

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>

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler

EDİTÖR: ŞERİF MARDİN



Çeviren: Birgül Koçak

DOĞUBATI

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler

Editör: Şerif Mardin

Çeviren: Birgöl Koçak

DOĞUBATI

ŞERİF MARDİN

Türkiye'nin önde gelen sosyal bilimci ve sosyologlarından olan Şerif Mardin, 1927'de İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimine Galatasaray Lisesi'nde başladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümünden mezun oldu. Lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak girdi. Dönemin önemli düşünsel dergilerinden *Forum*'da yazıları yayımlandı. Stanford Üniversitesi'ne sunduğu doktora çalışması "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları"ydı. 1969'da profesör oldu. Columbia, California, Oxford ve Syracuse Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi.

Başlıca Yapıtları

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964), *Din ve İdeoloji* (1969), *İdeoloji* (1976), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler-1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler-1991), *Türk Modernleşmesi* (1991), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1996).

Özgün Metin

Cultural Transitions in the Middle East, Brill, 1994.

© Türkçe çevirinin tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.

Kaynak göstermeden alıntı yapılamaz, izinsiz hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni

Taşkın Takış

İngilizceden Çeviren

Birgül Koçak

Yayına Hazırlayan

Şermin Korkusuz

Kapak Tasarımı

Aziz Tuna

Baskı

Cantekin Matbaacılık

Ekim 2007

Doğu Batı Yayınları

Selanik Cad. 23/8 Kızılay- Ankara

Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65

Faks: 0 312 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Doğu Batı Yayınları - 32 Sosyoloji 9

ISBN 978-975-8717-33-0

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 7

GİRİŞ 9

Şerif Mardin

Birinci Bölüm 15

Anayasalar ve Politik Düzen Mücadelesi:

Politik Geleneğin Modernleşmesi Üzerine Bir Çalışma

Said Emir Ercümen

İkinci Bölüm 63

Yeni İngiltere Püritenliği ve Orta Doğu'da Liberal Eğitim:

Bir Kültür Nakli Olarak Beyrut Amerikan Üniversitesi

Samir Khalaf

Üçüncü Bölüm 103

Hasan Hanefi'nin Arap-Müslüman Dünyasında

Özgürlüğün Bulunmayışı Hakkındaki Görüşlerine Dair Bir Eleştiri

Richard K. Khuri

Dördüncü Bölüm 136

Bir İslâmi Uyanış Edebiyatı Mı?: Şeyh Kişk'in Otobiyografisi

Fedwa Malti-Douglas

Beşinci Bölüm 151

Seyyid Kutub: Felsefenin Sefaleti ve İslâm Geleneğinin Korunması

Shahrugh Akhavi

Altıncı Bölüm 176

Müslüman Aydın ve Okuyucuları:

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki İnananlar Arasında

Yeni Bir Yazar ve Okur Biçimi

Michael E. Meeker

Yedinci Bölüm	210
Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi <i>Şerif Mardin</i>	
Sekizinci Bölüm	233
Türkiye'de İslâm ve Uluslararası İlişkiler <i>Sabri Sayarı</i>	
Dokuzuncu Bölüm	244
Türkiye'de Popüler Kültür, Devlet İdeolojisi ve Ulusal Kimlik: Arabesk Polemiği <i>Irene Markoff</i>	
Onuncu Bölüm	255
İran'da Devrim Sonrası Düşüncenin Hegel, Heidegger ve Popper ile Karşılaşması <i>Mehrzad Boroujerdi</i>	
Kaynakça	281
Yazarlar Hakkında	297
Dizin	301

TEŞEKKÜR

Öncelikle, American University, School of International Service, Fakülte Dekanı Louis W. Goodman'a, bu yayının ortaya çıkmasını sağlayan Orta Doğu'da Kültürel Geçişler Konferansı'ndaki (4-6 Aralık 1989) desteğinden ötürü teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Bütün bir metni düzenlemek, Arapça, Farsça ve Türkçe sözcüklerin harf çevirisini yapıp yeniden yazmak için haftalar boyunca emek sarf eden herkese müteşekkirim. Amir Izyadan, Peggy Gill ve Robert O'Dair'e çok teşekkürler. Vazifenin gerektirdiklerinin ötesinde editöryal görevlere de yığıtçe koşan asistanlarım Gregg Miller ve Adam Menendez'in katkılarını daima hatırlayacağım.

Elbette, bu derlemedeki makalelerin yazarlarına olduğu kadar, görüşleriyle bu yazarların birçok meseleyi yeniden düşünmelerine olanak tanıyan davetli yorumculara, Profesör Abdul Aziz Said, Engin D. Akarlı, Roy Mottahedeh ve Yusuf İbiş'e de bir kez daha teşekkür ediyorum. Çok değerli makalesi maalesef bu çalışma içinde yer almayan Aziz Al-Azmeh'e de şükranlarımı sunuyorum.

Yorumları ile yaşanmış deneyimleri çerçevesindeki bilgi birikimini paylaşan Profesör Seyyid Hüseyin Nasır'a ise özel bir teşekkür borçluyum.

GİRİŞ



Şerif Mardin

Bu kitaptaki makaleler, Aralık 1989'da The American University School of International Service'de, üniversitenin İslâm Çalışmaları Kürsüsü tarafından düzenlenen bir konferansın ürünüdür. Konferans, katılımcılara gönderilen davet programında İslâm dünyasında "mevcut görüş" incelemesi diye tarif edilen şeyi¹ ele almayı amaçlıyordu. Konferansı düzenleyenler, İslâm kültür sahasındaki çağdaş entelektüel repertuarın karakteristiği olan sürekli fikir ödünç alma, değiştirme, reddetme ve yeniden inşa etmenin daha dağınık sürecini kavramaya giriştikleri için "görüş"ün "fikirler"den daha iyi bir kavram olduğuna inandılar. İslâm çok geniş bir alana yayılmış olmasına rağmen, her yerde, kısmen bilinçli ya da bilinçsizce veyahut istemeyerek Batı'nın kimi model ve şablonlarını devralarak ve kısmen de onları reddederek bir Müslüman kültürel çerçeve içinde yeniden düzenlemek suretiyle Batı kültürünün ürünlerini okuma, dinleme ve incelemeyi gerektiren zorlu bir görevle meşgul olduğu izlenimini vermektedir.

Bu sürecin çarpıcı bir örneği, Batı kökenli eşitlikçi ekonomik sistemlerin İran Şii söylemiyle bütünleştirilme yöntemlerinde görülebilir. Ayetullah Mahmud Talekani'nin *İslâm ve Mülkiyet*, Ayetullah Ba-

¹ İstanbul Üniversitesi'nden arkadaşım İlter Turan'ın bir yayının başlığından çaldığım bir ifade.

kır Sadr'ın *Ekonomimiz* ve Ebul Hasan Beni Sadr'ın *Birlik Ekonomisi* bu türde çalışmalardır.² Ancak genel eğilim, değişik kisveler altında yeniden görünür; Batı'da gelişmiş olan doğa bilimleri alanında çalışmayı teşvik ederken, Batı'nın "materyalizm"i olarak gördüğü şeyle savaşıyor Said Nursi'nin görüşlerinde su yüzüne çıkar. Bu eğilim, Cafer Şeyh İdris'e göre, Aydınlanma fikirleriyle uygunluk içinde ve hattâ Sudanlı köktendinci Hasan Turabi³ tarafından yapılmış daha üstü kapalı, ideal-tipik İslâm tanımında ortaya çıkan Tanrı'nın vekili şeklindeki İslâm'ın insan anlayışını yeniden düzenleyen Müslüman ileri gelenlerinin söylemindeki ilk aşamayı oluşturur. Çağdaş dünyada İslâm'ı anlamak için irdelemek zorunda olduğumuz şey bu "karışım"dır; "arındırılmış" bir İslâm anlayışına –Müslüman reformcuların amacına– yaklaşmaya çalışmak bizi sadece bu ilerleyişte bir yere kadar taşır.

Bu kitaptaki paragrafların her biri, bu birleştirme ve senkretizmin ortaya çıkardığı söylem türünü betimlemeye çalışmaktadır. Samir Khalaf –Müslümanları Hristiyanlığa döndürmüş değilse de– tinsel ve sivil değerleri Lübnanlı eğitilmiş tabakaya nakledebilmiş olan "evanjelik coşkunun taşıyıcıları" vasıtasıyla bize tarihsel boyutu veriyor. "Batı" ve "Doğu" arasındaki bu etkileşimin sonucu yerleşik bir estetik duyumu zedeleyebilmekle birlikte, onların senkretik doğası Şarkiyatçıların da "Garbiyatçılar" kadar nihai ürün tarafından şaşkına uğratılacağı anlamına geldiği için bu kopyalama üzerinde değişiklik yapma ve dönüştürme işlemini şekillendiren entelektüel süreçler fevkalâde önem taşımaktadır.

Böyle yapay bir ürün örneği, Türkiye'de bugünlerde 50. baskısı yapılmış *Minyeli Abdullah* romanıdır. Araştırmacı ya da okuyucu için ilk elde ilgi çekici olan şey, bu ürünün Türkiye'ye on dokuzuncu yüzyılda ithal edilmiş yeni bir edebî türün örneği olmasıdır. O zamandan beri bu tür, yani roman, Türk okurları kazanmak konusunda çok büyük bir başarı sağlamıştır, bununla birlikte günümüzde romanlara duyulan açlık tüm İslâmî kültür sahasında da görülmektedir. Türkiye'de romana duyulan ilgi, Türkiye Cumhuriyeti'nin

² Bkz. Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs...*, [Gözden geçirilmiş baskı] (New York: Basic Books, 1990), s. 167.

³ Bkz. Hasan Turabi, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), içinde. İdris için bkz. s. 241-251.

1923'teki kuruluşundan bu yana gerçekleştirilen laik eğitim politikalarının değiştirilemez kazanımlarından biridir. İster Arapça, Farsça ya da isterse Türkçe yazılmış olsun tüm örneklerde, romanın cazibesi, geleneksel edebiyatın kalıplaşmış *tiplerinin* yerini alan bir özellik olarak, nevi şahsına münhasır insani özellikleri betimlemesi dolayısıyla, bireyciliğin Müslüman okuyuculara, onlardan habersiz, sessizce nüfuz etmeyi sürdürürken kullandığı ustaca yöntemlerinden biridir.

Minyeli Abdullah, Cemal Abdül Nasır'ın imansız Mısır'ında, Mısırlı bir genç olan Abdullah'ın maceralarını anlatan Türkçe bir *Bildungsroman*'dır. Bir delikanlı olarak Abdullah, memleketi Minye'de devletin anlayışsızlık duvarına durmadan başını çarparken kendisini Abdül Nasır'ın hapisanesinde bulur ve orada, gerçek bir İslâm toplumunun Mısır'da kurulması için yaptığı planını tamamlar. Serbest kalınca, İskenderiye tren istasyonunda züğürt bir hamal olarak örnek bir Müslüman yaşamının yol göstericisi olmaya devam eder. En sonunda, gelişme çağındaki birçok genci İslâmcı aktivist olarak eğitmek üzere yeterince para biriktirir.

Bir Mısır kasabası olan Minye, yazar tarafından Türk otoritelerinin takibatından kurtulmak için özellikle seçilmiştir, ancak kitabın resmetmeye çalıştığı şey, Müslüman inananın herhangi bir laik toplumdaki olumsuz vaziyetidir. Bu eserin en ilgi çekici yanı, eğitim için Teksas'ın bir kentinde bulunmuş ve oradaki yaşamın yerel kilise etrafında biçimlendiğini fark etmiş olan bir Türk ast subay tarafından yazılmış olmasıdır. Bu, yazarı kendi İslâm mirasıyla yeniden bütünleşmesi ve günümüz için mesajını yayması konusunda kıskırtmıştır. Bir bakıma, yazarımızın o zaman keşfettiği şey, kendi İslâmi arka planına uydurmak için üzerinde değişiklikler yaptığı Amerikan "sivil din"inin işlevidir. Bu roman tarafından kullanılan anlatı tipinin İslâmi edebiyatta şüphesiz öncelleri vardır fakat yazarın *toplumsal faydanın* tek esası şeklindeki din görüşü, ilahi İslâmi mesaja bahşedilen geleneksel önceliği yerinden eder. Richard ve Nancy Tapper, 1980'lerde Anadolu'nun küçük bir kentindeki İslâm'ın niteliğini tespit etmek için yaptıkları bir araştırma üzerine, gözlemledikleri kentte, yani Burdur'da söz konusu olanın İslâm'dan ortaya çıkmış bu sivil din olduğunu iddia ederler.

Minyeli Abdullah, hem kullanılan *tür*, hem de modernliğin etkisi altındaki bir Müslüman'ın gündelik yaşamından kesitleri, modernli-

ğin günlük yaşamı etkileme biçimleriyle bir arada sunan bağlantılar içerir. Örneğin radyo, anlatıda olduğu gibi kabul edilmiştir. Ancak çok daha derin bir seviyede bile olsa, yanlış bir Müslüman bilinç şekli olarak sistematik bir *jahl-cehl* (kaba cehalet) fikri ya da politik tut-saklıktan kurtuluş olarak İslâm –nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan diğer ülkelerdeki başka yazarlar tarafından desteklenen fikirler– aynı zamanda Batılı toplum düşünürlerinin görüşlerine referans veren konulardır. Bu, muhtemelen daha açık bir biçimde, Müslüman idealini “sırf geçmişin hatıralarında gizli olan tarihsel biçim değil, aynı zamanda bugünün gereği ve geleceğin umudu” olarak tanımlayan Müslüman uyanışçı Seyyid Kutub’un yazılarında ortaya çıkar.⁴

Bence *Minyeli Abdullah*’ın popülaritesi, aslında geleneksel ve modern temaların ve onların gerçeklik kavrayışının romanda birbirinin içine geçmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu, Akhavi ve Maltı-Douglas’ın buradaki makalelerinin de temel konusudur. Richard Khuri’nin *Hasan Hanefi* hakkındaki makalesinde, bir kimsenin köklerini geleneksel eğilimden koparışının ve bunun “Doğu ve “Batı” arasında bir geçiş söylemi oluşturmak adına İslâm için geçerli anlamların bir yanlış anlamayla nasıl sonuçlanabileceğinin örneğini görüyoruz. Michael Meeker ise bizi, çoğunlukla argümanlarının bir parçası olarak Batı’nın entelektüel mirasını kullanan Türk-Müslüman aydınlarla tanıştırıyor. Diğer taraftan Said Ercümen, yeni bir yarı-anayasal hukukun, nüfuz etmenin bir neticesi olarak, Orta Doğu’da parlamenter uygulamaların “yarıklarında gizlenmekte” olduğunu bize anlatıyor. Benim makalem ise iki analiz düzleminin –toplumsal ve bireysel– laik, modern bir ortamda faaliyette bulunmak zorunda olan modern Türk aydınların açmazlarını anlamak için nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Sabri Sayarı, modern tarzda Uluslararası İlişkiler analizinin bazı köktendinciler tarafından nasıl ele geçirildiğini anlatırken, Mehrzad Boroujerdi de Batı felsefesine ilişkin çok yönlü bir eleştirinin 1979’daki İran Devrimi’nden yıllar önce nasıl geliştiğini bize gösteriyor.

Konferansta ele alınan başka bir mesele de popüler kültürdü. Türkiye örneğinde müzik, “İslâmi” popüler ile “Batılı” seçkin kültür arasındaki mücadelenin en net olarak ortaya çıktığı alandır. Benim

⁴ Seyyid Kutub, *Ma’âlim fi al-Tarîq* [Yoldaki İşaretler] (Cairo:1964), İngilizce çevirisi: *Milestones* (Cedar Rapids, IA: Unity Publishing Co., 1981?).

çocukluğumda Ravel'in Bolero kreşendosu, Boğaz vapurlarının ho-parlörleri sayesinde Boğaz'ın bir yakasından diğerine yankılanırdı. Bu müzikal sömürgeleştirme politikasının kendi senkretik müziğini üreten halk yığınları tarafından reddedilişi, Irene Markoff'un makalesinin konusudur. Aslında halk motifleri yoluyla Batı kültürünün İslâm tarafından "yerelleştirilmesi"ne ilişkin taban tabana zıt iki tavır vardır. Tim Mitchell bunlardan birini yakın tarihli bir makalede dile getirmiştir: "Popüler kültürü otantik işaretler yüzünden sorgulamak yerine, otantikliği modern bir yenilik olarak görmemiz daha iyi olur."⁵

Halk yığınları adına konuşma hakkını kendinde gören, Orta Doğu'nun modern popüler kültürüne yönelik bu tavır, şüphesiz ters oryantalizmin bir şeklidir. Bu, Mitchell'in makalesinin yer aldığı derginin aynı sayısında Ammiel Alcalay tarafından ifade edilen şu karşıt görüş göz önüne alınarak değerlendirilmelidir:

Amerikalı şair Nathaniel Mackey'in 'yaralanmış aile bağlarının son çaresi' diye adlandırdığı şey, bu Levanten karakterin en dirençli özelliği olduğunu kanıtlamıştır. Açık pazaryerlerinin dar sokaklarında, otobüs terminallerinde, işportacılar, büfelerde, derme çatma tezgâhlarda, ufacık dükkânlarda, Orta Doğu kültürünün hakiki ayaklı ansiklopedileri Arapça, Türkçe, Yunanca, Farsça ve Kürtçenin her lehçesinden kaset ve videolar satarlar...⁶

Eğer Batılı laik biçimlerin uygulamaya konması yüzünden bazı Orta Doğulu tasarıların başarısızlığa uğraması bir şeye bağlanacaksa, bu, Orta Doğulu batılılaşmacı ve laikleştirici seçkinlerin kendi kültür ve uygarlıklarını bir anlama biçimi olarak zaman ve mekân poetikalarını bütünüyle reddetmeleri olabilir. Alcalay'ın tanımı, böyle bir anlayış içinde bulunabilecek olan ve bizim de bu kitapta göstermiş olmayı umduğumuz unsurların bir yansımaları sunmaktadır.

⁵ Tim Mitchell, "Culture Across Borders". *Middle East Report*, Temmuz-Ağustos 1989, s. 5.

⁶ Ammiel Alcalay, "Israel and the Levant". *Middle East Report*, s. 19.

Birinci Bölüm

ANAYASALAR VE POLİTİK DÜZEN MÜCADELESİ: POLİTİK GELENEĞİN MODERNLEŞMESİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA



Said Emir Ercümen

Aşağıdaki metin ilk olarak European Journal of Sociology 'de yayımlanmış olan makalenin yeniden basılmış ve yazarın The American University'deki seminerde sunduğu bildirinin genişletilmiş halidir. Bu metin, Amerikan Sosyoloji Birliği tarafından sosyoloji alanındaki en iyi periyodik makale unvanıyla ödüllendirilmiştir. Makalenin yeniden basılmasına izin verdiği için European Journal of Sociology' e teşekkür ederiz.

Son iki yüzyılın anayasaları, son derece modern bir girişimin anıtsal örnekleridir: Politik düzenin ussal insan çabasıyla yeniden inşası. Anayasa yapımı, politik düzenin normatif ve yasal temellerini atmanın hemen ilk seviyesinde, kurumsal yapılanma adına baştan sona planlı bir çabadır. Bir anayasa tertip etmek, daima bir kurma eylemi anlamına gelir; öyle ki, geçmişle, mevcut kültürel ve kurumsal gelenekle bağları koparmayı amaçlayan, politikadaki gündelik bayağı çekişmelerin yerini ilkeli tartışmaların aldığı bir eylem.¹

Anayasa yapımı bir teşekkül olgusu ve politik geleneğin uluslararası naklidir. Bu tarihsel süreçte, her bir ulusun pratiğinde kristalize olmuş normlar ve kurumlar yavaş yavaş birleştirilmekte ve geliştirilmektedir. Bir ulusun yön verici tecrübesinden hâsıl olan ku-

¹ Arendt, Amerikan Anayasası'nın düzenlenmesini bir kurma eylemi olarak ele alırken yanılmıyordu fakat onun, iddiaya göre sonraki tüm anayasaları mahveden deflasyon sarmalı hakkındaki yüzeysel ifadeleri (1997: 125-126, 146) kabul edilemez (Elster 1988).

kurumsal yapılar ve normatif modeller, ilk oluştukları belirli durumdaki hallerinin müstakil kopyaları haline gelmekte, değişmezlik ve sertlik kazanmaktadırlar. Normatif ve örgütsel özerklik kazanmak suretiyle kurumlar, kendi orijinal matrisinden daha uzun ömürlü olabilir ve başka değer-fikirlerle ve ideolojilere hizmet edebilirler. Bir yanda belirli kurumların örgütsel biçimi ve normatif mantığı ile diğer yanda hâkim politik kültür arasındaki ilişki, katı belirlenmeden ziyade akla uygun bir tutarlılık taşır. Şekilsel inatçılıklar, uluslararası politik kültürün taklit yoluyla taşınması sürecine gülünç bir veçhe kazandırır. Bununla birlikte, bu taşınma, sadece adaptasyonu değil, aynı zamanda karşılaştırmayı da icap ettirir. Bu iki süreç çoğu kez el ele gider: Niyet taklit etmek olsa dahi adaptasyon, ithal edilen ve yerli normlar arasında bazı karşılaştırmaları içerir ve karşılaştırma, burada da niyet yerli normların lehine yabancıları reddederek nüfuz etmeye direnmek olsa dahi, yabancı normların bir miktar adaptasyonu ile sonuçlanır.

Anayasalar, kurumların kristalize olabildiği dev yapıtlardır. Bu yüzden onlar bir dizi yeni kurumsal ilgi ve dolayısıyla politika için yeni bir gündem yaratabilirler. Modernleşme ve politik yeniden inşaat vasıtaları, yani adapte edilen normların ve kurumların taşıyıcıları, hüküm süren normların ve toplumsal ilkelerin taşıyıcılarıyla karşı karşıya gelmek durumundadır. Hâkim olanların reaksiyonu, sürecin akıbetinin bağlı olduğu 'anayasa politikası' diye tabir edilecek olan şeyi harekete geçirir. Anayasa politikası, bu nedenle, normların anayasal (yeniden) tanımlanması ve müteakiben meşru otoritenin (yeniden) tanziminin tayin ettiği politik gündem üzerinde, toplumsal ve kurumsal güçler arasındaki mücadeleye dayanır.² Ussal tasarım vasıtasıyla politik yeniden inşayı gerektiren politik-yasal anayasacılık geleneğinin nakli, politikada açıkça *anayasa* olan çatışmalar ve kalıplar ortaya çıkarır.

Batı-dışı dünyadaki modernleşme, oradakilerin benzemeye çalıştıkları rejimlerin bir replikası olmayan, sistemlerindeki kendilerine has özellikleriyle birlikte yeni rejimler üretmişlerdir. Anayasaları ve organları, birtakım Batılı standartların gerisinde kaldığı bahanesiyle

² Bu nedenle anayasa politikası, Lepsius (1977) tarafından kavramsallaştırılan 'modernleşme politikası'nın can alıcı örneğidir.

bertaraf etme eğilimi, eski bir şeydir.³ Yine de Batılı olmayan dünya tarafından anayasacılığın kabulü, daha önceki hiçbir yönetim biçimine benzemeyen yepyeni rejimler yaratmıştır. Her birinin ayrı ayrı anayasa yapımı yoluyla politik yeniden inşa girişimleri hesaba katılmadan, bu rejimlerin yeniliği anlaşılamaz. Anayasalar, ister cârî olsun, ister askıda, çağdaş dünyadaki önemli toplumsal gerçekliklerdir. Anayasalar, politik düzenin aşkın haklılaştırmaları olarak önemlidir. Çoğu sefer olduğu gibi uygulamada askıya alındıkları ya da ihlal edildikleri halde, anayasalar, hükümetlerin meşruiyetini iptal edip muhalefet için normatif değerler tayin ederler.

BATI'DAKİ ANAYASA GELENEĞİ

Hukuk, Anayasacılık ve Sınırlı Hükümet

Anayasa mefhumu ve terimin kendisi Roma'dan gelir. Yasama fikri – yargıçlar tarafından önerilen ve halk meclislerince onaylanan insan yapımı hukukun (*lex*) eseri– ve *res publica* olarak devlet mefhumu, Roma'nın evrensel anayasa tarihine yaptığı iki temel katkıdır. Milattan sonra ikinci yüzyılda, imparatorun yasama yetkisi açık bir şekilde kabul edilmiş ve *constitutio* terimi imparator tarafından yapılan yasama eylemine ilişkin daha teknik bir anlam kazanmıştır. Genellikle imparatorların anayasaları, seçkin hukukçulardan oluşan bir konsey tarafından hazırlanıyordu. Tüm sulh yargıçlarının kararları gibi, bu anayasalar da yaratıcılarından daha uzun ömürlüydü.⁴ Yasamanın halk meclisleri tarafından onanması cumhuriyet dönemiyle birlikte sona erdiyse de, imparator yasama yetkisini teorik olarak halktan alıyordu. Ayrıca, imparatorun otoritesi, sınırsız olmakla birlikte kamusalı ve sadece *res publica*'nın yararına kullanılabilirdi. İnsan yapımı hukukun –kamusal olan ve konseyin müzakeresi sonucunda

³ Örneğin Max Weber (1989), kendi tarihsel sosyolojisinin itinalı, değerden arınmış kategorilerini, deneme yazarının temelsiz, değer-yüklü kategorileri uğruna bir tarafa bırakarak, 1906 Rus Anayasasını bir 'sözde-anayasa' diye ve sonrasındaki eğilimi de 'sözde demokrasi' ve 'sözde anayasacılık' diyerek ele almadı. Meselenin aslı, Duma, bir kuşak önce Zemstvos'un kuruluşuyla olduğu gibi, Rus otorite yapısına ve onun normatif esaslarına önemli bir değişim getirdi (Shapiro 1984: 1.bölüm); ve her iki değişimin de devrim niteliğinde sonuçları oldu.

⁴ Gaudemet 1982: s. 355-56, 572-88.

ortaya konan hukukun— gayrişahsi hâkimiyeti fikri, Roma İmparatorluğu'ndan sonra da varlığını sürdürdü.

Dünya dinleri, çok farklı bir hukuk anlayışı ortaya koymuştur: Kutsal hukuk-Tanrı'nın aşkın adaletine dayanan ezeli ve ebedi bir hukuk. Hukuk insan değil, Tanrı tarafından yapılmıştır; aşkın adalet ilahî emirlere eşit sayıldı. Bununla birlikte, kutsal hukuk prensip itibarıyla sonsuz ve değişmez olduğu ve açıkça belirtilmiş ilahî emirler az olduğu için, hukuk ilminin amacı, hukukun belirli durumlarda, tek tek örneklerde ne olduğunu *bulmaktır*. Böylece yasal normların belirlenmesi, hukuk-yapma değil hukuk-bulma şeklini aldı. Roma'nın hukuk anlayışıyla dinin hukuk anlayışının başarılı bir sentezini ve hukuk-bulmanın yasamaya dönüşümünü, dünya dinleri arasında sadece Hristiyanlıkta buluruz.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde, kilise konseyleri Tanrı'nın kilisesinin hukukunu beyan ederek yasa yapmışlardır. Orta Çağlarda Roma hukuku çalışmaları, kiliseyi imparatorluğa benzer hale getirdi ve imparatorun yasama yetkisi de Papa'ya transfer edildi. Papa, imparatorun kanun kuvvetinde tebliğ yayımlama işlevini devraldı. Papaya ait bir tebliğ ya da hüküm, muhakkak ya da çoğunlukla somut bir durum hakkında verilen bir karar değil, daha ziyade soyut bir soruya verilen soyut bir cevaptı. Ancak sorular Papa'ya piskoposlar tarafından arz edildiği için, cevap, *epistolae*, Hristiyan âleminin ortak hukukunu (*ius commune*), evrensel kilise hukukunu ilân ediyor olacaktı.⁵ Böylece, on üçüncü yüzyıla kadar kilisenin *curia* [papalık divanı] avukatları tarafından desteklenen Papalar, hukuku bulma ve ilân etme yetkisini yavaş yavaş hukuk-yapma yetkisine doğru dönüştürmüşlerdir.

Orta Çağ Batı'sında otoritenin parçalanmışlığı, anayasacılığın gelişimi için çok önemli oldu. Bu parçalanma, birbiriyle örtüşen iki şekle girdi: Ruhani ve dünyevi otorite arasındaki ayrımlaşma; ve kral ile onun feodal vassalları arasındaki otorite dağılımı. Bu çapraz kesen otorite ayrımları, karşılıklı sınırlamayı içeriyordu. Feodal Avrupa, yönetim (*gubernaculum*) ile yargı (*jurisdictio*) kavramları arasına ve idari düzen ile hak tanımlaması arasına fark koyma şekliyle anayasa tarihine esaslı bir katkı yapmıştır. Bu fark, hak tanımını idari düzenden ayırmıştır. Feodal *jurisdictio* kral otoritesinin sınırlarını çizmiş ve

⁵ Maitland 1898: s. 9-16, 124-27

dolayısıyla yürütme de hukukun tanımladığı haklar ve 'özgürlükler' tarafından 'sınırlanmış' olarak tasavvur edilebilmiştir. Bu 'yürütmenin hukuk tarafından sınırlanması"⁶, anayasacılığın tayin edici niteliği olmaktaydı.

Avrupa'da modern anayasacılık, geç dönem Orta Çağdaki mülkiyete dayalı (sınıfsal) temsil sisteminden (mülk devleti-*Ständesstaat*) doğdu. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısı, İngiltere'de ve Fransa'da parlamentoların kuruluşuna tanıklık etti; ve anayasacılığın nihai kurumsallaşmasına eriştiği yer parlamentolardı. Aynı zamanda mülkiyete dayalı temsil sistemi, temsil edilme yoksa vergi de yok, prensibini yerleştirdi.⁷ Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, parlamentolar hukuk mahkemeleriydi. Paris *parlemen* Kral Konseyi idi ve bu sıfatla, toprak hâkimiyetiyle birlikte kralın adaletini kurumsallaştırmada önemli bir rol oynadı. Paris *parlemen*, tebliğleri, buyrukları ve kraliyet açıklamalarını tescil ediyordu. Parlamento, "kralın kararlarının daha önceki kanunlarla ve düzenlemelerle çelişki içinde olduğuna ya da kamu yararına ters düştüğüne hükmederse, kralı uyarmakla görevliydi".⁸ Bununla birlikte yasa çıkarma hakkına sahip değildi; bu hak yalnızca krala aitti.⁹ Parlamentolar yargı organları olarak düşünülmelerine rağmen, mutlak ve aşkın hukuk nosyonu bir süre daha devam etti ve onların işlevleri yasamaya değil hukuk ilmine ilişkin olarak görüldü. Parlamento Yüksek Mahkemesinin Kralın yasama yetkisini kesin olarak talep ettiği Püriten devriminin başlangıcına kadar da durum değişmedi.¹⁰

Kanıksanmış olan siyasal katılım hakkı hariç, eski Yunan ve Roma'daki yurttaş hakları nosyonu henüz ortada yoktu. Friedrich'e göre,¹¹ tam da böylesi bir haklar mefhumu, Hristiyanlığın getirdiği adaletin üstünlüğü ilkesinin kaçınılmaz kanıtıydı. Benliğin ve onun ruhsal sıhhatinin tüm pozitif hukuk kurallarına karşı korunması, son tahlilde bu adaletin üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Thomas Aquinas'la birlikte bu, tabii hukukun koyduğu doğuştan var olan

⁶ McIlwain 1947: s. 21-22

⁷ Maitland 1920: s. 64-68, 95-96, 181-182

⁸ Mousnier 1984, II: s. 259

⁹ Mousnier 1979, I: s. 667

¹⁰ Kantorowicz 1957: s. 21

¹¹ 1964

bireysel hakların, beşeri hukuklar tarafından çiğnenemez olduğu ve bu hakları çiğneyen herhangi bir hukukun adaletsiz olduğu ve şiddet barındırdığı anlamına gelir.¹² Anayasacılığın dinsel ögesi, İngiltere'deki 1688 Devrimi'ni müteakiben hazırlanan İnsan Hakları Bildirisi'ndeki (Bill of Rights, 1689) ortak hukuk geleneğinden gelen nosyonlarla kaynaştırılmıştır. Bu bildirinin oldukça karışık içeriğine oranla, Locke'un formülasyonu, devletin gücüne karşı korunması gereken bireyin çiğnenemez haklarının özü olarak "yaşam, özgürlük ve mülkiyet" güvenliğini ayrı tuttu. Böylece her bireye, dinsel inancı ve mülkiyeti de kapsayan şahsi, özel bir özerklik alanı tanındı. Ondan sonra, tabii haklar yavaş yavaş "sivil özgürlüklere" dönüştürüldü ve aynı zamanda din özgürlüğü de akademik özgürlüğe, ifade ve basın özgürlüğüne, toplantı ve dernek kurma özgürlüğüne dönüştü.¹³ Bireysel sivil haklar, modern anayasa yapımcıların yararlanmakta oldukları uluslararası politik kültürde yerleşik bir unsur haline geldi. Bundan başka, temel insan hakları nosyonu, modern zamanlarda olduğu gibi, kendi kendini gerçekleştirme hakları ya da bireysel gelişim için gereken önkoşullar olarak sosyal ve ekonomik hakları kapsayacak şekilde genişletilebildi.¹⁴

Aquinas'ın Stoacı tabii hukuk görüşünü benimsemesi ve kendisinin, tabiat kanununun ilahî doğuşu ve insan aklına erişebilirliği teorisi, beşerî hukukların meşruiyeti ve dolayısıyla da politik düzenin kuruluşu için ayırt edici bir biçimde modern, aşkın bir temelin ortaya çıkışını mümkün kıldı. Thomasçılığın zaferiyle birlikte Batı Hıristiyanlığı, insan aklını, politik ve seküler konularda aşkın adaletin belirlenmesinin vasıtası olarak kabul etti. Tabii hukuk o andan itibaren sadece pozitif hukuktan bağımsız ve ondan daha üstün olmakla kal-

¹² Aquinas 1965: s. 120-121

¹³ Friedrich 1964: s. 92-94

¹⁴ Kaydedilmelidir ki, sivil ve politik hakların müsterek asli bir ögesi vardır: Her ikisi de hukuk yaratma sürecine bireysel katılım hakkını kazandırır. Sivil haklar, belirli durumlardaki 'bireysel normları' edinmek için doğrudan, mahkeme yoluyla, kullanılırlar, politik haklar ise dolaylı, yasama yoluyla, genel normların yaratılmasında kullanılırlar. Bu yüzden, yaygın bir yanlış anlamının tersine, kişisel bir hak da eninde sonunda politik bir haktır (Kelsen 1961: s. 87-90). Bunu, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Orta Doğu'da hukukun üstünlüğünü savunanlar gayet iyi biliyorlardı, tıpkı 1980'lerde Doğu Avrupa'daki hukuk üstünlüğünü savunanların bildiği gibi.

madı, aynı zamanda pozitif hukukun meşruiyet kaynağının ta kendisi oldu. Bu hukuk mefhumunun devrimci potansiyeli, Reformasyon sırasında ve hattâ, tabii hukukun devrim anayasalarının meşruiyeti için aşkın temel olduğu on sekizinci yüzyılda daha da açık bir biçimde kanıtlandı.

Montesquieu'nün ufuk açan güçler ayrılığı görüşü, Avrupa tarihsel deneyiminin imbikten süzölmüş özüdür. Montesquieu, Avrupa'da (sadece İngiltere'de değil) yasama, yürütme ve yargı güçleri ayrılığını gözlemledi; hükümdar ilk iki gücü elinde tutarken üçüncüsünü uyruklarına bırakıyordu. Bu yüzden Avrupa monarşilerinde, üç gücün birden Sultan'ın elinde toplandığı Türkiye'de *ya da* bu üç gücü de aynı yargıç heyetinin ifa ettiği İtalyan cumhuriyetlerinde olduğundan daha fazla özgürlük vardı. Güçler ayrılığı ilkesi, bu üç gücün sınırlandırılmasını zorunlu kıldı ve dolayısıyla da güçlerin keyfi, şahsi kullanımının uzağında ve devlet yönetimindeki otoritenin kurumsallaşmasına yönelik atılmış köklü bir adımdı. Bununla birlikte Montesquieu'ye göre, kamu hukuku tabii hukuka dayalıydı. Bu nedenle o, kamu hukukunun Thomasçı sekülerleşme sürecini göz ardı edip neticeyi olduğu gibi kabul ederek, hür bir devlette "hür bir ruha sahip olduğu düşünülen her insan, kendi kendini yönetmelidir, bu, bir birim olarak halk için, yasama gücüne sahip olması adına vazgeçilmezdir" demiştir.¹⁵

Bürokratik Devlette Kamu Otoritesinin Kuruluşu

On üçüncü yüzyıl, iki başka gelişmeye daha tanıklık etmiştir. Birincisi, hukukun üstünlüğü nosyonu kraliyet yönetiminden ayrıldı. Roma hukukunun kabulüyle birlikte, erken dönem Orta Çağın İsa-merkezli krallığı yerini hukuk-merkezli krallık teorilerine bıraktı. Orta Çağın sonlarında ve modern zamanların başında hukuk-merkezli krallık fikri, "ulusun mistik bedeni" olarak yönetim şeklini merkeze alan görüşle kısmen yer değiştirdi, çünkü Kralın İki Bedeni, yani politik bedeni ve fani bedeni, birbirinden ayrıldı.¹⁶ İkinci eğilim, Aristo'nun kabulüyle oluşturuldu ve çok ciddi politik-yasal neticeleri oldu. Aris-

¹⁵ *Spirit of the Laws*, XI.6. Fakat bu, büyük devletlerde imkânsız ve küçük devletlerde de çok zahmetli olacağından, temsil yoluyla gerçekleştirilmelidir (XI.6).

¹⁶ Kantorowicz 1957.

toculuk, kamu malı, *res publica* ve kamu çıkarı nosyonlarına geçerlilik kazandıran bağımsız bir siyasal bilim üretti. Özellikle Fransa'da, bu nosyonlar kral otoritesinin büyümesiyle sıkı münasebet içinde gelişti.¹⁷

On yedinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak on sekizinci yüzyılın sonuna kadar, krallığın en başta gelen ortak çıkarı diye tanımlanan krallığın müdafaasıyla birlikte, *res publica* ile ilişkilendirilen değer-fikirler –seküler kamu hukuku ve kamu otoritesi– Kıta Avrupası'nın mutlakiyetçi devletlerinde gelişti.¹⁸ Kamu otoritesi, bürokratik idare olarak kurumlaşmış oldu. Eğitimi, yol yapımını ve refahın sağlanmasını kamu hizmetleri olarak koruma altına alan devlet, hanedan hükümdarlığından bağımsız hizmet sunan bir örgütlenme sıfatıyla meşruiyet kazandı.¹⁹ Bu gelişmenin en mükemmel örneği olan Prusya *Rechtsstaat* [hukuk devleti], devlet vazifesine –devletin ilk hizmetkârı olarak kral da dâhil– şahsi olmayan bağlılık fikri üzerine inşa edilmişti.

Yazılı Anayasaların Klasik Çağı

“Temel kanun”un İngiliz savunucuları, kanunların krallardan çok daha eski olduğunu ve bu nedenle geçerliklerini kralın iradesinden almadıklarını ileri sürmüşlerdi.²⁰ Bu temel kanun mefhumu, geleneğe, politik düzen için aşkın bir dayanak mânâsı yükledi. Bununla birlikte, yazılı olmayan anayasa olarak İngiliz temel kanun nosyonu, başka bir yere nakledilmedi. Gelecek, yazılı olmayan anayasada ve hatırlanamayacak derecede eski kanunda değil, sözleşmelerde ve yazılı anayasalardaydı. Bunlar, politik düzen için alternatif bir aşkın temel bulmak zorundaydı ve bu temel ilk kez Kuzey Amerika'da geliştirildi.

Virginia'daki anayasa yapımı, bir kolektif temsil heyeti yoluyla yazılı anayasaların oluşumu için bir prosedür yerleştirdi; ve Massachusetts'teki anayasa yapımı da, halk oyu ile taslak anayasaların onay-

¹⁷ *Songe du Vergier'e* (1378) göre, kralın fiili, en mükemmelinden kamusal güç kullanımıdır, “pour la deffense du pays et de toute la chose publique” (Royer 1969: s. 207). Egemenlik böylece krala değil, *res publica*'ya ait olmuş oluyordu (Mousnier 1979, I: s. 660).

¹⁸ Hintze 1975.

¹⁹ Barker 1944.

²⁰ Pocock 1957: 2. Bölüm.

lanması yolunda bir prosedür tayin etti.²¹ Bu biçimlendirici gelişmelerin hemen sonrasında, yazılı anayasalar Polonya ve Fransa'da benimsendi ve Fransa'dan da diğer Avrupa ülkelerine iletildiler.

Henüz on yedinci yüzyıldaki İngiltere'de "bir temel kanunun, koruyucusu olarak parlamentoya birlikte var olduğu iddiasından, parlamentonun bağımsız olduğu iddiasına doğru" bir yönelimin varlığına şahitlik ediyoruz.²² Bu yönelim, on sekizinci yüzyıl boyunca egemen oldu ve 1791 Fransız Anayasası'nda, milli egemenlik doktriniyle formüle edildi. Yürütme ve yargı arasındaki Orta Çağ ilişkisini bütünüyle dönüştürdü. Demokrasi, siyasal örgütlenmenin ilk prensibi olarak hukuk devletinin yerine geçti.

Sosyal Haklar ve Yirminci Yüzyıl Devrimci İdeolojileri

Klasik anayasa yapımı çağından sonraki bir yüzyıl içinde, vatandaşlarının ekonomik ve sosyal haklarının desteklenmesi ile milletin eğitimi ve refahı için hizmet sunucu bir örgütlenme olarak devlet nosyonu, uluslararası politik kültüre dâhil olmuştu. Ayrıca sosyalizmin ortaya çıkışı önemli yasal sonuçlar doğurdu. Sosyalizm, sosyal mevzuat için yeni ihtiyaçlar yarattı; bireysel tabii hakları, sosyal ve ekonomik haklara doğru genişleten yeni bir sosyal adalet prensibi getirdi ve yasal düzen için alternatif meşruiyet ilkeleri ortaya koydu. Klasik devrimci tabii haklar teorisinden ziyade başka ideolojilere uygun olarak politik yeniden inşaya girişmek, artık mümkündü. İşçinin ekonomik hakları, sosyal refah ve toprak dağılımı, böylece, 1917 Meksika Anayasası'na (Madde 27-7, 123) konulmuş oldu.²³ Ancak Weber'in düşünmüş olduğu gibi sosyalizm son ideoloji değildi ve faşizm, integralizm gibi diğer geç gelen ideolojiler ve çağdaş İslâmi ideolojiler onu takip edecekti.²⁴ Sosyalizm, tabii hukuktan doğan meşruiyet ilkelerinin kökünü de tümüyle kazıyamadı. Aslında, 1966 sonrasında "yurttaşları, devredilemez haklarını Devlete karşı kullanıma koymaya muktedir kılacak bir materyalist tabii hukuk" Sovyetler Birliği'nde su üstüne

²¹ Kenyon 1979.

²² Pocock, 1957: s. 49.

²³ Blaustein ve Sigler 1988: s. 294-97, 327-30

²⁴ Weber 1968: s. 878, n. 19

çıkacaktı ve bu, Marksist hukuk teorisinde bir devrim anlamına geliyordu.²⁵

1918 Sovyet Anayasası'yla birlikte, yeni bir türün, temel amacı devlet yönetiminin sınırlanması değil, devrimci bir ideolojiye uygun biçimde toplumun dönüştürülmesi olan ideolojik anayasanın ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. Burada sınırlı hükümet (hukuk hâkimiyeti altında sınırlandırılmış, meşruti hükümet, ç.n.) ve sivil özgürlükler iptal olmak zorundadır.²⁶ Anayasasının şimdi kendisi toplumsal dönüşümün bir aracı olarak görülebilecektir. Bundan sonra, anayasacılık yaklaşımı olmaksızın anayasalara sahip olmak mümkündür. Ahlâki bozukluk yüzünden erdeme düzülen övgüler, asla tamamen önemsiz değildir. Aşağıda analizi yapılan uluslararası politik kültür repertuarının saklayıcı karakteri sebebiyle, anayasacılığın tohumları, verimsiz sahalarda da olsa ekilmeye devam ediyor. Bu en iyi, Sovyetler Birliği'nde 1976'dan sonra "idare komuta sistemine karşı antipot" olarak "hukuk-devleti-üstünlüğü"nün dramatik biçimde yeniden keşfiyle ispatlanır.²⁷

Yüzyılımız, anayasa yapımının dünyanın dört bir tarafına yayılışına sahne oldu. Sömürgeciliğin sona ermesiyle birlikte, modern devletin gelişmeye ilişkin sorumlulukları üzerine yapılan vurgular arttı ve sınırlı hükümet nosyonu, yeni devletlerin pek çoğunda cazibesini yitirdi. Kendi kaderini tayin etme hakkı ve bağımsızlığın elde edilme-

²⁵ Butler 1991: s. 2. Weber'in, sosyalizmin gelişini, şekli olandan gerçek olan tabii hukuka doğru geçiş olarak değerlendirmesi, sivil hakların yukarıda zikredilmiş olan politik içeriğinin ışığında, bir hayli tartışmalı görünmektedir. Bkz., 14. dipnot.

²⁶ 1918 Sovyet Anayasasının 9. Maddesi, hükümeti sınırlamak şöyle dursun, "kent ve köy işçilerinin diktatörlüğünü, güçlü bir Tüm-Rusya Sovyetler Hükümeti şeklinde" kurar (Blaustein & Sigler 1988: s. 342-43). Sovyet Medeni Kanunu'nun yazarı, hukuku, "halk için dinden bile daha zehirli ve aptallaştırıcı afyon" şeklinde tarif edecek ve 1980'lere kadar, masumiyet karinesi, "burjuva zırvası" olarak daha aşağı bir konumda tanımlanabilecektir (Aktaran, Freeman 1991: s. 38, 40).

²⁷ Butler 1991: s. 10. Uluslararası politik kültürün taşınması bakış açısından, sosyalist hukuk devleti konusunun ilk kez ortaya atıldığı ve sonra da vazgeçildiği 1976'daki Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 25. Kongresi'nin, 1975'teki insan hakları konferansında imzalanan Helsinki Nihai Senedi tarafından öncelendiğini belirtmek önemlidir.

si bağlamında, anayasayı toplumsal değişimin bir vasıtası olarak görmek özellikle cazipti; ve yeni devletlerin siyasal seçkinleri, ideolojik anayasaların sunduğu modeli tercih etmeye meyilliydiler. Dahası, uluslararası politik kültür repertuarına sürekli yapılan ilâveler sayesinde, repertuardaki çeşitli unsurların seçici bir biçimde alınması mümkün ve muhtemeldir. Senkretizm [bağdaştırmacılık] sadece muhtemel değil, aynı zamanda çekicidir de.

ANAYASAL DÜZENİN AYRIŞIK İLKELERİ ARASINDAKİ UYUŞMAZLIK

Arendt'in de Birleşik Devletler'e ilişkin olarak kaydettiği üzere, anayasa yapma girişiminin kendisi, anayasacılıkla bazı gerilimler içindedir.²⁸ Amerikalı anayasa yapımcılar, anayasacı kadim özgürlükler retoriğini kullanıyorlardı, ancak onların hedefi, hükümeti sınırlandırmak değil, yaratmaktı. Gerilim, politik düzenin aşkın esası olarak yazılı olmayan temel kanunun ve geleneğin yerine, bir yazılı anayasada somutlaşmış tabii hukukun konmasından ileri geliyordu. Ancak tabii hukukun kendisi, düzenin ayrışık, gerçekte çelişkili, ilkelerini geliştiren çeşitli unsurlar içermekteydi.

Demokrasi, pratikte, hukuk devleti ve sınırlı hükümetin en iyi garantisi olabilirse de, bu ikisi hiçbir suretle özdeş değildir. Montesquieu (XI.2-39) halk iktidarı ile halk hürriyeti arasında bir ayrım yapmıştır, buna göre halk hürriyeti insanların, kanunların izin verdiği şeyleri yapma hakkı olmaktaydı. Güçler ayrımı gerekliydi, çünkü bir güç bir başkasını engelleyebilirdi ve gücün kötüye kullanımı önlenmiş ya da en aza indirilmiş olacaktı (XI.4). Robespierre de "anayasal devlet esas olarak sivil özgürlükle, devrimci devlet ise kamusal özgürlükle ilgilenir" derken benzer ayrımı formüle ediyordu.²⁹ Daha yeni bir ifadeye göre, "hukuk devleti ve demokrasi, iki farklı özgürlük anlayışına –sırasıyla negatif ve pozitif– tekabül eder. Halkın ira-

²⁸ Arendt 1977: s. 48. Bugüne kadar, anayasacılığın beşiği, yazılı bir anayasadan yoksundur ve anayasa hukuku, "bireysel hakların kaynağı değil, neticesidir [...] bu yüzden anayasa ülkenin normal hukukunun sonucudur" (Dicey 1982 [1885]: s. 121).

²⁹ Aktaran, Arendt 1977: s. 132-33.

desi –demokrasi– ve otoritenin uygulanmasını içerir, hukuk devleti – anayasacılık– ise, otoritenin denetim altına alınmasını.³⁰

Demokrasi siyasal katılım hakkına, hukuk devleti ise sivil haklara dayanır. İki haklar türünün tezatlığı on dokuzuncu yüzyılda belli oldu; ve *On Liberty* [Özgürlük Üzerine] isimli denemesinde Mills'in hedeflerinden bir tanesi, onları uzlaştırmaktı. Yirminci yüzyıl, sivil ve sosyal haklar arasında çelişkilerin olabileceğini göstermiştir. Artık demokrasi, hukuk devleti ve sosyal refah, düzenin kaçınılmaz bir gerilim ilişkisi içinde duran üç ayrışık ilkesi olarak görülebilmektedir.³¹ Federalizm, bu tip başka bir ilkeyi oluşturmaktadır.³² Fakat yirminci yüzyıl anayasa tarihinin bize sunduğu en olağanüstü şey, hukuk devleti ile devletin toplumsal dönüşümün bir vasıtası sıfatıyla anayasal güç kazanması arasında ve ideoloji ya da ideolojik anayasalar ile anayasacılık arasında apaçık duran potansiyel karşıtlıktır.

Halk iradesini temsil eden millet meclisleri hükümler kralların yerini almış olduğundan, yeni bir güç ve hak dengesinin, devletin yasama kolunun *otoritesi* ve yurttaşların bireysel *haklarının* ortak ifadesi yoluyla kurulması gerekti. Yazılı anayasalar iki temel işlevi yerine getirdi: Bireysel hakları korumak ve ileriki çoğunluk kararlarını sınırlamak ve dolayısıyla çoğunluk söz sahibi olduğu takdirde meydana gelecek olan siyasal değişmeye engel olmak. Başka deyişle, anayasalar, yönetimin yürütme ve yasama kollarının her ikisini de sınırlandırır.³³ Bu, demokrasi –ya da daha kesin olarak parlamenter yasama aracılığıyla uygulanan milli egemenlik– ve hukuk devleti –ya da daha kesin olarak hukuk tarafından garantiye alınan özgürlükler aracılığıyla hükümet gücünün sınırlandırılması– arasındaki gerilimi gidermek için yapılır. Anayasalar, yasama organlarına genel yasal normları tayin etmek üzere çoğunlukla sınırsız yetki verdikleri gibi, yurttaşların haklarını muhafaza etmek için bazı yasaklamaların yapılması da

³⁰ Sejersted 1988: s. 131-32.

³¹ Lepsius 1977: s. 23.

³² 1971'de Pakistan'ın iki ayrı ülkeye bölünmesiyle sonuçlanan federalizm ve düzenin öteki ilkeleri arasındaki çatışma, Sovyet cumhuriyetlerinin, 30 Aralık 1922'deki birleşme antlaşmasının 26. Maddesinde ifade edilmiş ve 1936 ile 1977 Anayasalarında tekrarlanmış olan birlikten ayrılma haklarını kullanma yolunda aldıkları bir kararın sonucu olarak Sovyetler Birliği'nin parçalanmasıyla ön plana çıkar.

³³ Elster 1988.

açıkça zorunludur. Ancak biçim, aldatıcı bir şekilde içerikle yer değiştirebilir. Yasama organlarına bir anayasal yasaklamayı ve onun tabii sonucu olan bir hakkı, yani “kanunun haricinde” sınırlamanın getirdiği bir hakkı kısıtlama ya da yürürlükten kaldırma yetkisi verilirken, anayasa bir eliyle veriyormuş gibi yaptığı şeyi diğer eliyle geri alır.³⁴ Kısıtlama ya da yürürlükten kaldırma, yerleşik ideolojiyle ya da Devrim çıkarlarıyla bağdaşabilirlik koşulunu sağlayarak yerine getirilirken, aynı zamanda bu koşulun varsayılan muhafızı olarak devlete, onu ihlal etmek için sınırsız özgürlük verilir. İkinci durumdaki çözümsüz olmayı sürdüren şey, toplumsal dönüşümün rehber ilkesi olarak ideoloji ve sivil haklar tarafından sınırlanmış hükümet ya da hukuk devleti arasındaki çelişkidir.

Din ve anayasacılık arasındaki gerilim, benzer şekilde doğal bir şeydir. 1791 Fransız Anayasası'yla birlikte dinin ikamesi olarak tabii hukuku ve tabii hakları kullanmaya yönelik belirgin bir eğilim ortaya çıkar. Militan sekülerizm, 1917 Meksika Anayasası'nın da gösterdiği gibi, mümkün hale gelir (Madde 3, 27.2 & 130). Bununla birlikte Meksika, senkretik uzlaşmayı reddetmekte bir istisnadır. Çoğu ülkenin anayasa yapıcıları, eserlerinin aşkın otoritesini güçlendirmek için dine başvururlar. Çoğu durumda, hem din hem de tabii haklar, açık ya da dolaylı bir şekilde, anayasalar için aşkın esaslar sunarlar.³⁵ Böylece düzenin ayrışık ilkelerinin sayısı ve onunla birlikte gerilim potansiyeli de artmış olur. Meşruiyet arayışı için dine yapılan başvuru, belki de gerilimin dünya tarihindeki en eski kaynağını yeniden gündeme getirir: Aşkın hukuk ve insan yapımı hukuk arasındaki gerilim.

Anayasalar, çeşitli tarihsel süreçlerin tortularıdır, tek bir metin içinde bir araya getirilmiş, az sayıdaki yerli ve ödünç ilkelerde kristalize olur. Bu ilkeler ve onlarla ilişkili pratikler, toplumsal gruplar ve kurumlar tarafından sahiplenildikleri ölçüde etkin toplumsal güçler haline gelirler. Yazılı anayasalar, bu ilkelerin toplumsal ve kurumsal taşıyıcıları arasındaki uzlaşmaları temsil ederler. Politik düzenin tabiatı gereği ayrışık olan ilkelerine bir uygunluk kıstası getirmek suretiyle onlara göreceli değerler atfederler. O vakit, bu ilkelerin uyumsuzluğu ve belirli bir anayasada onlara verilen göreceli değerin mün-

³⁴ Kelsen 1961: s. 264-66.

³⁵ Markoff & Regan 1987.

sipliği, izleyen dönemin anayasa politikası için alt ve üst sınırları oluşturur.

JAPONYA MUKAYESESİNDE İSLÂM DÜNYASINDAKİ POLİTİK YENİDEN İNŞA VE ANAYASA POLİTİKASI

Modernleşme politikası bağlamında, İslâm dünyasındaki anayasa yapımını ve anayasa politikasını Japonya ile tam bir karşıtlık noktası olarak ele alabiliriz. Bu ele alış, ister istemez seçicidir, ancak çeşitliliğin tipolojik açıdan önemli olan menzilini kapsama iddiasını taşır.

Asya'da Anayasal Monarşiye Geçiş

Orta Çağ İslâmiyet'inde krallığın normatif temeli, hukuktan ziyade adaletti. Adalet, patrimonial yönetime ait olan bir nosyondur ve tebaaya karşı âdil muamele anlamına geliyordu. Hukuk vardı, ancak ne krallığa hâkimdi, ne de kaynağını millettten almıştı. İslâmi Orta Doğu'da yasal düzenin iki farklı bileşeni vardı: Kamu hukuku ve *şeriat*. Aristocu siyaset bilimi, siyaset felsefesindeki sözcüğü Aquinas'ın Farsî çağdaşı Nasîrüddin Tûsî gibi kimselerin eserlerine damgasını vurmakla birlikte, bu kurumsallaşmış politik gelenek üzerinde sürekli etkiye sahip olmamıştır. Ülkenin hukuk normları olarak geçerli olan kamu hukuku, yöneticinin emirlerinden oluşuyordu. Şeriat, hukukçuların hukuk-bulma eyleminin ve kapalı ritüelin medeni hukuk ile işlemlerinin sonucuydu. Kamu hukuku, halkı hükümdarın kulları (*reaya*) olarak, *şeriat* ise inananlar topluluğu (*ümme*) olarak kabul etmişti. Batı Hıristiyanlığındaki Roma ve Kilise Hukuku arasında var olan simbiyotik ilişkiyle hiçbir paralellik yoktu ve *şeriat*, Hukuk Fakültesinde kendi kendilerine gevşek bir biçimde örgütlenmiş ancak Katolik Kilisesiyle kıyaslanabilir bir hiyerarşi oluşturmayan hukukçuların hukukunu sürdürdü. *Şeriat*, egemenliğin ümmette olduğu bir teori de hiçbir zaman geliştirmede.

Türkçe ve Farsçada anayasa için kullanılan terim (temel *qânûn*), onun İslâmi politik-yasal kültüre yerleşme şeklinin göstergesidir. *Kanun*, kamu hukuku için kullanılan en yaygın terimdi. Toprak vergilerinin düzenlenmesi mânâsına gelen orijinal Yunanca mâli anlamını yitirmemiş; fakat aynı zamanda Orta Çağ İslâmiyet'indeki daha genel devlet hukuku anlamını da kazanmıştı. *Kanun* asıl anla-

mını, İslâm öncesi İran yönetim geleneğinden almıştı³⁶ ve *şeriattan* bağımsız olarak yönetici tarafından hazırlanan finansal ve idari düzenlemeler anlamına geliyordu. Moğol istilası yeni bir Türk kanu hukuku nosyonu getirdi: *Yasa* ve onun sonraki türevleri. On beşinci yüzyılda ve *yasak* ve *yasakname* türlerinde Moğol çağrışımları olduğu halde bir kanun külliyatı olarak bunlar ortak kullanıma geldiler. Erken dönem Osmanlı yazarları *Yasa'yı* methettiler, devlet hukuku ile kamusal düzenlemelere atıfta bulunmak için onun türevlerini kullandılar. Bu, devlet hukuku olarak *kanun*un ortaya çıkışına hazırlık oldu ve on beşinci yüzyılın ikinci yarısındaki yüce *kanunnâme* dönemini başlattı. İran'daki Uzun Hasan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki II. Mehmed ile II. Bayezid kanunnâmeleri, böylece, İran devletçilik ve Türk-Moğol Hanlığı³⁷ geleneklerini, herhangi bir Aristocu ilâve olmaksızın birbirine bağladı.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı sultanları tarafından yürürlüğe konan düzenlemeler gittikçe *şeriata* mahsus terimlerle beyan edilir oldu ve imparatorluğun en önemli dinî önderinin, Şeyhülislâmın hükümlerini de içine kattı. On sekizinci yüzyılda, devlet yönetimiyle ilgili önemli meseleler üzerine Şeyhülislâmın görüşünü rica etme uygulaması yerleşti; şariat böylece Osmanlı yönetimine kurumsallaşmış bir üslupla sınırlamalar getirmeye başladı.³⁸ Bu gidişatın, Şiîliğin 1501 yılında bir devlet dini olarak kabul edilmiş olduğu İran'da tam bir karşılığı yoktu. Şiî hiyerokrasisi on sekizinci yüzyılda devletten bağımsız hale geldi ve erken on dokuzuncu yüzyıldaki Osmanlı muadilinden çok daha büyük bir güç elde etti. Bununla birlikte, bu bağımsızlık, dinî otoriteye ilişkin çoğulcu bir yapı üretti ve hiyerokrasi-devlet ilişkilerinin kurumsallaşmasına engel oldu. Şiî '*ulema*' sınıfı özel hukukçular olmayı sürdürdü, "taklidin kaynakları" (*marâj'-e taqlid*) olarak en seçkinleri, sadece devletten değil, aynı

³⁶ Arapça ve Urduçada anayasa karşılığı olarak temel *qāmîn* yerine, *dastūr* (destur) teriminin kullanılması kayda değerdir. Farsça bir terim olan *destur*, aynı zamanda kamu hukuku anlamına da gelir ve daha sekizinci yüzyılda, *kanun*un eşanlamlısı olduğu kadar vergi düzenlemeleri mânâsında da kullanılıyordu.

³⁷ İncalcık 1978.

³⁸ İncalcık 1978.

zamanda kategorik olarak birbirlerinden de bağımsız olan otoritelerdi.³⁹

Modernleşmenin başlangıcından itibaren, kamu hukuku (*kanun*) Osmanlı İmparatorluğu'nda ve İran'da Avrupa yasal düzeninin benimsenmesi konusunda emsal oluşturdu. Avrupa yasamasından esinlenmiş kurallar, "*kanun*" olarak padişah kararlarıyla yerleştirildi; ve dolayısıyla anayasa da kamu hukukunun esası olarak "temel kanun" sayıldı. Hukukun üstünlüğü fikrinin Avrupa'dan Osmanlı İmparatorluğu'na ciddi olarak intikali, 1839'da Sultan Abdülmecit tarafından ilân edilen Gülhane Hatt-ı Şerif'i ve onun 1856'daki tamamlayıcısı *hattı hümayun* ile gerçekleşti.⁴⁰ Yirmi yıl boyunca Tanzimat diye bilinen idari ve yasal reformlar birbirini izledi. Bu reformlara, 1845'te başarısız bir âyan meclisi tecrübesi ve 1864'te seçilmiş vilâyet konseyleri çalışması dâhildi. Tanzimat döneminde Osmanlı hükümdarlığı altındaki Tunus ve Mısır'ın özerk yöneticileri, 1861 ve 1866'da kendi tebaalarına yazılı anayasalar verdiler.

³⁹ Ercümen 1979; 1981.

⁴⁰ On dokuzuncu yüzyılın ilk on yılından ilginç bir Osmanlı anayasa belgesi, gerçekleşmemiş olasılıkların göstergesi olduğundan dikkate değerdir. Sultan III. Selim (1789-1807) tarafından başlatılan askerî reform ve onun gerektirdiği artan vergi miktarı, eski Yeniçeri teşkilâtı, *ulema* ve halk arasında bir isyana neden oldu; ve Sultan, kendisinin halifelîğe uygun olmadığını beyan eden Şeyhülislâm fetvasıyla tahttan indirildi. İzleyen çalkantılı geçiş döneminde, iki Sultan uyruklarıyla anlaşmalar imzalamaya mecbur oldular. Bu anlaşmalardan ikincisi olan Sened-i İttifak (1808), üç önemli niteliğe sahipti. Şeriat kurallarına uygun bir sözleşme şeklinde hazırlanmıştı; sözleşmeye iştirak eden taraflardan biri devletti, Sultan değil; mahalli ileri gelenler (âyanlar), birbirlerinin kefilî olan ve feodal ikinci kez kiralamanın [subinfeudation: feodal mülkün bir kısmının (kendisi de kiracı olan) bir vassal tarafından, kendisine karşılık olarak sadakat sunan ikinci bir kiracıya tekrar kiraya verilmesi olayı, ç.n.] bir şekli olarak kendi taabiyetleri altındaki ikincil önemdeki kişilere garanti sağlayan bazı hanedanlar ile birlikte bağımsız otoriteler olarak kabul edilmekteydi (İnalçık 1964: s. 50-53; Lewis 1966). Bununla birlikte, bu ilkelerden hiçbiri kurumlaşmış hale gelmedi. II. Mahmut (1808-1839) tekrar otoritesini güçlendirir güçlendirmez âyanları yok etti. Feodalizmin herhangi bir yasal takviyesi, böylece onun sözüm ona taşıyıcılarının tasfiyesiyle engellendi. *Şeriat*ın sözleşmeli şekli de, onun yerine *kanun* şeklini alan gelecek anayasalar için bir dayanak sağlamadı.

Ekim 1876'da anayasacı reformcu Mithat Paşa, Avrupalı güçlerden gelen reform taleplerine rağmen tahta çıkan genç Sultan II. Abdülhamid'i, bir Anayasa Komisyonu kurulması konusunda ikna etti. Taslağı hazırlayanlar büyük oranda 1831 Belçika Anayasası'ndan yararlandılar.⁴¹ Bir kamusal haklar bildirisi (*hukuk-i umumiye*) benimsendi; tüm Osmanlı vatandaşlarının kanun önünde eşit olduğu ilân edildi, mal güvenliği ve konut dokunulmazlığı onaylandı, işkence yasaklandı. Ancak Sultan, daha sonra taslaktan çıkarılmış olan parlamentoya hesap verme sorumluluğu ilkesini onaylamayı reddetti. Fitneci diye kabul ettiği herhangi birini sürgün etme ayrıcalığını kendisine veren bir maddenin eklenmesinde (madde 113) ısrar etti. Bir seçilmiş temsilciler meclisi (*mebusan*) ve ileri gelenlerden oluşan atanmış meclisten (*âyan*) meydana gelen bir parlamento, Sultanın yasama yetkisini paylaşmak için kuruldu. Âyan meclisi, parlamento olmadan yasa çıkarabilirdi, parlamento kararnameleleri ise Bakanlar Kurulu ve sadrazam tarafından onaylanmak zorundaydı ve yürürlüğe konmaları da Sultana bağlıydı. Bununla birlikte, temsilciler meclisine mali konularda önemli yetkiler, bilhassa yıllık bütçeyi oylama hakkı tanınmıştı. Güçler ayrılığı ilkesine baştan savma onay verildi. 1876 Kanun-i Esasîsi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirli yasal nitelikleri korumak için, örnek aldığı Belçika modelinin dışına çıktı. Bu nitelikler arasında en başta gelen, hükümdar otoritesinin doğasıydı. Sultan sadece Osmanlı devletinin hükümdarı (*padîşah*) değil, aynı zamanda tüm Müslümanların halifesi ve "İslâm dininin koyucusu" idi. Sultanın şahsiyeti çok kutsaldı ve hesap verme sorumluluğundan muaftı (Madde 3-7). İslâm, devletin dini olarak ilân edildi (Madde 11) ve yasal düzendeki tipik İslâmî ikilik onaylandı: Sultan "din ve devlet hukuku emirlerini (*ahkam-ı şeriye ve kanuniye*) uygulamakla" yükümlüydü, adli işleri ise bir dinî ve bir de seküler şube yürütüyordu. Buna ilâveten, Şeyhülislâm bakanlar kurulundaydı. Sultan Kanuni Esasî'yi, onun mukaddimesi olarak iş gören bir kararnameyle 23 Aralık 1876'da resmen ilân etti. Böylece temel kanun, hükümdar tarafından lütuf olarak bahşedilmiş oldu.⁴²

⁴¹ 1831 Belçika Anayasası, on dokuzuncu yüzyıl boyunca temel Avrupa anayasa modeli olarak iş görmüştü (Blaustein ve Sigler 1988: s. 182).

⁴² Pritsch 1924: s. 165-167; Lewis 1966; Shaw & Shaw 1977: s. 172: 172-78.

Parlamento Mart 1877'de açıldı; fakat ilk Osmanlı parlamentarizmi, bakanların hesap verme sorumluluğu kayasına çarptı. Şubat 1878'de üç bakanın bazı suçlamalar karşısında kendilerini savunmak üzere mahkeme huzuruna çıkmaları talebine cevaben Sultan, anayasa askıya aldı; ama gene de imparatorluk salnâmesinde anayasa düzenli biçimde yayımlanmaya devam etti. Sultan, Müslümanların Halifesi sıfatıyla Pan-İslâm deneyine geçti.

Anayasacılığın Japonya'ya nakli, birkaç genel mukayeseyi teşvik eder. İslâm dünyasının tersine, Japonya'nın geleneksel normatif düzeni, bir dünya dininin kutsal hukukunu içermiyordu ve bu yüzden de insan yapımı hukuk ile aşkın hukuk arasındaki gerilim burada mevcut değildi. Anayasanın düzenlenmesi, sembolik olarak modern Japonya'nın temelini atma eylemiydi. Ödünç alınan model Prusya Anayasası'ydı, bu anayasa da zaten 1831 Belçika Anayasası'nın çoğu niteliğini taşıyordu. Oldukça tipik bir on dokuzuncu yüzyıl anayasasıydı ve anakronik yorumlamaların tersine, özellikle otoriter değildi.⁴³ Gene de Alman imparatoru ve siyaset bilimci von Gneist tarafından telkin edilen öğüde kulak veren Japon anayasa-yapıcılar, Prusya-Alman Anayasası'nda parlamentonun bütçeyi denetlemesinin doğurduğu bir anayasal çatışmayı, Meiji Anayasası'nın câri hükümet harcamasını parlamentonun denetiminden muaf tutan 67. ve 71. Maddeleriyle baştan engellemiş oldular.⁴⁴ Meiji restorasyonu şeklinde kılık değiştiren yeni bir politik düzeni yaratma işlevi görebilmiş resmî sembolik açıklamalara mâni olmak konusunda anayasa-yapıcıların tasarısı öyle katı da değildi. Japon İmparatorluğu'nun, "çağlar boyunca kesintiye uğramamış ebedi bir İmparatorlar soyu" tarafından yönetildiği (Madde 1) ve İmparatorun "kutsal ve dokunulmaz" olduğu ifade edildi (Madde 3).⁴⁵ 11 Şubat 1889'a tarihlenen imparatorluğun efsanevi kuruluşunun 2549. yıldönümünde, "eşi benzeri görülmemiş bir olay" oldu ve politik yeniden inşa görevi sırasında kazanmış olduğu önemden o vakit yoksun olan imparator Meiji⁴⁶, Batılı askerî üniforma içinde Meiji Anayasası'nı resmen ilân

⁴³ Kroeschell 1987: s. 52-54.

⁴⁴ Martin 1990: s. 79.

⁴⁵ 3. Madde hakkındaki resmî yorum (1906: s. 7), onun kozmolojik zemini temin eder: Ne zaman ki gök ve yer birbirinden ayrıldı, kutsal taht o zaman kuruldu [Kojiki]".

⁴⁶ Akita 1967: s. 61.

etti.⁴⁷ 1867'den beri ilerlemekte olan modern bir *Rechtsstaat*'ın oluşumu maksimum hız kazandı. Resmî otoriteye gösterilen Konfüçyüsçü saygı ve Japon politik kültüründe siyasetin olumsuz telakkisi, Meiji normatif anayasal düzenine *Rechtsstaat* gerçeğiyle uygunluk kazandırdı. Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm dünyasında rastlamakta olduğumuz anayasal çatışma kalıpları, alışılmamış biçimde, burada yoktur.

Yakın Doğu anayasa tarihinin sonraki dönemi, 1905'te ilk modern Asya devriminin meydana geldiği İran'da başlar. Rus devrimi gibi bu da 1906'da Temel Kanun ve onun Ekim 1907'de Tamamlayıcısı şeklini alan bir anayasa ortaya çıkarmıştır. 1876 Osmanlı Anayasası, hükümdarla reform yapan bürokratlar arasında bir uzlaşma zemini olmuşken, İran Anayasası önemli birkaç toplumsal gücü birden kapsayan daha karmaşık bir sürecin neticesi oldu.

İran'da anayasacılık taraftarı olan iki önemli toplumsal grup vardı: Hukuk devletini ve yönetim reformunu savunan ufak bir aydın bürokratlar grubu ve zanaatkârlarca desteklenen, sivil haklar, özellikle de can ve mal güvenliği ve oy kullanma hakkı talep eden tüccarlar. Bu iki grup mutlakiyetçilikteki keyfî yönetimle karşılaştırdıkları anayasal düzen hâkimiyetindeki hukuk devleti ve halk temsilcilerinden oluşan bir parlamento taleplerinde birleşiyorlardı. Bu grupların her biri, ayrıca özel bir isteğe daha sahipti: Tüccarların isteği, hükümet tarafından emperyalist güçler Rusya ve İngiltere'ye verilen ürkütücü iktisadi tavizler üzerinde denetim kurmak; aydın bürokratlarınki ise İran'ın geri kalmışlığının üstesinden gelebilecek güçlü bir devletin inşa edilişiydi. Söylenmelidir ki, hüküm süren uluslararası politik-yasal kültür, ilk gruba, ikinci gruba nazaran daha iyi hizmet etti. En "gelişmiş" ülkelerden yayılan anayasal kanun tasarıları, tüccar sınıfının emellerine epey denk düşmüştü. Diğer yandan, devlet-inşacılar kendi amaçlarına uyan daha az şey buldularsa da modern yönetim şekli olarak parlamento demokrasiyi kabul ettiler.

Ağustos 1906'da, yoğun baskı altında, Şah sonradan bir tüzüğün hazırlanması ve Aralık ayının sonunda ana tüzük olarak tasdik edilmesi için bir parlamento seçimi düzenledi. Ana tüzük, sistemli bir anayasal kanun değildi, büyük oranda parlamento meclislerin yapısı ve işlevleriyle ilgili olan hazırlanmış bir belgeydi. Gene de tartışmalı

⁴⁷ Gluck 1985: s. 42-72.

şekilde kendisini takip eden Tamamlayıcı'dan daha orijinal bir belgeydi ve hem anayasacıların başlıca kaygılarını hem de İran'ın özgül koşullarını yansıtıyordu. Bu tüzük, yasama gücüne (Madde 1-14, 16 & 21) ve finansal ve iktisadi konularda önemli imtiyazlara sahip olan (Madde 18, 22-26) bir Milli Şûra Meclisi (*Majles-e Shorāy-e-Melli*) kurdu.⁴⁸ Bu maddeler anayasacıların başlıca amaçlarından birini, yani milli egemenliği temsil eden organ olarak Meclisin uluslararası antlaşmaları ve iktisadi imtiyazları tasdik etme ve hem ülkenin tabii kaynaklarını hem de hükümet gelirlerini denetleme haklarının onayını gerçekleştirmiş oldu. Meclis bu hakları kullanmaya can atıyordu ve nitekim onun ilk eylemlerinden biri, Britanya ve Rusya'dan teklif edilen bir borcu veto etmek oldu.⁴⁹

İlk anayasal kanunu tamamlamak için Ekim 1907'de Tamamlayıcı Temel Kanun çıkarıldı. Bu kanunun ana gövdesi 1831 Belçika Anayasası'ndan tercüme edildi. Bir haklar bildirisi (Madde 8-25) içeriyordu ve uluslararası politik kültürden geleneksel patrimonyal yönetimin politik ethos'una, pek çok unsur getiriyordu. Milli egemenlik ilkesi yerleştirildi. Ülkedeki güçlerin kaynağını egemen halktan aldığı söylendi ve üç kola (yasama, yürütme ve yargı) ayrıldı (Madde 26-27). Temel Kanun'da Meclis'e verilen finansal yetkiler yeniden onaylandı ve güçlendirildi (Madde 27, 96 & 105). Hükümetin muhalefetine uğrayan ve 1907'nin ilk aylarındaki anayasa politikasına egemen olan parlamentoya hesap verme yükümlülüğü ilkesi⁵⁰ de yeniden teyit edilmiş oldu (Madde 58-70).

Tamamlayıcı kanun Belçika modelinde yer almayan birtakım özellikler ihtiva ediyordu. Bunların bazıları, ki arada geçen zamanda uluslararası politik kültürde yaşanan değişimleri yansıtıyordu, daha yeni olan 1879 Bulgar Anayasası'ndan alınmıştı. Bir tanesi, milli bir eğitim sisteminin oluşturulmasına ilişkindi (Madde 19). Bununla birlikte bu hüküm, bir hizmet sunan örgütlenme olarak devlet fikrine yasal bakımdan vücut vermekte pek ileriye gidemedi.

Benim anayasacılığın taşıyıcıları olarak tanımladığım iki grup, sadece en yüksek rütbeli dinî liderlerin, anayasal hareketin ön safında

⁴⁸ Bir Senato ile birlikte (Madde 17 & 19). Ancak, Senato 1951 yılına değin toplanmadı.

⁴⁹ Lockhart 1959: s. 377.

⁵⁰ERCÜMEND 1988: s. 40.

bilfiil yer alan '*ulema*'nın desteğini alarak hükümdardan bir anayasa lütfu koparmakta muvaffak oldular. Dinî Rehberlerin bu formel önemini anlamak için, Şiî İran'daki otoritenin geleneksel ikili yapısı hatırlanmalıdır.⁵¹ Şiî hiyerokrasisi yeni bir müessese, yani Meclis kurmak isteyen kuvvetler tarafından anayasa politikasına katılmaya sürüklenmişti. *Ulema* başlangıçta, hükümdarın gücünün sınırlanmasının hiyerokrasinin gücünü arttıracaklarını zannettiği için, anayasacılığı desteklemeye hazırды. Fakat parlamentonun yasa yapma yetkisinin sekülerleştirme potansiyelini fark edince, 1907 Tamamlayıcı kanunun son versiyonunda kurumsal çıkarlarını korumakta ayak diredi.

Şiî İslâm, İran'ın resmî dini ilân edildi (Madde 1). Meclis yasaları hiçbir zaman İslâm ilkeleriyle uyumsuzluk halinde olamadı; en az beş İslâm hukukçusundan (fakih) oluşan bir komiteye "İslâm'ın mukaddes hükümleriyle tezat oluşturan herhangi bir öneriyi tümüyle ya da kısmen reddetme, geri çevirme" yetkisi verildi (Madde 2). Osmanlı Temel Kanunu'nda da yapıldığı gibi, yargı sistemindeki geleneksel ikilik desteklendi ve sivil mahkemelerin yanında dinî mahkemeler de tanındı. Tüm yasal hükümlerin geçerliliği, Kutsal Hukukun standartlarına olan uygunluklarına bağlıydı (Madde 27).

1908 yılında, İran'daki anayasa devriminden hemen sonra, Jön Türkler ikinci meşrutiyet dönemine önderlik ettiler. Sultan Abdülhamid, Makedonya'daki İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi olan isyancı ordu subaylarının zoruyla, askıdaki 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koydu. Onların eylemi, tıpkı İran tarihinde anayasa devriminin yaptığı etkiyi yaparak, Osmanlı tarihinde eşi görülmemiş biçimde politik mobilizasyonu ve bir kitlesel gösteriler dalgasını harekete geçirdi. Ayrı çıkarları olan geniş çeşitlilikteki sosyal gruplar, İttihat ve Terakki bayrağı altında bir araya geldiler. Bu uygun ismin bu grupların ortak hedeflerini taşıması oranında, parlamenter temsil, halkın politik bütünleşmesini ve birleşmesini sağlayan etkili bir mekanizma oldu. Farklı şekilde ilerlemeden yanaydı bu parti. Jön Türklere, yani sonraki on yılda yönetime egemen olan subaylara göre, ilerleme, devletin ve ekonominin modernleşmesi anlamına geliyordu. Bir kez daha, uluslararası politik-yasal kültür bu devlet-inşacılarına, onların arzularını ve emellerini çok noksan biçimde yansıtan normlar ve planlar getiriyordu. Jön Türklerin tek biçimde formüle edilememiş

⁵¹ Ercümen 1981.

düşünceleri yerine o normları izleyen iki imparatorluk kararı, Ağustos 1908'de Temel Kanun'un 113. maddesini değiştirdi ve haklar listesini takviye etti. Parlamento Aralık 1908'de açıldı ve teklif taslağı hazırlamak üzere bir anayasa komisyonu kuruldu.

Nisan 1909'da, dinci gelenekçi unsurlar, istibdadın yardımıyla parlamento binasına saldırdılar. Sonraki ay, İstanbul'un Mustafa Kemal idaresindeki Makedonya ordu birliklerince zapt edilmesiyle birlikte, üst meclisin ve kabinenin çoğu üyesinden, bazı eski bakanlardan oluşan ve kendisine Meclis-i Umumî-i Milli adını veren bir topluluk, Şeyhülislâm'dan fetva almak teamülünü benimseyerek Sultan Abdülhamid'i bu fetvayla tahttan indirip yerine kardeşini geçirdiler. Her iki mecliste de egemen durumda olan İttihatçıların sayesinde parlamenter idare yeniden kuruldu ve anayasa komisyonunun teklifleri kabul edildi. 21 Ağustos 1909 tarihinde yürürlüğe giren değişikliklerle 1876 Anayasası önemli oranda iyileştirildi. Sivil haklar sağlanlaştırıldı, Sadrazam ve bakanlar Parlamente'ya karşı yükümlü kılındı ve Parlamente'ya Sultan'ı azletme hakkı verildi.⁵² Nihayet sadece hükümetin parlamente'ya hesap verme yükümlülüğü ilkesini yerleştirmekle kalınmıyordu, halkın temsilcisi olarak parlamento da artık hükümdarı tahttan indirebilirdi.

Ancak çok geçmeden meşruti hükümet ilkeleri ile güçlü bir yürütme yetkisi vasıtasıyla modernleşme arasındaki gerilim, bir anayasal kriz yarattı. Paradoksal bir biçimde, 1911'de Sultanın parlamento üzerindeki otoritesini arttırmak için anayasal değişiklikler teklif eden İttihatçıların kendileriydi ve bunlar, muhalefete rağmen parlamente'yu dağıttılar; bir İttihatçı diktatörlüğü ara faslından sonra nihayet 1914'ten 1918'e kadar kanunlarda yapılan bir dizi düzeltme sayesinde istenen değişiklikler sağlandı.⁵³

Birinci Dünya Savaşı sonrası monarşi idaresi altındaki anayasa politikasına ilişkin analizimizi sürdürmek için tekrar İran'a dönmemiz gerekiyor. İran'ın modernleştiricisi ve devlet-inşacısı Rıza Han, 1921'de bir darbeyle iktidara geldi, iki yıl sonra başbakan oldu ve hükümdarın yerine geçmeyi tasarlamaya başladı. Hanedan değişikliği, kendisi için hiçbir hazırlığın mevcut olmadığı Temel Kanun değişikliğini gerektiriyordu. Bu iş için bir kurucu meclis uygun görüldü;

⁵² Shaw & Shaw 1977: s. 274-75, 282-85.

⁵³ Lewis 1966.

Aralık 1925'te Pehlevi hanedanlığının kurulması için gerekli olan değişiklik yapıldı. Rıza Han'ın ordu reformu Meclisin desteğiyle tamamlandı ve diğer reform programları da parlamentonun açık desteğini almıştı.⁵⁴ Ancak Rıza Han kral olduğu zaman Meclis süratle kuvvetini yitirdi, Rıza Han'ın dikkatle seçtiği kendi adaylarıyla tıkıştırıldı ve onun politikalarını onaylamak üzere kauçuk bir damga haline geldi. Anayasa manipüle edildi ve İslâmi hükümleri yok sayıldı.

Ağustos 1941'de Rıza Şah'ın tahtı mecburi terk edişi ve oğlunun göreve gelişiyle birlikte Meclis'e ve kronik politik istikrarsızlığa yeniden kuvvet geldi. 1941-53 dönemi İran anayasa politikasında üç farklı kalıp bulunabilir. Birincisi, parlamenter anayasacılık ve etkin reformcu hükümet arasındaki gerilimi öne çıkardı. Meclis devletin aşırıya kaçan yürütme yetkisini sınırlama haklarını kullandı. Meclis, sadece art arda gelen hükümetleri kontrol etmek için takip yetkisini kullanmakla ve yürütmenin otorite kullanımını engellemekle kalmadı, gensoru, bir sonuca varmayan tartışmalar, kanunun kabulünü engellemek için meclis kürsüsünü oyalayıcı konuşmalarla işgal etme ve "çelme takma" taktikleri yaygın hale geldi ve vekiller, salt çoğunluğun sağlanmaması için çoğu zaman Meclisten çekip gittiler.⁵⁵

Yürütme gücünün zorluk çıkarıcı biçimde sınırlandırılmasının, ekonomik ve sosyal gelişmeyi başarmaya yönelik milli iradenin vasıtası olan devleti felce uğrattığı açıktı. Babasının devleti modernleştirme projesini sürdürmek niyetindeki genç Muhammed Rıza Şah, anayasa reformunu, amacını gerçekleştirmek için kral otoritesini arttırmanın bir yolu olarak gördü. Mayıs 1949'da, lehte tanzim edilmiş bir Kuru-cu Meclis, Temel Kanun'un 48. Maddesinde değişiklik yaptı ve krala parlamentoyu feshetme yetkisi verdi. Bununla birlikte, bu zafer anayasal monarşinin yürütme kolunda ikinci bir çözümlememiş anayasal çatışma kalıbına yol açtı. 1950'de Şah reform programını tamamlamak için güçlü iradeli General Razmara'yı başbakan olarak atadı. Fakat tam da yürütme otoritesine ilişkin güçlü iddiasından dolayıdır ki, Razmara, Şah'ın en derin kaygısını uyandırdı. Monarşik anayasa, pek çok "gedikleri" ve hükümetin fonksiyonları üzerinde otorite ayrımının çakışması yüzünden, yürütme erkinin sadece unvandan ibaret başkanı olarak Şah ve hükümetin başkanı olarak başbakan

⁵⁴ Abrahamian 1982: 3. Bölüm.

⁵⁵ Azimi 1989.

arasındaki bu tür bir gerilime hiçbir çıkar yol sağlamadı. Razmara 1951'de suikasta uğradı ve Şah, Dr. Muhammed Musaddık'ı başbakan olarak atamaya mecbur edildi. Musaddık'ın reform ve petrolü millileştirme programlarının tesiri altında, gücün Meclis, hükümdar ve başbakan arasında üçe bölünmesinin yarattığı gerilim, Pehlevi döneminin en zorlu anayasal krizini doğurdu. Temmuz 1952'de Meclis'ten aldığı çok sağlam destekle birlikte Musaddık, bütün yetkileri ve silahlı kuvvetlerin kontrolünü talep etti ve Şah'ın onayını zorla aldı. Musaddık'ın, hükümet yönetir, hükümdar saltanat sürer, şeklindeki anayasal formülü, böylece anayasal monarşinin yürütme kolu içindeki gerilime son noktayı koyarak kısa bir süreliğine kabul edildi.

Bununla birlikte, yasama ve yargı kolları arasındaki ilişkiye dair farklı, üçüncü bir kalıp anayasal kriz aynı yıl patlak verdi. Meclis Ağustos ayında, Razmara suikastçıları için, ölümden sonra mahkemesiz verilen bir ölüm cezasıyla eşdeğer olan genel af tasarısını kabul etti. Nihayet hayata geçirilmiş olan Senato, bu yasa tasarısını onaymayı reddetti ve Adalet Komisyonu genel affın Temel Kanun'daki yasama ve yargı güçlerinin ayrılığı ilkesine aykırı olduğunu bildirdi. Mart 1953'ten sonra yönetimin yasama ve yürütme kolları arasındaki ilk ve daha eski çatışma yeniden canlandırıldı. Meclis Başkanı Ayetullah Kaşani, Meclis yetkileri, Temel Kanun'a riayet edilmesi ve onun gerektiği gibi uygulanması konusunda kararlıydı, buna karşın muhalefetteyken deneyimli bir "çelme takma" pratisyeni, bir numaralı anayasacı olan Musaddık, artık reformcu devlette hükümetin başı olarak güçlü bir yürütmeyi savunuyordu.

Musaddık, Ağustos 1953'te Meclisi dağıtmak için bir referandum –Temel Kanun'un müsaade etmediği bir araç– başvurdu. Referandumdan birkaç gün sonra da darbeyle indirildi. Artık hükümdar, yönetimin yumuşakbaşlı liderleriyle birlikte modernleşmeyi uygulamaya başlayacaktı. Mayıs 1961'de Muhammed Rıza Şah, değiştirilmiş 48. Maddeye başvurarak parlamentoyu dağıttı ve Toprak Reformuna girişti. Ocak 1963'te, on yıl önce doğru şekilde anayasaya aykırı olduğunu düşündüğü Musaddık'ın modelini izledi ve reform programını doğrudan ulusal bir referanduma sunarak Meclisi devre dışı bıraktı. Şah devletin yürütme kolu aracılığıyla sunulan yasa tasarılarını itaatkâr bir şekilde onaylayan seçme parlamentolarla toplumsal dönüşüm programını icra etti ve hattâ tek parti sistemiyle sağma

sapan, kısa bir tecrübe de yaşadı. Bütün bunlar, 1979 İslâm Devrimi'yle sona erdi.

Bu anayasal monarşi incelemesini neticelendirmek için, anayasa politikasındaki kalıpların politik şahsiyetlerden ve müstakil grup çıkarlarından bağımsızlığını göstermek ve bunun için de Osmanlı İmparatorluğu'nda İttihatçılar ve İran'da Musaddık vasıtasıyla bir ilke-den onun karşısına doğru yapılan büyük değişiklikleri belirtmek uygun olacaktır.

Türkiye ve Pakistan'da Cumhuriyetçi Anayasa Yapımı

Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgi, işgal edilmiş İstanbul'daki Sultan'ı da tanıyan milliyetçilerin kontrolündeki Anadolu ile birlikte, ikili bir iktidar sistemi üretti. Büyük Millet Meclisi, kendisini Ankara'daki Mustafa Kemal rejiminin temel organı olarak meydana getirdi. Üyeleri sivil ve askerî devlet memurlarından (% 40), profesyonellerden (% 20), toprak ağaları ve tüccarlardan (% 20) ve 'ulema'dan (% 17) oluşan ve bu nedenle de Türk kent toplumunun tüm ana bölümlerini temsil eden bir meclisti bu.⁵⁶ Burada, yüzyılın sonraki yarısında Orta Doğu'nun çoğundaki milliyetçiliği taşıyanların tipik bir kompozisyonunu görüyoruz: Modern askerî akademilerin ortaya çıkardığı, milliyetçilik bayrağı altında birleşmiş çeşitli kentsel sosyal gruplar adına konuşan tek tip ordu subayları, entelektüeller. Ocak 1921'deki Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" (Madde 1) ilkesini kabul etti. "Türkiye devleti"nin hem yasama hem de yürütme yetkileri, milletin yegâne ve hakiki temsilcisi olarak Meclis'e verildi (Madde 1-3). Devletin artık bir hükümdara ihtiyacı yoktu. 1 Kasım'da saltanat hilafetten ayrıldı ve varlığının sona erdiği açıklandı, Osmanlı'nın başında sadece müphem, arta kalmış dinî otorite bırakıldı. Halifelik de 3 Mart 1924 günü kaldırıldı. Cumhuriyet yönetim biçimi, böylece, Batı'dan Orta Doğu'ya taşınmış oldu.

Cumhuriyet yönetim biçimi, beraberinde tekçi seküler kamu otoritesi nosyonunu da getirdi. Türk devletinin bir cumhuriyet olduğunu ilân eden 20 Nisan 1924 Anayasası, yasal düzendeki geleneksel ikiliği bir kenara itti. Büyük Millet Meclisi, sadece, İran Temel Kanunu'nda da olduğu gibi, *kanundan ziyade şeriat*tan türemiş olan ve yasama gücü manasına kullanılan *teşri'* değil (Madde 5-6 & 2. Bö-

⁵⁶ Shaw & Shaw 1977: s. 351.

lüm), aynı zamanda “kanunun tasdik edilmesi”nin yanı sıra, şeriat hükümlerinin uygulanması üzerindeki otoriteyi de üstün körü bir biçimde üzerine aldı (Madde 26). Yasama ve yürütme yetkileri egemen halkın temsilcisi olarak Meclise aitti. Bununla birlikte, yasama yetkisi doğrudan, yürütme yetkisi ise Cumhurbaşkanı vasıtasıyla kullanılmaktaydı (Madde 3-6). Senato yoktu, sadece tek bir seçilmiş milletvekilleri meclisi vardı.

1924 Cumhuriyet Anayasası, iki kez değiştirildi. Nisan 1928’de, 2. Madde İslâm’ı Türk devletinin resmî dini olmaktan çıkarmak için değiştirildi. Şubat 1937’de, aynı madde Türk devletinin “cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpçı” olduğunu ilân eden Cumhuriyet Halk Partisi’nin altı ideolojik ilkesini dâhil etmek üzere yeniden değiştirildi. Bu ilkelerin girişi, bir anayasaya, yazıldıktan sonra, ideolojik ilkeler sokmak için bir iktidar partisi tarafından yapılan ilginç bir girişimdir. Amaç, parlamenter temsil sistemi yoluyla milli egemenliği merkeze alan bir anayasayı, devrimci toplum dönüşümüne yönelmiş ideolojik bir anayasa yapısına kavuşturmaktır.⁵⁷ Devletçilik ve inkılâpçılık ilkeleri, güçlü bir yürütmeyi meşrulaştırmak ve onun gücünü kullanmasını engelleyen sınırlamaları kaldırmak için tasarlandı.⁵⁸

19 Temmuz 1961 tarihinde, yeni bir anayasa yüzde altmışlık bir halkoyu ile kabul edildi. Türk cumhuriyetinin Durkheim’dan ilham alan sosyal dayanışmacılık geleneğine⁵⁹ uygun 1961 Anayasası, uluslararası politik kültür repertuarına daha yeni bazı eklemeler yaptı ve çalışma hakkı, özel mülkiyet hakkına sınırlamalar, kooperatifleri teşvik teminatları gibi pek çok sosyal ve ekonomik haklar getirdi. Bundan başka, Batı bireyciliğine karşı koymak için ailenin “Türk Toplumunun temel birimi” olduğu belirtildi (Madde 35).⁶⁰ 1980’de Anayasayı askıya alan askerî yönetim, 1970’lerin siyasal şiddet seviyesindeki keskin artışı siyasetin liberal özelliklerine yordu ve nihayetinde, 1961 Anayasası’nın getirdiği bazı hakları kısıtlayan ve yürütmeyi oldukça kuvvetlendiren 1982 Anayasası’nı ortaya çıkardı.

⁵⁷ Bu anayasa türünün farklı bir biçimi, göreceğimiz üzere, 1976’da Ceza-yir’de mükemmelleştirilecekti.

⁵⁸ Shaw & Shaw 1977: s. 375-88.

⁵⁹ Ercümen 1982; Parla 1985.

⁶⁰ Shaw & Shaw 1977: s. 418-20.

Pakistan'daki anayasa yapımı, İslâm'a yeni bir rol yüklediği için bizim açımızdan ilginçtir. Hindistan'ın bölünmesini müteakiben çıkan tartışmadan dokuz yıl sonra, 1956 Anayasası, Hint alt kıtasındaki Müslümanlar için yaratılmış olan devlete Pakistan İslâm Cumhuriyeti adını verdi. İran ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tersine, anayasa ilkelerindeki İslâm'ın varlığı, onun eski politik düzendeki kurumlaşmış yerinden ileri gelmiyordu. İslâm burada, kolektif kültürel kimlik hakkının onaylanmasının bir neticesi olarak vardır.

Osmanlı ve İranlı anayasacılar, hükümdarın egemenliğini sorgulamaksızın olduğu gibi kabul etmişler ve daha fazla ayrışık olan millî egemenlik ilkelerini, hükümdarın egemenliğiyle herhangi bir kavramsal sıkıntı çekmeksizin bağdaştırmışlardı. Ayrıca cumhuriyet yönetim biçimi Kemalistlere göre egemenliğin Sultandan millete transfer edilmesi demekti. Oysa cumhuriyet yönetim biçimi, bir yüzyıldır yerli bir hükümdarın egemenliği altında yaşamamış ve yaratmakta oldukları politik düzenin aşkın ilkeleri arasına İslâm'ı sokmak isteyen Pakistanlı anayasa yapıcılarına ciddi bir kavramsal sorun çıkardı. Şeriat hukukçularının inananlar topluluğuna asla egemenlik bahşetmedikleri, Orta Çağın son dönemlerinde Batı'daki *res publica* gibi egemenliğe uyan bir nosyon da hiçbir zaman geliştirmedikleri gerçeğinden ileri geliyordu bu. Pakistan'ın orta yol çözümü, 1956 Anayasası'nın giriş kısmında mevcuttu: "Tüm kâinatın hâkimiyeti, yalnız ve yalnız, her şeye kâdir olan Allah'a aittir ve Allah'ın koyduğu sınırlar içinde Pakistan halkı tarafından kullanılan otorite, kutsal bir emanettir". Demokrasinin ve –Tanrı'nın egemenliği olarak idrak edilen– teokrasinin birbiriyle çelişkili ilkelerini uzlaştırmış gibi görünen bu ifade, gerçekte hukuki bağlayıcılıktan yoksundu. Bu münasebetle, hiçbir kanunun Kuran'a ve Peygamber Geleneği'ne karşıt olmamasını ve mevcut hukuka İslâm buyruğuyla uygunluk kazandırılmasını gerektiren "[İslâm'a] karşıt olmama şartı" kondu. Bu şartın yerine getirilmesi işi, statüsü sadece danışmanlık nezdinde olan ve cumhurbaşkanı tarafından atanan bir komisyona bırakıldı. "İslâm Cumhuriyeti" diye isimlendirilen ilk devlet, bu yüzden sadece şeklen İslâmî idi.⁶¹

⁶¹ Binder 1961.

Bürokratik Devletlerin Yükselişinin Normatif Sonuçları

Anayasa yapımı, politik yeniden inşanın temel eylemi, ancak sadece ilk adımıydı. Yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde, İran ve Türk parlamentolarınca yapılan en önemli yasama işleri devlet idaresinin bürokratik yeniden örgütlenmesiyle ilgiliydi. Bu işler, o dönemde askerlerin, Türkiye’de Mustafa Kemal⁶² ve İran’da Rıza Han’ın⁶³ demir yumruğuyla icra ediliyordu. Bu yüzden tıpkı Japonya’daki gibi Yakın Doğu’da anayasacılığın kabulü, kendisine ait normatif mantığı olan monolitik bürokratik devletleri ortaya çıkardı ve onları meşru kıldı. Bürokratik devletler, baskı araçlarını tekellerine aldılar ve teorik olarak hizmet ettikleri parlamentolardan çok daha güçlüydüler. Kamusal otorite sistemleri olarak bu bürokratik devletler, normatif açıdan özerk oldular ve millete hizmet etmek, gelişme ve modernleşme yoluyla onun refah seviyesini yükseltmek adına meşruiyet talep ettiler. Yargı gücünün anayasal olarak tasarlanmış ayrımı, asla bir gerçeklik kazanmadı. Devlet bürokrasisi, monolitik bir kurum ve idealleştirilmiş *Rechtsstaat* normlarının taşıyıcısı haline geldi. Bununla birlikte, bürokratik devletlerin kuruluşunun kültürel tesiri, her ne kadar Türkiye’de ve İran’da yaygın olmuşsa da, bunun açık anayasal bir tercümesi olmadı. Bu, 1976 Cezayir Anayasası’yla birlikte gerçekleşecekti.

İdeolojik Cezayir Anayasası

Ulusal kurtuluş için verilen sekiz yıllık silahlı mücadeleden sonra Cezayir 1962’de bağımsızlığa kavuştuğunda, bir süper güç olarak Sovyetler Birliği ve bir ideoloji olarak sosyalizm, üçüncü dünya için cazibelerinin doruk noktasındaydılar ve uluslararası politik kültürün yeni devlet tarafından kabul edilme tarzını belirlediler. Haziran 1962’de, Cezayir Ulusal Devrim Konseyi, partinin verdiği hükümet programını benimsedi. Ulusal Kurtuluş Cephesi (NLF), yegâne *avant-garde* partiye ve “demokratik merkezîyetçilik” vasıtasına dönüştürülmekteydi. Benimsenen ideolojik pozisyonun katı mantığına göre, parti sadece Cezayir halkından aldığı muhtemel hak ve yetkiyi temsil ediyordu.⁶⁴ Buna karşılık, geri kalmış olanların tipik senkretik

⁶² Lewis 1957.

⁶³ Banani 1961; Ercümen 1988a: 3. Bölüm.

⁶⁴ Vatikiotis 1966: s. 352.

eğilimine uygun olarak, parlamenter kurumlar da kabul edildi. Ahmed Bin Bella tarafından onaylanmış olan adaylar listesiyle kurucu iktidara sahip bir Ulusal Meclis, Eylül 1962'de seçildi ve Bella'yı başbakanlığa tayin etti.

Ulusal Mecliste, kısıtlanmış anayasacılık sosyalist ideoloji tarafından hezimete uğratıldı ve Ağustos 1963'te meclis başkanı Ferhat Abbas'ın istifası kabul edildi. Temmuz 1963'te parti, bir anayasa taslağını "NLF'nin resmî projesi" olarak Meclis'e sundu. Ferhat Abbas ve bazı milletvekilleri, taslak anayasanın, riayet edilmesi gereken usule karşı kayıtsızlık içinde ve Ulusal Meclisin kurucu iktidarının ihlal edilerek hazırlanmış olmasını protesto ettiler. İlginçtir ki, bu vekillerden hiçbiri NLF'nin yegâneliği ilkesini sorgulamadı ve bu ilkeyi, devrimci mücadeledeki ittifak ilkesinin dönüşmüş hali olarak kabul ettiler. Bu vekiller, daha ziyade, bu tek partinin demokratik olarak örgütlenmesini ve bir şebeke olarak Meclise katılmasını istiyorlardı.⁶⁵ Buna cevaben, zaten NLF tarafından görevlendirilmiş olan dik kafalı bir hükümet sözcüsü, parti kadrolarının en az Meclisin seçilmiş vekilleri kadar halkın temsilcisi olduklarını söyledi.⁶⁶ Taslak anayasa, Meclis tarafından yirmi kadar düzeltme aceleyle reddedildikten sonra, küçük bir değişiklikle onaylandı. Bir referandumla tasdik edildi ve 10 Eylül 1963 tarihinde yürürlüğe kondu.⁶⁷

1963 Cezayir Anayasası, bir toplumsal dönüşüm aracı ve bağımsızlığın elde edilmesi sadece ilk adım olduğundan, devrimin ilerleticisi olarak düşünülmüş ideolojik bir anayasaydı. Bu anayasa aynı zamanda, Cezayir ulusunun kolektif kültürel kimlik hakkının güçlü bir onayını da içermektedir. Böylece, İslâm devletin dini ilân edilmekte, Cezayir'in Arap karakteri kuvvetle vurgulanmakta ve dahası "Araplaşmanın etkin biçimde gerçekleştirilmesi" istenmektedir (Giriş ve Madde 2-5, 9-10, 76-77).

⁶⁵ Borella 1964: s. 55-61.

⁶⁶ Leca & Vatin 1975: s. 61.

⁶⁷ Politik kültürün uluslararası repertuarında oturmuş iki prosedürden – seçilmiş bir meclis tarafından bir anayasa taslağı çıkarılması ve onun bir halkoyuyla onaylanması– ikincisi, ilkiyle ilgili olarak izlenmesi gereken sürecin ihlalini gizlemek için kullanılır. Burada, geri kalmış olana özgü senkretizm, anayasacılığın önemli bir ilkesinin, yani izlenmesi gereken sürece riayet ilkesinin çiğnenmesini olası kılar.

Anayasa metninde parti egemenliği, esasında, millet egemenliğinin yerine geçmektedir. “Ulusal Kurtuluş Cephesi kitlelerin derin özlemlerini yansıtır. Parti onları eğitir ve örgütler; özlemlerinin gerçekleştirilmesinde onlara yol gösterir” (Madde 25). Parti, cumhurbaşkanlığı adayını ve Ulusal Mecliste her koltuk için –netice itibariyle evrensel oy kullanma hakkı yoluyla “seçilmiş” olan– bir aday göstererek genel iradeyi dillendirir (Madde 27, 39.2).⁶⁸ Aynı zamanda anayasa, milli egemenliğin halka ait olduğu ve Ulusal Meclis vasıtasıyla icra edildiği şeklinde basmakalıp bir ifadeyi de içerir (Madde 27). Geri kalmış olanlara özgü olan bu senkretizm örneği, öncü parti mefhumunda açık bir çelişkiye yol açar. 48. Madde, Ulusal Meclisin “parti tarafından somutlaştırılan halk iradesini açığa vurduğunu” belirtmekle, bu çelişkiyi çözmeye çabasının bir ifadesi olur.⁶⁹ Esas anlayış, açıkça, parlamenter temsil değil, genel iradenin parti tarafından “somutlaştırılması”dır ve söylemeye bile gerek yok ki, sosyalist ideoloji bize genel iradenin nasıl somutlaştırılacağını peşinen anlatır.

Böylece parti, egemenliğin emanetçisi olarak ulusun yerini alır. Siyasal toplumu kurar ve milletin hâkim gücü olur. Seçimle yapılan herhangi bir denetime her ne olursa olsun tâbi değildir ve meşruiyetini, yalnızca devrimci ideolojinin öncüsü olmaktan alır. Mitin gücü ve ideolojik tasarı ya da uluslararası politik kültürün taşınması sırasındaki komik inatçılıklar, hiçbir yerde bu örnekte olduğundan daha iyi gösterilemez. Parti görüşünün hiçbir fiili uygun taşıyıcısı yoktu. Anayasa yapımı zamanında varlık gösteren farklı kurumsal menfaatlerle örgütlenmiş hiçbir parti yoktu ve NLF Leninist bir disiplinli parti modeline azıcık bile olsa uymadı; hiçbir zaman etkin bir örgüt de olmadı.⁷⁰ Yine de teorik olarak en üstün olmayı sürdüren yasal bir

⁶⁸ Garip bir ritüel olarak Greko-Romen seçim pratiğinin yirminci yüzyıldaki tipik biçimde ideolojik bir anayasa tarafından muhafaza edilmesi, uluslararası politik kültür repertuarından ne kadar az şeyin çıkarıldığını, her ne kadar kalan kısmın çoğu, yapılan ilâveler ya da manipölasyonlar yüzünden bastırılabilse de, göstermektedir. Böylesi bir muhafazanın, Aralık 1991’deki 430 sandalyeli Ulusal Meclis için yapılan serbest seçimlerde, İslâmi Selamet Cephesi NLF’nin aldığı koltuk sayısından on kere daha fazla (ilk turda 16’ya karşı 188) koltuk kazandığında nihayet kanıtlanmış olan önemli neticeleri olabilirdi.

⁶⁹ Aktaran, Borella 1964: s. 71.

⁷⁰ Fougère 1963: s.20; Leca & Vatin 1975; 3. Bölüm.

kurum olarak 1976 Anayasası'na taşındı. Diğer yandan çağdaş Cezayir tarihi, fikirlerin, etkin bir kurumsal taşıyıcı olmaksızın sınırlı kalan tesirini de resmetmektedir. İdareyi üstlenmiş olan kurum parti değil, bürokratik devlettir. Türkiye ve İran'daki –tepeden– modernleşme örneğinde olduğu gibi, Cezayir'deki toplumsal dönüşümün gerçek aracı olarak neredeyse derhal ortaya çıkmış olan, devlettir, parti değil.

1963 Anayasası da parlamentoya ve cumhurbaşkanlığına ilişkin vasıflara sahipti. Anayasa, tek meclisli bir parlamentonun oluşmasını sağladı; bu parlamento, Fransa'daki Dördüncü Cumhuriyet'in anayasa reformuna yönelik hazırlanmış bazı önerilerin beceriksiz adaptasyonu yüzünden⁷¹ Cumhurbaşkanını bir güvensizlik oyuyla azledebilirdi. Çok daha önemli olan, cumhurbaşkanına, güçlü ve etkin bir devletin yaratılmasını sağlama almak için verilen oldukça büyük yetkilerdi. Cumhurbaşkanı hem devletin hem hükümetin başıydı ve aynı zamanda orgeneralidi. Cumhurbaşkanı kararname çıkararak kanun yapılabildi ve olağanüstü hal koşulları altında sınırsız yetkiye sahip olabilirdi (Madde 59). Son olarak, Ulusal Kurtuluş Ordusu, kurtuluşun öncüsü, "parti çerçevesi içinde, ülkenin yeni ekonomik ve sosyal yapısının ıslah edilmesine [...] iştirak edecekti".⁷²

1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, açık bir şekilde tek tek sıralanan her zamanki sivil haklar dizisine eklenir ve işkence yasaklanır. Bununla birlikte, ideolojik anayasaların tipik yöntemiyle, temel hak ve özgürlükler, "milli birlik, sosyalist özlemler ve NLF'nin birlik ilkesiyle" uygunluk koşulu getirilerek esastan geçersiz kılınmaktadır (Madde 22). Vatandaşların sosyal hakları, eğitim ve milli gelirden makul bir pay alma hakları da dâhil, sıralanır. Bir ideolojik anayasadan beklenebilecek bir şey olarak, yargı ayrı bir güç şeklinde ele alınmamakta, daha ziyade yargılamaya ilişkin fonksiyonlar bütünü olarak düşünülmektedir.⁷³

Anayasanın yürürlüğe girişinin daha bir ayı dolmadan, Cumhurbaşkanı Bin Bella, 59. Maddeye dayanarak sınırsız yetkiler kazandı, görevden ayrılana kadar da bunlardan kesinlikle ferâgat etmedi; devrilişine ulusal olağanüstü hal sebep olmuş ve çok geçmeden sona

⁷¹ Borella 1964: s. 69.

⁷² Aktaran, Leca & Vatin 1975: s. 64.

⁷³ Borella 1964: s. 76.

ermiştir. Cumhurbaşkanı çoğunlukla kararnameyle kanun yaptığından, 1964'te parlamenter meclis etkinliğini yitirdi. Devlet ve onun başındaki şahsi güç kaçınılmaz bir şekilde büyüyorken, kısa bir süre sonra Cezayir siyaset sahnesinden çekilecek olan bir grup NLF'li Marksist ideolog, devleti, sömürgeciliğin mirası diye karalamakla ve bütün o "bürokratik şekilcilğe" acımakla meşguldüler.⁷⁴ Bu ideologlar devleti bir gölge değilse de bir üst yapı olarak ele alırken, devrimin temel gerçeği saydıkları ve Nisan 1964'teki Cezayir Şartı'nın konusu olan gizli parti anayasasını tartışmak üzere toplanmışlardı.⁷⁵

Başkan Bin Bella, Savunma Bakanı Albay Bumidiyan'ın Haziran 1965'teki darbesiyle indirildi ve Temmuz'da bir anayasa hükmü, Devrim Konseyini, yeni bir anayasa kabul edilinceye kadar "hâkim otoritenin emanetçisi" ilân etti.⁷⁶ Bu ilgaya karşın yine de 1963 Anayasası yeni devlete meşruiyet bahşeden bir referans çerçevesi olarak değerini korudu. 1976 yılında, "Devlet kanunlarının ve Ulus politikasının yüce kaynağı"⁷⁷ olarak bir Ulusal Şart devlet tarafından hazırlandı, halk referandumuna sunuldu ve 19 Kasım 1976'da yeni Anayasa olarak kabul edildi. Mânâsız bir kurucu meclis ritüelinden de böylece vazgeçildi.

Devlete ve onun zirvesindeki Sultana atfen yazılan görkemli marşlar gibi, Ulusal Şart ve 1976 Anayasası, Cezayir Şartı'ndaki hüsnükuruntuyu ıslah etmiş ve Yakın Doğu'nun çoğundaki yeni-

⁷⁴ Leca & Vatin 1975: s. 32-35.

⁷⁵ Parti örgütlenmesine ve onun üye toplama tarzına Anayasada değinilmemiştir. 1963 Anayasasının ana politik kurumuna ilişkin bu oldukça vahim kusuruna, anayasa tartışmaları sırasında dikkat çekilmiş (Borella 1964: s. 60) ve bu konu Cezayir'de toplantıyı teşvik etmişti. Oybirliğiyle kabul edilen Cezayir Şartı, çok partili sistemi, Marksist terimlerle, hâkim sınıfın çıkarları tehdit edilmediği sürece kurulu olan bir sınıf toplumunun yansıması ve kapitalist diye niteleyerek şiddetle kınamıştır (4. Tez). Aynı zamanda, yine de, tek partinin daha az tehlike arz etmediğini bildirmiştir: "Bir sınıfın yararı için devrimci güçlerin el koyması" (5. Tez) (Leca ve Vatin 1975: s. 14-19). NLF, zamanında ulusal bağımsızlıkla özdeşleştirildiğinden büyük tarihî meşruiyete sahipti. Cezayir Şartı gibi akademik Marksizm uygulamaları NLF'nin tarihsel meşruiyetini ve sembolik gücünü sadece zayıflatmış olacaktı.

⁷⁶ Aktaran Leca & Vatin 1975: s. 73.

⁷⁷ Bensalah 1979: s. 152.

Sultancılık gerçeğine uygun, meşru bir ayna vermiştir. Ulusal Şart, sivil toplumun devlete dâhil oluşunu integralist ve organisist bir dille kutlamaktadır.⁷⁸ Sınıf çatışması ve ekonomiye ilişkin Marksist terminoloji, organisist devlet yoluyla ahenkli bütünleşme imgesine hizmet etmektedir. Cezayir'in organik bütünlüğünü bilimsel planlama vasıtasıyla oluşturan ve koruyan devlettir. Bu organik evren içinde sosyalizm İslâm'la kendi doğal gelişimine uygun şekilde birleşmiştir.⁷⁹ Sosyalist ideoloji ussal olarak gelecekteki gelişme rotasını gösterirken, İslâm, ülkenin selâmeti için gerekli olan toplumsal bağlılığın gücünü ve "kişisizleştirme girişimine karşı en dayanıklı siperlerden birini"⁸⁰ oluşturur.

Öncü parti miti, yeni anayasa belgelerine aktarılır. 1976 Anayasası, NLF'yi önemli ideolojik ve politik ödevleri olan, rejimin tek partisi olarak tanıdı (Madde 50, 94-103, 128). Bununla birlikte, devlet artık bir vekilin kendisine hâkim olmasından hoşnut olmamaya başladı; toplumu pedagojik olarak eğitime ve "toplumu kökten dönüştürme" işini partiden açık ve net bir şekilde devraldı (Madde 28). Devletin otoritesini halk iradesinden aldığı söylendi (Madde 26). Ancak, bu otorite tümüyle, "yurt içinde ve yurt dışında Devleti; [ve] Parti ile Devletin politik doğrultusunun birliğini temsil eden" Cumhurbaşkanı tarafından icra edilmekteydi (Madde 111.1-2). Zaten daha önceki anayasada cumhurbaşkanına verilmiş olan oldukça geniş yürütme ve yasama yetkileri, daha da arttırıldı. Bu yeni, tüm güç ve yetkilerin Cumhurbaşkanında somutlaşması olayı, güçler ayrılığı ilkesinin yaşam alanını daralttı.

1976 Anayasası, sivil hakları ve temsil kurumlarını onayladı. Buradaki haklar listesi, uzunluğu bakımından görünüş itibariyle etkileyicidir. Ancak, anayasada pek çok ideolojik niteleme olduğu gibi, son madde de (Madde 73) evvelki otuz üç maddeyle güvence altına alınan "temel hakları" iki yönden, yani bu haklar "Anayasanın, ulusal

⁷⁸ Şart'taki integralizm, 22 Kasım 1976 Anayasasının Birinci Maddesinde tekrar edilir: "Cezayir, tek ve bölünmez, demokratik ve halkçı bir cumhuriyettir".

⁷⁹ Leca & Vatin 1977: s. 18-21.

⁸⁰ Aktaran, Bensalah 1979: s. 142.

bütünlüğün, halkın birliğinin [...] ve sosyalist Devrimin zararına” kullanıldıkları takdirde, geçersiz kılmaktadır.⁸¹

Ta başlangıçtan itibaren Bumidiyan rejimi, tabandaki ekonomik ve sosyal güçleri temsil eden geçici ve kalıcı birimlerin büyümesine yardım etmişti. Bu aralıksız devam eden aşağıdan-kurum inşası, 1976 Anayasası’nda kabul buluncaya kadar hukuk- yapımından önce geldi: “Milli egemenlik, bu egemenliğini referandum yolu ile ya da milletvekilleri vasıtasıyla kullanan halka aittir” (Madde 5). Referandum, milli egemenliğin pasif kullanımı için uygun olan bu aygıt, bu yüzden büyük bir şevkle benimsenir. Milli egemenliğin daha aktif kullanımlarına gelince, “halk meclisi”, “Devletin temel kurumu” ve “Devrimin sosyal güçlerinin temsilcileri”dir (Madde 7-8). Ulusal Halk Meclisi diye yeniden isimlendirilmiş olan yasama gücünün isimden ibaret emanetçisinininse çok ilerilere kadar bahsi geçmez (Madde 126). Bu heteronom meclisin yetkilerine sert sınırlamalar getirilir. Meclisin temsil ettiği halk iradesinin sosyalist ideoloji tarafından önceden belirlenmiş olduğu gerçeğinin dışında, Meclisin cumhurbaşkanı üzerinde hiç bir yaptırım gücü yoktur –oysa tersine, cumhurbaşkanı Meclisi istediği zaman askıya alabilir– ve yine meclisin bakanlara gensoru yöneltme yetkisi, uygulamada, bilgi dilenmeye indirgenmektedir. Bin Bella yönetimi sırasındaki kısa ömrü boyunca Ulusal Meclis’in kendisi, 1964’te muhalif vekillerin sistemli olarak meclise gelmeme hareketiyle parlamenter dokunulmazlık hakkını, çok vahim siyasi suiistimale maruz bırakmıştı.⁸² Halkın güvenine ihanet ettiği iddia edilenleri görevden alması için Meclise yetki tanıyan 1976 Anayasası’nda bu siyasileşmiş suiistimal, yasal kolektivist biçim alır (Madde 134-35, ayrıca 131). Diğer seçilmiş meclisler, belediye ve vilayet (*wilāyah*) meclisleri halkın isteklerini dile getirebilir. O vakit bu meclisler, tek başına kanun yürürlüğe koyma yetkisine sahip totalleştirici devlet tarafından massedilmek zorunda kalacaktır (Madde 150). Oysa tersine, cumhurbaşkanı kararnameyle ya da Ulusal Halk Meclisi’nin rızasıyla yasa yapabilir. Uygulamada ise bu meclis, tıpkı Orta Çağdaki Paris *parlemená* örneğinde olduğu gibi,⁸³ cum-

⁸¹ Bensalah 1979: s. 160-64.

⁸² Leca & Vatin 1975: s. 67 n. 85.

⁸³ Bkz. yukarıda s. 5.

hürbaşkânı ve hükümet tarafından çıkarılan kararnamelerin tescil edildiği bir dairedir.

Cumhurbaşkanı, devlet ve parti birliğini artık tek başına temsil etmese de, devletçilik Cezayir anayasa hukukunun belirgin özelliği olarak kalır ve başbakan⁸⁴ Kasım 1988 anayasa referandumuyla hükümetin başına gelir. Diğer yandan, ideoloji üstünlüğü ve parti tarafından yönetilme fikri, Doğu Avrupa'da totalitaryanizmin çöküşünün ardından varlığını sürdüremedi. Uluslararası politik kültürdeki güncel değişimleri bütünüyle yansıtan Şubat 1989'daki yeni Cezayir Anayasası, sadece giriş kısmında NLF'nin tarihsel rolünü anmakla yetindi ve onu tek parti olmaktan çıkardı.⁸⁵ Rejimin ideolojisi olarak sosyalizme ve Ulusal Şart'a yapılan tüm atıfları temizledi. NLF'nin tekeli pozisyonunun ortadan kaldırılmasını, İslâmi Selamet Cephesi'nin büyük kentlerde yoğunlaşmış gücünün yanısıra, belediye meclislerindeki sandalyelerin yüzde 46'sını (5987) ve vilâyet meclislerindeki sandalyelerin de yüzde 56'sını (1031) elde ettiği Haziran 1990 seçimlerinde NLF'ye ve diğer dokuz partiye karşı kaydettiği büyük zafer izledi.⁸⁶ Bu durum bir anayasal kriz yarattı ve bu kriz Haziran 1991'deki şiddetli çatışmalarla ve 26 Aralık 1991'deki Ulusal Meclis seçimlerinin ilk turunda, NLF'nin İslâmi Selamet Cephesi tarafından hayret verici yenilgisiyle daha da ağırlaştı. İki hafta içinde, bölünmüş ve morali bozulmuş siyasal elit, bir askerî darbeye karşılık verdi.

İran İslâm Cumhuriyeti'nde Anayasa Politikası ve Teokrasi

İran 1906 Temel Kanunu, tıpkı 1876 Osmanlı örneğindeki gibi, tüm kamusal, idari normlar bütünüünün yönetmelik ve yönerge vasfına sahip olduğu ve toplumsal sözleşmenin yer almadığı geleneksel patrimonyal monarşinin yasal kültürü içine oturtulmuştu. Neticede Temel Kanun, kısa girişinde atıfta bulunduğu bir kraliyet kararnamesinden kaynaklanıyordu. Bu durum, yerleşik geleneksel otoritenin yeni bir siyasal düzeni meşru kılışına bir örnekti. Dolayısıyla, Temel

⁸⁴ 1976 Anayasasında isteğe bağlı olan pozisyondu fakat Temmuz 1979'daki bir anayasa değişikliği ile düzenli hale getirildi (Bensalah 1979: s. 392).

⁸⁵ Doğu Avrupa ülkelerindeki Komünist parti tekelinin kaldırılması ve Sovyet Anayasası'nın 6. Maddesinin Mart 1990'da iptaliyle olan paralellige dikkat ediniz.

⁸⁶ BURGAT 1990: s. 7.

Kanun'a aşkın temel arayışı olmamıştı. Oysa tam tersine 1979 Temel Kanunu, tıpkı 1963 Cezayir Anayasası gibi, yerleşik düzenin devrimle yıkılmasının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu yüzden Temel Kanun'un uzun girişi, İslâm'da yeni siyasal düzen adına aşkın bir dayanak tesis etmek ve yeni düzenin gerekçesini, kendisini kurmuş olan devrimci hareket ideolojisi içinde bulmak için mümkün olan her şeyi yapar.

1906-1907 Temel Kanunları, gördüğümüz üzere, *kanun* ya da devlet kuralları olarak tasarlandı ve her ikisinde de Şîî doktrini ve hukuku temeline dayanan ihtimamlı bir kamu hukuku sistemi ya da bir İslâm anayasası yaratma girişimi yoktu. Bu girişim, Humeyni'nin teokratik Fakih Önderliği (*velayeti fakih*) görüşünü esas alan 1979 İslâm devrimi sonrasında oldu. Sonuç, geleneksel Şîî teorisi ve otoritesinde kökten bir değişiklik ve bu değişikliğin modern ulus-devlet ilkelerine ve örgütlenmesine zorla yüklenmesiydi. Yeni Temel Kanun, basitçe Şîî İslâm'ı ile uyum içinde olan bir cumhuriyet anayasası değil, Şîî yönetim ilkelerini özellikle dâhil etmek amacıyla olan teokratik bir anayasaydı.

Humeyni'nin kendisi, başta anayasa yapımına pek önem vermiş gibi görünmemektedir ve söylendiğine göre de, bir öncekine benzeyen bir taslak anayasayı küçük değişikliklerle birlikte onaylamaya hazırdı. Ancak taslak anayasa, çeşitli seküler partiler, gazeteler ve örgütler tarafından hemen anında tartışma konusu edildi. Bu tartışmalar, dinî önderlere taslak revizyonu işinin İslâmî bir bakış açısıyla üstlenilmesi gerektiğini ve bu sorumluluğun onlara has ayrıcalık olduğunu söyleyen Humeyni'yi alarma geçirdi.⁸⁷ Humeyni'nin dinî önder takipçilerinin pek çoğu buna riayet etti. Bu noktada, Humeyni'nin modern ulus-devlet çerçevesindeki teokratik görüşünün tüm mantıklı ve kurumsal sorunlarını çözmek amacıyla, katılan Ayetullahların kişisel eğilimlerinden büyük ölçüde bağımsız bir metot işleme kondu. Bu şahsi olmayan metot, çalışmasını Kasım ortasında tamamlamış olan ve din adamlarının hâkimiyetindeki seçilmiş bir meclisin anayasa yapma usulünde gözler önüne serildi.

Halk referandumuyla tasdiklenen 1979 Temel Kanunu, kendisinin yol gösterici ilkeleri olan İslâm devriminin hedeflerini tek tek açıklayan ideolojik bir anayasaydı. Bir ideolojik anayasa olarak, bi-

⁸⁷ Bakhsh 1984: s. 78.

reysel sivil haklara oldukça sert kısıtlamalar getirmektedir. Daha evvelki anayasada dernek kurma özgürlüğüne ilişkin kaçamak biçimde yapılan sınırlama, yeni anayasada çok daha kısıtlayıcı olanla yer değiştirir. Lâik siyasi partileri ve dernekleri yasa dışı ilân etmek diye yorumlanabilecek ve zaten öyle yorumlanmış bu şarta göre, partiler ve dernekler “İslâm standartlarını ve İslâm Cumhuriyeti’nin esaslarını” çiğneyemezler. Ayrıca, önceden bir sınır konmamış silahsız toplantı hakkı, bu toplulukların “İslâm’ın temel ilkeleri için zararlı” olmaları şartı yüzünden hemen hemen iptal edilir (Madde 27).

Bu ideolojik karakterden daha özel ve daha geniş kapsamlı olan, yeni anayasanın İslâmi ve teokratik doğasıdır. Temel Kanun’un ilk bölümü, hâkimiyeti ve yasama gücünü sadece Vahid Allah’ın özel iyeliği yaparak izah eder (Madde 2). Daha sonra, evvelki Anayasanın temelini oluşturan milli egemenlik, güçler ayrılığı ve Meclisin yasama yetkisi gibi ilkeler, sistematik biçimde, bu hususi İslâmi teokratik perspektiften bakarak yeniden değerlendirilir ve formüle edilir.

Hal böyleyken, “Milli Egemenlik Hakkı” diye bir bölüm başlığı (v) vardır; ancak milli egemenliğe ilişkin doğrudan hiçbir açıklama yoktur. Yerine, milli egemenliğin dolaylı olarak sınırları belirlenir ve bir bakıma o, açık hukuki imâlardan yoksundur, sonraki bir madde (Madde 56) ise “mutlak egemenliğin Allah’a ait olduğu ve insanı, kendi toplumsal yazgısının idarecisi yapanın O olduğu” söylenir. Bununla birlikte milli egemenliğin vasıtası olarak Meclisten de vazgeçilmez. Dahası bir anayasal boşluk tarafından korunur: Hiç kimse Meclisi feshetme yetkisine sahip değildir.⁸⁸ Ancak Meclisin yasama gücü önemli yeni sınırlamalara maruz bırakılır. Meclis, Şii İslâm ilkelerine ters kanunlar çıkaramaz ve kanunların bu ilkelere uygunluğunu tespit etme işi, gerçekte Meclisin çıkardığı yasayı veto etme hakkına sahip atanmış bir üst meclis olan Muhafızlar Konseyi üyesi altı din hukukçusuna bırakılır (Madde 72, 91-96).

1979 Temel Kanunu, yargı gücüne isnat ettiği önem bakımından Cezayir Anayasası ve diğer ideolojik anayasalardan keskin biçimde ayrılır. Bu durum, din adamlarının anayasa yapımına müdahale etmen olduğu ve onların, şariat hukuku uzmanları olarak, dinsel otoritelerinin esasen hukuki bir otorite olduğu gerçeğinden kaynaklanır.

⁸⁸ Son Şah 1949’da hayli çabadan sonra eski anayasadaki bu boşluğu kapatmayı başardı. Bkz. yukarıda s.11.

Din adamlarından oluşan bir Yüksek Yargı Konseyi kurulur ve Şîî İran'ın, eski anayasada tanınmış olan yargı sistemindeki geleneksel ikiliği, yerini sadece din adamlarının denetimi altındaki tekçi teokratik bir sisteme bırakır.

Yeni Temel Kanun'un en önemli unsuru Velayeti Fakih müessesesiydi. 5. Madde, Zamanın Sahibinin⁸⁹(sahibüzzaman, Mehdi) gaybet dönemi (occultation) süresince, "rehberlik makamının ve *imâmet*'in (imamlık) âdil ve takva sahibi *Fakih*in uhdesinde" olduğunu belirtir. En yüksek Fakih ve aynı zamanda askerî güçlerin en yüksek komutanı olarak Dinî Rehber, en üst yargı otoritesinin ve Muhafızlar Konseyi'ndeki hukukçuların atanmasından sorumludur. Bir taklit kaynağı olmak, Rehberlik makamının zorunlu bir vasfı olarak şart koşulur; Rehber seçme işi, aynı zamanda Rehberi yetersiz kaldığı takdirde görevinden azledebilecek olan, halkoyuyla seçilmiş fakat dinî bir Uzmanlar Meclisi'ne emanet edilir (Madde 107,110-111).

Temel Kanun'un bazı tâli özellikleri de burada zikredilmeye değerdir. Musaddık ve son Şah tarafından anayasal teminat olmaksızın uygulanan referandum, 1976 Cezayir Anayasası'ndakine yakın bir formülle, halk iradesinin doğrudan bir ifade aracı olarak artık onaylanmıştır (Madde 59). Küresel bir İslâm devriminin öncüsü durumunda olmak iddiasını taşıyan 1979 Anayasası'nın hazırlayıcıları, uluslararası akımlara karşı bir vurdumduymazlık içinde değillerdi. Bu yüzden Temel Kanun'da kadınlardan söz edilir, onların kanun önünde erkeklerle eşit oldukları belirtilir ve kadınlar, bazı spesifik haklara sahip olurlar. Bununla birlikte bu haklar, büyük oranda aile bağlamında ve annelik olarak tanımlanır (Madde 3.14, 20-21). 1961 Türkiye Anayasası'nı örnek alarak, aile "İslâm toplumunun temel birimi" ilân edilir (Madde 10). Marksizmin ve sosyalizmin kuşatıcı etkisiyle bir araya gelen refah devleti fikri, devletin sosyo-ekonomik ödevlerine dair uzun listenin, yurttaşların sosyal haklarının, özel mülkiyet hakkının sınırlanmasının, ekonomiye gösterilen ihtimamın ve kooperatiflerin teşvik edilmesinin nedenini açıklamaktadır (Madde 3, 28-31, 43-49).

⁸⁹ Kayıp on ikinci İmam. Gaybet ve *İmâmet* arasındaki ilişki konusunda bkz. Ercümen 1979.

1979 Temel Kanunu, İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasa hukuku, Şii hukukuna uygun hale getirmeyi başaramadı.⁹⁰ Bu durum, Muhafızlar Konseyi'nin, parlamentonun çıkardığı yasayı veto etme yetkisini sık sık kullanarak sürekli ortaya çıkardığı ve Humeyni'nin Ocak 1988'deki sıra dışı beyanatıyla sonuçlanan anayasal krizin⁹¹ sebebini büyük ölçüde açıklamaktadır. Humeyni, Tanrı vergisi mutlak velayet (*velâyet-e motlaq*) biçimindeki Yönetimin "kutsal buyrukların en önemlisi" olduğunu "ve türemiş diğer kutsal buyrukların hepsinden üstün olduğunu" ileri sürmüştür. "[...O] İslâm'ın temel buyruklarından biri[dir] ve sonradan türemiş olan buyruklardan, hattâ duadan, oruçtan ve Hacca gitmekten bile daha önceliklidir". Humeyni'den sonra Dinî Rehber olan Başkan Hamaney, aynı ay şu açıklamayı yapmıştır:

Yönetici fakihin buyrukları temel buyruklardır ve Allah'ın buyruklarına benzerler [...] Tüm kanunların esası, kaidesi ve çerçevesi olan Temel Kanun'un geçerliliği, onun yönetici fakih tarafından kabul ve onayına bağlıdır. Aksi takdirde, elli ya da altmış ya da yüz tane uzmanın ne hakkı vardır [...] Halk çoğunluğunun bir Temel Kanun'u onaylamaya ve onu tüm halk üzerinde bağlayıcı kılmaya nasıl hakkı olacaktır? ⁹²

Katı mantık içinde, Tanrı vergisi Velayeti Fakih, böyle Temel Kanun gibi insan yapımı tasarıya ihtiyaç duymuyordu. Temel Kanun'un bu açıkça değerinin azaltılmasından kaçınılmasını gerektirecek bir anayasal kriz olmamıştı. Ne var ki, bu değer düşürme, çağdaş bir teokratik anayasa senkretizmi içinde uzlaştırılmış olan politik düzenin rekabet halindeki aşkın dayanakları olarak insan yapımı anayasalar ile kutsal hukuk arasındaki çözülmesi mümkün olmayan çelişkiye ifade kazandırdı.

Ölümünden kısa bir süre önce Humeyni anayasada değişiklikler yapmak için bir komisyon kurdu. 28 Temmuz 1989 tarihli gözden geçirilmiş Temel Kanun, Rehberlik makamı için zorunlu olan taklit kaynağı olma şartını kaldırdı; Düzenin Yararını Teşhis Komisyonu'nu onayladı –1988'de Meclis ve Muhafızlar Konseyi arasındaki

⁹⁰ Ercümen 1992.

⁹¹ Bir başka yardımcı faktör, yürütme erkinin cumhurbaşkanı ve başbakan arasında yetersiz bölünmesiydi.

⁹² Aktaran, Ercümen 1989.

uyuşmazlık durumlarında hakemlik etmesi için kurulmuş olan ve ezici bir çoğunlukla din adamlarından oluşan bir komisyondur bu; yürütme gücünü cumhurbaşkanlığında toplamak için başbakanlık makamını ortadan kaldırdı; ve Yüksek Yargı Konseyi'ni kaldırıp yerine Rehber tarafından atanan tek bir Yargı Gücü Başkanı getirdi. Rehberi görevinden almak konusunda Uzmanlar Meclisi'ne neredeyse sınırsız bir serbesti tanındı ve tek bir isim üzerinde anlaşmaya varılamaması halinde Fakih'in işlevini yerine getirecek bir Rehberlik Konseyi'ne ilişkin hükümler de iptal edildi.

Montesquieu'nün de gayet iyi bildiği gibi, güçler ayrılığı, sadece kanun hükmüne koyulabilir bir ilke değil, aynı zamanda kurumsal ayrılaşmanın doğal sonucudur. İran'ın dinî anayasa-yapıcıları, eski anayasadan 1979'daki yeni Temel Kanun'a aktardıkları güçler ayrılığı ilkesi konusunda gerçekten kararsızdılar. Tüm güçleri tek elde toplamayı amaçlayan 1989 değişikliklerine rağmen, ilk anayasal hükümetler tarafından planlanmış, Rıza Şah Pehlevi döneminde uygulamaya geçirilmiş ve Humeyni'nin teokratik Leviathan'ı tarafından tek seferde mideye indirilmiş olan sağlam Meclis kurumlaşması ve kurumsal ayrılaşmadan ötürü, İran'da yasama ve yürütme güçlerinin ayrılığı halen varlığını sürdürmektedir. Yürütme, yasama ve yargı mekanizmaları ayrıdır. 1989'daki anayasa değişiklikleri yoluyla gücü tek elde toplama çabasının, yürütmenin başı olan cumhurbaşkanına karşılık tek bir yargı başkanı tayin etmiş olması, bu suretle yargının ayrılığını ve özerkliğini arttırması, oldukça paradoksal bir durumdur.

Velayeti Fakih'in tekçi bir ulus-devlet otorite yapısı şeklinde kurumlaşması, Şiî İran'da, takliden kaynakları olan dinî rehberlik kurumunun geleneksel çoğulluğunun sonunun ve de hiyerokratik otoritenin *konsey şeklinde* kurumlaşmasının başlangıcının işaretini vermiştir.⁹³ Dinî otoriteye ilişkin geleneksel Şiî normunun bu radikal dönüşümü ve politikleşmesiyle birlikte, İran'ın mevcut anayasası, ulus-devlet ile teokrasiyi şu şekilde uzlaştırdı: (i) Devletin yürütme ve yargı kollarında otoritenin merkezileşmesi; bu otorite Kayıp İmam adına Rehber'e bahşedildi; (ii) din hukukçuları (*müctahid*) olarak resmî sıfatıyla tanımlanan bir hiyerokratik elit ile hiyerokrasiye dâhil olmayan yurttaşlar arasında, Rehberliğe, Yargı Gücü Başkanlığına, Uzmanlar Meclisi üyeliğine, Muhafızlar Konseyi'ndeki altı önemli

⁹³ Ercümen 1992.

mevkiye ve hiyerokratik elit için ayrılmış olan başka pek çok memuriyete seçilebilirlik bakımından var olan temel bir ayrımın yasal tesisi; (iii) parlamento yasamasının, din adamlarının denetimine tâbiyeti.

SONUÇLAR

Uluslararası Politik Kültürün Taşınması

Son iki yüzyıl boyunca, politik yeniden inşaya duyulan şiddetli gereksinme, egemen devletlerin uluslararası sistemi aracılığıyla taşınmıştır. Politik yeniden inşa için anayasal modellerin kullanılabilirliği, iç faktörlere değil, hâkim uluslararası politik kültüre bağlı olmuştur. Osmanlı örneğinde, bürokratlar tarafından hazırlanmış olan bir anayasa, takriben otuz yıl sonra seçilmiş bir parlamento tarafından değiştirildi; İran örneğinde ise, seçilmiş parlamento başından itibaren anayasa yapımına dâhil oldu. Ancak neticeler, dikkat çekici ölçüde benzerdi. Her iki ülke de çok büyük oranda 1831 Belçika Anayasası'ndan yararlanmak suretiyle haklar bildirgesini, bakanların parlamentoya hesap verme yükümlülüğünü ve hükümetin mali işlerinin parlamento tarafından denetlenmesini uluslararası politik kültürden aldılar. Bunun yanında, uluslararası politik kültürden ödünç alınan tasarının özdeşliğinden ötürü, benimsenen kurumlar farklı ülkelerde aynı işlevi yerine getirebilmekte ve aynı eksikliklere sahip olmaktadır. Hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de İran'da, seçilmiş parlamentolar, sivil toplumun yönetimle siyasal bütünleşmesinin vasıtası olarak iş gördüler. Oysa tersine, iki ülkenin hiçbirinde de parlamenter anayasacılık, reformcu bürokratların ümit etmiş oldukları gibi, devlet yoluyla modernleşmeye vesile filan olmadı. Farklı bir dönemde Cezayir tarafından benimsenen tasarı, yukarıdan-modernleşme ve toplumsal dönüşüm için ideal olurken, aynı tasarı Türkiye ve İran'ın modernleştiricileri için kullanışlı değildi.

Politik Yeniden İnşa ve Geleneksel Kurumlar

Burada geleneksel otorite yapısının önemsiz olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Tersine, anayasa öncesi kurumsal yapının ve özellikle de onun çoğulculuk derecesinin ya da güçler ayrılığı ölçüsünün kalıcı sonuçlara sahip olması mümkündür. Fransa'da yürütme ve yasama arasında anayasal çatışmanın kronik tekrarına karşılık, Birleşik Devletler'de bu türden ciddi bir mücadelenin bulunmaması, mantıklı olarak, Birleşik Devletler'de devrim-öncesi köklü bir kraliyet ayrıca-

lığı mirasının ve *étatisme*'in olmayışına bağlanabilir.⁹⁴ İran 1907 Anayasa Kanunu'nda, din hukukçularından oluşmuş bir komiteye verilen veto yetkisi, on dokuzuncu yüzyıl İran'ındaki ikili otorite yapısı⁹⁵ ve Osmanlı'nın 'Sezaro-papizm'i arasındaki farklılığı yansıtıyordu ve İran'daki *uleman*ın anayasa politikasına geniş katılımıyla güvence altına alınmıştı. Osmanlı din kurumu, Şii muadilinden farklı olarak özerk olmamasına rağmen, yine de kurumsal olarak farklılaşmış ve ayırdı. Şeyhülislâmın Osmanlı anayasa politikasına katılması, her ne kadar İran'daki Şii dinî liderlerin geniş çaplı katılımından çok daha sınırlı bir düzeyde olsa da, önemli bir analitik benzerliğe işaret eder. Orta Çağ Batı'sından farklı biçimde, her iki örnekte de hiyerokratik güç, bir anayasacı kuvvet değildi ama ikisinde de anayasal modernleşme politikasına sokulmuş olan, kurulu otorite yapısının farklılaşmış hiyerokratik bileşeniydi ve güçlerin daha fazla bölünmesini mümkün kıldı. Güçlerin anayasal ayrılığı, böylece geleneksel otoritenin kurumsal yapısının çoğulluğu tarafından kolaylaştırıldı. Bunun tersine, Cezayir'de milliyetçi elit, monolitik kolonyal bir devlet devraldı. Daha önceki otorite yapısında çoğulluğun olmaması—teokratik İran'daki yargının son zamanlarda geliştirilmiş farklılaşmasına tam ters biçimde—yargı işlevinin yürütmeden çok az düzeyde farklılaşmasında en iyi ifadesini bulan kalıcı sonuçlara yol açtı.

Bundan başka, geleneksel otoritenin kurumsal yapısı, anayasal düzenin varlığını sürdürebilirliği ve normatif geçerliliği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Japon *Rechtsstaat*, ülkenin ulusal dini Şinto'yla ve geleneksel Konfüçyen etikle uyumluydu. Bunun tersine, Türkiye'de ve İran'da Temel Kanun'larla kurulan bürokratik mekanizma, '*ulema*'yı sistematik olarak kamusal otorite yapısının dışında tuttu; gerçekte, *şeriat*ın devletle ilişkisini kesiyor, kurumsal olarak varlığını sona erdiriyordu. Şeriat hükümlerinin pek çoğu, gerçekten, İran'ın hukuk kurallarına dâhil olmuştu fakat her ne kadar dinî kurum bertaraf edilmiş olsa da, sonuçta bu kurallar seküler yargıçlar tarafından uygulanmaya elverişliydi ve fakih olmayan kanun koyucular hoşgörü gösteriyordu. 1928 yılında Atatürk, İslâmî muhalefeti anayasal düzlemin dışına atmak suretiyle İslâm'ı devletten ayırdı; Rıza Şah, kamusal otoritenin *de facto* sekülerleştirilmesi yoluyla aynı

⁹⁴ Henkin 1989: s. 1027, 1031.

⁹⁵ Ercümen 1981; 1984: 10. Bölüm.

şeyi yaptı. Geleneksel Osmanlı Sezaro-Papizm'i, vârisi olan cumhuriyetçi devlete "*ulema*"yı fiilen tasfiye etmesi için olanak sağladı. Şîî ikiliği ise İran'da aynı şeyi olanaksız kıldı. Dinî otoritenin geleneksel kurumları ve onlarla birlikte meşruiyeti kamusal otorite sistemi olarak anayasal düzene bırakmama imkânı da varlığını sürdürdü. Bildiğimiz üzere bu imkân, anayasal monarşiyi yıkmak için Humeyni tarafından alabildiğine kullanıldı.

Daha Geç Anayasalardaki Senkretizm ve Düzenin Ayrışık İlkeleri Arasında Artan Çatışma Olasılığı

Farklı ülkelerin kurumsal yapılarından daha önemlisi, anayasa yapımının zamanlamasıdır. Uluslararası politik kültür repertuarı dışardan eklentiyle genişlediği ölçüde, geç yapılan anayasa da daha senkretik olma eğilimindedir ve düzenin ayrışık, potansiyel olarak çatışan ilkelerini kendinde somutlaştırır. İlk Osmanlı ve İran Temel Kanunları tarafından İslâm'ın yerleşmiş din olarak kabul edilmesi, Batı ve Japon anayasalarında buldukları ilkelere bir yenisini daha ekledi. 1961 Türkiye Anayasası, daha sonra Cezayir ve İran anayasalarında da kabul edilen sosyal devlet ilkesini getirdi. Cezayir, ideolojik anayasayı benimsedi. 1979 İran anayasa yapımcıları da hem sosyal hem ideolojik düzen ilkelerini benimsediler ve ilaveten İslâmi teokratik yönetim ilkesini ortaya koydular. Karşıt ilkeleri bağdaştırma girişimi olarak her ne kadar etkileyici ise de, İran'ın mevcut anayasası, en senkretik olan ve de en çok sayıda ayrışık düzen ilkesi içeren anayasadır.

Analizimizin özü, başından sonuna kadar, naif ve modası geçmiş modernleşme teorileri tarafından ifade edilen holistik toplum ve tarihsel süreç görüşlerine karşı olmuştur. İncelememiz göstermektedir ki, modern politik kültürün kendisi, tutarlı homojenleşmiş bir evren değil, geleneklerin farklı ve potansiyel olarak çatışık ilkelerinin bir alaşımıdır. Bununla birlikte, özerk olan bu ilkeler ve gelenekler, anayasa politikasındaki yapısal hususiyetleri belirlemekte ve farklı kalıplar oluşturmaktadır. Anayasa politikasındaki kalıplar, rutin politika-dan bağımsızdır ve ülkeler arasında dikkat çekici ölçüde farklılık gösterir. Bu farklılık, düzenin spesifik ayrışık ilkeleri arasındaki ilişkiden kaynağını alır ve ilkelerin uyumsuzluğu ya da aradaki gerilim, Yakın Doğu'daki bu çarpıcı kalıplara yol açar.

Geleneksel Monarşiden Anayasal Devlete Geçiş

Bir kamusal otorite sistemi olarak modern devlet kurumu, geleneksel monarşinin kazanılmış haklarıyla çatıştı ve dolayısıyla anayasa politikasında farklı bir kalıp oluşturdu. 1870'lerin ve 1900'lerin bürokratları ve anayasacıları, hukuk devletinin hükmü altına almaya çalıştıkları mutlak monarşi şeklindeki sınırsız *yürütme* gücüne karşı mücadelede ittifak ettiler. Onların gayesi –geleneksel monarşinin yerine bir anayasal devletin tesis edilmesi– anayasa politikasının kalıbını belirledi. Daha önce de gördüğümüz üzere, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de İran'da, bakanların hesap verme yükümlülüğü konusu anayasa politikasında egemendi. Bu konu iki açıdan önemliydi. Bu yükümlülük, sadece iktidarın hükümdar ve seçilmiş milletvekilleri arasındaki dağılımına tesir etmekle kalmıyor, aynı zamanda şahsi, patrimonial bir otorite sisteminden, şahsi olmayan bürokratik bir otorite sistemine geçişi gösteriyordu ve aslında, bir kamusal otorite sistemi olarak devletin modernleşmesi için birinci derecede önemliydi. Geleneksel monarşiden *Rechtsstaat*'a geçiş de çok başarılı değildi. Her iki örnek anayasal monarşilerin tipik iki modelini gözler önüne serer. İlki, yürütme ve yasama arasındaki çatışmadan, ikincisi ise, hükümdara bahşedilen ve başbakan tarafından icra edilen yürütme gücünün belirsizliğinden ileri gelir. Anayasa politikasındaki bu kalıplar, milliyetçi seçkinlerin kolonyal *Rechtsstaat* miras aldıkları Cezayir'de yoktur.

İdeoloji ve Hukuk Devleti

Yakın Doğu'nun 1970'lerdeki ideolojik anayasalarının otoriteryanizmi, daha öncekilerin liberalizmiyle çarpıcı bir karşıtlık içinde yer alır. Bu otoriteryanizm, tümüyle ideolojinin zaferinden mütevellittir. Cezayir'de, tarihin ileriye doğru gidişi nâmına, cumhurbaşkanının güçleri ve yetkileri kendinde somutlaştırmasını meşru kılan, ithal sosyalist ideolojiden başkası değildi. İran'da, aynı işlevi yerine getiren şey, Humeyni'nin sığ görüşüne dayanan fakat totaliteryanizmin ve onun ideolojik anayasa modelinin kati etkisi altında kalan siyasal bir ideolojiye dönüşmüş Şiî diniydi. Cezayir ünanimizmi (tek ruhçuluğu) ve aynı şekilde Şiî teokratik monizmi (tekçiliği), *kanun* ve *şariat* arasındaki geleneksel İslâmî ayrımlaşmayı yok sayar ve Montesquieu'nün farklılık üzerinde temellenmiş bir anayasal sistem görüşüyle de tamamen çelişir. Bu modern ve modernleştirilmiş (İran örneğinde)

üstünlüğü ve ayrımlaşmayı yadsıma biçimleri, yürütmeye getirilen sınırlamaların kaldırılması ve sivil hakların azalmasıyla sonuçlanır.

İslâm, Milli Egemenlik ve Parlamenter Yasama

Osmanlı İmparatorluğu ve İran anayasaları, hukuku hükümdarın üstünde tutmakta başarıya ulaşmışlardır. Geleneksel olarak *kanun*, geçerliliğini hükümdarın iradesinden alırdı; şimdi ise hükümdarın kendisinin geçerliliği politik düzenin esası olarak Temel *Kanun*'a bağlıydı. Bu yeni ele geçirilmiş üstünlük, Tanrı'nın kanunu olan *şeriat*la haksız bir karşılaştırmayı her an teşvik edebilirdi. Bu nedenle, laik devlete karşı İslâmi köktenci muhalefetin ayırt edici özelliği olan ve *şeriân*ın uygulanmasına yönelik talebi de beraberinde getiren bu haksız karşılaştırmaların, modern idol olarak özerk politik düzenin meşruiyetini hükümsüz kılmak için kullanılması hiç de şaşırtıcı değildir. Böylece İslâmi Selamet Cephesi monolitik Cezayir devletine şu sloganla karşı koyacaktır: "Ne anayasa ne kanunlar. Tek yol, Kuran ve Allah'ın Kanunudur."⁹⁶

İslâm'ın devlet dini olarak kabul edilmesi, yasama gücü konusunda yeni bir tür gerilim ortaya çıkardı. Şimdi uzlaştırılması gerekenler, parlamenter yasamayla İslâm hukukundaki hukuk-bulmanın ayrışık ilkeleriydi. Madem ki İslâm 1907'de İran'da, 1924'te Türkiye'de ve 1956'da Pakistan'da olduğu gibi milli egemenlik tarafından ya da 1963'te ve 1976'da Cezayir'de olduğu gibi sosyalizm tarafından müşkül vaziyette bırakıldı, bu uzlaştırmadan kaçınılabilirdi. Ancak, meşru politik düzenin aşkın ilkelerini İslâm'dan alma yolunda ciddi bir girişim olunca, düzenin diğer ilkeleri dayanamayıp çökmüştü. Düzenin çatışık ilkeleri arasındaki öncelik sırasını değiştirmek; halk tarafından seçilmiş cumhurbaşkanını, din adamlarınca seçilmiş olan ve Kayıp İmam'ın vekili sıfatındaki Rehber'e sistematik olarak tâbi kılıp Meclisin yasama yetkisine yine din adamlarınca saptanmış sınırlamalar getirerek milli egemenliğe karşı kurumsal savaşımı kazanmak, İranlı 1979 ve 1989 anayasa-yapıcılarına kaldı.

İran'da politik düzenin devrimci İslâmi yeniden inşasıyla birlikte kamu hukukunun düzenlenmesi, sistematik gözden geçirilmesi ve mevzuatı böylece, hukuk-bulmadan ayrı olarak, Şîî yasal geleneğinde

⁹⁶ Bildiren, *New York Times*, 26 Aralık 1991, s. 13. Bu slogan Aralık 1991'deki seçim kampanyası sırasında kullanıldı. Ayrıca bkz. dipnot 67.

kurumlaşmış oldu. Şayet Orta Çağın papaları Roma Hukukunun yeniden canlanmasıyla Hristiyanlıkta hukuk-bulmadan hukuk-yapmaya geçişi gerçekleştirdilerse, Humeyni ve taraftarları da, bunun aynısını modern devletin ve onun yasal çerçevesinin alaşağı edilmesi suretiyle Şiilikte yaptılar. Yine de, politik düzenin aşkın temeli olarak kutsal onay ve halk rızası arasındaki temel çelişki, arka planda kaçınılmaz şekilde, gizliden gizliye varlığını sürdürür, tıpkı Hamaney'in yukarıda aktarılan sözlerinde belâgatle ispatladığı gibi.⁹⁷

Modern Devlet ve Anayasal Düzenin İlkeleri

Anayasacılığın asıl kurumsal düşmanı devlettir, asıl kültürel düşmanın da ideoloji olması gibi. Bürokratik devletin anayasacılığı tahrip etme becerisi, ayrıntılı açıklamaya gerek duymayacak kadar aşîkârdır. Bu tehlikeye karşı tek gerçek savunma, sivil toplumun etkinliğidir. Avrupa'nın anayasa tarihindeki temsil edilme ve vergi arasındaki kritik bağlantı daha önce kaydedildi. Bu kural, Orta Çağ Avrupa devletlerinin kendi sivil toplumlarına olan mâli bağımlılığını gösterir. İlk modern Avrupa siyasal örgütlenmelerindeki güç dengesi ve devletle toplumun bu karşılıklı bağımlılığının, ki anayasacılığın gelişimi için elzemdir, yirminci yüzyıl Yakın Doğu'sunda tam karşılığı yoktur. II. Dünya Savaşı dönemine kadar Türkiye ve İran tarafından açık finansman teknikleri benimsenmiş; uluslararası kredi kullanımı 1960'larda çok daha kolay hale gelmiştir; İran ve Cezayir devletlerinin petrol gelirleri 1970'lerde muazzam olmuştur. Özerk devlet, sivil toplum güçleriyle uyuşmaya ihtiyaç duymamaktadır.

Daha önce başka bir yerde⁹⁸ Max Weber'in geleneksel otorite ideal tipinin fazlasıyla biçimsel olduğunu söylemiştim. Bu otorite ideal tipi kavramlaştırması, farklı geleneksel düzenlerin meşruiyet ilkelerinin normatif içeriğini yok saymış ve bu yüzden anlam seviyesi bakımından Weber'in kendi sahip olduğu yeterlilik kriterini karşılayamamıştır. Weber'in yasal-ussal otorite ideal tipi hakkında da benzer eleştiriler yapılmıştır.⁹⁹ Weber'in bürokratik devlet otorite yapısı modeli, teorik *Rechtsstaat* normatif düzenini –kurallar koymak için kurallara devamlı bağlılık– meşruiyetinin gerekçesi olarak alır. We-

⁹⁷ Bkz. yukarıda s. 36.

⁹⁸ 1984: s. 7-12.

⁹⁹ Willer 1967.

ber'in zamanındaki modern devletlerin –yani monarşi, demokrasi ve milli egemenlik– anayasasında somutlaşmış şekliyle, meşruiyet ilkele-
rinin hakiki normatif içeriği onun ideal tipinde atlanmıştır.

Bürokratik devletin her yana yayılmış gücü karşısında *Rechts-
staat*'ın normatif düzeninin önemini ve etkin otorite kullanımının
kendi kendini meşrulaştırdığı gibi inkâr edilemez gerçeği hiç kimse
yadsıyamaz. Yakın Doğu'da politik yeniden inşa üzerine yaptığımız
inceleme, *Rechtsstaat* gerçeği ve onun, anayasal düzenin diğer ilkele-
rini alt üst etme becerisi konusunda önemli bir kanıt sunuyor. Hem
Cezayir hem de İran örnekleri göstermektedir ki, kurumsal devlet
gerçeği, anayasa yapıcılarının ideolojik niyetini bozabilir. Cezayir ko-
nusunda, devleti –zaten kabullendiği– partinin emrine sokmak için
1964 Cezayir Şartı'nı kaleme alanlar tarafından yapılan dokunaklı
girişimden söz ettik. İran örneği ise daha da öğreticidir.

Teoride, İran'ın İslâmi devrimci seçkinleri, din hukukçularının
yetkisini hukuk-bulmadan yasamaya kadar genişletmiş olan bir dizi
kurumsal yenilikler vasıtasıyla yaşamın tüm alanlarını İslâm hukuku-
na tâbi tutmayı başardılar. Bununla birlikte bu başarı, zahiridir. Pra-
tikte, halk (parlamento) yasaması, yaşamın çoğu sahasını kaplar. Bu
yasama, artık "İslâmileşmiş"tir ve ruhban anayasa-yapıcıların ku-
rumsal icatlarının bir sonucu olarak İslâmi meşruiyet talep edebilir.
Ancak hakikatte, Şîî kamu hukukunun bu yeniliklerce mümkün kılı-
nan olağanüstü genişlemesi, seküler yasal gereçlerin çok büyük bir
miktarının massedilmesi anlamına geldi. Meclis, Pehlevi döneminin
ticari, sivil ve diğer Avrupa esinli kurallarının gözden geçirilmesinden
başlayarak çok büyük gayret gösterdi ve etkileyici bir kanunlar man-
zumesi çıkardı. Bugün bunlar Muhafızlar Konseyi'ndeki hukuk bil-
ginlerinin onayını taşıdıkları için İslâmileşmiş görünmektedirler.

Böylece, cin fikirli Humeyni bile tarihin kurnazlığı tarafından
bozguna uğratıldı. Onun anayasal bildirilerinin ve değişikliklerinin
kalıcı sonucu, *devlet otoritesinin* kuvvetlenmesi oldu. Bu gelişmedeki
ironiyi görmek için, sadece 1979 Temel Kanun'un girişinde yürütme
gücü hakkındaki ifadenin hatırlanması yeterlidir: "Bürokrasi sistemi,
puta tapan (*tāghūf*) yönetim biçimlerinin sonucu ve ürünüdür, ke-
sinke reddedilecektir!" Dokuz yıl sonra, aslında Humeyni İranlılara,
yetkilerini kutsal Velayeti Fakih'ten alan ikinci derecedeki bürokrat-
lara itaat etmenin dua etmekten ve oruç tutmaktan daha önemli ol-
duğunu söyledi. 1989 Anayasa değişiklikleri, Velayeti Fakih'i bölüm-

lere ayırarak, konseyleştirerek ve bürokratikleştirerek onun, bürokratik devletin anayasa hukukuna tercümesini tamamladı. Sonuç sadece dinerkçilik (klerikalizm) için değil, aynı zamanda devlet için de tam bir zaferdir.

Tocqueville¹⁰⁰ Fransız Devrimi'nin, paradoksal biçimde, esasında yıkmaya çalıştığı devletin kuvvetlenmesine yol açtığını söylemiştir. Kendisi bir kez daha haklı çıkarıldı. Humeyni'nin başlangıçta kurutmayı tasarladığı devlet, sadece hacim olarak aşırı derecede büyümekle kalmadı,¹⁰¹ keza yasal alanda da öyle, devrimin ruhban efendilerini aynı zamanda o devrimin mantığının köleleri yaparak İslâm devriminin kasıtsız galibi sıfatıyla ortaya çıkıktı.

Yine de, modern devletin massetme kapasitesi yanlış yorumlanmamalıdır. Modern devlet, ussal-yasal meşruiyetiyle birlikte pek çok şekle girebilir. Düzenlerin bir değil, farklı suretlerde ortaya çıkabilecek ve son derece değişken değerler yüklenebilecek birkaç ayrışık ilkesine dayanır. Dahası, Weber'in ideal tipinin öne sürdüğü şeyin tersine, bu ilkeler geleneksel kökenlidir. Bunlar arasında en önemlisi, politik düzenin aşkın haklılaştırımıdır. Politik düzenin aşkın temeli olarak dinin yeniden takdimini içeren İran'ın İslâmi anayasasında, uluslararası politik kültüre geç katılanlar için mümkün olan ayrışık ilkelerin sentezi ve senkretizm bol miktarda görülebilir.

Son olarak, şayet analizimiz doğru ise, Batılı olmayan dünyada, anayasaların yaygın etkisizliği ve onların yönetim pratiğine uygun-suzluğu, onların sembolik ve normatif zayıflığının kanıtı olarak görülmemelidir. Anayasaların etkisizliği, daha ziyade, kendilerinde somutlaşan politik düzenin farklı ilkeleri arasındaki gerilimin, ait oldukları siyasal örgütlenmelerdeki kurumsal çoğulculuğun düşük seviyesinin ve *Rechtsstaat* normlarının taşıyıcısı olarak bürokratik devlet ile politik düzenin diğer ilkelerinin ayrı ayrı kurumsal taşıyıcıları arasındaki güç dengesizliğinin bir neticesi olarak ortaya çıkar.

¹⁰⁰ 1955.

¹⁰¹ Ercümen 1988: s. 173.

İkinci Bölüm

YENİ İNGİLTERE PÜRİTENLİĞİ VE ORTA
DOĞU'DA LIBERAL EĞİTİM:
BİR KÜLTÜR NAKLİ OLARAK BEYRUT AMERİKAN
ÜNİVERSİTESİ *



Samir Khalaf

On dokuzuncu yüzyılın dönemecinde, ilk Calvinistlerin doğrudan ruhani soyundan gelen bir avuç Yeni İngiltere püriteni, dinsel coşkunluğun yitimi ve dönemin hızla gelişen laik ve liberal eğilimleri yüzünden endişeye kapılarak, Yeni İngiltere'nin tinsel yaşamını tamamıyla değiştiren, teolojik eğitimdeki reformlara katkı sağlayan ve dış misyonlar için büyük bir heves doğuran bir dizi uyanış hareketinin ortaya çıkışına aracılık etmiştir.

Evanjelist “karşılıksız yardımseverlik” ve özgecilik ateşiyle yanıp tutuşan yeni üyelerin pek çoğu (Andover İlahiyat Okulu ve Amherst, Dartmouth, Yale, Princeton ve Williams gibi diğer üniversitelerin

* Bu makale, Yeni İngiltere Püritenliğinin Yakın Doğu'daki Liberal Eğitim üzerine etkisi hakkında yapılmış daha geniş bir çalışmanın parçasıdır. Yazar, Lilly Vakfı'na, cömert desteğinden ötürü şükranla teşekkür eder.

mezunları), kâfir dünyayı kuşatmayı ve ihtida ettirmeyi amaç edinmiş sözde “karanlık bölgelerin elçileri”nin ilk kuşağı oldular. İlk Presbiteryen misyonları, özellikle de Kutsal Topraklara, Doğu Akdeniz’e ve Osmanlı İmparatorluğu’nun diğer vilayetlerine olanlar, özel bir çekiciliğe sahipti. Dünyanın diğer hiçbir bölgesi, evanjelik düş gücünü bu bölgeler kadar çok faaliyete geçirmede. Yine de onlar, Müslümanları, “kâfirleri” ve “lafta Hristiyan” denilenleri ihtida ettirme hedeflerinde başarılı olamadılar. Bununla birlikte, açıkça itiraf edilmiş asıl niyetlerinin ve ümitlerinin çoğunlukla dışında kalan, büyük ölçüde niyetlenerek yapılmamış diğer tüm faaliyetlerinin hepsinde başarı gösterdiler.

Ne sömürgeci müesseselere, ne de emperyal tutkulara sahip bir ulustan tinsel ve sivil değerlerin eğitim, bağış, sosyal yardım ve diğer gönüllü, eğlence kabilinden faaliyetler yoluyla transferi, kimi Amerikan kültürel büyüme ideallerinin örnek teşkil ettiği bir tür “sessizce nüfuz etme” sayesinde başarıya ulaştı. Gerçekten, misyoner bakış açısı, yaygın popüler bir ethos olarak yavaş yavaş ortaya çıkıyordu. Bu bakış açısı, dış misyonlara hayırsever yatırımlar yapmayı telkin etti ve diğer başka şeyler yanında, ülkenin dış politikasının büyük kısmına da şekil verdi.

Bölgede kurulmuş olan bütün misyon sahaları, istasyonları ve kolejleri içinde 1920’de Beyrut Amerikan Üniversitesi’ne (AUB) dönüştürülmüş olan Suriye Protestan Koleji (SPC), 125 yıl boyunca kesintisiz, yılda aşağı yukarı 5.000 öğrenciye liberal ve profesyonel eğitim vermeye devam etti. Üç kıtanın kesiştiği yerde konumlanmış olan okulun öğrencileri, tıpkı öğretim elemanı kadrosu gibi, ulusal, etnik, mezhepsel ve sosyo-ekonomik arka planları açısından zengin bir çeşitlilik arz ediyordu. Pek yakın zamanlara kadar, dünyanın gerçek anlamıyla en uluslararası üniversitesiydi. Aynı zamanda Orta Doğu’daki en eski ve en seçkin Amerikan akademik kurumu olarak ve belki de Üçüncü Dünya’daki yegâne son derece özgürleştirici bir kültürel deneyim olarak varlığını sürdürmeyi başardı.

Bununla birlikte, önemli olaylarla dolu olan tarihi boyunca AUB’nin muhitiyle olan ilişkisi, daima ikircikli, ihtiyatlı oldu ve bu yüzden bir kültür nakli olarak onun hassaslığını yansıttı. Yerel ve bölgesel çevredekilerin Üniversite’ye karışık hislerle bakması için ortam müsaitti: Karşı karşıya kaldıkları profesyonel becerilere ve liberal yaşam tarzına duyulan gerçek hayranlık, okulun bir Protestan-Ame-

rikan kurumu olarak benimsediği ve sembolize ettiği politik kültürünün, temel niteliğinin, esas mesajının –zaman zaman katıksız düşmanlıkla birlikte– ürkekçe kabul edilmesiyle birleşiyordu.

Bu makale, AUB'nin entelektüel ve politik tarihindeki biçimlendirici döneme, yani kabaca 19. yüzyılın ikinci yarısına odaklanıyor. Kolej'in kurucu babalarının ve onların evanjelist müjdecilerinin hem misyonlarının altında yatan temel gayelerle, hem de ev sahibi çevrenin değişen ihtiyaçları ve anlayışlarıyla başetmeye çalıştıkları bir dönemdi bu. Bir bakıma bu makale, kültürel nüfuz değilse bile, hiç değilse fikirlerin ve onların kasıtlı ve kasıtsız neticelerinin göçüne ilişkin bir örnek olay incelemesidir.

“Kültürel nüfuz etme” mefhumuna burada başvuruluyor çünkü misyoner eğitiminin –özellikle de Levant'taki– rolüne ilişkin çoğu söylem genellikle bu bağlam içinde yer almaktadır. Kimi tarihçiler (örneğin, Antonius (1938); Hitti (1957); Salibi (1965)), Arap kültürünün yeniden uyanışını ve tüm bölgedeki önemli sosyal ve edebî hareketlerin canlanışını ilk misyonerlerin sağladığını düşünme eğilimindedirler. Diğerleri ise (Tibawi (1961); Khalidy ve Farroukh (1957); Zahlan (1965)) elbette, politik müdahale ve tahakküm için bir başlangıç ve kültürel nüfuz biçimleri olarak gördükleri tüm böylesi çabalara karşı çok eleştirel ve şüphecidirler.

Kimi bakımdan Lübnan'ın kültürel ve politik tarihi, dış misyonların eleştirmenleri ve muhaliflerinin daimi argümanını destekleyecek deliller sunar: “İlk önce misyonerler; sonra tüccarlar; daha sonra hücumbotları.” Böyle bir ilişkiyi ya da karşılıklı bağımlılığı doğrulamayı arzu edenler, gerçekten de böylesi iddiaları destekleyecek pek çok şey bulabilirler.¹ Ancak, bu görüldüğü üzere son derece hayatî mesele, makalemizin konusu değildir. Benim görevim çok daha az tutkulu. AUB'nin evanjelik bir kolejden seküler, liberal ve uluslararası bir üniversiteye metamorfozunun üzerinden bir kez daha geçmek suretiyle, onun dinî ve seküler bileşenleri ya da sözde “Hıristiyanlaştıran” ve “medenileştiren” karakteri arasındaki karşılıklı etkileşimi öne çıkarmayı tasarlıyorum.

Kolej'in kurucu babaları ve onların öncüleri, genellikle homojen, neredeyse monolitik bir grup olarak ele alınmalarına karşın, aslında

¹ Sömürgecilik ve Hıristiyan Misyonlar arasındaki tarihsel bağlantıya ilişkin bir araştırma için bkz. Neill (1966).

anlayışları ve vizyonları açısından birbirlerinden açıkça farklıydılar. Bu kişiler aynı zamanda temel gayelerindeki ve programlarındaki değişimleri haklılaştırmak için birbirlerinininkiyle çelişen stratejiler de geliştirdiler. Bu bağlam içinde, bu tür dönüşümlerin ilişkili olduğu koşulları ve onları savunanların bu değişen perspektifleri nasıl dile getirdiklerini ve nasıl uygulamaya koyduklarını teşhis etmek yol göstericidir.

Ne yazık ki, dış misyonlarla ilgili literatürün büyükçe kesimi, Amerika'nın bölgedeki uluslararası saygınlığı konusunda olduğu gibi, ilk öncülerin mirasını yeterince araştırmaz. Yaygın anlayış, kısmen ABD'nin Birinci Dünya Savaşı'na doğrudan karışması yüzünden, Amerika'nın, Orta Doğu'nun uluslararası meseleleriyle olan alâkasını Woodrow Wilson dönemiyle ilişkilendirir. Hakikatte farklı türden elçilerin neredeyse bir yüzyıl evvel bölgeye gitmiş ve böyle bir diplomatik müdahaleye zemin hazırlamış olduklarına ilişkin farkındalık cüzi miktardadır. AUB üzerine monografiler ve yayımlanmış kitaplar dahi, ilk tanıklıkların çoğunu dikkate almazlar ve genelde kronikleri ile açıklamalarını 1866'da SPC'nin kuruluşuyla ya da hemen öncesine başlatırlar.² Bu yüzden bu ilk öncülerin görüşleri ve ilk karşılaşmaları hakkında doğru düzgün sistematik bir dokümantasyon olmadığı gibi, onların içinden çıktıkları sosyal ve entelektüel ortama ilişkin de herhangi bir analiz yoktur.³

Dış misyonların başlangıcı unutulmamalıdır ki Jonathan Edwards ve Samuel Hopkins gibi ilahiyatçılardan ve kendilerini adadıkları genç fanatiklerden ilham alan "Büyük Uyanış"ta ve 1791-1858 yılları

² Sırası gelmişken, AUB üzerine yazılı eser yokluğu söz konusu değildir. Başlangıcından bu yana Üniversite düşünceyi, spekülasyonu, kişisel hatıratları ve biyografileri, tarihsel anlatımları, okulun rolü ve gelişiminin değişik kritik safhalarında gelecekteki fırsatlara ilişkin metodik çalışmaları ya da ayrıntılı incelemeleri ve raporları daima yüreklendirmiştir (örneğin bkz. H. H. Jessup (1910); J. Richter (1910); F. Bliss (1920); S. Penrose (1941); C. Zuryak (1953); N. Burns (1958); R. Habachi (1964); A. L. Tibawi (1966); E. Kiduri (1966); A. Zahlan (1968); J. Grabill (1968); F. Sarruf (1969); N. Khalaf (1977); J. Munro (1977); F. Hanna (1979); Gordon (1980); S. Khalaf (1986)).

³ İki kayda değer istisna Lindsay (1965) ve Philips'in (1969) doktora tezleridir. Her ikisi de ilgi çekici görüşler, zengin bir dokümantasyon ve daha sonraki araştırmalar için öneriler sunar.

rı arasındaki Yeni İngiltere'nin tinsel yeniden canlanışında kökleşmiştir. Bu, AUB'nin ve tüm diğer dış misyonların hikâyesinin başlamış olduğu yerdir.

O halde kimdi bu püritenler? Onların asıl muhitlerinden başka yerlere, Arap dünyasının “daha karanlık” ve “yabancı” denen bölgelerine göç eden püritenliğinin başına neler geldi? Öncüler, beraberlerinde ne tür bir entelektüel bagaj taşıdılar? Heveslerini ateşleyen neydi? Gittikleri yerlerde neden ve nasıl son buldular? Niçin Lübnan'da başarıya ulaştılar da bölgedeki başka bir yerde ulaşamadılar? Gerçek niyetlerini, kendilerini içinde buldukları sosyo-politik ve kültürel ortamın değişen ihtiyaçlarına uydurmak için nasıl yeniden tanımladılar? Normalde eğitim kurumlarıyla ilişkili olmayan hangi hayati toplumsal dönüşümler, böyle bir kültür transferine bağlanabilir? Bu makalede meşgul olacağımız sorulardan bazılarıdır.⁴

Tartışmayı Yeni İngiltere püritenlerinin arka planlarını ve içinde bulundukları ortamı bir parça dramatik şekilde canlandırarak başlatmak uygun olacak. Daha sonra onların Lübnan'da karşılaştıkları çevre ve misyoner çalışmalarının ilk sonuçları üzerinde duracağız.

1819 yılı Ekim ayının soğuk bir Sabbath akşamında Pliny Fisk, Boston'daki Eski Güney Kilisesi'ni tıka basa doldurmuş, vecd içindeki bir cemaate son vaazını veriyordu. Vaziyet ağır, duygu yüklüydü. Sıra dışı durumlara uygun bir heyecan havası ortamı kuşatmıştı. Fisk ve meslektaşı Levi Parsons, ertesi gün Batı Asya'ya, Kudüs'te daimi bir istasyon kurmak maksadıyla gidecek misyonerler olarak yola çıkıyorlardı.

Fisk'in vedası yürek burkucuydu:

Vakit geldi çattı; şayet sözü tümüyle yanlış anlaşılmamışsa Tanrı'nın Takdir tarafından, çocukluğumuzun geçtiği yerleri ve gök-kubbe altındaki başka herhangi bir ülkeden çok daha fazla sivil ve dinî ayrıcalıklarla talihin lütfuna uğramış ülkemizi terk etmek üzere; başka topraklarda başka ayrıcalıklar ve onlara benzer iyi koşullar bulmak için değil, Türkler ve Yahudiler arasında bir Hristiyan misyonunun olduğu yerde hemen aynı anda ortaya çıkacak belirsizlik ve güçlüklerle karşı karşıya gelmek üzere çağırılıyor.

⁴ Şu sıralar ben, bu sorularla ve AUB'nin saygın fakat tehlike altındaki mirasını izah etme girişiminde göz önüne alınacak diğer ilgili hususlara dair etraflı bir incelemeye uğraşıyorum.

Eğer herhangi bir durum insanın zihinsel sağlığını, yakınlardaki bir ölüm ihtimali gibi, etkileyebiliyorsa, bu, belki de hayatımız boyunca tarafımızca tanınmış ve görülmüş olanları ebedi olarak terk etme olasılığıdır. Bu olasılık ölümsüzlüğü yaklaştırır. Ebedi bir buluşma ya da sonsuz bir ayrılığa girizgâh olacak olan o buluşmaya dair merak uyandırır.⁵

Bir gün önce aynı derecede duygu yüklü bir karşılaşmada Fisk, memleketi Shelburne'e son kez minnettarlıklarını sundu. Orada da müşfik bir veda konuşması yaptı; yaşlı babasına, ailesine ve arkadaşlarına, onların yüzünü bir daha asla göremeyeceğini tahmin ederek veda etti.

Bu tür sahneler o zamanlar hâlâ seyrek yaşanıyordu. Aslında sadece yedi yıl evvel, Şubat 1882'de Massachusetts'teki tuhaf liman kasabası Salem, böyle ağır, duygu yüklü bir manzaraya tanıklık etti. O olayda beş tane genç adam "Asya'daki putperest âleme giden misyonerler" olarak tayin edilmişlerdi. O zaman, sonrakilerde olduğu gibi, Yeni İngiltere kiliselerinin önde gelen papazları, diz çöken bu genç neferlerin başlarına ellerini koyarak âyin yaptılar. Bu gençlere Amerikan Protestan Misyonerlik Teşkilatı'nın [American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)] üst yönetimi adına "talimatlar" verildi ve sonra da giden genç neferler, bu tür misyonlara girişmek için kendi haklı gerekçelerini istekli ve akli başında dinleyicilere aktardılar.

Bu tür olayların başta sıra dışı niteliğinden gelen yeniliği, büyük kalabalıkların merakını cezbedti. Hatıratlar ve o güne ilişkin anlatımlar bunu kanıtlar. Komşu kasabalardan yığınlar, özellikle de Andover İlahiyat Okulu ve Philips Academy'den öğrenciler seremonilere iştirak etmek, gözüpek ve kahraman meslektaşlarına hoşçakal demek için akın ettiler.

Genç yeni üyeler sıradan, alelade insanlar değildi. Yobaz, nerdeyse fanatik misyonerler olarak, dönemlerindeki katılığın ve darkafalılığın şüphesiz yan ürünleriydiler. On dokuzuncu yüzyıl dönemecinde, Amerika ve özellikle Yeni İngiltere bir dinsel yeniden uyanış çağını tecrübe ediyordu. İncil'in üstünlüğü ve tarikat çekişmelerinin damgasını vurduğu yaygın bir bağnazlık havası, ülkenin her yanını hızla kaplıyordu. Dönem, kamp toplantıları, ihtida ettirmeler, yeni-

⁵ Fisk (1826), s. 95.6.

den uyanışlar ve milenyuma itikat dönemi-ydi. Yeni İngiltere cemaat-sel yönetim savunucuları [cemaatçiler-congregationalists] – esas pü-ritenlerin doğrudan ruhani soyundan gelenler– olarak ilk misyoner üyeler, çok yüksek dozlarda dinsel yüceltme ve katı ahlâki emirler dahi ortaya koydular. Kutsal Kitapta ilahî bir biçimde kaydedildiği gibi, Tanrı'nın İsa yoluyla yapmış olduklarına duyulan inanç onlar için tek kurtuluş kaynağıydı. Öte yandan cehennemde ebedi lanet-lenme, alternatif cezaydı.

Yeni İngiltere toplumu hâlâ Calvinistlerin sıkı kontrolü altında tu-tuluyordu. Bu sıkı kontrol durumu eğitim sisteminde, normatif dav-ranış standartlarında açıkça ortadaydı. 1827'ye kadar örneğin Mas-sachusetts'teki ruhban sınıfı, okulları ve öğretmenleri teftiş etmek ve onlara lisans vermekle hukuken mükellefti. Öğretmenlerin birçoğu da zaten aslında rahipti. Neredeyse tüm kolej başkanları da kilise papazıydı. Aynı durum öğretim kadrosunun pek çoğu için de geçer-liydi.⁶

Din, görgü kuralları ve gündelik davranış biçimleri birbirleriyle çok yakından bağlantılıydı, aralarına sınırlar koymak son derece güç-tü. İncil'i tek kurtuluş aracı olarak kabul etmeye hevesli olan kişisel hareket tarzının ve kamusal davranışın sert yönlendiricileri, iman esaslarını referans alırlardı. Bu yüzden, Sabbath âyini, perhiz, ağzına içki koymama, tutumluluk, çilecilik, tıpkı Calvinizm'e özgü dindarlı-ğın ve saflığın başka pek çok törensel gösterimleri gibi harfi harfine uygulanıyordu. Daha önemlisi bütün bunlar, başkalarını değerlen-dirmekte kullanılan standartlar haline gelmişlerdi.

Bu konuda Orta Doğu'daki ilk öncülerin ve sonraki misyonerler kuşağının güncelerini okurken, onların kendi davranış biçimleriyle tezat oluşturan davranış kalıplarını tarif edip tepki gösterirken sergi-ledikleri etnik-merkezcilik ve toyluk karşısında insan adeta şaşkına dönebilir. Başlangıçta böylesi bir darkafalılık, onların oraya alışkın olmayışlarının ya da yerli âdetlere ilişkin anlayış eksikliğinin bir yan-sıması olabilirdi. Ancak son tahlilde bu tavırlar, onların püriten normlara ve yaşam tarzlarına katı biçimde uymalarının ve bu tip farklı davranış kalıplarına herhangi biçimde uyum göstermeye ya da kabul etmeye karşı doğuştan sahip oldukları direnme gücünün açık seçik emareleriydi. Her iki düzlemde de, iki kültür arasında bir ihtilaf

⁶ Finnie (1967), s. 112-3.

kaynağı oldular. Aynı zamanda üzücü ama telafisi imkânsız tehdit-kâr, alay eden ve utandıran karşılaşmalara imza attılar.

Misyonerler kendilerine tuhaf görünen, âşinâ olmadıkları davranış normları ve kalıplarıyla, mizaç özellikleriyle ve maddi kültür ürünleriyle karşılaştıklarında yaşadıkları şoku gizleyemediler. Gördükleri hakkında yazdıkları şeyler, abartılı ve aşağılayıcıydı. Hemen hemen her şeye –giydikleri kıyafetlere, yiyip içtiklerine, çalışma ve boş zaman alışkanlıklarına, kamusal ritüellere, hattâ yerli kültürün normatif ve etik vasıflarına bile– genellikle küçümseyerek baktılar. Bir boş zaman ve dinlenme günü olan Pazar, yani Yeni İngiltere'nin Sabbath'ı, Eli Smith ve Harrison Dwight (1834) tarafından “acınası bir durum” olarak değerlendirilir. Smith ve Dwight'ın Ermeni Hristiyanlarının herkesçe bilinen beceriklilikleri ve girişimciliklerini bu açıdan yorumlaması tuhaftır:

Çalışmaya ara verilmiş olsa da, mübarek gün anlayışı yoktu. Kimisi iş için uzak bir köye giderdi; başkaları müzikle kendilerini eğlendirmek ve bir çanak dolusu *punch* içerek cümbüş yapmak için arkadaşlarıyla buluşur; kimileri de pipoları ellerinde aylıklık ederek ya da uyuklayarak vaktini geçirirdi. Durumları ne kadar da acıklı! ⁷

Elbette adı çıkmış “punch çanağı” neredeyse herkes tarafından kınandı ve itaatsizliğin, suçun, şiddetin her şeklinden sorumlu tutuldu. Henry Jessup'a göre, içki dükkânları ve “zehirli Suriye viskisi” *Arak*, Türk imparatorluğundaki suç oranının ¼'ünden ve Lübnan'daki dine dayalı şiddetin çoğundan sorumluydu!

Beyrut'un güney banliyölerindeki Yunan taş işçileri ve taş ocağı işçileri ile Yunanlıların şehre girip çıkarken kullanmak zorunda oldukları Busta bölgesinin Müslümanları arasında bıçaklama kavgalarından doğan eski kan davaları vardı. İki bardak dolusu *arak*, zehirli Suriye viskisi, bir Yunanlıyı küstah, bir Müslüman'ı kavgacı yapmaya yeter; haftada bir kere olan bayram günlerinde Yunanlılar genellikle meyhanelere akın ederler ve *arak* da yapacağını yapar. Beyrut'un (belki de denebilir ki, tüm Suriye'nin) her yerlisi, belinde ya bir bıçak ya da bir revolver taşır, tahrik edici bir lafla bir bıçak-sokması ya da bir tabanca-ateşi arasında çok fazla süre yoktur. Birisi öldürülecek-

⁷ Smith ve Dwight (1834), s. 60.

tir. Katil yakalanacak, birkaç haftalığına, arkadaşları onun serbest kalması için para yedirene kadar hapiste yatacak ve sonra aynı adam başka bir kurban için yeniden hazır olacaktır. Eğer bir Hristiyan öldürülürse, bir Müslüman intikam adına öldürülecek, eğer bir Müslüman öldürülürse, bir Hristiyan eksilecektir. Suçun cezasını verme isteği ve rüşvetin yaygınlığı, suçu kolay ve hayatı emniyetsiz kılıyor.

Eğer Beyrut'taki tüm meyhaneler kapatılsa ve likör trafiği durdurulsaydı, halkın huzurunu bozacak pek az şey olurdu. Ve gizlice silah taşımaya karşı kanun yürürlüğe konsaydı, Müslüman "ayaklanmaları" tehlikesi de tehlike olmaktan çıkardı. İşin aslı, bir Hristiyan silah yüzünden şimdi de sonra da aranacaktır, ancak Müslüman'a dokunulmaz. Bu, tüm sistemin zayıflığıdır. Bir din hükümeti vardır ve tek bir dinin çıkarına hizmet eder. Böyle bir hal vaziyet eskidir, yetersizdir ve modern uygarlıkla bağlantısını uzun süre ayakta tutamaz.⁸

Müslümanlarda takdir edilecek pek az şey bulan Eli Smith, perhizin "onların dininin gerçekten övgüye layık bir kuralı" olduğunu teslim etmek zorunda kaldı. Smith, yine de kendi müsamahakâr Amerikalı din kardeşlerine çatmak için durumdan da yararlandı: "İçkiye gösterilen toleranslar, bize daha ne kadar Muhammed'in takipçilerinden önce utanmak için haklı sebep verecek?"⁹ Şüphe yok ki, Smith ve diğerlerinin en acımasız tepkileri öteki dinî inanışlara ve ritüellere çevriliydi. Ne de olsa onlar, kâfir dünyayı dört bir yandan kuşatmak ve ihtida ettirmek üzere orada bulunuyorlardı. Bununla birlikte, onların bu kâfir dedikleri dünyayı algılayışları ve ona olan tepkileri garip bir paradoks sergiliyordu: Ötekilerin inanışlarına ve pratiklerine tepeden bakarken, kendi dinlerinin aynı derecede katı *ethos*uyla dolduruluyorlardı. Bu anlamda, Kalvinizm ve İslâm'ın en azından şu kadar müşterek özelliğe sahip olduğu iddiasını doğrulayacak kimi hakikatler vardı: Ne Kalvinizm ne de İslâm sadece bir dindi; her ikisi de bütüncül sosyal sistemlerdi.¹⁰

Yerel âdetlere duyulan bu tiksinti, sadece bir sıkıntı ve huzursuzluk kaynağı olmaktan daha fazla bir şeydi ve hemen öyle kolayca da

⁸ H. H. Jessup (1910), s. 731.

⁹ Smith ve Dwight (1834), s. 104.

¹⁰ Finnie (1967), s. 115.

geçştirilmemelidir. Bu tiksinti, onların işlerini aksi takdirde olabileceğinden çok daha çetin ve problematik hale getiriyordu. Yeni İngiltere misyonerlerinin birbirini izleyen kuşakları, “yerli” gruplarla genişletilmiş temasları sayesinde, kendilerinininkinin üstün bir din ve kendilerinin de daha yüksek bir uygarlığın vârisleri olduğu şeklindeki aşırı özgüveni nadiren de olsa yatıştırdılar. ABCFM'nin sekreteri ve onun başta gelen teorisyeni Rufus Anderson, bölgede yarım yüzyıllık bir deneyimin ardından şunu fark etti:

Modern kâfir uluslarıinkiyle karşılaştırıldığında daha yüksek olan Hristiyan Kilisesi uygarlığı...bizim yaymakta olduğumuz din kavrayışımızın anlaşılmasını güçleştirmeye yatkındır. Çocukluğumuzdan beri bizim Hristiyan dinine ilişkin görüşümüz eğitimle, sosyal düzenle, ahlâkta ve toplumsal davranış biçimlerinde belirli bir doğrulukla, başka bir deyişle, uygarlıkla özdeşti.¹¹

Gene de insan, ilk misyonerlerin İncil'e dayalı yetişmiş olmalarına ve oldukça sert teolojik kurallarına bakarak yanlış yönlendirilmemelidir. Bu kişiler genellikle, Yeni İngiltere'nin küçük kasaba ve çiftliklerinden gelmişler ve kısıtlı cemaat yaşamlarına önderlik etmişlerdi; yine de dönemin standartlarına göre genel olarak iyi eğitimlilerdi. Örneğin vaktiyle Amerikalıların yaklaşık sadece yüzde ikisi koleje giderken, misyonerlerin çoğunluğu –özellikle de ABCFM'ye bağlı olanlar– dört yıl koleje (tipik olarak Yale, Princeton, Amherst, Dartmouth; Williams, Middlebury vs.) gidiyorlar, daha sonra da iki ya da üç yıllığına Andover İlahiyat Okulu'na devam ediyorlardı.¹²

Diğer öncülük eden girişimler gibi dış misyonlar da topluluktan farklı davranan, eksantrik kimseleri, son derece yetenekli, eli her işe yatkın ve çabuk olgunlaşmış gençleri kendine çekti. Her biri hayatlarının oldukça erken dönemlerinde “ışığı görmüşlerdi”. Mesela Jonas King, İncil'i ilk okuduğunda henüz dört yaşındaydı ve ondan sonra da on altı yaşına gelinceye kadar her yıl bir defa baştan sona okudu. Mısır çapalarken İngilizce gramer öğrendi, Virgil'in Aeneid'inin on iki kitabını 58 günde ve Yunanca Yeni Ahit'i altı haftada bitirdi. Pliny Fisk, pek çok meslektaş gibi, Arapça, Ermenice, Fransızca, Yunan-

¹¹ Anderson (1870), s. 94.

¹² Bkz. Finnie (1967); Philips (1969); Lindsay (1965).

ca, İtalyanca ve Türkçe vaaz verebiliyordu.¹³ Mütevazı kökenlerine rağmen misyonerler, ayrıcalıklı, ihtiraslı bir öze sahip, kendini işine adanmış idealistler olduklarını hissediyorlardı. Görünen o ki, kendi cemaatleri tarafından da aynı şekilde algılanıyorlardı. Gerçekten de işlerinden bazıları bir çeşit halk kahramanı olarak biliniyordu. Amerikan misyonlarının başlangıç döneminde, Yeni İngiltere Kavlinizminin teolojik sorumluluklarını çoğu zaman eksiksiz yerine getiriyor gibi görüldüğü için, ideal dindar yaşamının temsilcisi olarak dış misyoneri yüceltmek, nerdeyse ilahlaştırmak belki de doğaldı.

Andover İlahiyat Okulu'nda genç ilahiyatçılar, Hopkinsçi "karşılıksız yardımseverlik"le, özgecilik doktriniyle ve dünyanın "yabancı", "karanlık" bölgelerinde İncil'i öğretmeye ve yaymaya duyulan güçlü bir arzuyla tanıştırıldı. Yeni İngiltere'nin taşrasında tasarlanmış olmakla birlikte Samuel Hopkins'in Edwardçı Kalvinizmi inceden inceleme işleme, evanjelistlerin bu ilk kuşağına, mekânsal olarak uzakta olmakla birlikte potansiyel olarak Amerikan evanjelik desteğinin menzili içindeki lanetlenmiş milyonlara duyulan merhametli bir dünya görüşü aşılmalıdır. Bu arada, yerkürenin en ücra köşelerindeki faniilere ışık götürmek için duyulan bu güçlü tinsel arzu, dışarıdaki geniş kâfir dünya yerine büyüyen Batı'nın cazibesine kapılan, Yeni İngiltere dışından destekçilere sahip ABD Protestan camiasındaki diğer topluluklar tarafından paylaşılmadı. Doğrusu bu tür çabalar, çoğunlukla "yanlış heves" [false zeal] diye reddedildi.¹⁴

Bu güçlü arzu da zaten kolay elde edilmedi. Bir anı istek ya da bir çılgınlık nöbeti içinde, alelacele ulaşılmadı bu arzuya. Bu ilk öncülerin günlüklerini ve hatıratlarını okurken, yakıcı bir istek ve ikrarın yanında çok büyük bir ıstırapın, acının, kuşkunun... farkına varılacaktır. Misyonerler büyük risk ve sıkıntılarla, genelde fazlaca duygu yüklü sözcüklerle ifade edilen daha zahmetli çalışma ve özveriyle Tanrı'nın lûtfunu ya da ilahî arınmayı kazanmaya daha yakın olduklarını düşündüler. Pliny Fisk, ilk görevine gitmeden daha iki yıl evvel şunları yazıyordu: "Kâfir dünyadaki insanların büyük yoksunluğunu düşünmek, zihnime ağır geliyor...Mutluluk, dağıtmak içindir ve kâfirlere dağıtılmalıdır..." ve devam ediyordu: "Böyle bir ülkede misyoner olmak, yüreksiz ya da kararsız; silahlardan korkan, sert ve çe-

¹³ Jessup (1910), s. 38.

¹⁴ Philips (1969), s. 225.

kişmeli muharebelerden kaçınan birine göre değildir”¹⁵ Daha sonra günlüğünde, lanetlenmeye razı olmakla kurtuluş arasındaki bu bağlantıyı daha açık canlandırıyor:

Hayatımı risk altına sokma pahasına kâfirlerin arasına gitmeye karar vermiştim.... Senin tayin edeceğin tüm zorluklarla cânı gönülden başedecek ve tüm acılara katlanacaktım, meğer ki onlar bana daha fazla bilgelik ve daha fazla tevazu için yol gösterebilsin ve beni daha iyisini yapmak için hazırlayabilsinler.¹⁶

Aralık 1820’de İzmir’e vardktan çok kısa bir süre sonra, Fisk hâlâ kaygı ve endişeyle...ve ilahî lûtuftan yoksun kalma korkusuyla doluydu. Connecticut’taki bir meslektaşına yazarken şöyle sızlanır:

Ah kardeşim, ilahî lûtuftan alıkonulmuş olmak korkunç. Biliyorum ki Tanrı, tüm inançlı kullarına nurunu bahşetmeye hazırdır; ve inanıyorum ki buna ben de kimi zaman sahip oluyorum. Gerçekten kimileyin paha biçilmez derecede huzurlu anlar yaşıyorum. Ancak bunlar çok kısa sürüyor; ve genellikle sefil bir şekilde yaşıyorum...sık sık korku ve endişe içersindeyim. Bunun üstesinden gelememekten kaygı duyuyorum. Bu zayıf ve hatalı başlangıçların kâfir dünyanın ihtida ettirilmesinde kullanılan genel yöntemler sisteminin önemli parçaları oldukları belki de çok zaman sonra anlaşılabilir. Bu ümit beni kimi zaman rahatlatıyor ve canlandırıyor.

ABCFM’nin yıllık raporlarını okurken, belirli bir alana ilişkin bir tercihin ya da teferruatlı bir stratejinin neredeyse külliyen yokluğu karşısında insan şaşkına dönüyor. Yapılacak işlere dair kesin, planlı bir programın olmadığı, genç temsilcilerin gayretlerini belli bir bölgeye hasretmemesinden ve “eğer tek bir yerde başarısız olurlarsa....başka bir yere geçebilecekleri...ve dünyanın herhangi bir kısmı için iyi şeyler yapmak adına umut vaat eden herhangi bir fırsatın hemen üzerine atlayabilecekleri”nden başka,¹⁷ en azından bu genç temsilcilere verilen talimatlardan da anlaşılabilir. Keza misyonerlerin kendileri de bu aynı ikircikli tavrı sergiliyorlar ve belli bir alana diğerinden daha fazla yakınlık duyuyormuş gibi görünmüyorlardı. Doğ-

¹⁵ Fisk (1828), s. 80. 1.

¹⁶ Fisk (1928), s. 84.

¹⁷ Philips (1969), s. 267.

rusu, bazısı uzaklara gitmeye, kâfirlerin, kendilerinin emek ve yardım lütuflarını kabul edip etmediklerini çok da umursamadan, “dört bir taraftan kuşatmaya” ve “zaptetmeye” çok hevesliydi.

Bir kez daha, Pliny Fisk bize “şu an, tek bir sahaya herhangi bir diğerine olduğundan daha fazla bir yakınlığım yok. Doğrusunu söylemek gerekirse, kuzeye ya da güneye, doğuya ya da batıya, ilahî takdir her nereyi emrederse, oraya gitmeye hazır” olduğunu anlatır.¹⁸ Bu arada kâfirler, sadece paganları değil, aynı zamanda Yahudileri, “Muhammetçileri” ve “lafta Hıristiyanları” da kapsıyordu. Hakikaten, bu sonuncu grup, özellikle Yahudiler, Müslümanlar ve Dürziler arasında din değiştirme oranı en düşük seviyede olduğundan, “yerli yardımcılar” olarak yararlı oluyordu. Çeşitli rastlantısal ve beklenmedik durumların, onların “istasyon” ve “saha” diye tabir ettikleri şeylerin konumunu ve niteliğini belirlemekte genellikle çok önemli olmasında şaşılacak bir şey yok. SPC, belki de diğerlerinden de daha fazla, büyük oranda bu tür beklenmedik bir rastlantının ürünüydü.

Yardım ve merhamet yakarışlarına rağmen, ABCFM üst yönetiminin denizaşırı misyonlarını meşrulaştırmakta kullandığı militer metaforlar ve savaşkan imâlar son derece çarpıcıdır. Gerçekten, bu programların pek çoğu düşman ülkeye boyun eğdirilmesi açısından tasarlanmış ve ele geçirmenin belki de o devire mahsus ifade tarzı korunmuştur. Giden evanjelistlere verilen talimatlar genellikle “Napolyon’un askerî girişimleri” ne benzetilir ve o tarzda dile getirilirdi.¹⁹

Bölgede yirmi yıldan daha fazla süren çalışması bitip de dönmesinin ardından Eli Smith 1840’ta Andover’daki “kardeşlerine”, kendi *Alma Mater*’ine [yetiştirdiği okuluna] hitap etmek fırsatını yakaladı. Smith, meslektaşlarını “zaptetmek”, “kuşatmak” ve “boyunduruk altına almak” üzere uzaklara gitmeye davet ederken...ve onlara “kendilerinin bu muazzam ordunun subaylarından daha fazla bir şey”²⁰ olmadıklarını hatırlamalarını rica ederken militarist terimlerle konuşuyordu.

Nakledilmiş organla onun yeni yeri arasındaki karşılıklı etkileşim üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olduğu da muhakkak olan bir başka tuhaf özellik göze çarpar. Yurtlarından uzun süreliğine sürgün edil-

¹⁸ Fisk (1828), s. 82.

¹⁹ Philips (1969), s. 267.

²⁰ Smith (1840), s. 25-6.

melerini seve seve kabul etmekle birlikte –hakikaten misyonerlerin birçoğu bu sürgünden ve fedakârlıktan dolayı büyük sevinç duydu ve bu konu hakkında konuşurken duygulandı– evanjelistler her nereye gitmiş olursa olsunlar, orada kendilerini neredeyse daima yabancı ve tuhaf hissettiler. Aslında, yerli kültürün yüzeysel, egzotik ya da maddi ürünleriyle bile yakınlaşmak ya da onları elde etmek için herhangi bir çabaya ya da baştan çıkarmaya karşı direndiler. Ne de olsa onlar orada “kocaman bir günah imparatorluğunu kuşatma altına almak için” bulunuyorlardı ve gördükleri şey karşısında duydukları şaşkınlığı ve tiksintiyi zaman zaman ifade etmekten kendilerini alamıyorlardı.

Misyonerlerin güncelerini okurken, bir kez daha Yeni İngiltere'deki yaşamın saflığına ve sadeliğine duyulan özlemin, yerel âdetleri hor görmenin, kefareti ve manevi yükselmeye karşı güçlü arzunun sırayla birbirini takip eden karışımıyla karşı karşıya kalırız. Amerika'dan ayrılışının üzerinden üç buçuk yıl geçtikten sonra, Fisk Kudüs'ü ziyaretinin ardından şunları söyler:

Burada bulunduğumdan beri hissettiğim duyguları nasıl tarif edeceğimi bilmiyorum. Korku ve ümit, umutsuzluk ve güven, ürkeklik ve cesaret arasında hızla gidip geliyorum. Gözümü nereye çevirsem, Tanrı'nın lânetinin Kudüs üstünde olduğunun korkunç ispatını görüyorum. Türk açgözlülüğü ve despotizmi, Yahudi imansızlığı ve kalpsizliği, lafta Hristiyanların batıl inançları ve putperestliği –bunlar yüzünden ağlıyorum. Bu yerlerle ilgili çağrışımlar beni tahmin ettiğimden çok daha derin şekilde etkiliyor. Pencerem doğuya açılıyor ve bana Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kilisesi'ni, Süleyman Tapınağı'nın bulunduğu Moriah Dağı'ndaki camiyi [Mescid-i Aksa, ç.n] ve Olivet Dağı'nı aynı anda gösteriveriyor. Ve ben onlara tekrar ve tekrar merakla, minnettarlıkla ve üzüntüyle bakıyorum. Ah, Büyük Kurtarıcı acı çektiği bu Dağda ne zaman içtenlikle çok sevinecek? Dilerim ki Tanrı zamanı hızlandırsın.²¹

Evden ayrılmak şüphesiz en çok, Yeni İngiltere'nin korunaklı aile yaşamını genellikle çok hassas bir yaşta düşmana ait ve insanın gözünü korkutan bir yerde meşakkatli yardımcılık ve öğretmenlik kari-

²¹ Fisk, s. 295.

yeri uğruna terk etmiş olan eşler için zordu. Henriatta Hamlin Türkiye’de “her şeyde, bizi Amerikan dünyasındaki ilerlemeden bir asır geriye götüren kaba ve yarı barbarca bir görünüm” buldu. “Duyduğumuz ve gördüğümüz her şey cehalet, hurafe ve ahlâki bozulma izlenimi veriyor, bu durum bizi kederlendirdiği kadar da tiksindiriyor.”²²

Güçlü ulusal gurur duygusu, yurtsever düşünceler ve Amerika’nın ahlâken üstünlüğüne duyulan sağlam inanç ve ayrıca tabii ki Yeni İngiltere yaşamına duydukları hasret eğer göz önüne alınırsa, misyonerlerin hemen hemen bütün deniz aşırı görevlerinde bu özlemini duydukları dünyanın taklitlerini yaratmaya çalışmış olmaları gayet doğaldır. Taklitler çoğunlukla birbirine yakındı ve geride bıraktıkları Yeni İngiltere’nin tam tamına kopyalarıydı. Hiçbir şey eksik değildi: Yemek, giysi, ev eşyaları, mobilya ve hattâ meşhur arkası yüksek sallanan sandalye bile aynıydı. Belki de daha önemlisi, çocuklarını teşhir etmekten sakınmalarıydı. Evlatlarının “pagan bir kültürde ve yabancı bir ülkede milli vasıflarını yitirmiş halde” büyümesi ihtimalinden çok korkuyorlardı. Bu yüzden onlardan Amerika’da öğrenim görmüş ve orada yetişmiş olmaları için erkenden ayrıldılar.

Misyonerlerin Amerikan Protestanlığının ahlâk kurallarına olan düşkünlükleri, birkaç gözlemcinin de kabul ettiği üzere, Hristiyanlıkla Batı kültürünün birbirine karıştırılmasına neden oldu.²³ Bu yüzden evanjelistler, sosyal yaşama ve sivil kurumlara biçim verme gayretlerinde hiçbir tereddüt duymadılar. Tıpkı Osmanlı Suriye’sinde ve Lübnan’ında olduğu gibi yaşama biçim verme işi güç ve imkânsız olduğunda misyonerler şöyle yakındılar:

Ülkenin politik fenalıklarını azaltmak için doğrudan hiçbir şey yapamamak bizim için çok büyük bir ıstırap; masum olanı korumayı garanti altına almak ya da suçluyu adalete teslim etmek; bir ulusal reformu ilerletmekte etkili olarak ulusal utancı ortadan kaldırmak uğruna hiçbir şey yapamıyoruz. Bu bakımdan, bizim içinde bulunduğumuz şartlar, çalışmalarıyla içinde bulundukları topluluk üzerinde doğrudan ve verimli bir etkiye sahip olan ve ötekilerin fikirlerini kontrol edebilen Sandwich Adaları’ndaki ya da

²² Lawrence (1853), s. 152.

²³ Philips (1969), s. 251-2.

Batı'daki yerli kabileleri arasındaki kardeşlerimizin şartlarından büyük ölçüde farklı.

BİR PROTESTAN EVANJELİK KOLEJİ (1866-1902)

Kolej kendisinin ve cemaatinin, temel öğretisi ve eğitim felsefesiyle başa çıkma eşiğini test eden problemlerle karşılaştığında kendini güçlkle tesis edebilmişti. Bu problemlerin pek çoğu, özellikle de ilk oluşum yıllarında yüz yüze gelinenler, yenilik getiren bir fikir serisinin kabul edilmesini sağlamaya yönelik yeni bir nakil mücadelesine özgü problemlerdi. Neredeyse her şey okulun öğrencilerine ya da onların içinden çıktıkları topluluklara zor, çoğunlukla acayip, şok edici görünüyordu. Hiçbir şey hafife alınamazdı. Örneğin, kişinin genellikle ailesinden ve arkadaş çevresinden izolasyonunu icap ettiren dört yıl kesintisiz okula devam etme nosyonu, alışık olunmayan bir şeydi. Her gün düzenli devam zorunluluğuna bile karşı gelindi. Bu yüzden sıkı disiplin devamsızlığı azaltmak, kaytarmayı ve tembelliği önlemek için gerekliydi.

Performans değerlendirmede kullanılan sınavlar, özenli veya evrensel standartlar da öğrencilere tuhaf ve bunalıcı geldi. Kopyacılık almış başını gidiyordu ve Kolej, kariyerinin çok başlarında, bir yabancı kurum olarak Osmanlı'nın daima mevcut kınamalarından ya da SPC'nin olası kapatılışından korktuğu için bu tür standartları yumuşatmaya mecbur edildi: "Genel anlamda dedikodular, özellikle de önemli bir aileden gelen bir öğrencinin kopyacılık yüzünden okuldan atıldığı zamanki gibi durumlarda hiç de az değildi."²⁴

Okulun verdiği bilimsel unvanların, özellikle de tıp mezunlarının tanınmasını sağlamak çok musibet bir işti ve ısrarla başvuru yapmayı, Konstantinopol'e bir sürü diplomatik geziyi gerektirmişti. Kimi zaman, ufak tefek tatsızlıklar türünden basit problemler, her şeye rağmen Koleji bu tür kısıtlayıcı davranışlardan korumak için yorucu çabaları ve sıkıntıları icap ettiriyordu. Tıp eğitiminde ilerlemenin önünü tıkayan böyle sorunlardan biri de teşrih için kadavraların tedarik edilmesindeki güçlktü. Müslüman hukuku ya da hukukun o zamanki muğlâk yorumu, kadavraların kesilip biçilmesini yasaklıyordu. Bu durumda Kolej de kadavraların muntazaman temin edilmesi için el altından ya da gizli saklı ayarlamalara başvurmak zorun-

²⁴ Penrose (1941), s. 22.

da kalmıştı. Dr. Post övünerek kendisini bu tür operasyonlara kap-tırdı. Doktorun karanlık basınca avını nasıl yakaladığı ve fark edil-memek için sinsice bu yükleri eyerinin her iki kaşına nasıl gizlediği-y-le ilgili eğlenceli anlatımlarla karşılaşılabilir.²⁵

Fon, öğrenim harcı ve finansal destek kaynaklarıyla ilişkili mese-leler doğal olarak çok ciddiye ve öyle de olmayı sürdürdü; Üniversi-te'nin gelişiminin sonraki aşamalarında belki de daha kritik bir hal aldı. Akademik özgürlükle ve yerli okutmanların statüsü ve derece-siyle ilgili meseleler için de durum aynıdır. Yerli öğretim üyelerinin alınmasına ilişkin açıkça itiraf edilmiş "Prospektüs" iddialarına rağ-men, bu meselelerin birtakım tartışmalara davetiye çıkarması kaçınılmazdı. Tipik olarak daha sonra izleyen olaylarda olduğu gibi, daha âdil olan ve yetki tanıyan başlangıçtaki talimatlara hem gerçek hem de dar anlamıyla bağlı kalmak yerine, orta yollar bulunmaya ve geçici anlaşmalar yapılmaya çalışıldı. Örneğin 1882 gibi erken bir tarihte, tam profesörlükle okutmanlık arasında yeni bir meslekî derece yara-tarak kadroyu güçlendirmek için girişimde bulunuldu. "Bu hamlenin ardındaki niyet" diye kaydeder Penrose, "nitelikli yerli öğretmenleri, Amerikalı profesörlerle derece ve maaş anlamında aynı seviyeye ge-tirmeden terfi ettirmeye imkân sağlamaktı".²⁶

İki "adjunct profesörlük" kadrosu, bu kadroların 1885'te gerçek-ten önemli ve yetenekli iki Kolej mezunu tarafından doldurulacağı düşüncesiyle açıldı: Yakup Sarruf (Arapça) ve Faris Nimr (Matema-tik ve Latince). İşin tuhafı, Yönetim Kurulunun tavsiyesi üzerine atamaların yürürlüğe girmesi vakti geldiğinde Mütevellî Heyeti üye-leri, "yerli özel öğretmenler Sarruf ve Nimr'in Kolej'le olan ilişkisini kesmek ve onları adjunct profesörler yapmak için verilen teklifi fes-hetmek yönünde oy kullanırlarken... aynı zamanda, uzun görev sü-releri boyunca gösterdikleri kabiliyet ve çalışkanlıkları için de onları takdir ettiler".²⁷

Vaktiyle sürdürülen tartışmanın hiçbir anında böylesine aleni ve çirkin bir şekilde yapılan ayrımcılık konusunda herhangi bir tered-dütle ya da sınırlandırmayla karşılaşılması gerçekten gariptir. Mevcut kayıtlardan anlaşılabilirdiği kadarıyla, hiç kimse bu çifte stan-

²⁵ Bkz. Dodge (1956), s. 32-3; Penrose (1941), s. 42

²⁶ Penrose (1941), s. 69.

²⁷ Penrose (1941), s. 69.

dardın hangi akla hizmet yapıldığını ya da gerçekte ne mânâya geldiğini sorgulamadı. Mütevelli Heyeti iki yerli profesörün sıra dışı vasıflarını fark etmiş olmasına rağmen, yine de onların Amerikalı muadilleriyle aynı dereceye ve maaşa sahip olmak için uygun olmadıkları şeklindeki varsayımını korudu. Daha da rencide edici olan ve üstelik daha sonraki benzeri olaylarda da tekrar ve tekrar vuku bulan şey, kamuoyuna üstü kapalı referansla güçlendirilmiş akademik-olmayan fakat büyük oranda siyasi olan etmenlerin, bu yapılanları rasyonelleştirmek için kullanılmış olduğu gerçeğidir. Penrose yeniden yazar:

Yapılan son çalışmaların ışığında, bu gizemli eylemin, iki genç adamın tehlikeli siyasette fazlasıyla aktif bir rol oynuyor oldukları şeklinde gerçeklere dayanan bir tahminle temellendirildiği görülmektedir. Artık hiç şüphe yok ki, her ikisi de Türklere karşı bir isyan ateşlemeye çalışan ve günümüzdeki Arap milliyetçi hareketinin kökeninde de kesinlikle etkili olan gizli bir Arap cemiyetinin liderleriydi. Cemiyete üye olanların kimlikleri büyük bir gizlilik içinde saklanıyordu, öyle ki hiçbiri asla Türk otoriteler tarafından gözaltına alınmadı fakat yayınları çok büyük bir taşkınlığa yol açtı ve hattâ liberal vali Mithat Paşa'nın talihsiz görevden alınışıyla sonuçlandı. SPC'deki öğretim üyelerinin muhtemelen Sarruf'un ve Nimr'in bu cemiyetteki rolü hakkında sadece çok isabetli tahminleri vardı, ancak onların öğretim kadrosunda kalmaya devam etmesi, Kolej için gerçekten çok tehlikeliydi.²⁸

Geçmişe bakarak, şüphesiz düzeltmeler yapmak ve geçmişteki hataları hafifletmek için, Kolej 1890 yılında Sarruf ve Nimr'e doktora derecelerinin verilmesini kararlaştırdı, böylece ikisi de Kolej tarafından verilen doktora derecesine sahip ilk kişiler oldular. Bugün Yakup Sarruf'un görkemli ve yakışıklı büstü, Kolej binasının ana girişini süslüyor.²⁹

²⁸ Penrose (1941), s. 69-70.

²⁹ Üniversitenin sembolü olarak iş görmüş en eski binası ve de en heybetli nirengi noktası olan Kolej Ana Binası (College Hall), 8 Kasım 1991'de havaya uçurulduğu vakit, koca bina bomba konmuş bir arabanın aniden infilak etmesi yüzünden yerle bir olurken, Sarruf'un büstü mucizevi bir şekilde hiç bozulmadan yerinde kaldı. Büst, kaidesiz haliyle şu an kampüsün ana girişinin hemen yanındaki bahçeyi süslemektedir.

Bu arada 1895 yılına kadar, göze çarpan diğer bir yerli araştırmacı Jabr Dumit'e adjunct profesör olma hakkı verilmedi. 1922'deki emekliliğine kadar Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı olarak görev yaptı; Arap edebiyatının yeniden uyanışında hayati bir rol oynamış olan çok üretken bir yazar ve de yetenekli bir öğretmendi. Dumit, 1909 yılında tam profesör unvanını alan ilk yerli bilim adamıydı. Aynı şey, 1910'da tam profesörlüğe yükseltilen Eğitim Bilimleri Bölümü Başkanı Bulus Khaulî için de söylenebilir. Dumit gibi o da emekli oluncaya dek yenilikçi ve marifetli bir araştırmacı olmayı sürdürdü.³⁰

Yerli bilim adamlarının ilk kuşaklarındakilerden birçoğu, aslında hem akademik hem de özel hayatlarında neredeyse tamamen Protestan ve Kalvinist ahlâka uygun yaşadı. Onlar çalıştıkları kuruma karşı çok derin ve tam bir bağlılık duydular, kurumun kurallarına ve yönetmeliğine minnetle riayet ettiler, emeklilikleri gelinceye kadar da okuldan ayrılmayı düşünmediler. Tıpkı Amerikalı akıl hocaları gibi, kendilerini topluluklarının kamusal yaşamına kaptırdılar; aktif bir biçimde halkın ve kilisenin tertip ettiği organizasyonlara katıldılar; dürüst, toplumsal çalışmalarda görev alan yurttaşlar olarak, her biri kendi toplumunda şevkli rol modelleri oldular. Gerçekten pek çoğu, ister kasıtlı ya da isterse başka şekilde, bu evanjelik imgeyi güçlendirmek ya da teşhir etmek için Protestanlığa döndürüldü. Yine de Kolej böyle yetenekli kimseleri, okulun iddia edilen hedefleriyle tutarlı biçimde ya da Anglo-Sakson meslektaşlarıyla eşit şekilde kabul etmek veya mükâfatlandırmak konusunda son derece kararsızdı.

Esas şaşırtıcı olan ise, yerli bilim adamlarının kendilerine teklif edilen her türlü koşulu kabul etme konusunda gösterdikleri isteklilik, daha doğrusu hiçbir şeye ses çıkarmayışlarıydı. Bu durum elbette işgücü piyasasındaki durumun ve karşılaştırılması mümkün ya da aynı derecede cazip iş fırsatlarının olmayışının bir yansımasıdır. Bu insanlar, çok sayıda yerli meslektaşlarının iş bulmak için Mısır'a, Etiyopya'ya, Irak'a, Sudan'a vs. gittiklerini görmüşlerdi. İlerleyen yıllarda bu tür sıkıntılar, Cizvit Koleji mezunlarına önemli sivil hizmet pozisyonlarını işgal etmek konusunda iltimas geçildiği için daha vahim hale geldi. Tutsak seyircilerin zor durumu gibi onların da hemen hemen hiçbir seçeneği yoktu: Ya civarda her ne iş varsa gö-

³⁰ Bu isimlerin yayınları için bkz. Tuqan (1967).

nülsüzce razı olmak ya da evden uzakta sürgün hayatı yaşamak. Kolej, şüphe yok ki, bu koşulların tamamen farkındaydı. Hakikaten Kolej, geçen süre zarfında onları manipüle etmek için ustaca stratejiler geliştirdi.

Çatışmanın bu sebepleriyle aynı ölçüde başa çıkılması zor olan şey, en problemli mevzu olduğunu ispat eden Kolej'in dinî karakteriydi. Garip bir şekilde bu tür ilk hadiseler okulun alışılmışın dışındaki herhangi bir görüşe ya da yeni davranış biçimlerine karşı direncinin belirtisi olarak ortaya çıktı. Hatırlanmalıdır ki, SPC esasen, eğitim-öğretim ya da yol gösterici davranış kuralları yoluyla, öğrencilerinin içinde Hristiyan yaşamının değerlerine karşı bir takdir ve bağlılık duygusu geliştirmeye çalışan bir misyoner, evanjelik kurumuydu. 7 Aralık 1871'de Kolej binasındaki daha önce benzeri görülmemiş seremoni sırasında, Daniel Bliss'in yaptığı ithaf konuşması, bugüne kadar neredeyse her olayda tekrar edilen bildik bir nakarat olmaya devam etti ve hâlâ da ediyor. Bu konuşma Üniversite'nin en meşhur *leitmotif* haline geldi:

Bu Kolej renk, milliyet, ırk ya da din ayrımı yapmaksızın her kolum ve sınıftan insanlara açıktır. Beyaz, siyah ya da sarı; Hristiyan, Yahudi, Muhammetçi ya da kâfir, her ne olursa olsun herkes üç, dört ya da sekiz yıllığına bu kuruma kaydolabilir ve buradaki tüm imkânlardan yararlanabilir; ve buradan da tek bir Tanrı'ya, pek çok tanrıya inanarak ya da hiçbir Tanrı'ya inanmadan çıkabilir. Ancak bizim hakikat olduğuna inandığımız şeyin ve bu inanç için geçerli sebeplerimizin ne olduğunu bilmeksizin bizimle uzun süreliğine devam etmek, herkes için imkânsız olacaktır.

Pasajı *ad nauseam* [bıktırırçasına] tümü ile aktarıyorum, çünkü Üniversite sözcüsünün, kurucu babaların aydın görüşünü ve açık fikirliliğini göstermek maksadı ile mesajın ilk kısmını vurgulamaya pek hevesli olduğu halde, ikinci ama anlamı aynı derecede aşikâr olan kısmının, tamamen silinmese de, gözden kaçırılmaya çalışıldığına işaret etmek istiyorum. Her ne kadar Kolej, öğrencilerini din değiştirmeleri için ikna etmeye ya da bunu zorla kabul ettirmeye asla çalışmamış olsa da, müfredat ve müfredat-dışı faaliyetler yoluyla, onları Presbiteryen Protestanların realitelerine ve değerlerine maruz bırakmak için her türlü imkânı hazırlamıştır. Kısacası, Bliss'in tüm öğrencilerin dinlerine yönelik hoşgörülü tutumu, aynı zamanda Kolej'in,

öğrencilerini Evanjelizm konusunda eğitmek olarak ilân edilmiş görevini içeriyordu.

Muhterem Peder G. E. Post, Kolej'in bu evanjelik karakterini ifade etmek konusunda en konuşkan ve ikna edici isimlerden biriydi ve 1888 kadar geç bir tarihe dek okulun başlıca amacını savunmaya devam etti. Aynı yılın yaz döneminde Londra'da yapılan Dünya Protestan Misyonerleri Yüzüncü Yıl Konferansı'nda, Post SPC'nin genel olarak üniversiteyle ilgili ve tıp eğitimindeki eşsiz başarıları ile okulun Genç Erkekler Hristiyan Birliği'nin (YMCA-Young Men's Christian Association) öğrencilerin din değiştirmesinde oynadıkları etkin rol hakkında konuştu:

Suriye Protestan Koleji'nin Genç Erkekler Hristiyan Birliği'ndeki önde gelen kişilerden birinin ihtida etmiş bir Dürzi ve onun kardeşinin de Birlikteki önemli bir başka isim olarak Dürzi'den dönme olduğunu; ve başka bir ihtida ettirilmiş Dürzi'nin Kolej'deki en önemli öğretmenlerden biri ve onun kardeşinin de senelerce Yafa'daki Kilise Misyoner Cemiyeti'nin etkin bir hekim misyoneri olarak görev yaptığını burada sizlere anlatmaktan ötürü büyük mutluluk duyuyorum. Burada, Her Şeye Kadir Tanrı'nın Ruhu ve Suriye Protestan Koleji tarafından dinini değiştirmiş dört Dürzi'den söz ediyoruz. Bundan daha iyi ne olmasını isterdiniz?

Bu yüzden biz bir Hristiyan ve bir Misyoner Koleji olarak, Misyoner çalışmanın her bir öteki branşlarıyla aynı maksatla ve onlarla aynı düşünsel konumda kurulmuş bulunuyoruz. Buna ilaveten bizim, Misyon-sahasının her tarafından öğrenci aldığımızı ve bu öğrencilerimizi de bizzat Misyonerlerin seçtiklerini söylemek istiyorum. Bu öğrencilerimiz; tüm Doğu topluluklarındaki en iyi, en umut vaat eden kişiler olarak saptanıp seçiliyorlar ve şayet dinlerini değiştirmişlerse onları baştanbaşa Doğu'ya yayılacak evanjelistler olmak üzere eğitmek, şayet henüz dinlerini değiştirmemişlerse, onları İsa yoluna döndürmek için bu Hristiyan kurumunun yoğun etkisi altına almak arzusuyla buraya kabul ediyoruz. Bizim başka hiçbir gayemiz yok; en büyük amacımız okulun yerleşmesiydi ve biz bu amaca hayatlarımızı adıyoruz. Şunu da söyleyebilirim ki bu kurum sonuna kadar Evanjeliktir. Biz burada İncil'i bir ders kitabı olarak okutuyoruz ve Hristiyan çalışmanın her branşını öğretiyoruz. Öğrencilere, Pazar günü verilen din derslerinin öğretmenleri ve yörenin evanjelistleri olmaları için eği-

tim veriyoruz: Biz onları Hekim Misyonerler olmaları için yetiştiriyoruz, onların zihinlerine yön vermeyi ve Doğu'nun baştanbaşa tüm topraklarında çok önemli İncil'i yayma işine duyulan aşkla yüreklerini tutuşturmayı amaçlıyoruz. Kurum, bütün bir öğretim programına ya da onun bir parçasına dâhil olan sekiz yüzün üzerinde genç yetiştirdi ve bu gençler Arapça, Yunanca ve Türkçe konuşan dünyaların her bir yanına dağıtılıyorlar.

Post daha sonra şu soruyu sorarak konuşmasını çarpıcı şekilde bitirdi:

Bu deniz fenerini ortadan kaldırmayı, bu nirengi noktasını Doğu'dan söküp atmayı ister miydiniz? Bilakis, Oxford ve Cambridge'in klasik binalarını yerle bir etmeli ve bu okulu Muhammetçi dünyayı aydınlatması ve onun Haç'a yönelmesini sağlaması için muhafaza etmeli.³¹

Bu, kuşkusuz abartılı, hattâ küstah bir iddia, ancak yine de dönemin yaygın bir görüşüdür. Dahası, Peder Post öğretim kadrosunun sıradan bir üyesi değildi. Bütün hayatlarını ve kariyerlerini Kolej'e vakfetmiş olan (1869-1909) kurucu babaların küçük çekirdek kadrosundandı. Kolej'in neredeyse tüm işleriyle aktif biçimde alâkadar oldu ve öğretim kadrosunun oluşmasında ve gayretle çalışmasında başat bir rol oynadı.

Kolej'in ilk yarım yüzyıllık ömrü zarfında (1915'e kadar), bütün öğrencilerden sabah ve akşam dualarına katılmaları istendi. Yatılı öğrenciler Pazar günleri öğleden sonra verilen İncil derslerinde ve hafta ortası yapılan dua toplantılarında hazır bulundular. Başkan Bliss'in bizzat kendisinin verdiği ahlâk felsefesi ve metafizik dersleri bütün son sınıf öğrencileri için zorunluydu. Derslerin içeriği spesifik olarak dinsel olmasa bile yine de Hristiyan prensipler vurgulandı.³² Belki de daha önemlisi, Başkan Bliss'e ek olarak, bütün "kurucu babalar" ve ilk profesörler teoloji eğitimi almışlardı. Aslında D. S. Dodge, George Post, Edwin Lewis, Harvey Porter, C. V. A. van Dyck ve John Wartabet gibi bazıları, aktif olarak kilisede papazlık yapıyorlardı. Genç eğitimci işe alınırken teoloji tahsillerinin kalitesine ve ahlâki akidelerine göre değerlendiriliyorlardı. Ne de olsa "Prospektüs",

³¹ Post (1888), s. 251

³² Penrose (1941), s. 46-7.

“eğitimli ve dindar yerlileri” gerektiriyordu. Hususi bir vaka olarak, Bay John Fraser, genç İskoç bir astronomi öğretmeni, görünen o ki yeterli niteliklere sahip olmayı başaramadı ve “adamın İskoçya’daki bağnaz inançlarla mutsuz tecrübesi üzerine konuşurken iyi niyetle ifade ettiği alışılmışın dışındaki dinî görüşleri”³³ yüzünden 1870’te işi bırakmasına müsaade edildi. Bu tip vakalar, kimi zaman yönetime ya da kamuoyu baskısına yanıt olarak ve çoğunlukla da Kolej’in kendi hassasiyetini yansıtan tamamen iç meseleler olarak okul tarihi boyunca tekerrür etti. İster dâhili ister harici bu tür olaylar, aynı zamanda Üniversite’nin akademik özgürlükle ilgili sorunlarda daima ne kadar dayanıksız olduğunu ifşa etmektedir. En azından bu özel vakada, öğrencilere sunulan hoşgörü vaadi, öğretim üyelerini kapsamadı.

Aynı zamanda dinî kontrolün yoğunluk derecesini de yansıtan daha dramatik ve tartışmalı bir olay, Üniversite’nin vakayinamesinde isimlendirildiği haliyle, talihsiz “Lewis Hadisesi” idi. 1882’deki mezuniyet töreninde, Kimya ve Jeoloji Profesörü Edwin Lewis, tören konuşmasını yapmak üzere seçilmişti. “Bilgi, Bilim ve Akıl” başlıklı o an Arapça yaptığı konuşmasında Lewis sadece, “ancak pek az kişinin erişme fırsatına sahip olduğu en yüksek zirveye vasil olmuş...” kişilere örnek olarak Sir Charles Leil, Pasteur, Koch vb. isimlerin arasında Darwin ve eserlerini de andı. Ancak Mütevelli Heyeti üyelerine göre o, “Darwin’in teorilerini açıkça destekliyor gibi görünmekteydi, öyle ki onun iş arkadaşlarından birkaçı, Kurumun bir profesörü tarafından bu tür görüşlerin telaffuz edilmesindeki tehlikeyi dile getirmeye mecbur kaldılar”.³⁴

Gerçekten de, üniversite cemaati öyle öfkeliydi ki, konu Mütevelli Heyeti’ne havale edildi; Heyet, “sonuçları ve Suriye’deki yankıları...” hakkındaki raporları duyduktan sonra, Profesör Lewis’in istifasını kabul etme kararı aldı. Heyet Başkanının sözleriyle: “Ne Yönetim Kurulu, ne Öğretim Üyeleri, ne de Mütevelli Heyeti, hiç kimse bu Kolej’de Darwinizm denilen şey hakkında konuşulması ya da öğretilmesi konusunda müsamaha görmeye heveslenmesin”.³⁵

³³ Penrose (1941), s. 46-7.

³⁴ Daha fazla ayrıntı ve Lewis’in konuşma metni için bkz. Suriye Protestan Koleji, Yıllık Raporları, 1866-1902.

³⁵ Penrose (1941), s. 43.

Sırası gelmişken, bu hadise öyle sorgulanmadan geçilmedi. Mesele hakkında ortak bir görüş yoktu. Beraberindeki Dr. Brigstoch ve Dr. Wartabet'le muhalif fikirlere öncülük etmiş ve onları harekete geçirmiş olan Dr. Van Dyck –ki muhtemelen kendisinden gelen bir öneri olarak– Dr. Lewis'e destek maksadıyla istifalarını sundular. Kampüsteki ilk kolektif protesto gösterisini yapan on beş tıp öğrencisi de “isyankâr bir tavırla” olaya itirazlarını dile getirdiler ve üzerine uzaklaştırma cezası aldılar.

“Lewis Hadisesi”, o zamanlar henüz acemi olan Tıbbiye'yi sadece tek bir tam-zamanlı çalışan profesörün sorumluluğuna terk ettiğinden, okulu neredeyse perişan etti. Yılın geri kalanında, Üniversite tutanaklarına göre (Suriye Protestan Koleji, Ocak 1884), Dr. van Dyck ve Dr. Lewis, “âsi Tıbbiye öğrencilerine Kolej dışında eğitim vererek onlara destek olmaya” çalıştılar. Bununla birlikte öğrenciler, “af dileme ve uslu durma yeminini”³⁶ imzaladıktan sonra okula geri kabul edildiler.

“Lewis Hadisesi”nin ilginç bir neticesi, eğitim dilinin Arapçadan İngilizceye değişmesi oldu. Tıp Bölümünün misyonerlik tecrübe-lerinden ötürü Arapça konusunda çok usta olan seçkin profesörlerinin istifası, derhal yerlerine yenilerinin getirilmesini zorunlu kıldı. Ancak yeni işe alınanların bir zerre bile Arapçadan anladıkları yoktu. Batılı bilimlerin süratli gelişmesi ve tercüme metinlerle eğitim yapmanın doğasında olan güçlükler göz önüne alındığında, her halükârda değişim kaçınılmazdı ve olacaktı. Kolej'in diğer bölümleri daha 1880'de İngilizceye geçmişlerdi. Kendi ana dili Arapça olmayan öğrencilerin sayısının gittikçe artması böyle bir geçişi zorunlu hale getirdi. Bir başka faktör de Kıbrıs işgalinin ve İngiliz-Türk antlaşmasının bir neticesi olarak Yakın Doğu'daki İngiliz nüfuzunun artan etkisiydi.³⁷

Darwinizm konusundaki tartışma, geçici ya da arızî bir olay değildi. Bu olay, Kolej'in gelişiminde kritik bir dönüm noktası, Kolej'in özellikle de esas vafına ve temel misyonuna ilişkin olarak boğuşmak zorunda kaldığı sonraki ve benzer krizlere bir başlangıç oldu. Hakkaten, “Lewis Hadisesi”nin hemen ardından, Mütevelli Heyeti, Kolej'in “eğitici” yönünden ziyade “evanjelik” niteliğini tekrar teyit et-

³⁶ Daha fazla ayrıntı için bkz. Jeha (1991).

³⁷ Bkz. Presbiteryen Kilisesi Dış Misyonları İdare Heyeti, Yıllık Raporu (1879), s. 36.

mek için tedbirler aldı. Bir “Prensipier Bildirisi” ilân edildi ve kadro ataması için gerekli bir önkoşul getirildi. Bildiri, başka şeylerin yanında, şunları talep ediyordu:

Kurumun, bir misyoner temsilciliği sıfatıyla, gençleri Hristiyan gerçeğinin bilgisiyle yetiştirmek ve eğer mümkünse İncil’i, tek Kurtarıcı olan İsa’nın ve Tanrı’nın Kelâmı olarak idrak etmelerini ve yürekten benimsemelerini sağlamak ve aynı zamanda da onların gönüllerini yüksek ahlâki ereklerle ve hayatlarını hasredecekleri amaçlarla doldurmak şeklindeki temel hedefini ilerletme işine yürekten katıldığımızı bildiriyor ve aktif işbirliği sözü veriyoruz.

Ayrıca biz de kendi kendimize Tanrı’nın, tabii evrenin Yaratıcısı ve yüce Hâkimi olduğu şeklindeki sağlam ve hürmetkâr görüşleri telkin etme; tanrısal hakikat doktrininin muhafaza etmek için esas ve usul bakımından en iyi biçimde planlanmış ve bize ayrılan özel bölümde eğitim verme; İncil’le gerçek bilim ve felsefe arasındaki esas uyumu gösterme sözü veriyoruz.

Genç insanın sorumluluğunu ve münferit misallerin tesirini göz önünde tutmak kaydıyla, günün tüm ahlâki meselelerine bağlı olarak yaşamda ve davranış biçiminde Hristiyan ilkelere sadık kalmanın yüksek bir standardını korumakta gösterilmesi gereken olağandışı dikkatin önemini teslim ediyoruz.

Okutmanlar ve daimi kadroda olmayan diğer görevliler hususunda Mütevelliler sert bir biçimde şunu tavsiye ediyorlardı:

Şayet mümkünse, sade Evanjelik Kiliselerinin üyesi olanlar değil, ancak Kolej’in manevi ve misyonerlik amaçlarına ve okulun temsil etmekte olduğu geniş Hristiyan taraftar çevresine olduğu kadar, okulu idare eden ya da ona destek verenlerin dini doktrinlerine ve düşüncelerine de tamamıyla sempati duyan kimseler atanmalı ya da istihdam edilmelidir. Bu kurumu –zaten esas kuruluş amacı olan– bilimde, ahlâkta ve dinde gerçeğe ve Kutsal Kitaba dayalı öğretimin başladığı yer yapmak için ve Müteveli Heyeti’nin önemini şu anda özellikle vurgulayacağı, Sabbath Âyini, Kutsal Mehtinlerin vahiy edilmesi, Ölçülülük (Temperance) hakkında ve modern bilimsel araştırmanın çeşitli aşamaları ile ilgili doğru görüşleri aşlamak için hiçbir çaba esirgenmemelidir.

Elbette açıkça ortodoks ve otoriter karakteri yüzünden bu haliyle katı olan “Prensipler Bildirisi” kısa ömürlü olmaya yazgılıydı. Kolej’de ve onun hızla büyüyen taraftar çevresinde şimdiden açıkça görülen kimi liberal ve çoğulcu düşüncelere sert karşıtlığıyla göze çarpıyordu. Gitgide kullanılmamaya başlandı. 1902 yılında Howard Bliss, babasından başkanlık görevini devralmasından hemen sonra, “Bildirinin” özünün kendi ahlâki ve etik yargılarına ters olduğunu açıkladı. Mütevelli Heyeti “Kolej’in kurucularının dinî inancının hakiki bir ifadesi” olarak “Bildiriyi” muhafaza etmek için kışkırtıldıysa da, öğretim kadrosunun bu bildiriye resmî itaatini talep etmedi.

Bununla birlikte Daniel Bliss’in kendisi, ilk baştaki dinî bakış açısından asla uzaklaşmadı. Şayet onun 1860’ların başında Kolej’in temelini atarken yaptığı açıklamalarla emekli oluşu sırasında yaptığı açıklamalar karşılaştırılacak olursa, esasen aynı görüşü hep muhafaza etmiş olduğu açıkça görülür. Örneğin, 1863’te fon bulma kampanyasına katıldığında Asya ve Afrika’daki milyonlara ulaşmak ve onları kutsamak için azimli bir çabayla, hoşgörölü, kuşatıcı görüşlerden yararlanacaktı:

Şarlatan ve hokkabaz hekimlerden çok mustarip olan Yakın Doğu’nun, eğitimli doktorlara olduğu kadar, değişmez bir ders kitabı olarak İncil’le yapılacak dinsel, bir mezhebe bağlı-olmayan öğretime de ihtiyacı vardır. Kolej’in esas gayesi, sayesinde Asya’daki, Berberi Devletlerdeki, Mısır ve Orta Afrika’daki milyonlara erişilebileceği ve onların kutsanabileceği bir Hristiyan edebiyatının temellerini atmaktır.³⁸

Kırk yıl sonra, 1904 yılının ilkbaharında, gerçek boyutlarında (Mısır ve Sudan’daki mezunlar ve eski öğrenciler tarafından Kolej’e hibe edilen) mermer heykelin açılış töreni sırasında, Bliss aynı görüşü dile getiriyordu:

Marunilere ya da Yunanlılara, Katoliklere veyahut Protestanlara, Yahudilere ya da Müslümanlara biçim vermeyi hedeflemiyoruz, biz, mükemmel insanlar, ideal insanlar, ahlâki karakterine hiç kimsenin asla hiçbir laf etmediği ya da edemeyeceği İsa Mesih’i model alarak Tanrısal insanlar yaratmayı hedefliyoruz. İsa Mesih’in kökeni, kişiliği, ölümü, dirilişi, geleceği ve O’nun yüce ismi

³⁸ Bliss (1910), s. 171.

etrafında kümelenen bin tane daha başka sorun hakkında farklı görüşler olabilir fakat Tanrı'nın insan bedenindeki Tezahürünü, ruhundaki Nefesini, insanın ahlâki tabiatını, insan davranışının mükemmel modeli olan İsa Mesih'in ahlâki yaşamında fark etmek gerekir.³⁹

Kolej'in karşı karşıya kaldığı ilk sorunlardan bazıları, göreceli olarak yeniliklere açık olmayan ve değişen sosyo-kültürel ve politik bir çevredeki başka herhangi bir kurumun başına gelebilecek türden sorunlardı. Diğerleri ise tümüyle SPC'ye has sorunlardı ve kurucu babaların neredeyse hepsinin bir hayli hünerli olmalarını, duruma göre davranma ve insanları idare etme becerisine sahip olmalarını icap ettiriyordu. İstisnasız hepsi yapılması gerekenleri lâıykıyla yerine getirdi ve takdire şayan bir beceriklilik ve maharet sergiledi. Şimdilerde var olan sıradan bilginlerle çok az benzerlik taşıyorlardı. Doğrusu, sadece ve sadece kendini işine adanmış ve becerikli öğretmenler, bilim adamları ve papazlar olarak kalmış olsalardı, Kolej varlığını koruyamazdı. Tek başına külfetli öğretim yükü bile bugünkü herhangi bir sıradan akademisyeni takatsiz ve moral açısından çökmüş bir halde bırakabilirdi. Örneğin Profesör Porter, Kütüphane Müdürlüğü görevine ek olarak aynı zamanda Tarih, Psikoloji, Sosyoloji, İktisat, Mantık ve Felsefe derslerini vermekle yükümlüydü. Öncüler olarak, hiçbir şey onların samimi merakından ve canlı ilgisinden kaçmadı. Ne olacağı önceden kestirilemez bir çevrede, yeni bir kurumu planlamanın, tasarlamamanın, inşa etmenin ve yönetmenin neredeyse tüm âcil gereksinimlerine koşturmak zorunda kaldılar. Gündelik sorunlar çoğunlukla ansızın patlak veriyor ve zanaatkârlıktan yüksek yönetim ofislerinde çalılımlı diplomatik aracılıklara kadar her işte her bir detaya devamlı ve hızlı bir dikkat gerektiriyordu.

Kurucu babalar Arapçaya vâkıftılar ve bu dilde ürünler veriyorlardı; ilgi çekici, çoğunlukla eksantrik hobileri vardı ve gönüllü öğrenci topluluklarının örgütlenmesine, ders dışı etkinliklerin düzenlenmesine etkin biçimde katılıyorlardı. 1886 kadar erken bir tarihte YMCA örgütlendi ve 1914'te Osmanlılar tarafından dağıtılınca kadar da faaliyetleri kendisine yaraşır biçimde tamamen dinî nitelikte olmakla birlikte, Kolej'in en büyük ve en etkili öğrenci topluluğu olarak varlığını sürdürdü.

³⁹ Bliss (1910), s. 223.

Muhtemelen daha çok çaba isteyen şey, aktif göreve başlamadan önceki ilk yılı öğretim ve araştırmalarını finanse edecek fonları bulmaya hasretmek mecburiyetindeki yorulmak bilmez kampanyacılar olma zorunluluğuydu. Kimileri, özellikle de Dr. Post, Dr. Moore, Dr. Webster ve Dr. Dorman, icabında gayet başarılı mimarlar ve müteahhitler oldular. Post, eski Hastane Binasının ve Post Hall'ün inşasının projelendirilmesi ve denetlenmesiyle görevlendirildi. Bugüne kadar, her iki bina da görünüm açısından nefis ve işlevsel yapılar olarak ayakta kalmıştır. Keza, Dr. Moore, Dr. Webster ve Dr. Dorman da sırasıyla Çocuk, Göz ve Kadın Doğum bölümlerinin inşasını projelendirdiler ve denetlediler. Diğerleri ise, bölgenin bitki örtüsüyle ve kampüsün peyzajıyla yaratıcı bir şekilde –dünyanın başka yerlerindeki Misyon istasyonlarından ithal edilmiş funda ve ağaçların sıradışı kesimleriyle deneyler yaparak– ilgilendiler.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki azgın ve ekseriya karanlık sulara gczinmek, kurnazca bir diplomasi ve cingöz bir biçimde pazarlık etme maharetlerini gerektiriyordu. Bilhassa Dr. Post, kendisinin bu konudaki fevkalade başarılarından ötürü uygulamada Kolej'in diplomatı olmuştu. Kendisi, Kolej'in özerkliğini ve bağımsızlığını korumak amacıyla ödünler, haklar ve imtiyazlar elde etmek için yerel ve bölgesel resmî görevliler arasında hakemlik yapmak konusunda bir numaraydı.

Kolej'in şaşırtıcı büyümesi, şüphesiz Daniel Bliss'in olağanüstü liderliğinin ve onun, Kolej'i kendisiyle birlikte başlatmış olan aynı derecede şevke sahip bir avuç meslektaşın içinde uyandırdığı bağlılığın ve sadakatin bir yansımasıdır. Tam anlamıyla bir avuç insan, "Esas Yedili" –Bliss, Dodge, van Dyck, Post, Wartabet, Lewis ve Porter– 1882 yılına kadar Kolej'in baştaki büyümesine önderlik etmeyi ve bu büyümeyi devam ettirmeyi başardılar. Ne açıdan bakılırsa bakılsın, bu iş herkülvari bir başarıydı. Söz konusu mütevazı başlangıç ile ilgili olarak, Bliss her zamanki alçakgönüllü tavrı içinde şunları kaydeder:

Kolej 3 Aralık 1866'da, bir dua hizmetiyle açıldı. Ben, Birinci Korintliler'in üçüncü bölümünü okudum; Dr. W. W. Eddy dua etti; Bay Jessup ve Bay D. S. Dodge konuşmalar yaptılar. On altı tane öğrenci mevcuttu. İki yıllığına değersiz bir yapının dört ya da beş odasına yerleştirildik ve daha sonra üç yıllığına, içinde üç ya da dört yataklı bir hastane ve bir klinik açtığımız iki daha küçük

binaya bitişik daha büyük ebatlardaki bir eve yerleştirildik. Daha sonra tekrar taşındık ve yine hiçbir ek parçaları olmayan büyük bir binada iki yıl kaldık.⁴⁰

Kolej, Bliss liderliğini 1902 yılında oğluna miras bırakıncaya kadar, hem fiziksel koşullar hem de skolastik önemi açısından görkemli bir kurum haline çoktan gelmişti bile. “Değersiz bir yapının dört ya da beş odası”, mükemmel gösterişli yirmi binayla neredeyse tamamen oturmuş bir kampüse ve duvarlarla çevrili yaklaşık seksen sekiz dönümlük bir kutsal yere doğru evrim geçirdi. O zamandan itibaren, Kolej kampüsü, Batı Beyrut’un o zamanki gelişigüzel yayılmış tek tük yerleşimli banliyösünün arasında göze çarpan bir nirengi noktası olarak sıvrıldı. 1902’ye kadar öğrenci sayısı, ilk on altı öğrenciden (sadece beşi 1870 devresinde mezun oldu) yaklaşık 600’e fırladı. Zaman zaman binaların inşası, yurt alanına artan talebi karşılamaya yetecek kadar hızlı olmuyordu. İlk yıllardaki kayıtlar boyunca, daha fazla burs fonu için arayışlar devam etti. Daha fazla fon bulunabilseydi, öğrenci sayısı ciddi oranda daha yüksek olabilirdi. “Staffites” [AUB’deki Amerikalı erkek öğretmenler, ç.n.] diye adlandırılanların yani adjunct profesörlerin, öğretim görevlilerinin, danışman öğretmenlerin ve okutmanların sayısı otuz ikiye çıkmıştı. Dokuz kişilik bir idari kadro da Kolej’e katılmıştı.

Aynı ölçüde etkileyici olan bir diğer şeyse müfredat programındaki, özellikle de ders dönemlerinin çeşitliliğindeki artışı. Örneğin, 1882’de sadece üç genel bölüm (hazırlık, kolej ve tıp) varken, 1903’e kadar bu üç bölüme ek olarak eczacılık, ticaret, Kutsal Kitap arkeolojisi ve felsefe bölümleriyle birlikte bölüm sayısı altı oldu. Böyle bir büyümeyle orantılı olarak, kütüphanedeki kitapların sayısı epey arttı ve kütüphaneden yararlanma şartları daha sıkı ve muntazam hale getirildi.⁴¹

Bu büyüme, Amerika’nın bölgedeki gücünün henüz en kötü durumunda olduğu bir zamanda meydana geldiği için çok daha dikkat çekicidir. Amerika, Yakın Doğu jeo-politikasında henüz o ana dek mühim bir rol oynamamıştı. Türkiye’den çok uzaktı ve Suriye’deki, Lübnan’daki ve Arap dünyasının başka yerlerindeki müşteri grupları nâmina Avrupalı güçlerin seferber etmekte oldukları nüfuzu ya da

⁴⁰ Bliss (1910), s. 187.

⁴¹ Diğer ayrıntılar için bkz. Penrose (1941), s. 76-8.

himayeyi kendisi açık bir biçimde ortaya koyamadı. Daniel Bliss ise Fransız Cizvit Koleji'ne bolca iltimas geçirirken SPC'ye resmî onay elde etme çabalarında zorluk çıkarmış olan Amerikan diplomatik politikasının ne kadar zayıf olduğundan, daha doğrusu hiç olmayışından yakınıyordu. Bu arada, Türkiye'deki Amerikan çıkarlarının pek çoğu da o zaman tehlikedeydi. Aslında Kolej bizzat varlığını çeşitli zamanlardaki İngiliz diplomatik müdahalesine borçluydu.

Kolej'in böylesine patırtılı dönemlerden sağ çıkmış olması gerçekten inanılır gibi değildir. Bu başarısına etki eden pek çok faktörden biri olarak, hepsinden önce "hayırsever diktatör" Bliss'in liderliğini güçlendirmiş olan sıra dışı, oldukça karizmatik özelliklerinin hakkı teslim edilmelidir. Bliss'in dokunduğu kişilere ilham vermesini mümkün kılan bütün bu nadide vasıfları, Tanrı vergisiydi. Özellikle öğrenciler ona korkuyla karışık bir hayranlıkla bakıyorlardı. Sözgelimi kendisi, kampüsün nispeten liberal ve her şeye açık atmosferinin, böyle bir özgürlüğe alışmamış yerli çocuklar için ne kadar ihtiyatsızca bir hoşgörü kaynağı olabileceğini kesinlikle anlamıştı. Bu yüzden, bağımsız öz-denetimin gelişmesini teşvik ederek fakat aynı zamanda onu makul sınırlar içerisinde tutarak, katı bir biçimde gözetim altında tutma ile kendiliğinden özyönetim arasında köprü kurmaya çalıştı. Kendi sözcükleriyle, "önemsiz karışıklık durumlarında sabırlıydık; ancak bir öğrenci diğerlerinin ahlâkını tehlikeye attığı vakit, o zaman onu hafif bir frengili ya da vebalı gibi izole ediyorduk."⁴²

Bliss'in yatıştırıcı uysallığının ve kendini hep geri planda tutuşunun örnekleri çok fazladır. Fakat yeri geldiğinde sert ve disiplinci olmayı da bilmiştir. Kolej'in ilk kuruluş yılları sırasında genellikle fazla öne çıkmayan, sabırlı ve uzlaştırıcı biriydi. Bununla birlikte, Kolej kişiliğini bulduğu ve şöhret kazandığından, okulun özerkliğini ve güvenilirliğini muhafaza etmekte kararlı ve azimli biri olarak tanındı. Enerjisi nerdeyse sınırsızdı. 1902'de 79 yaşında emekli olmasına rağmen, Etik ve İncil derslerini vermeye ve düzenli olarak yapılan toplantılara katılmaya devam etti.

SONUÇLAR

Bir kültür nakli olarak Yeni İngiltere Püritenliği hem kendi esas, hem de nakledildiği ortamında asla homojen ve yeknesak bir varlık olma-

⁴² Daniel Bliss (1914), s. 74.

di. Biçimlerde ve anlamlarda çeşitliliği içinde barındırdı ve ayrı sosyo-kültürel çevrelerin çok türölülüğü içerisinde gelişti. İlk hacılar kendileriyle birlikte Püritenliğin farklı versiyonlarını da beraberlerinde getirdiler. Aynı zamanda Yeni Dünya'da belirgin şekilde farklı ortamlarla karşılaştılar. Bir naklin metaforları olarak kullandığımız iki şey –esas organ ve alıcı– arasında meydana gelen karşılıklı etkileşimin değışken, karmaşık ve büyük ölçüde önceden kestirilemez olacağı muhakkaktı.

Tarihçiler, bizlere, sömürgecilerin köklü Calvinist İngiliz değerlerini ve kurumlarını kopya etmediklerini ve açık sınırlı zihniyete bütünüyle teslim olmadıklarını hatırlatmaya çok meraklılar. Hakikaten bir buçuk yüzyıllık bir süre zarfında, 1629'da Massachusetts Bay Colony'nin kuruluşundan 1770'lerin sonlarındaki Devrimci Bağımsızlık Savaşı'na kadar, Püritenlik değışik kisveler altında ortaya çıktı. Örneğin, sömürgeci Püritenliğin ilk "öncü" evresi, Anglikan Kilisesi'nin pratiklerini kabul etmeyen bir grup yürekten dindar Protestan'ın yönettiği radikal bir reform hareketi şeklini aldı. Fakat Yeni İngiltere'de, Kenneth Murdock'un da ileri sürmekte olduğu gibi, bu "ayrılık hareketi", "otoriteli bir kuruma" dönüştü.⁴³ Daha önceki kuşaklar "halis non-konformistler" oldukları halde, daha sonraki Püritenler, büyük ölçüde tutucu ve dominant bir kilisede kristalleşen birer konformist oldular. Bu yüzden, sertlik, hoşgörüsüzlük, hukuk devletine karşı hiçbir neticesi olmayan saygı, geleneklerin müdafaası, ahlâki bunaltıcılık –yani eleştirmenlerin Püriten mirasın ayırt edici nitelikleri olarak genelde şiddetli biçimde saldırdıkları şeyler– Püritenliğin ilk dönemki tezahürlerinden ziyade sonrakilere mahsustur.

Perry Miller hemen hemen aynı terimlerle bu görünüşteki paradoksu dile getirir. Yeni İngiltere'nin bir reformasyon olarak başladığını; daha sonra bir yönetime dönüştüğünü ve esasen bir "aziz" oligarşisi olan yöneticilerin, daha az azizlere yakışan bir şekilde yetiştğini ileri sürer.⁴⁴ Bu yüzden Yeni İngiltere'deki görünüşe göre tuhaf idealizm ve pragmatizm karışımı, görüldüğü kadar garip değildir. İstmeden ortaya çıkan bazı sonuçları, özellikle de, ilk baştaki bakış açısı ve ideolojisi büyük oranda mukaddes bir "yabana gidiş" olarak tasarlanmış olmasına rağmen, onun ayırt edici niteliği haline dönüş-

⁴³ Murdock (1969), s. 261.

⁴⁴ Miller (1953), s. 11.

müş olan kapitalizmin ve demokrasinin gelişmesi de aynı şekilde garip değildir. Chard Powers Smith⁴⁵ de Yeni İngiltere Püritenliğinin farklı bir sürü kültürel tarzı özümsemeye ve keskin biçimde farklı coğrafi çevrelere intibak etmeye olan olağanüstü yatkınlığının altını çizer.

Söz konusu olan şey, Püritenliğin bir kültür nakli olarak uygunluğunu güçlendiren, adapte olmaya ve değişmeye karşı bu doğal temayülüydü. Onun miras alınan kimi İngiliz değer ve kurumları, Yeni Dünya'ya yerleşen göçmenlerin yüz yüze geldikleri acı gerçeklerle başa çıkmak ve koşulları dayanılır hale getirmek için elverişliydi. Bu bağlamda, Yeni İngiltere Püritenliği aynı anda iki farklı durumun yalnızca iyi taraflarından yararlandı. Onun "İstikrarlı Kalvinizm'i" ile verimli bir meslekte Püriten çalışma ahlâkı, tutumluluk, belli bir amaca sahip olma, vazife duygusu, ihtiyatlılık, Tanrı'nın iradesine boyun eğme..., vahşi hayatın sürdüğü bölgeleriyle, gelişen kasabaları ve her yanı dolduran sanayi merkezleriyle birlikte açık yeni bir dünyada çok iyi biçimde işe yaramıştır. Püritenlik, gezerek vaaz vermek ve dindarlık yuvaları olarak kolejler bir kiliseyle alâkası olmayan kitlere ulaşmakta yetersiz kaldığında, diğer "karşılıksız hayırseverlik", yoksullara yardım, iyilik yapma biçimlerine ve gönüllü cemiyetlere dönüşmüştür. Bir dogma olarak, "onu, takdire şayan bir şekilde yabanda mücadele veren insanlar için dayanak olmaya elverişli kılan"⁴⁶ bir karakteristik kazanmıştır.

Püritenliğin bu sürekli değişme durumu göz önünde tutulursa, onun temsil ettiği şeyin sarıh bir tanımına varmanın niçin güç olduğu anlaşılabilir. Başkalarının yanı sıra Everett Emerson⁴⁷ da bu paradoksal özellikleri, aslen gerici ve muhafazakâr bir ideolojinin nasıl ilerici ve özgürleşimci eğilimler göstermeye başladığının sebeplerini eksiksiz açıklayan birkaç belirgin karakteristiğe bağlar. Emerson, Püritenliğin Kilise kurumu üzerinde durduğunu ve Tanrı'nın azizler komünyonu aracılığıyla çalışmakta olduğunu öğrettiğini ileri sürer. Yine de, Püritenlik insanın kendi saklı ruhunu kişisel olarak araştırmasını istemiştir. Püritenlik, yüksek derecede entelektüeldi ve eğitime özel bir önem verdi ama aynı zamanda da insanı gerçekte hare-

⁴⁵ Smith (1954), s. 29.

⁴⁶ Boorstin (1969), s. 106.

⁴⁷ Emerson (1977), s. 13.

kete geçiren şeyin gönül, sevgi olduğunu öğretti. Aktivist, bu dünyaya ilişkin perhizci olmayan bir boyuta sahipti. Ama yine de herhangi bir maddenin nihai değerini yadsıdı. İnsan doğası konusunda kötümserdi; “günah imparatorlukları”, kâfir dünyanın bir yerinde “yozlaşmış” ve “çürüyen ruhlar” gibi kasvetli ve kara cahil düşünceleri barındırdı. Buna karşılık, “âdil bir cumhuriyet” olarak Amerika, özellikle Yeni İngiltere’nin beyaz Anglo-Saksonları bir kurtarıcı ulus gibi hareket etmeye yazgılı, “seçilmiş”, “ayrıcalıklı” bir ırk olarak görüldü.

Nihayet, Püritenliğin sabit kurumlara ve kenetleyici topluluklara karşı özel bir tutkusu vardı. Buna karşın, gezici bir kültür olarak çok iyi biçimde serpildi, büyüdü. Çok yakın bir zamanda Forrest Wood’un da öne sürdüğü gibi, “Püriten geleneklerin koruyucusu olan kişi, şayet gezginci değilse, hiçbir şeydir”.⁴⁸ Fakat kişi yer değiştirirken, o da değişti ve biçimlerin çoğulluğuna doğru başkalaşım geçirdi. İşin tuhafı şu ki, Yeni İngiltere atadan kalma yerinden uzaklara sürüklendiğinden dolayı daha evanjelist, daha köktenci bir hale geldi ve “İncil Kuşağı”nın [Bible Belt] pek çok ziynetini ele geçirmeye başladı. Kısacası, Püritenliğin entelektüel tarihinin üstünkörü bir şekilde gözden geçirilmesi (bu arada, konu hakkında hem hacimli, hem de etkileyici bir literatür vardır), tahminen çetin “Kalvinizm” ahlâkının, adeta, evanjelik bir “Püritenlik” biçimi üretmek için nasıl insancıllaştırıldığını ve sonradan, bunun, başka bir “Yankee” ulusal karakteri ya da alt-kültür ortaya çıkarmak için, belirmeye başlayan sosyo-ekonomik dönüşümlerle karşılıklı etkileşimi içinde nasıl yeniden tanımlandığını fazlasıyla kanıtlar.

Önemli bir dereceye kadar AUB’nin biçimlendirici ve sonraki gelişmelerindeki hem sıkıntılı yaşamı, hem de göze çarpan başarıları, bir kültür nakli olarak Püritenliğe içkin sözünü ettiğimiz tutarsızlıklardan ve ayırt edici özelliklerden bazılarını yansıtmaktadır. Burada da, esasen gerici ve muhafazakâr bir ideolojinin nasıl özgürleşimci ve liberalleşiren eğilimleri içermeye başladığını görüyoruz. Öncü ve daha sonraki kuşaklardaki Yeni İngiltere elçilerinin kendileriyle beraber taşıdıkları kültürel bagaj –görenekler, gelenekler, âdetler ve zihniyetler yığını– homojen ve sabit olmaktan çok uzaktı. Örneğin, ilk kuşaklardan kimileri, misyonlarının “uygarlaştırıcı” ve “eğiti-

⁴⁸ Wood (1990), s. 46.

ci"den ziyade "Evanjelik" karakterini güçlendirmeye daha bir meyilliydiler. Gerçekten, Kolej'in kurucuları ABCFM ile ilişkilerini koparmak ve gelirlerini, şahsi hayırsever kaynaklardan sağlamaya çalışmak zorunda kaldılar. ABCFM üst yönetimi, yüksek eğitim projelerine şiddetle karşıt olmayı sürdürdü. Bu türden çabalara ilişkin artan talebe ve gereksinime karşın, faaliyetlerini yerli nüfus için ana dilde kısa teolojik kurslarla, sadece "yaygın eğitim"le, diğer bir deyişle, onları okumaya ve –inşallah–Kutsal Kitabı yayma işinde "yerli yardımcılar" olarak destek vermeye muktedir kılmakla sınırlı tutmaya devam etti. Esas ve amaç bakımından AUB'ye çok benzeyen bir kurum olan İstanbul'daki Robert Kolej'in kurucusu Cyrus Hamlin de, faaliyetlerini sadece "kısacık bir kursla papazlar üretmek"⁴⁹ ile sınırlandırması yüzünden ABCFM'ye karşı çok eleştireldi.

Görmüş olduğumuz üzere, tüm çatışma sebepleri içinde en problematik konu olduğunu ispatlamış olan, Kolej'in öncelikli misyonu ve dinî karakteriydi. Gerçekten, I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesi dönem boyunca Kolej hem Osmanlı otoriteleriyle hem de kendi yerel çevresiyle dinî ve misyoner karakteri üzerine boşuna uzatılmış bir dizi çatışmaya bulaştırıldı. Bu, kent nüfusundaki ayrışıklığın artmakta olduğu, siyasal kimliğe yönelik büyüyen ilgi ile Osmanlı baskısı ve merkezîyetçiliğine karşı artan nefret tarafından işaretlenen milliyetçi duyguların uyanmakta olduğu bir zamanda meydana geliyordu. Böyle bir politik iklim içerisinde, çok sayıda Hristiyan olmayan öğrencinin, İncil derslerine ve dinî törenlere katılımı talep eden düzenlemelere karşı koymaya başlaması gayet doğaldı.

Bu hoşnutsuzluk belirtileri, sırf dinî törenlere zorunlu katılım konusundaki uyuşmazlıklardan şüphesiz daha fazla tehlikeye işaret ediyordu. Olayın temelinde, Osmanlı merkezîyetçiliği ve vicdan özgürlüğünün artmakta olduğu sosyo-politik bir muhitteki "misyoner kolejin" özerkliğine ve bağımsızlığına ilişkin hayati meseleler vardı. On dokuzuncu yüzyıl dönemecinde, Presbiteryen kolejlerinin Yeni İngiltere'ye süratle yayılan liberal ve seküler akınlara olan tepkilerini hatırlatan bir şekilde, Beyrut'taki Protestan misyonerler de çoğalan sekülerleşme emareleri karşısında alarma geçtiler. Onlar da geleneksel davranış biçimlerindeki erozyonu, özellikle de 1908 Jön Türk Devrimi'nin doğurduğu çok büyük sosyal ve politik özgürlüğü endi-

⁴⁹ Hamlin (1893), s. 200.

şeyle karşıladılar. Kolej içinden ve dışından önemli misyonerler, evanjelizmden uzağa, başka yönle sürüklenmelerinin akılcıca olmadığı düşünülür.

Örneğin, bölgede geçen elli yıldan daha fazla bir süre sonra, Henry Jessup, misyondaki eğitim sisteminin asıl amacını değiştirmek için hiçbir sebep görmedi. Jessup, binlercesi arasından Amerikalıların, içinde bulundukları çevreyi değiştiren, yararlı bir iş yapmakta olduklarını iddia etmiş ve “Hristiyan gerçeğinin tamamen yayılmasıyla, kadınlar için daha asil bir etkinlik alanıyla, Tanrı’ya ve insana inanın sonucunu olarak gelişen memnuniyet ve dolayısıyla da daha mutlu yuvalarla birlikte, daha kültürlü, daha iyi idare edilen yeni bir Fenike, yeni bir Suriye tekrar olacaktır” demiştir. Jessup, tıpkı Post ve diğerleri gibi gerek yaygın, gerek yüksek eğitimin nihai amacının esasen hâlâ dinî olduğuna inanmayı sürdürdü. Onlar, misyonerlik çalışmasının “nur ile aydınlandığını” ve “ruhların nihai kurtuluşunu...”⁵⁰ sağladığını savundular.

Bereket versin ki Howard Bliss’in bir “Modern Misyoner” olarak ilerici görüşleri baskın çıktı ve Kolej pür evanjelik karakterinden uzaklaşmaya başladı. Bliss’e göre bu yeni misyoner, eskinin dogmatik bağnazı değildi. Bliss, “ilâhî ve kurtarıcı hakikatin aktarılmasına vasıta olan tek kanalın Hristiyanlık olduğuna inanmaz”.

Misyonerin teolojik konular hakkındaki görüşleri tabii ki kendisi için önemlidir ve vaaz verdiği kimselere çekinmeden söyler; fakat bunu dogmatik bir kesinlik içinde yapmaz. Misyoner, zihniyetleri ve bakış açıları kendisinininkinden farklı olan halklar arasında çalışmakta olduğunu asla unutmamaya gayret eder. İşte bu noktada tam hürriyet olmalıdır. Spekülasyon yapmak, çıkarım ve varsayımda bulunmak, ayrıntılara inmek için herkese tam özgürlük tanınmalıdır. Misyoner, şayet gerçek niyetin karanlıktan kurtulmak olduğu, partinin ya da okulun anlamsız zaferini sağlamak olmadığı aşıkârsa, tartışmaktan, hattâ münakaşa etmekten bile çekinmez.⁵¹

Kolej’in karşılaştığı diğer krizlerde olduğu gibi bunda da misyonerler, değişmekte olan politik ve sosyo-ekonomik koşullara intibak etmekte harikulade bir maharet sergilediler. 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca insan kaynayan Levant ve Lübnan Dağı çevresi, bu sessiz

⁵⁰ Jessup (1910), s. 596.

⁵¹ Bliss (1920), s. 670.

kültürel nüfuz etme biçimine karşı cömertti. Bir yabancı kurum olarak Kolej, onun mezunlarına atfedilen liberal ve milliyetçi düşüncelerden kuşku duyarak yetişmiş Osmanlı görevlilerinin sıkı gözetimine ve bazı kısıtlayıcı hükümlere maruz bırakıldı. Çoğunlukla ciddi nitelikteki tesadüfi olaylar –savaşlar, iç karışıklıklar, doğal felaketler, kıtlıklar ve salgın hastalıklar gibi– aynı zamanda Kolej'in taraftar çevresini genişletmesine ve bir yüksek öğrenim kurumu olarak önemi ve güvenilirliği artırmasına imkân verdi. Aslında tam da kurumun tesis edilmesi, o zamanlar misyoner okullarının vermekte olduğu yaygın ve temel eğitimden daha ileri okuryazarlık düzeylerini talep eden kitlesel bir Hristiyan akınına doğuran 1860 yılında Lübnan Dağı'ndaki iç kargaşanın bir anlamda neticesiydi. Kurucu babalar, böyle bir talebi içtenlikle kabul ettiler. Derhal bu boşluğu kendileri doldurmazlarsa Fransız Cizvitlerin ve bir ihtimal diğer misyoner kuruluşlarının en sonunda bu işi yerine getirmeye yelteneceklerini itiraf edecek kadar da açık sözlüydüler.

Kolej “evanjelik” bir kurumdun “modern misyoner” bir kuruma ve daha sonra da, son haliyle, liberal ve profesyonel bir Amerikan üniversitesine doğru evrilirken değişik stratejiler izledi ve esas niyetlerinden belirgin şekilde sapmış olan yönlerde gelişti. Gerçekten, bazı önemli bakımlardan, AUB'nin “başarı hikâyesi”, Weberci anlamda, büyük ölçüde önceden hesaplanmamıştır ve bu başarının kıymeti de bilinmemiştir. Örneğin yüzyıl dönümü civarında Hristiyan olmayan öğrencilerin oranı arttığından, Kolej açıkça ihtida ettirme politikalarını ve programlarını değiştirmesi konusunda daha ziyade kolektif protesto yoluyla gittikçe tırmanan bir baskıya maruz kaldı. Kilise âyinlerine katılma, İncil dersleri ve dinî telkinin diğer açıktan açığa yapılan biçimleri daha az çekici ya da, bugünün jargonuyla söylersek, politik açıdan yanlış hale geliyordu. Onun yerine Kolej, din kardeşliğini ve manevi sıhhati yükseltmek adına, alternatif buluşma yerleri olarak ders dışı faaliyetleri teşvik etti.

Tıpkı “Büyük Uyanış” esnasında oluşmaya başlayan Yeni İngiltere kolejlerinin başına geldiği gibi, onların Beyrut'taki elçileri de bu tür faaliyetlerin pedagojik ve kamusal önemini çabucak fark ettiler ve bu faaliyetleri akademik ve ders dışı programlarla kaynaştırmak için erkenden girişimlerde bulundular. 1880'ler gibi erken bir dönemde sosyal hizmetlere yönelik ilgi, YMCA gibi öğrenci örgütlerinde ifade-

sini buldu ve 1. Dünya Savaşı sırasında "West Hall Brotherhood" Derneği'nin faaliyetlerini tanımlar hale geldi.

Eğlendirici faaliyetler, gösteri sanatları ve spor müsabakaları için uygun yerlerin kıt olduğu bir zamanda kampüs gizli yetenekleri işlemek, bir mânâsı olan hobileri geliştirmek ve toplumsal nezaketi rafine etmek için yardım ve fırsatlar sundu. 1920 senesi itibariyle, AUB kadınların gözlerden saklı olması ya da dışlanmasıyla ilişkili kimi yerleşik değerlere zaten karşı koyuyordu ve onların ikinci sınıf seviyesi üzerindeki tüm derslere girişlerine izin vermeye başladı. Bu, hüküm süren cinsel edebe uygunluk normları göz önünde tutulursa, neredeyse devrim niteliğinde bir şeydi ve muhtemelen ilk kez böyle bir karma eğitimle erkeklere ve kadınlara, ebeveyn gözetimi ve denetiminden uzakta bir araya gelme ve birbirini etkileme fırsatı sağlandı.

Bugün için değersiz ve sıradan görülebilecek faaliyetler, 1920'lerde ve 1930'larda kesinlikle öyle değildi. O zamanlar, hattâ o zamandan yirmi ya da otuz yıl sonra bile, bu faaliyetlere katılan kimseler için bunlar cüretkâr ve riskli şeylerdi. Bu insanlar canlarının istediğince davrandılar; genç ve saf yeni katılanların bütün budalaca cesareti ve pervasızlığıyla birlikte, onların hikâyesinin sahiciliğinden kuşku duymak için hiçbir sebep yok. Daha önemlisi, kampüs yaşamı çok mezhepli etnik, ulusal ve farklı kültürel gruplar içinde ve arasında samimi bir kaynaşmayı teşvik ediyordu. Bir netice olarak öğrenciler sınırlı ve parçalı kimliklerini aşmaya başladılar ve her şeyi saran bir üniversite alt-kültürü içinde bir bütün oldular.

Elbette, o zamanlar görünüşe göre tehlikesiz olan bu öğrenci faaliyetleri ve örgütlenmeleri, daha sonraki yıllarda gelişen siyasallaşma doğrultusunda bir başka temel dönüşüme uğradı. Bölgenin tanıklık ettiği ciddi siyasal ve ideolojik değişimler göz önüne alındığında bu dönüşüm kaçınılmazdı. Üniversite böyle bir siyasallaşmanın önüne geçmeye çalışmış olmasına rağmen, öğrencilerin bu değişimlerin çoktan uyandırdığı siyasal tutkuların ve milliyetçi duyguların yoğunluğuna karşı ilgisiz kalması mümkün olamadı. Sivil Yardım Birliği [The Civil Welfare League (CWL)], hattâ alelâde kültür, eğlence kulüpleri ve öğrenci yayınları dahi, siyasal tartışmalara ve protesto hareketlerine bulaşmaya başladı.

Şayet Fisk, Parsons ve diğer Presbiteryen temsilcilerin, kendilerinin Kutsal Topraklara ve Doğu Akdeniz'e misyoner olarak ziyaretlerinin bütün radikal ve devrimci güçleri bu zamana kadar serbest bi-

rakmakla kalmayıp aynı zamanda onları muhtemelen bizzat yaratmış da olduğu konusunda bir fikri olsaydı, misyoner coşkunluklarına ket vurabilir ya da coşkularını kimi başka yönle doğru çevirebilirlerdi. Ancak bu, gerçekten onların istemeyerek tahrik ettikleri ve harekete geçirdikleri bir şeydir. O zamandan sonra Üniversite, öğrenciler ve daha geniş bir topluluk, kampüste siyasal ifadenin karakteri ve yumuşaklığı konusunda aralıklı, çoğunlukla da çekişmeli bir diyalog ve sert bir çatışma içine girdi. Müteakip dönemlerde, AUB çok fazla sayıda seçkin, genellikle dünya çapında herkesçe bilinen isimler üretmek konusunda daha önemli bir rol üstlenmeye başladı. Üniversite'nin kuşe kâğıda basılmış broşürü, örneğin 1945 yılında dünyadaki ileri gelenlerin San Francisco'da Birleşmiş Milletler Beyanname'sini imzalamak üzere bir araya geldiğinde, bu belgeyi imzalayanlardan – dünyadaki başka herhangi bir kolej ya da üniversiteden mezun olan temsilcilerin sayısını aşarak– en az 19'unun AUB'nin eski öğrencisi olduğundan bahsetmeyi asla ihmal etmez. Bununla birlikte Üniversite, belki de daha kötü bir şöhretle, aslında yetiştirdiği politik aktivist ve militanlardan daha fazlasını üretmekle sorumlu tutuldu.

Evanjelik “karşılıksız yardımseverlik” ahlâkı, Beyrut'taki püriten elçilere faaliyetlerini aynı zamanda umulmadık ölçüde başarılı olduğu bir başka boyuta taşımalarına ve yasallaştırmalarına izin verdi. Eğitim kurumlarının başarısını, onların insancılığına ve yardımsever niteliklerine bağlamak ya da zor zamanlarda çare ve yardım sunma temayülleriyle ilişkilendirmek alışılmış bir şey değildir. Bu hususta AUB'nin oynadığı rol, eşsiz değilse de, oldukça çarpıcıdır. Onun güvenilirliği ve zaman zaman da varlığını sürdürmesi, büyük oranda böyle koşulların bir sonucudur. Okulun ilk zamanları, tıpkı önemli olaylarla dolu tarihinin geri kalanı gibi, kronik krizlerle hep bir arada anıldı. Ulusal felâket, savaş ve genel huzursuzluk dönemlerinde, kasten ya da farklı bir şekilde okulun kendisini toplum yaşamının içine sürükledi. Beyrut her dönem savaş ve salgın hastalık tehditleriyle dört bir yandan kuşatıldığı, durmadan taciz edildiği için, kampüs paniğe kapılmış vatandaşlar ve mülteciler için bir sığınak ve güvenli bir barınak haline geldi.

Unutulmamalıdır ki, kitlesel nüfus hareketleri ve Lübnan Dağı'ndan doğru göç –1860 karışıklıklarının bir sonucu olarak– ilk misyonerlerin, yerinden edilmiş grupların yardım ve eğitim ihtiyaçlarına karşı farkındalığını arttırmıştır. Daha sonraki yıkıcı, çoğunlukla

daha fazla hasar verici büyüklükteki olaylar, bu türden çabalara âciliyet kattı. Muhtemelen Amerika'nın tarafsızlığı –Amerika o zamanlar henüz bölgesel mücadelelere doğrudan bulaşmış değildi– okulun insancılığını yerli gruplar için daha kabul edilebilir kıldı. Aynı zamanda Evanjelik ve Püriten ahlâkı, öteki yabancı misyonlarla kıyaslandığında, Amerikalıları bu tür ihtiyaçlara karşı daha anlayışlı kılmış olabilir. Her iki Dünya Savaşı boyunca –bugün olduğu gibi– AUB âcil durum ve kurtarma yardımı, tıbbi rehabilitasyon ve genel yardım sağlamakta hayati bir rol oynadı.

Bu tür pek çok örnekte Üniversite'nin etrafına olan ilgisi, AUB'nin başka yabancı kurumlar için geçerli olmayan özel ayrıcalıklar ve imtiyazlar elde etmesini sağlayarak, ona değeri yüksek bir itibar ve olumlu genel bir imaj miras bıraktı. Örneğin, birden fazla durumda, Osmanlı yetkilileri, Kolej'in tamamen kapatılmasını ya da geçici olarak eğitimin durdurulmasını ciddi bir şekilde düşünecek olsalardı da, okul binasını ziyaret edince ya da vermekte olduğu paha biçilmez hizmetleri işitince, bu kararlarından vazgeçtiler. Ülke ve bölgenin temel olanaklardan tümüyle yoksun olduğu bir dönemde yapılan böyle herhangi bir türde insani yardım ya da rehabilitasyon ihtiyacını karşılama çabaları, daima şükranla kabul edildi ve bunlara minnet duyuldu. Bu çabalar, güç durumdaki savaş bölgelerinde verilen tıbbi hizmetler ve kurtarma operasyonlarından kıtlık ya da genel yokluk dönemlerinde güç bulunur erzakların tedarik edilmesine, salgın hastalıklar sırasında kamu sağlığı seferberliklerinden hastane âcil servislerine kadar uzanıyordu. Kimi zamanlar sadece –önemli bir hükümet görevlisini genel bir keyifsizlik ya da sıkıntıdan kurtarmak için gerekenden biraz daha fazlasını icap ettiren– kişisel bir ihtimam, Üniversite'ye özel lûtuflar ya da en azından Osmanlı görevlilerinin kısıtlayıcı zorlamalarından geçici bir soluk bahşetmek için yeterli olurdu.

Başlangıçta bu gönüllü sosyal çalışmanın ve yardım işinin büyük kısmı, kampüs çevresindeki aylıklar için gece okulları açmak, fakirlere yardım dağıtmak ve başka eğlence türünden programlar düzenlemek gibi faaliyetlerle sınırlıydı. Yavaş yavaş bu çözümler hizmet etme, yardımsever eylemlerde bulunma ve uygulamalı çalışma rahatı, 1930'larda uzak köylerdeki tarımsal büyüme ve kentsel gelişme projelerine kadar yayıldı ve sekülerleştirildi. "Kırsal Yaşam Enstitüsü" ve "Kentsel Sosyal Yardım Derneği" gibi örgütler, öğrencilere ve öğ-

102 *Orta Doğu'da Liberal Eğitim*

retmenlere birbirleriyle işbirliği içinde, ticari faaliyetleri düşük olan yerlerde uygulamalı çalışma yaptırarak teorik eğitimlerini takviye etme fırsatları sundular. Olumlu karşılanmaları ve etkileri bağlamında değerlendirildiklerinde son derece yenilikçi ve etkin oldular. Köy yaşamının kalitesini yükselten yeni ve ulaşılabilir yöntemler –pazarlamadan ve kredi kooperatiflerinden hayvan çiftçiliğine ve ekin rotasyonuna kadar– bu tür cesur girişimlere atfedildi. Zamanında öylesine başarılı oldular ki, Filistin, Suriye ve Orta Doğu'nun başka herhangi bir yerindeki benzer projelere ilham veren rol modeller olarak işe yaradılar.

Üçüncü Bölüm

HASAN HANEFİ'NİN ARAP-MÜSLÜMAN
DÜNYASINDA
ÖZGÜRLÜĞÜN BULUNMAYIŞI HAKKINDAKİ
GÖRÜŞLERİNE DAİR BİR ELEŞTİRİ



Richard K. Khuri

I

Özgürlük bir mesele haline geldiğinden beri, ona temel bir insanlık durumu olarak bakılmış ve onunla bu şekilde meşgul olunmuştur. Bu durum, dünyamızın her yanında cereyan eden siyasi akımlar ne olursa olsun, özgürlüğün kalıcı anlamlılığının nedeni olmayı sürdürür. Oysa özgürlüğe duyulan arzu, çok ihtilafli politik kımıldanmalar için elverişlidir. Günümüze, geçmişten çok daha fazla, özgürlüğün politik boyutunu tinsel boyutundan ayırmanın reddedilişi damgasını vurur. Bu, ya sağlam ideolojik dayanakları olan ve tinsel yaşama alenen karşı politik bir harekete ya da politik yaşam üzerinde zalimce hâkimiyet kurmuş (ve uyruklarının maddi koşullarının sefalet düzeyine inmesine izin vermiş) manevi bir şahsa verilen bir karşılıktır. Avrupa'da Kilise egemenliğine karşı olan isyan çoktan bitti; fakat komünizme karşı isyan, 1989'un en büyük olayı olmuştur.

Özgürlük için herhangi bir siyasal sistem vasıtasıyla ifade edilebilenden daha fazlasının lazım olduğunu belirtmiştim. Buna liberal demokrasi dâhildir. Diğer yandan, hiçbir liberal demokrasi, demokratik bir sistemin garanti altına alması gereken özgürlüğü gerçekten idrak eden ve çok isteyen bir halkın desteği olmaksızın sağlam bir şekilde yerleşemez. Bir isyan, ister tinsel olanı içine almak için yapılan politik girişime karşı olsun ya da isterse onun karşısına, yeni düzen (laik) liberal bir demokrasiye eğilimli görünür. Bu, pek çok kimse tarafından, insan hayatının her bir önemli boyutuna hak ettiği özerkliği vermenin en iyi yolu olarak kabul edilir.

II

Orta Doğu üzerinde düşünmekte olan bizler özel bir şeyden bahsetmiş olacağız. Orta Doğu'nun hâkim dini İslâm, tarihsel olarak kendisinin, insan yaşamının Batı'da çoğunlukla birbiriyle bağdaşmayacağı düşünülen boyutlarını aynı anda kapsayabildiğini göstermiştir. Politik ve tinsel boyut arasında belli bir denge sağlanmıştır. Bu denge yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş ve İslâm'ın kendisi içinde kökleşmiştir.

Böyle bir denge, tarihin de bizlere gösterdiği gibi, sağlam değildir. Tinsel boyutun siyasallaştırılması ya da tinsel boyut üzerine kuvvetli biçimde yoğunlaşmak suretiyle politik olanın marjinalleştirilmesi biçimindeki hareket sinsice işler (politik olanın marjinalleşmesine, benim burada söylemek istediklerim açısından, maddi ihmal de dâhildir). Bu hareket, İslâm topraklarında iki biçimini de uygulamaya koymuştur. Geçtiğimiz yüzyılın başlangıcına kadar, isyanın meşru nedenleri vardı. Müslümanların yerleştireceği sonraki politik düzenin liberal demokratik mi yoksa İslâmi mi (ya da yaratıcı bir şekilde yapılmış bir sentez mi) olacağı konusunda tartışma söz konusuydu ve bu tartışma hâlâ devam etmektedir. Her sonuç, o topraklarda yaşayan insanların son iki yüzyıldır olduklarından daha hür olmaları niyetinin taşınmasını gerektirir.

Kimilerine göre, Doğu Avrupa'da yaşanan son gelişmeler, şu soruyu neredeyse can sıkıcı ölçüde kaçınılmaz hale getirmiştir: "Demokrasi Arap dünyasına ne zaman gelecek?" Diğerleri içinse soru sabittir: "Liberal demokrasi Arap Dünyası için doğru yol mudur?". Şu an, şayet liberal demokrasinin temelini hazırlamakla ilgileniyorsak, demokrasiyi istemesi ve ona arka çıkması gereken halkın, de-

mokrazi uygulamasını maskaralığa çevirmeyecek bir tarzda özgürlüğe karşı istekli olup olmadıklarını araştırmak zorundayız. Ayrıca, liberal demokrasinin derin geleneklerle uyumsuz olduğu yerde, daha fazla özgürlük talebi yoktur. Böylece şu soru ortaya çıkıyor: “Daha hür bir devletin dayanakları Araplar arasında mevcut mudur?”

III

Hasan Hanefi mevcut olmadığını düşünmektedir. O, Müslüman Arapların, özgürlük lehinde eyleme geçmeyi bir kenara bırakın, özgürlük hakkında *düşünmek* konusunda bile hür olmadıklarına inanır. Müslüman Araplar özgürlüğü kavramaya ve ona talip olmaya istekli değildir. Ciddi şekilde ters yöneticiler, sürekli katlanılmaz bir hoşnutsuzluk yaratarak Arapları isyana kışkırtabilirler fakat yeni rejim oturur oturmaz, özgürlüğü tamamen garanti altına alan bir politik düzen tesis etmenin isyanın amaçlarından biri olmadığı hemen ortaya çıkarır. Bu, Arap dünyasının gerçek çıkmazıdır.

Bu ürkütücü tez Arap olmayan biri tarafından öne sürülseydi, ırkçı hakaretlerin başka bir örneği diye ânında reddedilirdi. Şans eseri Hanefi, Kahire Üniversitesi’nde felsefe bölümünün başkanlığını yapan Mısırlı bir Müslüman. Arap dünyasındaki en aktif ve üretken entelektüellerden biri. Aynı zamanda tezi, Batı’daki mevcut disiplinler arası çalışmayı karakterize eden, belirli noktalarda parlak analitik kabiliyetlerle örtüsü kaldırılan, tarihsel ve psikolojik derinlik taşır.

Bütün bunlar bize Hanefi’nin yargısında haklı olduğunu göstermez. Kendisinin çok titiz bir biçimde argümanını dayandığı tarihsel boyutu yansıtmayı yansıtmadığını da henüz bilmiyoruz. Ancak onun tezini eleştirel bir biçimde sorgulamak için, bu çıkmazın kaynaklanmış olduğu söylenen dönemin ve o dönemin en iyi eserinin kendinde somutlaştığı insanın düşünce ve ruhunu yeniden yakalama davetini kabul etmek zorundayız. Aynı zamanda Hanefi’nin argümanının temelini oluşturan ilkeleri ya da varsayımları tanımlamamız, onların kapsamını ve geçerliliğini saptamamız gerekir.

IV

Hanefi’nin kışkırtıcı tezini sunduğu deneme ilk kez *Al-Mustaqbal al-‘Arabi* dergisinde Ocak 1979’da çıktı. Daha sonra 1983’te Beyrut ve 1984’te Kahire’de demokrasi ve insan hakları konusunda Arap Birli-

ği Çalışmaları Merkezi tarafından yayımlanmış bir Arap düşünce antolojisi içinde tekrar çıktı. Hanefi'nin denemesinin başlığı en iyi şu şekilde tercüme edilebilir: "Zamanımızın Ruhunda Özgürlük ve Demokrasi Konusundaki Çıkmazın Tarihsel Kökenleri" [The Historical Roots of the Impasse with Regard to Freedom and Democracy in our Zeitgeist]. Ben "Zeitgeist" kelimesini, Arapçada karşılığı "*Waj-dānunā al-Mu'āsir*" olan "düşünce ya da duygularımızın genel çağdaş eğilimi" gibi hantal bir ifadenin yerine kullanıyorum. Her iki dilde de sözcük yapısı benzer olduğundan Almanca ve Arapça felsefi ifadeler çoğunlukla birbirlerine tercüme edilebilirler.

Heidegger'in tarzına benzer bir biçimde, Hanefi denemesine, uzun başlığını oluşturan terimlerin detaylı tanımlarıyla başlar. Bu tanımlar makalenin tüm içeriğine rahatlıkla yayılır. Ancak tıpkı Heidegger'den intikal eden entelektüel mirasa sahip çıkan son Fransız yazarlarında olduğu gibi, mükemmel kurgulama, aslında söylenmekte olan şeyin ne olduğuna ilişkin yaptığımız sorgulamaya gölge düşürmemelidir.

"Tarihsel kökenler" demekle neyi kastettiğini açıklarken Hanefi, birikimsel bir tarih görüşü önerir. Tortular birikir. Üstelik, şimdi ve geçmişin birbirinin içine girmesiyle, daha aşağıdaki katmanlar üstteki katmanlar tarafından örtülmüş değildir. Bugün Müslüman Araplar hakkında söylenenler bin yıldır sürekli olarak birikmiştir. Bu birikimler Müslüman Arapların değerlerini ve zihnini biçimlendirmiştir. Davranışlarını yönlendirmiştir. Bütün bu birikimler toplu halde, Arapça ifadesiyle "*turāth*", yani kabaca "miras" sözcüğüyle ifade edilir. *Turāth*'ı oluşturan şeyler büyük oranda kolayca sıralanabilir: Kuran ve hadis gibi temel metinler; teolojik, felsefi ve ilmî eserler; şiir ve retorik eserleri; atasözleri ve özdeyişler. Araplar *turāth*'ları içinde yaşamlarını sürdürürler.

Hanefi ele aldığı çıkmazın beş kökenini izah etmeden önce, *turāth*'ı üstyapı olarak tanımlar. Marksçı terim çiftini tamamlamak için, o vakit altyapı, *turāth*'ın tek belirli bir yorumunun zaferi sonrasında ortaya çıkan ve onun gücünü sağlamlaştırmaya ve mertebesini artırmaya devam eden sosyal sınıf şeklinde tanımlanır. Sırasıyla bu süreç *turāth*'ın tek bir yorumunun sanki ayrıcalıklıymış gibi görünmesini sağlamıştır. Böylece üstyapı ve altyapı, tamamen gerçek diyalog kesilinceye kadar birbirlerini güçlendirmeye devam etmiştir. Bu, çıkmazı tanımlar. Bugüne kadar *turāth*'ın tek bir yorumu içinde ya-

şamlarını sürdürmeye alışmış olan Arap Müslümanlar, dinleme, karşılıklı fedakârlıkta bulunma, öğrenme ve bağımsız olarak var olan bir hakikati bulmaya çalışma kabiliyetlerini yitirdiler. Böyle işler acısı bir durumu daha beter hale getiren şey, pek çok Arap rejiminin, yakın geçmiş kolektif hafızadan silme eğilimidir. Ne zaman yeni bir rejim iktidara gelse, kendisinden öncekilerin iddialarını ve başarılarını iptal eder: belirli bir *turâth*'ın gücü böylece, yakın geçmiş, çok daha uzak geçmişin bir mahfazasından daha fazla bir şey değil diyerek bir kenara bırakıyor gibi görünen suni olarak yaratılmış bir boşluk tarafından abartılır. Hanefî'nin muhakemesini onun ifade edilen amacının ötesine taşıyabiliriz: yakın geçmişin çok önemli bir tortunun içine yığılma şansını reddetmesi nedeniyle, uzak geçmiş ciddi bir rakipten, hattâ bir belirleyiciden bile yoksundur. Değişmeyen *turâth* çağdaş Arap Müslümanların zihinleri, değerleri ve davranış biçimlerine en yüksek derecede hâkimdir.

V

Daha fazla ilerlemeden önce üç itiraz yükseltmek gerekir:

1. Arap Dünyasında gerçekten böyle bir diyalog yoksunluğu söz konusu mudur?

Diyalog her zaman kamusal tartışma ve eleştiriyle ispatlanmaz. Macaristan komünist sistemi kaldırıp sınırlarını açmadan çok daha önce, tarihsel dokundurmalarla hükümeti zekice eleştiren Macar filmleri yapılmaktaydı. Başkaları ise Marksist dogmaya muhalif konuları araştırdı. Örneğin *Czontvary*, resmî olarak telkin edilen kolektif estetik idealine tamamen ters bireyci bir anlayışla, yaratıcı dehasını kullanarak resim yaptı. Mısır sanatı daha açık sözlü oldu. Necip Mahfuz'un doğrudan güncel meselelerle ilgili olan romanları dinamik ve karşılaştırmalı bir üslupla pek çok görüşü ele aldı. Onun eserlerinde çok cesurca eleştiriler vardır. *Miramar*, Nasır'ın Mısır'ına övgü değildir. Mahfuz 1950'lerde ve 60'larda, 1988 yılı Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldığı birkaç sene öncesinden bile daha geniş bir okuyucu kitlesine sahipti. O zamanlar tek eleştirmen Mahfuz değildi. Yusuf İdris, Tevfik el-Hakim ve başkaları da vardı. Ne de Mısır sineması devletin elinde uslu bir araçtı. Bütün bunlar Nasır'ın sıkı idaresinin doruk noktasına çıktığı dönemde gerçekleşti. Nasır gerçekten popüler bir liderdi. Suriye tiyatro ve sinemasında da Esad'ı övgüden daha fazlasının olduğunu gösteren işaretler vardır. Eleştiri ve diyalog,

muhtakkak ki, Mısır'da olduğundan çok daha örtük ve dolaylıdır, çünkü bunlar Esad'ın diyalogu susturma yöntemi göz önüne alınarak yapılmak zorundadır. Filistin ve Lübnanlıların uzun süre sahip olduğu gürültülü çoğulculuk hakkında burada bir şey söylemeye gerek yok (Lübnanlılar ağırlıklı olarak Müslüman değilse bile, Filistinliler kesinlikle öyleler). Daha etkileyicisi, Hanefi'nin denemesi ilk kez Kahire'de ve daha sonra da Suriye işgali altındaki Batı Beyrut'ta, Saddam Hüseyin'in Irak'ından bol miktarda fon alan bir araştırma merkezince ikinci kez yayımlandı. Çoğu Arap rejimi eleştiriye tahammül edemez. Ancak Araplar, en az Doğu Avrupalıların komünist sistemlerinin kalkmasının olanaksız görüldüğü yıllarda gösterdikleri kadar çoğulcu bir dünyaya, siyasi yönden bile, hazır olmanın pek çok belirtilerini gösterirler.

2. Bir siyasal rejim, kendinden öncekilerin iddialarını ve başarılarını, ayrıca kolektif hafızayı ne ölçüde silebilir? Basit bir ilkeyi izleyebiliriz: bir siyasal rejim, ne kadar zalim olursa olsun, sadece kendi etki alanı içindeki olaylara tam anlamıyla nüfuz edebilir. En uzun süreli ve kuvvetli baskı bile bir halkın mizah anlayışını, folklorik bilgisini, ustalıklarını ve inanışını kökten değiştiremez. Bir halkın enerjisi başka yönlere saptırılabilir ve aşırı düzenleme ve gözetim yoluyla geçici olarak bastırılabilir. İnsanlar tutuklanabilir ve askerî felâkete sürüklenebilirler. Fakat yüzyıllar boyunca gelişip şu an oldukları şey, herhangi bir rejimin erişebileceği alanın çok ötesindedir. Pek çok kimse, Berlin Duvarı'nın önemsiz hale gelmesi karşısında bunu ileri sürmüştür. Bugünse, şüphecilerin, insanoğlunun dayanıklılığına ve bir halkın zihinsel, ruhsal ve duygusal karakterini dönüştürmek için tarihte verilen en kapsamlı çabaların birinden sağ çıkmış olmanın zorlayıcılığına daha fazla inanıyor olmaları muhtemeldir.

Duvarın yıkılışı üzerine daha fazla düşünölmeye başlandığı ve çoğu Doğu Avrupa protesto hareketinin başladığı halk seviyesine daha fazla dikkat gösterildiği için, daha fazla insan, bir rejimin, idaresi altındaki halk arasında var olan hareket sahasının yüzeyselliliğinin, ne bahsedilmeye değer ne de propagandist şekilde sömürölebilir bir gerçeklikten ileri geldiğini fark edecektir. Bu gerçeikle, örneğin, Rus halkının çoğunluğunun komünizme sonsuza kadar boyun eğmesinin kuşkulu olduğunu gözler önüne seren Dostoyevski'yi duyarlı bir biçimde okurken; ya da herhangi bir halkın uzun vadede katlanabileceklerinin sınırlarını açığa çıkaran ve insan yaşamı, doğası ve kaygı-

ları konusunda, halkın, onu yönetenin kim olduğuna bakmaksızın, ne olduğundan yola çıkarak yapılan hassas bir değerlendirme sırasında karşılaşılır. Pagan Moğollar bile tasarruflarındaki onca müthiş güce rağmen, uyruklarının İslâm'a sırt çevirmesini sağlayamadı. Tersine, Orta Doğu'da hüküm sürmeye devam etmiş olan Moğollar İslâm'a geçtiler. Çin'de ise daha yüksek bir kültür ve uygarlık içinde asimile oldular.

Hanefi, birbirini izleyen rejimlerin bir diğerinin iddialarını ve başarılarını belirli bir düzeyde geçersiz kıldığını söylemekte haklıdır. Gerçekliğin ne olursa olsun süremeyeceği kadar yüzeysel olduğu bir düzeydir bu. Bu, elbette ki, bir olaylar zincirinin ciddi ekonomik ve politik rahatsızlığa yol açabileceği bir düzeydir. Rahatsızlık daim olabilir fakat onun çevresinde bir yol çoğunlukla vardır. Aksi halde, isyana yol açabilir fakat isyanın kendisi, dolaysız nedeni sayesinde su üstüne çıkan gizli ve daha derin bir gerçek tarafından desteklenir. Açlık, Polonyalıların inançlı özgür erkek ve kadınlar olarak hareket etmelerine sebebiyet vermiştir.

Arap rejimlerinin, öncellerinin iddialarını ve başarılarını silmekte başarılı olmaları, aynı zamanda onların ve Arap toplumundaki diğer güçlerin *turâth*'ı, onu bozmaksızın ya da taklit etmeksizin, *gerçekten* değiştirebilecek seviyeye henüz ulaşmadıklarının bir göstergesidir. Diğer bir deyişle, Arap rejimlerinin yakın geçmişi hiçbir şekilde olmamış sayabilmeleri *onun sığılığının bir ölçüsüdür* ve daha iyi hiçbir şey olmadığından *turâth*'ın hâkim olmasına duyulan genel bir istektir. *Turâth*'ın layık olduğu biçimde değiştirilmesine ve onunla saygı değer bir rekabete, ancak Arap-Müslüman modernizmi *turâth* ile aynı ölçüde birikimsel ve geniş potansiyele sahip ayırt edici bir görüş ya da yaklaşım vermeye başladığı zaman ulaşılacaktır.

Bu süreksizliğin bütün Arap dünyasına yayılmadığını belirtmeliyim. Fas rejimi uzun bir süre hem meşruiyet hem de süreklilik sahibi olmuştur. Meşruiyet belki Suudi Arabistan'da ve Körfez devletlerinde biraz daha şüphelidir, ancak süreklilik orada da vardır. Nasır'dan sonra gelen Mısır rejimleri, Nasırcılığı hiçbir şekilde tanınamalarına karşın, 1952 Devrimi'nin meydana getirdiği çoğu şeyi muhafaza etti. Hanefi tarafından tarif edilen koşul, bu yüzden, en iyi şekilde, bazı Arap devletlerinin diğerlerinden çok daha yaklaştığı bir sınır durumu olarak ele alınabilir.

3. İddia olunan Arap düşünme ve özgürce eyleme kabiliyetsizliğinin kökeninde, değişmez olarak tanımlanmış, içinde yaşayan Arapların artık hiçbir şeye açık olmadığı *turâth* mı vardır? Ya *turâth* temlinde bizzat geniş ve açık uçlu olsaydı? Peki ya modernlikle potansiyel olarak verimli bir biçimde etkileşim içinde olabilirse ne olur? *Turâth* pek çok şeyi dışlayabilir fakat onun içinde, hak edilmiş bir zaferin ve uzun ömürlülüğün sebebini verecek yeterli derecede ihtimal ve açıklama vardır. Dahası, *turâth*'ın şimdiye kadar içine almadığı şey, ya ebedi ve ezeli temellere dayanmadığı ya da bir yanlış anlamaya bağlı olduğu ortaya çıkabilecek kararlardan kaynaklanmıştır.

Turâth'ın bir çıkmaza neden olacak kadar değişmez olup olmadığını belirlemeye çalıştığı söylenen *turâth* konusundaki böylesi kuşku-
ların arkasındaki anlamı çıkarmak, bir çözüm yönünde atılacak gerçek bir adımdır. Bu suretle *turâth* hakkında ortaya çıkarılan şey de onu modernlikle sentez yaparak birleştirebilen şeyin derinliğini ortaya çıkarır. Çıkmaz bu durumda *turâth*'ın içinde yaşamının sonucu değil; hem modern Arap kurumlarının hem de kendilerini *turâth*'ta ulaşılan düzeyle karşılaştırılabilir bir düzeye taşıma beklentilerinin boşa çıkmasının sonucudur.

VI

Genellemeler, son itirazın kastettiği şey hakkında bize pek fazla bir şey söylemez. *Turâth*'ın derinliği, genişliği ve canlılığı, on ikinci yüzyılın başlangıcından beri onun tonunu ayarlamış ve ana hatlarını belirlemiş bir adamın çalışmasında ayırt edilebilir. Tek başına bu bile bizi Orta Çağ İslâm filozofu el-Gazali'ye dönmeye mecbur edecektir. Hanefî'nin denemesinde el-Gazali'ye doğrudan ve dolaylı pek çok atıf olması, el-Gazali'den, modern eleştirmenin iddia ettiği şeye tezat biçimde ve o iddianın bir ölçüsü olacak şekilde bahsedilmesini gerektirir. Özellikle:

– Hanefî, el-Gazali'yi İslâm'da akılı yıkan bir olaylar dizisi başlatmakla itham eder (5. kısım).

– El-Eşari'yi doğru şekilde, Tanrı'nın evrenin merkezinde olduğunu vurgulayan doktrininin kurucusu olarak adlandırır (3. kısım). Bunun politik imâları vardır. El-Gazali, bu doktrini sadece kabul etmiş olmakla kalmaz, elindeki tüm tartışma becerileriyle onu güçlendirir.

– Mevcut çıkmazla ilintili tarihsel uzam, onun görüşünde bin yıllık bir menzile sahiptir (başta ifade ediliyor). Bu, çıkmazın kaynağını, aşağı yukarı el-Eşari'nin yaşadığı döneme tarihlendirecektir. Bu durum, El-Gazali'nin çıkmazdaki sorumluluğunu arttıracaktır çünkü o, Eşariliği felsefi açıdan daha karmaşık ve manevi açıdan daha derin hale getirdi.

Hanefi'nin el-Gazali'ye saldırısının tam bir eleştirisi, bu makalenin kapsayabileceğinden daha büyük bir planı gerektirir. Ancak her şeyi kapsayan bir eleştiri eylemiyle el-Gazali'nin eserindeki tinsel ve politik unsurlar arasında ayırım yapabilir ve tinsel olanların nasıl zamana uygun olduğunu, oysa bizim kendi dünyamızdan çok farklı bir dünyada geliştirilmiş politik unsurların ise koşulların gerisinde kaldığını görebiliriz. İddia edilen “aklın yıkımı”, özgürlük ve akıl arasındaki ilişki üzerine bir inceleme yapmayı ve daha sonra da el-Gazali'nin kuşkuculuğuna ve ihtiyatına karşılık, Hanefi'nin bağımsız aklın özgürlüğü kesinlikle güvenceye aldığına olan inancına dair bir değerlendirmeyi gerektirir. Hanefi'nin ve el-Gazali'nin özgürlüğün farklı düzeylerini ve yorumlarını ele almaları yüzünden, öncelikle “özgürlüğün” mânâsının kendisinin açıklığa kavuşturulması zorunludur. Bunların ve diğer tartışmaların *turāth*'ın modernlikle nasıl sentezlenebileceği noktasında birleşmesi gerekecektir.

Bütün bunlar, benim yakında çıkacak olan çalışmam için yaptığım planın bir parçasıdır. Bu makalede, kendimi, Hanefi'nin denemesinde sunulan çıkmazın beş kökeninden ilkiyle, yani durağan bir Arap dili görünüşü altında değişmez bir *turāth*'ın, kendine has biçimde, Arap-Müslüman'ı özgürlükten uzak bir vaziyet içinde yaşamaya mecbur ettiği iddiasıyla sınırlamak zorundayım. Bu iddiaya yanıt verirken, el-Gazali'nin Sünni Müslüman'ın yaşamını biçimlendirmekteki sürekli başarısının altında yatan sebebe göz atma, onun başarısının olası politik imâları üzerinde düşünme ve dil ile teoloji konusundaki diğer görüşlerle (ya da bir dil teolojisi ile) karşı karşıya gelme fırsatını bulacağız.

VII

Savaş sırasında içime doğdu şiir.

Savaşların faziletlerinden biri, şayet savaşların fazilet sahibi olduğu söylenebilirse, onların, yer kabuğunun ve dünyadaki fikirlerin şiddetle sarsılmasına yol açmasıdır.

Şam, 40'larda doğrudan bir taarruza maruz kalmadıysa bile, tıpkı pek çok Arap şehri gibi, başka türlü bir saldırıya maruz kaldı, zihnine ve düşüncesine yönelik bir saldırı.

Beş yüz yıldan fazla süredir dert görmemiş minareler, sıkıntıyla doldu. Ve yemyeşil çayırdan yastıklarla desteklenmiş Şam'ın yedi akarsuyunun düzeni bozuldu...

Miras almış olduğu binlerce şeyle mutluydu Şam – masumiyeti, bekâreti ve saflığıyla; türbeleri ve pirleriyle; meselleri, kahvehaneleri ve semaverleriyle; minberleri ve hatipleriyle, şiirleri ve şairleriyle mutlu.

Şam halinden memnundu. Ne yeni fikirleri kabul etti, ne de yenilikçilere tahammül gösterdi.

Şam, edebiyatı kavramıştı, atalarının olsun ya da olmasın...

Doğru yol, atalarımızdan kalan bütün bir şiir, retorik, gramer, tefsir ve hukuk kitaplarıydı.

Şehrimiz, *turâth*¹, restorasyonuna ya da güzelleştirilmesine müsaade edilmeyen mermer bir gömüt; Cahiliye durağından...yirminci yüzyıl durağına tek yönde uzanan bir demiryolu olarak yorumlamıştı.

Yol güzergâhları aynı kaldı; duraklar aynı kaldı; yolcu isimleri aynı kaldı; bagajlar aynı kaldı.

Yolcular, beş yüz yıl boyunca, ne girişi ne de çıkışı olan, rahatsızlık verici ahşap kompartımanlarında, trenin parçası, onun sıkıcı seferinin parçası haline gelinceye kadar tutulmuşlardı.

Nizar Kabbani¹

¹ Nizâr Kabbânî, *Qissat Ma'ash-shi'r* (Beyrut: Nizar Qabbani Publications, 1973?), s. 65-6; Yazarın çevirisi.

Arap dünyasının en popüler çağdaş şairi, otobiyografisinde, trene saldıran ve Arap dilini uykusundan uyandıran ilk kuşak şairleri anlatmaya devam eder. Bu saldırı, İkinci Dünya Savaşı'na rastladı. Saldırının, romanlar, şiirler, gazeteler, radyo ve televizyon yayınları üzerinde yaygın olan etkisi, sınıflara hâlâ ulaşmış değil. Haftada birkaç saat zorunlu Arapça dersi alan milyonlarca genç öğrenci, Kabbani'nin dile ve konu başlıklarına ilişkin tabuların muazzam birikimine karşı mücadelesi hakkındaki anlatımına içtenlikle yakınlık duyacaktır.

Burada, Fazlur Rahman'ın, tortusu halen günümüzdeki yabancılaşmanın kaynağı olan dili nasıl tanımladığı görülmektedir:

Orta Çağ biçemi yapay, gösterişli ve anlaması güç; belirsizliğin anlatımından çok anlatımın belirsizliğiyle karakterize olan içerik ise sahteydi. Saf edebiyattaki yapay eğilimlerden başka, hem şiirde hem de düzyazıda, sözde dil bilimleri ...– belâgat, retorik ve “biçem”, yapay ve uydurma gereçleri, imgeleri, benzetmeleri ve yorumlarıyla– anlamın yitip gitmesi pahasına, anlatıma aşırı ve çoğunlukla da hoş olmayan bir vurgu yaptılar.²

Bu iddia, Hanefi'nin savında tekrar edilir: “Bir şeyin anlamını, anlam uğruna feda ettik”³.

Bu üzüntünün kaynağı nedir? Hanefi, kısaca, intikal eden ispatın iddiayla yer değiştirmesinden bahseder. Bir konumu kendi şartlarıyla ayakta durmasına izin vermek yerine, konumu destekleyen, Kuran ayetlerinden ve gerçekliği doğrulanmış hadislerden alıntılara başvurur. Ayetler ve hadisler sadece aktarılır, yorumlanmazlar. Böyle bir şey, onların kutsallığını ve kabul edilmiş anlamlarını tahrif etmek olacağından yapılamazdı.⁴

Henüz pek fazla bir açıklamaya sahip değiliz. İslâmi pratikle Arap dilinin bastırılması arasında ilgi kurmak için, Fazlur Rahman'ın açık-

² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 70.

³ Hasan Hanefi, *Democracy and Human Rights in the Arab World* (Arap Birliği Çalışmaları Merkezi tarafından Basılmış Konferans Bildirileri, Yorumlar ve Tartışmalar) içinde, s. 181.

⁴ *A.g.e.*, s. 180.

laması daha yararlı olabilir.⁵ Rahman, Peygamber ve yoldaşları henüz hayattayken, İslâm hukuku âlimlerinin ya da sıradan Müslümanların, hükümlerinin ya da yaşamlarının İslâmi açıdan doğruluğuna karar vermek için dolambaçlı bir yol izlemesine gerek olmadığına inanır. Çağdaşları Peygamber'in telkinlerinin mânâsının tümüyle farkındaydılar ve Kuran'ın vahiy edildiği bağlamı *yaşadılar*. Doğrudan doğruya bu ortamda yaşamış olma, hükmün ya da yaşamın İslâm'a uygun bir biçimde kolayca sürmesine imkân verdi.

Bir süre sonra, İslâmi açıdan doğruluğu desteklerken ayet ve hadislerle atıfta bulunmak gerekli hale geldi. Ancak hadis de diğer kaynaklardan doğmuştu. Bazısı açıkça sahteydi. Bu yüzden hadisin gerçekliğini doğrulamak için bir prosedür bulunmak zorundaydı. Prosedür yerleşince bu sefer başka bir problem ortaya çıktı: aynı argümanı desteklerken farklı hadislerle atıfta bulunuldu ve aynı hadis farklı biçimlerde yorumlandı, öyle ki birbirine karşıt konumları destekleyebildi. İslâm hukuku âlimi el-Şafii tarafından önerilen çözüm, hadisin, şayet hakikiyse, üzerinde muhakeme yapılamayacağı idi. Onların getirdiği delil inkâr edilemezdi. Her ne kadar farklı hadislerin, hukuk âlimlerinin El-Şafii'nin ortadan kaldırmayı umduğu görüş farklılıklarını desteklemesi yine de mümkünse de, sonunda bu problem Eşariliğin zaferiyle hafifletildi. El-Eşari bir argümanı desteklerken, Kuran'dan ya da doğruluğu kanıtlanan bir hadisten harfi harfine alınıp bir analojinin kullanılmasını onayladı. Bu, nakilci Hanbeliler ile akılcı Mutezileler arasında bir uzlaşmaydı.

Eşari'nin teoloji hamlesinden, birazdan bizim de daha yakından bakacağımız, el-Gazali'nin Sufizmle şeriatı bütünleştirme çabalarına kadar bir dizi doktrin ortodoks addedildi: nedenselliğin reddi ve Tanrı'nın sınırsız gücü lehinde insan iradesinin etkinliği; iyinin ve kötünün sadece vahiy yoluyla bilinebilirliği; mantığın, felsefenin, matematiğin ve doğa biliminin, doğru olduklarında, insanın ebedi yaşam için gereksinme duyduğu şeylerle karşılaştırılınca, sadece ön hazırlık seviyesine, yanlış olduklarındaysa sapkınlık seviyesine düşürülmeleri.

Bu süreç, çok uzun bir anlatımı hak eder. Ancak bizim için kaçınılmaz sonuca varmak yeterlidir. En önemli bilginin bütün zamanlar

⁵ Rahman, *Islam and Modernity*, s. 23-7.

için saptanmış ve değişmez olduğuna inanıldı. Bu bilgi Kuran'da ve gerçek hadiste bulunabilirdi. Kuran vahiy edilmiş bir metindir. Akıl, onun içindekileri, yardım görmeden asla kavrayamaz. Hadisler Peygamber'in sözleri ve amelleridir ve kendilerinden başka kanıt gerektirmezler. Yorumlanamazlar. Bu yüzden, ne kadar zeki olursa olsun, bir yazarın yapabileceği bütün iş, Kuran ayetlerini ve hadislerini, belirli anlamları olan değişmez ifadeleri, ya mozaik gibi bir yapı içinde ya da mantıksal açıdan öngörülen bir biçimde düzenlemek ve onları, hünerle yapılan sözcük oyunları ve müthiş bir sözcük dağarcığıyla çeşitlendirmektir. Yazarlar kendi sözcüklerini katabildikleri yerlerde ise ancak dilin her zaman için önemi olan değişmez anlamı etrafında, daima daha incelikli bir dil örebildiler.

Bu akim kalan hüner ve değerli entelektüel enerjilerin israfı, ünlü bir on altıncı yüzyıl yazın adamı ve Moğol Hükümdarı Ekber'in maiyetindeki bir soylu olan Fayzi'nin, Arap alfabesindeki vurgu imi olan harflerin gereğini ortadan kaldırdığı ve böylece kullandığı harf sayısının on üçe indiği Kuran tefsiri gibi eserler ile sona erdi. Bu gelişme, öğrencilerin çalışmasını kolaylaştırmak için yazılmamış, tersine tamamen bir bilmece gibi (her ne kadar kolayca ezberlenebilir olma özelliğine sahip olsa da) zor olması amaçlanan başka bir kısaltılmış metin türüyle paralellik taşıyordu. Daha sonra yorum üzerine yorum yapmaya girişildi, el-Taftazani'nin el-Nasafi hakkındaki yorumu üzerine el-Khayali'nin (ö. 1457) yorumu gibi. El-Khayali'nin çalışması öyle zordu ki, onun üzerine yapılan bir dizi başarısız yorumdan sonra, on altıncı/on yedinci yüzyıl Hint bilgini Abdül Hakim'in (daha sonraki Arap yazarlar tarafından el-Lahuri diye adlandırıldı) yorumu başarılı addedildi.⁶

Kuran tefsirleri, başlangıçta daha çok onun anlamı üzerine odaklanmıştı, ancak anlam bir kere sabitlenince, odak noktası olmaktan çıktı ve tefsirler gittikçe artan bir şekilde Kuran'ın diline yöneldiler. Zamanla, bir tefsirin büyük oranda Kuran Arapçasının grameri ve semantiğine vakfedilmesi olağan hale geldi. Bugün de bütün Arap dünyasında devam eden bir uygulama olarak, Kuran'ı, anlamına bakmadan ezberleterek öğretmek yaygınlaştı. Fakat Müslümanlar artık Tanrı'yı gerçek bir Öteki olarak göremeyecek ve onları Kurtu-

⁶ *A.g.e.*, s. 37-8.

luş'a taşıyan bilgiyi sadece *ezberden okuyacak* kadar mı çok özgürlüğe kapalı hale gelmişlerdi? Skolastik aşırı-ortodoksluk, Hanefi'nin de inandığı gibi, varoluşsal ve tinsel sessizliğe mi neden oldu? Söz konusu ortodoksluğun kendisi monistik miydi?

VIII

El-Gazali entelektüel ve tinsel otobiyografisini hayatının sonuna yakın yazdığı için şanslıyız. *Delaletten Hidayete'*nin başında, onu uzun arayışına sevk eden sebepleri yeniden sayar:

Meselelerin altında yatan sebepleri bulup çıkarmaya olan aşırı isteğim ta başlangıçtan beri ve gençliğimin baharında huyum ve i-şimdi, benim seçimim ya da kurnazlığım sayesinde değil, Allah'ın benim tabiatıma kattığı içgüdü ve fıtrattı⁷, ta ki ergenliğin eşiğinde gelenekle olan bağım kopuncaya ve tevarüs edilmiş inanışlar karşımda paramparça oluncaya kadar; çünkü Hristiyan çocukların sadece Hristiyanlar olarak, Yahudi çocukların sadece Yahudiler olarak ve Müslüman çocuklarınsa sadece Müslümanlar olarak yetiştirildiklerini gördüm. Ve Allah'ın Peygamberi'ne (s.a.v.) atfedilen hadisleri duydum, şöyle diyordu: "Her çocuk bir fıtratla doğar, sonra anne ve babası onu Hristiyan, Yahudi ya da Mecusi yapar". Bu, benim içsel varlığımı, asıl [insan] doğası hakkındaki ve ebeveynlerle öğretmenler tarafından desteklenen geleneğe tâbi inanışlar hakkındaki hakikati araştırmak ve başta zorla kabul ettirilen o gelenekler arasındaki farkı ayırt etmek, aralarındaki doğruyu yanlıştan ayırmak için harekete geçirdi.⁸

Bu tanıklık, ötekilikle hakiki bir karşılaşmadan etkilenmeyen bir nakilciyi güçlükle ifşa eder. El-Gazali, metinlerin şuursuzca aktarılmasını ya da ezberlenmesini ve körü körüne kanunlara riayet edilmesini onaylayacak bir insan değildi. Kendisine ezbere öğretilen şeylerin yaşayan özünü araştırdı. Kanuna uygun hareket etmesinin, sadece, ruhunun Tanrı deneyimine doğru gelişmesinin bir yan ürünü olma-

⁷ Müslümanların tüm insanlarda olduğuna inandıkları, doğal ya da başlangıçta var olan dinsel karaktere gönderme yapan "*fıtrah*" [fıtrat] mefhumunu dikkatime sunduğu için Profesör Roy Mottahedeh'e teşekkür ederim.

⁸ İmam Ebu Hamid El-Gazali, *Al-Munqidh min al-Dalal* [Delaletten Hidayete] (Nasır Kültür Enstitüsü, Beyrut, 1980), s. 49, yazarın çevirisi.

sını arzu etti. Teolojiden (*kelam*) felsefeye, ezoterizmden Sufizme, o deneyim yolunda kendisi için geçerli olan her yolu yorulmaz bir şekilde takip etti. Ancak çalışmaya, duaya, tefekküre ve ibadete adanmış pek çok yıldan sonradır ki el-Gazali, Tanrı'ya yükselişte Sufi yolunun üstünlüğüne kani oldu. Ancak Sufi yükselişinden sonra, önceleri İslâmi açıdan kusursuz diye hürmet edilen bir yaşam biçimine yeniden döndü. Çünkü El-Gazali yüksek itibarındaki gerekçelerin doğru olmadığını fark etmeden önce şeriata titiz bir biçimde riayet etmiş şöhreti olan bir isim ve büyük bir bilginin öğretmeniydi. İslâmi kurumlar önde gelen isimlerinin yükselişini ustaca tersine çevirmek konusunda istikrarlı olmuştu. Yüksek içsel yoğunluğuyla, zoraki olmayan dindarlığıyla ve dürüstlüğüyle Peygamber gibi karakter, artık, büyük bir ünü garanti eden bilgiyi vermiyor ve Müslümanlara toplumsal ve ahlâki açıdan olumlu şekilde görünen kanunlara riayet etmelerini söylemiyordu. İyi bir toplumsal ve ahlâki duruş *görünümü* için kanuna sıkı sıkıya bağlanmış ve kendisini ilme vermişti. Bunlar açıkça ortada olan şahsi vasıflara değil, kurallarla saptanmış eylemlerle olan uygunluğa bağlı, kurumsal olarak verilmiş şeref payelerine dönüşmüştü. El-Gazali'nin içinde bulunduğu durum, tipik olarak yenilenmeye vesileydi. Neticede el-Gazali kendisini, İslâm inancını, isteği her yüzyılda bir tekrar gerçekleşecek olan Peygamber'in sözüne uygun olarak yenilemesi istenen biri olarak gördü.

El-Gazali, dışardan bakıldığında, daha önce terk ettiğine benzer bir hayata geri döndü. Ancak uygulaması, onun en iyi becerisine, yani Müslüman'ın biçimde olduğu kadar içerikte de Peygamber'in mirasına erişmek için yaptığı ebedi arayışa olan yeteneğine çok yaklaştığı için, kendisine tümüyle yeten bir içsel varlık tarafından şekillendirildi. Ve El-Gazali, gelecek nesillere kendi arayışına dair yazılı bir anlatı miras bıraktığından, Müslümanlar için, özellikle de *ulema* için, kanuna riayetle içsel varlığın Sufi yükselişini bir araya getirmek mümkün oldu. Başka bir deyişle, Müslümanları duygusuzca riayet etmekten kurtarmak ve onların içinde riayet ettikleri kanunların kaynağını diriltmek mümkün oldu. Kaynak, tesadüfen, Tanrı'dır ve bu yüzden tarif olunamaz. Dolayısıyla insan açısından, aynı anda sonsuz ve amaca yönelik genişlemeye izin verir.

O halde burada Hanefî tarafından, Müslümanları bizzat kendi varlıkları içinde zincirlemekle itham edilen insanoğlunun mirasıdır. Tersine, şayet içinde el-Gazali'den ilham almış Müslümanların özgür

kaldığı herhangi bir anlam varsa, bunun içinde onlar, kanunlara ve metinlere ilişkin ilk deneyimlerinin son olarak gözüktüğü kadar geniş varoluşsal bir alana açılmak üzere çağrılırlar, bir kere el-Gazali'nin-kine benzer bakış açısından bakıldığında, sâbık bir Schubert sonatının bilgisayarla elde edilmiş bir yorumunun, muhteşem bir piyanoda çalınıyormuşçasına ses çıkarması gibi. Eğer el-Gazali Müslümanları özgür bırakmaya devam ediyorsa, bunu en yüksek seviyede yapıyor; insanın kendisini, iyi yaşam taklidi yapsın diye değil, onu yaysın diye dönüştüren sebepleri araştırmak için özgür olduğu bir seviyedir bu.

IX

1988 kadar yakın bir zamanda, el-Gazali'nin bütünlüşmeciliği, eserinin kabul edilmiş bir özelliği oldu. Lapidus'un anıtsal eseri *İslâm Toplumları Tarihi* ile Mounah Khouri'nin "Criticism and the Heritage: Adonis as Advocate of a New Arab Culture" [Eleştiri ve Miras: Yeni Bir Arap Kültürünün Savunucusu Olarak Adonis] başlıklı makalesi aynı yıl çıktılar ve her ikisi de el-Gazali'nin bütünlüşmeciliğini tekrar teyit ettiler. Örneğin Khouri, Adonis'in Arap-Müslüman tarihindeki statik ve dinamik akımların önemini uzun uzadıya inceleyip betimleme girişimlerini tek tek çürütürken, onun, iki akımın birbirinin içine asla karışmadığı, onların ilişkisinin diyalektikten ziyade bir karşılaşma ilişkisi olduğu iddiası hakkında şunları söyler:

El-Gazali (ö. M.S. 1111) gibi böylesine fevkalade önemli bir şahsiyeti, onun din ile felsefe ya da din bilimleri ('*Ukûm shari'ah*) ile aklî bilimler ('*Ukûm 'aqliyyah*) arasında oluşturduğu diyalektik düşünme sürecini hesaba katmadan nasıl sınıflayacağız?... Dahası, onun tesirinin, Sufizmin İslâm içinde sağlam ve emin bir konum elde etmesine imkân tanıdığı gerçeğini nasıl yok sayabiliriz? Eğer el-Gazali'nin düşüncesi bütün istikametlerde cereyan eden ve katı bölümlmeyi aşan böyle bir menzile sahipse, kaba indirgemecilik ve aşırı basitleştirmeyle haklı olarak itham edilmeden onu tek bir düşünce eğilimi içinde nasıl sınıflandırabilir ve bir diğerine dâhil etmeyebiliriz?⁹

⁹ Monah Khouri, *Arab Civilization*, ed. Zurayq, Atiyya ve Uways, (NY: State University of New York Press, 1988) içinde, s. 193-4.

Bununla birlikte, daha yakın bir zamanda, el-Gazali'nin bütünleşmeciliği Julian Baldick tarafından sorgulanmıştır.¹⁰ Ne yazık ki, Baldick sert bir biçimde itham edici pasajını yeni referanslarla açıklamaz. Konumunu desteklerken “en son araştırmayı” belli belirsiz ortaya koyar. *Delaletten Hidayete*'yi ciddiye almanın saflık olduğunu, el-Gazali'nin hem felsefi açıdan hem de tinsel bakımdan sığ olduğunu ve aslında onun, İslâm'ı olduğundan daha fazla resmî bir dine dönüştürme hamlesinin doruk noktasında olan Selçuklu devletindeki önemli bir resmî görevliden daha fazla bir şey olmadığını iddia eder. Böylece biz, el-Gazali'yi, benzeri görülmemiş bir oranda yeni müminler kazanmak için İslâm'a politik ve maddi olanaklar sunan bir eğitimsel ve toplumsal gücün başındaki yetenekli bir propagandacı olarak tasavvur etmeye yönlendiriliriz.

Delaletten Hidayete'nin etkili anlatımı ve içtenliği göz ardı edilemez. Etkenler çoğunlukla onları birleştirmekte ısrarcı olanlara işkence edercesine karmaşıktır. El-Gazali'ninki gibi kişiliği olan bir insanın tek boyutlu bir şahsiyet olma ihtimali yoktur. El-Gazali'yi, ortaya çıkan güçlü bir devletin çağdaşı, kendisini onun tarafından mahvedilmesine izin vermeyecek kadar akıllı biri olarak tasavvur etmek, muhayyileye zarar vermez. Tersine, el-Gazali, Selçuklu devletin nüfuzunu İslâm'ı desteklemek için kullanmaya hazır oluşunu, kendi zamanında iyi bir Müslüman'ın yapması gereken İslâm'ı yayma işi için ve daha tutkulu biçimde, onu *asıl alanında* yaymak için büyük bir fırsat olarak görebilirdi. El-Gazali, Baldick'in de ileri sürdüğü gibi, saygınlık kazanmış ilk Sufi olmayabilir, ancak o saygınlığı böylesine geniş çapta elde etmiş ilk Sufi'dir.

O halde *Delaletten Hidayete*'den ne anlamalıyız? Kitabın zorlayıcılığı göz önüne alınırsa, onu olduğu gibi kabul etmek en iyisidir. Unutulmamalıdır ki, el-Gazali velinimetleri adına bazı muhalifleriyle tartıştığını kabul eder. Bu durumun, onun argümanını ateşleyen inançların samimiyeti ya da onların altında yatan tecrübelerin derinliği hakkındaki görüşümüzü zayıflatması gerekmiyor. Entelektüel merakın ve tinsel bir iştiağın harekete geçirdiği bir insan, samimi münferit bir araştırmacının geniş ölçekte bazı resmî versiyonlarını ger-

¹⁰ Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (NY: New York University Press, 1989), s. 65-6.

çekleştirecek vizyona ve güce sahip bir vezire hünerlerini sunmuş olabilir. Bir hayat, birden fazla mecralarda akabilirdi. Münferit bir araştırmanın devlet nezdinde çoğalması sırasında güvenilirliğinin çığneniyor olması el-Gazali'nin düsturlarından biri olmayabilirdi. İleriki problemlerin kaynağı oradadır; çünkü bir yandan, bizim kanunun ardında yatan anlama ilişkin samimi araştırmamız vardır, diğer yandan devlet, kanunu daha iyi *dayatmak* için o araştırmayı kendine mal der. Tanım gereği devletler, kendilerine meşruiyet kazandıran kanunları yürürlüğe koyarlar. Hiçbir şey onları, kanunun, hem (Kuran'da) beyan edilen ve hem de (Sufizm yoluyla) yeniden ele geçirilmiş eskatolojik dayanağından daha fazla memnun edemezdi. El-Gazali, Selçuklu devletini İslâm'ın koruyucusu olarak benimsedi. Teoride, Selçuklu devlet görevlilerinin bile iman sahibi Müslümanlar olarak kanunu anlayıp kabul etmeleri gerekiyordu. Ancak devlet mantığı dinî pratiğin mantığıyla pek muntazam bir tutarlılığa sahip değildir. Bu durum, burada üzerinde daha fazla durulması mümkün olmayan İslâm'ın içsel gerilimlerinden biridir. El-Gazali tarafından fark edilmeyen bu içsel gerilim, onun, eskatolojik destekle sağlamlaştırılmış devletin, o desteğin yaşamsal kaynaklarını nasıl gitgide aşındırdığını ve kurumlarının biçimlerine büyük ölçüde hiç dokunmadığını gözden kaçırmasına neden oldu. Öyle olunca akıl hapsedilir, ruh boğulur. El-Gazali bu uzun sürece farkında olmadan katkıda bulundu, ancak *Delaletten Hidayete*'ye istinaden, bu katkıya kaçınılmazlık atfedilebilmesinin imkânı yoktur. Devlet, tanımı gereği devletlerin yapmak zorunda oldukları şeyi yaptı ve dürüstlüğüyle derinliği muhtemelen bize görüldüğü kadar gerçek olan kişisel bir araştırmayı zorla kendi üzerine aldı. Bununla birlikte, kanunun anlamına yeniden erişmeleri için her bir kişiye yapılan çağrıyı üzerine almış olan devletler gelip geçirdir. Çağrıysa kalıcıdır.

X

El-Gazali'nin mistik Tanrı deneyiminden ortodoksiye dönüşünün, şeriatın hükmettiği ve Müslüman toplumunda ondan kaçışın olmadığı sıradan ve gündelik olanı kutsallaştırmaya hizmet ettiği itirazında bulunulabilir. Bunun bireysel ve politik özgürlük açısından açık (ve şüphesiz olumsuz) sonuçları oldu. Müslümanların gözünde şeriatın hâlâ eşsiz bir meşruiyeti vardır. Bu yüzden demokratik özgürlükleri

kurumsallaştıran düzenlemelerin iptal edilebildiği nihai bir temyiz duruşması daima olabilir.¹¹

Ruthven'in problemi açıkladığı gibi, bir dereceye kadar el-Gazali'nin onun [şeriatın] buyurduğu yaşamı kutsamasıyla güçlendirilen şeriat, bireysel ve politik özgürlükleri garanti altına alacak alternatif kurumları yıkar. Ancak bu şeriatın doğasıyla olduğu kadar tarihiyle de çelişir. Şeriat çoğunlukla yönetilenlerin değil, *yöneticilerin* doğruluğunun bir ölçüsü olmuştur. Örneğin Anadolu'lular, ne zaman Osmanlı yönetimiyle araları bozulsalar, hoşnutsuzluklarını daima şeriatı başvurarak ifade edebildiler.¹² Bugün pek çok Arap ülkesinde şeriat, otoriteryanizme, yozlaşmaya, politik itaatkârlığa, toplumsal parçalanmaya ve kültürel açıdan yolunu kaybetmiş olmaya karşı yükseltelen protestoyu haklı çıkarmaya yardım eder. Burada anlatılmak istenen şey, tarihi boyunca şeriatın, aksi takdirde uyruklarının özgürlüğüne *daha da* tecavüz edecek yöneticileri dizginlediğidir.

Dünyamızın yeniliklerinden biri, şeriatın kendisini, özgürlüğü arttırmaktan çok bastırması daha muhtemel kimselerin elinde bulabilme olasılığıdır. Şeriat, Müslüman yaşamına hâkim, değişmez bir yönetim olarak görüldüğünde bu olasılık daha da kuvvetlenir. Selçuklu dönemindeki şeriatın, özgürlüğe ilişkin bugünkü Müslüman özlemlerini karşılaması pek mümkün değildir.

Bununla birlikte, bu olasılık şeriatın ne olduğuna dair bir yanlış anlamaya dayanır. Rahman gibi kimileri, şeriatın modern koşullara uygun bir tarzda emretmesi ve spesifik çözümlerin ardındaki mantıki gerekçelerden çıkarsanabilen ve Kuran'da verilen somut örnekler üzerinde egemen olan genel ilkeler tarafından desteklenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹³ Rahman'ın aşırı hırslı ya da iyimser gibi gördüğü kişilerin, şeriatın ilk dönem tarihini ve Müslüman dünyasının bugününü incelemeleri gerekmektedir. Şeriat, evvela, Kuran'la, Peygamber geleneğiyle ve onlara ev sahipliği yapan yerel kültürler ve toplumlarla etkileşim içinde gelişti. İslâm âlimleri İslâm'ın ilk yüzyıl-

¹¹ Bunlar, seminerde Malise Ruthven'in benjm bildirim üzerine yaptığı yorumlardan alınmıştır. Bana argümanımı zenginleştirme imkânı vermiş oldukları için minnettarım.

¹² Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), s. 164, 218-9.

¹³ Rahman, *Islam and Modernity*, s. 20-2.

larındaki fıkıhçıların sergiledikleri esnekliğin doğru olduğunu kabul etmekte birleşirler. Bu esneklik daha sonraki katılığa yol açtı (VII. kısımda söylediğimiz gibi). Fakat bu değişimin tam kronolojisi, katılığın, şeriatın özü olduğunu ileri süren kimselerin varsayımlarının altını oyar. Ancak katı diye addedilen bir şeriat tarafından sınırlandırılmış bir geleneği iyice içine sindirmiş kimseler, onun gerçekten esnek olmadığı yanılmasına kapılırlar.

Ayrıca, şeriatı “İslâm’ın sembolü” olarak tanımlayan Yusuf İbiş’in konuya yaklaşımı vardır.¹⁴ İbiş, şeriatı bir kanun sistemi olarak değil, İslâmi görüşün, çeşitli unsurların zaman zaman gayriresmî biçimde ve geçici olarak bir araya getirilmesiyle somutlaşması olarak görür. Kendisinin şeriat kavrayışına güven kazandıran son gelişmeleri örnek gösterir (şeriatın ilk dönemlerinde olduğu gibi). Bu gelişmeler Müslümanların –laik otoriteryanizm ve Müslüman köktenciligi arasındaki karşılaşmanın (ve Arap-Müslüman Dünyası’nı kuşatan diğer karşılaşma ve çekişmelerin) odağından uzakta– başka insanların görüşlerini ve deneyimlerini kabul etmesini içerir. Dünya modernlik kültürü, çok da fazla gürültü patırtı olmadan İslâmi hayatla yavaş yavaş bütünleştirilmektedir. Pek çok Müslüman belirli doğum kontrol yöntemlerini uygular. Çoğu Müslüman erkeği yalnızca bir kadını eş olarak seçer. Müslümanların büyük bir çoğunluğu sinemayı sever, perdedeki aşk vaziyetlerinden zevk alır ve böylece kâfir kültürünün kendisinininkine nüfuz ettiğini anlamaz. Müslüman dünyasında çok sevilen futbol ve kriket, İngilizlerin icat ettiği oyunlardır. Pek çok Ceza-yirli, Türk, Pakistanlı ve Malezyalı, İslâm’a sırt çevirmeksizin demokratik değerlere bağlıdır. Roy Mottahedeh, durumu doğru tespit etmiştir: yabancı fikirler, kavramlar ve alışkanlıklar, bir kez dâhil olduğunda, onları içine alan halkın parçası haline gelirler.¹⁵ (En iyi ölçüsünün bu değişimleri sinsi yabancı tecavüzler olarak resmetme girişimlerine tepkisizlik olduğu) tek koşul, bu insanların onlarla kendi tarzlarında bütünleşmesi ve *bu süreci o şekilde algılamasıdır*.

İbiş dünyanın her yerinde çok sayıda Müslüman’ın, din sözcülerinin resmî bildirilerinden daha önde, modernlik yönünde ilerlediğini görür. Şeriatın, böyle yeni bir konsensüs ile karşı karşıya kaldığında,

¹⁴ İbiş bu düşüncelerini ve daha sonraki yorumlarını seminerde bizimle paylaşmıştır.

¹⁵ Seminerde yapılan yorumlardan.

onu yansıtaçağını ileri sürer. Resmî olarak ifade edilmesi beklenen gayriresmî değişimin çoktan başlamış olduğu bir noktadayız¹⁶ (Bu sözlerle ifade edilmek istenen, daha az popülist bir tarzla aynı şekilde verilebilir. Değişim, belki de Müslüman bireyler arasında duyulan belirsizlik noktasına varacak ölçüde, gayriresmî biçimde ve dillendirilmeden cereyan edebilir. O durumda cemaat önderlerinin değişimi bazı beklentilerle dile getirmesi ve bu nedenle o değişimin gerçekleşmesine katkıda bulunması mümkündür. Doğum kontrolünün Müslüman yaşamıyla bütünleşmesine dair popülist bir açıklamayı kabul etmek kolaydır. Entelektüel değişim için benzer bir başlangıç düşünmek, bir üniversite bünyesinde modern özgür bir araştırma mefhumu hakkında konuşmak ise daha zor olacaktır. İkincisi bir çeşit, vizyon sahibi liderlerin öne çıkışı demektir).

Dolayısıyla el-Gazali'nin ortodoksluğa dönüşü, doğru biçimde, düzenin (the ordinary) kutsallaştırılması ve dolayısıyla da (şariat tarafından somutlaştırılmış olan) ortodoksluğun pekiştirilmesi olarak görülmüş olsaydı bile, söz konusu durum ne bireysel ne de politik özgürlük için *bu sıfatla* yıkıcı olurdu. Şariatın, eğer bir fark aranacaksa, (1) şeriatı, kötü idareyi ıslah edici bir önlem olarak kutsallaştıran ve (2) şeriatı, Müslüman bireylerin, şayet duyguları ve vicdanları da el verirse, sonunda onu bütünleşebileceği şekilde değiştirmelerine izin veren değişken, açık ve bir ölçüde gayri resmi bir karakter kazandıran İslâm'ın sembolü ve herkesin bildiği bir ana fikir olduğu ileri sürülebilir. Özellikle demokratik özgürlük geniş çapta talep edilirse, o vakit şariat ya ilgili değerler ve ilkelerle bütünleşecek ya da onları himaye eden özerk kurumlara açık destek verecektir.

Bu, devletin düzenin (the ordinary) kutsanışını istismar etme kapasitesini inkâr etmek demek değildir. Katı ortodoksluk, düzenin (the ordinary) karakteristiği halini aldığında ve düzen (the ordinary) kendisinin tinsel kaynaklarına erişilmesi yoluyla kutsallaştırıldığında, devlete yaraayan katı bir ortodoksluk neredeyse sabitleşir. Katı ortodoksluğun şeriatın asli özelliği olmadığına işaret etmiştim. Şeriatın bileşenlerinin çok kutsal olduğu iddiası süresiz olarak ileri sürülemez. Fakat açmazdan başka bir çıkış yolu vardır: Arızı olanı asli

¹⁶ Fedwa Malti-Douglas seminerde bunu "resmî konumla değişimi dile getirme girişimi arasındaki gerilim ânı" olarak tarif etti.

olarak ele almaya zorlanan, hattâ bu şekilde davranmaları için be-yinleri yıkanan Müslümanlar, Sufizmin öteki potansiyelinden yararlanabilirler. Sufizm, düzeni (the ordinary) kutsallaştırmaya yardım edebilir, ama aynı zamanda onu zayıflatır. Her ne zaman mistik açıdan kutsal olan yönetenin İslâm'ını, yönetilenin İslâm'ından daha iyi ifade etse, Sufizmin devrimci potansiyeli su yüzüne çıkar. Düzeni (the ordinary) kutsamak için kullanılan ve bu yüzden daha geniş çapta meşruiyet kazanan aynı Sufizmin, zihni ve karakteri geliştir-menin gerçek kaynaklarına erişimi sağladığı hatırlanmalıdır. Sufizm düzeni (the ordinary) kutsallaştırdığı oranda, düzen (the ordinary) için kullanışlı olur ve düzen (the ordinary) aşırı olanla (the extra-ordinary) bir araya gelebilir. Sufizm biri olmadan diğeri olamaz. Bu yüzden o, düzene (the ordinary) ilişkin potansiyel olarak eleştirel bakışını daima korur.

XI

El-Gazali'nin, alıntı ve taklidin sınırlamalarından kurtaran bir dü-zeyde ötekilikle hakiki bir karşılaşmanın sonucunu kaydettiğine i-nanmak için sebeplerimiz var (bkz. VII. kısım). Onun eserinin, bazı-sı kendisinin kabahati olabilecek, muhtelif potansiyel kötüye kulla-nımlarını gördük. Bunların yanında, el-Gazali'ninki gibi bir arayışın canlılığını ve gerçekliğini, ne zaman kurumsallaşma ölçüsünde ben-zemeye çalışılacak kadar iyi kabul görse, her seferinde sessizce biti-ren bir tarihsel süreç vardır. Gazalicilik bir kurum haline geldi ve tıpkı başka herhangi bir kurum gibi, kurumsal bir yarı-ömrü oldu: tinsel yoğunluk temsilinin rutinleşmesi ve varoluşsal zorunluluğunu yavaş yavaş yitirmesi yalnızca bir an meselesiydi. Bununla birlikte, tinsel varlık, her birey için daima sanki ilk kezmiş gibi geçerlidir, pek çok Müslüman'a içsel yaşamı ve dinlerinin anlamını dikkate alma-mak öğretilmişken, bazıları onlara giden yolu arayıp bulmakta ısrar ettiler.

Fakat Arap dilinin başına gelenlerle nasıl mücadele edeceğiz? Tinsel özgürlük mümkün olsaydı, ruh özgürce gezinirken dil gene de eninde sonunda Arap aklını hapsedmek amacıyla boğulmuş olmaz mıydı?

Daha önce, dilin gelişimine kendileri etrafında sonuçsuz bir daire çizdiren değişmez anlam ve sabit bilgi olgularından bahsettim (VII. kısım). Ancak, Arap dili gerçekte hareketsiz duramaz ya da amaçsız-

ca genişleyemezdi, çünkü, mümkün olduğu kadarıyla, Sufi tanrısal deneyimin lezzetini sözcüklerle ifade etme eyleminin bizzat kendisi genişlemeye uygun olmak zorundadır. Dille tarif edilemez olana ulaşmak onu, çoğunlukla yeni metaforlarla, var olan sözcük ve ifadelerin daha büyük bir erimiyle, yeni sözcüklerle ve üslupta daha kapsayıcı esneklikle zenginleştirmiştir. Bir yazarın tarif edilemez olanı dille kuşatması başka nasıl mümkündür? Tarif edilemezlik olgusu, dilin, o tarif edilemez olan şeyi ifade etmek bir kenara, onu daha baştan kuşatmaya olan yetersizliği anlamına gelir. Tarif edilemez olanın dille kuşatılması ya da ifade edilmesi, şayet başarılıysa, dilin genişlemesi, açıklığı ve biçimlendirilebilirliğinde bir artış demektir. Bu nedenle, Annemarie Schimmel bize, Sufilerin, Arapçanın kapsamını genişlettiğini, öyle ki insanın en derin kişisel tecrübesini ve düşüncesini, özellikle de ibadetle ilgili olanları, çok güzel bir biçimde ifade edebildiğini anlatır. Bu, karşılığında Arapçayı, gelecekteki edebi kullanım için daha uygun hale getirmektedir.¹⁷

Mesele sadece bir Arap-İslâm meselesi değildir. Söz konusu durum, konuya hangi noktadan bakarsak bakalım, dilin kökenleri ve biçim konusundaki görüşümüzü ilgilendiriyor. Heidegger dili, bir yerin dil ve kendimiz için eşzamanlı olarak açılmasını izah ederek bizi çeken varlık dışı alandan seslenen bir şey olarak sunma çabasındaydı.¹⁸ Dil, bizim varoluşsal durumumuzla çok yakından ilişkili olsa da, onu tayin etmez. Dilimiz, varoluşsal durumumuzun daha ziyade bir yansımasıdır. Onların ardında yatan şeyi içine almak için diyalektik iki süreç olarak, dil bizim var olma arzumuz tarafından güdülr, bu arzu ise gittikçe artan kendini ifade etme kapasitesiyle açıklanır, güçlendirilir ve yönlendirilir. Müslümanlar süreci adlandırmak konusunda çekingen değildir: yaşamın nihai kaynağı olarak Tanrı deneyimi. Batı geleneği zıt yönde hareket etmiştir. Batı'daki en iyi eserlerin pek çoğu, dilin, değişmez anlamlar etrafında sonuçsuz daireler çizmesi değildir, bunun yerine dil, güzel, karmaşık ve göz alıcı bir şekilde kendi etrafında dönmüştür. Amaçsızlık pek çok Batılı entelektüel okul çevrelerinde kurumsallaşmıştır. Bu, aklın, bilginin nihai

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975), s. 22-3.

¹⁸ Martin Heidegger, *Poetry, Language and Thought* (NY: Harper & Row, 1971), s. 89-143 ve s. 187-211.

belirleyicisi olduğunu ilân etmenin mantıki sonuçlarından bir tanesidir. Batı ve İslâm'ın uzlaştırılamayacağı konulardan biri budur.

Tanrı deneyimi ve amaçsız söz jimnastiği arasında, çok katmanlı bir gerçeklik açıklama beklemektedir. Assisili Aziz Francesco gibi Batı'nın azizleri ve mistikleri, onun, pek çok şeyde Tanrı'nın varlığını görmek için uygun olduğunu düşündüler. Heidegger'in söz konusu gelenek hakkında gayet iyi bilgisi vardı, ancak onu, kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki sınıra taşımayı seçti. Orada mistik şair, olayları yaşayan dilin akışı içinde aktarır, çünkü o kendisine seslenenleri duyar. Böylece mistik şair dili canlı tutar. Mistik şiir adeta dilin kaynağıdır. Mistik şiirde, başlıklar isimlendirilirken bilinen şeyler ve olaylar etrafında toplanmazlar. Listelenmez, sınıflandırılmaz ya da tanımlanmazlar. *Onlar dünyaya çağırılırlar*. Yağan kar, çalan çanlar, ekmek ve şarap şair tarafından dünyaya çağrıldıklarında, bu durum onların açık ve tanıdık ana hatlarını zayıflatmaz. Eriştikleri ve kendi yaşamlarını buldukları dünyaya kanıt teşkil ederler. Anıların, romansın, düşlemin, duyumsal ya da tinsel çağrışımların bir birleşimi olmayan şeyler, sınıflayıcı tablolara dâhil olurlar. Diğer yandan, bu şeyler kanıt teşkil ettikleri dünyanın içine nüfuz etmezler, zira bu yüzden bir karışıklıkla karşılaşırız. Onların bildik ana hatları göstergesi oldukları dünya içinde açık kalır. Şu ya da bu biçimde, şeyleri onların katı çerçevesi içinde donuklaştırarak veya onların yerini ve yaşamını gösteren dünya içine dağıtarak giderilmiş bir gerilim vardır. Bu gerilim, şayet giderilmemişse, en iyi şiirin ve en orijinal dilin özelliğidir. Ciderilmişse, dil ya cansız ya da karmakarışıkır.

Bunun için Heidegger'e göre, bir dünyanın bir şeyde çakışma olasılığı ya da bir şeyin bir dünya içine yayılması, öyle ki şeyin ne dünyasından tamamen koparıldığı ne de onunla doldurulduğu sadece şiirle değil, aynı zamanda dilin kendisiyle de ilişkilidir. Dil, şey ve dünya arasındaki farklılığın geriliminde, birinin diğerine karşı sabır gösterdiği (farklılık, dünya sessizliğe gömüldüğünde ya da şey dünyasına çekildiğinde yok olur) yerde durur ve yaşar. Heidegger "farklılık" kelimesini "farklı olma *durumu*" manasında kullanır. Bu şekilde anlaşıldığında, dünya ve şey arasındaki farklılık her birinin ne ise o olmaya devam ettiği bir duruma gönderme yapar. Bir şey ve dünya arasında, birinin diğerini anımsattığı ya da beraberinde ortaya çıkardığı ilişkinin samimiliği ve açıklığı göz önüne alındığında, onlar arasındaki farklılığı sürdürmek, bir şeyin dünyasını "bildirme" kabiliye-

tini ve dünyanın kendisini hatırlatan şeyler yoluyla durumunu “bildirmesi”ni sürdürmektir. Metafiziksel bir bütün olarak alındığında, bunlar konuşma dilinin etkileridir. Şeylerin devamlı olarak kendi dünyalarını anımsatması ve bildirmesi sayesinde bu farklılık durumunu sürdürmeye son derece muktedir olan şair, eserinde dilin *par excellence* (mükemmel) var olduğu ve konuştuğu kişidir.¹⁹

Heidegger’in dil hakkındaki görüşü, Sufi şiirini dikkate aldığımızda daha fazla inandırıcılık kazanır. Sufi için, şeyler Yaratıcısını, onun yaratımı olduklarını anımsatır. Dil, O’nun sözüdür. O’nun konuşması ve O’nun yaratımının “sesleri” arasında mükemmel uyum vardır. Heidegger “dil konuşur” derken, Sufi şöyle anlar: “Tanrı konuşur”. Sufi, şöyle ya da böyle Tanrı’yı tecrübe etmeyi çok istemesine karşın Tanrı’nın dilini kopyalayamayacağı için, onun yükselişini ifade eden şiir Tanrı’nın sözünün mükemmelliğinden esinlenir. Böylece, Sufi şiirinin dili, en azından teoride, kesintisiz büyüme, çok yönlülük ve ifade etme gücü için esas bir temele sahiptir. Sufi, *Ursprache*’ye [dinlerin vahiy edildikleri dilleri anlamında anadil, ç.n.], kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki sınırdaki hissettiğinden bile daha yakın olduğunu hissedeceği dili bekler. Böyle bir dilin çok uzun bir zaman yankılanacağı muhakkaktır (*Ursprache*, teorik bir sınır olarak ya da Sufi için Tanrı’nın kelamı olarak, ebediyen yankılanır). Bu tür bir çerçevede, Arap dili sadece dinamik olabilir (Aynı süreç, Türkçe, Farsça, Urduca ve Sufi şiirin üretildiği diğer dilleri için de geçerlidir). Daha geniş bir dilsel çeşitlilik için zemin hazırlandığında, Tanrı’ya bir yükselişle açıkça belirtilmiş bir biçimde bütünleşmiş olmayan metinsel ya da şiirsel çalışmaya uyarlanabilir. Adonis’in şiir sanatındaki imgeler, semboller ve anlamlar Sufizme çok şey borçludur. Amaçlarımız açısından önemli olan şey de budur: şayet Arap dili gerçekten durağan ise, kuşkusuz daha sonraki bir aşamada, o zaman bunun sebebi hiç de Sufizmin etkisi olamaz. Ne de el-Gazali ve halefleri tarafından Sufi deneyimine yöneltilmiş bir ortodokslik buna sebebiyet vermiştir (Büyük Orta Çağ mistiği Meister Eckhart’ın önemli şekilde, kendisinin bulmuş olduğundan daha esnek ve daha etkileyici bir Alman dili bıraktığı anmaya değerdir).

¹⁹ Bu, Heidegger’in *Poetry* içinde yer alan “Language” denemesindeki güçlü şiirsel-felsefi tanımlarının ve düşüncelerinin bir serbest uyarlamasıdır, s. 187-211.

XII

Hanefi, metaforun, alegorik yorumun, teşbihin ve sınırsızlığın, hakikat, düz anlam, doğruluk ve sınırlama lehine kurban edilişinin yasını tutar. Her ne kadar onun muhalifleri arasında mutabakat bulunmasa da –aksine, bir metafor hakikate daha yakın olabilir– Müslümanlar arasında modernlik ve özgürlük uğruna hakikatin ve doğruluğun ortadan kaldırılması gerektiğinden kuşkuluyum. Hanefi'nin Arap dilinin durumu konusundaki haklı endişesine gelince, elbette Sufilerin bir zamanlar yaptıkları gibi anlamlı anlatımın imkânlarını açmak arzu edilir bir şeydir.

Dolayısıyla sorun şudur: Sufiler Arap diline, edebiyatın daha sonradan elde edebildiği ilhamı vermelerine rağmen, kısmen el-Gazali'nin Sufizmi, metinselciliği ve dinin ruhundan ziyade şariat kaide-lerine aşırı riayet etmeyi (legalizm) canlandırdığı için, kısmen de Selçuklular, Memlûklar ve Osmanlılar tarafından daha etkin ve istikrarlı bir devlet yapısı kurulduğundan dolayı, İslâmi kurumlar yerleşti. El-Gazali'nin peşinden giden *ulema*, aynı zamanda devlet memuruydu ve Müslümanlara uygun en hayati tercihleri bütünleştiren dinî düşünce ve yaşam için bir tasarıya sahip olma iddiasındaydı. Bu iddia-nın toplu etkisi güya uyumlu olan karşıtlıkların sona ermesi oldu. Karşıtlığa eşlik eden diyalog ve çatışma böylece yitip gitti. Ulema, ayrıca, güçlü merkezî bir devlette yüzyıllar boyunca alışılmış itibarın baştan çıkarıcılığıyla, herhangi bir yaratıcılıktan ürküntü ve şaşkınlık duyacak denli bir muhafazakârlığa yöneldi (Bu yüzden el-Gazali'nin aslında ciddi hiçbir Sufi gayreti olmayan bir yasalıcı (legalist) olduğu yönündeki *post hoc** argümanın unsurlarına sahibiz. Gazali'nin *Din İlimlerinin İhyası (İhya' 'Ulûm al-Dîn)* eseri bu argümanı destekliyor gibi görünmektedir. Aslında biz ancak, el-Gazali kanuna canlılığını yeniden kazandırmaya çalıştıysa da, muhtemelen başyapıtı kanunun kendisine canlılığından daha fazla odaklandığı için ve şüphesiz onun döneminde karşısında durulamayan ve kendisinin de katkıda bulunduğu bir tarihsel süreç kanunun yaşayan kaynaklarını bir söylentiye

* *post hoc ergo propter hoc*: bir olayın bir başka olaydan daha önce olmasından dolayı sonraki olayın oluşma nedeni olduğunun iddia edilmesi.

indirgeyen durağan koşullar yaratmış olduğundan, Gazali'nin sonunda başarısız olduğunu söyleyebiliriz).

Arap dili böylece İslâm öncesi şiiriyle başlayan, almış olduğu güçlü tesirlerden sonra olduğu gibi kalırken kurumlarla birleşti. Rahman, Kabbani ve Hanefi tarafından betimlenen durum, kurumsal ve entelektüel düzeylerde, emperyal sıkıntı olarak tanımlanabilecek şeyle aynı zamana rastladı. Gerçekten olan da buydu. Muhtemelen bilgi ve anlamı kurcalamayı reddetme, Arap dilini değiştirmeyi reddetme halini aldı. Dolayısıyla, Arap dilinin gramerinin kuralları ya da bu kuralların gösterilişleri bile değişikliğe uğramamış asırlık metinlerden öğrenildiği ve biçimin ise neredeyse basmakalıp metaforlar, teşbihler, uyaklı deyimler ve gelişigüzel belâgat anlatımlarının zekice bir araya toplanmasından ibaret olduğu bir durum ortaya çıktı. Amaçlananın tersine bir etkisi olan bu resmî tutum sırasında, 1960'lar boyunca ve 1970'lerin başında Arapçayı Lübnan okullarında öğrenmek zorunda kaldım. Mahfuz, Salih ya da Ujaili, Adonis, Bayati veya Sayyab gibi tanınmış yazarlar ya da şairlerden, onlara benzemeye yelteniriz korkusuyla bir kez bile bahsedilmedi. Lübnan'ın semantik diller konusundaki en saygıdeğer bilgini Anis Fzeiha Arapça gramerini daha akla uygun biçimde sunma girişiminde bulunan bir kitap yayımladığında adeta rezil edildi. Lübnan'da Arapça öğretiminden sorumlu olan kimselerin bu öğretimi yaratıcı biçimde yeniden canlandırmak konusunda Arap dünyasının başka bir yerinden daha özgür oldukları göz önüne alındığında, her şeyi içine alan değiştirilemezliğin derecesi anlaşılmaya başlanır. Bu nedenle Kabbas, zamanla Tanrı'nın ezeli ve ebedi konuşmasının bir parodisi haline gelmiş *mudarc* Arapçanın katı modelinden ziyade yazılı Arapçanın yaşayan bir versiyonunda şiir yazma heyecanını ifade etmek için coşkun savaşçılar imgesini kullandığında abartmış olmaz.

Mottahedeh de Arap dilinin, tıpkı entelektüel yaşamın geri kalanı gibi, başta bir ruhban hiyerarşisinin yokluğunda fazla işlerlik kazanan, daha sonra egemenlik zayıfladığında siyasal otoritenin dağılması yüzünden güçlenmiş merkezci kuvvetlerin kurbanı olduğunu ileri sürmüştür. Bu kuvvetlerin kökeninde, egemenliğin zirvesinde bile mevcut olan, gereğinden fazla kamusal uyumsuzluğun cemaati parça-

lara ayıracağı korkusu vardır. Emperyal çöküş, bu durumda daha yüksek düzeyde konformizmi dayatmak zorunda kalmıştır.²⁰

Arap dilindeki hareketin, çeşitli karmaşık sebepler yüzünden sona erdiği açıktır. Bunların el-Gazali'yle doğrudan ilintisi pek yoktu. Onun rolü, en kötü ihtimalle dolaylıydı ve İslâm'ın yön verebildiği ama hiçbir suretle emretmediği sabit anlamlar ve değişmez temel bir bilgi bağlamındaki siyasal-tarihsel gelişmelerin gölgesinde kaldı (Bu yüzden İslâm ve onun çok kötü şekilde yorumlanmış hali bile, dolaylı bir suçluydu). Hanefi bu yüzden dilin durma noktasına getirildiği bunaltıcı gidişe işaret etmekte haklıdır. Ancak onun, Arapçanın bir açık ihtimaller alanı içinde serbest bırakılması önerisinin aynı ölçüde bunaltıcı olan bir amaçsızlığa yol açması olasıdır. Şayet yaratıcılık sonuçta hiçbir şeyi amaçlamıyorsa, neye yarar ki? Milan Kundera bu ikilemi tüm açıklığıyla görmüştü:

Yeryüzünde gereğinden fazla tartışma götürmez anlam olursa, insan yükün ağırlığı altında çöker; şayet dünya tüm anlamını yitirirse, yaşam tamamen imkânsız olur.²¹

Muhtemelen bu Heidegger'in, düşüncesindeki eğilime ve amaca karşın, dilin (ya da hattâ varlığın) yönünü tespit etmeyi istememesinin nedenidir. Muhtemelen Roma Katolik ilahiyatçısı Karl Rahner'in, Heidegger'in sonraki felsefesini Hristiyanlığa uyarladığında bile, neden insan ve Tanrı arasında insanın kendisini yaratıcı bir şekilde, Tanrı'nın varlığının nihai anlamlılığıyla desteklenen sınırsızca açık bir uzama erişmeye çağıran bir ilişki (sadece bir soru şeklinde bile olsa) kurduğunu da açıklar.

Rahner'in felsefi teolojisi dikkate değerdir ve Tanrı'nın mutlak uzaklığına yaptığı vurgu sebebiyle, aynı zamanda Müslüman düşüncesi için bir ilham kaynağı olabilir. Rahner, minimalist bir konumla işe başlar. Dilimizdeki "Tanrı" sözcüğünün sırf varlığının, her ne kadar onunla, olumlu ya da olumsuz, bir parça anlayışla ya da kafa karışıklığı içinde ilişki kurabilirsek de, bize, özel bir güçlük çıkardığını düşünür. İnsan yaşamında en azından bildiğimiz kadarıyla böyle bir güçlük vardır –Tanrı sözcüğü kolektif hafızadan öyle bir silinir ki,

²⁰ Mottahedeh'in seminerde yaptığı yorumlar.

²¹ Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting* [Gülüşün ve Unutuşun Kitabı], çev. Michael Heim (NY: Alfred A. Knopf, 1980), s. 61.

yerine eşdeğer bir sözcük bile konamaz— böyle bir sözcüğün yanlış biçimde yorumlanmış ya da hoş karşılanmayan varlığı bile olmadan bakış açımız çok derinden değiştirilecektir, öyle ki ne isek o olmaya ciddi mânâda son veririz. Rahner telafisi mümkün olmaz şekilde yaşamlarımızın detaylarında kaybolacağımıza, varlığımızı yavaş yavaş teknolojik ve biyolojik düzlemle aynı hizaya indirip “inanılmaz derecede zeki bir termit kolonisi” olacağımıza inanır.

Şu ya da bu biçimde, “Tanrı” sözcüğü dilimizde vardır ve görüldüğümüz kadarıyla orada kalacaktır. Peki ya sonra? İlk bir paradoksa sebebiyet verilir: “Tanrı” sözcüğü, başka herhangi bir sözcükten daha kuvvetli bir biçimde, gerçekliğin bize kendisi vasıtasıyla verildiği dilin bağımsız olmaması şeklinde bir güçlük çıkarır. Bu durumda açık uçlu bir ifade aracı ile uğraşmaya zorlanırız. Dahası bu araç vasıtasıyla verilen açık uçlu bir gerçeklikle de uğraşmak zorunda kalırız. “Tanrı” sözcüğü, hiç durmaksızın, dil ve gerçekliğin özgür ve yaratıcı biçimde kendisine yönelmesine imkân veren sırrına erişilemez bir gizem olarak potansiyel biçimde daima vardır. Biz bu güçlkle uğraşmayı reddetsek bile, “Tanrı” sözcüğü dilimizde olmaya devam ettiği sürece, o da orada olmaya devam edecektir. Dil ve gerçekliği zorlayan bir sorun olarak var olacaktır.

“Tanrı” sözcüğü doğal olarak Tanrı’ya atıfta bulunur. Rahner’e göre, Tanrı, Tarif Edilemez, İsimsiz, Ebediyen Kavranılamaz olandır. O öyle olduğu için, aslında en geniş anlamıyla açıklanabilir her şeyin incelenmesi olan ve artık “bilim” diye adlandırılan hareketin ortaya çıkmasına neden olur. Bu yüzden Tanrı’nın gizliliği ve mesafesi, her ne kadar kesin olarak açıklaması imkânsızsa da, bizim şimdiye kadar düşünebildiğimizden daha büyük bir ifade ve sorgulama özgürlüğünü güvence altına aldıkları için önemli mezzetler haline gelirler.²² (Sonuç olarak, tarif edilemez olanı açıklamak için yapılan girişim olarak dilin yaratıcı büyümesi hakkında benim daha önce söylediğim şey, aynı zamanda insan yaşamının kendisi ve sorgulama düzlemlerine başvurur. Örneğin, insanın aklıyla sorgulaması, sorguladığı şeyin ne hakkında olduğunu bildiğinde en özgür ve verimli biçimde gelişir

²² Yukarıda bahsedilenler Karl Rahner’in *Grace in Freedom* (NY: Herder and Herder, 1969) başlıklı derleme kitabındaki “Meditation of the Word ‘God’” adlı denemesinden bir serbest uyarlamadır, s. 183-90.

ve yine de hakkında araştırma yaptığı şey daima bilginin sınırlarının ötesinde kalır.)

En yaygın olarak kabul edilen Tanrı Vahiyleri'nden ikisi, yani Vücut Bulma (Tanrının İsa'da Bedenleşmesi) ve Kuran, Rahner tarafından vurgulanan özellikler için bir delildir ve onlar sayesinde Tanrı Kendisini insanoğlu için bilinir kılar. Vahiyler ifşa etse de, gizemin merkezietini yeniden teyit ederler. İnciller ve Kuran paradokslar, alegoriler ve şifreli pasajlarla doludur. Bu yüzden modern bir felsefî teolojiyi geleneksel dinle birleştirmek ve en iyi ihtimalle kendi inançlarının sığ yorumcuları olarak bilgiyi ve anlamı düzenlemek ve müminleri baskı altına almak için tanrısal Vahiylere küfretmiş olanları teşhir etmek mümkündür. Rahner, dinin, en üst seviyede özgürlükle nasıl mükemmel biçimde uyumlu olabileceğine dair bir model sunar.

Ancak Heidegger, Rahner ve benzerleri, ifade etmesi ve anlaması güç fikirler geliştirmişlerdir. Bu, felsefenin ya da teolojinin her zaman için belirtilmeyen fakat uygulanmakta olan doğal bir özelliğidir. Bu yüzden insanoğlunun yalın netliğe olan aşırı isteği, ya bunaltıcı ölçüde açıkça amaca yönelik ya da can sıkacak kadar saçma olma aşırılığına kaçan böyle karmaşık bir dengeyi çöktürmek için anormal bir baskı uygular. İslâm, ilk tür aşırılığa meyilli olabilir. Her iki aşırı uca olan eğilim, insanoğlunun daimi bir problemidir. İnsanlar çoğunlukla yanılarak, özgürlüğü nihai anlamın yokluğuyla ya da nihai anlamı özgürlüğün yokluğuyla ilişkilendirirler.

XIII

Dilin kutsal yaşamından söz ettik. Bir dil teolojisi, yaşamını, derin ve kimi zaman da ezoterik bir platoda sürdürür. Aynı zamanda dilin, yaratıcı bir şekilde, küfrün alanından geçerek, gündeliğin vadilerinde hareket ettiğini gözlemleyebiliriz:

Dil, tıpkı yeryüzünün devinimini hissetmememiz gibi, biz onun günlük devinimini hissetmeden, mütemadiyen hareket eder. Her kim dilin devinimini araştırmak isterse, Arap çocukların konuşmasını dinlesin, böylece onların sözcük dağarcığının ve konuşma tarzının bizimkilerden ne kadar farklı olduğunu görebilir.

Her yeni gün, bize yeni bir dil getirir. Ve sırtında çantası okula giden her çocuk, ana-babasının diline ve sözel alışkanlıklarına karşı gerçek bir meydan okuma biçimlendirir.²³

“Resmî” Arap dili, Yakın Doğu’daki uzun emperyal sıkıntı dönemi boyunca durgunlaştı. Okullarda ve yazılı eserlerde ise hareketi tamamen kesildi. Ancak dil, Kabbani’nin hemen yukarıdaki alıntıda da gösterdiği gibi, her şeye rağmen gelişmeye devam eder. Yazıda değişim gösteremese bile, konuşmada gösterir. Konuşma diline özgü Arapça, klasik yazı dilinden çok çok uzaklaştı ve yerel değişimlere ve dışardan ithal edilenlere kucak açtı. Sömürgeciliğin arifesinde, pek çok yazar, konuştukları ya da her gün etraflarında duyduklarıyla daha uyum içinde olan dile kendini salıverme imkânı bekleyen muazzam bir enerji rezervi oluşturmak zorunda kaldılar. Bu özellikle, yaratıcılığın önünün kesildiği bu çerçeveye aşikâr sebeplerle asla bütünüyle ilişkisi olmamış, ortaya çıkan modern Avrupa uygarlığıyla uzun zamandır temas halinde bulunan ve yeteneklerini elverişli bir atmosferde serbest bırakmak için fırsat bekleyen Hristiyan Arapların gerçeği idi.

Böylece Avrupalıların gelişi, klasik gramere sadık, ancak yapmacık, fazla süslü ve kafiyeyle nesirden kurtulmuş yeni bir Arap yazı dili biçiminin hızla geliştiği ortamı yarattı. Bu, Arapçada yazılmış ilk romanların, Arap basınının ve o dönemden sonraki Arap şiirinin diliydi. İlk defa okuryazar bir Arap için pek çok çağdaş yayının dilini anlamak ve onunla ilgilenmek artık mümkündü. Yine, Arapça yazı dili vasıtasıyla özgürce ve yaratıcı biçimde ifade etmek olası hale geldi. Necip Mahfuz, bu değişimin somut örneğidir: enfes, modern bir Arapçayla yazar, geçmişin biçemi ve sözcük dağarcığıyla temas halinde olmayı sürdürür ve İslâm’ı, onun daha dar yollarına körü körüne sapmadan, iyice sindirmiştir. Hanefi’nin, neredeyse bütün eserleri –Arap standartlarına göre– geniş bir okuyucu kitlesine sahip ve en yoğun nüfuslu Arap ülkesinde yayımlanmış olan ve şu an uluslararası düzeyde tanınan yurttaşını bir örnek olarak incelemesi, dilinde ve düşüncesinde özgür bir Arap’tan söz etmesi için yeterlidir. Arap dili öğretimine düşen görev ise, Mahfuz gibi yazarları meşrulaştıran modernleşmeye ayak uydurmaktır.

²³ Qabbānī, *Qissatī*, s. 50, kendi çevirim.

Peki ya (Müslümanların inandığı) Tanrı'nın konuştuğu dile karşı İslâmi direniş ne olacak? Burada bir kez daha, üretilmekte olan bir çözüme tanıklık ediyoruz. Arapçanın, Müslümanlar tarafından Tanrı'nın dili olduğuna inanıldığı için, eşsiz bir konuma sahip olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu durum, Sufiler ve ilahiyatçılar tarafından yapılmış olan değişikliklerin kabul edilmesini engellemedi. Ben bu karmaşık meselede Fazlur Rahman'a katılıyorum: başka konularda olduğu gibi, değişime karşı direnişin nedeni, geleneğin derinliğinin ve zenginliğinin değişimin baskısı altında olmasına yorulabilir.²⁴ Kendilerini modern Arapçayla ilk kez ifade eden kişilerin, kurulu düzeni, kendilerinininkinin ciddiye alınacak bir iş olduğuna ikna etmesi beklenemez. Durumu daha da zorlaştırırsak, yazı dilindeki değişim, eğer her seferinde gelenekçilerin yabancı ve yabancılaştırıcı buldukları yeni fikirlerle birlikte ortaya çıksaydı, onlar arasında sempati kazanamazdı. Bu birinci sebepti. Artık, yayınına son zamanlarda Londra'da devam eden, kültür, tarih ve din konusuna artan bir vurguyla (haftada bir tamamen *turâth*'a ayrılmış bir sayfa yayımlıyor) her köşeden ve pek çok seviyeden güncel Arap meselelerinin tartışma meydanı haline gelmiş olan bir Lübnan gazetesine yazı yazmayı kabul eden bir Hanbeli araştırmacıdan çok daha fazlasına sahibiz.²⁵ Kendisinin makalelerini yazdığı modern Arapçanın önemini teslim eder. Modern Arapçanın, Hanbeli meslektaşları arasında İslâmi bilgiyi yaymaya devam ederken kullandığı klasik Kuran diliyle bir arada var olabileceğine inanır. Mottahedeh bu değişimin kurumsallaşmasını iki sıralı medrese sistemi yoluyla saptar: bir kısmı geleneksel eğitim verirken, bir kısmı reformdan geçirilmiştir.²⁶

Arap felsefesinin ve sosyal bilimin bugünkü canlanması, tamamen modern Arapçayla ifade olunur. İşin ciddiyeti, en muhafazakâr Müslüman din adamında bile izleyicilerini genişletme ve yeni dilin meşruiyetini arttırmak için modernliğe uyma arzusuyla birleşmiştir. Dolaşısıyla, Arapça öğretiminde değişiklik yapmak için hiçbir büyük engel kalmaz. Bu değişimin etkisini henüz daha tam anlamadığımıza inanı-

²⁴ Rahman, *Islam and Modernity* kitabın ikinci yarısı boyunca işlenen bir konu.

²⁵ Sözüünü ettiğim gazete *Al-Hayât*; makaleler ise Ağustos 1989'da yayımlandı.

²⁶ Bunlar da, gene, Mottahedeh'in seminerde yaptığı yorumlardır.

yorum. Bir kere, Arap okuryazar kitlesi ile onların okuryazarlığını özetleyen dil arasındaki ahengi niteliksel olarak arttıracaktır. [Dilin kullanımıyla kendini] ifade ederken elde edilen daha büyük özgürlüğün daha geniş bir ifade özgürlüğüne yol açıp açmayacağı ise başka bir konudur.²⁷

²⁷ Neden Hanefi'ninki kadar kusurlu bir argümanla boğuşmayı seçtiğim sorulabilir. Cevap Hanefi'nin argümanının sağlamlığında değil, onun değerinde saklıdır. Daha yüksek ve gerçeğe daha uygun bir seviyede tartışmanın kapılarını açmak, zaten açık olan kapılardan geçerek hakikate doğru ilerlemekten daha zordur. Hanefi, kendilerinden ispat beklendiği için sıkıntıyı şiddetlendiren apolojetik bir yaklaşımdan (hüccetle müdafaadan) kurtulacak cüretkârlığa ve dürüstlüğe sahiptir. Çıkmazın nedenini açıklamak için Osmanlı hâkimiyetine ya da Batı emperyalizmine herhangi bir gönderme yapmaktan sakınır. Canlılığının olmadığını göstermek için doğrudan doğruya Arap-Müslüman kültürüne bakar. Sırf bunlar için bile –argümanlarının mantıksal varoluşu ya da tarihsel konumu önemli değil– pek çok övgüyü hak eder. Aynısı Baldick için de söylenebilir. Bazı iddialarının geçerli bir nedene dayanmadıkları görülebilirse de, el-Gazali'nin eserine ilişkin duhu kesin ve daha sofistike (daha az romantikleştirilmiş) bir değerlendirmenin yolunu açmıştır.

Dördüncü Bölüm

BİR İSLÂMÎ UYANIŞ EDEBİYATI MI?: ŞEYH KIŞK'IN OTOBİYOGRAFİSİ



Fedwa Malti-Douglas

Mısırlı Şeyh Kışk, bir nevi aynı anda her yerde birden olmayı başarmıştır. Gilles Kepel'in "İslâm vaizliğinin yıldızı" ve Bruno Etienne'in prototip vaiz diye adlandırdığı Kışk, dinî uyanış hakkındaki neredeyse bütün Batılı çalışmalarda ortaya çıkar; ve modern teknoloji sayesinde kaydedilmiş sesi, onun mesajını dünyanın her yerine taşır.¹ 1970'ler kadar erken bir dönemde, Kışk'ın çok geniş çaplı bir etkisi oldu ve vaazlarının nüshaları Ürdün'e kadar yayıldı.² Abdülhamid Kışk, tıpkı diğer çağdaş dinî şahsiyetler gibi (Muhammed Mütevellî Şaravi, Muhammed el-Gazali, Yusuf el-Karadavi gibi isimler), rahat

¹ Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon* (Paris: La Découverte, 1984), s. 165-82. Örneğin Brunno Etienne *L'Islamisme Radical*'de (Paris: Hachette, 1987) Kışk'ı, başka şeylerin yanı sıra, prototip *hatip* diye tanımlamıştır, s. 265.

² Örnek olarak bkz. Richard Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective* (Princeton University Press, 1989), s. 94.

yazı yazan biridir. Bir Müslümanın gündelik işleriyle ilgili çok yakınlarda çıkan fetva serisi de dâhil, sayısız kitap ve risale yazmıştır.³

Ancak özellikle Kışk'ın otobiyografisi *Qissât Ayyāmī: Mudhakkirāt al-Shaykh Kishk* (Günlerimin Hikâyesi: Şeyh Kışk'ın Hatıratı)⁴, İslâm ve modern edebiyat arasında yeni ortaya çıkan bir ilişkiyi incelemek konusunda bize yardım edecektir. Yeni bir İslâmi edebiyat var mıdır? Eğer varsa, bu bir İslâmi uyanış edebiyatı mıdır? Ve son olarak, bu edebiyatın özellikleri nelerdir?

İslâm ve edebiyat arasındaki yakın ve kimi zaman da problemli ilişkinin Peygamber ve onun kendi döneminin şairleriyle olan ilişkisine kadar giden uzun bir geçmişi vardır. Son yıllarda dikkatimiz, Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*⁵ ya da Arap bağlamına daha uygun bir örnek olarak Necip Mahfuz'un *Awlād Hāratinā*⁶ (*Semitizmin Çocukları*) kitabı etrafında gelişen tartışmaların tekeline girmeye başlamıştır. Bizim problemimiz farklıdır. Biz, İslâm edebiyatıyla ilgili sorunları anlama girişimi içinde, çok iyi tanınan Müslüman bir aktivistin inceliklerle yazdığı bir otobiyografik metni inceleyeceğiz.

Fakat İslâmi edebiyat derken neyi kastediyoruz? Ve bu İslâmi edebiyatın genel olarak modern Arap edebiyatıyla olan ilişkisi nedir? Modern Arap edebiyatı başlangıçta Avrupa'ya özgü ve bu yüzden de İslâmi olmayan anlatı biçimlerine dayanıyordu. Kısmi bir netice olarak, genellikle kendi tarzına uygun biçimde seküler ya da hiç değilse dinin dışındaydı. Arap nesri toplumsal gerçekçilik, bilinç akışı gibi safhalardan geçerek yeni biçimsel alanlara doğru evrildi. Bu alanlar-

³ Kışk, aynı zamanda bu çalışmanın da konusu olan otobiyografisinin arkasında, bu otobiyografik metnini tamamladığı döneme kadar yayımlamış olduğu kırk beş kitap listeler. Ancak yazmış olduğu kitapların sayısı bugüne kadar muazzam bir biçimde artmıştır. Bkz. Abdülhamit Kışk, *Qissât Ayyāmī: Mudhakkirāt al-Shaykh Kishk* (Kahire: Dār al-Mukhtār al-İslāmī, 1987? 1988?), s. 265-86. Fetvaları ise *Fatāwā al-Shaykh Kishk* (Kahire: Dār al-Mukhtār al-İslāmī, t.y.) içinde toplanmıştır; cilt 1-8. Bu seri, görece yenidir ve bugüne kadar da yayımlanmayı sürdürür.

⁴ Bibliyografik bilgi için bkz. bir önceki dipnot.

⁵ Salman Rüşdi, *Satanic Verses* (New York: Viking, 1988); *The Rushdie File*, Lisa Appignanesi ve Sara Maitland (ed.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

⁶ Örneğin bkz. Muhammed Celal Kışk, *Awlād Hāratinā fihā Qawlan* (Kahire: al-Zahrā' lil-l'läm wal-Nashr, 1989).

dan biri, zengin metinsel gelenekten, *turāth*'tan,⁷ yararlanan ve onu manipüle eden, diğerlerinden ayrı bir üstkurmaca ve postmodernizm tarzıdır. Tam olarak "miras" anlamına gelen yüksek çağrışımlı bu sözcük, teolojik-felsefiden edebî ve tarihsele ve oradan da biyografik ve filolojik olanlara kadar pek çok sözcüğü kuşatır. Bu muazzam Orta Çağ yazınsal üretimi (aynı yüzyıllardaki Latin Batı'nın üretiminden çok daha geniş) dinle ilgisi olmayanlardan dinî olanlara kadar uzanan pek çok metni içerdi. Ancak ethosunda temelde İslâmî bir uygarlığın eserleri olarak bu çalışmalar sadece geleneği değil, aynı zamanda önemli bir dereceye kadar İslâm geleneğini de temsil ediyordu.

Edebiyat haritasına modern edebiyattaki bu *turāth*'ı canlandırma eğilimini yerleştiren isim, hiç şüphesiz uydurma Memlûk öyküleriyle çağdaş Mısırlı Cemal Gaytani'dir.⁸ 1988 Nobel ödülü sahibi Necib Mahfuz bile bu edebî pratiği kullanmayı âdet edinmiştir.⁹ Fakat bu metinsel oyun, Arap dünyasının başka taraflarındaki yazarlardan kaçmamıştır: Filistinli Emile Habibi ve Tunuslu Mahmud el-Misadi bu oyunun biraz daha yetenekli oyuncularını arasındadır.¹⁰ Dolayısıyla kurmaca sahasında son yıllarda Arap yazarlar tarafından bilinçli bir *turāth*'tan yararlanma girişimi söz konusudur.

⁷ Bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Numan Abdül Hafız'ın Esrarlı Geçmişi ve Yaşam ile Dil Ritüellerinin Yıkımı" (Arapça), *İbdâ'*, I, 6-7 (1983) s. 86-92. Firavun mirası dahi istismar edilebilir. Örnek olarak bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Yusuf el-Kaid ve *nouveau roman*", (Arapça), *Fusûl*, IV, 3 (1984), s. 190-202.

⁸ Gaytani şüphesiz çağdaş Arap yazarlarının en üretkenidir ve kurmaca dünyasının çoğu Memlûk hakkındadır. Bu eğilimin en iyi üç örneği Cemal Gaytani'ye ait: *al-Zaynî Barakât* (Kahire: Dâr al-Mustaqbâl al-'Arabî, 1985), *Khitat al-Qaytânî* (Beyrut: Dâr al-Masîrah, 1981), *Kitâb al-Tajalliyyât*, cilt 1-3 (Kahire: Dâr al-Mustaqbâl al-'Arabî, 1983-1988).

⁹ *Turāth*'ın en karmaşık Mahfuzcu metinlerarası kullanımı, bir rüyalar halkası olan, Necib Mahfuz'un *Ra'aytu fî mâ Yarā al-Nā'im* (Kahire: Maktabat Misr, 1982) içindeki "Ra'aytu fî mâ Yarā al-Nā'im" dendir. Ayrıca bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Mahfuz's Dreams", *Naguib Mahfouz: From Regional Fame to Global Recognition*, Michael Beard ve Adnan Haydar (ed.) (Syracuse: Syracuse University Press, 1992) içinde.

¹⁰ Örneğin bkz. Emile Habibi, *Ikhtayyî*, (Kıbrıs: Kitâb al-Kârmil, 1985); Mahmud el-Misadi, *Haddâtha Abû Hurayra Qâl* (Tunus: Dâr al-Janûb lil-Nashr, 1979).

Çoğu modern kurmaca türlerinden farklı olarak otobiyografi, edebiyatın yanısıra geniş kronolojik bir sahayı içine alarak yerli bir Arap-İslâm geleneğini sürdürür. Tıpkı el-Gazali'nin (ö. 505/1111) haklı üne sahip dinsel destanı *al-Munqidh min al-Dalâl* (*Delaletten Hidayete*) gibi Orta Çağ otobiyografileri, sayısız modern hayat hikâyeleri yanında varlığını korumaktadır.¹¹ Yine de bu söz konusu tür, sosyal ve kültürel meselelerle bir bakıma paralellik taşıyan köklü dönüşümlere uğramıştır: Anlatıda bireye ve "Ben"e ilişkin çoğalmış farkındalığa artan bir vurgu. Otobiyografik ethos, Orta Çağdan moderne değişim gösterir.¹² Bu açıdan Kişik'in otobiyografisi modern türdedir.

Bugüne kadar Batılı eleştiri külliyatında farkına varılmamış İslâmi edebiyat alanı (*adab islâmî*) son birkaç senedir Arapça konuşulan dünyada canlı bir varlığa sahiptir. Kısaca bu, bilinçli bir biçimde İslâmi bakış açısıyla yazılan romanları, kısa öyküleri, şiiri ve tiyatro oyununu içine alan programlı bir edebiyattır.¹³ Bununla birlikte, savunucuları onu hasredilmiş ya da 'engagé', söz konusu bağlamda laik solcu amaçlardan ziyade İslâmi gayelere adanmış, yeni bir edebiyat biçimi olarak görürler.¹⁴ İşin ilginç, bu konuyu tartışan eleştirmenler otobiyografi alanına hiç el sürmeden bırakmışlardır. Örneğin Muhammed Kutub'un *Minhâj al-Fann al-İslâmî*¹⁵ eseri için de söz konusu olan bir durumdur bu. Ancak İslâmi otobiyografik yazıların (kişisel gezi türünün sınırındakiler de dâhil) çoğalması, bu türü belki de bu yeni edebî eğilimin en önemli biçimi haline getirir.

Abdülhamit Kişik'in *Günlerimin Hikâyesi* adlı otobiyografisini İslâmi kılan şey, salt İslâm'a olan bağlılığı değil (bu konuya geri döne-

¹¹ El-Gazali, *al-Munqidh min al-Dalâl*, Abdülhalim Mahmud (ed.), (Kahire: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1965).

¹² Arap otobiyografi geleneği ve modern ile klasik temel nitelikler arasındaki farklılık konusunda bkz. Fedwa Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography: al-Ayyâm of Tâhâ Hüseyin* (Princeton University Press, 1988), s. 9-11.

¹³ Örnek için bkz. al-Wafâ' lîl-Tibâ'ah wal-Nashr (al-Mansûrah) tarafından yayımlanan "*Nahwa Adab Islâmî 'Âlamî*" dizisi.

¹⁴ Muhammed Rafet Said, *al-İltizâm fî al-Tasawwur al-İslâmî lîl-Adab* (Kahire: Dâr al-Hidâyah lîl-Tibâ'ah wal-Nashr wal-Tawzî', 1987).

¹⁵ Muhammed Kutub, *Minhâj al-Fann al-İslâmî* (Kahire: Dâr al-Shurûq, 1983).

ceğiz), vaiz/kahramanın uzun ve serüvenli yolculuğunu kurgulama şeklidir. Birinci tekil şahıstan anlatılan metnin yazımı 6 Temmuz 1986'da tamamlanmıştır. Eser *Hatırat (Mudhakkirāt...)* alt başlığını taşımasına rağmen, kesinlikle bir otobiyografidir. Öncelikle, Arapça "*Mudhakkirāt*" sözcüğü, İngilizce karşılığının ifade ettiği kadar dar anlamlı değildir. Unutulmamalı ki, Taha Hüseyin'in klasik otobiyografisi *al-Ayyām*'ın üçüncü cildi en başta *Mudhakkirāt* başlığını taşıyordu.¹⁶ Dahası, hatıratlar, kahramanın şahsi gelişiminden ziyade olaya ya da tarihsel gelişmeye farklı bir vurgu yaparlar.

Kišk'in yaşam öyküsü, zaman zaman, (Orta Çağ tarzı bir otobiyografi değil) aynı anda hem didaktik, hem eğlendirici olarak tasarlanmış Orta Çağa özgü anekdot anlatım şekline dayalı bir *adab* koleksiyonu¹⁷ izlenimi bırakır: Bir hadisten ya da Kuran ayetinden alınan bir anekdotun yanında çağdaş dönemden bir anekdotu yer verilir. Otobiyografi altı kısma ayrılır ve aşırı derecede bölünmüştür (258 sayfalık bir kitapta her birine başlık konmuş 156 ayrı bölüm vardır).

Geniş bir metnin sık koyulan başlıklarla görece küçük birimlere bu şekilde bölünmesi, kesintisiz süren anlatıdan sakınma eğiliminde olan klasik Arap nesrinin ayırt edici bir özelliği idi. Kişk'in otobiyografisi kronolojik bir düzen sergilemesine rağmen, yine de okuyucuya süreksizlik izlenimi verir. Bu modern ya da hattâ postmodern otobiyografide bile hiçbir şekilde yaygın olmayan bir olgudur.¹⁸ İhab Hassan'ın usta yapıtı *Out of Egypt*'ta yaptığı gibi, Roland Barthes da baştan sona kinaye dolu *Roland Barthes par Roland Barthes* (Roland Barthes Roland Barthes'i Anlatıyor) adlı eserinde bu parçalara ayırma işinden son derece yararlanır.¹⁹ Bu demek değildir ki Kişk'in

¹⁶ Taha Hüseyin, *Mudhakkirāt Tāhā Hüseyin* (Beyrut: Dār al-Ādāb, t.y.). Bkz. Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*, s.13 ve aynı sayfada dipnot 32.

¹⁷ *Adab*'ın bir tanımı ve bir *adab* söylemi konusunda bkz. Fedwa Malti-Douglas, *Structures of Avarice: The Bukhālā' in Medieval Arabic Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1985), s. 7-16.

¹⁸ Bu soruna ilişkin, özellikle de kadınların otobiyografileriyle ilgili olarak, ilginç bir tartışma için bkz. Domna Stanton, "Autogynography: Is the Subject Different," *The Female Autograph*, Domna Stanton (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1987) içinde, s. 11.

¹⁹ *Roland Barthes par Roland Barthes* (Paris: Seuil, 1975); İhab Hassan, *Out of Egypt* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986).

destansı metninde hiçbir kronolojik süreklilik yoktur. Durum tam tersidir. Gözlerimizin önüne serilen hayatın rotası çocukluktan yetişkinliğe ilerler. Bunun anlamı, görünüşte bölünmüş ama yine de art-süremliler olarak ilerleyen metnin içinde bir gerilimin olduğudur.

Ancak Kışkvari anlatıcının, sürekli elinin altında olan Arap-İslâm mirasının –*turâth*– bütünüyle olan edebî ilişkisi, modern hattâ post-modern bağlamda alışılmamış bir şeydir. Kışk bu mirasın hiçbir yerini el değmemiş bırakmaz: Bu zeki anlatıcı *turâth*'ın, o devasa geleneğin üzerinden, onu edebîden tarihselle, düşselden adbilimsele (onomastik) tüm yönleriyle ayırıp yeniden tanımlayarak süzülüp gider. İlham şeklinde, biçimsel ya da doğrudan ödünç alma ya da hattâ kimi zaman sadece telmih şeklinde bütün değişik kisveleriyle aramet (intertext) mevcuttur. Kışkının, zengin Arap-İslâmî geleneğinin içine dalmadan bu metinsel dünyaya nüfuz etmeyi bekleyemeyeceği aşîkârdır. Bu yüzden, vaizin otobiyografisi eşsiz, neredeyse anormal bir konum işgal eder. Birey üzerine tutarlı ve gelişimsel olarak odaklanması bildik anlamda modern olmasına karşılık, eserin kuruluş açısından bölümlenmesi, hem klasik Arap bileşik düzyazısıyla hem de postmodern bölümlenmeyle (özünde farklı olmaya devam etmesine rağmen) ortak özellikler taşır.

Kışk'ın hayat destanı, başarı hikâyelerinin esasını teşkil eden malzemenin oluşur.²⁰ Yaşamın görece olarak erken bir döneminde görme gücünü kaybeden bu on iki yaşında Kuran'ı hıfz etmiş harika çocuk, başarılı bir vaiz olma yolunda ilerler. Sözleri, ülkesinin siyasi liderini öfkeliendirir ve yakalanıp hapse atılır. Mısır toplumunda sıradan bir erdem simgesi olan hapisane deneyimi, Kışk'ın hayat hikâyesinin en önemli kısmıdır. Hem Nasır hem de Sedat iktidarında hapiste olmanın şüpheli onuruna sahiptir; ve otobiyografisi, başkahramanının 1933'teki doğumundan 1986'ya, yani yazıldığı zamana kadar olan bu fırtınalı yaşamını tarihsel olarak kayda geçirir. *Günlerimin Hikâyesi*'ndeki gerilimlerden birini, [gerçek] Kışk ve metinsel

²⁰ Otobiyografisinin yazımı ve yayımından daha önce gelen biyografisinin kısa anlatımı için bkz. J. J. G. Jansen "The voice of Sheikh Kishk (d. 1933)", *The Challenge of the Middle East*, İbrahim A. El-Şeyh, C. Aart van de Koppel ve Rudolph Peters (ed.) (Amsterdam: University of Amsterdam Institute for Modern Near East Studies, 1982) içinde, s. 58-9; Kepel, *Le Prophète*, s. 167-9.

karakter Kışk'ın şahsi serüvenli yolculuğu olan vaiz/kahramanın programlı gündemi diyebileceğimiz şeyi yaratır.

Başarılı olmuş kör bir gencin bu öyküsü (İslâmi bir bakış açısından hiç şüphesiz durum budur), belli bir anlamda, Mısır'ın edebî/metinsel bilinçaltında gömülüdür, dolayısıyla da Arap okurlara tanıdık gelir. Nitekim Taha Hüseyin'in serüveninin konusu da bu değil midir?²¹ Ancak iki yaşam öyküsünün anlatımı arasında radikal bir fark vardır. Taha Hüseyin öncü bir modernleştirici, Abdülhamit Kışk gelenekçi bir vaizdir. Kışk'ın sahip olduğu kör şeyh sıfatından Taha Hüseyin var gücüyle kaçmıştır.²² Fakat göreceğimiz üzere bu iki şahsın otobiyografi yolları kesişir.

Kışk'ın otobiyografisinin, sadece hemşehrisi Taha Hüseyin'in eserinden sıkı ve ciddi bir biçimde esinlenmiş bir yeniden yazım olduğunu söylemek en iyi ihtimalle yanıltıcı olacak ve her iki çalışmadaki şahsi edebî vasıfların değerini azaltacaktır. Doğrusu Kışk'ı bir yıldız hatibe dönüştüren hüneri, otobiyografisini de zevk ve mizahla anlatmasını mümkün kılar. Şüphesiz üstün vaizlik becerileri, kendi yaşamını hikâye etme tarzına da damgasını vurur.

Anlatıcının sağ gözü zayıflama belirtileri göstermeye başladığında, başına gelmesinden korktuğu şey hakkında bir monologa girişir. Durmadan “ne yapacağım” diye düşündüğü gibi, eğitimini, hareketlerini ve nihayet “ev ve körlük (*rahîn al-mahbasayn*): İki hapse mahkûm oluş”unu²³ sorgular. Bu ifade Kışk'e ait değildir; bu ifade, Orta Çağın büyük Suriyeli kör şairi Ebu'l-Ala el-Maarri'nin (ö. 449/1058) kendisi için kullandığı neredeyse bir kimlik kartıydı.²⁴ Otobiyografinin daha ilk sayfalarında el-Maarri ile kurulan dolaylı bağlantı gerçekten ilginçtir. Orta Çağ şairi bir zındık olarak biliniyordu.²⁵ Ve bu ifadenin aynısı Taha Hüseyin'in *al-Ayyām* eserinde yoksa da, söz

²¹ Bu abidevi otobiyografiye dair bir analiz için bkz. Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*.

²² Örneğin bkz. Taha Hüseyin, *al-Ayyām*, cilt 2. (Kahire: Dār al-Ma'ārif, 1971), s. 143-4; Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*, s. 37, 45.

²³ Kışk, *Qissât*, s. 9

²⁴ Örnek olarak bkz. El-Safadi, *Nakt al-Himyān fî Nukat al-'Umyān*, Ahmed Zeki (ed.) (Kahire: al-Matba'ah Jamalīyyah, 1911), s. 103.

²⁵ El-Maarri'nin dinî inançları konusunda bkz. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 194, 196-7.

konusu Mısırlı modernleştirici için el-Maarri gelenekten ayrılan kimlik noktasıydı.²⁶ Ters çevrilmiş aynalardan oluşan bir durum içindeymiş gibi: *al-Ayyām*'da söz konusu ifadenin kendisi olmadan tanımlama yapılır, *Qissât Ayyāmî*'de ise doğrudan tanımlama olmadan ifade kullanılır. Körlük, garip ortaklıklara yol açıyor.

Bu gönderme yapma oyunu, bizi, Kışk'ın destanındaki metinlerarası karmaşıklıklara karşı uyarır. Ayn Şems Üniversitesi'ndeki bir konferans sırasında, vaizimize sosyalizmin İslâm'ın parçası olup olmadığı sorulur. "Sosyalizm o vakit *al-hâkim min dūn Allāh*'ın benimsediği bir dindi."²⁷ *Al-hâkim min dūn Allāh*, yani Allahsız Yönetici, elbette Nasır'dır. Ancak bu çağdaş –ve anakronistik– yönetici sıfatı, mânâ yüklüdür ve *Günlerimin Hikâyesi*'nin metinsel zenginliğinin büyük bir kısmını kendi özünde billurlaştırır. *Al-hâkim min dūn Allāh*'ın, *al-hâkim bi-amr Allāh*, yani Allah'ın Emriyle Yönetici ifadesiyle onomastik (isimbilimsel) fakat anlam olarak tersine bir ilişkisi vardır. Bu ikinci ifade, Hicrî yıla göre 386-411 (996-1021) arasında ülkeyi yönetmiş, despotik ve hunhar bir hükümdar olan altıncı Fatımi halifesinin sıfatıydı. El-Hâkim, özellikle zalim ve delilik derecesinde tuhaf biri olarak tarihe (ve özellikle de Mısır tarihine) geçmiştir.²⁸ Nasır'a Fatımi atasından alınma bir isim takmak, onu zalim ve adeta deli bir tirana dönüştürür. Ancak bu, belki de, bir şeyi başka bir şeyin yerine koymanın en basit şeklidir.

Kışk'ın onomastik (isim bilimsel) oyununda daha fazlası talihe bağlıdır. Klasik Arapça onomastik sistemi, karmaşık semiyotik bir sistemdi ve isimler, doğaları gereği, içsel bir ikiliğe işaret ediyordu: Aynı anda hem bir kişiye hem de bir kavrama atıfta bulunma.²⁹ Bu durumda, bir yönetici sıfatından, bireyin hâkimiyetine içkin bir nite-

²⁶ Bkz. Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*, s. 23-5, 27, 30, 42, 159-61.

²⁷ Kışk, *Qissât*, s. 85.

²⁸ M. Canard, "Al-Hâkim bi Amr Allāh", *EF*².

²⁹ Karmaşık Arap-İslâmi onomastik sistemine bir giriş için örnek olarak bkz. Annemarie Schimmel, *Islamic Names* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989). Bu sistemin semiyotik güçlükleri konusunda bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Sign Conceptions in the Islamic World", *Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, Roland Posner, Klaus Robering ve Thomas E. Sebeok (ed.), (Berlin ve New York: Walter de Gruyter), içinde.

liğe doğru taşınmış olduk. Politik açıdan kurnaz bu anlatıcı, *Bi-amr Allah'ı* (Allah'ın Emriyle), *min dūn Allāh'a* (Allahsız) dönüştürerek, orijinal sıfatın içinde var olan meşruiyet iddiasının da altını oymuştur. Yöneticiyi etkin bir biçimde tanrılıktan, nihai meşruiyet kaynağından koparmış ve siyasal otoritenin dinî açıdan meşrulaştırılmasına kara çalmıştır. Sadece adı Müslüman olan yöneticilerin bu meşruiyet sorunu, rejimin resmî dinî sözcüleri ve onların Müslüman aktivist muhalifleri arasında önemli bir meseledir.

Bu onomastik üslup, geçmiş ve şimdiki aynı anda yorumlayan bir çeşit eşgüdüm kurarak geçmiş ve şimdi arasında bir bağ oluşturur; ve bu üslup İslâm tarihinin modern öncesi ve modern dönemleri arasında onomastik sistemde meydana gelen kökleşmiş değişimler göz önüne alındığında, son derece olağandışıdır. Bununla birlikte, Kışk başka bir sahadan, modern bir metnin içinde çok daha etkin biçimde geleneksel olana kendi tarzında işaret eden düşsel sahadan yararlanır. Modern metinsel bir ortamda düşsel anlatının gelenekle ilginç ve kışkırtıcı bir ilişkisi vardır: Onu yansıtabilir, onunla bir diyalogu temsil edebilir, hattâ onu inkâr etmeye bile girişebilir.³⁰

İslâm'da düş ve düşleri yorumlama geleneği, zengin ve derin bir gelenektir. Rüya karmaşık bir kehânet sisteminin parçasını oluşturmuş ve semiyotik açıdan yorumlanmışlardır. Standart rüya tiplerinden biri, kutsal bir şahsiyetin rüyayı gören hasta ya da özürülü kişiye görüldüğü ve düşsel durum boyunca o kişiye bir tedavi uyguladığı tedavi rüyasıydı.³¹ Kışk bir şeyhin oğlundan rivayetle, bir Orta Çağ biyografisinden değiştirilerek aktarılmış olması muhtemel bir hikâyeye anlatır. Hikâyeye göre bu şeyh, sadece camisinin kutsal işlerine bakmakla kalmaz, ek olarak tuvaletleri temizlemek gibi dünyevi, sıradan işleri de üstlenirdi. Birgün merdivenden düştü ve sağ kolunu kırdı, daha sonra bu kolu alçıya alındı. Uyandığında iyileşmiş olması için rüyasında Peygamber'in kolunu iki yandan sıkıştırdığını gördü.

³⁰ Geleneksel olanın bir işareti olarak düşsellik konusunda bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Modern Arap Edebiyatında Geleneksel Unsurlar: Üç Kısa Hikâyedeki Rüya", (Arapça), çev. İ. el-Sharkawi, *Fusûl*, II, 2 (1982) s. 21- 9. Geleneksel ve modern arasında bir diyalog olarak rüyalar konusunda bkz. Malti-Douglas, "Mahfuz's Dreams".

³¹ Bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice", *Studia Islamica*, LI (1980), s. 137-62.

Anlatı esnasında, Peygamberin ağzından bildik bir hadisi aktarılır: “Beni rüyada gören, gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.”³²

Ancak Kışk, zaman zaman bir yorum ilâve ettiği başka düşsel anlatı çeşitlerinden istifade eder. Genç Kışk’ın okul günleri, hepsi de rüyayı görenin başarısını garanti eder gibi görünen sınav öncesi rüyalarıyla doludur.³³ Gene hapishanedeyken, oğlunun doğumu ona bir rüyada “haber verilir”.³⁴ Düşsel olan aynı zamanda daha önce bahsettiğimiz o eşgüdümü gerçekleştirmek için de kullanılır. Hapsedilişinin ilk günleri boyunca anlatıcı neden hapishanede olduğu üzerine kafa yorar. Suçu nedir? Bunu derin derin düşünür. Ne zaman hapisten çıkacak? Sonra birgün rüyasında Ebu Bekir’i Peygamber’in minberi önünde dururken görür. Kışk rüyasında halifeye, gidişattan memnun olup olmadığını sorarak seslenir (*ya halife Resul Allah*). Ebu Bekir, rüyayı görene sabırlı olmasını ve Allah’a şükretmesini buyurarak Kuran’dan bir ayetle yanıt verir.³⁵ Düşsel ortam ilk halifeye, güncel meselelere müdahil olup, bu meseleler hakkında doğrudan yorum yapma imkânı verir. Halifenin minberin önünde duruşu da tesadüf değildir: Bu, bir vaizin marifetinin fiziksel göstergesidir ve Kışk, ilk ve en mühim vaizdir.

Kışk’ın otobiyografik anlatısına karmaşıklık katan şey büyük oranda metinlerarasılık yoluyla sağlanan bu eşgüdümdür. Ara-metin bütünleşmesi zaman zaman anlatıda ilginç belirsizlikler yaratır. Kışk’e, onu döverek öldürmesi kendisine emredilmiş olan bir muhafız, böyle bir şeyi yaparsa kendisinin kabahatinin olup olmayacağını sorduğunda, vaizimiz muhafıza, bir yandan onu “şeytani düşüncelerinden” caydırmaya çalışarak cevap verir. Sonra da Orta Çağda yaşamış bir kanun adamı Malik İbn Anas’ın hikâyesi, bir Müslümanın nasıl davranması gerektiği hakkında bir kıssadan hisse ve Kuran’dan bir alıntıyla devam eder.³⁶ Malik’in hikâyesi doğrudan sadece okuramı anlatılır? Yoksa hitap edilen muhafız mıydı? Belirsizlik asla çözümlenmez, ancak bir amaca hizmet eder: Kışk’ın karşı karşıya gel-

³² Kışk, *Qissat*, s. 20-1.

³³ Kışk, *Qissat*, s. 53-6.

³⁴ Kışk, *Qissat*, s. 121-2.

³⁵ *Kuran*, *Tûr Suresi* ,48. ayet.

³⁶ Kışk, *Qissat*, s. 85-6.

diği durumla Malik İbn Anas'ın durumu arasında bir özdeşlik ileri sürer. Şimdiki zamandan geçmişe doğru hareket ettik ve bu geçmiş de bu şimdiki zaman hakkında bir söylem olarak iş görür. Fakat diğer taraftan, yeni bir adım daha eklenir: Tekil bir hadiseyi ya da hikâyeyi genel bir duruma dönüştürmeye yardım eden bir yorumlama.

Gerçekte otobiyografinin söylemi, oldukça metinlerarası bir tarzda, klasik (özellikle de Kuran'la ilgili) yapıların ve formülasyonların çağdaş Kışkvari söylem içinde özümlemiş olduğu *turāth* yüklüdür. Peygamberin eşi Hatice ve onun bağlılığını tartışırken anlatıcı şöyle başlar: "Hatice ... Hatice nedir? Ve onun ne olduğu sana ne öğretecektir?"³⁷ Bu, Kışk'ın metninde oldukça yaygın olan ve işin ilginç Taha Hüseyin'in otobiyografisinde de kendine yer bulan, fark edilir biçimde Kuran'a özgü bir cümle yapısıdır.³⁸ Bu makale, *Günlerimin Hikâyes'i*'ne ilişkin cinsiyet bilinçli bir okuma olma iddiasını taşımasa da, Hatice'nin "kim" (*man*) değil "ne" (*mā*) olarak ele alındığı gerçeği, dikkat çekmeye değerdir. *Man* (kim) sözcüğünün klasik yapının gücünü eksilteceği ve onu modern bir okur için tanınmaz kılabilceği ileri sürülebilirse de yine de Hatice'nin orada sadece bir sadakat sembolü olarak yer alması göze çarpar. Kişileştirme onu, Kışk'ın anlatısında olmadığı bir şeye, fazlasıyla bir bireye dönüştürecek. Aslında Hatice onunla aynı sınırı paylaşır ("söz konusu olan sadakatse o Hatice'dir; ve Hatice ise sözü edilen, o sadakattir").³⁹

Zaman zaman Kışkvari anlatıcı Kuran'dan alınma ifadeleri hiçbir atıf yapmaksızın kendi cümlelerine kolayca yerleştirir. Kutsal Kitabın yapıları çağdaş bir vaizin gündelik söyleminin parçası haline gelir. Dinî doktrin ve prensiplerdeki karmaşıklığı kabul edecek biri olmadığını açıklarken anlatıcı, Kuran ve sünnetin her şeyi içine aldığını ekler. Ne de olsa bize Tanrı hakkında Tanrı'nın kendisinden ve onun Resul'ünden daha iyi kim bilgi verebilir? "Kuran'ın yol göstericiliği güneş parıltısı gibi kesin ve açık, sünnetinki de ona (Kuran'a) uyduğunda ay gibi parlaktır. Ona uyan kişi ışığında yürür, güneşi açtığı

³⁷ Kışk, *Qissat*, s. 31.

³⁸ Örnek olarak bkz. Kışk, *Qissat*, s. 180. Bu cümle yapısının Taha Hüseyin'in otobiyografisinde bulunması ve onun başka metinlerdeki genel önemine dair bkz. Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*, s. 155-6.

³⁹ Kışk, *Qissat*, s. 31.

zaman.”⁴⁰ Burada, anlatıcı Şems Sûresi, 1-3. ayetlerden kelime ve yapıları kendi konuşmasıyla bütünleştiriyor. (“Güneşe ve onun parıltısına [ant olsun ki] / onu izlediği zaman Ay’a / ona parlaklık verdiği zaman gündüze”)⁴¹

Bu metinlerarası teknik, Kutsal Kitabı yeniden düzenlemekle (yeniden yazmak diyecek kadar cesur muyuz?) eşanlamlıdır. Bu metinsel oyunlar kutsal metinlerle sınırlı kalmaz, Orta Çağ Arap retorik geleneğini dahi içine alır. Kışk okurunun geniş ve derin *turāth* bilgisini haiz olduğunu varsayar. Gazetecilikten bahsederken, anlatıcı onun sloganını “en makbul şiir, en uydurma olandır” (*a’dhab al-shi’r akdhabuh*)⁴² şeklinde saptar. Bu, şüphesiz çok tartışılan klasik Arap şiir ve retoriğine ilişkin bir ifadeye göndermedir: “En iyi şiir, en uydurma olandır” (*ahsan al-shi’r akdhabuh*).⁴³ Gazetecilik elbette kitle toplumunun, milliyetçiliğin ve modern laik devletin doğuşuyla ilişkilendirilen, ayırt edici biçimde modern bir olgudur. Yalan söylemenin ikili işareti altında gazeteciliği şiirle birleştirmek, hakikat taşıyıcısı kutsal sözcükle tezat oluşturur şekilde dilin yalnızca estetik, eğlence odaklı kullanımı üzerine bir saldırı meydana getirir.

Anlatıcı hapisane koğuşu için (*anbār*) alışılagelmiş sözcüğü kullanırken, onun aynı anda hem bir şey hem de onun karşıtı mânâsına gelen klasik Arapça isimlerin sözlük kategorisine mensup *’add* (*’addād*’ın çoğulu)⁴⁴ sözcüğü olduğunu öne sürer. Bu dilbilgisel bir hokkabazlıktır çünkü *’anbar*’ın diğer anlamı olan amber, benzer fakat özdeş olmayan bir sözcükten türemiştir ve terim, Orta Çağ söz-

⁴⁰ Kışk, *Qissat*, s. 53.

⁴¹ *Kuran*, Şems Sûresi, 1-3. ayetler. Bu Sûredeki yinelemelere ilişkin bir tartışma için bkz. J. Christoph Bürgel, “Repetitive Structures in Early Arabic Prose”, *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, Fedwa Malti-Douglas (ed.) *Literature East and West*, 25 (1989) içinde, s. 51.

⁴² Kışk, *Qissat*, s. 11.

⁴³ J. Christoph Bürgel bu edebî tartışmayı yetkin bir tarzda ele almıştır: “Die beste Dichtung ist die lügenreichste: Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatischer Betrachtung”, *Oriens*, 23 (1974), s. 7-102.

⁴⁴ Kışk, *Qissat*, s. 115

lükçüleri tarafından hazırlanan 'addād'ın anlamları listesinde bulunmamaktadır.⁴⁵

Klasik ve modern arasında söylem düzeyindeki bu gerilim, *Günlerimin Hikâyesi*'nin, onu bir edebî şaheser olarak tanımlamaya yardım eden önemli özelliklerinden birisidir. Eser yalnızca klasik anlatım üslubunun yinelenmesi olsaydı, cazibesinden çok şey kaybetmiş olurdu. Kişk'in otobiyografisi aynı zamanda pek çok entelektüel ve politik şahsiyetin yazmaya pek meraklı olduğu hapishane anıları türüne de girer. Bu açıdan Kişkvari anlatı, sadece eylemleri yüzünden tutuklanmış diğer dinî kişiliklerin metinleriyle değil, dinle ilgisi olmayan şahsiyetlerin yazdığı metinler kümesiyle de verimli bir biçimde karşılaştırılabilir.⁴⁶ Konular sayısızdır: İlk tutuklanma, hapishane koşulları, işkenceler.

Vaizin destanını farklı kılan şey, muhtemelen, siyasal yönünü önemsizleştirmek için mizahtan yararlanmasıdır. Evlendikten beş ay sonra Kişk'in evinde bir arama yapılmış ve polis mutfak bıçakları bulmuştur. Ona bu silahların ne olduğu sorulur. Kişk kendi kendine düşünür: Bunu hava kuvvetleri diye mi adlandıracaksın? Büyük top-lar? Zırhlı kruvazörler? Roketler? Sonunda şöyle der: Buldum evet! Soğan silahları!⁴⁷ Hapishanede Ramazan "kurtlu fasulye"li (*fûl/musawwas*) bir iftarı beraberinde getirir, "Tanrı beni affetsin, daha çok "fasulyeli kurt (*sûs muḫawwal*)."⁴⁸ *Fûl musawwas*, elbette, Mısır ulusal yemeği olan *fûl mudammas* kelimesi üzerinde bir oyundur. Hapishane yemeği hakkındaki eleştiri, okura, bunun Ramazan yemeği olduğu anlatıldığında keskinleşir.

Kişk'in mizahı başka yerlerde olduğu gibi burada da hiç şüphesiz masum değildir. Modern laik devlete, onun vasıtalarına ve donanımlarına saldırır. Bu, vaizin otobiyografisinde açık bir biçimde ve sıklıkla formüle edilen politik konumuyla tümüyle bağdaşır. Modern devlet sadece dinsiz değildir, siyaset bilimcilerin sivil toplum olarak adlandırdıkları şeye zaten olması gerektiği gibi ait olan gücü ve rolleri

⁴⁵ Örneğin bkz. el-Anbari, *Kitāb al-'Addād*, Muhammed Ebu el-Fadl İbrahim (ed.) (Beirut: al-Maktabah al-'Asrīyyah, 1987).

⁴⁶ Emmanuel Sivan, bu metinlerin büyük bir miktarını *Radical Islam* adlı çalışmasında sıralar (New Haven: Yale University Press, 1985), s. 193, 196.

⁴⁷ Kişk, *Qissat*, s. 106.

⁴⁸ Kişk, *Qissat*, s. 125.

de ele geçirir. Kışk'ın sözleriyle, sosyal kurum olarak devletin yerine (elbette başında kendisinin olduğu) camii geçirilmelidir.

Ancak devletten daha fazla eleştiriye uğrayan başka şeyler vardır. Taha Hüseyin'in kendi hikâyesinin en yakıcı bölümlerinden biri, körlüğünün başlangıcına dair anlatımıdır. Öteki kör üçüncü dünya entelektüellerinin otobiyografilerinde mevcut bir ortak nokta olarak, kabahat doğruca geleneksel toplum ve halk hekimliği uygulamalarının üzerine atılır.⁴⁹ Madalyonun öteki yüzü, körlüğe bir çare olarak modern tıp bilimi, Yahya Hakkı tarafından popüler Mısır öyküsü *Qindîl Umm Hāshim*'de (*Ümmü Haşim'in Kandili*) konu edilir.⁵⁰ Kışk, bu modern Mısır edebî temasını alt üst eder. Kışk, gözündeki sorunu iyileştirmek için yapılmış bir operasyonun başarısızlığını ayrıntılarıyla anlatır. Bu başarısızlık modernliğin başarısızlığı olur. Gazetelerin övgüyle söz ettiği Müslüman cerrah, operasyonu Cuma öğle namazı vaktinde yapmıştır (bu, Kışk'ın, gazetecilerin yalancılığına gönderme yapması için bir vesileydi).⁵¹ Modern Mısır'da, hekimler otorite sembolleri olarak subaylarla (ve elbette vaizlerle) yarışır.⁵² Camiinin ve personelinin önemi, rakiplerinin daha aşağıda olan toplumsal konumunu ifade eder.

Qissât Ayyāmî, modern uygarlığa yöneltilecek basit bir ithamdan daha fazlasıdır. Onun eşzamanlı *turāth* kullanımı, tarih hatasını (anakroniyi) uygulamada reddetmesi, güneşin altında yeni hiçbir şeyin olmadığını kastetmeye yöneliktir. Sorunlar, bugünün suçları dahi, geçmiştekilerin sadece yeniden sahneye konulmuş halleridir. Nasır, el-Hâkim'dir, "sapkınlığı" ise sosyalizmdir. Başka herhangi bir şeyden daha fazla belki de bu nitelik, Kışk'ın *turāth*'ı kullanımını, postmodern hemşehrilerinin kullanımından ayırır. Postmodern olanlara göre, klasik [metinlerden yapılan] alıntılar ve göndermeler, kasıtlı çıkarılan edebî bir kaosun parçasıdır. Mısırlı vaiz için ise bunlar, öзде

⁴⁹ Bkz. Fedwa Malti-Douglas, "Otobiyografi Aynasında Körlük: Taha Hüseyin ve Ved Mehta" (Arapça), *Fusûl*, III, 4 (1983), s. 61-80.

⁵⁰ Yahya Hakkı, *Qindîl Umm Hāshim* (Kahire: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1975).

⁵¹ Kışk, *Qissat*, s. 11-2.

⁵² Örnek olarak bkz. Kepel, *Le Prophète*, s. 179-80; Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 7. Bölüm.

150 *Şeyh Kışk'ın Otobiyografisi*

modern olmakla birlikte Avrupa'ya özgü edebî biçimlerle dolaylı bir ilgisi olan ve geleneksel sözcüklerin, fikirlerin ve kurumların –şayet üzerlerinde etkisi olan düşman kuvvetlerinin elinden kurtarılabilirlerse– hâlâ gücünün canlı olduğunu anımsatan yeni bir edebî söylemin parçalarıdır.

Beşinci Bölüm

SEYYİD KUTUB:
FELSEFENİN SEFALETİ VE
İSLÂM GELENEĞİNİN KORUNMASI



Shahrugh Akhavi

GİRİŞ

Seyyid Kutub 1903 yılında Mısır'ın Asyut kasabasına bağlı büyük bir köy olan Musha'da dünyaya geldi. Yarı otobiyografik romanları da dâhil çeşitli kitaplarında çocukluğundan söz etmiştir. Her ne kadar bir yetişkin olarak İslâm hakkındaki birçok kitabı nedeniyle olduğu kadar, esasen, bilindiği kadarıyla 1940'ların sonlarında katıldığı Müslüman Kardeşler'in bir üyesi sıfatıyla sağlam rejim karşıtı faaliyetlerinden dolayı tanınıyor olsa da, daha evvelki yıllarında onun bu sonraki gidişatına delalet edecek bir şey yoktu. Gerçekten, Kutub, Mısır devlet okullarına ve Edebiyat Fakültesi Arap Edebiyatı Bölümü'nden diploma aldığı Kahire Üniversitesi'ne gitmiştir.

Mezun olduktan sonra Mısır basınında edebiyat eleştirmeni olarak çalışan Kutub dinle ilgisi olmayan birkaç eser de yazdı. Bu çalışmaların ilk baskıları 1947'den önce yayımlandı. Bununla birlikte bu ilk baskıların kesin tarihlerinin bulunması genellikle güçtür.

Kutub 1940'ların ortalarında, görünen o ki hem Mısır hem de Orta Doğu'daki İngiliz politikalarına tepki içinde radikalleşirken, bir meslek olarak edebiyat eleştirmenliğini bıraktı. 1949'da yayımlanan *Al-'Adālah al-İjtimā'īyyah fī al-İslām* (İslâm'da Sosyal Adalet) başlıklı kitabında Kutub, kendini İslâm'da sosyal adaletin, siyasal düzenin, mülkiyet sahipliğinin ve vergi sistemlerinin niteliğini ve kökenlerini ortaya çıkarmaya adanmıştı. Böylece, yaşamında, kendisini İslâmi konulara giderek daha fazla verdiği bir dönem başlamış oldu.

Aynı yıl Kutub, aşağı yukarı 1951 yılına kadar kaldığı Birleşik Devletler'e gitti. Amerikan toplumunun ne olduğunun gayet farkındaydı, zira çok önceden onun hakkında eleştirel mahiyette şeyler yazmıştı. Ancak orada tanıklık ettiği Siyonizm ve İsrail'e verilen geniş çaplı destek, beraberinde zencilere karşı yaygın ırkçılık gösterileri ve Amerikalıların "zayıf ahlâk"ı karşısında açıkça şaşkına döndü. Mısır'a dönmesi üzerine Müslüman Kardeşler'e resmen katıldı ve propaganda (*tabligh*—tebliğ) şubesinin başına geçti. Aynı yılın Ekim ayında, örgüt üyeleri Mısır lideri Nasır'a suikast girişiminde bulundular ve Kardeşler yeraltına çekildi.

Toplu tutuklamaların içinde Kutub da vardı ve ancak uzun bir hapis döneminin ardından salıverildi. 1949-1962 yılları arasında, İslâm'ın sosyal görünüşleri üzerine çok çeşitli kitaplar yayımladı. Bu çalışmalarda Kutub, sahte İslâmi rejim diye addettiği şeyle bir çatışmayı haber veren savaş borusunu henüz öttürmemişti, ancak daha sonraki militanlığının kökenleri onun bu ara dönemindeki çalışmalarında görülebilir. Bu sonraki yazılarının çoğu, hapiste olduğu dönemde ortaya çıktı.

Son çalışmaları ise daha bilinçli bir biçimde muhalefetçiydi. Kendisini bu çalışmalarda, gerçek İslâm cemaati olarak kabul ettiği şeyi kurmak için bir sosyal eylem planı düşünme işine verdi. Bütün bunların içinde en önemlisi —doğrusu, sonunda onun idam cezasına çarptırılma sürecini başlatan— ve genellikle basitçe *Milestones* (*Kilometre Taşları*, 1964) diye çevrilen *Ma'ālim fī al-Ta'ārif* (Yoldaki İşaretler) adlı eseridir.¹

¹ Kutub'un doğum tarihi 1903 ya da 1906 gibi çeşitli biçimlerde verilmektedir. Onun yazıları üç döneme ayrılabilir: İlk çalışmaları neredeyse yalnızca edebiyat eleştirisi, romanlar, kısa öyküler ve şiirden oluşan çeşitli kitapları içeriyordu. Bunlar *Muḥimmah al-shā'ir fī al-Hayāt* (*Şairin Yaşamındaki Vazi-*

fesi), 1933; *Al-Shāṭi' al-Majhūl* (Meçhul Kıyı), 1933; *Naqd Kitāb Mustaqbal al-Thaqāfah fī Misr* (Taha Hüseyin'in "Mısır'da Kültürün Geleceği" Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme), 1939; *Al-Atyāf al-Arba'ah* (Dört Görüntü), 1945; *Al-Taswīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kuran'da Edebi Tasvir), 1945; *Tifl min al-Qaryah* (Köyden Bir Çocuk), 1945; *Kutub wa Shakhṣiyyāt* (Kitaplar ve Şahsiyetler), 1946; *Al-Madīnah al-Mashūrah* (Sihirli Şehir), 1946; *Ash-wāk* (Dikenler), 1947; *Mashāhid al-Qiyāmah fī Qur'ān* (Kuran'da Kıyamet Sahneleri), 1947; *Al-Naqd al-Adabī: Usūluhu wa-Manāhijuhu* (Edebi Eleştiri: Esasları ve Metotları), 1948.

Kutub'un eserlerinin ikinci evresi İslâm'ın sosyal görünüşleri ilgilidir ve şunları kapsar: *Al-'Adalah al-İjtimā'iyyah fī al-İslām* (İslâm'da Sosyal Adalet), 1949; *Ma'rakah al-İslām wal-Ra'smā'iyyah* (İslâm'ın Kapitalizme Karşı Mücadelesi), 1951; *Al-Salām al-Ālamī wal-İslām* (Dünya Barışı ve İslâm), 1951; *Fī Zikāl al-Qur'ān* (Kuran'ın Gölgesinde) 1952 ve sonraki ciltleri; *Dirāsāt İslāmīyyah* (İslâm Çalışmaları), 1953; *Hādth al-Dīn* (Bu Din), 1952; *Khasā'is al-Tasawwur al-İslāmī wa Muqawwimātuh* (İslâm Anlayışının Özellikleri ve Kurucu Öğeleri), 1962; *Al-İslām wa Mushkilāt al-Hādārah* (İslâm ve Uygarlık Problemleri), 1962.

Kutub'un son dönem çalışmaları ise onun 1952'de başlayan *Kuran'ın Gölgesinde* başlıklı genişletilmiş Kuran tefsirinin sonraki ciltlerinin yayımını içermektedir. Bu çalışma, bir sayısı onun ölümünden sonra olmak üzere, takriben otuz cilt olarak yayımlandı. Geri kalan çalışmaları ise onun devrimci analizi *Ma'ālim fī al-Tarīq* (Yoldaki İşaretler), 1964; *Al-Mustaqbal li hād-hā al-Dīn* (Bu Dinin Geleceği), 1965; ve *al-Tārīkh: Fikrah wa Minhāj* (Tarih: Düşünce ve Metot), 1967 (yazarın ölümünden sonra yayımlanmıştır) içerir.

Kutub'un eserlerine ilişkin yukarıda yapılan sınıflama, Library of Congress National Union Catalogue'da (Kongre Kütüphanesi) yapılan bir araştırmaya dayanmaktadır ve iki liste sırasıyla Yvonne Haddad'ın *Contemporary Islam and Challenge of History* (Albany, NY: State University of New York Press, 1982), s. 225-6 çalışmasından ve Gilles Kepel'in *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (London: Al Saqi Books, 1985), s. 68-9'dan temin edildi. Haddad'a göre, Kutub'un *Al-taswīr al-Fannī fī al-Qur'ān* eseri ilk kez 1945'te yayımlanmış olsa da onun ikinci dönemine dâhil edilmelidir. Ayrıca, o, Kutub'un felsefe eleştirisi ve model İslâmi inanç sisteminin yönlerini açıklaması açısından önemli olan *Khasā'is al-Tasawwur al-İslāmī wa Muqawwimātuh* isimli eserinden söz etmez.

Kutub hakkındaki Batılı literatür,² onun, bugün çeşitli İslâmi hareketlerdeki aktivistler tarafından kabul görmüş bazı anahtar kavramlarla olan meşguliyeti üzerinde durmaktadır. Bu kavramlar Müslüman söyleminin esasını teşkil eder ve pek çoğu, en soyut seviyede kilerin dışında, Batılı geleneklere oldukça yabancıdır. Bu kavramlar şunlardır: *al-jāhiliyyah* (cahiliye: Tanrı'nın buyruklarından habersiz ya da kasten bilgisiz bir durumda yaşamak), *al-minhāj al-islāmī* (İslâmi metot), *al-tajammu'al-harakī al-'udawī* (organik, dinamik füzyon), *al-hākimiyyah* (hâkimiyet; egemenlik), *al-da'wah* (dine çağırısı), *al-kaymūnah al-rabbānī* (dindar bir yaşam), *al-ukhīyyah* (tanrısalılık), *shurā* (şûra), *jihād* (cihad), *al-wāqī'/al-wāqī'iyah* (uygulama/gerçeklik).

Kutub nasihat verici, teferruatlı ve dolambaçlı bir üslup kullanarak tekrar tekrar bu kavramların anlamını açıklamaya uğraşır. Bununla birlikte, onun yazdıklarının hem bölge içinde hem de dışındaki Müslüman aktivistler üzerindeki çok derin etkisi yadsınamaz. Ölümüyle birlikte, İranlı sosyal düşünür Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi o da şehit mertebesine erişmiştir.

Kutub'un yazıları, Batı'nın olabilecek her türlü maddi ilerlemelerine, Batılı değer ve pratiklere selâmetin bozguncusu diyerek hiç durmadan yönelttiği itirazlarla doludur. Kutub argümanlarını sağlamlaştıırken, kimisi George Bernard Shaw ve Julian Huxley gibi Batılı okurlar tarafından oldukça bilinen, buna karşın kimisi de 1912 Nobel Tıp Ödülü'nü alan Fransız Alexis Carrel (ö. 1944); İngiliz Şarkiyatçı T. W. Arnold gibi biraz daha mütevazı olan gözü açılmış Batılı yazarlardan ara sıra alıntılar yapar. Her ne kadar Kutub bir süre vaktini Batı'da geçirmiş olsa da, Batı dillerine yabancıydı. Bu yüz-

² Haddad, *Contemporary Islam*; Haddad, "The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: the View of Sayyid Qutb", *Middle East Journal*, 37:1 (Kış, 1983), s. 14-29; Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *Voices of A Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York, Oxford University Press, 1983) içinde, s. 67-98; Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 170-205; Emmanuel Sivan, *Radical Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985); Kepel, *The Prophet and the Pharaoh*, s. 26-69'da ve birçok yerde; ayrıca Richard Mitchell'in Kutub'a az ama yararlı atıfları için bkz. *The Society of Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1969).

den onun Batılı entelektüel düşünceye dair bilgisi, elde mevcut olan çevirilere olduğu kadar, Batı felsefesi ve toplum teorisinin çeşitli yönleri üzerine Arapçaya çevrilmiş ya da Arapça yazılmış ikincil eserlere dayanıyordu. Bu yüzden, kendi sahip olduğu konuma tezat teşkil eden bu düşünce bütünüünün içindeki çeşitlilikten habersiz olduğundan, argümanları çoğunlukla ikna edici olmaktan uzaktır. Fakat hiç kimse ne onun inançlarına ve hareket tarzına olan bağlılığını, ne de İslâm geleneğinin doğruluğunu savunmak için Batı kültürüyle diyaloga girme kararlılığını eksiltebilir.

Bu makalenin iddiası, İslâmi olmayan usullere ve düşünce ilkelelerine yönelttiği tüm reddiyelerine karşılık, gerçekte Kutub'un İslâm geleneğini savunma gayretinde önünde sonunda gene de Batılı söylemin farklı yönlerinden yararlandığıdır. Kutub'un Batılı kavramlardan haberdar olduğu, en çok toplumsal değişmeyi kavramsallaştırırken ve ekonomi politik hakkındaki yazılarında ortaya çıkar. Bununla birlikte, Batı felsefesinin, edebiyatının, tarihinin ve hukukunun modellerinden ödünç alma fikriyle başlarda pek de ciddi olmayan biçimde meşgul olduğu –bu sonradan terk ettiği bir konumdur– kaydetmeye değerdir.

Kutub'un yazılarının ana konusu, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ama bugün hiçbir surette gerçekten İslâmi olmayan, olsa olsa onun sönük benzerleri, en kötü ihtimalle de “gerçek İslâm'a” açıkça düşman olan toplumlardır. Bu tür toplumların karşı karşıya geldiği problemlerin çözümü, toplum ölçeğinde, hem ibadetin gerekleri hem de toplumsal ilişkiler (*al'ibādāt wal-mu'āmalāt*) bakımından İslâm'ın kurallarına riayet etmekten vazgeçmemektir. Müslümanlara göre ritüeller ile yönetmenin, idarenin, bölüştürmenin vs. pratik sosyo-politik-ekonomik tarafları arasında kolayca yapılacak hiçbir ayırım olamaz. Müslüman düşüncenin kendi bildik terminolojisini kullanan Kutub, “din ve dünya” (*dīn wa dunyā*) arasında hiçbir ayırımın olamayacağına inanmıştır.

Müslümanlar bir kere ritüel ve pratik arasında yeterli miktarda bağlantıyı yeniden kurdukları takdirde, sonraki adım, İslâm hukukunun kabul edilmiş standartlarına göre idare edecek bir yönetim tesis etmek olacaktır. Kutub, aksi yönde hareket etmenin –yani önce yönetimi kurup sonra toplumun oluşumunu beklemenin– amaca zarar vereceğini düşünüyordu. Onun anlayışına göre, yönetim İslâmi bir yaşam biçiminin başlatıcısı değil, böyle bir yaşam biçimine karşı du-

yarlı olmalıdır. İnsanların kendisi İslâmi bakış açısına (*al-tasawwur al-islâmî*) bağlılık göstermedikçe, hiçbir devlet baskısı bunu temin etmek konusunda işe yarayamaz.

FELSEFE ELEŞTİRİSİ

Kutub, Batı'da felsefenin, saf aklın mihrabında durmasına yol açan çabaların insanlar için ciddi yan etkileri olduğuna inanır. Bu, Kutub'un akli küçümsediği anlamına gelmez –alâkası yoktur. Tanrı'nın bir lûtfu olarak akıl yürütme kabiliyetinin, insanları hayvanlardan ayıran özelliklerden biri olduğu gerçeğini sık sık dile getirir. Dahası insanların, Tanrı'nın yeryüzündeki yardımcı-vekilleri olarak görevlerini icra etmeleri için akıl elzemdır. Ancak Kutub aklın, fikirlerin tutarsız mantık kurallarına göre dizildiği kısır bir sözcük oyunu yoluyla zekâyı tamamen gizleyen bir çeşit *deus ex machina*'ya dönüştürüldüğüne inanır. Örneğin şu pasaja bakalım:

İnsan düşüncesi ... [İslâm anlayışının] ... özelliklerini kavrayan büyük ve değerli bir araçtır. Ancak bu anlayışı kavrayan tek şey düşünce değildir Bu anlayışın ayırt edici bir özelliği onun, insanın varoluşunun bütününe yanıt vermesi ve idrak sahasına girmesidir. Ve [insan varlığının] idrak etmediği [İslâm anlayışındaki], öz ve hakikat kavrayışı, sessizce teslim olmasının mümkün olduğu nedensellik kavrayışıdır (illiyet ve keyfiyet: *'illîyyah wa kayfiyyah*). [Düşünce] insan varlığının, rasyonel mantığının idaresi altına girer, bu mantıksa basit bir hakikate boyun eğer: Bu anlayışın içine aldığı sahanın bir bütün olarak insan varlığından daha büyük ve daha kapsamlı olduğu hakikati.³

Bu karışık pasaj belki şu şekilde özetlenebilir: (1) Düşünce, Tanrı'nın harikulade bir armağanıdır; (2) İslâmi bakış açısı düşünme süreçlerinden daha fazlasını gerektirir; (3) bu bakış açısı insan varlığını anlamlı kılar; (4) insan varlığı ve düşüncesi, İslâmi bakış açısını onun tüm kastettikleriyle beraber anlamlandırmaktan âcizdir; (5) insan düşüncesi insanın varoluşu hakkında nedensel açıklamalar getirme yeterliliğine sahip olamayacaktır –bunu yapmak için gerekli bilgiye sadece Tanrı sahiptir; ve (6) insan sadece İslâmi bakış açısını

³ Kutub, *Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwimâtuh* (Kahire: Dâr lhyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, 1962), s. 52-3.

benimsemek suretiyle (ve İslâmi görüşün mantıken geçerliliğini göstermeye çalışmadan) evrenin yapısını anlayacaktır.

Kutub, Batılı felsefi geleneklerin, kendisinin bir yandan dünyayı doğrudan algılamak ve onu o temele dayanarak açıklamak ve diğer yandan onu mantık kurallarına göre analiz etmeye çalışmak arasında yapmaya uğraştığı ayırmadan tümüyle yoksun oldukları sonucuna varır. Bu, zekâ sahibi insanlar ile muhakemeci olan insanlar arasında varolan bir ayırmadır (Bu ayırımın, Kutub'un benimsediği konuma yakın olan Batı felsefesi içindeki eğilimlere –örneğin fenomenolojiye– haksızlık ettiği belirtmeye değer bir husustur).

Kutub'un ölçsüz akıl yürütme konusunda verdiği ilgi çekici bir örnek Bertrand Russell'ın durumudur. 1950 yılında Russell sömürgeciliğin ortadan kalkmasının, dünyadaki beyaz egemenliği çağının sonunu getireceğini öngörmüştü. Ancak Russell, kendince, Asyalıların Moskova'dan sömürgecilik görmedikleri için Sovyetler Birliği'nin Arap dünyası dâhil Asya'ya tahakküm e(debil?)eceği sonucunu çıkardı. Kutub bu görüşü, komünizmin er ya da geç ona karşı ayaklanacak olan insanları esir etmekten başka bir şey olmadığını ileri sürerek şiddetle eleştirdi. Kutub'a göre Russell'ın yanılgısı, dinî inancın gücünü ihmal etmeyi ve bu yüzden İngiliz rasyonalist düşünür "lojistik sınırların" (*al-quḍban* [aynen alınmıştır; *al qadban*?] *al-fikr*)⁴ tuzağına düşmüş oldu.

Kutub sadece Batı felsefesini değil, aynı zamanda Yunan öncellerinin taklitçileri olarak gördüğü İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, Farabi gibi Müslüman filozofların çabalarını da reddeder.⁵ Onların, İslâmi bakış açısına yabancı Platoncu ve Aristotelesçi nosyonlara dayanarak vahiy ve akli bağdaştırma gayretlerini itham eder. Çünkü, felsefe vahyi kendisine dayanak noktası alarak başlamak yerine, onu ispatlamaya ya da çürütmeye çalışır. Kutub, felsefenin bu amacını başaramadığını, işin sözcük oyunu ve "zihinleri karıştıran salt soyut bilgi"⁶ ile sonuçlandığını kaydeder. Kutub özellikle Müslüman *mutakallimûn*'lara (İlahiyat çalışmasıyla uğraşanlar ya da Tanrı'nın doğasını araştı-

⁴ Kutub, *al-Mustaḡbal li Hādhā al-Dīn*, 9. baskı (Beyrut: Dar'ül Şuruk, 1988), s. 53.

⁵ Kutub, *al-'Adālah al-İjtimā'īyyah fī al-İslām*, 9. baskı (Beyrut: Dar'ül Şuruk, 1983), s. 20.

⁶ Kutub, *Khasā'is*, s. 8.

ranlar) sinirlenir çünkü onlar kendilerine dayanak noktası olarak Aristocu mantığı alırlar. Bu mantık insan düşüncesine, “zihinsel mantığa” “ahmakça” hasredilir.⁷ Her halükârda, kişi Tanrı’yı bilemez, sadece Onun kanunu bilebilir.

“Zihinle ilgili olan ve bir kültür sermayesi addedilen” bilgi, Kutub’un temel ilgi alanı değildir. “Biz bilginin ardındaki hareketi (*a/-harakah*) arıyoruz”.⁸ Kutub özellikle İslâm dünyasının iki öncü modern düşünürüne saldırır: (1) bilim ve vahyi bağdaştırmaya çalışmış olan Mısır Baş Müftüsü Muhammed Abduh (ö. 1905) ve (2) İslâmi görüşü idealist ve pozitivist kavramlarla bütünleştirmeye çalışmış Güney Asyalı düşünür Muhammed İkbal (ö. 1937). Kutub’un üzüntüsü, onların, Batılı eleştirmenlerin İslâm’ın gerici bir din olduğu yolundaki eleştirilerini çürütme çabalarında İslâm’ın esas odak noktasını –bütünlüğü içinde insan varlığı (*al-kaynūnah al-insāniyyah*)– kaçırmış olmaları ve “hakikati açıklamaların içine hapsetmeye”⁹ varmış olmalarıdır. Kutub’un ifade ettiği üzere:

İslâm inancı....insan varlığına, hiçbirini açıklamalarda sunulamayan hayatiyet (*hayawīyyah*), ritim (*īqā’*), doğrudan temas (*İamsah mubāsharah*) ve yüce hakikatlerin telkin edilmesi (*’ihā’*) ile karakterize olan kendi özel vasıtalarıyla seslenir.¹⁰

Bu yüzden, kişi ne kadar çabalarsa çabalasın, akıl, ilahî hakikatleri ve Tanrı iradesinin nedensellikteki rolünü kavrayamaz. Akıl o hakikatlere sadece teslimiyet gösterebilir. Abduh akıl ve vahyi, her ikisinin de Tanrı’nın “işaretleri” (*āthār*) oldukları ve bu sıfatla, Tanrı’nın işaretleri çelişik olmayacağından, birbirleriyle bağdaştırılmaları gerektiğini söyleyerek uzlaştırmaya çalıştı. Kutub, vahiy ve aklın katiyen eşit olmadıklarını –vahiy daha kapsamlıdır ve aklın kaynağıdır– iddia ederek bu görüşü geçersiz sayar.¹¹

⁷ A.g.e., s. 10. Başka yerde Kutub “biçimsel mantığa dayanan entelektüel tartışma” (*al-jadl al-dhihni al-qā’im ‘alā al-mantiq al-shikfi*) diye adlandırdığı şeyi yerden yere vurur. Bkz. onun *Ma’ālim fi al-Tarīq*, 2. baskı (Kahire?: Dār al-Wahhāb?, 1964?), s. 37.

⁸ Kutub, *Khasā’is*, s. 8.

⁹ A.g.e., s. 16.

¹⁰ A.g.e.

¹¹ A.g.e., s. 19-20.

Akil en iyi ihtimalle toplumsal sorunlara belirli çözümler önerebilir ve bazen Müslümanlar, Müslüman-olmayan rasyonalist gözlemcilerin getirdikleri bu tür önerilerin alıcıları olmuşlardır. Ancak Kutub'un görüşünde, bu önerilerin gerçek dünyada hayata geçirilmesini, "dışardan gelen... sırf felsefi düşünce"nin¹² gerçekleştiremeyeceği bir işlevle sağlama kapasitesine sadece İslâm sahiptir. Fakat felsefenin bu yabancı olma durumu, Müslümanlar açısından uygunsuzluğunun tek nedeni değildir, diye devam eder Kutub. Çünkü felsefenin kökeninde seküler varsayımlar vardır, onun pratisyenleri çoğunlukla akli kendi içinde başlı başına bir amaç olarak alırlar. Kutub, sonradan mükemmellikleriyle övündükleri kendi kavramlarıyla büyülenmiş hale gelen düşünürlerin yaptıkları son derece karmaşık sözcük oyunlarına yol açan bu tutumun ağır bir biçimde eleştirmenidir. Doğrusu, felsefenin gayretlerinin sefaleti, filozofların "inceleme ve zevk uğruna"¹³ bilgi programları yapmasıdır.

Kutub'un rasyonalizme ilişkin şüphesi, genel olarak Batı düşüncesine yönelik şüphesi için bir model işlevi görür. Batı felsefesi hakkında yazdığında Kutub'un esas olarak aklında olan şey, bu felsefenin rasyonalist boyutudur. Ama aynı zamanda O, pragmatizme, pozitivizme, Marksizme, varoluşçuluğa ve praksiye de karşı çıkar. Pragmatizm reddedilmelidir çünkü Tanrı'nın varlığını, bir kategorik zorunluluk olarak ilhamla kabul etmek yerine, böyle bir kavramın toplum için sahip olduğu faydaya bakarak sınar. Pozitivizm kabul

¹² Kutub, *Al-Salām al-Ālamī wal al-Islām*, 7. baskı (Beyrut: Dar'ül Şuruk, 1983), s. 7.

¹³ Kutub, *Ma'ālim*, s.14 ff.[fortissimo]. 1960'lı ve 70'li yıllar arasında İran'daki İslâmi reform hareketinin liderlerinden biri olan Ayetullah Murtaza Mutahhari'nin, İran medreselerinde yetişmiş öğrencilerin sözcük oyunlarını sürdürmesinden şikâyetçi olduğu kaydedilmeye değerdir. Mutahhari bu öğrencileri *mas'aleh-sâzî* –sırf hipotetik ve akademik rasyonelleştirmeye dayalı aşırı derecede yapay "soru sormak"– ile uğraştıkları için azarlamıştır. Bkz. Mutahhari, "Mazāyā va Khadamāt-e Marhūm Āyatollāh Burūjerdī", *Baḥth dar Bārahye Marja'īyyat va Ruhānīyyat* (Tahran, Hicri Şemsi 1341/1962) içinde, s. 151-3. Kutub, şayet katı bir biçimde Müslüman söyleme sahip Müslümanların göstereceği bu düşkünlüklerle yüz yüze gelirse, bunun, Şîîlerin, klasik İslâm döneminde Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtlamaya çalışan bir hareket olan Mutezilecilikten aşırı biçimde etkilenmesinin sonucu olduğu cevabını verebilir.

edilemez çünkü onun razı olduğu tek hakikat iddiaları, kişinin duyu-sal algılar yoluyla idrak edebileceği ve kanıtlayabileceği şeylerdir. Marksizm tarih felsefesinin Tanrısal dine olan düşmanlığı da dâhil pek çok sebepten ötürü yadsınır. Kutub'un yargısına göre, varoluşçuluk "karanlık düşüncelere, umutsuzluğa ve ıstırap dolu yıkıma" dayalı bir inanç sistemi olduğu için acı çekmektedir. Ve praksis felsefeleri de işe yaramayacaktır çünkü onlar bilginin Tanrı buyruğundan değil, insan eyleminden doğduğuna inanırlar.¹⁴

Kutub'un İslâm dışı konulardan en çok etkilendiği alanlar ekonomik ve sosyal meselelerdir. Ancak bunları değerlendirmeden önce, onun ara döneminin başında, Batı düşüncesinden kanıp yapma ve felsefe gibi sahalarda bile alenen yararlanmaya istekli olduğu hatırlamaya değerdir.¹⁵ Gerçi bu başlangıçtaki konumu alırken, böyle veçheleri kapsayıcı İslâmî görüş karşısında ikinci plana almayı talep etmek yerine, "hayatın bütün toplamını açıklamanın bize zarar vereceği"¹⁶ uyarısını yapmaya dikkat etmişti. Onun bu görüşlerden cayma kararının, kendisinin ilk mahkûmiyet dönemi sırasında Arapça çeviri sahasında eserleri çıkmaya başlamış Ebu'l Al'a Mevdudi'nin yazdıklarının bir neticesi olarak ortaya çıktığı görülecektir.

SOSYAL VE İKTİSADİ BAKIŞ AÇILARI

Kutub, Peygamber ve ilk iki halife dönemindeki toplumların örnek İslâm toplumu olduğunu düşünür.¹⁷ Onun düşüncesine göre, toplumun bu dönemi sırasında beden ve ruh, tektanrıci inanın esasları-

¹⁴ Seyyid Kutub, *Social Justice in Islam*, çev. Jon B. Hardie (Washington, D. C.: American Council of Learned Societies, 1953), s. 256; Kutub, *Khasâ'is*, s. 71-80; ve *Al-Mustaqbal*, s. 50-5.

¹⁵ Kutub, *Al-'Adâlah*, ilk baskı, 8. bölüm. Arapça ilk baskıyı bulamadım, ancak yukarıda 14. dipnottaki ilk referans, kitabın mevcut İngilizce çevirisidir. Örneğin, o baskının 251. sayfasında şu pasaj bulunur: "Felsefeden... edebiyattan...tarihten...yasamadan...tam fayda sağlamaya dikkat etmeliyiz". Bu tür görüşler daha sonraki baskılarda terk edilir –karş. *Al-'Adâlah*, 9. baskı, s. 202 vd.

¹⁶ Kutub, *Social Justice*, s. 251.

¹⁷ Kutub üçüncü halifenin göreve gelmesiyle birlikte İslâm toplumunun örnek durumundan sapmaya başladığını açıkça söyler. O dönemden (M.S. 644) şu anki çağa kadar bu toplum onun görüşüne göre, sahrada başıboş gezmektedir. Bkz. *Al-'Adâlah*, s. 159 vd.

na, Tanrı'nın egemenliğine, Muhammed'in kehânetinin katiliğine, hüküm gününe olan inanca bağlıydı. Aynı zamanda, toplum Allah'ın kanunuyla yönetiliyordu ve toplumsal ilişkiler bireysel ve kolektif vazifenin ilkelerine dayalıydı. Bu asıl Müslüman toplumunun gerçek modelden sapmış olmasının nedenleri, liderlerinin kendileri için iktidar arayışına girişmeleri ve ayrıca başta Yunan, Pers, Roma'nın ve diğer dış etkilerin altında kalmaya başlamış olmalarıydı. Nihayetinde toplum Emevilerin mahvedici müsrifliğine, Abbasilerin emperyal otokrasisine, Haçlıların düşmanlığına, Moğolların, Tatarların ve Memlûklerin saldırılarına, Osmanlıların despotizmine ve Avrupa sömürgeciliğinin zulmüne yakalandı. Bu yöneticilerin yüzünden başa gelen dertlere bir de toplumun kendi içinden gelen genel durgunluk eşlik etti.¹⁸

Kutub bütün bu talihsizliklere rağmen Müslümanların kendi yaşam sistemlerinin özünü yeniden yakalayabilecekleri konusunda iyimserdir. Bu sistem, insanlığın refahı ve mutluluğu için gerekli olan tüm fikirleri, işleyişleri ve kurumları kapsar. Şimdi, Kutub'un toplumsal değişme, egemenlik, devlet, toplumsal adalet, eşitlik ve değer gibi karmaşık meseleleri nasıl ele aldığını incelemeye geçelim.

İSLÂM TOPLUMUNA İLİŞKİN ORGANİK ANLAYIŞLAR

Kutub'un, tıpkı daha önceki Yunan ilham kaynağı gibi büyüme konusunda organik metafora vurgu yapan İslâm felsefesini reddetmesine rağmen, bu organik teorilerin esası olan kavramları kullanması ironiktir. Onun hareket (*harakah*), hayatiyet (*hayawîyyah*), evrim (*tatawwur*) büyüme (*namâ'*) gibi mefhumlarla İslâm'a durmadan yaptığı göndermeleri bu bağlamda kavramalıdır.

Kutub İslâmi bir metodun (*minhâj İslâmî*) daha önce de görmüş olduğumuz gibi ayırıcı niteliğinin onun dinamizmi, ritmi ve teması olduğundan söz eder.¹⁹ Yunan düşüncesinin merkezinde yer alan büyüme metaforu (*physis*-doğa), Kutub'un birbiriyle karşılıklı etkileşim içinde gelişen tabiat ve insanoğlu arasında uyum olduğunu öne süren İslâm görüşü için de esas oluşturur.²⁰ İslâm'ın bir "organik ve

¹⁸ Kutub, *Khasâ'is*, s. 9 ve birçok yerde.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 16.

²⁰ Kutub, *al-Mustaqbal*, s. 88; *Ma'âlim*, s. 117.

dinamik füzyondan" (*tajammu' harakī 'udwī*)²¹ oluşan bir inanç sistemi olduğunu iddia eder. Kutub oldukça şaşırtıcı bir şekilde organik ve dinamik füzyonun İslâm inancının eş değeri olmaktan ziyade onun bir yansıması olduğunu da ileri sürer.²² Her halükârda İslâm inancının bu organik ve dinamik füzyon içinde doğrudan doğruya billurlaşmasını ister.²³ Şayet bu ikinci kavrama biraz daha yakından bakılacak olursa, kastedilen şeyin, fikirlerini (*tasawwurāt*) ve eylemlerini (*'amaliyyāt*) Tanrı'ya ibadet etmek şeklinde takdire değer bir amaç etrafında birleştiren, kendini adanmış Müslümanların bir araya toplanması olduğu kolayca görülür. Sözün kısası, Kutub organik ve dinamik füzyon kavramının kullanımıyla teori ve pratiğin birliğini istiyor gibi görünmektedir.

Kutub büyüme metaforuna bağlılığını açıkça göstererek şöyle der:

Görünen o ki hareket, bu evrenin yasalarından biridir ve aynı insanlığın var oluş yasası için de geçerlidir....İnsanın gerçekliği değiştirmek ve geliştirmek için harekete olan eğilimi...değişmez bir hakikattir. Birincisi, ilk kozmik maddenin hareketinin içinde somutlaşmış olan şeylerin genel doğasından....ikincisi ise bu insanın doğasından ileri gelir. [Hareket] onun yeryüzündeki yardımcı vekillik görevinin bir gereğidir...[İslâm] düşünce ve duygulardaki doğal gelişmenin serbestliğine [dayanır].... Yaşam ve varoluş durağan değil, daima hareket eden, daima değişen, daima gelişen, devamlı olarak oluş halinde olan şeylerdir.²⁴

Kutub bu görüşlerini desteklemek için, Muhammed Asad ismini alarak İslâm'a ihtida etmiş ve *Islam at the Crossroads* başlıklı bir kitap yayımlamış olan Leopold Weiss'tan beğenerek alıntı yapar: "Tarih bize, bütün insan kültürlerinin ve medeniyetlerinin, yaşamın tüm organik safhalarını geçiren canlı mahlûkları andıran organik bedenler olduklarını anlatır....".²⁵ Ancak Kutub bu konumlara sıkı bir biçimde yandaşlık etmenin bütün sonuçlarının bilincinde olarak, "biz hiçbir zaman tıpkı diğer medeniyetler gibi [İslâm'ın da] zamanın

²¹ Kutub, *Ma'âlim*, s. 37.

²² *A.g.e.*, s. 38.

²³ *A.g.e.*, s. 42.

²⁴ Kutub, *Khasā'is*, s. 46, 84-85, 100.

²⁵ *A.g.e.*, s. 102.

geçişine tâbi olduğunu ve organik yaşam kanunlarıyla sınırlandığını söyleyemeyiz.”²⁶

Böylece Kutub her iki seçeneği de elinin altında tutmak ister. Biryandan O, İslâm'ın büyüme ile ilgili görölmek zorunda olduğu, yaşam süreçlerini sergileyen ve bu yaşam süreçlerinin, İslâm bağımsız işleyen bir organizma olabildiği ölçüde (bireyler şeklinde eyleyen birey Müslümanlar topluluğu olarak İslâm'ın aksine) mümkün olduğu bir organik dinamik füzyon içinde kümelenen inanış ve eylemlerden oluştuğuna inanır. Fakat aynı zamanda inanç ve eylem sıfatıyla İslâm'ın, muhtemelen sistemin değişen zamana ve koşullara uymasına izin veren İslâm'a içkin yenileme mekanizmalarından dolayı, yaşam sürecinin nihai sonuna tâbi olmadığı konusunda ısrar eder. Bu mekanizmalar arasında *tajdid* (islah), *istihsân* (İslâm hukukunda bir yargıcın takdir yetkisini kullanması) ve *maslahah mursalah* (kamu çıkarı) sayılabilir.

HÂKİMİYET VE DEVLET

Kutub, Müslümanların kendisi de dâhil, insanlığın *cahiliye* içine düştüğüne çünkü insanların, başkalarının kendileri üzerinde hâkimiyet kurmalarına razı olduğuna ve bu yönetilenlerin diğerlerinin uşakları (kulları- *'ibâd al-insân lil-insân*) haline geldiğine dikkat çekmekten asla yorulmaz. Sözde-İslâm toplumunun üyeleri tarafından Kuran'ın hatalı yorumlanması bu durumun belirtisi niteliğindedir. Bu bakış açısından belki de en kritik âyet şudur: *ve men lem yahküm bimâ enzallalahü feulâike hümlükâfirûn* (Mâide Sûresi, 44. Âyet). Kutub bu âyetin Müslümanlar tarafından şu haliyle yanlış yorumlandığını ileri sürer: “Her kim Allah'ın indirdiği hükümler ile hüküm vermezse, onlar hep kâfirdirler.” Çevirinin “hüküm vermek” sözcüğü yerine “hükmetmek” ya da “yönetmek” sözcüğü kullanıldığında doğru olacağını söyler. İkinci türlü çeviri Kutub için önemlidir çünkü o Müslümanların sadece İslâm akidelerine inanmak zorunda olmadıkları, aynı zamanda kendilerini o akidelere göre idare etmeleri gerektiği şeklindeki nosyonu haklı çıkarmak ister. Bu tür düşünceler onun, Müslüman Kardeşler'in 1948-1954 yılları arasında Genel Lideri olan ve Kutub'un bu âyeti tefsirinin *bid'ah* (sapkınca icat) olduğunu ilân eden Hasan el-Hudaybi ile karşı karşıya gelmesine neden

²⁶ A.g.e., s. 103.

oldu.²⁷ Kutub, kendince, böyle bir suçlamayı şu sözcüklerle bertaraf etti:

İslâm sadece Allah'a kulluk etmektir ve O'na, en önemlisi hâkimiyet (*al-hâkimiyah*) olan ilahî vasıflar tahsis eder.... "Ve her kim Allah'ın indirdiği hükümler ile hükmetmezse onlar hep kâfirdirler". İslâm hakkında söylediğimiz şey düşünerek planladığımız sapkınca bir icat değildir (*wa laysa hâdhâ al-ladhî naqûluhu 'an al-İslâm bid'an* [aynen alınmıştır] *nabtadî'uhu*).²⁸

Gerçek İslâmî yönetim (*wilâyah*) kutsal kanunu hayata geçirmek zorundadır, ancak bu tanrısal hakka dayanan bir yönetim (hâkimiyet) değildir, der Kutub.²⁹ Bilakis İslâmî yönetim, kaynağını yönetilenlerin rızasından alır. Yönetici "Müslümanların gerçek seçimi ve mutlak hürriyeti aracılığıyla" (*bi-ikhtiyâr al-muslimîn al-kâmil wahurriyatihim al-mutlaqah*)³⁰ bu konuma yükselir. Kutub bu modern-görünen akideyi Kuran'daki şûra (*shurâ*) ile ilişkili âyetlerden elde eder.³¹ Bu tür âyetler arasında şunlar vardır: "... Allah yanındaki ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır...[fakat] onlar ki Rab'leri için davete icabet etmekte ve namazı kılmaktadırlar, *işleri de aralarında şûradır* [danışıklıdır]..." (Şûra Sûresi: 36, 38); ve yine "...[o halde Muhammed] onların kusurlarını affet de günahlarına istiğfar ediver ve [topluma ait] *işlerde onlara danış* [reylerini al] ...(Âl-i İmrân Sûresi:159) [vurgu eklendi].

Demokrasi, Yunan'daki ve daha sonra da Batı'nın yönetim sistemlerindeki kökleriyle, şüphesiz Batılı bir kavramdır. Kutub'un, Müslümanların gerçek seçimine ve mutlak hürriyetine –yani demokrasiye– dayanarak lider seçmenin esası olarak bu şûra nosyonunun üzerinde durmaya kendini mecbur hissetmesi burada çok önemlidir. Batılı söylemi reddetmesine ve özellikle Batı demokrasisini "iş bitmiş"³² diye damgalamasına karşın Kutub yine de o söylemin sorunla-

²⁷ Haddad, "The Qur'anic Justification", s. 27.

²⁸ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 12.

²⁹ "Müslüman yönetici (İmam) hâkimiyetinin kaynağını tanrısal hak'tan değil... Müslüman toplumundan alır". Kutub, *al-'Adâlah*, s. 14'ten alıntı.

³⁰ *A.g.e.*, s. 82.

³¹ Kutub, *Ma'rakah al-İslâm wal-Ra'smâliyyah*, 9. baskı (Beyrut: Dar'ül Şuruk, 1983), s. 72.

³² Kutub, *Ma'âlim*, s. 3, 151; *al-'Adâlah*, s. 78.

rıyla uğraşmaktan kendini alamaz; ve o söylemin özünde var olan kavramsallaştırmalardan da kendini kurtarmayı bütünüyle başaramaz.

Kutub şûra biçimlerinin dönemin koşullarına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu yüzden Medine’de Peygamber pratik işlerle ilgili konularda Sahabilerle (*al-sahābah*) bilgi alışverişinde bulundu. Onun ölümünden sonra ilk halife Ebu Bekir, Suriyelilerle olan savaşın idaresi hakkında Mekkelilerle müzakere etti. Kutub Sahabilerin Medine halkını temsil ettiğini ve Ebu Bekir’in Suriye seferberliği üzerine müzakere ettiği Mekkelilerin de Mekke halkını temsil ettiğini söyler. Kutub, kendisinin ileri sürdüğü gibi Sahabilerin ve Mekkelilerin hangi ilkeye dayanarak halkın temsilcileri olduklarının söylenebileceğini bize açıklamaz; Müslüman yöneticinin yönetme yetkisini, “yönetilenlerin iradesinden”³³ aldığını iddia eder sadece. Daha sonra da, en yakın zamanda, toplumsal meseleler konusunda yöneticiler tarafından Mısır’daki bütün kentlerde (ve köylerde?) yaşayan insanların görüşlerinin alınması gerektiğini ileri sürer:

. . . şu halde bize göre çare, uygulamaya ilişkin olan idari bir konuda her bir kimseyle müzakere etmektir ki bu yolla herkesin görüşlerinin toplanmasına imkân olacaktır. Fakat İslâm’da temel kural açıktır ve tamamen yerleşmiştir. İslâm’ın emrettiği şey, milletin genel düşüncesini temsil etmeyen seçimler ortaya çıkaran engellerin kaldırılmasıdır.³⁴

Bu durumda, şayet parlamenter demokrasinin seçim sistemi kabul edilmezse halkın iradesini belirleyecek mekanizma ne olmalıdır sorusu gündeme gelir. Daha önce de gördüğümüz gibi Kutub’un yaptığı şey, reddetmiş olmaktadır. Bu soruya Kutub hiçbir cevap vermez, sadece mekanizmanın dönemin koşullarına göre belirlenmesi gerekeceğini öne sürer.³⁵ Bununla birlikte, bu bağlamda Sivan 1952 yılında Mısır basınında yayımlanmış olan açık bir mektupta Kutub’un bir İslâmi sistemin yükümlülüklerini ve mükâfatlarını halk arasında eşit

³³ Kutub, *Ma’rakah*, s. 73. *Wal-hâkim fî al-İslâm yatalaqqâ al-hukm min masdar wahîd huwa irâdat al-mahkûmîn*. “İslâm’da yönetici yönetme yetkisini tek bir kaynaktan, yönetilenlerin iradesinden alır”.

³⁴ Aynı.

³⁵ A.g.e., s. 72.

bölüştürecek bir “âdil diktatörlük” taraftarlığı yaptığını iddia eder.³⁶ Sivan’ın bulmayı başardığı bu mektubun dışında, Kutub’un daha sonraki bir yorumu da aktarılabilir:

[İslâm], insanları kendi özel [pratik] inançlarında özgür bırakır-ken, bu sistemi yerleştirmek ve korumak için *jihād*’ı (cihad) gerektirir –ve bu yalnızca hayırsever bir otorite ve hayırsever kanunların (*sultân khayr wa qānūn khayr*) yaratılmasıyla olabilir...”³⁷

Hayırsever bir otoriteye yapılan gönderme, Platon’un baba gibi davranarak yöneten filozof-krallar nosyonunu akla getirir. Bu anlamda, her ne kadar herkesin kabul edeceği gibi hayırsever otorite terimi, daha bildik “hayırsever despot” teriminin normalde ifade ettiği şey anlamına ille de gelmese de Kutub’un daha önceki “adil diktatörlük” talebi yankılanıyor gibi görünmektedir. Her halükârda, bir kere yönetici toplumun başına geçmeye görsün, adil olduğu sürece halk ona itaat etmeye borçlu olur.³⁸

SOSYAL ADALET VE “ORTAK SOSYAL SORUMLULUK”

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar sosyal refah ve sivil topluma yöncelik ilgilerin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu ilgilerin dillendirilmekte olduğu dönemde, kaydedilmelidir ki, Müslüman ülkelerdeki din adamlarının ve dinî hukuk doktorlarının söyleminde, devlet kontrolü altındaki sivil halkların refahının pek bir yeri yoktu. Bu elbette, İslâm düşüncesinde ve uygulamasında dağıtım mekanizmalarının görülebileceğini inkâr etmek değildir. Yine de bu mekanizmalar Batı’da gelişmiş olan ve sosyal adalet, refah devleti gibi başlıklar altında tanımlanabilen bir doktrin ve sistemle aynı şey değildir.

Bu yüzden, Kutub’un İslâm’ın bir “ortak sosyal sorumluluk” (*al-takafful al-ijtimā’î*)³⁹ doktrinine sahip olduğu şeklindeki görüşü, anlaşılan Batı’nın sosyal adalet konularındaki tecrübesinden derin izler taşır. Kitaplarından birinin başlığı bile, *Social Justice in Islam (İslâm’da Sosyal Adalet)*, onun ilgilerinin ve problemlerinin Batılı kök-

³⁶ Sivan, *Radical Islam*, s. 73.

³⁷ Kutub, *Khasā’is*, s. 18.

³⁸ Kutub, *al-’Adālah*, s. 80.

³⁹ Kutub, *Dirāsāt İslāmiyyah*, 4. baskı (Beirut: Dar’ül Şuruk, 1978), s. 48 ff., 52; *Ma’rakah*, s. 44; *al-’Adālah*, s. 52-62.

lerine işaret eder. Sosyal adalet kavramı, bu sıfatla din bilginlerinin yazılarında en erken yirminci yüzyılın ortasına kadar bilinmeyen bir şeydir; buna karşın Muhammed Abduh gibi Kutub'un hoşlanmadığı reformcular daha önceki dönemlerde bunu biliyordu. Başka yerlerde bu konu din yazarları arasındaki bilinmezliğini yıllarca korudu. Örneğin Ercümen, bu kavramın İran'daki dinî söyleme 1960'lara kadar girmemiş olduğunu iddia eder.⁴⁰ Bununla birlikte Kutub'a göre "Adalet İslâm'ın en önemli ilkesidir. Sosyal adalet her zaman bireyin yararına değildir. Bireyin yararına olduğu kadar toplumun da yararı içindir."⁴¹

Kutub, bir ortak sosyal sorumluluk doktrininin İslâm'ın özünde var olduğunun, miras meselelerine, dinî vakıflara, cihada, faizcilik aleyhtarlığına, istifçiliğe karşı genel uyarılara, açgözlülüğe duyulan antipatiye, toprağın onu işleyen kişinin tasarrufuna bırakılması gerektiği yolundaki emirlere vs. göndermeler yapan birtakım Kuran âyetlerinden çıkarılabileceğini ileri sürer.⁴² Kutub, işi, "İslâm'ın en başta gelen ilkesi servetin belli bir noktada toplanmasına mâni olmaktır"⁴³ diyecek kadar ileriye götürür.

Toplum refahı ve sosyal adalet konusunda din bilginlerinin yaptıkları standart yorumlar Kutub'un düşünce çizgisini izlemez. Doğrusu, Kutub'un temel delil kaynaklarının çağlar boyunca hukuk bilginlerinin yazdıkları değil de kendisini destekleyici nitelikte olduklarına inandığı Kuran'dan ve *sünnet*ten âyet ve hadisler olması hiç de şaşırtıcı değildir. Gerçekten Kutub baskıcı rejimlerin fırsatçı işbirlikçileri olmakla suçladığı geleneksel ulemanın ilmi karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğramıştır.⁴⁴ Öyle hayal kırıklığına uğramıştır ki, bir İslâmi düzenin *ipso facto* onlar tarafından idare edildiği görüşünü şiddetle reddeder.⁴⁵

Kutub'un sosyal adalete ilişkin tartışmasının çoğu, özel mülkiyet hakları ve eşitlik sorunu etrafında döner. Kutub İslâm'ın ekonomik

⁴⁰ Said Ercümen, *The Turban for the Crown* (New York: Oxford University Press, 1988), s. 84.

⁴¹ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 90.

⁴² Kutub, *Dirâsât*, s. 52.

⁴³ Kutub, *Ma'rakah*, s. 52.

⁴⁴ A.g.e., s. 6-7, 63.

⁴⁵ A.g.e., s. 70 ff.

eşitliği emretmediğini hemen itirazsız kabul eder.⁴⁶ Ancak insanlar birbirlerinden farklı yeteneklerle, güçle, anlama kapasitesiyle vesaire donatılmış olsa da, İslâm'da geleneğin fırsat eşitliğini sağlamak olduğu konusunda ısrar eder.⁴⁷ İsrâ sûresi 21. âyetin –“Bak bir kısmını diğerine [derece açısından] nasıl üstün etmişiz”– sınıf eşitsizliği için bir buyruk şeklinde yorumlanmasının yanlış olacağını söyler. Kutub'a göre bu âyet sınıflardan değil, insanlardan söz etmektedir.⁴⁸ Her halükârda, o, İslâm'ın sadece daha dindar olanlara karşı ayrıcalıklı muameleyi kabul ettiğini iddia eder.⁴⁹

İslâm'ın tabakalaşmaya bakışı üzerine analizini sunarken Kutub, İslâm'ın özel mülkiyet sahipliğini tanıdığını ve meşrulaştırdığını kabul eder.⁵⁰ Bununla beraber, bu mülkiyet hakkı koşulsuz değildir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Kutub adaletin sadece bireyin değil aynı zamanda toplumun da talebi olduğunu söyler. Ancak, gerçekte, kendisini toplumsal mülkiyetin bireysel mülkiyetten daha yüksek bir prensip olduğunu tartışırken bulur.

Onun bu sonuca ulaşma sürecinin çıkar (*maslahah*) kavramıyla ilgisi vardır. Kutub bireysel (özel) mülkiyet sahipliği hakkını savunurken bile İslâm'ın, “toplumun çıkarları mülkiyet sahibi bireyin çıkarını gerçekleştirdiği ölçüde özel mülkiyeti toplumun çıkarlarını gerçekleştirmek için bir vasıta haline getiren bir başka prensip”⁵¹ yerleştirdiğini söyler. Birey, der Kutub, servetle ilgili konularda toplumun vekili olmaya en yakın şeydir. Bireyin, şüphesiz yasal koşullara uygun olması gereken servet iktisabı, onu bir vazifeyle yükümlü kılar; onun bu serveti elde etmesi bir zorunluluk biçimindedir ve sadece üstünlüğünün ve özerkliğinin bir tezahürü değildir. Genelde Kutub, İslâm'ın, servetin *esasen* toplumun hakkı olduğuna inandığını, Tanrı adına bu toplumu O'nun servetten sorumlu temsilcisi tayin ettiğini söyler. Dolayısıyla bireysel mülkiyet, bireyin insanlığa –belirli herhangi bir kişiye değil– emaneten bırakılan kamusal servetten belirli bir miktar ele geçirmek için gösterdiği özel çabalarının sonucu olarak meydana gelir. Servetten böyle bir pay alarak birey, kendi

⁴⁶ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 90.

⁴⁷ Kutub, *Ma'rakah*, s. 47.

⁴⁸ A.g.e., s. 48.

⁴⁹ A.g.e., s. 49.

⁵⁰ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 88; *Ma'rakah*, s. 40.

⁵¹ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 90.

payını onun gerçek mirasçısı olan toplum için yararlı işlerde kullanmaya zorlanır. Sonuçta elbette Tanrı, emanetlerin sahiplerine geri verilmesini emreder (Nisâ Sûresi: 58).⁵² Bunun anlamı, bireylerin servete, toplumun ve sonuçta tüm servetin rakipsiz hâkimi olan Tanrı'nın hoşgörüsü sayesinde sahip olduğudur.

Netice olarak, Kutub toplumun mutlak mülkiyet haklarına sahip olduğunu, oysa bireyin haklarının göreceli ve şartlara bağlı olduğunu ileri sürer.⁵³ Dolayısıyla toplum, ya da bugün devlet, vatandaşlarının mülkiyet sahipliğini kendi uygun gördüğü biçimde sona erdirmeye hakkına sahiptir. Birey malını mülkünü İslâm hukukunun gerekleriyle tam uygunluk içinde elde etmiş olsa dahi, bu yolla devlete bireyin mülkünü gasp etme yetkisi verilir.⁵⁴ Hakikaten Kutub, devletin, sadece toplumdaki sosyal eşitsizliği düzeltmek için değil, aynı zamanda böyle bir eşitsizliği daha mevcut olmadan önce engellemek için, meşru biçimde kazanılmış mülkiyete el koyma hakkına sahip olduğunu söyleyerek bu problem karşısında radikal bir konum alır.⁵⁵

İslâm'da bireyin çıkarlarının üzerinde toplumun çıkarlarının olduğu nosyonunu desteklemeye çalışırken Kutub'un geçerli kanıtı ulaşmıyor olması kayda değerdir. Mesela bir yerde bireysel mülkiyet hakkının aslında tasarruf (*al-tasarruf*) ve intifa (*al-intifa'*) hakkı olduğunu ileri sürer. Kutub bize sadece mal cinsinden mülkiyet sahipliğinin (*al-milkiyyah al-'ayniyyah*) o mallara yüklenen kullanım değerleri dışında hiçbir değere sahip olmadığını söyler. Eğer insanlar servetlerini ahmakça kullanacak olurlarsa, yönetici ya da halk bu servetin akılcıca kullanılarak yoksulun yararına tahsis edileceği düşüncesiyle onların elinden servetlerini alma hakkına sahiptir. Kutub bu konumunu savunurken Nisâ Sûresi 5. âyeti kaynak gösterir.⁵⁶ Ama bu alıntı, söz konusu âyet, servetlerini mantıksızca kullanmakta olan zihinsel açıdan yetersiz kişilerden söz ettiği ölçüde taraflıdır. Âyet, zihinsel olarak yetersizlik halinde, bu kişilerin servetlerinin onların adına akıllı başında kimseler tarafından idare edilmesini teşvik eder. Âyette insanoğlunun açgözlülüğünün hırs, istif ederek zengin-

⁵² A.g.e., s. 90-1.

⁵³ Kutub, *Ma'rakah*, s. 43.

⁵⁴ A.g.e., s. 43-4.

⁵⁵ A.g.e., s. 43.

⁵⁶ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 92.

leşme ya da gösterişçi tüketim gibi hallerine gönderme yapan “ahmakça” kullanıma dair hiçbir imâ yoktur.

Kutub’un Kuran’daki âyetleri kendi amacına doğru yontarak kullanışının bir başka örneği, Kuran’ın, zenginin servetinin bir kısmının ona gerçekten ihtiyacı olan yoksula verilmesini emrettiği yolundaki iddiası bağlamında ortaya çıkar. Bu eşitlikçi nosyonu Haşr Sûresi’nin 7. âyetinden alıntı yaparak haklılaştırır.⁵⁷ Ancak bu âyete yakından bakıldığında, yeniden dağılması gereken servetin, inanmayanlara karşı verilen savaşta elde edilen ganimet olduğu ortaya çıkar. Kutub’un ara sıra olan bu tür yanılgıları, onun gerçekte, sosyalistler ve sosyal refah teorisyenleri tarafından, onların görüşüne göre aşağı sınıfları yeterince desteklemeyen sosyal ve ekonomik sistemlere –örneğin İslâm’a– yöneltilen eleştirilere karşı duyarlı olduğunu gösterir. Dahası, onun, Batılı söylemin geçerliliğini ileri süren bazı Kuran âyetlerini kullanırken sergilediği şair ayrıcalığı (poetic license), araştırmakta olduğu yeni düzenin temellerini açıklama misyonu açısından önemlidir.

Şayet devletin sahiplik ve mülkiyet konusundaki otoritesinin kabul edilebilirliğinden kuşku duyan olursa, Kutub onlara İslâm’ın beş şartından birinin *zekât* olduğunu hatırlatır. Zekâtın, varlıklı olanın ahlâken fakire yapmak zorunda olduğu bir yardım biçimi olmadığı argümanını geliştirir. Onun düşüncesine göre bu, kavramın hatalı biçimde yorumlanmasıdır ve Kutub böyle bir yorumun kökenleri konusunda şaşkınlığını itiraf eder.⁵⁸ Gerçekte, İslâm’ın hayırseverlik bağışları için bir mekanizması vardır ancak ona göre bu mekanizma zekât değildir. Bu mekanizma *sadaka*dır ve İslâm hukukunda yeri oldukça sağlamdır. Örneğin, *sadaqah al-fitr* (fitre sadakası: Ramazan ayının bitişi münasebetiyle fakire yapılan hayır yardımı).

Bunun tersine zekât, serveti yeniden dağıtmak maksadıyla devlet tarafından kesinlik olarak resmen toplanan bir vergiye atıfta bulunur.

⁵⁷ A.g.e., s. 93. Söz konusu âyet şöyledir: mâ efâ’llahü alâ resûlihi min ehlikurâ felillâhi ve lirresûli ve lizilkurbâ velyetâmâ velmesâyikni vebnissebiyli key lâ yekûne dûleten beynel’-agniyâi minküm.... “Allah’ın Resûlü’ne verdiği [Müslümanların kâfirlerden elde etmiş oldukları] ganimet Allah için, Resûlü için ve ona hısımlığı olanlar, yetimler, yoksul ve fakirler ve yolda kalmış kimseler içindir ki: Sadece içinizden zenginler arasında dolaşır bir servet olmaya!...”

⁵⁸ Kutub, *Ma’rakah*, s. 40-2.

Kutub, İslâm hukukunun yöneticiye, eğer toplumun sosyal koşulları yeterince olumsuzsa “Müslüman toplumunun çıkarlarını korumak için”⁵⁹, zekât doktrininin izin verdiği miktar olan gelir üzerinden verginin % 2,5’inden fazlasını alma yetkisini tanıdığını da ileri sürer.

Tam bir modern üslupla Kutub, devletin sadece zekâtı ve şeriatta belirtilmiş olan iki diğer vergiyi, yani gayrimüslimlerden alınan toprak vergisini ve kişi başına düşen sabit vergiyi (haraç ve cizye) toplama yetkisine sahip olduğunu değil, aynı zamanda devletin “askerî” [aynen alınmıştır] vergiler, eğitim vergileri, hastane vergileri, sosyal güvenlik vergileri ve genel bütçenin hiçbir hazırlığının olmadığı tüm âcil durumlar için vergi toplamaya yetkisinin olduğunu kabul eder.⁶⁰ Bu tarzdaki devlet iddiacılığının İslâmi gerekçesi Kutub’un düşünce-sinde *maslahah mursalah* (kamu çıkarı) ilkesidir.⁶¹ İslâm hukukunda *maslahah mursalah* doktrini kutsal bir şeydir. İmanın temel prensiplerinin, toplumun refahını muhafaza etmekte yetersiz kaldıkları durumlarda, ikincil prensiplere kamu çıkarı sebebiyle müracaat edilebilir. Bu bakımdan, Kutub’un konumu, “ikincil prensipler”in (*al-qa-wā'id al-thānawīyyah*) –şayet İslâm toplumunu tehditlerden korumak gibi daha büyük bir amaç için gerekliyse– temel prensipleri izleyebileceğini iddia eden İran İslâm Cumhuriyeti’nin devlet görevlilerince benimsenen konumdan farklı değildir. Saptanabildiği kadarıyla Kutub, ne ortak sosyal sorumluluk, ne kamu çıkarı nosyonlarını tasdik ettirmek için İslâm hukukunun standart kaynaklarından birine atıfta bulunur.

DEĞERİN KAYNAĞI

Modern ekonomi politiğin en çekişmeli konularından biri değerın kaynağı sorunudur. Bu açıdan da Seyyid Kutub Batılı seküler düşünce-nin etkisi altında kalmış gibi görünecektir. Adam Smith ve David Ricardo gibi ilk fizyokratlar ve onlardan sonra da Karl Marx bütün değerin kaynağının insan emeğı olduğunu ileri sürdüler. Böyle bir görüşün İslâmi söylemde temelleri var gibi görünmese de yine de Kutub bu görüşü benimser ve bunu yaparken de *hadise* atıfta bulu-

⁵⁹ Kutub, *al-'Adâlah*, s. 87.

⁶⁰ Kutub, *Ma'rakah*, s. 43.

⁶¹ A.g.e., s. 45.

nur.⁶² Kutub'un tam da yaşamı boyunca hiç yorulmaksızın saldırmış olduğu iktisadi teorilerin, yani kapitalizmin ve komünizmin kurucularının dayandığı bir prensipten yararlanması özellikle ironiktir.

Kutub, emeğin, serveti elde etme yolunun bir ifadesi olması dolaısıyla değerin kaynağı olduğu sonucuna varır. Oysa Kutub'un değerlendirmesini yapan biri, onun burada oldukça tutarsız olduğunu fark edecektir; serveti elde etmenin meşru yollarına dair listesine şöyle bir göz atıldığında, emeğin o listedekilerin arasında yer almadığı görülecektir.⁶³ Yine de, Kutub şunu söyler: "Eğer emek, İslâm'a uygun olarak servet artışı sağlamanın ve mülkiyet sahipliğinin vasıtası ise, o vakit bu, sosyal ve ekonomik değerler arasındaki temel değerdir."⁶⁴

Aşağı sınıfları ya da onun söylediği şekliyle *mustad'afîn*'i (ezilenler)⁶⁵ korurken, kendisini de doğruca sosyal demokrat düşüncenin merkezine yerleştirir. Bununla tutarlı olarak, işverenlerin bu çaba içinde çalıştırılmış işçiler olmaksızın servetten istifade etmesinin gayrimeşru olacağını, kârın en azından yarısını da işçilerin alması gerektiğini ileri sürer. Bu durumla ilgili olarak *sünnete* Kuran'a dayalı hiçbir gerekçe ya da doğrulama bulamayan Kutub belirsiz bir şekilde kimi ulemanın yakın zamanlarda bunu bir prensip olarak teklif etmiş

⁶² A.g.e., s. 40, 45. Atıfta bulunduğu hadisler arasında şunlar vardır: Peygamberin çalışmaktan şişmiş bir el hakkında şunu söylediği kabul edilir: Allah ve Resûlü bu eli sever". Başka bir hadis: "Kim işinden yorulmuş olarak geceyi geçirirse Allah'ın bağışlamasına mazhar olmuş demektir". Bir başkası: "Allah kazançla çalışan kullarını sever". Ve son olarak: "Hiçbiriniz kendi ellerinizle yaptığınız yemekten daha iyi bir yemek bulamazsınız".

⁶³ Kutub, *al-A'dâlah*, s. 95-8. Liste şu şekildedir: (1) avcılık, (2) sahipsiz ve ölü toprağı ıslah edip işlemek, (3) madencilik, (4) hammadde üretmek (ama mamul mallar değil?), (5) ticaret, (6) ücretli emek, (7) fetih (yani, imansızları yenerek elde edilen ganimet), (8) önceden sahipsiz olan toprakların sultanı tarafından yapılan hibeler, (9) günlük ihtiyaçları karşılamak için zekât gibi mekanizmalarla dağıtılması yoluyla elde edilen servet ve (10) zihinsel ya da fiziksel emeğin ürettiği servet. Kutub'un bu listede miras ya da dinî vakıflardan elde edilen kirâ gelirleri gibi diğer meşru seçenekleri saymaması çok tuhaftır. Her ikisini de kazanmak zihinsel ya da fiziksel çalışmaya bağlı değildir.

⁶⁴ Kutub, *Ma'rakah*, s. 45.

⁶⁵ A.g.e., s. 80.

olduklarını kaydeder.⁶⁶ Kutub'un, devletin iş arayan herkese iş garantisi sağlamak zorunda olduğu yolundaki görüşünde emek oldukça şereflendirilmiştir.⁶⁷ Bu nosyon aslında eski Sovyet bloğu ülkelerinin anayasalarına giriş yolu buldu ve bazı Batı Avrupa sosyal demokrat toplumlarında sempatiyle karşılandı. Bununla birlikte Kutub'un kaynak olarak tercih ettiği İslâm metinlerinde bu nosyonu destekleyecek hiçbir şey yoktur.

SONUÇLAR

Seyyid Kutub'un yazılarının, İslâm'ı anlamanın hareket noktası sıfatıyla felsefeyi suçlu bulmak için bir gayret sarf ettiği görülmektedir. Onun anladığı şekliyle felsefe, İslâmi görüş ve pratiğin bütünlüğüne yönelik bir çifte tehlike arz eder. Her şeyden önce, felsefe, sorgulamanın çıkış noktası olarak vahyi kabul etmez; ikinci olarak o, İslâm'ın Batılı düşmanları tarafından içine her türlü mit, hurafe, doktrin ve İslâm'la uyuşması mümkün olmayan kavram katılarak sosyal teoriye ithal edilmiş konuların bir karışımına dayanır.⁶⁸

Son tahlilde Kutub din felsefesinin insan bilgisini aşan şeyleri açıklamaya çalıştığını iddia eder. Onun görüşüne göre; İslâm aslında özgürleştirici bir inançlar ve eylemler sistemidir, ancak meselenin bu kısmında Batılıların kurtuluş ve özgürlüğün anlamı konusunda kafaları karışıktır. Müslümanlar, kurtuluşu, bireylerin, daima bir çıkmazla sonuçlanan dünyanın durumu hakkında lojistik düşünmenin yalnızlığından kurtulması olarak anlar. Bunun tersine Batılılarsa kurtuluşu, akıl yürütme eylemlerinin cevap vermekten ziyade daha fazla soru ortaya çıkardığı gerçeğini hesaba katmaksızın, kişinin düşüncesini, aklın, onları ulaştıracağı herhangi bir doğrultuya yönlendirme özgürlüğü olarak görürler.

Bununla birlikte Kutub, sosyal ve iktisadi teori alanlarında, kökleri Batılı sosyal demokrasi teorisinde olduğu görülen kavramları dikkat çekecek ölçüde iyi bilir. Bu özellikle toplumsal değişme, toplumsal tabakalaşma, devletin toplumdaki rolü, mülkiyet ve emek sorunu için geçerlidir. Kuran âyetlerine dayanarak tekrar tekrar İslâm'ın "fakru zaruretten", "toplumdaki bireyler arasında farklılıkların varlı-

⁶⁶ A.g.e., s. 40-1; Kutub, *Dirāsāt Islāmiyyah*, s. 89-90.

⁶⁷ Kutub, *Ma'rakah*, s. 52; Kutub, *Dirāsāt Islāmiyyah*, s. 89-90.

⁶⁸ Kutub, *Khasā'is*, s. 11 ff., s. 168 ff., s. 193 ff.

ğından”, “servetin toplumda sadece zenginler arasında dolaşmasından”⁶⁹ nefret ettiğini açıklar. Ancak kimi zaman da İslâm’ın eşitlikçiliğini gösterme hevesi içinde, Kuran âyetlerinin anlamını tahrif ettiği görülür.

Nihayetinde Seyyid Kutub’un çabaları, bir aktivistin, İslâm savunucularındaki geleneksel “kutsal kitaba harfi harfine bağlılık” (scripturalist) konumunun sınırlılıklarını aşma çabaları bağlamında görülmelidir.⁷⁰ Kutsal kitaba harfi harfine uyanlar (metinselciler) geleneksel Müslüman bilginlerin yorumlarından alıntılar yaparak dışardan gelen meydan okumalara geleneksel İslâm’ın yanıtlarını savunma konumunu benimseme eğilimindedirler. Bununla birlikte, Kutub’un çalışmalarının ana fikirlerinden biri bu geleneksel yanıtların da aslında İslâm’daki sorunun bir parçası olduğudur. O, kendisinin de ortaya koyduğu bir aktivist tavrının, ritüeller ve sosyal ilişkiler arasında, “din ve devlet” (*dîn wa dunyâ*) arasında ayırım yapmakla yetinen geçmişin metinselci yanıtlarıyla bütünüyle uyumsuzluk halinde olduğunu savunur. Metinselciler, kutsal metinlerin modern dünyanın sorunları hakkında rehberlik etmek için yeterli olduğuna inanırlarken Kutub, kutsal kitapların tamamen suskun oldukları yerde, beklenmedik sorunlara model çözümler bulacak karar verme yeteneğinin var olduğuna inanır.

Kendisinden önce Cemaleddin el-Afgani (ö. 1897) gibi Kutub da kendi söylemini şekillendirirken Batı’nın söyleminden güçlkle sakılabildi. Her ne kadar Kutub İslâmi söylemi Batılı sosyal teorisin söylemiyle eklemlenmenin tehlikeleri konusunda uyardıysa da,⁷¹ böyle bir

⁶⁹ Kutub, *al-Adâlah*, s. 114-5.

⁷⁰ Binder, *Islamic Liberalism*, s. 22, sözcüğü tanımlamadan, Kutub’un bir “metinselci” olduğunu yalanlar. Ancak Binder bu sözcükle, etrafındaki olayların gidişatından etkilenmeyen ve toplumsal sorunların yalnızca kutsal metinlere başvurarak çözülebileceğine doğal bir biçimde inanan kişiyi kastediyor gibi görünmektedir. Bu anlamda Kutub, gösterildiği üzere, Batılıların söylemini kullanmaya gayet hazır olduğundan ve kutsal metinlere başvurulmadığı yerde, yapılacak en uygun şeyin ne olduğuna karar verebilme yeteneğine imkân tanındığını düşündüğü için bir metinselci değildir.

⁷¹ Kutub, *Dirâsât İslâmiyyah*, s. 162-3, Batı etkisinin yarattığı problemleri (eski Sovyetler Birliği’ninkiler de dahil) *al-isti’mâr al-rûhî wal-fikrî* (kültür emperyalizmi)—onun düşüncesine göre aslında fiilî bir sömürgeci fetihten ve hâkimiyetten daha büyük bir tehlike) şeklinde özetler.

şeyin gerçekte mevcut olduğundan şüphe edilemez. Görünen o ki, bu durum, Müslüman aktivistler namına, Kutub'un düşüncesinde, geleneksel metinsalcilerin düşüncesi için olduğundan daha fazla geçerlidir. Elbette, sosyal bilimcinin, Kutub'un sosyal teorisi konusundaki kanaatleri, o yazılarda Batılı tesirlerin mutlak biçimde reddedilişini gören *hâkimîyyah* savunucuları tarafından paylaşılmayacaktır. Ancak bu makalenin iddiası, Batılı ve "Kutubçu" düşüncedeki varsayım ve çıkarımlardaki benzerliklerin sayısı göz önüne alınacak olursa, böyle bir reddin prematüre olacağıdır. Her halükârda, Kutub'un sözlerinin, Müslüman düşünürlerin standart savunmasından hayal kırıklığına uğramış Müslümanlar üzerinde bir etki uyandırdığına kuşku yoktur. Bu şimdiden önemli siyasal sonuçları olan ve gelecekte de bir süre devam etmesi muhtemel bir etkidir.

MÜSLÜMAN AYDIN VE OKUYUCULARI:
TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDEKİ İNANANLAR
ARASINDA YENİ BİR YAZAR VE OKUR BİÇİMİ



Michael E. Meeker

TÜRKİYE'DE YENİ BİR İNANÇLI YAZAR TİPİ¹

Son on beş senedir, yeni bir tür köşe yazarı ve denemeci, “Müslüman aydın” ya da “İslâmcı aydın”, eğitilmiş Türk inananlar arasından oldukça büyük bir okuyucu kitlesini kendisine çekmektedir.² Türkiye'deki inananların yaşam tarzının yeniden-İslâmîleştirilmesini isteyen Müslüman aydın, Cumhuriyet'in siyasal ve kültürel kurumlarının

¹ Makalenin bu kısmının çoğu, daha önceki bir çalışmadan (Meeker, 1988) alınmıştır. Bkz. 9. dipnot.

² “Müslüman aydın” sözcüğü bu yazarların kendileri tarafından tercih edilmesine rağmen, incelemeciler “İslâmcı aydın” sözcüğünü yeğlerler. Bir antropologun kendi kendini tanımlama (self-reference) sözcüklerini tercih etmesiyle uyumlu olarak ben de “Müslüman aydın” sözcüğünü kullandım. Bununla birlikte belirtilmelidir ki, kimi yazarlar Müslüman aydınların bu yaftayı sadece gönülsüzce kabul ettiklerine, çünkü onların bunu, Batıcı bir bakış açısının belirtilerini gösteren bir sözcük olarak algıladıklarına işaret ederler. Bkz 8. dipnot.

bir eleştirmenidir. Müslüman aydının Batılılaşmaya ilişkin bir yüzyıllık İslâmcı eleştiriye az çok gönül borcu olmasına karşın, yeni Müslüman aydın büyük oranda 50-sonrası laik Türk Cumhuriyeti'nin bir ürünüdür. Bu arka plan onu, Türkiye'nin daha önceki İslâmcı düşünürlerinden ayırır. Çoğu düşüncesi neredeyse doğrudan doğruya İslâmcı bir direniş ve muhalefet geleneği diye adlandırılabilir şeyin içinde yer alıyor olsa bile, gene de kullandığı dil, sözünü ettiği ya da çözümlediği edebî çalışmalar, Batıcılık ve laiklik konusundaki tutumu, pek de net olmayan söylemiyle birlikte emsalsizdir.

Genel olarak Türkiye'deki yeni Müslüman aydın, daima gazete-lerde köşe yazıları, dergilerde kısa makaleleri ya da kısa deneme derlemelerinden oluşan kitapları yayımlanan bir yazardır. Nesri çağdaş Türkçedir. Yazıları eleştirel ve düşünce yüklüdür. Sosyal ve eğitimsel arka planı kendisinininkiyle aynı olan bir okuyucu kitlesine hitap eder. Okurlarının da yaşamış olması muhtemel şahsi tecrübelerle sık sık başvurur; şahsi düşünce ve eyleme yön verme amacına hizmet eden sonuçlara varmaya çalışır. Şimdiki veya geçmişteki siyasal olaylar hakkında yargıda bulunabilir ya da politik aktivizm ilkesi üzerinde ısrarla durabilir, ancak genellikle belli taktikler, gruplar ya da partiler adına konuşmaz. İslâm ve Batı arasında bir uzlaşmanın nasıl sağlanabileceği sorusunu bir tarafa atmak suretiyle, kendisini daha önceki İslâmcı düşünürlerden ayrı bir yere koyar. Daha önceki yazarların çok büyük bir dikkatle üzerinde durdukları sorunu özellikle reddeder: Batı bilimi ve teknolojisi bir İslâm toplumuna nasıl entegre edilmelidir? Onun yerine bilim ve teknolojinin, Batı'da edinilmiş olduklarından, İslâm'a aykırı olduğunu ve bu yüzden de onunla bağdaşmadıklarını ileri sürer. Daha önemlisi Müslüman aydın, Batılı görüş açısından İslâmi ilkeleri haklılaştırmak için yapılan herhangi bir girişime karşı da duyarlıdır. O, bunun, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki İslâmcı düşünürlerin temel hatası olduğunu söyler. Onların, Batı'nın gücü karşısında duydukları bir aşağılık duygusunun sonucu olarak Batılı kavram ve kurumların İslâmi uyarlamalarını geliştirmeye kalkıştıkları için, İslâmi olan bir bakış açısının ayırt edici özelliğiyle teması yitirdiklerini iddia eder.

1988 baharında tamamlanmış olan bir incelemeden şöyle bir Müslüman aydın portresi ortaya çıkar: Otuz ilâ elli arasında bir yaşta

ve İstanbul'da ya da Ankara'da yaşamaktadır.³ Taşralı ya da memur bir ailede doğmuş, ilk ve ortaokula taşrada devam etmiştir. Daha sonra Ankara ya da İstanbul'a gelişinin ardından Türk üniversitelerindeki laik yüksek eğitim programlarından bir ya da daha fazlasını tamamlamıştır. Çalışmaları fen ya da mühendislikten ziyade insanbilimleri ya da sosyal bilimler üzerinde yoğunlaşmıştır.⁴ Artık bundan sonra Ankara ya da İstanbul'un daimi bir sakini olmuştur. Türkçeden başka, Avrupa ya da Orta Doğu dillerinden birini ya da birkaçını bilir. Batı edebiyatı, felsefesi ya da sosyal tarihine ilişkin ciddi, uzun soluklu bir ilgisi vardır ve eserlerinde İslâm otoriteleri ya da kaynaklarından, her ne kadar onlardan da sıkça söz edilse ve kimi zaman da ayrıntılı olarak ele alınsalar bile, daha çok Batılı yazarlara ve araştırmalara atıflarda bulunur.⁵

Müslüman aydınlar diye tanınan çeşitli bireylerin yazarlığı ya da arka planı hakkında daha ileri boyutta herhangi bir genelleme yapmak güçtür.⁶ Kimisi ara sıra dinin kuramsal ve tecrübî boyutuyla doğrudan ilişkisi olan sorunlarla meşgul olur ve sık sık Kuran'la hadise referanslar yapar, diğerleri ise nadiren yapar bunu. Bazıları bir

³ Bugün Türkiye'de pek çok İslâmcı kadın yazar vardır. Bunlardan herhangi birinin bu makalede Müslüman aydınlar olarak teşhis edilen erkeklerin duruşuna sahip olup olmadıklarını belirlemek için gazete ve dergileri taramadım. 1988 baharında hiçbir erkek yazar ve okurlar tarafından dikkatime sunulmadı. İslâmcı kadın ve erkek yazarların duruşları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar çağdaş Türkiye'deki tahsilli inananların deneyimince ilişkin açık bir gösterge olmalıdır.

⁴ Müslüman radikallerin çoğunlukla teknik bir eğitim gördükleri kaydedilmelidir (karş. Sivan, 1985). Müslüman aydınların arka planı bu şablonu doğrulamaz.

⁵ Bu portrenin Müslüman aydınının, yaşları otuzdan aşağı olan ve yaşadıkları yerler Türkiye'nin büyük şehirleriyle sınırlı kalmayan okurlarından başka, okuyucu kitlesine de uygulanabileceği kuşkuludur.

⁶ Burada benim dikkatimi çekmiş olan isimler şöyle: Ali Bulaç, Rasim Özdenören, İsmet Özel, İlhan Kutluer, Ersin Gürdoğan, Abdurrahman Dilipak ve Hüseyin Hatemi. Bu isimlerin çoğu, Binnaz Toprak tarafından, bu yazarları Türk parti siyasetinde dinin rolü bağlamına yerleştiren bir makalesinde zikredilir (1987). Ali Bulaç, Rasim Özdenören ve İsmet Özel'in yazdıklarına ilişkin bir değerlendirme ve ayrıca kısmi bir bibliyografya (1988'in ilk aylarında tamamlandı) için bkz. Meeker (1991) ve aşağıdaki 15. dipnot.

ya da daha fazla yılını Avrupa ya da Amerika'da geçirmiştir, ötekilerse değil. Türkiye'de bugünlerdeki pek çok yazar gibi, onlar da geçimini sadece yazı yazmanın dışında değişik yollarla kazanmak zorundalar. Birinin devletin oldukça yüksek bir düzeyinde memuriyeti vardır. Bir diğeri editörlük ve yayıncılık işinde faaliyet gösterir. Bir başkası ise özel bir şirket için çalışır.

Müslüman aydın sözcüğü, bu yazarların Cumhuriyet tarihinde hiçbir örneği olmayan yeni bir tarzı ve duruşu ne kadar benimsediklerini gösterir. Son dönemlerde “aydın” sözcüğü, laik yazar anlamına gelmiştir. Aydın büyük ihtimalle bir hümanist, bir rasyonalist, bir liberal, bir Marksist, bir milliyetçiydi ama kesinlikle İslâmcı değildi. Türk laiklerine göre, kendilerini hümanizmin, rasyonalizmin, liberalizmin, Marksizmin ve milliyetçiliğin maskesini düşüren kişiler olarak gören insanların “aydın” diye adlandırılması durumunda bir çelişkinin olduğu görülmek zorundadır. Fakat aslında “Müslüman aydın” yerinde bir laftır, zira Müslüman aydın, laik muadillerininkiyle örtüşen bir kavramsal ve semantik alan içerisinde yazar. Meşgul olduğu kültürel problemler, sözünü ettiği tarihsel olaylar ve başvurduğu Türk toplumunun stereotipleri, 1960 ve 1970'lerin kentli, eğitilmiş Türk seçkinin politik ve kültürel söyleminin sınırları içinde yer alır. Bu olgu, Müslüman aydının kamusal tartışma alanlarında ve kitle iletişim araçlarında neden İslâmi muhalefetin sözcüsü haline geldiğini kısmen açıklar. Müslüman aydınlar sanattan edebiyata, tiyatrodan politikaya, ekonomiden habere kadar uzanan çeşitli siyasal ve kültürel meseleleri tartışan panellerde boy gösterirler; laik gazetelerin ve haftalık dergilerin muhabirleri onlarla mülâkat yapar ya da onların sözlerini alıntılarlar. Böyle bir muhabir “Müslümanlar ne düşünüyor?” diye öğrenmek istediğinde doğal olarak Müslüman aydına müracaat eder çünkü Müslüman aydın sadece Müslüman bakış açısını laik bir kimsenin anlayabileceği bir dille sunmakla kalmaz, aynı zamanda bu bakış açısını laik kişiye –neredeyse düşmanca olsa da– dosdoğru çıkışan bir tavırla ifade edebilir.⁷ Ne sıradan bir inanan

⁷ Gene de, Türkiye'deki laik, eğitilmiş okurların Müslüman aydınların düşüncesini genellikle biliyorlarmış gibi bir izlenim bırakmak istemem. Yazarın ismini ve yüzünü tanımak başka, gerçekten köşe yazılarını, makalelerini ve kitaplarını okumak bambaşka şeydir. Benim kanaatimce Müslüman aydınla-

kimseyle yakından temas kurabilecek mahalle *imamı* ya da *hocası*, ne de İslâm geleneğine daha mükemmel biçimde hâkim olan inançlı din bilgini böyle bir rol oynayabilir, oysa Müslüman aydın kamusal tartışma alanlarındaki ve İstanbul medyasındaki alıştığı yerinde oldukça rahattır. Doğrusu Müslüman aydın şu anda, muhtemelen Cumhuriyet tarihinde daha önce hiç olmadığı kadar, aynı problemlere ve deneyimlere laik aydınla aynı ölçüde cevap veriyor.

Müslüman aydın bir örtüşmenin tümüyle bilincinde olmakla beraber, aynı zamanda kendisi ve kendisinin bir anlamda baş düşmanları olan laik aydınlar arasında bir ayırım yapmak konusunda titizdir. Laik aydınları Batı toplumundaki fenalıkların belirtisi olarak görür, zira onlar düşüncelerini vahiye hiçbir atıfta bulunmaksızın, sadece ve sadece bilim ve akla yapılan başvurularla temellendirirler. Latince bir terim olan “intellectual”ın (entelektüel), duygulara ve inançlara zıt biçimde tamamen soyut, zihinsel kapasiteleri imâ ettiğine dikkat çeker. Ancak tamamen soyut zihinsel kapasitelerin, şayet dinî inanç yoksunluğu nedeniyle çerçevesiz kalmışlarsa, tehlikeli bir hata içine düşmeleri olasıdır. Bu yüzden onlar hakikate ulaşamazlar. Müslüman aydın bilim ve akli kabul eder fakat sadece eylemlerinin Allah korkusu (*takva*) ve Allah’ın birliği (*tevhid*) inancı tarafından yönlendirilmesi şartıyla. Bu, onun, hümanizmi ve laikliği, hakikatin mutlak kaynakları olarak akla ve bilime başvurulardan ileri gelen kültürel atmosferi açık bir şekilde reddettiği anlamına gelir. Bundan dolayı Müslüman aydın, kendisi için diğeriyle (intellectual) aynı kökten gelen Türkçe *entelektüel* sözcüğünü çok nadiren, kazara kullanır, onun yerine *aydın* terimini kendisine uygun görür; “aydınlanmış” çağrışımlı bir başka modern neolojizm olan bu terim, Batı’yla daha belirsizce ilintilidir.⁸

rın ne yazdığını bilen ya da onların farklı yönlerinden haberdar olan son derece az sayıda laik okur vardır.

⁸ Kimi Müslüman aydınlara göre, *aydın* da tıpkı *entelektüel* gibi kabul edilemez bir kendi kendini tanımlama (self-reference) sözcüğüdür. Modern Türkçe bir sözcük olan *aydın* son dönem Osmanlı’da kullanılan *münevver* sözcüğünün ardıllıdır. Arapça kökenli bir sözcük olan *münevver*, “aydınlanmış” anlamına gelir ve aynı zamanda Batı Aydınlanmasının hümanist değerlerine ek olarak geleneksel İslâmi ilahî aydınlanma kavramına da işaret eder. Bu sıfatla, *münevver* sözcüğü, geç dönem Osmanlı düşünürlerinin İslâmi kavramlar kılığında Batılı kavramları sunuşunun bir örneğidir. Bu tür uygu-

Bunun dışında Müslüman aydın, kendi düşüncesinin çağdaş koşulların nasıl doğrudan etkisi altında kaldığına ilişkin de bir kavrayışa sahiptir. Kendisini Batılılaşmış, hümanist ve laikleşmiş bir toplum içerisinde yaşayan biri olarak görür. Bunun anlamı, yaşantısına neredeyse İslâmi olan bir toplumun şekil verdiği geç dönem on dokuzuncu yüzyıl İslâmcı düşünürleriyle yeni Müslüman aydının aynı konumda olmadığıdır. Onun endişeleri ve ilgileri daha önceki İslâmcılarda pek görülmeyen bir tarzda hasımlarının, yani laik aydınların endişe ve ilgileriyle örtüşür. Bir netice olarak, Müslüman aydın, çoğu zaman rahatsız bir konumdadır ve dengeleyici, güç bir davranış sergilemesi gerekir. Müslüman bakış açısını destekleyecek sağlam kanıtlar ortaya çıkarmak için laik aydınlarla onların bilgi sahalarına girerek uyma eğilimi gösterirken, aynı zamanda laik muadillerinin kavramlarını kullanıp problemleriyle meşgul olduğu için, diğer Müslümanlarla bağlantıyı kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır.

Kendini yabancı sosyal çevrelerden ayrı tutma isteği duyan muhafazakâr inançlı bir kimse, Müslüman aydının laik hasmından farklı olmadığını, daha ziyade ona benzediğini düşünür.⁹ Müslüman aydının yeni Türkçedeki akıcı konuşmasına, kimi zaman Batılı modallardan yararlanıyor gibi görünen analizlerine, Avrupa'nın siyaset felsefesi ve edebî eleştirisinin problemleriyle boğuşmasına itimat etmez. Aynı zamanda Müslüman aydının Batı ve İslâm kültürü arasında radikal bir fark bulma merakından da sıkıntı duyar çünkü böyle bir merak, muhafazakâr için en kıymetli olan şeye, açık değilse bile üstü kapalı saldırılara kaçınılmaz şekilde yol açar: Türkiye'nin hem taşrasında hem de kentindeki dindarlığın geleneksel normları ile Osmanlı rejimi ve kültürünün İmparatorluğun gücünün zirvesinde olduğu zamanlardaki ihtişamı. Daha muhafazakâr inançlı bir kimse Müslüman aydının uzlaşmaz kültürel eleştirilerine tepki gösterirken onu "modernist", "radikal", "solcu", "Humeynici" ya da hattâ "Şîî" olmakla bile suçlayabilecektir.

lamalar, on dokuzuncu yüzyıldaki İslâm ideallerinin ve değerlerinin bozulmasını kolaylaştırdıkları gerekçesiyle Müslüman aydınlar tarafından saldırıya uğrarlar.

⁹ Bu cümleden sonra daha önceki çalışmadan (Meeker, 1991) alınan kısım sona eriyor; bkz. yukarıda 1. dipnot.

Müslüman aydın, bazı muhafazakâr inananlar tarafından bir aşırı (extremist) olarak tanımlansa da, çağdaş Müslüman köktendinciliği hakkındaki Batılı çalışmalarda gözüken “radikal İslâmcı” değildir. Radikal İslâmcıya göre Batı bir kötülük figüründen başka bir şey değildir. Mevcut görünümüne ilişkin kıyametvârî ve umutsuz bir bakış takınarak Batı’yı iktidar hırsı, şehvet ve açgözlülükle kudurmuş bir uygarlık olarak görür; öyle bir uygarlık ki, zalimliği, yoksulluğu, zayıf ve masumlar arasında hastalığı meşrulaştırmasına köstek olan Müslümanlara karşı özel bir nefret besler. Radikal İslâmcıların dergilerini ve dinî risalelerini okuyan biri, bu yazılarda aile kurumunun parçalanmasına, sosyal ilişkilerin yozlaşmasına ve devletin acımasız tiranlığına karşı büyük bir öfkeyle karşılaşır. Bu öfke, geçmişte Büyük Britanya ya da Fransa, daha yakınlarda Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği gibi Batılı kolonyal güçlerin muazzam kudretine ya da onların son zamanlardaki kolonyal vekillerine –Üçüncü Dünyada çağdaş milliyetçi rejimler bu işi görür– karşı koymaya çalışan Müslüman bireylerin şehitliğe olan yoğun isteğini beraberinde getirir. Tıpkı Arap ülkelerindeki İslâmcı radikallerde olduğu gibi, Türkiye’deki İslâmcı radikaller arasında bu devletin gayrimeşruluğu nosyonları, yeni İslâmi devletlerin kurulmasına önderlik eden İslâm devrimi beklentisiyle ilişkilidir.¹⁰ *Cahiliyenin* çağdaş bir biçimi olarak idrak edilen mevcut milliyetçi düzeni devirme işinde atılması gereken ilk adım, *hicretin* çağdaş bir biçimi olarak anlaşılan bir İslâmcı karşı toplumun kurulmasıdır.¹¹

Müslüman aydın ve radikal İslâmcının düşüncesi birbiriyle örtüşse de, Müslüman aydın Batı’yı *tek başına* kötülük olarak görmez. Temel İslâm prensiplerine başvurarak, Batı uygarlığını bir tarihsel süreçte biçim kazanmış bir uygarlık şeklinde analiz edecektir; bu süreci Müslümanlar, bu uygarlığa karşı koyma tasarısındaki ilk adım olarak anlamaya mecburdurlar. Onun bu düşünce tasarısıyla olan

¹⁰ Arap ülkelerindeki İslâmcı radikallere ilişkin bir anlatım için bkz. Sivan (1985).

¹¹ İslâm öncesi Arabistan’dan Cahiliye (*ġāhiliyyah*) Dönemi diye söz edilir. Bu terim Kuran’a sırt çevirmiş insanların yaşadığı herhangi bir devir için mecâzi olarak kullanılır. Muhammed’in Medine’deki takipçilerine katılmak için Mekke’den ayrılışı Hicret olarak adlandırılır ve bu terim de mecâzi olarak, İslâmi yaşamın gereklerini yerine getirmeye engel olan Tanrısız bir toplumdaki ayrılma eylemini anlatmak için kullanılır.

alâkası göz önüne alındığında, Müslüman aydını sadece radikal İslâmcı buzdağının en üstteki ideolojik uç noktası olarak görmek bir hata olacaktır. Müslüman aydın genel olarak Osmanlı ve Türk geleceği içinde yazar. Devlete karşı devrimin ve devlet gücünün zapt edilmesinin sorunlarını değil, kişisel düşünme ve eylem sorunlarını konu eder. Bu sıfatla, Müslüman aydın kendisini, Müslüman bir toplumun Müslüman olmayan Batı'yla karşı karşıya kaldığı bir devrin – Küçük Asya'daki Türk-Müslüman tecrübesinin neredeyse tamamını içine alan bir devrin– en son evresinde yaşayan biri olarak görür. Her ne kadar Müslüman aydınlar sınırlı zaman ve kaynaklarla çalışmak zorunda olsalar da, başarılı laik aydınlar tarafından tanınmayı şiddetle arzu ederler. Gerçekte, Küçük Asya'daki daha geniş Türk-Müslüman uygarlığı sahnesinde meşruiyet ararlar. Dahası Müslüman aydının, radikal İslâmcıların aşırı kötümser duygulanımlarına da eğilimi yoktur. Müslümanların yakın bir zaferine inancı olmasa bile, kısa vadede Türkiye'de bir İslâm toplumunun yeniden inşasını hevesle bekleyerek geleceğe güvenle bakar.

TÜRKİYE'DE YENİ BİR İNANÇLI OKUR TİPİ

Niçin Türkiye'deki Müslüman aydınlar, diğer İslâm ülkelerindeki muadillerinden farklıdır? Bu sorununu cevabı, onların kendi okuyucularıyla paylaştıkları yaşam deneyimlerinin unsurları içinde aranabilir. Türkiye'de son birkaç dönemdir yeni bir inanan tipi ortaya çıktı. Bunlar dinsel bakış açısı İslâmi olan fakat yaşam öyküleri önemli ölçüde Türkiye Cumhuriyeti kurumları tarafından biçimlenmiş kişilerdir. Bu kısımda, bu yeni inananların oluşumunda en önemli yere sahip olan sosyal süreçlerden bazılarını kısaca tarif edeceğim.

1960'lar ve 70'ler boyunca, Türkiye'de yüksek öğretim kurumlarına devam eden insanların sayısı yeni *lise* ve üniversitelerin açılmasıyla birlikte birkaç misli arttı.¹² Bu gelişme, entelektüel ürünler için

¹² Yüksek eğitimdeki büyüme, dinî ortaokulların, liseler ve enstitülerin çok partili dönem boyunca süratle devam etmiş olan yeniden açılışını da ihtiva ediyordu. Akşit'e göre (1991: 147), 1949 yılında Ankara'da yeni bir İlahiyat Fakültesi açıldı ve ilk yeni İmam Hatip liseleri 1951'de açılmaya başladı. 1980'lere gelinceye kadar, yaklaşık çeyrek milyon öğrencinin kayıtlı olduğu dokuz tane İlahiyat Fakültesi ve 376 tane orta dereceli ve 344 tane lise derecesinde İmam Hatip okulu vardı. 1985-86'da 2.6 milyon öğrencisiyle

kitle iletişim araçlarının izleyicisi olan yeni bir kitlenin ortaya çıkmasına sebep oldu. Genç insanların büyük bir bölümü kitaplar ve gazeteler okuyor, kasetler dinliyor, televizyon seyrediyor ve daha büyük kentlerde konserlere, oyunlara, sergilere, filmlere ve şiir dinletilerine gidiyorlardı. Politik aktivizm aynı zamanda entelektüel kültürün hem üretimini hem de tüketimini canlandırdı. Üniversite ve *lise* öğrencileri, sol-sağ ideolojik karşılaşmalar ortamında rüştünü ispat etti. Pek çoğu siyasal strateji ve polemikle doğrudan alakalı gruplara katıldı, vaktini öğrenci yurtlarında ve kafeteryalarda politika, kültür ve tarih tartışarak geçirdi. 1970'lerin sonuna kadar, entelektüel kültürün yeni tüketici kitlesi yönelim olarak neredeyse sadece laik ve Batıcıydı.¹³ Edebiyat, grafik sanatlar, felsefe ve tarih alanlarında Türk gençliği tarafından okunan ya da görülen her şey, ya aslı Batılı olan eserin bir çevirisi veya bir kopyasıydı ya da Batıcı bir modelden çok yoğun bir biçimde etkilenmişti.¹⁴ Ayrıca her toplumsal kesimden Türkler, Avrupa ve Amerika'yı daha yakından tanımaya başlıyorlardı. 1970'lerin ilk dönemlerine gelinceye kadar, pek çok Türk bir ya da daha fazla yılını Avrupa'da geçirmişti ya da birkaç senedir Avrupa'da yaşamakta olan akraba ve arkadaşları vardı. Televizyon ağının aşamalı olarak yurt çapında genişlemesiyle birlikte, Türk halkı daha önce sinema yoluyla erişilenin çok üstünde bir miktarda Batılı televizyon programlarına maruz bırakıldı.¹⁵ Bütün bu gelişmeler, milliyetçi ideolojinin Batı'yla olan ilişkilerdeki aracılık görevinin ortadan kalkması sonucunu doğurdu. Yeni kuşak eğitilmiş Türk gençliği, Batılı entelektüel ve kültürel modalara ilişkin artık doğrudan bilgiye ve anlayışa sahipti.

Belki de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Batı'yla daha doğrudan temasın kurulması zarfında, kimi Türk gençleri kendi İslâmi kimlikle-

4.400 orta dereceli ve 1.206 adet lise derecesinde laik okul vardı. Bilgi düzeyi yüksek İslâmcı makale ve kitaplar çoğu zaman bu büyümeye katkıda bulundular. Ele alınmakta olan en hünerli İslâmcı yazarlardan bazıları dinî eğitim sürecinden geçmemiş, laik üniversitelerden mezun kimseler oldukları için konu üzerinde çok durmadım.

¹³ Karş. Mardin (1989).

¹⁴ Türkiye'de Batıcı etkinin daha az sistematik ve ezici olduğu tek sanat biçimi müziktir.

¹⁵ Çok sayıda Avrupalı turistin Türkiye'nin bazı bölgelerine gelmesiyle yaşanan turizmdeki hızlı büyümeye 1980'lere kadar gerçekleşmedi.

rini keşfettiler. Yüksek eğitimin yaygınlaşması, nüfusun kırsaldan kentsele doğru değişmesi bağlamında meydana geliyordu. Kasabalarda doğmuş olan bu yeni entelektüel tüketiciler bazen, hemen hemen bilinçsizce olsa bile, İslâmcı duygular taşıyorlardı. İslâmcı bir temelle desteklenen toplumsal göreneklerin hâlâ hüküm sürdüğü taşra kasaba ve köylerinde ilk yıllarını geçirdikten sonra, lise ya da üniversite eğitimlerini tamamlamak için şehre taşınmışlardı. Şehirde, Batıcı ve İslâmcı yaşantıları arasındaki mantıksal tutarsızlık ve duygusal uyumsuzluk, bilinç düzeyinde bir problem haline geldi. Onların Türk milliyetçisi ya da hattâ Marksist devrimci olduklarını düşünenler, kimi zaman büyük bir şaşkınlıkla onların Müslüman olduklarını keşfettiler. Bu genç insanlar konusunda, Batıcı entelektüel kültüre olan ilgi onların içsel İslâmcı kimliklerine ilişkin bir farkındalığı çabuklaştırdı.

Böylece, modernleşmenin en son evresi, bazı Türkler için Türk kimliğinin klasik problemini yeniden sahneye koyuyordu: “Doğu” ve “Batı” arasında bir kültürel farklılık içinde sıkışmış olmak ya da daha kesin olarak, Avrupa’da nasıl Müslüman olunacağı sorununa yakalanmak. Müslüman aydınlar, bu genç insanların düşüncelerini yüksek sesle dile getirmeyi ve bunu yaparken de, onların Türk inananlar arasında ayrı bir grup olarak kendilerinin bilincine varmalarını sağlamayı başardılar. Gelenekselinden, yeni-muhafazakârına, radikalinden aşırıcısına, bir Avrupalı olmanın –diğer bir deyişle, Müslüman’ı Müslüman olmayandan ayırmış olduğu kadar Müslüman’ı da Müslüman’dan ayıran, politik açıdan rekabet halindeki kültürel kimliklerin yaklaştıkları bir varoluş– sonuçları üzerinde düşünmenin gereğini tartışanlar Müslüman aydınlardır. Müslüman aydınların sadece on veya yirmi yıl evvel kayda değer bir sayıda olmayan okur kitlesinin bizzat kendisi, Türkiye’deki Batılılaşma politikalarının bir ürünüdür. Müslüman aydının kendisi gibi okuru da muhtemelen laik bir eğitim almış ve yüksek öğrenim derecesine sahip olması, Avrupa dillerinden birini ya da bir kaçını bilmesi, Batı Avrupa’yı görmüş olması mümkün, Batıcı edebiyattan, felsefeden ve sosyal tarihten az çok bir şeyler okumuş, ilerlemeci ve modernist ideolojilere âşinâ inancılı biridir. Doğrusu, hem yazar hem de okur, bakış açıları laik Cumhuriyet kurumları ve Türk toplumunun Batılılaşma süreci tarafından kat’i suretle biçimlendirilmiş inancılı kişiler, “Cumhuriyetçi Müslümanlar”dı.

İSMET ÖZEL: MÜSLÜMAN AYDININ KÜLTÜR POLİTİKASI

Müslüman aydınların temsilcisi olarak sınıflandırılabilir yazarlar arasından özellikle bir isim, okuyan kesim tarafından görece gayet iyi tanınmaktadır. Bu isim, İsmet Özel'dir; kendisi bir zamanlar İstanbul ve Ankara'nın *café*lerinde Bohem entelektüeller arasında bir şahıs iken, şimdi hem laikler hem de İslâmcılar tarafından özgün Müslüman aydınlardan biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶

İsmet Özel, 1944 yılında Kayseri'de, Sökeli bir polis memurunun altıncı çocuğu olarak dünyaya geldi.¹⁷ İlk ve ortaokulu Kastamonu, Çankırı ve Ankara'da okudu, liseyi Çankırı'da tamamladı. Bir dönem Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğrenim gören Özel, daha sonra Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Hem Fransızca hem İngilizce konuşup yazmaktadır ve farklı birçok Batılı yazara da âşinâdır. Özel, Türk şairlerinin 1960 kuşağı, yani sıra dışı bir biçimde yenilikçi ve hünerli diye tanınan bir grubu içerisinde görülür ve şu anda da Türkiye'nin önde gelen şairlerinden biri olarak değerlendirilir. Özel, şiirlerini henüz 20 yaşındayken çeşitli dergilerde yayımlamaya başladı ve kısa bir süre içinde solcu düşüncenin önemli bir şairi olarak tanındı. Özel sonradan İslâm'a yöneldi. Kamuoyu tarafından bu taraf değiştirmenin Marksizmden İslâm'a dönme şeklini aldığı kabul edilir. Özel, düşüncesindeki değişimi en aza indirger. İslâm'ın, gittikçe artan

¹⁶ İsmet Özel'in şiirleri şu kitaplarda yayımlandı: *Geceleyin Bir Koşu* (1966), *Evet, İsyan* (1969), *Cinayetler Kitabı* (1975), *Cellâdım Gülümserken* (1984). Daha önce neredeyse hepsi gazetelerde köşe yazısı olarak çıkmış olan denemeleri şu başlıklar altında derlenip yayımlandı: *Üç Meselce: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* (1978), *Şiir Okuma Kılavuzu* (1980), *Zor Zamanda Konuşmak* (1984), *Taşları Yemek Yasak* (1985), *Bakanlar ve Görenler* (1985), *Faydasız Yazılar* (1986), *İrtica Elden Gidiyor!* (1986), *Surat Asmak Hakkımız* (1987), *Tehdit Değil, Teklif* (1987). Daha yakın zamanlarda, genişletilmiş bir otobiyografik deneme kitabı yayımlandı: *Wal-do Sen Neden Burada Değilsin?* (1988).

¹⁷ Özel'e ilişkin bilgiler Özel ailesinin aslen Sökeli oluşlarına vurgu yapmaktadır. Söke'nin daha farklı bir sınıf yapısına sahip olduğu ve Anadolu'nun aynı büyüklükteki pek çok kasabasından daha fazla laik yönelimli bir yer olduğu söylenir.

şekilde değerli hale gelmiş olsa bile, aslında kendisi için kişisel anlamda daima önemli olduğunu iddia eder. 1977-79 ve 1981-82 dönemi boyunca Özel *Yeni Devir* gazetesinde köşe yazıları yazdı. Bu köşe yazılarında, çağdaş problemleri ciddi biçimde açıklamak için dayanılacak bir esas olarak İslâm kaynaklarına geri dönme imkânını araştırdı. Onun denemelerden oluşan ilk kitabı, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma*, kimilerince İslâmcı düşünce içinde yeni bir hareket olarak görülmektedir. Kitap, diğer Müslüman aydınların eserleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuş ve Türkiye'deki bu yeni dinsel yönelimin bir manifestosu olarak değerlendirilmiştir. 1970'lerin sonlarından 1980'lerin ortalarına kadar Özel, düzenli bir biçimde çeşitli dinî gazetelerde haftalık yazılar yayımlamıştır. Köşe yazılarında Batıcı ve İslâmcı bakış açıları arasındaki çatışmayı inceler ve bunların Türk toplumunun problemlerine çare olmak için uygunluklarını karşılaştırır. Özel'in haftalık köşe yazıları periyodik olarak derleme şeklinde yeniden yayımlandı; bunlardan bazıları birden fazla baskı yaptı. Tıpkı diğer Müslüman aydınlar gibi, Özel'in de tek geçim kaynağı yazmak değil. Halen İstanbul'da bir lisede Fransızca öğretmenidir.

Özel'in laik, solcu şairden Müslüman taraftarına ve analistine doğru kişisel değişimi —dönme belki çok ağır bir terim olabilir— onu, İslâm'ın Türkiye Cumhuriyeti ile olan ilgisi üzerine yorum yapmak için iyi bir konuma yerleştirir. Pek çoğu beş yüz kelimeyi geçmeyen kısa denemelerinde, kendi kişisel tecrübesini gözden geçirir ve kendini Türk toplum tarihinin bir ürünü olarak değerlendirir. Bu yaklaşım ona, kendi İslâmi görüşlerini çağdaş olayların mevcut bağlamı içine oturtma imkânını sağlar. Tıpkı kendisi gibi Batıcı tesirlerin derinden etkisi altında kalan Müslümanlara özel bir rol biçer. İslâm'ın Türkiye'deki kaderinin kesinlikle Müslümanların geleceğine delalet ettiğini çünkü Türkiye'de Batılılaşmanın başka herhangi bir Müslüman ülkeden çok daha şiddetli şekilde etkin olduğunu ileri sürer. Bu yönelim Özel'in denemelerine, diğer İslâmcı apolojistlerin yazılarında mevcut olmayan bir yenilik katar. Özel, Kuran ve hadisten alıntılar yapan geleneksel bir İslâm temsilcisi olarak değil, Türkiye'deki sanat, müzik, edebiyat ve tarih hakkında kışkırtıcı yorumlar yapmasına olanak tanıyan Cumhuriyet toplumunun bir üyesi olarak yazar. Denemelerinde belki de en başarılı, en iyi biçimde yaptığı şey, İslâmi kurumlara yönelik laik eleştirilerle —çoğu zaman bu eleştirileri

harekete geçiren riyakârlığın, hor görmenin ve otoriterliğin maskesini düşürerek– uğraşmaktır. Aynı zamanda o, İslâmi kurumların ilga edilmesinin sebebiyet verdiği zararları tek tek sayarken, Müslüman aydınının, laiklerin yaklaşan bir toplumsal ütopya kehânetleriyle alay etme taktiğinin ustasıdır. Ayrıca Özel, gözü açılmış bir solcu olarak, İslâm'ı 1960'ların ve 1970'lerin sol-sağ ideolojik tartışmalarından ve mücadelelerinden bir kaçış olarak görmeye meyillidir. Müslüman kimliğini Batı ya da Doğu bloklarınca sunulan alternatiflerden farklı bir üçüncü yol olarak benimsemeleri için okurlarını cesaretlendirir. Denemelerinde dindarlık, hem dingin bir sığınak, hem de Türk toplumunun parçası olan şiddetli politik husumete karşı aktif bir yanıt olarak görünür.

Aynı zamanda Özel, pek çok muhafazakâr Müslüman'ın inançlarına karşı çıkmaktan da çekinmez: Türkiye'deki Müslümanların, Allah onların yanında olduğundan, şöyle ya da böyle her şeyin adilâne biçimde sonuçlanacağı nosyonuna dayanıp rahat etmemeleri gerektiği uyarısını yapar. Onlar kendi kendilerini gözden geçirmeli ve bireysel eylem için bir programa varmalıdırlar. Bu, bazı tatsız gerçekleri kabul etmelerini gerektirecektir. Müslümanlar, Türkiye'de ezici bir çoğunluk değil, küçük bir azınlıktır. Türkiye'de Müslümanlar birlik içinde değildir ve tek tip Türk Müslüman da asla olmayacaktır. Bu tür ifadeler, Müslüman muhafazakârların en gözde *klişe*leriyle tamamen çelişir ve onların pek azının düşünüp kafa yormaya cüret edeceği İslâm'ın Türkiye'deki yerine ilişkin problemleri gündeme getirir. Özel aynı zamanda, kendini adanmış Müslümanlar arasında var olan, İslâm hukukuna dayalı bir İslâni devletinin restorasyonunun kendilerinin en öncelikli amacı olduğu şeklindeki yaygın varsayıma da karşı çıkar. Devleti ele geçirme projesinin inanan insanları kaçınılmaz biçimde iktidar arayışına sürüklediğini belirtir ve bu arayışın, Müslümanların en kıymet verdikleri doğruluk ve adalet prensipleri için ölümcül olacağını ileri sürer. Bu, onu, İslâm'ın Türkiye'deki yerine ilişkin, diğer Müslüman aydınların yazılarında yapılmakta olanlardan daha ustaca bir analize götürür. Her ne kadar gerçek Müslümanlar Türkiye'de küçük bir azınlığı teşkil ediyorsa da, İslâm inanç ve pratiğinin aslında Türkiye'deki insanların çok büyük bir çoğunluğunda gizliden gizliye var olduğunu iddia eder. Bu yüzden İslâmi bir hareket, bu daha derin, yürekte yaşatılan değerlerin elden geldiğince temsilcisi olarak halk adına potansiyel anlamda ha-

reket edebilir. Ancak bu olasılık, Müslümanların önüne bir fırsat kadar bir problem de çıkarır. Şöyle ki, din, devleti yönetmek ve istismar etmek için en başta gelen hedef olur. Bundan dolayı inanan kişi, İslâmi ilkelere dönüş sözü veren politikacıların ya da Osmanlı kurumlarını yücelten aydınların kendisini ayartmalarına izin vermemelidir. Türkiye'deki Müslümanlar, demokratik düzenin ateşli savunucuları olmayabilirlerse de, yine de her şeye rağmen demokraside payları vardır. Özel, demokrasinin Müslümanlara, erken dönem Cumhuriyet'in tek parti sisteminin verdiği kadar çok daha fazla şey veren bir rejim olduğunu belirtir.

Aşağıda İsmet Özel'in eserlerinden alıntı altı parça var. Bu alıntıların yapıldığı kitaplar on yıl ya da o civar bir dönem zarfında yayımlandı. Bu süre zarfında Özel'in düşüncesindeki değişimleri göstermek adına yapılmış hiçbir girişim bulunmamaktadır.

İSMET ÖZEL'İN ESERLERİNDEN ÇEVİRİLER

BİRİNCİ ALINTI

İlk derlemesi *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma*'da (1984 [1978]) Özel, Türk inananlarının kendine has vaziyetini açıklamaya çalışır. Aşağıdaki alıntı bu çabanın örneğidir. Son bir yüzyıldır, Müslümanlar, Batı'nın ezici gücü karşısında özgüvenlerini yitirdiler ve Batı kültürüne intibak etmeye mecbur olduklarını hissettiler. Vahim bir "aşağılık duygusu"na kapıldılar. Türkiye içinden ve dışından Müslüman polemikçiler tarafından bir yüzyıl ya da daha fazla bir süre boyunca tekrar ve tekrar yorumlar yapıldı.¹⁸ Yine de söz konusu kitabın Türkiye'deki genç Müslümanların ilgisini çeken orijinal bir yanı var. Özel, Türkiye'deki Müslümanların şu anda, tamamen Batı'nın yörüngesine girmiş bir toplumda yaşadıkları için tam da bu yüzden özel bir konumda yer aldıklarını ileri sürer. Bir sonuç olarak Türk inananlar, İslâm kültür mirasının kalıntılarını korumayı hedefleyen yarım yamalak tedbirler yüzünden artık –pek çok öteki yarı geleneksel İslâm toplumlarında yaşayanların olduğu gibi– şaşkına dönmüş durumda değildir. Özel, eserini çağdaş İslâmcılara has bir şekilde bitirir. Bugün Müslümanların yeniden İslâmi bir yaşam biçimi

¹⁸ On dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki İslâmi modernistler ve reformcuların düşüncelerine ilişkin bir anlatım için bkz. Esposito (1988: 127-52).

mi inşa etmek için İslâm kaynaklarına geri dönmekten başka hiçbir alternatifi yoktur. Özel, kendisi İslâm geleneği konusunda bir uzman olmadığı için, Müslümanların kaynaklara nasıl geri dönecekleri sorusunun peşine düşmez. Bir İslâmcı yazar olarak, amacı, Batılılaşma durumunun ne olduğunu teşhis etmektir. Bu da bize onun denemelerinde neden İslâmcı düşünürlerden ziyade Batılı düşünürlere çok daha açık göndermelerin yapıldığını açıklar.¹⁹

Aşağılık Duygusu

(*Üç Mesele*'den, s. 56-8)*

On dokuzuncu yüzyılda Avrupa kapitalizminin hızlı gelişimi ve dünya yüzünde büyük bir makine ve mal gücüyle belirmesi, bu düzenin dışında kalan milletlere bir yılgınlık saldı. Yalnız İslâm ülkesinde değil, bütün Asya-Afrika ülkelerinde insanlar bu üstün Avrupalının gücü karşısında bir aşağılık duygusuna kapıldılar. Avrupalının elinde bulundurduğu silah ve refah (her ikisi de yalnızca burjuvaziye ait olsa dahi) onun daha iyi düşündüğü konusunda bir aldatmacayı da beraberinde getirdi. Gerçi Avrupa'nın kendi fikriyatı yönünde geliştirdiği kültür birikimi azımsanacak bir şey değildi. Çarpık da olsa bilgilendirme çok yüksek bir seviye tutturmuş, sanat ve felsefe göz kamaştırıcı ürünlerini insanlığın önüne sermişti. Avrupa dışındaki ülkelerin akıllı eren insanları kendi gelenek ve tarzlarına yabancı bu bütüne, maddi teçhizat ve kültürel birikime hayranlık duymaktan, boyun eğmekten başka bir yol bulamadı. Öyle ki Batı'ya karşı oluşlar bile Batı'yı kabulden geçmeyi zorunlu saydı kendine.

Asya-Afrika insanının bu dönemdeki özelliği, bozulmuş dahi olsa bir geleneğin içinde yaşaması, buna karşılık kendi geleneğinin dışında bir yapıya duyduğu özlemle bariz kılınabilir. Yani Doğulu insan iki ayağını iki ayrı kara parçasına basmağa adeta mecbur hissediyordu kendini. İşte bu dönemde bu akıllı eren (akıllarının neye erdiği tartışma konusu tabii) insanların yoğun bir aşağılık duygusu yaşa-

¹⁹ Özel, *Üç Mesele* kitabına İslâmi gelenekten alıntılarla değil de, iki Avrupalı yazar, R. H. Tawney ve Mareşal F. Foch'dan alıntılar yaparak başlar.

* *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*'dan yapılan alıntıların çevirisinde söz konusu eserin Türkçe aslından yararlanılmıştır (Dergâh Yayınları, 1984 (2. baskı)), ç.n.

dıklarını, bu aşağılık duygusunu kendi alt kademelerine de sunduklarını görüyoruz. Üstelik hissiyatlarını bir miras olarak sonraki kuşaklara da aktarmayı bilmişler.

Ülkemiz aydınları söz konusu oldukça, böyle bir aşağılık duygusunu yoğun –hem de yüksek seviyede– olarak yaşayanlardan birinin de Tanpınar olduğunu görüyoruz.²⁰ Tanpınar hem Osmanlı kültürünün inceliklerine hem de Batı kültürünün inceliklerine vâkıf. Temel tercihini batı lehine yapmış ama kendi kültürünün hafife alınmasına, kökten reddine gönlü razı değil. Bu çatışma onun had safhada bir aşağılık duygusuna duchar olmasına yol açıyor. Ne yapmalı da Batı kafa yapısına bizim de insan olduğumuzu kabul ettirmeli? Meselesi bu. Ama arkadaşları Ataç aşağılık duygusunu aşmış, onun için yerli kültür muhafaza edilmeye değer bir şey değil, tam Avrupalı sayıyor kendini, Avrupalı gibi bakıyor, Osmanlı'ya da, kendine de. Geçmiş de içinde bulunduğu durumu da biliyor ama bunları bir kalemde harcamaya kararlı.²¹

Günümüzde artık o dönemde yaşanan aşağılık duygusunun mesnedi ortadan kalktı. Hem biz Batı olduk, hem de Batı bize geldi. Yaşadığımız dünyanın ne dekoru, ne anlayışı ne de şartları geleneğin damgasını taşıyor. Birkaç iz varsa da bunlar bizim kapitalist dünyanın bir ferdi olmamızı engelleyecek ağırlıkta değil. Bir Avrupalıdan, Amerikalıdan, bir Sovyet yurttaşından farklıyız ama artık onlarla aynı belâlara muhatap olmamızdan ötürü bir bakıma aynı dövüş şartlarına sahibiz. Bugün biz de geçmişin insanları gibi Batı'nın bü-

²⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), Cumhuriyet döneminin en büyük yazarlarından biri olarak kabul edilir. Onun kuşağındaki diğer pek çok yazardan farklı olarak, O, Türkiye'nin Osmanlı ve İslâmi arka planına ve aynı zamanda kendisinin referans noktası olarak Batı edebiyat geleneğine çok yakından ilgi duymuştur. *Huzur* romanı (1949), karakterlerinin anlayış bakımından aynı anda hem “Batılı” hem “Doğulu” olmalarının getirdiği içsel psikolojik çatışmalarını masaya yatırır. Bkz. Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, s. 314.

²¹ Nurullah Ataç (1898-1957) günümüzde Avrupa klasiklerinin Türkçeye en iyi çevirmeni olarak bilinir. Denemelerinde ve eleştiri yazılarında Türk edebiyatının Batılılaşmasını savunmuş ve geleneksel biçimlerin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Türkçeyi, Batılı diye idrak edilen bir sözcük düzenine uydurma işi olarak “devrik cümle” gibi aşırı üslupçu yeniliklerin taraftarıydı. Bkz. Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, s. 52-3.

yük olduğuna inanıyoruz ama büyük bir musibet olduğuna. Aynı şeye Batı'nın bir kısım insanları da inanır oldu.

Artık meselelerimizi bizde şöyle, orada başka türlü ölçüsüne vura-
rak değerlendiremiyoruz. Hattâ Batı'ya kulluk etmek, Batı'ya kulluğu
reddetmek diye bir seçme karşısında bile kalmıyoruz. Artık kültürel
yapılar, bir şeyleri muhafaza edebilme, insanımızın bozulmamış ya-
nını kurtarma gibi kaygılarımız yaşarlığını kaybetti. Sarsıcı, şaşırtıcı,
üstün bir konumdayız şimdi: Doğrudan Kuran'a muhatap olmak,
Kuran'la bilgilenmek, hayat gücünü Kuran'dan almak.

İKİNCİ ALINTI

İkinci alıntı *Üç Mesele*'nin sonuç kısmındandır. Günümüzde anarşi
dönemi olarak hatırlanan 1970'lerin sonları, güçsüz koalisyon hü-
kümetlerinin, Türk toplumunda sol-sağ kutuplaşmasının ve illegal
paramiliter örgütlere ait terör taktiklerinin yıllarıydı. Özel'in söz
konusu kitabı ortaya çıkıncaya kadar Türk halkı ideolojik çekişme-
lerden tükenmişti ve politik cinayet sarmalının sona ermesini arzu-
luyordu. Kitabının sonuç kısmında Özel, bir Batılılaşma hastalığı ola-
rak radikal çözüm arayışlarını ve ütopyacı formülleri şiddetle eleşti-
rir. Radikal ya da ütopyacı çözümlerle büyülenen Müslümanlara Ba-
tılılaşma hastalığının musallat olduğunu söyler.²² Düşüncede radika-
lizmi tavsiye eder, ancak uygulamadaki radikalizmi kınar. Bu argü-
man Türk olmayan okura ikna edicilikten uzak gelebilir, ancak İslâm-
cı polemikte önemli bir adımdır. Özel, Türk toplumundaki yay-
gın düşünce ile anlaşmazlık halinde olmayan, çoğunluğun pragma-
tizm ve tolerans normlarını onaylayan bir duruşa sahiptir. Aynı za-
manda uzlaşmaz bir biçimde İslâm inanç ve pratiği üzerinde topla-
nan özel, şahsi bir kimlik sorununu ortaya atar. Sonuç, bir çeşit
Türk, İslâmi Protestanlıktır.²³ Politik şiddetin dehşete düşürdüğü
inançlı gençlerin kulağına yeni ve ilginç gelen bir şeydi bu.

²² Kültür dergisi *Gösteri*'de (Ekim 1986: 31 ve Kasım 1986: 34-35) Binnaz Toprak ve İsmet Özel arasında sert bir diyalog yer aldı. Ali Bulaç ve İsmet Özel'in eserlerine ilişkin bir değerlendirmede (*Toplum ve Bilim* 29/30), Dr. Toprak, bu iki yazarın bir İslâmi Altın Çağ'a (Asr-ı Saadet) ütopyik bir geri dönüş istediklerini ileri sürmüştü. Özel ise cevabında ütopyacı yaftasını reddetti ve onun yerine "doğru yola çağırın" lafını tercih etti.

²³ Özel'in kendisi Binnaz Toprak'la olan bir diyalogunda benzer bir paralellik ortaya koymaktadır (bkz. dipnot 22). Dr. Toprak, Müslüman aydınları

Bitirirken: Radikalizm ve Ütopya
(*Üç Mesele*'den, s.185-9)

Üç Mesele'yi okumak bizi ilk bakışta bazı kesin sonuçlara götürüyor gibi: Teknoloji bir azgınlık, medeniyet çürüme ve yabancılaşma düşüncesi bir gururdan ibarettir. Teknolojiyi, medeniyeti ve yabancılaşma düşüncesini uzak durulması gerekli kötülükler olarak gördüğümüzde kendimizi ister istemez radikal (köktenci) bir konumda buluruz. Teknolojinin, medeniyetin ve yabancılaşma düşüncesinin reddi, bizi içinde bulunduğumuz dünyanın gerek değerler ve gerekse şartlar bakımından dışında bir yerde bulunmaya iter. Yani radikalizmin bizi götüreceği yer ütopyadan başka bir yer değildir. Eğer radikalizmin ve ütopyanın ağına düşersek *Üç Mesele*'yi büyük ölçüde çözümsüzlüğe mahkûm etmiş oluruz, zira tecrübe göstermiştir ki, modern dünyanın meselelerine radikal ve ütopyacılık çözümler önermek, her türlü başarısızlığı peşinen davet etmek demektir. Esasen, modern dünyanın hastalıklarından biri de zorluklara, kötülöklere ve zararlı kabul edilen her şeye karşı radikal çözümler önermek biçiminde karşımıza çıkar. Modern dünyanın "dirigeant" unsurları köleliğin, yoksulluğun, hastalığın, ıstırabın ve nihayet ölümün kökten yok edilmesi iddialarıyla yola çıkarak içinde yaşadığımız kölecilik, yoksullaştırıcı, hasta, mustarip ve ölümcül "biosphere"nin inşasını sağlamışlardır. Öyleyse Müslümanlar olarak bizim bazı modern iddialara, yine başka modern iddialarla karşı çıkmak gibi bir tuzağa yakalanmaktan kaçınmamız gerektiğini söyleyebiliriz.

Fakat aklımıza takılan ilk soru "radikalizmi ve ütopyayı reddetmekle eyyamcılığa, küfr ile uzlaşmaya, cellâtlarla işbirliğine kapı açıp

İslâmi Altın Çağ'a dönüş rüyası kurmakla itham etmiş ve milenyum bekleyen Yahudi-Hristiyan Adventistlerine [İsa Peygamber'in tekrar dünyaya geleceğine inananlara] bir gönderme yapmıştı. Özel, cevabında, illâ bir karşılaştırma yapmak gerekcekse, kendisinin Adventistlerden çok Hristiyan Evanjelistlerle karşılaştırılmasının daha yerinde olacağını söyledi. Bu yorum, diğer Türk İslâmcılar çoğunlukla Hristiyan hareketlere ilişkin deneyimlerinden, dinsel bağılıklarındaki birer dönüm noktası olarak bahsettikleri için ilginçtir. Yıllarca Batı, Türk laiklerin modernlik ve dinin birbirine uymadığı yolundaki tezini doğruluyormuş gibi algılandı. Batı toplumlarında dinin hâlâ bireysel kimliğin önemli bir yanı olduğunu öğrenmek Türk inananları için bir sürpriz oldu.

açmayacağımız” sorusudur. Bu noktada iki hususu birbirinden dikkatle ayırmamız gerekli. Meseleleri kavramada radikal davranmak, her meseleyi o meselenin doğmasına yol açan bütün unsurları göz önüne alarak ve elden geldiğince derinlere inerek incelemek mecburiyetindeyiz. Bir meseleyi kökten kavramakla, o meseleye köklü bir çözüm getirmeye çabalamak birbirinden çok farklıdır. Kavrayıştaki köktenci tutumumuz bizim şükreden, hamdeden tarafımızdır. Buna karşılık bir meseleye kökten bir çözüm önermek bir rububiyet iddiasıdır. Gerçekte meseleyi kökten kavrayan kişi o meselenin nihai çözümünün kendi elinde olmadığını da kavramış sayılır. Ancak, meselenin radikal bir yaklaşımla kavranışı o mesele içinde erimekten, o mesele dolayısıyla karşılaşılan belalara, günahlara bulaşmaktan bizi alıkoyar. Kavrayışında radikal olamayan, istikametinde de isabetli olamayacaktır. Ütopyaı reddederken de bir ayırım yapmak mecburiyeti bizi bekliyor. Batı düşüncesinin kendi içinden türettiği ütopyaı önceden tasarlanmış, sınırları mevcut kavrayışımızla çizilmiş hayat biçimleri, toplum ve dünya taslaklarını içine alır. Reddettiğimiz ve hayal edilen “yok ülke”ye doğru attığımız her adımı başarısızlığa uğratacak olan ütopya budur. Çünkü ne kadar iyi niyetle girilmiş olursa olsun ütopya kurma işlemi “kendimiz için neyin iyi olduğunu bildiğimiz iddiasını” içinde taşır. Her iddia yaratılmış olana, yaratılma sürecine karşı yaratılmış ve yaratılmakta olanın aczi konusundaki bilgisizliğinin itirafından başka bir şey değildir. Ütopyanın Müslüman görüş açısından olumlu olan tarafı küfrün hâkimiyetine boyun eğmediğimiz şuurla kavranılması, küfr ile uzlaşmadan yaşanabileceğinin mümkün olduğunun derinden ve kesinlikle bilinmesi ve nihayet Allah’ın vaağinin gerçekleşeceğine imandır. Bizim ütopyamız bizim için hayırlı olanı dua ile talep etmemizdir.

Üç Mesele üzerinde düşünmek küfrün yerküre üzerindeki hâkimiyetinin dayanakları üzerine düşünmek anlamına gelir. Yabancılaşma âdemoğlunun bilme, yapabilme konusunda en üstün varlık olduğu varsayımından kalkılarak türetilen bir düşüncedir. Dolayısıyla bütün olumlu değerler insanın mükemmelleştirilmesiyle sağlanabilecektir. İnsanın kaçınılmaz üstünlüğünün kabulü, düşüncüyü insan yapıp-etmelerinin gelişmiş bir aşaması sayılan medeniyetin de kaçınılmazlığına, meşruiyetine götürecektir. Bu kaçınılmaz ve meşru medeniyet kendi hayatiyetini mümkün kılan araçlara da meşruiyet, masumiyet ve giderek mecburiyet gücü verecektir. Teknolojinin cebri

altında medeniyet de icbar edici olacak ve hümanizm zorba bir düşünce olarak insanlar üzerindeki hükümlanlığını sürdürecektir. Bu iktidar teslisine karşı Müslümanlar olarak biz, tek şeyi: İslâm ahlâkını savunma durumundayız.

Kuvvete karşı ahlâk? Bu zıtlasma hiç de yeni değildir. Peygamberlerin hayatı bu zıtlaşmanın örnekleriyle dolu. Ayrıca bütün kültürlerde Salihler iktidar sahiplerinin hışmına uğramış. Salihler haddi aşmanın herkese felâket getireceğini her çağın iktidar seçkinlerine duyurmuşlardır. Ama iktidar seçkinleri bu sesleri duymadıkları, duymak istemedikleri gibi, uyarıların kulaklarını tırmaladıkları zamanlarda da Salihleri suçlamaya kalkışmışlardır. Eflatun'un *Gorgias* kitabında Kallikles şunları söylüyor: "...bence ahlâk yasaları zayıf adamların icadıdır, bunun için de onları kendilerine ve yalnız kendi çıkarlarına uydururlar ve ancak bu bakımdan onları över yahut kötülerler. Daha çok kazanabilecek olanları ve en kuvvetlileri korkutmak, kazanmalarını önlemek için, kendi paylarına düşenden daha çoğunu istemenin çirkin olduğunu, doğru olmadığını söylerler, ahlâksızlık da bundan başka bir şey değildir derler". Kallikles'in dayandığı mantık bütün zalimlerin mantığıdır: "...iyi yaşamak için tutkularını bastırarak yerde onların gelişmelerine elden geldiği kadar yardım etmek, en uygun hale geldikleri zaman cesaret ve ustalikle her doğan isteği yerine getirmek gerekir. Ama bu herkesin yapacağı bir iş değildir sanırım. Bundan ötürü de, kendi tutkularını serbest bırakmayanlar, utanç ve beceriksizliklerini saklamak için böyle tutkulu olanları kötülerler. Haddi aşmak fena bir şeydir diyerek tabiatın daha zengin yarattığı kimseleri bağlamak isterler ve kendi tutkularını tatmin edemedikleri için de alçaklıkları yüzünden doğru olmayı ve ölçülü olmayı överler. Çünkü kral oğlu olarak dünyaya gelmiş yahut kendilerinde bir başbuğluk, zorbalık, hakanlık elde edebilecek kuvveti ele geçirmiş bir kimse için ölçülü olmaktan daha ayıp bir şey var mıdır?"

Çağımızda yabancılaşıma, medeniyet, teknoloji biçiminde karşımıza çıkan meseleler her çağda farklı kılıklara bürünerek ama özünde muktedir olmak-ahlâklı olmak çatışmasını barındıran bir durumda insanların önünde bulunmuştur diyebiliriz. Mekke'nin iktidar seçkinleri Resulullah Muhammed'e İslâm ahlâkını tebliğ etmekten vazgeçmesi karşılığında para, kadın, itibar ve mülk teklif ettiler. Çünkü onlar da Kallikles gibi ahlâk çağrısını bir zayıflık belirtisi, kuvvetli olma özentisi sayıyorlardı. Bana kalırsa muktedirler olaya bu açıdan

bakmakta tamamen haksız da değildirler. Mesnedi uhrevi olmayan bütün ahlâk çağrıları zorbalığa değil, zorbalara yöneltilmiştir. Sonuç olarak din dışı ahlâk önerileriyle bir toplumsal muhalefet başlatmış olanlar siyasi kuvveti ele geçirdikleri zaman kolaylıkla, zalimleri deviren zalimler durumuna gelmiş olurlar. Nitekim teknoloji, medeniyet ve yabancılaşmayı birer mesele olarak ele alan Batılı düşünce adamları önerdikleri çözümlerde bu tesliden doğan zorbalığın başka bir mikyasta yeniden tesisinden başka bir şey söyleyemiyorlar.

Teknolojiden, medeniyetten ve yabancılaşma düşüncesinden doğan meselelerin teknolojinin, medeniyetin ve yabancılaşma düşüncesinin kendi özgül alanlarında çözüme kavuşturulabileceğini sanmak, bir öpücüğü geri alma isteği gibidir. *Üç Mesele*'nin çözümünü bu meselelerin dışında, itikat ve ibadette bulabileceğimize inanıyorum. Belki de bu meseleleri köklüce, derinlemesine kavramak bizi kulluğumuzun şuuruna varmada daha ileri bir merhaleye ulaştıracak.

ÜÇÜNCÜ ALINTI

Türkiye'deki bireysel kimlik ve sosyal ilişkilerin geleneksel retorik, tavır ve duygular tarafından ifade edilmesi ve hattâ onların içinde kökleşmiş olması Türk reformcuların nadiren üzerinde durduğu bir şeydir. Bu meseleyi ortaya atmak, yeni bilişsel standartların –yani milliyetçi ideoloji, bilimsel yöntem ve akılcı düşünmenin– Türk karakterinin daha derin seviyelerdeki niteliğini değiştirmeden öylece bırakmış olabileceği ihtimalini ileri sürmek demektir. Cumhuriyetin bir şair-eleştirmeni olarak Özel, Türkiye'de milliyetçi ideolojiyi sosyal hayatın “poetikası”ndan ayıran farka önem vermiştir. Aşağıdaki denemesinde müzik ve düşünce arasında bir bağlantı kurar. Bu deneme, Müslüman aydınının bir kültür politikası biçimine nasıl sahip çıktığının örneğini verir ve Özel'in, kültürün kendisini politik faaliyet ve taahhüdün en önemli yanı kılmaya ilişkin en başarılı girişimlerinden de biridir. Özel, müzik ve düşünce arasında bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Her toplum sosyal ilişkilerdeki belirli bir ahenk biçimine dayanır ve bu ahenk entelektüel anlaşılabilirliğin ve başarının dayanağı olarak iş görür. Batı, yerli toplumların ahengini yok ederek Batılı olmayana saldırmıştır ve bu yok etme beraberinde entelektüel şaşkınlığı ve dejenerasyonu getirir. Müslümanlar kendilerini muhafaza etmek için kültür politikasına girişmek zorundadır.

Musiki ve Düşünce

(*Zor Zamanda Konuşmak*'tan, s. 45-8)*

İnsanın kendi seçtiği ahenk ile benimsediği düşünce arasında bir rabıta olduğu kabul edilebilir. Ahenk en bariz biçimiyle insanın musiki ile olan münasebetinden neş'et eder. İtrî dinlemekten sıkılan bir adamın Süleymaniye'nin mimarisinden tat alabileceğini mümkün sayamayız.²⁴ Hâfız Post'a yaklaşmamış olan birisi Doğu medeniyetinin (daha da daraltalım: Osmanlı medeniyetinin) övgüsünü yapıyorsa, ne yaptığından habersiz bir kimsedir şüphesiz.²⁵ Basit gözlemlerle anlaşılabacaktır ki, insanın bağlı olduğu ahenk hangi seviyede ise o insanın düşünme seviyesi de aynı seviye çevresindedir. Bağlı olduğu ahenk *dolmuş* şarkıları, *gazino* müziği seviyesinde olan insan dünyayı aynı seviyeden kavrayabilir.²⁶ Düşünüş ve kavrayış seviyesi bu müziği yaşatacak, bu müziği devam ettirebilecek kıratıdır. Böyle birinin yüksek seviyeli düşünceleri ne anlaması, ne de aktarması mümkün değildir.

Zevkteki bayağılık insanı bayağı düşüncelere kolayca âşinâ ederse de incelmış ve yüksek bir seviye tutturmuş olan zevk sahibi kimse mutlaka yüksek seviyeli düşünceleri kolay benimseyemez. Yani gerek

* *Zor Zamanda Konuşmak*'tan yapılan alıntıların çevirisinde söz konusu eserin Türkçe aslından yararlanılmıştır (Çıdam Yayınları, 1993 (5. baskı)), ç.n.

²⁴ İtri, Mustafa Çelebi (Buhurizâde) besteci, müzisyen ve ozandı (ölüm 1711) ve saraydan büyük yakınlık gördü. Bkz. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 313-4.

²⁵ Hâfız Post (ö. 1963), Osmanlı sarayında hizmet vermiş besteci ve şairdir. Bkz. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 16.

²⁶ Belirli güzergâhlarda giden, oturacak yer kalmayınca kadar yolcu indirip bindiren kent taksilerine Türkiye'de dolmuş denir. Bu dolmuşların sürücülerinin popüler müziğin yeni türlerini tercih ettikleri bilinir (bkz. dipnot 27). Eğitim düzeyi yüksek olan Türkler, siyasal tercihleri ya da dinî inançları her ne olursa olsun, genellikle bu müzik türünü, insanların müzik zevkinin bayağılaşmasının bir kanıtı olduğu gerekçesiyle onaylamazlar. Türkiye'nin büyük şehirlerinde, gazino denen yerler geniş bir yelpazede müzikli eğlence sunar. Bu gazinolar ekseriya düğün, aile toplantıları, dernek kutlamaları münasebetiyle kiralınmasına rağmen. içkicilerle, kolay para kazananlarla, yeraltı dünyasındakilerle, hayat kadınlarıyla, sonradan görme zenginlerle vs. ilişkilendirilir.

göz, gerekse kulak ahengini geliştirmiş bir kimsenin aynı zamanda düşünce ürünlerinin de yücesiyle irtibat kurmuş olduğu iddia edilemez. Zevkin inceliği büyük ölçüde meşreple ilgilidir. Bazı insanlar sanat alanında yer alan bazı becerilere yatkındırlar, zevklerini kolayca geliştirebilirler, inceltebilirler. Ama aynı insanların fikrî tahlillerde yaya kalmaları, düşünce planında bazı açıklamaları kavramakta yetersiz kalmaları mümkündür. Yine de, zevkle ilgili bir tefrik yeteneğini geliştirmiş olanların kavrayış güçlerini de arttırmış olacaklarını söyleyebiliriz. Bu gibilerin keyfiyetçe zengin olanı seçebilmeleri büyük ihtimaldir.

Buna karşılık, yüksek düşüncelerin bayağı zevklerle bir arada bulunmaları mümkün değildir. Zevklerin bayağılığı düşüncenin asaletini zedeler. Eğer fikrî tahliller bakımından yüksek seviye tutturmuş insanlarda basit ve bayağı ahengin işaretlerini görüyorsak, o kimsenin fikrî tahlillerinin değerine de şüpheyle bakmalıyız. Bakarsak göreceğiz ki düşünce alanında da bu insan aldatıcı bir parlaklığa sahiptir. Düşüncelerinin gerçek temelleri zayıftır ve varoluşsal köküyle rabitasızdır.

Bir milleti köleleştirmenin en etkili yolu, benim bildiğim kadarıyla o millette yaşayan ahengi bayağılaştırmaktır. Dilini kaybeden düşüncesini kaybeder. Ama eğer ahengini muhafaza ediyorsa dilini yeniden ele geçirebilecek gücü toparlayabilir. Ahengi bayağılaşmış olan, millet düşüncesinin yeniden ele geçirilmesi gerektiği düşüncesine ulaşmakta bile güçlük çekecektir. Türkiye’de arabeskin²⁷ zaferi ile bankerlerin zaferi birbirine paraleldir. Bugün ülkemizde işporta malı düşünceler rağbet buluyorsa, sarıh ve fasih konuşmak önemini kaybetmişse, halkımızın olduğu kadar aydınlarımızın da ahengini yozlaştırmış olmaları yüzündendir. Türkiye’de yaşayan insanları bayağı zevklere, ahengin aşağılık formlarına alıştırmak bu ülkede düşünce namus ve haysiyetini, şerefli bir hayatın dokunulmazlığını kundaklamaktan başka bir anlam taşımaz.²⁸

²⁷ *Arabesk* Türkiye’deki, Arapça konuşulan ülkelerin popüler müziğinden etkilenmiş görece yeni bir müzik türüdür. Arabesk, inancı, fikri ne olursa olsun her kesimden Türk aydınları tarafından genellikle olumsuz bir biçimde algılanır.

²⁸ Özel’in dolmuş şarkılarını ve Arabesk müziği kınaması, onun, laik aydınların seçkinciliğine çok benzeyen seçkinciliğine işaret edebilir. Bununla bir-

Müslümanca tavır benimsemeyi kendine birinci mesele edinmiş insanların sahip oldukları ahenge önem vermeleri, bu ahengin seviyesini yükseltmek için sürekli çaba harcamaları zaruretime inanıyorum. Yoksa İslâm'a ilişkin birçok düşünce inceliklerinin de kavranması imkânsız olur. Mümin bir bütündür, onun bir yanıyla çok yüksek bir inancı yaşayıp, bir yanıyla da basit ve değersiz zevklere boyun eğmesi bir bozukluktur. Bu bozukluğun kısa yoldan, en etkili bir biçimde giderilmesi gerekir.

Kuşku yok ki gerek toplum şartları, gerekse kitle iletişim vasıtaları herkesin olduğu kadar, Müslümanların da zevklerine, ince duygularına saldırıda bulunuyor. Eğitim düzenimiz "işe yarar" adam yetiştirmeye yönelmiştir. Bu adamın ferdî hasletleri birinci planda ele alınmamaktadır. Yani bir çarkın dişlilerinden biri olmayı başardıktan sonra adamlıkta "kalp" olup olmamak kimseyi ilgilendirmez. Kendimizde bu alanda bir yetersizlik görüyorsak zaman geçirmeden telafi yoluna gitmemiz zorunludur.

DÖRDÜNCÜ ALINTI

Atatürkçü reformlar, Türkiye'deki sosyal yaşamın pek çok alanını esaslı şekilde dönüştürdü. Buna karşın Türk toplumunun en temel özelliklerinden bazıları yeni bir kisve altında olsa bile varlığını korudu. Bir seçkinlik iddiası olarak öğrenmenin önemli olması, toplumsal sürekliliğe bir örnektir. Osmanlı seçkinleri bir Saray kültürünün, sadece sınırlı sayıda kişinin kazanabileceği bir zevk ve görgü sisteminin taşıyıcılarıydılar. Benzer şekilde, ilk dönem Cumhuriyet seçkinleri de Batı kültürünün ve yine yurttaşların küçük bir azınlığı tarafınca sahip olunan bir zevk ve görgü sisteminin taşıyıcısı oldular.²⁹ Aşağıda alıntı yapılan deneme, Batılı kültürel seçkinciliğin yeni bir şekline saldırıyor. Özel, eğitilmiş inanan bir kimsenin düşüncede ve ifadede bir anlaşılabilirliğe sahip olabileceğini çünkü onun, yaşamın gerçek problemlerini doğrudan ele almak için bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürer. Tersine, Batılaşmış Türk aydınlarının zihinleri ise,

likte, bu dikkate değer cümle, Özel'in ince zevki ve entelektüel beğeniye geleneksel yaygın bir erdem olarak tahayyül ettiğini açıkça gösterir. *Namus*, *haysiyet* ve *şeref* kavramları Türk kentli ve köylüsünün temel ahlâki standartlarıdır.

²⁹ Karş. Mardin (1969).

Türkiye'nin toplumsal meseleleriyle neredeyse hiç alâkası olmayan gelip geçici modalar ve gösterişçi soyutlamalarla bulanıklaşmıştır. Bu deneme, Özel'in kültür politikasına olan ilgisinin bir diğer örneğidir. Özel, Türkiye'de sosyal statü ve iktidara sahip olmanın belirli bir bilgilenme biçimiyle bağlantılı olduğunu göstermek niyetindedir. İslâm'a baktığında ise, orada bu bağlantıyı parçalayacak yeni bir bilgilenme türü bulmuştur. Önceki denemesinde Müslüman'ın daha açık bir biçimde düşünme potansiyeline sahip olduğunu çünkü onun kendi toplumunun esas ahengiyle rabita içinde bulunduğunu ileri sürmüştü. Burada Özel, İslâmcı bir konumu benimsemiş kimseleri Batıcı entelektüel heveslerin cazibesine kapılmamaya ve doğrudan doğruya Türk toplumsal yaşamına hitap eden bir yaklaşım geliştirmeye davet eder.

Müslüman Aydını Bekleyen Görev
(*Zor Zamanda Konuşmak*'tan, s. 222-4)

Türkiye'nin modernizasyonu okumuşlar eliyle devlet ricalinin münevverlerle yaptığı işbirliği sonucunda kotarıldı. Bu sürecin tartışılmış, tartışılacak birçok yönü var elbet, ama tartışmaların sonucu değiştirmeyeceğini hepimiz biliyoruz. Bugün belli bir noktadayız ve ne yapılacaksa bu nokta hesaba katılarak yapılabilir.

Kafamızda aydınlığa kavuşturmamız gereken hususların ilki Türkiye'de zihniyet bakımından Doğu-Batı ayrımı yapamayacağımızdır. Gerçi hâlâ Doğucu-Batıcı aydınlarımız var fakat bu politik bölümlenme, düşünme yollarına ve yöntemlerine ilişkin bir ayrımı ifade etmiyor. Daha çok bir yön seçimini, geleceğe matuf bir seçimi dile getiriyor. Aydınlarımız ve okumuşlarımız ilk eğitimlerinden, uzmanca çalışmalarına kadar hep aynı düşünme biçiminin yani modern medeniyete mahsus bilgilenme yolunun içinde yetişiyorlar. Din eğitimine ayrılmış kurumlarımız bile Batılı tarzda öğrenim uyguluyorlar.

Geleneksel eğitimin yerini alan modern bilgilenme biçimi sınırlı bir zaman dilimi içinde belli bir konvansiyonel malumatın çok sayıda insana aktarılması esasına dayanır. Öğrenim büyük ölçüde yazılı metinlere ve en önemlisi derece derece yükselen bir akıl yürütme esasına dayalıdır. Daha ilkokul çağlarından itibaren Türkiye'de eğitim görmüş insan belli bir düşünme biçimine alıştırılır. Bu biçim sonuçta yalnız Batı medeniyetine mahsus olan "bilim"i kavrayabilecek olan mantık örgüsüdür. Bu yönüyle Türkiye'de siyasi kamplara

ayrılmış aydın ve okumuşların düşünüş biçimleri bakımından da ayrı olduklarını söylemek güç, belki de imkânsızdır.

Türkiye’de zihniyet bakımından Doğu-Batı ayrımı yapılamayacağı sözü metropoldeki “gelişkin” bilgilenme yolları ve araçlarının “taş-ra”da bulunmadığı iddiasıyla birlikte itiraza uğrayabilir. Bu, gerçekten önümüze büyük meseleler yığmaktadır. Ama burada gelişmiş ve geri kalmış yörelerdeki eğitim kalitesini söze konu etmediğimiz, eğitimin dayandığı prensipler ve temel mantık örgüsü bakımından yer-küre ölçüsünde bir tekdüzelik içinde olduğumuzu söylüyoruz yalnızca.

Zorluk, gerek ülkemiz içinde gerekse ülkeler arası bilgi alışverişiinde esasların müşterek olmalarına rağmen bilginin kemiyetinde büyük farkların bulunmasından doğuyor. Böylece bazıları diğerleri karşısında “malumatfuruş” edalarıyla üstünlük sağlama yoluna gidiyorlar. Aslında dünya ölçüsünde hepimizin paylaştığı akıl yürütme yolu kimin ne dediğini açıklıkla anlamamıza elverdiği halde bazı aydınimsı kişiler kendilerini özellikle “anlaşılmaz” kılarak bilgilerini bir baskı ve egemenlik unsuru olarak kullanma hevesindedirler.

Türkiye’de yaşayıp yazdığı halde Batı ülkelerinin terminolojisini özellikle kullanarak kendilerini ezoterik kılmış aydınlar var ortalıkta. Bunlar, açıklıkla söyledikleri takdirde pek kolay anlaşılacak ve bu yüzden de kabul veya retle karşılanacak yargıları kırk dereden su getirerek söylemekle bir yer edinme hevesindedirler. Eğer bunlar gerek edebiyat gerekse düşünce alanında bu sahteci tavırlarıyla önem sahibi olabiliyorlarsa, bunun sebebi onlara karşı çıkması muhtemel olanların da kendi çaplarında sahteciliğe, oyunlara saplanmış olmalarındandır. Yani, gösterişle aydın olunabilen bir ortamda, büyük gösteriş sahneleyen de parlak kafa rütbesini kolaylıkla edinebiliyor.

Her Müslüman’ın, özellikle aydın olma düzeyine erişme şansını elde etmiş bulunanların bu konuda bir görevle karşı karşıya kaldığı kanısındayım: Sarih, açık, anlaşılır ve duru anlatımı kendileri için benimsedikleri kadar, ilişkide oldukları (bu ilişki muhalif ve muarızlarla olsa dahi) düşünce çevrelerine de benimsetmeye çaba göstermelidirler. Malumatfuruşluk karşısında yılgınlığa kapılmamalıdır. İleri sürülen her düşüncenin içinde yaşadığımız toplum bakımından hangi

karşılığa sahip olduğu bilinmeli, sorulmalı, istenmelidir.³⁰ Kısacası: Düşünce alanında züppeliğe düşman olduğumuz kuvvetlice ortaya konulmalı, fonksiyonel olmayan hiçbir bilgi türünü anlamayacağımız, bu bilgiyi yüklenme durumunda olanın da sırtını sıvazlamayacağımız kesin bilinmelidir.

BEŞİNCİ ALINTI

Aşağıdaki denemede Özel, Türk toplumunun her kesimindeki sohbetlerde sıkça dinlenen alegorik bir hikâye biçimi olarak mesele başvurur. Deneme, Türk politikasının en kritik ikilemini sorguladığı için, mesel kullanımı özellikle yerindedir. Cumhuriyet'in milliyetçi ve laik seçkinleri kendilerini, kendi çıkarlarından bihaber, yetersiz şekilde eğitilmiş bir halkın bekçileri olarak görmüşlerdir. Özel'e göre bu aynı seçkinler, kitleleri ihtiyaçları ve çıkarları konusunda bilgilendirmekten ziyade kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmekte ve kafalarını karıştırmakta daha mahirdirler. Karpuzlardan korkan cahil ve akılsız bir grup köylüye farklı şekilde davranan iki becerikli, bilgili kişiye dair bir "halk hikâyesi" anlatmak suretiyle bu çıkarım desteklenir. Denemenin ilginç olan yanı ise, meselin vermek istediği dersi boşa çıkaran sürpriz sonucudur.

Özel'in okurları İslâmcı eğilimlere sahip olabilirler, ancak onların aynı zamanda kendileri de kimi zaman temel içgüdülerini paylaştıkları Türk seçkin sınıfının marjinal üyeleridir. Bu sebeple, onun İslâmcı okuru, köylülerin korkularıyla alay eden hikâyedeki ilk yabancı kişiyi büyük ihtimalle halka tepeden bakan Türk Batıcı olarak görecektir. Ve yine aynı mantığa göre bu okur kendisini muhtemelen, köylülerin cehaletini onların menfaatine hizmet etmek için kullanan ikinci yabancı kişiyle özdeşleştirecektir. Bununla birlikte Özel, İslâmcı aydını laik karşıtlarıyla paylaştığı eğilimlerinin farkına varmaya

³⁰ Özel, başka bir yerde, Türkiye'deki tüm insanların iyiliği için çalışmayı ümit edenlerin Batıcı ideolojileri terk etmesi ve İslâmcı bir konuma geçmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ülkenin gelenekleri göz önüne alınırsa, İslâmcı konumun daha ümit verici olduğunu iddia eder. Bu argüman şüphesiz İslâm'ı kabul eden inananlara yönelik değildir, zira onlar İslâm'ı, Tanrı tarafından vahiy edilmiş olarak benimserler. Muhtemelen bu argüman Batıcı, ilerici ideolojilerle meşgul olan ve fakat Türk çoğunluğa kendi görüşlerini benimsetmek konusundaki yeteneksizlikleri yüzünden bozguna uğramış laik aydınlara yöneliktir.

zorlayacak bir tuzak kurmak için meseli kullanır. Tam da İslâmcı okur kendisini ikinci yabancıyla özdeşleştirecek olduğu sırada Özel meselin veriyor gibi görüldüğü dersin güvenilmezliğini ifşa eder. İkinci yabancı da Türkiye'deki seçkinlerin tipik tavrıyla hareket etmiştir. Köylülerin cehaletinden en iyi şekilde istifade etmek için, gerçeğe sırt çevirir.

Kitlelerin yanlış bilgilendirilmiş olduğu yolundaki varsayım, özellikle İslâmcı toplumsal gelenekleri olan bir ülkede yaşayan Batılılaşmış bir seçkine basit gelir. Özel İslâmcı düşünceye sahip olanların Batıcı karşıtlarının kötü alışkanlıklarına kolayca başladıklarına dikkat çeker ve uyarır. Bu yüzden bu deneme üç düzeyde bir anlama sahiptir. Yalancılığın, bir toplumsal seçkin onu belli bir tür bilgileneyle, toplumsal yığın da bir başka türüyle ilgili gördüğünde kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. İslâmcı aydının bu ikileme bilinçsizce iştirakine karşı gözünü açar. Ve son olarak, İslâmcı aydın bir seçkinin, toplumsal sorunlara ilişkin toplumsal yığının duygu ve düşünceleriyle tutarlı bir analiz sunabileceğini iddia eder.

Karpuz Katili

(*Zor Zamanda Konuşmak*'tan, s. 350-2)

Bir zamanlar kendi ülkesinin yolunu şaşıran birisi, bilmediği bir ülkeye, Budalalar Ülkesi'ne girmiş. Görmüş ki bir tarlanın kenarında endişeli, korku içinde bekleyen adamlar vardır. Köylülere niçin beklediklerini, neden korktuklarını sorunca şu cevabı almış: "Ekip biçmek istiyoruz fakat tarlada bir canavar var. Ondandır korkup tarlamıza giremiyor, buğdayları biçemiyoruz". Yabancı tarlaya bir göz attığında görmüş ki köylülerin korktuğu "canavar" irice bir karpuzdur ve tarlanın içinde haşmetle yatmaktadır. "Ben bu canavardan korkmam", demiş köylülere, "isterseniz onu size öldürüvereyim". Adam tarlaya girmiş, kuşağından çıkardığı bıçağıyla önce karpuzdan bir dilim kesmiş ve yemeğe başlamış. Bu manzara, halkı dehşete düşürmüştü derhal. Budalalar Ülkesi sakinleri karpuzdan değil, canavarı kesip yiyen yabancından korkmuşlar bu sefer. Demişler ki, bu adam ne gözü dönmüş biridir ki canavarı öldürdüğü yetmiyormuş gibi onu yiyebiliyor. Hemen harekete geçmişler ve tırmıkları, orakları, yabalarıyla yabancıyı kovalamışlar, ülkelerinden atmışlar.

Bir süre sonra yolunu kaybeden bir başka yabancı gelmiş Budalalar Ülkesi'ne. Yine aynı durum doğmuş. Tarlada bir canavar varmış ve köylüler korkularından ekinlerini biçememekteymişler. Bu ikinci yabancı, ülke halkına yardım etmeye kalkışmamış. Bakmış ki bu insanlar karpuzu tehlike görüyor, ondan korkuyorlar; köylülerin korkusunu paylaşmış. Yaklaşmamış canavar karpuzun yanına yöresine. Budalalar Ülkesi halkı bu yabancıнын kendileri gibi bir insan olduğunu anlamışlar. Güvenmişler ona. Aralarına almışlar, uzun yıllar birlikte yaşamışlar bu yabancıyla. Tarlada yatanın bir canavar değil de bir karpuz olduğunu bilen yabancı, uzun yıllar boyunca köylülere canavardan korkmanın gereksizliğini adım adım anlatmış. Sonunda başarılı da olmuş. Budalalar Ülkesi halkı karpuz korkusunu yenmekle kalmamışlar, karpuz yetiştirmeye başlamışlar en nihayet.

Bu kıssadan kısa yollu bir hisse çıkarmak niyetinde değilim. Çünkü bence iki yabancıнын da tavrı yanlıştır. Biri diğeri aleyhine tercih edilemez.

Budalalar Ülkesi'ne giren ilk yabancıнын yanlışı kendini bir tek gerçekten haberdar olmakla çevresindeki insanlardan üstün saymasıdır. Karpuzun canavar olmadığını bilmektedir ama budalaların da insan olduğundan, kendi yanlışının nerede olduğundan haberdar değildir. Üstelik karpuzu kesip yemekle nobranlık yapmış, basit bir farkı kendi lehine kullanma kurnazlığı gösterme yoluna girmişti. Eğer köylüler ondan korkup kovmayacak olsalardı, bu maharetiyle onlar arasında seçkin bir yer tutma girişiminde bulunabilirdi. Karpuzun yerine geçen bir canavar olmaya namzet idi.

İkinci yabancıнын yanlışı ise halkın güvenini kazanmak adına onlarla bir hatayı paylaşmış olmasındadır. Gerçi hikâyemizde Budalalar Ülkesi ahalisi sonunda karpuz korkusunu yenmişler ve karpuz ekmeyi başarmışlardır ama bu sonuç hiç de istihsal edilemeyebilirdi. Benim anlayışıma göre edilemez de. Çünkü gerçeğin üzerini örtmeyi kabul eden, sonradan bu örtüyü kaldıracak gücü kendinde bulamayacaktır. Samimiyetsizliğe, strateji ve taktik uğruna yalana rıza gösteren, değil yalnızca rıza göstermek bu yalanı ika eden kişi sonradan gerçeği ifade etmek hak ve imtiyazını elinde bulunduramayacaktır. Gerçek ve hakikat insanların kalbine sinsice yerleştirilemez. Zor altında kalmadıkça gerçeği bilen kişi gerçek yerine yalanı dile getirmemelidir. Eğer bunu yapıyorsa yarın bize gerçeği söyleyeceğinin, söylediğinin teminatı ne olacaktır ki?

İnsanların yüzlerine budalalıklarını vururcasına hakikati ifade etmenin tehlikesi şüphesiz ki vardır. Ama bu davranışı gurura kapıldığı için değil de tek çaresi bu kaldığı için gösteren kişi mazurdur. Çünkü kendine karşı dürüst kalmaktan daha değerli bir vasıf bilmiyorum ben. Bu tavrın zıddı ise şartlar gerektiriyor diye gerçeği reddetmek biçiminde karşımıza çıkar. Hâlbuki şartlar hiçbir zaman gerçeği söyleyecek kıvamda olmayabilir. Bu yüzden mutlaka gerçeğe yalan, hakikatle vehim arasındaki sınırı belirgin kılacak tavır kendini ortaya koymalıdır. Bu yapılamıyorsa yalana iştirakten mutlak olarak imtina etmek gerekir.

ALTINCI ALINTI

Aşağıdaki alıntı, yakın dönemde Özel tarafından yayımlanmış olan kısa bir otobiyografinin, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*'in ilk sayfalarından alınmıştır. Seçilmiş olan pasajda Özel, küçük bir kasabada geçen ilk çocukluk yıllarına ilişkin hatıralarını dile getirir. Biyografinin başlığı, Thoreau'nun Emerson'a olan yanıtına gönderme yapar. Thoreau, Meksika-Amerika savaşına karşı protestoları yüzünden hapishaneye girmişti. Arkadaşını ziyarete giden Emerson ona "Neden buradasın Henry?" diye sormuştu. Alıntı bir itiraf özelliği taşımaktadır. Özel çocukluğunun hangi yönünün onu bir şair olmaya sevk etmiş olabileceğini sorgular. Batılı okur için Heideggerci bir tınıya sahip son kısımdaki paragraflar Özel'in bireysel kimlik ve yaşantıya dair tartışmalarına renk katan dil konusundaki güçlü vurgunun örneğini verir.

(*Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* den s. 18-24)*

Yetişme yıllarımda kendi önümde açılan yolun bir sanat alanından geçtiğini sezmiştim. Ama hangi sanat alanı? Müzik ve resim yüksek maliyetlerle çalışan alanlardı. Bu yüksek maliyetler sadece parayla ölçülebilen cinsten sayılmaz. Asıl belirleyici o olmakla birlikte, bana çok yüksek gelen maliyet, bu alanlarda kendi yolumu bulmak için çok erken yaşlarda birilerine, kimilerine "*eyvallah*" etme mecburiyeti-ydi. Edebiyat alanı benim yetiştiğim yıllarda nispi bir bağımsızlığa imkân veren nitelikteydi. Yani bir insan olarak varlığını tebarüz etti-

* Yapılan alıntının çevirisinde söz konusu kitabın Türkçe aslından yararlanılmıştır (Şule Yayınları, 1996), (ç.n.)

rebilmek için kimse kişiliğinden taviz vermek zorunda kalmadığı gibi edebiyat alanında hesaba katılabilir bir seviye gösteren her çalışma kendini gösterebiliyordu. Bugün yirmi beş yıl öncesinin şartlarının bulunduğu söylenemez ama yirmi beş yıl önce de bugünkü gibi edebiyat alanının en düşük maliyetlerle çalışan bölümü şiirdi. Şiir yazma heveslilerinin başka bir ülkeyle karşılaştırılınca şaşırtıcı sayılara vardığı, herkesin kendini şair sandığı bir yer Türkiye.

Ben kendimi şair sanarak değil, şair olmanın gereğine inanarak ve şiirin gereğini yerine getirmeksizin bu alanda gerçek bir çalışma yürütülemeyeceğini kabul ederek işe koyuldum. Yolumun her durağında, yürüdüğüm mesafenin, göze aldığım mesafe yanında kısa kaldığını anlayacak bir hazırlığım vardı. Bu hazırlığı da doğuştan getirmedim, dünyadan aldım. Hazırlığının, bugün de beni ayakta, akli başında tutan hazırlığının özelliği ikidir: Kadirşinas itaatsizlik ve tevârüs edilmemiş asalet.

Çocuk yaşlarımdan hayatımı çekip çeviren büyüklerin zekâ, bilgi ve ahlâk bakımından kendilerine kayıtsız şartsız³¹ teslim olunabilecek yeterliği gösteremediklerini kavramıştım. Belki bütün çocuklar kavramıştır bunu. Büyükler mükemmel olmadıkları halde sözlerini geçirebiliyorlar. Bunu, ellerinde tuttıkları büyük olma imtiyazını çocuklara karşı kullanarak yapabiliyorlar. Fakat çocukluğumuzda büyüklerle ilişkimiz bu kadarla kalmıyor, onlar aynı zamanda çocuklar için bir şeyler yapıyorlar. İşin garibi, bizim için yaptıkları şeyleri de büyük olma imtiyazını kullanarak yapabiliyorlar. Büyüklere itaatin haklı bir sebebi olamazdı çünkü birçok şeyi anlayamıyorlar, birçok şeyi bilmiyorlar ve birçok şeyi doğru yapmıyorlardı. Büyüklere düşmanca davranmanın da haklı bir sebebi yoktu çünkü çocuklara karşı yardımsever dostluk gösteren onlardı. Böyle bir bakış açısı ile çocukluğum boyunca ebeveynimi, öğretmenlerimi, diğer büyükleri kendilerine zararımın dokunmamasına özen gösterdiğim ama benim hakkımda karar vermeye ehil olmayan varlıklar diye kabul ettim. Verilen desteğe karşılık, severek hizmet fakat asla itaat etmemek. Sonu itaate varacaksa sunulan yardımı reddetmek ve insanların sahip oldukları yerlerin değerini bilmek. Böylesi duyguların çocuk yaşta benliğimde

³¹ "Kayıtsız şartsız" sözü Cumhuriyetçi sloganlarda ortaya çıkar (*egemenlik kayıtsız şartsız milletindir*) ve ekseriya yasal otoriteye boyun eğmenin bir standardı olarak kullanılır.

nasıl kök saldığını bilmiyorum. Gerçi böyle olmasını açıklayacak yüzlerce olay var kafamda, ama onları hatırlayan benim ve benzeri olaylardan etkilenen bunca insan benimkine benzer sonuçlara varmamış olabilir. Neden böyledir, bilmiyorum.

Kadirşinas itaatsizliğimin temelinde ne kadar kişisel değerlendirmelerim varsa, tevarüs edilmemiş asaletimin temelinde de o kadar toplum değerlerinin etkisi var. Asalet hissi benim içimde taşıdığım değil, bana çevreden telkin edilmiş bir değerdir. Sebebi de çok yalın: Taşrada bir devlet memurunun çocuğu olmak. İçinden çıktığım aile, herhangi bir üstünlük hissini besleyebilecek özellikler taşımaz. Annem bir ortakçının kızı. Babamın ailesi de arabacılık yaparmış. Benim teneffüs ettiğim hava da çok çocuklu bir küçük memur ailesinin iki yakasını bir araya getirme sıkıntılarıyla dolu sayılırdı. Yani herhangi bir imtiyaz duygusu taşımama yardımcı olacak bir hayat içinde bulunmadım. Ama benim özel hayatımın dışında ve benim varlığıma da bir anlam katan bir devlet vardı. Türkiye Cumhuriyeti, bürokrasiye tanıdığı zabıtçe bir yetkiyle bütün toplumu kuşatmıştı. Cumhuriyet rejiminin temsilcisi olmak, kişinin, toplum içinde geçerli bir unsur olduğu duygusunu güçlendiriyordu. Buna bir de yerli halkın memurlara karşı mesafeli tutumunu eklerseniz, ortaya sahte bir soyluluk manzarası çıkıyordu.

Ben, çocukluğum boyunca bu sahteliğin acısını tattım. Okullar, resmî daireler, kütüphaneler, sinemalar, gazete sütunları, kimbilir kaç gömlek aşağıdan frenk taklidi tavırlar benim gibiler için meşru mekânlardı. Gerçekte buralar herkes içindi, ancak buralarda bazıları farklı olabiliyor, buralarda üstünlüklerine dayanak arıyorlardı. Örnekse, hiç yerli film seyretmemek, alt yazılı harciâlem yabancı filmlerden tat almayı marifet saymak gibi. Ama iş bu kadarla olup bitmiş sayılmazdı. Bir şeylerden haberdar olmanın, bazı metinleri okumanın getirdiği yenilenme duygusu ve ulaşılmaya değer hedefler bulunduğu dair güçlü duygular da bu rejim türevi insanların (çok belirgin olmasa bile) özellikleri arasındaydı. Bir memur çocuğu olarak yerli halkla –ben istesem de istemesem de– konulan farkı, daha avantajlı bir hayatın ele geçirilmesi için bir fırsat olarak göremedim. Ortada gerçekten bir fark yoktu zaten. Yine de benim düş dünyamı zenginleştiren bir farkın, günden güne derinleşmesini kendim için büyük bir fırsat bildim. Bürokrasinin halk üzerinde yılgınlık verici üstünlüğü elbette, vasıfsız, temelsiz, sahte bir üstünlüktü; ama insanın ken-

dini bir aristokrat saymasının ruhuna ne büyük genişlik getirdiğini tadabilmenin bir imkânıydı aynı zamanda.

Yıllar ilerledikçe kadirşinas itaatsizliğim, karşıma tek tek çıkan insanlara değil, toplum kurumlarına yöneldi. Tevarüs edilmemiş asaletim de yön değiştirdi: Artık kendimi ister istemez içinde bulduğum topluma ilişkin bir ayrımın birimi değil, bile isteye seçtiğim ‘*iyilerin*’ savunmasını gözü pek ve tavizsiz bir tarzda yapmaya aday biri olarak görüyordum. Soyluluk gerçek bir değer idiye benim eserim olmalıydı. Bu durumda şiirden başka bir uğraşım olamazdı. Toplum kurumlarını boyun eğilmemesi gereken ifsad edici unsurlar olarak görüyor, kendimi bu yüzeysel takıntılarla bağımlı olmayacağım bir alanda çalışmaya yöneltmek istiyordum. Çevremi kuşatan ve benden çok daha büyük yapabilirliklere sahip insanların çalışmamda bana yardımcı olmasını istemiyordum. Var mıydı yardımcı olmak isteyen? Yoktu ama sanki olsaydı her yardım karşılığında toplum kurumlarının muteber üstünlüğünü bana kabul ettirecekti. Kimseden yardım almaksızın en iyi işi yapmak: Bunun için şiirden daha elverişli bir alan yoktu.

Genç yaşımda şiirin, önemli ve değerli şeyleri dile getirdiği için değil, önemli ve değerli şeylerin varlığını bize hissettirdiği için hayatımızda yer tuttuğunu kavramıştım. Neyin önemli, neyin değerli olduğunu bilmiyor ama bilmek istiyordum. Şiirde sözler büyük bir anlamı açıklamaları sebebiyle bana ulaşmıyorlardı. Sözlerin şiir biçiminde bana ulaşmaları, onların bizatihi bir söz olma gücünü kazanmaları yüzündendi. O halde şiir kendi başına bir önem ve değer olmayı başarmış bir sözdü. Bu yoldan gidebilirdim. Ders kitaplarında karşıma çıkan, pek çok insanın ezberinde olan, Fuzuli’nin

*Ne yanar kimse bana âteş-i dîlden özge
Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayri*³²

beyti düzyazıya çevrilerek ifade edilmek istendiğinde bütün önemini ve değerini kaybediyordu. Acaba bu beytin bize ulaşmasında etkili

³² Mehmet Fuzuli (ö. 1556), Türk şiir geleneği üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş, klasik Osmanlı dönemi şairiydi. Irak’ta yaşayan biri olarak Fuzuli, Muhteşem Süleyman tarafından bölgenin fethi sırasında tanındı. Bkz. Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, s. 143-4 ve *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, cilt 3, s. 249-58.

olan unsurlar onun vezniyle, kelime seçimiyle, sanatlı söz oluşuyla sınırlandırılabilir miydi? Bu soruya olumlu cevap veremedim. Çünkü hiç kimse bu beyitte şairin sadece duyduğu şiddetli yalnızlığı dile getirdiğini, bu beytin yalnızca bu anlama geldiğini ileri süremiyordu. Oysa bu sözlerden mutlaka bir anlam çıkacaksa, bir başka anlam çıkarmak da mümkün değildi. Yine de bu sözlerde farklı, fazladan bir şey olduğu belli idi. Şiir sözlerden bir çatı oluşturuyor ve bu çatı altında insan oluş bilmecesi (çok sonradan ben buna yaratılmış bulunma bilmecesi diyecektim) tadılır hale geliyordu. Böyle bir tadı almamız için önceden tayin edilmiş biçimler tek başına yarar sağlamıyordu. Nitekim bir başka şairin (Ömer Bedrettin'in) bir başka beyti, benzer tecrübeleri yaşamamış olmama rağmen, insan oluşa yaklaştırmayı başarabiliyordu beni:

*Âşıkım, dağlara kurulu tahtım
Çobanlar bağrımı dağlar da geçer.³³*

³³ Ömer Bedrettin Uşaklı (1904-1946), bir Cumhuriyet dönemi şairidir. Bkz. Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, s. 336.

Yedinci Bölüm

KÜLTÜREL DEĞİŞME VE AYDIN: NECİP FAZIL VE NAKŞİBENDİ



Şerif Mardin

Türkiye Cumhuriyeti'nin laik politikalarını İslâmi bir çerçeve içinde sorgulayan bir tavrın etkinleşmesi, Türkiye'de yaygın şekilde betimlenmiş, ancak "kimlik" ve "özgünlük" gibi genel kavramları kullanmadan pek nadir çözümlenmiştir. Bu yaklaşımların bir miktar açıklayıcı değeri olmasına karşın, yerel, Türkiye bağlamında, demek istedikleri şeyler çoğunlukla açıklığa kavuşmuş değildir. İlk kez Mardin'in [1994 yılında hazırladığı derlemede] yayımlanan bu makale, bir Türk aydınında böyle bir tutuma neden olan süreci tam olarak saptama girişimidir. Çalışma, Türk toplumundaki İslâmi uyanış yorumlanmadan çok fazla bir anlamı olmayan Türk entelektüel tarihindeki süreklilikleri öne çıkarma üstünlüğüne sahiptir. Hayranlarının zamanla radikalleştirdiği Necip Fazıl, bugün hâlâ Türk anti-laiklik tarihinde ve İslâmi uyanış politikasında merkezî yere sahip bir şahsiyettir. Makalede üstü kapalı söylenen şey, basmakalıp sosyolojik söylemi kullanan dinî açıklamanın ötesinde, kişinin sadece estetik yoluyla ulaşabileceği tutarlılığın gizli bir arka planının olabileceğidir

(bkz. Gauchet 1997).

Biz yaşamlarımızdaki anlatıları sonuna kadar yaşadığımız için ve kendi yaşamlarımızı sonuna kadar yaşadığımız anlatılara dayanarak anladığımız içindir ki, anlatı formu başkalarının eylemlerini anlamak için elverişlidir.

– Alasdair MacIntyre, *After Virtue* [Erdem Peşinde] (1981, 211-12)
Necip Fazıl

Fransız Devrimi'ne ilişkin araştırmalara yapılan pek çok katkının arasında, Charles Tilly'nin Vendée hakkındaki çalışması karşı-devrim meselesiyle meşgul olduğu ölçüde sosyal bilimcilerin merakını

uyandırmıştır. Tilly'nin, Vendée bölgesini 1789 Devrimi'ne karşı Katolik-monarşik bir muhalefetin merkezi kılan arka plana dair açıklaması, yerel rahiplerin, *curé*lerin, büyük nüfuz sahibi olduğu Kuzeybatı Fransa'nın bu taşrasında geçen belgelerle kanıtlanmış bir olaya dayanır. Bu rahipler, "[Vendée'nin] en şehirleşmiş kesimlerinin devrime en muntazam desteği vermiş" (Tilly 1964, 340) olmasının sonucu, farklı bir şehirleşme deneyimi geçirmiş bir bölgenin önderleriydiler. Tersine, Vendée'nin içinde devrime karşı olan bölgeler ise bu modernleşme sürecinin işlemediği yerlerdi. Tilly'e göre, kendi aralarında dengesiz bu bölgelerdeki hâkim konumlarından mahrum edilmekle tehdit edilen *curé*lerin yaygın ağ, Paris'e karşı Katolik direnişi harekete geçirdi. Tilly'nin çalışması hiçbir surette tek-boyutlu bir çalışma olarak tanımlanamaz, zira o, *curé*lerin örgütsel ağının aynı zamanda, Katolikliğin merkezî bir rol oynadığı Fransız taşra kültürünün çok derin bir kuvvet noktası olduğunun farkındadır. Fransız devrimci General Turreau, Vendée'deki direniş hareketinden söz ederken, bu yerel gruptan ve onun oluşturduğu kültürel iklimden "gerçek hacı seferi" diye bahsetmişti (Schama 1989, 697). Turreau'nun ifadesinin tersine, Tilly, dinin işleyişine, yani kültürel öğeye tâli bir rol biçerken, örgüte, yani yapıya, bir bakıma "üstyapı"nın, bu durumda dinin, kaynaklandığı sağlam bir "altyapı" mânâsında, hakiki bir toplumsal güç konumu verir.

Tilly'nin analitik çerçevesinde, gizli bir önyargıyı bu çerçeveye sokan en az iki unsur vardır. Birincisi, her ne kadar Tilly hiçbir yerde bu iddiayı bariz bir biçimde dile getirmese de, aslında, ekonominin "acı gerçekleri"nin ve örgütlenmenin ilksel rolüne ilişkin açıklamasının bütün kültürler için geçerli olduğunu kastettiği açıktır: yani, din *her yerde* öteki, daha "sağlam" değişkenlere indirgenebilir bir değişkendir. İkincisi, Tilly'nin açıklaması, kendisinin "büyük" toplumsal yapılar diye adlandıracağı şeyleri ve mikro yapıları, örneğin, bireyin bir cemaatle bütünleşme sürecine, nazaran bu büyük yapılara uygun analiz biçimlerini destekler.¹ Neyse ki son zamanlarda yapılan çalışmalar, açıklayıcı sosyal eylem paradigmasının ağırlığını gittikçe kültürel bütünleşmeyi oluşturan temel nitelikler yönünde değiştirmeye

¹ Tilly 1984. "Kültür" sözcüğü kitabın indeksinde bulunmamaktadır.

başlamışlardır.² Ayrıca, mikro süreçlerin incelenmesi de yeni bir meşruiyet kazanmıştır.³

Laik Türkiye Cumhuriyeti'ni usandıran dinsel güçlere ilişkin bu çalışmamda, Vendée'deki *curé*'leri anımsatan bir ağın, yani Sufi *Nakşibendi* tarikatının etkisini tek başına inceleyebilirim. Fakat ben bu Müslüman ağının, yoksun bırakılmış muhafazakârların tek yönlü gizli ittifakından çok daha fazla görünümü olduğunu düşünüyorum. Nakşibendi uyanışını, bir yandan makro ve mikro toplumsal yapıların, diğer yandan mitin ve sembolizmin etkileşimini takip edebildiğimiz son derece karmaşık bir alanın sahnesi olarak görüyorum. Vendée konusundaki yeni çalışmalar, Tilly'nin yaklaşımını tamamıyla yapı sökümüne uğratmışlardır ve onun göz ardı ettiği karmaşıklık, karşıdevrimle ilgili olan Türkçe araştırmaların da bir unsuru haline gelmiş gibi görünmektedir; bu araştırmaların çoğunluğu, Tilly'nin Vendée'yi çözümlediği gibi, dinî uyanışı ele alır. Göstermeyi ümit ettiğim şey, büyük toplumsal yapıların, bu çalışma bağlamında dinin, sadece yapıştırıcı/sosyalleştirici, güç-odaklı bir role sahip olmadığı, basitçe meşrulaştırmacıdan ziyade, sorumluluğu bize ait olmak üzere ihmal ettiğimiz, *kurucu* bir yanı da olduğudur. Özellikle Anthony P. Cohen'in (Cohen 1989), bir kültürün içinde yer almanın, sırf o kültürün normlarına mekanik bir biçimde uymaktan ibaret olmadığı – Parsonscu anlayış (Parsons 1960, 75)– onu yaratıcı bir biçimde devamlı olarak yeniden düşünmek olduğu şeklindeki yinelemesini kullanacağım. İslâm hakkındaki bazı çalışmalarımda, bu yaratıcılığın, geniş kültürel bir bağlamda toplum "için" bir şablon olarak tanımlanmış, bir düşünce ve davranış "dil"inin Müslümanlarca paylaşılmasına dayanan fıtrat tarafından biçimlendirildiğini göstermeye çalıştım. Bu dil, Kuran ve hadislerden türeyen söylemsel kaynaklar tarafından şekillendirilir.

Modern Türkiye'nin en önemli edebiyatçılarından biri olan Necip Fazıl Kısakürek'in düşünce ve yaşamını, üzerinden kıyas yapılacak bir örnek olarak almak suretiyle demek istediğimi izah etmeye çalışa-

² Bkz. Geertz 1973; V. Turner 1967 ve Connerton 1989; ayrıca bkz. Mandrou 1964; Grubelir 1976 ve bulguları bu çalışmanın ele aldığı konuya uygulanabilecek Mikhail Bakhtin'in ufuk açıcı eseri (1965).

³ Klasik sosyoloji teorisinde merkezî öneme sahip bir mesele (bkz. Ritzer 1992, 398).

cağım. Amacım ve Tilly'nin çalışmasına koşturulan temel gerekçem, Tilly'nin esasen yapısalcı yaklaşımının aksine olarak, varolan bir kültürün birleştirici güçlerinde, laikleştiren zorlamaların yaptığı yıkımın ve tam da bu yıkımın canlandırdığı "devrim-karşıtı" hareketlerin önemini vurgulamaktır. Böylece laikleşmeyi ve onun hem toplumsal oluşumlar, hem de bireysel davranış, bu çalışmanın bağlamında bir aydınının davranışı, üzerindeki etkisini anlamayı umuyorum. Bu amacı akılda tutarak, aynı zamanda toplumsal süreçlere şu iki seviyede bakmak zorunda olduğumuzu göstermeye çalışacağım: toplumsal kurumlar seviyesi, yani entelektüel faaliyetin yapılanması için gerekli koşullar ve benlik oluşumunu çözümleyen bir seviye. Türkiye'de kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve onun bir *okuyucu kitle*sinin meydana gelmesi üzerindeki etkisi de önemli bir konudur. Bir okuyucu kitlenin doğuşu, gözlemcinin toplumsal değişimi izlerken dikkate alması gereken can alıcı bir meseledir; makro ve mikro süreçlerin dönüşümlülüğü için bir köprüdür. Ayrıca benim işaret etmeye çalıştığım şey, modern İslâm'a dair sırf yapısal bir çözümlemenin gözden kaçıracağı ve bu yüzden de, benim araştırmakla meşgul olduğum söz konusu sürecin fotoğrafını eksiksiz bir biçimde çekmeyi başaramayacağı, medyanın rolünün, Türkiye'deki toplumsal değişmeye ilişkin bir değerlendirmenin zorunlu bir parçası olduğudur.

Modern Müslüman düşünürlerin, İslâm'ın kendisine dinamik kültürel bir yer olarak bakmanın, İslâm kültürü içinde yer alan belirli toplumların çözümlemesini yapmak için zorunlu bir başlangıç noktası olması yolundaki genel istekleri, şayet bu analitik seviyeler açıkça belirtilir ve bu toplumların modernleşmesine dair yeni bir anlayış önerilebilirse, artık daha fazla ciddiye alınabilir. Benim anti-kahramanım Necip Fazıl'ın, Türkiye Cumhuriyeti'nin Jakobin laikliğine karşı gösterilen tepkinin sadece tek bir biçimini temsil ettiği –diğerleri Cumhuriyetin laik değerlerine gayet iyi uyum sağladılar– doğrudur. Bununla birlikte, onun yabancılaşması, bugün Müslüman dünyada ve belki de tüm dünyada daha geniş hacim kazanmış olan laik değerlere karşı tepkinin genel özelliğidir.

Batılı araştırmalarda, İslâm kültüründeki toplumsal mekanizmalara bir açıklama getirmeye çalışılırken uğranan kimi hüsrانların, değişkenlerin Tilly'de oldukları gibi hiyerarşi içinde ele alınmasından ileri geldiğini; İslâm toplumlarını anlamak için Tilly'nin modelini baş aşağı çevirmemiz, toplumsal örgütlenmenin ve bu toplumsal örgüt-

lenmeye tâbi olan ortak söylemin unsurlarını, benim de burada yapmaya çalışacağım gibi, öne çıkarmamız gerektiğini iddia edeceğim.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞAİR

İki şair, Marksist-devrimci Nazım Hikmet [Ran] ve muhafazakâr dîrilişin sesi Necip Fazıl [Kısakürek], modern Türk şairlerine önderlik etmiştir. Nazım Hikmet'in agresif ve eyleme yönelik şiirleri, Rus şair Mayakovski'ninkiler gibi okunur ve Nazım'ın ondan etkilendiği düşünülür. Necip Fazıl'ın şiiri ise, özgürleştirici bir kızıl güneşin aksine, farklı bir kaygı havası uyandırır fakat onun sade üslubu, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı şiirinin çok süslü ifade tarzından Nazım Hikmet şiirindeki gibi uzaktadır. Bu bağlamda hem Nazım Hikmet, hem de Necip Fazıl modernisttir. Aslında, Necip Fazıl'ın gençlik yıllarındaki yaşayış tarzı, ümitlerini Türkiye Cumhuriyeti'nin kaderine bağlamış pek çok yazarın yaşam tarzından farklı değildir.

Bu noktada Necip Fazıl'ı yaşadığı dönemin bağlamı içine oturtmak için on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Türkiye tarihinde kısa bir gezinti yapmak gereklidir. Kameralizm ya da aydın despotizminde olduğu gibi Batılı reform görüşlerini kendisine örnek alan 1839'daki Osmanlı reform hareketi *Tanzimat*'tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumları giderek yeniden biçimlendirilmeye başlamıştı (bkz. Davison 1963). Yeni kurumlar arasında, yeni bir idari ve mali yapı, laik bir unsuru olan hukuki örgütlenme ve kısmen Fransa'ninkinden kopya edilen yeni, eklektik bir eğitim sistemi vardı. Tanzimat edebiyatı, romantizmin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında realizmin ve ayrıca Paul Bourget'nin Katolik muhafazakârlığının etkisinde kaldı. 1908 ve 1918 yılları arasında, öyle ya da böyle, iktidarda olan Jön Türkler, İslâm'ın Osmanlı halk kitleleri için önemini farkındaydılar fakat yine de Batıcı laiklik yanlısı gidişi sürdürdüler. Bununla birlikte, hilafeti kaldırarak (3 Mart 1924) laik reformu hayata geçiren Türkiye Cumhuriyeti idi. Bunu, Cumhuriyet'in Sufi tarikatları yasaklaması (30 Kasım 1925), İsviçre Medeni Kanunu'nun alınması (1926), Latin alfabesinin kabulü (Kasım 1928), Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini, İslâm dinidir" ibaresinin çıkarılması (1928) ve Türk anayasasına laiklik ilkesinin girişi (1937) izledi (Özderim 1963). Cumhuriyet'in geleneksel kültüre güven duymamasının bir sonucu olarak, Necip Fazıl genç bir adam olduğunda, İstanbul artık Türkiye'nin siyasi başkenti değildi; yine de hâlâ ülkenin

kültür merkeziydi. Aydın seçkinleri biçimlendiren ortam, baştan aşağı Batılıydı. Örneğin, Fransız sembolizminin, dönemin şiir çevrelerinin en ayrıcalıklı grubu üzerinde güçlü bir etkisi olmuştu. Pratik bir yaklaşımla, kentli Türk seçkin kültürü, Fransız kültürüydü.

NECİP FAZIL: MUHALİF AYDIN

Necip Fazıl 1905 yılında İstanbul'da, fırtınalı bir yaşamın ardından genç yaşta ölen bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Taparcasına sevdiği annesi, yerinde duramayan babasının özgürlüğünü kısıtlamak için büyükbabasının evine getirildiğinde, on yedi yaşında, uysal ve mütevazı bir genç kızdı (Okay 1987). Necip Fazıl'ın büyükbabası Mehmet Hilmi Efendi, Ağır Ceza İstinaf Mahkemesi reisliğinden emekli, refah içinde yaşayan bir adamdı. Hem Mehmet Hilmi Efendi hem de eşi, üst sınıfa mensup ailelerden geliyorlardı; büyükbabası Maraş çevresinin ileri gelenleriyle aynı soydan olmakla övünüyordu. Ailenin kökleri aynı zamanda kadim Dulkadiroğulları'nın hanedan sülalesinden geliyordu. Necip Fazıl, belirli aralıklarla yakın ya da uzak akrabaları için bir barınak olan büyükbabasının geniş konağında büyüdü. Değişik akrabaların bir sürü çocuğunu misafir eden bir konakta gözde erkek torun rolünü üstlendi. Necip Fazıl'ın ailesi ve bu aileden gelen önemli din adamları hakkında bilgi aldığı kişi de yine büyükbabasıydı. Kısakürek, her ne kadar tüm hayatını Batılı tarzda eşyaların, giysilerin ve kitapların oluşturduğu tanınabilir tarzda alafranga bir ortam içinde sürdürdüyse de, her zaman ailesinin geleneksel köklerinin altını çizmiştir. Yedi yaşındayken büyükannesi, haşarılığının önüne geçmek için onu roman okumaya ikna etti. Necip Fazıl bu romanları "aşağı sınıflar" için yazan Fransız yazarlardan çeviriler olarak tanımlar: İngilizce "Penny Dreadfuls" belki bize bu eğlencenin bir eşdeğerini verebilir. Necip Fazıl'da Michel Zevaco'nun macera romanlarına duyulan merak, Fransız romantiklerinin eserlerinin –Bernardin de St. Pierre'in *Paul ve Virginie*'i, Lamartine'in *Graziella*'sı ve Alexandre Dumas'nın *Kamelyalı Kadın*'ı– ayrıntılı bir çözümlemesi halini aldı. Necip Fazıl had safhadaki çocuk duyarlılığının bu eğlence sayesinde derinleştiğine inanıyordu. Bununla birlikte, bu tesirlere ilişkin yaptığı geriye dönük değerlendirmesinde Necip Fazıl, hiddetli Batı-karşıtı bir tepki gösterir:

Kadınların saçlarının topuklara kadar indiği o devirde bile, bugünün kesik saçlarına eş; kırık saçlı başı ve daima sultanî edasıyla cici annem, bütün İstanbul'da dillere destan elmasları, ziyafetleri, armonkli piyanosu ve çoğu Garp dillerinden tercüme sepet sepet romanları ve karmakarışık bir dekor içinde, Abdülhamid devrinde Meşrutiyet sonrasına aktarılan, Şark ve Garp bulamacı, Tanzimat artığı, mihrakından oynatılmış ve yeni mihraka oturtulamamış hafakanlı İstanbul hanımefendisinin en tipik bir örneğidir (Kısakürek 1978, 9).

Yabancı okullardaki başarısız bazı tecrübelerden sonra nihayet Necip Fazıl, on dokuzuncu yüzyılın son yılında açılan modern ortaokullardan birinden mezun oldu. Oradan Türk askerî seçkinlerinin eğitim merkezlerinden biri olan Bahriye Mektebine devam etti. Ona göre söz konusu olan, bu adayları Osmanlı donanmasındaki bir komisyona hazırlamayı ve "Birinci Dünya Savaşı muvaffakiyetle sonuçlandırıldı takdirde Fransız donanmasının yönetimini ele geçirmeyi ve bize bir prensesin elini öpme inceliğini kazandırmayı" hedefleyen bir eğitimdi (Kısakürek, 1978, 87).

Tek bir istisna dışında, dönemin bazı ünlü yazarlarının da aralarında bulunduğu Bahriye Mektebi'ndeki öğretmenler, onun üzerinde pek fazla bir iz bırakmış gibi görünmüyorlar. Her ne kadar İbrahim Aşki Bey'in rolü hakkında bize verilen ve Necip Fazıl'ın 1970'lerde kaleme aldığı hatıralarında yer alan bilgi, şairimizin ihtidasına daha ileri bir tarih verse de, bu edebiyat öğretmenin kişiliği, genç adam üzerinde silinmez bir etki bırakmıştır. Diğer yandan, İbrahim Aşki'nin dünya görüşünü, çok büyük hayranlık duyduğu sanılan on altıncı yüzyıl şairi Fuzuli'nin şu beyti verir:

Aşk imiş her ne var âlemde
İlim bir kıyl-u kâl imiş ancak.

"Aşk" burada Sufi anlayışına göre Tanrı'nın kendisine odaklanmasıdır. Sufizmle kurulan bu ilk temaslar Necip Fazıl'ı pek etkilemiş gibi görünmemektedir, zira İbrahim Aşki'nin önerdiği Sufizm hakkındaki kitaplar onda bir heyecan uyandırmadı. Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisi üzerine, Necip Fazıl 1921'de felsefe öğrenimi görmek için İstanbul Üniversitesi'ne gitti. Onun edebiyata olan merakı ve ilk şiirlerinin özgünlüğü çok geçmeden onun modernist Türk edebiyatı çevresiyle ilişki kurmasını sağladı. 1925'te devletin, masraflar ona ait

olmak üzere, Avrupa'ya tahsile gönderilecek öğrencileri seçmek için açtığı sınava girdi, çok büyük bir başarıyla sınavı geçti ve Paris'e doğru yola çıktı. *O ve Ben* isimli otobiyografisinde, seyahati sırasında kendisine eşlik eden ve Türkiye'ye döndüklerinde Türk entelektüel yaşamına önderlik edecek olan diğer bursiyerlerin sergiledikleri en moda Avrupalı entelektüel eğilimlerin yüzeyselliği, beceriksizliği ve geçirgenliğine karşı ironik pek çok sözlü saldırıda bulunur. Bununla birlikte, bu yargılar arkadaşlarına ve tanıdıklarına ilişkin geçmişe dönük bir değerlendirmeyi yansıtır gibi görünmektedir.

Paris'te sürdürdüğü bohem hayat, elinde bir üniversite diplomasıyla yurda dönmesine izin vermedi, ancak edebiyata olan gerçek merakı, ona tüm yaşamı boyunca kullanacağı, Fransa'da kazanılmış bir sermaye tedarik etti. Gerçekten de Necip Fazıl, şiir sanatı konusunda bilimsel nitelikte deneme olarak tanımlanabilecek şeyi yazmış pek az Türk edebiyatçısından biridir. Aynı zamanda onun yaşamında merkezî bir öneme sahip olan tema, Paris'teyken biçimlenmeye başladı: Batı'nın temel değerlerine karşı duyulan güçlü şüphe ile birlikte, kumara ve bir dereceye kadar da sefahate olan düşkünlüğü, biyografisinde ve otobiyografisinde yer alan temel bir öğe oldu. Bu düşkünlüğü tasvir ederken ortaya çıkan tabloda, tam Dostoyevskivâri bir ruh haleti içinde, yeraltı dünyasına girip çıkmalar ve pişmanlık krizleri birbirini izler. Aşağıdaki pasaj, onun Paris deneyimine ilişkin yine geriye dönük bir değerlendirmedir:

Paris, remzleştirdiği bütün Batı mâmuresiyle beraber, perdenin önünde aldatıcı nakışlar olarak öyle (plâstik) harikası ki, sadece perde gerisindeki karanlık ve haraplıktan haber vermeye memur ve dertli başını taştan taşla vura vura bunalımdan bunalıma kıyamete kadar köşe kapmaca oynamaya mecbur...ve işte Batı! (Kı-sakürek 1978, 64).

Necip Fazıl'ın otobiyografisinden öğrendiğimiz şey, tüm yaşamı boyunca peşini bırakmayan derin ruhi bunalım, dünyadaki yerine dair iç acıtıcı kuşkulardır. Ülkesine geri döndükten sonra Necip Fazıl çeşitli bankalarda çalıştı ve hayatının geri kalanında İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi ve Robert Koleji'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1934'te Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvasi ile tanıştı; hayatını değiştirecek bir karşılaşmaydı bu. Van doğumlu bir Nakşibendi şeyhi olan Arvasi, Necip Fazıl'a göre, 1921'de, Birinci Dünya Savaşı sıra-

sındaki bir Ermeni isyanından kaçan bir muhacir olarak altmış bir yaşında İstanbul'a gelmişti.

Her ne kadar Necip Fazıl az çok tesadüfen Şeyh Arvasi'nin çevresine katılmaya sürüklendiyse de, bu tesadüfi buluşma Nakşibendi tarikatının on sekizinci yüzyılın sonunda kurmuş olduğu oldukça girift dinî propaganda ağını maskeler (bkz. Friedmann 1971 ve Ebu Manneh 1982-1984). Yapılan son çalışmalar, İslâmi uyanışın bu görünümü üzerine yararlı bilgiler sağlamıştır. Nakşibendi uyanışı, Hindistan'da on yedinci yüzyıl kadar erken bir tarihte başlamıştı, ancak esas yayılışını ve hızını Batı sömürgeciliği ve emperyalizmine bir tepki olarak kazanmıştı. Özellikle, on dokuzuncu yüzyılla ve Mevlâna Halid (ö. 1827) adında bir Nakşibendi şeyhinin çalışmalarıyla birlikte, doğrudan ya da dolaylı biçimde, bir çok İslâmi "yeniden canlandırma" hareketini etkiledi (bkz. Wallace 1956). Bu hareketler, Suriye'deki halk yığınlarını kendi içine katma girişimlerini, Kafkasya'da ve Orta Asya'daki Rus nüfuzuna karşı silahlı direnişi, Kazan Tatarlarının kültürel canlanışını, Çin'deki Müslüman nüfusun bilinçlenmesini ve Endonezya'daki Hollanda karşıtı isyanı içeriyordu.⁴ İstanbul, Nakşibendi örgütünün canlı bir merkeziydi. Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, uyanışçı Nakşibendi faaliyeti Doğu Anadolu'daki dinsel hayat üzerinde hâkimiyet kurmuştu. On dokuzuncu yüzyıl başlarında, Nakşibendi, Osmanlı yönetimindeki muhafazakâr bir hizbe Müslüman reformu için kendi senaryosunu bile önermişti (Ebu Manneh 1982-1984, 13-24). Bu senaryolar, neticede, 1839 Osmanlı reformlarını başlatan "Batıcı" bürokratlar tarafından suya düşürüldü. Bu bürokratlar, 1839 ve 1876 yılları arasında İmparatorluğun kaderine yön verirken, doğal olarak Nakşibendi'den şüphe duyuyorlardı, ancak yine de Nakşibendi'nin Asya'daki sessiz "irredantizm"ini denetim altına alabilmiş ya da bunu yapmaya istekliymiş gibi görünmemektedirler. Söz konusu durum muhtemelen onların Asya'daki gizli Nakşibendi hareketinin, bir gücü, yani Osmanlıların en çok başını ağrıtan Rusya'yı zayıflatmayı hedeflediğini anlamalarından kaynaklanıyordu.

Bu durumda, Şeyh Arvasi'nin çevresine katılmakla Necip Fazıl, bir bakıma, büyük bir tinsel ağacın dallarından birine sarılıyordu. Böylece Necip Fazıl'ın içinde hissettiği boşluk, Nakşibendi tarafın-

⁴ Rusya konusu için bkz. Lemerrier-Quelquejay 1983.

dan dolduruldu. Necip Fazıl'ın tarikata duyduğu sempati en az iki düzeyde açıklanabilir: İlki, onun daha önce karşılaştığımız yaşam öyküsünün çelişkili unsurlarını hareket geçirir; ikinci düzey ise bu unsurları Necip Fazıl'ın kendisine dair otobiyografik bir anlatı diye adlandırılabilir şeyi inşa edemeyişine bağlayan bir açıklamadır. Arvasi'nin etkisi altında Necip Fazıl'ın, zamanla gerçek bir mümin olup çıktığı tinsel bir yönelimi tercih ettiği görülmektedir. Başlangıçta, bu yönelim pan-Asyacı, "yerlici" bir nitelik gösteriyordu ve ilk kez 1945 yılında yayımlanmış *Büyük Doğu* dergisinde aleniyet kazandı (Okay 1987, 15). O vakitler, bir gaye olarak İslâm'dan oldukça yüzeysel biçimde söz ediliyordu, oysa manevi açıdan üstün bir Doğu fikri daha çok göze çarpıyordu. Bu bir dereceye kadar bulanık ideolojik hedef, o dönem Türkiye'ye hükmeden ve basında bir kültürel değer olarak İslâm'a herhangi bir şekilde atıfta bulunmayı yasaklayan tek siyasi parti kaynaklı Jakoben laikliğin gazabından kendisini korumanın bir vasıtası olmuş olabilir.

İkinci Dünya Savaşı yılları sırasında çıktığı için *Büyük Doğu* Müttefik istihbaratın ilgisini çekti; Müttefikler, görünüşe bakılırsa onun, Mihver'i desteklemek için çevrilen bir entrikanın ve faşist komplonun parçası olduğunu düşünüyorlardı. Pan-Turancı ve Mihver taraftarı ideolojinin bu dönemde Türkiye'de bir grup aydın tarafından desteklendiği doğrudur, ancak bu yıllarda Pan-Turancı akım, tamamen dinsiz değilse bile, laikti. O dönemde Türk milliyetçiliğinin, heyecanları Türk yurtseverliğinin şekillenmesine kanalize edilebilecek farklı inançlara sahip pek çok kişiden istifade ettiği de doğrudur. Gerçekten, devlet 1938 yılında Necip Fazıl'dan milli marşı yeniden yazmasını istemişti. *Büyük Doğu*'nun yayımlanması birkaç ünlü Türk'ün cumhuriyetçi laik ideallerin bu açık reddinde ayakta kalan şey üzerine düşünmelerine yol açmış olmalıydı. *Büyük Doğu*'nun yayımı devlet tarafından durduruldu (Mayıs 1994). Dergi 1945 ve 1978 yılları arasında tekrar çıkmaya devam etti ve birbirinden ayrı dünya görüşleri olan pek çok hükümet tarafından belirli aralıklarla kapatıldı; bu durum onun faaliyetlerinin yol açtığı yaygın korkuyu gösteriyordu. 1947'de Necip Fazıl devletin laiklik ilkesine zarar veren dinî propaganda yapmak suçuyla hapse atıldı. Toplamda, 1947'den 1983 yılında ölünceye dek sekiz kez hapse girdi. Onun, pek çok azimli cumhuriyetçi-laik Türk'ün hâlâ acı ve öfke ile hatırlamayı sürdürdüğü "yaramazlıklarından" biri, dönemin devlet savcı-

sının tanımına göre, 1952 yılında liberal gazeteci Ahmet Emin Yalman'a suikast girişimine destek vermesi idi (bkz. Jäschke 1965, 2). 1947 ile 1983 yılları arasında geçen zaman zarfında, Necip Fazıl'ın yaşamı Cumhuriyet'in laik ideolojisini devamlı olarak kötülemekle geçti. Yine de, onun çalkantılı entelektüel yaşamının eseri olan çok sayıda kitabı, oyunu ve makalesi aslında dikkate değerdi. Paradoksal bir biçimde, onun cumhuriyet ideolojisine yönelik eleştirisi, gerçek anlamda Batılı bir tarz içinde şekillendi. Bu durum, *Bir Adam Yaratmak* gibi Pirandello'yu anımsatan oyunlarında olduğu kadar, hece ölçüsünü kullanarak yazdığı şiirleri için de geçerliydi. Bu eserlerin bizzat *söylemi*, kendisine temel aldığı Fransız modellerinin açık etkisi, onları tamamen senkretik ürünler haline getirdi. Buna rağmen Necip Fazıl yaşamının son yıllarına kadar, dönemin muhafazakâr, İslâmi eğilimli Türk gençliği için bir yol gösterici olmuştu.

KÜLTÜREL PANORAMA

Necip Fazıl'ın Türk entelektüel tarihindeki rolüne dair kısa bir değerlendirme, onun, tümüyle modern edebî türlerin ve basının kullanımı yoluyla Türk kültüründe İslâm'ın merkeziliği konusunu desteklemesine ilişkin olacaktır. Türk modernist aydın çevrelerinde bütünüyle basit, süssüz, halka ait bir Türkçenin kullanımına bakılarak ölçülen "muhafazakârlık" ve "ilericilik" arasındaki kesin sınırdaki, o "ilerici" tarafta yer alır. "Doğu" modernleşmesinin ortaya çıkardığı kültürel problemlere karşı duyarlılığı sayesinde Fecr-i Âti edebi akımından olan seleflerinin uydurma metaforlarını aşar. Yine de, bugünün genç Müslüman uyanışçı kuşağı, onu Türk edebiyatının bir abidesi olarak gösteriyorlarsa, bu, kısmen onun edebî eserlerinde ve bu eserlerin karakteristik modern söyleminde, Türk laik düşüncülerin İslâmi düşüncenin özünde modern olmayan, "geri kalmış", "ilkel" ve "köhne" olduğu yolundaki iddiasını çürütememiş olmasından ileri gelir. 1950'lerden beri çağdaş Müslümanların bu iddiayla canının ne kadar yandığı, Türkiye'de 1923'ten bu yana laik düşüncenin meşruiyet kazanışında gerçekleşen ilerlemeyi gösteren bir ölçüdür. Bu başarı ve Necip Fazıl'ın Doğu-Batı sentezinin entelektüel modernleşmenin normları içerisinde işleyiş biçimi, *Büyük Doğu*'da desteklenen ideolojinin alıcı kitlesini bir araya getirdiği süreçlerin birinde gözlemlenebilir. Derginin yayımlanışının son zamanlarında Necip Fazıl, entelektüel alışverişin merkezleri olarak iş gören "Büyük Doğu Fikir

Kulüpleri” isimli bir kulüpler ağının oluşumunda etkili oldu (Arafatoğlu 1983, 182). Necip Fazıl’ın müridi geçinen biri, Türkiye’nin taşrasındaki entelektüel tartışmalar için çok ihtiyaç duyulan toplantıları bu kulüplerin temin ettiğini belirtmiştir (Arafatoğlu 1983, 182). Bu durumda, Büyük Doğu kulüplerinin kurulmasıyla örneklenen bir kamusal tartışma alanının yaratılması sayesinde, şairimiz, bir bakıma, entelektüel yaşamın modern, “Habermasçı” boyutu (Habermas 1970) diye isimlendirilebilecek bir yönünü desteklemiş oldu. Kısacası, Türkiye Cumhuriyeti’nin kazanımlarından biri, Necip Fazıl’ınki gibi muhafazakâr düşünce akımlarının bile Batılı tartışma biçimlerini taklit etmek ve benimsemek suretiyle bir Cumhuriyetçi damgası taşıyor olmalarıydı. Batılı türlerin yanı sıra Batılı ifade alanlarının meşrulaştırılması, on dokuzuncu yüzyıldaki Tanzimat reformları kadar geriye götürülebilir.

Tanzimat öncesi Osmanlı edebiyatında topluma ilişkin ahlâki eleştirinin pek çok yönü vardı, ancak edebiyat hiçbir zaman Osmanlı yazarlarınca bir değişim silahı olarak kullanılmamıştı. Osmanlı İmparatorluğu’nda on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren cereyan etmekte olan topyekûn dönüşüm konusunda herhalde en iyi yorum, Fransız tarihçi Prosper de Barante tarafından kendi toplumu hakkında konuşurken yapılmış olandır: “Kurumların yokluğu durumunda, edebiyatın kendisi kurum haline gelir”.⁵ Gerçekten, Osmanlı reformcuları ve modernleştiricileri geleneksel kurumları terk etmeye çalıştıklarında, edebiyat fevkalâde güçlü bir değişim aracı olarak ortaya çıktı ve 1860’ların Genç Osmanlılar denilen Türk entelijansiyası tarafından bu amaç için kullanılmaya başladı. Yeni aydınlar Locke ve Rousseau’nun önemli bir yere sahip olduğu Batı siyaset felsefesi temelli siyasal bir projeyi benimsedikleri ölçüde edebiyatın özü de değişti (bkz. Mardin 1962a). Bu Osmanlı entelijansiyası Batı’nın ekonomik ve sosyal kurumlarını basit bir şekilde kopya etmekle suçladıkları dönemin Osmanlı devlet adamlarına nazaran, kendilerinin Batı’yla daha uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Kendilerine biçtikleri vazife, “medeniyet”, “ilerleme” ve “hürriyet” gibi bir dizi Batılı soyutlamadan oluşan model bir toplumun yaratılması, yani bir “hayali toplum”un yaratılmasıydı. Geçmişin Osmanlı edebiyatçılarıyla karşı-

⁵ Aktaran Levin (1963, 21). Prosper de Barante, *De la littérature française pendant le dix-huitième siècle* (1824).

laştırıldıklarında, yeni kuşak edipler yapısal ilkelerini de yitirmişlerdi. Daha önceki edebiyatçılar Aydınlanma'nınkilere benzer "salon" gruplarında, grubu himaye eden, şenlik ve ziyafet sağlayan patronlarla bir araya gelirlerdi. Ancak 1860'ların yeni romancı, şair ve gazeteci kuşağı bu ortamdan hoşnut değildi: kendilerini, demokratik bir biçimde yönetilen *yurttaşlardan* oluşan *hayalî* bir okuyucu kitlesine seslenen reformcular olarak görüyorlardı.⁶ Ütopya böylece, her ne kadar biraz rahatsız da olsa, onların doğal ortamı olmuştu. Bir bakıma, Türkiye Cumhuriyeti tarafından başlatılan laikleşmeden bile önce, Türk aydınları, klasik çerçeveye sahip olan rahat *Gemeinschaft*'a hiçbir şekilde fırsat vermeyen çekişmeli bir ortam içinde kendilerini *konumlandırırmışlardı*.

Batılı Rönesans hümanistleri için benzer bir ütöpik toplumsal dayanak noktası, kozmopolit "Edebiyat Âlemi", hümanist bilgi uygulayıcılarının hayalî bütünlüğü olmuştu (Goodman 1994). Bununla birlikte 1860'ların Osmanlı aydınları böyle bir hayalî bütünlük yarata-madılar. En fazla, Batı'nın ancak kısmen kabulüyle karşı karşıya geldiler; daha çok Batı uygarlığına kendilerini "özde" uyduramamış taş-ralılar olarak değerlendirildiler. İkincisi, hayran oldukları, "düşünen" Batı'nın sömürgeci ve emperyalist girişimleri desteklediğinin de gayet farkındaydılar. Bu engellerden belki daha önemlisi, bir kamuya hitaben Batılı söylemi sentezle birleştirme çabalarıydı. Ancak İslâm'ın çok farklı bir kamusal alan anlayışı vardı; kamuyu İslâm'ın "eşik bekçileri"nden ibaret olarak gördü: bürokrat edebiyatçılar ve ulema ya da "İslâm hukuku doktorları". İlk Osmanlı aydınlarının hayal ettiği gibi bir kamu, henüz Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut değildi. Entelektüel yaşamın sabık Osmanlı örgütlenmesinin yıkılması, Kısakürek'in yönünü kaybedişinin ikinci kurumsal boyutu olmuş gibi görünmektedir.

1880, 1890 ve 1900'lü yılların kuşakları boyunca hayranlık ve incinmiş gururun bir karışımıyla yaşama mecburiyeti, Türk aydınlarının daha sonraki kuşakları için, Türkiye Cumhuriyeti'nin hem Batılı devletlerin elinde olan gücü, hem de onların sahip olmaktan gurur duydukları demokratik kurumları elde etme kararlılığı sayesinde kısmen düzelttiği bir dengesizlik ortaya çıkardı. İşte bu arka plan karşısında, Türk entelektüel yaşamının kurumsal dinamiklerine uygun

⁶ Bkz. Benedict Anderson 1991, 33.

başka bir argüman çok daha sağlamlaşır. İlk kez Walter Andrews (1985) tarafından ortaya atılan bu argüman, eski Osmanlı yazarlarının öncelikli ilişkisinin tek başına bilgiye değil; şenlik, dayanışma duygusu ve sevginin esas olduğu bir dizi davranışa dayandığını ileri sürer. Bu davranış ve ilişkiler, aynı zamanda Sufi üstadı ile müridi arasındaki tipik bağı karşılıyordu. Bu atavizmi yeni aydınların kültürel içerikle doldurmayı beceremeden miras aldıklarını iddia edeceğim. Kabaca belirtmek gerekirse, kendilerinin hitap ettikleri geniş, hayalî okur kitlesi, geçmişin seçkin dinleyicilerinin yapmış olduğu gibi bir sohbetle ortak olmak için bir konağın divanlarında onlarla karşılıklı oturamazlardı.

Diğer yandan 1920'lerin Türk aydınları, bir başka sorunla daha yüz yüze geldiler: Ütopyacilar olarak miras alınmış konumlarını 1920'lerin Türkiye'sinin asıl yurttaşları, yani Anadolu köylüleriyle ilişkilendirmek. Köyle ilgili çoğu kez idealist bir edebiyata öncülük ederek bu konuda oldukça başarı kaydettiler. Onlar ya Türkiye'nin "asıl" kültür temelleriyle (yani İslâm ile) ya da emperyal Osmanlı kimliğiyle yer değiştirmekte olan yeni hayalî bir Türk kimliği ile de ilişkili olmak zorundaydılar. Cumhuriyetçi siyasal seçkinlerin getirdiği çözüm, aydınların "hayal mahsulü"nü (yani Batı ya da yeni Türk kimliğini) Türkiye için gerçek kılarken manevi doyuma ulaşmasıdır. Bu, pek çok Türk aydınının, Cumhuriyet'in propaganda aygıtının parçası haline gelmek suretiyle omuzladığı çok ağır bir yükü. Eğitim kadrolarını da yanlarına alarak, Batı hümanizmasının bir yerel versiyonunu ve modern Türk edebiyatının temel direği olarak Batı gerçekçiliğinin bir taklit versiyonunu neticede belli bir yere kadar yerleştirdiler. Ancak cumhuriyetin milliyetçilik ideolojisi Orta Asya'daki Türklerin kökenine ilişkin hayal mahsulü bir temaya dayanıyordu. Unutulmuş ataların kültürünün yüceltilmesi basit bir hokkabazlık işi değildi. Bu, Türk halkının çoğunluğunun benimsemesi çok güç, muğlak bir kültürdü. Müphem Siegfried izleğiyle elde edilmiş çağdaş Alman faşist başarısına denk olamazdı, çünkü Osmanlı tarihinin başından sonuna kadar en kuvvetli biçimde yankı bulmuş, İslâm ile harmanlı, Osmanlı'nın görkemiyle ilgili seçme konuların bir senteziydi. Bazı Türk avangart edebiyatçıların Paul Valéry'e olan düşkünlüğüne gelince, burada halk ile entelektüel alışveriş genelde yoktu. Türk Jakoben-Cumhuriyetçi laik kültürde eksik olan şey, eski halk temaları ve dinin karışımından elde edilebilecek organik bir cemaat

hissi idi. Burada benim “his” kelimesiyle kastettiğim kültürü “düşünme” becerisidir, sadece onun temin ettiği kültürel konumların birinde yer almak değil.

Batı hümanizmasının benimsenmesi ile Türk kültürel aygıtının sığ propagandacılığı arasındaki çelişkiyi görmüş olan Necip Fazıl’ın kuşağından Türk aydınları, mesleki vaziyetlerinin temel ilkelerini aydınlar olarak umutsuzca aradılar. 1920’li ve 1930’lu yıllarda, çeşitli yollarla kendilerine ait bir “Edebiyat Âlemi” kurmaya çalıştılar. Onların, çevresinde sağlam bir dünya görüşü oluşturmaya çabaladıkları filozoflardan biri Bergson’du ve Bergsonculuğun değişik bir şekli, Namdar Rahmi’nin kısa ömürlü deneyinde onun “enerjetizm” diye adlandırdığı bir felsefeyle ortaya çıktı (Kısakürek 1978, 61). Arayış kimi zamanlar, örneğin *Kadro* dergisinde (1930-1932) olduğu gibi, Marksist bir yönelim kazandı (Okay 1987, 5). Öne çıkan laik milliyetçilerin Necip Fazıl’ın desteklediği dinsel-uyanışçı temaları, Batı Avrupa kültürünün temel değerlerine ilişkin kötümser bir bakışı paylaşmış olmaları dikkat çekicidir. Modernist bir yazar olan Reşat Nuri Güntekin, modernist çocukları bireysel egoizme dayalı Batılı dünya görüşlerini benimsemiş bir ailenin parçalanmasını anlattığı *Yaprak Dökümü* oyununda bu endişeyi dile getirdi.⁷ Cumhuriyet’in resmî ideolojisi dahi, bu tavırla koşutluk taşır. Türk Cumhuriyetçi laik Jakobinizm amaç olarak Batı’nın “pozitif” bilimini ve pozitif bilimin gereklerine uyan Batılı yaşam tarzını aldı, ancak aynı zamanda Batılı değerlere gereğinden fazla kapılmayı “köksüz kozmopolitanizm” diyerek kınadı. Özetle, 1920’ler ve 1930’lar, laik Türk entelijansiyanın, her ne kadar kendi kökenlerini araştırmakla meşgul olsa da, Osmanlı toplumunun İslâmi temelleri yerine bir şey koyma arayışında az çok kararsız olduğu bir dönemdi. Halen devam eden bu ikircikli tutum, Necip Fazıl’ın çıkardığı çeşitli dergilerde yazılar yazan pek çok Türk aydınında görülebilir. Bu yazarların çoğunluğu sonradan ya sağ ya da sol kanattan şu veya bu grubun içinden kalem oynatacaklardı. Fakat bu ilk kararsızlık ve askıda kalma, Necip Fazıl ile 1934’te “döndüğü” zaman kurdukları işbirliğinde bile mevcut ve görülebilir durumdaydı.

Bu noktaya kadar anlattıklarım, Batı medeniyetine birbirinden farklı düzeyde geç kalmış toplumların bu medeniyete tepkisinin bir

⁷ Reşat Nuri Güntekin için bkz. Ünlü ve Özcan 1988, 83-104.

Türk versiyonundan başka bir şey olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Böyle bir tutum, on dokuzuncu yüzyıl Rus yazarı Karamzin'in, İranlı Ali Şeriatî'nin ya da Mısırlı Seyyid Kutub'un fikirlerinde gözlemlenebilir: hepsi kendi sahip oldukları kültürel servet ile bağlantısı olmayan fikirlere karşı bir tiksinti duyar. Bizim ise daha karmaşık bir süreçle karşı karşıya olduğumuzu ve yukarıda Kısakürek'in kılavuza gereksinimi olarak tarif ettiğim şeyi aşikâr kılan benliğin inşasının daha derin boyutlarıyla ilgili bu yabancılaşmanın hemen göze çarpmayan baskılarının olduğunu göstermeye çalışacağım.

NECİP FAZIL VE KUŞAĞI

Necip Fazıl ilk şiiri *Mezartaşı*'nı 1921'de yayımladığında, eser, sonradan onun pek çok çalışmasında nüksedecek bir kötümserliği meydana çıkardı. Bu şiir Sufi şiirinde kökleşmiş bir etkileyicilik kullanarak ölüm temasını geliştiren bir eser olarak tanımlanmıştır (Okay 1987, 21). Okay bu niteliği, Batı düşüncesinin, Rus devriminin ya da Orta Asya Türklerinin Osmanlı öncesi köklerine ilişkin arayışların etkisi altında yazan Türk aydınların "dışa yönelimlilik"lerine alternatif getiren bir "içe yönelimlilik" olarak değerlendirmiştir (Okay 1987, 24). Aslında, Necip Fazıl'ın kendi arayışına dair yaptığı tasvir, laik akranlarınınkinden pek de farklı değildir. Bununla birlikte, Kısakürek'in "içe yönelimliliği", bileşenlerinin bütün yapısı yeniden oluşturulmadıkça anlaşılamaz.

İdeal Bir Uzamsal Düzen Arayışı

Nesnelerin mekân içinde yerleştirilme şeklindeki uyumsuzluk Necip Fazıl'ın eserlerinde en çok tekrarlanan temalardan birisidir. Yazılarında fark edilen ilk konulardan biri, çevrenin onun için ne kadar önemli olduğudur. Büyükbabasının yatak odası, Maraş sokakları, İstanbul kaldırımları, Mekke'deki bir ev, üzerine yattığı kaya, yollar, bahçeler, onun odaklandığı yerlerden bazılarıdır. Nesrinde ilân edilen ideal bir uzamsal düzen arayışı duygusu, "Ölünün Odasında" isimli şiirinde çarpıcı bir biçimde dile getirilir:

Bir oda, yerde bir mum, perdeler indirilmiş

Yerde çıplak bir gömlek, korkusundan dirilmiş (Okay 1987, 34)

Büyükbabasının yatak odasının yeniden inşa edilmiş nesne dünyasında, nesneler birbirleriyle tutarlı ve uyumlu iken, modern Türki-

ye'nin algılanan uzam dünyası korkunç uyumsuzluklarla doludur. Burada, Necip Fazıl'ın, eski Türkiye'nin bazı parçaları kendi içinde bulunduğu zamanda da geçerliliğini sürdürmeye devam eden karakteristik uzamsal düzenini, zihninde yeniden canlandırmaya çalıştığını hissediyoruz. Maurice Halbwahcs (1925) ve –onun anlayışını kullanan– Bourdieu (1977) bu tipik uzamsal düzenleri, verili bir kültürün temellerinin parçası ve o kültür içinde yaşayan bir kişinin zihnini biçimlendiren bir şablon olarak önemle vurgulamışlardır. Ancak Necip Fazıl'da bu hissedilen uzamsal uyumsuzluk, daha derin bir uyumsuzluğun, yani kişinin yaşamını tutarlı bir anlatı şekli içinde tüm yönleriyle kurgulayamayışının yansımasıdır. Bu konuyu aşağıdaki son yorumlarımda ele alacağım.

Necip Fazıl'ın yazılarındaki ikinci bir tema, organik süreçlere gönderme yapan kavram ve sözcüklerin tekrar tekrar kullanılmasında ortaya çıkar. Bunlar yayınlarının başlıklarında, örneğin *Ağaç* ya da ilk oyunlarından birinin ismi olan *Tohum*'da görülebilir. Başka bir bağlantılı tema ise maneviyatın gücüdür. Örneğin *Tohum* oyunu, genel olarak Türklerin 1919'da, Anadolu'daki Yunan işgaline son verme mücadelesi şeklinde başlamış olan Kurtuluş Savaşı'ndan zaferle çıkmasını sağlayan Anadolu halkının manevi kuvveti hakkındadır. Oyun, Türk milli direnişinin bir lideri olan Ferhat Bey ile konuşan yabancı bir yolcunun bu manevi temelleri kavrayamayışının altını çizer. Oyununun en önemli pasajlarından biri şöyledir:

YOLCU: Anadolu bildiğimizden başka bir şey midir?

FERHAT BEY: Çok başka. Başınızı döndürüp bakın Anadolu'ya! Ne görüyorsunuz? Tek tük yeri ellenmiş, çok yeri boş. Uçsuz bucaksız bir toprak. Toprak renginde, toprakla bir hizâda köstebek yuvası gibi evler, paçavrası yettiği kadar örtünmüş sıksa vücutlar ve bu vücutların tepesinde ne düşündüğü, ne duyduğu belirsiz yanık ve asık yüzler. İşte Frank seyyahın ve fotoğraf makinesinin gördüğü Anadolu.

YOLCU: Anadolu'nun görünmeyen bir tarafı mı var?

FERHAT BEY: (sesi birden bire en üst perdeye fırlar) Ruh var! Ruh görünmez! (Okay 1987, 76).

Organik ve manevi, bir yaşama gücü duygusunu canlandırmaya çalışan tamamlayıcı kavramlar olarak işliyor gibi görünmektedir. Ku-

ran'ın başından sonuna "tohum", "kan pıhtısı" gibi organik metaforlarla karşılaşıldığını ve bunların, İslâm medeniyetinin yinelenen temalarından birini oluşturmakta olduğunu biliyoruz. Bu tür metaforların Necip Fazıl'ın yazılarındaki rolü açıktır: kendisinin sahip olduğu normlar ve değerler evreninde bu yaşama gücünü yaratma, yani kuvvetli bir cemaat oluşturma âcizliğine gönderme yaparlar.

Sevgi Arayışı

Necip Fazıl'da cemaate duyulan özlemi perdeleyen şey, doldurmaya çalıştığı eksikliğin daha derin oluşudur. Bu cemaat hissine ilişkin kavrayışımızı genişleten bir ipucu, onun kendi evreninde sevginin sahip olduğu yer tarafından verilir. Gerçekten, onun pek çok deneyimini karakterize eden şey, onların sevgiyi içermesi ya da dışlamasıdır. Babası "asla ona bir dostluk işareti bile göstermemiş" biri olarak tasvir edilir (Kısakürek 1978,10, 59). Büyükbabası, soğuk ve sevgisiz diye betimlenir, oysa annesinin sevgisi sürekli bir teselli olmuştur. Kaynaşma ve dostluk, onun, arkadaşlarını değerlendirmekte kullandığı kriterlerdir. İnsan ilişkilerinde aradığı sıcaklık, büyükbabasıyla olan olumlu ilişkilerine dair aklında kalanlardır:

Yatakta da büyükbabamla beraberim ve kürkünün içindeyim. İlk dinî telkinlerimi ondan aldım. Yatakta ondan hep dinî menkıbeler dinliyorum. İşte, üçüncü katta, bizim yatak odamızın karşısındaki büyük yatak odasında, kocaman bir ceviz karyolada büyükbabamın yanında ve kürkünün içindeyim. Hazreti Ali'ye, onun milsiz kuvvet ve şecaatine dair menkıbe dinlemiş bulunuyorum. Soruyorum, "Büyükbaba Hazreti Peygamber mi daha kuvvetliydi, Hazreti Ali mi?". Beş altı yaşındaki çocuk saffetinin içinden fışkıran bu soru, büyükbabama hem çocuklara hem de büyüklere verilebilecek cevapların en güzelini veriyor: "O kimseyle ölçülmez. O'nda Peygamber kuvveti vardı" (Kısakürek 1978, 17).

Burada din, sevgi ve kahraman teması kesişir. Sevgiyle kurulan yakınlık İslâmî Sufizm pratiğinin temel konusudur ve bu noktada biz Şeyh Arvasi'nin şairimizde doldurmakta olduğu boşluğu anımsayabiliriz. Cemaatin yitimi, sevginin/duygunun yitimi, Necip Fazıl'ın zihninde, Türk ve Osmanlı medeniyetindeki halk kahramanının rolü olan resim, üçüncü bir unsurun içerisinde yer alır. Bu tema Necip Fazıl'ın otobiyografisinde devamlı olarak beklenmedik bir anda gö-

rünüverir. Maraş halkının cesaretine ilişkin hatıraları, satın almaya gücü yetmezken binmek için bir at sahibi olmakta gösterdiği sebat, dürüstlük ve mertliğe olan hayranlığı; bütün bunlar, kendisinin temsilinde yansıyan Türk halk kahramanı imgesinin alt temalarıdır. Yıllar önce yayımladığım bir makalede, Türkiye’deki aktivist üniversite öğrencilerinin davranışını şekillendirmekte kahramanın oynadığı rol üzerine yorum yapmıştım. Necip Fazıl’da bu merkeziliğin başka bir versiyonunu görüyoruz: yani, Maraşlı köylü ataların rolü ve kişisel olarak kendisinin asla aynısını yapamayacağı büyük işleri. Burada, daha önce de sözünü ettiğim destansı halk ve İslâmî temaların senkretik bileşiminin bir tekrarını görüyoruz.

Hem organik metaforlar hem de Necip Fazıl’ın “ruh”a olan ilgisi, mevcut olmayan bir cemaat arayışının işaretleri olarak şüphesiz tanımlanabilir. Ancak burada, onun, Cumhuriyet rejimi tarafından yıkıldığını iddia ettiği bu cemaat hissinin oluşumunda rol oynayan unsurları bulmamız gerekmektedir. Bir kere, geleneksel Osmanlı toplumunda olduğunu bildiğimiz mahremiyetin –ve onun tüm gündelik hayata yayılan yansımalarının– bulunmayışı, şairimizin geçmiş bir hayalî cemaate duyduğu özlemi harekete geçiren etkinin parçasıdır. Bu sanal bütünlük, Cumhuriyetin inşa etmeye çalıştığı başka bir sanal bütünlüğe oldukça zıttı. Necip Fazıl’ın bu kendini konumlandırışı ve bir sığınak arayışı, Osmanlı’nın modernleşmeci aydınlarının kamunun haber taşıyıcıları şeklinde takındıkları tavırla çelişiyordu.

Necip Fazıl’ın, Batılı laikliğin aşındırıcı etkisi konusundaki şikâyetlerinin en ilginç yanı, uzamsal düzensizliğe ilişkin korkusunun bir başka yansıması olarak, Batı medeniyetinde algıladığı tutarlılık eksikliğini tam olarak saptamasıdır. Necip Fazıl bu tutarsızlığın, kendi kişisel tutarsızlığına yansımasını tarif eder. Fakat tam da bu insanın kendi kişiliğindeki tutarsızlık fikri, doğal bir anlatı kurgulama işleminin yapılamayışı şeklinde tahlil edilebilecek biraz daha ilginç bir boyuta sahiptir. Böyle bir anlatının benlik çözümlemesi için gerekli olduğu, sosyal psikolog Jerome Bruner’in çalışmasında ayrıntılı biçimde ele alınmış bir tezdır. Necip Fazıl’ın hayatı boyunca verdiği eserlerde telafi etmeye çalıştığı şey, böyle kişisel, kurucu bir anlatının de-taylandırılmasında esas öğelerin karışıklığıdır.

Birkaç senedir, Jerome Bruner “gerçeğin anlatı şeklinde inşası” adını verdiği konu üzerinde çalışmaktadır. Görüşlerini *Acts of Meaning*’de (1990) dile getirirken, benlik çözümlemesinin, bir kişi-

nin yaşam deneyimine ilişkin tutarlı bir anlatıyı daima “zihninin gerisinde” oluşturma ve koruma yeteneğiyle yakından ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Bu anlatının inşasında en fazla önemi olan şey, bireyin parçalarını birbirine ekleyerek bütün haline getirdiği kendisi hakkındaki hikâyenin “gerçeğe uygun” bir içeriğe sahip olması değildir; daha ziyade, anlatının parçalarının kendi içinde doğru bir uyumu yakalamış olması gerekir. Öte yandan, “kendi içinde uyum” ile kastedilen şey, bir süreklilik “ilke”sine (canon), bu çalışma açısından temel İslâmi değerlere uygunluktur. Kişinin, bu ilkeyi içselleştirmiş yaşam-kurgusunun (life-emplotment) yapısı, kişinin hayat “hikâyesi”nin alt-metnidir. Bir “ilke” çoğunlukla, toplum içinde dolaşıp duran, öz niteliğindeki ibret verici yaşam öykülerinde dile getirilebilir. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bu tür ibret kabilinden öyküler, halk kahramanlarının örnek alınacak cesaretlerini, karizmatik özelliklerini, cömertlik ve samimiyetlerini ve ayrıca onların İslâm’a duydukları sonsuz inancı nasihat eden temaları bir araya toplardı. Hem askerî liderler hem de İslâm evliyalrı hakkındaki hikâyeler bu anlamları barındırıyordu.

Her ne kadar laik Türk cumhuriyetçiliği kahramana yüksek bir saygın bir mevki verdiyse de, kişinin kendisi hakkında kullanabildiği anlatının dinsel boyutu eksikti. Necip Fazıl gibi ancak birbiri ardına günah ve pişmanlık halinde yaşayabilmiş biri için, dinsel kurtuluşa bir yer vermemiş benlik hakkındaki bir hikâyeye aslında boşunaydı. Arvasi ile birlikte, pişmanlık, tövbe ve bağışlanmanın yer aldığı bir senaryo içinde bağışlanma ve kurtuluş için bir kapı açıldı. Bu yalnızca onun için değil, İslâmi bir hayat hikâyesinin desteklediği normların birine ya da bir başkasına riayet etmeyi başaramamış olma duygusuna sahip olan tüm Türkler için geçerliydi. Hepsi için, bir benlik kurgusunun dinsel boyutu, benliğin temel ilkelerini oluşturmak adına paha biçilmez bir değer kaynağıydı. İslâmi destek ihtiyacı, aslında, Necip Fazıl’ın bir dereceye kadar kendisine özgü ve mantıksız problemlerinin ister istemez hedeflediği günah ve kurtuluş alanlarına yoğunlaşmak zorunda değildi. Onun genç Müslümanlar arasındaki başarısı Müslüman ilkesinin temelini oluşturan üç unsuru bir araya getirme becerisinden ileri geliyordu: sevgi, şeref ve cesurca işler, tövbe ve kurtuluş. Necip Fazıl’ın bu İslâmi çerçevenin içine soktuğu dinamik bir unsur, Şeyh Arvasi ile tanıştıktan sonra onun devamlı günah işlemesi ve tövbe etmesiydi.

Benliğe biçim verme işinde bir anlatı şablonunun işlevlerini, Müslümanlara ideal bir yaşam biçiminin ne olabileceğini gösteren bir romanın Türkiye’de 1960’lardan beri sahip olduğu sıra dışı başarıdan daha iyi hiçbir şey örneklendiremez. Bu eser, gerçek bir Müslüman *Bildungsroman* olan *Minyeli Abdullah*, Türk otoritelerini kızdırmamak için Abdül Nasır döneminde Mısır’da geçer (Hekimoğlu İsmail 1983). Romanın kahramanı olan Abdullah, Minye kasabasında büyür ve Mısır’da hüküm süren laikliğin çok kötü neticeleriyle karşılaşır: Minye’de kesinlikle dayanışma duygusu yoktur, cinsel serbesti yaygındır, kadın öğretmen onu baştan çıkartmaya çalışır, Müslüman müminler dindarlıklarını ifade ederken zor anlar yaşarlar ve otoriteler ona, İslâmi değerleri savunduğunda eziyet ve işkence ederler. Hapishanede Abdullah mahkûm arkadaşlarından İslâmi örgütler hakkında bilgi edinir. Hapisten çıkınca, İskenderiye tren istasyonunda hamal olarak çalışmaya başlar ve maddi açıdan sefil durumda olmasına rağmen, kıt kazancının tamamını yoksul çocukların bir eğitimi görmelerine ve nihayetinde İslâm’ı yaymalarına yardım etmek için biriktirir. Roman geleneksel İslâmi bir ermişler kitabının (hagiography) tüm emarelerini taşır ve bu yüzden de İslâm ilkelerine göre sürdürülen bir hayat konusunda mükemmel bir modeldir. Roman sadece ilk çıktığı 1967 yılından beri eşi görülmemiş miktarda satmaya devam etmekle kalmamış, aynı zamanda sinema filmi çekilmiş, film Türkiye’de gişe rekorları kırmıştır.

SONUÇ

Modern Türkiye’deki laikleşmenin birkaç düzeyde etkisi oldu. Birincisi, Osmanlı aydınlarının kendilerini, soyut bir kamu ile iletişim kuran kişiler olarak konumlandırımları gerekmişti. Necip Fazıl gibi modern Türk edebiyatçıları bir eşitsizlik duygusu hissetmişlerdi, zira hem onların aydınlar olarak geleneksel konumları, şüpheli kalmaya devam etmekle birlikte, yeniden inşa edilmişti, hem de benliğin çözümlenmesi için yol gösterici bir şablonu yitirmişlerdi. Yine de, kitle iletişim araçlarının geliştirdiği yeni bir okuryazar kitlesi sayesinde Türk halkının geneliyle yeni bir bağ kurmuşlardı. İdeolojik olarak tanımlanabilecek bu yeni ilişki, Türk toplumuna yeni bir girdi oldu.

Yeni okuryazar kitlesine gelince, onlar da Cumhuriyet dönemi boyunca değiştiler. Türk laiklik savunucuları İslâm’ı kişisel bir din yapmışlardı. Sıradan Türk, bir Müslüman hayatı sürdürme yeteneği-

ni kaybetti. Ancak bu durumun kendi içinde iki boyutu vardı: birincisi İslâm'ın ailenin dışına çıkarılmış olmasıydı: yani, evlilik artık dinsel değil, dünyevi bir akitle teyit ediliyordu. Daha önemlisi, Cumhuriyet'in yeni toplumsal değerlere dayanmaktaki ısrarı yüzünden, Müslüman bir ilke etrafında yaşam öyküsünün kurgulanması artık mümkün değildi ya da en azından karmakarışık bir hal almıştı. Bu, değerlerin karşı-devrimine ilişkin Tilly'nin modeli üzerine bina edilmiş bir çalışmanın ve sıradan makro yaklaşımın ortaya çıkarmadığı çok derin bir eksikliktir. Bu eksikliğin şairimizin tereddütlerini de aşan boyutları vardır. Bu çalışmamın önemle vurguladığı şey, bazı sosyal bilimcilerin çok önemli olan bir analiz düzeyini atlayarak, insanları birbirine bağlayan "dil"inki gibi kültürün işlevini görmekteki yetersizliğidir. Türkiye örneğinde –ve yapının çok daha açık bir biçimde dinî söylemde "gömülü" olduğu diğer İslâmi kültürlerde– dini geri plana iten yaklaşım daha şaşırtıcı bir biçimde başarısızlığa uğrar. Paradoksal olarak, Türkiye'de modern kitle iletişim araçlarının gelişmesi, İslâmi kültürel atılımı zayıflatmaktan ziyade *güçlendirmiştir*. Türkiye'de –Jakoben sınırlamaların bir sonucu– kültür üzerine düşünme yetersizliği, dindarlığın, "ruh"un yerini medya imgelerinin aldığı yeni bir ideolojik düzleme taşınmasıyla, yeniden şekillendirilmiş bir boşluk ortaya çıkardı. Dinin bu yeni ideolojik çerçevesi Türkiye'nin İslâmi köktencilikte rol oynayan en yeni unsurlardan birisidir. Bu noktada, Vendée olayında etkili olan unsurların ötesine geçiyoruz.

Bu çalışmada ele almaya çalıştığım hususları toparlamaya, Necip Fazıl'ın, ona geleneksel İslâm kültürünün işaretlerini tedarik eden bir Sufi Pir'in çekimine kapıldığının ve şairimizin onları kendi yaşam öyküsünü yeniden kurgulamak için kullandığının altını çizerek başlayabilirim. Diğer yandan, Necip Fazıl, bir aydının toplumsal konumunun dayanağını ayakta tutan iskeleti ya da evrensel nitelikte hayalî bir kamuya yönelik hitap biçimini yeniden kurarken İslâmi söylemden pek bir şey almamış gibi görünmektedir. O, İslâm'ı, kendi benliğini tekrar inşa ederken bir temel yapı taşı olarak kullanmıştır. Tersine, entelektüel faaliyete toplumsal bir temel oluştururken, modern medya unsurlarına ve uyum içinde çalışan aydınların hayalî cemaati tarafından oluşturulmuş bir "sanal" alan kavramına yaslanmak zorunda kalmıştı. Bu İslâmi bir modele dayanarak entelektüel bir ortam oluş-

turamamanın sebebi, bir başka bağlamda⁸ benim Müslüman söylemin “şahsiyetçi” yönü diye adlandırdığım şey, yani şeriatın katı bağlamı içinde, sosyal yapının dinsel ya da kişilerarası ilişkiler açısından ibaret bir şey olarak düşünülmesidir. Devlet mesela ya aşiret reisidir, İmamdır ya da halkının babasıdır. Toplumu sanal bir “toplumsal makine” olarak tasavvur eden hiçbir tasarı yoktur. Toplumsal makine kavrayışını, Rönesans sonrası dönemde Aydınlanma’nın toplumsal düşünceye kattığı görülmektedir.

O halde sormamız gereken soru şudur: Aslında gittikçe toplumsal süreçlerdeki “sanal-mekanik” imgeler ve iletişim araçlarının olanaklarıyla çerçevelenen modern İslâmi aydınların söylemi, iletişim araçlarına ilişkin sınırlı bir görüşe sahip ve grupların tabiatında olan bir “şahsiyetçi” imgeyle iş gören İslâmi aydınların söylemiyle bir midir?

Ben bunun İslâm’da önemli bir değişim noktası olduğuna ve kendi benlikleri İslâmi anlatılar gibi geleneksel unsurlar etrafında inşa edilmeyi sürdürse bile, başvurduğum Batılı toplumsal tahayyülü meydana getiren daha yeni unsurların (Castoriadis 1987) Müslümanların kimliğinin esas yapısını gerçekten dönüştürdüğüne inanıyorum.

Son olarak, cemaatin sembolik inşasının Müslümanlar için önemini göz ardı etmenin, birçok konuda fazlasıyla yanlış anlamaya mahal verebilecek sonuçlar taşıdığını söyleyeceğim. İslâm’a gönderme yapmaksızın çalışılan bir “etnik” uyanış konusu bunlardan biri olabilir.⁹

⁸ Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* [Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim] (Albany, NY: State University of New York Press, 1989)

⁹ İslâm kitleleri arasında dinin güçlü sesine karşı gösterilen ilgisizliğin en dile düşmüş örneklerinden biri Orta Asya uzmanlarına aittir (bkz. Hetmanek 1990).

Sekizinci Bölüm

TÜRKİYE'DE İSLÂM VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER



Sabri Sayarı

1980'lere kadar, Türk toplumuna ve politikasına dair değerlendirmede bulunan kimi gözlemciler, ülkedeki İslâm yanlısı grupların faaliyetlerinden bir toplumsal ve siyasal hareket olarak söz etmişlerdir. Bununla birlikte, geçtiğimiz on yıl boyunca, İslâm'ın toplumsal ve siyasal rolünün artmasına karşılık olarak "*İslâmi Hareket*"ten gittikçe daha fazla söz edilmeye başlandı. Türk basınındaki yorumcuların çoğunlukla İslâmi hareket diye bahsettikleri şey oldukça şekilsiz şemalsiz bir varlıktır.¹ Siyasal partilerden, dinî mezhep ve tarikatlardan, İslâmi eğitim ve yardım kuruluşlarından, İslâmi finans ve yatırım kurumlarından, çok küçük gizli örgütlerden, İslâmi yayınev-

¹ İslâm'ın Türk toplumundaki rolüne ilişkin analizler için bkz. Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey", James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (New York: Cambridge University Press, 1983) ve *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989) ve Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

lerinden ve serbestçe süzülen entelektüellerden oluşan çok yönlü bir topluluktur söz konusu olan. Türkiye’deki bu çok yönlü topluluk yekpare bir örgütlenme ve tek bir doktrin ya da program yerine, daha ziyade İslâmî değerleri ve pratikleri yükseltmeyi hedefleyen müşterek bir amaca dayalı geniş bir koalisyona benzer. Tek, bağlayıcı bir örgütlenmenin olmayışı genellikle sosyal bilim literatüründe anlaşıldığı şekliyle resmî üyelik anlayışını –İslâmî siyasal partiler durumunda hariç– büyük oranda imkânsızlaştırır. “Hareket” daha ziyade bu geniş koalisyon içinde girilmiş çeşitli faaliyetlere katılan bireyler ağından oluşur.

Türkiye’deki İslâmî hareketin şekilsiz tabiatını, tüm yandaşların sadakatine ve desteğine sahip tek bir liderin olmadığı gerçeği de vurgular. Bu hususta Türkiye örneği, İslâm devrimi sırasında Ayetullah Humeyni’nin kitleleri harekete geçirmekte görülmemiş biçimde önemli bir rol oynadığı İran’dan farklıdır. Şimdiye kadar, Türkiye’deki İslâmî hareket, her ne kadar, çok sayıdaki yandaşın sadakatini kumanda eden –çoğunlukla tarikat lideri konumunda olan– birkaç kişi varsa da, statüsü ve gücü Humeyni ile karşılaştırılabilir liderler ortaya çıkarmamıştır; ve İran’dan farklı olarak profesyonel din adamları, ki bunların pek çoğu İslâm’ın Türk toplumundaki etkisinin artmasına yardım eden faaliyetleri ve politikaları desteklemesine karşın, Türkiye’deki İslâmî “uyanış”ın öncü güçleri değildir.

Türkiye’deki önde gelen İslâmî aktivistler, “laik” mesleklerle uğraşırlar. Bunların içinde avukatlar, mühendisler, devlet memurları, yazarlar, gazeteciler, akademisyenler ve öğretmenler de vardır. Eğitim geçmişlerine ve mesleki kariyerlerine gelirsek, Türkiye’nin laik basınının başlıca malzemesi olmuş –zaman zaman da olmaya devam eden– klişeleşmiş dinî “gerici”den önemli oranda farklıdırlar. Günümüzde, göze çarpan İslâmcılar çoğunlukla kentli, eğitilmiş, orta sınıfa mensup insanlardır. Pek çoğu üniversite mezunudur ve bazıları da Batı’da eğitim görmüştür. İslâmî değer ve pratiklerin ön plana alınması için verdikleri uğraşa ek olarak, toplumsal kökenleri bakımından da Türkiye’nin laik entelijansiyasından ayrılırlar. İslâmî hareketin gayet iyi tanınan destekçilerinin çoğunluğu –politikacılar, yazarlar, iş adamları– taşra kentlerindeki alt-orta sınıftan ailelerin çocuklarıdır. Birçoğu Anadolu kırsalının dindar ve muhafazakâr kültürel çevresi içinde yetiştirilmiştir. Türkiye’nin, genellikle orta ve üst-orta sınıfa mensup kentsoylu ailelerinden gelen laik seçkinleriyle bir

mukayese yapacak olursak, Müslüman aydınlar taşra kent ve köylerinden İstanbul ya da Ankara'ya daha yakında gerçekleşen göç dalgasının ürünleridir. Muhakkak ki bu aydınlar, anne babalarından daha yüksek eğitim ve kariyere sahip, daha iyi konumda olan insanlardır.

Türkiye'deki İslâmî hareketin önemli bir görünümü, yeni bir aydın kuşağının doğuşu ve onlara fikirlerini yaymaları için mekân olan kitapların, süreli yayınların ve gazetelerin sayısının hızlı artışıyla alâkalıdır. 1970'lere kadar dinî yayınlar büyük oranda teolojik sorunlara, Kuran vahiylerinin yorumlanmalarına, peygamberin hayatına, dinî mistisizme vs. hasredilmişti. Genellikle düşük kaliteli kâğıda basılan bu yayınların, kimi sürekli olarak çok satanların dışında, tirajları da sınırlı oldu. Şimdilerde ise gelişen İslâmî yayınlar endüstrisinin ortaya çıkardığı kitaplardan, dergilerden ve gazetelerden geniş bir seçki elde edilebilir. Hem biçim hem de içerik bakımından kaliteleri, yirmi yıl öncesi piyasadakilerden çok üstündür. Kitapların oldukça fazla bir kısmı, süreli yayınlar ve dergilerdeki makalelerin bazıları Orta Doğu'nun önde gelen Müslüman aydınlarının yazılarından yapılan çevirilerden oluşur.

Bununla beraber, bazılarını saymak gerekirse, Ali Bulaç, Abdurrahman Dilipak, Hüsrev Hatemi, Rasim Özdenören, İsmet Özel gibi verimli Türk yazarlara ait bir yığın kitap, deneme, gazete ve dergi makalesi vardır.² Türkiye'de İslâmcı düşünür ve yazarların daha önceki kuşaklarıyla karşılaştırıldığında, bu yeni yazarlar grubu, Batı'nın edebî, sosyal ve siyasal düşüncesindeki tarihî ve güncel eğilimler konusunda çok daha bilgili ve alâkalıdır. Sonuç itibariyle geniş ölçüde bilim felsefesinden Doğu-Batı ilişkilerindeki mevcut sorunlara kadar uzanan geniş bir spektrum içinde yazarlar. İsmet Özel gibi önde gelen yeni kuşak İslâmcı aydınların bazıları da özellikle tarihsel

² Bu yazarlardan bazı tipik örnekler için bkz. İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif* (İstanbul: İklim Yayınları, 1987); Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988); Hüsrev Hatemi, *Yozlaşmadan Uzlaşmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988); ve Abdurrahman Dilipak, *Başka Bir Açıdan Kemalizm* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988).

ve toplumsal gelişmelere ilişkin Marksçı analizler hakkında bilgi sahibi eski Marksistlerdir.³

II

Türkiye’nin dış politikası, özellikle de Batı’yla olan ilişkileri yeni Müslüman aydınların yazılarındaki gözde tartışma konularından biri olmuştur. Türkiye’nin uluslararası ilişkilerdeki Batı yanlısı duruşuna ilişkin eleştirilere ek olarak, Türkiye’nin, Arap-İsrail çatışması, Sovyetler Birliği’nin Afganistan saldırısı ve İran Devrimi gibi çeşitli bölgesel problemler konusundaki politikası üzerine de odaklanmışlardır. Özellikle 1970’lerin sonlarından bu yana, dış politika meseleleri hakkında kitap, makale ve denemelerin sayısında hızlı bir artış olmuştur.⁴ Büyük bir okuyucu kitlesine sahip önde gelen İslâmî aylık dergi *İslâm*, bölgesel ve uluslararası gelişmeler konusunda haberlere ve makalelere düzenli olarak yer vermektedir.

Sadece uluslararası ilişkiler ve dış politika meselelerine ayrılmış üç ayda bir çıkan yeni bir yayın olarak *Dış Politika* dergisi, az bulunur ve ilginç bir fenomen sunar. Adını Batı’daki örneklerinden alan *Dış Politika*, yayın hayatına 1988’lerin başlarında İslâmcı hareketin üretken gazeteci ve yazarı Abdurrahman Dilipak’ın editörlüğünde başladı. *Dış Politika*’nın birtakım ayırt edici özellikleri vardır. Birincisi, formatı ve kapsamı açısından, şu anda Türkiye’de yayımlanan güncel uluslararası politikaya ilişkin en profesyonel dergi olmasıdır.⁵ İlk altı sayısında içerdiği mevzular, Türk dış politikasından ordunun küçültülmesine ilişkin müzakerelerin değerlendirilmesine, Thatche-

³ İslâmî hareket içinde Özel’e ek olarak, İslâm davasına “dönme”si Türkiye’nin laik entelektüel camiasında ciddi bir şok dalgası yaratmış olan başka birkaç eski sol kanattan akademisyenler ve gazeteciler de vardır.

⁴ Örnek olarak bkz. Ali Bulaç, *Orta Doğu Gerçeği* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988) ve *Gündemdeki Konular* (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988); İhsan Işık, *Uluslararası Sorunlar: İslâm Dünyası ve Türkiye* (İstanbul: Girişim Yayınları, 1987); Veysel Akpınar, *Afgan Faciası* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1980); Zeytin Refref, *İran’a Nasıl Bakmalı?* (Ankara: Aylık Dergi Yayınları, 1988).

⁵ Kuşkusuz son derece zayıf bir rekabetle karşılaşır. Uluslararası meseleler hakkındaki yegâne diğer dergi (aynı isimle- *Dış Politika*) Ankara’da yayımlanan yarı-resmî bir yayındır.

rizmin İngiltere'deki geleceğinden eski Sovyet devletinin karşı karşıya geldiği siyasal ve ekonomik krizin ayrıntılı bir tahliline kadar uzanmaktadır.

Ancak *Dış Politika*'yı gerçekten eşsiz kılan şey, onun laik aydınlarla, özellikle de Türk siyasetinin ılımlı ve aşırı sol kanadında olanlarla bir diyalog kurma çabasıdır. Bu amaçla düzenli olarak makaleler; Yalçın Küçük, Haluk Gerger gibi daha radikal solcu görüşlerle tanınan kimselerle olduğu kadar, Mehmet Ali Birand ve Mümtaz Soysal gibi ılımlı solun önde gelen Türk yorumcularıyla dış politika üzerine mülâkatlar yayımlar. Dilipak'ın ilk sayıdaki başyazıda söylediğine göre, *Dış Politika* "farklı bireylerin farklı gerçeklik [algısına] sahip olduğu" gerçeğini kabul ettiği için "herkese açık" olacaktır.⁶ Dilipak'a göre, bu farklı gerçeklik algıları hakkında bilgi sahibi olmak, Müslümanları kendi amaçlarının peşinde daha olumlu işler yapmaya muktedir kılacaktır. Ayrıca Dilipak, İslâmi hareketin, "uzmanlık bilgisi"ne ve bu uzmanlığın kâinatı yöneten "ilahî ve mutlak doğruları" inkâr etmemesi şartıyla, bilginin halka dağıtılmasına çok değer verdiğini vurgular.⁷

Dış Politika'nın editöryal politikası, Türkiye'de laik-Müslüman diyalogunu ve fikir alışverişini başlatma konusundaki en ciddi girişimlerden birini sunar. Yakın dönem Türk politikasının seyrini bilenler için, bu girişimin önemi şüphesiz gün gibi ortadadır. Geleneksel olarak, laik ve İslâm yanlısı unsurlar arasındaki çatışma büyük bir siyasal yarılmanın kaynağı olmuştur. 1960'lı ve 70'li yıllarda Marksizm ve milliyetçilik gibi laik ideolojilerin savunucuları arasındaki şiddetli çarpışmalar bile Türk toplum ve siyasetindeki bu yarılmadan son derece etkilenmiştir.⁸ Geçmişte farklı ve karşıt inanç sistemlerinin temsilcileri arasında entelektüel tartışmalar ve fikir alışverişleri nadir olmuştur. Ve böyle girişimlerde bulunulduğunda, katılımcıların kesin bir biçimde çizilmiş ideolojik çizgiler boyunca kendilerini zorla kabul ettirmek yönünde bariz bir eğilim göstermeleri yüzünden bu genellikle bir sağır-ı diyaloguna benzemiştir. *Dış Politika*, sayfaları-

⁶ *Dış Politika*, sayı 1 (Mart 1988), s. 5-6.

⁷ A.g.e.

⁸ Bkz Jacob M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1974) ve Şerif Mardin, "Youth and Violence in Turkey", *Archives Européennes de Sociologie*, 19 (1978).

nı Türkiye’de İslâm’ın rolünün artmasına karşı çıkan yorumculara açarak, Türkiye’nin laik ve İslâm yanlısı aydınları arasında bir diyalog geliştirmek adına önemli sonuçlara sahip olabilecek bir deney başlatmıştır.

Bu girişimin zamanlaması hem Türkiye’nin 1980’lerdeki siyasal iklimindeki hem de İslâmcı hareketin stratejilerindeki değişimleri yansıtır. 1980 askerî darbesi, prosedürel demokrasinin gerçek değerinde, özellikle önceden siyasette açıkça sistem karşıtı bir yönelime sahip olmuş köktenci güçler lehine bir kıymet artışının görüldüğü yeni bir siyaset tarzı getirdi. Bununla birlikte, 1980’lerin başlarında askerî idarenin baskıcı ve keyfî niteliği, pek çok kimseyi daha önceki stratejilerini yeniden değerlendirmek üzere siyasal spektrumun her iki ucuna sürükledi. Kutuplaşmış siyasetin güçlükleri ve tehlikeleri – askerî müdahaleye doğru kaçınılmaz sürüklenişle birlikte– otoriter düzenden geçişten sonraki ideolojik çatışma ve kutuplaşmadan uzaklaşma eğiliminde başlıca etken olmuştur. *Dış Politika* tarafından başlatılan yeni girişimin iki büyük katılımcısı, yani İslâmcı hareket ve sol kanattaki aydınlar bu yeni eğilimin etkisi altında kalmışlardır.

Dış Politika aynı zamanda İslâmcı hareketin kendisini Türk siyasetinde radikalden ziyade ılımlı bir güç olarak sunma gayretlerinin de bir ürünüdür. Özellikle kriz dolu 1970’lerin sonlarında, İslâmi siyasal partiler ve örgütler devlete karşı giderek daha saldırgan siyasal protestoyu harekete geçirdiler –1980’de ordunun müdahale kararı almasına neden olmuş bir stratejiydi bu. Yeni kuşak İslâmcı aydınlar, sonuçları önceden belli olan benzer yöntemleri izlemekten usanmış gibi görünmektedirler. Netice olarak, barışçıl ve şiddet içermeyen yöntemler izleyeceklerine dair taahhütlerini vurgulamış ve İslâmcı hareketin gerçekten hiç kimse için bir “tehdit” arz etmediğini ileri sürmüşlerdir.⁹

III

Türkiye’deki yeni kuşak Müslüman yazarlar İslâm’ın uluslararası ilişkilerdeki rolüne ilişkin genel bir teoriyi haiz midir? Türkiye’nin dış siyaset gündeminin en tepesindeki kritik meselelere nasıl bakıyorlar? Bölgesel ve uluslararası sorunlar hakkında bakış açıları nedir?

⁹ İsmet Özel’in kitabının başlığı çok canlı bir biçimde bunu örnekler: *Tehdit Değil Teklif*.

Dış Politika bu soruların cevabını aramak için yararlı bir kaynak sunar. Dergi uluslararası ilişkilere dair net bir “teori” sunmaz, hali-hazırdaki olaylar hakkında değerlendirme ve bilgi sağlamakla daha fazla ilgilidir. Yine de dergiye İslâmcı hareket grubundan katkıda bulunanların çoğu, çağdaş uluslararası siyasetin temel dinamiğini Batı ve İslâm dünyası arasında bir karşılaşma bakımından değerlendiriyor gibi görünmektedir. Eski Sovyetler Birliği’nin tavrı, özellikle de Afganistan’a saldırısı ve Türk azınlıklara karşı muamelesi Türkiye’nin Müslüman aydınlarının pek çoğu tarafından ağır eleştiriye tutulduysa da, çağdaş dünya siyasetinin ve Türk dış politikasının temel problemleri, Batı’nın Müslümanlara “egemen olma” ve onları “dene-tim altında tutma” gayreti etrafında toplanır.

Bu, Türkiye’nin Avrupa Topluluğu’nun bir üyesi olma çabalarının neden *Dış Politika* yayımlanmaya başladığından beri dergideki çok sayıda eleştirel makalenin ve mülâkatın konusu olduğunu açıklar.¹⁰ Bu eleştirel yaklaşımlar birkaç argümanı ihtiva eder. Birincisi, Avrupa Topluluğu’yla bütünleşme İslâmi normlara, değerler sistemine ve pratiklere muhtemel bir meydan okuma olarak görülür. Pek çok yorumcu “Batı Avrupa’yla bütünleşmenin ekonomi ve siyasetin ötesinde etki ve sonuçlara sahip bir politika tercihi” olduğunu ve bu bütünleşmenin İslâm’ın Türk toplumundaki rolü üzerinde ciddi olumsuz etkileri olacağını yazan bir yazarın düşüncelerini paylaşır.¹¹

İkinci olarak AT üyeliğine, Türkiye’nin İslâmi mirasının ve kültürel köklerinin Avrupa Topluluğu’nun tüm diğer üyelerince paylaşılan miras ve köklerden esas itibarıyla farklı olduğu gerekçesiyle karşı çıkılır. Bu sebepten, Türkiye’nin dünyadaki siyasal ve ekonomik ilişkiler içindeki “asıl” yerinin Batı değil Müslüman dünyası olduğu ileri sürülür.¹²

¹⁰ Türkiye 1961’den beri Avrupa Topluluğu’nun bir ortak üyesidir. Türkiye’nin AT ile ticari ve finansal ilişkileri hiç durmadan gelişmiştir; Türkiye, şu an AT’nin en önemli tekstil ürünleri sağlayıcısıdır. Türkiye’nin Nisan 1987’deki tam üyelik başvurusu Topluluğun kayıtsız yanıtıyla karşılaşmıştır. AT’nin bu meseleyle 1992 sonrasına kadar ve hattâ muhtemelen daha sonrasında da uğraşmayacağını tüm belirtileri vardır.

¹¹ Nevzat Yalçıntaş, “Türkiye’nin Batı Avrupa Bütünleşmesi Karşısındaki Yeri”, *Dış Politika*, sayı 1 (Mart 1988), s. 50-1.

¹² Örneğin bkz. Hasan Aksay, “İslâm Dünyasının Birliği”. *Dış Politika*, sayı. 2 (Temmuz 1988), s. 15-33.

Üçüncüsü, Batılı güçlerin Türkiye’yi, ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşamı üzerinde daha büyük bir kontrol sağlamayı arzu ettikleri için Topluluğa almaya çalıştıkları şeklinde yaygın biçimde paylaşılan bir anlayış söz konusudur. Bir yorumcuya göre,

Avrupa kendini koruma mücadelesi içinde olduğundan Türkiye’nin kendi tarafında olmasını istemektedir. Türkiye’deki laik güçleri idare ederek, İslâmi devletlerin [dünya siyaset sahnesinde] üçüncü büyük güç olarak ortaya çıkışını durdurmaya uğraşır. Aslında Avrupa, Türkiye’nin Topluluğa üyeliği aracılığıyla sadece Türkiye’ye değil, İslâmi ülkelerin hepsine egemen olmayı planlamaktadır.¹³

Son olarak, Türkiye’nin üyeliğine karşı İslâmcı muhalefet, bu belirli politikanın Batılılaşma yönünde verilen başka türlü bir çaba olarak Türkiye’nin laik seçkinleri tarafından desteklenmekte olduğu inancından ileri gelir. Bu yüzden “AT’nin, laik güçler için bölgesel birleşme tasarılarına dair tek geçerli alternatif olarak durduğu” iddia edilir.¹⁴

İslâmi hareketin Birleşik Devletler’e ve Türk-Amerikan ilişkilerine yönelik tavrı, benzer şekilde Batı karşıtı ideolojisinin genel prensipleri tarafından şekillendirilir. Pek çok yorumcuya göre, ABD Batı’nın dünya meseleleri üzerindeki etkisinin ve egemenliğinin en güçlü temsilcisidir. Birçok yorumda ABD, İsrail’le olan yakın bağı ve İsrail hükümetinin işgal topraklarındaki politikalarına verdiği hissedilir destekten ötürü sert biçimde kınanır. ABD’nin İsrail politikalarıyla özdeşleştirilmesi, İslâmi siyaset yazarlarına, Türkiye ve Birleşik Devletler arasında var olan yakın askerî ve siyasi bağlara ilişkin eleştirilerinde önemli ve duygusal bir konu sağlar.¹⁵

Dış Politika’nın yazarları için Türkiye’nin NATO üyeliği, tıpkı Avrupa’nın çeşitli siyasal ve ekonomik kuruluşlarına olan katılımı gibi, bir anormalliktir. Onlar, İslâmi bir devlet olarak Türkiye’nin, Müslüman olmayan ülkelere müteşekkil bir örgüt içinde yerinin olmadığını ve Birleşik Devletler’le NATO vasıtasıyla kurulan yakın

¹³ Ersin Gündoğan, “Biz ve Avrupa”, *Dış Politika*, sayı 2 (1988), s. 7.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 7.

¹⁵ İşgal altındaki topraklar ve İsrail politikaları konusunda kapsamlı haber ve mülâkatlar için bkz. “Filistin Dosyası”, *Dış Politika*, sayı 3 (Ocak 1988), s. 100-79.

ilişkinin bir neticesi olarak, Türkiye'nin İslâm dünyasına yabancılaştığını ileri sürerler. Bu görüşe göre, Türkiye'nin NATO'daki rolü, Amerika'nın kendi ulusal çıkarlarından ziyade Körfez'deki ya da Orta Doğu'nun başka herhangi bir yerindeki çıkarlarına hizmet etmek olmuştur. Bunun yanında, son yıllardaki Sovyet-Amerikan ilişkilerindeki gerilimin azalmasıyla birlikte, NATO'nun gerçek amacının Orta Doğu'daki radikal İslâmi hareketlerin büyümesini kontrol altına almak olduğu yolunda bir algılama da söz konusudur. Türkiye'nin, Batı tarafından Orta Doğu'nun Müslüman halklarına yöneltilen "tehdit" in bir parçası olamayacağı ileri sürülür. Bu yüzden *Dış Politika*'ya yazarlar, Türkiye'nin NATO'dan geri çekilmesi, İslâm dünyası içindeki "asıl" yerine geri dönmesi ve kendi çıkarlarını Batı Avrupa, İsrail, Birleşik Devletler ve Yunanistan tarafından yöneltilen tehditten koruması gerektiğini iddia ederler.¹⁶

Türkiye'deki İslâmi hareketin Türkiye'nin Batı'yla etkileşiminin tarihsel ve güncel biçimlerine yüklediği merkezî rol düşünülerek, Avrupa Topluluğu, NATO ve Türk-Amerikan ilişkileri ile alâkalı meselelerin *Dış Politika* sayfalarında neden büyük ilgi gördüğünü anlamak kolaydır. Aynı derecede önemli bir sebep, AT sorununu dikkate almazsak, bu meseleler Türkiye'nin sol kanadı ve radikal gruplar tarafından Türk dış politikasının idare edilmesine yöneltilen eleştirilerin ayrılmaz parçası olmuşlardır.¹⁷ Diğer konularda İslâmi hareketin ve ılımlı ya da radikal solcu güçlerin bakış açılarında aynı ölçüde bir oybirliği yoktur. Örneğin, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından önce *Dış Politika* Moskova'nın uluslararası tutumunu şiddetle eleştiren, özellikle de Afganistan saldırısına ilişkin makalelere ve ana-

¹⁶ *Dış Politika*'da yazıları yayımlanan Ali Bulaç, bu görüşleri destekleyen en kapsamlı ve incelikli argümanları *Orta Doğu Gerçeği* adlı kitabında sunar. Ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Ceylan, "Körfez Güvenliği ve Türkiye'ye Bıçılın Rol", *Dış Politika*, sayı 2 (Temmuz 1988), s. 57-65; İhsan Işık, "ABD ile İlişkinin Mantığı", *A.g.e.*, s. 66-73; ve Ferhat Koç, "Orta Doğu'da Radikal İslâmcılık Akımı ve ABD'nin Orta Doğu Politikası", *Dış Politika*, s. 263-65.

¹⁷ AT meseleleri konusunda, siyasal sol geçtiğimiz on yıl boyunca daha AT yanlısı olmuştur çünkü aslında siyasal sol Türkiye'nin Topluluğa girişini, demokrasinin sağlamaştırılmasını garanti altına almanın bir vasıtası olarak görür.

lizlere yer verdi.¹⁸ Bunun dışında, Orta Asya’daki Türk Müslüman halkların İslâm’ı yaşamakta karşılaştıkları problemlere de dikkati çekti.¹⁹ Bu meseleler, pek çoğu eski Sovyet Devleti’nin iç ve dış politikalarını desteklemiş olan Türkiye’nin aşırı solcu aydınları tarafından oldukça farklı biçimde değerlendirildi. Yine de, *Dış Politika*’da Moskova’ya yöneltilen eleştiriler, ne Türkiye’nin daha geleneksel İslâmi basınının sert anti-komünist retoriğini, ne de dergi yazarlarından kimilerinin genelde Batı’ya, özelde Birleşik Devletler’e yönelttikleri eleştirilerdeki haşinliği sergilemiştir.

Orta Doğu’daki bölgesel gelişmeler *Dış Politika*’daki makalelerin, haberlerin ve mülâkatların diğer bir büyük kaynağını oluşturur. Bölgedeki uluslararası ilişkiler üzerine yapılan genel yorumlar, birkaç farklı ve biraz çelişkili görüş açılarını yansıtır. Bir yandan, İslâm yolunu takip eden ülkelerin gücünün ve durumunun yükselişte olduğu imâsıyla birlikte, İslâm’ın dünyadaki artan etkinliğine sıkça göndermeler yapılır. Ancak diğer yandan bölgesel gelişmeler hakkındaki kimi açıklamalar, İslâmi ulus-devletler dünyasının ardı arkası kesilmeyen eyaletler arası çatışmalarla, savaşlarla ve parçalanmayla kalbur dönmelerinden yakınır. Orta Doğu’daki bu perişan durumun baş suçluları, problem hakkındaki önemli bir açıklamaya göre, bölgedeki Batı hâkimiyetinin mirası ve Batılılaşan yerli seçkinlerdir.²⁰

Derginin Orta Doğu konusuna yer ayırışının önemli bir sebebi, bölgenin çeşitli yerlerindeki İslâmi muhalefet hareketlerine odaklanmasıyla ilgilidir. Özellikle bu haberler, Tunus ve Mısır gibi laiklik konusunda hatırı sayılır gelişmeler kaydetmiş baskın biçimde Sünnî olan devletlerdeki İslâmi muhalefete odaklanır.²¹ *Dış Politika* Türk okurlara bu hareketler hakkında kapsamlı haberler vererek, bölgenin Türkiye ile bazı ortak özellikler taşıyan başka bir yerindeki İslâmi hareketler tarafından kullanılan farklı stratejilerin etkililiği konusun-

¹⁸ Bkz. “Afganistan Dosyası”, *Dış Politika*, sayı 2 (Temmuz 1988), s. 147-223.

¹⁹ Bkz. “S.S.C.B. Dosyası”, *Dış Politika*, sayı 6 (Temmuz 1989), s. 57-146.

²⁰ Ali Bulaç, “İslâm Dünyası-Kırık Bir Tablo”, *Dış Politika*, sayı 1 (Mart 1988), s. 25-32. İslâm dünyasına daha olumlu bir bakış için bkz. Hasan Ak-say, “İslâm Dünyasının Birliği”, *Dış Politika*, sayı 1 (Mart 1988), s. 15-33.

²¹ Örneğin bkz. “Tunus Dosyası”, *Dış Politika*, sayı 1 (Mart 1988), s. 87-114.

da onları bilgilendirmeye çalışır. Sünnî temelli İslâmi muhalefetin tersine, Şîî hareketler çok az ilgi görür ya da hiç görmez. Örneğin, farklı makalelerdeki kısa değinmeleri ve hemen şöyle bir yapılan kimi göndermeleri de akılda tutarak denebilir ki, komşu İran'daki gelişmelere dair herhangi bir analiz yoktur.²² İran örneğine gösterilen yetersiz ilgi, Türkiye'deki İslâmi hareketin İslâm Devrimi konusundaki genel görüşünü yansıtır. En başta büyük bir coşkuyla karşılanmış olmasına karşın, bu coşkunluk Ayetullah Humeyni'nin köktenci politikaları ve Şîîlerin Türkiye gibi Sünnî devletlere meydan okuyuşu karşısında, yerini giderek ilgisizliğe ve hiç çekinmeden yapılan eleştirilere bırakmıştır. İran'ın sadık destekçisi olan küçük bir grup "radikal"i saymazsak, İslâmi hareketle ilişkilendirilen grupların ve bireylerin büyük bir çoğunluğu, İslâm Cumhuriyeti'ne karşı çok olumlu bir bakışa sahip gibi görünmemektedirler.

Son olarak, *Dış Politika* Türk-Yunan ilişkileri ve Kıbrıs sorunu hakkında da çeşitli makalelere yer vermiştir.²³ Genelde İslâmi hareket bu meseleler konusunda, Türkiye'nin daha merkezdeki siyasal güçlerinden daha fazla "şahin" kesilmiştir. Müslüman aydınların Ege Denizi ve Kıbrıs üzerinde Türk-Yunan kan davası hakkındaki yorumları, dinden ziyade milliyetçiliğe ve milli çıkarlara dayalı düşüncelere sıkıca kenetlenmiş benzer duyguları yansıtmaya eğilimindedir. Ancak yine de Türkiye'nin Yunanistan'la olan ilişkilerinde devam eden problemler, Batı ve Birleşik Devletler'e yönelik eleştiriler için başka önemli bir kaynak sunmaktadır.

²² Humeyni yanlısı bir Türk yorumcu ile yapılan mülâkat istisnadır. Bkz. "İmam Humeyni Sonrası İran Üzerine Mehmet Metiner İle", *Dış Politika*, sayı 6 (Temmuz 1989), s. 166-70.

²³ Örnek olarak bkz. Cevat Ayhan, "Kıbrıs'ın Getirdikleri ve Düşündürdükleri", *Dış Politika*, sayı 2 (Temmuz 1988), s. 50-6.

Dokuzuncu Bölüm

TÜRKİYE'DE POPÜLER KÜLTÜR, DEVLET İDEOLOJİSİ VE ULUSAL KİMLİK: ARABESK POLEMİĞİ



Irene Markoff

On yıldan daha uzun bir süredir halkın geniş bir kesiminin, Arabesk diye bilinen kentli popüler bir müzik türüne neredeyse fanatik bir saplantı duymasına ilişkin Türkiye'deki aydınlar ve bürokratlar arasında ateşli bir söylem sürüp gitmektedir.¹ Bir netice olarak devlet bu işitsel sanat biçiminin ulusal radyo ve televizyon yayınlarına girişini sınırlamak için sansür mekanizmasını uygulamaya koymuştur. Ancak yerel plak ve film endüstrileri, genişleyen “yıldız sanatçılar” ağının yaratıcı girişimleri sayesinde bu müzik türünün geçen on yılda kazandığı rakipsiz popülerliğine önemli biçimde katkıda bulunmuştur.

Arabeskin gelişiminin ilk aşamalarındaki (1960'ların sonundan 1970'lerin sonuna kadar olan dönem) başarısı, yeni kültürün etkisine girmiş olan kent göçmenlerinin hoşuna giden yabancılaşma, ayrılık, karşılıksız aşk ve kadere boyun eğme temalı şarkı sözlerine bağ-

¹ Bu çalışmanın temel ilgi odağı, Türk basınından, kişisel görüşmelerden ve Türkiye'de 1981-1983 yılları arasında ve kısaca 1986, 1987 ile 1991'de yürütülen araştırmadan seçilip toplanmış resmî söylem tarafından ortaya konan Arabesk polemiğine ilişkin bir analiz sunmaktır.

lanabilir. Kendi yazgılarını kontrol etmekten aciz olduklarından bir kadercilik anlayışına teslim olan, yurtlarından ayrılmış bu bireyler için şarkıların sözleri yurt özlemi yerine, gurbet ve yabancılaşma/adaptasyon deneyimlerini yansıtıyordu. Bugün bu türün cazibesi, karşı-kültürün sınırlarının ötesine yayılmış ve Türkiye'nin 57 milyondan fazla sakininin içine işlemiştir. Daima var olan ve kimi noktalarda kızışan mevzu bahis polemik, Arabeskin müzikal doğasının (güçlü Yakın Doğu Arap etkileriyle birlikte) ve (derdini utanmaz bir açıklıkla anlatan) basit şarkı sözlerinin sanatsal güvenilirliğine ilişkin bir sorgulamayı içerir. Bu polemik, söz konusu tür ve bu türün başrolü oynadığı müzikal filmler tarafından desteklenen dünya görüşü ve yaşam tarzının, Türk kültür ve ulusal kimliğine ciddi bir tehdit arz ettiği yolundaki büyük bir endişeyi de ifşa eder. Bu kimlik, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün kültür devrimiyle başlattığı etkili reformlar ve politikalardan bu yana sürekli değişim içindedir.

Türk tarihinde ve yeni ulus-devletin yerleşmesinde yapılacak kısa bir gezinti, Arabeskin doğasını ve neden bu kadar çok çekişmeyi kıskırttığını anlamak için çok önemlidir. Başlangıçtan itibaren, Atatürk, dava arkadaşlarını "ideolojik devrim"lerinin esas amacının gerçekleşmesini temin edecek olan ideolojik kampanyaları ve kurumsal reformları uygulamaya yönlendirdi. Bu ideolojik devrimin gerçekleşmesi, "öz Türk değerlerini bir Batı medeniyeti örtüsüyle kaynaştıran, bütünleşmiş bir toplum"un² yaratılmasını gerektiriyordu. Ulusal kimlik ve ulusal birlik insanları farklı biçimde düşünmeye, konuşmaya, davranmaya, giyinmeye, yemeye ve yazmaya sevk ederek ve zorlayarak kurumsallaştı.

Türk kültürünü arılaştırma çabası içinde, Osmanlı yüksek sanat kültürü Orta Asya Türklerinin göçebe geçmişini yüceltmek suretiyle reddedildi.³ Böyle devrimci fikirler için Emile Durkheim'dan etkilenmiş bir sosyal teorisyen olan Ziya Gökalp'ten esinlenen Atatürk'ün desteklediği ulusal kimlik ideolojisinde vatanseverlik, dinin yerini aldı.⁴

² Spencer (1958), s. 653.

³ *A.g.e.*, s. 650.

⁴ *A.g.e.*

Her ne kadar Gökalp halk kültürüne değer vermiş ve aktif olarak folklor araştırması yapmışsa da, onun hakiki ulusal kültürü güçlendirmek konusundaki temel stratejilerinden biri, geleneksel halk müziği ile Avrupa'nın sanatsal müzik sisteminden ödünç alınan ilkelerin bir senteziyle biçimlenmiş ulusal bir Türk müziği yaratmaktır.⁵ Gökalp, sonradan "yarım bir yüzyıl resmî ve gayriresmî baskıya"⁶ uğramış Osmanlı seçkininin "hastalıklı" "Doğulu" olduğu kanısını taşıdığı sanat müziğini reddetmek konusunda cüretkârdı.

Kemalist hükümet yeni karışım müziğin ortaya çıkışını hızlandırmak için mantıki ve pratik önlemleri aldı. Batı müziği 1923 yılında İstanbul Devlet Konservatuvarı'nın müfredatına girdi ve 1924'te yeni kurulmuş Ankara Devlet Konservatuvarı'ndaki çalışmaların temel konusu haline geldi. Üç yıl sonra, İstanbul ve Ankara konservatuvarlarından yurt dışına devlet bursuyla eğitim görmek üzere genç yetenekler gönderildi. Gidenler arasında, "Türk Beşleri" olarak bilinen bestekâr grubundan Adnan Saygun ve Ulvi Cemal Erkin de vardı. Öğrenimlerinin ardından yurda döndüklerinde geleneksel kültürden kendi işlerine yarayan ham malzeme hazinesini elden geçirmeye ve Batı'nın işlevsel harmoni kalıbı içinde yeniden biçimlendirmeye koyuldular. Her iki bestekâr da İstanbul Belediye Konservatuvarı ve Ankara Devlet Konservatuvarı tarafından 1932 ve 1952 yılları arasında organize edilen ve maddi olarak desteklenen halk müziği derlemesi için yapılan tam kadro keşif seferlerine iştirak ettiler.⁷

Bugün, devletin kitlelerin müzik zevkini yukarıdan biçimlendirmek ve belirlemek için gösterdiği kahramanca çabaların başarılı olmadığı apaçık meydandadır. Doğrusu, Türkiye'deki Birinci Müzik Kongresi'nde de (Haziran 1988'de Ankara'da yapıldı) sıkça su yüzüne çıkan hâkim bir görüş, Atatürk'ün kültür devriminin tümüyle başarılı olmadığıydı.⁸ Onun başarısızlığına kanıt olarak, kimi aydın-

⁵ Berkes (1981), s. 300-1.

⁶ Signell (1977), s. 1.

⁷ Ülkütaşır (1973). Bu tartışma yazarın doktora tezinde geniş bir biçimde ele alınır, "Musical Theory, Performance, and the Contemporary *Bağlama* Specialist in Turkey" (Türkiye'de Müzik Teorisi, İcra ve Çağdaş *Bağlama* Uzmanı), Washington Üniversitesi, 1986.

⁸ Konferans bildirileri 1988 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından *Birinci Müzik Kongresi Bildirileri* başlığı altında yayımlandı.

ların bir “kültür boşluğu” diye bahsettikleri, yeni ulusal müzik tarafından değil, onun yerine Türk zihninde bastırılmış bir oryantalizmin açık bir ifadesini temsil eden yozlaşmış Arabesk, “yabancı bir kültürel ürün” tarafından doldurulmuş olan şeyin Türk toplumundaki varlığı gösterilebilir.⁹ Ek olarak, Arabeskin baskın biçimde yabancı Doğulu bir unsurun ideallerini ve estetiğini cisimleştirerek, bizzat Kemalist ideolojinin ruhuna bütünüyle karşıt görüldüğü ileri sürülebilir.

Arabeskin inanılmaz derecedeki ticari başarısıyla savaşıma gayreti içinde olan devlet, dikkati Batılı popüler ifade biçimlerine kaydırarak Arabesk yıldızlarını tahttan indirmeyi hedefleyen kurnazca politikalarla misilleme yapmaya çalışıyordu. Devlet, popüler Batı müziğini devlet kontrollü hava dalgalarında desteklemekle, Arabesk teyp ve video-kaset endüstrisiyle rekabet edecek bir pazar yaratmayı umar. Bu ve diğer tedbirlerin, Arabeskin ilerici ve modern “Batı”dan ziyade daha çok İslâmi “Doğu”nun geri kalmışlığıyla tanımlanan bir Türk kültürel kimliğini teşvik etme potansiyelini azaltmaya yardım etmesi beklenir.

ARABESKİN SOSYO-KÜLTÜREL ANALİZİ

KÖKENLER

Bugün Türkiye’deki pek çok uzman, tıpkı “modern yaşamın çelişkilerinin ve karmaşıklıklarının”¹⁰ ifadesi olan yirminci yüzyıldaki diğer popüler müzikler gibi Arabeskin de “kentleşme ve modernleşmenin neticesinde ortaya çıkan yeni toplumsal kimlikleri temsil ve ifade eden” sosyo-kültürel bir olgu olarak sınıflandırılabilceğini kabul edecektir. Türkiye örneğinde, kitlesel kırsal göç 1950’lerin ortalarında başladı ve 1970’lerin başlarına kadar kent ve köy arasındaki orantıyı tersine çeviren büyük bir nüfus değişimiyle sonuçlandı.¹¹ Geniş kent alanlarına taşınan köylüler, kentleri çevreleyen *gecekond* ma-

⁹ Stokes (1989), s. 27.

¹⁰ Manuel (1988), s. v-vi.

¹¹ Karpat (1976), s. 80; Duben (1982), s. 74. 1950-1960 arasında Türkiye’nin dört büyük kentindeki nüfusu % 75 oranında arttı (Keyder (1987), s. 137).

¹² 1960’lara kadar büyük kentlerdeki konutların yarısı resmî olarak gecekondu diye sınıflandırıldı (Keyder (1987), s. 135).

hallerine yerleştiler.¹² Göçmenler ve yerleşim bölgeleri yoluyla halk kültürü kentlere nüfuz etti. O yüzden bu asimile olmamış bireylerin, göç ettikleri bölgedeki ilişkileri hatırlatan belirli etkileyici kültür formlarına karşı yatkın hale gelmiş olmaları şaşırtıcı değildir.¹³ Yeni kültürel muhitte en başta çatışma yaşamak ve muhtemelen yabancılaşma, benlik yitimi duygularının ve hattâ ruhsal çöküntünün sonuçlarıyla baş etmek, yerlerini değiştirmiş köylüler için olağandışı bir şey değildi. Bununla beraber, “göreceli olarak sakin bir tavırla kent yaşamını kabullenmek”¹⁴ pek çok köylü için oldukça olağandı ve hâlâ da öyledir.

Bu geçiş dönemi zarfında, “çevre ve merkez kültürler karşı karşıya geldiler”.¹⁵ Bu durumda, kent bağlamında gecekonducuların geldikleri yerden kendileriyle birlikte taşımış oldukları seçkin sınıfa karşı duyulan garezi hâlâ muhafaza ettiklerini akılda tutmak önemlidir. Bu garz, Kemalist ideoloji uyarınca bir dil becerisi ortaya koyma ve Avrupalı yaşam tarzlarına öykünme kabiliyetleri yüzünden ayrıcalıklı bir sınıf olarak görülen kentlilere yönelikti.¹⁶ Neticede, gittikçe artan toplumsal kimlik arayışı içinde pek çok göçmen, ne ithal edilmiş Batılı sanatsal ifade biçimlerini, ne de onları köylü kökenleriyle çok daha yakından özdeşleştirecek geleneksel “halk” tarzlarını tercih edecekti.

Bu dönemde, Samsunlu genç ve girişimci profesyonel bir halk müzisyeni, gitgide daha ağır biçimde kentle bütünleşme sürecine maruz kaldıklarından, gecekondu sakinlerinin özel duygusal ihtiyaçlarına hitap edecek yeni bir müzik türü için vaktin geldiğini fark etti. Ulusal radyodaki devlet-destekli, Batı-etkili ulusal sanat müziğinden ve şehirleşmiş halk müziğinden memnun olmayan Orhan Gencebay, yerli ve yabancı tarz ve türlerden elde edeceği senkretik (bağdaştırıcı) bir müzik türü denemeye ve geliştirmeye karar verdi. 1968’te 45.000 kopyanın üzerinde satan ilk 45’lik plağı piyasaya sürüldü; ikinci plağı 600.000 kopyanın üzerinde sattı. Bu gelişmeler Gencebay’ın kesin ve katı kurallar tarafından sınırlanmayan özgür ya da “esnek” bir Türk müzik türü olarak gördüğü şeyin doğuşunu göster-

¹³ Karpat (1976), s. 41-2.

¹⁴ Levine (1973), s. 356.

¹⁵ Keyder (1987), s. 137.

¹⁶ A.g.e., s. 207.

riyordu.¹⁷ Daha sonradan Arabesk diye adlandırılacak olan yeni müzik türünün bu sözde “kral”ının keskin bir zamanlama duygusu vardı, zira altmışların sonunda iki büyük teknik ilerleme müzik endüstrisini etkilemeye başlamıştı: Elektronik yonga/tümleşik devre teknolojisi ve teyp kaseti. Bu ikisinin birleşimi “kaydedilmiş müziği herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda çalma”yı mümkün hale getirdi.¹⁸ Böylece, devlet yayın servisleri tarafından yok sayılmış ve ayıplanmış olmasına rağmen, yeni müziğin geniş biçimde yayılması ve popülerleşmesi sağlandı. Onun kamusal alanda görünürlüğü ve dahası elde edilebilirliği, devamlı olarak ve çok yüksek sesle bu müziği çalan “insanların hizmetindeki dağıtım araçlarıyla yeni bir eşik bekçisi grubu” yani dolmuş sürücüler tarafından mümkün oldu. Yolcular kasetleri duydukları için sözler yayıldı. Otobüs ve kamyon şoförlerine ek olarak dolmuş şoförlerinin bu eşik tutma rolü, “resmî yayın servislerinin, halkın başka araçlar vasıtasıyla erişebildiği popüler tarzları yok sayma politikası izlediği pek çok toplumda”¹⁹ yaygın biçimde görülmektedir.

Bu yeni müzik neye benziyordu? Gencebay’ın sözleriyle, Arabesk üç çeşit müziğin bir sentezini sunar: Türk halk, Türk sanat ve bugün ticari işletmelerle ve göbek dansıyla, dansöz kadınlarla, Osmanlı saraylarının rakkase ve zenneleriyle ilişkilendirilen bir tür hafif Türk klasik müziği olan Oryantal. Şu anki analiz için önemli olan şey Arabeskteki *oryantal* unsurun modern pan-Arap müziğiyle olan çok açık bağlantısıdır.²⁰ Gerçekten de, Arabeskte kullanılan enstrümanlar ve bestelemeye ilişkin genel yaklaşım, Mısır’ın çoğunlukla oryantal müzik (*mûsîqâ sharqîyyah*) diye bahsedilen, yüzyıl ortasındaki ve bugünkü ana akım müziğinden aşırı derecede etkilenmiştir.²¹ Bu “hâkim” müzik, bir solist tarafından söylenen, pan-Arap ve başka enstrümanlarla kurulu büyük orkestraların eşlik ettiği bir *aghâni* (mo-

¹⁷ Karamustafa (1982, s. 16.

¹⁸ Malm ve Wallis (1984), s. 5.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 225.

²⁰ Nokta (1984), s. 56-7. 1982’de yazar, Sosyal Bilim Araştırma Konseyi ve Türkiye’deki Amerikan Araştırma Enstitüsü tarafından desteklenen doktora çalışmasını yürütürken Orhan Gencebay ile görüşme yaptı.

²¹ Racy (1981), s. 12.

dern Mısır şarkıları) repertuarıyla karakterize olur.²² Kemanlar birkaç viyola, çello ve string bastan oluşan büyük yaylılar kısmında önemli rol oynar. Yakın Doğu enstrümanları şunlardan oluşur: Kanun, ut, ney, tef, darbuka. Akordeon, saksafon, klarnet, elektronik org ve bazen synthesizer, bongo gibi enstrümanlar da kullanılır.²³ Hâkim müzik yerli makamlardan ve metrik tekniklerden çıkıyorsa da, bunları Batılı ve başka yeni bulunmuş tekniklerle birleştirir.²⁴ Bu yaklaşım müzik estetiğini, “yerel bir gerçeklik ve uluslararası kavramlar üzerinden geliştirmek, fakat yerel bir kimliği korumak”²⁵ şeklinde tanımlar. Yeni materyaller kabul olunabilir, fakat “Arap olduğu kolayca anlaşılabilir bir çerçeveye başarılı biçimde bütünleştirilmeleri”²⁶ zorunludur.

Arap popüler müziğinin gelişmesi ve yayılması konusunda Mısır’ın önemli ve başta gelen bir merkez olduğunu ve hâlâ da öyle olmayı sürdürdüğünü kaydetmek gerekir.²⁷ Hâkim müziğin büyümesine katkıda bulunan Mısırlı yenilikçilerin çarpıcı bir örneği bestekâr Muhammed Abdülvehap idi.²⁸ O ve onun Mısırlı meslektaşları, özellikle de müzikal filmler için şarkı besteleyenler, Arabeskin “büyükbabası” olarak görülen Türk bestekâr Saadettin Kaynak’ı (ö. 1961) etkilediler. Kaynak, anlatıldığına göre, “halkın nabzına göre” müzik bestelemek için melodileri Türkleştirerek ve kendi “fantezi”sine ve diğer şarkılara uygun Türkçe sözler yaratarak Mısır film müziklerini.

²² Racy (1981).

²³ İki küçük ahşap davulun birbirine bağlanmasıyla oluşan ve hemen hemen bütün Latin müziklerinde kullanılan perküsyon âleti (ç.n.)

²⁴ El-Shawan (1984), s. 280.

²⁵ Racy (1981).

²⁶ *A.g.e.*, s. 11.

²⁷ Danielson (1988), s. 152.

²⁸ *A.g.e.*, s. 142.

²⁹ Muhammed Abdülvehap (d. 1910) çalışmalarında Batılı orkestra enstrümanlarını (çello, kontrbas, klarnet ve ayrıca akordeon, kastanyet vs.) kullanan ilk Mısırlı bestekârlardan biri sayılmıştır. Kendisi şarkılar, müzikaller, film müziği ve bağımsız enstrümantal parçalar besteledi. Onun beste yapmaya ilişkin

tipik yaklaşımı “görmekli kıyafetlerin her çeşidini giyinen tek aralıksız melodik çizgi” şeklinde tanımlandı.

büyük ölçüde değiştirdi.²⁹ Orhan Gencebay'ın kendi bestelerinde bu müzikteki ritmik modellerden yararlandığına inanılır. Bununla birlikte, Mısır ya da başka Arap hâkim müzikten örnekler dinlendiğinde, Gencebay ve onu izleyenlerin zaman zaman neredeyse aşırma yapma noktasına varacak ölçüde o müziğe öykündükleri açıkça görülür. Böyle olunca, standart Arabesk orkestrasının bir büyük yaylı grubu (6 ya da daha fazla keman, 3 viyola, 1-2 çello, 1 kontrbas), 1 kanun, 1 ut, gerektiğinde 1 ney, tef, marakas ve claves ve elektro-saz, elektro-gitar, elektro-bas gitar, synthesizer ve bazen akordeon, klarinet, saksafon vs. oluşması şaşırtıcı değildir. Kullanılan enstrümanlar içinde müzik parçasına Türk karakterini veren elektro-sazdır.

Devletin Cumhuriyetin ilk yıllarındaki kültür politikaları göz önünde bulundurulduğunda, Türk halkının geniş bir kesiminin ana akım Mısır müziğine yatkınlığını anlamak hiç de zor değildir. Örneğin, 1934-1936 yılları arasında devlet radyo istasyonlarında çalan müziğin % 90'ı Batı müziğinden oluşuyordu.³⁰ Halk ise buna, müziği "oryantal" tadıyla daha tanıdık gelen ve bu yüzden daha çok hoşagiden Halep, Bağdat ve Kahire'den yayın yapan istasyonları açarak karşılık verdi.

TARTIŞMA

Arabesk müziğinin Türk halkı için gittikçe artan cazibesi ve uyuşturucu etkileri, Kemalist ulusal kimlik ideolojisine bağlılığından dolayı bu müzik türünü sansürleme işinden vazgeçmeye niyeti olmayan Türk devleti için hâlâ büyük bir endişe konusudur.

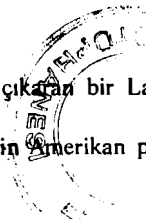
Aydınlar sansür uygulama meselesi üzerinde fikir ayrılığına düşseler de, genel olarak *Arabesk* ile ilişkili olan müziği, filmleri ve hattâ yaşam tarzını bile sevmezler. *Arabesk* kültürünün kaderciliğe, Doğu Türkiye'nin baharatlı mutfağına, alkole, eğlenceye, ahlâksızca davranışa ve olumsuz değerlere karşı sempatiyi besleyen bir dünya görüşünü yücelttiği kanısındadırlar. Bu düşünceye sahip olanların görü-

²⁹ Bilginer (1989), s. 2; Güngör (1990), s. 59.

* Gövdesini dolduran parçalar sayesinde sallayınca ses çıkaran bir Latin Amerikan perküsyon aleti (ç.n.).

** Bir çift sopanın birbirine vurulmasıyla çalınan bir Latin Amerikan perküsyon aleti (ç.n.).

³⁰ Güngör (1990), s. 54.



şüne göre *Arabesk* aynı zamanda Kemalist devrimin kültürü arılaştırma girişimi sırasında atılmış olan yabancı ve yoz gereksiz fazlalıklara karşı duyulan beğeniye bir geri dönüşü sembolize eder.³¹

Doğu ya da Şark felsefesi diye adlandırılan kadere boyun eğme, kötümserlik ve pasiflik, *Arabesk* şarkı sözlerine şöyle isimlerle yansır: “Sevenler mesut olmaz”, “Bir zaman ağlayıp”, “Ben de yanmışım senin gibi arkadaş”, “Yalnızım”, “Yorgunum”, “Sarhoş”, “Gamlı gamlı” ve “Ben doğarken ölmüşüm”. Bu şarkı sözlerinde duygunun açıkça ifade edilmesi, söz konusu sözlerin anti-entelektüelliğini eleştiren eğitilmiş seçkinler tarafından küçümsemeyle karşılaşılır. Ayrıca müziklerin besteleri de, yüksek düzeyde bir beste yapma becerisini henüz kazanmamış amatörlerin işi olarak görülür.³²

Arabeske yönelik olarak gösterilen kararsız tutum, Türkiye’nin *Cumhuriyet*, *Hürriyet*, *Milliyet* gibi belli başlı gazetelerinde son zamanlarda çıkan yazılarda dile getirilmektedir. Bu gazeteler *Arabesk* kültürü “Arap müziğinin ilkel ve standardın altında bir taklidi”, “kaba ve abuk sabuk anormal bir şey”, “önüne geçilemeyen uyuşturucu benzeri bir bağımlılık”, “tedavi edilemeyen AIDS gibi bir hastalık”, “halkın uzun zamandır var olan huzurunu bozan yeni bir ses”, “acı-sıyla, tatlısıyla, babanın çocuğu, kralı, kraliçesi, genci, yaşlısı, renklisi...ile aldığımız her nefesin bir parçası”³³ olarak tanımlanır. Son ifade “kral” Orhan Gencebay ile başlayan, çingeneler, transseksüeller ve Küçük Emrah ile Küçük Ceylan gibi çocuk starların daha yeni kuşağı da dâhil olmak üzere *Arabesk* şarkıcılarının karmakarışık kalabalığına kısmen gönderme yapar. Bunlar, Ferdi Tayfur, Hakkı Bulut, Kibariye, İbrahim Tatlıses ve diğerleri gibi tanınan artistlerin ayak izinde yürürler.

Arabeskin popülerliğini meydana getiren şey nedir? Cazibesinin kaynağı nedir? Türün sırrını çözme girişimleri, yedi soruluk bir soru kâğıdını yanıtlaması istenen Ankara üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan bir anket çalışmasına kanalize edildi. Sonuçlar öğrencilerin % 43’ünün kimi zaman bu müziği dinlediğini; % 65’inin şarkıların

³¹ Stauth ve Zubaida (1987), s. 13.

³² Güngör (1990), s. 17.

³³ 1989 yılının Ağustos ayı boyunca *Hürriyet*’te yayımlanan ve Tülay Bilginer tarafından yazılmış bir yazı dizisi *Arabeskin* özellikle hem şimdiki hem de eski hâlini anlamak için yararlı oldu.

sözlerinden çok müziğin ritmini daha ilgi çekici bir unsur olarak gördüğünü; bu müziği dinlemeyenlerin % 45,3'ü buna sebep olarak bu müziğin uykularını getirmesini gösterirken, % 52'sinin müziğin kendi müzik zevklerine uymadığını; % 97'sinin bu türün modern popüler müzik sınıfına sokulamayacağını onayladığını; % 57,3'ünün müziğin devlet radyosunda çalınması gerektiği konusunda mutabık olduğunu ve % 62'sinin de bu müziğin köylülerin şehirleşmesiyle ilişkili bir olgu olduğuna inandıklarını ortaya çıkardı.³⁴

Arabesk ses kaseti endüstrisini kontrol etmek için gösterdiği yoğun çabalar altında hükümet, yakın zamanlarda, sözleri ve müzikal havası daha acısız ya da dinleyicilere kötümserlik telkin etmeye daha az meyilli olan alternatif bir *Arabesk* yapmak üzere Hakkı Bulut'u (iyi tanınan bir *Arabesk* sanatçısı ve bestekârı) görevlendirdi. Bulut, Kültür Bakanlığı tarafından kendisine sunulan kural ve prensipleri izledi, Esin Engin ile işbirliği yaptı (popüler Batı müziği konusunda iyi eğitilmiş bir bestekâr ve aranjör) ve süreç içinde, çok bariz bir şekilde "Doğulu" olan bir türün daha hafifletilmiş ve daha net biçimde Batılılaşmış bir versiyonunun canlanması için çalıştı. Yeni şarkı "Seven Kiskanır" televizyonda yayımlandı, ancak halkın büyük bir kesiminden kabul görmedi. Bir gazetecinin söylediği gibi "Bebek ölü doğdu".³⁵

Günümüzde devlet ile *Arabesk* sanatçı ve yapımcıları arasındaki gerginlik yumuşamıştır. Resmî medya bürokratları ve diğerleri yine de *Arabesk*'in geleneksel müzik kültürünün varlığını mahvetmekte olduğu kanısındadırlar. Bununla beraber, kitleler bu müziği dinlemeye devam etmektedir. Bu müzik, Türkiye'deki pek çok bireyin değişen kültürel, sosyal ve ekonomik koşullara uygun hareket etmek için geçirdiği uyum sürecine açıkça yanıt verdiği halde görmezden gelebilir mi?³⁶

Bununla birlikte değişimlerin başlamış olduğuna dair belirtiler de var. Örneğin, 1980 yılında Orhan Gencebay Yılbaşı Gecesi programına liste başı şarkısı "*Yarabbim*" ile çıktığından beri, Türk devlet televizyonu, İbrahim Tatlıses'in Selanik'teki bir konserinden alınmış görüntüler de dâhil, *Arabesk* müziği giderek daha fazla yayımlamaya

³⁴ İnceoğlu (1982), s. 411-2.

³⁵ Bilginer (1989).

³⁶ Gedikli (1987), s. 108.

başlamıştır. 1985'ten bu yana yayında olan özel televizyon kanalı "Star", devlet kontrollü yayınlarda mevcut olmayan eğlence dünyasının diğer yüzlerine olduğu gibi *Arabesk* yorumcularına da sıkça yer vermektedir.

SONUÇ

Arabesk müzik sınıfsal engelleri aşabilirliğini ispat etmiş ve Türk halkının çeşitli kesimlerinden beğeni kazanmıştır. Örneğin, *Tempo* dergisinin 1989 yılında çıkan bir sayısı, *Arabesk* konusunda ve ne kadar çok aydının en sonunda bu müziği sevdiğini alenen itiraf etmeye hazır olduklarına ilişkin bir makaleye yer vermiştir. Geçmişte, eğitilmiş sınıftan olanların böyle bir kültürel olayı küçümsemeye ve olumsuz biçimde karşılamaları beklenirdi. Olumlu şekilde karşılayanlar bu tercihlerini itiraf etmeye utanırlardı.

Arabeskin geleceği her ne olursa olsun, o artık Türk şehirlerinin taşralaşmasına ilişkin bir metafor değildir. Çağdaş Türk kimliğini oluşturan dokuya sıkı bir biçimde gömülmüş haldedir, ancak bu kimlik değişim içindedir. *Arabesk* melez, senkretik imajını korumak için yerli ve yabancı geleneklerden yararlandığından, pek çok yönde büyümeye ve gelişmeye devam etmektedir. Örneğin, elektro davulların, *synthesizer*ların ve elektrikli enstrümanların kullanımını artırarak oryantalardan "pop"a geçiş yapmaktadır.

Ancak *Arabesk*'in bu karma imajı, bağlama gibi geleneksel enstrümanların kullanımı, şarkıcıların seslerini kullandığı biçimi, yerel halk ve sanat müziklerinden alınan usuller ve en önemlisi dolaysız biçimde bir Türk olma halini anlatan şarkı sözleri aracılığıyla ortaya konan ayırt edici bir Türk karakteri sergiler. Bu imaj ya da kimlik, mütemadiyen karıştırma, ödünç alma ve başka bir yerden ikmal etme yoluyla geleneklerini modernleştirmeyi seçmiş Yakın Doğu'daki popüler müziğin diğer türleriyle benzerlik taşır, yine de "içinde bulunan bir coğrafi bölgenin kendine has özelliği, şüphe götürmez biçimde bâki kalır".³⁷

³⁷ Mitchell (1989), s. 5.

İRAN'DA DEVRİM SONRASI DÜŞÜNCENİN HEGEL, HEIDEGGER VE POPPER İLE KARŞILAŞMASI



Mehrzad Boroujerdi

1979 İran Devrimi, modern çağda teokratik bir rejimin kurulmasına yol açan ilk kitlesel devrimci hareketin ifadesiydi. Her büyük devrimde âdet olduğu üzere, bu toplumsal ayaklanma da devrim sonrası İran rejiminde düşüncenin gelişimini besledi. Devrim, İranlı entelektüeller için ciddi teorik güçlükler ortaya çıkardı. Devrimin coşkulu taraftarları, İslâm'ı, modern dünyaya karşı geçerli bir felsefi alternatif sunma yeteneğine sahip farklı bir ideoloji olarak ortaya koymaya çalışırken, ateşli muhalifleri bu fazla ihmal edilmiş ideolojinin egemenliğinin nedenlerini açıklama ihtiyacı içinde oldular. Gerek ülke içinde gerekse dışında, hayal kırıklığına uğramış ve şaşkınlığa düşmüş İranlı entelektüellerin dâhil olduğu bu ikinci grup, kendilerini kuşatan keder duygusunu aşmak için kısa ve uzun vadeli çözümler olarak inzivayı, siyasal marjinalliği, sürgün ve mülteci hayatını tecrübe ettiler.

Bu ikinci grubun kötü vaziyeti hakkında çokça şey söylenmiş ve yazılmış olmasına karşın, ilk gruba dair meseleler çoğunlukla gözden kaçmıştır. Geçen on yılda İran'da vuku bulan talihsiz olaylar (rehine krizi, İran-İrak savaşı, muhaliflerin idam edilmesi) devrim sonrası

entelektüel düşünceyi yapıçözüme uğratmaya ilişkin ciddi herhangi bir girişimi boşa çıkarmıştır. Bir devrimin yapılmakta olan entelektüel yapıçözümü, çok daha fazla zaman gerektirir ve İran tarihine, kültürüne, siyasetine ve dinine yönelik son otuz yılda hızla çoğalmış araştırmalardan çok daha ciddi eleştirel incelemelere ihtiyaç duyar. Böyle bir kanaate sahip olarak, bu çalışma, devrim sonrası İran'ın en önemli ideologları arasında gerçekleşen önemli bazı teorik tartışmaları izah etmek suretiyle, ülkenin entelektüel genel görünümüne şöyle bir bakmaya çalışacaktır.

Bu bölümdeki amacım çağdaş İran siyasal kültürü hakkında yaygın olan bazı mit ve yanlış kanıları şunları ileri sürerek düzeltmek olacak: (1) Tahran'daki mevcut rejimin koyduğu pek çok engel ve sınırlamalara rağmen, 1980'ler aslında İran'da siyaset felsefesinin ve teolojinin gelişimine tanıklık etmiştir, (2) entelektüeller, İslâm Cumhuriyeti'nin dünya görüşünü şekillendirmekte önemli bir rol oynarlar ve (3) doğrusu İran'da şu an cereyan eden tartışmalar, anlaşılması güç ve saçma polemiklerle meşgul olmaktan uzakta, felsefi açıdan sofistike, entelektüel açıdan sağlam, toplumsal açıdan işe yarar ve politik açıdan ise modern tartışmalardır.

1979 Devrimi, eski rejimin çökmesinden daha önemli bir sonucu beraberinde getirdi. İnsanları siyasallaştırarak, İran toplumunun entelektüel uyumunu sonsuza dek değiştirdi. Devrimin ve kaçınılmaz şekilde ardı ardına gelen ilginç olayların neden olduğu kuramsal kargaşa, İranlı aydınlar arasındaki entelektüel tartışmaların seyrini etkiledi. Yeni rejim, kendisinden önceki rejimden farklı olarak, propaganda ve devletin ideolojik aygıtlarına dayandı ve rejimin ideolojisi, değişen bir dönemin, yeni fikirlerin akseden yankılarından ayrı kalamazdı. Aynı esnada, modern bir teokrasinin oluşumu, yeni yönetici seçkinleri, nasıl "yönetmek" gerektiği ve bir "devrimci" siyasal kültürü oluşturan şeyin ne olduğuyla ilgili yeni sorunlar ve üstesinden gelinmesi gereken güçlüklerle karşı karşıya bırakmıştır. "Devrimci" kalmaya ek olarak, "yönetme"nin temel gereksinimleri, önceden var olmayan sorunlara çabuk ve acil çözümler bulmayı şart koşuyordu. İslâm ideologu için devrim şöyle ciddi sorular ortaya çıkardı: (1) Fıkıh (İslâm hukuku) modern toplumsal ve bilimsel sorunları karşılama kapasitesine sahip midir?, (2) Teknoloji, milliyetçilik ve parlamenter demokrasi İslâm'la bağdaşır mı?, (3) İslâm Cumhuriyeti dünyanın geri kalanına ne verebilir? Bunlara ilaveten, laikliğin yük-

selen ilerleyişi nasıl durdurulur ya da tersine çevrilir; “Batı” ve onun çeşitli felsefi düşünce okullarına karşı nasıl durulur gibi daha önceki sorular çözümlenmemiş olarak durmaya devam ediyordu. Siyasal açıdan baskıcı ama entelektüel açıdan iyi giden bir dönemde bu soruların farklı şekilde cevaplanacağı muhakkaktı.

Yukarıdaki sorular, devrimin beraberinde getirdiği çeşitli süreklilikleri ve kopuklukları tasvir eder. Zaferden hemen sonra, devrimin siyasal kültürü dağılma belirtileri gösterdi. İslâmi rejim çok geçmeden entelektüel fikir muhalefetine karşı, esas olarak liberal ve solcu muhaliflerini hedef alan bir savaş başlattı. Laik aydınları ve okumuşları Batı tarafından zehirlenmiş (Westoxicated), yabancılaşmış, taklitçi ve devrimin onlarsız da var olabileceği, herhangi bir tarafa ait olmayan bireyler takımı olmakla itham etti. Devrimci yönetimin anti-entelektüel ve popülist retoriği, Marksist *Fadâiyan-e Khalq* (Halkın Fedaileri) ve İslâmcı *Mujâhidin-e Khalq* (Halkın Mücahitleri) gibi potansiyel rakipleri de bastırdı. Yeni rejim doğal olarak, sadakate ve kurallara uygun davranmaya, muhalefet ve sorgulamadan daha çok itibar etti.

Devrim, ideolojik ittifakların yapısı kadar şeklini de dönüştürdü. Ulemalar kendi sınıflarından olmayan bir grup dinî entelektüelle, bu entelektüellerin daha aşağı durumda sadece ikinci sınıf ortaklar olarak hizmet ettiğini her iki tarafın da bildiği gayriresmî bir ittifak kurdu.¹ Bununla birlikte, Ayetullah Muhammed Beheştî (1928-1981), Ayetullah Murtaza Mutahharî (1919-1979) ve Ayetullah Mahmud Taleqani (1910-1979) gibi siyasal ve entelektüel şahsiyetlerin vakitsiz ölümleri ya da katledilmeleri, ulema arasında büyük bir entelektüel boşluk yarattı. Bu kötü durum, ulema olmayan iki entelektüele yeni rejimin gayri resmi en önemli ideologu olarak yavaş yavaş ortaya çıkmak için bir fırsat sağladı. Bunlar Rıza Davari Ardakani ve Abdülkerim Suruş idi.

¹ Bu dinî entelektüeller sınıfının daha göze çarpan üyelerinden bazıları şunlardı: Hasan Ayat, Mehdi Bazargan, Mustafa Çamran, Rıza Davari, Hasan Habibi, Gholam Ali Haddad Adel, Fahreddin Hejazi, Habibullah Peyman, Nasrullah Poorjavadi, Abdülhasan Beni Sadr, Abdülkerim Suruş ve İbrahim Yazdi.

Filozof Rıza Davari Ardakani (bundan sonra Davari)² ve bilgi kuramcısı Abdülkerim Suruş³, devrim sonrası İran entelektüel çevrelerindeki en hararetli tartışmaların merkezinde yer aldılar. Birbirine muhalif iki felsefi eğilimi temsil ederek, pozitivizme karşı tarihselcilik; dinamik fıkha karşı geleneksel fıkıh; bilime karşı din; ve Batı'dan seçerek ödünç almaya karşı reddetme gibi meseleler üzerinde birbirleriyle tartıştılar. Bu isimlerin dâhil olduğu üç tartışma kümesine yönelik bir sorgulama, devrim sonrası İran'ın siyasal ve entelektüel toplulukları içindeki muhalif eğilimlere dair kısa bir bakış sağlayabilir.

İLK TARTIŞMA: BATI'YI TANIMLAMAK

Davari ve Suruş arasındaki ilk uyuşmazlıklardan biri, (1) “Batı” nedir?, (2) Batı'yı nasıl çözümlemeli ve ele almalıyız? ve (3) Ondan öğreneceğimiz ya da ona sunacağımız bir şey var mı? gibi sorular üstünde başladı.

² 1933 yılında İsfahan yakınlarındaki Ardakani'de doğan Davari, ilk ve orta öğrenimini doğduğu yerde tamamladı. Liseden mezun olduktan sonra 1951'de Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmen olarak istihdam edildi. 1954 yılında Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne lisans öğrencisi olarak girdi ve 1967'de felsefe bölümünden doktorasını aldı. Davari mezun olduğu okulda felsefe profesörü görevini sürdürmekte ve çoğunlukla modern felsefe tarihi üzerine dersler vermektedir. Davari devrimden sonra akademik görevini sürdürürken, aynı zamanda İran Felsefe Akademisi'nde araştırmacı; yeni kurulan İran Bilimler Akademisi üyesi; bunun yanında, İran'ı uluslararası kongrelerde temsil eden bazı bilimsel ve akademik heyetlerde üye olarak bulundu.

³ 1945 yılında Tahran'da doğan Suruş, Eczacılık dalında öğrenim gördüğü Tahran Üniversitesi'ne devam etti. Daha sonra, ilkin kimya okuduğu ve ardından 1979 yılında Bilim Tarihi ve Felsefesi'nde doktorasını aldığı Londra Üniversitesi'ne gitti. Devrim öncesinde Bushehr ve Tahran'da genellikle eczacılıkla ilgili işlerde çalıştı. Ancak devrimden bu yana şu görevleri sürdürmektedir: Üniversite profesörü (Bilim Felsefesi ve Tarih Felsefesi gibi konularda ders veriyor); İran Felsefe Akademisi'nde araştırmacı; İran Bilimler Akademisi üyesi; ve Kültür Devrimi Yüksek Konseyi üyesi (İran'ın ilk, orta ve daha yüksek öğrenim kurumlarının akademik müfredatlarını gözden geçirmekle sorumlu bir konsey). Ek olarak, Suruş UNESCO İran Komitesi ve İran Üniversitesi Yayınevi gibi akademik ve kültürel kurullarda çalıştı.

Davari İranlı entelektüellerin Batı tarihinin özü ve gerçeği üzerinde kendilerini eleştirel düşünmeye vermeleri gerektiğine inandı. Bu eleştirinin, Batı düşüncesinin bütünlüğünü, en ünlü mirasları olarak hümanizm ve modernliği hedef almak suretiyle yıkmak zorunda olduğunu söyledi. “Tarih”in deviniminden, itici gücünden, seyrinden ve tasarımıından söz eden Hegelci tarih felsefesinden etkilenmiş olan Davari, “Batı”yı bir “totalite” ve “birleşik bir bütün” olarak görmeyi tercih etti. Ona göre “Batı”, sadece siyasal bir varlık değil, daha ziyade bir özdü:

[Batı] bir düşünce tarzıdır, 400 yıldan daha fazla bir süre önce Avrupa’da başlamış ve o tarihten beri de az ya da çok dünyanın her yerine yayılmış olan tarihsel bir pratiktir. Batı, kutsal hakikatin son bulmasını ve kendisini evrenin biricik sahibi ve merkezi olarak gören insanlığın yükselişini tarif eder. Onun başarısı, tanrısal evrendeki her şeye hükmetmektir. Tanrı’nın varlığını dahi, itaat ve teslimiyetle değil, kendini ispat etmek için kanıtlamış olmaktadır.⁴

“Batı”yı, İslâmi bir kimliğin ona karşı oluşturulması gereken mutlak “öteki” olarak inşa eden Davari, daha sonra modernliği ve onu temsil eden her şeyi reddetmeye doğru yol alır. Modernliği, bilim ve tarih nâmına Orta Çağın doğal düzeninin yerine geçmiş bir on sekizinci yüzyıl entelektüel projesi olarak görür. Davari, Rönesans dönemindeki ilk hamlesinden beri hümanizmin “Batı”nın esas şekline iş gördüğünü ve bir netice olarak bireysellik ile hümanizmin, modern Batı tarihinin temel gerçekleri sayılması gerektiğini ileri sürer. Böylece, hümanizmi, sadece başka bir felsefe olmakla değil, tüm felsefelerin, teorilerin, mantığın ve yeni bilimlerin kendisinin emrinde olduğu bir başka insanın tasarısı olmakla yargılar.⁵

İran’da ve İslâm dünyasının geri kalanında modernliğin dayatılmış ve ithal edilmiş oluşu hakkında düşünürken şöyle yazar:

⁴ Rıza Davari “Levâzem va Natâ’j-e Inkar-e Gharb [Batı’yı İnkâr Etmenin Gereklileri ve Sonuçları]”, *Keyhan-e Farhangi*, cilt 1, sayı 3, (Haziran 1984), s. 18.

⁵ Rıza Davari, *İnqelab-e İslamî va Waz’-e Kûmûnî-ye ‘Âlam* [İslâm Devrimi ve Dünyanın Şimdiki Durumu], (Tahran: Intesharât-e Markaz-e Farhangî-ye ‘Allâmâh Tabâtabâ’i, 1361 [1982]), s. 59

Modernlik Batı'da tohumları atılmış olan ve oradan da her yere yayılan bir ağaçtır. Yıllardır biz bu ağacın gücünü yitirmiş ve ölmekte olan dallarından birinin, hâlâ başımızın üstüne sarkan kurumuş gölgesinin altında yaşıyoruz. Biz İslâm'a sığınmamıza karşın, bu dalın gölgesi yine de başımızın üstünden tümüyle çekilmiş değil. Doğrusu ne biz, ne de o birbirimizi rahat bıraktık. Bu kurumuş dalla ne yapılabilir?⁶

Davari'nin yanıtı belliydi. Sadece dalı değil, modernlik ağacının kendisi kökünden söküp atılmalıydı. Bunun nasıl yapılacağı sorusuna karşılık Davari, hususi bir aklın, "Batı aklı"ndan farklı olduğu kolayca anlaşılabilen ve ona üstün olan bir aklın oluşumuyla diye yanıt verdi. Siyaset ve din ayrılığına dayanan Batılı demokrasi modellerini yoz diyerek reddetti. Hümanizm ve rasyonalizme inanmak yerine, erdemli bir toplumun, vesayet ve peygamberlik aksiyomlarında temellenen bir toplum olduğunu ilân etti.⁷ Burada, Davari, çoğunlukla İslâm'daki siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen onuncu yüzyıl Müslüman düşünürü Farabi (ö. 950) tarafından da formüle edilmiş Platoncu "filozof-krallar" görüşünden yararlanır.⁸ Farabi ve diğer Müslüman siyaset düşünürleri, peygamberleri gerçek Platoncu filozof-krallar olarak gördüler.⁹ Ancak peygamberlerin buyruğu insan aklına değil, vahiye dayanıyordu.

Bunun yanında Davari, Batı'yı, nihai ve en temel sorularla uğraşan metafizik felsefesini terk ettiği için şiddetle kınadı. Antik Yunan'da ortaya çıkmış, Hegel ve Nietzsche'nin fikirlerinde doruğuna varmış bu felsefe türünün Batı'da artık eski gücüne kavuşturulamayacağını ileri sürdü. Davari'ye göre Batı'daki Kartezyen felsefe, "metot" ve "bilim"e tâbi kılındı. Bir zamanlar bilimlerin kraliçesi sayılan

⁶ A.g.e., s. 83.

⁷ A.g.e., s. 85.

⁸ Davari'nin doktora tezi Farabi gibi bazı ilk İslâm düşünürlerinin siyaset felsefesi üzerinde Yunan düşüncesinin etkisiyle ilgiliydi. Farabi hakkında sırasıyla şu başlıklarda iki kitap yazmıştır: *Farabi: The Founder of Islamic Philosophy*, ve *The Civil Philosophy of Farabi*.

⁹ S. H. Nasr şöyle yazar: "el-Farabi Platon'un filozof-kral figürünü İbrahim geleneğinin peygamberi ve kanun yapıcısıyla özdeşleştirmek istedi ve vahiy edilmiş tek bir kanunun dünya üzerinde en yüksek derecede hüküm süreceği kusursuz devleti tasvir etti." S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), s. 15.

felsefe, artık doğa ve toplum bilimlerine bir giriş kitabına indirgen-
di.¹⁰ Daha da kötü olan, bu yeni bilimlerin ezici bir çoğunlukla ma-
teryalizm ve rasyonalizmle meşgul olduğu ve dolayısıyla da dini yok
saydığı gerçeğiydi.¹¹

Son olarak, Heideggerci bir bakış açısını benimseyen Davari, tek-
nolojiyi sadece bir dizi âlet değil, bugün dünyamıza açıkça hükme-
den bir düşünce tarzı olmakla itham eder.¹² Teknoloji insanı bir öz-
neye dönüştürmek yerine, insanın boyunduruk altına girmesine yol
açtı. Kısacası, özgürlüğün vasıtası bir hapsetme aracına dönüştürül-
dü.

Davari, yukarıda anılan niteliklere dayanarak Batı medeniyetinin
artık son noktasına eriştiğini; yabancılaşma, yalnızlık ve benmerkez-
cilikle pençeleştiğini iddia etti. İslâmi entelektüellere, “Batı”nın, Batı-
lı olmayan dünyanın titizlikle seçmeci davranamayacağı bir “totalite”,
“birleşik bir bütün” ve bir “öz” olarak görülmesinin zorunluluğunu
kabul etmelerini tembihledi. Davari’ye göre Batı için tek çözüm,
kolektif ve bireysel egoizmi ve hümanizmi terk etmek; entelektüaliz-
mi yadsımak ve çürük modernlik ağacını büsbütün kökünden söküp
atmaktır. Ancak bu işler, herhangi bir kültürel mübadele süreci yo-
luyla başarılabilir. Davari, laiklik ve materyalizmin azgınca işlediği
Batı’da, hümanizmden devrimci bir kopuş ve Tanrı’ya boyun eğme
söz konusu olmadıkça, yapılacak herhangi bir şeyin başarısızlığa
mahkûm olduğunu savundu. Batılı olmayan toplumların tek tek birey
olarak Batılılarla değil, tek bir bütün olarak “Batı” ile karşı karşıya
geldiği neticesine vardı. Davari bu nedenle İranlı entelektüellerin,
Batılı bireylerin yazgısıyla değil, Batı ile ilgilenmesi gerektiğini öne
sürdü.

¹⁰ Burada Davari, Edmund Husserl’in, Aydınlanma’nın, bilim adına felsefeyi
baskı altına aldığı yolundaki iddiasıyla uyuyor gibi görünmektedir. Hus-
serl’in görüşü hakkında daha fazlası için bkz. onun *The Crisis of European
Sciences and Transcendental Phenomenology* isimli kitabı, çev. David Carr
(Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

¹¹ Bu iddiayı desteklemek için Davari, Batı’nın, birkaç istisna ile birlikte
(örneğin, Friedrich Wilhelm Schelling, Max Scheler ve Søren Kierkegaard)
son zamanlarda hiçbir din felsefecisi çıkarmadığını ileri sürdü.

¹² Bkz. Rıza Davari, “Mî’âdgâh-e Teknîk Kujâst?” [Teknoloji Nereye Gidi-
yor?], *Kâr va Tuvse’eh*, cilt 1, sayı 1, (Ekim 1990), s. 34-37.

Abdülkerim Suruş, hiçbir şeyle, Davari'nin –Suruş'a göre– geniş ve genel kapsamlı soyutlamalarıyla olduğundan daha fazla ihtilaf halinde olamazdı. Yukarıda sözü edilen tüm formülasyonları, yakışık almayan tarihselci determinizm diyerek reddetti. Akıl kısıtlayıcı bağlarından kurtulduğu, felsefe kozmopolit olduğu ve bilgi sınır tanımadığı için, Suruş, o doğum tarihi ve yerinin, fikirlerin doğruluğunu ve meşruluğunu ölçecek değerleri belirleyen bir ölçüt olarak işe yaramayacağını savundu.¹³ Davari'ye hitaben şöyle sordu:

Batı'nın sınırlarını nerede bitiriyorsun? Bu ahlâki bozulma her neredeyse orası Batı mıdır? Yoksa Batı her neresiyse orada ahlâki bir bozulma mı vardır? “Batı ruhu”nun Batı'ya dayandığını mı, yoksa “Batı”nın Batı ruhundan kaynaklandığını mı kabul etmeliyiz?¹⁴

Suruş, Davari'nin, “Batı”nın birleşik ve yekpare bir varlık olduğu yolundaki felsefi önermesini, yapıcı bir diyaloga ya da karşılıklı faydalı bir mübadeleye hiçbir yer bırakmayan Hegelci bir fikir olduğunu iddia etti. Davari'nin savlarını, insanları, Batı'yı ya tümüyle kabul etmeye ya da tamamen reddetmeye zorlaması yüzünden eleştirdi. Tersine Suruş, “Batı”nın birleşik bir bütün oluşturmadığını ve o şekilde değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürdü. “Batı felsefesi”, “Batı sanatı”, “Batı kültürü”, “Batı'nın özü”, “Batı'nın yazgısı” ve “Batı ruhu” gibi gösterişli lafları kullanmayı reddetti. “Batı”, kültürel ve entelektüel sınırları iyi belirlenmiş homojen bir bütün meydana getirmedikleri için, Batılı olmayan toplumlar “Batı” ile değil, tek tek birey olarak Batılılarla karşı karşıya olabilirler.

Suruş bir başka yanlış düşünceyle uğraşmaya girişti. Batı'dan gelen her şeyin ille de kirletici, zehirleyici olmadığı; kişinin kendi kendisine zarar vermeden Batı'nın teknolojisi kadar fikirlerini ve politikasını da benimseyebileceği üzerinde ısrar etti. Suruş'a göre mesele, boyun eğme ya da itham etme meselesi değil, daha ziyade tahlil etme ve beslenme meselesiydi. Davari'den farklı olarak Suruş, kültürel mübadeleye kuvvetli bir biçimde inanır. Farklı dinler arasında diya-

¹³ Abdülkerim Suruş, *Tafarruj-e Son': Guftār hâi dar Maqûlât-e Akhlâq va San'at va 'Ilm-e İnsânî* [İnsan Bilimleri, Ahlâk ve Sanat Üzerine Denemeler], (Tahran: Suruş, 1366 [1988]), s. 236.

¹⁴ A.g.e., s. 231.

log amacıyla düzenlenen bir yuvarlak masa toplantısında karşılıklı tanımayı ve işbirliğini ilerletmek yerine dogmatizmin, kat'iyet ve kendi haklılığından kesinlikle emin olmanın neden olduğu engellerden bahseder. Suruş şöyle söyler:

Ben İran İslâm Cumhuriyeti gibi bir din devletinin, bütün dünyayı İslâm'a ve İslâm devletine döndürmek gibi bir niyetinin olduğuna (ya da olması gerektiğine) inanmıyorum. Atılacak ilk adım, dünyanın dört bir yanındaki dinî düşünceyi [her ne tür olursa olsun] desteklemek ve ona saygı göstermek olmalıdır...¹⁵

Suruş, işi, İranlıların şu üç kültürün mirasçısı olduklarını söyleyecek kadar ileriye götürür: İslâm öncesi Pers, İslâm ve Batı kültürleri. Ona göre, birine diğerlerinin üzerinde ayrıcalık tanımak yerine, İranlılar, her üçünü birden uzlaştırmaya ve yeniden düzenlemeye çalışmalıdır.¹⁶ Dolayısıyla Suruş için “kendine dönme” fikri, devrim öncesi Ali Şeriatî tarafından formüle edildiği kadar özel değildir. Bu farklı neseplerin taşıyıcısı olduklarını kabul eden İranlıların kendi farklılıklarına karşı daha hoşgörülü olabileceğini ileri sürer. Kısacası, Batı mirasını, İran'ın tarihsel belleğinin üç temel ayağından biri olarak teşhis etmekle, Suruş, fark edilir bir dezavantajı nispî bir avantaja dönüştürmeyi umar. Suruş ayrıca Davari'nin modernliğe ve modernizme ilişkin olumsuz görüşüyle de uyuşmaz. Modern çağ ve öncesi arasındaki en önemli sınır noktasının, modern çağın bütün bir “lojiler” ve “izmler” silsilesini getirmesiyle ilişkili olduğunu iddia eder. Yeni epistemolojiler bize akıl, din, bilgi, ideoloji ve dünya görüşleri üzerinde eleştirel ve objektif biçimde düşünme imkânı tanıdı. Daha da önemli ve çelişkili olansa, modernizmin sınırlarını fark etmek ve onları aşmak için gerekli vasıtaları bize temin etti.¹⁷ Bu yüzden Suruş, Davari'yi “Batı” konusunda cahillikten mustarip olmakla itham eder ve İran entelijansiyasına, Batı'yı aldığı yol yüzünden ya da başarmış olduğu şeyler için suçlamamasını, kederlenmemesini ya da

¹⁵ “Guftugū-e Adyān va Tafāhum-e Hozehhā-ye Farhangī [Dinler Arası Diyalog ve Kültürel Sahalarda Karşılıklı Anlayış]”, *Nāmeḥ-ye Farhang*, cilt 2, sayı 4 (Yaz 1992), s. 10.

¹⁶ Bkz. Abdülkerim Suruş, “Se Farhang [Üç Kültür]”, *Ā ĩneh-ye Andīsheh*, sayı 3 ve 4 (1369[1990]), s. 50-59.

¹⁷ Abdülkerim Suruş, “Paradox-e Modernism [Modernizmin Paradoksu]”, *Keyhān-e Havāī*, sayı 975 (Nisan 1992), s. 12.

ondan büsbütün vazgeçmemesini salık verir. Bunun yerine İran entelijansiyaasının dikkatini, kendi yerel problemlerine ve eksikliklerine vermesi gerektiğini ileri sürer.

İKİNCİ TARTIŞMA: POZİTİVİZME KARŞI TARİHSELÇİLİK

Karl Raimund Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinin 1985 yılında tercüme edilmesi ve yayımlanması, devrim sonrası İran'ın entelektüel çevrelerinde bir başka büyük tartışmayı tetikledi.¹⁸ Tartışma aslında Popper (1902)¹⁹ üzerine değil, politik yönelimlerin yanı sıra epistemolojik ilkeler hakkındaydı. Bu kitabın ortaya çıkışı Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Friedrich Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, René Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma* ve Emile Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eserlerinin Farsça tercümeleriyle zaten başlatılmış olan "pozitivizm"²⁰ karşı "tarihselcilik"²¹ tartışmasını keskinleştirdi.

Davari, Popper'ın kitabının yayımlanmasındaki bu aceleye, çevirmenlerin ve yayınevlerinin felsefedeki "rasyonalist hareket"i ve ay-

¹⁸ Bu kitabın 1984-1985'te üç çeviri baskısı yayımlandı. Ali Asgar Mohajer tarafından yapılan ilk çeviri 1984'te Melli Yayıncılık tarafından Kaliforniya'da yayımlandı. İzzetullah Fuladvand tarafından yapılan ikinci çeviri 1985'te Tahran'da Kharazmi Yayınevi tarafından çıkarıldı. Aynı yıl Mohajer'in ilk çevirisi Enteshar Yayınevi tarafından Tahran'da yeniden basıldı.

¹⁹ Popper, İran'da şu üç çeviri sayesinde zaten biliniyordu: (1) Herbert Marcuse ve Karl Popper, *Enqelâb yâ Eslâh* [Devrim mi Reform mu?], çev. Hüshang Vazîrî (Tahran: Kharazmi, 197?), (2) Karl Popper, *Faqr-e Tarîkhîgarî* [Tarihselciliğin Sefaleti], çev. Ahmad Ârâm (Tahran: Khârazmî, 1350 [1971]), ve (3) Bryan Magee, *Püper* [Popper], çev. Manûchehr Buzurg-mehr (Tahran: Khârazmî, 1359 [1980]).

²⁰ "Pozitivizmin karakteristik tezleri, bilimin tek geçerli bilgi ve gerçeklerin de tek mümkün bilgi nesneleri olduğu; felsefenin bilimden farklı bir yöntemle sahip olmadığı; ve felsefenin görevinin, tüm bilimlere genellenebilir ortak ilkeler bulmak ve bu ilkeleri insan davranışı için yol gösterici rehber ve toplumsal örgütlenmenin temeli olarak kullanmak olduğudur". *Encyclopedia of Philosophy*, 1972, "pozitivizm" maddesi.

²¹ "Tarihselcilik, herhangi bir şeyin doğasına ilişkin yeterli bir kavrayışın ve sahip olduğu kıymetleri uygun bir biçimde değerlendirme becerisinin, o şeyin, bir gelişme süreci içinde işgal ettiği yer ve oynadığı rolle ilgili olarak ele alınması suretiyle kazanılacağı inancıdır". A.g.e., "tarihselcilik" maddesi.

rica “Batılı demokrasi”yi destekleme girişimi diyerek saldırdı. İlk suçlamaya ilişkin olarak, Popper’ın açık toplum düşünü desteklemenin aslında devrime karşı koymanın zekice bir yolu olduğunu, çünkü Popper’ın fikirlerinin siyasal sonuçlarının çok açık bir biçimde kapitalizmi ve Batı’nın siyasal liberalizmini desteklediğini savundu. Davari, Popper’ın, “özgürlüğün” gerçekte kendisi için “dinden kurtulma” demek olduğu tipik bir on sekizinci yüzyıl entelektüeli olduğunu ileri sürdü. Davari, mutlak inanca itiraz eden ve dinsel düşünceye çok net biçimde karşı olan bir insanın, İran gibi teokratik bir toplumda din muhafızı olarak nasıl tanımlanabileceği şeklinde retorik bir soru sordu.²²

Davari daha sonra Popper’ın pozitivist bilim anlayışına saldırıya girişti.²³ Popper’ın doğa bilimleri metodolojisi konusunda bir uzman olmasına karşın, filozofların dilini anlamadığını ve bu yüzden de Hegel ve Marx’ın yanısıra Platon ve Aristo’nun da fikirlerini tahrif ettiğini iddia etti. Davari, Popper’ın, dinin “olması gereken” ile meşgul olmasına karşılık, bilimin “olan” ile uğraştığını öne sürmesiyle gerçekten de bilimsel metodolojiyi (çürütülebilirlik ilkesi) dinsel sezginin üzerinde tuttuğu eleştirisini yaptı.²⁴ Davari İranlı pozitivistlerin, Popper’ın görüşlerini İslâm’la bağdaştırma girişiminin *Şeriat*’a ters

²² Rıza Davari, “İlm ve Âzādī Ārī, İlteqāt Nah [Bilime ve Özgürlüğe Evet, Seçmeciliğe Hayır]”, *Keyhân-e Farhangî*, cilt 3, sayı 1 (Mart 1986), s. 12.

²³ Davari, Theodor Adorno ve Frankfurt Okulu’nun diğer filozoflarının, modern doğa bilimlerinin mantığı ve epistemolojisine uygun olarak felsefeyi yeniden inşa şeklindeki pozitivist amacı paylaştığı için Popper’ı bir pozitivist olarak nitelendirmekte haklı olduklarını ileri sürer. Adorno ve Popper arasındaki farkların kolay anlaşılır bir anlatımı için bkz: Robert D’Amico, “Karl Popper ve Frankfurt Okulu”, *Telos*, sayı 86 (Kış 1990-91), s. 33-48.

²⁴ Suruş, Popper’ın çürütülebilirlik ilkesini iki kısımdan oluşan şu makalesinde inceledi: Abdülkerim Suruş, “Mahak-e Tajrobeh [Tecrübenin Mihenke Taşı]”, *Farhang*, sayı 1 (1366 [1987]), s. 21-48; sayı 2 ve 3 (1367[1988]), s. 43-77. Suruş ayrıca Popper’ın *Objective Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1975) kitabından bölümler de çevirdi. Bkz. Abdülkerim Suruş, “*İlm Chîst, Falsafeh Chîst?* [Bilim Nedir, Felsefe Nedir?], (Tahran: Mu’sseseh-ye Farhangî-ye Sirât, 1368 [1989]).

düştüğü, *ümme*t içinde bölünmelere yol açtığı ve ayrıca kişinin Allah'a itaatini ve saygısını zayıflattığı sonucuna vardı.²⁵

Davari'nin eleştirmenleri, tarihselciliğe karşı gerçek bir saldırı başlatarak misilleme yaptılar. Popper'ı izleyerek, "tarihselciliği" esas olarak metodolojik açıdan "...sosyal bilimcinin temel görevi bütün toplumların gelişme yasalarını ortaya çıkarmak ve bu tarihsel gelişme yasalarına dayanarak gelecek hakkında tahminlerde bulunmaktır,"²⁶ görüşünü belirtir şekilde tanımladılar. Nietzsche, Hegel, Marx, Mannheim, Heidegger ve –ayrıca aynı tarafta olması nedeniyle– Davari'nin sürdürdüğü Alman tarihçi geleneğine şiddetle saldırdılar.²⁷

Suruş ve yandaşları, [muhaliflerinin] yanlışlarını çürütmek için, hem epistemolojik hem siyasal düzeyde kanıtlarını ortaya koydular. İlk olarak, Davari'nin daha önceden "...çağımızın büyük bilgisi"²⁸ ve "...gelecek felsefesinin öncüsü"²⁹ diyerek selamladığı Martin Heidegger (1889-1976) düşüncesinin felsefi kabullerini şiddetle eleştirdiler. Eleştirmenler, Heidegger'in metafizik devrinin sona erdiği ve Tanrı'nın varlığını ne kabul eden ne de reddeden "Varlık felsefesi" devrinin başladığı iddiasının yanlış olduğunu ilân ettiler. Ayrıca, Heidegger'in felsefi önermelerinin fazlasıyla spekülâtif, mitolojik ve bilim karşıtı olduğu suçlamasını yaptılar.³⁰ İranlı pozitivistler, Heidegger'in

²⁵ Rıza Davari, "Molâhezâtî Chand Pîrâmûn-e jame'eh-ye Bâz va Doshmanânash [Açık Toplum ve Düşmanları Üzerine Bazı Düşünceler]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 2, sayı 10 (Aralık 1985), s. 24.

²⁶ Eugene F. Miller, "Positivism, Historicism, and Political Inquiry" *American Political Science Review*, cilt 66, sayı 3 (Eylül 1972), s. 797.

²⁷ Bir örnek için bkz. Akbar Ganjî: "Gharbsetîzî, Dîndârî Va... [Batı Karşıtlığı, Dindarlık ve...]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 3, sayı 5 (Ağustos 1986), s. 11-16.

²⁸ Rıza Davari, *Falsafeh Chîst?* (Felsefe Nedir?), (Tahran: Anjoman-e Islâmîye Hekmat va Falsafeh-ye Iran, 1359 [1980]), s. 210.

²⁹ A.g.e., s. 224.

³⁰ Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı böyle bir yönelimi içerdiğinden ve bu yönelim onun sonraki yazılarında daha da açıkça görüldüğünden, belli bir dereceye kadar bu suçlamaları hak eder. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley: University of California Press, 1985) (Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida) adlı eserinde Alman filozofun bilim anlayışını şu şekilde tarif eder:

ideal koşullara ve mistik felsefeye inanışını bütünüyle reddettiler. Heidegger'in her bilimin felsefe olduğu yolundaki görüşüne karşı çıkmak için, amaçları modern doğa bilimlerinin mantığına ve epistemolojisine uygun olarak felsefeyi yeniden kurmak olan mantıksal pozitivistlere yöneldiler. Tıpkı Avrupalı muadilleri gibi İranlı pozitivistler de entelijansiyanın, kavranılması güç Heideggerci bilimi, evreni ve varlığı yapıçözümüne uğratma stratejisini izlemek yerine, bilimsel kavramları, ifadeleri ve açıklamaları mantıksal olarak analiz etme görevini yerine getirmesi gerektiğini ileri sürdüler. Bu amaca yönelik olarak, Viyana Çevresi'nin ve başka mantıksal pozitivistlerin görüşleri hakkında Avrupa'nın 20'ler ve 30'lardaki epistemoloji tartışmalarını³¹ yeniden sahneye koymaya yardımcı olan çok sayıda kitap yazmaya ve çevirmeye başladılar.³²

Özetle, Heidegger, insana dair yapılan incelemelerin bilimselleştirilmesinin tüm tezahürlerine karşıdır. "Büyük" sorular sorarak (soruların en büyüğü olan, varolmak ne demektir? ile başlayarak), sordukları soruları metodolojinin belirlemesine izin verecek kadar kendilerini metodolojiye kaptırmış oldukları için önemli olan hiçbir şeyle uğraşmadıklarını düşündüğü kişilerle kendisi arasında karşıtlık kurar. Kendisini, metodolojinin her zaman onlara dayatma eğiliminde olduğu sınırlarını yıkacak hayal gücünden yoksun olanların karşısına yerleştirir. Kendisini, çağdaş akademisyenlerin git-tikçe artan uzmanlaşma, rutinleşme ve bayağılaşma eğilimlerinin karşısına yerleştirir.

³¹ Avrupa'daki asıl tartışmaları ele alan iki çalışma için bkz. Ludwig Landgrebe, *Major Problems in Contemporary European Philosophy: From Dilthey to Heidegger*, çev. Kurt F. Reinhardt (New York: Frederick Ungar, 1966); ve Theodor Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev. Glyn Adey & David Frisby (New York: Harper Torchbooks, 1976).

³² Örneğin bkz. Bahā'oddīn Khurramshāhī, *Pāzīhvāsm-e Manteqī* [Mantıksal Pozitivizm] (Tahran: Markaz-e Enteshārāt-e 'Elmi va Farhangī, 1361 [1983]; Mir Shamsoddīn Adīb Sultānī, *Resāleh-ye Vīyan* [Viyana Çevresi'nin Tezi] (Tahran: y.y.); Arne Naess, *Rudolph Carnap*, çev. Manūchehr Bozorgmehr (Tahran: Kharazmi, 19??); Ian G. Barbour ed., *'Elm Va Dīn* [Bilim ve Din: Diyalog Hakkında Yeni Görüşler], çev. Bahā'oddīn Khurramshāhī (Tahran: Merkez-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1362 [1983]); Karl Hempel [Carl G. Hempel], *Falsafeh-ye 'ulūm-e Tabī'ī* [Doğa Bilimi Felsefesi], çev. Husayn Ma'sūmī Hamedānī (Tahran: Merkez-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 [1990]); ve Karl Popper [Karl Popper], *Manteq-e Ekteşhāl*.

Eleştirmenler, daha evvelden Davari'nin Batı felsefesini doruk noktasına yükselten iki filozof olarak tanımladığı Hegel (1770–1830) ve Nietzsche'ye³³ (1844–1900) de suçlamalarda bulundular. Hegel determinizme aşırı vurgu yapan spekülâtif tarih felsefesi yüzünden saldırıya uğradı, Nietzsche ise nihilizmin ve ahlâki göreceliliğin savunucusu olarak görüldü.³⁴

Suruş ve öteki eleştirmenler Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i fikirlerinin siyasal sonuçları yüzünden de reddettiler. Hegel, Prusya devletinin aklayıcısı, Nietzsche bir liberal demokrasi düşmanı ve Heidegger de bir faşizm savunucusu olarak görüldü. Bu üç filozofun siyasal bakış açılarının, felsefi önermelerinin mantıkî bir sonucu olduğunu açıkladılar. Hegel'in devlet teorisi, Nietzsche'nin güç istenci, Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisi hep beraber totaliteryanizmi davet etmekle suçlandılar. Davari, sevilmeyen, Batı'nın siyasi propagandasıyla karalanan bir düşünür olarak Heidegger ile aynı mekanizma sayesinde gittikçe ün kazanan biri olarak Popper arasındaki farklılıkları resmederek karşı misillemede bulundu.³⁵

Bu yüzden, devrim sonrası İran'daki Popper-Heidegger tartışması, siyasetle ilgili olduğu kadar önemli bir epistemolojik tartışma da oldu.

ÜÇÜNCÜ TARTIŞMA: ŞERİATİ GÖZDEN GEÇİRMEK

Üçüncü ve belki de en önemli tartışma, şeriatın yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki teokratik bir devletin gereklerine ve sınırlamalarına

î 'Elmî [Bilimsel Araştırmanın Mantığı], çev. Seyyed Hosayn Kamâlî (Tahran: Markaz-e Enteshârât-e 'Elmî va Farhangî, 1370 [1991]).

³³ Bkz. Rıza Davari, *Shemmeh'î az târîkh-e Gharbzadege-ye Mâ (Vad'iyat-e Komîniye Tafakkur dar Iran)* [Batı Tarafından Zehirleme Tarihimizin Kısa Bir Anlatımı (İran'da Düşüncenin Mevcut Durumu)], 2. baskı (Tahran: Sorûsh, 1363 [1984]), s. 106-107.

³⁴ Suruş, 1980 gibi erken bir tarihte, Hegel'in tarihsel determinizmini eleştirmişti. Bkz. Abdülkerim Suruş, *Az Târîkh-Parasfî Beh Khudâparasfî* [Tarihe Tapınmaktan Tanrıya Tapmaya] (Tahran, 1980). Hegel'e dair yapılan başka bir eleştiri için bkz. Akbar Ganjî, "Falsafeh-ye Târekh-i Hegel [Hegel'in Tarih Felsefesi]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 4, sayı 2 (Nisan 1987), s. 10-14.

³⁵ "Tahâjüm-e Farhangî va Vaz'iyat-e Tafakkur [Kültür İstilasası ve Düşüncenin Durumu]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 9, sayı 6 (Ağustos 1992), s. 10.

nasil uygun hale getirileceği sorusu üzerinde başladı. Yeni devrimci seçkinler, açıkça belirlenmiş çözümleri mevcut olmayan çok çeşitli toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarla karşı karşıya kaldılar. Doğum kontrolü, çok eşlilik, zorunlu askerlik hizmeti, zorunlu eğitim, yeni suçlara verilecek mahkûmiyet kararları, ekonomik kalkınma için vergiler, konut yetersizliği, temel gıda yardımı, işçi ve işverenler arasındaki sözleşme anlaşmazlıklarına arabuluculuk etme, toprak reformu ve son olarak yönetimin gayesi ve yapısı (İslâm Cumhuriyeti, *velayeti fakih*, seçimler), bütün bunlar çözülmesi gereken yeni sorunlardı. Ulema sınıfı bu konular üzerinde kısmen bölünme yaşadı.³⁶ Örneğin, Ayetullah Beheştî, Ayetullah Hüseyin Ali Muntazeri ve Ayetullah Meşkini gibi önde gelen liderlerin desteğine sahip toprak reformu yasa tasarısı, bu tasarımı destekleyenleri İslâm ilkelerine karşı gelmekle itham eden daha muhafazakâr din adamlarının yoğun muhalefeti yüzünden askıya alındı.³⁷

1979 Devrimi ve sonuçları, bu eski tartışmaların bir kısmını yeniden alevlendirdi ve yeni ihtilaflar da doğurdu. Ulemalar başlıca iki önemli kampa ayrıldılar: Geleneksel hukuku (*feqh-e sunnaî*) kabul edenler ile İslâm *ümme*’nin karşı karşıya kaldığı çağdaş, kamusal ve bâtını-olmayan sorunların üstesinden gelme yeteneğine sahip daha dinamik bir hukuka (*feqh-e pûyâ*) gereksinim olduğunu savunanlar.

Bu anlaşmazlık ilk olarak sosyo-politik meseleler konusunda başladı ve yavaş yavaş epistemolojik bir polemige dönüştü. Tartışma Nisan 1988’de, önde gelen aylık kültür dergisi *Keyhân-e Farhangî*’de Suruş’un “Şeriatın Teorik Kaynağı ve Yayılması” başlıklı makaleler dizisinin ilki yayımlandığında yoğunlaştı.³⁸ Makalelerin genel ve açık uçlu yapısı hem ulema sınıfı dışındaki entelektüellerin hem de

³⁶ İslâm’da, tefsir alanı, uzun zamandan bu yana İslâm hukukçularının çekişmeli açıklamalarına konu olmuştur. *Eşariye* ve *Mutezile* mezhepleri; İbn Sina ve Gazali; Akhbâris (gelenekçiler) ve Usulis (akılcılar) arasındaki anlaşmazlıklar bu çok çekişmeli sahanın örnekleri olarak iş görürler.

³⁷ Bkz. Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayetullahs* (New York: Basic Books Inc, 1984), s. 201-211.

³⁸ Nisan 1988’den Mayıs 1990’a kadar yayımlanan bu makaleler daha sonra Suruş tarafından bir kitap olarak derlendi ve basıldı. Bkz. Abdülkerim Suruş, *Qabd Va Bast-e Te’orik-e Şari’at* [Şeriatın Teorik Kaynağı ve Yayılması] (Tahran: Mo’asseseh-ye Farhangî-ye Sirât, 1370 [1991]).

ulemaların fikir yüklü olduğu kadar ateşli de olan itirazlarına ve sert cevaplarına yol açtı.³⁹

Suruş'un esas iddiası, tüm bilimlerin ve bilgi sahalarının sürekli bir dönüşüm içinde olduğu ve herhangi bir araştırma alanındaki değişimlerin, hukuk dâhil diğer alanlarda da değişiklikler doğuracağına kesin olduğuydu. Bir bilim tarihçisi olarak Suruş, bilimsel buluşların, kendisi de yeni bir felsefi anlayışın doğmasına yol açan epistemoloji üzerinde bir etkiye sahip olduğu görüşünü benimsedi. Suruş bu yeni anlayışın da daha sonra insanın kendisi ve çevresi hakkındaki bilgisini etkilediğini ve bunun da en sonunda dinsel bilgide bir dönüşüme yol açtığını ileri sürdü.⁴⁰ Bu domino etkisine ilişkin tarihsel bir örnek olarak, mantık disiplini ve sonra da insanın felsefe, vahiy ve teoloji kavrayışını dönüşüme uğratan matematik alanındaki bilimsel başarılarla işaret etti.

Mantıksal akıl yürütme yöntemini izleyen Suruş, bir insan bilimi olarak fıkıhın tam da doğası gereği yorumbilimsel ve spekülatif olduğunu iddia etti. Bilim ve felsefe devamlı olarak değişim geçirdiği için, insanın (kutsal metne ve sünnete dayanan) şeriat anlayışı da kendisini yenilemelidir. Suruş, felsefe ve doğa bilimleri daima bitmemiş bir durumda ve mükemmellik arayışında olduğundan, hukuk teorisinin de noksan, gelip geçici ve kısa süreli olduğu sonucuna vardı.

Böyle bir deneyimsel öncülle donanmış olan Suruş, kapalı ve dar sınırlar içinde kalan entelektüel bakış açıları ve hukuk dışındaki disiplinleri sistematik biçimde ihmal ettikleri için *hozehleri* (dinî okullar; medreseye İran'da verilen ad, ç.n.) eleştirmeye girişti. Bundan başka, geleneksel hukukçuların fen ve sosyal bilimlerdeki modern gelişmelere karşı ilgisizliğine kusur buldu. Hukukçuları darkafalılıkla itham eden Suruş, onları, dinî inancın kesinliğine ve tartışma konusu edilemezliğine zarar verdiği gibi asılsız bir iddiayla bilimsel teorilerden gerçekte kaçınmalarına ya da onları reddetmelerine rağmen, İslâm'da bilimin ayrıcalıklı konumuna içi boş destek vermekle suçla-

³⁹ Suruş'un makalelerinin ve polemiklerinin tartışmacı yapısı, muhaliflerini tepki göstermeleri için kıskırtıyordu. *Keyhan-e Farhangi* Haziran 1990'da zorla kapatıldı. 1991'de "yeni" bir yazı kuruluşuyla tekrar açıldı.

⁴⁰ Abdülkerim Suruş, "Qabz va Bast-e Shar'at", *Keyhan-e Farhangî*, cilt 5, sayı 2 (Nisan 1988).

dı.⁴¹ Topyekûn bir tersine çevrilme durumunu savunan Suruş, dinsel bilincin de çağdaşlaşması gerektiğini iddia etti. Bununla kastettiği, şeriatın (1) modern bilimsel buluşlarla çelişkiye düşmemesi, (2) kendi mantığını formüle ederken doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin sunduğu desteği kabul etmesi, (3) çağımızın teorik sorunlarına yanıt vermesi ve (4) modernlik çağının getirdiği pratik güçlükleri karşılaması gerektiğidir. Başka bir deyişle, Suruş, din bilginlerinin, yalnızlık içinde amaçsızca öyle durmak yerine, bilim adamları arasında âdet olan kalıcı bir diyaloga ve entelektüel alışverişe iştirak etmeleri gerektiğini savundu.

“Bilgi sosyolojisi”nden bir çıkarımı ödünç alan Suruş ayrıca, İslâm hukukçularının birbirlerininkini tutmayan şeriat yorumlarının, kesinlikle birbirlerinden farklı olan doğa, antropoloji ve teoloji anlayışlarından ileri geldiği iddiasında bulundu. Nitekim kırsal çevreden gelen bir hukukçunun fetvasının kentli olanıinkinden farklı olduğunu (her biri kendi sosyal çevresini yansıtır), dolayısıyla bir felsefecinin İslâm’ının, bir mistiğin İslâm anlayışla geliştiğini söyledi. Suruş’un nihai görüşü, tefsir alanının tam bir bilim olmaktan uzak olduğu ve aslında ona, tam doğru olmayan, tutarsız ve tartışmalı bir araştırma alanı olarak yaklaşılması gerektiğiydi.

Suruş’un *sünnet fıkhma* yaptığı saldırıya, başkalarının yanısıra, Hücetü’l İslâm Muhammed Mücahid Şabestari⁴² adında çok zeki

⁴¹ Bu tartışma ilk olarak 1980’de, İslâm Cumhuriyeti rejimi “Kültür Devrimi” seferberliğine giriştiğinde başladı. Seferberliğe, muhalif güçleri üniversite kampüslerinden tasfiye etmek ve üniversitelerin, lise ve ilkokulların akademik müfredatlarını yeniden düzenlemek için başlandı. Bu aşamada, sosyal bilimler bilime aykırı, Batı yönelimli, göreliliğe dayalı ve dinî inançlara zarar verebilir nitelikte olma gibi eleştirilere maruz kaldı. Suruş, dergilere verdiği bir dizi mülâkatla sosyal bilimleri savunarak bu eleştirilere yanıt verdi. O zamandan beri, Suruş karşı koyma çabasını, başka şeylerin yanında, sırasıyla İngiliz ve Amerikalı iki filozofun eserlerini tercüme ederek sürdürdü: İran’da 1988 yılında yayımlanan Alan Ryan’ın *The Philosophy of the Social Sciences* (Londra: Macmillan, 1970) adlı kitabı ve Farsça çevirisi 1991’de çıkan Edwin Arthur Burtt’ün *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1959) isimli çalışması.

⁴² 1936’da Tebriz’de doğan Mücahid Şabestari sekiz yıl süren sıkı bir eğitimin ardından Kum İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Çok iyi derecede Almanca, İngilizce ve Arapça bilen Şabestari devrimin hemen öncesinde do-

bir ulema da katıldı. Suruş'un makaleleriyle aynı anda yayımlanan "Din ve Akıl" başlıklı bir makaleler dizisinde Şabestari, benzer konu ve problemleri ele aldı. İlahiyat fakültelerinin eğitim müfredatına ilişkin yaptığı son derece samimi bir eleştirisinde şöyle yazdı:

Hozeh'lerimizin sosyal bilimlerrinkinden ayrı bir yol izledikleri ve bu disiplinlerdeki gelişmelere ilişkin herhangi bir farkındalık olmaksızın sadece kendi işleriyle uğraştıkları gerçeği, bizi, hiçbir sivil haklar felsefesine ya da ahlâk felsefesine sahip olmadığımız şu mevcut duruma getirdi. [Bunun yanında] ne siyaset ne de ekonomi felsefemiz var. Bu alanlarda sağlam ve savunulabilir teorilere sahip olmadan, evrensel ya da değişmez kanun ve değerlerden nasıl söz edebiliriz? Uluslararası bilim camialarına kabul edilmeyi [bile] nasıl sağlayabiliriz?⁴³

Şabestari din adamlarına, modern sosyal bilimlerle farklılıklarını uzlaştırmadıkça, entelektüel kargaşanın ısrarla devam etmesinin kaçınılmaz olduğu uyarısında bulundu. Ona göre, eğer ulemalar kendi kuytu entelektüel dairelerinden çıkarlarsa, modern çağın dayattığı teorik ve pratik sorunların tümüyle halledilmiş olmadığını fark edeceklerdir. O vakit ulemalar, bu farkındalıkla artık geçmişteki hukukçuların hükümlerine sığınamayacaklarına kani olacaklardır. İctihat kapısının daima açık kalması gerektiğini ve bireylere kendi sosyal yaşamlarını düzenleme işinde daha büyük bir rol verilmesinin zorunlu olduğunu görecektirler. Popper'ın, esas sorunun "kim yönetmeli" değil, "nasıl yönetmeli" olduğu savını hatırlatır biçimde, Şabestari, Kuran ve sünnetin [geleneğin] aslında "yönetmenin ilkelerini" vurguladığını ve "yönetim biçimleri" üzerinde ille de durmadığını ileri sürdü. Bir toplumu idare etmek için bilime ve planlamaya gerek olduğundan, bu görevin vasıflı kimselere, yani politikacılara ve ekonomistlere verilmesini önerdi. Bu arada *fakihler* Kuran'dan alınan değerleri desteklemekle meşgul olmalıydılar.

kuz yıllığına Batı Almanya'da Hamburg İslâm Merkezi'nin yöneticisi olarak görev yaptı. 1979'da kısa bir süre *Andîsheh-ye Eslâmî* isminde, iki haftada bir yayımlanan nitelikli bir dergi çıkardı. Şu anda ilahiyat ve İslâm mezhepleri üzerine dersler verdiği Tahran Üniversitesi'nde İlahiyat profesörüdür. Son olarak, kendisi aynı zamanda İran Bilimler Akademisi üyesidir.

⁴³ Muhammed Mücahid Şabestari, "Din va 'Aql [Din ve Akıl]", *Keyhân-e Farhangi*, cilt 4, sayı 12 (Mart 1988), s. 11.

Şabestari bir başka denemesinde Hristiyanlık ve İslâm'ın modernizmle karşılaşma biçimleri arasında paralellikler kurdu. Modern bilim ve felsefeyle olan tefekkür temelli karşılaşmasının bir sonucu olarak hem Protestan hem de Katolik teolojisinin, Karl Barth (1886-1976), Paul Tillich (1886-1965), Rudolf K. Bultmann (1884-1976) ve Karl Rahner (1904-1984) gibi ünlü düşünürleri ortaya çıkarmayı başarabildiğini ileri sürdü. Bunun yanında, Şabestari, politik olarak sömürgeleştirmenin yanısıra kültürel bir sömürgeleştirme olasılığından korkan çoğu Müslümanın Avrupa dünyasına ilişkin mutlak bir ret tutumunu benimsediğini iddia etti. Batılı fikirlerle karşılaşmaya duyulan bu isteksizliğin bir sonucu olarak, İslâm dünyası modern bilim ve felsefenin meydan okumalarını ciddi bir biçimde karşılamayı başaramaz.⁴⁴ Bu analojinin zımnî imâsı, bu yazarı, Şabestari'nin felsefi açıdan aydınlanmış bir İslâm Protestanlığından başka hiçbir şey istemiyor olduğuna inanmaya sevk eder. Onun Heidegger etkisi altında olan, Hristiyanlığın mitini yıkmayı kendisine vazife bilmiş Bultmann'a yaptığı gönderme, İslâm felsefesi ve teolojisinin açık bir şekilde Aristocu karakteri göz önünde tutulduğunda, özellikle ilgi çekicidir.⁴⁵

Suruş ve daha az ölçüde Şabestari (ulema konumundan dolayı), bir ulema ordusunun ve ulema dışındaki muhaliflerin yönelttikleri sert eleştirilere maruz kaldılar. Bu eleştirmenler, Suruş ve arkadaşlarının, Popper'ın (yanlışlanabilirlik ilkesi), Carl G. Hempel'in (belgeleme paradoksu) ve Imre Lakatos'un (araştırma programları)⁴⁶ fikirlerine dayanmak suretiyle aslında İslâm dininin kurallarını yıkmaya

⁴⁴ Hüccetü'l İslâm Muhammed Mücahid Şabestari, "Din ve Modernizm dar Jahân-e Eslâm [İslâm Dünyasında Din ve Modernizm]", *Keyhân-e Havâi*, sayı 978, (Nisan 1992), s. 12.

⁴⁵ Şabestari'nin Batı'da laikliğin ortaya çıkışı hakkındaki görüşü için bkz. Hüccetü'l İslâm Muhammed Mücahid Şabestari, "Masîhiyyat-e Qürûn-e Vostâ ve Zamîneh-ye Peydâesh-e Sekyolârizm (Orta Çağ Hristiyanlığı ve Laikliğin Ortaya Çıkışının Zemini)", *Keyhân-e Havâi* (Temmuz 30, 1986), s. 19.

⁴⁶ Hempel ve Lakatos'un fikirlerine ilişkin bir açıklama için bkz. Carl G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, cilt 54 (1945), s. 1-26, 97-121 ve Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (New York: Cambridge University Press, 1978).

çalıştıkları suçlamasında bulundular.⁴⁷ Gelenekçiler, Suruş'un, bütün bilimlerin sürekli dönüşümü ve birbirine bağlılığı hakkındaki önermesinin, Popperci aksiyomlar olarak kabul ettikleri "bilginin göreceliği"ne ve şüphecilğe yol açacağını dile getirerek itiraz ettiler.⁴⁸ Ayrıca gelenekçiler, Şeriatın çelişkili yorumbilimsel açıklamalara açık olduğu savını benimsemenin, herkese Şeriata ilişkin kendi yorumlarını, canlarının istediği gibi sunma hakkını vermekle eşanlamlı olduğunu iddia ettiler.⁴⁹ Sonuç bilimde olduğu gibi fıkıhta da aynı olacaktır: Bir anarşi durumu ve bölücülük. Suruş ve dinamik fıkıhın (*feqh puya*) diğer savunucuları epistemolojik değişkenliği vurgularken, geleneksel teolojinin taraftarları kutsal yazıların değişmezliğinde ısrar ettiler.

Suruş'un, teolojinin diğer bilimlerle epistemolojik olarak ilişkili olduğu şeklindeki temel tezine cevaben eleştirmenler, fıkıh ve felsefe kendilerine has metodolojileri olan iki farklı bilgi sahası olduklarından, bu tek yönlü bağımlılığın ne mümkün ne de arzu edilir bir şey olduğunu belirttiler. Bu grup, Suruş'un teorisinin insan bilimlerini

⁴⁷ Bu eleştirilerin temsili bir örneği için şu çalışmalara bkz.: Nâser Makârem Shîrâzî, "Feqh va Ma'âref Eslâmî dar Keshâkesh-e Efrât va Tafrît [Müfritlerin Kavgası Arasında Sıkışan Fıkıh ve İslâmî Öğretim]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 5, sayı 11 (Ocak 1989), s. 7-9; Sadık Larijani, "Naqd-e Naqd va Eyâr-e Naqd [Eleştirinin Eleştirisi ve Eleştiri Denemesi]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 6, sayı 1 (Mart 1989), s. 6-12 ve cilt 6, sayı 2 (Nisan 1989), s. 8-13; ve Ayetullah Karamî, *Faqr-e Tarîkhnegârî: Barresî-ye Enteqâdî Maqûlât-e Qabz va Bast-e Sharî'at az Doktor Sorûsh* [Tarih Yazarlığının Sefaleti: Dr. Suruş'un Şeriatın Kaynağı ve Yayılması Hakkındaki Makalelerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi] (Tahran: 'Allameh Tabâtabâî, 1369 [1990]).

⁴⁸ Bir eleştirmen, işi, İslâmî yönetimin ideolojik temellerine içerden saldırıyor olduğu için Suruş'un fikirlerinin Marx ve Freud'un fikirlerinden daha korkunç ve zararlı olduğunu söyleyecek kadar ileriye götürdü. *Keyhan-e Farhangî* editörleri bu eleştirmenin fazlasıyla uzun reddiyesini yayımlamayı kabul etmeyince, kendisi bunu 337 sayfalık bir kitap olarak genişletti ve yirmi bin kopyayla yayımladı. Bkz. Hoseyn Gaffârî, *Nagd-e Nazarîyât-e Sharî'at-e Sâmet* [Suskun Bir Şeriat Teorisinin Eleştirisi] (Kum: Hekmat, 1368 [1989]).

⁴⁹ Ja'far Sobhânî, "Tahlîlî az Qabd va Bast-e Ti'orîk-e Sharî'at yâ Nazarîyyeh-ye Takâmol-e Ma'refat-e Dînî [Şeriatın Teorik Kaynağı ve Yayılmasının Bir Tahlili ya da Dinsel Bilginin Tekâmülü Teorisi]", *Keyhân-e Farhangî*, cilt 5, sayı 9 (Kasım 1988), s. 11.

zımnen Allah'ın kelamı üzerinde tuttuğunu da ileri sürdü. Bu bağlamda Suruş'a, doğası gereği bütün bilimlerin farazi ve spekülatif olmalarına karşın, ilahî hikmetin inancın kanatları üzerinde uçtuğunu hatırlattılar. Ancak daha da önemlisi, bu eleştirmenler, Suruş'un teorisinin son derece radikal imâlarından dolayı dehşete kapıldılar. Modern bilimlerin çokluğu ve uzmanlaşmaya dayalı olması, bireylere artık bütün disiplinlerde kapsamlı bilgiye sahip olmalarına izin vermediği için ilahiyat fakültelerinin mevcut yapısı ve eğitim müfredatı kökünden değiştirilmek zorundadır. Sırasıyla, ulemaların her şeyi bilen kişiler yerine daha spesifik biçimde bir konuya odaklanmış uzmanlar haline gelmeleri gibi, dinî otoritenin ve taklidin mevcut teamül ve protokolleri de değişikliğe uğramak zorundadır. Bu şüphesiz *merce-i taklit* (taklidin kaynağı) konumuna zarar verecek ve onu işe yaramaz hale getirecektir. Özetle, Suruş'un ulema muhalifleri, mevcut lider konumlarını kaybedeceklerinden ve giderek iktidarı, daha vasıflı, ulema sınıfından olmayan rakiplerine terk etmeye mecbur edileceklerinden korktular.

Her ne kadar bu gelenekçilerden farklılık göstermekteyse de Davari, Suruş ile bu konuda da aynı düşüncede olmadığını bildirmiştir. Davari modernliğin tüm felsefi aksiyomlarının sorgulandığı postmodernlik çağında, Suruş ve yandaşlarının fıkı modernleştirme girişimlerinin başarısızlığa mahkûm olduğuna inanır. Davari, Batıların inançlarını modernleştirmediklerini, birini (Orta Çağ metafiziği) bir başkası lehine (modernlik) terk ettiklerini bu muhaliflerine hatırlatarak, tasarılarının zayıflığını şiddetle eleştirir.⁵⁰ Ayrıca, Davari modern bilimlerin metodolojilerinin fıkha uygulanmasını, bir entelektüel şaşkınlık emaresi ve teolojiyi en içsel değerlerinden mahrum eden bir şey olarak addeder. Şayet din, bilimsel metotlara uymak zorundaysa dine ne gerek var, diye sorar. Kısacası Davari, Popperci metodolojiyi "fıkıh için biçimsiz ve çirkin bir giysi" olarak görür.⁵¹

⁵⁰ Rıza Davari Ardakani, "Sunnat, Moderniyat ve Postmoderniyat [Gelenek, Modernlik ve Postmodernizm]", *Keyhân-e Havâî*, sayı 965 (Ocak 1992), s. 12.

⁵¹ Yazarla yapılan şahsi yazışma (Haziran 1991).

SONUÇ

Şimdiye kadar, devrim sonrası İran'daki entelektüel camianın başına bela olan ve görünürde de bir sonu olmadan devam eden bir teori karmaşası olduğu ortaya kondu. İkinci olarak, bu entelektüel çekişmenin çoğunun bir dizi epistemolojik anlaşmazlıklar üzerine kurulu olduğu ileri sürüldü.

Her ne kadar her iki taraf da zaman zaman birbirlerinin konularına ilişkin kaba suçlamalarda ve yanlış beyanlarda bulunma yoluna gitmişlerse de, her şeye rağmen, bu kavgalar esasında teolojik ve felsefi açıdan niteliklidir. İran'da bugün cereyan eden tartışmalar, 1930'lar ve 1940'larda Avrupa'da vuku bulan tartışmalardan, Batılı olmayan bir dinin postmodern dünyadaki uygun yeriyle olan meşguliyetleri dolayısıyla farklıdır. Daha da önemlisi, bu tartışmalar dil felsefesi, postyapısalcılık, postkolonyalizm, kültürel görecelik, Avrupa-merkezcilik ve ideolojinin-sonu hakkındaki literatürün toplu etkisinin sadece (neo)pozitivist paradigmayı değil, aynı zamanda Aydınlanma projesinin bizzat kendisini de baltaladığı bir zamanda yapılıyor. Bir netice olarak, İran'daki mevcut entelektüel atışmalar, yaşamakta olduğumuz çalkantılı dönemin sancısını, seçmeciliğini ve avantajlarını gözler önüne serer. Bir taraftan bilimsel başarıların kutlanması ve onlarla tanınma teşvik edilirken, aynı zamanda diğerleri, (post)modernlik çağının açmazlarına ve çıkmaz sokaklarına dikkat çeker.

Özü itibariyle Davari'nin Batı düşüncesinin temel ontolojik varsayımlarına yönelik eleştirisi, hemen öyle kolayca bir kenara itilmemelidir. Ayrıca onun modernliği aşma isteği, üzerinde ciddi biçimde düşünmeyi hak eder. Ancak bu, onun tumturaklı önermelerinin yüzeysel değerine göre kabul edilmesi anlamına da gelmez. Görünüşte Heidegger'in "biz bir tarihe sonradan katılanlarız ve şu an onun sonuna doğru koşuyoruz" ifadesinden etkilenmiş olan Davari, "Batı" tarihinin sonunun geldiğini ya da gelmekte olduğunu ilân eder. Ben bunu ve benzeri savları hem cafcıflı, hem de kadercı buluyorum. "Batı tarihi"nden söz ederken Davari, kendisini böyle herhangi bir tarihsel sınıflamanın içine yerleştirmeye razı değildir. O, tarih sınırlarının dışında duran bir gözlemcinin bakış açısından Batı'yı eleştirmeyi arzu eder. Bundan başka, "Batı"nın entelektüel bir borç almak için "Doğu"ya yönelmek dışında başka herhangi bir seçeneğinin kalma-

dığını iddia ederken Davari, bir keresinde şunları söyleyen kendisinin bilgi gurusu Heidegger'in yorumlarını unutmuş gibidir:

Benim kanaatimce, modern teknolojiye dair felsefi, pre-pozitivist bir yaklaşımın, teknolojik düşünme biçiminin köklerinin olduğu yerden kaynaklanması gerekir ve bu kazanım, Zen-Budizm ya da diğer Şark deneyimlerinden borç almak suretiyle ortaya çıkamaz. Düşünceyi dönüştürmek için Avrupa'nın entelektüel geleneğine başvurmaya ve onu yeniden keşfetmeye ihtiyacımız var. Düşünce ancak aynı kökten gelen ve aynı öze sahip başka bir düşünce sistemi yoluyla yenilenebilir.⁵²

Son olarak, Davari'nin pozitivist ve modern bilimlere yönelttiği yüzeysel ret ve her şeyi kapsayan şüphesi bu kadarla kalmaz. Sistemli sorgulamaları yüzünden, bu bilimler noksan ya da iyileştirilmiş çeşitli felsefi iddiaların içine sıkışmışlardır. Felsefenin, modern toplumun ve doğa bilimlerinin ortaya çıkardığı önemli güçlükler karşısında ayakta kalması gerekir.

Suruş ve arkadaşlarının İslâm teolojisine yorumbilimsel bir yaklaşımı savunma çabasının, itinayla gösterilecek bir ilgiye layık, başarılması güç bir görev olduğuna inanıyorum. Mahdi Bazargan (1907-1995) gibi kişilerin gayretlerinin tersine Suruş, bilimi ve İslâm'ı uzlaştırma ya da dine ilişkin bilimsel bir yaklaşımı haklı çıkarma girişiminde bulunmaz.⁵³ Aslında o, soyutlama içinde dinden ziyade, dinsel bilgi (*ma'rifat-e dînî*) ve din kavrayışına (*fahm-e dîn*) vurgu yaparak, bu tarz girişimlerin ötesine geçmenin zorunluluğuna inanır. Bizatihi Suruş, bilim ve dinin uzlaşmasından söz etmez, dini daha iyi idrak etmek için bilimden yararlanmaktan bahseder çünkü bilim her türlü sorunu, yaklaşımı, anormalliği ve bulguları dine sunabilir. Bu yüzden, onun başlıca argümanı, kişinin din anlayışının, doğayı ve doğa bilimlerini anlayışından ayrı ve onlara zıt olamayacağı şeklindedir.

Bunun dışında Suruş, yaklaşımında, Ali Şeriati (1933-1977) ve Ayetullah Murtaza Mutahhari gibi yaşamlarını gelenek ve ilerleme

⁵² Der Spiegel dergisinin Martin Heidegger ile yaptığı söyleşi, "Nur noch ein Gott kann uns retten" [Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir], *Der Spiegel* (Mayıs 31, 1976), s. 214.

⁵³ Suruş'un Bazargan'a ilişkin görüşü hakkında daha fazlası için bkz. onun kitabı, *Tafarruj-e Sun'*, s. 376-380.

arasındaki boşluğu doldurmaya adanmış seleflerinden ayrılır. Suruş bu iki düşünürün çalışmalarındaki entelektüel gerilimin, bir yandan dinin değişmezliğine duydukları inançtan ve diğer yandan da dinî modern dünyayla uygun hale getirme heveslerinden kaynaklandığını ileri sürer. Bu bilmecenin şifresinin, şeriatın değişmezliğini dinsel bilginin oynak doğasından ayırmak olduğuna inanır. Suruş, kutsal metnin ve sünnetin kalıcı şeyler olmalarına karşılık, dinsel bilginin, sürekli bir entelektüel değişim sürecinin olduğu daha büyük bir insan bilgisi sahasının parçası olduğunu iddia eder.

Bu nazik ayrıma dikkat çekmek, Suruş'un devrim sonrası İran'daki entelektüel tartışmaların seyrine yaptığı en önemli katkıdır. Ona göre şeriatın kendisi ilahî iken, kapsamı değildir; şeriatın kendisi bir gelenek olmasına karşılık, bilgisi devamlı olarak yeni ve modern olur; şeriat ulvi iken, dinî bilgi dünyevi ve beşeridir ve son olarak iman ya da inanç, dinî bilgiden farklıdır: "Ben bu epistemolojik ayrımı, en önemli başarımlarım olarak kabul ediyorum"⁵⁴ diye yazar. Söylemeye gerek yok ki Suruş, kendisinin yorumbilimsel okuma, anlama ve eleştiri planının yıkıcı sonuçlarından korkan mollalar tarafından şiddetle kınanmıştır.

Gelenekçilerin dogmatik eleştirilerine rağmen, ben Suruş'un argümanlarına karşı birkaç itiraz yükseltmenin hâlâ mümkün olduğuna inanıyorum. Suruş, bir dünya görüşü olarak din ile bir yaklaşım olarak bilim arasındaki çok önemli bazı farkları gözden kaçırmış gibi görünüyor. Bir dünya görüşü olarak din, dünyayı *a priori* bilir. Dinin kapsamayı istediği dünya, dinin kendisinin bir icadıdır. Dinde insan-ı evrenle olan ilişkisi önceden tayin edilmiş ve tüm sorular cevaplanmıştır.⁵⁵ Dinî dünya görüşü soruları değil, "hakikati" araştırır. "Daha büyük hakikatleri" keşfetme umudu içinde gündelik gerçeklikleri aşmaya çalışır. Ancak onun ilgisi, bu daha büyük hakikatlere dayalı bir praksise değil, daha ziyade bu hakikatlere duyulan inancı onaylamaya ve beslemeyedir.

Diğer yandan bilimsel görüş dünyayı *a posteriori* anlar. Anlamak istediği dünya kendisinin bir yaratımı değildir, çünkü o, tabiatı ba-

⁵⁴ Yazarla yapılan şahsi yazışma (Ocak 1991).

⁵⁵ Ârâmesh Düstâr, *Molahezâfi Falsafi dar Dîn, 'Elm va Tafakkor* [Din, Bilim ve Tefekkür Üzerine Felsefi Düşünceler] (Tahran: Âgâh, 1359 [1980-81]), s. 5-15.

ğımsız bir varlık olarak kabul eder.⁵⁶ Dinsel dünya görüşü, bilgiye ve inanca, belirli kutsal metinlere geri dönüş yoluyla ulaşmaya çabalar-ken, bilim, olguları tümdengelim ve gözleme dayalı bir işlem yardı-mıyla teşhis etmeye uğraşır. İkinci yaklaşım devamlı olarak hipotez-ler oluşturup akabinde onların gerçeğe uygunluğunu test ederek or-tak aklı sorguya çekerken, dinsel bakış açısı daha büyük ve değişmez bir dizi hakikate dayanan gündelik gerçeklikleri eleştirmeye çalışır. Dinsel araştırmanın sınırları bilimin sınırlarını aşar çünkü dinin *ereği* (telos) imanı kazanmak ya da yeniden teyit etmek ve insan davranı-şını belirlemek için ahlâki yükümlülöklere dayanan bir değer sistemi geliştirmektedir.

Suruş'un tarihselcilik eleştirisine gelince, temel olarak o, tarihsel-cilik sözcüğünü metodolojik anlamda kullanmıştır. Ancak, "tarihsel-cilik" sözcüğü, bütün insan bilgisinin temelde zamana ve mekâna bağlı olduğu görüşünü ifade eden epistemolojik anlamıyla tanımlan-saydı, o vakit Suruş'un kendi hipotezi "tarihselci"⁵⁷ olarak görülebi-lirdi. Örneğin, bilginin yığılması ve hakikate zincirleme olarak yak-laşması fikrine olan inancı, Hegel'in tarih felsefesi anlayışına tam uyan, on sekizinci yüzyılın Aydınlanmacı ilerleme fikrinin silik bir kopyasından başka bir şey değildir. Suruş'un, İslâm hukukçularının teolojik yargısı üzerinde sosyal çevrenin etkisi hakkındaki iddiası da aklın düzenleyici ilkelerinin ve kategorilerinin birbirini izleyen çağla-ra ve költörlere göre değıştiğı yolundaki Hegelci görüşlerle uygunluk taşır.

Son olarak, pozitivistlerin bazı bilimsel ve felsefi ilgilerini paylaş-masına rağmen, Suruş'un bir dönme olmaktan çok uzakta olduğunu söylemek gerekir. Pozitivistlerin Hegelci tarihselciliğe karşı yürüttük-leri eleştirilere katılmakla birlikte, Suruş'un tarih nosyonu, onu Pop-perci epistemolojiye zıt hale getiren Arnold J. Toynbee (1889-1975) ve Robin G. Collingwood'un (1889-1943) spekülâtif ve idealist fikir-lerine fazlasıyla borçludur. Mantıksal pozitivistlerden farklı olarak, Suruş'un bilime ve deneysel doğrulanabilirliğe mutlak bir inancı yok-tur. Ne de Popper'ın veya Viyana Çevresi'nin simgesi olmuş Ernst

⁵⁶ A.g.e.

⁵⁷ Pozitivizme dair tarihselci eleştiri şu üç nokta etrafında toplanır: (1) Saf duyu verilerine ilişkin doğrudan olmayan farkındalık, (2) insan zihninin tarihselliğı ve (3) hakikatin göreliliğı. Bkz. Eugene F. Miller, s. 800.

Mach'ın (1838-1916) metafizik karşıtı yönelimlerini paylaşır. Popper'ın tersine Suruş, din ve mistisizmi, bilim ve felsefeyle birlikte bilgiye ulaşmanın dört meşru şekli olarak kabul eder. Ona göre, mükemmel insan, yüreği bu “dört cennet tablosuyla” tutuşmuş olan kimsedir.⁵⁸ Suruş'un yazıları metafizik tartışma ve alegorilerle doludur.⁵⁹

Suruş'un metafiziğe olan bağlılığı, onu, şüphecilik ile sağlam inancı, bilimsel olan ile kutsal olanı ve dünyevi olan ile ulvi olanı uzlaştırmak için uğraşmaya mecbur eder. Şüphesiz ki bu seçmecilik, onun epistemolojisinde, bir dereceye kadar entelektüel gerilime yol verir. Suruş'un fıkhi yorumbilimsel bir yaklaşımla araştırması, zorlu engellerle karşılaşır ve her şeye rağmen onun başarılı olduğunun bir kanıtıdır, oysa Suruş bir Pandora kutusunu açmaya yardım etmiştir.

⁵⁸ Abdülkerim Suruş, “Bâ Mas'olân-e Keyhân-e Farhangî dar Bab-e Gazâfeh Forûshî [Gevezelik Hakkında Keyhân-e Farhangî Editörlerine]”, *Keyhân-e Farhangî*, cilt 3, sayı 2 (Nisan 1986), s. 35

⁵⁹ Suruş'un açık şekilde metafiziksel yazıları için şu çalışmalarına bkz.: Abdülkerim Suruş, *Nahād-e Nāramī-e Jahân* [Evrenin Düzensiz Doğası] (Solon, Ohio: 1977); *Tamthîl dar Shi'r-e Molânâ* [Mevlana'nın Şiirlerinde Alegori] (Tahran, 1988); *'Elmzadegi* [Bilimcilik] (Houston, TX: 1980), ve *Keyhân-e Havâi*'de Ekim ve Kasım 1987'de çıkan “Ta'ammolî bar Nizâm-e Teknîkî [Teknik Düzen Üzerine Mütalaalar]” başlıklı bir makaleler dizisi.

KAYNAKÇA

- Abrahamian, E. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- Abu Manneh, Butrus. "The Naqshbandiyyah-Mujaddidiyah in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams*, 22: 1-36, 1982.
- Adorno, Theodor, *et al. The Positivist Dispute in German Sociology*. Çev. Glyn Adey ve David Frisby. New York: Harper Torchbooks, 1976.
- "Afganistan Dosyası", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Akita, G. *Foundations of Constitutional Government in Japan 1868-1900*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Akpınar, Veysel. *Afgan Faciası*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1980.
- Aksay, Hasan. "İslam Dünyasının Birliği", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Akşit, Bahattin. "Islamic Education In Turkey: Medrese Reform In Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", ed. Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. London: I. B. Taurus. 1991, içinde.
- Al-Anbārī. *Kitāb al- 'Addād*. ed. Muhammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1987.
- Alcalay, Ammiel. "Israel and the Levant," *Middle East Report*, 19: 4, 1989.
- Al-qaytānī, Jamāl. *al-Zaynī Barakāt*. Cairo: Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, 1985.
- Khitat al-qaytānī*. Beirut: Dār al-Masīrah, 1981.
- Kitāb al-Tajalliyyāt*. cilt I-III, Cairo: Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, 1983-1988.
- Al-Ghazalī, İmām Abū Hāmid. *al-Munqidh min al-Dalāl*, ed. 'Abd al-Halīm Mahmūd. Cairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1965.

- Al-Munqidh Min al-Dakl*. Beirut: The Nasser Cultural Institute, 1980.
- Al-Hayāt*. Ağustos, 1989.
- Al-Mis 'ādī, Mahmūd. *Haddāthah Abū Hurayrah Qāl*. Tunis: Dār al-Janūb lil-Nashr, 1979.
- Al-Safadī, *Nakt al-Himyān fī Nukat al-'Umyān*, ed. Ahmad Zakī. Cairo: al-Matba'ah-Jamāliyyah, 1911.
- American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) [Amerikan Protestan Misyonerlik Teşkilatı]. *Annual Reports* [Yıllık Raporları]. 1879
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Gözden geçirilmiş baskı. London: Verso, 1991.
- Andrews, Walter. *Poetry's Voice, Society's Song*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1985.
- Antonius, George. *The Arab Awakening*. Lippincott. 1939.
- Antoun, Richard. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
- Appignanesi, Lisa, ve Sara Maitland, ed. *The Rushdie File*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- Aquinas, Thomas. *Aquinas: Selected Political Writings*, ed. A.P. d'Entreves, çev. J.G. Dawson, Oxford: Blackwell, 1965.
- Arafatoğlu, Mustafa. "Üstadın Ardından...", *Mavera*, 80-81-82, Ağustos-Eylül, 1983.
- Arendt, H. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977 [1963].
- Arjomand, Said. "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th Centuries A.D.", *Archives Européennes de Sociologie*, XX: 59-109, 1979.
- "The Shi'ite Hierocracy and the State In Premodern Iran: 1785-1890", *Archives Européennes de Sociologie*, XXII: 40-78, 1981.
- Arjomand, Said. "A la recherche de la conscience collective: The Ideological Impact of Durkheim in Turkey and Iran", *The American Sociologist*, cilt 17, no. 2, 94-102, 1982.
- The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- The Turban for the Crown*. New York: Oxford University .Press, 1988.
- "The Rule of God in Iran", *Social Compass*, cilt 36, no. 4: 539-48, 1989.
- "Shi'ite Jurisprudence and Constitution-Making in the Islamic Republic of Iran", ed. M. Marty ve R. Scott Appleby. *Fundamentalisms and the State: Remaking politics, economies, and militance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, içinde.

- Ayhan, Cevat. "Kıbrıs'ın Getirdikleri ve Düşündürdükleri", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Azimi, F. *Iran: The Crisis of Democracy 1941-53*. New, York: St. Martin's Press, 1989.
- Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. Gözden geçirilmiş baskı New York: Basic Books, 1990 (1984).
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Cambridge, MA: MIT Press, 1965.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York: New York University Press, 1989.
- Banani, A. *The Modernization of Iran*. University Press, 1961.
- Barker, E. *The Development of Public Services in Western Europe 1660-1930*. Oxford: Oxford University Press, 1944.
- Barthes, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Seuil, 1975.
- Bensalah, T. *La République algérienne*. Paris: Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1979.
- Berkes, Niyazi. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Çev. ve ed. Niyazi Berkes. CT: Greenwood Press, 1981.
- Bilginer, Tülay. "Acısıyla, Tatlısıyla, Hayatımız Arabesk", *Hürriyet*, Ağustos 13-19, 1989.
- Binder, Leonard. *Religion and Politics in Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Blaustein, A.P. ve J. A. Sigler, ed. *Constitutions That Made History*. New York: Paragon House, 1988.
- Bliss, E.M. *A Concise History of Missions*. Fleming H. Revell, 1897.
- Bliss, Daniel. "Recollections of a Long Life", *Al-Kullinyah*, cilt V, no. 3, Ocak 1914.
- Bliss, F. *The Reminiscences of Daniel Bliss*. Fleming H. Revell, 1920.
- Bliss, Howard S. "The Modern Missionary", *Atlantic Monthly*, (Mayıs) cilt 30, 1920.
- Bond, Alvin. *Memoirs of Rev. Pliny Late Missionary to Palestine*. Crocker and Brewster, 1828.
- Boorstin, Daniel J. "The Puritans: From Providence to Pride", ed. Michael McGiffert. *Puritanism and the American Experience*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1969, içinde.
- Borella, F. *La Constitution Algérienne: Un Régime Constitutionnel de Gouvernement par le Parti*, *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Politiques et Economiques*, cilt 2: 51-80, 1964.
- Boroujerdi, Mehrzad. "Gharbzadegi (Westoxication): The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-revolutionary Iran", ed. Samih Farsoun

- ve Mehrdad Mashayekhi. *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*. London: Routledge, 1992, içinde.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bruner, Jerome. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Bulaç, Ali. *Gündemdeki Konular*. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- Orta Doğu Gerçeği*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- "İslam Dünyası-Kırık Bir Tablo", *Dış Politika*, 1, Mart, 1988.
- Burgat, F. *La Mobilisation Islamiste et les Élections Algériennes du 12 Juin 1990*, *Maghréb-Mashréq*, No. 129: 5-22, 1990.
- Bürgel, Christoph J. "Die Beste Dichtung Ist Die Lügenreichste: Wesen Und Bedeutung Eines Literarischen Streites des Arabischen Mittelalters im Lichte komparatischer Betrachtung", *Oriens*, 23, 1974.
- Bürgel, Christoph J. "Repetitive Structures in Early Arabic Prose", *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, ed. Fedwa Malti-Douglas. *Literature East and West*, 25, 1989, içinde.
- Butler, W.E., ed. *Perestroika and the Rule of Law*. London: IB. Tauris, 1991.
- Canard, M. "Al-Hākīm bi-Amr Allāh", *EI'*.
- Ceylan, Hasan Huseyin. "Körfez Güvenliği ve Türkiye'ye Biçilen Rol", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Cohen, Anthony P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1989.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Danielson, Virginia. "The Arab Middle East", *Popular Musics of the Non-Western World*. New York: Oxford University Press, 1988, içinde.
- Dāvārī, Reda. "Molāhezātī Chand Pīrāmūn-e Jāmi'ah-ye Bāz va Doshmānānash [Some Observations On *The Open Society and Its Enemies-Açık Toplum ve Düşmanları* Hakkında Bazı Düşünceler]", *Keyhān Farhangī*, 2: 10, Aralık, 1985.
- Dāvārī, Reda. "Elm va Azādī Arī, Elteqāt nah [Yes to Science and Freedom, No to Eclecticism-Bilim ve Özgürlüğe Evet, Seçmeciliğe Hayır]", *Keyhān Farhangī*, 3:1, Mart, 1986.
- Dāvārī, Reda. "Lavāzīm va Natāyig-i Enkār-i Gharb [The Necessities and Consequences of Refuting the West- Batı'yı İnkār Etmenin Gerekleri ve Sonuçları]", *Keyhān Farhangī*, 1:3, 1984.
- Dāvārī, Reda. *Enqelāb-e Eskāmī va Vaz'e Komūnī 'Ālam* (Islamic Revolution

- and the Present Status of the World-İslam Devrimi ve Dünyanın Şimdiki Durumu]. Tehran: 'Allāmeḥ Tabātabāī Cultural Center, 1982.
- Dāvārī, Reda. *Falsafeḥ Chīst?* [What is Philosophy?-Felsefe Nedir?]. Tehran: Iranian Philosophical Society, t.y.
- Dāvārī, Reda. *Vaz'-e Komūnī-ye Tafakkor dar Iran* [The Present Status of Thought in Iran-İran'da Düşüncenin Mevcut Durumu]. 2. baskı. Tehran: Soroūsh Publications, 1984.
- Davison, Roderic. *Reform in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Derian, James Der ve Michael J. Shapiro. *International/Intertextual Relations*. Lexington, MA: Lexington Books, 1989.
- Dicey, A.V. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. Indianapolis: Liberty Press, 1982 [1885].
- Dilipak, Abdurrahman. *Başka Bir Açıdan Kemalizm*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1988.
- Dodge, Bayard. *The American University of Beirut*. Khayat's Publishers, 1958.
- Edwin, Arthur B., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Sciences*. 2. baskı. International Library of Psychology, Philosophy & Scientific Method, 1980.
- El-Shawan, Salwa. "Traditional Arab Music Ensembles in Egypt Since 1967: The Continuity of Tradition Within a Contemporary Framework". *Ethnomusicology*, 28: 2, 1984.
- Elster, J. "Introduction", ed. J. Elster ve R. Stagstad, *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Emerson, Everett. *Puritanism in America: 1620-1750*. Boston, MA: Twayne Publishers, 1977.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, TX: University of Texas Press, 1982.
- Esposito, John L. ed. *Voices of A Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Esposito, John. *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Etienne, Bruno. *L'İslamisme Radical*. Paris: Hachette, 1987.
- "Filistin Dosyası", *Dış Politika*, 3, Ekim, 1988.
- Finnie, D. *Pioneers East: the Early American Experience in the Middle East*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Fougère, L. *La Constitution Algérienne, Annuaire de l'Afrique du Nord*, s. 9-21, 1963.
- Frecman, M.D.A. "The Rule of Law: Conservative, Liberal, Marxist, and the Neo-Marxist: Wherein Lies the Attraction?", ed. W.E. Butler, *Pceastroika*

- and the Rule of Law, London: I.B. Tauris, 1991, içinde.
- Friedman, Johannan. *Shaykh Ahmad Sirhindi*. Montreal London: McGill-Queen's University Press, 1971.
- Friedrich, C J. *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1964.
- Gangî, Akbar. "Falsafeh-ye Târikhî-ye Hegel, [Hegel's Philosophy of History- Hegel'in Tarih Felsefesi]", *Keyhân Farhangî*, 4: 2, Nisan, 1987.
- Gangî, Akbar. "Gharb Setîzî, Dîndârî va... [Anti- Westernism, Religiosity and...-Anti-Batıcılık, Dindarlık ve...]", *Keyhân Farhangî*, 3:5, Ağustos, 1986.
- "Hegel's Philosophy of History", *Keyhân Farhangî*, 4:2, Nisan, 1987.
- Gaudemet, J. *Institutions de l'Antiquité*. Paris: Sirey, 1982.
- Gedikli, Necati. "Türk Halk Musikisinde Yeni Bir Oluşum Süreci Mi?", *Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 85 Scminer*, *Kongre Bildirileri Dizisi: 22. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri III Cilt. Başbakanlık Basımevi*, Ankara. 1987.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Ghaffârî, Hoseyn. *Naghd-e Naza'ryych-ye Sharî'at-e Şamet* [Critique of the Theory of A Silent *Shariah*- Suskun Bir Şariat Kuramının Eleştirisi] . Tehran: Hekmat Publications, 1989.
- Gluck, C. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
- Goodell, William. *The Old and the New*. M.W. Dodd, 1853.
- Goodman, Dena. "Governing the Republic of Letters: The Politics of Culture in the French Enlightenment", *History of European Ideas*, 13, 191.
- Grubelîer, Maurice. *Histoire Culturelle de la France: XIXE-XXE Siecles*. Paris, 1976.
- Güngör, Nazife. *Arabesk: Sosyokültürel Açidan Arabesk Müzik*. Ankara: Bilgi Yayıncı. 1990.
- Gürdoğan, Ersin. "Biz ve Avrupa", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Habermas, Jürgen. "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry*, 13, 1970.
- Habiby, Emile. *Ikhtayyi*. Cyprus: Kitâb al-Karmil, 1985.
- Haddad, Yvonne. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *Voices of A Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, New York: Oxford University Press, 1983, içinde.
- Haddad, Yvonne. "The *Qur'anic* Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb", *Middle East Journal*, 37:1, Kış, 1983.
- Haddad, Yvonne. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany,

- NY: State University of New York Press, 1982.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire Collective*. Paris, 1925.
- Hamlin, Cyrus. *My Life and Times*. Congregational Sunday School and Publishing Society, 1893.
- "Hanafi, Hassan: *Democracy and Human Rights in the Arab World*". Demokrasi ve insan hakları konulu bir konferansta sunulmuş, Arap Birliği Çalışmaları Merkezi (Beyrut) tarafından yayımlanmış bir bildiri.
- Haqqi, Yahyâ. *Qindîl Umm Hâshim*. Cairo: al-Hay'ah al-Mişriyyah al-'Ā.m-mah lil-Kitâb, 1975.
- Hassan, Ihab. *Out of Egypt*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.
- Hatemi, Hüsrev. *Yozlaşmadan Uzlaşmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language and Thought*. New York: Harper & Row, 1971.
- Henkin, L. "Revolutions and constitutions", *Louisiana Law Review*. cilt 49: 1023-56, 1989.
- Hetmanek, Allen. "The Political Face of Islam in Tajikistan: A review of Muriel Atkin's *The Subtlest Battle*", *Central Asian Survey*, 9, 1990.
- Hintze, O. *Historical Essays of Otto Hintze*, ed. F. Gilbert. New York: Oxford University Press, 1975.
- Hitti, P. *Lebanon in History*. Macmillon, 1957.
- Hooker, E.W. *Memoirs of Mrs. Sarah L. Smith*. Perkins and Marvin, 1893.
- Husayn, Tâhâ. *al-Ayyâm*. cilt 2. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971.
- Husayn, Tâhâ. *Mudhakkirât Tâhâ Husayn*. Beirut: Dâr al-Adâb, t.y.
- "İmam Humeyni Sonrası İran Üzerine Mehmet Metiner İlc", *Dış Politika*, 6, Temmuz, 1989.
- İnalcık, H. "The Nature of Traditional Society: Turkey", ed. R.E. Ward ve D. Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964, içinde.
- "Kanun -Financial and Public Administration- and Kanunname" *Encyclopedia of Islam*, cilt 4. Leiden: E.J. Brill, 1978, içinde.
- İnceoğlu, Metin. "Arabesk Müzik Sorunu". *A.Ü. SBF BYYO Yıllık*.
- İşık, İhsan. *Uluslararası Sorunlar: İslam Dünyası ve Türkiye*. İstanbul: Girişim Yayınları, 1987.
- İşık, İhsan. "ABD ile İlişkinin Mantığı", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- İsmail, Hekimoğlu. *Minydi Abdullah*. 34. baskı. İstanbul: 1983.
- Ito, Hirobumi. *Commentaries on the Constitution of the Empire of Japan*, çev. Miyoji Ito. Tokyo: Chu-o Daigaku, 1906.
- Jansen, J. J. G. "The Voice of Sheikh Kishk (d.1933)", *The Challenge of the Middle East*, ed. Ibrahim A. El-Sheikh, C. Aart van de Koppel ve Rudolph

- Peters. Amsterdam: University of Amsterdam Institute for Modern Near Eastern Studies, 1982.
- Jäschke, Gotthard. *Die Türkei in den Jahren 1952-1961*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965.
- Jeha, Şafik. *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department*. Beirut: Ras Beirut Bookshop, 1991.
- Jessup, H.H. *Fifty-three Years in Syria*. 2 cilt. Fleming H. Revell Company, 1910.
- Kantorowicz, E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.
- Karamustafa, Gülsün. "Arabesk, Türkiye'de En Çok Dinlenen Müzik Türü". *Hürriyet Gösteri* 3:16. 1982.
- Karpat, Kemal. *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1976.
- Kelsen, H. *General Theory of Law and the State*. New York: Russell and Russell, 1961 [1945].
- Kenyon, C.M. "Constitutionalism in Revolutionary America". ed. J. R. Pennock ve J. W. Chapman. *Constitutionalism (Nomos XX)*. New York: New York University Press, 1979, içinde.
- Kepel, Gilles. *Le Prophète et Pharaon*. Paris: La Découverte, 1984.
- Kepel, Gilles. *The Prophet and the Pharaon: Muslim Extremism in Egypt*. London: Al Saqi Books, 1985..
- Khalaf, Nadim. *The Economics of the American University of Beirut*. Beirut: American University of Beirut Press, 1977.
- Khorramshāhī, Bahā'al-din. *Positivism-e Manteqī* [Logical Positivism-Mantıksal Pozitivizm]. Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications, 1983.
- Khourī, Mounah. *Arab Civilization*, ed. George Micholas Atiyeh, İbrahim M. Oweiss ve Qustantin Zurayq. New York: SUNY Press. 1988.
- Kısakürek, Necip Fazıl. O ve Ben. 3. baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1978.
- Kishk, Muhammad Jalāl. *Awkād Hāratinā fihā Qawlān*. Cairo: al-Zahrā' lil-İlām wa al-Nashr, 1989.
- Kishk, 'Abd al-Hamīd. *Fatāwa al-Shaykh Kishk*. Cairo: Dār al-Mukhtār al-İslāmī, t.y.
- Qişşat Ayyāmī: Mudhakkirāt al-Shaykh Kishk*. Cairo: Dār al-Mukhtār al-İslāmī, 1987? 1988?.
- Koç, Ferhat. "Ortadoğu'da Radikal İslamcılık Akımı ve ABD'nin Ortadoğu Politikası", *Dış Politika*, 2, Temmuz, 1988.
- Kotb, Sayed. *Social Justice in Islam*. Çev. John B. Hardie. Washington, D.C.:

- American Council of Learned Societies, 1953.
- Kroeschell, K. "Das Moderne Japan und das deutsche Recht", ed. B. Martin, *Japans Weg in Die Modern: Ein Sonderveg Nach Deutschem Vorbild?* Frankfurt, Campus Verlag, 1987, içinde.
- Kundera, Milan. *The Book of Laughter and Forgetting*. Çev. Michael Heim. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- Landau, Jacob M. *Radical Politics in Modern Turkey*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Landgrebe, Ludwig. *Problems in Contemporary European Philosophy*. Çev. Kurt F. Reinhardt. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1966.
- Lavenue, J-J, "La Constitution du 23 Février 1989 et la Désinstitutionalisation du Parti Unique en Algérie".
- Lawrence, M.W. *Light or the Dark River*. Boston: 1853.
- Lcca, J. ve Vatin, J-C. *L'Algerie Politique: Institutions et Regime*. Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975.
- "Le Système Politique Algérien (1976-1978), *Annuaire de l'Afrique du Nord*, s. 15-80, 1977.
- Lemercier-Quelquejay, Chantal. "Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey", *Central Asian Survey*, cilt 2, no. 4, Aralık, 1983.
- Lepsius, R. "Modernisierungspolitik als Institutionenbildung: Kriterien institutioneller Differenzierung", ed. W. Zapf. *Probleme der Modernisierungspolitik*. Meisenheim: A. Hain, 1977, içinde.
- Levin, Harry. *The Gates of Horn*. NY: Oxford University Press, 63.
- Levine, Ned. "Old Culture and New Culture: A Study of Migrants in Ankara", *Social Forces*, 51, 1973.
- Lewis, B. *The Emergence of Modern Turkey*. London: George Allen & Unwin, 1957.
- Lewis, B. "Turkey", *DUSTER*, A Survey of the Constitutions of the Arab and Muslim States, 1966, içinde. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill Press, 1965'ten yapılmış eklemelerle yeniden basıldı.
- Lindsay, R.H. *Nineteenth Century American Schools in the Levant*. University of Michigan, 1965.
- Mahfûz, Najîb. "Ra'aytu fîmâ Yarâ al-Nâ'im", Najîb Mahfûz, *Ra'aytu fîmâ Yarâ al-Nâ'im*. Cairo: Maktabat Mişr, 1982, içinde.
- Lockhart, L. "The Constitutional Laws of Persia: An outline of their Origin and Development", *Middle East Journal*, cilt 13, 372-88, 1959.
- Maitland, F.W. *Roman Canon Law in the Church of England*. London: Methuen, 1898.
- Malm, Krister ve Roger Wallis. *Big Sounds from Small Peoples*. New York: Pendragon Press. 1984.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Dis-*

- course in *Arabo-Islamic Writing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice", *Studia Islamica*, LI, 1980.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Sign Conceptions in the Islamic World", ed. Roland Posner, Klaus Robering ve Thomas A. Sebeok, *Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*. Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1997, içinde.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Yusûf al-Qa'id and the *nouveau roman*" (Arapça), *Fusûl*, IV, 3, 1984.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Blindness and Autobiography: Al-Ayyâm of Tâhâ Husayn*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Structures of Avarice: The Bukhalâ' in Medieval Arabic Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Blindness in the Mirror of Autobiography: Tâhâ Husayn and Ved Mehta" (Arapça), *Fusûl*, III: 4, 1983.
- Malti-Douglas, Fedwa. "From the Secret History of Nu'mân 'Abd al-Hâfîz and the Destruction of the Rituals of Life and Language" (Arapça), *Ibdâ'*, 1:6-7, 1983.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Mahfûz's Dreams", ed. Michael Beard ve Adnan Haydar, *Naguib Mahfouz: From Regional Fame to Global Recognition*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1992, içinde.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Traditional Elements in Modern Arabic Literature: Dreams in Three Short Stories" (Arapça), çev. 'I. al-Sharqâwî. *Fusûl*, II:2, 1982.
- Mandrou, Robert. *De la Culture Populaire Aux 17e et 18e Siecles...* Paris: 1966.
- Manuel, Peter. *Popular Musics of the Non-Western World*. New York: Oxford University Press. 1988.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.
- Mardin, Şerif. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 12, 1969.
- Mardin, Şerif. "Youth and Violence in Turkey", *European Journal of Sociology*, 19, 1978.
- Mardin, Şerif. "Religion and Politics in Modern-Turkey", ed. James P. Piscatori. *Islam in the Political Process*. New York: Cambridge University Press, 1983, içinde.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of*

- Bediüzzaman Said Nursi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- Mardin, Şerif. "Culture and religion towards the year 2000", *Turkey in the Year 2000*. Turkish Political Science Association. Ankara: Sevinç Matbaası. 1989, içinde.
- Markoff, J., ve Regan, D. "Religion, the State, and Political Legitimacy in the World's Constitutions", ed. T. Robbins ve R. Robertson. *Church-State Relations: Tensions and transitions*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987, içinde.
- Martin, B. "The German role in the modernization of Japan: The pitfall of blind acculturation". *Oriens Extremus*, cilt. 33, 77-88, 1990.
- McIlwain, C.H. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1947.
- McMurray, David ve Ted Swedenburg. "Rai Tide Rising", *Middle East Report*, 21: 2, 1991.
- Meeker, Michael E. "Oral Culture, Print Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey", "The Multiplicity of Writing and Social Anthropology" başlıklı konferansta sunulmuş bildiri, University of Oslo, Ekim, 1991.
- "The new Muslim intellectuals in the Republic of Turkey", ed. Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I.B. Tauris, 1991, içinde.
- Megill, Allan. *Prophets of Extremity*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Miller, Eugene F. "Positivism, Historicism, and Political Inquiry", *American Political Science Review*, 66: 3, Eylül, 1972.
- Miller, Perry. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- Missionary Herald*. "A Protestant College in Syria", cilt LIX, no. 2, Şubat 1863, s. 36-38.
- Mitchell, Richard. *The Society of Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, 1969.
- Mitchell, Tim. "Culture Across Borders", *Middle East Report*, 19: 4, 1989.
- Montesquieu. *De l'Esprit des Lois*. Ed. V. Goldschmidt. 2 cilt. Paris: Garnier-Flammarion, 1979 [1748].
- Mousnier, R. *The Institutions of France Under the Absolute Monarchy 1598-1789*. 2 cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, 1984.
- Munro, John M. *A Mutual Concern: The Story of the American University of Beirut*. Delmar, NY: Caravan Books, 1977.
- Murdock, Kenneth. *Literature and Theology in Colonial New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

- Motahharî, Mortedâ. "Mazâyâ va Khadamât-e Marhum Âyatollâh Borûjerdî", *Bahthî dar Bârah-ye Marja'îyyat va Rohânîyyat*. Tehran:1341 (M.1962), içinde.
- Naas, Aron. *Rudolf Carnap*. Çev.Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Khâw-razmî Press.
- Nahwa Adab Islâmî 'Âlamî* [Towards an Islamic World Literature- Bir İslâmî Dünya Edebiyatına Doğru]. Al-Manşûrah: al-Wafâ' lil-Tibâ'ah wal-Nashr.
- Necatigil, Behçet. *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları. 1985.
- Neill, Stephen. *Colonialism and Christian Missions*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Okay, M. Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Özdenören, Rasim. *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Özel, İsmet. *Tchdit Değil Teklif*. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 1984 [1978].
- Özel, İsmet. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* İstanbul: Risale Basım-Yayın Ltd. 1988.
- Özel, İsmet. *Zor Zamanda Konuşmak*. İstanbul: Risale Basım-Yayın Ltd. 1986 (1984).
- Özerdin, S. N. *Atatürk Devrimi Kronolojisi*. İstanbul: Varlık, 1963.
- Parîrokh, Mehri. *Râhnâmâ-y-e Nâshirîn-e Iran* [A Guide to Iran's Publishers- İran Yayınevleri Rehberi]. Tehran: Center for Iran's Scientific Documents, 1989.
- Parla, T. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*. Leiden: E.J. Brill Pres, 1985.
- Parsons, Talcott. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, IL: Free Press, 1960.
- Penrose, S.B.L. *That They May Have Life*. American University of Beirut. 1970.
- Phillips, C.J. *Protestant America and the Pagan World: the First Half Century of the American Board of Commissioners of Foreign Missions, 1810-1860*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Pocock, P.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Popper, Karl R. *Fagr-e Târihîgarî* [The Poverty of Historicism- Tarihselci-

- liğin Sefaleti]. Çev. Ahmad Ārām. Tehran: Khāwrazmī Press, 1979.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Çev. 'Alī Aşghar Mohājēr. CA: Mellī Publishers, 1984 ve Tehran: Sherkat-e Sahāmī-ye Enteshār, 1985.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Çev. 'Ezatollāh Fülādvand. Khāwrazmī Press, 1985.
- Post, Rev. George. "Address to Centenary Conference", Protestan Misyonları Yüzüncü Yıl Dönümü Konferansı Raporu, cilt II., London: James Nisbet and Company, 1888.
- Pritsch, E. *Die Türkische Verfassung Vom 20. April 1924 Geschichtliche Und Systematische Übersicht*, Berlin, 1924.
- Qabbānī, Nizār. *Qussafī Ma'ash-shī'r*. Beirut: Nizar Qabbani Publications, 1973?
- Qutb, Muhammad. *Minhāj al-Fann al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1983.
- Qutb, Sayyid. *al-Mustaqbal li Hadhā al-Dīn*. 9. baskı. Beirut: Dār al-Shurūq, 1988.
- Qutb, Sayyid. *Al-Salām al- 'Ālamī wal-Islam*. 7. baskı. Beirut: Dār al-Shurūq, 1983.
- Qutb, Sayyid. *Al- 'Adālah al-ljtemā'īyyah fī al-Islām*. 9. baskı. Beirut: Dār al-Shurūq, 1983.
- Qutb, Sayyid. *Dirāsāt Islāmīyyah*. 4. baskı. Beirut: Dār al-Shurūq, 1978.
- Khasā'is al-Tasawwur al-Islāmī wa Muqawwimatuh*. Cairo: Dār lhyā'al-Kutub al-'Arabiyyah, 1962.
- Qutb, Sayyid. *Ma'ālim fī al-Tarīq*. 2. baskı. Cairo?: Dār al-Wahhab?, 1964? İngilizce çevirisi: *Milestones*. IA: Unity Publishing Co.
- Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'smā'īyyah*. 9. baskı. Beirut: Dār al-Shurūq, 1983.
- Racy, Jihad. "Music in Contemporary Cairo: A Contemporary Overview", *Asian Music* 13:1, 1981.
- "Musical Aesthetics in Present-Day Cairo", *Ethnomusicology*, 26:3, 1982.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rahner, Karl. *Grace in Freedom*. NY: Herder and Herder, 1969.
- Refref, Zeytin. *Nasıl Bakmak*. Ankara: Aylık Dergi Yayınları, 1988.
- Richeter, J. *A History of Protestant Missions in the Near East*. Oliphant, Anderson and Ierrier, 1910.
- Ritzer, George. *Contemporary Sociological Theory*. 3.baskı. New York: McGraw-Hill, Inc., 1992.
- Royr, J-P. *L'Église et le Royaume de France au XIV Siècle d'Après Le «Songe du Vergier» et la Jurisprudence du Parlement*. Paris: Librairie Générale

- de Droit et Jurisprudence, 1969.
- Rushdie, Salman. *Satanic Verses*. New York: Viking, 1988.
- Ryan, Alan. *The Philosophy of the Social Sciences*. New York: Pantheon Books, 1970; Iran, 1988.
- "S.S.CB. Dosyası", *Dış Politika*, 6, Temmuz, 1989.
- Salibi, K. *The Modern History of Lebanon*. Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- Sa'îd, Muhammad Ra'fat. *Al-İltizâm fî al-Tasawwur al-İslâmî lil-Adab*. Cairo: Dâr al-Hidâyah lil- Tibâ'ah wal-Nashr wal-Tawzî', 1987.
- Schama, Simon. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. New York: Alfred A. Knopf, 1989.
- Schimmel, Annemarie. *Islamic Names*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
- Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975.
- Sejersted, F. "Democracy and the Rule of Law: Some Historical Experiences of Contradictions in the Striving For Good Government", ed. Elster ve R. Stagstad. *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, içinde.
- Shabestarî, Mohammad Mojtahed. "Dîn va 'Aql [Religion and Intelligence- Din ve Akıl]", *Keyhân Farhangî*, 4:12, Mart, 1987.
- Shapiro, L. *The Russian Revolutions of 1917*. New York: Basic Books, 1984.
- Shaw, S. J. ve E. K. Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. cilt 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Signell, Karl. *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*. Seattle: Asian Music Productions. 1979.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Politics, and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press. 1985.
- Smith, Chard Powers. *Yankees and God*. N.Y.: Hermitage House, 1954.
- Smith, Eli. *Missionary Sermons and Addresses*. Saxton and Miles, 1842.
- Smith, E., ve H.G.O. Dwight. *Missionary Researches in Armenia*. London, 1834.
- Sultânî, Mîr Shamseddîn Adîb. *Resâleh-ye Vîyan* (The Vienna Circle Thesis- Viyena Çevresi Risalesi). Tehran, t.y.
- Sorûsh, 'Abdolkarîm. "Qabz va Bast-e Shar'at", *Keyhân Farhangî*, 5:2, Nisan 1988.
- Sorûsh, 'Abdolkarîm. *Tafarroj-e Son* [Essays on Ethics, Industry, and Human Sciences-Ahlâk, Sanat ve İnsan Bilimleri Üzerine Denemeler]. Tehran: Sorûsh Publisher, 1986.
- Spencer, Robert F. "Cultural Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk", *American Anthropologist*, 60, 1958.

- Stanton, Domna. "Autogynography: Is the Subject Different?," ed. Donna Stanton, *The Female Autograph*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, içinde.
- Stokes, Martin. "Music, Fate, and State: Turkey's *Arabesk* Debate". *Middle East Report*, 19:5, 1989.
- Suzuki, Peter. "Peasants Without Plows: Some Anatolians in Istanbul", *Rural Sociology*, 31:4, 1966.
- Syrian Protestant College. *Annual Reports*, 1866-1902.
- The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan & The Free Press, 1972.
- Tibawi, Abdul L. *British Interests in Palestine 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Oxford University Press, 1961.
- "The American Missionaries in Beirut and Butrûs al-Bustânî", St. Antony's Papers, *Middle Eastern Affairs*, no.16, London: Chatto and Windus, 1963, içinde.
- Tilly, Charles. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage Foundation, 1984.
- The Vendée*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Tocqueville, A. dc. *Ancien Regime and the Revolution*. Çev. S. Gilbert. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America*. New York: Harper & Row, 1982.
- Toprak, Binnaz. "Islamist intellectuals of the 1980s in Turkey", *Current Turkish Thought*, 62, İstanbul: Redhouse Yayınevi. 1987.
- Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- "Tunus Dosyası", *Dış Politika*, 1, Mart, 1988.
- Tuqan, Suha. *A Bibliography of AUB Faculty and Publications: 1866-1966*. Beirut: The American University.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 1976.
- Turner, V. W. *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- Ülkütaşır, M. Şakir. *Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi. 1973.
- Ünlü, Mahir ve Ömer Özcan. *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. II. İstanbul: İnkılap, 1988.
- Vatikiotis, P.J. "Tradition and political leadership: the example of Algeria", *Middle Eastern Studies*, cilt 2, no. 4, 330-66, 1966.
- Wallace, Anthony F. C. "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58, 1956.
- Weber, M. *Economy and Society*. Ed. G. Roth ve C. Wittich. Berkeley:

University of California Press, 1968.

"La Russie en Marche Vers la Pseudo-Democratie: *Revue Française de Sociologie*", XXX, 617-37, 1989 [1917], ed. J. Winckel-Mann, *Gesammelte Politische Schriften von Max Weber*. s.197-215, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1958, içinde.

Willer, D.E. "Max Weber's missing type of authority", *Sociological Inquiry*, cilt 37, 231-39, 1967.

Yalçıntaş, Nevzat. "*Türkiye'nin Batı Avrupa Bütünleşmesi Karşısındaki Yeri*", *Dış Politika*, 1, Mart, 1988.

Zubaida, Sami ve George Stauth. *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*. Boulder: Westview Press. 1985.

YAZARLAR HAKKINDA

Said Emir Ercümen, New York Stony Brook Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. *The Shadow of God and the Hidden Imam* (1984), *The Turban for the Crown* (1988) ve *The Political Dimensions of Religion* (derleme; 1993) kitapları arasındadır. Bu kitaptaki makalesi ilk olarak *European Journal of Sociology*, XXXII (1992)'de yayımlanmış ve 1993 yılında Amerikan Sosyoloji Birliği tarafından Karşılaştırmalı Tarihsel Sosyoloji Alanında En İyi Makale ödülüne lâyık görülmüştür.

Shahrugh Akhavi, Columbia Güney Carolina Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde profesördür. New York Üniversitesi Yayınları, Orta Doğu Dizisi'nin editörüdür; ayrıca *Iranian Studies* dergisinin kitap tanıtımı editörü ve *Encyclopedia of the Modern Islamic World*'de (Oxford University Press) bölüm editörüdür. Ford Vakfı, Ulusal Beşeri Çalışmalar Vakfı (National Endowment for the Humanities) ve Fulbright Araştırma Bursları'nın destekleriyle İran ve Mısır'da alan araştırmaları yapmıştır. Profesör Akhavi, İslam Sosyolojisi alanında uzmanlaşmış ve *Religion and Politics in Contemporary Iran* (SUNY, 1980) başlıklı monografisi de dâhil olmak üzere genellikle bu konuda eser vermiştir. Aynı zamanda İran siyaseti konusunda *New York Times*'de çeşitli yazılar yazmıştır.

Mehrzad Boroujerdi, Syracuse Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde profesördür. Doktorasını Amerikan Üniversitesi'nde 1990 yılında tamamlamış, doktora sonrası bursu ile Harvard Üniversitesi'nde ve Rockefeller Vakfı'nın desteği ile Austin'deki Texas Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulunmuştur. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Na-*

tivism (Syracuse University Press, 1996) başlıklı bir kitabı vardır [Kitap, *İran Entelektüelleri ve Batı: Yerliliğin İstiraplı Zaferi* (Yöneliş Yayınları, Çev. Fethi Gedikli, 2001) ismiyle Türkçeye çevrilmiştir].

Samir Khalaf, Princeton Üniversitesi'nde ziyaretçi sosyoloji profesörü ve M.I.T. Uluslararası Çalışmalar Merkezi'nde araştırmacıdır. Daha önce Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü Başkanı ve profesörüydü. Kitapları arasında *Beirut Reclaimed* (1993), *Lebanon's Predicament* (1987), *Persistence and Change in 19th Century Lebanon* (1979), *Hamra of Beirut* (1973) bulunmaktadır. Lily Vakfı'nın desteğiyle *New England Puritanism and Cultural Exchange in the Arab World* başlıklı bir çalışma yapmıştır.

Michael E. Meeker, 1970 yılında Chicago Üniversitesi'nde Antropoloji doktorasını tamamlamıştır. 1970-1975 yılları arasında Cornell Üniversitesi'nde çalışmıştır. 1975'ten beri San Diego California Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Trabzon, Antalya ve İstanbul'da ilk olarak 1966-1968 ve 1986-1988 yılları arasında saha çalışması yapmıştır. Türkiye hakkındaki makaleleri arasında "The Great Family Aghas of Turkey" [*Rural Politics and Social Change*, ed. Iliya Harik ve Richard T. Antoun (Bloomington: University of Indiana)] ve "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and Levantine Arabs" [*International Journal of Middle East Studies*, cilt 24, 1992, s. 395-417] yer almaktadır. Yazarın Doğu Karadeniz'i konu alan *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (University of California Press, 2002) isimli çalışması, *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Çev. Tutku Vardağlı, 2005) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.

Fedwa Malti Douglas, Indiana Üniversitesi'nde Arapça, Semiyotik ve Kadın Çalışmaları profesörü, Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü Başkanıdır. Ortaçağ ve modern Arapça ile İslâm çalışmaları üzerine çoğunlukla Arapça, Fransızca ve İngilizce olarak yayın yapmıştır. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton University Press, 1992), Allen Douglas ile birlikte *Arab Comic Strips: Politics of an Emerging Mass Culture* (Indiana University Press, 1994), en son çıkan kitabı *Medicines of the Soul: Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam* (University of California Press, 2001) çalışmalarından bazılarıdır.

Richard Khuri, bir yazar ve felsefecidir. Doktora derecesini Berkeley California Üniversitesi'nden almıştır. Washington DC, Amerikan Katolik Üni-

versitesi'nde Değerler ve Felsefe Araştırmaları Kurulu'nda çalışmaktadır. Robert Magliola ve John Farrelly ile birlikte *Freedom and Choice in a Democracy: The Difficult Passage to Freedom* (Council for Research in Values and Philosophy Press, 2003) başlıklı bir derleme yayımlamıştır. Özgürlük ve özgürlüğün modernlikle olan ilişkisi ile Arap-Müslüman dünyasında özgürlük sorununu incelediği *Freedom, Modernity and Islam: Towards a Creative Synthesis* (Syracuse University Press, 1998) başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

Irene Markoff, Türkiye, Balkanlar ve Yakın Doğu müziği ve kültürü konusunda uzmanlaşmış bir etnomüzikoloji profesörüdür. Türkiye'de folk müzik geleneklerinin kentlileşmesi ve profesyonelleşmesi, müzikal performans etiği ve estetiği, Türkiye'de heterodoks Alevi cemaatlerin kültürü ile daha yakınlarda popüler müzik kültürü ve onun içerdiği ideolojik imalarla ilgili araştırmalar yürütmüş ve makaleler yayımlamıştır. Markoff doktorasını Seattle Washington Üniversitesi'nde tamamlamış, Birleşik Devletler ve Kanada'daki üniversitelerde görev yapmıştır. Şu an Toronto Kanada'daki York Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Sabri Sayarı, Washington'daki A.B.D. Ulusal Bilimler Akademisi'nin Ulusal Araştırma Kurulu'nda kıdemli üye olarak görev yapmıştır. George Washington Üniversitesi'nde ders vermiştir. Columbia Üniversitesi'nden doktora derecesini aldıktan sonra Dr. Sayarı Rutgers ve Boğaziçi Üniversiteleri'nde öğretim üyeliği yapmış, Columbia Üniversitesi, Aarhus Üniversitesi (Danimarka), California Üniversitesi (Irvine) ve Akdeniz Çalışmaları Merkezi'nde (İtalya) misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Özellikle Türkiye'nin iç ve dış politikası, Türkiye'de ve Orta Doğu'da İslami aktivizm, demokratikleşme ve rejim değişiklikleri üzerine karşılaştırmalı çalışma konularında yayınlar yapmıştır. Şu an Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesidir.

DİZİN

1979 Temel Kanunu, 50, 51, 53

A

adalet, 18, 161, 167, 188

Afganistan, 236, 239, 241, 242,
281

ahlâk, 77, 84, 152, 195, 206, 272

aile, 13, 52, 76, 78, 182, 197, 207,
215

Akhavi, 12, 151, 297

akıl, 81, 111, 120, 156, 157, 158,
159, 173, 200, 201, 263, 270

Alcalay, A., 13, 281

Anadolu, 11, 39, 186, 218, 223,
226, 234

Anayasalar, 16, 17, 26, 27

Anderson, R., 72, 222, 282, 293

Andover İlahiyat Okulu, 63, 68,
72, 73

Ankara, 39, 178, 183, 186, 235,
236, 246, 252, 286, 289, 291,
292, 293, 295

anlam, 17, 60, 115, 118, 124, 128,
130, 143, 198, 207, 209

anlatı, 11, 117, 137, 145, 148,
210, 219, 226, 228, 230

Arap Dünyası, 104, 107

Arendt, H., 15, 25, 282

Aristo, 21, 265

Arnold, T.W., 154, 279

Arvasi, Abdülhakim, 217

Assisili Aziz Francesco, 126

Asyut, 151

Atatürk, Mustafa Kemal, 56, 245,
246, 292, 294

AUB, 64, 65, 66, 67, 91, 95, 98,
99, 100, 101, 295

Avrupa Topluluğu, 239, 241

aydın, 33, 82, 176, 177, 179, 180,
181, 182, 201, 203, 214, 219,
220, 235, 246

Aydınlanma, 10, 222, 232, 261,
276

B

Bağdat, 251

Barante, Prosper de, 221

Barth, 273

Batı felsefesi, 12, 155, 157, 159,
262, 268

Batı uygarlığı, 182, 222

Batılılaşma, 185, 190, 192, 240

Beheştî, Ayetullah Muhammed,
257, 269

Belçika, 31, 32, 34, 55

Beni Sadr, Ebul Hasan, 10, 257

benlik, 213, 228, 229, 248

bilgi, 7, 48, 115, 124, 129, 130,
137, 146, 157, 158, 159, 165,
181, 201, 202, 206, 215, 216,
222, 230, 236, 237, 239, 258,
262, 263, 264, 270, 274, 277,
278

bilim, 22, 81, 87, 89, 131, 158,
177, 180, 200, 234, 235, 259,
260, 261, 265, 266, 270, 271,
272, 273, 277, 278, 279, 280

Bin Bella, Ahmed, 43, 45, 46, 48

Birand, Mehmet Ali, 237

bireysel, 12, 20, 23, 25, 26, 120,
121, 123, 161, 168, 169, 188,
193, 196, 205, 213, 224, 261

Birleşik Devletler, 25, 55, 152,
182, 240, 242, 243, 299

Bliss, Daniel, 66, 82, 84, 88, 89,
90, 91, 92, 97, 283

Bultmann, 273

Bumidiyan, Houari, 46, 48

Büyük Doğu, 219, 220, 288

büyüme metaforu, 161, 162

C

Carrel, Alexis, 154

cemaat, 72, 123, 223, 227, 228

Cemaleddin el-Afgani, 174

Cezayir, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 49,
50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61

Cezayir Şartı, 46, 61

Cohen, Anthony P., 212, 284

Collingwood, R. G., 279

Ç

Çin, 109, 218

D

Darwinizm, 85, 86

değerler, 17, 27, 62, 123, 172,
193, 194, 227, 239

demokrasi, 17, 25, 26, 61, 104,
105, 173, 256, 260, 265, 268

Devlet; Rechtsstaat; Sezaro-
papizm, 22, 29, 33, 42, 46, 56,
58, 60, 61, 62, 120, 232, 246,
247

devrim, 17, 21, 24, 55, 99, 210,
213, 245, 255, 256, 258, 263,
264, 268, 276, 278

Dış Politika, 64, 236, 237, 239,
241, 299

dil, 111, 113, 115, 124, 125, 126,
127, 131, 132, 133, 135, 177,
205, 212, 231, 248, 276

Dilipak, Abdurrahman, 178, 235,
236, 237, 285

din, 11, 20, 27, 31, 50, 51, 54, 56,
57, 59, 61, 71, 72, 75, 82, 83,
98, 118, 122, 134, 155, 158,
166, 167, 173, 174, 180, 189,
196, 211, 215, 227, 230, 234,
251, 258, 260, 261, 263, 265,
269, 271, 272, 275, 277, 278,
280, 288

dindarlık, 94, 188

Dodge, D.S., 79, 84, 90, 285

Dorman, Dr., 90

Dostoyevski, F., 108

Duma, 17

Durkheim, E., 40, 245, 264, 282,
294

düşünce, 105, 106, 118, 128, 155,
156, 159, 162, 167, 177, 182,
187, 192, 195, 196, 197, 198,
199, 201, 212, 221, 257, 259,
261, 277

Dwight, H., 70, 71, 294

E

Ebu Bekir, 145, 165

edebiyat, 137, 139, 151, 152, 160,
185, 187, 191, 201, 206, 216,
217, 221

ekonomi, 155, 171, 239, 272

El-Gazali, Ebu Hamid, 110, 111,
116, 117, 118, 119, 120, 124,
128, 139

El-Hâkim, 143

emek, 7, 75, 172, 173

Emerson, Everett, 285

Entelektüeller, 39, 186, 255, 256,
257

epistemoloji, 267, 270

Ercümdend, 12, 15, 30, 34, 35, 40,
42, 52, 53, 54, 56, 62, 167, 297

Ermeni, 70, 218

eskatolojik (din), 120

eşitlik, 161, 167

Etienne, Bruno, 285

etnik-merkezcilik, 69

Evanjelizm, 83

eylem, 15, 152, 163, 183, 188,
211

ezoterik (din), 132, 201

F

faşizm, 23, 268

felsefe, 87, 91, 105, 118, 153, 157,
160, 173, 184, 190, 216, 258,
259, 260, 262, 267, 270, 274

feodal, 18, 30

film endüstrileri, 244

Fışk, Pliny, 67, 68, 72, 73, 74, 75,
76, 99

folklorik, 108

Fransa, 19, 22, 23, 45, 55, 182,
211, 214, 217

Fraser, John, 85

Friedrich, Karl, 19, 20, 261, 264,
286

G

Gaytani, Cemal, 138

gazeteciler, 234, 236

Gerger, Haluk, 237

gramer, 72, 112

H

hadis, 106, 114, 172

hakikat, 82, 87, 128, 147, 156,
160, 204

haklar, 19, 20, 23, 26, 27, 31, 33,
34, 36, 40, 45, 47, 52, 55, 90,
272

halife/halifelik, 145, 160, 165

Hatemi, Hüsrev, 178, 235, 287

Heidegger, Martin, 106, 125, 126,
127, 130, 132, 266, 267, 268,
273, 276, 277, 287

Hempel, Carl Gustav, 267, 273

Hıristiyanlık, 97, 273

Hozeh, 272

hukukçular, 29

Humeyni, Ayetullah, 50, 53, 54,
57, 58, 60, 61, 62, 234, 243,
287

hükümet, 24, 26, 32, 33, 34, 36,
37, 38, 42, 43, 49, 101, 219,
246, 253

Hümanizm, 260

Hürriyet, 97, 221

Hüseyin, Saddam, 108

İ

İbiş, 7, 122

İbn Anas, Malik, 145

İbn Sina, 269

ideoloji, 23, 26, 27, 42, 43, 44, 47,
48, 49, 60, 196, 240, 248, 255,
263

İdris, 10, 107

İncil, 68, 69, 72, 73, 83, 84, 87,
88, 92, 95, 96, 98
İngiliz, 12, 22, 72, 86, 92, 93, 94,
140, 152, 154, 157, 160, 186,
215, 271, 293, 298
İnsan Hakları Bildirisi, 20
İnsan Hakları Evrensel
Beyanamesi, 45
İran, 9, 12, 29, 30, 33, 34, 35, 36,
37, 39, 41, 42, 45, 49, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 159, 167, 171, 234, 236,
243, 255, 256, 258, 259, 263,
264, 265, 268, 270, 271, 272,
276, 278, 285, 287, 292, 297,
298
İslâm, 9, 11, 12, 13, 28, 29, 31,
32, 35, 39, 40, 41, 43, 47, 49,
50, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 61,
62, 71, 104, 109, 110, 114,
117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 129, 130, 132,
133, 136, 137, 138, 139, 141,
143, 144, 151, 152, 153, 155,
156, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
177, 178, 180, 181, 182, 183,
186, 187, 188, 189, 190, 192,
195, 199, 200, 202, 212, 213,
214, 219, 220, 222, 223, 227,
229, 230, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 238, 239, 241, 242,
243, 255, 256, 259, 260, 263,
265, 269, 270, 271, 272, 273,
277, 279, 281, 284, 285, 287,
297, 298
İslâmî, 11, 176, 177, 178, 179,
181, 182, 183, 184, 185, 187,
190, 192, 200, 202, 203, 235,
236, 238, 239, 240, 257
İslâmî hareketler, 154, 241, 242

İslâmî Selamet Cephesi, 44, 49, 59
İstanbul, 9, 36, 39, 96, 178, 180,
186, 187, 214, 215, 216, 217,
218, 225, 235, 236, 246, 281,
284, 285, 287, 288, 292, 295,
298

İttihat ve Terakki Cemiyeti, 35

J

Japonya, 28, 32, 42
Jön Türkler, 35, 214

K

Kabbani, Nizar, 112, 113, 129,
133
Kahire Üniversitesi, 105, 151
Kalvinizm, 69, 71, 94, 95
kamusal, 17, 22, 25, 29, 31, 49,
56, 58, 69, 70, 81, 98, 107,
129, 168, 179, 221, 222, 249,
269
kamusal tartışma, 107, 179, 221
Katolik, 28, 130, 211, 214, 273,
299
Kapel, Gilles, 136, 141, 149, 153,
154, 288
Khalaf, Samir, 10, 63, 66, 288,
298
Khuri, Richard, 12, 103, 299
Kıbrıs, 86, 138, 243, 283
kırsal göç, 247
Kilise, 28, 83, 94, 98, 103
kimlik, 41, 43, 142, 192, 196, 205,
210, 245, 248, 251, 254
King, Jonas, 72, 288
Kışk, Abdülhamid, 136, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149
kolektif hafıza, 107, 108, 130
Kör/Körlük, 143, 149
köy/köylü, 24, 151, 202, 203, 204,
228, 247, 248, 253
Kundcra, Milan, 130, 289

Kuran, 41, 59, 106, 113, 114, 115,
120, 121, 132, 134, 140, 141,
145, 146, 147, 153, 163, 164,
167, 170, 172, 173, 178, 182,
187, 192, 212, 235, 272

kurumlar, 15, 27, 43, 55, 101,
117, 128, 213, 214

Kutub, Seyyid, 12, 139, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 174, 225, 281,
293

kültür, 9, 10, 12, 13, 16, 24, 25,
33, 35, 40, 44, 57, 64, 67, 69,
70, 92, 94, 95, 99, 109, 134,
158, 174, 184, 189, 190, 191,
196, 200, 215, 223, 226, 231,
245, 246, 247, 248, 251, 269

kültürel mücadele, 261, 263

L

Lakatos, Imre, 273

Leninist, 44

Lewis, Edwin, 30, 31, 36, 42, 84,
85, 86, 90, 289

Locke, John, 20, 221

Lübnan, 65, 67, 70, 77, 91, 97,
100, 129, 134

M

Mach, Ernst, 280

Malti-Douglas, Fedwa, 12, 123,
136, 138, 139, 140, 142, 143,
144, 146, 147, 149, 284, 290

Malumatfuruşluk, 201

Mannheim, 266

Markoff, Irene, 13, 27, 244, 291,
299

Marksizm, 46, 160, 237

Marx, Karl, 171, 265, 266, 274

medya/kitle iletişim araçları, 179,
184, 213, 230, 231, 253

Mecker, Michael, 12, 176, 178,
181, 291, 298

Meister, Eckhart, 127

Memlûk, 138

Mısır, 11, 30, 72, 81, 88, 107,
109, 141, 142, 143, 148, 149,
151, 152, 153, 158, 165, 230,
242, 249, 250, 251, 297

Miller, Perry, 291

milli egemenlik, 23, 26, 41, 51, 59,
61

milliyetçilik, 39, 223, 237, 256

Minyc, 11, 230

Minycli Abdullah, 10, 11, 12, 230,
287

misyonerler, 65, 67, 68, 69, 73,
77, 96, 97

Mitchell, Richard, 13, 154, 254,
291

Mithat Paşa, 31, 80

modernist, 181, 185, 216, 220,
224

modernleşme, 16, 36, 42, 45, 55,
56, 57, 133, 211

Moğollar, 109

Montesquieu, Charles Louis de
Secondat, Baron de la Brède,
21, 25, 54, 58, 291

Moore, Dr., 90

Muhafızlar Konseyi, 51, 52, 53,
54, 61

mülkiyet, 20, 40, 52, 152, 167,
168, 169, 170, 172, 173

Müslüman, 9, 10, 11, 12, 70, 71,
78, 105, 106, 108, 109, 111,
116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 130, 134, 135,
137, 144, 149, 151, 152, 154,
155, 157, 159, 161, 163, 164,
165, 166, 171, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 185, 186, 187, 188, 189,

192, 194, 196, 200, 201, 212,
213, 218, 220, 229, 230, 232,
235, 236, 237, 238, 239, 240,
242, 243, 260, 299

Müslüman dünyası, 121, 122, 239,
299

Müslümanlar, 41, 75, 107, 115,
116, 117, 120, 124, 125, 128,
134, 155, 159, 163, 173, 175,
179, 182, 185, 188, 189, 193,
195, 196, 229, 232

N

Nasır, Cemal Abdül, 7, 11, 107,
109, 116, 141, 143, 149, 152,
230

NATO, 240, 241

Nietzsche, Friedrich, 260, 264,
266, 268

NLF, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49
gelenek, 28, 126, 190, 277, 278

O

Orta Asya, 218, 223, 225, 232,
242, 245

Orta Çağ, 18, 19, 21, 23, 28, 41,
48, 56, 60, 110, 113, 127, 138,
139, 140, 142, 144, 145, 147,
259, 273, 275

otobiyografî, 139, 140, 141, 142
otoriteryanizm, 58, 122

Ö

özgürlük, 20, 21, 25, 27, 97, 105,
111, 120, 123, 124, 128, 299

P

Pakistan, 26, 39, 41, 59, 283

Pan-Turancı, 219

Papa, 18

Parlamento, 19, 32, 36

Parsons, Talcott, 67, 99, 212, 292

Peygamber, 41, 114, 115, 117,
121, 137, 144, 145, 160, 165,
193, 227

Pirandello, Luigi, 220

Platon, 166, 260, 265

Popper, Karl, 264, 265, 266, 267,
268, 272, 273, 279, 292, 293

Porter, Harvey, 84, 89, 90

Post, George, 84

postkolonyalizm, 276

postyapısalcılık, 276

Hukuk; ortak hukuk; insan yapımı
hukuk; Velayeti Fakih; tabii
hukuk, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32,
33, 48, 52, 53, 54, 56, 58, 59,
61, 93, 112, 114, 166, 167,
270, 271

pozitivizm, 264

propaganda, 152, 218, 219, 223,
268

Protestan, 64, 68, 73, 81, 83, 85,
86, 93, 96, 273, 282, 293

Protestan-Amerikan, 65

Püriten/Püritenlik, 19, 93, 94, 95,
101

R

radikal, 54, 93, 99, 142, 169, 181,
182, 192, 193, 194, 237, 241,
243, 275

Rahner, Karl, 130, 131, 132, 273,
293

Ravel, 13

Reformasyon, 21

retorik, 106, 112, 113, 147, 196,
265

Rıza Davari, 257, 258, 259, 261,
265, 266, 268, 275

Rıza Han (Pehlevi), 36, 42

Ricardo, David, 171

Robert Koleji, 217

Robespierre, 25

Roma, 17, 18, 19, 21, 28, 60, 130,
161

Roman, 230, 289

Rousseau, Jean Jacques, 221
Rönesans, 222, 232, 259
Russell, Bertrand, 157, 288
Rüşdi, Salman, 137

S

Sadrazam, 36
sanat, 184, 187, 190, 198, 205,
244, 245, 246, 248, 249, 254
Sarruf, Yusuf, 66, 79, 80
Schimmel, Annemarie, 125, 143,
294
seçkinler, 195, 202, 248, 252, 269
sekülerizm/laiklik, 27
Sekülerizm/laiklik, 177, 210, 214,
219, 230, 242, 261
Selçuklu (Devleti), 119, 120, 121
servet, 168, 170, 172, 225
sevgi, 95, 227, 229
sivil, 10, 11, 20, 24, 25, 26, 27,
33, 35, 39, 45, 47, 51, 55, 59,
60, 61, 64, 67, 77, 81, 148,
166, 272
sivil toplum, 47, 55, 60, 148, 166
siyasal partiler, 234, 238
siyaset, 28, 32, 46, 148, 181, 221,
238, 240, 256, 260, 272
siyaset bilimi, 28
siyaset felsefesi, 28, 181, 221, 256,
260
Smith, Adam, 171
Smith, Chard Powers, 94
Smith, Eli, 70, 71, 75
sosyal adalet, 23, 152, 166, 167
sosyal/toplumsal değişim, 155,
161, 173, 213
Sosyalizm, 23, 143
Sovyetler Birliği, 23, 24, 26, 42,
157, 174, 182, 236, 239, 241
sömürgecilik, 157
söylem, 10, 65, 146, 148, 244
SPC (Suriye Protestan Koleji), 64,
66, 75, 78, 80, 82, 83, 89, 92

Sufi, 117, 119, 125, 127, 128,
212, 214, 216, 223, 225, 231,
289
Sufizm, 120, 124, 216, 227
Sultan, 21, 30, 31, 32, 35, 36, 39
Suruş, 257, 258, 262, 263, 265,
266, 268, 269, 270, 271, 273,
274, 275, 277, 278, 279, 280
Sünni, 111

Ş

Şabestari, 271, 272, 273
şair, 13, 126, 127, 170, 196, 205,
206, 214, 222
Şaravi, Muhammed Mütevellî, 136
şehit/şehitlik, 154
şeyh, 142, 144
Şii, 9
şiiir, 106, 112, 126, 127, 129, 147,
184, 186, 208, 215, 217, 225

T

Talekani, Ayetullah Mahmud, 9
Tarif edilemez/tarif edilemezlik,
125, 131
Tarih, 89, 153, 162, 258, 259,
268, 274, 286
tarihselcilik, 258, 264, 279
taşra, 73, 181, 185, 201, 211, 234
teknoloji, 136, 195
Temel Kanun, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
56, 57, 59, 61
tıbbi, 101
Tillich, 273
Tilly, 210, 211, 212, 213, 231, 295
tinsel, 10, 63, 64, 67, 73, 103,
104, 111, 116, 119, 123, 124,
126, 218
toplum, 12, 40, 57, 60, 100, 149,
155, 159, 160, 161, 169, 181,
187, 194, 196, 199, 201, 207,

308 *Dizin*

208, 212, 221, 229, 237, 245,
260, 261, 265

toprak, 19, 23, 39, 171, 226, 269

Toynbee, Arnold, 279

Tunus, 30, 138, 242, 295

Turabi, Hasan, 10

tüccar, 33

Türk edebiyatı, 191, 216, 220, 223

Türkiye Cumhuriyeti, 10, 183,
187, 207, 210, 212, 213, 214,
221, 222, 245

U

Ulema, 35, 128, 269

uygarlık, 109, 182

uzam, 111, 226

Ü

ütopya, 188, 194

V

vahiy, 87, 114, 115, 127, 157,
158, 202, 260, 270

Van Dyck, C.V.A., 86

varoluşçuluk, 160

W

Wartabet, John, 84, 86, 90

Webster, Dr., 90

Weiss, Leopold, 162

Y

Yabancılaşma, 186, 187, 189, 190,
194, 292

Yahudiler, 67, 75, 116

Yalman, Ahmet Emin, 220

Yargı, 42, 52, 54

Yasama, 17, 27, 40, 59

Yeni Devir, 187

Yeni İngiltere, 63, 67, 68, 69, 70,
72, 73, 76, 77, 92, 93, 94, 95,
96, 98

YMCA, 83, 89, 98

Eğitim; müfredat, 11. 34, 45, 64,
67, 69, 78, 82, 86, 87, 96, 97,
100, 134, 171, 178, 184, 185,
200, 201, 214, 216, 230, 233,
234, 246, 269, 272, 275

Yürütme, 23, 37. 54



Batı'nın okuduğu bir Doğu olduğu gibi, Doğu'nun da kendisini 'içeriden' okuduğu ve tanımladığı başka bir 'Doğu' var. Birinci yöntemin uluslararası alanda gösterdiği tek yönlü başarıya karşılık ikinci okuma tarzı aynı şans elde edememiştir. Bugün dünyanın Orta Doğu hakkında sahip olduğu imaj, pek de yabancı olmadığı, genel bir bakış açısının ürünüdür. Gazetelerin dış haberler servisi Orta Doğu ile ilgili olayları, kısıtlı bir çerçeveden sunmakla yetinir, düşünce sayfalarında yer alan tespitler ise yalnızca dünyanın değişen güç dengeleri karşısında verilen tepkileri ölçmekle sınırlıdır. Entelektüellerin ise bu coğrafyaya duyduğu ilgi, neredeyse televizyondan yansıyan tanıdık karelerle eşdeğerdir.

Oysa ki, Orta Doğu'da zaman, başka dillere kolayca çevrilemeyecek kendine özgü bir akış ve ritme sahiptir. Bu zaman dilimi içinde, gündelik ilişkiler ve sosyal hayat, genelgeçer siyasi analizlerin ötesinde çok daha derin bir yerlerde kuruludur. Orta Doğu halklarına dair bir kültürel okuma yapıldığında, geniş bir etkileşim ağı içinde yaşam tarzlarının, bütün toplumsal hayata yayılan farklılık ve sentezlerin nasıl meydana geldiği açıklığa kavuşacaktır. Değişen dünya karşısında Orta Doğu kendine ait modernleşme dinamiklerini üretmiştir. Bu topraklarda yaşayan entelektüeller derin kırılmalardan geçerek ilginç sayılabilecek düşünsel kaynaklardan beslenmişler ve modern dünya karşısındaki tepkilerini farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Orta Doğu'daki fikrî ve dinî akımların doğuşu ve birbirleriyle etkileşimleri, köklü uyanış tecrübeleri ve radikal reform hareketleri, hukuk, adalet vb. kavramların gündeme gelişi, anayasa çalışmalarının doğuşu ve popüler kültür öğelerinin kuşanması ha birçok konu kültürel araştırmaların zenginliği ve gel an incelenmeye değerdir.

Öncü sosyologlardan Şerif Mardin'in editörlüğünü üstlenmiş, önemli bir açığı kapatmaktadır. Şimdiye kadar pek ilgi coğrafyanın düşünsel haritasını yakından tanımak entelijansiyesi için yeni bir soluk sayılacaktır.



ISBN 978-975-01-1133-0

