

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>

HİLAFETİ HATIRLAMAK ★ SALMAN SAYYID

HİLAFETİ HATIRLAMAK

DEKOLONİZASYON VE DÜNYA DÜZENİ



VaDi

VaDi

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ

2. BASKI

B. SALMAN SAYYID

HİLAFETİ HATIRLAMAK

Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni

2. BASKI

Çeviren
Mehmet Murat Şahin



HİLA FETİ HATIRLAMAK**Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni****B. Salman Sayyid**

Vadi Yayınları: 312

Toplum Dizisi: 93

ISBN 978-605-5830-64-9

Özgün İsmi: Recalling The Caliphate

Yayın hakları: © Vadi Yayıncılık, 2019

Çeviren: Mehmet Murat Şahin

Yayına Hazırlayan: Muhammed Ü. Kotan

Tashih: Ali Kaya

Son Okuma: Berkehan Kıran

Sayfa Düzenleme: DBY Ajans

Kapak Tasarım: Hüma Abay

Kapak görseli: Yâdigâr-ı Zafer

(Müşir-i Müfahham Fevzi Paşa, Halife-i Müslimîn Abdülmecid Efendimiz, Gazi-i Mübeccel Mustafa Kemal Paşa, Vekiller Reisi Rauf Bey, Hariciye Vekili İsmet Paşa, Kazım Karabekir Paşa)

1. Baskı: İstanbul, 2017

2. Baskı: İstanbul, 2019

İç Baskı/Cilt:

İnkılap Kitabevi Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sok. No: 8

Yenibosna/İstanbul Tel: [212] 496 11 11

Sertifika No: 44066

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan fotokopi dâhil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.

Yayıncılık Sertifika No: 31122

Muhittin Üstündağ Cad. No:11 Kadıköy/İstanbul

Tel: +90 216 428 11 02 Faks: +90 216 428 11 01

E-Posta: bilgi@vadiyayinlari.com.tr

www.vadiyayinlari.com.tr

VadiYayinevi

Kishver Nasreen Shah'ın anısına

B. SALMAN SAYYID, Sosyal teori ve dekolonyal düşünce alanında profesör olan Sayyid, University of Leeds'de Sosyoloji ve Sosyal Politika Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Reorient: The Journal of Critical Muslim Studies* isimli derginin editörleri arasında yer almasının yanı sıra pek çok editoryal çalışmaya imza atmıştır. Vadi Yayınları'ndan çıkan *Fundamentalizm Korkusu*, Türkçe'de ilk olarak yayınlanan eseri olmakla birlikte İslam dünyası için önemli anekdotların yer aldığı *Hilafeti Hatırlamak* adlı eseri de yayınevimiz tarafından okuyucuya sunulmaktadır.

İçindekiler

Teşekkür	7
Türkçe Baskıya Önsöz	11
1. İsimler	21
2. Liberalizm	47
3. Sekülerizm	67
4. Rölativizm	89
5. Demokrasi	117
6. Gelecekbilim	151
7 Diaspora	173
8. Hilafet	199
9. Düzen	227
10. Hermenötik	255
11. Etik	283
Kaynakça	321
Dizin	341

Teşekkür

Uzun yıllara ve birkaç kıtaya yayılan bir çabanın; dostlar, meslektaşlar ve yol arkadaşlarına borçlanması kaçınılmazdır. Bir Afrika atasözünü biraz değiştirerek söylersem, bir kitabı bir araya getirmek için bütün bir köye ihtiyaç vardır. Borçlanımı ödeme imkânım olmadığından, bu kitabı mümkün kılmaya yardımcı olan gerçek ve hayali bütün köylülerimin cömert yardımlarını itiraf etmekten mutluluk duyuyorum. Abdool Karim Vakil ve Bamor Hesse'e, çeşitli bölümlerin farklı taslakları üzerine yorum yapmak için değerli zamanlarını cömertçe bağışladıkları için teşekkür etmek istiyorum. Ramon Grosfoguel ve Brian Klug, yıllar boyunca sohbet arkadaşları oldular ve ortaklıklarımız kadar farklılıklarımızdan da çok şey öğrendim.

Hava karardıktan sonra tıka basa dolu bir beyaz Renault'yla Ankara sokaklarında dolaşmak, kafa dengi insanlarla tanışmak için hiç de fena bir yol değil ve bu manevi araba yolculuğundan bu yana Yasin Aktay, Cemal Haşimi ve Nuh Yılmaz, dekolonizasyonun sadece teorik

bir spekülasyon değil, yaşanan bir pratik olduğunu gösteren çok şey yaptılar.

Bu kitabın yazım sürecinde, TOLERACE projesi kapsamında düzenlenmiş eleştirel ırk teorisi araştırma ekibi ile etkileşim içinde olduğum için şanslıyım. Bu şans, bana bu kitaba hayat veren bazı fikirleri ele almak ve tartışmak için keyifli bir ortam sağladı. Özellikle Marta Araujo, Silvia Rodriguez Maeso, Katy Pal Sian, ve Ian Law'ın katkılarını anmak isterim –ki tabii ki Ian'la, hiçbiri, Avrupa'nın bir ucundan diğerine yaptığımız çılgın yolculuk esnasında İzlanda'daki volkanik kül bulutunun bizi Lizbon'da konaklamaya mecbur bırakmasından daha sinemasal olmayan birçok sohbeti paylaştık.

Tanışma şansı bulduğum birkaç kişinin cömertliği, güler yüzü ve gayreti olmaksızın yerkürenin diğer ucundaki geçici ikametim zorlu olurdu. İsimlerini özellikle anmak isterim: Minerva Nasser-Eddine, Lyn Browning, Sanam Saitov ile ailesi ve Mary Jolly. Coşkun zekâsı ve engin ilgi-siyle mükemmel bir araştırma asistanı olan Shvetal Vyas-Pare'nin (Vipul Pare'nin hünerli stoacılığıyla desteklenen) çabaları bu kitabı tamamlamak açısından çok değerliydi. Bu kitap tabii ki, Amir, Yamina, Lilian ve Imran'ın müdahale ve araya girmeleri olmadan çok fakir kalırdı.

Bu kitaptaki fikirler çeşitli ortamlarda yayımlandı; davetleriyle argümanlarımı netleştirmeme imkân sağlayan çeşitli kurum ve gruplara müteşekkirim. Güney Avusturalya Eyalet Kütüphanesi okuma halkasını ve bilhassa Uzma Jamil, Muhammed Kotan ve Lejla Voloder'in katılımını ayrı bir yere koymak isterim: Hegemonya ve etik ile siyasal arasındaki ilişkiyi tartışmak için her hafta, çoğunlukla da en zahmetli koşullarda toplandılar.

Son olarak, esin dolu ve heyecanlı tartışmaları için Warren Chin, Tariq Modood, Amr Sabet, Paul Taylor, Hatem Bazian, Houria Bouteldja, Veena Ahmed, Junaid Ahmad, Farid Esack, Itrath Syed ve M. G. Khan'a, ayrıca Brighton Beach Okuma Kulübü'ne teşekkürlerimi sunarım.

Bu kitabın bazı bölümlerinin erken versiyonları daha önce çeşitli formlarda yayımlanmış ve aşağıda listelenen dergi ve derlemelerin yayımcı ya da editörlerinin izniyle buraya dahil edilmiştir.

Liberalizm, şu makalenin biraz değiştirilmiş halidir: 'After Babel: Dialogue, Difference and Demons' in *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Cilt 12, Sayı 1 (2006): s. 5-15.

Sekülerizm, 'Contemporary Politics of Secularism' olarak şu kitapta yayımlanmış yazımın gözden geçirilmiş halidir: Levey, G. & T. Modood (ed.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Rölativizm, şu kitapta yayımlanmış yazımın büyük ölçüde yeniden yazılmış biçimidir: 'Bad Faith: Anti-Essentialism and Universalism' içinde Brah, Avtar ve Annie. E. Coombes (ed.), *Hybridity and its Discontents*, Londra: Routledge, 2000.

Demokrasi, şu makalenin yeniden yazılmış biçimidir: 'Mirror, Mirror, Western Democrats, Oriental Despots?' *Ethnicities*, Cilt. 5, Sayı 1, Mart 2005, s. 30-50.

Gelecekbilim, ilk olarak İspanyolca olarak yayımlanmış bir yazımın yeniden düzenlenmiş İngilizce tercümesidir: 'Dune, Decolonizar el futuro' içinde Vzw, C., (ed.), *Suturas y Fragmentos: Cuerpos y Territorios en la Ciencia Ficción*, Barcelona: Fundacio Antoni Tapies, 2006.

Diaspora, şu yazının değiştirilmiş ve güncellenmiş biçimidir: 'Beyond Westphalia: Nations And Diasporas', şu kitabın içinde: Hesse, B. (ed.), *Unsettling Multiculturalism*, Londra: Zed Books, 2000.

Hermenötik, şu makalenin büyük ölçüde yeniden yazılmış biçimidir: 'Rituals, Ideals and Reading the Qur'an, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Cilt. 23, Sayı. 1. Winter 2006, s. 52-65.

Türkçe Baskıya Önsöz

Hilafeti Hatırlamak, 2014'ün sonlarına doğru İngilizce olarak yayımlandı. Yani eskiden Baasçı olan iki devletin sınır bölgelerinde bir hilafetin ilan edilmesinden birkaç ay öncesinde... Kitap birkaç yıl boyunca planlanmış ve bunun sonucunda kaleme alınmıştı. *Hilafeti Hatırlamak*'ın yayımlanmasının bu hilafet ilanına tesadüf etmesi, bazı okuyucuların kitabın bu olaylara bir cevap olarak yazılmış olduğunu düşünmelerine sebebiyet verdi. Türkçe basımı bana bu kanışıklıklardan bazılarını netleştirmek ve kitabın ne hakkında olduğunu söylemek için bir fırsat sunuyor.

Hilafeti Hatırlamak, ne Türkiye ya da İran hakkında bir kitaptır; ne de yukarı Fırat'ın savaş ağaları (İŞİD), ya da Cakarta, Abuja, Islamabad, Hartum gibi başkentlerdeki siyasi emeller ve tertiplenmiş entrikalar hakkındadır. AK Parti veya Tahran'daki hükümet ile de ilgili değildir. *Hilafeti Hatırlamak*, belirli bir siyasi programı onaylamak ya da böyle bir programın ya da organizasyonun içeriği veya politikasının ne olması gerektiğini ayrıntılandırmak için de yazılmadı. İslami-cate meselelerle ilgili bir kitabın,

kendisini var olan, verili sayılan halihazırdaki durumla sınırlaması talebi; tam olarak *Hilafeti Hatırlamak*'ın reddetmek için yazıldığı taleplerden biridir. Kitap politika yapımından ziyade, siyaset teorisi türüne dahildir. *Hilafeti Hatırlamak*, bir düşünce kuruluşu raporu ya da bir manifesto değil, Müslüman bir siyasal kimliğin ortaya çıkışının mevcut dünya düzenini nasıl etkilediğine ilişkin dekolonyal bir incelemedir.

Elbette ki bu, siyasal anlayışları gündelik siyaset tarafından işgal edilmiş ve somut bir şey bekleyen okurları hayal kırıklığına uğratacaktır. Mevcut partilere, politikalara ve yönetimlere ilişkin olarak Müslimistan'ın siyasetini tartışan bir kitaba olan talep kolayca karşılanabilir; internet böyle tartışmalarla doludur. Alternatif Sağ'ın atıftutmalarından akademisyenler tarafından yapılan araştırmalara kadar, Müslümanların karşılaştığı cari şartlar hakkında bir materyal kıtlığı yoktur. Siyasal ve hatta siyaset, kimin yükseldiği ve kimin düştüğü, hangi grubun iktidarda olduğu ve hangi grubun olmadığı analizleriyle tüketilemez; o, aynı eski ezgiyle oynanan bir sandalye kapmaca oyunu değildir. Siyasal, aynı zamanda ezgiyi nasıl değiştirdiğimizle ilgilidir; dünya-kurmakla ilgilidir.

Müslimistan'daki politikaların, partilerin ve yönetimlerin doğrudan tiyatrosuyla iştigal, gündelik devlet idaresi ve uzmanlığının ufkuyla anlaşılamayacak güçlerin ve süreçlerin gelişimini anlamamızı engeller. *Hilafeti Hatırlamak*'taki en önemli argümanlardan biri, küresel bir Müslümanlığın ortaya çıkışının, var olan dünya düzenini sadece güvenlik anlamında ya da kültürel anlamda değil, felsefi olarak da altüst ettiğidir. Muhtelif siyasal eylemlerin İslam koduyla ortaya çıkışı, Beyazların hakimiyetinin kurumsallaşmaya ve savunulmaya devam ettiği ve kolonyal-

ırksal mantığına dayanan bir dünya düzeninin arka planında gerçekleşir. Beyazların hakimiyetini tanımlamanın bir yolu, onu Gramsci'nin tarihsel blok olarak tanımladığı, yani toplumsal ilişkileri belirli bir formasyona bağlayan yapısal ve üstyapısal unsurların bir karışımı olarak tanımlamaktır. Beyazların hakimiyeti, etnografik değil siyasal bir kategoridir. Bilinen anlamıyla etnisiteye değil, etnik kökene dayanan Beyazların hakimiyeti, yaygın Avrupalılık duygusunun; doğallaştırılmış Beyazlığın insan olmanın özü olarak tanımlandığı ekonomik, kültürel ve kavramsal birleştirmeler arasındaki yoğun bir etkileşimle bağlanmasına; bireylere ve gruplara değil, daha ziyade Avrupalılık nâmına (zorunlu olarak Avrupalılar tarafından değil) belirli bir küresel tahakküm sistemine gönderme yapar.

Kitap, Trump'ın ABD başkanı seçilmesi ve İngiltere'nin Avrupa Birliği'nden ayrılma kararının temsil ettiği Beyaz üstünlükçü eğilimin iyice belirginleşmesinden önce yazıldı. Bununla birlikte, açıkçası kitabın dekolonyal dürtüsü Beyazların hakimiyetine meydan okumaya yönelikti. Beyaz üstünlükçülüğünün mevcut konjonktürde İslamofobinin uygulanması ve kurumsallaşmasıyla bağlantılı olarak eklemelenmiş olması kaygılandırıncıdır. İslamofobi sadece Müslümanların veya İslam'ın ya da her ikisinin olumsuz bir temsili değildir. İslamofobi, Müslümanları Batılı bir ufka referansla denetlemeye ve disipline etmeye; Müslüman otonomisini inkâr etmeye dönük bir girişimdir.

Trump'ın seçilmesinin ve bunun ABD'nin politikalarını belirleyen pozisyonlara açıkça ve yeniden yapılandırılmış İslamofobi yanlılarını taşımasının, en çapsız okumayla bile şunu gösterdiği söylenebilir: Müslümanlığın disipline edilmesi, sadece Müslüman azınlıkları etkile-

yen marjinal bir mesele değil, aynı zamanda Müslüman bedenlerin sırtından liberal-demokratik düzenin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu nedenle sadece Müslümanları etkilemekle kalmaz, aynı zamanda Trump'un çeşitli açıklamalarında açık ettiği üzere Meksikalıları, Siyahları ve Çinlileri birbirine metaforik bir zincirle bağlar. Beyaz üstünlükçülerin ateşli hayal gücünde İslamofobi önemli bir yere sahiptir.

Müslümanlar neden Avrupamerkezciliğin silmek istediği her şeyin bir metaforu haline geldi? Neden Müslümanların cenazelerini nasıl gömdükleri, nasıl giyindikleri ya da ne yedikleri giderek bir tartışma alanı haline geldi? Cevabın bir kısmı, küresel bir Müslüman bilincinin gelişmesinin Beyazların hakimiyetinin zorunsuzluğunu ortaya koyması olmalıdır. Avrupamerkezciliğe meydan okuma, ulusötesi bir Müslüman kolektif kimlik duygusu ile giderek daha fazla eklemlenmektedir. Bu kimlik, Müslüman otonomi talebiyle dünyanın birçok yerindeki kılcal damarlardaki çeşitli hareketlerin karmaşık düzenlenmesiyle oluştu. *Hilafeti Hatırlamak*'ın ortaya koyduğu argüman, Müslüman bir özne pozisyonunun ortaya çıktığı bir dünyada, buna ev sahipliği yapacak herhangi bir kurumsal çerçeve ya da yapının olmadığıdır. Bu sebeple Müslümanlar, küresel Beyaz hakimiyeti altındaki mevcut sistemde temsil edilmeme zorluğu ile karşı karşıyadırlar.

Beyazların hakimiyetine direnen sadece İslam değildir, fakat İslam, Beyaz hakimiyetine meydan okumanın ana kaynaklarından biri haline gelmiştir; bu tabii ki Müslümanların tümü ya da çoğunun, Beyaz hakimiyetine ve onun çeşitli biçimlerine mutlaka ya da sürekli veya cesurca meydan okudukları anlamına gelmez. Hiç şüphe yok ki, Beyaz hakimiyetiyle kendilerini özdeşleş-

tiren veya bazı yönleriyle destekleyen ya da bunu dünyanın doğal düzeni olarak gören birçok Müslüman da vardır. Bazı Müslümanlar Beyazların hakimiyetinin devasallığı, derinliği ve erimiyle karşı karşıya kaldıklarında, buna meydan okumanın bir faydasının olmayacağını iddia edebilir; hatta onun olası diğer alternatiflerden birçok yönden daha iyi olduğuna inanabilir. Dahası Beyaz hakimiyeti şartlarında yaşamamanın sadece İslam ile uyumlu olmakla kalmayıp, İslam için gerekli de olduğuna kendilerini ve başkalarını ikna etmeye çalışabilirler. Diğer taraftan, Beyazların hakimiyetini en katı ve sert ifadelerle reddettiklerini ilan eden ve bunu Müslümanların İslam anlayışının altını boşaltan korkunç vahşet eylemleriyle birleştirebilen başka Müslümanlar da var.

Beyaz hakimiyetiyle suç ortaklığı yapan Müslümanların olması, İslamcılığın Beyaz hakimiyetinin dekolonize olmasına yol açtığı argümanını çürütmez. Bu dekolonizasyon sadece ekonomik, askeri ya da kültürel değil fakat aynı zamanda epistemolojik bir boyuta da sahiptir. Neo-muhafazakar tarihçi ve uzmanlar, Beyaz hakimiyetinin epistemolojik kolunu vurgularlar ve bunu Batı kolonyal projesinin zulüm ve adaletsizliklerini açık bir biçimde öven çalışmalar üreterek değil fakat kendi analizlerinden ilişkisel ve karşılaştırmalı olanı silen kitap, blog ve belgeselleri tanıtarak yaparlar. Avrupamerkezcilik sadece kaba propogandayla değil aynı zamanda epistemik gizlilikle muhafaza edilir ve sürdürülür. Avrupamerkezcilik; verili, doğal kabul edilen ve sıradan ile nihai olanı karıştırarak, esas olarak kendi evrensel iddialarının hizmetinde bir özcülüğü kurumsallaştırır ve böylece tarihi siler. Bir kere tarih silindiğinde, verili kabul ettiğimiz düzenlemeleri bize getiren zorunsuzluk oyunlarına karşı ilgisiz-

leşir; bu dünyadaki yerimizi anlama olasılığımızı ve aynı zamanda adil olma kabiliyetimizi terkederiz. Çünkü adalet bizden daha iyi bir dünya hayal etmemizi talep eder; bizi şeylerin şu anda olduğundan daha farklı olabileceğini kabul etmeye zorlar. İşte bir adalet talebinin kapatmaya çalıştığı şey, olan ve olması gereken arasında ortaya çıkan bu boşluktur.

Adalet talebinin yapılabileceği farklı dil oyunlarının olması dünyanın azaltılamaz heterojenliğinin bir ispatıdır ve bu, sadece Batıyı konuşabilenlerin oldukça kafa kanştıncı bulduğu bir şeydir. Batı dünyada baskın olan dil oyunu ya da söylemin adıdır ve kendisini evrensel, seküler ve bireyci olarak sunar. Batı, dünyanın çoğu bölgesinde bulunabilecek bir özne pozisyonu yaratma konusunda başarılı oldu; bu bölgeler kendilerini Batı'nın iddialarının birer tecessümü olarak gören önemli sayıda insan tarafından işgal edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu insanlar tutumları ve ruh halleri itibarıyla liberal, bakış açıları ve yönelimlerinde evrensel, Batı dışındaki diğer dil oyunlarının iddialarına karşı ise seküler ya da en azından şüphecidirler.

Hilafeti Hatırlamak'ın sayfalarında İslami-cate'in nasıl Batı içerisinde kapana kısıldığı üzerine odaklanıyorum. Hilafet fikri en iyi ihtimalle Batı'dan kaçma ve İslami-cate'i özgürleştirme dürtüsünü yansıtır. İfade etmem gerekir ki benim hilafetle ilgilenme sebebim, onun tartışmadan muaf bir şekilde meşrulaştırılabilir ve kesin bir kanonik kategori olmamasıdır. Hilafetin tarihi sicili "insanlığın yamuk kerestesi"ni kanıtlar niteliktedir. Hilafetten defaatle ödün verilmiş olması, düştüğü aşağılayıcı durumlar ve ihanetleri onun o kadar da İslami olmadığını fakat mükemmel bir İslami-cate kurumu olduğunu

ortaya koyar. Hilafet, İslam'ın idame edilmesi için siyasalın gerekli olduğunun ve Müslümanların korunmasının dindarca bir eylem değil fakat büyük oranda siyasal bir eylem olması gerektiğinin bir kabulüdür.

İslamcılığın en zorlayıcı yönlerinden biri onun İslam'la olan ilişkisidir. İslamcıların gücü/iktidarı elde etmeyi başardıkları yerlerde onun yozlaştırıcı etkisinden kaçınmayı beceremedikleri şeklinde, özellikle bazı Müslümanlar arasında güçlü olan bir görüş vardır. Bu gözlemin ima ettiği yargı; İslamcıların gücün/iktidarın kullanıcıları olmaksızın onun daimi eleştirmenleri olmakla yetinmeleri gerektiğidir. Muhakkak ki geçmiş Müslüman düşünürler arasında böylesi bir düşüncenin birçok saygıdeğer öncülü vardır. Bu kitap boyunca, hayatın İslami-cate bir yolunun geliştirilmesinin algoritmalara ve teknokratça protokollere dayanamayacağı üzerine bir ısrar var. Mükemmel insan ya da mükemmel toplum arayışı sadece ümitsizce değildir; aynı zamanda Müslümanlar için bir İslami-cate olasılığının da altını kazır. Mükemmellik fikri ya rasyonel temellere, yani akılla yönetilen bir toplumun anlaşmazlık ve çatışmaları bertaraf edeceği ve böylece ahenkli bir birliğe öncülük edeceği fikrine; ya da birçok Müslümanın benimsediği, yani İslam tarafından yönetilen bir toplumun çatışmanın sebeplerini bertaraf edeceği çünkü anlaşmazlıkların İslam'ın esaslarına müracaatla çözüleceği fikrine dayanır. Genellikle samimi bir şekilde benimsenen böylesi bir pozisyon, Müslümanlar arasındaki çatışmaları bir grup Müslümanın İslam'ı gerektiği gibi anlamamasından kaynaklanan bir şey olarak görür. Ancak çatışmanın sebebi her zaman yanlış anlama ya da cehalet değildir. Çatışma, aynı delilin sunulduğu iki ayrı grubun farklı sonuçlara ulaşmasından da doğar. Nitekim farklı

mezheplerin varlığı, benzer ispat altyapılarından çıkarılan farklı sonuç olasılıklarının kanıtıdır.

İhtilaflar, fikir ayrılıkları ve uyumsuzluklar kimliğin ilişkisel ve karşıtsal olmasından kaynaklanır; yani kimlik fark(lılığ)a dayanır ve fark(lılığ)ın aşınması belirli bir özdeşleşme/kimliklenme formunun çözülmesine yol açabilir. İhtilaf alanlarını önleme çabası etik olasılıkların depolitize olması ve silinmesi anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, husumet kimliğin kurucusudur; basitçe cahilliğin ya da nefretin bir ürünü değildir. Mesele husumeti silmek değil fakat onu bir gramer üretebilmesine izin verecek kadar evcilleştirmektir; yani siyaset siyasala hükmetmek hakkındadır. Batılı plütokrasilerde siyasalın evcilleştirilmesi, bir dizi devrimsel ayaklanma (İngiltere, Amerika, Fransa ve Haiti) içerisinde gelişen ve şu anda demokrasi göstereni altında iş gören bir gramer şeklini aldı. Müslümanlar için siyasalı evcilleştirme süreci, bağımsız bir hukuk düzeninin güçlünün aşınıklarını dengelediği bir siyasal gramerinin gelişmesi şeklinde oldu. Şeriat bir dizi kuraldan ibaret bir sistem değildi fakat aynı zamanda yönetimden bağımsız bir mahkemeler ve uzmanlar sistemi idi. İslami-cate siyasal gramerinin parçalanmasının ya da marjinalleşmesinin sorumlusu büyük ölçüde Avrupa kolonyal teşebbüsüydü. Bu gelişmenin neticesi Müslümanların otonomi taleplerinin ifade edilememesi oldu.

Bu çalışmamda, İslamcılığın kimliğinin aslında onun içeriğine değil fakat bu içeriklerin bir karşıtlıklar dizisine dahil edilmesine dayandığını öne sürdüm. İslamcılık Kemalizm'e karşı ortaya çıkmıştır. Kemalizm sadece on yıl süren varoluşsal mücadeleler, istilalar ve işgaller sonucu harap olmuş bir ülkede Mustafa Kemal ve takipçileri tarafından başlatılan bir dönüşüm programı değildi; Kemalizm

daha ziyade İslami-cate dünya sisteminin içini oymayı amaçlayan bir söylemdi. Avrupa'nın resmi imparatorluklarının çözülmesinin ardından Müslimistan'da ortaya çıkan devlet yönetimlerinin yapısı olan Kemalizm mantığı tabii ki farklı yerel ve zamansal çeşitlilikler arz ediyordu. Kemalizm mantığı, tabiiyetin en önemli unsurunun etnisiye olduğu devlet yapılarının inşasına vurgu yapmayı ve bağımsız İslami-cate kurumların kamusal hayattaki rolünün marjinalleştirilmesini içeriyordu. Kemalizm ve İslamcılık arasındaki karşıtlık nesnel değil kurucudur. Kemalizm söylemini tanımlayan, onun içerisinde dolaşımda olan mecaz ve temalar değil daha ziyade asıl belirleyici olan bu mecaz ve temaların karşıtlığa sokulması ve bu karşıtlıklar üzerinden kendi anlamlarını kazanmalarıdır. Belirli tema ve politikaların, onları şu ya da bu dünya görüşüne geri döndürülemez bir şekilde ilişkilendirdiğine inanmak gülünçtür. Örneğin, vejeteryanlık pekala hem pasifizmin hem de Nasyonal Sosyalizmin bir bileşeni olarak eklemenebilir; vejeteryanlık çeşitli eklemlemeleri dışında içkin bir anlama sahip değildir. Bir söylem içerisindeki bir unsurun başka bir söylemdeki unsurla örtüştüğünü ileri sürmek "lafzi anlam çağrışımlarının en sonuncusudur" (denotation is the last connotation) düsturunu unutmak demektir. Benzer kavram, ağız ve uygulamaları kullandıkları için İslamcılarının ve Kemalistlerin aynı olduğunu iddia etmek sadece bir ampirik abartma değil aynı zamanda yetersiz bir kavramsal kuramlaştırma problemi- dir. Bir politikanın ya da stratejik manevranın kimliğine/ anlamına kavuşması bir eklemleme meselesidir ve gramersel olarak anlaşılmalıdır. Bu tabii ki siyasal aktörler tarafından takip edilen politikaların gramersel olarak yanlış ya da başarısız olamayacağı anlamına gelmez. Cari du-

rumda Müslümanların karşı karşıya kaldığı en açık zorluklardan birinin Kemalist hegemonyanın iflasının ardından İslamcı bir tarihsel blok kurulamaması olduğu öne sürülebilir. Suriye savaşı bu başansızlığın en trajik tezahürlerinden birini temsil eder. Baas rejimine karşı olanlar ve onu destekleyenler şeklinde başlayan çatışma bir dizi manevra ve yanlış adımla bir Şii-Sünni çatışmasına dönüştü. İran hükümeti, Esad'a karşı muhalefetin, "Arap Baharı"nı mutlakiyetçilik ve hesap verebilirlik arasındaki bir çatışma olarak gören diziden farklı görülmesine izin vererek günah işledi. Böylesi politika hatalar, her zaman ortaya çıkma ihtimali taşır; bu hatalar İslamcılarının karşı karşıya kaldıkları zorluğu, yani bütün büyük güçlerin bazı Müslüman grupların boyun eğdirilmesi işine girdikleri ve her türlü ittifakın ancak müstakil bir Müslüman nüfus zaranna kurulabildiği jeostratejik durumun zorluğunu gösteriyor (bkz. Fundamentalizm Korkusu kitabı).

Hilafeti Hatırlamak Müslüman otonomi taleplerini boşa çıkaran engeller üzerine bir incelemedir. Kitabın hilafet analizi onu bir tarih olarak değil fakat Müslüman failliğin tatbikinin kaydedildiği yüzey olarak ele alır. Yeni bir İslami-cate gramerine acil bir ihtiyaç var ve *Hilafeti Hatırlamak* bu ihtiyaç üzerine bir akıl yürütmedir. İslami-cate üzerine akıl yürütmek Avrupamerkezciliğin sadece jeopolitik ya da kültürel olarak değil felsefi olarak da terk edilmesini gerektirir. Avrupamerkezciliğin bütün diğer çeşitli ve karmaşık tezahürleri dekolonize edilerek ancak yeni bir İslami-cate gramerinin su yüzüne çıkabileceği alan yaratılabilir. Dekolonyal bir İslami-cate analizini betimlemenin bir yolu da onu Eleştirel Müslüman Çalışmaları olarak adlandırmaktır. O halde *Hilafeti Hatırlamak* tam da Eleştirel Müslüman Çalışmaları hakkında bir kitaptır.

İsimler

Mağlup, ebedi olarak galibin şıanını, kıyafetini, mesleğini, sair ahval ve adetlerini taklid etmeye düşkünlük gösterir. Bunun sebebi şudur: Nefs daimi surette, kendisine galip gelende, bir kemal [mükemmellik] bulunduğuna inanır ve onun hizmetine girer. Ya ona saygı göstermek içinde yer ettiği ve galibi kemal sahibi olarak gördüğü için veya kendisindeki inkiyad [boyun eğme] halinin, "tabii bir galebe"den değil, galipteki kemalden ileri geldiği yolunda bir hataya sürüklenmiş olduğu için böyle davranır.

İbn Haldun, (1978: 116)

I

İslam, Müslümanlara isimlerini veren isimdir. Müslümanlar için o, isimlerin belki en özelidir; Müslüman bağlamların dışına aktarıldığında müstesnalığını kaybeden bir isim. Batılı projenin tahakkümündeki bir dünyada, İslam'ın kendisi nihayetinde bir skandaldan başka nedir? Günümüzde İslam ismi etrafında süren mücadele, İbn Haldun'un elinizdeki eserin epigrafı olan yukandaki sözleriyle tanımladığına birçok düzeyde yakın görünen bir tür mağlubiyet arka zemininde sürmektedir. İbn Hal-

dun, mağlup olanın mağlubiyetin hükmünü galip olanın niteliklerinde gördüğünü, zira bu mağlubiyetin sadece askeri anlamda olmadığını, çok derin kültürel etkilerinin de olduğunu söylemektedir. Bu tanımlama, ümmetin durumunu yüksek bir isabetle tarif etmez mi bize?

Uzun süreli, büyük ölçekli askeri ve siyasi mağlubiyet tecrübelerinin kültürel etkilerinin incelenmesinin, günümüz dünyasında post-kolonyal düşünce genel başlığı altında ses bulduğu söylenebilir.¹ Post-kolonyal yazının peşini bırakmayan çatışma; dünyanın Batı yarımküresinin Hristiyan âlemi tarafından temellük edilmesi, sonrasında Avrupa'nın işgal süreciyle yayılması ve dünya genelinde sömürgeci ekonomi-politiğin müessesleşmesi ile başlamıştır (Venn, 2006: 47-58). Bu mağlubiyetle birlikte, Batı ile Batı-dışı arasındaki çizgi dünyanın eksenine haline gelmiştir. Bu dünyada Batı'nın üstünlüğü ve normalliği kurumsallaşmış ve Batı-dışının bayağılığı ve anormalliği ile sürekli olarak karşılaştırılmıştır.

Dünyanın Batı ile Batı-dışı arasındaki bu şedit hiyerarşi çizgisinde yeniden şekillendirilmesi, ümmeti mağlup ve mahkûm Batı-dışı'nın bir parçası olarak tüketmeye başladı. Ümmet içinde, Batılı sömürgeci askeri zaferlerin kültürel meydan okumalarıyla hesaplaşma çabaları genellikle özel bir isim olarak İslam'a tutunmaya çalışmak şeklinde oldu. Pek çokları, İslam adına eline silah aldı ve sokaklara döküldü; birçoğu şüphe, gözetim ve zulüm ile sonuçlanan şartlarda bile Müslüman olduklarını haykırmayı bırakmadılar. Bir isim, zaten var olan bir şeyin kestirme bir ifadesi değildir; daha ziyade, çok daha derin an-

1 Post-kolonyal teori, İbn Haldun'dan yaptığımız alıntıya düşülmüş belki sadece uzun bir dipnottur; bu kitap da bu dipnotun sadece diğer bir uzantısıdır.

lamıyla, gönderme yapılan o şey isim verme süreciyle birlikte bilincimize girer.² Bir isim, zaten orada var olan bir şeye basitçe iliştilerilebilen bir etiket değildir sadece: O, farklı unsurların bir araya getirilerek, bu unsurların isimlendirilen şeyin içsel özellikleri halini almasının bir vasıtasıdır. Bir araya getirilen bütün bu özelliklerin ortak noktası, ismin kendisinden başka bir şey değildir. Bir ismin işaretlediği özellikler için nihai anlamda bir zorunluluk söz konusu değildir. İsimlendirme eylemi, aynı zamanda bir oluş(turma) eylemidir. İsimlendirme eylemi, tarih yapmanın alıştırmasıdır; sadece isimleri olanlar kendi tarihlerini yazabilir; sadece isimleri olanlar kendilerine bir kader tayin edebilirler. Keza dünyanın, bir isme sahip Batı ile isimsiz Batı-dışı arasında bölünmesi, kendi tarihine sahip halklar ile tarihsiz halklar arasındaki bir bölünme halini alır. İslam ismiyle Müslümanlar tarihe (mü)dahil olmuş, isminin hatırlanmadığı şartlarda Müslümanlar bir "tarihsiz halk" haline gelmiş ve bu sebeple bir halk olma özelliğini bile kaybetmişlerdir.³ İnsanlar bir geçmişleri olmadığı için

-
- 2 Bir ismin, sadece bir nesneye eklenmiş bir etiket olduğu ve etiket-teki bir değişikliğin nesnenin kendisini değiştirmedeği söylenerek itiraz edilebilir. Böyle bir itiraz, ancak dilsel fenomenler arasındaki ayrımların keskin bir şekilde maddi fenomenlerden veya gerçekliğin kendisinden koparıldığı bir evrende yapılabilir. Fakat gerçekliğin kendisi insan icadıdır: yani, biz insaniliğin olgusalılığı aracılığıyla evreni deneyimleriz. İnsanlar ve dünya arasında bizim basitçe üzerinden atlayamayacağımız dil vardır.
- 3 Eric Wolf'un belirttiği gibi "tarihsiz halklar" ifadesi, Marx ve Engels tarafından modernitenin bir habercisi olarak görmedikleri Doğu Avrupa milliyetçiliğini tarımların için kullanılmıştır. Wolf'un kitabı *Europe and the People without History*'de (Avrupa ve Tarihi Olmayan Halklar) bu ifade, antropoloji tarafından incelenen kültürlerin zaman içinde kaybolmuş bakir dünyalar değil, aksine Avrupa'nın küresel genişleme süreçlerinin sonucu olduklarını göstermek için ironik bir biçimde kullanılır. Daha fazla bilgi için bakınız: Wolf (1982).

değil, paradoksal olarak geleceğe kendilerini hikâye edemedikleri için tarihsizleşirler. Tarihsiz halklar ise ya isimsizdirler (ve dolayısıyla gerçekte bir halk değildirler) ya da başkaları tarafından isimlendirilmişlerdir.⁴ Büyük mağlubiyetler kaderi reddeder ve mağlubiyet yeterince derin ise bir ismi silebilir.⁵ İslam'ın varoluşunun yaklaşık 1400 yıllık tarihi boyunca; ifade, menzil ve mana yoğunluğu sabit olmamıştır. Silinmeye yakın görüldüğü zamanlar olmuştur; örneğin belki Moğollar Ayn Calut'ta (658/1260)⁶ mağlup edilmemiş olsa ya da İslami-cate kamusal alanın neredeyse yeryüzünden silinmesini amaçlayan Mustafa Kemal örneğinden esinlenen reformların ertesinde.⁷ Bu çeşit dalgalanmalardan, (teleolojik ve determinist tarih-yazımları dışında) parlak başlangıçlar ve uzun süreli gerileyişlerden oluşan açık bir örüntü çıkarılamaz.

Belli zamanlarda İslam bütünsel bir yaşam biçimi demektir; başka şartlarda ise diğer birçok isim arasından sadece biri olarak görüldü. İslam'ın önemindeki dalgalanmaları haritalamak, bize dünyada Müslümanların yeri hakkında çok şey söyleyebilir. İslam, tüm farklı dokun-

4 Smith (1995: 22-4) bir *etni*'yi tanımlayan beş temel özellikten biri olarak bir isme sahip olmayı sayar.

5 Örneğin, M.Ö. 614'te Ninova'nın yıkılmasından sonra Asurlular belleten kaybolmaya başladı. Biyolojik varlıklar olarak Asurlular'ın kaybolması olası değildir, ancak bir etno-politik varlık olarak gözden kayboldular. Asur İmparatorluğu'nun yıkılmasının ötesinde Asur kimliğinin devam ettiğine dair argümanlar için Simo Pampolas'a (1999) bakılabilir.

6 Bu kitap boyunca herhangi bir yerde iki tarih gösterildiğinde, ilki Hicri ve ikincisi Miladi Takvime gönderme yapar.

7 Schulze (2000: 24-5) 1900 yılında sadece Osmanlı İmparatorluğu, İran, Afganistan ve Arap yarımadasında bir İslami-cate kamusal alanın olduğuna işaret eder –Müslimistan'ın geri kalanı, Avrupa'nın hegemonyası altındaydı.

muş zenginliğiyle ümmeti oluşturan birçok ipliği birbirine bağlayan ilmdir. İslam ismi sadece Müslümanları bir araya getirmek ve birbirlerine bağlamakla kalmaz; onun anlamı aynı zamanda, geçmişte ve günümüzde Müslümanların kim olduğunu ve Müslümanların nasıl olması gerektiğini belirler. İslam olmadan, Müslümanlar da olmazdı. Bu, Müslüman varlıkların yeryüzünden kaybolacağı değil, sadece Müslüman olmanın artık mümkün olmayacağı anlamına gelirdi.

Müslüman olanların ve Müslüman olmanın kaderi İslam'ın ismine bağlıdır. Böylece, İslam'ın soruşturulması günümüzün en acil sorunlarından biri haline gelmiştir. (Yahudi sorunu ve daha öncesinde Doğu sorununu hatırlatır şekilde) Müslüman sorunu (the Muslim question), İslam'ı ve/ya Müslümanları ele alınması gereken bir problem olarak gören bir dizi sorgulama ve spekülasyona gönderme yapar. Dolayısıyla Müslüman sorunu; kültürel, yönetsel ve epistemolojik müdahaleler için alan açan bir soruşturma biçimidir. Gezegenin beşte birini oluşturan bu nüfusun dünyaya nasıl uyum sağladığı sorusunun cevabı bu Müslüman sorununun cevaplarına bağlıdır. Müslüman sorunu, günümüz dünyasının temellerini oluşturan norm, kabul ve yapılara saldırır gibi görünen müstakil bir siyasi kimliğin ortaya çıkması ile ilişkili zorlukları kapsar. Arizona'daki bir Amerikan cezaevinde film çekerken gördüklerini anlatan yöresel entelektüel Richard Pryor (1982) şuna dikkat çekmişti:⁸

Adamım, hapishanede tamamı ırkçılardan oluşan gruplar var. Beyaz gruplar var. Sanki New York'ta gibi hareket ederler. Nazi Partisi var ve –ne derler? Ku Klux Klan var.

8 Yöresel entelektüel kavramı Grant Farred (2003) tarafından geliştirilmiştir.

Meksikalıların isimlerini telaffuz edemeyeceğiniz çeteleri var. Ve hiçbir gömlek giymez. Siyahlar arasında Mau Maular, Müslümanlar, Çifte Müslümanlar (Double Muslims) var. Onlara asla bulaşmak istemezsiniz, yanı bu Çifte Müslümanlara. Çünkü bu baş belaları Allah'a kavuşmak için hiç vakit kaybetmezler ve sekiz dokuz baş belasını daha yanlarında götürmek isterler.

Süregelen "Teröre Karşı Savaş", hem Pryor'ın tavsiyesinin reddine hem de onun temel öncülü olan "aşkın" Müslümanların aşkın motivasyonlarını kontrol altına almak için istisnai düzeyde şiddetin gerekli olduğu kabulüne dayanmaktadır. İşte bu varsayım, Teröre Karşı Savaş'ın en ikonik imgelerinden birini üretmiştir: turuncu tulum giydirilmiş, başlık ve kulaklık takılmış, duyuşal olarak kısıtlanmış, bağlanmış ve susturulmuş insanlar – "Çifte Müslümanlar"ın yaşarken mummylanmalarını meşrulaştırmak için kullanılan insanlar. Bir tarafta, başkalarına saldırabileceği düşünüldüğü için bağlanması gereken bu "Çifte Müslüman"; diğer tarafta ise başkası saldırdığı zaman bile kendini savunmayı denemeyecek olan Muselmann^[1] (Zizek, 2001: 76). Bu kapatılmış "Müslüman" temsili, toplama kampı argosundan gelir. Bir Muselmann, hapsedilmenin dehşetinden kurtulmak için "tümüyle kayıtsızlaşmış", cesaretinden dolayı değil yaşayan bir ölü olduğu için her şeye tahammül edebilen bir mahkûmdur (Agamben, 1998: 185). Muselmann düşünmemekle tanımlanır (Zizek, 2003: 157-

[1] Almanca Müslüman demektir ve aynı zamanda Nazi kamplarında kullanılan argo bir terimdir. Bu kamplarda tutulan ve yetersiz beslenme sonucu insani birçok fonksiyonunu yitirerek çevresine ilgisizleşmiş ve ölümü bekleyen esirler için kullanılmıştır. Bu esirlerin Muselmann olarak adlandırılmasının sebebi, esirlerin ölümü kabullenerek kaderlerine teslim oluşlarıyla Müslümanların kaderci olduğu klişesi arasında kurulan bağlantıdır. (ç.n.)

9; Goldberg, 2006: 336). İlginç olan, Pryor'ın Çifte Müslümanların aksine Muselmann'ın gerçekte Müslüman olmasına gerek olmamasıdır.⁹ Burada söz konusu olan, bir kaderci olarak Müslüman fikridir ve bu fikir Avrupa toplumunda oryantalizmin nasıl derinden kök saldiğını ayaküstü gösteren bir örnektir. Çifte Müslüman tam olarak bir fanatik, Muselmann ise kadercidir; kadercilikten fanatizme uzanan çizgi, Batılı muhayyilede Müslümanlara açık olan özne pozisyonlarının tayfını özetler. Muselmann ile Çifte Müslüman arasındaki bu ayrım, farklı şekillerde kayıtlara geçirilir: ılımlı ve aşırı Müslümanlar, liberal Müslümanlar ve radikal Müslümanlar, iyi Müslümanlar ve kötü Müslümanlar. Teröre Karşı Savaş ve ona eşlik eden işkence ve kapatılma sistemi, Çifte Müslümanın Muselmann'a dönüşmesi için disipline edilmesine yönelik uzun süreli bir çaba olarak okunabilir. Amerikan devletinin "düşman savaşçılar" olarak tanımladığı bu insanların zombileştirilmesine yönelik çabasını neyin motive ettiğı, bedensel aşağılama ve şiddetin neden gerekli görüldüğü, Batılı plütokrasilerin^[*] insancılığına dair normatif iddiaların neden böylesi bir kibirle askıya alındığı sorulabilir (Asad, 2007).¹⁰ Müslümanların faillikten yok-

9 Nazi toplama kamplarının demografisi göz önüne alındığında, büyük çoğunluğunun Yahudiler, Romanlar, eşcinseller ve elbette komünistlerden oluştuğı söylenebilir.

[*] Zenginlerin yönetimi (ç.n.)

10 Bazı hapishane anıları yanı sıra, "düşman savaşçı" addedilenlere yapılan muameleyi ayrıntılandıran gizli resmi yazışmalardan toplanan bilgiler ortaya çıkmıştır. Moazzam Begg'in (2006) Amerikan küresel gulagında yaşadıklarını anlattığı hikâyesine bakınız. Teröre Karşı Savaş'ta işkence kullanımının analizi için Rejali'ye (2007: 503-18) bakılabilir. Darius Rejali'nin modern işkenceyle ilgili titiz ve kapsamlı kitabı, Teröre Karşı Savaş'ta işkence kullanımının bir istisna olmadığını, aksine Batılı demokrasilerin (Fransa, Amerika Birleşik

sun olduğu varsayımına uygun düşen Muselmann figürünün aksine, Pryor'ın gözlemlerinin radikal zenginliği; oryantalist mecazların dekolonize edici ters yüz edilme olasılığını ortaya koyar. Pryor'ın Çifte Müslüman figüründe, oryantalist karikatürlerle ilişkilendirilen fanatik coşkunun Amerikan ceza sistemi bağlamında özerkliğe dönük tuhaf bir özgürleştirici iddiaya dönüşmesi görülebilir.¹¹ Pryor'ın söz konusu düşünceleri, günümüz dünyasında Müslümanların konumunu aydınlatmada yararlı olabilecek üç tema içerir:

Birincisi, fakir Beyazlar, Latinler, Siyahlar ve Müslümanlar gibi çeşitli marjinalleştirilmiş grupların bulunduğu bir Amerikan hapishanesi teması vardır; bu da Amerikan gücünün öfkeli ve birbirleriyle mücadele halinde olan mülksüz(leştirilmiş) kabileleri zapt ettiği hiyerarşik bir dünya için uygun bir metafor gibi görünüyor. İkincisi, sıradan Müslümanlar ile daha tehlikeli Çifte Müslümanlar arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın bir diğer versiyonu, iyi Müslüman ve kötü Müslüman diyalektiği şeklinde de tarif edilebilecek olan ve ılımlı Müslümanlar ile radikal Müslümanlar, ilerici Müslümanlar ve gelenekçi Müslümanlar arasında ayrım yapmaya çalışan çeşitli izahlarda görülebilir.¹² Üçüncüsü, Çifte Müslümanların rasyonel hesaplamaların ötesinde olduğuna, şiddet içeren eylemlerde bulunma kabiliyetlerinin aşkın olarak motive edildiğine ve bunun rasyonel olarak açıklanamayacağına dair örtük bir fikir barındırır. Böyle bir bakış açısının so-

Devletleri, İngiltere) işkence tekniklerinin geliştirilmesinde öncü olduğunu gösterir.

11 Bu skeci bana hatırlatan stand-up sanatının uzmanı Dr. Hesse'ye teşekkürü borç bilirim.

12 "İyi" ve "kötü" Müslümanlar arasındaki bu diyalektiğin titiz bir etüdü için Mamdani'ye (2005) bakınız.

nuçları, şüpheli Müslüman teröristlere yapılan muamelede görülebilir. Guantanamo'nun turuncu tulumlu unutulmuş mahkûmlarından gizli hapisane komplekslerinin faili meçhullerine ve süper güvenli hapisanelerdeki fiili ölümlere kadar. Bütün bunlar, şüphe duyulan Çifte Müslümanların pratikte çıkardığı sorunlara işaret eder. Çifte Müslümanlar sorunu ve diğer Müslümanlardan farkları, söz konusu "Müslüman Sorunu"nın anahtar mecazlarından biridir.

II

"İslam nedir" sorusu sıklıkla şu çizgide cevaplar ortaya çıkarır: İslam, militan bir inançtır ya da banş dinidir ya da totalitarizmin bir başka biçimidir. Müslüman sorununun yanıtlamak, İslam'ın anlamına dair bir anlayışı gerektirir. İslam'ın ne olduğuna dair inancımız, bizim dünyanın nasıl olduğunu kavramaya çalıştığımız vasıtalarından biridir. Müslümanların çoğu, İslam'ı Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğine, Kur'an'ın ilahi doğasına vs. inancın oluşturduğunu kabul eder. Birçok Müslüman, İslam ile iç içe geçmiş belirli anahtar ritüel ve pratiklerin her türlü durumda geçerli olduğunu, dolayısıyla Endonezya ya da Surinam veya Arabistan'daki bir Müslümanın nasıl ve hangi yöne dönerek namaz kılacağını, Ramazan ayında ne yapacağını kesinlikle bileceğini buna ekleyecektir. Bireylerin veya toplulukların davranışları, doğru olduğu düşünülenlerden farklılık gösteriyorsa bile bu bilgiye göre hareket edeceklerdir. Bu yüzden Ramazan ayında oruç tutmayan Müslümanlar, orucun merkezi önemde olmadığı ya da orucun sağlıksız bir pratik olduğu gibi görüşleri veya bunun kendi manevi zayıflık-

ları olduğu gibi değişkenlik gösteren gerekçeleri öne sürerler. Benzer şekilde, günde beş vakit namaz kılmayanlar; bu sayının çok olduğu, çalışmanın da ibadet olduğu, namaz kılmamanın o kadar da merkezi olmadığı ya da kendi kişisel zaaflarını teslim eden farklı farklı mazeretler sayacaklardır. Bu rasyonalizasyonlar, oruç tutmanın mühim ya da namaz kılmamanın önemli olduğuna dair (öngörülen veya yaşanmış) muhabbetler ve ikazlarla birlikte gerçekleşir. İslam'ı tanımlamaya dönük bu yanıtlar; İslam'ın "beş şartı" gibi özelliklerine, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının söz ve davranışlarına ve nihai olarak Allah'ın kelamı olan Kur'an'a verilen referanslarla detaylandırılır.

İdeal bir Müslüman için ideal davranışın ne olduğuna dair bu konuşmaların ve tartışmaların her noktasında, dilin sınırları bir sorun olarak karşımıza çıkar. Kur'an'ın ne anlama geldiğinden, İslam'ın beş mi altı mı şartı olduğuna ya da bu şartların gerçekten var olup olmadığına veya her şartın aynı ağırlığa sahip olup olmadığına veya hatta İslam'ın özünün ne derece bu beş şart mimarisine indirgenebileceğine kadar her aşamada bir yorum savaşı vardır. Bazen aile üyeleri ve arkadaşlar, bazen bir cemaatin üyeleri ve bazen de kamu görevi olanlar ya da kurumsal otoritesi olanlar arasında süregiden bu yorumlar, eşitsiz bir zeminde gerçekleşir. Ne yorumlar uzun uzadıya sadece tartışılmakla kalır ne de tüm karşı-yorumlar eşit desteğe sahiptir. İslam'ın anlamına dair mücadele; Müslümanlar hakkındaki daha geniş konuşmalar bağlamında, mesela sıradan Müslümanlara dair etnografya ya da Müslümanların İslam adına "yap"tuklarında bilfiil ne yaptıklarına dair tarih bağlamında sürüp gider. Bu tarz yanıtlar yaygındır ve İslam tartışılırken tedavül-dedirler. İslam'a dair tüm bu iddialar ontik olanı vurgular:

İslam bilgi oluşumunun kati aygıtları ile anlaşılabilen bir şey olarak görülür. Bu İslam anlayışı, onun mahiyetine dair soruşturmaları temellendirir ve yönlendirir; bu konuda nelerin söylenebilir olduğu ve nelerin ciddi ve anlamlı görülmesi gerektiğini belirler.¹³ İslam'a bu şekilde yaklaşmak, onun bu şekilde kendini göstermesine olanak tanıyan arka plan pratikleri ve varsayımları hesaba katmaz. Belli bir bağlamın arka plan pratikleri ve varsayımları, onun anlaşılabilirlik-anlaşılabilirlik alanını temellendirir.¹⁴ Bu anlaşılabilirlik parametreleri ne değişkendir, ne de sadece yüzer gezer veya rastlantısaldır; daha ziyade belirli tarihsel dönüşümlerden temel alır. Bu bağlam, ne dış şeklini belirleyen sabit ve değişmez bir öze dayanır, ne de bağlamın unsurlarının rastgele kanşımıdır. Bağlam, daha ziyade belli felsefi ve siyasal mücadelelerin kristalleşmesidir.

İslam, kişinin dünyayla uyumunu sağlayan müstakil ve tarihsel bir tarzın adıdır. Söz konusu olan, İslam'ın günümüz dünyasında yeniden icad edilmesi değil, fakat her

13 Bu temellendirme, benim sonraki bölümlerde daha detaylı olarak tartışacağım üzere nihai olarak siyasaldır.

14 Bu Heidegger okumasını öncelikle Iain Thomson'a (2005) borçluyum. Herhangi bir bağlamın tek bir mantık etrafında organize edilebilme olasılığını reddeden bazı argümanlar ileri sürülmüştür. Bu eleştirilerin çoğu, her bir bağlamın karmaşıklığını savunur ve bu bağlam içinde çeşitli karşı eğilimlere işaret etmeye çalışır. Böyle bir eleştiri, karmaşıklığı ampirik açıdan görür; başka bir deyişle, bir milyon kişilik bir toplumun yüz milyonluk bir toplumdan daha az karmaşık olacağı düşünülür. Ayrıca, bir bağlamın kendisinin ampirik bir nesne olmadığını, fakat belirli bir müdahalenin ürünü olduğunu fark edemez. Bağlamın çerçevelenmesi mantıksal bir düzen gerektirir. Tüm bağlamlar ilişkiselliğe dayanır; bu nedenle, bağlam olarak düzenlenmeleri her zaman içirme ve dışlama örüntüleri içerecektir. Bu içirme ve dışlama sistemi bir takım ilkeler etrafında düzenlenecek ve bu ilkeler bağlamın mantığını teşkil edecektir.

zaman yeniden yorumlanıyor olmasıdır. İslam'ın geçmişte ve günümüzde ne anlama geldiği, gelecekte ne anlama gelebileceği, yeniden icatlar dizisine değil, ancak yorumlarına işaret eder. Müslüman sorununa verilen ontik eğilimli cevaplar, genellikle çeşitli özne pozisyonlarının sıralanması şeklini alır: ılımlı Müslüman, liberal Müslüman, bir oksimoron olarak kendine özgü eski Müslüman ve tabii ki tehlikeli Çifte Müslüman. Müslüman biçimlerinin bu çeşitliliği, İslam'ın yekpare olmadığına işaret etmek için kullanılır. Müslümanlar, envai çeşittir, birbirlerinden farklıdır ve genellikle birbirleri ile mücadele halindedir. Müslümanların bu parçalanmışlığının, etnik köken, milliyet, sınıf ve cinsiyet üzerinden ayrışmalarda kendini gösterdiği öne sürülür. Başka bir ifadeyle, bir Müslüman aslında başka birisidir; Müslümanlığı, aslında olduğu kimsenin – bir kadın, bir Uygur, bir burjuva ya da bir Kanadalı– üstünü örten bir kılıftır.

Birçok Müslümanın ibadetlerini nominal olarak yerine getirdiği ve bu yüzden bir Müslüman öznelliği oluşturma çabasının gayri meşru olduğu, samirni inanç yerine araçsal rasyonaliteye dayanan ve siyasi olarak güdülenmiş kişilerin işi olarak görülmesi gerektiği söylenir. Kimliklenmenin dini biçimlerinin, diğer biçimlerinden daha az meşru olduğu ve İslam'ın bir din (religion) olduğu varsayılır. Bu nedenle Müslümanların ya yalancı ya da hayalet olmaları beklenir (Sayyid, 2003; Tyrer and Sayyid, 2012). Müslüman bir özne pozisyonunun sahte (inotantik) olmadığını savunmak, sahici (otantik) olduğunu düşündüğüm anlamına gelmez –ya da bir başka ifadeyle söylersek; Müslüman olmanın sahiciliği veya sahteliği, kolektif kimliklenmelerin diğer biçimlerinden daha az ya da daha fazla söz konusu olamaz. Bu kesinlikle, Müslüman-

ların bir "hayali cemaat" teşkil etmediklerine, "icat edilmiş geleneğe" sahip olmadıklarına ya da bilginin toplumsal inşasını vurgulayan düşünce ve akademik pratiklerden muaf olduklarına inandığım anlamına gelmez.¹⁵ Müslümanlar; Çinliler, Amerikalılar, sosyalistler ya da budistler veya kolektif kimliklerin herhangi başka bir biçimi kadar hayal edilmiş, icat edilmiş ve toplumsal olarak inşa edilmişlerdir. Hiç şüphe yok ki İngiliz olma, gay olma ya da Japon olmada bir "öz" gören kolektif kimlik açıklamaları mevcuttur; benzer şekilde, Müslüman olmanın da özcü açıklamaları mevcuttur. Yine şüphesiz halk arasındaki konuşmalar, kolektif öznelliklerin özcü bir anlayışını sık sık açığa vurur. Müslümanların sorunu, pek çoğunun kendilerini tanımlamak için özcü mecazlar kullanmaları değil; bir Müslüman kimliğinin ortaya konmasına uygun epistemolojik veya siyasal bir uzamın olmadığı bir dünyada bunu yapmaya çalışmalarıdır. Müslüman kimliğinin yerindeliği sorunu, bir kolektif öznellikler teorisine dönüşür. Kolektif bir kimlik; ekonomik süreçler, etnik bilinç, ortak bir dil, dini inanç ya da ortak kültürel pratiklerin bir ürünü değildir. O keşfedilen bir şey değil, daha ziyade yapılan bir şeydir. Müslüman olmanın, Bengalli olmaktan; Bengalli

15 Stephen Howe (2011) şuna inanır: "Bir tür mitik İslam, hemen hemen tüm diğer ideolojik oluşumlara dair tarihsel ve toplumsal çalışmalarda sorulan sorulardan, yani bağlamsallaştırma taleplerinden, iç çeşitliliğe ve değişime ve de yapısal belirlenime dikkat gibi konularda görünüşe göre bir tür dokunulmazlık elde etmiştir. 'Hayali cemaatler'in, 'icat edilmiş gelenekler'in ve 'bilginin toplumsal inşası'nın çağdaş entelektüel çalışmaların beylik sözleri ve hatta klişeleri olduğu bir dönemde, İslam bu temel hususlardan büyük ölçüde muaf tutulmuştur." Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu tür değerlendirmeler İslami konularda Avrupamerkezci yazımın başlıca sermayesi arasında bulunmaktadır.

olmanın da Sylheti olmaktan daha az sahici (otantik) olduğu gibi bir durum söz konusu değildir.¹⁶ Ya da ılımlı bir Müslümanın "aşın" Müslümandan daha sahici (otantik) olması; "aşın" Müslümanın ılımlı bir Müslümandan daha az sahici (otantik) olması söz konusu değildir. Hiç şüphesiz Almanya'da, Paris'te veya Bradford'daki Müslümanların, Bamako, Utrech veya Tayland'da yaşayan Müslümanlarla paylaşmadığı kendine özgü özellikleri vardır. Ancak [İslam'ın] bu yerel çekimleri birden çok ve müstakil "küçük İslamlar" teşkil etmezler. Çoğul İslamlar dünyasını savunma çabası, İslam'ın özçüleştirilmesi tehdidine karşı verilmiş fazlasıyla aceleci bir yanıttır. Bu çoklu İslamlar, bunların birbirlerinden tamamen yalıtılmış, kapalı bir şekilde mühürlenmiş, birbirlerinin etkileşimine kapalı ve her nerede olursa olsun tamamen kendi kendine yetebilen bir şekilde varoldukları söylenebilirse anlamlı olacaktır (bu müstakil İslamların hangi doğru düzgün sınır bölgeleri ile ayrıldığı açık değildir; bir İngiliz İslamı mı yoksa bir Londra veya Manchester İslamı mı olacaktır?). İslam'ın ontik tezahürlerine indirgenebilir olmadığını savunmak için, İslam'a bir öz atfetmek gerekmez. İslam'ın bütün tikel ifadeleri, tekil bir İslam'ın parçası olarak var olurlar; olsa olsa, tekil bir İslam'ı yorumlamaya dönük rakip projelerden bahse-

16 Müslümanlar hakkındaki yazının ortak nakaratlarından biri Müslümanlığı etnisitenin bir tür dış cephesi olarak görmektir. Bunun kanıtı, Müslüman emperyal oluşumları, var olduğu varsayılan etnik belirteçlerle (Arap veya Türk imparatorlukları gibi) tanımlamaya devam eden hem popüler hem de akademik açıklamalarda görülebilir. Bu pozisyon Batı plütokrasilerindeki Müslüman seferberliklerinde etnisitenin rol oynadığını savunan çağdaş çalışmalarla kanıtlanmaya çalışılır. Örneğin, bu konu hakkında Sami Zubaida'ya ve her zamankinden daha çok kışkırtıcı olan Stephen Howe'nın müdahalelerine bakılabilir.

debiliriz.¹⁷ Gerçekten de, tam da tekil bir İslam'ın varlığı, Müslümanların (ve aynı zamanda Müslüman olmayanların) İslam'ı belirli farklı projelere bağlamak maksadıyla yorum savaşlarına girdiği İslami-cate siyasetin oluşturulmasına müsaade eder. İslam'ın çok farklı pozisyonlarının eklemlemek için araç olarak kullanıldığı bilgisi, müstakil çoğul İslamların var olduğu anlamına gelmez.

Söz konusu olan bizim İslam olarak anladığımız şeye dair olan mücadeledir, zira İslam'ın ontolojik mahiyeti onun ontik tezahürlerini belirler. İslam'ın ne olduğuna dair soruya verilen yanıt, anlaşılabilirliğin (intelligibility) en temel parametrelerini belirler. İslam'ın ne olduğu ve Müslümanların kim oldukları ya da olmaları gerektiğine (hatta belki elinizdeki gibi kitapların ne olduğuna) dair bütün bu yorumların daha geniş bağlamı, birbiriyle ilişkili başka şekillerde tarif edilebilir. Teknoloji çağı, Pax Americana yüzyılı, modern çağ, geç kapitalizm vs. Benim tercihim, postkolonyalite mantığı ile işaretlenmiş bir dünyada İslam'ın çağdaş yükselişini görmektir. Yani, Batı'nın kültürel temellerinin Batılı askeri ve siyasi gücü gezegensel bir hegemonyaya tercüme etmekte zorlandığı bir dünyada İslam'ın yükselişi. Ancak Batı'nın bu acziyeti, büyük ölçüde Batı ile Batı-dışı arasındaki etkileşimin sonucunda oluşan bir dünya düzeninde ortaya çıkmaktadır. Batı tanımlaması (burada ve kitabın geri kalanında) ne coğrafi, ne özcü, ne de kuşatıcıdır. Batı'nın kendi içindeki çeşitliliğine işaret eden argümanlar, genellikle tüm kimliklerin inşasının fark(lılık)ların silinmesini içerdiğini ihmal ederler (Ne de bu farklılıklar tekli unsurlardır, onlar kendi içlerindeki diğer farklılıkları silen kimliklerdir [öz-

17 Yerel "küçük İslamlar" kavramının eleştirisi için bkz. Sayyid (2003: 36-9).

deşlikler] –ki bu farklılıkların kendileri de kendi içlerindeki başka farkları silen kimliklerdir. Bunun anlamı, dışında ya da ötesinde hiçbir şeyin, hiçbir zeminin, hiçbir nihai kimliğin olmadığıdır).

İslam'ın anlamını kavramaya yönelik en önemli girişimlerden biri, İslamcılık olarak tarif edilebilir. İslam'ı bir dizi anlatı ve pratikler, miras ve geleceklerin tanzim edildiği isim olarak anlarsak, İslamcılık da İslam'ın ismine siyasal bir değer yükleyen bir girişimdir. Ya da, daha yalın söylersek, İslamcılık, İslam ismine odaklanmış bir siyasal düzen kurmak ister. O halde, İslam ve İslamcılık arasındaki ilişki içkin olmasa bile yakındır. Ancak İslam ve İslamcılık ilişkisi bir sapma, çarpıtma veya ideoloji(k)leştirme ilişkisi değildir. İslamcılık ne İslam'dan türetilmiştir, ne de dinin ideolojiye dönüştürülmesidir. Komünizm ve faşizmin Hristiyanlığın sekülerleşmiş ikamesi olduğunu savunan argümanlara benzer şekilde; İslamcılığın da İslam'ın bir ikamesi olduğu söylenemez. İslamcılığın, İslam'ın tahrif edilmesi olduğunu iddia etmek faydasız olacaktır; daha önce de bahsettiğim gibi, İslamcılık daha ziyade herhangi bir toplumsal düzenin merkezine İslam'ı konumlandırmaya çalışan siyasi projeler öbeğidir (Sayyid, 2003: 17).

Ümmet içerisinde, kararsız ve zor olsa da İslam vasıtasıyla başka bir konuşma şeklini oluşturmak için girişimler yapılıyor. Bu sebeple, Müslümanlar kendilerini sık sık dünyanın "Batıca" (Westernese) içerisinde yapılan egemen izahlarının artık yeterli olmadığı ve İslam üzerinden konuşma projesinin henüz tam olarak gelişmiş olmadığı bir durumda bulurlar.¹⁸ Böylece, Müslümanlar bir dilde başlayıp ancak henüz tarınmayan ve en iyi ihtimalle bir

18 Bu Batı'nın istisnailiği ve merkeziliği fikirleri etrafında oynanan dil oyunudur.

lehçe olarak görülecek başka bir dil geliştirmeye çalışarak bocalamak durumundadırlar. Bunun etkisi, İslam'ı ve Müslümanları ümmetin karşı karşıya olduğu pek çok sorun ve zorluklara kalıcı çözümler üretmenin imkansız olduğu kolonyal bir çerçevede tutmaktır. Bu problemi yenmeye dönük yöntem, ümmetin sadece kültürel, ekonomik ve politik tahakküm açısından değil, aynı zamanda bu tahakküme olanak sağlayan bilginin koşulları açısından da dekolonizasyonunu gerektirmektedir. İşte bu İslamcılığın projesidir. Bu proje, giderek Westfalya şablonunu aşan ve Batıyı gittikçe daha az güvenilir bulan küreselleşmiş bir Müslüman özelliğinin dile getirilmesidir. İslamcılar başarılı ve göz alıcı bir şekilde çağdaş dünyaya bir Müslüman özellik taşımışlardır. Dünyanın Batı ile Batı-dışı arasında bölünmesi açısından bakıldığında, Müslümanların İslam'ın ismini bu dünyaya taşımaları sömürge düzenini istikrarsızlaştırır. İslam kendi ismiyle tanımlanan bir üçüncü pozisyonu ilan eder gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, oryantalist çerçeveleri reddetmemiz ve geleneksel İslami yaklaşımların ötesine geçen yeni kavramsal ve analitik araçlar ve yeni söylemsel yaklaşımlar oluşturmamız gerekir. Bu, İslam'ın ve İslam tarihinin bir siyasal ve toplumsal düzenin kurulmasını zorunlu kıldığını savunan yorum sahipleri ile böyle bir yorumu reddedenler arasındaki bir mücadele alanı olarak, tüm karmaşıklığı ve çeşitliği ile Müslüman siyasetine yeni bir yaklaşım gerektirir.

III

Yazdığımız kitaplar; yaptığımız sohbetler ve okuduğumuz kitapların ürünüdür. Bu kitap, uzun yıllar boyunca birçok kıtada yapılmış pek çok sohbetin bir izdüşümü-

dür. Hiç şüphesiz farklı kitaplar okumuş ya da farklı sohbetlerde bulunmuş olsaydım, bu kitap da –eğer yazılacak olsaydı bile– çok farklı olurdu. Bu durum tatmin olmayan okuyucuların farklı bir tür kitap talep ederken –daha fazla etnografya çalışması içeren, daha ampirik veya daha otobiyografik bir kitap gibi– genellikle unuttukları bilindik bir gerçektir.

Elinizdeki kitap, iki geniş söyleşi kümesi etrafında düzenlenmiştir. Bunların ilki; Müslümanların kendi tarihlerinin yazarları haline gelmesini engellemeye dönük çeşitli girişimleri ele alan ve diğeri de; Müslümanların yazabilecekleri tarihin ne tür bir tarih olabileceğini hayal etmeye dönük söyleşilerdir. Müslüman otonomisini tutarlı ve ümitvar bir şekilde dile getirebilmek/eklemleyebilmek, Müslümanların kendi tarihlerini Müslümanlar olarak yazmak gibi zor fakat zorunlu bir görevle ilgilenmelerini talep eder; bu da ilk adım olarak zeminin temizlenmesini, sürekli yapılan ve dolaşımda olan itirazların ayıklanmasını gerektirir. Daha yapıcı bir tartışmaya girmek bazen zordur, çünkü Müslüman öznelliği ihtimalini boğmak isteyen birçok ses vardır ve çoğu zaman ısrarcıdırlar. Müslüman otonomisini savunanlar, Müslüman kimliği düşüncesini sorunsallaştıran suçlamalar ve karşı-argümanlarla sürekli baş etmek zorunda kalırlar.

Batılılaşmanın küresel ilerleyişinin peşi sıra getireceği sekülerleşme ve modernleşme ile birlikte İslam'ın dağılacağına dair kendinden emin bir beklenti, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar vardı. İslam sadece Hristiyanlığın ve farklı varyantlarının takip ettiği yolları, yani özel alana kapatılma ve depolitizasyon yollarını izlemediği gibi, aksine dünyadaki kamusal varlığını güçlü bir şekilde yeniden tesis etti. İslam adına yapılan seferberlikler; mevcut dünya

düzenine jeopolitik, kültürel ve felsefi itirazlar şeklini almış olan bir dizi meydan okuma sunmuştur. Müslüman otonomi arayışı, etrafında çeşitli –yerel ve küresel, aşırı ve ılımlı, muhafazakar ve revizyonist– pozisyonların şekillendiği başlıca fay hatlarından biri haline gelmiştir. Bu gelişmeler ışığında, İslam hakkındaki geleneksel anlatıların yeniden dolaşıma sokulması gereksiz ve giderek sorunlu görünmektedir. Sonuç olarak, Batı'nın ve İslam'ın dünyada nasıl konumlandığı üzerine kafa yormak acil bir ihtiyaçtır. *Hilafeti Hatırlamak*, bu kafa yorma sürecine bir katkıdır. Birbiriyle örtüşen bir dizi argüman eşliğinde, derin bir dekolonizasyonu muştular görünen ve aynı anda erteleyen bir postkolonyal dünya düzeni bağlamında İslam ve siyasal arasındaki etkileşimleri sorgulayacağım.

IV

Bu kitapta, İslam, Müslümanlar ve onların postkolonyal bağlamla ilişkileri üzerine sürdürülebilir bir fikir yürütebilmek için önce zemin temizliğini amaçlayan bir dizi müdahale bulacaksınız. Bu müdahaleler, Müslüman kimliğinin imkanına karşı alınan pozisyonların ayrıntılı olarak çürütülmesini amaçlamamaktadır; zira böylesi bir çaba, bu sorgulamalarda eleştiri konusu edilen felsefi zemine fazlasıyla ödün vermek olurdu. Bu sorgulamalar, Eleştirel Müslüman Çalışmaları (Critical Muslim Studies) başlığı altında bir araya toplanabilir. Eleştirel Müslüman Çalışmaları ile birbiriyle ilişkili üç epistemolojik tutumla çerçevelenmiş, Müslümanlar ile ilgili meselelerin soruşturulma alanına gönderme yapıyorum. Bu alanı post-pozitivist, post-oryantalist ve dekolonyal olan sistematik araştırmalar karakterize eder. Post-pozitivist ile başlangı-

cından beri sosyal bilimlerin yakasını bırakmayan hayali –bir doğa bilimi olma hevesini– reddetmeyi kastediyorum. Bu ret ile aynı zamanda İslam'ın gerçekte ne olduğunun ya da Müslümanların nihai anlamda ne olduklarının tözsel olarak anlaşılması arzusunun terk edilmesi söz konusudur. Eleştirel Müslüman Çalışmaları, İslami-cate ile ilgili meselelerde araştırmanın odağını ontik sorgulamalardan ontolojik olanlara kaydırır. Post-pozitivistler doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki farkı azgelişmişlik açısından değil, hermenötik mücadele açısından görmeye isteklidirler. Diğer bir deyişle, doğa bilimleri; hegemonik olan ve yorumlama etkinliğini inceleme nesnesinin fiili kuruluşuna dışsal gören bir paradigma içine yerleştirilir. Post-pozitivizm, sosyal bilimler içinde özcülük eleştirisini mesele edinmiş belli gelişmeleri tanımlamak için kullanılan genel bir başlıktır.

Post-oryantalist derken; ana akım oryantalizmin İslam üzerindeki özcü sabitlemelerine bir tepki olarak İslam ve ilişkili kategorilerin çözüldüğü, Edward Said ve diğerleri tarafından yapılan oryantalizmin eleştirisinin varsayımlarını "ters yüz" etme çabasının yönlendirdiği bir şeyi kastetmiyorum. Daha ziyade post-oryantalizm, İslam göstereninin kullanımlarının bir analizini sağlar. Post-oryantalizm, Said'de bulunan bir bilgi sosyolojisi prizmasından oryantalizmi gören "zayıf" eleştiridense yine Said'in çalışmalarında bulunabilecek olan oryantalizmin "güçlü" eleştirisi ile tutarlılık gösterir. "Güçlü" Oryantalizm, Doğu'nun oryantalizmin bir inşası olduğunu savunan bir dizi argümana dayanmaktadır; yani, oryantalizm gerçekte var olan ve daha donanımlı, daha az önyargılı bir yazım ile düzeltilebilir olan bir Doğu'nun çarpıtılması değil, fakat daha ziyade oryantalist hayal gücünün

bir üründür. Oryantalistler, Batı-dışı olduğu düşünülen toplumları ve geçmişlerini Batı'nın bir artık kategorisi olarak inşa ederler. Oryantalizm, Doğu aracılığıyla Batı hakkında bir hikâye anlatır.¹⁹

Dekolonyal ile kastettiğim ise, Eleştirel Müslüman Çalışmalarının daha geniş bir "epistemik itaatsizlik" (Mignolo 2007) projesiyle aynı ekseninde olmasıdır. Dekolonyal düşünce, bilginin üretimi içerisinde Avrupamerkezcilik sorununu ciddi ve derinlemesine ele alır. Dekolonyal proje öncelikle Latin Amerika'ya ve Küresel Güney'in (*Global South*) eklemelenmesine odaklanmış zengin bir literatür geliştirdi. Bu öncüler, Batılı modernitenin ve dolayısıyla Batılı küresel hegemonyanın ortaya çıkışının yeni bir izahını yazmak gibi zor bir göreve başladılar. Dekolonyal düşünürler "modern/kapitalist/sömürgeci/patriyarkal dünya sistemi"nin açıklığa kavuşturulmasına bir girizgah olarak kolonyalite ve modernlik arasındaki derin örtüşmeleri göstermeye çalışırlar (Grosfoguel, 2006).²⁰ İlk bakışta dekolonyal düşünce Syed Muhammed Naquib el-Attas ve İsmail el-Faruqi gibi araştırmacılar tarafından başlatılan bilginin İslamileştirilmesine dair çeşitli projeler ile ilişkili görünebilir. Bilginin İslamileştirilmesi projelerinin amacı, bir fren sistemi olarak İslam ahlakına başvurarak modernliği dizginlemek olmuştur.²¹ Başka bir deyişle, İslami yasaklarla modernitenin güç istencinin sınırlanabileceği düşünülmüştür. Örneğin, bilimsel ilerle-

19 "Zayıf" ve "Güçlü" Oryantalizm arasındaki farklılıkların ayrıntılı bir tartışması için bakınız: Sayyid (2003: 31-46).

20 Grosfoguel, bu formülasyonun hantallığını kabul eder ama keşifsel değerinin ifadenin kabalığına ağır bastığını savunur (kişisel görüşme).

21 Fazlur Rahman'ın İslami düşüncenin üretimi için a priori kurallar [belirleme] olasılığına dair hafif şüpheciliğine bkz. (1984, 11).

menin İslam ahlakının prensipleri takip edilerek kontrol altında tutulabileceği ya da İslam ahlakının faiz yasağına uyarak ekonominin daha adil olabileceği iddia edilmiştir (bkz. Bölüm 10). Açıkçası dekolonyal kaygılar ile bilginin İslamileştirilmesi arasında bazı örtüşmeler vardır ve el-Attas ile el-Faruqî'nin eserleri Küresel Güney'in bir parçası olarak görülebilir. Ancak bu projeler arasında önemli farklılıklar vardır. Özellikle hegemonik kültürel pratikler içerisinde cisimleşmeyen, modernitenin güç istencini sınırlamaya dönük normatif girişimlere biraz şüpheci bakıyorum. Böylesi normatif müdahaleler, dışsal ve yasaklayıcıdır. Bu, normatif olanın modernitede mevcut olmadığını iddia etmek değildir. Bu, modernliğin herhangi bir hususiyeti olmayan objektif ve nötr bir süreç olduğunu ya da pozitif bilimlerin inşasında hiçbir normun rol oynamadığını kabul etmek de değildir; daha ziyade, bu tür normların yapılandırılmış sorgulamalar sisteminin kuruluş anında devreye girdiğini ve dolayısıyla içsel ve kurucu olduğunu iddia etmektir.

Eleştirel Müslüman Çalışmaları teşebbüsünün dekolonyal doğası, sadece farklı ve müstakil bir telaffuz noktasıyla ilişkili değildir; çünkü böylesi telaffuz noktalarının kolonyalite çerçevesinin ne kadar dışında olabileceği belli değildir. Eleştirel Müslüman Çalışmalarının dekolonyalitesi, Batılı epistemenin taşralştırılması (provincialisation) deneyinden ortaya çıkar. Dekolonyal, ne tüm güç ilişkilerinin (bu her ne anlama geliyorsa) silinmesini ne de olası tüm tarafların ötesinde bir ütopya kurma çabasını ifade eder; daha ziyade kolonyalite/modernitenin kurucu aksiyomunun sürekliliğini ve Batı ile Batı-dışı arasındaki şedit hiyerarşiyi reddetme gibi daha sınırlı bir amacı vardır.

Dekolonyal projeler, post-pozitivizm ve post-oryantalizm; Batı göstergesinin merkeziliğinin giderilmesi olasılığına bir yanıt olmaları açısından birbirleriyle ilişkilidir. Bili-min bir ismi vardır; modernliğin bir ismi vardır; kolon-yalitenin bir ismi vardır. Öteki isimlerin ihtimalini en-gelleyen şey yine bir isimdir. Tabii ki, her üç pozisyon da kendi içlerinde bazı heterojen bakış açısı ve eğilim-leri barındırır. Bu üç pozisyonu birleştiren, herhangi bir öz değil, Eleştirel Müslüman Çalışmaları projesi ile ve-rimli söyleşi imkanlandırır. Bu çalışmanın epistemoloji ve metodolojisi, benim bu üç pozisyonu eklemele-me ça-bam ile şekillenmiştir.²²

V

Bu kitap, Eleştirel Müslüman Çalışmalarının bir alıştır-masıdır. Antropoloji, İslam araştırmaları ya da alan araştı-rmaları gibi İslami-cate fenomenleri ele alırken kullanılan geleneksel paradigmalardan bilinçli olarak kendini ayı-rır. Bu kitabın birinci bölümünde; demokrasi, rölativizm ve sekülerizm gibi çeşitli temaların şekil verdiği Müslü-man seferberliklerinin farklı biçimleriyle eleştirel bir uğraşı öneriyorum. Müslümanların otonomi talepleri ile dünya düzeninin yerel ve küresel yapıları arasındaki etkileşim-leri şekillendiren kültürel, felsefi ve yönetsel müdahale-ler arasındaki bağı gösteriyorum. Bu uğraşımın zeminini hala sürmekte olan Teröre Karşı Savaş, yani küresel öl-çekte yürütülen bu "kirli savaş" sağlamaktadır.²³ Bu, sadece

22 Tabii ki, her üç pozisyon da kendi içlerinde heterojen bakış ve eği-limleri barındırır. Benim eleştirel düşüncenin bu ipliklerini kullan-mam sofuca değil daha ziyade pragmatiktir.

23 Kirli savaş (guerra sucia) ifadesi ilk olarak; Arjantin'de askeri cunta (1974-1983) tarafından sol görüşlü gerillalar ve onların sözümüne

askeri bir girişim değil; aynı zamanda kültürel bir projedir (Bhattacharyya, 2008: 4). Teröre karşı Savaş'ın mantığı; devlet faaliyetlerinin iç ve dış alanlarını birleştirerek, birçok farklı çatışmayı küresel bir yangının bölgesel cephelelerinde eritmeye yardımcı olmuştur. Aşırı İslamcılığın ortadan kaldırılmasının, hem askeri teorisyenlerin kinetik dediği bir boyutu (silahlı insansız hava araçlarıyla yapılan suikastlar, yıldırma, işkence, suikast, savaş ve savaş tehdidi) hem de Müslüman kitlelerin sevgisini ve güvenini kazanmak için yürütülen bir kampanya boyutu vardır. Bu kampanyanın merkezi bileşeni, İslamcılık anlatısının ve böylece İslamcılığın kendisinin parçalanması ve bunu yaparken de Batı ile Batı-dışı arasındaki hiyerarşiyi yeniden tesis etmektir. Kitabın bu kısmındaki bölümlerin her birinde, Müslümanların kendilerini geleceğe yansıtmaya kabiliyetlerini öteleme ve etkisizleştirme girişimleriyle ümmetin dekolonizasyonunun tanınmamasını ve saptırılmasını sağlayan yerinden etme ve kaçışları inceleyeceğim. Böylece, konu ve zaman olarak dağınık görünen bu müdahaleler, kendi dekolonyal yörüngelerinden kaynaklı bir bütünlük kazanırlar. Müslüman sorununu dekolonize etme sürecinde bu müdahalelerim; akademik, popüler ya da sadece "avami" İslam ve Müslüman temsillerine hâkim olan (ve çoğunlukla hâkim olmaya devam eden) epistemolojik temellere meydan okuyanların çalışmalarından destek alır.

tarafatlarının yok edilmesi kampanyası için kullanıldı. Daha sonrasında, içerdeki yıkıcı tehditlere karşı silahlı çatışmaların yürütülmesinde School of the Americas'da Latin Amerikalı asker ve polislerin eğitimi etrafında şekillenen kontrgerilla faaliyetleri için genel olarak kullanılmaya başlandı. Teröre Karşı Savaş; kirli savaş mantığının, İslamcılar ve onların destekçileri olduğu düşünülenlere karşı küresel ölçekte genişletilmiş bir devamı olarak görülebilir.

Kitabın ikinci bölümü, Müslümanlar ve İslam konularını ele alan geçerli yaklaşımların alternatiflerinin neler olabileceği üzerine bir dizi akıl yürütme olarak görülebilir. Kitabın bu kısmında, ümmetin dekolonizasyonu için yapılan farklı girişimlerin oluşumuna dikkat çekiyorum. Müslüman otonomisinin küresel olarak kurumsallaşmasının sonuçlarını ve parametrelerini ana hatlarıyla çiziyorum. Bu düşünceler, ne hemen köşede beklemekte olan bir gelecek için taslaklar ne de hayata geçirilmeye hazır belirli planlardır; ancak spekülatif kurgulara benzer bazı olasılıkları kabaca ortaya koyar. Bu düşünceler, Müslüman otonomisi projeleri hakkında olan daha geniş argümanlardaki hattı kurmaları sebebiyle birbiriyle ilişkilidir. Bu düşünceler, bizzat hilafet fikrinin tehlikeliliği ve imkansızlığı üzerine kafa yormaktadır. Tehlikelidir çünkü dünyanın mevcut düzen ve tertibini yıkmakla tehdit eder. İmkansızdır çünkü gerçekleştirilemez gibi görünür. Hilafet, Müslümanların sömürge sonrası dünyayı yeniden düzenleme özlemleri ile sömürge düzeninin şedid hiyerarşilerinin sürdürülmesine yapılan yatırımlar arasındaki mücadeleler için bir metafordur. Bu kısımdaki tartışmanın kalbinde, İslam ile İslami-cate^[1] arasındaki gerilim

[1] *Islamicate* terimi Marshall Hodgson'un geliştirdiği ve İslam'ın serüveniyle tarihsel olarak dönüşüm geçirmiş topluluklarda İslam'dan esinlenmiş fakat direk olarak İslami (Islamic) yani Allah'ın buyruğu olmayan her türlü fikir, siyasi yapı, kültürel gelenek ve oluşumu tasvir etmek için kullanılan bir kavramsallaştırmadır. Türkçede *Islamicate* kavramının tam karşılığı bulunmuyor. Geçmişte Türkçeye çevrilen bazı kaynaklarda bu kavram "İslamlaşmış" olarak karşılanmış olsa da bu karşılık kavramla kastedilen mananın ancak kısıtlı bir yönünü verebiliyor ve genel kastını yansıtmıyor. "İslamlaşmış" tercihiyle ilgili bir diğer sıkıntı da bu kelimenin İngilizcedeki "İslamization" ya da "İslamized" gibi kelimelere daha yakın bir anlama gelmesi, ancak *Islamicate* kelimesiyle kastedilen bundan farklı bir şeydir.

vardır. Yani, İslam nedir ve İslam'ın serüveninin esinledikleri nelerdir? Temizleme ile hayal etme arasındaki ayırım ne mutlak olabilir ne de bu kitapta söz konusudur; daha ziyade bir ucuna eleştirinin, diğer ucuna alternatif dil oyunlarının konulduğu bir tayf boyunca gidip gelir. Bu yüzden, *Hilafeti Hatırlamak* ne bir yad etme ne de bir ihya hakkındadır; o daha çok dekolonyal bir ufka açılan bir yeniden-kavramsallaştırma hakkındadır.

Bu sebeple İslamîcate kavramı kitap boyunca orijinal haline yakın bir şekilde İslamî-cate olarak karşılanmıştır. (ç.n.)

Liberalizm

I

Şeytanlar hakkında pek bir şey bilmem fakat İmam Humeyni'nin Amerika Birleşik Devletleri'ni "Büyük Şeytan" olarak gördüğünü biliyorum. Birbiriyle çekişen medeniyetler arasında kutuplaşmış böylesi bir dünya vizyonu, Soğuk Savaş sonrası dünyasını anlamanın en popüler yollarından biridir. Bu vizyon aynı zamanda, daha geniş bir bağlamda Batı'nın merkeziliğinin giderilmesi ve bununla birlikte Batı'nın evrensel kültür olduğu fikrine dayanan evrensel bir dilin sarsılması meselesini ele almaya dönük bir girişim olarak görülebilir. 1999'da, İran'ın yeni seçilmiş Cumhurbaşkanı Ayetullah Hatemi, bu medeniyetler arası çatışma vizyonuna alternatif bir olasılık önerdi.¹ Onun önerisi, medeniyetler arası diyalogdu ve Birleşmiş Milletler tarafından da sahiplenildi. Hatemi jeopolitik farklılıklara dayalı ve medeniyetler çatışması yoluyla temsil edilen kutuplaşmanın daha iyi bir iletişimle aşılabileceğini umuyor gibiydi. Bir başka deyişle diyalog, fark(lılığ)ın üstesinden gelecekti. 2001 Eylül ayında New

1 Donald Pease'ın (1999) Hatemi'nin diyalog girişimini derinlemesine inceleyen analizine bakınız.

York ve Washington'a yapılan saldırıların haberleri bütün dünyaya yayıldığında, kuzey Tahran'dan birçok İranlı sokaklara dökülmüş ve saldırılar sonucu ölen insanlara destek olmak için gece nöbeti tutmuştu. Bu hareketin kültürel kabuklarımızın altında yatan müşterek insan doğasını gösterdiği düşünülebilirdi; bütün farklılıklarımızın ötesinde hepimiz esas olarak aynıydık. Bu yüzden evrensel bir dil, müşterek insanlığımızın bir ifadesi olabilirdi. Müşterek insanlık fikri, huzursuzluk ve ihtilafın sona ermesi çağrışımını taşır. Çeşitli kişi ve gruplar, hepimizin aynı olduğumuzu fark edebilirsek dünyanın daha iyi, daha huzurlu ve daha adil bir yer olacağını savunurlar.

II

Dünya Ticaret Merkezi'nin Kuleleri inşa edildiğinde, dünyadaki en yüksek bina oldukları varsayılıyordu. Onlar, Amerikan projesinin gücünü ve başarılarını kanıtlayan mağrur kulelerdi. Fakat mağrur bir kule hakkında belki de en eski ya da en azından en meşhur hikayelerden biri, ilk defa şu an Amerikan işgali altında olan topraklardan birinde kaydedilmiştir. Hikayeye göre Büyük Tufan'ın ardından Siyah Saçlı İnsanlar, içinde gök kubbe erişilebilecek bir kulesi olan bir şehir inşa etmek isterler. Babil kulesi –belki de olası etimolojisinin ima ettiği gibi– Tanrıya Giden bir Kapı, beşerin kendi mütevazı başlangıçlarını aşabilme ve ilahi düzeni yeryüzünde yeniden kurabilme yeteneğinin bir göstergesi olarak inşa edildi. Hikayeye göre Babil kulesi yıkılmadan önce "bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı" (Yaratılış,11). Bütün dünya birdi ve insanlık (aşağı yukarı bir parça kardeş katili olmakla birlikte) henüz mutlu bir aileydi. Birbirleriyle mücadele halinde olan kolektif yapı-

lar yoktu. Devlet ve ulus yoktu. Bu şüphesiz siyasal öncesi bir insanlık vizyonudur. Bu siyasal öncesi dünya, insanların çoğu zaman başvurdukları; bütün insanların aynı olduğu ve çatışmanın yanlış anlamalardan ya da birkaç fena insanın kötü niyetinden kaynaklandığı sağduyulu fikrine müracaat ederken zihinlerinde olan şeydir. Babil Kulesi yıkıldığında bu mutlu insanlık ailesi parçalanarak ayrı kavim ya da kabilelere ve dil topluluklarına bölündü. Ortak dilin yitirilmesi; dünyayı çatışmaya açık, farklılığı muhtemel, bir araya gelmeyi imkânsız hale getirdi. Zira dilin parçalanması sadece dilsel farklılıklarla tanışma anlamına gelmiyordu; farklı dillere ayrılma, aynı zamanda birbirimizle iletişim kurabilme yeteneğimizin kaybolması ve böyle bir iletişimin yokluğunda husumetlerin ortaya çıkması anlamına geliyordu. Evrensel bir dilin gerekliliğini bize telkin eden; husumetlerin üretilmesinin kontrol altına alınması ve farklılıkların aşılması arzusudur.

Babil kulesinin yıkılması, organikten toplumsala dönüşümün bir metaforu işlevi görebilir. Daha doğrusu siyasalın ortaya çıkışını işaretler. Yani toplum, farklılıklar yönetilerek tesis edilmek zorundadır. Organikçi kimlik nosyonlarının yerini, dost ve düşman tanımlamasına dayalı öznellik biçimleri alır. Diğer bir ifadeyle siyaset fark(lılığ) ın yönetilmesinin yoludur; fakat aynı zamanda bizatihi farkın kendisi siyaseti olanaklı kılan koşuldur. Ancak biz şu an Babil kulesinin yıkılışının sonrasında yaşıyoruz ve bu yüzden birbirimizle anlaşılmaz bir şekilde gevelemeye mahkûmuz. İletişim kurmaktaki acziyetimiz, güvensizliğin devreye girmesini ve şiddetin kök salmasını doğurur. O halde, diyalog; bu birliği yeniden tesis etmenin ve iletişimi yöneterek anlayışsızlık ve cehaletin üstesinden gelmenin, Babil kulesinin yıkılışı sonrasında insanların

ihtilaf ve çatışmalarla başa çıkmasına olanak sağlayacak bir dilin geliştirilmesinin/eklemlenmesinin bir yoludur. Böyle bir dil, Batılı proje tarafından sağlandı.

500 yıllık tarihinde Batılı proje, dünyanın bütünselliği içinde anlaşılabilmesini olanaklı kılacak bir dil kurmaya çalıştı. Bu anlam(lama)lar sisteminin adı bağlamına göre farklılaştı: bazen "Akıl" diye adlandırıldı, bazen "Tarih", bazen de "Bilim"... Ben bunu Batıca (Westernese) olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Zira bu dil oyunu, Batı'nın çok belirli bir okumasından çıkarılmış ve bu okumanın gezegenin kaderi olarak geleceğe yansıtılmasından doğmuştur. Kısa yirminci yüzyıl zarfında, Batılı projenin mağrur kuleleriyle birlikte; Babil kulesinin yıkılışıyla başlayan kaosun yerini alacağı düşünülen Batıca rüyası da yıkıldı. Birleşik Devletler kampüslerindeki sözde "kültür savaşları"ndan "Müslimistan" ve ötesinde İslamcılığın doğuşuna kadar değişen bir dizi krizi başlatan işte bu Batıcanın tükenişinin girdabıdır.² Medeniyetler çatışması söylemi Batıcanın çözülmesinin altüst edici etkileriyle baş etme çabasını temsil eder. Evrensel bir dil olarak Batıcanın terkedilişiyle birlikte, tehlikeli bir farklılıklar dünyasıyla karşı karşıya kalınız.

Hamid Dabashi, işte bu medeniyetler çatışması ve İslam-Batı ikili karşıtlığından bir çıkış yolu bulmak için, "kimlik metafiziği"ni reddeden bir "başkalık hermenötiği" teklif eder (2013: 159). Bunun ışığında bakıldığında, çatı-

2 "Müslimistan" derken İslam'ın baskın olduğu dünya ülkelerini kastediyorum –örneğin Mozambik'in dışlanması ve Bosna Hersek'in dahil edilmesi gibi birkaç muhtemel değişiklik, yaklaşık olarak İslam İşbirliği Teşkilatı üyeliğine karşılık gelen ülkeler. Bkz. Sayyid (2010). Marshall Hodgson'ın (1977: 58) *İslamdom* kavramı ile Müslimistan fikrini karşılaştırabilirsiniz.

şan tarafları silahsızlandırmaya çalışan ve emperyalizm ile terörizm arasında seçim yapmayı reddeden herkesi sarmalayan kuşatıcı bir küresel kamu(oyu) eklemlenme girişimi görürüz (Buck-Morss, 2003). Medeniyetler çatışmasının medeniyetler arası bir diyalog ile ikame edilebilir olduğu düşüncesinin tabii bir cazibesi var gibi görünür. Ancak bu cazibe, aynı zamanda liberalizmin hegemonyasının bir yansımasıdır. Bu, rasyonel bireyin üstünlüğüne dayanan ve çatışmaları açık çözümler bulabilme başarısızlığının bir sonucu olarak gören, fakat bu başarısızlığın geçici olduğu ve iyi niyet ve akıl ile mağlup edilebileceğini düşünen liberal felsefenin bir biçimidir. Bu görüşe göre, dünyadaki farklılıkların varlığı, ontolojik olmaktan ziyade ampirik bir sınırın yansıtır. Ben bu bölümün geri kalan kısmında, Ayetullah Hatemi'nin İslam ile Batı arasındaki sınırın aşma girişimine odaklanmak istiyorum.³

III

Hatemi CNN muhabiri Christiane Amanpour'a verdiği bir mülakatta (1998) medeniyetler ve kültürler arası diyalog fikrinin amacını "yanlış anlaşılmanın aşılabildiği, ulusların birbirlerini anlayabildiği ve devletler arası ilişkilerin karşılıklı saygı ve mantıkla yönetildiği bir dünya" olarak izah eder.⁴ Açık ki Hatemi diyalogu farklılığı aşmanın bir

3 Mouffe'un (2005: 10-11) liberalizm tartışmasına ve liberalizmin siyasal hem antagonizma hem de kolektif oluşturma alanı olarak kavramsallaştırma konusundaki yetersizliğini tartıştığı kısımlara bakınız.

4 4. İran Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'nin Christiane Amanpour ile 7 Ocak 1998 tarihli CNN mülakatı: <http://edition.cnn.com/WORLD/9801/07/iran/interview.html>, son erişim 17 Nisan 2012. Aşağıdaki kısımlarda Hatemi'nin Tocqueville'i kullanımı ile ilgili Donald Pease'ın (1999) makalesine minnettanm.

vasıtası ve farklılığı da husumetlerin (antagonisms) varlığına katkı yapan bir şey olarak görür. Hatemi'nin yaklaşımındaki liberalizm, ABD'ye "araçsal akıl"dan vazgeçmesi ve iletişimsel akla dayalı bir dış politika yaklaşımını benimsemesini tavsiye ederken daha da belirgin hale gelir. Bu dönüşümü mümkün kılmak için, Hatemi'nin bir sonraki adımı Amerikalı dinleyicilerine "iletişimsel aklın" Amerikan kültürüne hiç de yabancı olmadığını, aksine onunla tamamen uyumlu olduğunu göstermektir. Sonrasında ABD'nin temellerinin nasıl "Püritenlerin vizyon, fikir ve adetleri"ne dayandığını göstererek devam eder. Hatemi'ye göre Püritenler; Tanrı'ya olan güçlü inançlarını "cumhuriyetçilik, demokrasi ve özgürlük"e güçlü bir sadakatle birleştiren dini bir fırkaydı. Püritenlerin Amerika kıtasını sömürgeleştirmesinde "insanlık tarihinin en büyük trajedilerinden" birini görür: Din ile özgürlük arasında hasımlık ilişkisi olduğuna dair inanış. İngiltere'de dini baskılardan kaçan Püritenler, özgürlüğün ancak din olmadan mümkün olduğunu ve resmi bir dinin özgürlük için alan bırakmadığını varsayan bir yaşam biçimi geliştirdiler. Hatemi, çoğu Amerikalının okuduğunu varsaydığı Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi'sini* analizinin bu noktasında devreye sokar. Onun Tocqueville okumasına göre Amerikan medeniyetinin önemi, din ve özgürlüğün birbirini karşılıklı olarak destekler hale gelmiş olmasındandır. Hatemi Amerikalıların kendi ülkelerine dair en el üstünde tuttıkları mefhumlardan birinin, yani devlet ile kilisenin birbirlerinden kati olarak ayrılması gerektiği ve bunun ülkedeki özgürlüğün temeli olduğuna dair inanışın altını boşaltmak için Tocqueville'i kullanır. Hatemi, bu inanışın aksine, Amerikan deneyiminin "din ile özgürlüğün birbiriyle ahenkli ve uyumlu"

olduğunu ve "Amerikalıların bugün bile dindar insanlar olduğu"nu gösterdiğini savunur.

Hatemi İran devrimi ile Amerikan Bağımsızlık savaşı arasında benzerlikler kurar: "Devrimimizle birlikte, medeniyetin yeniden inşasının yeni bir safhasını tecrübe ediyoruz. Bize öyle geliyor ki aradığımız şey yüzyıllar önce Amerikan medeniyetinin kurucularının da peşinde oldukları şeydir. Bu yüzden Amerikan medeniyetinin ruhuyla zihinsel bir bağımız olduğunu hissediyoruz"

Söyleşi boyunca Hatemi, iki ülke arasında doğmuş olan farklılıkları ve şüpheleri aşabileceği umuduyla İran ve Amerikan devrimleri arasındaki ortaklıklara işaret ederek, Amerikan tarihinin kuruluş dönemiyle İslam Cumhuriyeti'nin temelleri arasında benzerlikler kurmaya istekli görünür. Hatemi Tocqueville'in özgürlüğe ayrıcalık tanınmasının dini bir bağlamda gerçekleştiğini ve aslında İran İslam Cumhuriyeti'nin dinî görüntüsünün Amerikan ve İran devrimleri arasındaki bir benzerliğe, Amerikan dış politikasının kabullenmeyi beceremediği bir benzerliğe işaret ettiğini savunmaya gönüllüdür.⁵

Hatemi *Amerika'da Demokrasi* metninin, İslamcı İran ile kapitalist Amerika arasında diyalogu mümkün kılacak ortak dili sağlamasını umuyordu. Bunu yapmak için, Pease'in belirttiği gibi, "*Amerika'da Demokrasi*'yi İslam ve ABD kültürü arasında türdeşlikler kurmaya izin veren kültürlerarası bir ürün" olarak sunması gerekiyordu (Pease, 1999: 82). *Amerika'da Demokrasi*'nin konumunun düpedüz bir Batılı metinden İslami bir eğitimi özümsemiş bir âlimin kullanımına müsait bir "kültürlerarası ürün"e dönüşmesi, ABD/Batı kimliğinin doğasına

5 Age.

bir dizi meydan okumayı getirir. Pease, Hatemi mülakatının başlattığı tartışmaya müdahil olmaya çalışan yeni-muhafazakâr dergi *New Republic*'in (manidar bir biçimde "Tocqueville ve Molla" başlıklı) baş makalesinin bir kısmının eleştirel bir okumasını sunar.⁶ Pease, Batılı üstünlük söyleminin sadece kendi evrensellik iddiasını değil, fakat aynı zamanda evrensele ulaşmanın Batıca'yı özümsemiş bir okuma dışında imkânsız olduğunda nasıl ısrar ettiğini ifşa eder. Hatemi mülakatı, *New Republic*'in editörlerine göre, ABD'nin İran'ı "haydut devlet" olarak yalnızlaştırma politikasına karşı bir tehdit oluşturmakla kalmaz, fakat daha genel olarak tam da "kendisinin tarihsel ve kültürel Öteki'si olarak İslam'ı dışlama" yoluyla kurulmuş bir dünya düzeninin yapısına bir tehdittir (Pease, 1999, s. 88). Bu eklemlenme Batılı kültür içerisinde popüler, akademik ve kamu politikaları seviyelerinde dolaşımda olan İslam'ın sayısız oryantalist temsili üzerine inşa edilmiştir. Bu temsiller etrafında örülen yeni-muhafazakâr ağ, İslam'ı "komünizme benzer şekilde radikal ötekiliği ile, evrenselci medeniyet anlayışıyla giderilemez şekilde uyumsuz tarih üstü bir kültürel öz" olarak tanımlar (Pease, 1999: 82). Sonuç olarak, *New Republic* editörleri Hatemi ile tartışmaya ya da Hatemi'nin önerdiği okumaya neden katılıp katılmadıklarını savunmaya çalışmazlar –bunun yerine, onu oyunun dışında bırakmaya, aforoz etmeye girişirler. Pease'in ifadesiyle, editörler *Amerika'da Demokrasi* metnini Hatemi ile olan "tartışmaları için bir yorum mercii" olarak kullanmak yerine onun okumasını geçersiz kıla-

6 Burada öne sürdüğüm argüman, *The New Republic*'in Amerikan basınına ne derece temsil ettiği ya da etmediğine bağlı değildir; *New Republic* örneğinde asıl öğretici olan, Hatemi'nin medeniyetler arası diyalog kurma girişimi bağlamında Batıca söyleminin mantığını örneklemesidir.

cak hukuki bir aygıt olarak kullandılar. Bunu, diyalogun yürütülebileceği alan olan uluslararası toplumun bir parçası olma hakkını ona tanımayarak ve İslam'ın dünya düzenine dışsallığında ısrar ederek yaptılar. Hatemi'nin bu şekilde ihraç edilmesi, ancak *New Republic* editörlerinin İslamcı terörizmin bir özelliği olarak ifade ettikleri "sembolik şiddet" başvurarak sağlanabilirdi (Pease, 1999: 92).

Hatemi'nin mülakatı, Batıyı temellendiren tarihsel anlatının "Platon'dan NATO'ya" dizilimini bozma girişimi olarak görülebilir; o bunu, bu anlatının teleolojisini sekteye uğratan başka bir okumayı bu anlatıya aşilayarak yapar. Böylece Antik Yunan, Roma, Rönesans, Sanayileşme ve Modernite metaforlarından oluşan kanonik dizilim; artık Batı'nın kazanım ve dışavurumunun bir sonraki aşamasına sorunsuz bir şekilde bağlanamaz. Bu, Tocqueville'i sınırları açık bir şekilde çizilmiş Batı düşüncesinin diziliminden sökerek ve onu Batı'ya değil fakat onun antitezi olarak sunulan şeye, genel olarak İslam'a, özel olarak da İran İslam Cumhuriyeti'ne varan bir anlatıya yeniden dikilemek ile başanlıı. Bu yeniden anlatılama "Platon'dan NATO'ya" diziliminin zorunsuz doğasını açığa vurur; Batıcanın evrensellelik tuzağını gösterir. Batıcanın savunucuları söylemlerinin evrensel statüsü üzerinde ısrar ederler; diğeri bir ifadeyle, bu söylemin değeri, her türlü tikel çerçeve veya bağlam dışında da uygulanabilirliği olan değeri, Onlar aynı zamanda evrenselin Batılı doğasını, yani Batılı değeri, evrensel eşanlımlı olduğunu savunurlar. Gerçekten evrensel olan bir değeri, tikel hiçbir kültürel oluşumla bağlantılı olarak işaretlenmemiş olması gerektiğini anlayabilirsek; Batıcanın önerdiğinin evrensel değeri, değeri, fakat sadece Batılı değeri, evrensel olduğu iddiasını görürüz (eleştirel Sol'un birçok üye-

sinin evrensel olana duydukları arzuyu "Batı-dışı" olan hakkındaki cehaletleriyle birleştirerek vardıkları bir pozisyonudur bu). Nitekim Hatemi'nin Tocquville'i kullanışı, bir endişe nedenidir; zira onun okuması, Tocqueville'i; evrensel unsur lehine Batılı unsurun altını boşaltarak, başka bir bağlama sokar. Hatemi şöyle der gibidir: "Eğer kültürel mecazlarınızın evrenselliğin dilini temin etmesini istiyorsanız, o zaman onlar üzerinde herhangi bir özel hak veya iddia talebinde bulunmaktan vazgeçmek zorundasınız". Dolayısıyla, Hatemi'nin Tocquville'e başvurması, onu "evrenselleştirmesi" sebebiyle bir sevinç kaynağı olmak yerine; daha çok Hatemi mülakatının, Tocqueville'in ait olduğu dizilimi kırmaya çalışması sebebiyle korku kaynağı olur. Eğer İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı, bir Fransız idarecinin Birleşik Devletler'de "demokratik istikrar" sağlayan "unsurları" keşfetme misyonunda; İslamcı İran'daki temel ilişkilerin bir eleştirisi değil, fakat İslam Devrimi'nin temel prensiplerinin bir teyidini bulabiliyorsa ve eğer Tocqueville hegemonik bir Batı teleolojisi dışında okunabiliyorsa, bu Batılı projenin zorunlu değil aksine zorunsuz karakterini gösterir.

New Republic editörlerinin cevap veriş şekli; İslamcı söylemin, Batıcanın iddialarını sarsabilme ve evrensel ile Batı arasındaki ilişkiyi ayırabilme kapasitesini ispat eder nitelikteydi. İslami söylemin bu kabiliyetinin bir bölümü tabi ki "İslam skandalı"na, bir diğer ifadeyle Yahudilik ve Hristiyanlık gibi çok benzer bir Mezopotamya anlatılar havuzunda vücut bulan İslam'ın onları nasıl çok farklı tarzda bir kültürel komplekse dönüştürdüğüne kadar götürülebilir. Yahudilik ve Hristiyanlık söyleminin de aşına olduğu figürleri (İbrahim, Musa, İsa, Meryem vs.) içeren bir anlatı ortaya koyan İslam, basitçe Yahudilik ve Hristi-

yanlığın sapkın bir versiyonuna indirgenemeyecek müstakil bir kutsallık üretir. İslami serüvenin başlangıcı, Batılı projenin başlangıcı olarak konumlandırabileceğimiz uzamdan çok farklı değildi. Nitekim Batılı projenin değişmez zıt muadili olarak İslam, Batı kimliğinin oluşumundaki zorunsuzluğu gösterir –bu yüzden, Batı kendi bütünlüğünü sürdürebilmek için İslam'ı dışanda tutmaya ihtiyaç duyar. Ne var ki İslamcılığın Batıcağı sekteye uğratma ve tedirgin etme kapasitesi sadece tarihin tesadüflerinden ileri gelmez: Bu, esas olarak İslamcılığın eklemelenmesinin dünya için farklı bir gelecek, gezegenin hepten Batılılaşacağı beklentisinin kapsayamayacağı bir gelecek varsaymasından kaynaklanır. İslam Batıcanın yararlı kabul ettiği unsurları zorunlu olarak reddetmeye çalışmaz; onun daha radikal olarak yaptığı şey bu unsurlarla Batı kimliği arasındaki ilişki(lendirme)yi reddetmektir. İslamcılık, rekabet eden soykütükleri düzeyinde, yani kurucu söylemlerin eklemelendiği noktada, Batıcanın söylemlerini bu söylemsel unsurların Batılı kimliğini çözmekle tehdit edecek şekilde yeniden anlatabilme ve yeniden biçimlendirebilme becerisinde ısrar ederek Batıcağı evrenselleşmeyle meydan okur. Hatemi mülakatı ve onun Tocqueville'i kullanması; Batılı proje dışında konumlanmış olanların, cehaletlerini kibirleriyle yarıştıran Batılı muhataplarıyla tek taraflı diyaloga girmeye dönük bir başka çaba olarak okunabilir. *New Republic*'deki başlıkları okumak bile, molla ve cihad gibi kavramların; terörizm, fanatizm ve İslami fundamentalizm ile kinayeli ve mecazi bir bağlantı kurmak için oryantalist fantazilerden faydalanılarak nasıl kullanıldığını görmek için yeterlidir. Editörler Hatemi'yle tartışmaya girmek yerine, Tocqueville üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmaya çalışırlar;

fakat bu mülkiyet onun yapıtı üzerinde bilimsel bir yetkinlik üzerinden, yani emeğe dayanan bir hak değil fakat devam edegelen kültürel bir miras kabulüne dayanan bir haktır. Sonuç olarak söyledikleri, Hatemi'nin Tocqueville'i okuyamayacağıdır çünkü Tocqueville Batılıdır fakat Hatemi değildir.⁷

Hatemi'nin söylemi ile İslam'ın Batı medeniyetiyle uyumlu olduğunu ispata çabalayan Müslüman entelektüellerin savunmacı söylemleri arasındaki benzerlikler de görülebilir (Sayyid, 2003: 113). Hatemi evrenselciliğin çifte açmazına boyun eğmiş gibi görünür. Wallerstein'in işaret ettiği gibi:

Evrenselcilik güçlünün zayıfa, onu çifte açmazla karşı karşıya bırakan bir 'hediye'sidir. Hediyeyi reddetmek kaybetmektir; hediyeyi kabul etmek de kaybetmek anlamına gelir. Zayıfın verebileceği mümkün tek tepki ne reddetmek ne de kabul etmektir ya da hem reddetmek hem de kabul etmektir –kısacası on dokuzuncu yüzyılın büyük bir kısmını, özellikle de yirminci yüzyılı karakterize eden, zayıfın görünürde irrasyonel olan (hem kültürel hem de siyasal) zikzaklar çizdiği bir yol. (Wallerstein, 1991:127)

Hatemi'nin medeniyetler diyalogu ile bu önceki teşebbüsler arasında bazı benzerlikler olsa da çok önemli bir fark da var. Hatemi'nin *Amerika'da Demokrasi*'yi kullanımı "Batı'nın merkeziliğinin giderildiği" bir bağlamda, yani Batı ile evrensel arasında olduğu varsayılan eş an-

7 Bu, Beyaz Adam'ın kendisine "Öteki" süsü verebildiği, ancak "Öteki"nin Batılı'yı taklit edemediği klasik oryantal fantaziyle benzer bir yankıya sahiptir. Öyle ki Avrupa metropollerinde doğmuş ve büyümüş insanlar ıslah edilemez bir şekilde "Öteki" olarak işaretlelenmeye devam edilirler ve "nereden geldikleri" ile ilgili sorular herhangi bir sosyal toplantıda sorulmaya devam edilir.

lamlılık ilişkisinin aşındığı bir dönemde meydana geliyor. Nitekim onun Tocqueville'i bu şekilde konuşlandırması, İslam Cumhuriyeti'ni onaylamak maksadıyla değil fakat İran'ı dünya sisteminde aslında gayri meşru bir varlık olarak resmeden resmi Amerikan temsilini eleştirmek içindir. Tocqueville'in bir İslam Cumhuriyeti analistinden, bir Amerikan demokrasisi analistine dönüştürülmesi, Batı ile Batı-dışı ayrımını bulanıklaştırır ve böylece Batı'nın dünya düzeninin grameri olma kapasitesinin altını oyar. Bu yüzden Hatemi'nin müdahalesi onun *Amerika'da Demokrasi*'yi okuyuşundaki ustalık seviyesini gösterir (şüphesiz Bush, Blair veya diğer Batılı siyasetçilerin oldukça basmakalıp ve ikna edici olmayan Kur'an "yorum"larının boy ölçüşemeyeceği bir seviyedir bu). Hatemi'nin bu ustalığı, Tocqueville'i Amerikan demokrasisinin onaylayıcısından (dolayısıyla onun antitezlerinin bir eleştirmeninden) İslam Cumhuriyeti'nin olanaklılığının bir destekçisine dönüştürmekle tehdit eder. Hatemi'nin elinde Tocqueville; Amerikan projesinin savunma tanıklığından, ABD'nin İran'a karşı politikalarının davacı tanığına dönüşür.⁸ Hatemi'nin dediği gibi: "2. Dünya Savaşı'ndan bugüne geçen yarım yüzyıldır Amerikalı politikacıların Birleşik Devletler dışında takip ettikleri politikalar demokrasi, özgürlük ve insan onuru üzerine kurulu Amerikan medeniyetiyle bağdaşmaz"⁹ Hatemi, Tocqueville'i kendi kavramlarıyla evrenselleştirerek Batı üstünlükçüleri için bir tuzak kurar. Hatemi'nin Tocqueville'i kullanması, bir yandan Batılı mecazların bir Ayetullah'ın belagat cephanesinde bulunabildiğini ve

8 Pease'ın (1999) Tocqueville'in çağdaş Amerikan siyasal kültüründeki yeri ile ilgili tartışmasına bakınız.

9 Amanpour (1998).

böylece Batılı düşüncenin erişim alanını gösterirken, diğer yandan ise Tocqueville'in Amerikan politikasına nasihat vermek ve Batı/Batı-dışı ayrımının ötesine geçmek için kullanılıyor olması, Batılı projenin zayıflığını gösterir: Batı'nın kendi simgeleşmiş figürlerinin "kaçınılamayacağına" ve Batı'nın dışında kabul edilenlerin hizmetine koşulamayacağına güvenilemez.

Bununla birlikte Hatemi'nin Tocqueville'i evrenselleştirmesinin bedeli, onun postkolonyal bir yapıbozumu başlatamaması olmuştur. Hatemi, liberalizm ile emperyalizm arasındaki içkin ilişkiyi gösteremez; oysa bu ilişki, Hatemi'nin müdahalesinden önceki dönemlerde tartışılmış, ama liberalizm ile emperyalizm arasındaki bağlantıların açık hale geldiği Teröre Karşı Küresel Savaş ile daha fazla gündeme gelmiş bir suç ortaklığıdır. Hatemi'nin Tocqueville'i kullanmasının öncelikli nedenlerinden biri; Amerika Birleşik Devletleri'nde din'i, bir dayanışma ve güç kaynağı olarak görmesidir. Böylece, Hatemi İran İslam Cumhuriyeti'nin dini mahiyetine de olumlu bakılması gerektiğini savunur. Ancak Fransız Tocqueville'nin böyle bir sonucu mutlaka onaylayacağını düşünmek açıkçası pek mümkün değildir; zira Tocqueville Cezayir'i yazılarında bir zayıflık kaynağı olarak görür (Richter, 1963: 365; Pitts, 2000). İran'ın durumunun, Amerika'dan ziyade Cezayir'e benzediği söylenebilir; çünkü hem İran hem de Cezayir, Batılı olmaktan çok Batılı olmayan olarak temsil edilebilir. Bu kolonyal fark çok önemlidir. Tocqueville, Batı emperyalizmine olan inancının liberalizme olan inancına baskın çıkmasına izin verir. Diğer bir deyişle, Batı ile Batı-dışı arasındaki sınır, Tocqueville'in eleştirel sorgulamalarının parametrelerini ve olanaklarını belirlemede nihai rolü oynar. Tocqueville'in (birçok çağdaş

liberal emperyalizm ve Teröre Karşı Savaş destekçisinin aksine), özellikle Cezayir'in Fransızlar tarafından işgaline ve genel olarak Batı emperyalizmine olan desteğinde büyük ölçüde rahatsız, hatta alçakgönüllü olduğu öne sürülebilir. Ancak kolonyal aynın çizgisinin Batılı kısmından Batılı olmayan kısmına geçtiğinde, eleştirel analizlerini kullanmakta ya aciz ya da isteksiz kaldığını söylemek mümkündür.

Tocqueville'in Cezayir'in Fransızlarca sömürgeleştirilmesine olan desteğini, kendini içinde bulduğu çevrenin bir yansımasından ibaret olarak görmemek önemlidir. Bu, tarihsel şahsiyetleri anakronik argümanlar olarak gördükleri açık eleştirilere karşı savunmak isteyenlerin başvurduğu epey yaygın bir taktiktir. Tocqueville'nin "emperyalizme dönüşü" ne düşüncesindeki bir değişimden kaynaklanır, ne de yaşamı veya eserlerindeki -örneğin "erken" dönem eserlerinden "geç" dönem eserlerine- bir "dönüş"tür; bu farkı daha çok, bazı düşünürlerin bazen bir bağlamda karşı oldukları ancak başka bir bağlamda destekledikleri farklı konum alışlarla tanımlanabilecek genel fenomenin bir parçası olarak görmek mümkündür. Buradaki bağlam değişikliği, Batı'dan Batı-dışına geçişin sebep olduğu bir pozisyon değişimidir. Böylelikle bir yerde özgürlük destekçisi olanlar, başka bir yerde kolonyal yönetimsellik biçimindeki zorbalığa desteklerini ifade edebilirler (John Stuart Mill). İngiltere'de kadınların oy hakkına karşı çıkanlar, Mısır'da tesettürü kaldırma kampanyası biçimindeki kadın özgürleşmesini destekleyebilirler (Lord Cromer). Bütün insanların eşitliğini savunanlar, Afrikalı köle sahibi olabilirler (Jefferson). Bu örnekler, ne bireysel ikiyeüzlülük davranışlarına indirgenebilir, ne de onlara tali kişisel istisnalar gibi muamele edilebilir; zira bu örnekler

çoğumuzun sık sık yenik düşerek yapabileceği insani yetersizlikleri aşan yapısal özelliklere sahiptirler. Tocqueville örneğinde ise, bu sömürgeci(ye) dönüş açık ki sadece biyografik değil, aynı zamanda kültürel. Ancak bu kültürel değişim, Tocqueville'in çağdaşları ve akranları arasında imparatorluğun cazibesinin, keyfi ve adaletsiz yönetimi kınamalarına baskın çıkmasına izin vermeyen kimseler olmadığı anlamına gelmez (Pitts, 2005).

Tocqueville'in Cezayir ile ilgili düşünceleri, ne Hatemi'nin müdahalesinde, ne de kendisini eleştirenlerin çoğunun tepkilerinde mevzu bahis edilir. Hatemi'nin yeniden bağlamladığı Tocqueville okumasını genişletmeyi reddetmesini anlamanın bir yolu, bunun taktik amaçla yapılmış olabileceğini düşünmektir. Böyle bir genişletme, Hatemi'yi Batılı kanonun dekolonyal eleştirisiyle aynı hizaya sokabilirdi. Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi'sini* onun Cezayir ile ilgili raporlarıyla yan yana koymak, böyle bir eleştiri için bir zemin oluşturabilirdi. Bu, Hatemi'ye Tocqueville'i sadece "medeniyetler arası" diyalogun bir tercümanı olarak kullanmayı değil, aynı zamanda bir karşı-okuma sağlayarak bu diyalogun koşullarını dönüştürme imkanı da sağlayabilirdi. Fakat bunu yapmak için, Hatemi'nin medeniyetler arası diyalogunu, bir Batıca eleştirisi ile birleştirmesi gerekirdi ancak diyalog kurmak istediğiniz birilerini eleştirmek her zaman izlenecek en iyi yol olmayabilir. Eğer Hatemi'nin umudu, Alexis de Tocqueville'i kendi rehberi ve tercümanı yaparak ve Ayetullah Humeyni'nin kutuplaştıncı dilinden kaçınarak, sıradan Amerikalıların "gerçek" İran'ın farkına varmalarını sağlamak ve böylece ABD'nin İran politikasını Farsi sürgünlerin, ultra-Siyonistlerin ve neo-muhafazakar Haçlıların esaretinden yavaşça kurtarma sürecini

başlatmak idiyse; o halde Tocqueville yorumunu İranlıların genel devrimci "Büyük Şeytan" eleştirisinden ayırmak zorundaydı. Bunun bir sonucu olarak, Hatemi'nin Amerikan hegemonyası eleştirisi sınırlı kalmıştır.

IV

Batılı üstünlükçülerin Hatemi'nin tuzağına yanıtı, onun sadece Tocqueville'in bir öğrencisi ve tercümanı olmayıp, aynı zamanda Machiavelli'i Farsçaya tercüme ettiğine dikkat çekmek oldu. Hatemi aynı zamanda Şeytan'ın (Yaşlı Nick) öğrencilerinden biridir; bu yüzden güvenilir bir muhatap olamazdı, çünkü tercüme sırasında Şeytan'ın bazı hilelerini kapmış olabilirdi.¹⁰ Hatemi'nin diyalog teklifi samimi değildi, teklif ediyor gibi görüldüğü şey diyalog değil fakat mücadelenin başka araçlarla sürdürülmesiydi. Söyleşi olanağı, ancak ortak kültürel kodların sağlayabileceği bir zemini varsaydığından; sadece medeniyet içi bir söyleşinin mümkün olabileceği, medeniyetler arası bir söyleşinin ise hiçbir zaman mümkün olamayacağı söylenemez mi? Hatemi'nin Tocqueville'i yanlış okuması ile böylesi bir zemin ancak varmış gibi yapılabildi; zira *Amerika'da Demokrasi*'yi kültürler arası bir köprü olarak kullanmak, eser ile onun normal bağ(lılık)ları arasındaki bağlantıyı koparmak anlamına gelirdi. Hatemi, söyleşi yapabilmek için diyalog çabasının ön koşulu olan bir şiddet eylemine kalkışmak zorundaydı.

Kimlik, ilişkisel ve karşıtsaldır (relational and contrastive), bu yüzden farklılıklar salt aşılacak engeller değil daha

10 Şeytan'a atıfta bulunmak için "Yaşlı Nick" (Old Nick) ifadesinin kullanılmasının, Machiavelli'in ilk isminin Nicolo olmasından kaynaklandığına dair yanlış bir kanaat vardır.

ziyade kimliğin kurucularıdır. Farklılık, kimliğin olanaklılığının koşuludur. Dolayısıyla farklılıkları aşmanın bir yolu olarak diyaloga başvurmak, o farkların eklemelenmesiyle kurulmuş olan bu kimliklerin aşınması anlamına gelecektir. Kimliğin aşınması, şiddet içeren bir ihlal eylemi olmaktan kurtulamaz. Kimlik ne kadar derinde yer etmiş ve temelden işlemişse, kaybı da o kadar çok şiddetli bir ihlal olarak hissedilir. Ne var ki, farklılıkların varlığı çatışma olasılığına işaret eder. Çatışma, her daim başlangıçları açığa çıkararak çözülebilecek bir dünyanın inşasını güvenceye alır. Diğer bir ifadeyle, çatışmanın varlığı ve farklılıkların uzlaştırmazlığı yapısal bir kapanmayı engeller; yeni bir dünyanın inşası için mücadelenin gerçekleşebileceği bir alanı açık tutar. Bu mücadele, kuruluş anının engellediği başka seçenekleri ve toplumsal ilişkileri farklı bir şekilde eklemleme olasılığını belirginleştirerek bu toplumsal ilişkileri dönüştürme imkânını beraberinde getirir. Çatışma, kişinin kendi toplumsallaşmasından kaçmasına ve kendisine sunulan tâbi olma ve özneleştirilme tekliflerini reddederek mevcut düzenden uzaklaşma imkânı sağlar. Kimileri aklın evrenselliği benimsenerek etnosantrizmden kurtulunabileceğini iddia edecektir. Ne var ki akıl, iktidardan işleyişine dışsal değildir. İktidar biçimlerinin çoğu gerçeği, iyiyi ve makul olanı temsil etme iddiasıyla kendini meşrulaştırmıştır; Aydınlanma fundamentalistlerinin iddialarının, iktidardan hesabına başvuru bir başka hile olmadığının hiç bir garantisi yoktur.

V

Humeyni için ABD'nin Büyük Şeytan olduğu iddiası, onun Amerikan imparatorluğunun Müslimistan'ı dene-

tim altına almaya çalıştığı ve Müslümanların Müslüman olarak kimliklerini ihlal ettiği düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ona göre her ne kadar Amerikan gücünün işleyişi; özgürlük, barış, akıl ve kalkınmanın diliyle maskelemiş olsa da; bu durum, Amerikan yönetici elitlerinin şeytani sicillerini saptamak için yeterliydi. Humeyni, ABD gücünün iyicil doğasını kabullenmeyi reddetti, bu ret ise Hatemi'nin Amerikalı eleştirmenlerini onun önerilerinin, Amerikan halkıyla açık bir diyalog kurma kisvesi altında kendi rejiminin gerçek doğası hakkında göz boyamaya çalışan bir hilekârlık ve kandırmaca kampanyasının bir parçası olarak sorgulamalarını mümkün kılıyordu. Hatemi, medeniyetler arası çatışma fikrini, bu tarz kavramsallaştırmaların çatışmayı zorunsuz ve siyasal değil, doğası gereği ilkel ve kültürel olarak gördüklerini savunarak reddedebilirdi. Cezayir'deki Tocqueville ile Amerika'daki Tocqueville arasındaki tezatı kullanarak, kolonyal ayrımla ilişkili "şedit hiyerarşi"nin Batılı evrensellik iddialarını nasıl çürüttüğünü gösterebilirdi. Bunun yerine, Hatemi siyasaldan yoksun bir küresel kamusal uzam fikrine benzer olan medeniyetler arası diyalog kavramını tercih eder; "biz" ve "onlar" gibi bir ayrım olmadığı gibi, taraf tutmaya da gerek olmayan bir uzam ve sadece altta yatan ortaklıkları ortaya çıkarmak için kısıtlanmamış iletişimin gücüne duyulan bir inanç (Buck-Morss, 2003: 106). Böyle bir vizyon, Babil kulesinin yıkılmasından önceki bir zamana mecazi olarak geri dönüşü teklif eder gibi görünmektedir: hususi kimliklerin "biz"i ayırmadığı bir dünya (Buck-Morss, 2003: 103). "Biz"i ayrı tuttuğu için kınanan bu kimlikler, aynı zamanda "biz"i ayakta tutan şeydir.

Kültürel ya da ekonomik tahakküm yapılarının olmadığı böyle bir dünya vizyonunun merkezinde, bir öznellik

biçimi olarak iktidar ile bir baskı biçimi olarak iktidar arasında örtüşme vardır. Medeniyetler çatışması paradigma-sını, medeniyetler arası bir diyalog vizyonu ile değiştirme girişimi, eleştirel olmayan bir kozmopolitanizmi onaylamak tehlikesiyle karşı karşıyadır: bunun anlamı, alternatif bir dünya vizyonu eklemlemeye dönük çabaların patoloji biçiminde sunulabilmesidir. Teröre Karşı Savaş, sadece 2000 yılında Washington'u devralan hükümete sadık bir neo-con kliğin ürünü değildi. Hatemi, Ayetullah Humeyni'nin retoriğiyle arasına mesafe koyarak, teolojik bir jeopolitik okumasını reddeder. Ancak bu, siyasal işlemek yerine siyasalın reddi ile gerçekleştirilir. Şeytanlar hakkında pek bir şey bilmem, ayrıca Hatemi'nin *Olağan Şüpheliler* filmi izleyip izlemediğini de bilmiyorum; ama eğer izlemiş olsaydı, bilirdi ki Şeytan'ın en büyük hilesi insanları var olmadığına inandırmasıdır.

Sekülerizm

I

Seküleristler; şeytanlar, melekler ya da Tanrı hakkındaki bir konuşmanın, kamusal alanda yapılmamasını tercih ederler. Zira onlara göre, çoğu zaman seküler ile dini olan arasında kati bir ayırımın korunmaması bugün karşı karşıya olduğumuz büyük şiddet olaylarının nedenidir. Mesela Akeel Bilgrami, sekülerizm ve rölativizm üzerine yazdığı bir makalede şöyle der:

Kişinin sekülerist olduğunu ilan etmesinin (ve ben burada bunu yapıyorum) her zamankinden daha acil görüldüğü bir zamanda yaşıyoruz; Hristiyan sağıın hâkim olduğu bir hükümet tarafından savaşların yürütüldüğü; İslam adına teröre başvurulduğu; sürekli yerinden edilmiş nüfusun topraklarının işgalinin, açıkça Yahudiliğe gönderme yapan bir devlet tarafından sürdürüldüğü; kuşatılmış bir azınlığın, hayali bir Hindu görkemini yeniden canlandırmak isteyen çoğunluğun planlı kalkışmalarıyla öldürüldüğü bir zamandan bahsediyoruz (2004: 174).

Buna karşılık, Saba Mahmood şunu savunur:

[Gerekli olan] sekülerizmin yeniden ileri sürülmesine dönük çok katı ve sofuca çağnlar değildir; bundan ziyade,

sekülerizmin hakikati olduğu varsayılan şeylerin, normatif iddialarının ve bu dünyada "insani olanı" neyin oluşturduğuna dair varsayımlarının eleştirel bir analizine ihtiyaç vardır. Bu tür bir çaba, basitçe zihinsel olarak merak uyandırdığı için değil, ama bizim seküler vizyonun ahlaki üstünlüğü olarak kabul ettiğimiz şeylerin acilen yeniden düşünülmesini gerektirdiğinden dolayı gereklidir. Bu seküler vizyonun, aslında günümüz dünyasında büyük bir bağıllık uyandırmadığı gerçeği bir yana, korkarım ki bu vizyon nadiren sorgulanan bir şiddet eğilimine dayanmaktadır (2006: 347).

Mahmood, Teröre Karşı Savaş'ın bir parçası olan ABD destekli teolojik reform kampanyaları ile Kur'an'ın özellikle atomize okumaları yoluyla İslam'ın sekülerist bir yorumunu savunan bazı "ılımlı Müslüman" düşünürlerin eserleri arasındaki örtüşmeyi inceleyerek devam eder.¹ Bilgrami, muhtemelen böyle bir örtüşmenin tesadüfi bir öneme sahip olduğunu düşünecektir; onun sekülerizmin çeşitli düşmanları (Hristiyan Sağ, İslamcılar, Hindutva savunucuları ve ultra-Siyonistler) arasında denklik kurma çabasının, [kendi yaklaşımının] genel kucaklayıcılığını gösterdiğini, bu şekilde sekülerizmin Müslümanları dövmek için kullanılan bir diğer sopa olduğuna dair kaygıları giderebileceğini düşünecektir. İttifak etmiş küresel anti-sekülerist güçlerin günümüz dünyasında iş başında olduğu düşüncesi, bir dizi eksik okuma ve tutarsızlığın dolaşıma sokulmasını gerektirir. Örneğin, İsrail işgali ve Filistin mezaliminde, dinî bir meşrulaştırma görmek isteyen biri; Siyonist devletin ağırlıklı olarak [ulus olarak] Yahudi (Jewish) olmaya

1 Kur'an'ın atomistik okumalarının problemlerini 10. bölümde tartışacağım.

değil [din olarak] Yahudiliğe (Judaic) gönderme yaparak meşrulaştırılmasını isterdi.² Ya da Hindistan'daki "planlı isyanlar", Hindutva'nın yayılmasının basitçe bir yan ürünüydü ve Nehrucu (seküler) hegemonyanın zirvede olduğu dönemlerde hiç olmamıştı denilebilir miydi? Keza büyük ölçekli şiddet vakalarının (savaşlar, "terörizm", işgal ve isyanlar) dinlere özgü olduğu doğru mudur? Büyük zulümlerin ve şiddetin sürdürülmesinde, başrollerinde sekülerist aktörlerin yer aldığı başka bir liste hazırlamaz mıyız?

Ancak Bilgrami'nin farkında olmadan önerdiği sık rastlanan başka bir silsile vardır –onun değindiği bütün örneklerde İslam ve Müslümanlar başroledir ("Terörle Savaş", "İslam adına terör", Siyonist işgal ve Hindistan'daki azınlıklara yönelik organize katliamlar). Müslümanların seferberliği ile çağdaş dünya düzeni arasındaki ilişki, bir sekülerizm ve yarattığı hoşnutsuzluklar sorunu olarak ifade edilir. Bu bölümde, Müslümanların seferberliği ile baş etmek için sekülerizmin nasıl konuşlandırıldığını inceleyeceğim. Analizimin amacı, İslam'ı yeniden şekillendirmek için Bush rejiminin (ve çeşitli destekçi ve haleflerinin) sekülerizmi nasıl kullandığını anlamak açısından paha biçilmez bulduğum Mahmood'un analizini tekrarlamak değil, fakat sekülerizm sorununun nasıl Müslüman sorununa dönüştüğüne odaklanmak olacaktır. Başka bir deyişle, sekülerizm; Müslüman failliğini tatbik etmenin zorluklarına dair tartışmalarda sık sık konuşlandırılan kategorilerden biridir.

2 İsrail Siyonist projesini eleştiren küçük bir grup, bunu tamamen Musevilik açısından, Mesih'in yokluğunda İsrail devletinin kurulma olasılığını reddederek yaparlar.

II

En basit ve en yaygın şekilde dolaşımda olan biçimiyle sekülerizm, din ve siyasetin *de jure* [hukuki] olmasa bile *de facto* [fiili] olarak ayrılmasını gerektirir. Dünya genelinde İslam'ın kendini güçlü bir şekilde kamusal alanda göstermesi, ilerlemeci küresel sekülerleşme hikâyesine halihazırda en önemli meydan okumalardan biri olarak sunulur.³ Batılı plütokrasilerdeki son dönem tartışmaların odak noktası, sekülerleşmeye ihtiyacı olan Müslüman azınlıklar olmuştur. Sekülerleşme sorunları ile genellikle eski sömürge ülkelerinden gelen etnik olarak işaretlenmiş nüfusun nasıl içerilebileceğine dair meselelerin üst üste bindirilmesi; ulusal çoğunluklar, mevcut Westfalyacı dünya düzeni ve sekülerizm arasındaki söylemsel denklilikleri güçlendirmeye ve bazı durumlarda da tekrar devreye sokmaya yardımcı olmuştur. Müslüman azınlıklar "sorunu", bir ulusal çoğunluk ile etnik olarak işaretlenmiş bir "azınlık" arasındaki ilişkilerin nasıl yönetileceğine dair basitçe kamu politikası soru(n)ları değil (Hesse ve Sayyid 2006; Sayyid, 2004); aynı zamanda Batılı projenin "nihai lügatçe"sinin (Rorty, 1989: 73) hem Müslümanları içermeye hem de bu Batılı projenin altüst edilmesini engelleme görevi için ne kadar uygun olduğuna dair daha genel "ideolojik" soru(n)ları da ortaya çıkarmaktadır.

3 Bu, son yıllarda sekülerizmin, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde, öncelikle Hristiyan Sağ'ının kültürel ve siyasal yükselişi bağlamında kilise ve devletin ayrılması ile ilgili argümanlar açısından tartışılmış olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. Ancak küresel yönetişimin grameri olarak Teröre Karşı Savaş'ın geliştiği ile birlikte, dünya için bir sorun olarak sekülerizm tartışmasının giderek İslami-cate örnekler ve durumlarla çekimlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Sekülerizm, Batılı kültürel oluşumların en temel başlarından biri olarak sunulur. Onun varsayılan faydaları, üç geniş kümede gruplandırılabilir: Epistemolojik argümanlardan oluşan bir kısmı, sekülerizm olmadan hiçbir bilimsel ilerlemenin ve tabii ki onun beslediği teknolojik gelişmenin olamayacağı iddiası etrafında dolaşır. Bu anlamıyla sosyal olmaktan çok epistemolojik bir kategori olarak sekülerizm, Tanrı merkezli bir epistemeden İnsan merkezli bir epistemeye geçiş olarak tarif edilebilir. Bu argümanın özü, sekülerizmin; bilginin üretimini kontrol etmeye yönelik dini otoritelerin iddialarının meşruiyetini ortadan kaldırdığı ve kutsal anlatılarda bulunan ontolojik iddiaların bilimsel odaklı bir ontoloji lehine reddedilmesinin koşullarını yarattığı iddiasıdır.

Argümanların ikinci kümesi, sekülerizmin yurttaşlığa (civic) sağladığı faydaları vurgular. Bu argümanlara göre sekülerizm, barış ve toplumsal uyumu sağlamak ve dini tutkuların kontrolden çıkmasını önlemek için gereklidir. Din'i ayırarak, özel alana kapatan sekülerizm; dini görüş farklılıklarının, bir toplumun kamusal alanını boğabilecek çatışmaların kaynağı haline gelmesini önler. Dini farklılıklar, bireysel beğeni meselesi haline gelir ve bu sebeple toplumsal yaşamın bütünüyle düzenlenmesi üzerinde çok küçük bir etkiye sahiptir. Buna ek olarak, sekülerizm rakip grupların kendi konumlarını güçlendirmek için doğaüstü güçlere başvurmasını engeller ve tüm tarafları, tartışmanın bu tarz başvurularla kısa devre yapılmayacağı aynı oyun alanında tutar.

Üçüncü olarak, sekülerizmin; demokrasinin uygulanması için gerekli ön koşulu sağladığı ileri sürülür; buna göre o, Tanrı veya kendilerini Tanrı'nın temsilcileri olarak sunanların iktidar alanını işgal etmelerini engeller ve

böylece iktidar alanının boş bırakılmasına yardımcı olur. Tanrı'nın yerinden edilmesi, iktidar alanının boşaltılmasına olanak sağlar. İddiaya göre, demokrasi nihai olarak "halkın egemenliği" fikrine dayalı bir yönetimdir (örneğin İngiltere'de egemen olan halk değil, parlamentodur; ancak parlamento gücünü halktan alır; dolayısıyla bu fikrin gerçekte nasıl ifade edildiğinden bağımsız olarak bu argüman savunulur). Halk egemenliği, egemen Tanrı ya da egemen ruhbanlık fikrine herhangi bir alan bırakmamış gibi görünür.

Böylece sekülerizmin faydalan, modernliğin kendini tanımlamasına yardımcı olur.⁴ Bu anlamda sekülerizm, Batı kimliğinin bir göstergesi haline gelirken; kuşkusuz modernite de, Batı'nın istisnailiğine dair bir anlatı olarak kalır. Sekülerizm için ortaya konulan epistemolojik, yurttaşlıkla ilgili (civic) ve demokratik argümanlar; Batı istisnailiği anlatısının parçaları olarak formüle edilmişlerdir. Bu nedenle, Batı ülkelerinin etno-uzamları bağlamında bir Müslüman özne pozisyonunu eklemek, Batılı kimliğinin karşısına alıılmamış bir meydan okuma çıkarır. "Müslüman" tanımlaması sadece dini olarak yorumlandığı ve Batı plütokrasilerinin kamusal alanlarındaki görünüşleri, sekülerizmin kurumsallaştırmaya çalıştığı ayrımı aşındırır gibi görüldüğü için; Müslümanlar, anti-sekülerizmi temsil eder hale gelirler. Yereli aşan bir Müslüman bilincin yeniden canlanması, Batı karşısında İslam'ın karşı-olgusal doğasını ön plana çıkarma etkisi yapar (Davies, 2006: 203-5). Böylece, İslam'da sekülerizmin yokluğu; Batı'da sekülerizmin varlığı ile kıyaslanır.

4 Bu, tabii ki, sadece modernliğin hâkim versiyonu ve onun Batı kimliği ile ilişkisi için geçerlidir. Müstakil bir Doğu Asya modernliği ile ilgili olarak Martin Jacques'a (2012) bakılabilir.

Bu kıyaslama, bir medeniyetin yükselmesi için sekülerizmin gerekliliği ve önemini teyit etmek için kullanılır. Ancak İslam, sadece bir karşı-tarih olarak mevcut değildir. Aynı zamanda Müslümanlar arasında, kendi başına müstakıl tarihsel ve kültürel oluşumların bir belirteci/işareti olarak dolaşır; böylece sekülerizmin faydalannın evrensel bir öneme sahip olduğu iddiası boşa düşer. Diğer bir deyişle, görünen o ki Batı'dan İslam toplumlarına geçiş, sekülerizmin evrensellik iddialarını sarsar.

III

Müslüman toplulukların sekülerizmin iddialarını açıkça kabul etmeyen insan gruplarından muhtemelen en göze çarpanı olduğu gittikçe daha belirginleşiyor.⁵ Bu kısmen Batı tarihinin ve İslam tarihinin, sekülerizmin gerekliliği ya da gereksizliği hakkında söyleyecek farklı şeyleri olmasından kaynaklanır. Özellikle, sekülerizmin üç ana argümanının Müslümanlar için ne kadar geçerli veya anlamlı olduğu; özerk İslami-cate kültürel oluşumların deneyimlerine, yani gezegenin sömürgeci kuşatılmasından evvel var olan kültürel oluşumlara odaklanarak sorgulanabilir.

Sekülerizm lehine ortaya atılan bu iddiaların sorunu, bunların çoğu zaman bir Batıca söylemiyle yapılıyor ve dolayısıyla Batılı tarihsel gelişmelerin, evrensel alakaya sahip olarak görülüyor olmasıdır. Önceki bölümde savu-

5 Tabii ki bu, sekülerizmin iddialarını çürüten hiçbir Müslümanın olmadığı anlamına gelmez. Aslında, küresel kirli savaşın ardından, Batılı plütokrasilerde seküler ya da ılımlı İslam'ı savunan birçok grup ve organizasyon (İlerici Müslümanlar, Seküler Demokrasi için Müslümanlar) ortaya çıkmıştır. Ancak sekülerizme, Müslümanlığı terbiye etme aracı olarak konuşlandırıldığı için eleştirel yaklaşan çok daha fazla sayıda Müslümanın olduğu da bir gerçek.

nulduğu gibi, Batı tarihine referansla anlaşıldığında sekülerizmin Batı'nın kendine özgü tarihinden ortaya çıkan zorunsuz bir gelişme olarak görülmesi yerine, bizzat tarihin gelişiminden kaynaklanan zorunlu bir koşul olarak anlaşılması söz konusudur. Bu şekilde sekülerizm, tüm kültürel oluşumların modernliğe doğru ilerlemeleri için ulaşmaları gereken zorunlu bir aşama halini alır.

Bu nedenle, örneğin sekülerizmi savunan epistemolojik argüman; Galileo'nun yargılanması ile sembolize edilen bilim ile kilise arasındaki bir çatışmaya dayanır. İslam toplumlarında örgütlü bir kilisenin yokluğu, dinin otoritesi ile bilim arasında böyle kesin sınırlar çizmeyi zorlaştırmıştır. Daha önemlisi, sekülerizmin faydalarını ileri süren epistemolojik argümanlar, muhtemelen İslami ve Nasranî söylemlerdeki Tanrı anlayışlarının türdeş olduğu varsayımına dayanır.

Tanrı hakkındaki Kristolojik ve İslami söylemler, özsel veya temel ile ilgili olarak görülemez; zira Tanrı düşüncesindeki farklılıklar Hristiyanlık veya İslam içinde "yerleşik" belirli özlerin açığa çıkmasına değil, farklı hermenötik gelenekler içindeki zorunsuz söyleşilere işaret eder. Hatırlamak gerekir ki İslam'ın ve Hristiyanlığın kendi içlerinde dahi Tanrı'nın doğasıyla ilgili birbirlerinden oldukça farklı anlayışlar görmek mümkündür. Şimdi Tanrı'nın doğasına ilişkin bu iki gelenek içerisindeki hegemonik okumalara değineceğim fakat unutulmamalıdır ki bu okumalar diğer okuma ve yorumlama biçimlerini hiçbir şekilde tüketmezler. Erken dönem Nasrani hizipler arasındaki tartışmaların çoğu genellikle Kristolojik bir boyut taşırdı; örneğin, Kadıköy Konsili'nin yorumlarını kabul edenler ve kabul etmeyenler –Ariusçular, Nasturiler ve Monofizitler– arasındaki tartışmalar gibi. Kadıköy

Konsili'nin yorumlarının baskın olması; İlahi ile dünyevi olanın aynı ontolojik düzlemi işgal ettiği bir Kristolojik Tanrı anlayışının doğmasına neden oldu. Beşeri ve ilahi alanların, Tanrısal ve dünyevinin İsa'nın bedeninde iç içe geçtiği hülul kategorisiyle tarif edilen birleşmesi; şüphesiz beşeri çabanın, İlahi olanla potansiyel olarak rekabet edebileceği bir perspektifin güçlenmesine yardımcı olur. Bu ilahi nedensellik ve ilahi müdahale anlatıları, insan failliğine odaklı anlatılarla kazanarı olmayan bir oyuna kilitlenir. Bunun bir sonucu olarak, bilim ve din sürekli karşı karşıya gelir ve çatışır.

İslami yorumlarda ise, ilahi ve beşeri arasındaki ayırım aşılamaz. Tanrı'nın doğası hakkındaki İslami-cate fikirler, ilahi ve beşeri alanlar arasındaki uzun ve kalıcı mesafeyi korumakta çok ısrarcı olagelmıştır. Dolayısıyla hiçbir beşeri girişim, Tanrı'nın merkeziliğini temellük edemez ya da yerinden edemez; çünkü beşeri ve İlahi olanın, aralarındaki mesafenin aşılamadığı farklı ontolojik alanlarda var olduğu kabul edilir. Bu nedenle bilim, *akl* (akıl) alanında tutulur ve İlahi olanın rolü ya da otoritesini sorgulamaz.

Sekülerizmin yurttaşların iç barışı (civic peace) için gerekli olduğu argümanı; iç barış ve dini inancın depolitizasyonu arasındaki ilişkiye dair genel bir tez olarak sunulur, fakat örneklerini/anlatılarını büyük ölçüde Avrupa'nın Reformasyon ve Karşı-Reformasyon savaşlarındaki deneyimlerinden elde eder. İşaret edildiği üzere, İslam tarihinde bu yoğunluk ve ölçekte herhangi bir mezhep savaşı yaşanmamıştır, dolayısıyla iç barışın ancak din özel alanla sınırlandırılırsa mümkün olacağı fikri basitçe İslam tarihinden çıkarılamaz. Hiç şüphesiz İlk ve İkinci Fitne (35-40 / 656-661 ve 60-73 / 680-692) örneklerinde olduğu

gibi sık sık büyük gaddarlıklarla dolu mezhep çatışmaları olmuştur; ancak bu anlaşmazlıklar, çoğunlukla elitler arasında yaşanmış ve genel nüfusun büyük ölçekli dahli ya da mahvına önemli ölçüde yol açmamıştır.⁶ Fâtımîler ile Abbasiler arasındaki çatışma (296-566/909-1171), Hıristiyan dünyasını paramparça eden din savaşlarındaki husumetlere belki de en yakın olanıdır; ancak, Abbasi ve Fâtımî siyasi düzenlerinin altyapı kapasitesi, Avrupa'daki din savaşlarında gördüğümüz yoğunlukta bir şiddet biçimini üretmek için yeterli değildi.

Hatta bilakis tam tersi kendini göstermektedir: İslam tarihinde dinin kamusal alandan geri çekilmesi, genellikle iç bânşın bozulması ile birlikte olmuştur. Örneğin, Türkiye'nin sıkça övülen sekülerist düzeni; bitkin, savaş yorgunu bir nüfusa yukandan zorla dayatılmıştı. Türkiye cumhuriyetinin sekülerizmi, Türk kitlelerin taleplerine bir yanıt olarak değil, daha ziyade Kemalistlerin otoriter Batılılaşma projesinden ortaya çıktı. İslam toplumları bağlamında sekülerizm, genellikle İslamsızlaştırma anlamına gelmiştir ve çoğunlukla ya sömürge, ya komünist ya da Kemalist rejimler tarafından dayatılmıştır.⁷ Bu tür projelerin hepsi toplumsal çatışmaları azaltmak yerine, artırmaya hizmet etmiştir. Ampirik olarak, seküler rejimler tarafından yönetilen Müslüman ülkelerdeki şiddetin boyutu ve yoğunluğu, sekülerizm ile iç bânş arasındaki ilişkiye fazla güven duyulmamasını telkin eder.

6 Donner, ilk dönem Müslüman toplumu arasındaki Birinci ve İkinci Sivil Savaş'ın şiddeti ve dar elit katılımcı sınırlılığına işaret eder; böylece bu savaşlar genellikle yoğun ve uzlaşmaz aile kavgaları olarak görülebilir (2012: 189).

7 Üç rejim tipinin hepsinde de ortak olan özellik, evrensel ile Batılı arasındaki de facto özdeşleş(tir)me olacaktır.

Sekülerizmin halk egemenliğine dayalı her siyasal sistem için gerekli ön koşul olduğu iddiası, farklı tarihi anayasal monarşi örneklerinden, halk iradesini [tamamen] egemen olmak yerine Allah'ın yeryüzündeki vekilliği şeklinde yeniden tarif eden Mevdudi ve diğerlerinin önerilerine kadar halk egemenliğinin ustalıkla yönetilebileceği çeşitli başka mümkün yolların olduğunu göz ardı eder. Diğer bir deyişle, Tann'nın egemenliği; Tann'nın evrendeki merkeziliğinin bir sonucudur, ancak bu egemenlik "egemenin, istisnaya karar veren" olması anlamında pratik bir egemenlik değildir (Schmitt, 2005: 5); bunun başlıca sebebi ise, tek tanrılı dinlerdeki her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tann düşüncesinin, herhangi bir istisnaya izin vermemesidir.⁸

Sekülerizmin anlamı, muhtemelen onun Batıyı özetleyen "Platon'dan NATO'ya" dizilimine dâhil edilmesinde bulunabilir. Küresel bir Müslüman öznelliğinin eklemlenmesi; tam da Avrupa'nın "nihai lügatçe"sinin taşralaş(tın)masına katkıda bulunduğu için, "Platon'dan NATO'ya"nın tarih olmaktan ziyade tarih-yazımsal bir uzlaşım olduğunu ortaya sermekle tehdit eder. Batılı plütokrasilerde yaşayan Müslümanlar bağlamında; din, azınlık, "ırk" ve benzeri kategorilerin nesnel açıklamalar olmaktan çok, "Platon'dan NATO'ya" diziliminin bir parçası oldukları gittikçe daha iyi anlaşıldığında "göçmen" imgelemine (immigrant imaginary) dikişleri zorlanmaya başlar (Sayyid, 2004). Bu durum, bu dizilimin geçerliliğinin, kolonyalitenin uygulanmasına bağlı olduğunu ima eder. Kolonyalite, kolonyalizme (colonialism) indirgenebilir bir şey olarak anlaşılmamalıdır; o daha ziyade, tarihsel kolonyalizmin belirli biçimlerini

8 Elbette, belirli bir ilahi kararın ne olduğunu gerçekte bilmenin zorluğu dahil olmak üzere başka nedenler de vardır.

destekleyen ve kolonyalizmin formel kurumsallaşmasının ötesinde Batı ile Batı-dışı (ve bu çiftin farklı ikameleri) arasındaki ayrım üzerinden gezegensel bir hiyerarşiyi yapılandırmaya devam eden yönetsellik mantığına gönderme yapan bir kavram olarak anlaşılmalıdır (Mignolo 2005: 7; Hesse ve Sayyid, 2006).

IV

Sekülerizm lehine ortaya atılan argümanların etnosantrik doğasına yapılan bazı itirazları savuşturmak için, sekülerizmin uygulanabilirliği genişletilmeye çalışılır. Bu genişletmenin tarihsel ve coğrafi olmak üzere iki yolu vardır. Sekülerizmin Westfalyacı bir icat olmadığı; Westfalya Antlaşması'ndan (1058/1648) önceki örneklerde de bulunabileceği savunularak, sekülerizm tarihsel olarak genişletilir. Bu, ulus-devletlerden önceki en uzun ömürlü siyasi yapılar olan imparatorlukların seküler olduğunu göstermek zorunda kalmak anlamına gelir; örneğin, özellikle Müslimistan'ın kendine özgü bir sekülerliğe sahip olduğu savunulur. Böyle bir bakış açısı; bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aldığı kararlar ve yaptığı işler arasında, ilahi vahyin sonucu olanlar ve beşeri bilgi ve aklının uygulanmasına dayalı olanlar arasında bir ayrım yapmış olduğunu gösteren çeşitli hadislere başvurularak takviye edilir. Ancak böyle bir ayrım, Nübüvvet-sonrası bağlamda daha sorunlu hale gelir, çünkü Cebrail'in Hz. Peygamber'e aktardıkları dışında kalan her şeyin seküler olduğunu ima eder. Dolayısıyla seküler olan ile dini olan arasındaki ayrım, seküler olan dini olanı tamamen kolonize edeceğinden çökecektir. Böyle bir pozisyon, dini olan ile seküler olan arasındaki ayrımın ancak sekülerizmin hegemonyası tarafından eklemlenebildiği döngü-

sel bir akıl yürütmeyeyle sürdürülebilir. Bir başka deyişle din, sekülerizm tarafından üretilen bir kategoriye dönüşür. Sekülerizm, şüphesiz Batılı Aydınlanma içinde kendine ait bir tarihe sahiptir ve onu kendi zamansal eriminin ötesine genişletme çabaları, ancak Batılı tarihin bu tikel okumasının dünya tarihi olarak sunulmasıyla sağlanabilir. O halde dini/seküler ayrımının başka toplumların tarih-yazımına sokulması, sekülerizmin Avrupamerkezli olmayan tarihi öncüllerinin olduğunu ispatlamak yerine, aslında Batıcanın üstünlüğünün daha geniş ölçüde yeniden tescil edilmesine yol açar.

Avrupa tarihinin seçmeci bir okumasıyla elde edilmiş bir sekülerizm fikrinin, daha sonra diğer Avrupalı olmayan örneklerle uygulanmasına ve (doğal olarak) ciddi anomalilerle karşılaşılmasına dayanan bir yaklaşım uygun değildir. Böyle bir yaklaşım, sekülerizm ile Avrupa arasında kurulan ilişkiyi bozma niyetine rağmen, aslında sekülerizmin özsel olarak Avrupalı olduğu fikrini güçlendirir.

Coğrafi olarak, sekülerizm Batılı olmadığı düşünülen yerlere doğru genişletilebilir ve bu şekilde sekülerizmin sadece Batı'da değil, aynı zamanda Batı'nın dışında da mevcut olduğu iddia edilebilir. Hint sekülerizmi böyle bir olasılığın örneğini sağlıyor gibidir. Hint (liberal-elit) siyasal retoriği, Hindistan'ın kamusal hayatında sekülerizmin merkeziliğine bir hayli oynamıştır. Hindistan demokrasisinin dayanıklılığı, (Keşmir, Nagaland ve Pencap'taki çeşitli "ayaklanmalar"ı saymazsak) onun görece iç bantışı ve "Hindistan Parlıyor" günlerinden beri geçirdiği hızlı ekonomik büyüme gibi örneklerin hepsi, sekülerizmin teşvik edilmesinin, Hindistan gibi Batı Avrupa'dan son derece farklı bir toplumda bile nasıl yararlı sonuçlar doğurduğunun ispatları olarak gösterilir. Böylece Hindistan,

sekülerizmin sadece Batılı tarihsel gelişim bağlamında sağladığı iddia edilen yararları, Batılı olmayan bir bağlamda sağlayabilen bir sekülerizm örneği olarak sunulur. Hindistan'ın refahı, demokrasisi ve iç barışı; Hindistan'ın yönetici elitlerinin sekülerizme bağlılığı ile ilişkili gösterilir. Sekülerizmin Hindistan'da işe yaradığı söylenebilirse, o halde sekülerizmin evrensellik iddialarının yeniden tahkim edilmesi mümkün olabilecektir.

Tabii ki, Hint sekülerizminin açıkça Batılı kökleri olduğu iddia edilebilirdi: Modern Hindistan, Britanya Raj'ının bir mirasçısı olarak farklı dini toplulukların tanzim edilmesi ve eklemelenmesi dâhil birçok sömürgeci yönetim uygulamasını "içselleştirmiş"tir. Hindistan sekülerizminin başlıca mimarı olan Nehru, Hindistan'ı daha çok [Batılı] Hindoloji yoluyla "tanıdı" (Brown, 2000). Hindistan'daki sekülerizmin karmaşık şeceresi, Batılı muadilinden farklı, yerli bir Hint sekülerizmi biçiminin var olduğu iddiasını savunmaya izin vermez. Sekülerizm Hindistan'da başlıca üç şekilde konuşlandırılır: İlk olarak, sekülerizm Hindistan'ı Pakistan'dan ayırmanın bir yoludur. 1947'den beri Güney Asya'nın hikâyesi çoğu zaman, İngiliz Raj'ının halefi olan bu iki devletten birinin din devleti (confessional state) ve diğerinin ise seküler devlet olarak tanımlandığı bir tezatlar etüdü olarak sunulur. Keza, çoğu Güney Asya tarih-yazımının büyük ortak bileşeni olan bu Hindistan-Pakistan karşılaştırması, sekülerizmi ve onun evrensel geçerliliğini pekiştiren bir argümana dönüşür. Hint sekülerizmi, Hindistan'ın Pakistan karşı-sındaki ayırt edici karakterinin bir göstergesi olarak dolaşıma sokulur (özellikle 'Bölünme' sonrası, en azından ilk elli yılda Hindistan'da egemen olan Nehrucu söylemde böyledir) ve bu şekilde demokratik ve normal bir devlet olarak Hindistan, İslami ve çöken bir devlet olarak Pakis-

tan ile karşıtlaştırılır. Ayesha Jalal'ın savunduğu gibi, bu tezatlar etüdü, bu iki halef devlet arasındaki benzerlikleri bir ölçüde gizler; "dünyanın en büyük demokrasisi" ile Pakistan'ın bitmek bilmeyen askeri diktası gibi yanıltıcı görüntülerin ardında şeffaf olmayan ve hesap sorulmayan karmaşık bir otoriterlik hüküm sürer (Jalal, 1995).

İkinci olarak, sekülerizm Hindutva'nın şiddetli saldırıları karşısında Nehrucu çözümü koruma aracı olarak konuşlandırılır. Burada sekülerizm, dini kurumların devlet kurumlarından ayrılması anlamına gelmez; daha ziyade, yerli-Hintli ve dolayısıyla günümüz Hindistan'ının sahici (otantik) bir parçası olarak tanımlanan (Hinduizm, Jainizm, Sihizm gibi) ve Hintli olmadığı düşünülen (Hristiyanlık, ama öncelikli olarak İslam gibi) inanç gelenekleri arasında bir hiyerarşinin kurulması anlamına gelir.⁹ Bu bağlamda sekülerizm, Hindistan'ın temel Batılı değerlerle uyumluluğun bir işareti olarak görülür. Hindistan bunu, kendisinin de tıpkı Batılı plütokrasilerin kendi toplumlarına dair sahip oldukları imaja tekabül eden hoşgörülü bir toplum olduğunu kanıtlama kabiliyeti sayesinde yapar.

Üçüncü olarak, sekülerizm, başta Hindu çoğunluk ve Müslüman azınlık arasındaki gerilimi azaltmak olmak üzere, Hindistan'da iç barışın korunması için gerekli kabul edilir. Dolayısıyla Hindistan'da sekülerizm, aslında bir Müslüman azınlık ile ulus-devlet çoğunluğu arasındaki ilişkiyi yönetir. Başka konular da Hint sekülerizminin ilgi alanına girer, ancak başlıca endişe Müslüman nüfusun yönetimidir.

Ancak Hint sekülerizmi -Hint demokrasisi ile birlikte- birincil kurbanlarının Müslümanlardan olma eğilimi gös-

9 Pandey, Pakistan'ın ayrılmasının hemen sonrasında Hindistan'daki "Müslüman azınlığın" ne ölçüde Hintli olduğuyla ilgili büyük bir belirsizliğin sürdüğünü gösterir (1999: 610-61).

terdiği kurumsallaşmış bir komünal şiddet sistemi ile birlikte var olur (Brass, 2003). Sekülerizm, Hindu-Müslüman çatışmasının günümüz Hindistan'ında kural değil, istisna olarak temsil edilmesini sağlar. Hindu-Müslüman çatışmasının ve bunun icra edilmesini sağlayan kurumsallaşmış ayaklanma sisteminin dikkatle incelenmesi; Hint sekülerizmi söyleminin, şiddeti azaltmaktan ziyade, büyük ölçüde görünmez kılmaya çalıştığını gösterir (age.. 377-80).¹⁰ "Planlı ayaklanmalar" ile birlikte Hindistan'da sekülerizmin, Hindistan Müslümanlarının disipline edilmesi ve ehlileştirilmesi için işletilen kurumsal bütünün parçaları oldukları iddia edilebilir.

Hint Müslümanlarının cihadçı etkilere büyük ölçüde bağışık olarak sunulması, Hint demokrasisinin meziyetleri kadar bu disipline edilme ile de açıklanabilir. Elbette böyle bir sunum, ancak Keşmir'de yaşanan olaylar hesaba katılmazsa yapılabilir; Hint güvenlik kurumları, Keşmirli Müslümanlara boyun eğdirebilmek için, uzun yıllar boyunca dünyanın en yüksek orandaki "sivil nüfusa göre güvenlik gücü"nü orada bulundurmak zorunda kalmıştır. Hindistan'ın Müslüman azınlıklarının ulusal çoğunlukla ilişkisine odaklanmak, sekülerizmin gerekliliğine dair hem Hint hem de Batılı izahlarda ortak bir noktadır.¹¹

Sekülerizmi iç barış ve diyalog imkânı ile eşitleme çabasının altında yatan varsayım, dinin düşmanlığı kı-

10 Irkçılık ile Batılı plütokrasiler arasındaki türdeşliği belirtmekte fayda vardır. Irkçılık modern Batı düzenini devamlı olarak şekillendiren bir şey olarak değil de, daha ziyade istisnai bir durum olarak sunulmaya devam edilir (Hesse, 2004a).

11 Daha önce de belirtildiği gibi, ABD buna bir istisna olabilirdi, zira 11 Eylül öncesinde, sekülerizm etrafında dönen tartışma kilise ile devlet arasındaki çekişmeler şeklindeydi, ya da en şiddetlisi [kürtaj bağlamında] tercih taraftan ve hayat taraftan gruplar arasındaki mücadeleler etrafında dönüyordu.

zıstırma kabiliyetinin eşsiz olması ve bu yüzden tehlikeli olduğu düşüncesidir. Böylece, sekülerizm gerçekte anti-dogmatizme bağlılığın bir adı olarak iş(lev) görür. Peki neden dini tutkular diğer tutkulardan daha şiddetli olsun ki? Bu soruya verilen cevap genellikle şu şekilde olur: Eğer birileri "Tanrı'dan gelen bir misyon"u üstlendiğini düşünürse, onları ne daha dünyevi gerekçelere dayanan itirazlarla vazgeçirmek ne de kendilerini "ideal bir iletişimsel" diyaloga katılımcı olarak görmelerini sağlamak pek olası değildir. Ancak bu cevap, gerçekte din ile değil, daha yüksek bir otoritenin kişinin konumunu geçerli kıldığına dair iddialarla ilgilidir. Dahası bu daha yüksek otorite, Tanrı ya da tanrılar biçimini almak zorunda değildir; Tarih, Bilim ve Akıl adını alabilir (ve almıştır da). Bu açıdan bakıldığında, sekülerizmin; bazı grupların diğer grupların öne sürdükleri iddialara karşı daha yüksek otorite iddialarını gizlemeye yardımcı olduğu ve bunu Batı'nın bilimle ve Batı-dışının hurafeyle eşitlendiği kolonyal dramı yeniden üreterek yaptığı söylenebilir.

V

Buraya kadar büyük ölçüde sekülerizmi, onun lehine yapılan iddialarla ilişkili olarak ele aldık. Bu iddiaların birçoğunun çoğunlukla iddia edildiği kadar güçlü olmadığını öne sürdüm. Öyle görünüyor ki sekülerizmin en öne çıkan iki örneği –Batı ve "Hint"– şu anda bir Müslüman kimliğinin ortaya çıkışı ile bağlantılı olarak konuşlandırılıyorlar. Şüphesiz İslam, kendi tabiilerinin benlik duygusunu dini/seküler ekseninde organize etmeyen tek din değildir. Benzer şekilde birçok örnek arasından mesela Hindu ve antik Romalılar da, dini görev ve yükümlülük-

leri ile diğer kimliklenme/özdeşleşme biçimleri arasında hemen hemen hiç ayrım yapmamışlardı. Bugün bu durum, hem etnisiteye hem de bir dizi dini inanç ve uygulamaya gönderme yapmaya devam eden Yahudi kimliği örneğinde en net şekilde görülebilir. Yahudilik (Jewish) örneğinde, "ırksal" kimlik anlayışı görünüşe göre Yahudilikten (Judaism) türetilen kimlik anlayışlarını gölgede bırakmıştır ve böylece hiçbir Tanrı inancına sahip olmadan da Yahudi olmak mümkün hale gelmiştir.

Müslümanlar çok dilli, çok kültürlü öznelerdir; bu nedenle, ne ölçüde müşterek bir Müslüman kimliğinden bahsedebiliriz? Açıkçası, kolektif kimliklerin ifade edildiği hâkim belirteçler/işaretleyiciler (milliyet, sınıf ve "ırk"), anlamlı bir Müslüman özne pozisyonunu dışlar görünmektedir.¹² Ancak Müslümanlar, yine de kendileri hakkında hikâyeler anlatma imkânına sahiptirler; Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen vahiy ile başlayan, devamında birçok söylemsel ipliğin zaman içinde eklenmesi yoluyla kendi anlamlandırma pratikleri sistemine sahip olan ve müstakil olarak ifade edilebilecek bir kilimin meydana gelmesiyle devam eden hikâyelerdir bunlar. Bireysel olarak Müslümanlar, genellikle kendilerini bu karmaşık ağ içine fırlatılmış olarak bulurlar ya da bunun bir parçası olmayı seçerler; böylece biyografilerinin birçok yönü, bu tarihsel silsile içindeki ayrıcalıklı bir manaya tekabül eder. Aldıkları veya kendilerine verilen isimlerden hareket biçimlerine kadar, Cebrail'in getirdiği ayetlerle başlayan ve Medine'de İslam devletinin oluşumu, Kur'an'ın dolaşımı ve İslamîcate düzenin yeryüzünün daha geniş parçalarını kapsayarak peyderpey yayılması ile devam eden hikâye; kendilerini Müslüman olarak adlandıranları konumlandırmaya

12 Bu konuyu kitabın 7. bölümünde daha ayrıntılı olarak tartışacağım.

yardımcı olur. Bu konumlandırma, kişinin biyografisinin farklı aşamalarında, eleştirel olmayan kabulden; kendinden nefretin körüklediği toptan inkâra ve bu ikisi arasında kalan her türlü pozisyona kadar çeşitli ve farklı şekiller alabilir. Ancak bir Müslüman kimliğinin telaffuz edilmesi/eklemelenmesi, tarihsel bir topluluğa işaret eder. Ve çeşitli zorunsuz ve özgül nedenlerden dolayı (ki bazıları bu kitapta başka bir yerde ele alınacaktır), bu topluluğun tarihi hâkim Platon'dan NATO'ya diziliminin bir karşı-tarihi şeklini almıştır. Bu sebeple, bir Müslüman özne pozisyonunun eklemelenmesi kavramın her iki anlamıyla da siyasaldır. Birincisi, hâkim söylemi kesintiye uğratan bir şey olarak ortaya çıkması ve ortaya çıkışının egemen söylemin "bayağı" kurumsallaşmasına dikkat çekmesi anlamında siyasaldır. İkinci olarak, hakim söylemi kesintiye uğratarak; siyasal husumetleri toplumsal farklılıklara dönüştürmeye yarayan mekanizmayı sarsması ve böylece dostlar ve düşmanlar arasındaki ayrımın muhafaza edildiği bir alana tutunması anlamında siyasaldır.

Batılı plütokrasilerde sekülerizm ile ilgili güncel tartışmalar, Müslümanların İslam adına seferber oldukları bir bağlamda gerçekleşmektedir. Müslümanların ulusötesi seferberlikler oluşturma potansiyeli, Westfalya sisteminin önemli yapı taşlarından birini krize sokar; zira bu sistem belirli popülasyonları ulusal çoğunluk ve diğerlerini etnik(leştirilmiş) azınlık olarak inşa eden sınırlar çekerek, ulusal çoğunluklara karşı etnik(leştirilmiş) azınlıklar üretir. Örneğin, 60 milyonluk bir Birleşik Krallık nüfusu içinde 1,6 milyon Müslüman genellikle ve tartışmasız bir biçimde bir azınlık olarak nitelendirilir. 60 milyonluk Birleşik Krallık nüfusuna oranla 1,6 milyarlık Müslüman dünyası perspektifinden bakıldığında ise, azınlık-çoğunluk

aynı potansiyel olarak anlamını kaybeder. Sonuç olarak, bir Müslüman özne pozisyonunun eklemelenmesi – birçok ulus-devlette Müslümanlar bulunduğu – sadece uluslararası değil; Müslümanların dünyaya yayılması, yersiz-yurtsuzlaşmış siyasal madunluk (subalternity) bağlamlarında gerçekleştiğinden aynı zamanda diasporiktir.¹³ Bu seferberlikler, pek çok nedenle bir sorun olarak görülme ve kurulmaya [isimlendirilmeye] devam etmektedir. Bu nedenler arasında, bu seferberliklerin ulusal çoğunluklar ile etnik azınlıklar ve kolonyalite ile post-kolonyal sonuçları arasındaki güç kaymalarına işaret etmesi vardır.

Bu bağlamda, sekülerizm Müslüman kimliğinin telaffuz edilmesi/eklemelenmesi ile başatmenin bir aracı haline gelir. Sekülerizm literatürü, onun meziyetlerine odaklanmak eğiliminde olsa bile, bu konuda belirleyici olan onun kabulünden tahakkuk edecek ya da etmeyecek faydaları değil, daha çok bu kabulün Batı'nın tasdik edilmesi halini alıp almadığıdır. Çeşitli vatandaşlık testleri, başörtüsüne yapılan saldırılar/onun yasaklanması ve Müslümanların kendilerini Batılı değerlere uydurmalarına yönelik talepler; Müslüman otonomi arayışının dolaylı olarak (ve bazı durumlarda doğrudan) Platon'dan NATO'ya dizilimini sekteye uğratmasından ve bunu yaparken Batı'nın meşruiyetini sarsıyor olmasından kaynaklanan durumlar olarak okunabilir. Sekülerizm iç banışı sağlamak ya da epistemolojik ilerleyişi güvence altına almak için değil, Batılı tarihyazını hegemonyasını korumak için konuşlandırılır. Bir başka deyişle, sekülerizm hakkındaki güncel tartışmalar, dini siyasetten ayırmak olarak beyan edilen kaygılardan daha çok, Müslümanların depolitizasyonunu amaçlar.

13 Bkz: 7. bölüm.

yonu ile ilgilidir.¹⁴ Bir söylemsel rejim olarak sekülerizm, “nesnel gerçeklik” ile değil; nesnesinin belirli bir şekilde inşa edilmiş bir biçimi ile ilgilidir. Bu nedenle sekülerizm, Müslümanları; dinî özlery, siyasal ayartmalarla sürekli zarar gören, her daim haddi(ni) aşan özneler olarak üretir. Bunun bir sonucu olarak, Müslüman siyaset ya tümüyle ampirik bir tanımlamaya ya da gayrimeşru bir eklemlemeye/ifadeye dönüşür. Gerçek Müslüman, dindardır –bu bağlamda din, modern öncesi epistemenin bir göstergesidir. Buradan, politik olan bir Müslümanın usulünce Müslüman olmadığı sonucuna varılır. Zira [bu mantığa göre] politik olmak, modern olmak anlamına gelir; aynı zamanda tarihi olan bir halk (people with history) olmak anlamına gelir.

Sekülerizm, dini olan ile siyasal olan arasındaki sınırın denetler ve böylece modern-öncesi ile modern ve Batılı ile Batılı-olmayan arasındaki sınırları denetlemenin başka bir aracı haline gelir. Talal Asad’ın da işaret ettiği gibi, seküler olan ile dini olan arasındaki ayrımlar sabit değildir; farklı zamanlarda, farklı amaçlar için yeniden şekillendirilirler (Asad, 2003: 25-6). Sekülerizm ve din kavramlarının anlamı; bu kavramları Batılı ile Batılı-olmayan arasındaki ayrımın hâkim olduğu bir dünya tarihine yerleştirmek suretiyle bulunmalıdır. Genellikle dini olanın, sadece seküler bir kategori değil, aynı zamanda –sadece ontik olarak değil, ontolojik olarak da– Batılı bir kategori olduğu savunulur. Dini olanı neyin oluşturduğunun sekülerist belirlenimi; Asad’ın “neden bir sekülerizm antropolojisi-

14 Mısır’da Muhammed Mursi’yi iktidardan eden darbe, dini siyasetten uzak tutmanın ya da özel olarak, Müslümanları (bu bağlamda, Müslüman Kardeşleri) iktidardan uzak tutmanın gerekliliği üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bakınız: Beach (2013).

nin olmadığı" sorusunun belki de cevabıdır (age.: 21-2). Zira seküler olmak, olağan durum olarak kabul edilir; dolayısıyla izah edilmesi gereken, dindir. Seküler olmanın olağan durum olarak kabul edilmesi, Batıca içerisindeki; Batılı olmanın insan olmak anlamına geldiği ve bu nedenle açıklanması gerekenin Batılı-olmama durumu olduğu varsayımından kaynaklanır.¹⁵ Şimdilerde, Batılı ile Batılı-olmayan kimlikler arasında olan sınır hattındaki en sert çatışmalar, Müslüman uyanışından ileri geliyor. Sekülerizm kategorisi ve ilişkili mecazlarının konuşlandırılması, Müslüman otonomisine ve failliğinin olumlanmasına direnci ifade etmenin en önemli araçlarından biridir. Dolayısıyla Mahmood (2006) sekülerizmin ABD (ve diğer Batılı plütokrasiler) tarafından konuşlandırılmasının çeşitli biçimlerine işaret ederken; söz konusu olanın aslında, Batılı-olanın Batılı-olmayan üzerindeki üstünlüğü olduğunu söyler. Bu üstünlük; hem felsefi ve jeopolitik olarak telaffuz edilir/eklemlenir hem de ekonomik, kültürel ve tabii ki askeri olarak savunulur.

15 Kitabın 5. bölümünde, demokrasi fikrini; diğer tüm kültürel tortulaşmaların altındaki Batılı özü (Western kernel) ifşa etmenin vasıtası olarak tartışacağım.

Rölativizm

I

Ziyaüddin Serdar kendine özgü güçlü ve sade tarzıyla, post-modernitenin Batılı kültür emperyalizminin farklı araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey olmadığını ileri sürer. (1998: 8-9) Görünen o ki Serdar, post-modernizmin gelişigüzel kelime ve anlam oyunları ve "her şeyin mübah" (anything goes) olduğunu ilan eden abartılı çağrıyla, İslam'ın mutlak kesinliklerine tam bir tezat oluşturduğunu hissedenlerin paylaştığı yaygın bir temayı tekrarlar. Post-modernizm çok kaypak bir kavramdır. Genellikle anlamının "meta-anlatılara karşı kuşku" olduğu konusunda bir fikir birliği vardır. Başka bir deyişle post-modernizm, bilgeliğe giden asil yolu keşfettiğini söyleyen çeşitli kişilerin iddialarına kuşkuyla yaklaşmamızı teşvik eder. Ancak post-modernizme bakmanın bir başka yolu da, onu "Batı'nın merkeziliğinin giderilmesi" olarak görmektir. Yani post-modernizm, modernitenin ortaya attığı iddiaların birçok bakımdan evrensel gerçeklerin yansımaları olmaktan çok, narsistik fantaziler olduğunun (gecikmiş) bir kabulüdür. Post-modernizm; modernitenin entelektüel, ahlaki ve kültürel hâkimiyetinin sınırlarını açığa çıkarır. Batı'nın en iyi olduğu fikrini sorgular.

Genellikle Batı savunucuları, [post-modernitenin] ilk tanımını tercih eder; zira bu tanım, onun ikinci tanımını belirsizleştirir. Ne var ki Batı'nın kaderini hikâye eden meta-anlatı son 200 yılın en güçlü anlatısı olduğundan, Batı'nın merkeziliğinin giderilmesi olmaksızın insanın meta-anlatılara karşı nasıl kuşkucu olabileceğini tahayyül etmek zordur. Müslüman[ca] duyarlılıkların son dönemlerde artması, İslam'ın artık Batı'nın içkin üstünlüğüne dair bir inançla zapt edilemeyeceğinin kanıtıdır. Şöyle diyenler çıkacaktır: "Evet, peki, post-modernizmin İslam ile Batı arasındaki ilişkiye etkisi hakkında konuşmak tamam da, peki ya post-modernizm İslam'ın temellerine de saldırırsa ne olacak; "üst-anlatılara karşı kuşku Kur'an'ın kendisine karşı sinizme dönüşürse ne olacak?" Başka bir deyişle, post-modernizm ile ilişkilendirilen anti-özcülük, Müslümanların inanç temellerine saldırırsa ne olur?¹ Bu korkuları yatıştırmak için üç cevap verilebilir: İlk olarak, post-modernizmin Avrupa'da gösterdiği düşünülen etkisinin aynısını İslam dünyasında da göstereceğini varsaymak yersizdir. Bu iki örnek arasında, sadece küresel anlamda eşitsiz güç dağılımı veya farklı tarihsel alışkanlıklar açısından değil; aynı zamanda derin temeller açısından da ciddi farklar söz konusudur. Sadece iki örnek alalım: Yeni Ahit ve Kur'an, kurdukları gelenekler için merkezi kutsal metinlerdir; ancak bu benzerliğe rağmen, birbirlerinden çok farklıdırlar. Yeni Ahit, İsa'nın peygamberlik görevinin bir tür biyografisi olarak görülebilir; Kur'an ise Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bazı biyografik ayrıntılar içeriyor olsa bile, onun biyografisi olarak okunamaz.

1 Belki de halifeliğin kaybedilmesi pek çok Müslümanı korkutmuştur. Belki de bu kadar çok yerde Müslüman kanının dökülmesi, Müslümanları bizzat İslam'ın geleceği konusunda endişelendiriyordu.

Yani Kur'an'ı okumak ve Yeni Ahit'i okumak aynı tür pratikler değildir ve farklı okuma becerileri ve farklı eleştirel stratejiler gerektirir. Farklı tarihlerin ve farklı geleneklerin birçok başka örnekleri şüphesiz vardır; bütün bu örnekler, Batı'da olan bir şeyin İslam'da da benzer etkilerle gerçekleşeceğinin otomatik olarak varsayılamayacağına işaret eder. İkinci olarak, sinizme karşı bir yasak koymak mümkün değildir; Müslümanlar inançlarına karşı sinik ve oportünist hale gelirlerse, bu post-modernizm yüzünden olmayacaktır. Sinizm, siyasal olarak güçsüzleşmenin bir sonucudur; insanlar, herkes için daha iyi bir gelecek hayal edemediklerinde sinizm yükselir; bu yüzden herkes sadece kendisi ve ailesi için çalışmaya başlar. Sinizmi besleyen, insanların toplum içinde kamusal hayata katılmaktan kaçınıp, kendi özel endişelerine çekilmesidir. Bu şekilde, toplumsal sorunlar depolitize edilerek ahlaki sorunlara dönüştürülür. Böylece "iyi bir toplum" arayışı, toplum olmadan işini görebilecek "iyi Müslümanlar" yetiştirmeye feda edilir. Ahlakın siyasetin yerini alması, ümmeti ıslah olmaz şekilde yozlaşmış bulan Müslüman keşişlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Bu inziva/keşişlik hali, Müslümanların "İslam, bütünsel bir yaşam biçimidir" iddiası düşünüldüğünde tuhaftır –fakat tasavvur edilen bu bütünsel yaşamın içi adeta boş ve sahtedir: Ritüellerle dolu, ideallerden yoksun ve genellikle gerçeklikten kopuktur. Kamusal katılım ve mücadeleye alan açmayan ve kendi geçmişinin zengin dokusunu tanımayan bir bütünsel yaşam biçimi ne bütünsel ne de bir yaşam biçimi olabilir. Post-modernizmden yakınmak yerine, enerjimizi İslam tarihini geri kazanmaya harcamak daha yararlı olabilir. Gelecek için umut beslememize olanak veren geçmişin bilgisidir ve sinizmin tek panzehiri, umut verici bir

gelecek düşüncesidir. Bütün bunları söylemekle birlikte, post-modernizme gereğinden fazla düşkün olmamamız gerektiğini hatırlamak önemlidir. Ben post-moderniteyi övüyor ya da post-moderniteyi post-modernitenin hatırı için savunuyor değilim; post-modernizm, zemini temizlemek ve İslam'ı geleceğe eklemek için alan açmakta yardımcı olabilecek bir alet takımı olarak görülmelidir. Serdar, öne sürülen iddialara karşın, post-modernitenin kültürel melezliği yüceltişinin aslında Batılı kültür pratiklerinden kendini kurtaramadığını savunan yazarlardan biridir. Bu pozisyon, post-modernitenin "kimlik siyaseti" denilen şeyi –yani görünüşte Aydınlanma'nın evrensel hakikatlerini reddeden ve bir kültürel kimliğin geliştirilmesine dayanan dar ve dışlayıcı siyasal taleplerde bulunan siyasal seferberlik biçimlerini– mümkün kıldığını iddia eden pozisyonun zıttıdır.² Başka bir deyişle, bu bakış açısına göre post-modernite; kültürel rölativizmi onaylar ve sonuç olarak evrensel(cil)likten vazgeçilmesini teşvik eder. İslamcılık çoğu kez kimlik siyasetinin bir biçimi olarak görülür ve onun Müslüman otonomi ilanı, başka grupların desteğini alabilecek daha geniş herhangi bir toplumsal dönüşüm hareketi ile yan yana gelemeyecek bir aşın tikelcilik olarak gösterilir.

Post-moderniteyi, bir taraftan modernitenin entelektüel, ahlaki ve kültürel hâkimiyetine bir meydan okuma olarak görmek; diğer taraftan da aynı hâkimiyeti sağlamanın bir aracı olarak görmek ne kadar mümkündür? Kültürel rölativizm ve kültürel emperyalizm gibi birbiriyle çelişen görüşlerin, belki de çok özensizce post-modern olarak tanımlanan düşünce ve tutumlar anaforuna dâhil

2 Batılı plütokrasilerde Irak Savaşı karşıtı hareketlerde Müslümanların da yer almasına rağmen.

edilmesi, ancak kısmen bu özensizlik ile açıklanabilir. Post-modernitenin, belirli bir dönemin modasını takip edenler tarafından bir şeref madalyası olarak; inatla gerçekçi olmak isteyenler tarafından kötüye kullanılan bir terim olarak ve ihtiyatlı olmaya çalışanlar tarafından ancak tırnak içinde kullanıldığı doğruysa da, burada söz konusu olan terimin doğru anlamından daha fazlasıdır. Bir epistemolojik pozisyonun birbirleriyle böylesine çelişkili şekillerde kullanılması nasıl mümkün olabilir? Muhtemelen, bunun cevabı post-modern düşünce geniş başlığı altında tanımlanan (olası bütün şerhlerle birlikte) yapının iki ayaklı olmasında bulunabilir: özcülüğün eleştirisi ve evrensel(cil)liğin eleştirisi. Özcülüğün eleştirisi, Müslüman kimliği beyanlarını reddeden siyasal, entelektüel ve ahlaki pozisyonları destekler. Bunun sebebi, İslamcılığın özcülüğün bir tezahürü olarak görülmesidir. Evrensel(cil)liğin eleştirisi ise Batı'nın kültürel üstünlüğüne dair beyanları reddeden pozisyonları destekler. Bu sebeple evrensel değerleri, Batılı olmayan tarih ve kültürlerden eklemlenme girişimlerinin ancak Batı'nın evrensel geçerlilik iddiasının reddedilmesiyle mümkün olacağı düşünülür. Bunun nedeni, Batı'nın kültürel otoritesinin çoğunlukla evrensel(cil)lik iddialarıyla irtibatlandırıldığı iddiasıdır.

Post-modern durum (ve benzeri terimler) hakkındaki tartışma, Batılı tarih ve toplumlar ile evrensel değerler arasındaki ilişki etrafında döner. Modernitenin anlamı sorusu, farklı şekillerde çekimlenmiş olsa bile önemini korur; zira modernitenin doğasının ne olduğu sorusu, nihayetinde Batı'nın kaderi hakkında bir sorudur. Moderniteye dair hakim açıklamalar, onu özü itibarıyla Batılı olarak görür (Sayyid, 2003: 84-126). Böylece, tartışmasız bir biçimde Batı'nın bir parçası olarak tanımlanamayan

bir simge [modernite] etrafında gerçekleşen seferberlikler; kaçınılmaz olarak modernliğin çoklu olasılıkları hakkında soruların ortaya atılmasını sağlar ve böylesi bir teşebbüste örtük olarak Batı'nın "normalleş(tiril)mesi" söz konusudur – Batı'nın evrensel değerlerin yegâne cisimleşmesi olduğu iddiasının çökertilmesi.

İslamcılık, Batılı istisnacılık [Batı'nın istisnailiği] iddialarını açıkça reddeden en belirgin siyasal söylemdir. Bu reddediş, İslamcılığın moderniteyle olduğu belirtilen ilişkisine dair üç farklı görüşle temsil edilir: İlk görüşe göre, İslamcılık anti-modernidir. İslamcıların "Ortaçağ"ın (örneğin, kol kesme ve recm gibi) cezalandırma biçimlerini, (halifelik gibi) siyasal kurumlarını veya (haremlik-selamlık gibi) toplumsal pratiklerini bir şekilde canlandırmaya kararlı insanlar olarak görüldüğü bu görüş, popüler çevrelerde oldukça yaygındır. Bu görüş, uzman çevrelerde yerini giderek İslamcılığın modernitenin inkârına değil moderniteye teslimiyete dayandığı şeklindeki görüşe bırakmıştır (Schulze, 2000; Roy, 2002). Bu görüşe göre İslamcılık faşizme ya da Leninizme benzer şekilde totalitarizmin başka bir biçimidir (Gray, 2004; Tibi 2007). Benim incelemek istediğim pozisyon ise İslamcılığı, modernite ile Batı arasında olan ilişkideki bir gediğin koşulladığı bir hareket olarak gören görüştür. Yani "Batı'nın merkeziliğini kaybetmesi"nin sonuçlarından biri (Young, 1990), modernite anlayışımızın dönüşmesi ve böylece modernitenin, Batının istisnailiği söylemlerinden ayrılmasıdır. Bu görüş, İslamcılığın Batılı plütokrasilerde yarattığı "moral paniği" ve Batı toplumlarında Müslümanların varlığı sorununun, nasıl içerisinde algılanan İslam(cılık) tehdidine karşı bir Batılı kimliğin şekillendirildiği, sürekli genişleyen bir *kulturkampf*'in savaş sahası haline geldiğini anlama-

mızı sağlar.³ Batı'nın merkeziliğinin kaybindan kaynaklanan bu kaygı, giderek evrensel değerlerin savunulması biçimini alır; bu savunma ise her türlü müstakil bir siyasal Müslüman kimliği imasına ve özellikle çokkültürlülük politikaları gibi Müslüman seferberliklerinin serpilmesini mümkün kıldığı düşünülen felsefi pozisyonlara saldırmak şeklini almıştır.⁴

Evrenselin Batı tarafından temellük edilmesini [ya da Batı'ya tahsis edilmesini] savunurken harekete geçirilen ana stratejilerden biri, evrensel(c)iğin eleştirisini geçersiz kılmak için özcülüğün eleştirisinden faydalanmaktır.

II

Aziz al-Azmeh'in çalışmaları, bu stratejinin uygun bir örneğini sağlar. Al-Azmeh, İslamcıların taleplerini küçümsemekle kalmaz; aynı zamanda kültürel farklılıkların, faşist eğilimleri meşrulaştırmak dışında bir anlamı olduğunu kabullenmekte isteksizdir de (al-Azmeh, 1993: 5-6, 21). Böylece, İslamcılığa muhalefeti karakterize eden iki argüman kümesinin gelişimini görürüz: İslamcılık, komünizm ve Nazizm'e benzer şekilde bir totalitarizm biçimidir ve Batılı plütokrasilerde Müslüman siyasal kimliğinin dillendirilmesi, "kültürel olarak rölativist" kamu politikaları sayesinde olanaklı hale gelmiştir. Al-Azmeh'in İslam-

3 Birt'in (2007) günümüz Britanya'sındaki İslam-Batı kültür savaşına (*kulturkampf*) dair değerlendirmesine bakınız.

4 İngiliz devletinin çokkültürlülük politikalarının Müslüman özcülüğüne destek olduğunu savunan çalışmalara örnek olarak bakınız: Chetan Bhatt (1997) ve Sami Zubaida (2007). Akademik yazın dışında aynı noktaya işaret eden; Martin Bright, Melanie Philips, Daniel Pipes ve Nick Cohen gibi provokatör yorumcuların çalışmaları da vardır.

cılığın taleplerini "yapısökümü", Müslüman seferberliklerinin ilk panik dönemleri bağlamında gerçekleştiğinden; yani bu panik havasının daimi bir Teröre Karşı Savaş durumu olarak kurumsallaşmasından ve bunu takiben Batılı plütokrasilerde yönetim yapılarının buna göre yeniden yapılandırılmasından evvel gerçekleştiğinden, onun argümanları daha sonra oldukça yaygınlaşacak olan İslamcılığa karşı yazının bir türünü örneklendirir (örneğin, Scruton, 2003; Goves, 2006; Karsh, 2006; Manji, 2006; Kepel, 2006). Bu yazın türü, Müslüman bir siyasal özneliği eklemlemeye çalışan sayısız seferberliği kabul edilemez bir özcülük olarak görür ve bu özcülük suçlamasıyla Müslüman otonomi arayışının meşruiyetini reddeder.

İslamcılık, sahici (otantik) bir öz fantazisi etrafında "hayal edilmiş" bir söylem olarak sunulur (al-Azmeh, 1993: 7). Yani İslamcıların "gerçek" İslam'ın keşfi dedikleri şey, geleneğin içindeki çeşitliliği inkar eden, uydurulmuş bir İslam geleneğinden başka bir şey değildir. Bu mantığa göre, "İslamî giyim" veya "İslamî yaşam tarzı" gibi kültürel formlar mukaddes geleneğin ihyâsı değil, yakın zamanlı icatlardır (1993: 21). Bu gibi argümanların etkisi, İslamcı taleplerin; Müslümanların otonomi ve dünyanın derinlemesine dekolonizasyonuna yönelik arzularının meşru ifadeleri olduğu iddiasını gözden düşürmesidir. İslamcı projenin kendi içinde çalışan fitri mantığını üretebilecek sabit bir çekirdeğin, İslami bir özün reddedilmesi son derece mantıklı görünür. Ancak bu, özcülüğün İslamcılık için kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez. Sonraki bölümlerde göstereceğim üzere, İslamcılığın anti-özcülük ile uyumlu olmakla kalmadığı, aynı zamanda anti-özcülüğün bizzat İslamcılığı mümkün kılan koşul olduğu savunulabilir. Müslümanların otonomisine muhalif olanların ilham kay-

nağı olan anti-özcülük, özcülüğün (post-modern-esinli) bir eleştirisi etrafında kurulmuştur; bu eleştiri, İslamcılığın ortaya çıkışında kesintisiz bir İslami özün nihai ifadesini gören oryantalist açıklamalar ile yollarını ayırdığı izlenimini verir. Buna göre, İslamcılık sadece uydurulmuş değildir; aynı zamanda türedi ve bu sebeple sahici olmayan (inotantik) bir uydurmadır. Diğer bir deyişle, İslamcılar kendi kimliklerini inşa ederlerken, bunu İslami kültüre özgü olmayan malzemeler kullanarak yaparlar. Buna göre İslamcı söylemlerin türedi doğası, bu söylemlerin Batılı kategorilere bağımlılıklarından kaynaklanır (al-Azmeh, 1993: 39, 41, 79). İslamcıların taleplerini dile getirirken, Batı'nın diline başvurmak zorunda oldukları ve dolayısıyla entelektüel bir tutarsızlık gösterdikleri savunulur: aynı anda hem Batıyı kötülemek hem de ona bağımlı olmak durumundadırlar. İslamcıların Batı'nın kavramsal kategorilerini kullanmaları ise, Batılı projenin evrenselliğini gösterir. Batı'nın reddedilişi, "ya ulusal bağımsızlık ve halk egemenliği gibi Batı'ya ait ideolojiler adına yapılır ya da her ne kadar sembolik olarak farklı bir yöreye veya özgül bir repertuvara borçlu olsa bile, büyük ölçüde bu ideolojilerin terimleriyle yapılır" (al-Azmeh 1991: 481). Buradaki kabul şudur; İslamcılar bir "İslam devleti" talep ettiklerinde ya da "Çözüm İslam'da" dediklerinde, Batı'nın lügatçesini kullanmış olurlar. O halde, bu; Batılı düzene karşı çıkan protestoların ancak aynı Batılı düzenin başlattığı ve dayattığı dil içerisinde icra edilebileceği manasına gelir. Batılı söylem, Batı'ya tabi olanlara yine Batı tarafından kendilerine sunulan kendi kaderini tayin hakkı, halk egemenliği vs. söylemleri aracılığıyla, kendi bağımlı statülerini gözden geçirmeleri veya değiştirmeleri için gerekli araçları sağlar. Hatta Batılı düzene karşı direnişin,

bu düzenin onayladığından farklı bir dille ifade edildiği koşullarda bile gösterenler (signifiers) sadece göstermek olarak farklıdır (al-Azmeh, 1993: 35).

Batı'nın doğasının evrenselliğine dair yapılan bu ısrar, ancak aynı derecede kulağı tırmalayan İslamcılığın tikelliği iddiasıyla eşlenebilir. Şüphesiz, Müslimistan'ın her köşesinde bazı en şedid İslamcılık muhaliflerinin genellikle son derece dar ve ırkçı ulusçuluk biçimlerini sahiplenmiş olmaları tesadüf değildir. Örneğin, Afganistan'daki Kuzey İttifakı, Taliban mensuplarına yerli veya yabancı (Pakistanlılar, Özbekler, Yanmada Arapları) olmalarına bağlı olarak farklı muamelede bulunuyordu. Bir bütün olarak İslamcı grupların kapsayıcı iddialarının olmadığını ispatlama çabası, bu grupların projelerinin belirli bir toplum, yer ya da etnik grup ile sınırlı olmadığını görmez. İslam herkes içindir. Bir İslamcı grubun belli bir dönemde, faaliyetlerini belirli bir alanla sınırlamasının pratik nedenleri olabilir; ama bu, İslamcılığın evrensel emellerinin olmadığını şeklinde anlaşılmamalıdır (Kutub, 2000; Humeyni, 1981). Müslüman otonomisine karşı olanlar, İslamcılık tehdidinin gerçek sebebinin; tam da onun dünyanın Westfalyacı paylaşımını kabul etmemesi ve ulusal sınırların her yakasından Müslümanları için içine dahil ederek Müslüman toplulukların, içinde yaşadıkları ulus-devletlere bağlılıklarını zayıflatması olduğunu iddia ederler.

İslamcılığın tikelliğine olan inanç, evrensel olanı üretebilme kabiliyetine sahip yegane bölgenin Batı olduğunu varsaymak sonucunu doğurur. Batılı olan ile, evrensel kabul edilen şeylerin birleştirilmesi; evrensele iştirak etmenin Batılı kategorilerin içselleştirilmesi anlamına geldiğini düşünen bir analize imkan tanır. Böylece İslamcılarının konumlarını Batı karşıtı olarak eklemlenme-

leri, entelektüel olarak tutarsızlık ya da samimiyetsizlik olarak sunulur. Diğer bir deyişle, Batının İslamcı reddi (bu analize göre) ancak (tek evrensel dil olan) Batı'nın diliyle gerçekleştirilebilir; böylece İslamcılar Batı'yı reddettiklerinde, bunu Batılı kategorileri kullanarak yaparlar, bu da güya onların Batı eleştirilerinin altını boşaltır ve aynı zamanda onların sahicilik (otantiklik) beyanlarının mesnetsizliğini oldukça pratik bir şekilde gösterir (al-Azmeh, 1993: 34). Bu argüman, Müslüman uyanışı üzerine yapılan yorumlarda varolan en yaygın mecazlardan biridir. Bunun kullanım alanı, bizzat İslam'ın kendisine güçlü bir antipati besleyenlerden, sadece İslamcılığa güçlü bir antipati beslediğini iddia edenlere kadar değişiklik gösterir. İslamcılığın bir tikellikle birleştirilmesi; Batılı proje ile evrenselliğin fark edilmeden birleştirilmesi ve Batı'nın tikelliğinin sistematik olarak inkân ile birlikte gider. Tabii buradaki bulmaca şudur: Eğer evrensel olan, tüm tikelliklerin feshine dayanmaktaysa, İslamcıların kullandığı evrensel dildeki Batılı unsurları keşfetmek nasıl mümkün olmaktadır?

III

Aydınlanma fundamentalistleri, evrensel değerlerin böylesi bir tekkültürcü okumasının bu sonucundan kaçınmak için; evrenselin aslında tüm kültürlerin ve medeniyetlerin ortak bir havuzu olduğunu ileri süren gönülsüz jestler yaparlar. Eğer evrensel(cil)ik çeşitli kültürel oluşumların bir havuzuysa ve elbette kimse bu evrensel uygarlığın kurucu unsurlarından biri olarak İslam'ı dışlamaya çalışmadıkça; İslam'ı ve İslami-cate olanı evrensel(cil)li-

ğin ötekisi olan bir tikel(cil)lik olarak tarif etmek zordur.⁵ Eğer evrenseli bütün tikelliklerin feshi ya da tasfiyesi olarak görüyor iseniz, o halde İslamcılarının Batılı araçları kullandığını (örneğin faşizm ve komünizm ile bağlantılı totaliter ideolojilerin etkisi) iddia edemezsiniz. Batılı olan ile evrensel olanın eşdeğerli olduğu iddiası ise, ancak Batılı bir özü varsayarak mümkün olabilir. Bu problemler ortaya çıkar çünkü anti-özcü analitik ve Batılı projenin evrensel olduğu kabulü bir arada götürülmeye çalışılır. Böylece anti-özcülük, adeta Batılı projenin cephaneliğindeki bir diğer silaha dönüşür.

Al-Azmeh evrenselliği salt batılılaşma olarak tescillemeye devam ettiği müddetçe herhangi anlamda bir "çok sesli evrensel uygarlık" olasılığının altı oyulmaya devam edilir. Nitekim onun bu çok sesli evrenselliği, tuhaf bir şekilde tek seslidir: Hint, hatta "Arap" seslerin tesirine dair hiçbir atıf yoktur. Yani çok sesli olmasına rağmen, bu evrensel uygarlık tek bir sesle konuşur. Görünüşe göre bu çok seslilik, Batı'nın sesinin sadece bir başka adıdır. Böyle bir evrenselcilik anlayışı, aslında belli bir tikelliğe yaslanırken evrensellik iddiasında bulunur. Batı'nın evrensel olan ile böyle sıkı sıkıya bağlantılandırılması, bir tikellik ile evrensel sayılan şey arasında ayrıcalıklı bir ilişki kurar. Tabii ki bu, tikelliklerin evrensel olana dâhil edilmesinin ve evrensel içerisinde feshinin eşitsiz olduğunu ima eder; al-Azmeh'in düşündüğü gibi evrenselliğin tüm tikellikleri tüketmesinden ziyade, evrenselliğin bütün diğer tikellik-

5 Buna mukabil, John Keane'in Müslümanları sadece sessiz seyirci veya destekçi olarak değil, bu ortaklığa aktif paydaşlar olarak dâhil etmek suretiyle kendi küresel sivil toplum vizyonunun "ekümenik" niteliğini gösterme çabasına bakılabilir. Keane, vizyonunu İslami figürler de dâhil olmak üzere Batılı olmayan kaynaklara başvurarak anlatmaya gayret eder.

leri tüketen bir tikellik olarak ortaya çıkması söz konusudur (1993: 34). Bu tüketim, ancak büyük güç dengesizliklerinin olduğu bir durumda mümkündür. Bir tikelliği evrensel yapan, basitçe içeriği değil gücüdür. Başka bir deyişle evrenselcilik, imparatorluğun işleyişi ile çok yakından ilişkilidir (Fowden, 1994; Mazrui, 2001: 11; Crossely, 2002).

IV

Batıcının savunucuları, dünyanın dekolonizasyonunun tamamlanmamış ve tutarsız olması sebebiyle Batı'nın küresel hegemonyasını yeniden eklemlmeye çok isteklidirler. Batıca, postkolonyal (sömürge-sonrası) duruma bir yanıt olarak görülebilir. Bu bağlamda, 11 Eylül 2001'de ABD'nin ekonomik, siyasi ve askeri merkezlerine yapılan saldırıların ayırt edici özelliği, tam da bariz postkolonyalitesidir. Teröre Karşı Savaş'ın ortadan kaldırmayı hedeflediği bu postkolonyalitedir. Postkolonyalitenin gerilemesini kısmen, Irak ve Afganistan'daki doğrudan sömürgeci müdahalede,⁶ kısmen Amerikan gulag'ına kapatılmış şüpheli "terörist"lere gerçek düşmanlardan ziyade küstah sömürge tebaası gibi muamele edilmesinde, kısmen de neo-con Haçlıların, Müslümanların otonomi taleplerinin siyasal tabiatını kabullenmeyi reddederek, "aşın" Müslümanların ideolojik cazibesini bertaraf etmek ve "ılımlı" Müslümanların desteğini kazanmak amacıyla giriştikleri sözde "kalpleri ve akılları" kazanma savaşında görmek mümkündür. Bunlara ek olarak, otoritelerine karşı çıkanları ve Batılı iyi ve kötü anlayışlarına teslim olmayan her

6 Her Avrupalı sömürgeci yönetimin tanıyabileceği sosyete hayatının bir tasviri için bkz. Chandrasekaran (2007).

iddiayı "kural dışı" şekilde bastırmaları için Batılı üstünlükçülere açık teşvikler söz konusudur. Başka bir deyişle Batılı üstünlükçüler, Batılı-olmayanlar kendi tarihsel miraslarına dönerek bu mirasın Batılı değerlerle mukayese edilemez özelliklere sahip olduğunu iddia edebilecekleri için Batılı-olmayan diye bir şeyin olmasını istemezler. Daha özelde, Müslüman otonomisini savunanların, kendi İslami-cate miraslarına başvurarak Batı'nın önceliğini ya da üstünlüğünün meşruiyetini sorgulayabilmelerini istemezler. Al-Azmeh'e göre, İslamcılar belli değerleri yabancı ve yapay diye reddetmelerine izin vermek, [düşmana] taviz vermekle eşanlamlıdır. Bu taviz verme suçlaması, İslam adına girişilen seferberliklere muhalefet edenlerin söyleminde bir diğer ana unsur haline gelmiştir. Taviz verme, Batılı devletlerin özellikle "haydut rejimler" ve "terörist"lerin üzerine gitmekteki beceriksizliklerine yapılan göndermelerden de anlaşılabilceği üzere uluslararası bir niteliğe sahiptir.⁷ Bu, zamanında neo-Reagancı (ya da neo-muhafazakâr) pozisyonu tanımlamaya başlayan ancak artık neredeyse demode olmuş olan Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi ile iddialı bir şekilde ilişkilendirilen görüştür (Lustick, 2006: 48-70). Bu taviz verme suçlamasının, Batılı plütokrasilerin "azınlıklar"ın taleplerine nasıl teslim olduğuna gönderme yapan ve ülke içinde tedavüle sokulan bir biçimi de vardır. Azınlıkların adalet ve saygınlık talepleri, "siyasi doğruculuk" olarak küçümsenerek aşağılanır ya da Batılı plütokrasilerin "öz" değerlerine doğrudan bir saldırı olarak görülür. Bu taviz verme suçlamaları, Batılı kültürel proje ve evrensellik arasındaki imtiyazlı iliş-

7 Örneğin New American Century (Yeni Amerikan Yüzyılı) Projesinin ilkelerinin açıklamalarına bakınız: <http://www.newamericentury.org/statementofprinciples.html>, son erişim 28 Şubat 2013.

kiyi muhafaza etmenin bir vasıtası olur. Seferber olmuş Müslüman figürü, taviz suçlamalarının bu iki biçiminin gittikçe birbirine geçtiği çakışma noktasıdır. Çokkültürlülüğe saldırmak, İslamofobinin ve cihad-karşıtı denilen hareketin belirleyici özelliklerinden biri haline gelmiştir.⁸ Çok sayıda yorumcu İslamcılığın, kültürel rölativizmin bir formu olarak resmettikleri yanlış çokkültürlülük politikaları sayesinde güçlendiğini savunmaya devam eder.⁹

Birçok "eski Müslüman" ya da "refusik Müslüman" bu pozisyonun en gür sesli savunucuları arasında bulunur; bunlar Müslümanların seferber olmasını Batılı ayrıcalığa bir meydan okuma olarak değil, Aydınlanma'nın yıkılışı olarak görürler.¹⁰ İşte bu yüzden, al-Azmeh'in İslamcılık eleştirisi örnek teşkil eden bir niteliğe sahiptir: ondaki (Batılı) evrenselciliğin yitirilmesi korkusu kültürel rölativizmin egemenliği anlamına gelir; kendilerini Batı'nın üstünlüğünü savunmayla özdeşleştirmiş olanlar arasında yaygın olarak paylaşılan bir korkudur bu. Böylece, al-Azmeh hem içerik hem de yorumlama tarzıyla belli bir çokkültürlülük eleştirisinin habercisidir.

Örneğin, Batılı plütokrasilerin etno-uzamlarındaki Müslüman öznellik iddialarının "apartheid"^[*] benzer bir düştünceden kaynaklandığı sık sık duyulur (al-Azmeh, 1993:

8 Liz Fekete'nin (2012) cihat-karşıtı harekete dair çözümlemesine bakınız.

9 Romy Hasan'ın *Çokkültürlülük: Bazı Rahatsız Edici Gerçekler* (2010) kitabı, bu türün mükemmel bir örneğidir. Kitapta yazarın Müslümanlara karşı muhalefeti, çokkültürlülüğün Aydınlanma değerlerini baltaladığı inancıyla birleşir.

10 Kamuya ilan eden kendilerini eski Müslüman olarak tanıtanların mantıksal tutarsızlıklarıyla ilgili bir tartışma için bkz. Birt (2007).

[*] 1948-1994 yılları arasında Güney Afrika'da Beyazların Siyahlara yönelik uyguladığı ırkçı ayrımcılık sistemine verilen isim (ç.n.)

40).¹¹ Öncelikle, bu oldukça gülünç bir apartheid anlayışıdır. Batılı plütokrasilerdeki Müslüman yerleşimcileri Boer Trekker'lere^[*] benzetmek, Müslümanların Boerstat'ların^[**] farklı biçimlerini Bradford, Marsilya, Rotterdam ve benzeri yerlerde kuracaklarını söylemek gibidir. Al-Azmeh (birçokları gibi), Batılı plütokrasilerin postkolonyal şehirlerindeki gettoların ana sebebinin "beyaz kaçış" olduğunu garip bir şekilde unutmuş görünür – oysa gettolar, para ve güç sahipleri, kendi beyaz çitli evlerinden dışarı baktıklarında siyah yüzler görmek istemediğinden oluşmuştur. "Müslüman yerleşimciler" gettoları yaratmadılar, tam aksine gettolaştırıldılar. Apartheid'ı "ayrı [bir] oluşum"dan ibaret olarak gören bu cömert okuma, her kapanmacı veya ayrılıkçı anlayışa olduğu gibi apartheid'a da içkin olan ırk ve iktidar faktörünü hafife alır.¹² Al-Azmeh, ırkçılığın Müslüman yerleşimcilerin yakın zamanlı Avrupalı temsillerinde oynadığı büyük rolü inkâr eder (1993: 4); fakat çok daha şaşırtıcı olan, ırkçılığı apartheid'dan ayrı tutmasıdır. Apartheid düzenini savunanlar, onun ayrı bir oluşum olduğu iddiasında bulunmuş olabilir; fakat burada söz ko-

11 Örneğin, İngiltere Başbakanı David Cameron, Müslümanların kendi kendilerini tecrit ettikleri bir "kültürel apartheid"dan bahsetmiştir. Brian Klug'ın (2011) Cameron'un Münih konuşmasına dair tartışmasına bakınız.

[*] Güney Afrika'daki ırkçı yönetimin temellerini oluşturan Hollanda kökenli Beyazlar (ç.n.)

[**] Özerk Boer devlet yapısı (ç.n.)

12 Örneğin, Müslümanları, çocuklarını öğrencilerinin yüzde 90'ını Müslüman kökenlilerin oluşturduğu yerel okullara göndererek tecriti dayatmakla suçlayan Ousley raporuna bakılabilir. Tuhaf, ancak bu türe uygun bir şekilde, tümü Beyaz olan okulların varlığı tecritçi olarak görülmez ve asıl Anglo-Britanyalı ailelerin çocuklarını yerel okullardan uzak tutmalarının onları tecritçi yaptığına dikkat çekilmez. Finney ve Simpson'un İngiltere'deki bu tarz ayrımcılığın yaygınlığı hakkındaki eleştirisi için bkz. (2009).

nusu olan, çeşitli ırksallaştırılmış grupları güvence altına alması beklenen fakat bunun yerine bu gruplar arasındaki örtük dengesizliğe dayanan bir ayrı oluşumdur. Oluşum, belki ayrı olmuş olabilir; ama eşit olmaktan fersah fersah uzaktır. Al-Azmeh'in İslamcı iddialara karşı şüpheciliği düşünüldüğünde, 'apartheid'in ideologlarına çabucak teslim olması ve 'apartheid'in ırkçılığını "aklama"da onlarla işbirliği yapması oldukça tuhaftır. Müslüman yerleşimcilerin apartheid uyguladıkları düşüncesi, son zamanlarda sık sık duyulur –örneğin Rochester eski Piskoposu Michael Nazir-Ali'nin, aşırı Müslümanların Britanya'nın birçok şehrini gayrimüslimler için "girilemez" alanlara dönüştürdükleri iddiası ya da Bassam Tibi tarafından ortaya atılan, Müslümanların Avrupalılaştırmadaki başarısızlıklarının sonuçları hakkındaki benzer iddialar (Pidd, 2008; Tibi, 2007).

Batı'nın kimliği, içsel olarak zorunlu bir özün gelişmesi ile değil; bazı özelliklerin zorunsuz bir korelasyonunu aslında zorunluymuş gibi göstermeye çalışan bir eklemlenme işlemi ile meydana gelir. Bir başka deyişle, Batı hegemonik bir projedir. Bir Batı'dan bahsedebilmemizin tek sebebi Batı'nın belirli bir tarihsel anlatıyı işletmesidir. Örneğin, zorunsuz bir dikişleme olmaktan ziyade zorunlu bir ilerleme olarak sunulan Platon'dan NATO'ya uzanan dizilim olmadan, Batı'yı tanımlamak mümkün olmazdı. Çoğu Batılı açıklamanın Batı ile ilişkilendirdiği özellikler, çoğu zaman Batı'nın kimliğine içkin olarak sunulur. Ancak benim önerim, bu özellikler ile Batı arasındaki ilişkiyi Batı'nın özünde kayıtlı olan bir kaderin kendini gerçekleştirmesi olarak değil, bir eklemlenme olarak anlamamızın daha yararlı olacağıdır. Batı, bir dizi söylemsel unsurun yapılandırılmasını, birleştire-

rilmesini ve bunlara bir kader tayin edilmesini mümkün kılan isimdir.¹³

İslamcılığın sözümona özcülüğü üzerinden yapılacak bir eleştirisi, Batılı bir öze bağımlıdır. Sahicilik (Otantiklik) söylemlerinin özcülüğü ile ilgili yapılan bu eleştiriyi sürdürmenin tek yolu, özcü bir Batı nosyonunu kabul etmekle mümkün olur. Yani İslamcıların söylemlerindeki Batılı unsurları, ancak İslamcılarının lügatçelerindeki Batılı kimliğin sürekliliğinde ısrar ederek tespit edebiliriz. Hâlbuki bu ancak özsel bir Batı –eklemlemeleri dikkate alınmaksızın, sabit ve değişmez bir Batı– fikrinden yardım alınarak başarılabılır. Eğer biz anti-özcülükle uyumlu bir pozisyon alacaksak, Batı'nın muhtelif eklemlememe pratikleri yoluyla üretilen hegemonik bir projeden daha fazlası olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Tarihsel olarak tortulaşarak Batı ile ilişkilendirilen özelliklerin bu tortulaşmış ilişkiyi sürdürebilmesi, ancak bu eklemlemeleri destekleyen bir söylemsel müdahaleler ve kurumlar ağı bağlamında söz konusu olabilir. İktidar/bilgi ağlarının bir zamanlar olduğu gibi çalışmadığı şimdiki durumda, Batılı üstünlük söylemini savunanların karşı karşıya kaldığı sorun, Batı isminin yasa koyucu icracılığının nasıl muhafaza edileceğidir. Said'in çalışmasının gösterdiği gibi; oryantalistin Doğu hakkında söylem üretme iktidarı, oryantalisti destekleyen yoğun siyasal-kültürel ilişkiler ağı üzerine kuruludur. Oryantalist, Doğu adına konuşabilir çünkü o bilimin, rasyonelliğin ve ilerlemenin diliyle konuşur.¹⁴ O diğer bütün dillerin çevrilebildiği ve uyarlan-

13 Elbette ki bu, İslam, Çin veya Birleşik Devletler olsun her siyasal proje için geçerlidir.

14 Edward Said'in çalışmalarının açıkça ortaya koyduğu şey, Doğu hakkındaki incelemelerde akademik tarafsızlığın veya tutarlılığın

diği bir dili kullanır. Oryantalist, Avrupa emperyalizminin gerçekliğiyle pekiştirilen bir "üst-kültür"ün parçasıydı. Oysa Avrupalı emperyal sistemlerin çöküşü ve dekolonizasyon süreciyle birlikte, diğer bütün kültürel oluşumları aşan bir süperkültür anlayışı artık verili bir gerçek olarak kabul edilmekten çıkmıştır.

Batı'nın Batı-dışı üzerindeki egemenliğini sürdürmesini sağlayan bilgi/iktidar şebekesi olmadan, bir zamanlar huşu ve korkuyla kanşık bir saygı uyandıran "Batı en iyisini bilir" ilkesi, bugün ancak şüphe uyandırabilir. Bunu Amerika Birleşik Devletleri ve müttefiklerinin İslami haber kaynaklarından bilgi akışını engellemeye dönük gayretlerine bakarak anlamak mümkündür. Batılı plütokrasilerde, İslamcılarının aşırı propaganda tehdidini önlemek için çeşitli hukuki düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır. Bu önlemler, sömürgeci repertuarlarındaki; yasalara saygılı Müslüman kitleleri yoldan çıkaran "kızgın mollalar" ezberini açık ederken; aynı zamanda hakikatin belki de kendi taraflarında olmadığına bilincinde olduklarını ya da karşısındakini bir şeye inandırma konusundaki kaygılarını ele vermektedir.¹⁵

Batı ismi, artık yasa-koyucu olarak işleyemez ve vizyonlarını dayatamaz hale geldiyse; belki de yeni bir marka

her zaman mevcut olmadığıdır. Örneğin, Bernier'in Doğu despotizmi kavramsallaştırmasının, kendisinin Hint toplumuyla ilgili tasvirleriyle çeliştiğine dair Brendan O'Leary'nin yorumlarına (1989: 57) veya Springborg'un (1992) Weber'le ilgili benzer yorumlarına bakınız.

- 15 İlginçtir ki Soğuk Savaş döneminde, en azından Avrupa'da, ifade özgürlüğünü ihlal etmekle suçlananlar Sovyetler Birliği ve uydulanıydı ve Batılı yayın organları açıkça ve rutin olarak elektronik kanştırma marifetiyle sansürleniyordu. Ancak, Batılı plütokrasilerde siyasi bir sansür olmadığı düşünülmemelidir; liberal yönetimsellik göz önüne alındığında, daha ziyade çoğunlukla özelleştirilmiştir.

ismi bu işi görüyordur. "Çok-sesli" karakterine gönülsüz jestler yapılan "evrensel", "Batılı"nın yerine gizlice ikame edilmeye çalışılır. Evrensel ile Batı arasındaki ilişki; belli bir kültürel formasyonun, diğer tüm formasyonların üzerinde yegâne meşru bilgi biçimi olabilme yetisinin sürdürülmesinde merkezidir. Said'in Oryantalizm eleştirisi boyunca vurguladığı noktalardan bir tanesi de, oryantalist söylemde tekrarlanan; Doğu kendisini temsil etmeye muktedir değildir, temsil edilebilmek için (Batılı) uzmanların müdahalesine ihtiyaç duyar nakaratıdır (Said, 1985: 32-6). Batılı bir kanonun (fikrin) yerinden edilmesi etrafındaki çatışma, bu kanonu (fikri) anlatmak ve yaymakta en fazla yatırım olanlarca bir kayıp olarak algılanır. Bu kanonun ayakta tutulmasına yönelik stratejilerden biri; Batılı kanonu eleştirenler itirazlarını dile getirdiklerinde, onların aslında bunu hala Batı'nın dilini kullanarak yaptıklarını iddia etmektir. Bu anlamda, evrensel entelektüelin kaderi; bir evrensel(cil)lik söylemine bağlıdır (Foucault, 1980: 126-7). Bu evrensel(cil)liği devam ettirmenin bir yolu; kendisine direnç gösteren tüm girişimleri, evrensel(cil)liğin salt uzantıları olarak konumlandırmaya çalışmaktır. Bu, örneğin İslamcı söylemin unsurlarının soykütüksel olarak Batılı olduğu iddia edilerek yapılır. İslamcılık gibi söylemlerin verdiği zararları telafi edebilmek, İslamcılık söylemindeki kültürel olarak telif hakkıyla korunan unsurları "kurtarma" kabiliyetine bağlıdır. Evrensel(cil)lik ile genellikle tikel kültürel sahicilik (otantiklik) iddiaları olarak tarif edilenler arasındaki savaş, aslında soykütüklerine; dünyanın geleceğini nasıl hikaye edeceğimize dair bir çatışmadır. Batılı söylem, dünyayı Batı'nın sürekliliği üzerinden hikaye eden çeşitli projelerin bir ürünüdür. İnsan grupları, kendi pozisyonlarını Avrupa'nın telif id-

dialarını reddederek eklemlemeye/ifade etmeye başladı-
ğında; Avrupa'nın sınırını, görünür olur.

Bu sebeple, İslamcıların "Batılı" göstereni reddetme-
leri anlamında evrensel kabul etmeyişleri; zorunlu ola-
rak gösterilenin reddini değil, fakat bir göstereni belirli bir
gösterilene bağlayan hegemonik işlemin reddedilmesini
imâ eder. Bunun anlamı şudur: İslamcılar Batılı katego-
rileri kullanmakla suçlamak, aynı zamanda belirli soykü-
tüksel izlerin yeniden inşası ve muhafazasıdır. Sorun, İs-
lamcıların [özel olarak] "Batılı" olan düşünceleri kullanıyor
olmaları değil, fakat bu düşüncelerin tasvir edilirken, ge-
riye dönük bir şekilde kendilerini "Batılı" olarak kurmala-
rıdır. İslamcılar ile düşmanları arasındaki mücâdele, bir-
çoklarının savunduğu gibi fundamentalistler ile liberaller
arasındaki bir çatışma değil, kendilerini geleceğe yazdır-
maya çalışan Batılı proje ile Müslüman proje arasındaki
bir mücâdeledir.

Bu açıdan bakıldığında, İslamcılık ve Batılı proje birbi-
rinden çok farklı değildir. Kişinin birini diğerine tercih et-
mesinde kendine özgü önyargıları etkilidir, fakat her ikisi
de dünyayı yeniden kurma projeleridir. Her ikisi de, do-
ğuştan gelen bir mantığın zorunlu sonucu değildir; fakat
kültürlerimizi, tarihlerimizi ve toplumlarımızı dönüştür-
meyi hedefleyen büyük siyasal projelerdir. Yani, kendileri
de önceki siyasal projelerin kristalleşmeleri olan kültür-
ler, tarihler ve toplumları dönüştürmeyi amaçlarlar. Her
iki proje de, sınırlar çizmeye dönük girişimlerdir. Kendi-
lerini kendi kaderleri olarak anlatırlar; kendilerini geçmişe
yazdıkları gibi gelecekte de tasarlarlar.

Bir imal ve icat ameliyesiyle iştigal edenler sadece İs-
lamcılar değildir –imal ve icattan kastedilen, mesela kendi
sahici (otantik) benlikleri hakkında hikâyeler icat etmeleri,

örneğin giydikleri kıyafetlerin "İslami" olduğunu iddia etmeleridir. İslamcılann sahicilik (otantiklik) anlatılarını reddedenler, bunu ancak Batı hakkında hikayeler icat ederek yaparlar. Geriye dönük inşa (isimlendirme) ameliyesini mütemadiyen yenileme ihtiyacı, "evrensel"ın denetlenmesi ve kendi tikeliyle devamlı bağlantılandırılması anlamına gelir. Bu, Batı'nın izleri ile evrensel değerler arasında kurulan bağlantının; diğer tikelliklerin aksine, anti-özcü bir çerçeveden sürdürülmesinin oldukça zor olduğu anlarına gelir –zira bu değerlerin kimliği, ortaya çıkışlarının tarihsel koşullarından değil, eklemlemelerinden gelir. Batı'nın tartışmasız evrensellğine duyulan inanç, basitçe bir tarih meselesi değil, bir hegemonik tarihyazımının sonucudur.

Açıkçası, vardığımız bu sonuç; genel olarak özcülüğe karşı çıktığı halde, Batı bağlamında özcülüğü desteklemeye gönüllü olanlar tarafından onaylanmayacaktır. Bu durum, İslamcı özcülüğün reddinin Batılı özcülüğün kabulüyle yan yana gerçekleşmesinde görülebilir; bu haliyle de anti-özcülüğün, Batılı ile evrensel'in örtüş(türül)mesini güvence altına almak için nasıl kullanıldığını ve Batı ile Batı-dışı arasındaki "şedid hiyerarşi"yi aynen koruma çabalarına nasıl katkıda bulunduğunu gösterir.

Al-Azmeh, kimi zaman post-modernizm hakkında kaçamak sözler eder, kimi zaman ise açıkça eleştireldir (1993: 5, 31). Bu kararsızlığına rağmen, "kültürel ihanet" ve "sahici (otantik) İslami hal" lâfları eden İslamcılığın "fantazmagorik eğilimi" dediği şeye saldırırken post-modernistlerin teorik cephaneliğini kullanmaktan gayet hoşnuttur (age.: 8). Al-Azmeh ve onun gibi çokkültürlülük muhaliflerinin talihsizliği, özcülük eleştirisinin sadece bir demistifikasyon stratejisi olarak kullanmanın ciddi sınırlılıkları olmasıdır; zira bu strateji üstyapısal momentin bir eleştirisinden daha fazlası

değildir –Müslüman failliğinin eleştirisi, bu anti-özcülük karikatürü üzerine bina edilir. Böylece, kolayca İslamcı özcülük olarak tanımlanan şeyin eleştirisi, aslında itiraf edilmeyen Batılı bir özcülüğün hâkim olduğu bir bağlamda yapılır. Onun anti-özcülük yorumu, post-modern “kuşku metafiziği”nin giderek “evrensellik” olarak tescillendiğini ve herhangi bir çokkültürlülük biçiminin imkânını kapamak için kullanıldığını çok açık bir şekilde örneklendirir. Ancak, ortaya çıkan post-modern ortodoksi içinde evrensel(cil)lik eleştirisi, özcülük eleştirisine nazaran ikincil önemde kalır. Serdar’ın da (1999) dediği gibi, kültürel melezlik laflarına ve öteki’nin yüceltilmesine rağmen; post-modern bakış, halen [Batılı] merkeze sabit durmaktadır. Meta-anlatıların post-modern eleştirisi, bu anlatıların bazılarının özcülüğü hakkında sorular yöneltirken; aynı zamanda Batılı projenin eleştirisinin nereye kadar gidebileceğinin sınırlarını da belirler. Kültürel çeşitliliğin tamamen olgunlaşmış bir çokkültürlülüğe dönüşmesi, merkezden konuşmanın sağladığı kesinliğin ve konforunun terk edilmesi ve yeni dil oyunları öğrenmek zorunda olunması anlamına gelir. Bu dönüşüm, sadece çeperin değil, aynı zamanda merkezin kendisinin de dekolonizasyonunu gerektiren bir görevdir.

V

Batı ile Batı-dışı arasındaki “şedid hiyerarşi”, kültürel fark ve kültürel mutlakiyetçilik konuları etrafındaki cari tartışmaları şekillendirmeye devam eder. Bunun sonucu olarak anti-özcülük, basitçe çokkültürlülüğün sonuçları üzerinde düşünmeyi erteleme çabasının bir başka aracı haline gelir. Böylece büyük anlatıların eleştirisi; içerisinde çokkültürlü momentin desteklenmesini engellemek için anti-özcülüğün kullanılabildiği örtük bir evrensel(cil)liğin

eklemlenmesi girişimleri tarafından yavaşça halının altına süpürülür. Bu sebeple, birçok post-modernite savunucusunun, büyük bir arzuyla imparatorluğa (*empire*) nostalji duyar duruma gelmesine şaşmamalı;¹⁶ bu nostalji, çeşitli Avrupa imparatorluklarına iyicil düzen sağlayıcılar olarak göstererek iade-i itibar etme girişimlerinde belirgin olan bir nostaljidir.¹⁷

Küreselleşen dünyaya çözüm olarak kültürel melezlikten yardım dilenmesi, bir paradoksu gösterir. Kültürel melezlik, bir taraftan dikkatleri hegemonik kültürel formasyonun parçalı doğasına ve kurucu parçalarının sıklıkla marjinalleştirilmesine ve bastırılmasına odaklar. Böylece, kültürel melezlik hegemonik kültürel formasyonun zayıflatılmasını mümkün hale getirir. Diğer taraftan ise, aynı kültürel melezlik hegemonik kültürel formasyonun yerinden edilmesini imkânsızlaştırır; zira kültürel melezliğin ima ettiği kültürel mutlakiyetçilik eleştirisi, madun kültürel formasyonların ayakta tutulmasını imkânsız hale getirir. Evrensel(cilik) ve tikel(cilik) tartışması; her evrenselliğin bir tikellik olduğunu göz önüne almaktan kaçındığı sürece, bu paradoksu çözemez. Anti-evrenselci dürtüsü olmadan, post-modernitenin eleştirel enerjisi, statükoyu güçlendirmekten öteye gidemez. İşte bu yüzden Spivak, madun oluşumların siyasal seferberliklerini ve kampanyalarını etrafında toparlayabilecekleri kurgusal bir öz'e müsaade edecek bir "stratejik özcülük" nosyonuna ihtiyaç olduğunu öne sürer (Spivak, 1987: 205-7 ve Fuss, 1990: 31-2). Aynı şekilde Fuss, özcülüğün; hegemonik düzenin hakimiyetini tahkim etmek için mi yoksa madunlar tarafından hakim düzeni devirmek için mi is-

16 Slater'in (1994: 94-6) Baudrillard tartışmasına bakınız.

17 Örneğin, bkz. Niall Ferguson (2004).

tihtam edildiğine bağlı olarak farklı etkilerinin olacağını kabul eder (age.: 32). Fuss'un da teslim ettiği gibi, bu yaklaşımla ilgili sorun, maduniyet veya hegemonyanın, bir siyasal projenin içeriğiyle ilgili bize pek fazla bir şey söylememesi ve "stratejik özcülük"ün özcülüğü yeniden tescil etmenin bir başka yolu olabileceğidir. Buna rağmen yine de Fuss, bu riskin göze alınabileceğini düşünür (age.). Fuss'un yaklaşımıyla ilgili güçlük, özcülüğü evrensel(cil)likten ayırmasıdır ki, bu da anti-özcü bir evrensel(cil)lik eklemlemeyi mümkün kılar. Benim önerim, aynı zamanda *evrensel(cil)lik eleştirisi* olmayan her özcülük eleştirisinin, sorunlu olacağı ve muhtemelen Batılı üstünlükçü söylemin cephanesinde yalnızca bir başka stratejik hile olarak işlev göreceğidir. Eğer iyi niyetle bir özcülük eleştirisi yapılacaksa, bu ancak bu eleştiriden evrensel(cil)liğin de payını almasıyla mümkün olabilir. İslamcılarn özcülüğü kullandığına şüphe yok, fakat Batılı projenin de aynı derecede özcü olduğunu göstermeden buna işaret etmek; en iyi ihtimalle tuhaf, en kötü ihtimalle de sahtekarlıktır. İslamcılık ile Batıca arasındaki çatışmayı, bir tikellik ile bir evrensellik arasındaki çatışma olarak görmek; ancak Batı'nın tikelliğini belirsiz (unmarked) ve doğal yapmakla mümkün olabilir.¹⁸ Batı'nın bu şekilde evrenselin kendisi olarak yeniden tescillenmesini önlemenin tek yolu, çok-kültürlülük mantığını ciddiye almaktır. Bu basitçe ne birçok kültürün var olduğunun kabul edilmesi ne de kül-

18 Semantikte, işaretli olmayan sözcük birimleri (leksemler), işaretli birimlerden daha fazla kullanılabilecekleri bağlam aralığında daha az sınırlandırılmış olma eğilimindedir. Örneğin, kaplan (tiger) yalnızca türün erkeklerine değil aynı zamanda genel olarak türe gönderme yapar; dişi kaplan (bir son ekin eklenmesiyle işaretlenmiş olan tigress) ise türün yalnızca dişilerine gönderme yapar (Lyons, 1968: 305-11).

türlerin tabiatları itibarıyla birbirleriyle bir ölüm-kalım savaşına tutuşmuş oldukları anlamına gelir. Çokkültürlülüğün mantığı, Batı'nın merkeziliğinin giderilmesinden kaynaklanan sonuçlara dayanır; bir başka deyişle, çokkültürlülük bir Batı ile merkez arasındaki mesafeyi kapatma çabası değil, daha çok Batı ile merkez fikri arasındaki aralığın açılmasının imkânlarını keşfetme çabasıdır. Çokkültürlülüğün zemini işte budur. Çokkültürcü bir hamlede bulunmanın bedeli, Batılı projenin tartışmasız evrenselliğine yapılan her türlü yatırımdan vazgeçilmesidir. Bu, Batılı üstünlükçülerin ödemeye isteksiz (veya belki daha cömertçe söylersek, aciz) oldukları bir maliyettir. Bu yüzden onlar, Avrupa çağının sona ermesine bir yanıt olarak; Avrupamerkezciliğin mantığını harekete geçirirler. Avrupamerkezcilik, Batı ile merkez ilişkisinin yeniden dikişlenmesi çabasıdır; bu projenin en temel stratejisi, evrensel(cil)lik eleştirisinden kaçınan bir özcülük eleştirisinin kullanılmasıdır. Netice; Batılı hegemonik projeyi küreselleştirici, asimilasyoncu siyasal dürtüsüyle birlikte meşrulaştırmaktır (Mazrui, 2001: 13). Bu durum, Müslümanların Avrupa Birliği içindeki en büyük "Avrupalı-olmayan" nüfusu oluşturduğu söylenen Avrupa'da özellikle belirgindir ve bu nedenle Müslüman sorunu, Avrupalılığın doğasına dair soruların gündeme getirilmesini talep eden bir sorun olarak anlaşılmalıdır.

İslamcılığa sözde özcülüğü üzerinden yapılan türlü çeşitli saldırılar, ancak Batılı projenin özcü bir anlayışını yardıma çağırarak mümkün olabilir –ki ancak bu şekilde, en kararlı şekilde Batı-karşıtı olan söylemlerde bile Batılı özü açığa çıkarmak mümkün olabilir. Aydınlanma fundamentalistlerinin birçoğu, Batı'nın evrensel ve Batı-dışı'nın tikel olduğu fikrinin kibriyle heyecanlanır. Evren-

sel, artık ne Batılı projenin bir örtmecesi olabilir; ne de tikel sadece Batı'nın çeperi olarak kabul edilebilir. Muhtelif İslamcı grupların (ve hareketlerin) devam eden varlığı, Batı'nın artık dünyaya şekil vermekte kullanacağımız tartışılmaz bir şablon olmadığına işaret eder. İslamcılığın yıkıcı bir güç olarak görülüyor olmasının nedenlerinden biri de, onun Batı'nın bu hâkimlik rolünü kabul etmemesidir. İslamcılığı eleştirenlerin çoğu, sıklıkla Batı'nın – özellikle sömürgeci taciz ve şiddet teşhizatıyla silahlanmış olarak gelen– yargıçlık işlevlerini varsaymayan farklı dil oyunları geliştirmeye ihtiyaç olduğunu kabul etmek yerine; evrensellik kisvesi altında Batı'nın fiili hegemonyasını yeniden tescillemeye çalışmaktan memnundurlar.

Demokrasi

I

Batılı hegemonyanın dil oyunları yalnızca hükümet çevrelerinde değil, aynı zamanda popüler kültürde de oynanır; bunun bir örneğini de Star Trek sunar. Bu popüler televizyon dizisi, yeni dünyalar keşfetmek için beş yıllık bir göreve çıkan *USS Enterprise* isimli bir uzay gemisinin mürettebatıyla ilgilidir. Yetmiş dokuz bölümlük dizi, ilk olarak 1960'ların ortalarında Amerika Birleşik Devletleri'nde çekildi ve yayınlandı. O tarihten beri Star Trek, yüzden fazla ülkede gösterime girmek suretiyle tüm dünyaya yayıldı. Star Trek'in beş farklı uyarlaması, on bir büyük Hollywood filmi, yüzlerce ticarî ürünü ve yüzden fazla romanı üretildi (Sarantakes, 2005: 74). Star Trek, insanlar arasındaki (hem bireysel hem de toplumsal) çatışmaların ortadan kaldırıldığı ve Yeryüzü'nün müreffeh, demokratik ve ırk-sonrası (post-racial) bir liberal Ütopya olduğu bir geleceği resmeder. En başından beri Star Trek, Amerika Birleşik Devletleri'nin ve onun dünyadaki rolünün bir aynası görevini yapmıştır; fakat bu ayna Batılı deney(im)in en iyi taraflarını gösterir. İkinci sezondaki bir bölümde, gemide bir anza meydana gelir ve bu anza *USS Enterprise* gemisinin daimî mürettebatının bir kısmını alternatif bir evrene

nakleder. Mürettebatın nakledildiği bu evren, benzer karakterleri ve dekoru ile tıpkı “bizim” evrenimiz gibidir. Fakat karakterlerin davranışlarında, değerlerinde ve pratiklerinde bu alternatif dünyayı karakterize eden bir takım ince farklılıklar mevcuttur. Bu paralel evrendeki (mirror universe) karakterler, aynı aktörlerce canlandırılmaktadır ve hemen hemen aynı rütbelere sahiptir. Dolayısıyla, şöyle bir soru akla gelir: Bu durumda “bizim” evrenimizdeki karakterleri paralel evrendeki karakterlerden nasıl ayırt edeceğiz? Star Trek’te bu sorun; siyasal pratiklerin, kimliklerin gösterenleri olarak kullanılması ile çözüme kavuşturulur. Bu paralel evrende bir gizli polis, işkence odaları, suikastler ve buna benzer şeylerin varlığı –her ne kadar bu gezegen, bizim evrenimize yüzeysel bir biçimde özdeş karakterler ve nesnelerle meskun olsa da– farklı bir evrende olduğumuz gerçeğine işaret etmektedir. Bu yansıtma (mirroring), farklı dünyaların gönüllü bir birlikteliği olan Birleşik Gezegenler Federasyonu’nun bu alternatif evrende var olmayışı ile belirginleştirilir; bunun yerine kendimizi gaddar ve militarist Terran İmparatorluğu ile yüz yüze buluruz. Müşterek insanlığımızın hepimizi benzer kıldığı gerçeğiyle karşı karşıya kaldığımız bir durumda, insanlar arasındaki farklılıkları belirginleştirmek için siyasal pratiklere bakmak mantıklıdır. Başka bir deyişle, siyasal sistemlerin pratiklerindeki farklılıklar, birbirinden farklı insan grupları arasına sınır çizmenin bir yolu olur.¹ Star Trek’te gerçekleşen fe-

1 Sarantakes’in (2005:83) işaret ettiği gibi bu görüş Star Trek’in yaratıcıları tarafından açık bir biçimde benimsenmiştir. Nitekim filmin yaratıcıları farklı siyasal sistemleri, bu sistemlerin sosyo-ekonomik verimliliği bakımından değerlendirmek yerine, demokratik bir toplumun hayatın değerini takdir edeceğini, demokratik olmayan bir toplumun ise bunu başaramayıp, bunun yerine korku ve terör üzerine bina olunacağını düşünmüşlerdir.

derasyondan imparatorluğa bu geçişin, Batılı demokrasi-ler ile Doğu despotizmi ayrımının bir tekrar sahnelenmesi olabileceğini belirtmek isterim.² Star Trek'in ("Ayna Ayna" isimli) bu bölümü, Doğu despotizminin periyodik olarak keşfedilmesinin örneklerinden biri olarak da değerlendirilebilir.³ Nasıl bizim evrenimiz, bir tür demokrasi yüceltmesi üzerinden kurulmuşsa; bu paralel evren de, Doğu despotizmi betimlemesini şekillendiren ırkçı karikatürlere dayanır. En nihayetinde bir siyasal sistem, siyasal fail tiplerine işaret eder; bu anlamda imparatorluk, siyasal faille-lerinin şefkat, akıl, doğru sözlülük vb. yoksun oluşlarından dolayı imparatorluktur. Böylece, birbirleriyle esastan farklı bir siyasal sistemler anlatısı, birbirleriyle esastan farklı bir toplumlar anlatısına dönüşür. Peki, siyasal sistem ile toplum arasındaki bu ilişkiyi sorgulamaya sebep olan bir olay meydana geldiğinde ne olur?

Ümmet siyaseti, Kemalizm etrafında toplanmış güçler ile İslamcılık etrafında toplanmış güçler arasındaki kapsayıcı bir antagonizma ile tanımlanır olmuştur. (Bu liberaller, sosyalistler veya muhafazakârlar gibi başka gruplaşmaların olmadığı anlamına gelmez fakat daha ziyade Müslimistan'daki belirleyici sınırın, Kemalizm ile İslamcılık arasındaki sınır olduğu anlamına gelir. Fakat bu iki pozisyon, içlerindeki her unsurun eşit derecede gayretli olma-

2 İlginç bir biçimde görürüz ki, *Enterprise*'in, "bizim" evrenimize taşınan paralel evrendeki ikizleri hemen tanıyıp alıkonulurlar. Bu durum, rasyonel varlıkların vahşî görünme kapasiteleri ile izah edilmektedir çünkü bu kapasite vahşîlerde bulunmamaktadır – vahşîlerin medenileşmiş gibi yapmaları yanlarına kâr kalmamaktadır. Okuyucular derhâl buradaki bir diğer oryantalist mecazı tanıyacaktı. Bkz. Said (1985).

3 "Mirror Mirror", Star Trek: The Original Series, 2. Sezon, 33. Bölüm, yayınlanma tarihi 6 Ekim 1967.

diği ortaklardan oluşan koalisyonlardır.) Bilhassa "Doğular" ayaklanıp despot bir rejimi devirdiklerinde ne olur?

Muhammed Bouaziz, kendini ateşe verdiğiinde; Bin Ali, Hüsnü Mübarek ve Muammer Kaddafi gibi onlarca yıldır iktidarda olan despotları tahtlarından edecek bir yangını başlatmıştı. Bu rejim değişikliklerinin kilit noktası, bu değişimlerin Amerika öncülüğündeki askeri müdahalelerle değil, popüler kitlesel seferberliklerle olmasıydı. "Arap Baharı" olarak adlandırılan isyanları, demokrasinin uzun soluklu yürüyüşünün nihayet "Arap sokakları"na ulaştığının ve böylelikle demokratik modelin evrensel geçerliliğini doğruladığının bir ispatı olarak gören bir kesim var. Bu görüşe göre Arap Baharı, Batı'da mevcut olan demokratik hayat vizyonu ile heyecanlanmış ve sosyal medya aracılığıyla bir araya gelmiş olan Batılılaşmış bir gençlik sayesinde gerçekleşmiştir. Arap Baharı'na dair bu bakış açısı, göstericilerin "Allah-u Ekber" gibi sloganlar atmalarına ve Cuma namazlarını gösteriler için vesile olarak kullanmalarına rağmen; bu gösterilerin, dinî değil seküler bir fenomen olduğuna odaklanır. Bu anlatının gerek Batılı, gerekse de dünyanın geri kalanındaki "Batı ile zehirlenmiş" (westoxicated) kitle içerisinde genel bir cazibesi vardır, çünkü bu anlatı Batı'nın devam eden merkeziliğini ve köklü üstünlüğü şeklindeki vizyonunu tescil eder. Bu anlatıya göre, Arap Baharı, İslamcılığın nihai bitişi ve El-Kaide ile diğer silahlı İslamcı grupların yenilgisi anlamına gelir. Fakat öte yandan İran İslam Cumhuriyeti önderliği için, Hüsnü Mübarek gibi birinin yerinden edilmesi, İran'daki İslam devrimiyle başlayan tarihsel silsilenin bir parçasıdır.⁴ Arap

4 "Arap Baharı"nın asıl ilhâm kaynağının (Amerika'nın Irak'ı işgalinden ziyade) İslam Devrimi olduğunun altını çizen İslam Devrimi'nin dinî lideri Ayetullah Ali Hamaney'in yaptığı yorumlar için bakınız: <http://english.farsnews.com/newstext.php?nn=9107126223>.

Baharı'na dair açıklamaların ana ilgisi demokrasi, Batı ve İslam arasındaki ilişkidir. *Star Trek* evreninde Doğulular – ister Klingonlar veya Romulanlar gibi yabancı türler, isterse de paralel evrendeki gibi Doğululaş(tınl)mış insanlar olsun– despotiktir. Batılı olmak ise, demokratik olmak demektir; her ne kadar böylesi bir iddia, sömürgeciliğin ve ırkçılığın, herhangi bir biçimde anlam ifade edebilecek bir demokrasi fikrinin altüst edilmesindeki etkisini gizlemek anlamına gelse de.

II

"Demokrasi" akademik, yönetsel ve popüler gibi çeşitli dizgeler (registers) içerisinde işler. Açıkça belirtmem gerekir ki benim "demokrasi"den kastım, tarihsel olarak çeşitli etiketlerle isimlendirilmiş (cumhuriyetçilik, liberalizm) ve yerel bağlamları yansıtan temaların geçmişe dönük bir okumasıdır. Benim atıfta bulunduğum "demokrasi" kategorisi, en azından uzman olmayan siyaset kuramcısı düzeyinde, bu daha önceki etiketlerin bazı yönlerini sömürgeleştirmiş olan kuşatıcı bir etikettir. Böylece, liberalizmin birçok özelliği artık demokrasinin de içkin özellikleri olarak görülür. Demokrasi gibi bir kavram hakkında tartışmanın zorluklarından bir tanesi de, kavramın içerisinde çalıştığı çeşitli alanların hiçbirisinin bir diğerinin alanına taşmayacak şekilde yalıtılmış olmamasıdır. Tabi ki bu, eleştirmenlerin görevini gayet kolaylaştırır. Zira bir eleştirmen, her defasında demokrasinin, savunulan demokrasi anlayışı içinde aynı nitelikleri sergilemeyen bir başka alanına, bir başka icrasına atıfta bulunabilir.

Demokrasinin, siyaset bilimi ders kitaplarında sıklıkla karşılaşılan dar metodolojik tanımının yanı sıra, birde bir

siyasal rejim metaforu olarak değerlendirilen daha yaygın ve daha genel bir anlayışı vardır. Demokrasi kavramının bu metodolojik ve metaforik kullanımları arasında birbirlerine gözle görülür bir kayma söz konusudur. Bununla beraber, demokrasinin anlaşılmasında merkezî olduğu düşünülen teknik unsurlar ile marjinal olarak değerlendirilen unsurlar arasındaki sınırı çizen de kavramın metaforik kullanımıdır.

Demokrasinin seçim, iktidarı banışıl bir biçimde el değıştirmesi gibi kurucu olduğu düşünülen çok çeşitli özellikleri vardır ve çoğu demokrasi tanımı bu özelliklerin ya bir kısmına ya da tamamına göndermede bulunur. Bu özelliklerin varlığı veya yokluğu, bir yönetim şeklinin demokratik olup olmadığını belirlemede kullanılabilir. Bu, birçok Sivil Toplum Kuruluşu (STK) ve düşünce kuruluşu tarafından takip edilen bir yaklaşımdır. Örneğin 1970'den bu yana Freedom House, demokratik ülkelerin listelerini hazırlar ve böylece bu kilit özelliklere sahip olmayan demokrasilerin artık bir demokrasi olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürer. Fakat böylesi bir çıkarımın birçok açmazı vardır. Bu husustaki literatür, demokratik suları önemli ölçüde bulanıran çeşitli örneklerle doludur. Örneğin Hitler iktidara seçimle geldi diye demokratik olarak görülebilir mi? Nazilerin iktidarı ele geçirmesini sağlayan 1933'teki anayasal düzenleme, yasal bir biçimde meclisten geçen bir mevzuattı. Amerika Birleşik Devletleri, yetişkin Afro-Amerikalılara seçimlerde oy kullanma hakkı veren Sivil Haklar Kanunu yasalaşmadan önce demokratik miydi? İsviçre, kadınlara oy kullanma hakkının verildiği sene olan 1970 öncesinde demokratik miydi? Tekelci medya kodamanları devrinde "basın özgürlüğü"nden neyi anlayacağız? Ayrıca oy vermek ne dereceye kadar özerk bir bireyin fiili veya becerikli

bir medya manipölasyonunun mahsulüdür? Bu anomali örneklerinde ilginç olan, bunlar bazı ölkelerin demokratik statüsünün altını oyuyor gibi görünmezken; başka bir takım anomaliler öteki ölkelerin demokratik hüviyetlerini itibarsızlaştırmada yeterli sayılabilmektedir. Söz konusu bu ikiliğin, anomalilerin tabiatından kaynaklandığı ya da farklı ölkelerin tabiatlarından kaynaklandığı iddia edilebilir. Demokrasiyi, bazı anahtar özellikler listesine göre tipleştirilen bir şey olarak gören anlayış yetersizdir; zira demokrasinin kimliği tözsel niteliklere değil, bütün kimliklerde olduğu gibi ilişkiselliğe ve karşıtlığa dayanır. Demokrasi-nin kimliği, despotizmi olumsuzlamasından türetilmiştir. Demokrasiyi inşa eden unsurlar anlamlarını, despotizmi inşa ettiği düşünölen unsurlar ile karşılaştırma yapılmak suretiyle elde ederler. Demokrasi ve despotizm arasındaki bu sınır, uzun bir tarihe sahiptir.

III

Demokrasi, Antik Yunan'da başlar (Held, 1995).⁵ Bu, demokrasinin soykütöğüne dair hegemonik olan görüş-tür, fakat peşi sıra bir takım şerhler gerektiren bir bakış açısıdır. Öncelikle, demokratik biçimin, mesela Sümerler veya Fenikeliler gibi diğer şehir-devlet oluşumlarının da bir özelliğı olup olmadığı belli değildir (Hornblower, 1993; Held, 1995).⁶ İkinci olarak, Antik Yunan'ın hepsi

5 Örneğin Held (1995) Atina demokrasisinin Batı siyaset düşöncesi için temel bir ilham kaynağı olduğunu kabul etmektedir. Benzer görüşler Batı siyaset düşöncesinin külliyyatına üstönkörü bir bakışla da bulunabilir.

6 Hem Held (1995) hem de Hornblower (1993) demokratik üsurların Fenikeli ve Mezopotamyalı öncöllerinin var olabileceğini kabul etmektedir.

demokratik değildi. Esasen sadece milattan önce III. ve V. yüzyıllar arası dönemin Atina'sı demokrasi olarak tipleştirilmiştir; üstelik bu demokratik Atina'da bile kadınlar, köleler ve yabancılar siyasal katılımın dışında tutulmuştur.⁷ Yunanlıların demokrasiyle özdeşleştirilmesi, çeşitli Yunan topluluklarının yönetim biçimlerinin ayrıntılı bir dökümünden değil; Yunanlıların, büyük Pers kralının köleleştirilmiş tebaasının aksine, kendilerinin özgür olduğu algısından kaynaklanır. Pers köleliği karşıındaki Yunan özgürlüğü; Batılı siyaset düşüncesindeki Batı demokrasisi ile Doğu despotizmi arasındaki karşıtlığın bir varyantı olarak kendini gösteren bir mecazın ilk örneğini oluşturur (Sprinborg, 1992).⁸ Yunan demokrasisi ile Pers despotizmi arasındaki ayırım, kendini en somut biçimde Yunan-Pers savaşının akabinde gösterir ve Pers karşıtı Yunan şehir devletlerinin, Pers istilâsına karşı birleşik bir cephe oluşturmalarını kolaylaştıran, müşterek bir kimlik icat etmelerinin bir vasıtası olur. Perslilerin, ilk Doğulu despot tarafından idare edilen köleler olmalarına karşılık; Yunanlıların, kendileriyle eşit olanlar tarafından yönetilen özgür insanlar olduğu iddiası; Yunanlılarca ortaya atılan birçok iddiada olduğu gibi tarih-yazımsal olarak değil, tarihsel bir veri olarak değerlendirilmiştir.⁹ Daha sonraki birçok yazar, Yunan demokrasisi

7 Simon Hornblower (1993) demokrasinin Sparta'yla ve bir halk meclisini düzenli toplantılara davet eden anayasa kurumuyla başladığını iddia etmektedir.

8 Patricia Springborg (1992) tarafından hassas bir biçimde tetkik edildiği gibi.

9 Klasik çalışmalar içerisindeki oryantalizmin varlığının farkına varılması Antik Yunan tecrübesini ve özellikle de Antik Yunan tecrübesinin Persli Doğu ile olan ilişkisini değersizleyen bir dizi yakın tarihli çalışmaya yol açmıştır.

ile Pers despotizmi arasındaki bu ayrımı ciddiye almıştır –böylelikle demokrasi ile despotizm arasındaki bu ikili karşıtlık, Batı ile Batı-olmayan arasındaki en büyük ayrımlardan birisi olarak görülmeye başlanmıştır (Bobbio, 1989). Batının “kökleri”, çoğu zaman Yunan medeniyetinin teşekkülüne kadar götürüldüğü için; demokrasi, Batılı kimliğin bir bileşeni halini almıştır. Demokrasi, Pers hükümdarının sözümona despotizmine karşıtlık içinde eklenmiştir (“krallar kralı” figürünün arkasında; Mısır’ın firavunlarından Asur’un krallarına, Çin ve Hind’in “göğün çocukları”ndan, İslam’ın halifeleri ve sultanları ile Sovyetler Birliği’nin genel sekreterlerine kadar, monarşiler ve mutlak hükümdarlardan oluşan metonimik bir zincir uzanır). Demokrasinin ötekisi despotizm idi ve despotizm Sparta’da değil, ancak geniş topraklara yayılan Pers İmparatorluğu’nda bulunur. Batı’nın özgürlüğü, onun Doğu’nun köleliğine olan zıtlığı ile garanti altına alınır.

Bununla birlikte, özgürlüğü; bir toplumun “Doğulu” ya da “Batılı” olarak tanımlanmasıyla değil de, tanım toplumlarının farklı disipline edilme ve yönetilme biçimlerini hesaba katmak suretiyle yapabileceğimiz bir başka olası okuma biçimi vardır. Nüfusu, muhtemelen çeyrek milyon olan ve muhtemelen 600 kişilik bir “polis gücü”ne sahip Antik Atina (Ober, 1996: 148-51) ile en azından bunun on katı daha fazla nüfusa ve sayıları on binlere ulaşan daimî bir askerî birliğe sahip Pers İmparatorluğu’nun, her ikisinin de kendi toplumlarını tanzim etmeye dönük hususî kapasiteleri bakımından mukayesesi; popüler olan Yunan özgürlüğü ve Pers despotizmi anlayışındaki uyumsuzluğu gösterir. Antik Atina toplumu, Pers krallar kralı tarafından yönetilen toplumdan çok daha sıkı bir şekilde disipline ediliyordu (bkz. Mann, 1986). Krallar kralının da-

imi bir yönetim düzeni, daimi bir askeri gücü ve düzenli haraçlardan istifade etme imkânı vardı; bununla beraber her hâlükârda emperyal denetimin zorunlulukları, yerel elitlerle işbirliğini ve bu elitlere bel bağlamayı gerektiriyordu. Sömürgeci Avrupa imparatorluklarının önce-
sindeki tanıma dayalı bütün imparatorluklar, yönettikleri topluluklara derinlemesine nüfuz etmelerini sağlayacak vasıflı kadrolardan yoksundu. Pers yönetici elitleri, çok-kültürlü diyebileceğimiz bir strateji takip etmek suretiyle; çeşitli karmaşık grup ve toplulukları idare edebilmelerinin yolunu açan bir söylem geliştirerek, bu zayıflığı kendi lehlerine çevirdiler: Buna göre krallar kralı, Mısır'da firavun, Babil'de Marduk'un vekili vb. olarak hükümdarlık ediyordu. Başka bir deyişle, Pers hakimiyeti; imparatorluğu oluşturan toplulukların büyük ölçüde kendi kendilerini idare etmeleri üstüne kuruluydu. Krallar kralı, tek bir tanrıya inanan, birden fazla tanrıya inanan veya bir tanrı inancı olmayan halklara hükmediyordu. Fakat temel kaygısı, otoritesine itaat ve haraçların ödenmesi ile sınırlıydı.

Buna karşın, herkesin birbirini tanıdığı küçük ölçekli toplumlarda sıkça kendini gösteren klostrofobinin; hayli seferber durumdaki yurttaş bünyesiyle birleştiğinde, kasaba totalitarizmi olarak tasvir edilebilecek bir sonuç doğurabileceği söylenebilir. Kasaba totalitarizmi, toplumun geleneklerine uymaya dönük baskının sürekli ve tacizkar olduğu bir disipliner toplumdur. Atina yurttaşları, son derece seferber bir yurttaşlık düzeni içerisinde yaşadılar.¹⁰ Komşular; muhbir, savcı, jüri, hakim veya bun-

10 Milattan önce 5. yüzyılda yaklaşık 30.000 kişilik vatandaş nüfusundan (yani, tüm siyasi haklara sahip olanlardan) 6.000'inin jüri olması alışılmadık bir durum değildi. Bu seferberlik seviyesinin ayrıntıları için bkz. Ober (1996).

ların bir birleşimi olabilirdi. Seferber halde ve yoğun şekilde siyasallaşmış bir nüfusun neticesi; kamusal ile özel ayrımının aşınmasıdır. Ayrıca Atina devletinin görece kısıtlı toprakları; siyasi hesaplarla her şeye burnunu sokan dedikoducu komşulardan kurtuluşun pek mümkün olmadığı manasına geliyordu. Bu sebeple, muzip bir şekilde Antik Yunan'da demokrasi'nin doğuşu kadar, totalitarizmin doğuşunu da görmenin mümkün olduğu söylenebilir (Agamben, 1998). Bu ise bizzat siyasetin ortaya çıkışına işaret eden yer olarak Atina şehir-devleti lehine ortaya atılan iddiaları anlamamanın yollarından birisidir belki de (Finely, 1991; Zizek, 1998). Sıkı gözetim kapasitesi ve yoğun seferberlikler, modern totalitarizmin ayırt edici vasıfları olarak değerlendirilir (Atina totalitarizmi ile onun modern muadilleri arasındaki temel fark daimî bir bürokrasinin ve daimî bir ordunun olmayışıdır). Demokratik Atina yönetimi, inançları bu yönetim şekline uymayan bireylere müsamaha gösteremezdi ve (Sokrates'in de dahil olduğu) birçok Atinalı bunun bedelini ödedi. Her ne kadar tarihi kayıtlar, Yunan demokrasisi ile Pers despotizmi arasındaki bireysel özgürlük temelinde yapılan keskin bir ayrımı desteklemiyor olsa da; böylesi keskinlikte bir ayrım, Batı demokrasileri ile Doğu despotizmleri biçiminde kendini göstermiştir. Bir başka deyişle, despotizm ile demokrasi arasındaki ayrım; gerçekte dogmatik bir kesinlikle yapılamayacak kadar karmaşık ve bularıktır. Sadece bu iki siyasi yapının anayasal biçimlerine odaklanarak, Atinalı yurttaşların Persli tebaadan daha özgür olduğu sonucuna varmak zordur. Bu ayrımı inanılır kılabilmek için, despotizmin ve demokrasinin büyük ölçekli kültürel oluşumlarla bağlantılı kategoriler olarak üstbelirlenmiş olması gerekir. Ancak bu

şekilde, demokrasi Batılı; despotizm ise Doğulu olur. Batı ile Doğu arasında çizilen bu ayrım/sınır, muhtemelen erken modern döneme kadar tortulaşmış değildi; fakat bunun kökleri, Batı'nın kültürel kimliğinin, Doğulu kültürel formasyonun karşıtı olarak geriye dönük olarak inşa edilmesinde bulunur (Springborg, 1992:1). Başka bir ifadeyle, demokrasi ile despotizm arasındaki sınır; Batı ile Doğu arasındaki sınıra yansıtılır ve bu sınır her ne kadar erken modern dönem diye adlandırılan döneme kadar istikrar kazanmamışsa da, işaretleri antik tarihin başlangıcında bulunabilir. Antik Yunanlılarla başlayan, yalnızca demokrasi değildir, aynı zamanda Batı'dır da. Demokrasi, Batılı kimliğin anlatı(lanma)sı içerisinde Batı'nın bir göstereni halini alır. Dolayısıyla, en başından itibaren Batı kimliği söylemlerinin, demokrasi söylemleri ile nasıl birbirine doluşmuş olduğunu görmek mümkündür. Aslında insanlık tarihinde hemen hemen hiçbir devir yoktur ki Batı mirasının nüvesi olduğu düşünülen bölgelere, Doğu ile ilişkilendirilen diğer bölgelerden daha özgür oldukları nazıyla bakılmasın.¹¹ Batılı tarihyazımı, Batı ile demokrasi arasındaki bağın kesintisiz devam ettiğini güvenceye al-

-
- 11 Örneğin Yunan tarihi kayıtlarını yeniden değerlendirmek ve yeniden kavramsallaştırmak konulu Achaemenid Tarih Çalıştayı projesine bakınız. Bu proje sayesinde, bu kayıtlar antik Yunanlıların dünyasının şeffaf bir okumasından ziyade Yunan kültürel geleneklerinin, özellikle de Kuhrt ve Sancisi-Weerdenburg'un (1988) bir parçası olarak görülmektedir. Batının kurucu anlatılarından birisinin böylesi bir revizyona tabi tutulmasının getireceği tehlikeler Martin Bernal'in *Black Athena* (2001) isimli eseri tarafından başlatılan tartışmada görülebilir. Ne yazık ki sosyal bilimlerin sıklıkla, Weber gibi bir ismin de aşınması olduğu antik tarihin versiyonlarına bel bağlamaya devam etmekte ve bu disiplinde meydana gelen, Batı ile Batı-olmayan hakkındaki ucuz faraziyelerin birçoğunu tartışmaya açan dönüşümleri kabullenmeyi reddetmektedir.

mak eğiliminde olmuştur. Demokrasi'nin anlatı(lanma)sı, aynı zamanda Batılı kimliğin anlatıl(an)dığı bir vasat olmuştur. Bu sebeple demokratik olmayan Nazi Almanyası örneği, Nazi Almanyası'nın Batı'nın bir parçası olmasını sorunsallaştırır. Benzer bir biçimde Britanya veya Fransa gibi ulus-imparatorluklarda demokrasinin, tebaaya hangi ırdan olduğuna bağlı olarak esirgenmesi, imparatorluğun merkezi ve geri kalan kısımları şeklinde bir aynımını neredeyse sınırsız kapalı bir biçimde yapmak suretiyle makul hale sokulmuştur. Böylece, metropollerdeki nüfusun sahip olduğu haklar gösterilerek, bu imparatorlukların demokrasi olduğu iddia edilebilirken; bu hakların bir çoğunun imparatorluk tebaasına tanınmadığıyla ilgili beyanlar hasıraltı edilir. Ayrıca Avrupa'daki mutlakiyetçi monarşilerin ortaya çıkışının, Doğu ile Batı arasındaki ayrımın korunmasının önemini artırması ve bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın güçlü monarşilerinden temelden farklı olduğunu belirtmek için despotizm tabirinin devreye sokulması tesadüf değildir (Valensi, 1993:98).

Demokrasi ve despotizm arasındaki bu ayrımın söz konusu olan, yalnızca yönetime dair bir dizi prosedür veya tarz değil, daha ziyade bir yaşam biçimidir. Demokrasi ile despotizm arasındaki farkın içeriği, siyasal yapıların müstakil kültürel oluşumlara atıfta bulunmasına dayanır. Önemli olan, bu kültürel oluşumların sınırlarının belirsiz ve nihayetinde bir özden yoksun olmaları değil, bunların "mantıksal aşın-katılık" ile işlemeleridir (Staten, 1984: 150). Batı ile Doğu ayrımını, örneğin Batı'nın köklerinin Mezopotamya'da veya (hatta) İslam'da bulunabileceğini göstererek "yapıbozuma" uğratma çabaları; bu aynımın, yeni verilerle basitçe düzeltilebilecek ampirik bir aynım olmadığını anlayamamaktır. Batı söylemsel bir

nesnedir, bu nesnenin kimliği de onu diğer söylemsel nesnelerden ayırmak suretiyle kurulur. Özdeşleşme ya da tanımlamanın mantığı, Batı ile Batı-dışı ayrımını dayatır. Batı medeniyetinin Yakın Doğu'lu kök(en)lerini gösterme gayretleri, Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki sınırları kaydırmayı amaçlar; yoksa bu ayrımın bizatihi kendisini ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Örneğin Doğu-Batı ayrımını bulanıklaştırdığı varsayılan unsurlarının altı çizilerek, ayrımının indirgeyici olduğunu gösterme çabaları; hem Batı'nın hem Doğu'nun özcü okumasına dayanır. Mesela İspanya'daki İslam'ın Batılı olduğunu (Turner, 1989) ya da Yusuf İslam'ın (Cat Stevens) Müslüman bir Batılı olduğunu iddia etmek gibi (Sadiki, 2004: 138). Bu pozisyonlar, ancak değişmeyen bir Batı kabulünden türetililebilir, böylelikle İspanya, Sicilya veya Cat Stevens her zaman İslamî yüzeyin daha derininde konumlandınılabilir Batılı bir öze sahiptir. Ne Batı'yı ne de Doğu'yu oluşturan unsurlar, kendi içlerinde değişmez değildir; değişmez olan, sınırın varlığıdır. Başka bir deyişle, Batı'nın dünyanın geri kalanı karşısındaki istisnailiğini belirleyen söylem, hakimiyetini muhafaza ettiği müddetçe; Batı istisnailiğine neyin dahil edileceğini ve bu istisnailikten neyin hariç tutulacağını belirlemek için bir sınıra ihtiyaç duyacaktır. Bundan dolayı belirli tarihlerin veya toplumların sınırın bu tarafına mı yoksa öbür tarafına mı düştüğüyle ilgili yapılan itirazlar zaman içerisinde değişebilir; fakat var olmaya devam eden ve Batı ile Doğu'nun kimliğini oluşturan, bu sınırın kendisidir. Sınır olmadan bu tanımlamalar da yoktur. Batı demokrasisi ile Doğu despotizmi arasındaki sınır dönüşebilir (ve dönüşmüştür de), fakat tanımı gereği bu sınır Doğu-Batı çifti feshedilmeden ortadan kalkamaz. Ancak, her ne kadar demokrasinin an-

lamı sabit kalmasa da; Doğu despotizmi ile Batı demokrasisi arasındaki bu tezat kalıcıdır. Doğrusu, Batılı kültürel oluşumun siyasal sistemini çeşitli gösterenler ifade etmiş olsa da; Batı ile Doğu arasındaki karşıtlığın, bu gösterenlerin kimliğini belirlemede kilit bir noktada olduğunu kolayca göstermek mümkündür. Batı siyaset düşüncesinde siyasal rejimlerin tanımlanması, Batı ile Doğu arasındaki kurucu farkın zemininde yapılır; dahası demokrasi söylemi de, buna bir istisna teşkil etmez.

"Batılı holding devlet" olarak adlandırılan yapı, her ne kadar Batı ile Batı'nın ötekileri arasındaki sınırın eklemlemede belirleyici olsa da, Batı bu yapının oyunlarına indirgenemez (Shaw, 2000). Batı fikrini özcü bir fantazi olarak görerek reddetmekte aceleci ve onun parçalı doğasına dikkat çekmekte hevesli olan eleştirmenler; Batı'nın bütün dünyada alelâde ve neredeyse basmakalıp bir şekilde tezahür etmesini görmezden gelirler. Genel olarak, Batı'nın nominal birliği ve onun aslı özellikleri arasında kafa karışıklığı yaşanır. İslam ve Çin gibi diğer kolektif kimliklere benzer bir biçimde, Batı da fark(lılık)ları silen bir isimdir. Batı'yı (veya herhangi bir diğer kolektiviteyi) meydana getiren (içsel) farklılıklara işaret etmek, bu kolektif yapıları oluşturan heterojen unsurların bir gösteren altında toplanıp düzenlendiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Demokrasi de dahil olmak üzere, gösterenlerin kimliği bir fark(lılık)lar sistemine dahil edilmelerinden doğar. Dolayısıyla demokrasinin kimliğinin, diğer gösterenlere karşıtlığının bir işlevi olduğunu iddia etmek; özcülük ile iştigal etmek değildir çünkü biz aslı özelliklerle değil, mantıksal ve nominal varlıklarla ilgilenmekteyiz.¹² Batı siyasal düşüncesi içerisinde Batı'nın eklemelenmesi (Batı'nın ne olduğu, ne ma-

12 Özcülüğün doğasının derinlemesine bir tahlili için bkz. Fuss (1989).

naya geldiği, kimin onun bir parçası olduğu) siyasi rejim biçimlerinin eklenmesinden önceki belirleyici hamledir. Demokrasi ile Batı arasındaki bağ, yalnızca fırsatlara veya tesadüflere bağlı değildir; hem demokrasi'nin hem de Batı'nın kimliğini oluşturan tortulaşmış (ve doğallaştırılmış) bir pratikler bütünüdür.

Demokrasinin Batı'yla örtüştürülmesinin, 'demos'un [halk] nasıl tasavvur ve inşa edildiğine dair önemli etkileri vardır. Bir siyasi sistem olarak demokrasi sıklıkla (popüler olan ifadeyle) halk iradesinin ifadesi olarak meşrulaştırılır; liberalizmin kavramsal dili içerisinde bu, bireylerin iradesine tercüme edilir. Bir başka ifadeyle demos'un idaresi, bireylerin kendi siyasi tercihlerini ifade etmelerinin bir yolu haline gelir. Demokrasi, bireylerin siyaseten kendilerini ifade etme imkânı bulduğu vasıtaları sağlaması sebebiyle, insani olarak tanımlanan duruma en uygun siyasi sistem olarak görülür. Buna göre demokrasi, bireylere kendi siyasi düzenlemelerini belirleme imkânı tanır ve bireyler olarak tüm insanî toplumsal düzenlemelerin temelini oluşturmalarına izin verir. İnsan olmanın sahici (otantik) tecrübesi, yalnızca demokratik bir rejim bağlamında keşfedilebilir. Bir diğer ifadeyle demokrasi, insan olmanın özünün dışı vurulduğu alanı sağlar. Bunun anlamı, asli/hakiki insan fikrinin asli/hakiki olmayan insanların var olduğunu varsaymasıdır. İnsanlığın özünün evrensel bir doğası olduğu iddiası, bu özü sergilemek için seçilen her insan grubunun bunu belirli bir biçimde yapmak durumunda olması nedeniyle boşa çıkar. Genel bir kategori olarak insanlık, ancak kültürel olarak içinde gömülü olduğu biçim içinde somut hale gelir. Batılı üstünlükçü söylemde, insan olmanın özü açık bir biçimde "*homo occidentalis*"in pratikleriyle öz-

deşleştirilir; dolayısıyla sadece Batı'daki insanların gerçekten insan olduğu ve geri kalan her şeyin ya kültürel ilave ya da bu normdan sapma olduğu kabul edilir. Irkçı ideolojiler, bu ilişkiyi belirgin bir hale getirmişlerdir ve böylesi ırkçı söylemler, insanın nasıl kavramsallaştırıldığı noktasında etkili olmaya devam etmektedir. Artık insanlığın sahici (otantik) özünü oluşturanın ne olduğu meselesi, sahici (otantik) olarak Batılı olan kültürel pratiklerle ilgili bir şey haline gelmiştir. Böylece demokrasi, hakikî insan kimliğine kendisini gerçekleştirme imkânı tanır –bununla beraber diğer yönetim şekilleri, insan kimliğini kısıtlamaya ve sınırlamaya çalışır. Demokrasi kısıtlamaları ortadan kaldırıp sınırlamaları yok ederek, insanların hakiki insan olmalarına müsaade eder. Batılı üstünlükçü söylem, evrensel değerlerin her yerde bulunabilecek şeyler olmadığını iddia eder; açık söylemek gerekirse, evrensel değerler Batı'nın [özel] mülküdür. Böylelikle evrensel, herhangi bir tarihten veya herhangi bir bölgeden çık(anla)maz. Evrensel'in bir yurdu ve belli bir tarihi vardır. Evrensel değerlerden pay almak isteyen her kültürel oluşum; belirli bir tarihî silsileyi takip etmek suretiyle, bu değerlerin ana yurduna yol almak zorundadır. Bu şekilde demokrasi, insanlığın özüne genetik olarak kodlanmış bu değerleri kazıyarak ortaya çıkarmanın yolu haline gelir. Demokrasi bunu, insan olmanın (aslı/hakiki) vasıflarının resmi kamusal ifadesini bulabileceği bir prosedür tesis etmek suretiyle yapar. Demokrasi basitçe bir kurumsal ve prosedüre bağlı düzenlemeler dizisi olarak anlaşılamaz. Demokrasinin doğası; dünyanın neye benzediğine, insan doğası meselesine ve nihayetinde dünyanın kaderine dair daha geniş bir ufka bağlanır. Demokrasiye yönelik aleni çağ-

nlarda belirleyici olan, demokratikleşmenin ancak Batılılaşma yoluyla mümkün olduğuna dair örtük varsayımdır. Çağdaş dünyada bu, belirli bir kültürel formasyonun işaretleyicisi olarak işlev görür. Demokrasi ile despotizm arasındaki gerçek fark, hürriyet ile istibdat veya benzerleri arasındaki bir fark şeklinde yani kültürel olarak ele alınır. Bununla birlikte esasında bu fark, daha çok Batı kültürü ve onun ötekileri arasındaki farkla ilgilidir. Bu yüzden demokrasi, oturmuş bir dizi prosedür ve pratiğin göstergesi olmaktan ziyade; bir kültürel işaretleyici olarak çalışır. Aynı anda hem demokratik hem de Batı karşıtı olarak değerlendirilebilecek bir rejimi tahayyül etmeyi çok zorlaştıran da demokrasi ile Batılı kimlik arasındaki bu örtüş(tür)medir. Dolayısıyla, Batı karşıtı bir rejim; ne kadar seçim yaparsa yapsın, yönetim prosedürleri ne kadar şeffaf veya hukuksal çerçevesi ne kadar adil olursa olsun bir demokrasi olamaz. Batılı despotizm ve Doğulu demokrasiler şeklinde ifadeler kullanmanın/eklemlenmenin zor olması, sadece ampirik bir durum değildir; bu aynı zamanda demokrasi'nin kültürel kimliğinin bir işaretleyicisi olarak iş görmesinden dolayıdır. Demokrasi, onun üzerinden Batılı siyasal pratiklerin sahneye konduğu isimdir. Benzer bir biçimde despotizm de, Doğu'nun uyguladığı siyasete verilen isimdir. Hem Doğu hem de Batı, coğrafi varlıklara değil; siyasal pratiklerdeki değişimin bir neticesi olarak yer değiştiren, devingen sınırlara sahip karmaşık kültürel oluşumlara gönderme yapar. Örneğin Rusya, Soğuk Savaş boyunca Doğulu olabilir; ancak seçimlere dayalı siyaseti benimser ve kendisini demokrasi'nin diline uyarlar, fakat daha da önemlisi, çeperdeki (örneğin Irak'taki) Amerikan dış po-

litikasının fiilî destekçisi haline gelir gelmez Batılı olur.¹³ Demokrasi belirli mekanizmalar ve prosedürlerin ötesine geçen bir yaşam tarzının adıdır.¹⁴ Demokrasi kavramı kendi birliğini ve tutarlığını, despotizmle olan daimi örtük veya açık zıtlığı sayesinde kazanır. Demokrasi, despotizmin olmadığı şeydir. Ancak despotizm, demokrasiden daha kesin bir kategori değildir; o da kimliğini demokrasiye olan karşıtlığı üzerinden edinir. İlişkisel olarak ve öteki kategorinin olumsuzlanması yoluyla şekillenmiş olan bu "demokrasi" ile despotizm arasındaki aynalar oyunu, kültürel imzalarca üstbelirlenmiştir. Kültürel gösterenlerin (signifiers), siyasal sistemler de dahil bütün gösterilenlerine (signifieds) devamlılık sağlayan şey, bu kültürel gösterenlerin görece istikrandır (*longue duree* [uzun dönem]). Demokrasi ve despotizm, işaretleme işleminin Batılı ve Doğulu gibi kültürel ön ek biçimlerini aldığı işaretlenmiş unsurlardır. Batıyı Batı-olmayandan ayıran sınırın bir parçası olan bu ön eklerin istikran, demokrasinin ve despotizmin kısmen sabit kalmasına izin verir.

1945-1991 yılları arasında, Batılı demokrasilerin anlamı, onların komünist bloğun [komünist bloğa atfedilen] Doğu despotizmine karşıtlığı içinde belirlendi. Böylece demokrasinin anlamı öylesine genişlemeye başladı ki, artık basitçe yurttaş olarak tanımlanan bireylerin siyasal eşitliğiyle değil, aynı zamanda (az çok) sosyal ve eko-

13 Popülizm; demokrasi ile Batı kimliği arasındaki, Batı'nın sınırlarının genişlemesi ile çözülemeyecek bir ayrışmayı açıklamak için ortaya çıkan bir kategori olarak görülebilir. Bkz. S. Sayyid (2003).

14 Zizek demokraside, Batı hakimiyetinde bir dünya düzeninden ziyade kapitalist dünya düzeninin temel gösterenini görür (2002: 273). Bu anlamda, Samir Amin'in Avrupamerkezciliği kapitalizm olarak anlaması ile Zizek arasında bir örtüşme var gibi görünüyor.

nomik eşitlik meseleleriyle ilgili görülür hale geldi. Demokrasinin kimliği, komünist totalitarizmle arasındaki kurucu karşıtlığa dayalıydı; fakat komünist yönetim sisteminin çöküşünün bir sonucu olarak, bir dönüşüm sürecine girdi; bugün sosyal ve ekonomik eşitlik meselelerinin demokrasi için daha az merkezi olduğunun düşünülmesi herhâlde tesadüf değildir. Teröre Karşı Savaş, demokrasinin işkence, infaz, önleyici savaş vb. ile daha uyumlu hâle gelmesiyle birlikte kavramın bir kez daha yeniden tanımlanmasına yol açtı.

Demokrasi ile Batı arasındaki kurucu ilişki; Batılı olarak yeniden tanımlamanın zor olduğu kültürel oluşumlar için bir sorun oluşturur. Çünkü bu örneklerde demokrasi, şiddet içeren bir baskı aracı olarak kullanılabilir. Birçok (mevcut ya da müstakbel) rejim, demokrasi adına İslamcılarını dışlamış, baskı altına almış ve bunu yaparken, İslamcılığın Batı-karşıtı doğasının demokrasi için bir tehdit oluşturduğunu iddia etmiştir.¹⁵ Bunun açık örneklerini, Türkiye’de Refah Partisi’ni iktidardan düşüren ve “post-modern” olarak adlandırılan darbede veya yine Cezayir seçimlerinde İslamî Selâmet Cephesi’nin zaferinin önüne geçen askeri müdahalede ya da Mısır’da Muhammed Mursî’ye karşı geliştirilen muhalefette görmek mümkündür. Bütün bu örneklerin farklı açılardan değerlendirilebileceğini peşinen kabul ediyorum; demokrasinin çeşitli savunucularının kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri ve dolayısıyla kendilerine hizmet eden demokrasi tanımlarına sahip olmaları şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte demokrasi kavramının konuş-

15 İslamcılık ile Batı arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır. İslamcılığı –ille de jeopolitik manada değil fakat kültürel manada– anti-Batı olarak gören bir dizi argüman için bkz. Sayyid (2003).

landırılmasına dair siyaset, yalnızca fırsatçılığa veya kısa vadeli taktiksel hesaplara indirgenemez; Müslimistan'ın demokrasi ile ilişkisini belirleyen şey daha ziyade Batılı ile Doğulu arasındaki bu karşıtlıktır.

IV

Batı fikri ile demokratik biçim arasında imtiyazlı bir ilişki tesis eden Avrupamerkezci demokrasi tanımına bir alternatif şüphesiz mümkündür.¹⁶ Böylesi bir dekolonyal tanım, bir dizi yerinden etme sayesinde demokrasinin hegemonik tanımına meydan okur. Zamansal bir yerinden etme, demokrasinin Yunanlılardan önce de var olduğuna göndermede bulunur. Etimolojik bir yerinden etme, demos'un köklerinin izini, Miken medeniyetine ait linear-B tabletlerine, oradan da Sümerce DUMU kelimesine ("şehrin çocukları") kadar sürmek suretiyle, demokrasinin Yunanca bir kelime olduğunu tekzip edecektir (Keane, 2009: 113). Mekânsal bir yerinden etme, İslam'ın serüvenini ve diğer Batı-dışı olarak tanımlanan kültürel oluşumları (örneğin bugün, "gözetimsel demokrasi"nin bir örneği olarak günümüz Hindistan'ını) demokrasinin hikayesine dahil edecektir. Dekolonyal bir okuma demokrasi gösterenini, bu gösterenin Batı'daki gösterilenlerinden özgürleştirir. Bu durumda, demokrasinin alışılmış tarihyazımsal diziliminden koparılıp koparılamayacağı ve –bir faillik tasarrufu olan hesap sorma hakkını öne sürerek– iktidarın keyfi kullanımını sınırlama çabasına dayalı bir pratikler ve kurumlar bütününe metaforu olup

16 Kuşkusuz bu, John Keane'in başyapıtı *Demokrasi'nin Yaşamı ve Ölümü* kitabının amacıdır (2009). Devam eden kısım, Keane'in demokrasi anlatısını Avrupamerkezcilikten uzaklaştırma gayretine dayanmaktadır.

olamayacağı sorusu ortaya çıkar. Eğer demokrasi göstereni, Batılı gösterilenlerinden ayrılabiliriyorsa; demokrasi-nin gösterilenlerini Batı göstereninden ayırmak da mümkün olamaz mı? Bir başka deyişle, farklı bir isim; hesap sorulabilirliğin ve failliğin, Batılı dizilimdekinden farklı bir tarihsel dizilim içinde sıralanabileceği pratikleri eklemlemenin bir vasıtası olamaz mı?

İslami-cate siyaset düşüncesi içerisinde, iktidarı keyfi kullanımının sınırlandırıldığı beş farklı iyi yönetim modeli görmek mümkündür. Bunun ilk örneği, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Medine’de tesis edilen ilk İslam devletiydi. Bu model, bütün Müslümanlar için iyicil yönetim biçiminin paradigmatic modeli olmaya devam etmektedir. Bu devlet modeli Medine hakiminin vefatından sonra sadece bir ufuk olarak devam edebilirdi, zira bu model ilahi olanın rehberliğindeki Nebevi müdahalelere dayanmaktaydı. Böyle bir yol göstericinin yokluğunda, Müslüman siyaset düşüncesi iyicil bir İslamî-cate yönetimin billurlaşması olarak hilâfet üzerine odaklandı: Bu, klasik İslami-cate tarihyazımında iyicil yönetime örnek olarak görülen Hulefa-i Raşidîn dönemi olarak kabul edilir. Hulefâ-i Raşidîn, (her ne kadar Hz. Peygamber’in yakın sahabeleri olmaları bu dört halifeye, vekâlete veya –en azından Şiilere göre– Hz. Ali örneğinde görüldüğü gibi nesebe dayalı ontolojik bir imtiyaz sağlamış olsa da) Nebevi vasıflar olmaksızın idare etmek mecburiyetindeydi ve bu sebeple iyicil yönetim modelinin nasıl olacağına dair daha uygun bir emsal teşkil edebilirdi. Zamanla bu ikinci model, Müslüman siyaset düşüncesi içerisinde çoğunluk olan ana hatta hakim hale geldi. Bu hat ile eş zamanlı olarak; İslami olarak tasdik edilmiş iyicil bir yönetimin, ancak soylarını doğrudan Medine hakiminin

Ehl-i Beyti'ne dayandırabilen imamların yönetimi altında mümkün olabileceğini savunan bir başka perspektif ortaya çıktı. Bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in soyundan gelenler ontolojik olarak imtiyazlıydılar, dolayısıyla ilahi emir ve hükümleri uygulayabilirlerdi. Bu bakış açısı, Şîî siyaset düşüncesinde baskın bir hale gelmekle kalmadı, aynı zamanda mevcut halifelere eleştirel bakan başka siyasi bakış açılan üzerinde de etkili oldu. Halifeliğin 1342/1924'te kaldırılmasıyla birlikte, İslamcı çevrelerde iyicil yönetim fikri, İslamî bir siyasal düzen arayışı etrafında şekillendi. Bu düzen, şerî kanunların tatbiki veya İslamî irfana aşına idarecilerin tayini şeklinde ifade edildi. Humeynî'nin *velâyet-i fakih* teorisi, ruhani otoriteyi elinde bulundurmeyen fakat Mehdi'nin zuhurunu hızlandıracak İslamî bir idarenin tesisi için çalışabilecek olan geçici lider tezini ortaya atmak suretiyle, Sünnî ve Şîî siyaset düşüncesini birleştirdi. Böylece Humeynî'nin teorik müdahalesi, Şîî siyasal eskatolojisini dönüştürdü ve onu haddi zatında Sünnî siyaset düşüncesi ile uyumlu bir hale getirdi. Humeynî'nin öne sürdüğü bu fiilî hilafet, Müslüman bir siyasal merkezin yeniden inşasının imkânını açtı.

Humeynî'nin siyaset düşüncesinin ve Kemalizm'in krizinin ardından; bugün İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi yalnızca bir olasılık değil, ayrıca bir gereklilik olarak eklemlenme çabasına dayanan, iyicil İslamî-cate yönetimle ilgili beşinci paradigmanın gelişimine şahit olduğumuz savunulabilir. Bu beşinci paradigmada örtük olarak var olan şey, demokrasi ile uyum içerisinde bir ılımlı İslam anlayışının gelişmesidir (Aktay, 2007). Bu iyicil İslamî yönetim paradigması, İslamcılığın önceki dönemlerindeki ideologlarını (örneğin Raşid Gannûşî ve hatta Abdülkerim Suruş) ihtiva etmekle beraber, (Neval el-Sadavî gibi)

seküler liberalleri ve çeşitli teknokratları da kapsamaktadır. İslam'ın demokrasi ile uyumlu hale getirilmesinde kullanılan dört ana strateji tespit edilebilir.

İlk olarak, demokrasiyi halkın iradesine ses veren bir yöntem olarak tanımlamanın, İslamcılara siyasi iktidarı elde etmenin yolunu açtığını savunan bir dizi argüman mevcuttur. Bunun sebebi, karşılarındaki yönetici elitlerin aksine İslamcılarının kendilerini halkın temsilcileri olarak görmeleridir. Böylece demokrasi, İslamcılara; birçok örnekte görüldüğü gibi, potansiyel taraftarlarını kendilerinden uzaklaştıran ve soğutan silahlı mücadele gibi yollara girmek zorunda kalmadan iktidarı elde etmenin bir yolunu sunar. Bir ikinci argüman dizisi ise, Soğuk Savaş'ın sona ermesinin demokratik yönetim şeklinin üstünlüğüne işaret ettiğini kabul etmeye dayanır. Buna göre, hakim dünya düzeni demokrasiye bağlı ve (seçici olarak) uygulanmasında ısrarcı olduğundan, kaçınılmaz olana boyun eğmek mantıklıdır. Belirtmek gerekir ki, İslamcı hareketlerin pek çok ideoloğu; 1930'lardaki faşist ve komünist parti örneklerinin sağladığı öncü siyasi iktidar modellerinden etkilenmişlerdir. Böylelikle, liberal demokrasilerin faşizm ve komünizm karşısındaki tarihi zaferi; bu iktidar modellerinin kusurlu olduğunu gösterir. Üçüncü olarak ise, çeşitli İslamcı hareketlerin iktidarı elde edememelerini veya iktidarı elde ettiklerinde İslamî bir düzen tesis edememelerini, bir siyasi proje olarak İslamcılığın iflası olarak gören argümanlar mevcuttur. Dördüncü argüman grubuna göre ise, birçok İslamcı aktivistin maruz kaldığı işkence ve baskının derecesine ve bugün İslamcılığa yönelik süregelen Haçlı Seferlerine/Teröre Karşı Savaş'a bakılırsa, İslamcılarının müstakil bir vizyon dile getirme/ekleme yeteneği gittikçe sınırlanmıştır. Sonuç

olarak demokrasiye müracaat etmek, İslam toplumlarını ifsad eden devasa eşitsizlik ve zulümlerin üzerine gitmek için alternatif bir yol sunar.

Günümüzde Müslimistan'ın birçok parçasında idareciler ile idare edilenler arasında büyük bir uçurum bulunmaktadır. İyicil bir yönetimin yokluğunun göstergesi de, böylesi bir uçurumun varlığıdır. İslamcılık, iyicil bir yönetimi oldukça müphem bir İslamî düzen şeklinde formüle etmek suretiyle; bu uçurumun nasıl kapatılacağını kavramsallaştırmaya girişir. Sayılan sürekli artan yorumcuların iflas ettiğini düşündüğü, işte bu projedir (Sayyid, 2003). Böylece birçok ses, Müslümanları; vaadini gerçekleştiremeyen bir iyicil yönetim projesi için çabalamak yerine, işleyen bir iyicil yönetimi kabullenmeye teşvik etmeye başlamıştır. Bu da, çağdaş dünyada yalnızca demokratik bir düzenin iyicil bir yönetim şeklini sağlayabileceğini kabul etmek manasına gelir. Müslimistan için demokrasiyi savunanlar, demokrasinin yararlarını anlatmak için Batılı ülkelerin tecrübelerinden faydalanır ve çoğunlukla Batıca'ya dayalı demokrasi anlatılarını takip etme eğiliminde olurlar. Suruş'un Batı tarihindeki zorunsuz tarihsel gelişmeyi evrenselleştirme eğilimi, bu trendin göstergelerinden birisidir (Suruş, 2002). Bu, dünya düzeninde (hegemonik değilse bile) hâlâ baskın olan söylemdir. Bunun sonucu olarak da demokrasi; basın özgürlüğü, insan haklarının korunması, iktidarın banşıl biçimde el değiştirmesi vs. gibi bir dizi tanımla eşanlamlı olarak düşünülür. Böylece onlar, demokratik söylemin kural dışılıkları (örneğin ırkçı yönetimselliklerin devamlılığı) karşısında (anlaşılır bir şekilde) renk vermeyen; daha ziyade belirli (Batı üstünlükçü) anlatılarca üretilmiş olan bir demokrasi tanımına uyarlar (Goldberg, 2002; Hesse and Sayyid, 2009).

Demokrasiyi Müslimistan'da yerleştirmeye çalışan her projenin karşılaştığı dört ana zorluk bulunmaktadır. İlk olarak dönüşümü amaçlayan her proje statükoyu devam ettirmek isteyenlerin direnci ile karşılaşacaktır. Müslimistan özelinde, mevcut rejimlerin çoğunun; İslamcı bir rejime değil de demokratik bir rejime yerini bırakmaya daha açık olacağına inanmak için çok az işaret bulunmaktadır.¹⁷ Bu sebeple, söz konusu rejimlerin dönüşüm imkanlarını sınırlandıran dışsal ve içsel desteklere sahip olduğu düşünüldüğünde; Müslimistan'da demokrasi sorunu, rejim değişimlerini başarmanın vasıtaları ve imkânlarına ilişkin bir siyasal sorundan ayrı görülemez. Bir başka ifadeyle birçok Müslüman ülkedeki yönetenler ile yönetilenler arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak, yalnızca demokrasinin meziyetlerinin ilanını değil, bunun yanı sıra bu demokratik değişimin nasıl gerçekleşeceğine dair somut stratejileri gerektirir.

İkinci olarak, eğer demokrasi ile despotizm arasındaki fark aynı zamanda Doğu ile Batı arasındaki fark ise; Müslimistan'da demokrasinin, (yüzeysel bir seviyede, yani "Batı yanlısı" bir çizgide de olsa) öncesinde bir Batılılaşma olmadan nasıl tesis edilebileceğini görmek zordur. Batılı ve İslamî-cate kimlikler, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayıcı bir çerçevede eklemlediği ölçüde; Batılılaşma İslam etrafında şekillenmiş toplumlara ontolojik bir meydan okuma anlamına gelir. Bunun çözümlerinden birinin, demokrasinin teknik tarafıyla metaforik yanı arasındaki bağı koparmak olduğu savunulabilir. Müslüman bir savunmacı söylem kullanmak suretiyle, demokrasinin teknik özelliklerini, Hz. Peygamber'in pratiklerinde bulunan veya bun-

17 Soğuk Savaş sonrası Batılı reelpolitik ile demokrasi ihracı arasındaki ilişkinin kapsamlı bir analizi için bkz. (Barkın, 2000).

larla uyumlu olan şeyler olarak görerek yeniden tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte böylesi argümanlar, tatmin edici değildir; zira demokratik söylem üzerindeki kontrolün, muazzam derecede eşitsiz güç ilişkileri ile sağlandığını neredeyse hiç hesaba katmaz. Müslimistan'ın demokrasiyi parçalarına ayırıp yeniden eklemlenme yeteneği, demokratik söylemin Batılı kimliğin hâlâ önemli bir bileşeni olması nedeniyle sınırlıdır. Böylece, demokrasinin en baştan eklemlenmesi, Batılı kimliğin de en baştan anlatıl(an)ması demektir –ve bu yeni anlatılamaya, Batı dünyasındaki birçok güç direnç gösterir (ve gösterecektir). "Batı ve Batı-dışı" ikiliğinin ötesine geçebilmek mümkün hale gelmediği; Batı-dışını bir artık kategori olarak görmeyen bir söz dağarcığı gelişmediği; "Batı-dışı"ndan "Batı-dışı" olarak bahsetmeyi bırakmak mümkün hale gelmediği müddetçe, İslami-cate toplumunun ya da başka toplumların Batı demokrasisini hikaye etme kabiliyetleri sınırlı kalacaktır. Bunun sonucu da, demokrasiyi İslamî-cate bir dil içerisinde eklemlenmeye dönük her teşebbüsün; demokrasinin baskın anlam(landırma)larının Batı'dan geldiği bir bağlamda gerçekleşmek durumunda olmasıdır. Dünya düzenindeki devasa eşitsizliklerin, bir ölçüde Batı'daki pek çok aktörün desteklediği bir siyasal sistem tarafından sürdürülmesinden dolayı; Batı'nın demokrasiyi kendi emperyal egemenliği ile uyumlu bir biçim haline indirgeme kapasitesi, "dünyanın geri kalanında" demokrasinin yozlaşmış ve adaletsiz bir toplumsal düzenin üstün gelmesine izin veren bir biçim alabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla demokrasi, radikal bir toplumsal dönüşüme yardımcı olmak yerine, böylesi bir amaca engel haline gelebilir.

Üçüncüsü, yukanda bahsettiğimiz noktayla bağlantılı olarak; Soğuk Savaş sonrası dünyada demokrasinin işleyiş şekillerinden biri de, dost-düşman ayrımını bulanıklaştırması ve böylelikle toplumun depolitizasyonu olmuştur (Zizek, 2000: 10). Böylece, tarihin sonu vaadi olarak demokrasi; İslami-cate toplumların siyasal doğasının ve bu toplumların dünya üzerindeki yerinin tanınmasını engelleyici bir etkiye sahiptir. Bu yaygın depolitizasyon, teknolojik düşünme biçiminin baskın olmasına olanak verir. Siyasalın, yönetsel olana indirgenmesi; Müslüman bir idare arayışının, anlam yaratmaya ve (duygusal bir bağlılık biçimi hariç) kendi toplumlarının İslami-cate unsurlarını inşa etme ve bunları devam ettirme kabiliyetinden yoksun bir şekilde taklitçi bir metodoloji içerisinde kapana kısılması anlamına gelir. Eğer devlet yönetimi sadece etkili ve verimli yönetimden ibaret ise, o hâlde Müslimistan'ın kendi topraklarının idare edilmesi işini dışarıya ihale etmemesi için hiçbir sebep yoktur. Demokrasinin mevcut eklemelenmesi, siyasal idareden ekonomik idareye bir kayma anlamına gelir ancak bu sadece devlet otoritesinin piyasa lehine aşın(dırıl)masından ibaret değildir. Demokrasinin küresel ölçekte hegemonik eklemelenmesi, mevcut sosyo-ekonomik düzeni kabullenmek ve neo-liberal "uzlaşma"ya meydan okuyan her radikal dönüşüm imkanını reddetmek demektir.

Dördüncüsü ve en önemlisi, demokrasi arayışının, İslamî-cate bir dil içerisinde bir iyicil yönetim anlayışını eklemleme imkânının önünde engel teşkil etmesidir. Bunun sonuçları, yalnızca çoğulcu bir dünyayı sürdürme olanağıyla değil, ayrıca post-kolonyal momentin adaletsizlik ve zulümleriyle birlikte yenilenmiş bir kolonyal düzene yerini bıraktığı bir dünyayla ilgilidir. Biz meşru idare

tasavvurlarını farklı tarih ve geleneklerden eklemlemenin imkânına inanç duymadığımız müddetçe; adalet, refah ve barış vaatleri, vahşi ve insafsız bir dünya düzeninin göz boyamasından daha fazlası olmayacaktır. Demokrasiyi ve Batılı *logo*'sunu kabul etmek, *demos*'un kendini ifade etmesi olarak demokrasi talebine aykırı bir biçimde dünyayı homojenleştirmeye yarar. Eğer gerçek *demos*'un yalnızca bir tarihi ve yalnızca bir geleneği varsa, o küresel bir *demos* olamaz. Gezegensel bir insancılığın küresel bir *demos*'u güvenceye alabileceği iddiası; eğer bu *demos*'un hakikaten küresel olabileceği gösterilebilseydi, daha inandırıcı olabilirdi. Küresel bir *demos* vaadinde bulunan demokrasi değil dekolonizasyondur. Ayrıca, küresel bir *demos* olmaksızın, demokrasi bütün kısıtlayıcı ve nihayetinde zenofobik [yabancı düşmanı] özelliklerini koruyacaktır.

Demokrasi göstereninin konuşlandırılma biçimlerindeki bazı muğlaklıklar, ülkeyi ele geçirmelerinin hemen ardından Amerikalı işgalcilerin Irak'a demokrasiyi dayatma girişiminde açıkça görülebilir.¹⁸ Yalnızca Amerikalı bir sömürge valisinin ve demokratik olmayan bir kukla yönetimin dayatılması değil, aynı şekilde demokrasi'nin inşası için Irak'ın tekrardan sömürgeleştirilmesinin sözüm ona gerekliliği; demokrasinin genel olarak temsil ettiği şeye aykırı görülebilir. Neo-con gurular da dahil birçok yazarın toplumların demokratik dönüşümünden anladıkları; bu toplumların sıklıkla ezilenlerinin kendi sesle-

18 Bush yönetiminin neo-con'ları ile Reaganizm arasındaki yakınlık göz önünde tutulursa, 1980'ler süresince Latin Amerika'da demokrasiyi desteklemeye yönelik Reagan'cı proje üzerinde düşünmeye değerdir. Carothers, Amerika Birleşik Devletleri'nde, kendi siyasal kurumsal düzenini, birçok diğer olası konfigürasyon arasından sadece bir tanesi olarak görmek yerine, bu düzende demokrasinin özünü gören kuvvetli bir eğilim olduğuna işaret eder (1993:249).

rini, kendi tarihleri üzerinde düşünebilme yeteneklerini keşfetmeleri değil, (Amerika yanlısı değilse de) Batı yanlısı tebaaya dönüşmeleridir. Demokratik dönüşüm, Batılılaşmanın farklı araçlarla sürdürülmesi halini alır. Neoconlar için Müslimistan'ın demokrasi göstereni etrafında yeniden düzenlenmesi, ümmeti Batı'ya duyulan husumete karşı aşılacaktır. Demokrasi Müslüman toplumlara kendi "milli" çıkarlarını Batı'nın çıkarlarıyla uyumlu olarak görmelerine izin verecektir.

Demokratik devrimin yayılması; Batı ile Doğu arasındaki sınırın demokrasinin kimliğini belirlediği ölçüde sınırlı kalmıştır. Böylece, dünyanın görece bir kolaylıkla Batılı olarak yeniden eklemenebilecek bölgelerinde; 'demos'u özgürleştirme ve güçlendirme vaadiyle demokrasi, yönetilenler ile yönetenler arasındaki uçurumun kapatılması için zemin sağlayabilir. Burada, demokratikleşmenin 1970'li yıllarda Güney Avrupa'daki görece başarısına işaret edilebilir. Bu kavramsal sınırın, çeşitli tarihsel sebeplerle tortulaştığı ve *longue duree* [uzun dönem] izlenimi verdiği bölgelerde; demokrasi göstereninin ithal edilmesi, ithal eden toplumun Batı'nın bir parçası olarak yeniden eklemelenmesini gerektirir. Öncelikle 'demos'un "Doğululuktan kurtarılması" (de-Orientalized) gerektiği bu koşullarda demokrasi gösterenine bel bağlamak, bütün mevcut baskılarıyla birlikte yönetilenler ile yönetenler arasındaki uçurumu büyütebilir. Türkiye'nin seksen yıllık deneyimi ve yönetici elitinin kendini Batılı olarak yeniden sınıflandırmaya yönelik büyük oranda başarısız olan girişimi; "demokratikleşme"nin bir ön şartı olarak "Doğululuktan kurtarılma"yı istemenin zorluklarının en azından bir kısmını gözler önüne serer. Müslimistan'daki reformcuların, demokrasi logosunu kullanmanın dolam-

baçlı yollarını gerektirmeyen bir başka iyicil yönetim göstereni altında demokrasinin varsayılan getirilerini (baskıdan kurtulma, kamusal hayatın sivilleşmesi, hükümetin şiddetten uzak ve rutin bir biçimde değişimi) eklemlemeyi denemekle iştigal etmeleri muhtemelen daha yararlı olacaktır.¹⁹ Zira bu reformcular, istibdada karşı muhalefetlerini demokrasi markası altında düzenleyerek Batılı plütokrasilerin desteğini kazanabilirlerken, 'demos'larını güçlendirmek gibi sahici gayeleri açısından muhtemelen kaybedeceklerdir. Batı siyaset düşüncesi, iyicil yönetime dair fikirlerini demokrasi göstereni altında organize etmekten hoşnut olabilir ancak bundan her siyaset düşüncesinin bu sonuca ulaşması gerektiği sonucu çıkmaz.

V

"Avrupa Çağı" dünyaya iyi yönetimin nasıl olacağına dair bir isim miras bıraktı. Bu isim, iyicil idarenin diğer isimleri gibi, eksiksiz bir uygulamadan yoksundu; iyicil idare, kendisi adına kendisini daha iyi bir hâle getirmek için çağında bulunuluyorsa hiçbir zaman mükemmel olamaz. Demokrasinin başlangıçta en Batılı anlamda Batı'nın siyaset biçimi olarak vaftiz edilmiş [isimlendirilmiş] olması şu anlama gelir: Demokrasinin tayin ettiği iyi yönetim, Batılı kültürel rejimlerin, apayn iktidar kümelenmeleri –liberalizm ve kolonyalizm, insan hakları ve ırk ayrımcılığına dayanan yönetimsellik gibi– tarafından şayet kurulmadıysa en azından tamamlandığı gerçeğine genellikle kör kalır (Hesse, 2004).

19 Zizek demokratik konsensüsü alternatif sosyal, ekonomik ve siyasal düzenlerin tahayyül edilebilme olasılığının dışlanması olarak görür (2002: 167).

Daha adil bir dünyayı demokraside arayanlar; demokrasinin Batı'nın bir göstereni olma işlevini geride bırakmalı ve bu gezegene ait olan aslı çoğulculuk ile uyumlu bir iyi yönetim anlayışını farklı toplumların ve tarihlerin de üretebileceği bir dünya hayal etme cüretinde bulunmalıdırlar. Bu da Batı'nın, insan çabasının geleceğini ve geçmişini Batı ve diğerleri (ve muadilleri) arasındaki ayırım üzerinden gören kolonyal Batıca söylemini terk etmek manasına gelir. Daha iyi bir yaşam için gerekli araçların herhangi bir sosyal pratikler kümesi içerisinde bulunabileceği fikri; en nihayetinde insanlığın kurtuluşunun her ne logo altında olursa olsun Batılılaşmada yatdığı fikrini reddetmek ve Batılı ölçüyü dahi dışlayabilecek söylemlerin doğmasına izin vermek anlamına gelir (Diawara, 1990: 87).

Arap Baharı'nda, serpilten bir halk iktidarı yerine Amerikan ilhamlı "renk kodlu rejim değışiklikleri"nin (Massad, 2011) yeni bir faslını gören başka bir anlatı da mevcuttur. Bu görüşe göre Amerikan stratejisi, düşman gördüğü rejimleri güçsüzleştirmek için halk seferberliklerini kullanmaktadır. Bu bakış açısına sahip olanlar, hem eski Sovyetler Birliği içinde kalan bölgelerdeki Rus nüfuzunu kırmaya dönük halk seferberliklerine –Gürcistan'daki Gül Devrimi ve Ukrayna'daki Turuncu Devrim– hem de Lübnan'da sonuçsuz kalan Sedir Devrimi'ne ve İran'daki Yeşil Hareket'e odaklanırlar. Bu görüş sahipleri, Amerika'nın bu seferberliklere katılanlara vermiş olduğı maddi desteğı, Amerikan komplosunun delili olarak gösterirler. Ayrıca Suriye ve Baas rejimine yönelen rejim değışikliği tehditlerini ve de Amerika'nın, Suriye ve Libya'daki ayaklanmaları desteklerken, Bahreyn'deki ayaklanmayı bastırmak için devreye sokulan Suudi desteğine sessiz kalmasına işaret ederler.

1492 ile Star Trek dünyası arasında neredeyse bin yıl vardır. Avrupa Çağı'nı başlatan "Yeni Dünya"nın temellük edilişi, Star Trek'in "Avrupa Çağı"nı geleceğe yansıtarak geleceği sömürgeleştirmesiyle tekrar sahnelenir. Star Trek'in orijinal bölümlerinin her birinin başlangıcında, nihai sınırın uzay olduğu ilan edilir; fakat belki de asıl önemli olan fay hattı yıldızlarda değil, Doğu ile Batı arasındadır. Belki başka bir paralel evrende, Batı'nın istisnailiğinin değil de tarihin asli çoğul(cu)luğunun aynası olan başka bir Star Trek dizisi mevcuttur. Tabii ki, böylesi bir olasılığı reddetmek veya bunu rölativist bir kaosa batış olarak karalamak, başkalarının da daha iyi bir dünya hayali kurabileceğini tahayyül etmeyi becerememek değildir sadece; bu aynı zamanda "bizim", hem "başkalarının" hayal sahnelerinde yaşamak konusunda son derece isteksiz olduğumuzu hem de "başkalarının" "bizim" rüyalarımızda figüran rolleri oynamak suretiyle esenlik bulabileceğini beklemeye devam ettiğimizi gösterir. Geleceğin tarihini yazmak sadece bilim kurgunun alanı değil, -ileride de görmeyi sürdüreceğimiz gibi- aynı zamanda siyasalın imkânlarından biridir.

Gelecekbilim

I

Star Trek efsanesiyle beraber geleceğin tarihini anlatan en popüler girişimlerden biri de Frank Herbert'ın *Dune* adlı eserinden mülhem film ve roman serisidir. *Yıldız Savaşları* (*Star Wars*) destanı, David Lynch'in *Dune* romanının 1984 yapımı film versiyonu, televizyon mini-dizileri *Dune* ve *Dune'nin Çocukları* (*Children of Dune*); Frank Herbert'ın uzak gelecekte kurduğu anlatısına doğrudan borçlu olan bilim kurgu türünün en çok bilinen örnekleridir. Bu gelecek, her ne kadar uzak bir gelecek olsa da (*Yıldız Savaşları*'nda "çok, çok uzak bir galakside, uzun zaman önce" diye anlatıldığı halde) ve her ne kadar aynı temel hikâyenin bu farklı versiyonları açıkça kendi sosyo-kültürel ve tarihsel üretim bağlamlarıyla ilişkili olsa da; Batı ile Batı-dışı karşıtlığı, bu geleceğe hala belirleyici bir biçimde hâkimdir. *Dune* mini-dizisinin bir sahnesinde Paul Atreides, kendisini Fremeni –Arrakis gezegeninin yerli çöl sakinleri– tarafından Mehdi olarak selamlanırken bulur.¹ Paul, kalabalığı susturmak için elini kaldırır ve şöyle

1 Mehdi, çeşitli popüler İslami-cate inançlarda eskatolojik bir figür olarak kendini gösterir. Mehdi, Kıyamet Günü'nden önce yeryüzünde

der: "Siz benim Mehdi olduğumu söylüyorsunuz; ben de diyorum ki ben sizin dükünüzüm".² Paul Atreides'in unvan olarak Mehdiliği reddedip, düklüğü seçmesinin birkaç nedeni olabilir. Mesela, bu dizinin geniş bir izleyici kitlesi için yapıldığı düşünüldüğünde; [mehdiliği kabul etmekteki] bu gönülsüzlüğün nedeninin, sadece popüler eğlence için gerekli olan sıradanlaştırmayla alakalı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla serinin yapımcılarının yaptığı şey, [Batılılara] tanıdık gelmeyecek Mehdi yerine, tanıdık gelen Dük'ü kullanarak geniş izleyici kitlelerine ödün vermekten ibaret olabilir. Mesela bir feodal lordu kahraman yapmanın, bir kozmik kurtancıyı kahraman yapmaktan daha kolay olduğu düşünülebilir. Ancak bilim kurgunun sıklıkla her türden kozmik varlığın yer aldığı gerçekliklerle ilgilendiği göz önünde bulundurulduğunda, bu olasılık pek muhtemel değildir. [Mehdi gibi] bir kurtancıyı kavramak gerçekten bu kadar zor mudur? Kuşkusuz çeşitli İncil menkıbeleri sayesinde kitleler, ilahi olanın rehberliğindeki kurtancı figürlerin hikâyelerini nasıl izlemesi gerektiğini kanıksamış olmalıdır. Bunun da ötesinde bilim kurgu genellikle, okur/izler kitlesinin, farklı dillere ve farklı geleneklere sahip yeni dünyaları ustalık derecesinde öğrenmesini bekler. Örneğin bir Mehdi düşüncesini anlamak, Klingonların mevcudiyetini anlamaktan neden daha zor olsun ki? Bilim kurgu izleyicisi/okuyucusu açısından, ilahi olanın rehberliğindeki bir kurtancı figürü-

kurtancı bir düzen kuracak bir figür olarak düşünülür. Bazı gruplar arasında Mehdi, on ikinci imamın dönüşü olarak tanımlanır. Caferi mezhebinde on ikinci imam 259/873 yılında gaybete çekilmiş kabul edilir. Başkaları ise Mehdi'yi Hz. İsa'nın dönüşüyle özdeşleştirir.

- 2 Dune, Yön. John Harrison, Tandem Communications, 2000, TV Dizisi.

nün, soydan tevarüs edilmiş bir lider figürünün anlaşılmasından daha sorunlu olduğunu iddia edebilmek için pek bir gerekçe yoktur. Nihayetinde bilim kurgu; zaman yolculuğu, insan olmayan yaşam formları, yabancı kültürlerin keşfedilmesi vs. gibi çoğunlukla aşına olunmayan ya da alelâde olmayan kavramlarla ilgilidir.

Film yapımcıları kasıtlı olarak düğ unvanını vurgulayarak, popüler lakabı Düğ olan Amerikan ikonu John Wayne'e subliminal saygıların ifade etmiş olabilirler. Dolayısıyla belki de bu şekilde kitleye; "çok, çok uzak bir gezegende" olsalar bile, bu yabancı ortamı ehlileştirmek için hala John Wayne ruhuna sahip oldukları teminatını vermek istemişlerdir. Paul, kendisine düğ diyerek izleyiciye John Wayne figürü olduğu jestini yapıyor olabilir –bütün egzotik tuzaklarına rağmen hikâyenin altında yatan şey, Paul'un aslında özgürlük ve daha genel olarak Amerikan hayat tarzı için savaşmaya yazgılı kuvvetli bir birey olduğudur. Dahası, Paul'un babası da bir düğ (Düğ Leto) olduğundan, Paul kendini düğ ilan ederek babasına hürmetini göstermiş ve Atreides soyunun devam ettiğine işaret etmiş olabilir. Paul'un imparatorluk güçlerine karşı başlatılan isyanda Fremenlere liderlik ettiği düşünüldüğünde; yine de bu evlat sadakati patlaması (muhtemelen hem Leto'ya hem de John Wayne'e) neden bu unvanı tercih ettiğini açıklamaz. Eşitsizlik ve ayrıcalık üzerine kurulu emperyal düzenin parçası olan bir unvanı neden kabul etmiş olabilir? *Dune* yapımcıları, Paul'un mesihanik bir figür olmaındaki isteksizliğini göstermek istemiş de olabilirler. Bu şekilde, tarihteki büyük bir figürü oynamaktaki gönülsüzlüğüyle, muhtemelen onun alçak gönüllülüğünü göstermiş olabilirler. Fakat Paul Atreides'in bu şekilde yorumlanması, liderliğin kendisini değil, liderli-

ğin belli bir biçimini; yani düklüğün yol açtığı liderlik-ten ziyade, mehdiliğin getirdiği liderliği reddetmeyi belirtmiş olur.

Bu reddedişi daha detaylı biçimde aşağıda ele alacağım. *Dune* dünyasının (hem romanlar hem de diziler aracılığıyla sahip olduğu)³ kitlesel popülerliği düşünüldüğünde, popüler bilim kurguyu anlayanın bir yolu, onu siyaset teorisinin (siyasal düşünceyle bağlantılı meselelerin bir kitle iletişim ortamında araştırıldığı) bir dramatizasyonu olarak görmekse; *Dune* ile ne gibi bir siyaset teorisinin eklemlendiği sorgulanmaya değer gözükmektedir.

Edebi ve kültürel üretimin popüler bir türü olan bilim kurgunun büyük ölçüde Batı odaklı kaldığı savunulabilir.⁴ Mesela büyük sinema endüstrilerine sahip Batılı olmayan ülkelerin bilim kurgu türünde ciddi sinema ürünleri yok gibidir (Serdar, 2002). Bu, kısmen bilim kurgunun doğasından kaynaklanır. Bu, tesadüfi bir gelişme de değildir; Batı kültürünün teknoloji etrafında örgütlenmiş ilk (belki de tek) kültür olmasını yansıtır. "Teknoloji" derken, hesapçı bir akıl yürütme biçimiyle; dünyayı, istenildiği gibi kullanılabilir ve denetlenebilir bir kaynağa dönüştüren bir varolma biçimini kastediyorum. Teknoloji sadece bir dizi karmaşık alete değil, aynı zamanda dünya-

3 Takip eden bölümde görüşlerimi Frank Herbert'in ilk *Dune* üçlemesi ve *Dune* mini-dizisinde (2000) kurgulanan dünya ile sınırlı tuttum. Bu, David Lynch'in 1985 yapımı *Dune*'un film versiyonuyla ilgili olarak, bütün film boyunca Mehdi'ye sadece birkaç önemsiz gönderme yapıldığını belirtmek dışında pek bir şey söyleyemeyeceğim anlamına gelir. Ne de Frank Herbert'in sonradan yayımlanan *Dune* romanları hakkında yorum yapabilirim.

4 Bu, Batılı modernitenin dışındaki, örneğin Türkiye'deki bilim kurguyu yok saymak değildir.

nın araçsallaştırılmasına atıfta bulunur;⁵ böylece teknoloji, insani sorunların algoritmik çözümlere dönüştürülmesi anlamına gelir. Siyasal, basitçe kaynakları kullanarak çatışmalara dengeli çözümler bulan bir idare biçimine dönüştürülerek denetim altına alınır. Teknoloji ile insanlık arasındaki karşılaşma, bilim kurguyu mümkün kılan şartları oluşturur. Bilim kurgu, tam olarak teknoloji ile siyasal arasındaki keşiflerden ortaya çıkar.

Siyasal, siyasetle ya da hayatın belirli bir alanıyla kanıştırılmamalı; devlet kurumlarının, siyasi parti veya siyasi hareketlerin aktivitelerine indirgenmemelidir. Siyasal, ontolojik bir kategoridir. O, dost ile düşman arasında ayırım yapmayı mümkün kılan herhangi bir durumda, yani toplumsal ilişkilerin görünürde doğal olan bir düzen içinde kurumsallaşmadığı durumlarda ortaya çıkar (Schmitt, 1996). Başka bir deyişle siyasal, bir sosyal ilişkiler bütünü başlatan; bu ilişkilerin inşa edilmiş doğalarının ve/veya iktidar tasarrufları olan menşelerinin silindiği bir süreçtir. Siyasal, uzmanların doğru çözümü belirleyebilmesini sağlayacak ortak bir ölçüye vurulamayan rakip alternatifler arasında kararların alınmasını talep eder (Mouffe, 2005). Buna karşın teknoloji, bütün toplumsal anlaşmazlıkların teknolojik yöntemlerin uygulanmasıyla çözülebileceğini, diğer bir ifadeyle rasyonel düzenlemenin sosyal çatışmayı tamamen ortadan kaldıracabileceğini öne sürdüğünden; toplumsal anlaşmazlık ve çatışmayı nötr-

5 Bu tanımlama Heidegger'in "The Question Concerning Technology"den esinlenmiştir (özellikle s. 13-19). Ayrıca bkz. Kass (1993) ve özellikle Kass'ın teknolojiyi, dünyanın en düşük maliyetli çaba ile en yüksek verimliliğin elde edilebilecek bir şekilde düzenlendiği, rasyonel ve araçsal hesaplamaların bir vasıtası olarak tanımladığı (s. 2-8).

leştirmeyi vaat eder (Gray, 2004: 42).⁶ Din savaşları –Reformasyon ve Karşı-Reformasyon güçleri arasındaki cepheleşmelerle– Hristiyan âlemini parçaladığından beri, iç çatışmayı aşmanın bir yolunu bulma arzusu Batı düşüncesinde baskın olmuş; modernliğin gelişiyle de, gittikçe teknoloji ve ikamelerinin toplumsal alanın nötrleşmesini sağlayabileceği düşünülmüştür (Schmitt, 1993).⁷ Dolayısıyla teknolojinin, siyasalın hasmane (antagonistik) doğasını çatışmalardan azade rutinlere ve siyasalı da basitçe bir idareye dönüştürebileceği düşünülmüştür. Bundan dolayı, siyasal ile teknolojik olan arasında zıt bir ilişki vardır.

Bilim kurgu, siyasal ile teknolojik olanı yan yana koyarak; siyasal ile onun ehlilleştirilmesi arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir yolunu sunar. Paul Atreides'in Dük olarak selamlanmayı Mehdilik gömleğine tercih etme kararının incelenmesi, sadece siyasal ile teknoloji arasındaki ilişki hakkında değil, aynı zamanda, ileride de göreceğimiz gibi, Batı ile siyasal arasındaki ilişki hakkında da soruların gündeme gelmesine neden olur.

II

Dune dünyası, İslami temaların hâkim olduğu bir gelecek evren vizyonu sunar bize. Frank Herbert'in eserine üstünkörü bir bakışla bile bu hemen görülebilir. Bu durum, İslami-cate kavramların bazen muğlak bazen de pek muğlak olmayan bir şekilde (cihat, padişah, akıl vb.)

6 Bkz. Gray'ın yorumları (2004; s. 42).

7 Bkz. Khalid Bahyedeldin, "Islamic themes in Frank Herbert's *Dune*", 12 Eylül 2004, <http://baheyeldin.com/literature/arabic-and-islamic-themes-in-frank-herberts-dune.html>. Site, özellikle *Dune* evreninin oluşumunda Arapça sözcük dağarcığının etkisini göstermesi bakımından yararlıdır.

kullanılmasında görülebilir. Bu sözcük düzeyindeki etkilerin yanı sıra, İslami-cate kültürel pratiklerle ilişkili kavramların sahiplenilmesi ve tercüme edilmesi de söz konusudur. Örneğin, *Dune*'da genetik olarak özel üretilmiş *Mentat* denilen insan bilgisayarlar vardır; bunlarla İslami-cate kültürdeki *hafızlar* arasında paralellik kurulabilir. Bundan başka, yıldızlar arası seyahatlere imkân tanıyan madde, Arrakis'te yetişen baharattır; bu, petrol ve onun günümüz dünyası ekonomisindeki merkezi konumu ile kıyaslanabilir. *Dune*'da tabii ki başlıca bir tema da vardır: Yoksul çöl sakinleri ve bunların kutsal savaşçılara dönüşmesi. Frank Herbert için *Dune*, insanlıktaki mesihçi itkinin ve din ile siyasetin iç içe geçmesinin tehlikelerinin keşfiydi.⁸ Herbert'ın keşfe çıktığı temalar düşünülüğünde, kendi vizyonunu ete kemiğe büründürmek için İslam tarihinden kesitler seçip alması şaşırtıcı değildir.⁹ Çünkü din ile siyasetin iç içe geçmesi, mesihçi itki, kadercilik ve bağnazlık gibi temalar; Batılı açıklamalarda genellikle İslam dünyasının özünde olan şeylermiş gibi tanımlanırlar.

Batılı söylem içinde İslam'ın temsil edilme biçimlerinden biri Oryantalizm'dir. Edward Said'in eserinde gösterdiği gibi, Oryantalizm; İslam ve İslam'la bağlantılı fenomenlere dair üç ana tema etrafında düzenlenmiş izahlar sağlar. Bu temalardan birincisine göre, İslam ile Batı arasında ontolojik, sistemik ve kalıcı farklılıklar vardır. İkincisi, İslam dünyası, Batının kendini temsil biçimlerinin

8 Frank Herbert, *Dune Genesis* içinde <http://www.Dunenovels.com/news/genesis.html>.

9 Herbert'ın sırf İslami-cate temaları kullandığını söylemek istemem. Açıkça başka kültürlerle ve tarihlere yapılan referanslar da var. Örneğin Fremenlerin birçok ritüeli Apaçilerden gelmektedir. Ancak *Dune* dünyasında açıkça hâkim olan İslami-cate etkilerdir.

bir karşıt imgesidir –buna göre, İslam dünyası genellikle durağan ve tekdüze olarak düşünülür. Üçüncüsü, İslam dünyası ya korkulacak ya da hakim olunacak bir dünyadır (Sayyid, 2003: 32). Oryantalizm; siyaset, toplumsal değişim ve felsefenin egzotik olarak işaretlendiği alternatif bir toplum tasavvurunun bir izahını sunar. Her ne kadar Said, Oryantalizm ile bilim kurgu (bilhassa alt türü olan bilim fantazi) arasındaki ilişkiye açıkça hiç işaret etmemiş olsa da; bilim kurguyu, Oryantalizmin bir biçimi olarak düşünmek mümkündür: düşman ve yabancı dünyaların keşfi. Oryantalizm olarak bilim kurgunun birçok örneği, İslami-cate tesirler ve atıflar konusunda ketum kalabilmiş ya da bunları gizli tutabilmişken; Frank Herbert'ın *Dune* serisi, İslam'ın üst-belirlediği alternatif bir uzak geleceğe gönderme yaparken çok daha açıktır.

Dune, Flash Gordon'un^[1] kaba ve sıradan "San Tehlike"sinin, özenli ve çalışılmış İslam'ın "Yeşil Tehlike"siyle ikame edildiği, nispeten sofistike bir uzay dizisi olarak görülebilir.¹⁰ Bununla birlikte hiçbir metin, yazarının niyetleri ile sınırlandırılamaz. *Dune* birçok yönden Herbert'in erişim ala-

[1] Flash Gordon, Alex Raymond'ın kaleme aldığı ve Austin Briggs'in çizdiği bilim kurgu tarzı bir çizgi romandır. Çok uzak bir galakside, diktatörlükle galaktik evrenini yöneten çekik gözlü, kötü yürekli ve acımasız Ming karakteri anlatılır. Flash'ın Ming diktatörlüğünde yönetilen galaksiye baş getirmesi ve mevcut düzeni değiştirmesi vb. anlatılır. (Yazarın *San Tehlike* diye tanımladığı, Hitler'e göndermelerle de pekiştirilmiş bu acımasız Çinli diktatör karakterin temsil ettiği düşünülen Çin tehdidi'dir; bunun yerini daha sonraları Yeşil Tehlike olarak tanımlanan İslam'ın meydan okuması ve buna karşı yürütülen Teröre Karşı Savaş alacaktır) (ç.n.).

10 Jane Park'ın Hollywood'un geleceği temsil etmekte kullandığını söylediği "oryantal stil" ile ilgili çalışmasına bakınız. Özellikle onun *Matrix* okumalarına (Park, 2010) bakılabilir.

nını aşar.¹¹ *Dune*'un Müslüman/ca bir okuması, metnin yapısal müphemliği ile karşı karşıya kalır. Bir yandan metin, Oryantalist mecaz ve karikatürlerle doludur: Müslüman kalabalıklara liderlik eden Avrupalı adamın yüceltilmesinden tutun da, Batılı adamın yerli kılığına girebilme yeteneğine, Müslüman kalabalıkların ilkel hurafeciliğine ve İslam'ın basit bir din olduğu fikrine kadar –bütün bunların *Dune*'da; Liet Kynes, Paul Maud'Dib, Fremenler vs. gibi karakterler üzerinden temsil edildiği görülebilir. Bu Oryantalist klişeleri dönüştüren ve metne yapısal müphemlik katan şey ise, bütün bunlara alternatif gelecekte geçen bir anlatıda yer verilmiş olmasıdır. *Dune* bütün oryantalist temaları alıp, İslam'a olan göndermelerini belirginleştirerek ve onları geleceğe yerleştirerek; öyle görünüyor ki farkında olmadan İslam'ı geleceğe yansıtmış olur. Bu, kendi içinde cesur bir harekettir; zira popüler bilim kurgu nadiren Avrupalı olmayanlara gelecekte yer verir. Avrupalı olmayanlar –insan kategorisinden hepten çıkarılmadıkça, yani uzaylı yaratıklarla temsil edilmediğinde– bilim kurgunun geleceğinde pek yer alamaz.

Bununla beraber, *Dune*'un sözümona Müslümanlarının; her ne kadar gelecekte yer alsalar da, hala geleceğin geçmişinde oldukları savunulabilir. Zira medeni dünyanın uçlarında bulunur, sert çöl şartlarında yoksul bir yaşam sürerler. Bir ölçüde Batı kimliğinin ilk kuruluşu, İslam'ın olumsuzlanması ile ilişkilidir. Batılılaşma ile İslamlaşma

11 Örneğin, Herbert'ın *Dune*'da olay örgüsünü ele alışının tatminkar olmadığı iddia edilebilir çünkü İmparator IV. Shaddam'ın potansiyel rakibi olan Dük Leto'ya en değerli kaynağını (Arrakis gezegenini) verme kararı *Dune*'da olayların başlangıcını oluşturur. Bu devir teslim bir tuzak olduğu halde, kullanılan yem fazlasıyla değerli ve gereksiz bir risk gibi görünür. *Dune* evrenindeki olay örgüsü, çoğu zaman Makyavelci'den ziyade melodramatik gibidir.

arasında, ancak birinin diğerinin pahasına mümkün olduğu sıfır toplamı bir ilişki kurulur. Dolayısıyla İslam gelecekte ise, bunun anlamı Batı'nın geçmişte kalmış olmasıdır. Batı'nın imparatorluk ve uygarlık dünyası, İslam'ın ise kabileler ve barbarlık dünyası şeklinde mekansallaştırılarak temsil edildiği *Dune*'un ikili karşıtıllara dayalı yapısı, Batı ile 'Diğerleri' arasındaki hiyerarşiyi aynen korur. "Müslümanlar" her ne kadar gelecekte yer alsalar da, hala ikincil bir pozisyonda bulunurlar ve Batı ile Batı-dışı arasındaki hiyerarşi korunur. Bu nedenle bu sözüm ona Müslümanlar ile medeni dünya arasındaki ilişki, yine de bir İslami-cate miras düşüncesiyle içerilebilir: mesela İslami-cate medeniyetin abide ve eserlerinin hala ayakta olduğu, ancak Müslümanların yok sayıldığı Endülüs gibi bir miras. Bu, manevi tazminat ödemeksizin geçmişin, ortak mirasın bir parçası olarak içerilmesine olanak sağlar. Evlâtları hayatta olmayan ölü bir geçmişten kalan bir hediyenin hakkını teslim etmeye gerek duyulmaz.

Dune'un başında Avrupa Rönesansı'na benzer bir dünya olarak yorumlanabilecek bir sahne görürüz: Büyük ölçüde inkâr edilmiş İslami-cate mirasıyla dolu bir dünyadır bu. İmparatorluğun ve uygarlığın, Atreides hanesinin ve Harkonnenler'in dünyasıdır. Güç dengesini değiştiren ve İslami-cate olanı mirastan tarihe dönüştüren; bu sözüm ona Müslümanların, Batı'nın tarihinden türetilmemiş bir güç dağarcığını seçerek seferber olmalarıdır. Fremenlerin, imparatorluğun (kışlık) saraylarına baskın yapacaklarını müjdeleyen; Fransız veya Rus devrimlerinin sloganları değil, Mehdi'nin dönüşüydü. *Dune*'un hikayesini geleceğin tarihine dönüştüren, Mehdi'nin *Dune* evrenindeki merkeziliğidir; bu sayede, geleceğin Batılı proje tarafından sömürülmeye devam edildiği gelenek-

sel popüler bilim kurgu ile bağını koparır. Mehdi, sadece doğallaştırılmış bir toplumsal düzenin mesihçi bir müdahaleyle akamete uğratılmasını ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda doğallaştırma sürecinin batılılaşma olduğunu ortaya çıkarır. Mehdi'nin ortaya çıkışı hem doğallaştırılmış toplumsal düzenin hem de Batı düzeninin reddedilmesini talep eder.

III

Mehdi'nin anlamı, İslam'ın gelişinin geç antik çağın siyasal tahayyüllerinin inşasını nasıl etkilediğinin hakkıyla anlaşılmasını gerektirir. Batılı siyaset düşüncesinin kurucu dikotomisi olan Doğu despotizmi ile Batı'ya özgü demokrasi fikri, İslam öncesine dayansa da; daha sonra bu dikotomi, İslam'ın Batılı siyaset düşüncesinin belirlediği parametrelere dahil edilmesi için kullanılmıştır.¹² Bu, Batılı siyaset kuramının Oryantalizm'e bağışıklığı olmadığını gösterir. Bu nedenle, Batılı siyaset düşüncesinde bulunan İslam temsillerini tekrarlamak yerine; İslam'ın kendi güç kategorilerini nasıl eklemlediğini incelememiz gerekir. Gücün farklı şekillerde ifade edildiği, müstakil repertuarlar vardır. Bu güç ifadeleri; ritüelleri, rivayetleri, simgeleri ve unvanları içerir. Mehdi ve Dük gibi kavramların konuşlandırılmasının içerimlerini anlamamıza imkân tanıyan şey, güç sahiplerinin kategorilerinin inşasıyla eklemelenen güç dağarcığıdır.

İslam'ın büyük bir jeopolitik güç olarak ortaya çıkışı, iki emperyal tahayyülün egemen olduğu bir tarihsel ze-

12 Springborg'un (1992) Batı ve Batı-dışı arasındaki antagonizmanın bir başka cephesi olan siyaset teorisinin gelişimi ile Oryantalizm arasındaki ilişkiye dair düşüncelerine bakınız.

minde gerçekleşti: Pers ve Roma imparatorlukları. İki rakip emperyal gelenek, beş yüz yıldan fazla bir süre; Akdeniz havzasından İran platosunun doğu uçlarına kadar karşı karşıya geldi. Perslilerin güç dağarcığı, özellikle Asurlular ve Babilliler gibi Mezopotamyalı öncüllere kadar götürülebilir. Roma'nın güç dağarcığı ise, kendi Cumhuriyetçi mirasına dayanır; fakat *Imitatio Alexandri*'yi (Taklid-i Büyük İskender) Pers emperyal muhayyilesine kazıyan mecazlar üzerinden gelişmişti. Böylelikle batı Afro-Avrasya, biri Pers diğeri Roma olmak üzere iki ayrı güç dağarcığının hakimiyeti altına girdi.¹³ İlk Müslümanlar, bu iki imparatorluğun çeperinde olan bir bölgeden geliyorlardı ve kendilerine özgü bir emperyal muhayyileye sahip değildiler. Bundan dolayıdır ki, İslami-cate bir politik yapının Romalılara ya da Perslilere dayanan bir dağarcık içinde kendisini temsil etmesi çok muhtemeldi. Ancak Müslümanlar şaşırtıcı şekilde bunu yapmak yerine, büyük ölçüde yeni bir semantik düzen meydana getirdiler.¹⁴

Müslüman liderler, fetihlerin kapsamı ve hızının siyasal bir varlığın neredeyse *ex nihilo* [yoktan] ortaya çıkışına katkıda bulunduğunun farkındaydı.¹⁵ Müslümanların

-
- 13 Gittikçe daha fazla Pers dağarcığından etkilenmeye başlamıştır. Başlangıçta Ahameniş sonrası Helenistik monarşiler üzerinden, sonrasında ise üçüncü yüzyıldan itibaren Sasani Hanedanı hakimiyetindeki yenilenmiş Pers İmparatorluğu ile artan doğrudan etkileşim yoluyla olmuştur.
- 14 Tabii ki sonraki Müslüman yöneticilerin Roma ve Pers güç dağarcıklarını benimsemeye başladıkları noktasında kuşku yoktur.
- 15 İlk İslami yönetim şeklinin *ex nihilo* karakterinin mektepli bir reddiyesi için bakınız: al-Azmeh (2001: 63). Ne yazık ki bu tarz bir okuma çok lâfzidir ve açık konuşmak gerekirse *ex nihilo* kategorisinin ancak bir mutlak köken fikri kabul edildiğinde mümkün olabileceğini teslim edemez. Yani bu, nedensel bir ilişkiyi açıklamak için ötesine geçilemeyen bir momenttir. İnsanlık tarihinde

imparatorluğu geçmişteki (mitik veya tarihsel) bir devletin devamı veya ihyası değildi. Bundan dolayı, Müslüman liderliğinin tereddütsüz başvurabileceği halihazırda bir güç dağıtıcısı yoktu.¹⁶ Bunun sonucu olarak Müslümanlar; nihayetinde halife, sultan ve emir şeklinde aşağı yukarı birbiriyle bağdaşık bir hiyerarşide somutlaşacak müstakil bir dağıtıcı geliştirdiler (Findley, 2005: 69). Bu hiyerarşi siyasal, sosyal ve ekonomik bir düzenin temelini oluşturdu. Bu düzen İslami-cate idi ve bunun sebebi büyük ölçüde yönetici elitlerin Müslüman olmasıydı; bunların Müslümanlığı ise kısmen, kendilerine özgü bir güç(-sahiplerinin) dağıtıcısı kullanmalarıyla kendini belli ediyordu. İslam, kendisinin başlattığı yeni semantik evrenin bir parçası olan müstakil bir siyasi unvanlar terminolojisini dünyaya miras bıraktı. Bu İslami-cate unvanları edinmek, İslami-cate düzene dahil olmak anlamına geliyordu. Mehdi kategorisi de, işte bu siyasi unvanlar ve yetkiler bağlamında konumlandırılmalıdır.

Mehdi, aslında geleneksel İslami-cate güç-sahipleri (erkler) düzeni içinde belirli bir mevkiye işaret etmez; zira İslami bir eskatolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Mehdi'nin zuhuru; imtiyaz, adaletsizlik ve zulüm üzerine kurulu mevcut düzenden kopuşa işaret eder –bu nedenle Mehdi, fazilete dayananlar hariç bütün hiyerarşilerin yıkıcısıdır. Mehdi (İlahi olanın rehberliğindeki kişi) Yargı Günü

mutlak kökenlerle değil zorunsuz başlangıçlarla karşı karşıyayızdır, yani nedensel ilişkiler her zaman ufukta kaybolurken bulunabilirler. Hal böyle olunca da *ex nihilo* bir şeyin yoktan var olması anlamından çok, görece yeniliğin geçici bir ifadesi olmuş olur.

- 16 İslam devletinin oluşumunun "devrimci" doğası; İslam öncesi Arap siyasal kategorilerine dayanmanın, kendisinden önceki emperyal düzenlerden bile daha büyük bir imparatorluğu yönetmek için yeterli olmadığı anlamına gelir.

olan Kıyamet'ten önce beklenen kişidir; zuhuru, Tanrı'nın yargısından önce dünyada düzen ve adaletin yeniden sağlanmasına imkân tanıyacaktır. Kur'an'da Mehdi'den açık bahsedilmediği halde, İslam düşüncesinde önemli bir figür olarak ortaya çıkar. Şia düşünce ekolleri içinde Mehdi'nin eskatolojik bir önemi vardır ve ahir zamanın öncesinde dünyada düzeni yeniden sağlayacak bir kurtarıcı olarak görülür. Sünni gelenek içinde ise, Mehdi her ne kadar başlangıçta aynı eskatolojik öneme sahip olmasa da; birçok halifenin hükümdarlık sıfatlarının bir parçası olarak kullandığı mühim bir unvandır. Bununla beraber, Şii-likteki Mehdi düşüncesi zamanla Sünni yorumları etkilemeye ve Mehdi, toplumsal ve siyasal kategorileri aşan bir figür olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Tarihsel olarak çok sayıda sima, Mehdi unvanı ile ilişkilendirilmiştir. Bunlardan en çok bilineni, Mehdi olduğunu iddia eden bir Müslümanın başını çektiği bir hareketin 1880'lerde Sudan'da kurduğu devlettir. Bu kişinin ölümü üzerine, devletin başı halife unvanını almış ve böylece Mehdi unvanının, İslami-cate güç dağırcığında kanonik halifelik unvanının bile ötesine geçtiğine işaret edilmiştir. Mehdi, bütün güç/erk dağırcıklarına baskın çıkar –zira otoritesi, dünyevi bütün otoriteleri aşar.

Buna zıt olarak, dük unvanı; geç dönem Roma ordusunda sınır bölgelerinde görev yapan kıdemli subay rütbesi anlamına gelen Latince *dux* kelimesinden türemiştir.¹⁷ Batı Roma İmparatorluğunun çökmesiyle beraber, dük unvanı Avrupa asalet sisteminin bir parçası haline dönüşmüştür. Dük, kraliyet unvanlarının hemen altında,

17 Bu genellikle Diocletian'ın krallığı dönemiyle ilişkilendirilen reformlar sonrasındaki Roma ordusudur. *dux* rütbesinin Roma ordusu içerisindeki evrimi için bakınız: Fergus Millar (1993: 191-3).

ikinci büyük rütbeydi; dükler genellikle egemenlik gücünü kullanırdı (örneğin, Burgundi dükü gibi). Dük unvanı, feodal bir düzene işaret etmiyorsa bile (zira Avrupa asalet hiyerarşisi, feodal dönemin ötesine uzanır); ahlak veya töre değerlerinden çok, soyun baskın olduğu, ayrıcalık üzerine kurulu bir düzene kesinlikle işaret eder. Mehdi'nin ortaya çıkışı, bütün yerleşik değerlerin başka bir esasa göre yeniden değerlendirilmesi ise; dükün ortaya çıkışı, bizi bu yerleşik değerleri –hiç de soylu olmayan/bayağı başlangıçları tarihten olmasa bile hafızalardan silinen ve doğallaştırılan değer ve ayrıcalıkları–sembolize eder.

Dolayısıyla, Mehdi ve dük arasındaki zıtlık; sadece yerleşik ile devrimci, ilahi olanın rehberliğindeki ile dünyevi olan ya da anti-hiyerarşik ile hiyerarşik arasındaki bir zıtlıktan ibaret değildir. Bu aynı zamanda İslam ile Batı arasındaki bir zıtlıktır;¹⁸ zira mesihanik olanın Mehdi figürü üzerinden sunulması, mesihanik olanı İslami-cate bir kategoriye tercüme eder. Bu tercümenin, İslam'ın (ve kökteşlerinin) Oryantalizm söylemi içerisinde temsili noktasında bazı sonuçları olmuştur. Oryantalizm içinde Doğu ile Batı arasındaki zıtlık, her zaman Doğu karşısında Batının görece üstünlüğüne dayandırılır ve dönüşüm imkânları Batıya özgü kalır. Batı, Tarih'e sahipken; Doğu, sadece döngüsel olarak değişen bir fark(lılık)lar sistemi etrafında düzenlenir. Mesihanik kavramının kendisi, özü itibarıyla tarihseldir; zira mesihanik olan, tarihin ancak bir teleoloji olabileceğine işaret eder ve dolayısıyla tarihe anlam veren bu teleolojidir. Başka bir ifadeyle tarih,

18 Bu ikili karşıtlıkların bazılarının analizi için, mesihanik dürtüyü İslam göstergesi altındaki seferberliğin devrimci potansiyeliyle eklemlen Ali Şeriatî'nin (1979) çalışmasına bakılabilir.

geçmişin bir kaydı olmakla kalmaz; ahir zamanla nihayete erecek kayda değer dönüşümlerin bir izahatıdır da: Bu şekilde tarih, Tarih'e dönüşür. Mehdi'nin *Dune* içinde konuşlandırılması, İslam'ın özünde statik olduğunu var-
sayan bu Oryantalist şemayı akamete uğratmakla tehdit eder. *Dune*, İslam'ın geleceğin tarihinin bir parçası olarak düşünülmesini mümkün kılmakla kalmaz; aynı zamanda ve daha önemlisi, İslam'ın Tarih'in kendisi olarak düşünülmesine olanak sağlar. Bununla beraber, İslam, Tarih'in kendisi ise; o halde İslam'a karşıtlık içinde inşa edilen Batı ancak ikincil bir role sahip olabilir. Bu, dünyaya sömürgeci bakışın nihai olarak bel bağladığı hiyerarşiyi, yani Batı'nın 'Diğerleri' üzerindeki hiyerarşisini tersine çevirmek demektir.

Dune'un akla getirdiği bu tersine çevirmenin önemi, Amerika'nın başka bir popüler bilim kurgu serisi ile karşılaştırılarak gösterilebilir. *Star Trek*'in "The Omega Glory" adlı bölümünde, Khom ve Yang adında iki medeniyet arasında bölünmüş bir gezegendeki çatışma anlatılır. Yanglar, baskıcı Khomlar tarafından boyunduruk altına alınmış, özgürlüğüne düşkün ilkel insanlardır. Bölüm ilerledikçe Yang medeniyeti için Amerika Birleşik Devletleri'nin esas alındığını keşfederiz. Sadece isimleri Yanki'lerden türediği için değil, aynı zamanda kutsal kitapları ABD anayasası ve en kutsal emanetleri de ABD bayrağı olduğu için bu kanaate varırız. Yanglar aynı zamanda ırk olarak Beyaz şeklinde işaretlenmişlerdir. Khomlar ise açık bir biçimde komünistlerle bağlantılı olarak tanımlanır, ırk olarak da Doğu Asyalı olarak gösterilirler.¹⁹ Bölüm, Yangların zaferi

19 "The Omega Glory". Vietnam savaşının dorukta olduğu dönemde, 1967 yılında, orijinal *Star Trek* serisinin ikinci sezonunda gösterilmiştir. *Star Trek: The Original Series*, Yön. Vincent McEveety, Desilu Productions, İlk yayın: 1 Mart 1968.

ve ABD anayasasında bulunan "kutsal sözleri" gerçek kılmaya dönük sadakatleri ile biter. "The Omega Glory"nin sonu, Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki hiyerarşinin onanılmasına işaret eder. Tam da Mehdi bir proto-Amerikalı veya yarı-Batılı bir figür olarak görülemeyeceğinden, bu hiyerarşinin yeniden ileri sürülmesi engellenmiş olur.

Batı ile Batı-dışı arasındaki hiyerarşinin tersyüz edilmesi ihtimalinin kapatılması, hem doğallaştırılmış bir eşitsiz toplumsal düzenin hem de Batılı ufkun geleceğe genişlemesinin olumsuzlanması silinmesini gerektirir. Bunu yapabilmenin bir yolu, Mehdi'yi indirgemek, onu bir şamana dönüştürmektir. Böylece Mehdi, sadece batıl inançlı ilkel insanların büyücü-hekimi olur; artık eskatolojik bir figüre işaret etmediği gibi, tarihin nokta(lanma)sını da temsil etmez. Paul, Fremenlerin Mehdisi olarak değil dükü olarak bilinmeyi talep ederken; sadece Batılı güç/erk dağarcığından alınmış bir kategorinin üstünlüğünü değil, aynı zamanda yalnızca Batılı kategorilerin öncülüğünde, bir dönüşümün faili olunabileceğini iddia eder. Ancak Dük lehine Mehдинin öneminin indirgenmesinin bedeli, dünyanın depolitize olmasıdır.

Siyaset kurallarla yönetilen, ancak kuralları olmayan bir çekişmeye (yani, bir kavgaya) dönüşebilme olasılığı her zaman olan bir etkinliktir. Ancak normalde siyaset oyununun oyuncularını kendilerini kısıtlarlar. Çeşitli normatif ve pragmatik nedenlerle, oyunun kavgaya dön(üş)mesine engel olmaya çalışırlar. Oyun ile kavga arasındaki fark, siyaset ile siyasal arasındaki farka benzer. Bir oyunda, rakiplerimiz vardır –oyunun kurallarına göre yenmek istediğimiz ve oyunun kurallarına göre yenildiklerini kabul etmelerini beklediğimiz rakipler. Örneğin satranç oyuncuların satranç kurallarına göre oynarlar ve satrançta oyunun

kazananı veya kaybedeni yeterince açıktır. Bir kavgada ise düşmanlarımız vardır –gerekli olduğunu düşündüğümüz her türlü araçla yenmek isteriz onları ve kazanmış ya da kaybetmiş sayılmanın kuralları yeterince açık değildir. *Dune*'da siyaset, büyük ölçüde bazı soylu ailelerin (Atreides, Harkonnen) ve imparatorun entrikalarıyla temsil edilir. Mehdi'nin ortaya çıkışı, *Dune* dünyasını siyasalla tanıstırarak bu "her zamanki siyaset"i tehdit eder.

Madem ki siyasal, bir anlaşmazlık uzamına ve sosyal ilişkilerin kurumsallaşmasına işaret ediyor; o halde bir toplumsal düzenin istikrarı, siyasalın uzamına ne derece hâkim olabildiğine bağlıdır. Siyasalın kontrol altına alınabileceği üç yol vardır. Birincisi, siyasal olan ehlileştirme süreci ile kontrol edilebilir. Şöyle ki, siyasalın uzamı siyaset tarafından işgal edildiğinde; düşmanlar yasama organındaki rakiplere indirgenir ve hükümet ile muhalefet arasındaki oyun, siyasal düzenlemenin bir vasıtası olarak kurulur. İkincisi, siyasal, sinik (cynical) aklın gelişmesiyle alt edilebilir (Sloterdijk, 1998). Sinik akıl; yerleşik değerlerin eleştirilmesine veya bu değerlerin bayağı başlangıçlarını ve dışlamalarını göstermeye yönelik girişimlere karşı toplumsal düzeni duyarsızlaştırarak yalıtır. Bu duyarsızlaştırma; yapılan eleştiriler, zaten bilinen, yavan ve klişe ya da geçersizmiş gibi gösterilerek hiç zorlanmadan yapılır. Üçüncüsü, siyasal, bir yerinden etme edimi ile, yani siyasalın uzamı dışarıya sürgün edilerek denetlenebilir. Bu demektir ki sosyal düzenin içi ile sınırları arasındaki hudut; kaos ile düzen, uygarlık ile barbarlık, istikrarlı toplum ile siyasalın yapıbozumcu eğilimleri arasındaki bir hududa dönüşür. Bu stratejilerin başarılı bir biçimde izlenmesinin neticesi, depolitizasyondur. Depo-

litizasyon; nötr ve çatışmasız toplumsal ilişkilerin kurulması esasına dayanan Tarih'in sonunu vaat eder.

Paul Atreides'in Mehdi yerine düğ ilan edilmesini sağlayarak *Dune* mini-dizisi, iki şey yapmış olur. Birincisi, Batı'nın 'Diğerleri' üzerindeki hiyerarşisini yeniden ileri sürer. Paul Atreides, Mehdi yerine daha önemsiz düğ unvanını tercih ederek; bu önemsiz Batılı erkin bile Batılı olmayan eskatolojik bir figürden üstün olduğunu telkin eder. İkincisi, toplumsalın siyasalın üstünde olduğunu öne sürer; çünkü bu tercihi devrimci bir değişimden ziyade, imtiyazdan yana yaptığını ortaya koyar.

Düklük; istikrar, saygınlık ve seçkinlik konumlarının sabit olduğu bir toplum önerir. Mehdi'lik ise, bu hiyerarşilerin alt üst olmasını, mevcut toplumsal düzende varolan saygınlık ve seçkinlik dağılımının sorgulanmasını ima eder. O halde Mehdi yerine düğün tercih edilmesinin bir neticesi, siyasalın yerinden edilmesi ve *Dune*'un dünyanın yeniden sömürgeleştirilmiş geleceği olarak tekrardan tescil edilmesidir. *Dune* mini-dizisinin örneklediği şekilde popüler bilim kurgu; sömürgeci çerçeve(leme)nin bir parçasına dönüşür, yani kendini Batı'nın Batı-dışı üzerindeki hiyerarşisine borçlu ve bu hiyerarşiyi sonsuzca ileriye ve dışarıya yansıtmaya yükümlü addeder.

IV

Dune'un hikayesini okumanın birçok biçimi vardır. Olağan yorumların çoğu Mehdi ile düğ arasındaki zıtlığı, dünyevi güç ile semavi güç arasındaki karşıtlığa atfeder; fakat benim tercihim Borges'in "hahamca izahlar" dediği şeyden yanadır (1999; ayrıca Sayyid, 2003: 1). *Dune* dizisinin yapımcıları, geleceğin dekolonize edilmiş bir tari-

hinin derin uçurumuna bakarken; sırtlarını dönerler ve dük ünvanını yücelterek geleceği kolonyalitenin terimleriyle eklemlemeye devam ederler. "Bütün" bir olay örgüsünün, geniş izleyici kitlesi için hazırlanmış bir minidizinin sınırları içinde sunulması şu anlama gelir. *Dune* dizisi, *Dune*'u geleceğin tarihi olarak inşa ederek ve mesihçi itkiyi temsil etmek için Mehdi'yi kullanarak, ana akım bilim kurgudaki oryantalizmin altını oyma tehdidiyle karşı karşıya bırakan bir metne dönüşür. Bu bağlamda Mehdi, tarihsiz bir halka iade edilmesi gereken siyasalın, İslam'ın ve Tarih'in bir göstereni haline gelir. Bu yüzden, *Dune* dizisi, Mehdi sembolünün üst-belirleyen konumunu engellemek ve İslam'ı ve Müslümanları bir kez daha Oryentalist anlatılama döngüsüne göndermek için, dönüşüm imkânını fark edilir şekilde Batılı olan bir kayıtlı eklemlemeye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Paul Atreides, dük olduğunu ilan ederek; dünyanın sömürgeci şekillenmesine zemin teşkil eden Batı ile Batı-dışı arasındaki hiyerarşiye geri döner. Bu dile getirişte [Paul'un dük ünvanını tercih ettiğini söylemesinde], Batı ile 'Diğerleri' arasındaki şedit hiyerarşiyi ve bu hiyerarşinin icap ettirdiklerini yeniden inşa etme çabası görülebilir. *Dune*'un yapımcıları, uzak bir geleceği hayal ederken bile; bunu kolonyaliteye başvurmadan yapamazlar. Batılı feodal bir sahip olmayı, Müslüman bir "Sahib-üz Zaman" olmaya yeğlediklerini ima eder gibidirler. Mehdi'ye karşı düke ayrıcalık tanımının maliyeti, statükoyu gelecek olan daha iyi bir dünya olasılığına tercih etmektir. Ancak neo-liberal "uzlaşma" çağında, bunun birçok kişinin katlanmaya hazır olduğu bir maliyet olması bize şaşırtıcı gelmemelidir. Yapılacak çıkarımlardan biri, popüler bilim kurgunun geleceğin dekolonizasyonunu ertelemeye devam ettiğidir.

Dekolonizasyonu ertelemenin kültürel ve felsefi olduğu kadar sosyo-ekonomik ve askeri de olan birçok biçimi vardır. Batılı ile Batılı olmayan arasındaki sınırın denetlenmesi üzerinden, bu ertelemenin nasıl kendini gösterdiğini ve bu denetlemenin bir parçası olarak Batı ile Batı-dışı haricinde bir üçüncü alan oluşturulmasının nasıl engellendiğini önceki bölümlerde gördük: Siyasal öznelliklerin mekansal olarak tertip edilememesi, kolonyaliteyi karakterize eden şedit hiyerarşinin sürdürülmesine katkıda bulunur. Hâkim adaletsiz düzeni ters yüz edecek dönüştürücü bir kültürel olayın metaforu olarak Mehdi, *Dune*'da statükoyu yeniden yapılandıran dünyevi bir siyasal düzen fikrine dönüştürülerek sıradanlaştırılır. İslami-cate bir politik yapı arayışı, genel hatlarıyla bir dekolonizasyon vasıtası arayışı olarak görülebilir. Ancak, daha özelde Müslüman failliğinin parçalanışının üstesinden gelme çabası olarak görülmelidir.

Diaspora

I

Seyyid Kutub şu tavizsiz açıklamada bulunmuştur: "Darü'l-İşlam'da bir Müşlümanın onu İşlam ümmeti'nin bir üyesi yapan inanç birliğinden başka hiçbir milliyeti yoktur" (1989: 48). Elbette bir düzeyde, eğer çoğu değilse bile biręok Müşlüman, bu açıklamaya itiraz etmeyecektir; Müşlüman olma fikrinin, ümmet içinde dolaşımda olan diğer taahhüt ve sadakatleri aşması gerektiğini belli belirsiz her Müşlüman hisseder. Ancak böyle keskin bir açıklama, hemen iki soruyu gündeme getirir: Ümmetin bir mensubu olmak, bir ulusa mensup olmak ile aynı olabilir mi ve kesin sınırları nasıl tanımlanırsa tanımlansın "Darü'l-İşlam"ın dışında yaşayan Müşlümanlar hakkında ne söylenebilir? Bu iki soruyu, bu bölümde ele almak istiyorum. Müşlüman olmayı bir ulus-devletin üyesi olmakla benzer olarak düşünmenin anlamını ve ulus-devletin sınır(landırma)larının kendilerini [Darü'l-İşlam ve dar'ül küfr arasındaki] hududun yanlış tarafında bulan Müşlümanlara ne yaptığını incelemek istiyorum.

Ulus-devlet, sadece 200 yıl önce Fransız Devrimi'yle birlikte icat edilmiş olmasına rağmen; bir icat olarak ol-

dukça dayanıklı ve son derece devingen olduğunu kanıtlamıştır. Dayanıklılığı, imparatorlukların ve diğer siyasal topluluk biçimlerinin altını oymaya devam etmesiyle kendini gösterir. Devingenliği ise gezegenin tüm kıtalarını kapsayacak şekilde yayılmasından anlaşılır. Görünürdeki başansına rağmen, "ulus-şey" in günlerinin sayılı olduğunu düşünmek için nedenler vardır. "Medeniyetler çatışması" düşüncesi, ulus hakkındaki kaygıları özetler gibidir. Bu düşünce ulusların yerini medeniyetler gibi sözüm ona ezeli yapıların almaya başladığını savunur (Huntington, 1998). Her ne kadar medeniyetin nasıl tanımlanması gerektiği tartışmalı olsa da, bu yapıların bir ulus-dışı (a-national) mantığın tezahürleri olduğu gayet açıktır. Medeniyetler arasındaki kırımlar ulus-sonrası çatışmaların kaynağıdır –bir başka deyişle, medeniyetler-arası çatışma uluslararası çatışmanın yerini alır.

Daha önce belirttiğim gibi, siyasal; dost ile düşman arasındaki ayrım üzerine kuruludur (Schmitt, 1996: 28). Bu düşman, kolektif bir düşmandır. Bunun nedeni dost-düşman ayrımının işleyebilmesi için, bir savaşma kapasitesinin olması gerektirir (Schmitt, 1996: 32). Bu kapasite, siyasal içinde düşmanı etkisizleştirme aracı olarak savaş olasılığının var olması demektir. Savaş, bir grup etkinliğidir ve ulusun icadından beri de, ulus(al)la sınırlandırılmış bir etkinliktir. Siyasal nosyonu, zorunlu olarak ulusu içermez. Ancak ulusun icadından bu yana, çoğu siyasal çatışma ulusal bir biçim almıştır. Böylece dost-düşman ayrımı, sadece siyasal kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda siyasalın ulusal bir biçim almasını zorunlu kılmaya yol açar. Dolayısıyla, ulusun mantığını tartışmaya açacak herhangi bir çaba; siyasalın dönüşümünü ima eder. Diğer bir deyişle siyasal düzenin Westfalyacı modeli ile çağdaş

kimlik oluşumu arasındaki ilişki, ulus ve geleceğine dair bir soruşturmayı gerektirir.

Ulus, homojen bölünmez bir bünye olarak kavram-sallaştırılmıştır. Ulus mantığının yakın zamanlı eleştirileri, ampirik kusurlarını (kimliklerin çoğulluğu), etik zorluklarını (soykırım ve totalitarizm olasılığı) ve teorik sınırlılıklarını (farkın ortadan kaldırılmasının imkansızlığı) vurgular (Bauman, 1989; Smith, 1991; Anthias ve Yuval-Davis, 1992; Held, 1995). Bu çalışmalar, ulusalın mantığının altını oymakta ve (ulusun bünyesinde mevcut olan kültürel biçimler ve pratikler çeşitliliğinin tanınması ve kutlanmasından doğan bir normatif duruş olan) çokkültürlü alternatifini ortaya koymakta oldukça önemli olmuştur. Normatif çokkültürlülüğü eleştirenler, [çeşitliliğin] bu şekilde yüceltilmesinin ulusun Balkanlaştırılmasına yol açabileceğine işaret etmiştir. Bu bölümün geri kalan kısmında, çağdaş Müslüman öznelliğine odaklanarak bu çıkanımı sorgulamak istiyorum.

II

Müslüman öznelliğinin ortaya çıkışı, ulus fikrine ciddi bir meydan okumadır. Mesela şu iddia edilir: "Bir Müslüman için, temel bağlanma *Vatan'a* (anayurt) değil, ama her biri Allah'a teslimiyette eşitlenmiş olan İnananlar Topluluğuna ya da *ümmed*edir" (Castells, 1997: 15).¹ Bir

1 Castells, İslamcı hareketleri dini fundamentalizm türü içine yerleştirir ve dini fundamentalizmin "insanlık tarihi boyunca" var olduğunu ima eder. Bu mübâlâgayı her ne kadar düz anlamıyla ele almamız gerekirse de, Castells'in fundamentalizm tanımının, fundamentalizmi dogmatizmin bir türü olarak insanlık tarihinde bir sabite olarak gören "Fundamentalizm" projesinden çekincesiz alınmış olduğu açıktır. Bu gözleminin ardından, Castells "İslami

sonraki kısımda, bu vatan/ümme ayrımının içerimlerini incelemek istiyorum. Castells'in Müslüman öznellik okuması, İslam'ın oryantalist ve neo-oryantalist izahlarını yeniden üretir. Bunun bir sonucu olarak, İslam'ı bugünün dünyasındaki anakronistik bir varlık olarak, bir akışkanlıklar dünyasında neredeyse yekpare bir bütün olarak konumlandırır. Castells'in Müslüman kimliğini mekânsal olarak sınırlanmış bir birim olmak yerine, yayılmış bir İslam şeklinde eklemelenmiş olarak algılaması ayrıca ilginçtir. Bunun etkisi, İslam'ın küreselleşmeyle karakterize edilen akışkan dünyaya karşı bir tepki olarak görülmesidir. Belirsiz bir dünyanın; dini, etnik, bölgesel veya ulusal gibi "birincil kimlikler" in avuntusunu gerektiren krizler ürettiği sık sık öne sürülür. Bu ilginçtir; zira bizim kolektif kimlikler hakkında konuşma şeklimiz, sınırları belli uzamların kullanımına dayanır. Genel argüman, çeşitli sebeplerle artık akışkan bir dünyada yaşadığımız ve bu akışkanlıkların kolektif kimliklerin oluşması, korunması ve yansıtılmasına izin veren süreklilikleri keşintiyeye uğratmasından dolayı rahatsız edici olduğudur.²

kimliğin bir 'çifte yapıbozum' temelinde inşa edildiği"ni, buna bağlı olarak öznelerin kendilerini ulusun vatandaşları ya da etnik gruplar olarak yapıbozuma uğratmak zorunda olduğunu ve "kadınların koruyucu erkeklerine boyun eğmeleri gerektiği"ni iddia eder (2001:15). Castells bu iddiayı gerekçelendirmek için Kur'an'dan ayetlere (IV:34) gönderme yapar. Tabii ki, Kur'an'ın "mümin erkekler ve kadınlara" veya "inanana kadın ve erkeklere" sürekli ve yoğun göndermeler yapan birkaç kutsal metinden biri olduğunu göstermek için Kur'an'dan başka ayetleri ayıklamak da aynı derecede mümkündür.

- 2 Castells'in Hz. Ali'nin öldürülme tarihini, Hz. Hüseyin'in şehadet tarihi olarak vermesinden onun Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'i kanştır-
dığı anlaşılıyor.

Küreselleşme, bu akışkanlıklar dünyasına geçişi özetlemenin bir yoludur. Yerinden edilmiş toplulukların, yani "Westfalyacı kap"a artık sığmayan/uymayan nüfusların oluşumu ile içsel olarak bağlantılı bir süreçtir. Bu kap, sadece artan hareketlilik nedeniyle değil, aynı zamanda kendi duvarlarının bularıklaşması nedeniyle bu yeni nüfusları barındıramamaktadır. "Küreselleşmenin mekansal ve zamansal boyutları" toplumsal ilişkilerin esnemesi, yoğunlaşması ve hızlanmasını içerir (Held vd, 1999: 14-16). Bu süreçlerin etkisi, küresel görünümü başlıca beş şekilde değiştirmiştir:

1. Londra, New York, Tokyo, Paris ve benzeri kozmopolit merkezlerin yükselişi, küreselleşmeyle ilgili eğilimlerin birçoğunun tezahür edebileceği zemini sağlar. Bu dünya şehirleri uluslararası ekonomide sadece düğüm noktaları değil, bir küresel kültür eklemleme çabalarının konumlandığı uzamlardır. Bu küresel şehirler, parçası oldukları ulus-devletlerden büyük ölçüde koparılmış ya da onlarla en azından istisnai ilişkisi olan ve daha çok diğer küresel şehirlerle bağlantılı olan uzamlardır (Sassen, 2001).

2. Doğmakta olan küresel sivil toplumun gelişmesiyle birlikte (Keane, 2003) sadece ulusal devlet sınırlarının ötesinde faaliyet gösteren sivil toplum örgütlerinin çoğalmasına değil; aynı zamanda insan hakları, ekonomik yönetim, toplumsal cinsiyet ve benzeri konularda bir "uzlaşma" oluşturmak üzere girişimlerin başlamasına şahit oluyoruz.

3. Avrupa Birliği gibi uluslararası devlet benzeri oluşumların ortaya çıkması da Westfalyacı kap'ın altının nasıl boşaltıldığına işaret eder. Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA) ve Güneydoğu Asya Ülkeleri Birliği (ASEAN) gibi yapıların oluşumunda da benzer eğilimler

not edilebilir. Bu "süperdevlet" yapılar, ulusal biçimler ile egemenlik arasındaki ilişkiyi baltalamaya hizmet eder. Bunun etkisini Avrupa Birliği'nde, üye ülkelerin ulusal kimliklerini bir ölçüde kapsayan bir pan-Avrupa kimliğini ekleme çabasında ve Batılı plütokrasilerin etno-uzamını düzenleyen ulusal çoğunluk ile etnik azınlıklar arasındaki ayrımda görürüz.

4. Uzun mesafeli seyahat deneyiminin (emek göçü, mültecilerin zorunlu göç hareketleri ya da turizm biçiminde) yaygınlaşması, çok sayıda insanın hareket halinde veya yer değiştirmiş bulunduğu bir durum yaratmıştır. (Sovyet sisteminin çöküşünden arta kalanlar dâhil) Batılı sömürge imparatorlukları kadar dünya ekonomisinin buyruklarının içpatlamasının izlerini de, bu hareket(lilik)te sürmek mümkündür. Her ne kadar çağdaş uluslararası göçün on dokuzuncu yüzyıldakiyle ne ölçüde aynı düzeyde olduğu konusunda anlaşmazlık olsa da (Hirst ve Thompson, 1996), uzun mesafeli seyahat ve turizmin kitlesel bir fenomen haline gelmiş olduğuna kuşku yoktur. Bilgi akışını sağlayan daha ucuz araçların (internet, kablolu televizyon) gelişmesi de, mesafelerin anlamsızlaşmasına ve toplumsal etkinliğin çehresinin dönüşmesine katkıda bulunur.

5. Dünya siyasi iktisadının gelişmesi ve artan bütünleşmesi, apayrı ekonomileri ve toplumları birbirine dikme görevi görür ve aynı zamanda, ulus-devletlerin kendi ekonomilerini düzenleme yeteneğini (birkaç güçlü istisna dışında) sınırlar. Bu bütünleşme, komünist tarzı otarşik [kendi kendine yeten] kontrol ekonomilerinin çöküşü ve sonrasında neo-liberal ekonomi yönetimi anlayışına duyulan -2008/09 küresel mali krizine rağmen Batılı plütokrasilerin elit politika-yapıcı çevrelerinde hakim olmaya

devam eden– inancın küresel hakimiyeti ile mümkün olmuştur (Rupert, 2000: 42-64).

İşte bu küreselleşme süreçleri bağlamında, Westfalyacı modelin sınırlarını aşan siyasal/kültürel toplulukları tanımlamak için bir kelime dağarcığı bulma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu topluluklardan biri de Müslümanlardır.

III

Ümmet, Müslimistan'da veya başka bir yerde olup olmadığına bakılmaksızın tüm İslam mensuplarının toplamına gönderme yapar. Küreselleşmiş bir ümmetin oluşumuna işaret eden üç faktör vardır: İlk olarak, söze dökülmüş bir Müslüman öznelliğinin öne sürülmesi olgusu vardır. Bu süreç, tüm Müslüman toplumlara yayılmıştır. Müslüman öznelliğinin öne sürülmesinin daha görünür göstergelerinin olmadığı hiçbir önemli Müslüman toplum bulunmaz. İkinci olarak, Müslümanlar bütün Batılı plütokrasilerde çeşitli göçmen toplulukları olarak yoğun şekilde temsil edilirler. Bu kısmen dekolonizasyona eşlik eden bir bütünleşme sonucunda meydana gelmiştir, ancak 1980'lerden beri mültecilerin büyük bir kısmını Müslümanların oluşturduğu da bir vakıdır. Üçüncüsü, son dönemdeki göçmenlerin çoğu gibi Müslümanlar da kentsel alanlarda yoğunlaşma eğiliminde olmuşlardır. Bu alanlar yeni gelişen gezegensel ağların düğüm noktalarında bulunmaktadır (Castells, 1997). Bu gelişmelerin net etkisi, farklı geleneklerden Müslümanların müşterekler etrafında biraraya geldiği şartların oluşmasıdır. Çeşitli Müslüman ülkelerden nüfusların bu şekilde bir araya gelişi, bir ümmetin eklenmesi için gerekli koşulların oluşması sonucunu doğurmuştur. İslam, entegrasyon so-

rununu (yani çeşitli popülasyonların bir ulusun sınırları içinde nasıl içerileceği ve aynı zamanda bunların ulustan daha büyük yapılara olan bağılıkları sorununu) belirginleştirerek ulus mantığını kesintiye uğratar. Başka bir deyişle İslamcılık; ulus mantığının altını oyarken, aynı zamanda ulus mantığını aşmaya çalışır. Bu kolektif yapıyı nasıl kavramsallaştırabiliriz? Ümmet, yani inançlarının onları birleştirdiği ve ulusal devlet sınırlarını aşan inanan kadın ve erkekler topluluğu nasıl bir yapıdır?

Ancak ümmet, bir ulusun daha büyük ve güçlü bir hali değildir. Ulusu diğer kolektivite biçimlerinden ayıran ana özelliklerinden biri, sınırlı ve kısıtlı doğasıdır. Ulus dışlayıcıdır. Sınırları, sıkı veya gevşek olarak çizilebilir olsa da; herkese açık olmayan, sınırlı ve kısıtlı bir varlıktır. Dolayısıyla ulus açısından entegrasyon sorunu, diğer gruplaşmalar için olmadığı kadar yakıcıdır. Diğer oluşumların aksine, bir ulus nadiren kendini bileşim veya karışım olarak tahayyül eder. Ulus mantığının eklemleyebileceği tek evrensellik, içirme yerine dışlamaya dayanan bir evrensellik olabilir. Evrensel ulus, istisnai bir gruplaşma olabilir; ulu ve iyi olarak kabul edilen her şeyin vücut bulmuş hali olabilir; zamansal anlamda sonsuz olabilir, ama mekânsal olarak sınırlanmış olmak durumundadır ve sonsuza kadar yayılamaz. Ümmet düşüncesi ise tüm bu sınırları ve evrenselliklerini reddederek örtük bir yayılmacılığı sürekli yineler. Açıkça, ümmet bir ulus değildir.

Ümmet, bir ortak pazar da değildir. İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) gibi organlardan kimi zaman gelen göstermelik açıklamalara rağmen, ümmeti ekonomik bütünleşmeden ortaya çıkan bir yapı olarak kavramsallaştıramayız. Ümmetin birliği, ticaret bağlantıları ve küresel emek/sermaye akış ağları üzerine inşa edilmez. Bu, bu tür akışla-

nın var olduğunu inkar etmek değildir. Körfez ülkeleri ile Müslüman iş gücü ihraç eden devletler (Mısır, Bangladeş, Pakistan ve Yemen gibi) arasındaki ilişki açıkça bu tür akışlara dayanır. Ancak bu bağlantılar ümmeti birbirine dikmek için yeterince güçlü ya da kapsayıcı değildir.

Ümmet, ne ortak bir yaşam biçimi ne de bir dil topluluğudur. Ümmetin bir zamanlar gayet bütünleşmiş bir elit kültüre dayanan bir kolektif olarak görülebileceğini savunmak mümkündür. Delhi’de neşredilen fıkıh kitaplarının Mağrip medreselerinde tefsir edildiği, Arapça’nın *lingua franca* olarak vazife gördüğü zamanlar olmuştur. Ümmet genelinde, ümmetin birliğini tekbiçimli hayat tarzı oluşturacak şekilde kuran bazı ortak pratikler hala vardır (örneğin tüm Müslümanların Mekke’ye dönerek namaz kılması gibi). Şüphesiz, Huntington gibi insanlar harekete geçiren tam da böyle bir İslam medeniyeti düşüncesidir; ancak bir medeniyeti bir birim olarak kavramsallaştırmaya çalışan her girişim gibi, bu da bocalar; zira örneklerden yola çıkarak bunların gözlemlenebilir ve genellenebilir özelliklerin eklektik bir toplamından başka bir şeye dayandığı sonucuna varmak zordur.

Ümmet, ne bir ulus ne bir ortak pazar ne de bir medeniyet ise, gerçekte varolan bir şey midir? Ümmeti tanımlamanın zor olması, Müslüman kimliği düşüncesinin hayalden başka bir şey olmadığını göstermez mi? Analistler “Müslümanları” (örneğin sınıf, **akrabalık**, **kast** ve etnik köken gibi) daha dayanıklı diğer **kimlik** oluşumlarının epifenomeni [gölgesi ya da yan tesiri] olarak ele alma eğilimindedirler. Bu analitik eğilim, sadece Oryantlizmin bir sonucu değil; aynı zamanda Müslüman topluluklardaki milliyetçi söylemlerin, aynı bir Müslüman kimliği düşüncesini baltalamış olmasının bir sonucudur.

Müslüman kimliği böylesine bölük pörçük ise, onu nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bunun bir yolu, onu Müslüman diasporası bağlamında düşünmek olabilir.

Diaspora, yerleşimci toplulukların alışılmış yurtlarından farklı yerlere yerleşmesi gibi ampirik durumları betimlemek için kullanılabilir. Yahudilerin ve Afrikalıların diaspora tecrübelerine dayanan değerlendirmeler, bir diasporayı neyin oluşturduğunun anlaşılması için bakılacak şablonlar haline gelmiştir. Her iki örnek de, halkların ve insanların kitlesel olarak zorla anavatanlarından "sürgün" edilmesini ve ayrıca yurt toprağının dağılması ve siyasal parçalanmaya dayanan kültürel oluşumların inşasını içerir. Diaspora fikri üç koordinata dayanır: anavatan, yerinden edilme ve yerleşme. Başka bir deyişle, yerleşimci topluluklar kendilerini anavatanlarından göç ettirilmeleri açısından eklemlemeye başladıkları zaman bir diaspora oluşur. Anavatan, etrafında topluluğun kolektif benlik hissini eklemlediği bir ufuk olarak çalışır. Bir halk yerinden edildiğinde, fakat kendi kimliğini bu yerinden edilme açısından anlatmaya devam ettiğinde; bir diaspora oluşur. Örneğin bir Yahudi diasporası mümkün olmuştur çünkü eski fatihler tarafından sürgün edilen diğer birçok gruptan farklı olarak, Yahudiler toprak bakımından yerinden edilmiş ve siyasal olarak tabi kılınmış olmalarına rağmen kolektif kimliklerini korumayı başarmışlardır. Diasporanın ön koşulu, bir topluluğu dikey bağ(lantı)ları açısından birleştiren mekanizma olarak bir halk etnosunun (veya tercih ederseniz milliyetçiliğin) eklemlemesidir. Diasporanın, Yahudi deneyimine gönderme yapmasının sebebi işte budur çünkü bir halk etnosu anlayışının dolaşımında olduğu ilk örneklerden biridir (Armstrong, 1983; Smith, 1995). Yahudiler Asurlular

ve neo-Babilliler tarafından kitleler halinde sürgün edilen tek halk değildi, ama onların deneyimini farklılaştıran, "Yahudilik"lerine tutunmaya devam etmiş olmalıdır. Yahudi diasporası başka kültürel oluşumlar içinde asimile olmalarını engelleyen bir proto-milliyetçiliğin gelişmesi ile mümkün olmuştur.

Bir tür milliyetçiliğin, diasporanın inşası için bir ön koşul olduğu düşüncesine; diasporaların ulus biçimini alma eğiliminde olduğu düşünülerek (örneğin, Filistinliler, Ermeniler ve Asurlular) daha da inandırıncılık kazandırılır. Diğer bir deyişle, diaspora sürgündeki bir ulus anlamına gelir. Milliyetçilik söyleminin bir topluluk etrafında çizdiği sınırlar, bu topluluğun yerinden edildiğinde çözülmesini önleyen sınırlardır. Milliyetçilik hem ulusları hem diasporaları oluşturur –yani bir bölgede yoğunlaşmış (ulus) ve bir bölgeden göç ettirilmiş (diaspora) halklar. Fakat diasporanın bu yorumu, Afrikalıların diaspora deneyimlerini açıklamak için ancak kısmen yeterli olacaktır. Elbette, Afrika diasporası içerisinde diasporanın "klasik" tanımına çok yakın düşen milliyetçi ya da proto-milliyetçi söylemlerin pek çok örneği vardır (bunlar bir anavatanın koordinatları [Afrika, Etiyopya], bir yerinden edilme [köle ticareti] ve kurtarıcı bir jest veya ampirik bir olasılık olarak bir geri dönüş ufkü etrafında organize olan anlatılardır). Ancak Afrikalı diasporası örneğinde, basitçe sürgündeki bir ulus şeklinde gelişen bir süreç ile karşı karşıya olmadığımız şüphesi vardır. Paul Gilroy'un (1993) "Kara Atlantik" fikri, bu terimlerle elverişli bir şekilde tarif edilemeyecek olan, daha karmaşık bir kültürel oluşumu ima eder.

Diaspora kavramını genişletme çabaları, genellikle diasporanın klasik örnekleri yanı sıra başka bir nüfus grubunu içermeye çalışmak biçimini alır. Mesela bir İrlandalı

diasporası ya da bir Yunan diasporası vs. den bahsetme çabaları vardır. Bu açıklamalar, diasporayı ampirik olarak genişletmeye çalışırken, kuramsal olarak geliştirmek için pek bir şey yapmazlar. Diasporaya dair en yaygın anlayışların etnik çerçeve(leme)nin devamı olduğu söz konusu olsa da, bu diğer kimlik çerçevelerinin etnisiteden bir şekilde daha gerçek ve daha kalıcı olduğu anlamına gelmez. Nüfusların nasıl sınıflandırıldığı ve belirli kümelerle ayrıldığı, nihayetinde siyasal bir süreçtir. Tüm toplumsal kimlikler heterojendir; zira homojenliklerini garanti edecek bir özleri yoktur. Dolayısıyla toplumsal kimliklerin homojenliğini ampirik olarak temellendirmek imkansızdır ve etnik ilişkiler alanında yapılan çeşitli etnografik çalışmalar bölünmelere ve farklılıklara her zaman işaret edebileceklerdir. Homojenlik eklemleme pratiklerinin bir sonucudur; bir eklemleme ise derinlerde yatan bir özün ortaya çıkarılmasına değil, dışlamaya dayanır. Bunu demekle birlikte, toplumsal kimliklerin varlığını bir özün onları zorunlu kılması olarak görmemek gerekir. Toplumsal kimliklerin özsel olmayan bir niteliğe sahip olduklarının kabul edilmesi, bütün toplumsal kimliklerin imkanı red-etmemizi gerektirmez. Ya da daha sorunlu bir şekilde, mutabık olmadığımız toplumsal kimliklerin kurmacadan ibaret olduğunu savunmak ya da sadece belirli biçimler almış (etnik temelli) toplumsal kimliklerin özcü olduğunu iddia etmek durumunda kalınız.

Sırf bir grup insanın belli bir yerin yerlisi olması, onların mutlaka "geçerli bir sosyolojik kategori" oluşturdukları anlamına gelmez. Sosyolojik kategorilerin geçerliliği, kimliklerin eklemelenmesini sağlayan süreçlere dışsal bir pratiğe bağlı olamaz. Diasporik kimlikler, farklı söylemsel pratikler içinde göründükleri ölçüde önem kazanır-

lar. Diasporik tahayyüllerin güçlendirici bir etkiye sahip olabileceği kabul edilmelidir; örneğin, Marcus Garvey ve Malcolm X; Afrikalı-Amerikalı toplulukların üzerlerindeki kısıtlamaların bazılarına "üstünlük sağlama"nın bir yolunu, diasporik bağlantılarda gördüler (Tyner ve Kruse, 2004). Mesela Malcolm X'in (Afrika Birliği Örgütü'nü çağrıştıran) Afro-Amerikan Birliği Örgütü'nü kurması; Afro-Amerikalıların kurtuluş mücadelesini açıkça "uluslararasılaştırma" amacını taşıdı (Malcolm X, 1965: 76; ayrıca bakınız Tyner ve Kruse, 2004). Benzer şekilde, Batılı plütokrasiler içerisinde Müslüman öznelliği düşüncesinin önemi; Müslüman göçmen toplulukların gettolaştırıldıkları alanlar arasında ve bu alanların ötesinde bağlantılar kurma ve böylece ulusal çoğunluk ile etnik azınlıklar arasındaki güç dengesini dönüştürme imkanından kaynaklanır.³

Sırf etnik çerçeveler(me)lerin uzantısı olan diasporalar ile bir durum olan diasporalar arasında kullanışlı bir ayırım yapılabilir. Elzem olan, diasporaları Westfalya düzenninin aşındığı bir bağlamda siyasal formasyonlar olarak eklemlenmeye yönelik bir girişimdir. Müslüman deneyimi (bütün kolektiflerde olduğu gibi bölünmeler ve farklılıklarla dolu olan) örneğinde, diaspora kategorisini genişletilmiş bir etnisite olarak görmek yetersizdir. Dünyanın her yerinde azınlık olarak yaşayan birçok Müslümanın olduğu bir vakıa ise de, diaspora fikri hem yerinden edilmiş bir nüfus hem de bir anayurt gerektirir. Müslümanlar örneğinde böyle bir anayurt açıkçası söz konusu değildir.

3 Örneğin, Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten* (30 Eylül 2005) tarafından Hz. Peygamber'i (s.a.v.) tasvir eden on iki karikatürün yayımlanması etrafındaki tartışma, Danimarka'daki Müslüman cemaatin kendi adına ümmetin geri kalanını harekete geçirmeyi başarmasıyla dönüşmüştür.

Biz Müslümanların kurtuluş için geri döneceği bir Siyon yoktur. Ayrıca Müslümanların pekçok söylemindeki evrenselci dürtü; hayali veya gerçek olsun belli bir bölgeye anayurt olarak ayrıcalık tanınmasını zorlaştırır. Bunun yanında, yerinden olmanın kurucu edimi söz konusu değildir. Zira ümmet, yerinden edilmiş nüfus gruplarına indirgenebilir olmadığı gibi; Müslüman ülkelerdeki Müslüman nüfusu da içerir. Bu sebepten dolayı, diaspora nosyonu ümmeti tanımlamak için kullanılacak olası bir metafor gibi görünmez. Dolayısıyla Müslüman deneyimini diasporik olarak okumak, diaspora kavramını demografik olandan siyasal olana taşıyacak bir yeniden kavramsallaştırmayı gerektirir. Bu sınırlılıklar göz önünde bulundurulduğunda, diasporayı anlamanın başka bir yolunu önermek istiyorum. Diaspora fikrini, betimleyici nüvesinin ötesine genişletmek mümkündür. Bu fikri, siyasal bir formasyon olarak yeniden düşünmemize imkân tanıyan bir takım nosyonlar aslında diaspora betimlemelerinde örtük olarak bulunur.

Diasporaların milliyetçilik söylemine bağımlı olduğunu daha önce dile getirmiştım. Bir milliyetçilik biçimi olmaksızın bir diaspora inşa etmek zor olurdu. Ancak diasporanın milliyetçi bir fenomen olduğu fikri, bu fenomenin tasvir edilemediği tek yol değildir. Diasporalar aynı zamanda anti-ulusal fenomenler olarak da değerlendirilmiştir. Homojenliği ve sınırlılığı ile ulustan farklı olarak diaspora, heterojenlik ve geçirgenliği ima eder. Diaspora bir evsizlik durumu iken, uluslar "ev/yurt"u tanımlar: Diasporada toprak ile halk birbirinden ayrılmış halde iken, ulusta bu ikisi kaynaşmış haldedir. Diaspora, sadece ulusun zıt unsurlarından inşa edilmiş olması sebebiyle ulusun ötekisi değildir; o daha ziyade, ulusun kapanımını

kesintiye uğratmasından dolayı bir anti-ulustur. Bir diasporanın varlığı, ulusun kapanımını engeller –zira tanım gereği diaspora, başka bir ulusun içerisinde bulunur.

Yahudilerin diaspora deneyimi, diasporanın ulus-karşıtı karakterinin bir örneği olarak işlev görür. Hannah Arendt, İkinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki dönem boyunca türedi/parya ayrımının Yahudilerin Avrupa toplumuna entegrasyonunu nasıl sağlama aldığını gösterir (Arendt, 1958:66). Yahudilere açık olanın başlıca bu iki pozisyon olduğunu savunur. Bu iki pozisyondan ilki, asimilasyona dayanıyordu; yani Yahudi, istisnâî bir Yahudi olarak "ev-sahibi" toplumun bir parçası olurdu. Bir şekilde Yahudi, egzotik anlamda bir Yahudi idi, fakat aynı zamanda Yahudi değildi de. Mevcut diğer seçenek ise büsbütün yabancılaşmaydı. "Ev-sahibi"nden tamamen farklı olan Yahudi o topluma ait değildi. Türedi ve parya figürlerinin her ikisi de, ulus fikri ile problematik bir ilişkiye sahiptir; zira her ikisi de ulusun ev/yurt olmadığını ima eder. Ulus, içerisinde bir ferдин gündelik hayatın olağan ritüelleri sayesinde kendi kimliğinin teyidini bulduğu bir yer değildir. Belirsiz kökenlerin ve daha yeni kabullenilmiş olmanın bir figürü olarak türedi, yerleşik/meskûn olmayan bir figürdür. Türedi, bilinmeyen bir yerden gelmiştir, iz bırakmadan önem kazanır ve bariz biçimde "ırk"ının geri kalanı için bir istisnâdır. Bir figür olarak parya ise, bariz biçimde evinde/yurdunda olmayan –toplumun dışına itilmiş– birisidir. Arendt'in Nazizm sonrası kimlik ile aidiyet arasındaki ilişki üzerine düşünceleri, ulusun özneyi dikişlemesinin bir yolu olarak ev/yurt nosyonunun önemine dikkat çeker. Ev/yurt olarak ulus, yaşantımıza odak ve anlam sağlayan günlük pratiklerimizin sahası gibi hareket eder. Dolayısıyla eğer kim-

lik "bir hayat tarzı" ise, ulus da, bir ev/yurt sağlayarak, bu kendine has hayat tarzının sahnesi olur.

Evsiz/Yurtsuz olanlar, kendi "hayat tarzlarını" sahne arkasında sürdürmeye çalışmak ihtimaliyle karşı karşıya kalırlar. Bu ya bir yabancılaşma stratejisi kullanarak, dolayısıyla parya haline gelerek ya da bir asimilasyon stratejisi kullanarak ve dolayısıyla parvenu olarak görülmek suretiyle tamamlayabilecekleri bir görevdir. Bir diasporaya mensup olanların, ulus ve ev fikri ile kararsız bir ilişkileri vardır. Örneğin, Arendt'in İsrail devletine karşı çıkışı; Yahudilerin tek bir ulusa ait olma gözbağından kurtulmasına izin veren "Yahudi evsizliği/yurtsuzluğu"nu tercih etmesinden kaynaklanıyordu. Başka bir deyişle evsizlik/yurtsuzluk hali, etnosentrizmin sınırlılıklarından kaçmanın bir yolu olarak görülür. Benzer şekilde, Gilroy hem Siyah milliyetçiliğin kültürel mutlakçılığı olarak gördüğü şeye hem de Batı projesinin kapanımına karşı koyan bir şey olarak "Kara Atlantik'i" (1993) hatırlatır. Kara Atlantik, hem Batı'yı kapsayan hem de onu aşan bir uzamın adı olarak ortaya çıkar. Diasporanın bu anlamda anti-ulus olarak, ulusal kimliği sarsan, tireleyen ve melezleştiren bir varlık olarak kullanımı; bir ulus oluşturmaının imkansızlığına işaret eder.

Arendt'in Yahudi deneyimi izahında ayrıcalık tanıdığı tam da bu karar-verilemezliktir. Benzer şekilde, Gilroy Kara Atlantik betimlemesinde; Batı modernitesi içinde marjinal (karar verilemez) bir konum oluşturan Afrika diasporası deneyimine müracaat eder –Batı'da olan, ama Batı'ya ait olmayan bir Afrikalı deneyimi olarak diaspora. Hem Arendt hem de Gilroy "tam olarak bir ulus olmamak" imkanında, mutlakçılığı sarsan bir pozisyon görürler. Bu evsizlik anlayışlarında belli bir pathos vardır. Evsizlik, ti-

relenme ve melezleşmeyi ima eder. Diasporik bir oluşumu, bir anti-ulus olarak anlarsak; diasporada söz konusu olanın iktidarın ve öznelliğin seyreltilmesi olduğu açıkça görülür. Başka bir ifadeyle, diaspora kavramı, siyasal ile ulusal arasındaki ilişkiyi ayırır. Ulus, iktidar ve öznelliği odaklar; ulusal özneyi iktidar ve gücün odağı yapar. Diaspora, iktidar ve öznellik arasında bir tutarlılık ilişkisi kurma imkanını sorunsallaştırır. Bir diasporanın oluşumunda kritik öneme sahip olan nokta, iktidarın ve öznelliğin ne kadar dağıldığı ve yayıldığıdır. Aslında bu, birçok bakımdan diasporaların yerinden edilme-yerleşme-anayurt üçlemesini her zaman gerektirmediğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında, ulusların diasporayla yer değiştirdiği bir çağda yaşadığımızı söyleyebilirdik: yani homojen ve sızdırmaz şekilde kapalı [ulusal] uzamlara dair rüyanın; kendilerini içermeye yönelik her türlü teşebbüsün üstünden aşarak geçen bir melezleşmiş ve geçirgen kolektifler akışı ile yer değiştirdiği bir çağ. Ancak böyle bir anlayışın; diaspora mantığının doğasını ve ulusların diasporalara dönüş(türül)mesindeki eşitsizliği (unevenness) anlamakta yetersiz kaldığını belirtmek isterim.

Diaspora mantığı paradoksaldır. Bir yandan, Westfalya düzeninin geçerli olmadığı en zor koşullarda bile bir ulusun imkânına vurgu yapar. Öte yandan, -ulusun tam olarak şekillenmesini engelleyerek, kapanım ve mutlakçılık momentini erteleyerek- bir ulusun imkansızlığını ima eder. Diasporalar evsiz/yurtsuz uluslar iseler, evsizlik/yurtsuzluk süreci genelleştirilemez; bazı ulusların evsiz/yurtsuz olma olasılığı diğerlerine göre daha düşüktür. Evsizlik/yurtsuzluk, iktidar ve kolektif öznellik ilişkilerinin ayrılmasının bir sonucuysa, bu süreç özünde siyasaldır, daha geniş küresel mücadelelerin bir yansımasıdır. Bu

mücadelelerin kokusu, *Jihad Vs McWorld* (Barber, 1996) gibi yayınlardan alınabilir.

Bu kitapta, klişeleştirilmiş bir cihad fikriyle ifade edilen küresel parçalanma (disintegration) güçleri ile bir Amerikan fast-food zinciri metaforuyla temsil edilen küresel bütünleşme fikri arasında bir ayrım yapılır. Bu ikili karşıtlık, iktidarın ve kolektif öznenin eklenmesine ilişkin iki farklı kavrayış tarzını ima etme eğilimindedir. Birincisi, cihad yolu; "kabileleşme" ve Balkanlaşma ihtimalini akla getirir: dar tikeliklerin moderniteye karşı, teknolojiye karşı, pop kültürüne karşı ve bütünleşmiş piyasalara karşı –velhasıl geleceğin kendisine karşı– öfkeyle saldırdığı küresel ve herkesin herkese karşı olduğu Hobbesçu bir savaş. Cihad yolu, ulus olmayı öne sürmeye dönük bir girişime işaret eder gibi görünür (yani kültürel sahicilik [otantiklik] müşteregi ve heterojenlik imkanının dışlanması ile birbirine bağlanan kolektiviteler fikri).

Cihad fikrine karşıt olarak, şöyle bir yer olan *McWorld*'e sahibizdir:

parıltılı pastelleriyle; bütünleşme ve homojenliği talep eden; hızlı müzik, hızlı bilgisayarlar ve fast food -MTV ve McDonald's- ile her yerde halkları büyüleyen ekonomik, teknolojik ve ekolojik güçlerin yoğun bir portresi olan; ulusları homojen bir küresel tema parkına dönmeye zorlayan, haberleşme, enformasyon, eğlence ve ticaretle birbirine bağlanmış bir *McWorld* (Barber, 1996:4).

Her ne kadar bu küresel tema, heterojenliği vaat ediyor gibi görünse de; bu küreselliğin aldığı biçim, tam da bu olasılığı dışlar. Başka bir deyişle, *McWorld* ile ilişkili homojenlik kültürel olarak işaretlenmiştir ve bu yüzden tikelciliklerden bir kaçış olmaktan ziyade, "dar tikelcilik"

ile ilişkilendirilen homojenliğin büyük harflerle yazılmış hali gibidir. Bu anlamda McWorld, tarihi boyunca Batılı projeyi tanımlayagelmiş dışlayıcı evrenselciliğin en yeni mecazlarından biridir. McWorld, farklılığın evcilleştirilerek evrenselciliğe bağımlı kılınmasına ve Batı'nın Batı-dışı ile olan ilişkisini tanımlayan ve Batı-dışı'nı yüzeyselliğe indirgeyen dışlamaya dayanır. Kültürel derilerimiz altında hepimizin aynı olduğunun tanınması üzerine temellenmiş bir homojenlik fikri yatar. Bu aynılığın yansıttığı biçim, insan olmaklığımıza dayanan ortak birliğimizdir. Bu, Üçüncü Dünya'daki "açlık" sorununa ilişkin endişelerimizi mümkün kılar; insan haklarının gezegenin her yerine yaygınlaştırılması talebimizi olanaklı hale getirir. Sadece müşterek insanlığımıza odaklanarak, cihad savunucularının vaat ettiği kabilecilikten kaçınabiliriz. Bu rahatlatıcı vizyonun pürüzü, ortak insanın ne olduğu, ortak insanlığımızdan kaynaklanan değer ve inançları ve bu asli insanlığa özgü olmayan tesadüfi değer ve inançları neyin oluşturduğuna dair anlayışın Aydınlanma projesinin sınırları ile örtüşüyor olmasıdır. Başka bir deyişle, ortak insanlığımızdan kaynaklanan özellikler; çoğu kez belirli bir kültürel oluşumla bağlantılı özelliklerle çakışır. Böylelikle Batı, bir insanın gerçek bir insan olabileceği, batıl inanç ve geri(cil) kültürel pratiklerin yanılsamalarından özgürleştiği tek yer haline gelir: insanlar, insanlıklarını yalnızca Batı'da ifade edebilirler. Esasen Batılı olan ile esasen insani olan arasındaki bu örtüştürme, heterojenliği *McWorld*'un küreselleşmesinden kazır. McWorld, tüm insanlık kültürlerinin bir eve/yuvaya kavuştuğu bir "gökkuşağı" oluşumu değil, bütün dünyayı bir yaşam biçimi, bir kültürel oluşum için ev/yuva haline getirme girişimi olarak ortaya çıkar. McWorld ve cihad arasındaki

fark, içerik yerine ölçek meselesine döner; zira her iki proje de dünyayı aşına kılmak gayesindedir. Dünyayı ev/yurt edinmek gayesi...

IV

Kadın ya da erkek, bir mümin olarak hacca giderse-niz; Cidde'nin Kızıldeniz limanına seyahat eder ve oradan daha önce pek çok mümini Mukaddes Şehir Mekke'ye götürmüş olan yolu tutarsınız. Bu yol Harem'e kadar gider ve Harem'in karşısında, klimalı bir alışveriş merkezi vardır; uzun yoldan gelmiş olan yorgun hacılar, alışveriş merkezinde bir McDonalds fast-food restoranı bulacaklardır. Diğer bütün şehirlerde bulunan alışveriş merkezlerinde olduğu gibi, bir McDonalds'dan asla uzak değilsinizdir. Mümin kadınlar ve mümin erkeklerden başka birini kabul etmeyen şehir, McDonalds'ı kabul edecekse; müminler çoktan dünyaya kaybetmiş değiller midir?⁴

Kuşkusuz bir fast-food zincirinin kurulmasının; küresel, kültürel kimliklerin nasıl dönüşüme uğradığı hakkında aslında pek fazla bir şey söylemediğini iddia etmek mümkündür. Tikka Masala Soslu Tavuk, İngiltere'nin en popüler yemeklerinden biri haline gelebiliyorsa (Ahmed, 2006), Mekke'de bir McDonalds zincirinin olması da aynı şekilde önemsiz kabul edilebilir. Neden General Motors veya Sony'yi değil de McDonalds'ı kültür emperyalizminin bir göstergesi olarak görelim? Kültürel değerlerin ve emellerin taşıyıcısı olduğu düşünülen ürünler ile bu konuda görünüşte sessiz olan ürünler arasında keskin ayrımlar yapmak gerçekten mümkün müdür? Şüphesiz,

4 Ouis'in (2001), Mekke'de bir McDonalds olmasının anlamıyla ilgili tartışmasına bakınız.

şeytani veya Batılı olanın "televizyon"un kendisi olmadığını Taliban'ın bile kabul etmeye başladığını gördük; zira Kabil'i ele geçirdiklerinde, televizyonda kendi programlarını yayınlamaya başladılar ve televizyona karşı tutumları değişti.

Belirli bir biçim veya kültürel nesneye belirli bir kimlik verilmesinin en yaygın yolu, bir köken varsaymak ve kimliğin bu ayrıcalıklı kökenden doğru hareket eden yürüncesinin izini sürmektir. Böyle bir yaklaşımın sorunu, tarihyazımını tarihle karıştırmak eğiliminde olmasıdır. Örneğin, daha önce gördüğümüz gibi, demokrasi izahlarının çoğu demokrasiyi, Antik Yunan'da (Atinanın model olduğu) başlayan, Avrupa'da gelişen ve nihayet Batılı plütokrasilerde en son şeklini alan bir süreç olarak görür (bkz. 6. Bölüm). Böyle bir dizilim birçok başlangıç arasından bir köken inşa etmenin keyfilğini ve demokrasiyi diğer bölgelerden (örneğin Sümer şehir devletleri) doğan bir şey olacak şekilde yeniden inşa edebilecek başka türdeki anlatıların olasılığını görmezden gelir.⁵ Evde/Yurtta olmanın bir göstergesi de, köken hikayeleri anlatan anlatıların aynı zamanda kimlikleri geriye doğru yansıtan anlatılar olmasıdır. Bir başka deyişle evde olmak, dünyanın bize aşına gelmesi demektir: Çünkü bu dünyanın kurumları, kuralları ve karmaşık ilişkiler ağı; kendimizi "evde hissettiğimiz" kimliklerimizi eklemleyen aynı söylemlerin ürünüdür. Dolayısıyla çeşitli hegemonik söylemsel pratikler yoluyla üretilen bir aidiyet hissi söz konusudur. Yani, çevremizdeki dünya bizim aynamız gibi gözüktüğü zaman evimizde oluruz/hissederiz.

5 Örneğin *Black Athena*'nın yayınlanmasının yarattığı yoğun tartışmanın sebebinin kısmen kitabın Platon'dan Nato'ya diziliminin birincil uğrağını sorgulaması olduğu savunulabilir.

Söylemek istediğim, artık evde/yurtta olmak; sıkı göç kontrolleri nedeniyle uluslararası hareketin daha da kısıtlanmasından dolayı ortaya çıkan türde tamamen ampirik bir deneyim değildir. Bu sırf insanların hareketliliği daha çok zorlaştığı için, daha fazla insanın yerli-yurtlulaştığı ve kendilerini daha fazla evde hissettiği anlamına gelmez.⁶ Küreselleşme süreci, bazıları için bir ev/yuva yapma girişimidir. Bu yerleşme, başkalarının yer-siz yurtsuzlaşması gerektiğini de içerir. Başka bir deyişle, Westfalyacı düzenin ve diaspora anlayışının gezegen ölçeğinde yeniden konuşlandırılması; diasporayı, yalnızca "etnik azınlıklar"ın öz vatanlarını yad etmeleri şeklinde kavrayabilmemize müsaade eden kuralları dönüştürür mü? Diaspora, bir evsiz kalma durumudur –başka bir deyişle, yerinden edilmiş ve bölgesel olarak dağılmış olmak demektir. Fakat bu süreç küresel ise, diaspora fikrini sürdürebilmenin tek yolu, küresel yerinden/yurdundan edilmenin etkilerini genelleştirmek değil, özelleştirmektir. Küresel yerinden/yurdundan edilme kültürel olarak nötr bir faaliyet değildir. Küreselleşme süreci, bazı kültürel oluşumlara yer açarken diğer kültürel oluşumlara yerinden edilmeyi dayatır. Bu, diaspora mantığının (cari tarihsel koşullardan kaynaklanan) kültürel bir özgüllüğü olduğu anlamına gelir. Diaspora mantığı, bu dünyada evsiz/yurtsuz olarak eklemlenenleri, yani küresel hegemonik düzenin kendi öznelliklerinin bir yansıması olmadığı kişileri içerir. O halde diaspora mantığı sadece ulus mantığının kesintiye uğra(tıl)masından ibaret

6 Hirst ve Thompson'ın (1996) iddia ettiği gibi, Avrupa imparatorluklarının (Sovyetler Birliği de dahil olmak üzere) dağılması sonrasındaki nüfus hareketlerinin boyutu; milyonlarca Avrupalı'nın, Amerika ile Afrika, Asya ve Okyanusya'nın bazı parçalarına yerleştiği on dokuzuncu yüzyıldaki hareketlilikle karşılaştırılmaz.

olmayıp, aynı zamanda küresel hegemonik düzenin de kesintiye uğra(tıl)masıdır: Diaspora mantığı kültürel olarak işaretlenmiştir. Bu mantığı basitçe anti-ulusun bir eşanlamlısı haline gelmekten alıkoyan bu kültürel işaretleme-dir. Diaspora mantığı yalnızca ulus-karşıtı değildir; fakat mevcut koşullarda, belli bir ulusal oluşum küresel bir biçim aldığıında, aynı zamanda küresel-karşıtı bir hale gelir.

Başka bir deyişle, diaspora mantığı en temel ayrım-dan, yani Batı ile Batı-dışı arasındaki ayrımdan kaçamaz. Tüm kolonyalite biçimlerine dayanak oluşturan bu ayrımdır. Ampirik bir çokkültürlülüğe (birçok kültürün varlığı ve tamamen homojen bir kültürün imkânsızlığı) işaret etmek ve melezliği yüceltmek (çokkültürlülüğün normatif anlamda övülmesi) yoluyla Batı/Batı-dışı ayrımını aşmaya dönük girişimler başarısız kalırlar; çünkü Batı/Batı-dışı ayrımının, hegemonik ile madun ve kültürel olarak işaretlenmiş ile işaretlenmemiş arasındaki ayrımlarda kendini gösterdiğini gözardı ederler. Bu bölümün geri kalanında, bu diasporik mantığın Müslüman kimliğini anlamamıza ne kadar yardımcı olabileceğini göstermek istiyorum.

V

Ulus-devletin baskın hale gelmesiyle birlikte, ulusal kimliklerin; siyasalın düşünülme biçiminin başlıca yolu haline gelme eğiliminde olduğunu daha evvel savırmıştım. Açıkçası, kurumsal bütünlüğü yoluyla (eğitim, ortak idari çerçeve, standart uygulamalar), belirgin bir şekilde Müslüman bir özne üretmeyi başardığı söylenebilecek tek bir Müslüman ulus-devlet yoktur. Müslümanlar ulus-devletler sayesinde değil onlara rağmen görünürlük kazan-

muştır. Ulusal kimliğinin Müslüman kimliği ile eşanlamlı olduğu iddia edilebilecek az sayıdaki devleti (Çeçenistan, Bosna, Cezayir, Pakistan ya da Suudi Arabistan) düşündüğümüzde bile, bu böyledir. Zira bu gibi örneklerde bile, Müslümanlık devletlerin sınırlarını aşar; bu devletlerin hiçbiri sınırları dışında hiçbir Müslümanın olmadığını ciddi ve güçlü bir şekilde iddia etmezler. Buna ek olarak, bu devletlerin söylemsel pratikleri (vatandaşlık kriterleri, pasaport kontrolleri vb.), Müslümanlığa değil belli bir ulus-devlete mensubiyete ayrıcalık tanır. Bu, (tamamen olmasa da büyük ölçüde) ekonomileri Müslüman köleler tarafından ayakta tutulan Arap Yanımadası'ndaki yeni-Apartheid rejimleri düşünüldüğünde daha da iyi anlaşılır. Bu işçilerin Müslümanlığı, ne Westfalya modelindeki devletlerin ortak özelliği olan kurumsallaşmış toplumsal dışlanmayı aşmaları için, ne de Avrupalı-olmama karşısında Avrupalı-olmaya (Beyaz olmaya) ayrıcalık tanımının oluşturduğu içselleştirilmiş küresel ırk düzenini tersine çevirmek için yeterlidir. Aksine, Arap Yanımadası'nın bu petro-ekonomileri; refah ve "modernlik" işareti olarak, Beyazlık ücretlerini ödemekten sapkınca bir mutluluk duyarlar. Müslümanların ikincil ve marjinal kılındığı ulus-devletler içinde bile, bir Müslüman özne pozisyonunun ortaya çıkabiliyor olması, Müslüman olmanın ulus-inşa sürecinin bir parçası olmadığı fikrini güçlendirir.

Müslüman kimliğini diasporik olarak görerek –bir devletten yoksun olduğunu kabul etmekle birlikte- onun siyasal doğasını teyit etmek mümkündür. Zira diasporik olan belirli bir ampirik Müslüman nüfus grubu (örneğin Filistinliler) değildir. Daha ziyade Müslüman olmanın kendisi diasporik bir durumdur.

Benim ümmet için savunduğum diaspora fikri, ne (kökensel anavatanından veya atadan gelmek gibi ortak bir miras şeklinde) ırka dayalı etnisite anlayışlarına bağlı ne de (halklar ve mekanlar arasındaki uyumsuzluğu kabullenmek anlamında) sadece metaforiktir. Müslüman kimliğinin organik olduğu gibi bir iddiada bulunmuyorum, fakat kendilerini Müslüman olarak tanımlayan ya da başkaları tarafından Müslüman olarak tanımlananlar için, çeşitli nedenlerden dolayı Müslüman kimliğinin diğer kimliklenme/özdeşleşme biçimlerine kıyasla şu anda daha büyük öneme sahip bir özne pozisyonu olduğunu savunuyorum.

Müslümanlar arasında, bu adlandırmanın siyasal önemini ve bir ümmetin var olduğu fikrini kabul etmeyi reddedecek olanların var olduğunun da farkındayım. Bir diaspora olarak ümmet fikri, ulus-devletin sınırları ve krizi ile bir hesaplaşma çabasıdır. Küreselleşmeyle bağlantılı güçler ve gelişmeler, Westfalyacı-tarzdaki devletin kurumsal direncini zayıflatırken, siyasetin zeminini sağlayan uluslararası devlet sisteminde çatlaklar ve boşluklar ortaya çıkmaya başladı. Toplumsal kimliklerin akışkan ve inşa edilmiş doğası göz önüne alındığında, egemen kurumsal ulus-devlet biçimlerindeki bu çatlaklar; farklı türdeki kolektiflerin bu boşluklardan yararlanarak eklemlenmesine izin vermiştir. Bu oluşumlar, Westfalyacı yapıya sızar; ne ulus-devlet içi ne de ulus-devlet dışı olan, ancak ulus-devletle kararsız bir ilişkisi olan siyasal oluşumlar yaratırlar. Bu anlamda diaspora, bu kararsız/karar-verilemez siyasal oluşumun adıdır.

Bu diaspora mantığı, ulus biçiminde fakat ulusun tamamlanamaz olduğu bir bağlamda, tam bir öznellik yaratma girişimi içerir. Ümmeti düşünmenin bir yolu,

onu tamamlanmamış bir siyasal projenin bakiyesi olarak görmektir; ki başarılı olmuş olsaydı, Çinli muadili kadar kayda değer ya da onun kadar kayda değmez bir kültürel oluşum üretmiş olurdu. Küreselleşmeyle bağlantılı süreçler, bir taraftan çeperdeki ulus-devlet biçimlerinin ulussuzlaşmasına, diğer taraftan merkezdeki ulusların genişlemesine yol açmıştır. Müslimistan'ın ulus-devletlere bölünmesi ise müstakil bir Müslüman kimliğinin sürdürülmesini zorlaştırmıştır. Küreselleşme süreci, en azından çeper devletler için, Westfalya tipi devletin aşınması anlamına gelmiştir; bu da Müslüman öznelliğinin gittikçe daha az tikel ve daha evrensel bir şekilde yeniden şekillenmesi olanağını sağlamıştır. Ümmetin kendini tamamen evrensel olarak eklemleyememesi, diaspora mantığı içinde sıkışması anlamına gelir. Ümmet, ulusu kesintiye uğratar ve kapanım [imkan] bulmasını önlerken; aynı zamanda, geleceğin bir noktasında ortaya çıkacak olan başka bir ulusa işaret eder. Bu bağlamda, ümmet bir oluştur –bir ufuk olduğu kadar bir gerçekliktir. Cari dünya iki tip merkez kayması ile karakterize edilebilir. İlki, Avrupa Çağı'nın sonuna işaret eden Batı'nın merkeziliğinin giderilmesi; diğeri ise, küreselleşme ile bağlantılı olarak çeper ulus-devletlerin merkeziliğinin giderilmesidir. Ümmeti tam da merkez kaymasının bu iki biçimi arasındaki rabita noktasında konumlandırabiliriz ve ona diasporik biçimini veren işte bu konumudur.

Hilafet

I

Faisal Devji'ye göre (2005:70), hilafeti ihya edecek uygulanabilir bir strateji olmadığından dolayı; çağdaş hilafet nosyonu, siyasal bir vizyon olarak değil, metafizik bir kategori olarak anlaşılmalıdır. Metafizik ile siyasal arasında yapılan böyle keskin bir ayrımın, hilafetin ehemmiyetinin anlaşılmasına yardımcı olacağından şüpheliyim. Bu tür ayrımları, İslam'ın skandalı düşüncesinin bir diğer örneği olarak okuma eğilimindeyim. Böyle bir ayrım, liberalizmden türeyen bir siyaset anlayışını ele verir ve bu haliyle siyaseti salt idareye indirger. Siyasal vizyonların idari planlarla aynı olduğu fikri, İslamcılık siyasetiyle ilgili yapılan yorumlarda revaçtadır; üstelik siyasal dönüşüm ve mücadelenin, rakip ve ayrıntılı idari projeler üzerinden değil, çatışan vizyonlar üzerinden sürdüğünü gösteren birçok tarihsel araştırma ile uyumlu değildir bu fikir.¹ Hilafet pekala sadece bir ideal olabilir; fakat onun eklenmesini, siyasal bir edim haline getiren tam da budur.

1 Farklı idari düzenlemelerin hangilerinin uygulanacağı konusunda bir çatışma olsaydı bile, bu farklı idari yapılar üstbelirlenmiş olacağı için salt bürokratik prosedürlerden daha fazlasını sembolize ederler. Hatta Amerika Birleşik Devletleri'ni kuran devrim en liberal devrimlerden biri olsa da mücadelenin merkezinde olan şey eşsiz idari düzenlemelerin niteliği değildi.

Sorulması gereken soru, ilgasından seksen yıl geçmiş olmasına rağmen hilafetin hala neden idealize edildiğidir; hilafet fikri kamusal söylemde neden dolaşıma girmeye başlamıştır? Günümüz ümmeti için hilafetin cazibesini nasıl anlamalıyız? Bu sorulara, hilafeti Müslümanların diasporik koşulları açısından bağlamsallaştırarak yanıt vermek istiyorum.

Bir önceki bölümde, ümmeti küresel bir diaspora olarak düşünmenin faydalı olabileceğini öne sürmüştüm; çünkü bu dünyada Müslümanlar evsiz/yurtsuzdur. Küresel düzeyde Müslüman öznelliğini temsil edebilecek kapsayıcı bir siyasal yapının bulunmadığı bir zamanda, bu öznelğin öne sürülmesi; hatırı sayılır sayıda bir insan topluluğunun, dünya düzeninden giderek daha fazla yabancılaştığı bir durum yaratır. Muhtemelen, Filistinlilerin trajedisinin ümmet içinde yankı bulmasının sebeplerinden biri, tam da bu trajedinin dünyanın her yerindeki Müslümanlar için bir metafor olmasıdır; zira kolonyalitenin ümmet üzerinde tatbikinin en acımasız dramatizasyonu, Filistinlilerin adalet mücadelesidir. Ancak Müslümanların diasporik koşulları, mekânsal bir kurtarıcı dönüşüme izin vermez; zira Müslümanlar, belirli bir toprak parçasına bağlı değildir; dahası Müslümanların evsizliği küresel olduğundan, dönecekleri belirli bir yer de yoktur.² Bu yüzden ki, Müslümanlar için kurtuluş anayurda dönmekte

2 Tabii ki, teolojik düşünmeye daha eğilimli olanlar, Müslümanların kurtuluşunun ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yoluna ve onun asli mesajına dönüş ile mümkün olacağını iddia edebilir. Kurtuluşun bu şekildeki liberal bir anlayışı, siyasalı inkar eder; bireysel kurtuluş kolektif eylemin temelini oluşturamaz, bu yüzden de siyasetin bir kaynağı olamaz. Bu, Roy'un (1994) "neofundamentalizm" diye (oldukça problemli bir şekilde) tanımladığı durumla ilgili eleştirisine benzer.

değil, dünyaya kök salmakta yatar. Yani, Müslümanların iddialı özneliği ile dünya düzeninde marjinalleştirilmeleri arasındaki çelişkinin çözümü, Müslümanları Müslümanlar olarak sözümona uluslararası topluma dikişleyebilecek kapsayıcı bir siyasal yapıyı gerekli kılar. Hilafet böyle bir kök salmayı vaat eder. Müslümanlar arasında hilafet fikrinin öneminin artması; hilafet kurumunun Müslümanlara, sürekli baskılandıkları ve marjinalleştirildikleri bir dünyadan çıkış yolu sağlayabileceğinin kabul edilmeye başlanması olarak görülebilir.

Bu durum, İslami meseleler hakkındaki kamusal tartışmalarda hilafetin neden görünürleştiğini izah eder. El-Kaide'nin birçok açıklamasında buna imalar bulunur (Lawrence, 2005), Hizb-ut Tahrir gibi siyasal hareketler, hilafetin ihyası için yıllardır mücadele yürütmektedirler ve her ne kadar *velayet-i fakih* makamında kurumsallaştıramasa da, hilafeti Büyük Şeytan'ı dizginlemek için bir vasıta olarak gören Humeyni'nin fiili olarak halife haline geldiği dahi iddia edilebilir (Sayyid, 2003: xi; Sayyid, 2013).³ Hilafetin Müslümanlığı güçlendirebileceği fikri, sadece Müslüman çevrelerle de sınırlı değildir artık. Gayrimüslim siyaset ve kanaat önderleri, gelmekte-olan-hilafetin çok uzak olmayan bir gelecekte [Müslümanları] güçlendirici bir rol oynayabileceğine dair kaygılarını ifade etmişlerdir. Bush rejiminin kıdemli üyeleri, El-Kaide ve benzeri grupların kendilerine hedef olarak hilafeti belirlediklerinden bahsetmeye 2006 yılından itibaren başlamışlardır. Bu üyeler ve onların müttefiki olan yorumcular için hilafet, Müslimistan'ın büyük kısmını kapsayacak olan rövanşist "totaliter bir İslam imparatorluğu" demektir. Batılı

3 Sabet (2008: 97-124) Humeyni'nin *velayet-i fakih* anlayışının kavramsal zenginliği ile ilgili güçlü bir analiz yapar.

jeopolitik söylem gevezeliğinin bir parçası olarak Hilafetin ortaya çıkışı, onun dünyanın mümkün geleceklerinden biri olarak düşünülmesinin bir sonucu olarak görülebilir. ABD Savunma Bakanlığı'nın görevlendirdiği Ulusal İstihbarat Kurulu'nun bir çalışması, 2020 yılında dünyanın nasıl olacağına dair sekiz senaryo taslağı çıkardı ve bu senaryolardan biri de Usume bin Ladin'in torunu tarafından kurulacak olan yeni bir hilafetti (2004: 83-91). Hilafet, aynı zamanda Müslümanların mevcut otonomi arayışlarını, Batılı değerlerle uyumlu olarak sunulan geçmişteki anti-kolonyal mücadelelerden ayırmak için kullanılmaya başlandı. Bu anti-kolonyal mücadelelerin aksine, Müslümanların günümüzdeki otonomi arayışları bu tarz Batılı değerlerin antitezi olarak düşünülür. Hilafetin ihyası, İslam adına Müslümanları seferberliğe sevk eden ve Batı tarafından hiçbir koşulda kabul edilemez görülen dört ilkedен biridir.⁴ Dolayısıyla, en azından 1342/1924'ten beri hilafetin gölgesinin birçok Müslüman entelektüelin düşünce ve tartışmalarına düştüğü iddia edilebilse bile;⁵ Batı'nın çağdaş dünyada hilafetin ehemmiyetine dair keşfi, büyük ölçüde Teröre Karşı Savaş ve El-Kaide öncelikli olmak üzere İslami hareketlerin söylemlerine verilen tepki sayesinde olmuştur.

-
- 4 Bu liste, ifade özgürlüğü ve cinsiyet eşitliği savunusunu ayrıca şeriat hukuku ve hilafetin kurulmasına karşıtlığı kapsar. Bu noktaların kendi kendine gönderme yapan niteliğini not etmek ilginçtir. Müslüman otonomisine karşıtlık, Müslüman taleplerinin reddi anlamına gelmez. Bu talepler, Müslüman otonomisine karşı olan söylemlerin kendi kendine gönderme yapan niteliğini gösterir; bu tekil anlatı, İslamcı düşmanı, karşı karşıya olunan bir düşmandan ziyade karşı karşıya olunmak istenen bir düşman olarak görür.
- 5 Çünkü İslamcılığın doğmasının koşullarını başlatan, Mustafa Kemal'in hilafeti Büyük Millet Meclisi'nin uhdesine alarak ilga etme kararı olmuştur.

Ancak El-Kaide'nin hilafete atıflarının, çoğunlukla iddia edildiği gibi kendi siyasi projesinin merkezinde yer bulmadığı sıklıkla vurgulanmıştır (Pankhurst, 2010). El-Kaide'nin hilafete aşikâr bir şekilde atıf yapmadığına inanmak için iyi sebepler vardır. Ancak, El-Kaide'nin hilafete ve İslami-cate siyasi otorite anlayışları içerisindeki rolüne dair arkaplanda bir farkındalığa sahip olduğu gösterilebilir. Örneğin El Kaide, Afganistan'da bir İslam Emirliği kurduğunu düşünüyordu: bu, gelecek-olan-hilafete göre teorik olarak ikincil bir pozisyonda olan ve dolayısıyla onunla uyumlu bir yönetim demektir. El-Kaidenin başlangıçtaki programı; Müslimistan'daki zorba yönetimlerin Batı desteğinin defedilmesi, Müslimistan'daki yönetimler için etkin egemenlik talep edilmesi ve Müslüman toprakların işgalinin sona erdirilmesi gibi konulara odaklanmak yönündeydi. Bu talepler, bir dereceye kadar Westfalyacı düzenin morfolojisine oturtulabilir ve böylece hilafetin yerinin oldukça marjinal olduğu anti-kolonyal ulusal kurtuluş mücadeleleri ile benzer olarak görülebilir. Diğer taraftan Hizb-ut Tahrir gibi örgütler için hilafet, en azından söze döktükleri formülasyonlarında çok daha önemli bir kurumdur. Onlar ve benzeri örgütler için hilafet, İslami-cate bir yönetimin alabileceği tek meşru biçimdir. Oryantalist okumalarla güdülenmiş ve Bağdat'ın 656/1258'de Moğol Hülagu Han tarafından yağmalanmasında hilafetin ölümünü gören birçoklarının beklediğinden çok daha fazla büyük bir yankıya sahip gibi görünüyor hilafet.⁶ Hilafet, öyle ya da böyle genel söylemsellik alanına girmiştir.

6 Birçok büyük kurum gibi hilafet de, İslam tarihinde farklı zamanlarda farklı anlamlara sahip olmuştur. Örneğin, Moğolların Bağdat'ı yağmalamasının ardından; Kutsal Şehirlerin Hizmetkan

II

Hilafetin beş farklı anlamı olduğunu düşünmek mümkündür. İlk olarak hilafet, ümmetin sınırlarının tam olarak devletin fiziksel sınırlarına tekabül ettiği bir yapı anlamına gelebilir. Başka bir deyişle hilafet, dünya Müslümanlarının bütünü ile eş anlamlı olacaktır. Ancak böyle bir anlayışın erken dönem İslami-cate devletinde (10-132/632-750) bile gösterilebilecek tarihsel bir karşılığı yoktur ve önde gelen birçok ulemanın Müslümanların İslami-cate yönetimin sınırları dışında yaşamamaları gerektiği doğrultusundaki birçok beyanına rağmen, her zaman bu sınırların dışında yaşayan Müslümanlar olmuştur (örneğin, Etiyopya'daki Müslümanlar). Ümmetin sınırlarıyla örtüşen bir hilafet

(Hâdimü'l-Haremeyn) sıfatı, Halifelik unvanından daha önemli addedilmeye başlandı (Bulliet, 1994: 172-75). Şu da bir gerçektir ki: Halifelik ile ilgili Avrupalıların oluşturduğu literatürün büyük bir kısmı, Osmanlı düzeninin rolüyle ve Osmanlı'nın Avrupa'nın sömürgeci saldırılarına karşı (sınırlı olsa bile hala güçlü) birtakım sınırlar oluşturabilmesiyle ilgili münakaşalar etrafında oluşmuştur (Khan, 2007). Osmanlı topraklarının Avrupa güç merkezlerine yakınlığı ve Osmanlı'nın Avrupalı güçlerle çeşitli çatışmalarının boyutu ve yoğunluğu hesaba katıldığında ayrıca diğer Asyalı devlet yapılarının (örneğin Babür İmparatorluğu) akabeti düşünüldüğünde Osmanlı'nın varlığını sürdürebilme kapasitesi olağanüstü bir başanıdır; bu başarıyı verdikleri hiçbir taviz, yaptıkları hiçbir yanlış hesaba ya da verdikleri kapitülasyonlar belirsizleştiremez. Osmanlı hakimiyetiyle ilgili tüm şerhlere ve hayal kınklıklarına rağmen, Osmanlılar dünyada bağımsız bir Müslüman mevcudiyetinin devamlılığının sürdürülmesini temsil ettiler. Müslüman devletlerin birbiri ardına Avrupa sömürgeciliğinin kontrolüne girmesi ve bunun sonucunda 1900'lerin başlarında İngiliz, Alman, Rus ve Fransız imparatorluklarının sömürgeleri altındaki Müslüman nüfusun Osmanlı'nın nüfusundan kat be kat fazlalaşmasıyla birlikte, ümmet Osmanlı'nın bu başansının kıymetini giderek daha fazla anladı. Zira bu dönemde özgür olan, yani Avrupa sömürgeciliği altında yaşamayan Müslümanların yansı Osmanlı hakimiyeti altındaydı (Schulze, 2002: 25).

kavramsallaştırılmasında ısrar etmek, hilafeti insani bir imkânsızlık alanına teslim etmek olurdu. Bu tarz bir hilafet okuması, hilafetin ortaya çıkmasına eleştirel bakanlarca sıklıkla kullanılır. Onlar için, hilafet hiçbir zaman ümmeti birleştirememişti ve bu nedenle gelecekte de bunu yapması beklenmemelidir. Bu tür argümanlar, siyasal bir birliğin ancak dini bağların sağladığından daha sağlam bir temel sayesinde kurulabileceği varsayımına dayanır.

Hilafetin daha makul bir kavramsallaştırması, onu tek bir Müslüman devlet olarak anlamaktır. Bu, başarıyla sonuçlanan Ridde Savaşı'ndan (10-11/632-633) Abbasi devletinin kuruluşuna (132/750) kadarki dönemde geçerli olan duruma tekabül edecektir. Böyle bir hilafet anlayışı, hilafetin sınırları ile ümmetin hudutları arasındaki uyumsuzluğu giderebilecek; dahası bir başka Müslüman siyasi yapı olmadığı için, aynı zamanda tüm ümmetin siyasi liderliğini kendi başına üstlenebilecektir. Bu, Müslümanların ekseriyetinin bu devletin vatandaşı olacağı anlamına gelecektir.

Hilafet hakkında düşünmenin bir başka yolu da, onu Müslümanlara liderlik edecek bir yapı olarak görmektir. Bu şekilde anlaşılan bir hilafet için gerekli olan tek şey, halife ve maiyetine ev sahipliği yapabilecek yeterlilikte bir toprak parçasıdır. Halifenin liderliği kabul edildiği sürece bu, küçük bir şehir-devleti bile olabilir.⁷ Bu tarz bir hilafet, Papalık ve Vatikan şehir-devletine benzeyecektir.

7 Tabii ki, hilafet ile ilgili en geleneksel görüşler, halifelerin zorunsuz değil zorunlu şartların bir sonucu olarak erkek olduğunu düşünür. Ancak, halifeliğin kolektif bir kurum ya da bir kadının atanabileceği bir makam olarak düşünülmemesi için herhangi bir neden yoktur. Hilafet kurumu, hegemonik inşa ve mücadelelerden azade değildir.

Hilafete dördüncü yaklaşım, Müslümanların geri kalanıyla dışsal ilişkisi yerine içsel bütünlüğüne vurgu yapar. Böyle bir anlayışta hilafet; hilafetin tarihi tezahürlerinde bulunabilecek benzeri kurum ve pratiklerin düzenlenmesi olacaktır. Bu durumda hilafet, bu düzenlemelerin hulasasına atıfta bulunacak ve bu şekilde kapsamına ya da durumuna bakılmaksızın benzeri yönetsel pratikler nerede mevcutsa hilafet orada var olmaya devam edecektir. Bu durumda hilafet, meşru bir "İslami Devlet" in onaylı bir örneğine karşılık gelecektir.

Hilafeti anlamanın beşinci yolu ise, onu İslami-cate bir süper gücün metaforu olarak görmektir. Bu, Yermük ve Kadisiye savaşlarından (15/636), Osmanlı Hilafeti'nin ilgasına kadar süren döneme benzerdir; bu dönemin, İslami-cate bir süper gücün varlığına neredeyse her zaman şahit olduğu iddia edilebilir.⁸ Yani hilafet, ümmetin cümlesini temsil etmeye ya da tek bir İslami-cate yöne-

8 Osmanlı'nın "gerileyişi"nin hangi tarihte başladığı ile ilgili bir tartışma bulunmaktadır. Birkaç ihtimal vardır: 1683'de Viyana'nın alınamaması, 1699 yılındaki Karlofça Anlaşması'yla Rusya'ya Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan Ortodoks Hristiyanları himaye etme hakkı verilmesi, 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi, 1840'larda Mısır'ın fiili olarak ayrılması ya da 1870'de finansal denetimin dayatılması. Ben Osmanlı'nın süper güç olma kapasitesini kaybettiği dönemin Birinci Balkan Savaşı ile başlayan ve Birinci Dünya Savaşıyla zirveye ulaşan savaşlar zinciri olduğunu kabul etme eğilimindeyim. 1914'te bile Osmanlı devletinin sınırları şu ülkeleri içeriyordu: Türkiye, Irak, Suriye, Lübnan, Filistin, Yemen, Ürdün ve Hicaz dahil Suudi Arabistan'ın bazı bölgeleri. Böyle bir devlet, muhtemelen dünyadaki ikinci ya da üçüncü en kalabalık ve kesin olarak en büyük GSYİH'ya sahip Müslüman ülke olurdu. Büyük olasılıkla İslam ülkeleri arasında ilk sırada yer alır ve muhtemelen diğer bölgesel devletlerle boy ölçüşebilirdi. Monarşi olmasına ve birçok hükümdarının yetersiz olmasına rağmen, İmam Humeyni'nin Müslümanların bağımsızlığının bir garantörü

time münhasırlığını iddia etmeye gerek duymaz; fakat en azından bir süper gücün kabiliyetine sahip olmaya ihtiyaç duyar. Böyle bir hilafet kavramsallaştırması en verimlisidir; zira İslami-cate bir süper güç, Müslümanların Müslüman olarak dünyadan marjinalleştirilmesine son verebilecektir. Başka bir deyişle, Müslüman diasporanın kurtuluşçu dönüşü; teritoryal (mekansal) değil, siyasal bir jest ile sağlanacaktır. Daha başka bir ifadeyle, ümmetin diasporik durumunun sona ermesi; bir anayurda dönüş değil, bir süper gücün ihyası anlamına gelir.

"Süper güç" tabiri, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa siyasetine,⁹ daha da açık söylersek Anti-Napolyoncu koalisyonlar içinde başlatılan Avrupa ittifakına ve Avrupa'da başka bir hegemonya savaşından kaçınmak isteyen Avusturya, Rusya, Britanya ve Prusya'nın yönetici elitlerinin ortak arzusundan kaynaklanan siyasete aittir (Holsti, 1992: 30-57). Süper güç ile ilgili söz dağarcığı her ne kadar Avrupa'ya odaklansa da, bu terimin daha geniş bir alakaya sahip olduğunu yani birbiriyle etkileşim halinde olan ve kabiliyet dağılımlarının eşit olmadığı her yönetimler bütününe verilen bir mevki olduğunu düşünmek için makul sebepler vardır. Süper güçler, etkileşim halinde oldukları diğer birimlerden çok daha fazla kabiliyete sahip yapılardır ve böylece uluslararası sistemde diğer devletlere nispeten daha az engelle karşılaşarak kendi politikalarını yürütebilirler. Bol miktarda süper güç örneği vardır: Mısır Yeni Krallığı, Hitit İmparatorluğu, M.Ö. 1000 yılının Amarna sistemi içindeki Asur-

olarak Osmanlı Devleti'nin değerini takdir etmiş olması hiç şaşırtıcı değildir (Hurneyni, 1981:49).

9 "Süper güç" kavramı ilk defa Viyana Kongresi'ne katılan beş temel katılımcı ülkeyle ilişkili olarak kullanılmıştır.

lular ve Babil (Cohen and Westbrook, 2000); Bahar ve Sonbahar Çin'indeki Zhou ve Qing Hanedanlıkları; Mauryan İmparatorluğu öncesi Hindistan'ındaki birbiriyle çekişen Janapadalar gibi. Süper güç statüsünü belirleyen, kabiliyetlerin mutlak dağılımından çok nispi dağılımıdır. Örneğin, her ne kadar kaynak ve kapasiteleri çağdaşı oldukları diğer yönetimlerin gölgesinde kalsa bile; Uruk ve Lagaş, Sparta ve Atina, Milano ve Venedik gibi şehir-devletlerinin her biri süper güç olarak düşünülebilir. Süper güç statüsünü belirlemede uluslararası sisteminin sınırları, kabiliyetlerin eşitsiz dağılımı kadar önemlidir. 16.-18. yüzyıl Avrupa devlet sisteminin tüm gezegeni kuşatacak şekilde yayılması, süper güçlerin sadece bir bölgeye özgü olamayacağı anlamına gelir. Bu, süper güç statüsünü sürdürmek için gerekli olan kaynak ve kabiliyetlerin kıtasal ölçekte olması gerektiği anlamına gelir.

Süper güçler, çoğu zaman güvence sağladıkları ve liderlik yaptıkları uluslararası sistemin en güçlü katılımcılarıdır (Schmitt, 2003: 190-1; Waltz, 1979: 194-5). Liderlik etmek, egemenlik meselesi ile bağlantılı olan karar verme kapasitesine sahip olmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, süper güçler uluslararası düzenin kurallarına basitçe uymaktan ziyade kuralları belirleyebilen yapılardır. Hareket kapasiteleri, sıradan yapılara göre çok daha fazladır. Böyle bir manevra özgürlüğüne sahip olmak, nihayetinde bir süper gücün varlığına tehdit oluşturanlardan kendisini koruyabilmesi anlamına gelir. Bir süper güç, diğer süper güçlerin baskılarını caydırabilecek yeterli askeri güce sahip olmalıdır. Askeri kabiliyetlerin süper güçlerde merkezi önemde olması, reel politiğin bir kaprisinden ibaret değildir; bizatihi siyasetin önceliğinden kaynakla-

nır.¹⁰ Başka bir deyişle siyasal, dost ve düşman gruplaşmaları arasındaki ayrımın yoğunluğuna göre belirlendiği ölçüde; savaşma kabiliyeti, siyasalın her tezahüründe içkindir. Şöyle bir ihtimal her zaman imkan dâhilindedir: İki gruplaşma arasındaki ihtilaf öyle bir yoğunluğa ulaşır ki çatışma varoluşsal bir mücadeleye dönüşür. Bu varoluşsal çatışma ihtimali, böyle bir mücadelenin verilebilmesinin vasıtası olan askeriye'nin, siyasal ile organik bir bağının olmasını temin eder. Silahlı ve örgütlü bir şiddete müracaat; çatışma belli bir eşiği aştığında başvurulabilecek daimi bir ihtiyattır. Savaşma potansiyeli olmayan süper güçler, ancak dost ile düşman arasında bir ayrım yapma olanağı kalmadığında ortaya çıkabilir; savaş ihtimalinin olmadığı tamamıyla pasifize olmuş bir dünya, siyasetsiz bir dünya olurdu (Schmitt, 1996: 35).¹¹ Dolayısıyla süper güçlerin büyük çapta bir savaşa niyetlenebilmelerini mümkün kılan şey, diğer devletlerin çok ötesinde askeri kabiliyetlere sahip olmalarıdır (Bull, 1982: 201-5; French, 1990: xii).

10 Soğuk Savaş ile Teröre Karşı Savaş arası dönemde, askeri kabiliyetlerin süper güç statüsünü garantilemek için yeterli olmadığına dair yaygın bir inanç vardı. Hem Amerikan ordusunun öldürücü olmayan silahların geliştirilmesi için yaptığı deneylerde hem de askeri gücün azaltılmasının mümkün olduğu ve bunun yeni liberalizm ve demokrasi çağına işaret ettiğinin düşünülmesi örneklerinde artık savaşlar çağının sonuna gelindiğine dair o dönemki inanın izleri görülebilir. Bu "tarihin sonu" olacaktı. Körfez Savaşı ve akabinde Irak ile Afganistan'ın sömürgeci tarzda işgali, süper güç statüsünü sürdürmek için askeri kapasitenin kullanışlılığının yeniden vurgulanmasını getirdi. Anarşik sistemlerde askeri gücün önemine dair bir tartışma için bkz. Waltz (1979). Ayrıca büyük güçlerin kabiliyetlerinin kaynağı olarak zor kullanma ile ikna arasındaki ilişkinin analizi için bkz. Hirst (2001).

11 Böyle bir dünya olasılığının genel kanunun aksi yönünde sonuçları için bkz. Mouffe (2005: 76-83, 115-18).

Çıkarları ve kimlikleri ekseriyetle uluslararası sistemin rutin işleyişince desteklenen süper güçler, bu sistemin kural ve değerlerine katkı yaparlar (Gilpin, 1981: 29). Süper güçlerin, uluslararası sistemin geri kalanı karşısında özel yükümlülük ve yetkilere sahip olması beklenir ve bu hususi ayrıcalıklar uygulamasının, uluslararası toplum içinde yaygın bir meşruiyeti vardır (Bull, 1977/1982: 201-5). Sivil toplum ile devleti birbirine entegre etmekte başansız olmaları sebebiyle düşük düzeyde bir "sosyopolitik bütünlüğe" sahip olan zayıf devletler ise, süper güçlerin liderliğini takip etme ve meşruiyetini kabullenme eğilimindedirler (Buzan and Little, 2000: 254-5). Zayıf devletlerin "oyunun kuralları"nı değiştirme kapasitesi sınırlıdır ve bu yüzden mevcut uzamsal düzenin şartları içinde çalışma eğiliminde olurlar. Bunun sebebi kısmen kabiliyetlerinin sınırlı olması, kısmen de düşük sosyopolitik bütünlüğe sahip olmaları nedeniyle, yönetici elitlerinin kendi değer ve çıkarlarını genellikle bu süper güçlerin değer ve çıkarlarıyla özdeşleştirmeleridir (Gilpin, 1981: 31). Yerel elitlerin süper güçlerin değer ve kuralları ile sosyalleşmesi, zayıf devletlerin kendi kaderleri hakkında karar verme kapasitelerini sınırlandırır. Sıklıkla bu sosyalleşme, zayıf devletlerde bir ya da daha fazla süper güç ile özdeşleşen bir gruplaşmanın oluşmasını sağlayacak şekilde toplumsal bölünmelerin yeniden şekillen(diril)mesiyle yapılır.¹²

Büyük güçler, özellikle düşmanca çevrelerde siyasal öznelliklerin güçlenmesini ve pekişmesini sağlarlar.

12 Açık ki süper güçler arasında temel değerler ve kurallar çerçevesinde yüksek derecede bir homojenlik varsa, bu homojenlik zayıf devletlerdeki rakip gruplaşmaların büyük güçlere müracaat etme kapasitesini ve hareket özgürlüklerini sınırlandıracaktır –süper güçlerin bir Beyazlar kulübü oluşturduğu durumda bu söz konusuydu. Bkz. Furedi (1998).

Bunun örnekleri, sadece Sovyetler Birliği ya da Çin Halk Cumhuriyeti'nin dünya genelinde komünist gruplara sağladığı destek değil; aynı zamanda Birleşik Devletler, Birleşik Krallık ve Fransa'nın özellikle belli siyasal pozisyonları mümkün kılmalarıdır. Çok genel ifadelerle ve her türlü hususi ihtimal ve şerhi göz önüne alarak söylersek, süper güçler tarafından desteklenen siyasal pozisyonların ayakta kalması, bütün süper güçlerin devamlı olarak karşı çıktıkları siyasal pozisyonlara göre daha kolaydır. Bu nedenle, süper güçler arasındaki bir çatışmanın; bu güçlerin karşı çıktığı siyasal projelerin tesis edilebilmesinin koşullarını üretmesi muhtemeldir. Örneğin Rusya'daki Ekim Devrimi, Du Bois'in (1989) uluslararası ırk sınırının (colour line) diye tanımladığı hattı kırmada çok etkili olmuştu; bu sayede sömürgeleştirilmiş tâbi nüfuslar, sömürgeci yönetimlere meydan okurken dışarıdan gelen sürekli desteği baskı olarak kullanabildiler. Bütün süper güçlerin karşı çıktığı siyasal projeler gelişebilecekleri alanı açacak büyük ayaklanmalara ihtiyaç duyarlar. Bu şüphesiz İslamcılık için de geçerli bir durumdur; çünkü bağımsız İslami-cate siyasal yapılar oluşturmak gibi bir İslamcı projeye karşı çıkan süper güçler arasında gayri-resmi bir anlaşma vardır. Tamamen zorunsuz tarihsel nedenlerle Birleşik Devletler ve Batılı "müttefikler"inin, dahası Çin, Rusya ve Hindistan'ın; Müslümanların güçlü bir şekilde kendilerini gösterdikleri olayları (bunun en bariz örneklerini sıralarsak Filistin, Doğu Türkistan, Çeçenistan ve Keşmir) irredantist tehditler olarak algılamalarında [bu zımnı anlaşma] kolayca görülebilir.

İslami-cate bir süper gücün Müslümanları küresel olarak temsil edebilmesi için hem buna istekli olması hem de bunu yapabilecek kapasiteye sahip olması ge-

rekir. Kapasite ve kabiliyetler meselesi, hilafetin bir süper güç olma statüsüne bağlıdır; isteklilik meselesi ise onun İslami-cate karakterine bağlıdır. Bu bölümün geri kalan kısmında, hilafetin kabiliyetleri meselesine odaklanacağım; takip eden bölümlerde ise, onun İslami-cate kimliğinin bir işlevi olarak Müslümanları küresel olarak temsil etmedeki istekliliği meselesine değineceğim. İslami bir süper güç için ne tür kabiliyetler gereklidir?

III

Rusya'dan daha geniş, Çin'den daha kalabalık ve ekonomisi Japonya'dan daha büyük bir ülke hayal edin. Böyle bir ülke, bir süper güç olarak nitelendirilemez miydi? Bu ülke, tamamen hayali bir kurgu denemesi değildir. İslam İşbirliği Teşkilatı'nın mevcut elli yedi üye ülkesi, bu köhne yapıyı, kapsayıcı bir siyasi yapıya dönüştürebilseydi, böyle bir ülke ortaya çıkardı. Böyle bir yapı, kendini besleyecek yeterli tanımsal kaynaklara ve kendi sosyo-ekonomik gelişimini finanse edecek yeterli sermaye kaynaklarına sahip olurdu. Sermaye fazlası ve işgücü eksikliği olan bölgeler ile iş gücü fazlası ve sermaye eksikliği olan bölgeler arasındaki birleşmeler, hızlı bir ekonomik gelişmeyi tetiklerdi. Böyle bir devletin müşterek askeri kabiliyetleri olağanüstü olurdu. Böyle bir devlet, Müslümanlar adına kararlar alabilecek ve İslami kural ve değerlerin uluslararası sisteme aktarılmasını sağlayabilecek egemen bir yapı olurdu. Böyle bir yapının uluslararası sistemde büyük bir güç olmaması için hiçbir sebep yoktur. Böyle bir devlet ya da bu boyutlara yaklaşan bir devlet neden yoktur? ASEAN (Association of Southeast Asian Nations: Güneydoğu Asya Uluslar Birliği) ya da Mercosur (Mercado Común del Sur: Güney Ortak Pazarı) gibi bölgesel blokların varlığı, Müslimistan devletleri ara-

sında etkili bir bölgesel entegrasyonun yokluğunu daha da belirginleştirir. Diğer kıta ölçekli büyük siyasi yapıların (*grossraums*) varlığı (örneğin Rusya Federasyonu, Amerika Birleşik Devletleri, Çin), bu boyutta bir İslami devletin oluşumunu engelleyebilecek kaçınılmaz herhangi bir coğrafi, demografik ya da ekonomik faktörün olamayacağını gösterir. Bu yüzden, böyle bir devletin neden var olmadığı sorusu üzerinde düşünmeye değerdir.

Bu başarısızlığı izah etmenin bir yolu, Müslimistan'ın geçerli bir entite olmadığını savunmaktır. Başka bir ifadeyle, Müslimistan'ın ortak noktası İslam'dır; bu da Müslimistan'ın büyük bir siyasi yapı (*grossraum*) olmasına izin verecek ölçüde bir homojenlik sağlanmasında yeterli değildir. Müslüman olmanın, siyasi bir yapı inşa etmek için oldukça kınlgan ve yüzeysel bir zemin olduğu düşüncesi; daha önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere, oldukça yaygın olarak kullanılan bir mecazdır. Diğer bir ifadeyle, kişinin kendini ibadet pratikleriyle ilgili meselelerde Müslüman olarak tanımlamasının, bireysel ya da cemaat düzeyinde oldukça sağlam ve dayanıklı bir tanımlama olduğu, fakat bu pratiklerin süper güç oluşumu için gerekli malzemeye tercüme edilemeyeceği varsayılır.

Birleşik Pakistan'ın 1391/1971'deki bölünmesi, Müslüman kimliğinin çağdaş bir siyasi yapıyı ayakta tutmak için yeterince güçlü olmadığını savunan argümanlar için neredeyse klişeleşmiş bir örnek haline gelmiştir.¹³ Pakis-

13 Tariq Ali, sürekli olarak Müslüman öznelliğinin kendisinin "ilerici" olarak gördüğü bir siyaset için çok fazla kınlgan olduğu düşüncesini ifade etmiştir. Daha spesifik olarak söylersek, 1971'de Pakistan'ın bölünmesi Güney Asya tarih yazımının temel muhtevasıdır. Bu tarih yazımına göre, 1971'deki Bangladeş'in bağımsızlığı, 1947'deki Pakistan'ın kuruluşunda çoktan yazılıdır. Bkz. Ali (1983, 2005).

tan, Britanya hâkimiyetindeki Hindistan Müslümanlarının ayrı bir millet oldukları ve dolayısıyla bunu yansıtan bir siyasi yapıyı hak ettikleri fikri üzerine kurulduğu için; Bangladeş'in Pakistan'dan kanlı bir şekilde ayrılmasının, sadece hususi olarak "iki millet" teorisinin iflasına değil, aslında daha genel olarak Müslüman öznelliğinin siyasi yapılan sağlama almanın bir vasıtası olmadaki yetersizliğine işaret ettiği öne sürülür. Bu görüşe göre, eğer Müslüman siyasal kimliği temelinde oluşmuş bir devletin doğu ve batı kanatları arasındaki farklılıkların bile üstesinden gelinemediyse; İslam'ın mümkün bir büyük siyasi yapının (*grossraum*) kimliğini belirlemesi ihtimal dışıdır; zira böyle bir durumda aşılması gereken farklılıklar çok daha büyük olacaktır.

Müslüman siyasal kimliğinin kırılganlığına dair iddialar, siyasal kimliklerin gerçekte nasıl işlediğinin yeterince anlaşılmamasından kaynaklanır.¹⁴ Daha önceki bölümlerde de öne sürdüğüm gibi, anlamlı bir toplumsal grubun yapı taşı olarak evvelden mukadder hususi bir özdeşleşme biçimi yoktur. Müslüman kimliğinin, etnisite ya da sınıftan daha az dayanıklı, daha az sahici ve çok daha fazla kurmaca olduğu ve dolayısıyla kolektif bir kimliği kurmak ve sürdürmek noktasında yetersiz olduğu iddiası; siyasalın Batı-dışı için imkânsız olduğu düşüncesinin bir yansımasıdır.¹⁵ Farklı talepler harekete geçirildikçe ve bu talepler kolektif aktörlerle bütünleştikçe, farklı özdeşleşme biçimleri ortaya çıkabilir. Müslüman öznenin

14 Örneğin Fransızlar birçok açıdan 1880'lere kadar Fransızlaşmamışlardı.

15 Zubaida'nın (2007) Tariq Modood'un çokkültürlülük hakkındaki kitabıyla ilgili değerlendirmesi, Müslüman kimliğini kavramak noktasındaki alışılmış beceriksizliğin bir örneğidir.

ortaya çıkışı, hâkim kültürü İslam'ın serüvenini tecrübe etmiş toplumların da müstakil ve uygulanabilir bir mekansal düzen kurabileceği sonucuna varmayı mümkün kılar. Pakistan'ın bölünmesi örneği herhangi bir şeyi gösteriyorsa, bu ancak Westfalyacı siyasal topluluk anlayışlarının iflası olabilir. Güney Asya Müslümanları, kendilerini İslam ile tanımlayarak seferber olmuş olmalarına rağmen; bu hareketin Pakistan devleti olarak kurumsallaşması, dilsel ve etnik homojenlik açısından ulusal bütünlüğü vurgulayan Kemalist ilkeler etrafında gerçekleşmiştir. Bengal dilinin resmi dil olarak aşağılanması, "savaşçı ırklar" kavramsallaştırması etrafındaki kolonyal ırksal söylemlerin içselleştirilmesi ve Güney Asyalı Müslümanlara bile Pakistan vatandaşı olmayı engelleyen kısıtlamaların getirilmesi; Müslüman kimliğinin Pakistan'ın iki ayrı parçasını bir araya getirmekte yetersiz olduğunu değil, aksine daha fazla "sosyo-politik bütünlük" için zorunlu görülen dilsel, kültürel ve etnik homojenlikte ısrar eden Westfalyacı-tarzda bir ulus-devlet inşa projesi lehine Müslüman kimliğinin terk edildiğini gösterir. Birleşik Pakistan'ın bölünmesi, Müslüman siyasal kimliğinin birleşik bir devlet yapısını sürdürmekteki yetersizliğinin bir örneği olmaktan ziyade, Westfalya ilhamlı bu Kemalist ulus inşa projesinin bir diğer başarısızlığı olarak görülmelidir.¹⁶

IV

Neden İslami-cate bir süper gücün olmadığı sorusu, Müslümanlığın bünyesi gereği siyasal bir birliğin istikrarlı kaynağı olmaktan aciz olduğu iddiasıyla başlamayan ce-

16 Hindistan askeri müdahalesi olmadan Doğu Pakistan'ın hala aynı olup ayrılamayacağı da bir soru işaretidir.

vaplar gerektirir. Müslüman olmak Çinli ya da İngiliz olmaktan daha zor ya da kolay değildir; onu zor yapan belirli kurumsal bağlamlardaki eklemelenmesidir. Müslimistan devletlerinin kaynak ve enerjilerini etkili bir şekilde birleştirmekteki yetersizliğini izah etmek için birbiriyle çoğu zaman örtüşen dört argüman kümesine başvurulur.¹⁷ İlk olarak, Müslimistan devletleri arasında değil de, Kuzey-Güney ticareti doğrultusunda düzenlenmiş olan Müslimistan ekonomilerinin yapısı, ekonomik entegrasyona dönük İslami-cate girişimlerin başansızlığını açıklamak için kullanılır.¹⁸ Buna göre, önce ekonomik entegrasyon olmaksızın, siyasi bütünleşme projelerinin aşılması zor engellerle karşılaşacağı varsayılır.

İkinci olarak, bazılarınca Müslimistan'ın yönetici elitlerinin dar kafalı doğalarının kendi aralarındaki diğerkâm işbirliğini engellediği savunulur. Ancak bu elitlerin çıkar-cılıklarının, Teröre Karşı Savaş'a hep birlikte katılmanın örneğinde olduğu gibi zorunluluklar söz konusu olduğunda birbirleriyle işbirliği yapmalarını engellemediğine işaret edilmelidir. Klasik tarihyazımsal bahisler (örneğin Tukidides, Livius ya da Taberi'deki) dışında (ahlaki anlamda) erdemlin başarılı siyasi girişimler için bir zorunluluk olduğu açık olmadığı gibi, otuz yıl gibi bir zaman

17 Ian Lustick (1997), Ortadoğu'da niçin bir süper gücün olmadığı sorusuna dair araştırmasında bu argümanları reddeder, ancak onun söylediklerinin daha geniş bir karşılığının olduğunu düşünüyorum. Bu dört argüman onun araştırmasından hareketle oluşturulmuştur. Lustick'in analizi Arap milliyetçiliğinin Ortadoğulu bir süper gücün oluşmasındaki başansızlığı ile sınırlı olmasına rağmen, vardığı sonuçlar Osmanlı-sonrası dünyada İslami (İslami-cate) bir büyük gücün ortaya çıkmasının zorluklarını açıklamakta faydalıdır.

18 İslam İşbirliği Teşkilatı'nın verileri, üyeleri arasındaki ticaretin acı-nası seviyede olduğunu gösterir.

zarfında iki dünya savaşına girmiş olan Batı Avrupa elitlerinin Müslimistan elitlerinden daha az haset ve rekabet ile hareket ettiği gibi bir sonuç da şüphesiz çıkarılamaz.¹⁹

Üçüncüsü, Müslüman birlik projelerinin başansızlığı; Müslimistan'ın heterojenlik seviyesine ve daha özelde Müslüman toplumlarında var olduğu söylenen derin mezhepsel ve etnik ayrınlıklara bağlanır. Bu görüş, ümmetin onulmaz sorununun "fitne" olduğunu dile getiren Müslüman kanaat önderleri arasında oldukça popülerdir. Teolojik düşünmeye daha yatkın olan bazıları ise, bu tür ayrınlıkların ıslah olmaz insan doğasından kaynaklandığını düşünme eğilimindedirler. Irka dayalı ayrımcı yönetimsellik söylemlerini içselleştirmiş olan başkaları ise, bu durumu insan karakterine işlenmiş olan kültürel/biyolojik faktörlerin ürünü olarak görürler: yani etnik olarak işaretlenmiş farklılıklarla baş edememe durumu. Bu tarz bir akıl yürütmeye kayda değer herhangi bir şey olduğu kabul edilse bile (ki bunu yapmamak için pek çok iyi sebep vardır), Müslimistan'ın heterojenlik seviyesinin; Avrupa, Hindistan, Rusya ya da Çin'deki heterojenlik seviyesinden neden daha parçalayıcı olduğu açık olmaktan uzaktır.

19 Problemin bir parçası da Batılıların (Westernese) siyaset yapmayı kendilerine has kılmasıyla ilgilidir. Bu nedenle, Batılı devlet adamları Batılı olmayan devlet adamlarına kıyasla daha salahiyyetli ve basiretli olarak hikaye edilir. Bu anlatıya göre, sadece bir avuç Batılı olmayan insan (mesela Mahatma Gandhi ve Nelson Mandela) basiretli olarak görülür ve tekraren onların kişisel özellikleri sanki bir azizmişler gibi tasvir edilerek siyasetin üstünde gösterilir. Mao ve Humeyni ile Gandhi ve Mandela isimleri etrafında şekillenen hakim söylemlerdeki tezat; bu figürlerin her birinin ne kadar ciddi kültürel ve sosyo-ekonomik dönüşümlere nezaret ettikleri düşünüldüğünde çarpıcıdır.

Son olarak, Müslimistan devletlerinin birçoğunun sunî tabiatının, bu devletler arasında etkin bir eşgüdüm ve işbirliğine engel olduğunu varsayan argümanlar vardır. Bilhassa, birçok Müslimistan devletinin sınırları Avrupalı sömürge yönetimlerinin ve Avrupa içi uluslararası anlaşmaların önceliklerini yansıttığından dolayı; bu sınırlar içinde kalan devletler yönettikleri nüfuslarla derin organik köklere sahip olmaktan yoksundur. Bu durum, bu tarz devletlerin dağılma tehlikesi olmadan bütünleşme politikaları takip etmelerine izin verebilecek olan ulusal bütünlüğün önündeki büyük bir engel olarak görülür. "Sunî" devletler algısı; eski sömürge ve ırksal olarak işaretilenmiş politik yapıların sıklıkla temsil edildiği oldukça zararlı bir yoldur. Bu tür izahlarda, Batı Avrupa'nın sözümona doğal devletlerine dair belli bir hafıza kaybı söz konusudur –burada "doğal sınırlar" ile ilgili Aydınlanma'dan mülhem anlatı, haritacılık uygulamaları ile coğrafi ifadelerin birbirine kanışmasına yardım etmiştir (Lustick, 1996: 657). Birleşik Krallığın ya da Fransa'nın "doğal" sınırları Pakistan'ın ya da Irak'ın sınırlarından daha "doğal" değildir; İngiltere ve Fransa'yı ve onların apayrı toplum, kültür ve tarihlerden görünüşte bir organik ulusal çoğunluk oluşturma süreci, güçlerin zorunsuz ve rastlantısal birlaşmasının doğallaştırılması sürecidir. Bu ülkeler derinlerdeki ulusal bir özün keşfi değildi; onlar da Batılı ülkeler gibi icat edilmişlerdi (ve hala icat edilmektedirler). Örneğin, İngiliz devleti İngiliz ulusunu bir yerde bulmadı; onu icat etti. Müslimistan'ın karşı karşıya olduğu sorun, haddi zatında devlet yapılarının sunî olmasıyla değil; Avrupa sömürgeciliğinin doğrudan ya da dolaylı olarak bıraktığı zehirli mirastan ulusal çoğunluklar oluşturmalarının zor olmasıyla ilgilidir.

Neden çağdaş bir İslami-cate süper gücün olmadığına dair bu cevaplar, en iyi ihtimalle kısmi ve en kötü ihtimalle de yanıltıcıdır. Bu cevaplar, hilafet-sonrası evreninin ulus devletinin, uygun analiz birimi olduğunu varsayarlar (şüphesiz ki bu Kemalizm'in temel özelliklerinden biridir). Bu argümanların temel sorunu, denkleme tarihsel veya karşılaştırmalı bir perspektif getirmeyi başaramamalarıdır. Süper güçler diğer devletlerle girdikleri mücadelelerdeki başarıları bağlamında oluşurlar ve bu mücadeleler çoğu zaman büyük askeri çatışma nöbetlerinin patlak vermesiyle billurlaşır (Gilpin, 1981). Başarılı "devlet-inşa savaşları" devletlerin ve süper güçlerin oluşumundaki ana mekanizmalardır (Tilly, 1975; McNeil, 1982; Mann, 1986; Porter, 1994: 11-20; Lustick, 1996: 646). Örneğin, bir süper güç olarak Birleşik Krallık, "Atlantik takımada"nda İngiliz hâkimiyetini sağlamak için bir dizi savaşa giren Plantagenet ve Tudor monarklarının attığı temeller üzerinde inşa edilmiştir (Davis, 2000). Altınorda Devleti'ne haraç veren Moskova Knezliği'nin Rusya'ya dönüşmesi; doğu ve güneydeki muhtelif bozkır hanlıkları ile batı ve kuzeydeki Slav topraklarını kontrol altına almasını sağlayan uzun süreli askeri fetihlerle gerçekleşmiştir. Rusya'nın süper güç olarak ortaya çıkışındaki can alıcı nokta, hem bozkır hem de kırsal savaş kaynaklı meydan okumalarla baş edebilmesini sağlayan askeri kabiliyetidir. (Lustick, 1996; Lieven, 2001; Stevens, 2007). Almanya'nın birleşmesi, Prusya'nın 1864-1871 arasında bir dizi savaş kazanmasını gerektirmiştir (Showalter, 2004). Daha küçük siyasi yapıları kendine katma mücadelesi, bu merkezileşen rejimlerin; itaatsiz soylulara, heretik mezheplere, isyancı bölgelere ve diğer potansiyel rakip güç merkezlerine karşı savaşmasına yol açmıştır. Bu tür başarılı askeri

seferler, kaynakların seferber edilmesini gerektirmiş ve devletin nizam ve denetimini genişletmiştir.

Hilafet-sonrası Müslüman devletlerinin bazıları, çeşitli zamanlarda, müstakbel bir İslami-cate süper gücün muhtemel adayları olarak gösterilmiştir: Birleşik Pakistan, Nasır Mısır'ı, Suudi Arabistan, İran İslam Cumhuriyeti, Saddam Irak'ı, hatta "ılımlı" Türkiye. Bir ülkenin bu listeye dahil edilmesinin sebebi; bazen bazı liderlerin ümmet için liderlik rolünü üstlenmek konusunda çoğu zaman gönülsüz retorikleri veya bu ülkelerin mevcut potansiyellerine dair aceleci projeksiyonlar olduğu gibi, bazen de Batının çıkarları gereği ihtiyaç duyduğu bölgesel jandarmalık görevi olmuştur. Müslimistan'da halihazırda (satın alma gücü paritesi açısından hesaplanmış haliyle) gayri safi milli hasıla açısından önde gelen on ülke vardır: Endonezya, Türkiye, İran, Suudi Arabistan, Pakistan, Mısır, Bangladeş, Malezya, Cezayir ve Nijerya.²⁰ Ayrıca, dünyadaki her üç Müslümandan ikisi bu ülkelerden birinde yaşamaktadır. İslami-cate bir süper güç odağı ortaya çıkacaksa muhtemelen bu ülkelerin arasından çıkacaktır.

20 Süper bir gücün ölçülebilirliğine dair geniş bir literatür vardır. Benim amaçlarımdan açısından, GSMH'nin kullanımı tamamen tahminden ziyade büyüklüğün bir göstergesi olması dolayısıyladır. Ölçüye dayanarak oluşturulan herhangi bir Müslimistan ülkeleri listesi, bu on ülkenin çoğunu içerecektir. Bu yüzden örneğin, en kalabalık on Müslüman ülke listesi Malezya yerine Fas'ı dahil edecektir; en büyük on askeri güç listesine Suriye ve Fas eklenecek, Nijerya ve Malezya silinecektir. Tabii ki, böyle listeler çok kabataslaktır ve herhangi bir şekilde jeopolitik konuma bakmaz (mesela en azından Batı Afrika'da güçlü bir konuma sahip olan Nijerya'yı; Pakistan'ın hem Hindistan, Çin ve Rusya gibi hem de Afganistan'ı işgal ederek komşu olan Avrupa Birliği ve Birleşik Devletler gibi yapılarla aynı bölgede olması sebebiyle dikkate değer özelliklerinin anlamsızlaşmasını karşılaştırm).

Piyemonte, Prusya, Moskova ya da on üç Amerikan kolonisinin başansının çazibesine ciddi anlamda kapılmış herhangi bir potansiyel İslami-cate süper güç adayı; bu statüyü elde etmek için askeri seçeneği imkansızlaştıran birtakım yasal, stratejik ve siyasal engellerle baş etmek zorunda kalacaktır (Lustick, 1996: 675). Askeri seçenek, tarihsel olarak en başarılı süper güç statüsü elde etme yolu olduğundan; bu seçeneğin Müslüman devletlerinin repertuarından dışlanması, süper güç olma olanaklarının büyük ölçüde sınırlandırılması anlamına gelir. Halihazırda İslami-cate devletler bolluğunu daha kapsamlı bir birliğe entegre etmeye dönük her girişimin, mevcut dünya düzenine kendini adanmış (hem iç hem de dış) güçlerin kuvvetli bir direnci ile karşılaşması çok muhtemeldir. Dolayısıyla, İslami-cate bir süper gücün imkanını engelleyen en önemli faktör uluslararası sistemin kendisidir; zira bu sistem hem devlet-inşacı bir savaşa hem de sisteme daha fazla tehdit yöneltebilecek belirli jeopolitik ve kültürel bağlamlara karşı antipati besler.²¹

Bu tür engellerle baş edebilmek; "ekonomik kabiliyetlerin ve askeri gücün artırılmasını", dahası "müttefiklerle ilişkileri güçlendirmek ve büyütme veya muarızları

21 *Pew Global Attitudes Project* (Pew Küresel Tutumlar Projesi) raporuna göre (Pew Araştırma Merkezi, 2006), hem Müslüman ülkelerde (Pakistan, Ürdün, Türkiye, Endonezya, Nijerya ve Mısır) hem de Batı plütokrasilerinde (İngiltere, İspanya, Almanya ve Fransa) anket yapılan Müslümanlar, Müslüman kimliklerinin ulusal bağlarından önce geldiğini söylemişlerdir. Nijerya'daki Müslümanların yüzde 71'i kendilerini öncelikle Müslüman olarak tanımlarken, Nijeryalı Hristiyanlarda bu oran yüzde 51'dir. Müslüman kimliğinin önceliği sadece Endonezya'da çoğunlukta değildir. Bu anket, Müslüman kimliğinin önceliğini reddeden yorumcuların sandığının açıkça tam aksidir.

zayıflatmak ve azaltmak için akıllı stratejiler” ve diplomatik “manevralar” geliştirmeye yarayacak reformların yapılmasını gerektirir (Waltz, 1979: 118). Böyle makul politikaların muhtevasını, geleneksel devlet idareciliği sağlar. Bir dünya düzeni, sadece devletlerin ya da yönetimlerin düzenlenmesini içermez, belli bilgi ve inanç biçimlerinin kurumsallaşmasını da kapsar. Bir dünya düzeni belli arka plan anlayışlarının verili kabul edildiği ve kurumsallaştırıldığı bir dünyanın “katileşmesi”ni (positivisation) önerir. Ekonomik kabiliyetlerin neler olduğu ve bu kabiliyetleri arttırmak için hangi politikalara ihtiyaç olduğu sorularına verilen cevabın içeriği, bunların hegemonik neo-liberal dilde ya da kapitalist olmayan bir çerçevede anlaşılmasına bağlı olarak farklılaşacaktır.

Süper güçler genellikle dünya düzenindeki bir hegemonya krizi bağlamında ortaya çıkarlar. Böyle bir kriz sadece mevcut süper güçleri yerinden etmekle ya da zayıflatmakla kalmaz, aynı zamanda bu dünya düzenini destekleyen ve sürdüren hakim entelektüel-ahlaki kesinlikleri de zayıflatır. Bu gibi durumlarda geleneksel devlet yönetim paradigması, zamanın talep ve ihtiyaçlarını yerine getirmede yetersiz kaldığını belli eder. Osmanlı-sonrası dünyada bir İslami-cate süper gücün yükseliş imkanının önüne geçen “gecikmişlik” durumu, aynı zamanda şu anlama gelir: Müslimistan devletlerinin peşinde koşabileceği amaçlar kolonyaliteye batmış bir devlet-idaresi anlayışı tarafından büyük oranda sınırlandırılmıştır ve dolayısıyla Westfalya-sonrası ya da Batı-sonrası bir dünya düzenini tahayyül etmekten acizdirler. Müslümanların otonomi arayışları, mevcut birçok büyük gücün çıkarları ve bütünlüğü ile çatışmakla kalmaz, aynı zamanda geleneksel devlet idaresi para-

digmasını sekteye uğratar. ²² Müslimistan ülkeleri, geleneksel devlet idaresi ufkunda kaldığı sürece, şedid ve hiyerarşik bir dünya düzeninin ikincil aktörleri olmak gibi bir kaderden muhtemelen kaçamayacaklardır. Geleneksel devlet idaresi açısından, Müslümanların hilafete dönük gaye ve emelleri hem tehlikeli hem de imkânsızdır.

Bu engeller dikkate alındığında, hilafetin gerçekleştirilemeyeceği aşikâr gibidir dolayısıyla Müslümanların hilafete dönük emelleri cüretkâr ya da trajik görünür. Müslümanların hilafet arzuları ile Müslimistan yönetimlerinin tek başlarına ya da birlikte bu popüler talebi karşılayabilme kabiliyetleri arasında uyumsuzluk var gibidir. Bu talebi karşılayamama durumu da sürpriz değildir ve Müslimistan'da hakim olan birçok yönetimin aslında meşruiyet kaybı yaşadığını vurgular. Ancak hilafetin önündeki engeller çok büyük ise, o halde bu yönetimlerin böyle ümitsiz bir politikayı izlememeleri; hor görülmesi gereken bir görev ihmalinden çok, sağduyulu bir devlet idaresinin sonucu olarak takdir edilmelidir. İslamcılar, devlet iktidarını elde edecek olsalar bile; stratejik alanlarda Müslümanlığı tahkim edecek politikalar uygulama kapasitelerini hızlıca sınırlayacak bir uluslararası çevrede çalışmak durumunda kalacaklardır. Somali'nin kaderi bunu gösterir. On yedi yıl ve devlet olmaksızın süren şiddetli çatışmalardan sonra Somali'ye düzen getiren ve toplum ve ekonominin işlemesini sağlayan İslami Mahkemeler Birliği, Amerikan destekli Etiyopya işgali ile devrildi. Bu

22 Örneğin, ümmetin genelinde örgütlü ve uluslararası bir siyasi hareket olan Hizb-ut Tahrir, hilafet fikrine destek için 13 Ağustos 2007'de Endonezya'da 80.000-100.000 arasında kişinin katıldığı bir toplantı düzenledi. Bkz. BBC News 13 Ağustos 2007, news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6942688, son erişim 5 Mar. 2013.

işgal sonucu Mogadişu bir kez daha çeşitli savaş lordlarının oyun alanı haline geldi. Bu örnek, farklı bir senaryo takip etmek isteyen yönetimlerin ne tür zorluklarla karşılaşabileceğini gösterir. Eğer bu yönetimler başarılı olursa, eski devlet idaresi repertuana geri dönmeleri konusunda çok sert bir baskıya maruz kalırlar.

V

Hilafetin yokluğu, dünyada Müslümanların Müslüman olarak kendilerini evde hissetmesini mümkün kılacak bir mekanizmanın yokluğunu temsil eder. Müslümanları savunma sorumluluğunun, giderek Müslüman birey ve örgütlere düştüğü anlamına gelir bu.²³ Müslüman devletlerinin bu seferberliklere ilgisi çoğu zaman bölük pörçük, bölücü ya da sinik olmuştur. Bu kolonyalite bağlamında hilafetin bir süper güç olarak eklemelenmesi, dekolonizasyonun devamı ve derinleşmesi için elzemdir. Hilafet, dünyanın asli çoğulculuğuna katkı sağlayacaktır; Müslüman otonomisinin gelişmesini ve korunmasını sağlayacak siyasal bir yapı olarak ümmetin içinde bulunduğu diasporik koşullardan kurtulmasına imkan sağlayacaktır. Müslümanların karşı karşıya olduğu sorunlar, kültürel yetersizlikler ya da bireysel patolojilerden değil, siyasal zayıflıktan kaynaklanıyor. Bu zayıflık ise nihayetinde İslami-cate bir süper güç olmadığı için ortaya çıkıyor. Hilafetin bir süper güç olarak ihyası, Müslümanlara "tarihsiz bir halk" olmaktan "dünya-tarihsel" bir halka dönüşmenin vasıtasını sağlayarak kolonyalitenin sürdürülmesini tehdit eder. Onun ihyası dekolonizasyon süre-

23 Örneğin terörizmin tek kutuplu bir dünyanın sonucu olduğuna dair Chantal Mouffe'un argümanına bakınız: (2005: 76-82).

cini derinleştirebilir, böylece kolonyaliteyi ve Batı hegemonyasını aşındırabilecek bir potansiyele sahip olabilir. Bir süper güç olarak hilafet, ümmetin aynı anda hem sesi hem de yankısı; Müslüman otonomisinin hem ifadesi hem de motoru olabilir. Hilafet, Müslüman otonomisinin gelişmesi için bir alan açabilir, ümmeti temsil edebilir ve "Büyük Şeytan"ı dizginleyebilir.

İslami-cate bir süper gücü gerçekleştirmenin tüm zorlukları dikkate alındığında, hilafetin "ihya"sının mümkün olup olmadığı sorusu hala açıkta durmaktadır. Ayrıca, İslami-cate bir süper güç hayal etmek mümkün olsa bile, onun İslami karakterini korumasını sağlayacak hangi garantiler vardır? İslami-cate bir süper gücün, yabancı düşmanı ve otoriter bir yapıya dönüşmesini; bir tür hormonlu Suudi Arabistan olmasını ne engelleyecektir? İslami-cate bir süper güç, dar bir şekilde tasarlanmış ve dogmatik olarak dışlayıcı bir vatandaşlık akıbetinden kaçınılabilirse bile, herhangi bir devlete dönüşmesi ve İslami-cate karakterinin sadece kozmetik bir öneminin kalması gibi bir tehlike vardır. Başka bir deyişle, hilafeti reelpolitikin cazibesine kapılmaktan ne koruyacaktır? Mevcut Müslimistan devletleri bu sorunla devamlı olarak karşılaşmaktadır; fakat ümmet ve İslam için temsil makamında olmasından dolayı, İslami-cate bir süper güç örneğinde bu sorun çok daha ciddi olacaktır. Gelecek bölümde, İslami-cate bir süper gücün İslami(cate) karakterinin nasıl oluşturulup sürdürülebileceğini ve böyle bir siyasal yapıya kavuşabilmenin mümkün yollarını inceleyeceğim.

Düzen

I

Bir grup mümin, Mehdi'nin zuhurunu sabırsızlıkla beklemektedir. Ancak rahatsız edici bir sorun ile karşı karşıyadırlar:

Madem ki imam saklanmaktadır ve düşmanları tarafından tanınmamalıdır, onu en beklenmedik kılıklarda bulmaya hazır olmak gerekir. O ki dünyanın tüm zenginliklerinin mirasçısı olacak bir gün, paçavralar içinde gelebilir; o ki tüm bilgilerden daha bilgedir, bir deli görüntüsünde çıkabilir karşımıza; o ki tepeden tırnağa takva ve teslirniyettir, en fena günahları işleyebilir. (Maalouf, 2002: 32)

Bu hikâyede, şimdilerde birçok Müslümanın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de tesis ettiği faziletli nizamı andıran bir İslam devletinin kurulmasını bekliyor olmasının akislerini görürüz. Ancak sorun, sadece pragmatik ve stratejik değildir –böyle bir yapı nasıl ortaya çıkabilir? Daha temel bir sorun vardır: İslami düzen, nasıl bir şeye benzerdi; onu nasıl tanımlayabilirdik; mevcut diğer düzenlerden ne şekilde farklı olurdu? Bu kurgusal hikâyedeki Mehdi'yi tanımanın zorluğu, İslami bir siyasal düzeni belirlemenin zorluklarını yansıtır. Hilafetin ilgası sonrasında

bu acil bir sorun haline gelmiştir; zira hilafet, İslami-cate kimliğın belirli bir pratikler veya davranışlar kümesinin değil, daha ziyade az çok kabul edilmiş olan bir soykütüksel dizilimin ürünü olduğu bir tarihsel süreklilik hissi sağlayabilirdi. Avrupa sömürgeciliğı ve Kemalizm'in gelişı, bu bağımsız İslami-cate geçmişten bir kopuşun kurumsallaşmasına sebep oldu. Meşru bir İslami düzeni oluşturan pratiklere, klasik İslami-cate ilimlerin bakış açısının uygulanması da kuşatıcı cevaplar sağlayamaz; bunun sebebi kısmen kamu otoriteleri tarafından üstlenilen faaliyetlerin genişlemesinin bu ilimlerde mümkün kabul edilen düzeyi fazlasıyla geçmiş olmasıdır. Daha önemli sebebi ise İslami-cate ilimlerin içerisinde işlediğı alımlanma koşullarının artık geçerli olmamasıdır. Bir başka deyişle, klasik İslami-cate siyaset felsefesinin retoriksel ve düzenleyici performansı bağlamından koparılmış ve ihtilaflara tabi hale gelmiştir; bu, İslam âlimlerinin ümmetin istikbaliyle ilgili müzakerelerde karar verici bir rol oynamalarına izin vermez.

Herhangi bir siyasi oluşumun İslami karakterini ayırt etme sorunu, Saddam Hüseyin'in 1991'in Ocak ayında aldığı Irak bayrağı üzerine (söylentiye göre kendi el yazısıyla yazdığı) "Tekbir"ın eklenmesi kararı ile örneklendirilebilir.¹ Bu karar, Amerika'nın öncülük ettiğı işgalle yaklaşan hezimet bağlamında alınmıştı. Saddam Hüseyin'in bu kararı, rejiminin tamamen milliyetçi ya da sekülerist referansları yerine İslami referanslarını oluşturmak için

1 Saddam sonrası Irak bayraklarıyla ilgili tartışmalara şuradan bakılabilir: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3660663.html. Ayrıca Al Jazeera İngilizce'ye bakılabilir: <http://aljazeera.net/English/archive/archive?Archivekl=3328>. Ayrıca bkz. Cockburn ve Osborne (2004).

yaptığı bariz birçok girişime işaret ediyordu.² Bu hareketiyle Saddam Hüseyin'in kendisi ve rejiminin İslami referanslarını sağlamlaştırdığı sonucuna varmamız gerekir mi? Pek çok Müslümanın vereceği bariz cevap, Saddam'ın otuz yıllık sicilinin İslami olarak değerlendirilebilecek tutum ve değerlerle uyumlu olmadığıdır. Onlar Saddam'ın hareketini, İslam'ın zorbalar tarafından nasıl kendi amaçları için kullanılabileceğini gösteren sinik bir manevra olarak göreceklidir. Bu tür yanıtlar oldukça yaygındır; ancak bunlar, Saddam'ın bu hareketi neden yaptığını anlamamıza yardımcı olmaz aslında. Başka bir deyişle, böyle acımasız bir rejimin kendi bayrağına "Tekbir"i eklemesinin araçsal niteliğini kabul etsek bile; bu araçsalcılığın neden böyle bir biçim aldığını açıklayamaz. Elbette açıklayamaz derken, özcülüğün hâkim olmadığı bir evrende açıklayamaz demek istiyorum. Irak'ın Müslimistan'ın bir parçası olduğunu ve bu nedenle İslam'ın orada zaten hep var olduğunu kabul edenler için; Saddam veya başka yöneticilerin İslam'ın tedavülünü kullanarak meşruiyet satın almaya çalışmaları, açıkçası fazla bir analiz gerektirmez. Onlara göre, aslında bunun böyle olmaması hayli garip olurdu. Elbette bu doğru kabul edilecekse; 1950'lerde, 1960'larda, 1970'lerde veya sonrasında da bunun geçerli olduğunun kabul edilmesi gerekir; ama biz İslam'ın yerinin ve meşruiyet aracı olarak hareket etme kabiliyetinin, zaman içinde yoğunluk olarak dalgalanmalar sergilediğini bi-

2 Bu girişimler, Saddam Hüseyin'in namaz kılmasının canlı yayınla verilmesini, ailesinin soyunun Seyyidlere dayandığını, yani soyunun doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiğinin iddia edilmesini ve daha garibi Saddam Hüseyin'in iki yıllık bir sürede bağışladığı karın mürekkep olarak kullanılmasıyla yazılan bir Kur'an-ı Kerim nüshasını kapsar.

liyoruz. Yüzeysel ve sinik bir hareket bile olsa, Saddam Hüseyin rejiminin İslamiliğini göstermek için böyle bir çabaya girişmiş olması ilginçtir. Bu aslında, hilafetin kaldırılması ve Müslimistan genelinde yönetimin Kemalist repertuvarının göreve başlaması sonrası dönemde ümmet için İslam'ın ehemmiyeti hakkında bize bir şeyler söyler. Müslimistan'daki yöneticilerin hepsinin şimdilerde öyle ya da böyle bir şekliyle İslam'dan kaynaklı bir meşruiyet iddiasında bulunduğu düşünüldüğünde; gerçek ve doğru İslam'ı tanımlama sorunu daha da yakıcı hale gelir. Müslümanları yöneten herkes İslam'ın erdemlerini temsil iddiasında ise, filanca hükümetin İslami ya da diğerlerinden daha İslami olduğu sonucuna varmak nasıl mümkün olacaktır? Çağdaş bir devletin, İslamiliğini sağlaması için tam olarak benimsemesi gereken politikalar ve değerler neler olabilir? Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, İslam'ın ne olduğu ve Müslümanların kim olduğu sorusu ontik olana odaklanarak cevaplanamaz. Müslüman olmanın niteliklerinin veya İslam'ın ve çeşitli bölgelerdeki yerel çekimlerinin sayılıp dökülmesi yetersiz kalır. İslami bir süper gücün İslamiliği, sadece bu tür bir yapının çeşitli belirleyici özellikleri listelenerek elde edilemez. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu nokta üzerinde duracağım, ama şimdilik sosyo-politik düzenlemelerin İslami kimliğini tespit etmek için başvuru başlıca iki girişimi ele almak istiyorum. Hilafet-sonrası evrende bir kolektif İslami-cate kimliği kurumsallaştırmaya dönük iki temel girişimi ayırt etmek mümkündür: İslami ekonomi ve İslami devlet.

II

Sosyo-ekonomik örgütlenme konularında müstakil bir İslami kimlik eklemlemeye dönük en ısrarlı girişimlerden biri, İslami ekonomi projesi olmuştur. Neredeyse seksen yıldır pek çok iyi niyetli Müslüman ekonomist, aynı bir akademik disiplin olarak, ancak daha önemlisi bir ulusal ekonomi örgütlenmesinin alternatif bir yolu olarak İslami ekonomiye kafa yordu. Bir İslami üretim ve tüketim sisteminin, ekonominin İslami geleneklerce düzenlendiği bir sistem olacağı düşünüldü. İslami ekonomi, Kur'ani emirlerin ve Nebevi sünnetin kapsamlı bir ekonomik sisteme yerleştirilmeye çalışılmasıyla ortaya çıkmıştır. Hem kapitalist piyasa öncelikli ekonomilerden hem sosyalist güdümlü ekonomilerden ayırt edilebilir müstakil bir İslami ekonominin başlangıcı 1930'lara, Seyyid Ebul Ala Mevdudi'nin çalışmalarına kadar götürülebilir. Mevdudi 1947'de, İslami ekonominin taslağını çıkardığı *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution* (İnsanın İktisadi Problemi ve İslami Çözüm) kitabını yayınladı. Mevdudi ekonomi problemini, toplumsal uyumun bozulması açısından görmüş; ekonomizmi nedeniyle komünizmi reddetmiştir. Mevdudi'ye göre, "Komünizmin temel hatası, ekonomi problemini ele alıp daha sonra insan hayatının bütününü bu eksen etrafında döndürmeye çalışmasında yatar" (Mevdudi, 1992: 32). Oysa İslam, ekonomi problemine bütüncül bir çözüm sunar (Khan, 1994: 52). Mevdudi, İslam ahlak esaslarının şekillendirdiği bir ekonominin refah ve yoksulluğun aşırı uçlarının oluşmamasını ve herkesin onuruyla geçinmesini sağlayacak bir düzeni temin edeceğini savunur.³ Böylece İslam

3 Charles Tripp'in Müslüman entelektüellerin İslam toplumlarının kapitalist dönüşümüne nasıl tepki verdiği konusundaki güçlü analizlerine bakınız (2006).

ahlakı, modern ekonominin aşınılıklarını ve sosyal uyum üzerindeki etkilerini sadece ehlileştirmek ve disipline etmekle kalmayacak, aynı zamanda İslam'ın yayılması için bir platform olacaktır.

Sokaktaki insanın hayatının tahayyül edilmesinde ekonominin yeri düşünöldüğünde, böyle bir proje; İslam'ın çağdaş dünya için anlamını vurgular. Bu proje, İslam'ın oynayabileceği tek rolün, şahsi ahlakın kaynağı olmak olmadığını, onun aynı zamanda daha fazla sosyal adalet ve dayanışmanın sağlanmasının vasıtası olabileceğini gösterir. İslam'ın cami veya Cuma namazları ile sınırlandırılmayacak bütönsel bir yaşam biçimi olduğı savunulacaksa, o halde İslam'ın insanların yaşamlarına ahlaki terbiye ve manevi saadetin ötesinde bir alaka göstermesi gerekecektir. İslami ekonomi, genel İslami sistemin bir parçası olacaktır. Mevdudi'ye göre "böyle bir ekonomik sistemin; İslam'ın siyasi, hukuki, adli, kültürel ve toplumsal sistemi ile derin bir ilişkisi vardır" (Mawdudi, 1992: 43).

Mevdudi, ekonominin ehemmiyetinin kabul edilmesini, modernliğin bir işlevi olarak görür. Ancak müstakil bir siyasal, kültürel ve toplumsal oluşumun göstergesi olarak müstakil bir ekonomik sistemin önemini; muhtemelen modernlik değil de, daha ziyade Çarlık Rusya'sının Bolşeviklerce devrilmesi sağlamıştı. Ekim Devrimi, yoğun bir jeopolitik rekabetin, ekonomik etkinliğin örgütlenmesine köklü anlamda farklı bir yaklaşım gerektirdiğini ima eder. Zira Bolşevik deneyimi öncesinde, çatışmanın alternatif ekonomi sistemlerini temsil ettiğı düşünölmeksizin uluslararası çatışmanın en yoğun biçimleri Avrupa'da bile söz konusu olabiliyordu. Örneğin, Fransız Devrim Savaşları ve Napolyon Savaşları'nda (1792-1815) tarafları tanımlayan düşmanlık, belirleyici anlamda rakip ekonomik sistem-

lerden kaynaklanmıyordu. Benzer şekilde, Birinci Dünya Savaşı'nda (1914-1918) İttifak devletleri ile İtilaf güçleri arasındaki çatışma, rakip ekonomik sistem vizyonlarını kapsamıyordu. Oysa Sovyetler Birliği'nin 1917 yılında kuruluşundan 1989-1991 yılları arasındaki dağılmasına kadar olan dönemde, tüm alternatif siyasi düzenlerin; kapitalizmi aşmaya çalışan bir ekonomik yönetim modeli sağladıklarını, aslında kapitalizmin basitçe bir devamı değil, bir alternatifi olduklarını göstermeleri gerekiyordu. Küresel çatışmayı alternatif ekonomi vizyonları arasındaki çatışmaya indirgeme girişimi; çatışmanın siyasal doğasını ve burjuvazi ile proletarya arasındaki çatışmanın temelinde sınıfsal olmayan farklı inşaların olasılığını belirsizleştirme sonucunu doğurdu. İslami ekonomi fikrinin destekçilerine göre, eğer İslam kamusal bir rol oynayacaksa onun kapitalizm, faşizm ve komünizme bir alternatif olarak sunulması gerekiyordu. Bu tekliflerini gerçekleştirmeleri için ekonomiyi örgütlemenin müstakil bir İslami metoduna ihtiyaçları vardı.

İslami ekonomi projesi, üç büyük iddia etrafında kurulur. Birincisi, faizin olmamasının İslami ekonominin alâmetifarikası olduğu; bu nedenle faizin kaldırılmasının böyle bir ekonominin kurulması için hayati önem taşıdığı; böyle bir ekonominin toplumun geri kalanı üzerinde olumlu ve dönüştürücü bir etkiye sahip olacağı iddia edilir. İkincisi, İslami ekonomi; kapitalizmle bağlantılı serbest piyasanın aşınılıkları ile sosyalist merkezî planlamanın otoriterliği arasında üçüncü bir yol olarak konumlandırılır. İslam ekonomisi, devletçi ekonomik paylaşım programlarının otoriterliğine başvurmadan toplumsal eşitliğe olanak tanıyacaktır. Üçüncüsü, İslami ekonomi projesi; İslami bir ekonominin bütünsel anlamda hem maddi hem

de manevi unsurları içeren refaha dayalı ve sadece kâr maksimizasyonunun yönlendirmediği bir ekonomi olacağını ileri sürer. Diğer bir deyişle, İslami ekonomi "faiz bağlanından bağımsız olacak ve toplumsal adalet, eşitlik ve uyumu sağlayacaktır" (Nasr, 2001: 122).

Müslimistan'da ekonomisini İslami ekonominin belirlediği çizgiler doğrultusunda yeniden düzenlemiş olan hiçbir ülke yoktur. Pakistan, Sudan, İran ve Malezya gibi ülkeler kendi ekonomilerini İslamlaştırmak yolunda bazı girişimlerde bulunmuştur; ama süreç aşamalı olmuş ve sonuçları İslami ekonominin savunucularının öngördüğü standartların çok altında kalmıştır (Tripp, 2006: 125). İslami ekonominin gelişimi açısından odaklanılan üç alan vardır: faizin yasaklanması, İslami bankacılık sisteminin kurulması ve zekâtın devlet eliyle toplanması. Faizsiz ekonomiye geçiş, İslami ekonominin temel taşı olmuştur.

Faizden arınmış bir ekonomiyi güvenceye alma çabaları, İslami bankacılık sektörünün gelişiminde önemli bir dürtü oluşturmıştır. İslami bankacılık kompleksi içinde, çeşitli krediler ve finansal hizmetlerin sağlanması için kâr-zarar ortaklığı düzenlemeleri geleneksel faiz ödemelerinin yerini almıştır. Şeriata uygun helal finansal ürünlerin temini, ekonomik faaliyetin başka biçimleriyle birlikte sürdürülür. İslami bankacılık, birçok büyük uluslararası gayri-Müslim bankanın şeriata uygun bankacılık hizmetleri sağlamakla ilgilenmesi sonucunu doğuracak kadar kazançlı olduğunu ispatlamıştır.

Bazı ülkeler, zekâtın devlet öncülüğünde toplandığı ve dağıtıldığı sistemleri denemişlerdir. Nasr, Pakistan'da zekâtın zorunlu hale getirilmesini devletin refah işlevlerini sağlaması açısından çok mütevazı bir müdahale olarak görür. Söz konusu rakamların, GSYİH içindeki yüzdesi iti-

barıyla (yüzde 1'den daha az) düşük olmakla birlikte, yine de daha önce var olana göre kayda değer olduğuna işaret eder. Ancak zekât sisteminin önemi, sadece GSYİH'nin yüzdesi olarak dağıtılan kaynaklar bakımından değildir. Bu aynı zamanda, zekât sisteminin uygulanması ve hizmet vermesi için geniş idari kadroların ve personelin işe alımını kapsar. Pakistan örneğinde, zekât sisteminin yeterince istihdam edilemeyenlerin gelirini takviye açısından önemli bazı etkileri vardır. Malezya'da devlet tarafından zekâtın zorunlu toplanmasının, servet dağılımı üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu ileri sürülür (Tripp, 2006: 125).

Müslimistan toplumlarını dönüştürmeye dönük kapsamlı bir proje olarak İslami ekonominin sonuçları, umut kırıcı olmuştur. Müslimistan ekonomileri büyük ölçüde Doğu Asya'nın kaplan ekonomilerinin gerisindedir.⁴ Entelektüel bir alan olarak İslami ekonomi, büyük ölçüde; sosyalist ve liberal ekonomik tahayyüllerin büyüsünü kaybetmesinin petrol ihraç eden Müslüman ülkelere büyük mali kaynak aktarmıyla çakıştığı 1960'lar ve 1970'lerde gelişti. Akademik bir disiplin olarak İslami ekonomi, Müslümanların davranışlarını açıklamak için gerekli analitik araçları henüz geliştirememiş ve normatif alanla sınırlı kalmıştır (Khan, 1994: 32; Nienhaus, 2010: 95). İslami ekonomi, kapitalist ortodoksi veya onun sosyalist rakibine entelektüel olarak bile bir alternatif oluşturamamıştır. Ne de "İslami" ekonomi politikalarına önemli

4 İki önemli istisna, şüphesiz "İslam dostu" hükümetlerin yönetiminde on yıldan fazla bir süredir yüksek büyüme oranları yakalamış olan Malezya ve Türkiye'dir. Ayrıca, ekonomik kalkınmanın neredeyse tamamen petrol ihracatının bir fonksiyonu olduğu Arap Yarımadası'nın petrol destekli ekonomilerini dışarıda bırakmak gerekir.

katkılarda bulunduğu söylenebilir (Nienhaus, 1982: 92). Kısacası Müslimistan'ın büyük kısmını etkileyen temel sorunları çözmek noktasında İslami ekonomi, bugüne kadar başarılı olamamıştır.

İslami ekonominin en keskin eleştirmenlerinden biri olan Timur Kuran, İslami ekonominin anlamının ekonomide değil, aslında İslam'ın toplumdaki konumunun güçlendirilmesinin bir vasıtası olarak siyasette yattığı sonucuna varır (2004: 5). Kuran, İslami ekonominin Müslimistan ülkelerinin kalkınmalarını yavaşlattığını (age.. 121-48) ve İslamcılığı teşvik ettiğini savunur. Bu ekonomiyi ahlakileştirme projesi çoğu zaman "İslami ekonomi"nin yekûnunu oluşturur ve çoğunlukla kendini mahzurlu kabul edilen ve ıslah edici tedbirler gerektiren bazı ekonomik faaliyetlerle sınırlandırırken, ekonomik yapının önemli sorunlarını göz ardı eder. Örneğin, İslamcı partilerin çoğu, sermayeye erişimi genişletmek için gerekli olan toprak reformu, asgari ücret veya diğer yenilikçi önlemlerin –bu konuların Müslimistan'daki eşitsizliklerin başlıca kaynakları olduğu durumlarda bile– tutarlı veya ilkeli savunucuları olmamıştır. Kuran (2004) İslami ekonominin başansızlığının sadece ampirik değil kavramsal olduğunu düşünür: Ekonomi idaresinin, tıpkı köprü inşası ya da hastalık tedavisi gibi, aynı bir İslami yolu olamaz.⁵

Oysa bir köprüünün nasıl inşa edileceği konusunda, Avrupa ile Amerika Birleşik Devletleri arasında bir fark vardır. Bu fark, besbelli bir fark olmayabilir, örneğin köprüünün fiili mühendislik gereksinimleri konusunda olma-

5 Timur Kuran'ın eleştirisi, çalışmalarının "Avrupa Mucizesi" ile ilgili Avrupamerkezci açıklamalar türünün peşine takıldığı için büyük ölçüde sınırlıdır. Bu türün güçlü bir eleştirisi Blaut'da (2000) bulunabilir.

yabilir; ancak, köprü için mevcut özel ve kamu finansmanının oranı, izin verilen danışmanlık düzeyi, mevcut idari aygıt ve çeşitli hissedarların büyüklüğü ve rolleri tamamen farklı olabilir. Belirli bir soyutlama düzeyinde bu ayrıntılar, köprünün ne amaçla yapıldığı gayet açık olduğundan ilgisiz görülebilir; ancak bu, köprü inşası sürecini bir mühendislik faaliyetine indirgeyerek onun fiili gerçekliğini ıskalar. Köprünün telosu [amacı], bir köprü inşa etme işine pozitivist bir yaklaşıma izin verir.⁶ Ancak bütün bir kültürün ya da ekonominin telosunun ne olduğu daha belirsizdir ve teleoloji olmaksızın bir kültürün ya da ekonominin doğru örgütlenme biçiminin ne olduğunu belirlemek zordur (bu birleştirmeleri "kültür" veya "ekonomi" gibi farklı kutulara ayırmamızın ne kadar mümkün olduğu sorusunu şimdilik bir kenara bırakarak söylersek).⁷ Bu tespit bizi, belirli kurumsal ve kültürel düzenlemeleri yansıtan müstakil ekonomik örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkabileceğini kabul etmeye yöneltir. Bu düzenlemeler, tarihsel mücadelelerin ve stratejilerin kristalleşmesidir; dahası ekonomik örgütlenmeleri ve etkinlikleri bireyler, aileler ve topluluklar üzerinde doğrudan ve sürekli etki edecek şekilde biçimlendirir. Aynı ekono-

6 Bent Flyvbjerg'in (1998) özel motorlu araç kullanımı ve otobüs terminaliyle ilgili çevresel ve toplumsal faktörleri entegre etmeye dönük üç yıllık bir plan olan Aalborg projesine yol açan entrikalarla ilgili detaylı çalışmasına bakınız. Flyvbjerg'in araştırması orta büyüklükte bir Danimarka kentinde gerçekleşmiştir. Francis Fukuyama (2011), Danimarka'yı, fiilen varolan bir Ütopyanın nasıl olabileceğinin ölçütü olarak görür: etkin bir devlet, şeffaf ve adil bir hukuk sistemi ve hesap verebilir hükümet.

7 Ekonomi ve kültür, söylemsel olarak inşa edilmiş faaliyet ve ağların oluşturduğu alanlardır; önceden verili varlıkların açığa çıkması değillerdir. Bu tür söylemsel alanların inşası zaman içinde değişmiştir.

mik faaliyette bulunan bir Kanadalı veya bir Çinli firma; sağlık ve güvenlik meseleleri, çalışanlarla ilgilenme, karar alma süreçleri ve beklentiler, örgütsel kültür ve değerler gibi konularla bağlantılı olarak çok farklı şekillerde davranabilir. Öyle ki bu iki firmadan birinde ya da diğerrinde çalışma deneyimi, kişinin hayatını şekillendirecek kadar farklı bir deneyim olur.

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, kapitalizm de ideolojik tutarlılığını kaybetti. Sovyet sisteminin sona ermesi ve Deng Xiaoping'in Çin ekonomisindeki reformları; kapitalizme herhangi bir sosyalist alternatifin kalmadığını göstermiştir. Böylece, bir karma ekonominin farklı modellerini tanımlamayı sağlayan çeşitli kurumsal ve kültürel birleştirmelerde tezahür eden "kapitalizmin mantığı"nın farklı çekimlerini görmek kolaylaşmıştır. Üretim ve tüketimein gezegen ölçeğinde entegrasyonu, dünya ekonomisinin sıkı bir şekilde kapitalist ilkeler doğrultusunda düzenlenmesini sağlamıştır. Büyük ölçüde serbest piyasa düzenine dayalı ama önemli detaylarda birbirinden ayrılan birçok ekonomik yaklaşım vardır; böylece yönetimlerin, önceliklerin ve ekonomik faaliyet düzeylerinin önemli ölçüde farklılaştığı farklı modeller ortaya çıkmıştır. Anglo-Sakson, Avrupalı, İskandinav ve Japon karma ekonomi biçimleri, farklı kültürel oluşum ve geçmişlerin önceliklerini yansıtır. Kapitalizmin bu yerelleşmesi içinde, karma ekonominin ayrı bir İslami biçimini eklemlemenin düşünülmemesi için hiçbir neden yoktur.

Bir araba ya da bir fare kapanı üretmenin İslami bir yolu var olmayabilir, ama İslami-cate bir yolunun olmaması için hiçbir neden yoktur. İnsanın gereksinimlerinin potansiyel olarak sonsuz olduğunu kabul etsek bile, buradan bunların çok temel bir düzeyin ötesinde evrensel

olduğu anlamı çıkmaz. Robinson Crusoe örneğinin gösterdiği gibi, deniz kazazedesi bir İngiliz plantasyon sahibi; ne İngilizliğini ne de plantasyon sahibi olma niteliklerini kaybeder. Crusoe ıssız adada kendi varlığını sürdürmek ve kendi gereksinimlerini elindeki araçlarla dengelemek için faaliyette bulunmak zorundaydı. Ancak bannak ve yiyecek arayışı, bannak ve yiyeceğin ne olduğuna dair kendi kültüründen edindiği anlayışa ve ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri üretmek için mevcut kaynak ve becerilere göre şekillenir. Crusoe, İngiliz toplumunu geride bırakmış olabilir; ama İngiliz toplumunun değer ve pratikleri onu bırakmaz, hatta ıssız bir adada bile onu şekillendirmeye devam eder –örneğin, adaya ilk ayak bastığı tarihin yazılı olduğu bir haç diker. Eğer Robinson Crusoe’un hikayesi, soyutlanmış bir *homo economicus* düşüncesinin ne kadar zor olduğunu gösteriyorsa; İslami ekonomi iddiası da basitçe göz ardı edilemez. İslami bankacılığı, faiz yasağından kaçmak için oldukça beceriksiz bir girişim olarak gören bu İslam ekonomisi eleştirmenleri, temel bir noktayı gözden kaçırmazlar: Tüm ekonomik faaliyetler ancak kültürel ve toplumsal ilişkiler kompleksiyle ilişkili olarak anlamlıdır. İslami pratiklerin ekonomik faaliyet üzerinde bir etkiye sahip olduğuna hiç şüphe yoktur. Örneğin, kişi başına alkol veya domuz tüketiminin Müslüman topluluklar arasında görece düşük olması muhtemeldir. Bu tüketim tercihlerinin sadece yerel bir etkisi yoktur –örneğin, Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde helal kasap ve dükkânların açılması-, aynı zamanda büyük toplumsal etkileri de vardır. Örneğin, Müslüman erkeklerin ipek kullanmasına ilişkin sınırlamaların pamuğa olan talebin artmasında ve dolayısıyla İran’da kentleşmenin görülmemiş bir düzeye çıkmasında önemli bir rol oynamış

olabileceği savunulabilir.⁸ Ancak bundan, bu hususi İslami-cate pratiklerin (hukuk, tüketim, yatırım), Avrupa ile Müslimistan toplum ve ekonomileri arasındaki "uzun aynılık"ı açıklayabilecek bir özü sağladığı sonucu çıkmaz.⁹ Önceliklerini ve değerlerini yansıtan ekonomik faaliyet ve kurumları güçlendirecek bir İslami toplum beklentisinde olmakta bir sorun yoktur. İslami ekonominin asıl sorunu, ne ekonominin amacı olarak addedilen soyut evrensel standartlara uymaması, ne de karşı koymaya çabaladığı kapitalizmin mantığına bulaşmış olmasıdır (Tripp, 2006); sorun daha ziyade, kendi ekonomik programını üzerine inşa etmeye çalıştığı İslam anlayışı ile ilgilidir. Devlet ve toplumun dokusunda şeksiz şüphesiz bir İslami kimlik oluşturma girişimlerindeki zorluk iki

-
- 8 Bu, Müslümanlarca fethedilmelerinin ardından Orta Fars dilinin yaygınlığı ve devamlılığına ikna edici bir açıklama getiren Richard Bulliet (2009) tarafından savunulur. Orta Farsça, İslam devletler topluluğunun ikinci dili olmuştur; bunun nedeni ise, öz nitelikleri veya bu dili konuşanların nitelikleri değil, ancak Bulliet'in İran'ın şehirleşme ve şehirsizleşmesi olarak tanımladığı dönüşümlerden dolayıdır.
- 9 Timur Kuran, İslami mali ve hukuki uygulamaların Ortadoğu'nun ekonomik kalkınmasını engellediği ve böylece bu toplumları Avrupa'nın sömürgeci teşebbüslerine karşı savunmasız bıraktığı görüşünü savunur. Kuran'ın açıklamasının teleolojisi, sosyal pratiklerin değişkenliğini önemsizleştirir. İslami bağlamda bu, değişmez temel inanç ile ortak iyiliğin bağlamsal ihtiyaçları arasında ulema ve diğerleri tarafından denetlenen ayrımla sağlanır. Müslümanların uygulamalarını ihtiyaç olduğunda duruma göre uyarlayamayacaklarını a priori olarak varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bu argüman, Giancarlo Casale'nin işaret ettiği, Osmanlıları Amerika'yı keşfe çıkmadıkları için sürekli kınayan ancak Columbus'un Amerika'yı değil aslında Hindistan'ı bulmak üzere yola çıktığını dahası Osmanlıların Amerika'nın nerede olduğu ve oraya nasıl varılabileceğine dair bir fikirlerinin olduğunu unutan yaklaşımlara benzer (2010: 11).

yönlüdür: İslam'dan İslami-cate olana yolculuğun haritası nasıl çıkarılacaktır ve bu yolculuk nasıl yapılacaktır. Bu üslubun baskın dokusundaki idealizm göz önüne alındığında, bir İslami ekonominin, en azından İslam'dan İslami-cate olana yolculuğun haritasını çıkarmayı becerebilmesini; İslam'da bulunan emirler ile ekonomik davranış alanını düzenleyebilecek normatif çerçeve için belirlenen ilkeler arasında eşbiçimli bir ilişki gösterebilmesi gerektiğini düşünmek mazur görülebilir. İslami ekonomi projesinin, doğrudan toplumu denetim altına alacak bir "manevra savaşı" olarak görülmemesi; daha ziyade, İslamcıların kendi ütopyalarını tuğla tuğla, kurum kurum inşa edecekleri bir "pozisyon savaşı"nın bir parçası olarak anlaşılması gerektiği ileri sürülebilir. O halde, İslami ekonomi, İslamcılar için devlet gücünün yokluğunun bir ikamesidir, zira nihai olarak gerçek bir İslami ekonomi ancak bir İslami devlet ile gerçekleştirilebilir. Bu durumda İslami ekonominin rolü, gelmekte olan İslami düzene hazırlık olarak toplumun İslamlaştırılmasıdır. Bir sonraki kısımda, İslami kimliği onarmanın bir aracı olarak İslami devlet düşüncesine odaklanmak istiyorum.

III

İslami bir toplum tesis etme konusunda İslami devletin, İslami ekonomiden daha başarılı olmadığı ileri sürülebilir. İslami devlette neyin İslami olduğu sorusu, ekonominin İslami karakterinin oluşturulması projelerine benzer türdedir. Abdülvahap El-Efendi, *Who Needs an Islamic State? (Bir İslam Devletine Kimin İhtiyacı Var?)* kitabında, idealleri tanımlamanın bunları uygulamaya yönelik etkili stratejiler olmaksızın çok faydalı olamayacağının oldukça farkındadır. El-Efendi, kanonik anlatıların ideal-

leştirilmesinden ibaret olan İslami düzen tanımlamalarından bilinçli olarak kaçınmaya çalışır –El-Efendi’nin analizi İslami devlet sorununa bir ölçüde pragmatizm zerk eder. Devlet ile İslam arasındaki ilişkinin tartışılmasında en çok kullanılan kanonik formülasyonları kolayca tekrarlamaz; dolayısıyla onun çalışması, klasik İslami siyaset düşüncesinin ümmetin mevcut durumuna doğrudan genişletilmesi değildir. Aksine, onun ideal İslami-cate devlet tanımı, İslami-cate devlet meselesini ümmetin mevcut durumuna göre konumlandırma gayretine dayanır ve formülasyonlarında belli düzeyde bir pragmatizm dikkat çeker. Bu nedenle, sorunu ütöpik arzu-tatmini dairelerinden çıkıp stratejik düşünme alanına taşımaya gayret eder. El-Efendi, klasik İslami-cate siyaset düşüncesinde yönetim sorunlarına ahlaki rehberlik sorunları gibi muamele eden görüşlerin büyük ölçüde egemen olduğunu dile getirerek mühim bir noktaya işaret eder. Bu egemen görüş, sadece ahlaki anlamda örnek olabilecek kişilerin yönetmesini değil, ama aynı zamanda yönetilenlerin de İslam ahlakının en yüksek değerlerine uygun şekilde hareket etmelerini talep eder. El-Efendi’nin işaret ettiği gibi, bu tür taleplerin hayal kınıklığına uğraması oldukça olasıdır. Zira idealist siyasal düşünce, ahlakta temellenmemiş bir analiz sağlayamaz: Başarı ve başansızlık, koşulların karmaşıklığı üzerine fikir yürütmekten çok, tek tek yöneticilerin ve yakın çevrelerinin karakterine dair yargılara dönüşür. Bu ilk dört halife için bile geçerlidir. Hz. Ömer ve Hz. Ali yönetimleri arasındaki farkı, örneğin Hz. Ömer’in Hz. Ali’ye göre ahlaki faziletler bakımından daha ileri ya da daha geri olmasına bağlamak zordur (El-Efendi, 2008). İslami-cate çevrelerdeki –basiretli olan- dan ziyade- normatif siyasi düşüncenin egemenliği sa-

dece uzun süre devam etmekle kalmamış, bu tarz siyasi düşüncenin kanonikleş(tiril)mesi aynı zamanda İslami-cate düşüncenin Oryantalizasyonunda da etkili olmuştur. İlk dönem İslami-cate liderliğinin karşılaştığı zorluklar, El-Efendi'nin içgörülü bir şekilde önerdiği gibi, bir emperyal düzeni cumhuriyet tipi kurumlarla yönetmeye çalışmaktan kaynaklanan zorlukların bir ürünü olarak görülmesi yerine (2008: 165-8), İslam'ın serüveninin kalbindeki şiddeti örnekleyen bir ahlaki yozlaşma ve erdem hikayesi olarak sunulur.¹⁰ Bu düşünce tarzının yerleşikliği, ümmetin şu an karşı karşıya olduğu koşulları çözümleme görevini zorlaştırmaya devam eder. Büyük ölçüde ideal bir kurumsal düzen(lemen)in betimlemesi haline gelmiş ve Kur'an'ın seçici bir okumasıyla toparlanmış olan bir normatif siyaset felsefesi, siyasi analiz işlevi görür hale gelmiştir. Böyle bir okuma, genellikle insan hakları, seçmen temsili ve bu gibi başka unsurları kutsal bir metinde keşfetmeye çalışır, ardından bu düzenlemeyi meşrulaştırmak için kullanır.

El-Efendi (2008) hilafet-sonrası Müslimistan'ında bir İslami-cate devletin genel hatlarının bir tahlilini yapmaya koyulur. Bunu da, siyasi düşünceyi yazmanın ümmet içindeki baskın türü olarak duran ütöpik anayasacılık gibi geleneklere karşı konumlandırır. Bu amaçla, ne Mâverdi gibi klasik Müslüman yazarların eserlerinde bulunabile-

10 Erken dönem İslami devlet ve onun imparatorluğa geçişi ile Roma cumhuriyetinin imparatorluğa geçişi arasında yapılacak bir karşılaştırma, her iki siyasi yapının da imparatorluğun kazanılmasının ortaya çıkardığı krizleri yönetmeye çalışırken suikastlar, iç savaşlar ve gasplarla karşılaştığını gösterir. Dikkat çekici olan nokta, bu zorluklara rağmen Sparta veya Atina'nın aksine İslam'ın ve Roma'nın bu yayılmayı yüzyıllar boyunca sürdürmeyi başarabilmiş olmasıdır. Bkz. Morris (2009).

cek kanonik formülleri tekrarlayan, ne de dini literatürden basit çıkarımlara dayanan bir anlayış geliştirmeye çalışır. Onun tahlili daha ziyade günümüz Müslimistan'ının karşı karşıya olduğu sorunların doğrudan tecrübesine dayanır. El-Efendi, İslam devletinin meşru kabul edilebilmesi için beş büyük şartı yerine getirmesinin gerekli olduğunu savunur. İlk olarak, İslami-cate devlet –El-Efendi'nin kastettiği anlamda- demokratik olmalıdır. Bunun anlamı sadece yönetimin seçim yoluyla değişmesinin mümkün olduğu bir devlet değil aynı zamanda İslami devletin hiç kimseye dayatılmaması demektir. Bu anlamda, devleti kurmak için kararın Müslüman ve gayrimüslim bütün vatandaşlarının mutabakatına bağlı olması gereklidir. İkinci olarak, bu devlet bağımsız ve kendi kendine yeter olmalıdır. Bütün bunlara "sağlam ahlaki inançların" kılavuzluğunda olmasını ve gösterişçi tüketimi "asil" bir şekilde reddetmesini ekler (age.: 91). Ayrıca bağımsızlığın sadece hükümet uygulamaları düzleminde değil, aynı zamanda hem kültürel hem de ekonomik boyutlarının olması gerektiğine işaret eder. Üçüncü olarak, bir İslami-cate devletin "dışa dönük" olması ve ümmetin kolektif çıkarlarını temsil etmesi ayrıca dünyanın gidişatını düzenleyen uluslararası kurumlarda Müslümanların "ortak görüşleri"ni desteklemesi gerekir. El-Efendi, İslami bir devletin bir süper güç olması gerektiğini iddia etmese de, onun nazarında İslami devletin sıradan bir ulus-devletin dar çıkarlarıyla kendini sınırlandıramayacağı açıktır. Dördüncü olarak, El-Efendi bu devleti monolitik bir yapı olarak değil, bir çoğulcu yönetim olarak düşünür. Onun kafasındaki İslam devleti, Westfalyacı "tek hükümet, tek ülke, tek halk" üçlemesine dayalı olmayan bir devlet olarak tarif edilebilir; daha ziyade, bir "topluluklar topluluğu"

olacaktır. Beşinci olarak, "insanlığın ışığı" olmalı ve bir bağışlama felsefesini somutlaştırmalıdır.

Açıkçası, El-Efendi'nin öngördüğü kozmopolit, bağımsız, Müslümanların çıkarlarını savunmayı vaat eden ve (Müslüman ve gayrimüslim) bütün nüfusunun desteğine sahip İslami devlet; Müslümanların İslam'a dair sahip olduğu inanç ve değerleri eylemselleştirerek adaletsizliğin ve zulmün sınırlandırılmasına yardımcı olacak bir siyasi yapı olacaktır. Bu durumda, şöyle bir soru ortaya çıkar: Böyle bir devlette İslami olan nedir? Her ne kadar birçok Müslüman, böyle bir İslami-cate devleti onaylayabilecekleri ve destekleyebilecekleri bir şey olarak göreceklerse de; niyetlerine rağmen El-Efendi'nin İslami-cate devlet tasavvuru, bir takım normatif öğütler ortaya koyarken, bu öğütlerin nasıl etkin kılınacağına dair açık mekanizmalar önermez: El-Efendi, gelecek İslami devleti kuramlaştırmaya çalışırken idealizmden kaç(ın)manın zorluğunu kendisi örnekler gibidir. El-Efendi, tüm ihtiyatına rağmen, aslında sadece faziletli idareciyi faziletli cumhuriyet fikriyle değiştirmiş olur. El-Efendi'nin yaptığı normatif yatırımların (demokrasi, çoğulculuk, evrensellik, kozmopolitlik ve anti-tüketicilik) kendisinin hayal ettiği yönetim biçiminin yapısından nasıl kaynaklanacağı belirsiz kalır. Normatif boyutu olmayan bir siyaset kuramının imkansız olduğu ya da imkansızlığına dair jestler yapılsa bile değer/olgu ayrımını savunmaya ve temelci epistemolojiyi benimsemeye devam edenler için mümkün olduğu söylenebilir. Ancak İslami-cate devleti savunmak isteyenlerin karşı karşıya oldukları sorun, İslami-cate devlet fikrinin idealizmin ayartmalarını baştan çıkarıcı yapmasıdır; çünkü böyle bir idealizm, İslami devlet kavramlaştırmalarındaki önemli bir boşluğu kapatmak için kullanılabilir: İslami devlet tam olarak ne-

dir? Böyle bir yapının İslami karakterini onun neresinde tespit edebiliriz? İslami ekonomi ve İslami devletin karşı karşıya olduğu sorun ampirik değildir. Ne de başlı başına İslam'ın doğasından kaynaklanan, yani İslam'ın "öz"ü ile ilgili bir sorundur.

IV

Ümmetin İslam'ın temsilcisi olarak düşünölebileceğı bir yapının oluşturulması, daha fazla normatif tavsiyeyi değil; daha ziyade böyle ideal bir devlete dair Müslümanların sahip oldukları normları, yönetim ve yönetişim mekanizmalarına tercüme etmenin yollarını bulmayı gerektirir. Bir başka deyişle, İslam'ın bir devletin kurumsal bütününü oluşturan örgütlenme, pratikler ve değerlerin içine kazınmış olması gerektir. Bu tercüme, basitçe örneğın namazın mecburî kılınması, had cezaları veya genel olarak şeriatı uygulamak için bir dizi emir etrafında düzenlenemez. Yüksek sesle ve açıkça İslam'a olan bağlılığını beyan etmiş, namaz ibadetini zorla yasalaştırmış, büyük camiler inşa etmiş, ama yine de ümmet tarafından bir İslami devlet olarak görölmeyen bir devlet pekala tahayyöl edilebilir; zira İslam anlayışı sığ, diğer yabancı Müslümanlara karşı düşman ve (bırakın ümmeti) kendi nüfusuna karşı bile hesap verebilirliği yoktur. Müslümanların yüz yüze olduğu paradoks tam da ontik bir İslam anlayışını vurgulayan devlet biçimlerinin, İslam'ın ontolojik konumunun altını oymasısıdır. Bu sebeple, İslami devleti güvence altına alma çabalarının karşılaştığı meydan okuma, ampirik değil (bu zorlukların üstesinden gelmek her ne kadar zor olsa da), aynı zamanda felsefidir. İslam'ın ontolojik hususiyetlerini vurgulayan bir İslam anlayışı, onun ontik yönlerini vurgulayan bir yapı tarafından nasıl belirlenebilir?

Ontolojik bir İslam anlayışına dayanan bir yapı, ümmetin hakiki anlarında İslami devlet olarak görüp geniş takdirini kazanabilecek belki de tek biçimdir. Böyle bir devleti tesis etme görevi, sadece başarılı bir hegemonik projenin inşasını değil; aynı zamanda ümmete, ortaya çıkan devleti nasıl okuması gerektiğini, onu Müslümanların geleceği için zemini temizlemenin bir yolu olarak İslami geçmişi dekolonize eden bir bağlama nasıl yerleştirmesi gerektiğini öğretmesi gerekir. Bu sebeple, devlet-inşa eylemi epistemik olduğu kadar sosyo-ekonomiktir de. Geri kalan kısımlarda, bütünlüklük bir İslami-cate düzen içinde ekonomi, kültür ve devleti bir araya getirebilen başarılı bir İslamcı hegemonik projenin gerçekleşmesi için hangi şartların yerine getirilmesi gerektiğini tahlil etmek istiyorum.

Hegemonik bir proje, siyasi, kültürel ve entelektüel liderliğe dayalı belirli bir eylem programı çerçevesinde farklı taleplerin görüşülmesi, mobilizasyonu ve koordinasyonunu içerir. Hegemonik bir projenin, muhalefetin örgütlenmesini kendi amaç ve hedefleri lehine önlemesi ve kendi dünya görüşünü teyit eden pratikleri, kurumları ve değerleri tesis etmesi gerekir. Herhangi bir hegemonik projenin başarılı olmasına imkân sağlayan koşulları analiz etmek mümkündür (Jessop, 1990: 209-11).¹¹

11 Başarılı bir hegemonya projesi konusundaki değerlendirmem, Bob Jessop'un çalışmasına yaptığım okuma üzerine kurulmuştur; Jessop'un özellikle stratejik ilişkisel yaklaşımının, Batılı biçimiyle modern bir kapitalist devletin ana hatlarının ötesinde kullanılabilecek birtakım fikirler verebileceğini düşünüyorum. Ancak Jessop, devletin yalnızca devlet söylemlerinin gelişmesiyle ortaya çıktığını savunur. Bu, modern ve modern öncesi devlet niteliğiyle ilgili olarak, devlet benzeri oluşumlar arasında keskin bir ayrım yapıldığını gösterir. Modern olmayan ülkelerle ilgili yakın zamanlı çalışmalar, bu ayrımın belki de bir oryantalizm tekrarı olduğunu ve geçmişin modern olmayan devletleri ile modern devletler arasındaki sınırların bazen abartıldığını gösterir.

Her hegemonik proje, diğerlerine karşı belli hegemonilere ayrıcalık tanıyan mevcut bir devlet biçimi ile karşı karşıya kalır. Devlet, bütün siyasi güçlere ve olanaklara eşit şekilde açık bir nötr alan değildir (Jessop, 1990: 209). Olası bir İslamcı hegemonik proje örneğinde, Kemalizm'in baskın olduğu ve mevcut uluslararası sistem tarafından desteklendiği bir devlet biçimiyle yüzleşmek zorunda kalınacaktır. Müslimistan'da baskın devlet biçimi, *muhaberat* devletidir. Bu, Avrupa sömürge imparatorluklarının biçimsel olarak dekolonize olmasının ardından ve iki kutuplu bir dünya düzeni bağlamında ortaya çıkmış olan bir devlet biçimidir. Bu şartlarda tehdit, dışarıda değil içerideydi (çünkü devletlerarası savaş iki süper güç tarafından düzenlenirdi). Bu nedenle, bu türden devletler; devletin dış güvenliğinin süper güçler tarafından sağlandığından emin olarak, potansiyel iç tehditlerle başa çıkmak için karmaşık bir aygıt geliştirdiler. Muhaberat devleti popüler seferberlikleri önlemek için kapsamlı istihbarat servislerini ve sistematik işkenceyi kullanmıştır. Böylesi devletler, kendilerini iktidarda tutmak için süper güçlerin desteğine güvendiklerinden popüler meşruiyeti gözden çıkarabilmişlerdir. Teröre Karşı Savaş, tehdit eksenini içerden dışarıya kaydırmıştır: ABD'nin askeri üstünlüğü ulusal egemenliği aşındırmış ve ABD hegemonyasına karşı bir denge unsurunun olmaması ABD müdahalesi için eşiği düşürmüştür. Kendi egemenliklerini kullanacak olan devletler bunu ancak meşruiyet ve halk desteğini sağlayarak yapabilirler. İşkence ve korkutma yoluyla yönetilen rejimlerin, Teröre Karşı Savaş'ın çapraz ateşinde kaldıklarında kendi halk desteklerine güvenmesi pek muhtemel değildi. Roberto Unger'in zekice gözlemlediği gibi: "ina-

nılmaz sloganlar ve aşîkar bir baskının birbirine kanştığı bir durumla karşı karşıya kaldıklarında sıradan erkek ve kadınlar, aile ve meslekleri için güvenceye alabilecekleri her türlü somut menfaatlerinin peşinde kabuklarına çekileceklerdir" (2004: 404). Sonuç olarak, Müslimistan'da bir dönüşüme yol açmaya dönük bir girişimin, çoğu zaman bilgelik kılıfına girmiş bir sinizmi alt etmesi gerekir. Diğer İslamcı hegemonik projelerin temsilleri (örneğin İran'daki İslami Devrim ya da Afganistan'daki Taliban yönetimi gibi) ve bunların farklı iddiaları; şiddet, zulüm ve ehliyetsizliğin olmadığı başarılı bir İslamcı hegemonyanın olasılığı hakkında bir ölçüde şüpheyne sebep olmuştur. Müslimistan'da siyasi düzeni şekillendiren manzara budur. İslamcı hegemonik projelere karşı açıkça yerleşik bir direnç vardır; ama bu manzara, stratejik olarak seçici ve yapısal olarak belirleyici değildir. Diğer bir deyişle, her hegemonik projenin karşı karşıya olduğu manzaranın eşitsizliği sabit değildir; doğru stratejiler dezavantajların üstesinden gelebileceği gibi, yanlış olanlar bunlara yenik düşebilir (Jessop, 1990: 353).

Başarılı bir hegemonya projesinin, muhtelif seferberlikler ve oluşumlardan yükselen farklı talepleri eklemlemeyi başarması gerekir. Bu şekilde, bunlar kendi yerel, tikel ve dar çıkarlarını aşarak, genel olarak toplumun refahı için bir metafor haline gelir. Bu ise kayda değer güçlerin öznelliklerinin inşasını ve hegemonik proje içinde bütünleşmesini, ayrıca "alternatif sorgulamaların ve çıkar yakıştırmalarının reddini" içerir (Jessop, 1990: 209-10). Çoğu durumda, İslamcı bir hegemonik projenin; askeri ve güvenlik aygıtlarını, derin devleti, uluslararası bağlantılı liberalleri, etnik olarak işaretli azınlıkları ve Kemalizmin kesin inançlılarının büyük bölümünü içeren bir muhalefetle

karşı karşıya kalması çok muhtemeldir.¹² Bu, İslamcılara muhalefet edenlerin genellikle, genel nüfusun yüzde 20 ila 30'unu oluşturan ve İslamcı projeye karşı fanatik anlamda düşman değilse bile ikircikli bakan bir tabanı arkalarına almaları anlamına gelebilir.¹³

Başarılı bir hegemonya projesinin "karmaşık devlet aygıtının bütünü" dengeleme ve sürdürmede önemli bir rol oynaması gerekir (Jessop, 1990: 210). Kitleli ayaklanmalarla Kemalist düzeni alaşağı etmeksizin hegemonya kurmakta en başarılı olmuş İslamcı grupların, yönetim yeteneği göstermiş olanlar olması kesinlikle tesadüf değildir. Örneğin, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), Lübnan'da Hizbullah ve Filistin'de Hamas. Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul'daki başarılı belediye başkanlığının (1994-1998), AK Parti'nin sonraki yıllardaki başarılarının yolunu açmasına ciddi katkısı oldu. Statükoyu dönüştürmeyi amaçlayan bir hegemonik proje, toplum için savunduğu geleceğin en azından parçalarını sunabilmeyi başararak o toplumdan destek kazanabilir (Unger, 2004: 411). Başarılı bir hegemonik proje oluşturabildiklerinde, İslamcı grupların aynı zamanda hem olağan yönetişimin sıradanlıklarında hem de kendi örgütsel işlerinin yürütülmesinde İslam'dan İslami-cate'e geçişi nasıl belirlediklerini gösterebilmeleri gerekir.

Başarılı bir hegemonik projenin; "rakip çıkarlar ve talepler arasındaki çatışmaların, bütünü tehdit etmeden mü-

12 Örneğin Mısır'ın ilk demokratik olarak seçilmiş cumhurbaşkanı olan Muhammed Mursi'yi deviren askeri darbenin tahkim edilmesini sağlayan Mısır derin devleti ve onun oluşturup koordine ettiği koalisyona dikkat çekilebilir. Talal Asad'ın (2013) darbeye ilişkin gözlemlerine bakınız.

13 Bu rakam tamamen örnek maksatlardır ve Müslimistan'ın farklı köşelerindeki kontrollü seçim rekabetlerinin gösterdiği destek düzeyinin yaklaşık verilerine dayanır.

zakere edilebileceği bir politika paradigması" oluşturabilmesi gerekir (Jessop, 1990: 209-10). Hem İslami ekonomi hem de İslami devlet örneklerinde, birçok İslamcı projenin yönetişimin sıradanlıkları ile uzlaşmak için İslami-cate bir geleceği ötelemeye çalışırken yüz yüze kaldığı zorlukları gördük. El-Efendi'nin açıklamalarında gördüğümüz gibi; hesap verebilir, kozmopolit, "ilerici" ve bağımsız bir İslami devlete duyulan arzu, ehil bir devlet idaresinin tedavülündeki siyasete rahatlıkla tercüme edilemez. Bu zorluk kısmen, mevcut siyaset seçenekleri repertuvarının Kemalizm tarafından hegemonize edilmiş olmasının bir sonucudur. Kısmen, İslamcı düşüncenin çoğu zaman sahip olduğu idealist eğilimin sonucudur: yani "gerçek İslam"a bağlı bir örgütlenmenin otomatik olarak toplumu bir ütopyaya vardırabileceğine duyulan inancın bir sonucudur. Kısmen de, birçok İslamcı grubun kendi politikalarının, çıkarlarının ve taleplerinin İslam'ın kendisi ile bire-bir bir ilişkiye sahip olduğu duygusundan uzak durmakta zorlanmasının bir sonucudur. İslamcılarının muhalifleri, bu zorluğu abartmış ve çoğunlukla pratikte bununla nasıl baş edildiğini görmezlikten gelmiş iseler de, İslam'dan belli bir politika paradigması oluşturma konusunda bir sıkıntı vardır.

V

İslam ile İslami-cate arasındaki mesafeyi katetmek, bir mümin için en kolay ya da belki bir Müminler topluluğu için en zor yolculuk olsa gerektir. İslamcı bir hegemonya projesi, tam da İslam'dan İslami-cate'e hareketi bir siyasi proje olarak idare etmek zorunda olduğu için zordur. İslam ile İslami-cate arasında ilişki kurmanın ne tarih-dışı ne de ümmet-dışı bir yolu vardır. Bununla kastettiğim, birçok tartışmanın da konusu olan; İslam'ın sıradan Müslümanların

yaşantılarının ufkuna nasıl doğru tercüme edileceği meselesi değildir sadece, bunun yanı sıra bu söyleşiyi ümmet dışında bir kuvvete atıfla katı bir şekilde sonlandırmanın hiçbir yolunun olmadığıdır. Sonraki bölümlerde bu iddia üzerinde daha uzun boylu duracağım, ama şimdilik şunu cesaretle belirtmemeye izin veriniz: Aslında İslam aşağı yukarı, ümmetin herhangi bir zamanda ondan ne anladığıdır. Bu noktada, sonradan geliştireceğim bazı ikazlar yapmama izin verin. "Aşağı yukarı" ibaresinin, İslam'ı ümmet mutabakatının emaresini taşımayan şekillerde anlamamanın olanaklarına gönderme yaptığına dikkat etmek önemlidir. Bu, belirli bir İslam anlayışına sahip olanların bunu sürdürmelerine engel olmaz. İslam'ın ümmet genelindeki yorumunun belirleyici olduğunu düşünsem de, bunun tam veya kapalı olduğunu düşünmüyorum. İkinci ikaz olarak, sık sık "ben kendimce Müslümanım" beyanında ifadesini bulan liberal bireyciliği ümmete vurgu yaparak reddediyorum. Bu tarz açıklamalar, genellikle Müslüman olmanın ne anlama geldiğini belirlemeye dönük başka iddialar bağlamında ortaya çıkar –genellikle Müslümanlığı terbiye etmeye dönük, *mutawah'a*^[*] atfedilen bir imtiyazdır, ancak benzer bir işlev, birinin Müslüman sayılması için günde kaç vakit namaz kılması gerektiğine ya da oruç tuttukları, ancak zekat vermedikleri durumlarda bir Müslümanın sadece yüzde 20 mi Müslüman olduğunu belirlemeye çalışan Oryantalistlerce de yerine getirilir.¹⁴

[*] Özellikle Suudi Arabistan'da genellikle umumi alanlardaki davranış ve giyim konusunda şeriat kurallarının tatbikine nezaret eden polis gücü üyelerine verilen isim. (ç.n.)

14 Bunun yakın zamanlı bir örneğini, Olivier Roy'un sonradan görme Müslümanlar olarak nitelendirilebilecekler hakkındaki gözlemleri sağlar –her ne kadar kendisi ifadeyi kullanmasa da, vurgulanı bunu telkin eder (2004).

İslam'dan İslami-cate'e bu yolculuğu yapmak için kullanılabilecek –kendisi bu hareketin bir parçası olmayan- hiçbir harita, model veya yöntem yoktur. Tabii ki, yöntem değilse bile bir haritanın olduğu ve bunu sünnet veya hadisin sağladığı, gerçek müminlerin yapması gereken tek şeyin ise bu dosdoğru yolu takip etmek olduğu iddia edilebilir. Bir sonraki bölümde bu argümanı ele almak istiyorum, ama şimdi kitabın başında ortaya attığım iddiaya geri dönmek istiyorum: İslam, Müslümanlara isimlerini veren isimdir.

Müslümanlar için İslam bir düğüm noktası olarak; söylemsel bir oluşumu birleştiren bir isim olarak işlev görür. İslam'ın bu rolü oynaması, onun gösterileni olmayan bir gösteren olması anlamına gelmez; zira bu sadece bir gü-rültü olurdu (Sayyid, 2003: 34; Laclau, 2005: 102-17); oysa İslam gösterilenler ağını yoğunlaştıran bir gösterendir ve bu şekilde (belirli bir söylemsel evrene) bu bütün içinde aidiyet ve anlam verir. Tam da İslam, Müslümanlar için bu şekilde işlev gördüğü için, ayrıntılı bir dökümle gösterilenlerine bağlanması imkânsızdır. Böyle bir döküm hem sonsuz hem tartışmalı olurdu. Bu, İslam'ın Müslümanların çoğunun çoğu zaman ittifak edeceği özellikleri olmamasından değil, ancak İslam'ın hiçbir özelliğinin İslam'ın ne anlama geldiğini tüketemez olmasından kaynaklanır. Sadece ontige vurgu yapan bir İslam anlayışı, bazı anahtar özelliklerine indirgenebilir; ancak İslam Müslümanlar için ontolojik bir kategori olduğu için böyle bir indirgeme sürdürülebilir değildir. Ayetullah Humeyni Cumhurbaşkanı Hamaney'e yazdığı mektuplarda, İran İslam Cumhuriyeti'nin bekası için İslam'ın herhangi bir yönünün nesh edilebileceğini yazmıştır. Eleştirmenler bu beyanı İslamcılığın hükmeti hükümete veya sekü-

lerizme sığınması olarak gördüler.¹⁵ Humeyni'nin açıklamasını, sekülerizm ile din arasındaki ayrımın egemen olduğu bir şemaya yerleştirerek gözden kaçırdıkları nokta; Humeyni'nin (entelektüel ve yönetsel) müdahalelerinde İslam'ın nasıl açığa çıktığıdır. Humeyni, İslam'ın nesh edilmesi olasılığını bildirmiş olmasına rağmen; Saddam Hüseyin'in ordusu tarafından kullanılmasına rağmen İran güçlerinin misilleme olarak (savaşta ülkesi açısından belki de önemli sonuçlar doğuracak olan) kimyasal silah kullanmasına izin vermemiştir. Humeyni'nin İslam anlayışı, ontik değil öncelikle ontolojiktir. İslam, muhtelif tezahürleriyle tüketilemez; diğer dinler arasında sadece bir din değildir. İslam'ın ontolojik doğası, onun tarihsel ve bağlamsal belirlenimlerinin ötesine gitmesine olanak tanır. Humeyni'nin mektubunda gördüğümüz, sadece (yüzyıllardır ulema tarafından kullanılan) maslahat kategorisinin anımsanması değil, daha ziyade bu kategorinin İslam'ın indirgenemez ontolojik doğasının bir tekrarı olarak radikal bir şekilde yeniden işlenmesidir. İslam'ın böylesi bir ontolojik anlayışı, hilafette içerilebilir mi? Böyle bir İslam vizyonuna tutunabilecek kadar süper bir güç var mı? Sonraki bölümde, Kur'an'ın ontik ve ontolojik okumaları arasındaki mücadeleye ve ümmetle ilişkisine bakarak bu soruya döneceğim.

15 Şüphesiz, Batılı eleştirmenleri arasında Oliver Roy ve Gilles Kepel'in olduğunu öğrenmek kimseyi şaşırtmayacaktır.

Hermenötik

I

Müslümanların suçlandığı birçok şeyden biri de, İskenderiye'deki kadim kütüphanenin yok edilmesidir. Hikâyeye göre, Bizans hakimiyetindeki Mısır'ı fetheden komutan Amr bin el-Âs'a, bir Kıpti papaz yaklaşır ve Müslüman fatihlerin kütüphanede bulunan kadim birikimi koruyup korumayacağını sorar. Bunun üzerine, Amr bin el-Âs, Halife Hz. Ömer'e ne yapılması gerektiğini soran bir mektup yazar. Hz. Ömer'in cevabı şu şekildedir: "Kitaplar Kur'an ile uyumlu iseler, onlara ihtiyacımız yoktur; Kur'an'a aykırı iseler onları yok edin". Bu hikâyeyi pek çok Müslüman bir başka oryantalist iftirası olarak görecektir; oryantalist kanaatte olanlar ise bunu İslami bağnazlığın ilk örneklerinden biri olarak görecektir. Ancak bunu bir oryantalist hikâye olarak görmezden gelmek isteyenler için sorun, hikâyenin Müslümanlar tarafından aktarılmış olmasıdır. İddia edilen olaydan neredeyse beş yüz yıl sonra yazmış Müslüman vakanüvisler, hikâyenin birincil kaynağıdır; İslam'ı kötü gösterecek bir söylentiye neden yaymak istemiş olabilirler? Bence bu sorunun yanıtı, Müslümanlar için Kur'an'ın konumunun anlaşılmasında saklıdır. Bir önceki bölümde, ekonomi veya devlete İslami bir kimlik

vermenin zorluğunu görmüştük. Bu, Müslüman bir süper gücün İslami olabileceğini nasıl savunduğumuz noktasında önemlidir. Daha önce iddia ettiğimiz gibi, İslami ekonomi veya İslami devlet; Müslüman bir süper gücün İslamiliğini temellendiremeyecek ise, Kur'an bunu yapabilir mi? Daha belirgin olarak sorarsak, Kur'an'ın etik-hukuki içeriği bir sosyo-politik düzen için temel olabilir mi? Bölümün geri kalanında bu olasılığı tartışacağım.

II

Ayetullah Humeyni şöyle der: "Ben Kur'an'ın bazı ayetleri ile ilgili birkaç kelam ettiğimde, herhangi bir şekilde onların nihai anlamını açıkladığımı iddia edemem. Benim söylediğim, bir kesinlik değil, bir ihtimali temsil eder; ben, 'Tek gerçek anlamı budur' demem" (Humeyni, 1981: 367).

Kur'an'ı okumanın anlam kesinliğinden ziyade, yorum(lama) olanağına dayandığı fikri; genel olarak kabul edilir ama çoğu zaman buna riayet edilmez. Genel olarak kabul edilir zira tarihsel olarak Müslümanlar bir kolektivite olarak Kur'an'la ilişkilerinde bu şekilde davranmışlardır. Diğer yandan riayet edilmez çünkü Kur'an'ın bireysel ve kolektif olarak Müslümanların davranışlarını temellendirebilen bir anlam kesinliğini sağlaması gerektiğine dair Müslüman topluluklardan gelen daimi bir talep vardır. Başka bir şekilde söylersek Kur'an, sadece ümmetin temelini atmakla kalmaz, aynı zamanda bir temel olarak hareket eder.

Asma Barlas (2002: 203-5) yorumlama imkanı ile anlam kesinliği arasındaki bu gerilimin nasıl çözülebileceğine dair yararlı önerilerde bulunur. Barlas, Kur'an'ın çokanlamlı olduğu fikrini savunur; diğer bir deyişle, Kur'an'ın

çoğul okuma biçimleri üretme kapasitesine sahip olduğunu söyler. Ancak Kur'an'ın bütün okumalarının eşit derecede geçerli olduğunu öne süren "yorumlayıcı göreciliği" reddetmek suretiyle bu çokanlamlılık görüşünü yumuşatır. Çokanlamlılık iddiaları ve göreciliğin reddedilmesi arasında açık bir gerilim vardır. Kur'an çokanlamlı ise, o halde her türlü yorumlama mümkündür; tüm yorumların eşit ağırlık taşımadığında ısrar etmek ise, bu çokanlamlılık iddialarını çürütmekte gibi görünür. Böyle bir gerilim karşısında izlenebilecek yollardan biri, bu çokanlamlılığın kesinlikle sınırlı olduğunu iddia etmektir. Barlas, böyle bir sınırı şu şekilde belirler: Kur'an, Tann'nın tabiatını yansıtır ve bu nedenle Kur'an'ın anlamı bu anlamın "ilahi ontoloji"yi ihlal edemeyeceği fikriyle sınırlandırılır. Barlas'ın da kabul ettiği gibi, bu teolojik bir argümandır. Bu şekilde, Kur'an'ın ataerkil olmayan bir okumasını sunmaya koyulur.

Barlas'ın konumuna kesinlikle büyük bir sempati besliyorsam da, onun Kur'an'ın çok anlamlılığını teolojik olarak temellendirme girişiminin gerilimi çözmediğini, aslında sadece bu gerilimi Kur'an'ın bünyesinden Tann'nın tabiatına kaydırıldığını düşünüyorum. Barlas'ın Kur'an'ı "tersten okuma" (unreading) yaklaşımının teolojik dayanağı, belki kendi projesi için geçerli olabilir; fakat benim bu yaklaşımın olası bir İslami-cate siyasal düzenin teolojik olarak temellendirilmesi ile ilgili daha geniş imalarına dair endişelerim var. Bu teolojik yer değiştirmenin, genellikle "Kur'an bizim anayasamızdır" sloganıyla ifade edilen, İslami-cate bir siyasal düzen arayışına bazı önemli etki ve sonuçları olacaktır.

Kur'an'ın bir anayasa olduğu iddiası anlamlıdır; zira bir anayasa aynı zamanda bir siyasal topluluğu meydana

getiren bir metindir. Kur'an'ın böyle bir rolü yerine getirdiği ve ümmeti oluşturduğu kolaylıkla ileri sürülebilir. Bu ümmeti anlamanın bir yolu, onu Müslüman Kur'an okuyucularının oluşturduğu bir topluluk olarak görmektir. Ancak, anayasanın herhangi bir siyasal topluluğun idare edilmesini sağlayan (yazılı ya da yazılı olmayan, resmi ya da gayri resmi) usul kuralları kümesi olarak gören daha düz bir anlamı da vardır. Bu anayasa fikri, bir İslami-cate devletin kendi yönetiminin doğruluğunu güvenceye alabilmek için kullanabileceği kanunlaştırmış usul kurallarını Kur'an'da arar. Diğer bir deyişle, Kur'an bir İslami siyasal yapının temeli olmalıdır; biz ancak Kur'an etrafında bir devlet kurarak, onun İslami karakterini sağlayabiliriz. Daha önceki bölümlerde, İslami-cate siyasal düzen konusunda neyin ayırt edici olabileceği sorusuna bakmıştık. Kur'an'ın böyle bir yönetim şeklinin anayasasını sağlayabileceği düşüncesi, bu yönetimin İslami kimliğini güvenceye alır gibi görünür. Ancak böyle bir güvence, eğer böyle bir güvence mümkünse, yorumlama olasılığı ile anlam kesinliği arasındaki gerilimin çözülmesi anlamına gelecektir. Bu bölümde İslami-cate bir düzen için bir teolojik temel talep etmeden de bu gerilimi gidermenin mümkün olabileceği bazı yollar önermek istiyorum.

III

Kur'an'ın Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyettiklerinin kaydı olduğuna inanan kişiye Müslüman deriz. Müslümanlar için Kur'an'ı okumanın, gayrimüslimlerin (politikacılar olsun, köşe yazarları olsun ya da kendini bilim adamı, hatta ciddi bilim adamı gibi sunan polemikçiler olsun) sahip olamayacağı eşsiz bir öneme sahip olduğu

anlamına gelir bu. Gayrimüslimler için Kur'an'ın önemi ikincildir, zira onun önemi Müslümanların ona atfettiği değerden kaynaklanır. Herkes, Kur'an hakkında bir fikir sahibi olabilir; ancak birincil öneme sahip olan Müslümanların fikridir; çünkü kolektif bir bünye olarak Müslümanlar bir anlamda Kur'an'ın ana paydaşlarıdır. Diğerleri Müslümanların görüşlerini etkileyebilecek görüşlere sahip olabilir, ama onların Kur'an'ın anlam ve önemine doğrudan bir erişimi yoktur. Bunun güçlü bir şekilde belirtilmesi gerekir çünkü Kur'an çalışmaları alanında Batılı oryantalistler ve polemikçiler arasında, deneyimsiz ya da eğitimsiz müminlerin anlayışını geçersizleştirmeye çalışan bir uzmanlık iddiasında bulunma eğilimi vardır (al-Azami, 2003).¹ Batılı üstünlük söylemi ile takviye edilen bu uzmanlık iddiasına karşı çıkılmalıdır: Önemli olan Müslümanların Kur'an okumasıdır, zira Kur'an sadece Müslümanlar için gerçekten anlamlı ve önemlidir. Müslümanlar için Kur'an okumak, sadece bilgiçlik veya polemik için yapılan bir alıştırma değildir; daha ziyade onların bizzat varlık koşullarından biridir.² Bundan sonraki kısımda, yorumlanımı Müslümanlar ile Kur'an arasındaki ilişkiyle sınırlı tutarak devam edeceğim.

Müslümanlar olarak biz, bir nesne olarak Kur'an'a hürmet gösterir, onu evimizin en baş köşesine koyar, süsleyerek değilse bile güzel bir şekilde ciltlenmiş olarak tutar, büyük bir özenle elimize alır ve Müslüman arkadaşlarımızla

1 Al-Azami sadece "ibadetlerini yerine getiren Müslümanlar"ın görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini söyler gibidir (2003: 341). Tabii ki, böyle bir neo-Harici perspektif; kişinin Müslüman olabilmesi için ne kadar ibadet etmesi gerektiği sorusunu cevapsız bırakır.

2 Müslümanlar, İslami-cate miras ve gayrimüslim uzmanlar arasındaki ilişki için bakınız: Asad (2003: 224-5).

yaptığımız tartışmaları kazanmak için "koz" olarak kullanınız.³ Ancak Kur'an'a bir metin olarak hak ettiği saygıyı göstermeye pek meraklı ya da istekli görünmeyiz. Çoğu Müslümanın Kur'an'ın metnine hürmet etmediğini söylemek, birçok müminin tecrübesiyle ters düşer gibi görünür; zira Kur'an ayetlerini alıp onlardan muska yapan, dualanmızda onları mınıldanan ve sohbetlerimizde ona atıflar yapan bizler değil miyiz? Şüphesiz bunlar, Müslümanların Kur'an'ın metnine hürmet ettiğini gösterir. Ancak ben burada Kur'an'ın metnine hürmet etmekten bahsederken, onun metinselliğinin doğasının farkındalığıyla eleştirel olarak şekillenen bir okuma teşebbüsünü kastediyorum. Farklı metinler farklı okuma stratejilerini gerektirir. Biz bir alışveriş listesini, bir şiiri okuduğumuz gibi okumayız; ya da teknik bir kılavuzu, bir romanı okuduğumuz gibi okumayız. [O halde] Kur'an ne tür bir metindir?

Kur'an'ı okumadaki en büyük zorluk, Peygamber (s.a.v.) döneminin Arapçası ile günümüz Arapçası arasındaki farklılaşma ya da Arapçadan diğer çağdaş dillere yapılan tercümelerdeki sorunlar gibi dilsel zorlukların ötesine geçer. Ingrid Mattson'un işaret ettiği gibi, en büyük zorluk, epistemolojiktir: "Bir Müslüman, Kur'an'ın gerçek anlamını kavramış olduğundan nasıl emin olabilir?" (2008: 184).⁴ Bir mümin (vahyin bütün haşmetine hürmet ederek) Kur'an'ı nasıl okumalı? Kur'an biyografik unsurlar içerir, ancak ne (İbrahim veya Musa gibi) farklı peygamberlerin biyografisidir ne de 'Nebilerin Sonuncusu'nun biyografi-

3 Müslümanların hayatında Kur'an'ın merkeziliğinin zarif bir açıklaması için bakınız: Mattson (2008).

4 Mattson'un Kur'an yorumunda da incelikli bir ataerkilliğin tersten okunması durumunu tespit etmek mümkündür. Kadın karakterlere ve müminlere odaklanarak, Kur'an ve okurları arasında aksiyomatik olarak eril olmayan bir ilişki resmetmeyi başanır.

sidir.⁵ Kur'an basitçe bir talimatlar dizisi de değildir –elbette bu tür unsurlar da içerir (Wadud, 1999: 32). Kur'an genel olarak anlatsal ya da kronolojik biçimde düzenlenmiş de değildir. Ayetler, uzunluk bakımından örüntülenmiştir, fakat sûreler düz bir doğrusallık izlemez. Kur'an'ı okumak, doğrusal olmayan bir metni okumak demektir ve doğrusal olmayan bir metni okumak kolay bir uğraş değildir. Tabii ki Müslümanlar, bu çabalarında Kur'an'ı kendilerine rehber alırlar zira Kur'an hidayeti arayan herkes için açık bir rehber olduğunu söyler. Diğer bir deyişle Kur'an, hidayeti arayanların metinselliğinin karmaşıklığına rağmen onu bulacaklarını ve ayetlerinin anlamını açığa çıkarmakta başarılı olacaklarını sürekli hatırlatır. Biraz sonra bu konuya döneceğim, ama şimdi Kur'an'ın siyasal bir düzenin temeli olduğunu varsayan ve siyasi yapıları "insan yapımı" olanlar ile Kur'an'ın emrettiği gibi olanlar ayrımı üzerinden değerlendiren bir dizi düşünceyi incelemek istiyorum.

Kur'an'daki yaklaşık 6236 ayetin en az 228'sinin toplumsal meseleler ve sosyal, ekonomik ve hukuki ilişkilerin düzenlenmesine atıfta bulunduğu hesaplanmıştır (Ramazan 2001: 13-14). Bu, Kur'an'ın bir metin olarak; dinin, Aydınlanma-sonrası (Batılı) Hristiyan anlayışla birlikte ayrı bir alan olarak tanımlandığı bir çerçeve içinde ele alınamayacağını gösterir (Asad, 1993: 27-30). Bu durum, Müslümanların bir anayasa oluşturmak için Kur'an'ı

5 Kur'an, çok fazla zorlanmadan Hz. İsa'nın dört farklı yazar tarafından anlatılan bir biyografisi olarak tarif edilebilecek olan Yeni Ahit gibi değildir. Son İncil araştırmaları, Roma dönemi Filistin'inin ilk yüzyılında otuzdan fazla bu tür biyografi veya kitabın yazılmış olabileceğini göstermektedir.

kullanmasına müsaade eder gibi görünür ve birçok Müslümanın yapmaya giriştiği budur.

Bir siyasi idareyi onaylamak için Kur'an'ın kullanılmasına, İslami kurtuluş teolojisinin geliştirilmesine yönelik çalışan çağdaş Müslüman alimlerde de rastlanır (Tank Ramazan, Farid Esack, Abdulkerim Suruş, Raşid Gannuşi). Bu kurtuluş teolojisi projelerinde, belirli yazarlar arasındaki çeşitli farklılıklara rağmen ortak olan nokta, bir siyasi pozisyonun içeriğini İslam'a atıfta bulunarak doldurma girişimidir. Görüşlerimizi desteklemek için Kur'an'ın kullanılması sadece bariz siyasi kaygıları olan yazarlarla sınırlı değildir; Müslümanların hayatlarında en yaygın başvurdukları yollardan biridir bu. Bu strateji ile ilgili ele almak istediğim bazı güçlükler var. İlk olarak, Kur'an'dan yapılan farklı alıntılar seçme gibi yaygın bir sorun var. İkincisi, bir yorumlama sorunu var. Adil olmak gerekirse, bu Kur'an'ın zeki okuyucularının farkında olduğu bir noktadır. Onların bu sorunlara buldukları çözüm ise, Kur'an'ın ilahi ve değişmez olması ile bizim okumalarımızın tarihsel ve dünyevi olması arasında önemli bir ayrım yapmaktır (Ramazan 2001: 14). Abdullah Saeed, bu ayrımı Kur'an'ın okunma ve anlaşılmasına dair farklı yaklaşımları etik-hukuki içeriği açısından metinselciler, yan-metinselciler ve bağlamsalcılar olarak gruplandırarak inceler (2006: 3). Metinselcilere göre, Kur'an'ın anlaşılması için dilsel içeriği yeterlidir. Kur'an bağımsızdır ve toplumsal ve tarihsel bağlamları anlamı açısından talidir. Saeed'e göre, yan-metinselciler de aynı şekilde lafzi içeriğinin yeterli olduğuna inanır ve bağlama herhangi bir ödün verilmemesini reddederler; ancak Kur'an metninin özerkliğine dair kendi kanaatlerini "modern bir dil" ile ifade ederler (age.). Fakat Kur'an'ın bağlamının anlamı için önemsiz

olduğuna inananların aksine bağlamsalcılar; onun kökensel sözceleminin, sonraki yorumlarının ve dolaşımının konumlandırılmışlığının etik-hukuki içeriğini belirlediğine inanır. Kur'ân'ın tüm yorumcuları için hususi bir zorluk mevcuttur: Kur'ân'ın çokanlamlılığı nasıl kontrol altına alınacaktır? Metinselciler ve yan-metinselciler için dilin kendisi bu sorunun büyük kısmını çözmek için yeterlidir. Bağlamsalcılar için ise, sorun daha kapsamlıdır, ancak bu yaklaşımların hiçbirisi basitçe bu sorundan sıyrılamaz. Çokanlamlılığı sınırlamanın bir yolu, yazanın niyetine başvurmaktır; örneğin, hukuki ihtilafların çözümü genellikle yasa-koyucuların belirli bir yasayı hangi niyetle yürürlüğe koyduklarını deşifre etmeyi gerektirir.⁶ Farid Esack'ın (1997: 73-5) işaret ettiği gibi; yazar, sınırsız kudret ve ilim sahibi olduğunda bunu yapmak çok zordur. Biz Allah'ın "zihnine" erişemeyiz ve asli sınırlılıklarımızı aşmaya girişirsek bu bizi en iyi ihtimalle "manevi pozitivizm"⁷ olarak tarif edilebilecek bir noktaya götürür. Manevi pozitivizm, Tanrı'nın "zihnini" anlama noktasındaki sınırlılığımızı telafi edebilmek için bilimsel söylemi kullanır ve mesela, Müslümanlara domuz eti ve alkolün sağlık gerekçesiyle haram kılındığı sonucuna varır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın "zihnine" erişimimiz olmadığından, ilahi iradenin anlamının kavranması ve açıklanmasının bir mekanizması olarak bir beşeri araca (bilim) başvururuz. Yüzeysel olarak bakıldığında, bu bilimin Tanrı'nın hizmetine koşulması çabası gibi görünür, ama aslında Tanrı üzerinde bilimsel söyleme ayrıcalık ve ön-

6 Karşılaştırmak için Barlas'ın (2002) Kuran'da ataerkilliğin tersten okunmasının (unreading) bir yolu olarak Tanrı'nın doğasına ilişkin yorumlarına bakılabilir.

7 Bana bu isabetli ifadeyi Mohammed Siddique Seddon hatırlattı.

celik tanınmasını getirir. Böylece vahiy, bilimin tanımlanılmasına yol açar. Tann'ın mantığını bilimin kendi bulgularına eşdeğer hale getirdiğinden, Tann beşeri zihinlerin açığa çıkardığı bilimsel yasaların nesnesi haline gelir. Böyle bir yaklaşım, evrenin kendi gerçekliği ile evrenin bilimsel açıklamalarını birbirine karıştırmaktır. Bu, yaratılışın bilimsel açıklamalarını yaratılışın kendisi olarak ele alan ya da başka şekilde söylersek gerçekliğin bilimsel açıklamalarını gerçekliğin kendisi olarak kabul eden bir epistemolojik safsataya kapı aralar.⁸ Tann'yı bilmeye yönelik pozitivist strateji, hem epistemolojik açıdan (bilimsel açıklamaların başka türlü açıklamalardan daha doğru olduğunu varsaymamız için hiçbir neden yoktur – bir biyolog tarafından açıklanan bir çiçek, bir şair tarafından açıklanan bir çiçekten daha fazla çiçek değildir; zira her açıklama farklı amaçlara hizmet eder) hem de Müslüman teolojisi açısından (İlahi olanı beşeri bir çaba olan bilime ikincil yaparak, beşeri ve İlahi olan arasındaki uçurumu kapatır ve İlahi olanı beşeri seviyeye indirgemeye neden olur) derinden kusurludur. Kur'an'ın pozitivist okumaları, Tann'ın zihnini anlamada veya Kur'an'dan hukuki bir çerçeve inşa edilmesi çabasında bize yardımcı olamaz. Yazanın niyeti sorunu, bu durumda daha da karmaşık hale gelir; çünkü Kur'an Allah'ın emrettiklerini bilmek isteyenlerin bunu başaracaklarında ısrar eder. Kur'an, onu tecrübe etmek isteyenler için anlaşılır olduğunu sürekli belirtir. Aynı zamanda Kur'an, okuyucularına; onun in-

8 Örneğin, bazı yorumcular bir hidrojen atomunun sadece bir elektrona sahip olmasını tevhidin bir teyidi olarak görür. Tabii ki bu örnek bilim elektronlardan daha da küçük şeylerin olduğunu öne sürmeseydi hala anlamlı olabilirdi – bir kuarklar ve garip çekiciler dünyasında "bir elektron, bir Tann" fikrini sürdürmek daha zor olur..

nın bilişsel ufkunun sınırları içinde tutulamayacak olan aşkın doğasını kabullenmeleri gerektiğini hatırlatır. Sonuçta, metinselciler olsun, yan-metinselciler olsun ya da bağlamsalcılar olsun tüm yorumcuları, Kur'an'ın çokanlamlılığının sınırlarına kıyas yoluyla kestirimlerde bulunarak (analogical extrapolations) yanıt vermek zorunda kalırlar. Yıllar geçtikçe, Kur'an hermenötiği Kur'an'ın anlamının açığa çıkarılması için zengin bir teknikler ve kategoriler yelpazesi geliştirmiştir, böylece mümkün olduğunca hem Kur'an'ın etik-hukuki içeriğinin ruhuyla örtüşen hem de bu içeriğin Müslümanların kendilerini içinde buldukları koşulların güncelliğiyle bağlantılı olduğu okumalarının önünü açmıştır.

IV

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) rivayet edilen sünneti, Kur'an'ın bazı kavramlarını ete kemiğe büründürür ve onun Kur'an'ın emirlerini "işlemselleştirme"si (operationalisation) bağlayıcı ve mutlaklır. Ancak onun "işlemselleştirme"sinin kaydedilmesinde bazı sınır(lama)lar vardır. Öncelikle, hadis ve sünnetin özgünlüğü konusunda ampirik sorunlar vardır; bunlar, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) epistemolojik ayrıncılığını bu hadis literatürünü derlemiş olan âlimlere de tanımak gibi iyi niyetle basitçe çözülemeyecek sorunlardır. Onların ilimdeki kabiliyetleri ve metodolojilerinin titizliğine rağmen, sahih olmayan bir hadisin aktarılma olasılığını göz ardı etmek naiflik olacaktır. Böyle bir varsayıma ancak Peygamber'in istisnai konumu aşındırılarak sahip olunabilir; zira Kur'an alimlerinin, hatalar veya ihmallerden bağışık olacak kadar üstün mertebelere ulaşmış olduklarını ve bu sebeple onların Hız. Peygamber'in (s.a.v.)

ontolojik ayrıcalığını paylaştıklarının kabul edilmesini gerektirir. Başka bir deyişle, istisnai meziyetleri sayesinde Kur'ân'ın özünü neredeyse Peygambervari bir anlayışla kavradıklarını kabul etmek demektir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslam için merkeziliği kabul edilirken bu tür bir yargıda ısrar etmek güçtür.

İkinci olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.) belirli bir tarihsel bağlamda konumlanmıştır; bu nedenle söz gelimi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajlaşma yoluyla boşanmayı caiz görüp görmeyeceğini bilemeyiz.⁹ Doğrudan Nebi örneğinin olmadığı durumlarda Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı tarihsel bağlamlardaki örneğinin anlamını açmak için çeşitli akıl yürütme süreçlerine dayanmak zorundadır. Bu genişletme, herhangi bir insani eylemin tüm zaafına tabi olan entelektüel bir faaliyettir. Bu durum, Kur'an tefsirlerinin çok uzun zaman önce kabul ettiği bir şeydir; şüphesiz zorluk, bu akıl yürütme sürecini inşamızda ortaya çıkar. Akıl, tarihsel olarak inşa edilen bir şey midir yoksa daimi ve sabit bir şey midir? Akıl yürütmenin daimi ve sabit olduğuna inanılıyorsa, o halde Kur'an alimleri tarafından geliştirilen çeşitli yorumlama tekniklerinin; alternatif stratejiler veya kavramların yerlerini alamayacağı sabit kategorilere dayandığı sonucuna varılır. Batı düşüncesinde akıl, Aydınlanma'da Tanrı merkezli evrenin terk edilmesiyle birlikte Akıl oldu. Aydınlanma, eğitilmiş ve sosyal açıdan ayrıcalıklı Avrupalı insanların düşünce ve eylemlerinde tezahür eden, evrensel ve değişmez bir nitelik olarak Akıl kültürünü doğururken; buna karşıt olarak, Avrupalı olmayanların, kadınların ve mülksüzlerin düşünce ve eylemleri akla ay-

9 Örneğin 2001 yılında SMS ile boşanmaya izin veren bir Malezya mahkemesinin kararına bakınız: (Podger, 2001).

kın veya akıl dışı olarak görülmeye başlandı. Tarih, Akla duyulan inancı sarstı. Farklı zamanlarda farklı toplulukların Akıl olarak addettikleri şeyi nasıl inşa ettiklerini görmek için, çok uzağa ya da derine bakmaya gerek yoktur. Örneğin, Avrupa kökenli Beyazların biyolojik olarak üstün olduğu fikri, çok yakın zamanlara kadar (en azından Beyaz Avrupalılar tarafından) makul kabul edilirdi. Aklın farklı toplulukların farklı zamanlarda kendi dünyalarına anlam verebilmek için benimsedikleri bir yol olduğu kabul edilirse; aklın sabit kategorileri veya evrensel geçerliliği olmayan bir tarihsel süreç olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Bu, klasik hadis âlimlerinin formüle ettiği tekniklerin onların ilgi/endişelerini yansıttığını ve bu tekniklerin, yorumlama sorununun kendisiyle kanştırılmaması gerektiğini hatırlatır. Bugün ümmetin ilgi/endişelerini yansıtan farklı teknikler, farklı vurgular ve farklı anlayışlar ortaya çıkabilir.

Kur'an'ın metni ile Müslümanlar tarafından sürekli yeniden inşa edilen anlamı arasındaki boşluk, örneğin Buhari gibi âlimlere veya Aklın kendisine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) epistemolojik ayrıcalığını tanımaksızın kapatılamaz. Bu tür bir kabul, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) durumunu indirgemek gibi kaçınılmaz bir etkiye sahiptir; zira onun biricik konumu diğer insanlar ya da soyutlanmış yöntemler tarafından ikame edilebilir hale getirilir; bu zorunlu olarak onun biricikliğinin altını oyacaktır. Şahsen Müslümanların böyle bir hareket tarzından sakınmaları gerektiğini tavsiye ederdim. Kur'an'ı okumak ile Kur'an'ı anlamak arasındaki boşluk kapatılamaz. Bizim iç zihinsel durumumuzun Kur'an'ın yaratıcısının zihinsel durumuyla aynı olduğunu söyleyemeyiz. Kendi Müslümanlıklarını belirli biçimlerde ifade eden toplulukların bir parçası

olmamız dışında, bizim Kur'an yorumlarımızın doğru olduğundan mutlak anlamda emin olamayacağımız anlamına gelir bu. Kur'an yorumlarımızın doğru olup olmadığını bilmemizin imkânsız olduğu düşünüldüğünde, bize rehberlik edecek müşterek uzlaşımlara dayanmak zorundayızdır. Bu uzlaşımlar, Kur'an'ı okuma ile anlama arasındaki boşluğu doldurmakta bize yardımcı olur. Ancak uzlaşımlar, "Allah'ın zihnine" erişim konusunda yorumlayıcı tekniklerimizden daha başarılı değildir; bize Tann'nın "niyetini" anlamış olduğumuz için Kur'an'ı anladığımızı söyleyemezler, ancak mevcut ümmet bağlamında ne anlama geldiğini bize söyleyebilirler.¹⁰ Böylece, Barlas'ın kendi Kur'an okumasını desteklemek için teolojik retoriğe başvurması, Tann'nın doğası ile ilgili ümmet içerisinde egemen olan bir dizi zımnı mutabakata dayandır (o kadar ki bu mutabakatlar delile ihtiyaç duymayan aksiyomatik ifadeler olarak alınabilir hale gelirler).¹¹ Böylece onun ilahi tecellinin Kur'an'ı yorumlamada anahtar olduğu argümanı; *tevhid* ilkesi ve Tann'nın *zulüm* etmesinin imkansızlığı ilkesinin, Tann'nın ontolojik özellikleri olduğu kabul edilerek savunulur. Barlas Kur'an'ın ataerkil bir okumasını "yapıbozum"a uğratmakta yardımcı olması için Tann hakkında bu verili fikirleri kullanır. Yani, üzerlerinde yaygın bir mutabakat olan kavramları alır ve bu kavramların mantığını çok az mutabakat olan alanlara genişletir. Barlas kendi "tersten okuma"sının nihai olarak

10 Tabii ki, Tann'yla ilgili her türlü antropomorfik ifade, bir metafor olarak anlaşılmalıdır; zira her şeyi bilen yüce varlığın "eylemek" ve "niyetlenmek" gibi insanı tabirlerle tarif edilebilir olarak düşünmek zordur. Belki de her şeye gücü yeten, her şeyi bilen sonsuz varlık sadece "ol"abilir.

11 "Retorik" derken olumsuz veya önemsiz bir şey demek istemediğim açık olsa gerektir; aksine "retorik"i anti-temelciliğin başka bir ifadesi olduğu Stanley Fish'in tanımını (1989 347) takip ediyorum.

teolojiye dayandığını iddia etse de, onun teolojisinin de Müslümanların inançlarına ilişkin ortak uzlaşımlara dayandığı iddia edilebilir. Diğer bir deyişle teoloji, hegemonik olarak temellendirilir; bu da teolojinin, siyasalın dışında olmadığı anlamına gelir.

Uzlaşımlar bir topluluk için, neyin doğru veya yanlış olduğu konusunda rehberlik sağlar. Bu şekilde, ümmetin bir parçası olarak nasıl namaz kılınacağını ve nasıl davranılacağını öğreniriz; ümmet, Kur'ân'ı "doğru" anlamayı neyin oluşturduğuna dair bazı mutabakatlara varır, bu sebeple Kur'an-ümmet ilişkisinin merkeziliği söz konusudur.¹² Bu uzlaşımlar, ancak, tarihsel uzlaşma ve mücadelelerin sonucudur; başka bir deyişle, siyasal süreçlerin ürünüdür. Bugün alışılmış olan birçok şey, bir zamanlar büyük bir belirsizlik ve anlaşmazlıkların konusu olmuş olabilir. Örneğin, pek çok Müslüman ülkede kadınların araç kullanmasına izin verilir ve çoğu Müslüman ülkede evrensel oy kullanma hakkı kadınları kapsar –bazıları bunu kadınlara ancak 1970'de oy kullanma hakkı veren İsviçre'den önce yapmışlardır. Kur'ân'ın yorumu konusundaki uzlaşımlar, insanların tarihsel olarak konumlanmış varlıklar olduğu gerçeğine dayanır.

Kur'ân'ın yorumlanmasının tarihsel ve bağlamsal doğası, aşkın olan ile tarihsel olan arasındaki Kur'ân-ümmet

12 Ama İslam tarihi içinde farklı ekoller, ümmetin bazı kesimlerine (örneğin ulemaya) ayrıcalık tanımış olabilir. Belirleyici olanın, ulemanın değil ümmetin icması olduğunu söyleyebilirim; her ne kadar ulemanın icması genellikle ümmetinin icmasını güvenceye alan en önemli adımlardan biri olsa da bu böyledir. Ancak bu, ulemanın uzlaşma oluşturmakta her zaman öncü olmasının gerekli olduğu anlamına gelmez. İslam tarihi boyunca, ulema tüm toplumsal kesimlerin sesi ve lideri olmak yerine çoğu zaman belli kesimlerin çıkarlarının sesi olmuşlardır.

ilişkisine gerilim taşır; Kur'an belirli bir tarihsel çerçevede içinde kendisini sınırlamaya ve hükmü altına almaya çalışan tüm girişimleri aşar ve boşa çıkarır. Gelecekte Müslüman grupların Kur'an'ın bugünkü anlayışlarından bazılarını sorgulama ya da reddetme olasılığı her zaman vardır. Kur'an'ın ilahi doğası, onun hususileştirilemez bir metin olma niteliğine işaret eder. Ümmetin tarihsel ve sonlu oluşu, kısacası beşeriliği; tarihsel gelişmelere hükmedecek uzlaşımların oluşma olanağını sınırlandırır. Aşkın metin ile tarihsel okur topluluğu arasındaki bu alanda, gerilimi çözmeye çalışmanın iki farklı yöntemini ayırmak mümkündür. İlk eğilim, aşkın olan üzerinde hak iddia edecek şekilde tarihsel olanı genişletmeye çalışır; başka bir deyişle, bizzat Kur'an'ın tarihselliğini savunur.¹³ Bu yaklaşıma göre, Kur'an; kendi zamanının bir metnidir, tarihte ortaya çıkar ve böylece kendi vahiy koşullarını yansıtmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Bu daha çok bağlamsalcılar ile özdeşleşen bir pozisyonudur. Ancak bunun bazı unsurları, örneğin Kuran'ı, aşkın bir Mekke ve tarihsel bir Medine kısımları olarak taksim eden bazı yorumlarda da bulunabilir.

İkinci strateji, aşkın olanı genişletir ve Kur'an'ın vahyin insanlık tarihinde ortaya çıkmadığını fakat tarihi tükettiğini iddia eder. Tarihsel olan, aşkın olan adına reddedilir ve insan anlayışı tarihüstüleşir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın vahyin ve anlamının tarihin dışında olduğunu; belli bir zamana ya da yere özgü olmadığını; vahyin herhangi bir momente indirgenebilir olmayan bir evrensel bilgi sistemi olduğunu önerir. Bu açıkçası –Kur'an'ın aşkınlığının kendi dili içinde bulunduğu iddiası hariç- metinselci (ve yan-metinselci) okumaların hedefidir. Bu iki yaklaşı-

13 Esack (1997: 53) Kur'an'ın öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yaşamış Hicaz halkına hitap ettiğini önerir.

mın ortak noktası, Kur'an-ümmet ilişkisindeki gerilimi bir ihtilafsızlaştırma süreciyle çözme çabasıdır.

İhtilafsızlaştırma, anlamları artık mücadele ya da çatışmaya konu olmayan kelime ve kavramlara: oturmuş ve genel olarak kabul görmüş isimlerin ve işlevlerin dağılımına gönderme yapar (Rancière, 1998). Kur'an'ın ihtilafsızlaştırılması, onu şeffaf hale getirir. Bu iyi bir şey gibi görünür, zira Müslümanların çoğu Kur'an'ın anlamının artık farklı yorumlara konu olmadığı, aksine uzlaşma kaynağı olduğu bir durumu hoş karşılayacaktır. İhtilafsızlaştırmayı amaçlayan Müslümanların çoğu en iyi niyetler ve en soylu endişelerle bunu yaparlar. Çünkü ihtilafsızlaştırma, onların zihinlerinde, Kur'an yorumlarına ilişkin fikir birliğine dayanan ortak bir İslam vizyonu etrafında örgütlenmiş yek ve bütün bir ümmet anlamına gelir. Bu, çatışmaları çözmek ve birlik ve beraberliği korumak noktasında ümmete vasıta sağlayacaktır; zira anlaşmazlık durumlarında gerekli olan tek şey, Kur'an'a bir referans olacaktır. Bütün Müslümanlar Kur'an'ın ne söylediği ve ne demek istediği hakkında hemfikir olacağından, Kur'an mülahaza ya da tefekküre konu olmaktan çıkacak, metnin zenginliği ve derinliği ile veya varoluşumuz üzerinde etkisinin derecesi ile meşgul olmak zorunda kalmadan kullanabileceğimiz kurallar yığınının ibaret olacaktır. İhtilafsızlaştırma Kur'an'ı bir basmakalıp sözler ve klişeler koleksiyonuna dönüştürecektir. Pek çok toplumun sahip olduğu sağduyunun toplamından –insanların derin anlamını araştırmaksızın, daha çok mekanik olarak başvurdukları bir varsayımlar ve değerler kümesi- ibaret hale gelecektir. Kur'an'ın anlık hazır nüktelere veya sloganlara bu şekilde dönüştürülmesi, erişilebilirlik ve anlaşılabilirlik açısından kazanç olmasına rağmen, mev-

cut düşünce ve pratikler kümesine meydan okuma gücünün kaybı anlamına gelecektir. İhtilafsızlaştırma, Kur'an'ın sıradanlaşması ve İslam'ın bir tür atalar dinine dönmesine giden yolu açar; çünkü Kur'an'ın ümmete rehberlik etme kabiliyeti, diri kalma kabiliyetine; bir takım basmakalıp sözler haline gelmesine değil, ancak anlam dolu ve böylece kayda değer kalma kabiliyetine bağlıdır.

Kur'an'ın ihtilafsızlaştırılması onun depolitizasyonunu ima eder. Kur'an'ın depolitizasyonu, depolitize olmuş bir İslam olasılığı demektir. Depolitize olmuş bir İslam vizyonu ise, birçok Müslüman'ın yanı sıra (Müslüman ve Müslüman olmayan) İslamofobikler için büyük bir cazibeye sahiptir. Kur'an'ın ihtilafsızlaştırılmasının İslamofobikleri cezbetmesinin sebebi, İslam'ı nötrleştirerek depolitize olmasını vaat etmesidir. Yani İslam, hayatın "geçiş ayinleri"^[1] etrafında yoğunlaşmış belirli alanlarıyla sınırlı kalacak; Müslümanların başka insanlarla ilişkilerini nasıl yürüttüklerine müdahale etmeyecektir. Depolitize olmuş bir Kur'an, okurlarını harekete geçirme gücünü kaybetmiş bir Kur'an olacaktır. Depolitize olmuş bir Kur'an baskın sosyal normlar tarafından yutulacak ve tanımı gereği tortulaşmış ve toplum içinde tüketilmiş bir metin haline gelecektir. Böyle bir Kur'an, ahlaka (morality) kaynaklık edebilir, fakat etiğe (ethics) kaynaklık edemez.

Bir Müslüman Kur'an'ı Allah ile musahabe etmek için okur.¹⁴ Bir devletin İslamiliğini sağlamanın vasıtası olarak Kur'an'ı kullanmaya dönük her türlü girişim, Müslümanlara duyulan güven kaybına işaret eder. Çünkü bir siyasal

[1] İnsan hayatı boyunca geçirilen sünnet olma, ergenliğe giriş, evlenme ve ölüm gibi aşamaları düzenleyen ritüellerin genel adı (ç.n.)

14 Bu noktanın formülasyonu ve değerlendirmesi için Abdool Karim Vakile minnettarım.

düzenin İslami karakterinin yalnızca Kur'an'a bağlılığıyla ortaya konulabilir olduğu düşünülür. Böyle bir bakış açısı, kimliğin bir farklılıklar sisteminin sonucu olduğunu anlayamaz; başka bir deyişle İslami düzenin doğası, onun neyi reddettiği ilkesi üzerine kurulacaktır.

Kur'an-ümme't bağı, Kur'an'ın, ümmetin kendisine doğru hareket etmesi gereken bir ufuk olduğu bilinciyle muhafaza edilmelidir. Bu, Kur'an'ın ümmete absorbe edilemez olduğu anlamına gelir. Kur'an, bazı seçilmiş ayetlerinin payanda olarak kullanılarak İslami olduğu iddia edilen bir anayasal düzenin merkezinde yer alamaz. Böyle bir yapı, Kur'an'ın bütünlüğünü tehdit eder: Bazı ayetleri diğerlerine üstün tutar ve bu şekilde Kur'an'ın bütününe fiili olarak zarar verir. Hukuk düzeninin kendisinin adil olup olmadığını değerlendirmek için bize yardım edecek bir dizi standarda ihtiyaç vardır. Bu standartların, yasal çerçevenin onun kılavuzluğuna bağlı kalmasını sağlamak için bu çerçevenin dışında durması gerekir. Kur'an, kanun haline getirilemez; zira kanunun adil olmasını sağlamak için kanunun üstünde olması gerekir. Diğer bir deyişle kanunları yargılayabilmeye ihtiyaç vardır; yoksa kanunun, tiranlığın cephaneliğinde sadece bir diğer araç haline gelmesini engellemek mümkün olmaz. Bu şekilde Kur'an, kanunun yargılanabileceği ve adilane ya da zalimane olduğunun tespit edilebileceği bir kriter sağlar. Aslında bu, Müslümanların hep yaptıkları şeydir: yani İslami olduğunu iddia eden yönetimlerin somut tezahürlerinin İslami olmanın ne demek olduğuna dair Kur'ani kriterleri karşılayıp karşılamadığını yargılamak. Diğer bir deyişle Müslümanlar, hata yapabilir Müslüman yönetimlerin (ne yazık ki, genellikle erkeklerden oluşan) Kur'an'ın bütününde ifadesini bulan adalet vizyonuna bağlı olarak

yargılanabilir ve noksan bulunabilir olduğunu memnuniyetle kabul ederler.

İlk dönem İslam devleti, önceki siyasi oluşumların (özellikle Persler ve Romalılar) idari tekniklerini, personeli ve diğer kaynaklarını kullanmakta hiçbir sorun görmedi. İspanya ve Sind gibi birbirinden çok uzak bölgelerin Müslüman hâkimiyeti altına girdiği 100 yıllık cihad bağlamında bunu yapabildi. Müslüman devlet ile düşmanları arasındaki çatışma, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahyi tarafından kurulan anlamsal düzenin İslami kimliğini garanti etti. Müslümanlar ile anti-Müslümanlar arasındaki ayrım, siyasal olmak zorundadır. Bu ayrımın hakiki niteliklerden yoksun basit bir ayrımdan ibaret olmaması, hayatın kendisi için anlamı olması gerekir. Kur'ân nihayetinde okurlarına bir meydan okuma sunar; onları hayatlarının hâli, istikameti ve doğru yola döndürülmüş olmaya nasıl talip olacakları hakkında düşündürür. Bu menzilde Kur'an'ın bütün ihtişamı devreye girer; her bir ayeti mümin üzerinde; basitçe yazımının çizgiselliğine, kıssalarının içeriğine ya da ikazlarının görkemine indirgenemeyecek bir etki üretir; zira Kur'ân bu anların ötesinde aşkın olana ulaşmak için bir vasıta sağlar.

Bu nedenle Müslümanlar, Kur'an'ı hidayet için rehber, tefekkür için cevher olarak okur; ama en önemlisi Kur'an'ı Allah'ın ayetlerinin tesirini hissetmek için okurlar. Böylece, İslam'a boyun eğmek tercihi, maksatlı bir tercihtir; biz Müslümanların hayatlanımızı düzenleme biçimimizi değiştirir, eylemlerimizin daha geniş bir bünyenin parçası olarak yankılanmasını sağlar, ama en önemlisi bizim nasıl Müslümanlaşacağımızı ve Müslüman kalacağımızı bilmemizin yolunu gösterir. Biri bu tesirin ne kadar derin olduğunu, en Müslüman-karşıtı Müslümanların bazı-

lanna baktığında görebilir. Onlar bile, İslam'ın onları belirlemesinden, belki sadece yüzeysel düzeyde isimlerinde bıraktığı belirgin izlerden kaç(ına)amazlar.

Pek çok Müslüman, Kur'an'ın kaya gibi sağlam bir temel sağlamasını ister; bazı Müslümanlar, Kur'an'da vicdansız (ne yazık ki, yine çoğunlukla erkeklerden oluşan) insanların eğip bükemeyeceği demir gibi yasaların olasılığını görmek ister. Ancak zaman, demirin pas tutmasına ve en sert kayaların toz olmasına neden olabilir. Belki de Kur'an'da bir vaat görmek daha faydalıdır. Bir vaadin gücü, içsel doğasından ziyade taraflar arasındaki ilişkinin doğasından kaynaklanır. Kur'an ile ümmet arasındaki ilişkiyi ihtilafsızlaştırmanın kısa vadeli ve kolay rahatlığını reddetmeleri; Müslümanların hayatlarında Kur'an'ın herhangi bir hukuki kuralın ya da kurumsal anlaşmanın ikame edemeyeceği eşsiz bir rol oynamasına müsaade etmeleri demektir. Bu, Kur'an'ın; dua, muhayyile ve tefekkür için bir kaynak; iyi ile kötü için bir ölçüt ve "daha iyiye bir talep" olmasına olanak tanır. Kur'an'ın atomistik okumaları, belki tek tek Müslümanların kendi hayatlarının belirli anlarında kendilerine manalı gelmiş olmasından dolayı belirli ayetleri [bütünden] kopararak okumaları şeklinde bireylerle sınırlı kaldığı sürece sorun olmayabilir; zira bu tür seçimlerin amacı, Kur'an'ın kalanını anlaşılır kılacak bir ana metafor bulmak değil, daha ziyade kişinin belli bir ayette kendi mevcut şartlarıyla yankı yapan bir şey bulmasıdır. Böyle bireysel okumalar, belli bir sosyo-ekonomik eğilimi kurumsallaştırmanın aracı olarak belli ayetleri seçme girişimleri ile aynı etkiye sahip değildir. Ümmet için Kur'an, Müslüman kimliğimizi geleceğe yansıtmaktaki isteksizliğimizi ya da beceriksizliğimizi maskeleyen bir pankarta indirgenemeyecek ka-

dar önemlidir. Kur'an istikamet, teselli ve umut verebilir; ancak onun yönetim sistemlerinde kurumsallaştırılması, dünyada müstakil bir Müslüman varlığı iddiasında bulunma mücadelesinin yerini alamaz.

V

Ali Şeriatî, ümmetin "kan veya toprak bağları" ile oluşmadığına işaret eder: Onun tek birlik noktası, ortak bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşünde ortak olan ise, Kur'an okumanın birleştirdiği toplulukların bir öbekleşmesi vizyonudur. Hiçbir Kur'an okuması, tamamen hususi bireysel bir okuma olamaz. Bu tür okumalar, imkansızdır; zira dilin kendisi sosyal bir kurum olduğundan, okuma da müşterek bir pratik olmak durumundadır. Müslüman olmak, diğer Müslümanlarla (hem hayatta hem ölmüş) ne kadar uzak olursa olsun bir rabıta gerektirir. Diğer bir deyişle, Müslüman olmak ümmetin geçmişinden bir miras almak ve günümüzün ümmetiyle bir başa çıkmadır. Biz genel olarak ümmetle, özel olarak ise ümmetin en çok farkında olduğumuz parçasıyla ilişki içinde Müslümanızdır. Tek başına Müslüman olmak imkansızdır, zira Müslüman olmak tamamen şahsi bir eylem olamaz; toplumsaldan nasiplenmek durumundadır.¹⁵

Kur'an okumaları, ümmetin (hanedan devletleri veya ulus-devletler biçiminde olsun) ülkesel bölünmeleriyle haritalandırılmaz. Kur'an, ümmet genelinde hem tarihsel derinlik (önceki dönemlerde ümmet tarafından nasıl

15 Özel Müslüman'a karşı argüman, Wittgenstein'in özel dilin tutarsızlığıyla ilgili argümanına benzer: Özel ise, bu bir dil değildir; bu bir dil ise özel olamaz. Bu, dini pratiklerin bir toplumun özel ve kamusal alanlarına ilişkin Aydınlanma-sonrası şemaya sokulmasının daha geleneksel şekliyle biraz farklıdır.

yorumlandığı) hem mekânsal genişlik içinde dolaşımdadır, dolayısıyla belirli okumaların devlet gücü kullanılarak mütehakkim kılınmaya çalışılması pek sürdürülebilir değildir. Kapalı bir Kur'an okuması sürdürülebilir değildir. Bu tüm yorumların eşit ağırlığa sahip olduğu anlamına gelmez: Kur'an pratik açıdan tüm okumalara tamamen açık değildir. Herhangi bir zamanda bir hegemonik okuma vardır. En önemlisi, bu hegemonya ümmet genelindedir ve alternatif yorumların bu hegemonik okumanın altyapıları ile irtibat kurmaları gerekir.

Teolojik retorik Müslümanların Kur'an yorumlarını hegemonikleştirme girişimlerinde kullanabilecekleri araçlardan biridir. Teolojiye başvurmak, bir İslami-cate toplumsal düzenin temelini sağlayamaz, zira teoloji, beyanlarının ağırlık taşıdığı bir topluluğa içsel bir ilişkiyi varsayar. Diğer bir deyişle, teoloji sosyal olana içseldir. Barlas'ın açıklamasının inandırıncılığı kısmen, ümmeti bağlayan ortak ilahi ontoloji –örneğin, Tann'ın zulme karşı olduğu görüşünden kaynaklanır.¹⁶ Bir devleti teolojik olarak temellendirme girişimi, sadece bu devletin ilahi ontolojinin¹⁷ bir yansıması haline dönüşmesini değil, ama daha önemlisi, siyasal olanı inkar etme tehlikesini taşır. Teolojik temel(lendirme)lere itiraz, sadece söz konusu olumsuz sonuçları bakımından değildir, daha ziyade bu itiraz

16 Kur'an'ine eşcinselliğin kendisini değil eşcinsel şiddeti yasakladığını savunmaya çalışan bazı Müslümanların çalışmalarında benzer bir stratejiyi görebilirsiniz. Müslümanlar arasındaki mevcut görüşün ezici çoğunluğu şu anda böyle bir yorumu reddedecektir; bu şekilde devam edebilir ya da böyle bir yorum hegemonik hale gelebilir. Bkz. Kugle (2003).

17 Devletin altyapı kapasitesinin genişlemesinin insan yaşamının en mahrem yönlerini düzenlemesine nasıl izin verdiği düşünüldüğünde, bu tehlike daha iyi anlaşılır (Mann, 1986).

teoriktir. Kur'an yorumlarını hegemonikleştirme projeleri, ümmetin iç meselesidir; anlaşmazlıkları çözmek ve Kur'an anlayışımızı dönüştürmek için ilahi ontolojinin kullanımı sadece böyle bir İlah anlayışını paylaşan toplumlar bağlamında anlam taşır. Tanrı'nın zulmetmeyeceğinde uzlaşmak bize yardımcı olmaz, çünkü herhangi bir anda tam olarak zulmün ne olduğuna karar vermemizi sağlayacak aşikar bir mekanizma olmadığı gibi, Tanrı'nın doğasına dair anlayışımızın kendisi de, ortak toplumsal pratiklere ve bunların biyografilerimizin (tabii ki, bunlar aynı zamanda toplumsal pratiklerdir) sağladığı daha kendine özgü okumalar ile nasıl etkileşime girdiğine bağlıdır. Biz etrafımızdaki insanların Müslüman olarak nasıl davrandığını, dahası kendimizi fırlatılmış bulduğumuz ağları ve bağları tanıyarak Müslüman olmayı "öğreniriz" Müslüman olmak (oryantalizmin ve içselleştirilmiş varyantlarının dayatmalarına ve İslamofobiklerin daha öfkeli ezberlerinin aksine) bir otomat olmak anlamına gelmez; aynı şekilde Müslüman olmanın ne olduğunu rastgele kendileri seçen atomize egemen bireysel tüketiciler olmak demek de değildir. Örneğin, Müslüman olduğunu beyan eden ve içki içenler, "kötü Müslüman" ya da "özgür Müslüman" olarak kendilerini anlatabilir veya anlatılabilir. Onlar içki içme konusunda suçluluk hissedebilir ve yaptıklarının yanlış olduğunu ama içkiyi bırakmak için gerekli niteliklerden yoksun olduklarını kabul edebilirler. Öte yandan, Müslüman olmakla içki içmeyi alakasız görebilir ve Kur'an'ın sadece namaza sarhoşken yaklaşılmasını yasakladığını iddia ederek meşrulaştırmaya çalışabilirler. İçki içmekten keyif alabilir ve bunu bireyciliklerini ortaya koymanın ve geri kafalı gelenekleri terk etmelerinin bir göstergesi olarak görebilirler. Bütün bu durum-

ların arka planı, içki içmenin haram olduğuna dair ümmetin ezici çoğunluğunun görüşüdür, yani Müslüman oluşları ile işaretlenmiş olanlar içki içtiklerinde bunu taşıdıkları bu işaret ile ilişki içinde yaparlar.

Müslümanların Tanrı'nın doğasına ve zulme dair anlayışları için fiili başlangıç noktası, cari ümmetin akliselimidir (sağduyusudur); yani kanonikleşmiş okumaların kristalize olmuş ve yaygınlaşmış yorumlarıdır. Bizim okumalarımız (bütün okumalar gibi), bütünüyle yalıtılmış kişisel okumalar olamaz; zira dilin kendisi ve tüm anlamlandırma pratikleri toplumsal olduğu için bu söz konusu olamaz. İlahi ontoloji, Müslümanlar için Kur'an okumalarını temellendirebilir; zira hiçbir inanan kadın ya da inanan erkeğin ötesine geçemeyeceği inancın temel direği, bu ontolojidir; bu temellendirme teolojik değil, siyasaldır. Yani, bu temellendirme belirli bir toplumun kurulma şeklinin bir sonucudur. Ümmetin varlığı ve morfolojisi Müslümanların Tanrı anlayışını temellendirir.

Bir İslami-cate siyasal düzen, bir hatırlatıcı ve etik mükemmelliğe bir çağrı olarak Kur'an'a ihtiyaç duyar: Kur'an, var olan herhangi bir ekonomik, kültürel veya ahlaki (moral) düzenlemenin yapıbozuma uğratılabileceğini; bu şekilde, herhangi bir ontik düzen ile özdeşleştirilemez olduğunu sürekli hatırlatır. Kur'an, iğne ve bizim okumalarımız ise ümmeti birbirine diken iplerdir. Bu okur toplulukları, Kur'an'a karşı hiçbir zaman tam anlamıyla adil olamazlar; zira Kur'an'ın anlamı bütünsel olarak inşa edilmiştir ve bu nedenle tüm okumalar kısmi okumalar olmak durumundadır. Kur'an'ın ancak tek tip bir yorumunun ümmete belirli bir amaç ve birlik duygusu sağlayacağı ve siyasi yapılar için temel olarak işlev görebileceği şeklindeki yüzeysel ve gerçekleştirilemez hedef terk edilmelidir.

Ümmeti birleştiren, Kur'ân'ın tek tip yorumu değil, onun Müslümanlara istikamet belirleme kabiliyetinin müşterek kabulüdür. Her birimiz farklı şeyler için namaz kılabiliriz, ama biz Müslümanlar hepimiz yüzümüzü Mekke'ye dönerek namaz kılanız.¹⁸ Kur'ân'ın farklı yorumlarının mümkün olması, Müslümanların anlamak veya anlaşılmaktaki bir başarısızlığı değil, ancak beşeri sınırlılığın ve sonluluğun bir kabulüdür. Tam da Kur'an yorumlanmayı gerektirdiğinden, yani Kur'ân metinsel olduğundan dolayı ümmeti olanaklı kılan koşullara sahibizdir.

Kur'an'ın duygusal, sosyolojik ve onto-teolojik olarak kapladığı alan göz önüne alındığında, Halife Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktırması hikâyesini Müslümanların anlatmaya devam etmelerinin sebebini anlamak belki o kadar da zor değildir. İskenderiye'deki kütüphane, ampirik bilginin bütününe temsil eder. Buna karşılık, Müslümanlar için Kur'an'ın yüceliği tüm olgusal ifadeleri aşar: O herhangi bir insanın yazabileceği bir kitap değildir, zira mutlak hükümlerin kitabıdır, bir etik kitabıdır.¹⁹ Bir sonraki bölümde, neden etiğin bir İslamîcate idarenin tuğla ve harcı haline gelmesine izin verecek bir pozitiflik sağlamadığını tartışacağız. Müslümanlar İskenderiye kütüphanesinin yakılması hikâyesini anlatırken, bunu gericiliği kabul ettikleri ya da ilk Müslüman-

18 Müslümanlar arasında, Mekke'ye dönerek namaz kılmanın baskıcı ve otoriter ya da "reform" edilmesi gereken bir şey olduğuna dair kayda değer bir talebin olduğundan haberdar değilim.

19 Wittgenstein etik hakkındaki bir konuşmasında (1993) olgusal ifadelerle dönüştürülebilir olan göreceli değer yargıları (örneğin bu iyi bir kalemdir) ile olgusal önermelere indirgenemez olan mutlak değer yargıları arasında bir ayrım yapar. Bu Wittgenstein'i "eğer bir etik kitabı olsaydı, bir infilak ile dünyadaki tüm diğer kitapları yok ederdi" demeye sevk etmiştir.

ların fanatik dogmatizmini gösterdiği için değil; Kur'an'ı etik olarak anladıklarını ve bu hikayenin etiğin basitçe olgulara dönüştürülmesinin imkânsızlığının idrakinde olduklarını vurgulamakta olduğu için anlatırlar. Kur'an görece yargıları aştığı ve müminleri Mutlak'a doğru yönlendirdiği için diğer tüm kitapları gereksiz kılar. Diğer bir deyişle, Kur'an, her şeyden önce, neyin iyi olduğunu bize söyler, neyin belirli bir amaç için iyi olduğunu değil. Etik, ampirik bilginin tüm iddialarını geride bırakır. Belki de İskenderiye kütüphanesinin yakılma hikayesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabının Kur'an'ın etik doğasını anlamış olduğuna sömürge-öncesi Müslümanların amasız fakatsız inandığını gösteren bir hikayedir.

I

"Arabistan'lı Muhammed göklerin en yükseğine çıktı ve geri döndü; (Allah'ın huzurunda yemin ederim ki) eğer böyle bir mertebeye ermiş olsaydım, asla geri dönmezdim".¹ Muhammed İkbal, bu samimi ve etkileyici ikrarda, mistik (veli) ile peygamber (nebi) arasındaki keskin farkı görür (İqbal, 1981: 124-5). Bir mistiğin, Tannı ile kişisel hasbihal (communion) dışında hiçbir yükümlülüğü yoktur; bunun aksine peygamber, Tannı ile olan kişisel deneyimini daha geniş bir kitleye aktarmak ve dolayısıyla sadece tek bir kişinin değil, bütün olarak toplumun dönüşümünü gerçekleştirmek durumundadır. Tannı'nın elçisi olarak, iyi olanın bilgisini tebliğ etmek zorundadır; oysa bir mistiğin iyi'yi sadece tecelli-i İlâhî olarak tecrübe etmesi yeterlidir. Peygamberin toplumu ıslah etmek için; sadece bir kişinin değil, umumun hayatına, halkın meşgale ve telâşlarına katılması gerekir. Peygamberlik siyasal ile etik olanı birleştirir. İkbal'in tanımladığı gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.): "Tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu suretle yeni bir gayeler dünyası yaratmak amacıyla geri

1 Abdülkuddüs Gangohi, alıntı için bakınız: İqbal (1981: 124).

döner ve kendini zamanın akışına bırakır" (age.: 124). "Bir gayeler dünyası" yaratmak, bir temellendirme eylemidir ve bu itibarla siyasal bir eylemdir.

Bir dünya yaratmak, doğası gereği siyasaldır. Şeylere yeni bir düzen getirmek, birikmiş ve tortulaşmış pratiklerin, alışkanlıkların ve geleneklerin kenara atılması değilse bile sarsılmasının gerekli olduğu bir bağlamda çalışmak anlamına gelir. Farklı rutinler, farklı organizasyonlar ve farklı düşünme ve davranış şekilleri tesis etmek anlamına gelir bu. Böyle bir görevin, bu dönüşümden yana olanlarca statükoyu korumak isteyenlerin baskın olduğu şartlarda başarılmaması gerektir. Reformların çapı ve yoğunluğuna bağlı olarak, bunları destekleyenler ile karşı çıkanların dost ve düşman olarak yeniden şekilleneceği hasmane (antagonistik) bir ilişki kurulacaktır. Dost ve düşman arasındaki bu husumet (antagonizma), daha önce belirtildiği gibi, siyasalın temel belirleyici özelliğidir.

Bu kitap boyunca birçok yerde toplumsal ilişkilerin incelenmesi ve stratejik yönelimlerin çözümlenmesinde siyasalın önceliğini savundum. Bu görüşümü sırası geldikçe laf arasında belirtmekle yetindim ve pozisyonumun ana hatlarının örtüşen özelliklerinin kitabın sonuna yaklaştıkça daha anlaşılır hale gelmesini umdum. Fakat bu noktada, daha fazla ilerlemeden önce siyasalın önceliği ile ilişkili ana temaları belirlemek yararlı olabilir.

Siyasalın, belirli bir çevre ya da bir etkinlik alanına (parlamento, bakanlıklar) işaret etmediği, ancak bir durum olduğu açıklık kazanmış olmalıdır. Siyasal sadece hükümetler, parlamento, parti veya komisyonlarda olup bitenlerle ilgili bir tanımlama değildir. Sadece prenslerin veya namzetlerinin danışmanlarıyla yaptığı sohbetlerle ilgili de değildir. İnsan etkinliğinin belli bir alanı

siyasalın merkezi değildir. Siyasal, dost ile düşman arasında bir ayrımın kök saldığı anda ortaya çıkar. Düşmanların (ve dolayısıyla dostların) oluşumu, bir gruplaşmayı hasım bloklara bölen bir çatışma ile bağlantılı olarak gerçekleşir. Ayrımın yoğunluğu, bir başka deyişle, düşmanlığın ve dostluğun yoğunluğu siyasalın derinliğini ve boyutunu belirler.

Kuvvetli bir düşmanlık hali, tarafların yaşadığı husumeti kontrol altına alabilecek hiçbir yapının olmadığı bir haldir. Hayatımızı kalıba döken gelenekler, kurallar, rutinler ve diğer düzenlilikler tartışmalı hale gelir. Bu kadar kuvvetli bir husumet, mantıksal olarak ancak varoluşsal bir mücadeleyle sona erebilir; bu mücadeleyle karşı karşıya kalındığında, potansiyel olarak bir kenara bırakılamayacak hiçbir bağ, gelenek ya da kural yoktur. Bir oyun ile bir kavga arasındaki fark, yapılandırılmış rekabet ile açık çatışma arasındaki farktır; ilkinde ne tür davranışlara müsaade edildiği, neyin kazandırdığı ve neyin kaybettirdiği açıkken; ikincisinde tüm uzlaşımlar bozulmuştur. Siyasal, toplumsal dokuda birbirine dikiş atılmaz yırtıkların olduğu yerde ortaya çıkar. Anlaşmalar ve uzlaşımlar artık rıza ya da kesinlik sağlayamaz. Tortulaşmış toplumsal uzlaşım katmanlarının yerlerinden sökülmesi, bir yeniden düzenleme girişimini zorunlu kılar. Bu yeniden düzenleme, böyle bir görevin yerine getirilmesinde "doğru" yöntemin ne olması gerektiğine dair bir kabulün dahi artık söz konusu olmadığı bir zeminde/zamanda yapılmak durumundadır; örneğin pek çok toplumda çatışma, bir seçim mekanizması ile ehlileştirilir. Ancak seçim mekanizmasının kendisi çatışmanın bir parçası haline gelebilir ve kaybetmiş görünen tarafın seçim sonuçlarına itiraz ettiği seçimlerde bunu gö-

rürüz (2009'da İran'da, 1994'te Cezayir ve 2000'de ABD başkanlık seçimleri).²

Üçüncüsü, siyasal; hegemonya pratiğini tanımlar: Bir yapı oluşturma ve yeni toplumsal kalıplar ve düzen(leme)ler kurma girişimidir. Bu, toplumsal ilişkilerin kurumsallaş(tını)masıdır. Diğer bir deyişle, yaşadığımız rutinler (adet, alışkanlık, gündelik yapıp etmeler) doğal veya kendiliğinden değildir. Bunlar ne genlerimizde kayıtlıdır ne de ortak uyaranlara verdiğimiz genel tepkilere. Pratikler, işleyişleri hakkında herhangi bir çatışma söz konusu olmadığında; bağlı oldukları davranış hazır ve neredeyse otomatik tepkilere yol açtığında rutinleşmiş olur. O halde siyasal, tam da bu rutinleşmiş pratiklerin yerleşmesinden önceki zemindir; bu rutinlerin doğasına dair tartışmaların yapıldığı momenttir.

Dördüncü olarak, yukanda görüldüğü gibi siyasal; istikran ya da toplumsal düzeni son derece aşındırır. Bu potansiyel olarak herhangi bir farkı (ya da farklılığı) husumete dönüştürme riskini taşır. Toplumsal ilişkilerin dostlar ve düşmanlar açısından yeniden tanımlanması, herhangi bir toplumu imkânsız hale getirecektir. [Bu sebeple] Siyasal, siyaseti gerekli kılar. Siyasetten kasıt, siyasetçilerle

2 1994 yılında Cezayir'de, ordu İslamcı FIS partisinin seçim zaferi kazanmasını önlemek için devreye girdi ve böylece iç savaşı başlattı. 2000 yılında ABD başkanlık seçimlerinde bunun bir başka örneği yaşanmış, seçim Cumhuriyetçi adayın kardeşi tarafından yönetilen bir eyaletin sonuçlarına göre sonuçlanmış ve seçim sürecinin yasallığı partizan çizgideki dokuz Amerikan yüksek mahkeme yargıcı tarafından belirlenmiştir. İran'da Yeşil Hareket'in 2009 yılında Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın yeniden seçilmesinin meşruiyetini kabul etmemesiyle başlayan süreç bir diğer örnektir. Bütün bu durumlarda, seçim süreci farklı derecelerde çatışmanın bir parçası haline gelmiştir.

ilişkilendirilen alavere dalavere değildir; daha ziyade siyasalın ehlileştirildiği bir takım karmaşık (formel, informel, kurumsal ve kişisel) düzenlemelerdir.³ Siyaset, herhangi bir toplumsal düzenin; gösterenler ile gösterilenler arasındaki aralığın denetlenmesi, düzenlenmesi ve dikiş görünümü verilebilmesini sağlayan süreçleri oluşturma yoludur. Bu nedenle siyaset, siyasala içkin olan husumetleri ehlileştirmeye dönük sürekli bir çabadır. Siyasalın evcilleştirilmesidir. Siyasalın önceliği, tüm toplumsal ilişkilerin inşasındaki zorunsuzluğun tanınmasından kaynaklanır. Temelleri olmayan bir dünyada siyasal, toplumsalın tesis edildiği vasattır (Laclau, 1990: 33-41; Sayyid ve Zac, 1998).

II

Allah'ın elçisi, ezelden beri Mekke'de hakim olduğu varsayılan toplumsal hayat kalıplarının çoğunu sorguladı ve altüst etti. Onun mesajı, bu uzlaşımların birçoğunu bozdu ve yeni bir anlamsal düzen başlattı. İslam'ın siyasal tabiatı, sadece kurucusunun oynadığı ikili rolden –yönetici ve dini rehber- değil; aynı zamanda İslam'ın yeni bir dünya ilan etmesinden kaynaklanır. Müslüman ve gayrimüslim dışındaki farklılıklara dayalı dayanışmalar ve bağlılıklar giderek zayıflamış ve kendilerinin Müslüman olduğunu beyan edenler ve onlara muhalif olanlar arasındaki sınır; hayatın çehresine hakim olmuş, akrabalık, servet ve nüfuz bağlarını altüst ederek yeniden şekillendirmiştir. İslam'ın serüveni o kadar başarılıydı ki; Hz.

3 Siyaset ve siyasal arasındaki farkla ilgili bir tartışma için Mouffe'ye (2005: 8-34) bakınız. Siyaset ile siyasal arasındaki örtüşen ayrımlar; Carl Schmitt, Ernesto Laclau ve Jacques Ranciere gibi yazarların eserlerinde bulunabilir. Ayrıca Frederick Bailey (2001) gücün "sosyal antropolojik" analizi temelinde benzer bir ayrım yapar.

Peygamber'in (s.a.v.) geri dönüşü sadece siyasala işaret etmekle kalmadı, aynı zamanda İslam siyasetinin, yani İslam'ın kendi siyasal dürtüsünü içerebilen bir siyasetin başlangıcına işaret etti.

İslam ve siyaset arasındaki ilişkiyi [anlama çabaları] geleneksel olarak iki kampa bölünmüş durumdadır. İslam'ın bir din olarak kendisini siyasetten ayırmadığını savunanlar ile İslam'ı siyasetle ilişkilendirmeye dönük her türlü girişimi İslam'ın bir din olarak bütünlüğüne tehdit olarak görenler vardır. Medine'nin Efendisi figürü, bu tartışmalarda çok önemlidir; zira İslam'da din ve siyasetin terkiğini görmek isteyenler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu çifte rolüne dikkat çekerler. Bu görüşe karşı çıkmak isteyenler ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ontolojik olarak ayrıcalıklı olmasından dolayı her iki rolü birleştirebileceğini, ancak bunun günümüz Müslümanları için geçerli olmadığını; oryantalist fantaziler dışında İslam'ın özünün onun kuruluşunda bulunduğunu savunmanın ve bu özün onun tüm farklı zamansal ve mekansal permütasyonlarını yönettiğini iddia etmenin güç olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre, Medine'nin Efendisi tarafından yönetilen ilk Müslüman idare, İslami bir devletin ihtilafsız tek örneğiysen bile; bundan İslam'ın devamı ve idamesi için devletin gerekli olduğu sonucu çıkarılamaz. İslam ile siyasetin eklemelenmesine karşı çıkanların arasında, İslam adına yapılan seferberlik ve mücadelelerde nihilizme doğru bir gidişat görenler bulunabilir. Siyasetçiler tarafından kullanılmasının İslam'ın maneviyatını çürüttüğü ve yozlaştırdığı; El Kaide ile (kurumsal ya da mecazi olarak) bağlantılı gruplar tarafından İslam adına (ve çoğu zaman kendilerini Müslüman olarak tanımlayanların bulunduğu hedeflerde yaşanacak "sivil kayıplar"dan görü-

nüşte çok azap duymadan rastgele yaklaşımla) başvuru-
rulan şiddetin Müslimistan'ın birçok yerinde toplumsal
düzeni tehdit ettiği savunulur. Seyyid Kutub'un bütün
günümüz Müslüman toplumlarının bir *cahiliye* hâlinde
olduğu açıklaması, öyle görünüyor ki dost/düşman ay-
nımının ümmetin arasına bütün trajik sonuçlarıyla bir-
likte yeniden nakşedilmesine kapı araladı. Bu argüman,
siyasal ile ilişkilendirilmesi sonucu İslam'ın yozlaştırıldığı
şeklinde devam eder.

Bu ve benzeri iddiaların yankıları, Pervez Manzoor'un
Carl Schmitt hakkındaki kısa ve özlü yorumunun sonun-
daki etkileyici uyarıda bulunabilir: "İslam, siyasalın değil,
aşkın olanın egemenliği anlamına gelir" (Manzoor, 1999:
4). Manzoor, Schmitt'in liberalizm ve "insancıl emperya-
lizm" eleştirilerini değerli bulmakla birlikte; siyasalın ön-
celiğine dair ısrarın, siyaseti ahlakın üstüne çıkarmak
neticesini doğuracağı ve böyle bir görüşün nihilizme
yol açacağı için reddedilmesi gerektiği sonucuna varır.
Manzoor'a göre, Müslüman bir düşünürün yapması ge-
reken, "mevcut dünya düzeni ile İslam'ın uyumluluğunu
saptayan siyasi bir sözleşme ilanı değil, müşterek insanlı-
ğımızın sıkıntılarına hitap eden bir ahlaki (moral) vizyon"
oluşturmaktır (age.. 5). Tuhaf bir şekilde, bu pozisyon için
destek, Seyyid Kutub'un dördüncü halife Hz. Ali'nin (35-
40/656-61) kariyerini ele aldığı bir yazısında bulunabilir.
Kutub, Hz. Ali'nin Hz. Ömer'den sonra halife olması müm-
kün olsaydı, İslam devletinin Emeviler ile ilişkilendirilen
yozlaşmaları tecrübe etmek zorunda kalmayacağını sa-
vunur (Kutub, 2000: 264). Hz. Osman'ın halife olarak se-
çilmesindeki ve Hz. Ali'nin ondan sonra halife olduğunda
karşılaştığı zorluklar; maslahattan daha mühim mülaha-
zalarla hareket eden bir idareci olmanın doğasında varo-

lan ciddi zorlukları ispatlar. Kutub, Hz. Ali'nin iktidannın başansızlıklarının onun sözümona kusurlarından değil, daha ziyade erdemlerinden kaynaklandığını ima eder. Başka bir deyişle, Hz. Ali'nin sadece İslam ile tutarlı olabilecek şekilde hareket etme kararlılığı, Emevi karşı-devrimini bertaraf etmesini sağlayacak faaliyetlerde bulunmasını engellemiştir (age.). İslam'ın siyasetle alâkalı dar (genellikle kirliliği) hesapların ötesinde, ahlaki bir amaca sahip olduğuna yönelik bu inanç oldukça yaygındır. Siyaset ve ahlaka (moral) dair bu tanıdık anlayış, onları birbirini dışlayan terimler olarak görür. Siyaset yapanların genellikle ahlakın kınadığı şekillerde hareket ettiği düşünülür. Bu Müslümanlar arasında yaygın olarak paylaşılan bir kanıdır. Bu anlayış en açık biçimiyle, tüm siyasi faaliyetlerin yozlaştırıcı olarak kabul edildiği Humeyni öncesi Caferi ve Zeydi mezheplerinde görülebilir. Hamid Dabashi (2013), benzer bir sonuca ulaşır: İslamcılardan (ve adil olmak gerekirse, yeni-muhafazakârlardan) İslam'a karşı Batı, dine karşı sekülerizm gibi dışlayıcı karşıtlıklar üzerinden dünyaya yeniden düzen verme arzularıyla ilişkilendirdiği karşıtlaştırmacılıklarının, İslami-cate ekümenik kozmopolitizm lehine reddedilmesi gerektiğini savunur. İkili karşıtlıkların kınlanması, birçok Batılı plütokrasinin Teröre Karşı Savaş'ın parçası olarak başlattığı ya da olanak tanıdığı çeşitli cihat/radikalleşme karşıtı programların aynı zamanda ana temasıdır.⁴ Ancak dost-düşman ayrımını reddetme arayışı, bizim dostlarımızın (dost/düşman ikiliğini reddedenler) ve düşmanlarımızın (dost/düşman antagonizmasını kabul edenler) kimler olduğunun aslında bir başka tekrarına yol açar. Çatışma sorunu, çatışmanın varlığında değil, bizim buna atıfla nasıl hareket ettiğimizde

4 Örnek olarak İngiliz hükümetinin "Önleme Stratejisi"ne bakılabilir.

yatar. Ahlak ve siyaset arasındaki karşıtlık; Müslümanlar ve Çifte Müslümanlar, ılımlı ve radikal Müslümanlar arasındaki farkı göstermek isteyenlerce sürekli tekrarlanan nakaratlardan biridir. Bu, İslam'ın ahlak olarak anlaşılması gerektiğini bildiren bir argümandır ve İslam'ın siyasal ile herhangi bir eklemelenmesini hükümsüz kılmaya çalışır.

Genellikle ahlak (morality) ile etik (ethics) arasındaki ayrım bulanıklaştırılır; oysa bunun daha da belirginleştirilmesinin faydalı olduğunu düşünüyorum. Ahlak ile iyi ve doğrunun ne olduğu ve ne olmadığı konusundaki yerleşik, kurumsallaşmış davranış kurallarına gönderme yapıyorum. Bütün toplumlar, doğru davranışı belirleyen davranış kurallarına sahip olmalarından dolayı ahlakidir. Ancak neyin iyi ve neyin doğru olduğuna dair fikirlerin, bu nitelikleri somutlaştırdığı düşünülen gerçek davranışlardan kopuk hale gelmesi nedeniyle; her türlü ahlakın akamete uğrama ihtimali her zaman vardır. Ya da ahlaki olduğu düşünülen nitelikler, neyin daha iyi olabileceğine ilişkin diğer düşüncelere karşı hareket eder. Öte yandan etik, olan ile olması gereken arasında daha iyi bir birliğin daimi olasılığını ifade eder.⁵ Etik, ahlaki olanın alanında sürekli bir tefekkür ve müdahaleyi içerir ve bu şekilde toplumun mevcut adetlerinin Yasa'nın yalnızca lafzı yerine ruhuna daha fazla uyup uymadığına dair sürekli bir sorgulamayı ve talep etmeyi gerektirir. Etik olan, (iyi ve doğru olana dair) pratikler ile (iyi ve doğru olana dair) arzunun eklemelenmesi arasındaki uyuşmanın daha sıkı olduğu bir ufuk demektir. Etik olan, belirli bir bağlamda bir ahlak pratiğinin sadece ahlaksız olarak anlaşılabilen

5 "Olması gereken"in kaynağının insan doğasında doğuştan bulunan bir şey olması zorunlu değildir, daha ziyade metinlerarasılıktan kaynaklanan bir durumdur.

sonuçlar ürettiğini göstererek; varolan herhangi bir ahlaki davranışı geçersiz kılabilir. Örneğin, pek çok bireyin kendilerini veya ailelerini geçindirmekte zorlandığı durumlarda; ahlaki olarak yanlış davranış olarak kabul edilse de hırsızlığı cezalandırmanın etik olmayacağını savunmak mümkün olabilir. Etik olan, her zaman ahlaki olana karşı baskın çıkma potansiyeline sahiptir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) etik mesajı, kendi zamanının Arap toplumunun ahlakını sorguladı ve sonuçta yerinden etti. Putların kırılması, bir taraftan (Mekke'deki pek çok anti-Müslümanın bakış açısından) ahlaka aykırı bir eylem olarak; diğer taraftan ise fevkalade etik bir eylem olarak yorumlanabilir.

Siyasalı, İslam'dan dışlama çabası; aynı zamanda İslam'ı, bir dizi toplumsal ilişkideki tezahüründen dışlamak anlamına gelir. İslam toplumsal ilişkilerde tezahür etmezse, bir arşiv olmak haricinde açıkçası kaybolur; sadece idealist bir İslam anlayışı, herhangi bir toplumsal bağlamı olmaksızın İslam'ın varlığını garanti edebilir. Böyle bir idealizm biçimi ise sürdürülebilir değildir. Bu sebeple, siyasalın dışındaki bir İslam'ı savunmak, onun etik potansiyelinin boşaltılması ve nihai olarak çözünmesini savunmaktır. İslam'daki etik dürtü, herhangi bir ümmet ahlakını (ummatic morality) geçici ve potansiyel olarak "gelecek olan" İslam adına feshedilebilir ve tashih edilebilir hale getirir.⁶ Henüz gerçekleşmemiş olan değil, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir İslam adına; herhangi bir özsel şekilde temellenen değil, Müslümanların özlemlerini yapılandıran ve yönlendiren bir ufku olan İslam adına [bunu yapar].

6 Bunu Derrida'nın "gelmekte olan demokrasi" formülasyonu ile karşılaştırm. Derrida'nın post-metafizik demokrasi anlayışı gerçekleşmemiş bir ideale değil, ancak gerçekleştirilemez bir amaca işaret eder (1994: 73-83).

Siyasal'ın ahlakileştirilmesi, etiğe boyun eğme değil, İslam'ın etik potansiyeline bir ihanettir. Örneğin, şehadet eylemleri ya da intihar saldırılarına İslam'da cevaz verilip verilmediğine dair çeşitli bireyler tarafından verilmiş fetvalar, büyük ölçüde etkisizdir; zira bu fetvalar, bu tür eylemlere başvuranların etik bir dürtü lehine reddettikleri bir ahlaka dayanır. Bu mantık, Muhammad Tahir-ul Qadri'nin çok bilinen fetvasında fiilen görülebilir. Qadri, intihar saldırılarının (ya da şehadet eylemlerinin) kullanımını tekzip etmeye çalışırken geleneksel İslami ilmin titiz ve ayrıntılı bir örneğini sunar. *The Fatwa on Terrorism and Suicide Bombings (Terörizm ve İntihar Saldırılarına dair Fetva)*, Kur'an ayetleri ve hadislerle başvurmak yoluyla; İslam'ın sadece terörizmi yasaklamadığını, aynı zamanda terörizmin inancın bir inkâr (küfr) olduğunu göstermek için yola koyulur (Qadri, 2011: 5).⁷ Ancak Qadri, sadece "Müslümanlar kendi değerlerini desteklemek için şiddet kullanabilir mi?" (age.: 7) ya da "terörizm meşru olabilir mi?" (age.: 12) gibi sorulara cevap vermekle kalmaz; fetva türünün klasik soru ve cevap biçimini kullanarak, Müslümanların İslam'ın fiilen yaşanmasına engel olmadıkları sürece devletlerine karşı isyan etmemeleri gerektiği sonucuna varır:

İslam, genel olarak toplumun ve özel olarak Müslüman devletin barış ve huzurunu öylesine değerli kabul eder ki; yöneticilerin adaletsizliği, zorbalığı veya başka kötülüklerine karşı çıkmak adına halkın isyan bayrağı açmasına izin vermez. Müslüman devlete karşı, yöneticileri aleni, malûm ve kesin küfre girmedikleri ve namaz gibi dinî ibadetlerin

7 Qadri tamamen geleneksel bir alim değildir; eğitiminin bir kısmı, Batılılaşmış bir eğitim sisteminin parçası olan (ve doktora yaptığı) Pencil Üniversitesi'nde geçer.

yerine getirilmesini engellemek için güç kullanmadıkları sürece isyan bayrağı açılmaz (Qadri, 2011: 10).⁸

İslam'ın ahlaki kuralları –barışı ve bir arada yaşamayı teşvik etme emri- adaletsizliği düzeltme ve baskıyı sona erdirmeye yönelik etik dürtüsüne karşı bir siper olarak kullanılır. Bu görüşe göre hiçbir Müslüman, mesela Suud rejimini protesto edemez (ya da etmemelidir) çünkü haksız ve baskıcı yapısına rağmen rejim namaz kılmaya izin verir. Qadri'nin vardığı sonucun en rahatsız edici tarafı, bu hususi nokta değil –zulmü meşrulaştırdığı söylenebilir- fakat onun İslam anlayışının öncelikle ontik olmasıdır.

III

Terörizm ve İntihar Saldırılarına dair Fetva, İslam'ın bir dizi kural ve algoritmadan oluştuğu varsayımına dayanır; buna göre, hangi eylem türlerinin İslam'a uygun ya da aykırı olduğunu belirleyen bu kural ve algoritmaları çözme ve yorumlama yetkisi de din âlimlerine verilmiştir. Bu sayede, tam olarak neyin İslam'ın içinde olduğunu ve neyin olmadığını söylemek mümkün olur. Çoğu Müslümanın, haram kılınmış olduğunu kabul ettiği (örneğin domuz eti yemek gibi) belli davranış türleri olduğu malumdur. Domuz eti yeme yasağı, âlimlerin Kur'an'ın metni ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti bağlamında belirledikleri bir kural örneği olarak görülür. İslam'ın anlamı, tüm müminlerin eylemlerini yöneten bir dizi düzenlemeye indir-

8 İronik bir şekilde Muhammed Tahir-ul-Qadri bu fetvarın yayınlanmasından üç yıl sonra, Pakistan hükümetini istifaya zorlamak için parlamento dışı çabalara girişerek halkı seferber etmeye (uzun yürüyüş) çalışmıştır. Bunun nedeni olarak, hükümet üyelerinin meşhur yolsuzluklarını göstermiştir.

genebilir. Aslında, böyle bir İslam anlayışı sadece İslam'ı eleştirenler arasında değil, aynı zamanda onun en sadık destekçileri arasında da oldukça yaygındır. İslam sadece bir kurallar matrisidir. Qadri'nin "ılımlı İslam"ın hizmetine sunduğu legalizmi ise, (geleneksel iktibaslarından anlaşılacağı üzere) "Sünniliğe" özgü de değildir. Benzer uygulamalara İslam serüveninin başlıca bütün şubelerinde rastlanır. Bu metodolojinin skolastisizmi [yöntemlere sıkı sıkıya bağlılık]; klasik İslam ilimleriyle İslam'ın kendisinin metonimik bir yer değiştirmesine dayanır.

Dabashi (2013: 133-34) bu tür bir metonimik hareketin en heyecanlı tenkitlerinden birinin örneğini verir. O, ulemanın neyin İslami, kimin Müslüman ya da nele-
rin cezai suç olup olmadığını belirleme cüretkârlıklarına ağzına geleni söyler. Dabashi legalistik-skolastik metodolojiyi reddederek, İslam âlimlerinin otorite iddialarına saldırır.⁹ Din âlimlerinin kendisinin Müslümanlığını belirleyemeyeceğini anlatmaya çalışırken muhtemelen talih-siz bir ifadeyle, mensubu olduğu Şia içinde doğmuş olma ayrıcalığını öne sürer. Din âlimlerinin otorite iddialarının bu şekilde reddi, daha düşüncesiz kimselerin elinde Müslüman olmanın bireysel tercih meselesi olduğu fikrine yol açar: Kendince Müslüman olmak. Metodolojik bireyciliğe teslim olan bir metodolojik skolastik-legalizm eleştirisi, bize pek bir fayda getiremez. Ulemanın ilmi ihtisasını reddetmemiz gerektiği iddiasını, onların mütehasşıs ilminin neticelerinden de vazgeçmeden savunmak zor-

9 Dabashi esas itibarıyla eleştirisini İran'daki Yeşil Hareket'in destekçisi ve bir "ilerici" olarak görülen Mohsen Kadivar'a yöneltir. Fakat tam da Kadivar eski kafalı bir din alimi olmadığı için Dabashi'nin eleştirisi örnek niteliği taşır ve İslam'ın hukuki evcilleştirilmesinin bir eleştirisi olarak görülebilir. Daha fazla detay için bkz. Dabashi (2013: 110-66).

dur. Din âlimlerinin otorite iddialarının neden Columbia, Leeds veya Cape Town Üniversitelerindeki âlimlerin otorite iddialarından daha sorunlu olduğu açıkçası belli değildir.¹⁰ İlim, zanaat, tetkik, makul ve devamlı uğraş kıymetlidir. Alaylı bir âlim, herhangi bir örgütlü, denetimli din âlimleri grubu kadar (eğer daha da fazlası değilse) tehlikeli olabilir. Ben skolastik legalizmi reddetmenin, kendi İslam anlayışını egemen ve eksiksiz olarak belirlemeye muktedir olduğu varsayılan dik başlı Kartezyen özneye geri dönmeyi gerektirmediğini savunuyorum.

Ulema, İslam'ın serüveninde meşru aktördür. Sorun, Qadri ve skolastik-legalistik çerçeve içinde hareket eden diğerlerinin gerçek yetkilerini aşmaları değil; daha ziyade takip ettikleri yöntemin taşıyabileceğinin ötesine gitmelerinden kaynaklanır. Bu, Qadri'nin hararetle karşı çıktığı Taliban ve El-Kaide gibi gruplarla paylaştığı, İslam'ın bütünsel bir yaşam biçimi olduğu iddiasında görülebilir. İslam, bir yaşam biçimi ise, bir kurallar matrisine indirgenemez; zira kuralları takip etmek, bu kurallara nasıl uyulduğu ve takip edildiğine dair bir pratiği gerektirir. Bir kuralın ortaya konmasından uygulanmasına kadar olan hareket, doğrusal bir yol izlemez. Bu, İslam adına bireyler tarafından yapılan bir eylemi açıklamaları istendiğinde iyi niyetli Müslümanların; bu eylemin Kur'an'da bulunmadığı argümanına başvurmalarının (bir miktar retorik etkisi olsa da) neden yetersiz kaldığını açıklar; zira herhangi bir eylemin bir kural ile uyumlu hale getirilebilmesi mümkündür. Bu-

10 Mesela akademisyenlerin her türlü insani uğraşı alanına kanştıkları görülebilir: nüfusun sağlığını düzenlemeye çalışan tıp mesleği mensuplarından, hükümetlere belirli neticelerin nasıl elde edileceği konularında tavsiye veren ekonomistlere ya da Amerikan ordusuna Teröre Karşı Savaş'ı en etkili biçimde nasıl yürütecekleri konusunda tavsiye veren antropologlara kadar.

nun bir örneğini, bizzat Qadri'nin kendisi sergiler. Müslümanları, kendisinin hiç sorgulamaksızın kullandığı ifadeyle "terörizm"e karşı bağlamak için kullandığı atıf zinciri; onun İslami bir pozisyonu belirlemenin aracı olarak kanonik metinlerin şeffaf okunması gerektiği ısrarıyla çelişen bir dizi yorumsal kaydırmayla doludur. Örneğin Qadri, Müslüman bir devlete karşı isyanın haram kılındığı sonucuna varır (age. 10). Ancak bundan yüz sayfa sonra, kişinin hak olmayana itaat etmemesi anlamına gelen bir Nebevi örnek verir (age.:118). İsyan etmek isteyenler 118. sayfadaki atıfları seferber edecektir, isyana karşı çıkanlar ise 10. sayfadaki atıflara gönderme yapacaktır.¹¹

Terörizm ve İntihar Saldırılarına dair Fetva'nın yaklaşık 500 sayfasında, terörizmin ne olduğunu kavramsallaştırmak veya tanımlamak için hiçbir ciddi çabaya girilmez. Bu sayede Qadri, "yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak" ile terörizm arasında çaktırmadan anlamsal bir eşdeğerlik kurar (age.: 97). Bunu söylememizin sebebi, Qadri'yi baştan savma inceleme yapmakla suçlamak, hatta böyle bir "tercüme"nin geçersiz olduğunu önermek değildir; daha çok, ne terörün ne de "bozgunculuğun" bir bağlam-aşırı apaçık anlamı olduğuna işaret etmektir. Kuralların uygulanması, kuralların uygulanması için ortaya konulmuş kurallar üzerine bina edilemez; zira tüm bu kurallarda, bir yorumlayıcı unsur olacaktır. Bir kurala uymanın anlamı, kuralın kendisi tarafından değil, bu kurala uymanın ne anlama geldiğini söyleyen kültür tarafından verilir.¹² Ne-

11 Müslüman gruplar arasındaki benzer tartışmalara örnek olarak Hirschkind'e (2006) bakılabilir.

12 Bu sonuç, Wittgenstein'in kuralları izleme tartışmasına dayanmaktadır. Wittgenstein (1958), ayrıca Kripke'nin (1982) bu içgörüyü geliştirmesine ve Winch'in (1990) eserine bakılabilir.

yin İslam olduğu ya da kimin Müslüman olduğunu belirleyen ulema değildir; bu, herhangi bir zamanda yaşayan bir bütün olarak ümmetin [yetki] alanıdır.

Tam da bu yüzden, bir kişinin kendince Müslüman olabileceğini savunan argümanlar çöker. Önceki bölümde bahsettiğim gibi, Müslüman olmanın (geçmiş, şimdi ve gelecekte) ümmet ile bir ilişki olmaksızın –bu ilişki ümmetin inkârına dayansa bile– hiçbir yolu yoktur. Müslüman olmak sadece özel zevk ya da heves meselesi olamaz; zira Müslüman olmak, bizim Müslüman olmanın ne demek olduğu ya da ne demek olması gerektiğini birlikte öğrendiğimiz ve unuttuğumuz, diğer Müslümanlarla bir ilişki içinde olmak anlamına gelir. Bir kişinin kendince Müslüman olması ancak diğer Müslümanların kendilerince Müslüman olmaları gibi mümkün olabilir. Bu “kendince” olmanın toplumsal doğası, kolayca bir kenara konulamaz. Monadik (tek başına) Müslümanlık yoktur. Müslüman olmak, bir topluluğun parçası olmanın kurucu unsur olduğu belli toplumsal pratiklere katılmak demektir. Bu Müslümanlara özgü bir durum da değildir; daha çok, kurala uymayı mümkün kılan bir kültürel bağlam zemini dışında kurallara uymanın imkânsızlığından kaynaklanır.

Qadri’nin fetvası, Müslümanların oynadığı bir dil oyunundaki hamledir: kanonik atıf (isnat) zinciri, İslam’ın şuna ya da buna izin vermediğine dair ikazlar. “Yeryüzünde bozgunculuğa” neden olanların ahlaki gerekçelerle kınanması, topluma hâkim olan geleneklerin ıslahına dönük etik bir çağıyla her an bastırılabilir. Hiçbir atıf zinciri, hiçbir fetva bu tür çağrıları önleyemez. Siyasal benimsenmelidir çünkü ondan kaçınılamaz. Ümmet genelinde silahlı mücadelenin hızla artması, dinî cehaletin ya da ahlaksızlığın değil; ancak Müslümanları daha iyi

bir geleceğe doğru yönlendirecek meşru siyasetin yokluğunun yansımasıdır. Fıkhi veya aşkın olan lehine siyasalı reddetme, Müslümanları tarihsiz bir halk olma akıbetine mahkûm etmektir. Bu kitabın birçok yerinde, siyasalın ve İslam'ın eklemelenmesinin kaçınılmaz olarak kötü bir şey olmadığını; aksine, ümmetin geleceği için en iyi umut olduğunu ima ettim. Ancak, siyasalın siyaset tarafından ehlileştirilmesi gerekir. Siyasalın ehlileştirilmesi; muhtelif mazileri, taahhütleri ve iç içe geçişleri yansıtan pek çok farklı biçim alabilir. İslami-cate yönetim, siyasalın ehlileştirilmesinin bir biçimi olabilir. İslami-cate yönetim biçimini savunanlar için sorun, böyle bir entitenin etik olma iddiasının hem zorunlu hem imkânsız oluşudur. Zorunludur zira adaletsizliğin giderilmesi ve gidişatın düzeltilmesinin bir aracı olarak İslami-cate yönetimin Müslümanlar için cazibesi vardır. Aynı zamanda imkânsızdır; çünkü etik bir devlet [veya durum] sürdürülemezdir; etik somutlaştırmayacağı, dahası somutlaştığı ve sistemleştiği anda ahlak halini alacağı için bu böyledir. Wael Hallaq (2013), İslami yönetim olarak tanımladığı anlayışın merkezi görevinin ahlaki bir topluluk inşası olduğunu iddia eder.¹³ Ahlaki bir devlet [veya durum] geçici olduğu ve kalıcı olan adalet çağrısına açık olduğu için etik olamaz. Hilafet, bir İslam etiğinin talepleri ile bağlı olan bir devlet olması anlamında İslami-cate bir devlet olamaz. Hilafet etik değilse, o zaman anlamı nedir ve Müslümanlar

13 Hallaq (2013), devleti modern bir inşa olarak görür ve bu nedenle, modern-öncesi bir İslam devletinin var olduğuna inanmaz, dolayısıyla İslami yönetim terimini kullanmayı tercih eder. Devletin modernliği görüşünü Bob Jessop'la paylaşır. Modern devleti, iktidarın mekânsallaşmasının belirli bir yinelenmesi olarak görmeyi tercih ediyorum ve bu nedenle devletin Sümerlerle başladığına inanıyorum. Devletin tarihi için bakınız: Mann (1986).

kendilerine adalet ve refah getirmeyecek olan bir hayal için muazzam zorluklara karşı neden mücadele etmelidir? Hilafet, etik olanı getiremez ama Müslüman failliğini harekete geçirebilir ve etik bir ufuk kazanma olanağını güçlendirebilir.

Hilafet, küresel bir Müslüman öznelliğini temsil eden bir idari yapı şeklindedir. Aynı zamanda hilafet, sadece tarihsel bir kurum değil, etrafında ümmetin yönetimine ve Müslüman yaşamöyküleri ile İslami tarihler arasındaki ilişkiye dair soruların kendini gösterdiği üstbelirlenmiş bir bütündür. Hilafet, İslam'ın serüveninin dünyaya nasıl uygun düştüğüne dair anlamların bir yoğunlaşmasıdır. Bir "kolektif irade" olarak Müslümanların; kendi tarihlerini yapma, kendilerini geleceğe yansıtmaya, kim oldukları ve kim olmak istedikleri hissini tafsilatlandırma ve zenginleştirme kabiliyetleri, hilafetin imkânına bağlıdır. Başka bir deyişle, dünya sistemi içinde Müslüman varlığını sağlama alacak süper bir güç olmadan, ümmetin karşı karşıya olduğu sayısız sorunu çözmek zor olacaktır. Tabii ki, İslami-cate bir süper gücün karşı karşıya olduğu meydan okuma, gelecekte İslami niteliğini nasıl teminat altına alacağıdır. İslami niteliğinin teminatını bir İslami ekonomi, İslami devlet veya İslami anayasa oluşturarak sağlamaya çalışmış olan bir takım projeler gördük; bunların hiçbirinin İslami bir süper güç vaat edemeyeceğini öne sürdüm. Bu soru aynı zamanda başka bir soruyu gölgede bırakır: Müslümanlar kendilerinin olan ve sahiplenebilecekleri bir süper gücü nasıl oluşturabilir? İdeal İslami anayasa düşleri ve Müslümanların gücünü arttırma isteği ziyadesiyle vardır. Müslümanların birlikten yoksun olmalarından genel olarak şikâyet edilir. Müslüman siyasetçilerin bir araya geldiği toplantılarda, sık sık

Müslümanları daha fazla birlik ve bütünlüğe çağıran kararlar alınır. Sekizinci bölümde tartışıldığı gibi, süper bir güç elde edebilmek için tarihsel olarak denenmiş ve test edilmiş yol, uluslararası sistemin çağdaş düzenlemeleri tarafından bloke edilmiştir. Kendilerine ait bir süper güç isteyen Müslümanların ya alternatif bir yol bulmaya öncülük etmesi ya da dünya sisteminin kökten yeniden-yapılandırılması gerekir. Bir dereceye kadar bir idari yapının İslami-cate karakterini güvence altına almaktaki zorluk, Müslümanların bir süper gücü güvence altına alma yollarını düşünmelerinin altını oyma eğiliminde olmuştur.

Herhangi bir stratejinin teşvik etmeyi hedeflediği ilgi/çıkarların açık olması gerekir. Ortada bir özne olmadan hiçbir ilgi/çıkar söz konusu olamayacaktır. Bir İslami süper gücün nasıl elde edilebileceğine dair stratejiler oluşturulması, bu ilgi/çıkar için hesaplamalar ve planlar yapabileceğiniz herhangi bir özne yoksa beyhude bir alıştırmaya kalır. Bir İslami-cate süper güç elde etmek; kim oldukları ve kim olmak istedikleri hissini, kendi ilgi/çıkarları ile özdeşleştirdikleri için bu amaç uğrunda çalışmaya istekli ve kabiliyetli kadınlar ve erkeklere sahip olmak demektir. Bir İslami-cate süper gücün kendi olasılık koşulu olarak bir Müslüman öznellik varsayıyor olması, ama diğer taraftan koruyacağı ve geleceğe yansıtacağı kabul edilenin tam da bu öznellik olması paradoksal görünür. Bir strateji geliştirmek, bir özne yetiştirmeyi gerektirir. Genellikle etrafında bir stratejik proje inşa etmenin mümkün olduğu zaten hazır bir Müslüman özne olduğu varsayılır. Bu kitap boyunca, bu varsayıma derinden şüpheyi yaklaştığım anlaşılmıştır. 1400 yıllık Vahiy-sonrası tarihinde Müslüman öznellik, sabit değildi; aynı anlama gelmemiş ya da aynı öneme sahip olmamıştı. Bu nedenle, bir İslami-

cate süper gücü amaçlayan herhangi bir projenin temel görevi Müslüman bir failliğin oluşturulmasıdır. İslami-cate bir süper gücün kurulması için strateji, ümmet genelinde bir Müslüman öznelliğin oluşturulmasına dayalı olmalıdır. Müslüman özne konumunun heterojenliği, bir İslami-cate süper güce engel olamaz. Önceki bölümlerde tartıştığımız gibi, Müslümanların heterojenliğinin Çin'de veya Hindistan'da bulunan heterojenlikten niteliksel olarak farklı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Hindistan'ı birleştiren şeyin "Hinduizm" olduğunu iddia etmek mümkündür -zira dilsel, etnik veya kültürel anlamda bunu mümkün kılacak başka hiçbir homojenliği yoktur. Bu nedenle bir İslami-cate süper gücü toplamak/bağlamakta İslam'ın neden yetersiz kalacağı belirsiz kalır.¹⁴

Sohail Daulatzai, Müslüman failliğinin umut verici bir vektörü olarak bir Müslüman Enternasyonalî tanımlar ve şunu önerir:

Müslüman Enternasyonalî, coğrafi olarak tanımlanmış değildir. Bunun yerine; sadece kölelik, sömürgecilik ve göç sonucunda oluşmuş çoklu ve çakışan diasporalardan değil, aynı zamanda ulus-devletler, kapitalizm ve emperyal güçle eşitsiz ve farklı ilişkilerle şekillenmiş olan topluluk ve kolektiflerden oluşur. Bu, yeni siyaset biçimlerinin ortaya çıktığı bir mücadele ve dayanışma zemini demektir. Müslüman Enternasyonalî bu örtüşen diasporaların ortak mücadelesi için merkezi olan yakınsak tarihlerini ve anlatılarını şekillendirir ve bunlar tarafından şekillendirilir. Bu farklı tarih ve anlatılar, iktidara kalıcı şekilde meydan

14 Hinduizm derken, -onu bir din olarak oluşturan- belirli bir inanç ve ritüel pratikler öbeğini kastetmiyorum; daha ziyade, Hinduizm hissinin ifade edildiği birbiriyle kesişen resmi ve gayri resmi, seçkin ve madun, ortodoks ve heterodoks anlam, etkileşim ve davranış ağlarından oluşan bütün bir ihtilafî toplama anlıyorum.

okumaya devam eden çeşitli direniş yordamları ve seferberlik biçimlerini etkiler (Daulatzai, 2012: xxiii-xxiv).

Ümmetin olgusallığını "Müslüman Enternasyonalı"ne tercüme etmek, onun seferberliğini ve siyasi bir faile dönüşümünü gerektirir. Daulatzai'nin işaret eder gibi görüldüğü, Westfalyacı devletin İslami-cate kimliğin ifadesini sınırlamadığı bir tür post-ulusal Müslüman siyasetinin icat edilmesidir; İslami kimliğin bu ifadesi çeşitli dekolonyal söylemler ile eklenir ve bu şekilde Müslüman Enternasyonal dekolonyal taleplerin kaydedildiği yüzey haline gelir. Ancak bu noktada kaydetmemiz gerekir ki, Müslüman failliğinin yetiştirilmesi bir dindarlık bileşeni ile sınırlandırılmaz. Müslüman özneyi dünyaya dahil edecek entelektüel ve kültürel ifade gücü gerektirir. Müslüman failliği, Batı'nın sömürgeci hiyerarşisini ete kemiğe bürüten Platon'dan NATO'ya hikâyesinin küresel hegemonyasını dekolonize eden bir karşı-anlatıya ihtiyaç duyar. Batı-dışı dekolonyal karşı-anlatının bizi varıracığı nokta, dünyanın geleceği için bir model olarak Batılı projenin merkeziliğinin görecileştirilmesidir. Bir İslami-cate süper gücün elde edilmesinin imkânsız görüldüğü koşullarda, küresel ölçekte bir kolektif iradenin oluşumu (Müslüman Enternasyonalı) Müslüman öznelerin kendilerini Müslüman olarak gelecekte tahayyül etme kapasitelerinin güçlenmesine yardımcı olur. Alternatif bir geleceğin tahayyül edilmesi, daha iyi bir dünya için planlar yapma yolunda önemli bir ilk adımdır. Dekolonyal ve küresel olan karşı-anlatı, Müslümanların kendi biyografilerini tutarlılık ve umutla bir tarihe oturtmalarına imkân verecektir. Müslüman failliğinin sadece sürekli muhalefet olarak billurlaşmasını önlemek için *Müslüman Enter-*

nasyonalî, hilafete doğru hareket eden [bir siyasetin parçası] olarak görmek gerekir.

Müslüman sorununun cevabı hilafettir. (Elbette bu kitabın sayfaları boyunca göstermeye çalıştığım gibi, bu doğru bir soru olmadığı için Müslüman sorununa gerçek bir cevap olamaz; dolayısıyla Hilafetin soru(n) olmayan bir şeye cevap olduğunu söylemek, sadece Müslüman failliği arayışını bir soruna dönüştürmenin güçlüğüne değil, aynı zamanda hilafetin bizatihi mahiyetine işaret eden yapıbozumcu bir jesttir). Hilafeti hatırlamak, sadece onu geri getirmek için çabalamak değil; ancak onu ve yansıttığı/koruduğu tarihsel dizilimi hatırlamaktır. Böylece hilafet, dünya sahnesinde bir aktör olur. Bu, ümmetin diasporik durumuna bir kurtarıcı son(uc)un olasılığıdır. Güç kazanmaktaki maksat, sadece iktidarda olanlara meydan okumak değil, ancak yeni bir dünya inşa etmektir ve bu dünya, ancak gücün ve iktidarın uygulanması yoluyla gerçekleşebilir ve ancak bu iktidarın uygulanması yoluyla muhafaza edilebilir. Gücün/iktidarın olmadığı bir dünyanın imkânsızlığını kabul edemeyen gruplar, sürekli muhalefete mahkûm kalırlar. Bu, tüm güç/iktidar uygulamalarının eşdeğer olduğu anlamına gelmez; daha ziyade, mücadelenin gücün/iktidarın farklı konfigürasyonları üzerine olduğu, yoksa onun ortadan kaldırılmasına dair ütöpik rüyalar demek olmadığı anlamına gelir. Güç/İktidar, ehlileştirilebilir ama vazgeçilemezdir. Hilafet, gücün/iktidarın yeniden yapılandırılması demektir, sürekli muhalefet yoluyla ortadan kaldırılması değil.

Hilafet, etik olmak zorunda değildir ancak Müslümanların varlığının bir skandal olmadığı bir dünya inşa etme kapasitesine sahip olmak zorundadır. Hilafetin kimliğinin İslami-cate bir varlık olarak tanımlanması, İslam di-

ninin emrettiği davranışları destekleme veya uygulama şeklinden değil, aksine aktüel ile ideal arasında daha iyi bir uyum elde etmek için farklı projelerin ve farklı yolların anlamlı deneylere konu olabileceği bir kayıt yüzeyi olabilmesinden kaynaklanır. Hilafetin İslami kimliği, geçmişe bağlanan ve egemen dünya düzenine aykırı olan yeni bir gelecek inşa eden bir tarihsel dizilime yerleşmesinden kaynaklanır. Hilafet, İslam siyasetini kurumsallaştırmak suretiyle siyasalın ümmet ölçeğinde ehlileştirilmesini teklif eder. Teolojik olarak anlaşılan ve sınırlanan bir siyaset değil, İslam'ın dünyadaki varlığını belirgin kılan bir siyasettir bu.

IV

Hilafeti gerçekleştirmenin bir manifestosu, daha önceki süper güçleri doğuran stratejileri yenilemek olurdu. Böyle bir girişim için en yaygın strateji, İslamcılarının bir adanmış öncü grupla devlet aygıtını ele geçirmesine, daha sonrasında İslam ile uyumlu olarak toplumun dönüşümünü sağlamak üzere devlet gücünü kullanmaya dayanır; bu dönüşümün olumlu etkileri boydan boya ümmette yankılanacak ve benzeri hareket ve dönüşümler gerçekleşecektir. Bu tür anlatılar, tüm girişimin antagonistik doğasını dikkate almaz: Toplumu derinden dönüştürmek, mevcut düzende kökleşmiş olan ve onunla özdeşleşmiş olanlarla karşı karşıya gelmek anlamına gelir. Başarmaya değer herhangi bir dönüşüm, kaynakların ve ayrıcalıkların yeniden paylaşılması demektir; bu da İslamcı bir öncü grup ya da kitle partisi tarafından devletin ele geçirilmesinin çeşitli Kemalist güçler arasında direnç oluşturacağı ve bu direncin İslamcı dönüşüm projelerini

engellemek ve boşa çıkarmak için dış aktörler tarafından seferber edilebileceği anlamına gelir.¹⁵ Yani İslami-cate bir süper güç elde etmeye dönük herhangi bir girişim, restorasyon (ya da onarma) ile daha az ve inovasyon (ya da yenilenme) ile daha çok ilgili olmak durumundadır. Yenilenmesi gereken, sadece hilafeti gerçekleştirme stratejisi değil, hilafetin ne olduğunu kavrayabilen bir felsefedir. Bu sadece (liderlik seçimi için mekanizma ve kriterler gibi) hilafetin kurumsal olarak yapılandırılması düzleminde değil, fakat hilafetin anlamının ne olduğu düzleminde yenilikler getirmektir.

Hilafetin İslami niteliğini gerekçelendirmek için etik bir devlet olması gerektiği talebinin karşılanması mümkün değildir. Gelebilecek olan hilafet, bir İslam devleti değildir ve olamaz. Hilafetle ilgili en özgürleştirici hayal, etik ile siyasal olanın eklenmesi olarak İslam'a dair bir hayaldir. Bu hayali gerçekleştirmek, etik ile siyasal olanın eklenmesinin İslam siyasetini barındırabilecek kurumsal bir bütüne tercüme edilmesi anlamına gelir. O halde hilafet, yapılan ve öznelliklerinin belirli bir ahlakın ayrıcalıklı bir yorumlanması ve kanunlaştırılmasına indirgenebileceği bir İslam devleti değildir. Hatta tarihsel olarak söz konusu olan da budur; zira Müslüman egemenliğinin seçkin ifadeleri olarak kabul edilmiş olan devletler, Müslüman âlimler tarafından şeriatı uygulamaya koyan devletler olarak tanımlanmıştır. Egemen İslami-cate idarelerin mahkeme incelenmesinin defaatle gösterdiği gibi, şeriat her zaman diğer geleneksel (örfi) uygulamalar ile takviye edilmiş, bu nedenle hiçbir zaman lâfzî özüne in-

15 Asad'ın (2013) Mısır'daki Müslüman Kardeşler karşıtı darbeye ilgili yorumuna bakınız.

dirgenebilir olmamıştır.¹⁶ Hilafet daha ziyade, İslam göstergesi altında sosyal adalet, refah ve özgürlüğün vasıtası haline gelir. İslami niteliği, tarihsel bir dizilimin parçası olarak anlatılanmasından, diğer tarihsel ihtimallere muhalefetinden ve Müslüman-karşıtı olanın reddedilmesinden kaynaklanır. Bu süreçlerden herhangi birini belirlemek için bir algoritma yoktur. Sadece bir siyaset vardır; hilafet, İslam siyaseti için uzamdır.

Hilafetin gerçekleştirilmesi için gerekli olan faaliyet ve tepkileri koordine edebilecek bir merkez teşkilatının yokluğunda, hilafetin ufkuna doğru gitme görevinin izleyebileceği bir dizi yol vardır. Bunlardan biri, silahlı direnişi vurgular. Ayaklanmalar ya da başkaldırmalar, milli kurtuluş savaşlarının bir aşamasını oluşturduğunda en büyük başarılarını göstermiştir. Bu sebeple, silahlı mücadelenin en başarılı biçimlerinden birinin milli kurtuluş savaşları olduğu söylenebilir. Birçok yerde milli kurtuluş savaşları ile sömürge düzeni mağlup edilmiştir. Bu savaşların başarısı, düzeni değiştirmek isteyen birçok grubun silahlı mücadelenin bu biçimini örnek alıp denemesine

16 Örneğin, Timbuktu'da bulunan mahkeme kayıtlarıyla ilgili Mathee'nin (2011) çalışmalarına bakınız. Mathee, ortaya çıktıkları toplumsal bağlamı anlamak için bir fetva koleksiyonuna başvurur ve bunu yaparak şeriatin uygulanışının ne kadar esnek olduğunu ve yorumlarının nasıl tartışıldığını gösterir. Şeriatin uygulamasındaki lafzi ile mecazi arasındaki gerilim, faal bir yönetimin, rafta hazır bekleyen bir şeriatı basitçe uygulayabileceği düşüncesini yalanlar. Şeriatin mutlak ve değişmez olduğuna olan inancında ısrarlı olan Müslüman Kardeşler bile, belirli bir durumda belirli bir kuralı uygulamak zorunda oldukları noktada yorumlamaya izin vermek zorunda kalacaklardır: Bu kuralın uygulanması için durumun uygun olup olmadığını yorumlamaları gerekir. Örneğin, cinsel şiddetle ilgili bir durum zinanın yasaklanması ile ilgili kuralla mı en iyi şekilde anlaşılır? Ayrıca bkz. Pierce (2003).

yol açmıştır. Başarılı milli kurtuluş savaşları, isyancıların genellikle kırsal alanlarda bulunan silahlı güçleriyle, yönetim işlerini uygulamaları için yeterli bir toprak parçasını denetimlerine almalarıyla belirginlik kazanmıştır. Bu, ikili bir iktidar durumudur; resmi devletinkine paralel kurumlar oluşturulurken, isyancıların iktidarı ele geçireceği zamana kadar bir proje olarak hareket edebilecek bir alternatif toplum yaratmaya ve resmi devlet tekeline meydan okumaya çalışılır. Bu kurtarılmış bölgenin genişlemesi, daha sonrasında (sömürgeci devletin iktidarının yoğunlaştığı) şehirlerin kuşatılması ve sömürgeci düzenin nihai olarak devrilmesi ile sonuçlanır.¹⁷ Ancak Latin Amerika'nın birçok yerinde, aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Avrupa'da milli kurtuluş stratejilerini uygulama çabası başarılı olamamıştır. Bu, devletin altyapısal eriminin çok daha yoğun ve sürekli olduğu, son derece kentleşmiş toplumların olduğu koşullarda, sosyo-ekonomik örgütlenmenin alternatif modellerinin uygulanabileceği ikili iktidar uzamlarının yaratılmasının neredeyse imkânsız olmasından kaynaklanır.

Kentleşme sürecinde kırsal nüfusun azalması, gözetleme teknolojilerinin yayılması ve devletin kendi çeperlerine nüfuz etme kabiliyetinin artması, ikili iktidarı kurulması ve uygulanması için gerekli bir üs alanını güvenceye almayı zorlaştırmıştır.¹⁸ Bununla birlikte başka bir

17 Bu tanımlama esasen Maocu ulusal kurtuluş mücadelesi anlayışına dayanır. Bu bağlamlarda direniş stratejilerinin başarısızlığının bir kısmının entelektüel olduğu iddia edilebilir. Bu, özellikle Mao tarafından ifade edilen uzun süreli, bezdirici savaş kavramının; Che Guevara'nın foco teorisine dayanan modeli için terk edilmesiyle görülebilir. Bkz. Mao (1963).

18 Belki de Afganistan'daki ve Irak'taki ayaklanmanın direnci arasındaki farklardan biri, Afganistan'ın "klasik" ulusal kurtuluş savaşını

zorluk daha vardır: Kolonyal düzendeki ırk hattının sömürgeciyi ve sömürgeleştirileni işaretlediği keskin hatlarla çizilmiş ve düzenli olarak uygulanan dost/düşman aynmı; formel anlamda dekolonizasyon yaşamış ülkelerde bulanık ve karmaşık hale gelmiştir. Müslimistan'da İslami-cate devleti veya hilafeti gerçekleştirmenin bir yolu olarak ulusal kurtuluş savaşları, açık bir istikameti olmayan düşük yoğunluklu sürekli şiddetle sonuçlanmıştır. Hedeflerin seçilmesindeki rastgelelik, şiddetin açık bir stratejiden bağımsız bir işlevi olduğunu göstermektedir. Şiddet eylemleri, etkili kapsayıcı bir strateji olmadığında, somut amaçlara hizmet eden eylemler olmaktan çıkmış; kendi rasyonelliği ve amacına sahip dindarca hareketler olarak görülmeye başlanmıştır. Amerika'nın Teröre Karşı Savaşı'nın sürekli şiddeti ile karşı karşıya kalındığında, Amerikan silah etkinliğine direnmeyi ya da bunu sınırlamayı mümkün kılabilcek bir devlet yapısının koruması olmadığında silahlı direniş; düşük yoğunluklu sürekli şiddet içinde parçalanır ve Müslüman failliğinin ifade edilmesini güçlendirmek yerine zayıflatır. Cihadın demagogikleştirilmesi; mevcut Müslimistan devletlerinin ümmetin süregelen marjinalleş(tiril)mesi ve madunlaş(tınl)ması karşısındaki direnişi –bırakın koordine etmeyi- kavramakta bile aciz kaldığını gösterir. Devlet dışı aktörler, Amerikan küresel düzeniyle silahlı çatışma yoluyla siyasi bir dönüşümün sağlanması görevini üstlenmiştir. Birçok bölgede hükümetlerin cihad görevini gruplara devretmesi, bireylerin kendi şiddet eylemlerini cihad ile açıklamaya baş-

kolaylaştıran özelliklerin birçoğunu muhafaza etmesidir. Kırsal/kentsel denge ve sürekli devlet müdahalesine bağışık birçok coğrafi şartın varlığı; özellikle yaz aylarında Karzai rejiminin etkisinin genellikle Kabil ve çevresiyle sınırlı hale gelmesi anlamına gelir.

ladığı bir noktaya varmıştır. Tarihsel olarak cihadın dönüşümü (yani hilafetin yetki alanından, önce hilafet-altı devletlerin, sonra öncü silahlı grupların yükümlülüğü olarak kabul edilmesine ve son zamanlarda da "yalnız kurt" operasyonuna dönüşmesine varan), sürekli depolitize olduğuna ve bir kurtuluş stratejisinden koparıldığına işaret eder.¹⁹ Sonuç olarak, cihad artık bir araç olmaktan çıkmış, kendi içinde bir amaç haline gelmiştir. Cihadın devletten bireye devredilmesi, siyasal olanı bir dindarlık ifadesine dönüştürme riskini taşır. Bu, silahlı mücadele ilkesinin terkinin savunulmasını değil; silahlı mücadelenin, itici gücü otoriter değil özgürleştirici olan açık ve etkili bir strateji ile uyumlu olması gerektiğini vurgulamaktır. Müslümanları siyasal failer olarak mobilize etmeye dönük teşebbüs, yalnızca veya öncelikle baskıya ya da baskı korkusuna dayandırılmaz.

Hilafete giden bir diğer yol, sadece silahlı direniş karşı kültürel direnişi vurgular. Hilafet radikal kültürel bir dönüşümle başanabilir. Kültürel direniş projeleri çoğunlukla yaşam tarzlarını korumaya odaklanmıştır ve İslamcı grupların çoğu kültürel mücadeleyi bir ahlakilik üzerinden okumaya devam etmektedir. Bu yaklaşımda kültürel direniş, genelde koruyucu bir biçim alır, Müslümanların ken-

19 Örneğin, 2011 yılında önde gelen bir üniversitenin öğrencisi olan Roshonara Choudhry, Irak'taki savaşı destekleyen bir İngiliz milletvekilini bıçaklamaktan suçlu bulundu. Doğu Londra'da doğmuş Bangladeşli biri olan Choudhry, saldırısını tüm Müslümanları savunma arzusu ile hareket ettiğini açıkladı. Choudhry'nin eyleminin aklında bir kaçış planıyla yapıldığı konusunda çok az karut vardı ve bir milletvekilinin bıçaklamasının nasıl bir stratejik veya taktiksel amaca hizmet ettiği belli değildir.

<http://www.guardian.co.uk/uk/2010/nov/03/roshonara-choudhry-failed-life-attack>.

dilerini içinde buldukları toplumların yozlaşmasına verdikleri bir karşılıktır. Eşitsizlikler, refah ve adaletsizlik gibi sorunların tümü ahlaki bir yozlaşmanın göstergeleri olarak sunulur ve İslam'ın doğru uygulanması ile çözülecekleri varsayılır. Pek çok İslamcı örgütün kültür politikası yaratıcı olmaktan ziyade baskıcı olmaya hapsolmuş; mevcut duruma cazip alternatifler sunmak yerine sürekli yasaklamakla sınırlı kalmıştır. Eleştirel bir kültürün inşası, çok dar tasarlanmış bir toplumsal davranış ve pratikler anlayışına destek olmaya odaklanmış, tali bir görev olarak görülemez.

Hilafeti hatırlamak, manevi anlamda anınmayı ya da silahlı mücadele ile mevcut düzeni yıkmayı değil, ama daha önemlisi insan hayatının tümünü kapsayan kültürel üretimin geliştirilmesini gerektirir. İslam bir yaşam biçimi ise, sanatsal ve kültürel üretimleri ile bu bütünü yansıtmalıdır. Popüler kültür alanında, İslami-cate kültürel üretim, öncelikle müzik alanlarında (özellikle hip-hop ve qawali) bir takım küresel etkiler göstermiştir.²⁰ Hilafeti hatırlamak, dünyevi olduğu kadar manevi de olan bir ufka yönelmiş bir kültürel mücadele anlamına gelir. 1945'ten bu yana, Amerika'nın küresel hegemonyası çok boyutlu olmuştur. Bu, basitçe dünyanın en büyük ekonomisine ya da askeri gücüne sahip olmaya dayanmaz.²¹ Amerika, kültürel

20 Hip hop ile İslam arasındaki ilişkinin analizi için bkz. Alim (2006).

21 Martin Jacques, Çin'in yükselişiyle ilgili çalışmasında, Amerika'nın küresel hegemonyasına ilişkin bir düzine vasfını listeler: Dünyanın en büyük ekonomisi olması, kişi başı en yüksek GSYİH'lerden biri olması, en teknolojik, yenilikçi ekonomilerin başında gelmesi; dünyanın en iyi üniversitelerin çoğunluğu, küresel olarak İngilizcenin lingua franca olması, Hollywood'un dünya sinemasına hakimiyeti, New York'un dünyada baskın bir şehir olması, Amerikan markalı ürünlerden elde edilen katma değer ve ABD askeri harcamalarının en yakın rakibinden dört kat fazla olması. Bkz. Jacques (2012: 49).

üretimlerinin (sinema ve popüler müzik), kendi değer ve çıkarlarını eklememesi ve bunların küresel olarak etkili olmasından faydalanmıştır. Yasaklamak yerine kültürel üretime odaklanmak Müslüman olmanın anlamını açacak ve zenginleştirecektir. Aynı zamanda hakim küresel "sağduyu"ya bir alternatif oluşturmaya yardımcı olacaktır.²² Bunun bir örneği, Filistin'in hikâyesinin Amerikan toplumunda Siyonist bir prizmadan anlatılması ve denetlenmesidir –ümmetin çoğu ferdi aynı hikâyeyi muhtemelen anti-Siyonizm üzerinden dinlemiştir. Filistin'den binlerce mil uzaktaki Müslümanlar, Filistin halkının dramında duygudaşlık besleyebildikleri bir şeyler görürler. Anti-Siyonist anlatının yayılması, ümmeti birbirine bağlayan parçalardan biri haline gelmiştir. Müslümanların Keşmir, Burma ve Çeçenistan'daki mücadelelerinin ümmet kültürünü birleştiren ve bağlayan başka bir ortak bağ olmaması için hiçbir neden yoktur. Kültür ürünlerini, İslami olanın denetlenmesi yerine İslamîcate olanın üretimine koşturmak, bir küresel Müslüman karşı-kamu(oyu)nun eklenmesi için gerekli koşulları destekleyecektir.²³

Karşı-kamu(oyu)lar, hegemonik kamusal alan, otorite ve tartışma anlayışlarına ilaveten bulunur. Bir karşı-kamu(oyu) baskın kamu(oyu) ile çatışma halinde oluşur

22 Gramsci, hurafeler, folklor, miras alınan önkabuller ve çelişkili inançları içeren kitlelerin gömülü "kendiliğinden felsefesi" olan sağduyu ile iyi-duyu arasında bir ayrım yapar (1971: 421). Bu sağduyunun ideolojik olarak tutarlı hale getirilmesi ve Gramsci'nin iyi-duyu olarak tanımladığı şekliyle, yani hâkim hegemonik düzene karşı eleştirel yeni popüler inanç ve değerler dizisine dönüştürülmesi gerekmektedir (1971: 323-6).

23 İslami karşı-kamu(oyu) kavramı için bakınız: Charles Hirschkind (2006).

ve kültürel ufku bağ(ım)lı konumunun bilinci ile belirlidir (Warner, 2002: 423-5). İslami-cate karşı-kamu(oyu)ları ümmetin genelinde bulunur, ama çoğunlukla Westfalyacı devlet, ülke ve kültür arasındaki izomorfizm kafesi içinde hapsolmuştur. Küresel İslami-cate karşı-kamu(oyu)ları, Batılı güçler tarafından ilan edilen "uluslararası toplum"un kamu(oyu)na karşı ulusötesi düzeyde faaliyet gösterebilecektir.

Kuvvetlerin mevcut düzen(leniş)i düşünüldüğünde, İslami-cate bir karşı-kamu(oyu) oluşturulması; hilafetin potası işlevi görebilecek bir üs alanı kurmaktan daha olası gözükmemektedir. İslami-cate bir karşı-kamu(oyu)nun hali hazırda var olduğu dikkate alınırca, küresel İslami-cate bir karşı-kamu(oyu)nu eklemleme görevi, sıfırdan bir şey inşa etmek kadar zor değildir. Elbette Müslümanlar tarafından bir karşı-kamu(oyu) oluşturma girişimlerinin, muavazları arasında sadece hararetli tartışmalarla karşılanacağını varsaymak söz konusu olamaz. Teröre Karşı Savaş, Batılı güçlerin kendilerini (ve balık hafızalarının da onları) içerisinde gördükleri liberal-demokratik hayali delik deşik etmiştir; Batı'nın ifade özgürlüğü ve insan hakları değerlerinin terk edilmesine izin vermeyeceği düşünülen iyicil kuvvet olarak görülmesi artık imkânsızdır. Guantanamo mahkûmlarının üçte birinin zorla beslenmesi, insansız hava araçlarıyla saldırılar, kitlesel gözetimin açığa çıkması ve büyük Amerikan şirketlerinin imparatorluğun işlemesindeki suç ortaklığının ifşa olması; Batılı güçlerin insanlığın iyiliğine bir kuvvet olduğu ve liberalizmin düzenli ve sürekli işkence ile bağdaşmaz olduğu ya da makul münazara ve müzake-

renin çatışmaları çözmek için yeterli olduğu yanılsamasını sürdürmeyi zorlaştırmıştır.²⁴

Kemalist yönetimlerin, bir devletin elindeki tüm zor aygıtlarını kullanarak İslami-cate karşı-kamu(oyu)nu denetleme ve disipline etme girişimleri bizi durup düşünmeye sevk etmelidir –hilafete işaret eden kültürel ürünlerin üretimi, zorlayıcı ve disipline edici karşı önlemlerin kendi başına üstesinden gelemeyecektir. Ancak hilafet istikametinde harekete odaklanmış küresel İslami-cate karşı-kamu(oyu)nun avantajı iki yönlüdür. Birincisi, hilafetin ufkuna doğru böylesi bir yürüyüş; tesirini göstermek için merkezi eşgüdümü gerektirmez. Yaşamöykülerinin tarihsel akışa eklenmesiyle ortaya çıkar.²⁵ Hem gündelik sıradan anlamında hem de sanat, müzik ve edebiyat gibi belirli bir alan anlamında kültürel üretim, birden fazla temas ve irtibat noktasından kaynaklanır; böylece ümmetin büyüklüğü ve tarihsel derinliği göz önüne alındığında, alternatif bir dünya vizyonu sunmak için gerekli kaynakların denetiminin potansiyel olarak zor olduğu söylenebilir. İkincisi, hilafeti hatırlamanın verdiği siyasal istikamet hissi; şimdiki aşamama, cereyanlara kapılma, küçük hayal kırıklıkları ve büyük aldatmacaların saptırması risklerini azaltır. Hilafeti hatırlamak, bir şeyi temsil etmenin ve böylece rastgele bir şeyin peşine takılmamanın vesilesidir.

24 İnsan hakları örgütü Reprieve'nin yaptığı, içerisinde Rapçi Yasiin Bey'in Guantanamo'da yüz açlık grevcisine karşı kullanılan zorla besleme işlemini denemeyi kabul etmesinin anlatıldığı videoya bakınız: <https://www.theguardian.com/world/shortcuts/2013/jul/09/yasiin-bey-force-fed-guantanomo-bay-mos-def>, son erişim 20 Temmuz 2013.

25 Tarihin akışının bu anlamı, metafizik olmak zorunda değildir, pekâlâ retorik olabilir. Tabii ki, entelektüel eğilimlerim düşünüldüğünde, bunun retorik olduğunu söyleyebilirim.

En başarılı milli kurtuluş savaşları, silahlı mücadeleyi kültürel dönüşümle kontrollü olarak birleştirmeyi başaranlar olmuştur. Yani, zor ve iknanın iç içe geçtiği mücadeleler; diğer bir deyişle, hegemonya mücadelesinin biçimleri olan milli kurtuluş savaşları... Hilafet, ancak bir hegemonya mücadelesi yoluyla gerçekleştirilebilir. Ümmetin karşı karşıya olduğu meydan okuma, eşgüdümü sağlayan örgüt(lenme) olmaksızın, henüz olgunlaşmış İslami-cate bir egemen süper güç olmadan böyle bir hegemonyanın nasıl kurulabileceği sorusu/sorunudur. Hilafeti hatırlamak, ümmeti sömürge olmaktan çıkarmayı amaçlayan bir hegemonik projenin adıdır.

Hilafet kavramına içkin olan devletçiliğin, onun özgürleştirici potansiyelini sınırladığı öne sürülebilir. Bir İslami-cate süper gücün gerçekleşmesi durumunda, bir Müslüman Enternasyonal ve küresel bir İslami-cate karşı-kamu(oyu) gereksiz hale gelecektir. Ancak İslami-cate bir süper güç var olmuş olsaydı, bir küresel İslami-cate karşı-kamu(oyu) var olmayacaktı. Hilafetin siyasala hükmetmeye dönük devlet-merkezci yaklaşımı, İslam'ın gücün kötüye kullanılmasını ıslah etme kabiliyetini azaltmayacak mıdır? Var olan bir hilafetin ortaya çıkışı, karşı-kamu(oyu)nun madunluğunu bozacak ve etik potansiyelini azaltacak değil midir?

Hilafeti hatırlamak, bir restorasyon/ihya talebi olmaz. O, aynı zamanda kusursuz olmayan bir şeyi top(ar)lama ve hatırla(t)madır. Hem ilham veren hem de hayal kırıklığı yaratan bir entite... Kusurlu ve ıslah ihtiyacı olan, ama aynı zamanda bir Müslüman varlığını güvence altına almayı vaat eden ve Müslümanları geleceğe yönelten bir entite. Hilafeti hatırlamak, sahiciliğe (otantiklik) düşmeden Avrupamerkezciliğin reddedilmesi imkanını vaat

eder. Hilafet, Medine'nin Efendisi'nin yönettiği İslam devleti değildir. Hilafet ikinci fitnede bitmez, Bağdat'ın Moğollarca yağmalanmasıyla bitmez ve Müslimistan genelinde halifelerin çoğalmasıyla da bitmez.²⁶ Hilafet fikri, İslam'ın siyasal varlığını bu dünyada demirlediği için bir kurum olmanın sınırlarını aşar.

Dolayısıyla, hilafeti hatırlamak hem bir zafer ve güç anlatısını, hem de onun bayağı yozlaşmalarını geri kazanmaktır. Bir entitenin kusur ve zorlukları, güç ve yararları kadar gereklidir; zira onlar ütöpik olmayan, hatta ütöpik olmadığı için çalışmaya değer olan bir geleceğe yön verirler. Hilafet, bir etik kurum değildir; bünyesindeki etik açığının teslim edildiği bir kurumdur daha ziyade. Hilafetin ilk dört halife ve geri kalanı arasında ayırım yaparak anlatıldığı yaygın tarihyazımsal anlayış; bu kurumun etik açığının bir başka kabulü/itirafıdır. Hilafet, Medine'de inşa edilen devletin temsil ettiği ideal bir etik devlet ile Allah'ın Elçisi'ne verilen vahiy ile başlayan tarihsel dizilimin kesintiye uğratıldığı çeşitli Kemalist devletler arasında bir askıya alınma (tehir) halindedir. Hilafeti hatıra getirme stratejisi, bir plan özelliğine sahip olamaz; bundan ziyade, ümmeti korumak ve geleceğe yansıtmak görevi için Müslümanlara ilham verecek ve istikamet çizerek şiirsel olasılıklar niteliğinde olabilir.

26 Richard Bulliet (1994: 172-5) Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesinden sonra, Hac'ın etkin bir Halifenin yokluğunda (Sünni) İslam'ın merkezi haline nasıl geldiğini çok ikna edici bir tezle savunur. Bu değişim, (şu anda Suudi rejiminin başı tarafından kullanılan) Hâdimü'l-haremeynî'ş-şerîfeyn unvanının hilafet makamını gölgede bırakmaya başlamasıyla kendini gösterir. Hilafetten Hac'a geçiş, siyasaldan hususi bir dindarlığa kayma olarak görülebilir. Aşkar olması gerekir ki, hilafet derken belli bir hanedanın tekelindeki kurumsal bir yapıdan çok daha fazlasına gönderme yapıyorum.

Hilafetin yeniden ortaya çıkabileceği çeşitli adımların taslağını çıkarmak mümkündür: Örneğin, TBMM'nin hilafet makamını İslam İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) aktarması; veya İİT'ye üye ülkelerin anlaşarak hesap verebilir, şeffaf ve bağımsız bir biçimde uygulanabilir bir konfederasyon oluşturması... Daha sonrasında İİT'yi bir hilafet kurumu haline dönüştürecek kurumların her türlü yeniden düzenlenmesi tahayyül edilebilir: nüfusa göre ağırlıklı oylama, toplumsal gelişme, savunma, finans, sağlık, İslami-cate olanın tanıtımı için koordinasyon ofislerinin kurulması –buradaki başat sorun, böylesi kararların bunları hayata geçirebilecek olanlarca alınmasını sağlayabilecek bir ortamın nasıl meydana getirileceğidir.

Ümmet için dünyada bir alan açma sürecinde, hilafet gezegenin asli çeşitliliğinin sahte evrensellekle disiplin edilmekten ziyade çok kutuplulukla sağlama alındığı bir küresel düzenin örgütlenmesi için mevcut seçenekler yelpazesini açabilir. Müslümanlar, Teröre Karşı Savaş'ın en görünür hedefi olmuş; hiç bitmeyen savaş nedeniyle ortaya çıkan bir siyasal bilincin zorunlu hizmetine alınmışlardır. Onlar, birbirlerine komedi ("Müslüman iken uçan"), korku (Guantanamo'da açlık grevi yapanların zorla beslenmesindeki visceral sadizm) ve kahramanlık (Filistin, Keşmir, Çeçenistan ve Burma'da işgal altında yaşanan günlük eziyet) hikâyeleri anlatmışlardır. Ümmetin sohbetleri, artık iflah olmaz şekilde Teröre Karşı Savaş'ın rengini almıştır. Kemalistler ve İslamcılar bu savaşın yürütülmesindeki sıradanlığa kendilerini alıştırmışlardır. Hegemonik söylemin çatlaklarından sızan bu hikâyelerin zayıf ışığında ise alternatiflerin olasılığı vardır. Teröre Karşı Savaş'ın görünmez kayıpları sadece şimdi ölü ve kayıp olanlar değil, aynı zamanda Batı tarafından yüksek sesle ilan edilen öz-

gürlüklerin içinin boşaltılması ve terörü önlemek adına sessizce tektip edilmesi olmuştur. Yasal çerçeveye insan haklarını geliştireceği ve koruyacağı düşünülen iyi düzenlenmiş bir kozmopolit dünya hayali, acımasızca ifşa edilmiştir.²⁷ Cari düzene alternatif arayışları; adalet ve refahın hüküm sürdüğü bir dünya vizyonu eklemleme girişimleri; sadece Amerikan tek kutupluluğu karşısında değil, aynı zamanda kendi tarihinin kolonyalitesini paranteze almayan Avrupa mirasından evrensel değerler üretmek gayretleri açısından da zor duruma düşmüş görünüyor. Hilafeti hatırlamak, alternatif bir dünya düzeni inşasının olanaklarını açmaya katkıda bulunabilir. Hilafetin gelişi, evrensellik ile tikelliğin tekinsiz karışımı olan ulus-devletin reddine dayalı olacaktır. Aynı zamanda, liberal bir sosyal muhayyilenin içselleştirilmesine ve sürdürülmesine dayanan ve birçok devletten oluşan uluslararası düzeni bir dünya hükümeti ile değiştirmeyi arzulayan kozmopolitliğin reddi olacaktır.²⁸ Hilafet, çoğulculuk ve çokkültürlülüğün dünya düzeninin mimarisine kazındığı ve asli olarak çoğul bir dünyanın sütunlarından biri olarak anlamlı olacaktır. Bu, post-Batılı dünya ve post-mezhebi İslam olanağını güçlendirir.

Hilafeti hatırlamak, onun bir dünya-kurma alıştırması olduğunu ve şiirsel doğasının, dünyayı tanımlama ve onu performansı ile gerçeğe dönüştürmeye çabalamasından kaynaklandığını kabul eder.²⁹ Hilafeti hatırlamak, Müslümanların kolektif olarak karşı karşıya olduğu

27 Örneğin, Edward Snowden'ın iltica hakkı elde etmekte karşılaştığı zorluklar.

28 Kozmopolit bir dünya düzeni eleştirisi için bakınız: Mouffe (2005: 90-118).

29 Warner (2002: 422) benzer ifadelerle ama kamuların (publics) oluşumuna ilişkin "şiirsel dünya yaratma" sürecini anlatır.

meydan okumaların dini ya da kültürel değil, siyasal olduğunu; çözümlerinin de sadece İslam adına bir siyasette bulunabileceğini anlamak demektir. Bu siyasetin, Hz Muhammed'in (s.a.v.) dönüşünün başlattığı tarihsel dizilim içerisinde üzerinde mücadele edilenler dışında hiçbir zorunlu içeriği yoktur. İslam ne bir banş dini ne de bir savaş dinidir –İslam, Müslümanların kendileri hakkında hikayeler anlatmak için kullandığı bir dildir. O halde, hilafeti hatırlamak dekolonyal bir beyandır; İslam'ın İslam olduğuna dair bir hatırlatmadır ve Müslümanlar için bu yeterlidir.

Akıl ve hikmeti Veren'e sonsuz hamd ü senâ.

Kaynakça

- Agamben, G., **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Ahmed, S. 'Chicken Tikka Masala', içinde Ali, N., Karla, V. ve Sayyid, S., (eds) **A Postcolonial People**. Londra: Hurst, 2006.
- Aktay, Y., 'Who Needs a Moderate Islam?' [www.muslimistan.net](http://www.muslimistan.net/?p=68), 27 Nisan 2007, <http://muslimistan.net/?p=68>, son erişim 6 Nov. 2013.
- Ali, A.H., **Infidel: My Life**, New York: Free Press, 2007.
- **The Nehrus and the Gandhis: An Indian Dynasty**, Londra: Picador, 2005.
- **Can Pakistan Survive?**, Harmondsworth: Penguin, 1983.
- Al-Jazeera <http://english.aljazeera.net/English/archive/archiveU3328>
- Alim, H. S., 'Re-inventing Islam with unique modern tones: Muslim hip hop artists as verbal Mujahidin', **Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society**, 8, 4 (2006), ss. 45-58.
- Amin, S., **Eurocentrism**, çev. Russell Moore, Londra: Zed Press, 1989.

- an-Nabahani, T. ve Hizb ut-Tahrir, **The Islamic State**, Londra: Khalifah Publications, n.d.
- Anthias, F., ve N. Yuval-Davis, **Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle**, Londra: Routledge, 1992.
- Arendt, H., **The Origins of Totalitarianism**, New York: Meridian Books, 1958.
- Armstrong, J., **Nations before Nationalism**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- Asad, T., 'Neither heroes or villains: a conversation with Talal Asad on Egypt after Morsi', **Jadaliyya**, 23 July 2013, http://egypt.jadaliyya.com/pages/index/13129/neither-heroes-nor-villains_a-conversation-with-ta
- **On Suicide Bombings**, New York: Columbia University Press, 2007
- **Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity**, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.
- **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Aydin, C., **The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought**, New York: Columbia University Press, 2007.
- al-Azami, M. M., **The History of the Qur'anic Text: from Revelation to Compilation: A Comparative Study with Old and New Testaments**, Leicester, UK: Islamic Academy, 2003.
- al-Azmeh, A., 'Postmodern Obscurantism and "the Muslim Question"', **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, 2/5 (2003), ss. 21-47
- **Muslim Kingship**, Londra: IB Tauris, 2001.
- **Islams and Modernities**, Londra: Verso, 1993.
- Bahyedeldin, K., 'Islamic themes in Frank Herbert's Dune', **The Baheyeldin Dynasty**, 12 September 2004. <https://baheyeldin.com/literature/arabic-and-islamic-themes-in-frank-herberts-dune.html>.

- Bailey, F. G., **Reasons, Stratagems, and Spoils. How Leaders Make Practical Use of Beliefs and Values**, Boulder, CO: Westview Press, 2001.
- Barber, B., **Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World**, New York: Ballantine Books, 1996.
- Barkcin, S., 'Exporting Democracy to the Muslim World, yayımlanmamış makale. University of Ankara, Ankara, Turkey, 2000.
- Barlas, A., **'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran**, Austin: University of Texas Press. 2002.
- Bauman, Z., **Modernity and the Holocaust**. Cambridge: Polity Press, 1989.
- BBC' News, 'Woman jailed for life for attack on MP Stephen Timms', 3 November 2010, <http://www.bbc.co.uk/news/uk-england-london-11682732>, son erişim 1 July 2012.
- 'Iraq unveils new "inclusive" Flag', 27 April 2004, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3660663.stm.
- Beach, Alastair, 'Egypt's liberals seek to ban political Islamists from power' The Independent, 21 Haziran 2013, <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/egypt-s-liberals-seek-to-ban-political-islamists-from-power-8724765.html>, son erişim 6 Nov. 2013.
- Begg, M., **Enemy Combatant**, Londra: Pocket Books, 2006.
- Bernardi, D.L., **Star Trek and History: Race-ing Towards a White future**, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998.
- Bernal, M., **Black Athena Writes Back**, Chappel Hill, NC: Duke University Press. 2001.
- Bhatt C., **Liberation and Purity: Race, new religious movements and ethics of postmodernity**, Londra: UCL Press. 1997.
- Bhattacharyya, G., **Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the 'War on Terror'**, Londra: Zed Press, 2008.
- Bilgrami, A., 'Secularism and relativism', **Boundary**, 2/31 (2), (2004), ss. 173-96.

- Birt, Y., 'Ex-Muslims Excluding Muslims', **Yahya Birt**, 27 Haziran 2007, <https://yahyabirt1.wordpress.com/2007/06/21/ex-muslims-excluding-muslims>, son erişim 8 Nov. 2013.
- Blaut, J.M., **Eight Eurocentric Historians**, New York: Guilford Press, 2000.
- Bobbin. N., **Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power**, çev. Peter Kennedy, Cambridge: Polity Press, 1989.
- Borges, J.L., **Collected Fictions**, çev. Andrew Hurley, New York: Penguin Books, 1999.
- Brass, P.R., **The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India**, Seattle, WA: University of Washington Press, 2003.
- Broadbridge, A.F., **Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Words**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Brown, J., **Nehru: Profiles in Power**, Londra: Longman, 2000.
- Buck-Morss, S., **Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left**, Londra: Verso. 2003.
- Bull, H., **The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics**, Londra: Macmillian, 1982.
- Bulliet, R., **Islam: The View From the Edge**, New York, Columbia University Press, 1994.
- Bulliet, R., **Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History**, New York, Columbia University Press. 2009.
- Buzan, B. ve R. Little, **International Systems in World History**, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Carothers, T., **In the Name of Democracy: US Policy Towards Latin America in the Reagan Years**, Berkeley, CA: University of California Press, 1993.
- Casale, G., **The Ottoman Age of Exploration**, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Castells, M., **The Power of Identity**, Oxford: Blackwell, 1997.

- Chandrasekaran, R., **Imperial Life Inside the Emerald City: Inside Baghdad's Green Zone**, Londra: Bloomsbury, 2007.
- CNN Interactive, 'Transcript of interview with Iranian President Mohammad Khatami'. 7 January 1998, <http://edition.cnn.com/WORLD/9801/07/iran/interview.html>, son erişim 17 Apr. 2012.
- Cockburn, P. ve D. Osborne, 'Burning with anger: Iraqis infuriated by new flag that was designed in London', **The Independent** (UK), 28 April 2004.
- Cohen, R. ve R. Westbrook, **Amarna Diplomacy: the Beginning of International Relations**, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Crossley, P. K., **A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology**, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Dabashi, H., **Being A Muslim in the World**, United States: Palgrave Macmillan, 2013.
- Daulatzai, S., **Black Star, Crescent Moon: The Muslim International and Black Freedom Beyond America**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Davies, N., **Europe, East and West**, Londra: Jonathan Cape, 2006.
- **The Isles: A History**, Oxford: Papermac, 2000.
- Derrida, J., **Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International**, Londra: Routledge, 1994.
- Devji, F., **Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality and Modernity**, Londra: Hurst, 2005.
- Diawara, M., 'Reading Africa through Foucault', **October**, 55, (1990), p. 87.
- Dodd, V. ve A. Topping, 'Roshonara Choudhry jailed for life over MP attack', **The Guardian** (UK), 3 November 2010. <http://www.guardian.co.uk/uk/2010/nov/03/roslumara-choudhry-jailed-life-attack>.
- Donner, F.M., **Muhammad and the Believers**, Cambridge: Harvard University Press, 2012.

- Du Bois, W.E.B., **The Souls of Black Folk**, Londra: Penguin Books, 1989 [1996].
- Dune, John Harrison dir. (Tandem Communications) 2000 [TV series].
- el-Efendi, A., **Who Needs an Islamic State?**, Londra: Malaysia Think tank, 2008.
- **Who Needs an Islamic State?**, Londra: Grey Seal Books, 1991.
- Esack, F., **Qur'an: A User's Guide**, Oxford: Oneworld Publications, 2005 [2007].
- **Qur'an Liberation and Pluralism**, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Fallaci, O., **The Force of Reason**, Rome: Rizzoli International Publications, 2006.
- Fars News, 'Supreme Leader reiterates Islamic identity of regional uprisings', 11 December 2012, <http://englisli.farsnews.com/newstext.phpinns91071262>. 23, son erişim 11 Dec. 2012.
- Farred, G., **What's My Name?**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Fekete, L., 'The Muslim conspiracy theory and the Oslo massacre', **Race & Class**, 53/3 (2012), s.30-47.
- Ferguson, N., **Empire: How Britain Made the Modern World**, Harmondsworth: Penguin, 2004.
- Findley, C., **The Turks in World History**, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Finley, M., **Politics in the Ancient World**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Finney, N., ve Simpson L., **Sleepwalking to Segregation?: Challenging Myths About Race and Migration**, Bristol: Policy Press, 2009.
- Fish, S., **Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies**, Durham, NC: Duke University Press, 1989.
- Flyvbjerg, B.T., **Rationality and Power: Democracy in Practice**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Foucault, M., **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**, C. Gordon (cd.), Brighton, The Harvester Press, 1980.
- Fowden, C., **From Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity**, Newhaven, NJ: University of Princeton Press, 1994.
- French, D., **The British Way in Warfare 1688-2000**, Londra: Unwin, 1990.
- Fukuyama, F., **The Origins of Political Order: From Prehuman times to the French Revolution**, Londra: Profile Books, 2011.
- Furedi, F., **The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race**, Londra: Pluto Press, 1998.
- Fuss, D., **Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference**, Londra: Routledge, 1990.
- **Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference**, New York: Routledge, 1989.
- Gilpin, R., **War and Change in World Politics**, New York: Columbia University Press, 1981.
- Gilroy, P., **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**, Londra: Verso, 1993.
- Goldberg, D.T., 'Racial Europeanization', **Ethnic and Racial Studies**, 29/2 (2006), ss. 331-34.
- Goldberg, D.T., **The Racial State**, Oxford: Blackwell, 2002.
- Clove, M., **Celsius 717: How the West's Policy of Appeasement Has Provoked Yet More Fundamentalist Terror — And What Has to Be Done Now**, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2006.
- Gramsci, A., **Selections from Prison Notebooks**, Q. Hoare ve G.N Smith (ed), Londra: Lawrence and Wishart, 1971.
- Gray, J., **Al-Qaeda and What it Means to be Modern**, Londra: Faber and Faber, 2004.
- Grosfoguel, R., 'World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality', **Review**, 19: 2 (2006), ss. 167-187

- Hall, S., 'The West and the rest: discourse and power', içinde Halland, S. ve B. Gieben (eds). **Formations of Modernity**, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Hallaq, W., **The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament**, New York: Columbia University Press, 2013.
- Heidegger, M., 'The question concerning technology', içinde **The Question Concerning Technology and Other Essays**, çev. William Lovitt, New York: Harper and Row, 1977, ss. 3-35.
- Held, D., **Democracy and the Global Order**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Peeron (eds), **Global Transformations: Politics, Economic and Culture**, Cambridge: Polity Press, 1999.
- Herbert, F., 'Dune genesis', **The Official Dune Website**, 1980. <http://www.frankherbert.org/news/genesis.html>
- Hesse, B., 'In/plausible deniability: racism's conceptual bind', **Social Identities**, 10/1 (2004a), ss. 9-29.
- 'Discourse on institutional racism: the genealogy of a concept', içinde Law, I., D. Phillips and L. Turney (eds). **Institutional Racism in Higher Education**, Londra: Trentham Books, 2004b. ss. 131-48.
- 'Introduction: un/settled multiculturalisms', içinde Hesse, B., (ed.), **Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions**, Londra: Zed Books, 2000.
- 'Reviewing the Western spectacle: reflexive globalization through the black diaspora', içinde Brail, A., et al. (eds). **Globalization, Migration, Environment**, Londra: Macmillan, 1999, ss. 122-43.
- Hesse, B. and S. Sayyid, 'Narrating the postcolonial political and immigrant imaginary', içinde Ali, N., VS Kalra ve S. Sayyid (ed.), **A Postcolonial People: South Asians in Britain**, Londra: Hurst, 2006, ss. 13-31.
- Hirschkind, C., **The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics**, New York: Columbia University Press, 2006.

- Hirst, P., **War and Power in the 21st Century: The State, Military Power and the International System**, Cambridge: Polity Press, 2001.
- ve Thompson, G., **Globalization in question: the international economy and the possibilities of governance**, Cambridge: Polity Press, 1996.
- Hodgson, M., **The Venture of Islam**, vol 1, Chicago: University of Chicago Press. 1977
- Holsti, K.J., 'Governance with government: polyarchy in nineteenth-century European international politics', içinde Rosenau, J. ve E. Czempiel (ed.), **Governance Without Government: Order in Change in World Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 30-57
- Hornblower, S., 'The creation and development of democratic institutions in Ancient Greece', içinde Dunn, (ed.). **Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to 1993**, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 2.
- Howe. S., 'Aftershock: 9/11 ten years on". **Rationalist Association**, 7 Eylül 2011,
- <http://rationalist.org.uk/2646/aftershock-911-ten-vears-on>. son erişim 6 Kasım 2013.
- Huntington. S., **The Clash of Civilizations**, New York: Simon and Shuster. 1998.
- Iqbal M., **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Pakistan: Iqbal Academy, 1981.
- Jacques, M., **When China Rules the World**, Londra: Penguin Books, 2012.
- Jalal, A., **Democracy and Authoritarianism in South Asia: a Comparative and Historical Perspective**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Jessop, B., **State Theory: Putting Capitalist States in Their Place**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Karsh, E., **Islamic Imperialism**, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Kass, L.R., 'Introduction: the problem of technology', içinde Melzer, A.M., J. Weinberger ve M. R. Zinman (eds). **Techno-**

- logy in the Western Political Tradition**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Keane, J., **The Life and Death of Democracy**, Londra: Simon and Schuster, UK, 2009.
- Global Civil Society?**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kepel, G., **The War for Muslim Minds: Islam and the West**, Cambridge, MA: The Belkap Press. 2006.
- Khaldun, I., **The Muqaddimah: an Introduction to History**, çev. Franz Rosenthal, ed. ve abridged Dawood, N.J., Londra: Routledge, 1978 [1967].
- Khan, S.O., 'The "Caliphate Question" British views and policy toward Pan-Islamic politics and the end of the Ottoman Caliphate', **American Journal of Islamic Social Sciences**, 24/4 (2007), ss. 1-25.
- Khan, M.A., **An Introduction to Islamic Economics**, Islamabad: International Institute of Islamic Thought, and Institute of Policy Studies, 1994.
- **Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu**, Leicester: Islamic Foundation, 1983.
- Khomeini, R., **Islam and Revolution**, çev. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- King, R., **Orientalism and Religion: Post Colonial Theory, India and the Mystic East**, Londra: Routledge, 1999.
- Klug, B., 'An almost unbearable insecurity: Cameron's Munich speech', MnM Working Paper No. 6, 2011, <http://w3.unisa.edu.au/niuslim-imderstanding/documents/klug-almost-unbearable.pdf>, son erişim 30 Mar. 2012.
- Kripke, S., **Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Kugle, S., 'Sexuality and sexual ethics in the agenda of progressive Muslim', içinde Safi, O. (ed.). **Voices of Progressive Muslims: Toward an Authentic Engagement with Modernity**, Oxford: Oneworld Press, 2003, ss. 190-234.

- Kuhrt, A., ve Susan Sherwin-White, **From Samarkand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- ve H. Sancisi-Weerdenburg (eds). **Method and Theory: Proceedings of London 1985 Achaemenid History Workshop**, Lieden, Netherlands: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1988.
- Kuran, T., **The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East**, Princeton, NY: Princeton University Press, 2011.
- **Islam and Mammon: the Economic Predicaments of Islamism**, Princeton, NY: Princeton University Press, 2004.
- Laclau, E., **On Populist Reason**, Londra: Verso, 2005.
- **New Reflections on the Revolution of Our Time**, Londra: Verso, 1990.
- Lawrence, B. (ed.), **Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden**, Londra: Verso, 2005.
- Lieven, D., **Empire: the Russian Empire and its Rivals**, New Haven: Yale University Press, 2001.
- Lustick, I., **Trapped in the War on Terror**, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2006.
- 'The absence of Middle Eastern great powers: political "Backwardness" in historical perspective', **International Organization**, 51/4 (1996), ss. 653-83.
- Lyons, J., **Introduction to Theoretical Linguistics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Maalouf, A., **Balthasar's Odyssey**, çev. Barbara Bray, Londra: Vintage, 2002.
- Mahmood, S., 'Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of Islamic reformation', **Public Culture**, 18/2 (2006), ss. 323-47.
- 'Questioning liberalism, too', **Boston Review**, April/May 2003, <http://www.bostonreview.net/BR28.2/mahmood.html>

- Mamdani, M., **Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror**, New York: Three Leaves Press, 2005.
- Manji, I., **The Trouble With Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith**, Canada: Random House, 2003.
- Mann, M., **The Sources of Social Power**, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Mao, Z., **Selected Military Writings of Tse-Tung**, Beijing: Foreign Language Press, 1963.
- Manzoor, P., 'The sovereignty of the political: Carl Schmitt and the nemesis of liberalism', **The Muslim World Book Review**, 20/1 (Autumn 1999), ss. 3-14.
- Massad, J., 'The "Arab Spring" and other American seasons', **Al Jazeera**, 2011, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/08/201282972539153865.html>
- Mathee, Mohamed S., 'Women's agency in Muslim marriage: fatwas from Timbuktu', **Journal for Islamic Studies**, 31 (2011), ss.75 -95.
- Mattson, I., **The Story of the Qur'an: its History and Place in Muslim Life**, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Mazrui, A. A., 'Pretender to universalism: western culture in a globalizing age', **Journal of Muslim Minority Affairs**, 21/1 (2001), ss. 11-24.
- McNeil, W., **The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society Since AD 1000**, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Mignolo, W., 'Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom', **Theory, Culture & Society**, 26/7-8, (2009), ss. 1-23.
- **The Idea of Latin America**, Londra: Blackwell, 2005.
- Millar, L., **The Roman Near East, 31 B.C.—A.D. 337**, Harvard, MA: Harvard University Press, 1993.
- 'Mirror Mirror', Star Trek: The Original Series, Season 2, Episode 33. Marc Daniels dir. (Paramount Television, 1967) [TV dizisi].

- Morris, I., 'The Greater Athenian State', içinde Morris, Ian ve Walter Scheidel (eds), **The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium**, New York: Oxford University Press, 2009.
- Mouffe, C., **On the Political**, Londra: Routledge, 2005.
- Nasr. S.V.R., **Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power**, Oxford: Oxford University Press. 2001.
- National Intelligence Council, **Mapping the Global Future**, Pittsburgh, PA: Government Printing Office, 2004.
- Nienhaus, V., 'Fundamentals of an Islamic Economic Order Compared to the Social Market Economy— A Systematic Overview', **KAS International Reports**, 11 (2010), ss. 75-96.
- ' Islamic economics: policy between pragmatism and utopia', **Economics**, 25 (1982), ss. 80-98.
- Ober, J., **The Athenian Revolution**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- O'Leary. B., **The Asiatic Mode of Production**, Londra: Basil Blackwell, 1989.
- Ouis, P., 'McDonald's or Mecca? An Existential Choice for Muslims in a Globalized World?', **Encounters**, 7/2 (2001), ss. 16-188.
- Ouseley, H., 'Community pride not prejudice— making diversity work in Bradford, The Ouseley Report', Bradford: The Bradford District Race Review Panel, 2001.
- Pagden, A. (ed.), **The Idea of Europe: Antiquity from European Union**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pampola, S., 'Assyrians after Assyria' **Nineveh Online**, 1999, www.nineveh.com/Assyrians%20after%20Assyria.html.
- Pandey, G., 'Can a Muslim be an Indian?', **Comparative Studies in Society and History**, 41/4 (1999), ss. 608-29.
- Pankhurst, R., 'The Caliphate and the changing strategy of the public statements of 'al-Qaeda's leaders'. **Political Theology**, 11/4 (2010), ss. 530-552.
- Park, J.C.H., **Yellow Future: Oriental Style in Hollywood Cinema**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

- Pease, D., 'Khatami's attempt at dialogue'. **Boundary**, 26/3: (1999), ss. 87- 114.
- Pecora, V.P., **Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity**, Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Pew Research Center, 'America's image slips, but allies share U.S. concerns over Iran, Hamas', **Pew Global Attitudes Project Report**, 13 June 2006, <http://www.pewglobal.org/2006/06/13/americas-image-slips-but-allies-share-us-concerns-over-iran-hamas/>
- Pidd. H., 2008. 'Bishop under fire for attack on Muslim 'no-go areas', **The Guardian**, 7 January 2008, <http://http://www.theguardian.com/uk/2008/jan/07/religion.politics,son-erişim> on 17 Oct. 2009.
- Pierce, L., **Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab**, Berkeley: University of California Press, 2003.
- Pitts, J., **A Turn to Empire: the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- 'Empire and democracy: Tocqueville and the Algeria question', **Journal of Political Philosophy**, 8/3 (2000), ss. 295-318.
- Podger, C., Anger over mobile divorce ruling', **BBC News**, 11 July 2001, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/1433790.stm>
- Porter, B., **War and the Rise of the State: the Military Foundations of Modern Politics**, New York: The free Press, 1994.
- Qadri, M., **Fatwa on terrorism and Suicide Bombings**, Londra: Minhaj-ul-Quran International, 2011.
- Qutb. S., **Social Justice in Islam**, Arapça'dan çev. John Har-die, Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000.
- **Milestones**, çev. Mohammed Moinuddin Siddiqui, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1989.
- Rahman, F., **Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition**, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

- Ramadan, T., **Islam, the West and the Challenges of Modernity**, Leicester: Islamic Foundation. 2001.
- Ranciere, J., **Disagreement: Politics and Philosophy**, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.
- Rejali, D., **Torture and Democracy**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Richter, M., 'Tocqueville on Algeria', **The Review of Politics**, 25/3 (19 6 3), ss. 362-98.
- Rorty, R., **Irony, Contingency and Solidarity**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Roy, O., **Globalised Islam: The Search for a New Ummah**, Londra: C. Hurst and Co. 2004.
- **The Failure of Political Islam**, Londra: I.B Tauris, 1994.
- Rupert, M., **Ideologies of Globalization: Contending 2000, Visions of a New World Order**, Londra: Routledge, 2000.
- Sabet, A., **Islam and the Political: Theory, Governance and International Relations**, Londra: Pluto Press, 2008.
- Sadiki, L., **The Search for Arab Democracy**, Londra: Hurst, 2004.
- Saeed. A., **Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach**, Londra: Routledge. 2006.
- Said, E., **Orientalism**, Londra: Routledge, 1978 [1985].
- Sarantakes, N.H., 'Cold War pop culture and the image of U.S foreign policy: the perspective of the original Star Trek Series', **Journal of Cold War Studies**, 7/4 (Fall 2005,) ss. 74 -103.
- Sardar, Z., 'Introduction', içinde Serdar, Z. ve Sean Cubitt (ed.), **Aliens R Us: the Other in Science Fiction Cinema**, Londra: Pluto Press, 2002.
- **Postmodernism and The Other: The New Imperialism of Western Culture**, Londra: Pluto Press, 1998.
- Sassen, S., **The Global City**, (gözden geçirilmiş ikinci baskı) New York: Princeton University Press, 2001.
- Sayyid, S., 'Empire, Islam and the postcolonial', içinde Huggian, G. (ed.), **Oxford Handbook of Postcolonial Studies**, Oxford: Oxford University Press, 2013.

- 'Thinking Through Islamophobia', içinde Sayyid, S. ve Vakil, A., (ed) **Thinking through Islamophobia: A Global Prespective**, Londra: Hurst, 2010.
- ve Zac, L., 'Political analysis in a world without foundations', in Scarbrough, E. ve Erie Tanebaum (eds). **Research Strategies in the Social Sciences: A Guide to New Approaches**, Oxford: Oxford University Press, 1998, ss. 249-67
- **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, Londra: Zed Books, 1997 [2003].
- Schmitt, C., **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, Chicago: University of Chicago Press. 2005.
- **The Concept of the Political**, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- 'The age of neutralizations and depoliticization', çev. Konzett. M. ve M.P. McCormick, **Telos**, 96 (Summer 1993). ss. 130-42.
- **The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**, New York: Telos Press, 1950 [2003].
- Schulze, R., **A Modern History of the Islamic World**, New York: New York University Press, 2002.
- **A Modern History of the Islamic World**, New York: I.B. Tauris, 2000.
- Scruton, R., **The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat**, Continuum International Publishing Group: Londra. 2003.
- Shariati, A., **On the Sociology of Islam**, Berkeley, CA: Mizan Press, 1979.
- Shaw, M., **Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution**, Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- Showalter, D., **The Wars of German Unification**, Londra: Arnold, 2004.
- Slater, D., 'Exploring Other Zones of the Postmodern: Problems of Ethnocentrism and Difference across the North-South Divide', içinde A. Rattansi & S. Westwood (ed.) **Racism, Mo-**

- dernity and Identity: On the Western Front**, Cambridge: Polity Press, 1994.
- Sloterdijk, P., **Critique of Cynical Reason**, Londra: Verso, 1998.
- Smith, A., **The Ethnic Origins of Nations**, Oxford: Basil Blackwell, 1995.
- National Identity**, Harmondsworth: Penguin, 1991.
- Soroush, A., **Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush**, çev. & ed. Sadri, M. ve A. Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Spivak, G., **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**, New York and Londra, 1987
- Springborg, P., **Western Republicanism and the Oriental Prince**, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Stark, R. and R. Finke, **Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion**, Berkeley: University of California Press, 2000.
- Staten, H., **Wittgenstein and Derrida**, Lincoln. NE: University of Nebraska Press, 1984.
- Stevens, C.B., **Russia's Wars of Emergence 1460-1730**, Harlow: Longman, 2007
- Taylor, C., **Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'**, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Thomson, I., **Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education**, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Tibi, B., 'The totalitarianism of Jihadist Islamism and its challenge to Europe and to Islam', **Totalitarian Movements and Political Religions**, 8/1 (2007), ss. 35-54.
- Tripp, C., **Islam and the Moral Economy: the Challenge of Capitalism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Turner, B., 'From Orientalism to global sociology', **Sociology**, 23/3 (1989), ss. 629-38.
- Tyner, J.A. ve R.J Kruse, II, 'The geopolitics of Malcolm X', **Antipode**, 36/1 (2004), ss. 24 -42.

- Tyrer, D. and Sayyid, S., 'Governing Ghosts: Race, incorporeality and difference in post-political times', **Current Sociology**, 60/3, (2012), ss. 353-6.
- Tyrrell, W.B., 'Star Trek as myth and mythmaker', **Journal of Popular Culture**, 10/4 (1977), ss. 711-9.
- Unger, R., **False Necessity: Anti-necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy**, Londra: Verso, 2004.
- Valensi, L., **The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Venn, C., **The Postcolonial Challenge: Inwards Alternative Worlds**, Londra: Sage, 2006.
- Occidentalism: Modernity and Subjectivity**, Londra: Sage, 2000.
- Vzw, C., 'Introducción', içinde **Suturas y Fragmentos: Cuerpos y Territorios en la Ciencia Ficción**, Barcelona: Fundació Antoni Tàpies, 2004.
- Young, R., **White Mythologies: Writing History and the West**, Londra: Routledge, 1990.
- Wadud, A., **Quran and Women**, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Wallerstein, I., **Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Waltz, K., **Theory of International Politics**, New York: McGraw-Hill, 1979.
- Warner, M., 'Publics and counterpublics', **Quarterly Journal of Speech**, 86/4 (2002), ss. 413-25.
- Winch, P., **The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy**, Büyük Britanya: Routledge, 1990.
- Wittgenstein, L., 'A Lecture on ethics', içinde Wittgenstein, L. **Philosophical Occasions**, Kluge, J.C ve A. Nordmann (ed.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company Inc., 1993. ss. 36-7.
- Philosophical Investigations**, çev. Gertrude Anscombe, Büyük Britanya: Basil Blackwell. 1958.

- Wolf. E., **Europe and the People Without History**, Berkeley, CA: University of California Press. 1982.
- Worland, R., 'From the new frontier to the final frontier: Star Trek from Kennedy to Gorbachev', **Film and History**, 24, 1/2 (1994), ss. 19-35.
- X, Malcolm, **Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements**, Breitman. G. (ed.), New York: Grove Weidenfeld, 1965.
- Zizek S., **The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity**, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003.
- içinde Lenin, V., **Revolution At the Gates: a Selection of Writings from February to October 1917**, ed. with Introduction and Afterword by Zizek, S., Londra: Verso, 2002.
- **Did Somebody Say Totalitarianism?**, Londra: Verso, 2001.
- **The Fragile Absolute**, Londra: Verso, 2000.
- 'A leftist plea for "Eurocentrism"', **Critical Inquiry**, 24. 2 (1998), ss. 988-1009.
- Zubaida, S., 'The Many Faces of Multiculturalism', **openDemocracy**, 5 Haziran 2007, https://www.opendemocracy.net/faiith-europe_islam/many_faces_4677.jsp

Dizin

A

- Abdullah Saeed 262
Abdülkerim Suruş 139, 141, 262
Abdülvahap El-Efendi 241, 242, 243, 244, 245, 251
Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) 11, 250
Afganistan 24, 98, 101, 203, 209, 220, 249, 308
Afrika Birliği Örgütü 185
Afro-Amerikan Birliği Örgütü 122, 162, 185
Akeel Bilgrami 67, 68, 69
Alexis Tocqueville 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65
Ali Hamaney 120, 253
Ali Şeriatî 165, 276
Almanya 34, 219, 221
Altınorda 219
Amarna sistemi 207
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 13, 27, 47, 52, 53, 54, 59, 60, 62, 65, 68, 70, 82, 88, 101, 107, 117, 122, 145, 166, 199, 202, 213, 236, 248, 286, 308, 311
Amr bin el- Âs 255
Antik Yunan 55, 123, 124, 127, 193
Arap Bahanı 20, 120, 148
ASEAN 177, 212
Asma Barlas 256, 257, 263, 268, 269, 277
Asur 24, 125
Avrupa Birliği (AB) 13, 114, 177, 178, 220
Avrupamerkezcilik 15, 41, 114
Avusturya İmparatorluğu 207
Aydınlanma 64, 79, 92, 99, 103, 114, 191, 218, 261, 266, 276
Ayesha Jalal, 81

Ayetullah Hatemi 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66
 Ayetullah Humeyni 47, 62, 65, 66, 98, 201, 206, 217, 253, 254, 256, 290
 Aziz al-Azmeh 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 110, 162

B

Baas Rejimi 20, 148
 Babil 48, 49, 50, 65, 126, 207
 Babil Kulesi 49
 Bahreyn 148
 Bangladeş 181, 213, 214, 220
 Batı Roma İmparatorluğu 164
 Batıca 16, 36, 37, 50, 54, 55, 56, 57, 62, 73, 77, 79, 86, 88, 101, 113, 141, 148, 217
 Batılı despotizm 134
 Bengal dili 215
 Birinci Dünya Savaşı 233
 Birleşmiş Milletler (BM) 47
 Bizans 255
 Bosna Hersek 50
 Britanya 80, 95, 105, 129, 207, 214
 Burma 312, 317
 büyük güçler 209, 210

C

cahiliye 289
 Carl Schmitt 77, 155, 156, 174, 208, 209, 287, 289
 Cebrail 78, 84
 Cezayir 60, 61, 62, 65, 136, 196, 220, 286

Christiane Amanpour 51, 59
 cihad 57, 103, 190, 191, 192, 274, 309, 310
 CNN 51

Ç

Çeçenistan 196, 211, 312, 317
 Çin 106, 125, 131, 158, 211, 212, 213, 217, 220, 238, 302, 311
 çokkültürlülük 95, 103, 110, 111, 113, 114, 214

D

dekolonizasyon 7, 15, 37, 39, 44, 45, 96, 101, 107, 111, 145, 170, 171, 179, 224, 309
 demokrasi 9, 18, 43, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 63, 72, 73, 88, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 161, 193, 209, 245, 292
 Deng Xiaoping 238
 despotizm 123, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 142
 diaspora 10, 173, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 197, 198, 200
 Doğu Türkistan 211
 Donald Pease 47, 51, 53, 54, 55, 59
 Dune 9, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 166, 168, 169, 170, 171
 E
 Edward Said 40, 106, 157, 318

Eleştirel Müslüman Çalışmaları 20, 39, 40, 41, 42, 43
 El-Kaide 120, 201, 202, 203, 296
 emperyalizm 51, 60, 61, 92, 289
 Endonezya 29, 220, 221, 223
 Etiyopya 183, 204, 223
 evrenselcilik 58, 100, 101

F

Faisal Devji 199
 Farid Esack 9, 262, 263, 270
 fıkıh 181
 FIS (Front Islamique de Salut) 286
 Filistin 68, 206, 211, 250, 261, 312, 317
 Frank Herbert 151, 154, 156, 157, 158, 159
 Fransa 18, 27, 129, 211, 218, 221
 Fransız Devrim savaşları 232
 Freedom House 122

G

George W. Bush 59, 69, 145, 201
 Grossraum 213, 214

H

Hamas 250
 Hamid Dabashi 50, 290, 295
 Hannah Arendt 187, 188
 hilafet 11, 16, 17, 20, 45, 139, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 230, 243, 299, 300, 304, 305, 306, 307, 310, 314, 315, 316, 317, 318

Hindistan 69, 79, 80, 81, 82, 137, 208, 211, 214, 215, 217, 220, 240, 302
 Hinduizm 81, 302
 Hindutva 68, 69, 81
 Hitit İmparatorluğu 207
 Hizbullah 250
 Hizb-ut Tahrir 201, 203
 Hollanda 104
 Hulefa-i Raşidîn 138
 Hülagu Han 203
 Hüsnü Mübarek 120
 Hz. Ali 138, 176, 242, 289, 290
 Hz. İbrahim 57
 Hz. İsa 57, 152, 261
 Hz. Osman 289
 Hz. Ömer 242, 255, 280, 289
 Hz. Peygamber (s.a.v.) 29, 30, 78, 84, 90, 138, 139, 142, 185, 200, 227, 229, 258, 265, 266, 267, 270, 274, 281, 283, 288, 292, 294

I

ırkçılık 82

İ

İbn Haldun 21, 22
 İkinci Dünya Savaşı 187
 İngiltere 13, 18, 27, 52, 61, 72, 104, 192, 218, 221
 İran 11, 20, 24, 47, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 120, 148, 162, 220, 234, 239, 240, 249, 253, 254, 286, 295
 İslam 13, 14, 15, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,

43, 44, 45, 46, 50, 51, 53, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 67, 68,
 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 81,
 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 94,
 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106,
 120, 121, 125, 129, 130, 131,
 137, 138, 139, 140, 141, 142,
 157, 158, 159, 160, 161, 163,
 164, 165, 166, 170, 173, 176,
 179, 180, 181, 199, 201, 202,
 203, 206, 212, 213, 214, 215,
 216, 220, 225, 227, 228, 229,
 230, 231, 232, 233, 235, 236,
 239, 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 247, 250, 251, 252,
 253, 254, 255, 262, 266, 269,
 271, 272, 274, 275, 287, 288,
 289, 290, 291, 292, 293, 294,
 295, 296, 298, 299, 300, 302,
 305, 306, 307, 311, 315, 316,
 317, 318, 319
 İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT)
 50, 180, 212, 216, 317
 İslamcılık 18, 19, 36, 44, 57, 92,
 94, 95, 96, 97, 98, 103, 108, 109,
 113, 119, 180, 199, 211
 İslami-cate 11, 16, 17, 18, 19, 20,
 24, 35, 40, 43, 45, 46, 70, 73,
 75, 84, 99, 102, 138, 139, 143,
 144, 151, 156, 157, 158, 160,
 162, 163, 164, 165, 171, 203,
 204, 206, 207, 211, 212, 215,
 216, 219, 220, 221, 222, 224,
 225, 228, 230, 238, 240, 241,
 242, 243, 244, 245, 247, 250,
 251, 253, 257, 258, 259, 277,
 279, 280, 290, 299, 300, 301,

302, 303, 304, 306, 309, 311,
 312, 313, 314, 315, 317
 İslami ekonomi 230, 231, 232,
 233, 234, 235, 236, 239, 241,
 246, 251, 256
 İslamofobi 13, 14
 İsmail el-Faruqi 41, 42
 İspanya 130, 221, 274
 İsrail 68, 69, 188
 İsviçre 122, 269

J

Jainizm 81
 Japonya 212
 Jawaharlal Nehru 80
 John Stuart Mill 61
 John Wayne 153

K

Kadıköy Konsili 74
 Kadisiye Savaşı 206
 kapitalizm 35, 135, 233, 238, 302
 Karşı-Reformasyon 75, 156
 Kemalizm 18, 19, 119, 139, 219,
 228, 248, 251
 Keşmir 79, 82, 211, 312, 317
 kolonyalite 41, 42, 86, 195, 224
 kolonyalizm 147
 komünizm 36, 95, 100, 140
 Körfez Savaşı 209
 Kur'an 29, 30, 59, 68, 84, 90,
 91, 164, 176, 229, 243, 254,
 255, 256, 257, 258, 259, 260,
 261, 262, 263, 264, 265, 266,
 267, 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 274, 275, 276, 277, 278,
 279, 280, 281, 293, 294, 296
 Kuzey İttifakı 98

kültürel melezlik 111, 112
küreselleşme 177, 179, 194, 198

L

Lagaş 208
liberalizm 9, 47, 51, 52, 60, 121, 209, 289
Libya 148
Lübnan 148, 206, 250

M

Malcolm X 185
Malezya 220, 234, 235, 266
Marcus Garvey 185
maslahat 254
McWorld 190, 191, 192
medrese 181
Mehdi 139, 151, 152, 154, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 227
Meryem 57
Mezopotamya 56, 129
Mısır 61, 87, 125, 126, 136, 181, 206, 207, 220, 221, 250, 255, 306
Michael Nazir- Ali 105
milliyetçilik 183, 186
Moazzam Begg 27
Moskova 219, 221
Muammer Kaddafi, 120
Muhammad Tahir-ul Qadri 293, 294, 295, 296, 297, 298
Muhammed Bouaziz 120
Muhammed İkbal 283
Muhammed Mursi 87, 250
Musa 57, 261
Muselmann 26, 27, 28
Mustafa Kemal, 18, 24, 202

Müslimistan 12, 19, 24, 50, 65, 78, 98, 119, 137, 141, 142, 143, 144, 146, 179, 198, 201, 203, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 234, 235, 236, 240, 243, 244, 248, 249, 250, 289, 309, 316

Müslüman Enternasyonalı 302, 303

Müslüman sorunu 25, 114

Müslüman Uyanışı 88, 99

N

NAFTA 177
Napolyon Savaşları 232
NATO 55, 77, 85, 86, 105, 303
Nazizm 95, 187
Nijerya 220, 221

O

Oryantalizm 40, 41, 43, 108, 124, 157, 158, 161, 165
Osmanlı İmparatorluğu 24, 129, 206

Ö

Özbekler 98
özcülük 40, 90, 96, 97, 100, 110, 111, 112, 113, 114, 131

P

Pakistan 80, 81, 181, 196, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 234, 235, 294
Paul Gilroy 183, 188
Pers İmparatorluğu 125, 162
Pervez Manzoor 289

Platon 55, 77, 85, 86, 105, 193, 303

postkolonyalite 35

post-modernizm 89, 90, 91, 92, 110

Prusya 207, 219, 221

Püritenler 52

R

Raşid Gannuşi 262

Recep Tayyip Erdoğan 250

Refah Partisi 136

Reformasyon 75, 156

Richard Pryor 25, 26, 28

Ridde Savaşı 205

Roberto Unger 248, 250

Roma İmparatorluğu 164

rölativizm 9, 43, 67, 89, 92

Rusya 134, 206, 207, 211, 212, 213, 217, 219, 220, 232

Rusya Federasyonu 213

S

Saba Mahmood 67, 68, 69, 88

Saddam Hüseyin 220, 228, 229, 230, 254

Samuel Huntington 174, 181

sekülerizm 9, 43, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 254, 290

Seyyid Ebul Ala Mevdudi 77, 231, 232

Seyyid Kutub 98, 173, 289, 290

Sicilya 130

Sihizm 81

Sivil toplum kuruluşu (STK) 122

Siyonizm 312

Soğuk Savaş 47, 107, 134, 140, 142, 144, 209, 238

Sohail Daulatzai 302, 303

Sokrates 127

Somali 223

Sovyetler Birliği 107, 125, 148, 194, 211, 233

Star Trek 117, 118, 119, 121, 149, 151, 166, 167

Star Wars 151

Sudan 164, 234

Suriye 20, 148, 206, 220

Suudi Arabistan 196, 206, 220, 225, 252

Sünni 20, 164, 316

Syed Muhammed Naquib el-Attas 41, 42

Ş

şeriat 18, 202, 252, 306

Şii 20

T

Talal Asad 27, 87, 250, 259, 262, 306

Taliban 98, 193, 249, 296

Tank Ramazan 262

Tayland 34

Teröre Karşı Savaş 26, 27, 44, 61, 66, 70, 140, 290, 296, 313, 317

Terörle Savaş 69

tevhid 268

Timur Kuran, 236, 240

Tony Blair 59

Türkiye 11, 76, 136, 146, 154, 206, 220, 221, 235, 250

U

Ukrayna 148
 ulema 240, 254, 269, 296, 298
 ulus mantığı 175, 180, 194
 ulusal kimlik 178, 195
 ulus-devlet 81, 173, 195, 197,
 198, 215
 Uruk 208
 Usame bin Ladin 202

Ü

ümme 22, 36, 119, 173, 175,
 179, 180, 181, 186, 197, 198,
 200, 204, 220, 225, 230, 243,
 246, 251, 252, 256, 268, 269,
 270, 271, 273, 275, 277, 292,
 298, 302, 305, 312, 317

V

Vatikan 205

W

Wael Hallaq 299
 Westfalya Antlaşması 78

Y

Yahudilik 25, 56, 57, 68, 84,
 182, 183, 187, 188
 Yemen 181, 206
 Yermük Savaşı 206
 Yunan-Pers Savaşı 124
 Yusuf İslam (Cat Stevens), 130

Z

Zeynel Abidin bin Ali 120
 Ziyaüddin Serdar 89, 92, 111, 154

HİLAFETİ HATIRLAMAK

Hilafeti Hatırlamak, İslam'ı, mevcut şartlar altında siyasal bir öznellik olarak ifade edebilmenin imkânlarını arayan bir kitap.

Halifeliğin ilgasının İslam dünyası için oldukça kritik bir eşik olduğunu söyleyen Sayyid'e göre, bu olayla birlikte İslam dünyasında ideal yönetim biçiminin ne olacağı ve dahası İslam'ın siyaset ile olan ilişkisi yeniden sorgulanmaya başlandı. Sayyid'in geri çağırarak istediği halife; aslında bir kişi olmaktan oldukça uzak. O hilafeti, Müslümanların dünyadaki siyasi duruşunu ve ahlaki pozisyonunu ifade edebilecek bir "süper güç" olarak anlamlandırmakta.

Halifeliğin kaldırılması Müslümanların içerisinde bulunduğu dünyada var oluşlarını da oldukça zorlaştırdı. Çünkü bu, Müslüman kimliğinin kendini ve tarihsel geçmişini ifade ettiği yegâne aracın ortadan kalkması anlamına geliyordu.

Salman Sayyid, tam da bu bağlamda, halifeliğin kaldırılmasının ardından ortaya çıkan, İslam dünyasının neredeyse tamamına yayılan ve İslam'ın kamusal alanda bir karşılığı olmaması gerektiğini savunan "Kemalist" yönetimlere karşı İslamcılığın, modernliğin alternatifi olabileceği iddiasını gündeme getirmektedir.

