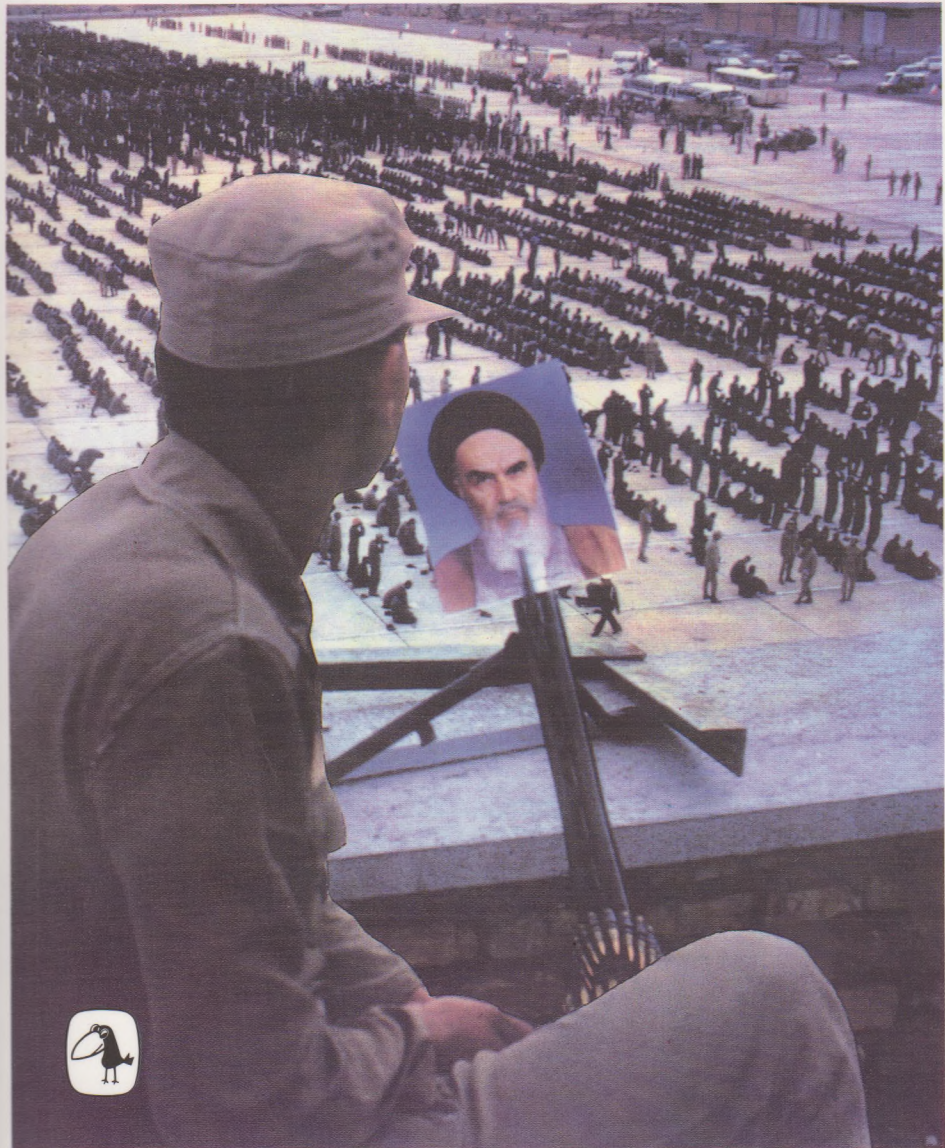


Siyasal islamin iflasi

OLIVIER ROY



Olivier Roy
Siyasal İslamın İftlası

Olivier Roy 1949 doğumlu. CNRS'in (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) Çağdaş İran Dünyasında Sosyal Bilimler Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1972'de felsefe doçenti oldu. 1985'ten beri CNRS'te çalışmaktadır. 1980-88 arasında Afgan direniş hareketiyle sekiz yolculuk yapan Roy, 1985'te *L'Afghanistan, Islam et modernité politique* (Afganistan, İslam ve Siyasal Modernlik) kitabını yayımlamıştır.

Metis Yayınları'nda, Siyasal İslam ve Orta Asya üzerine (İran, Afganistan, eski SSCB'deki müslüman cumhuriyetler) çalışmalarıyla tanınan yazarın *Yeni Orta Asya* (1999), *İran: Bir Devrimin Tükenişi* (Farhad Khosrokhavar ile birlikte, 2002) ve *Küreselleşen İslam* (2003) adlı kitaplarına da yer verdik.



Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Yaşadığımız Dünya Dizisi 20
SİYASAL İSLAMIN İFLASI
Olivier Roy

Fransızca Basım:
L'Echec de l'Islam politique
© Éditions du Seuil, 1992
© Bu çevirinin bütün yayım hakları
Metis Yayınları'na aittir, 1994

Birinci Basım: 1994
Üçüncü Basım: Mart 2005

Yayıma Hazırlayanlar:
S. Dolanoğlu, R. Çakır

Kapak ve Grafik Tasarım: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

ISBN 975-342-045-5

Olivier Roy

Siyasal İslamın İflası

Çeviren:
Cüneyt Akalın



METİS YAYINLARI

İçindekiler

Türkçe Basıma Önsöz, 7

Önsöz, 9

Giriş, 15

- 1** İslam ve Siyaset, Gelenekten Reformculuğa, 47
- 2** İslamcılık, 55
- 3** İslamcılığın Sosyolojisi, 74
- 4** İslamcı İdeolojinin Açmazları, 89
- 5** Yeni-Fundamentalizm:
Müslüman Kardeşler'den Cezayir FIS'ine, 107
- 6** Yeni İslamcı Aydınlar, 124
- 7** İslamcılığın Jeostratejisi:
Devletler ve Şebekeler, 145
- 8** Yanılsama ile Retorik Arasındaki İslami
Ekonomi, 176
- 9** Afganistan: Cihad ve Geleneksel Toplum, 195
- 10** İran: Şiilik ve Devrim, 220
- 11** İran'ın Dış Siyasetinde Şii Etkeni, 238

Sonuç: Yarınların Soluk Yüzü, 251

Türkçe Basıma Önsöz

Kitabımın Türk okuru, burada geliştirdiğim tezlerin çağdaş Türkiye'ye ne ölçüde uygun düştüğünü kendisi değerlendirmek için bu çeviriden yararlanabilecektir. Bana gelince, genel çözümleme ve değerlendirmelerimin Türkiye için geçerli olduğunu (özellikle yukarıdan aşağıya yeniden İslamileştirme açısından) düşünmekle birlikte, günümüzde Türkiye'nin bir yanda laiklik üstüne kurulmuş bir ulus-devletin korunması ile, öte yanda İslam'ın toplumdaki kaçınılmaz bir olgu olarak ele alınması arasında ilginç ve özgün bir uzlaşma yolu sunduğu inancındayım. Bu uzlaşma, yalnızca devletin dinle siyasetin ayrılmasını kabul eden din adamlarından oluşmuş bir birliği oturtmaya çabalama tarzıyla ilgili olmayıp, aynı zamanda son derece çeşitli İslami çevrelerde din üzerine düşünmenin derinleştirilmesiyle de ifade edilmektedir. Türkiye'deki fundamentalist çevrelerde, her zaman, günümüzdeki diğer ülkelerin İslami çevrelerinde eksik olan, eleştirel bir kafa yapısı ve felsefi bir düşünme tarzı bulmuşumdur. Pek çok Türk İslamcı aydın, İslamcılığın sosyolojisi ve yeni aydınlar hakkında yazdıklarını bir ölçüde karikatürümsü bulabilirler. Kuşkusuz eğer Türkiye dışına çıktılsa ne demek istediğimi daha kolay anlayacaklardır.

Türkiye'nin bu kendine özgülüğü, başlı başına bir kitabı hak ediyor; özellikle Orta Asya'daki eski Sovyet cumhuriyetlerinin bağımsızlığının bu yeni ülkeleri devletle İslam arasındaki ilişkilerde kendi öz modellerini yaratmaya ittiği şu sırada, Türkiye bu arayışa katkıda bulunabilir.

Olivier Roy, *Ekim 1993*

Önsöz

Bu kitap, ne genel olarak İslam, hatta ne de siyasetin İslami kültürdeki yeri hakkındadır. Kitabın konusu çağdaş İslamcı hareketlerdir, yani İslam'ı bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da gören ve böylece kendilerini belli bir gelenekten kopuk olarak tanımlayan eylemci gruplardır. Birkaç on yıldan beri ve özellikle son on yılda Batı'ya ve Ortadoğu'daki mevcut rejimlere karşı muhalefeti alevlendirenler de bu hareketler olmuştur.

Çağdaş siyasal İslam, müslüman toplumlara bir seçenek sunuyor mu? Kitabımızın konusu bu.

İslam ile siyaset arasındaki ilişkileri, sanki ebedi ve zamanla kayıtlı olmayan bir İslam varmış gibi ele almak, bize, aslında düşünsel açıdan ihtiyatsız, tarihsel anlamda da hatalı görünüyor. Bunu söyleyerek, İslami aydınlar arasında egemen olan söylemden olduğu kadar, Batılı İslamolojinin, daha doğrusu burada "oryantalizm" adını verdiğim şeyin hâlâ bir bölümünü yönlendiren yapay bakış açısından, yani İslam'ı ve müslüman toplumları bütünsel ve zamanla kayıtlı olmayan bir kültürel sistem olarak algılamaktan uzaklaşabilmiş oluyoruz. On dört yüzyıl boyunca dogmanın, dindarlığın, dünyaya bakışın dikkat çekici bir şekilde süreklilik gösterdiğini inkâr etmek istediğimiz yok. Fakat bütün

bu dönem boyunca somut siyasal uygulamalar çoğalıp karmaşıklaşmış ve müslüman toplumlar sosyolojik olarak farklılaşmıştır. Kuran'ın mesajının siyasal ve toplumsal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda müslüman aydınlar arasında geniş bir görüş yelpazesinin var olduğu da sık sık unutuluyor. Oysa Batılı oryantalistler, ya Kuran'ın gerçekte ne dediğini müslümanlara açıklayarak tartışmayı kesip atmaya ya da diğerlerini görmezlikten gelerek belli bir İslami çizginin görüşlerini kabullenmeye fazlasıyla yatkınlık gösteriyorlar.

İncelememizi İslamcı akımla sınırlandırdık çünkü bunun çağdaş dünyada etkisi muazzam oldu. İslam'ın öteki bakış açılarını irdelemedik; Kuran ve Sünnet'in metinlerinin incelemesine girmedik; İslamcılığın İslam hakkındaki sözlerini ele alıyoruz.

İslami ekonomi ya da siyasetten söz ettiğimizde, genel olarak müslüman toplumun incelenmesini değil, çağdaş siyasal İslami hareketlerin düşünce ve eylemlerini kastetmekteyiz. "Müslüman" terimini olgudan çıkanı kastetmek için ("müslüman ülke": nüfusunun çoğunluğu müslüman olan ülke; "müslüman aydın": müslüman kökenli ve müslüman kültürden gelen aydın), "İslami" terimini ise niyetten çıkanı kastetmek için ("İslami devlet": İslam'ı, meşruiyetinin temeli yapan devlet; "İslami aydın": düşüncesini bilinçli olarak İslam'ın kavramsal çerçevesi içinde düzenleyen aydın) kullanıyorum.

Çağdaş müslüman dünyanın sorunlarının bütünü (mevcut devletlerin meşruiyetinden, göçmen işçilerin bütünleşmesine kadar) bir İslami kültürün kaybolmamış ve mesnetsiz bir biçimde varlık sürdürüyor olmasına bağlamak, bize totolojik ve hatalı görünüyor. Kültürcü bir okuma kılavuzunu modern Ortadoğu'ya uygulama anlamında totoloji. Bu uygulama bize kılavuzun daha baştan belirlediği şeyi, yani "İslam'da din ile siyaset arasında ayırım yoktur" türünden önermelerde rastlanan ve "İslami siyasal muhayyile" adını verdiğim şeyi gerçekmiş gibi gösterir. Kuşkusuz bu muhayyile, yöneticilerin söylemini, tebaanın başkaldırmasında olduğu gibi enine boyuna incelediği ve yapılandığı

anlamda ciddiye alınmalıdır. Fakat asla dolaysız olarak açıklayıcı değildir ve gerçekten de kopukluğu ve tarih olan her şeyi, örneğin yeni tip devletlerin ithalini, yeni toplumsal tabakaların doğuşunu ve çağdaş ideolojilerin ortaya çıkışını gizlemektedir .

Otuzlu yıllardan itibaren Mısırlı Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucusu Hasan el Benna ve Hint-Pakistan Cemaat-i İslami'nin yaratıcısı Ebul Ala Mevdudi, 20. yüzyılın büyük ideolojilerinin ışığında İslam'ı her şeyden önce siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çabalayan yeni bir düşünce hareketini başlatırlar. Fakat bu yeniliği bir "öze dönüş" söylemiyle meşrulaştırırlar; metinlere ve ilk mümin topluluğunun özgün esin kaynaklarına dönüşle. Demek ki kendi öz tarihselliğini reddeden bir hareketin tarihselliğiyle karşı karşıyayız. Ben de birçokları gibi, İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak algılayan bu çağdaş hareketi "İslamcılık" olarak adlandırıyorum.

İslami harekette bizi ilgilendiren nedir? Yeniliği; on yıl boyunca "İslami tehdit"le titreyen bir Batı'nın üzerinde yarattığı etki ve nihayet başarısızlığı: İran devrimi bir yana bırakılırsa, İslamcılık Ortadoğu'nun siyasal sahnesinde köklü değişiklikler yaratmadı. Siyasal İslam, iktidarın kullanılmasına karşı direnmedi. 1991'de, 1980 rejimleri yerlerini koruyorlar ve Körfez Savaşı Amerikan hegemonyasını onayladı. Öyle garip bir İslami tehdit ki, yalnızca başka müslümanlara (İran/Irak) ya da Sovyetler'e karşı (Afganistan) savaşa girdi ve küçük grup eylemleriyle Avrupa'nın siyasal sahnesini Hizbullah'tan ve öteki cihadlardan daha uzun zaman işgal eden Baader Çetesi'nden, Kızıl Tugaylar'dan, IRA'dan ve ETA'dan daha az terör hasarına yol açtı.

İslamcılığın siyaset sahnesinden yok olduğu sanılmasın. Tersine, Pakistan'dan Cezayir'e kadar yaygınlaşıyor, sıradanlaşıyor, genel siyasal manzarayla bütünleşiyor, âdetleri ve çatışmaları belirliyor. Cezayir'de iktidara geleceğinden kuşku duyulmasın. Fakat başlangıçtaki hızını yitirdi. "Sosyal-demokratlaştı". Artık bir başka toplum ya da mutlu yarınlara için model sunmuyor. Günümüzde, herhangi bir müslüman ülkede, İslamcılık ne

tür bir siyasal zafer kazanırsa kazansın, bu, aldatıcı olacak, âdetlerden ve hukuktan başka bir şeyi değiştiremeyecektir. İslamcılık, yeni siyasal biçimler yaratamadan, yalnızca İslami hukuku, *şeriatı* yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme dönüştü. Bu ise İslamcılığı, elinden kaçırdığı bir siyasal mantığın paravanı olmaya mahkûm ediyor; bunun gelip dayandığı şey de geleneksel etnik, kabilesel ve mezhepsel bölünmeler, her an meşrulaşma söylemini değiştirmeye hazır yeni toplumsal kategoriler ve mevcut rejimler oluyor. "İslami ekonomi"ye gelince, bu da, sosyalizan ve üçüncü dünyacı bir devletçiliği (Humeyni dönemindeki İran) ya da üretimden çok spekülasyona yönelik bir ekonomik liberalizmi allayıp pullayan bir hamasetten başka bir şey değildir.

Neden bu başarısızlık? Bu, her şeyden önce düşünsel bir başarısızlıktır. İslamcı düşünce, kendi kendisinin yenilikçi olduğu yanı ortadan kaldıran bir ilk açmaza dayanıyor. İslamcı düşünceye göre bir yandan, İslami bir siyasal toplumun varlığı, müminin tam anlamıyla erdeme ulaşabilmesi için zorunlu bir koşuldur; öte yandan böylesi bir toplum ancak kendisini oluşturanların erdemiyle, en başta da yöneticilerin erdemiyle işleyebilir. Sonuç olarak, tam anlamıyla siyasal olan İslamcı düşünce gelişmesi içinde, siyaseti oluşturan her şeyle (kurumlar, karar mercileri, özel olandan ayrılmış bir alanın özerkliği) ilgisini kesip siyaseti yalnızca ahlaki bir araç gibi görerek, bir başka yoldan ulemanın ve reformcuların geleneksel algılamasına ulaşmış oluyor: İslamcıların gözünde, toplumun adil ve İslami olması için müslümanların erdemli olması yeterlidir.

Sonra, İslamcılık, tarihsel bir başarısızlıktır: Ne İran'da ne de Afganistan'ın kurtarılmış bölgelerinde yeni bir toplum ortaya konmadı. "İslami ekonomi" laf olmaktan öteye gidemiyor. İslamcılığın iflası, Cezayir'deki FIS (İslami Selamet Cephesi) gibi partilerin iktidara gelemeyeceği anlamına değil, sadece bu partilerin yeni herhangi bir toplum yaratamayacakları anlamına geliyor. Ahlaki düzen devrimden sonra gelecek. Zenginler için İsla-

mi model Suudi Arabistan (rant artı *şeriat*), yoksullar için ise Pakistan, Sudan ve yarınki Cezayir'dir: yani işsizlik artı *şeriat*.

Siyasal İslam, artık jeostratejik bir kumar değildir, olsa olsa toplumsal bir olgudur. Tüm müslüman dünyada, ulus-devletler, birlik çağrılarına ve İslami cemaatin gruplaşmasına kolayca direnmiyorlar. Kuşkusuz Kuzey-Güney gerginlikleri uzun süre kilit sorun olmaya devam edecek ve kolayca İslami renklere bürünebilecek bir hınç duygusunu besleyecektir, fakat İslam devrimi geride kalmıştır.

Bununla birlikte bunalım sürüyor. Bunalım, rejimlerin, devletlerin hatta ulus düşüncesinin bile meşruiyetinin zayıflığıdır. Otokratik rejimlerin sürmesi ve kabileye bağlı, etnik ve dinsel bölünmelerin ağırlığıdır. Nüfus artışı, orta sınıfların yoksullaşması, diplomalılarının işsizliği, kentli ama kötü kentleşmiş halk kitlelerinin yükselişidir. Bunalım aynı zamanda, laiklik, Marksizm ve milliyetçilik gibi modellerin de bunalımıdır. "İslam'ın dönüşü" yanılması buradan geliyor.

Bununla birlikte, müslüman ülkelerde devletin bunalımı, İslami siyasal kültürün bir sonucu değildir: Zaire'den Filipinler'e kadar patrimonyalizm (kamu kesimi ile özel kesimin birbirine karışması), bölünme, zayıf demokrasi talebi, toplumun bir devlet mantığı ile bütünleşememesi gibi sorunlarla karşılaşılıyor. Bunlar, bütün üçüncü dünya ülkelerindeki devletlerin bunalımının belirtileridir. İslam bir "neden" değildir. Bir cevap olabilir miydi? İslamcı parantezin bir kapıyı, devrimin ve İslam devletinin kapısını kapadığını düşünüyoruz. Geriye hamaset kalıyor.

Bu kitapta, önce İslamcı hareketin sosyolojisini ve kavramsal anlamdaki ana kalıplarını irdeleyeceğiz. Devletle gözü kamaşan İslamcı ideoloji ile modern entelijensiyanın itibar kaybı arasındaki bağ bize oldukça sıkı gibi görünüyor. Ardından siyasal İslamcılığın, ahlaki modelin siyasal felsefeye ağır bastığı daha muhafazakâr bir yeni-fundamentalizme kayışını inceleyeceğiz. Sonra, bütün bu hareketlerin ideolojik yakınlığının hiçbir zaman

İslamcı bir enternasyonalizmin başlangıcına yol açmadığı, tersine Ortadoğu'daki jeostratejik satrançta devletlerin mantığının kendini kabul ettirdiği oluşum halindeki çağdaş İslamcı yapıya göz atmaya çalışacağız. Daha sonra, iki somut durumu ele alacağız: *Cihad* ideolojisinin ve İslamcılığın, geleneksel bölünmüşlüğü zaptedemediğini, tersine geriye dönüşe zemin hazırladığını göstermek için Afganistan'ı; sonra da İslami olduğu kadar üçüncü dünyacı olup, şimdiye kadar sonuca ulaşan tek devrimci proje olan, fakat kendini daha baştan Şii gettosuna hapsederek, günümüzde de muhafazakâr "Suudi" toplum modeline geri dönmüş devrimiyle İran'ı ele alacağız.

Giriş

Yüzyılımızın sonu, Batı kamuoyuna "İslami tehdit" dönemiymiş gibi görünüyor. İslam'ın siyaset sahnesine yaptığı baskın, çoğu kez bir geriye dönüş, bir arkaizm olarak algılanıyor: 20. yüzyılın göbeğinde Ortaçağ'a nasıl geri dönülebilir? Her yerde, camilerden ve köylerden çıkan sakallı mollaların, modernliğin Babil Kuleleri'ne saldırarak, akıldışı, şiddet yanlısı ve gerici bir dünya kurdukları görülür gibi oluyor. Halbuki tarihimiz bize, barbarlığın tam da kentlerin bağrında bulunduğunu ve asla geçmişte varolanlara geri dönüş anlamına gelmediğini öğretti. Modernlik çağında ve modernliğin ardından geri gelen Ortaçağ değildir: Modernlik, kendi muhalif biçimlerini üretmektedir.

Bu noktada, Gelişme'nin tek olduğunu, yani parlamenter demokrasi tarafından temsil edilen siyasal modernliğin iktisadi kalkınma, âdetlerin boyunduruğundan kurtulma ve laiklikle at-başı gitmesi gerektiğini ileri süren eski Aydınlanma şemasının tutsağıyız hâlâ. İnsan hafızası bu; kimi şeyleri unuttur, kimi şeyleri hatırlar. Cromwell'den Robespierre'e dek püriten, hatta tam manasıyla dindar birçok devrim yaşanmadı mı? Sınai modernleşme III. Napolyon'dan Mussolini'ye dek diktatörlükler altında gerçekleştirilmedi mi? Meksika'dan SSCB'ye kadar laik hatta dinsiz diktatörlükler görmedik mi?

Üçüncü Dünyacılık Olarak İslamcılık

İslamcı etki alanı, aralarında ne kadar uyumsuz olurlarsa olsunlar, çağdaş eylemci grupların bütününe kapsar; bu gruplar, 20. yüzyılımızın ikinci yarısında, Mısırlı Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el Benna (1906-49) ve Hint altkıtasında Cemaat-i İslami Partisi'nin yaratıcısı Ebul Ala Mevdudi (1903-78) tarafından geliştirilen kavramlar çerçevesinde etkinliklerini belirlediler. Şii devrimci siyasal düşüncesi, Müslüman Kardeşler'le pek çok ortak noktayı paylaşır, ama özgünlüğünü korur (hem daha goşist hem de daha ruhban özelliklidir): Bu düşüncenin esin kaynakları Humeyni, Bâkır es-Sadr ve Talegani gibi ayetullahlar olduğu gibi, laik Ali Şeriatî'dir de.

Dolayısıyla İslamcılığın üç coğrafi ve kültürel kutbu, daha ilk anda karşımıza çıkar: Sünni Arap Ortadoğu, sünni Hint altkıtası ve İran-Arap şii alanı; Arap dünyasından kopuk Türkiye kendi özel örgütlenmesine sahiptir. Coğrafi birlik olmadığı gibi siyasal birlik de yoktur. Bir enternasyondan değil, İslamcı etki alanından söz etmek gerekir. En önemli örgütler, Arap dünyasının Müslüman Kardeşleri'dir (MK). Mısır yönetimi ile belli belirsiz bir bağımlılık ilişkisi içindeki Müslüman Kardeşler, aslında ulusal temelde örgütlenmiştir; bu ortak gövdeden, genellikle MK'den Seyyid Kutub'un (1906-66) daha radikal fikirlerinden etkilenen ayrılıkçı ve azınlık gruplar doğmuştur (1952'de Hizb-ül Tahrir, yetmişli yıllarda İslami Cihad, vb.). Daha sonra Hint altkıtasının örgütleri (Pakistan'ın, Hindistan'ın ve Bengladeş'in farklı Cemaat-i İslami'leri), Afgan mücahitleri (Hizb-i İslami, Cemiyet-i İslami) ve son zamanlarda Mağripli İslamcılar (Ceza-yirli FIS, Tunuslu En Nahda) ve eski SSCB'deki İslami Yeniden Doğuş Partisi ile karşılaşırız. Bu bütün, kısa bir süreden beri, apolitik ve daha eski fundamentalist hareketlerle (Suudi Vahhabiler, Pakistanlı Ehli Hadis'çiler) birleşme eğilimi göstererek

kendi özgünlüklerini yitirmektedirler. Devrimci Şiiliğin etki alanına gelince; bu, gerçek bir İslami devrimle iktidarı alan tek akımdır; bu akım, şii grupçukların çokluğu ve yerel özelliklerin yanı sıra (Lübnan, Afganistan, Irak) Tahran'daki hizip mücadelelerini de yansıtmakla birlikte, onu bölgesel güç stratejisinin aracı haline getiren İran devleti ile özdeşleşmiştir.

Albay Kaddafi'nin Libya'sı, ideolojik olmaktan çok mali olan etkinliği bir yana, Kaddafi'nin 1973'te Libyalı Müslüman Kardeşler'i baskı altına almasından ve Lübnanlı Şiiler'in karizmatik lideri Musa Sadr'ı 1978'de ortadan kaldırmasından sonra, İslamcı etki alanının dışında yer almaktadır.

İslamcı hareket, kabaca 1940'dan başlayan elli yıllık bir süreden beri gelişmektedir. Kuşkusuz bu arada anlayışlar evrimleşmiş, tarihsel şartlar değişmiş, bölünmeler ve farklılaşmalar hareketi çeşitlendirmiştir. Bununla birlikte bütün hareketler için geçerli ortak bir sosyoloji ve kavramsal bir anakalıp mevcuttur.

Sosyolojik açıdan olsun, düşünsel açıdan olsun, bu hareketler modern dünyadan çıkmıştır. Militanları ender olarak mollalardır; asıl olarak modern okul sisteminden gelen ve üniversite öğrenimi gördüklerinde de edebiyat dalından çok bilim dalına yönelen gençlerdir; kısa süre önce kentlileşen ailelerden ya da yoksullaşan orta sınıflardan gelmektedirler. İslamcılar, İslam'da bir din buldukları kadar bir "ideoloji" de bulurlar. Kullandıkları bu yeni kavram ulema tarafından bir saldırı olarak görülmektedir. Bu militanlar siyasal formasyonlarını din okullarında değil, üniversite kampüslerinde ve normal okullarda edindiler, buralarda Marksist militanlarla yan yana yaşadılar ve çoğu kez kavramsal alanı (özellikle devrim düşüncesini) onlardan devşirerek, bunu Kuran'dan alınma bir terminoloji ile donattılar (örneğin ajitasyon/propagandayı *davet* sözcüğüyle karşıladılar). Hem Leninist tipteki partileri (burada *emir* genel sekreterin, *şura* ise merkez komitesinin yerini almıştır) hem de sufi tarikatları anımsatan bir çerçeve içinde "örgüte" vurgu yapılmaktadır. Onlara göre, devlet iktidarının ele geçirilmesi, bir yandan bilim ve tekniğe

sahip çıkılırken, Batılı değerler tarafından yozlaştırılan bir toplumun yeniden İslamileştirilmesine imkân sağlayacaktır. Dolayısıyla, kelimenin dar anlamı ile fundamentalistler gibi eskiden olana "dönüşü" değil, siyasetten yola çıkarak toplumun ve modern tekniğin yeniden biçimlendirilmesini savunmaktadırlar.

İslamcıları izleyen kalabalıklar daha "geleneksel" ya da "gelecekçi" değildir. Modern kentin değer yargıları içinde yaşamaktadırlar: tüketim ve toplumsal yükselme. Eski birlikte uyum içinde yaşama alışkanlıklarını, büyüklere saygıyı ve uzlaşmayı köyü terk ederken arkalarında bırakmışlardır. Büyük metropol-lerin vitrinlerinin aşıladığı tüketim değerleri gözlerini kamaştırmıştır: Dünyaları, sinemanın, kahvelerin, jeanlerin, videonun, futbolun dünyasıdır ama ufak tefek işlerin, işsizliğin ya da göçmen mahallelerinin güvensizlik ortamında ve ulaşamadıkları bir tüketim toplumunun hayal kırıklığı içinde yaşamaktadırlar.

İslamcıların silahlarda olduğu gibi iletişimde de modern teknikleri kullanmaktan büyük gösterilerin örgütlenmesine kadar, modern ve kentli dünyayla sağladıkları uyum çarpıcıdır. Militan eylemleri, kentsel çevre ile sıkı sıkıya bağlıdır: Çağdaş İslam dünyasının gerillaları kentlidir, Afganistan ve Kürdistan dışında.

Bu yüzden bize göre İslamcılık, akıldışı bir arkaizmin akıllamaz boy verışı olmak şöyle dursun, ikili bir süreklilik içinde yer almaktadır. Tabii, İslam kadar eski, ancak hiçbir zaman gerçekleşmediği için hâlâ yeni olan *şariat*'in etrafında odaklaşan fundamentalist talebin ikili sürekliliğidir bu. Hükümdarların ve çağların yozlaşmasına karşı, kutsal metinlerin unutulmasına karşı, yabancı etkilere, siyasal oportünizme ve âdetlerin aşırı hoşgörüsüne karşı, durmaksızın reformcuyu, yargılayıcı, ateşli savunucuyu çıkaran talebin sürekliliği. Ama daha yakın zamanda ortaya çıkan, dolayısıyla daha belirsiz olan bir başka süreklilik de var: Günümüzde kısaca Batı-karşıtlığı haline gelen anti-sömürgecilik ve anti-emperyalizmin sürekliliği: Ellili yıllarda Kahire'de ve Tahran'da kıvılcık bayrakların ya da ulusal bayrağın altında gösteri yapanlar, bugün yeşil sancağın arkasında yürüyorlar. He-

defler aynı; yabancı bankalar, gece kulüpleri, Batı'ya yaltaklanmakla suçlanan yerel yöneticiler. Bu süreklilik, yalnızca pek değişmeyen muhalefet çevrelerinde değil, bireysel planda da belirginleşiyor: Altmışlı yıllarda Nasırcı ya da Marksist olan bir kişi, bugün İslamcıdır.¹ Marksizan gruplarla İslamcı etki alanı arasındaki gidiş-gelişler ve bağlantılar çok önemlidir (örneğin laik Filistinli Ahmet Cibril'in Lübnanlı Hizbullah'la sıkı ilişkileri vardır). Bu iki tür üçüncü dünyacılık arasındaki en esaslı köprüyü hiç kuşku yok ki, Şiilik kurmaktadır. Muhalif Şiiliğin ideoloğu Ali Şeriatî, iyi bir Frantz Fanon okuruydu. Kuzey-Güney zıtlaşmasını dinsel terimlerle ifade ederek, İslamcılığın üçüncü dünyacı sürekliliğini en iyi temsil eden de, tabii ki İran İslam Devrimi olmuştur.

Üçüncü dünyanın laik, Marksist ve milliyetçi devrimci hareketleri kazandıkları başarılarından sonra soluklarını tüketmiş ve iktidar pratiğinde ideallerini yitirmişlerdi. İslamcılık üçüncü dünyacılığın bayrağını devraldı ama bunu yaparken ortaya attığı sloganlar, Batılı sol ya da üçüncü dünyanın öteki ülkelerinin hareketleri tarafından paylaşılır olmaktan çıktı: Dinsel evrenselcilik, bildik evrenselciliği öldürdü.

İki evren, yani İslam dünyası ile hristiyan dünyası arasındaki paralellik, yakın tarih söz konusu olduğunda aslında son derece çarpıcıdır. Kuşkusuz bunun nedeni her iki entelijensiyanın siyasal referanslarda ortak bir zemin bulmuş olmalarıydı. Ellili ve altmışlı yıllar, duygu-düşünce birliği yıllarıydı. Cezayirli direnişçi gibi Filistinli savaşı da Batılı ilerici militanların kardeşi olarak görülüyordu. Onların şiddeti de bir anlam taşıyordu. Ayrılık yetmişli yıllarda ortaya çıktı. Siyasal İslam'ın yeni militanları artık anlaşılmıyor. Oysa onlar, tıpkı bilgi ile olan ilişkileri

1. Örneğin bkz. Lübnan'da Trablus'taki Bab Tebbane mahallesindeki siyasal rehberin durumu, Michel Seurat, *L'État de Barbarie* içinde, s. 142; Okur, sözü geçen eserler ve makaleler hakkında tam bilgiyi kitabın sonundaki Kaynakça bölümünde bulacaktır.

gibi toplumsal kökenleri ile de yetmişli yıllardaki Batılı "militanların" kuzenleridir. Hatta Marksizan evrenselciliğin yerini alan değerlere bakıldığında bu akrabalığın bugün hâlâ sürdüğü görülecektir. Nedir bunlar? Geri dönüş, otantiklik ve saflık kültü; giyecek ve yiyeceklere, bir arada yaşamaya gösterilen titizlik; tam da geleneğin aşıldığını varsayan yöntemler aracılığıyla ve böylesi bir çerçevede "geleneksel" yaşam biçiminin yeniden inşası; içlerinden en radikal kesimin terörizme savrulması. En sekterlerinin Mısır mağaralarına² *hicreti*. Aşırı eğilimli yeni Müslüman entelijensiya ile İtalyan Kızıl Tugaylar arasında bir benzerlik bulabiliriz. Bunların, beklentileri ölçüsünde toplumsal bütünleşme sağlayamayan "mikro aydın" tilmizleri, kendi kendini yetiştirme yöntemiyle edinilmiş bir Marksist (öbür tarafta İslamcı) bilgiden yola çıkarak siyasal şiddete yönelirler. Fransız "Doğrudan Eylem" örgütünün bildirilerinde karşımıza çıkan, onun sapı, bunun çöpü türünden pek ince düşüncelere boğulmuş bitmez tükenmez gevezelik, bu akrabalığın iyi bir örneğidir.

İki üçüncü dünyacılık arasındaki süreklilik, görüldüğünden daha önemlidir; eskiden Marksizan etki alanında devrimle teoloji arasında benzer bir sentez ("Kurtuluş Teolojisi"), aynı iradeci eylemcilik ve Batılı modellerden –buna Sovyet modeli de dahildir– kopuş halindeki bir "otantiklik" arayışı görülüyordu. Yetmişli yılların Marksizan devrimci akımlarının hepsi, Afganistan'da Hafızullah Amin, Kamboçya'da Pol Pot, Peru'da Aydınlık Yol, dogmatik Marksist cümlelerin gerisinde, "lumpen entelijensiya"ya ve özellikle nüfusun "yerli" ya da geleneksel kesimlerine (kabileler, köylüler, yerliler) dayanarak yeni bir "ulusal" model yaratma arayışı içine girmişlerdi. Gariptir ki, Marksist gerillaların köylülerden çıkmasına karşılık, İslamcı hareketler kentli-

2. Kıyıda köşede kalmış köşelerde "saf" küçük toplulukları yeniden inşa hareketi seksenli yıllarda Mısır'da ortaya çıktı. Cihad'dan gelen ve polis tarafından 1990'da vurulan Emir Şevki'nin Fayum vahasında kurduğu "El Şevkiye" gibi.

dirler, dolayısıyla *sosyolojik anlamda* daha modernlerdir. İslamcılık ile üçüncü dünyacı hareketler arasındaki paralellik, bunların çözülmesinde ve en aşırı kesimlerinin terörizme savrulmalarında da görülür: Yetmişlerin çocuğu olan terörizm, İslamcılarının keşfi değildir. Fakat biz, bazılarımızın Baader-Meinhof Çetesi'ni ya da Kızıl Tugaylar'ı –hatta uçak kaçıran Filistinliler'i, ama insanları rehin alan Hizbullah'ları değil– "anlaması"na yardımcı olan ortak referansı, Marksizm'in popüler üçüncü dünyacı yorumunu yitirdik.

Ama üçüncü dünya ile işimiz bitmedi. SSCB'nin ve komünizmin çöküşü, İslam'ın uzun bir süre için, bunalım dönemindeki İslam dünyasında kitleleri seferber etmede egemen güç olacağını düşündürüyor. Ve üçüncü dünya bu bunalımı atlattı. Ne var ki İslam, Marksizm'den farklı olarak, kültürel alanını terk edemez: Din değiştiren halklar devri kapandı. Dinsel evrenselcilik ancak bireysel ihtida ile yayılabilir ve diğerlerinden ayrı duran bir cemaati tanımlar: Böylece kendi sınırlarını çizer ve üçüncü dünyacı karşı çıkış ile İslamcı talep arasındaki soy-sop benzerliğini unutturan bir "kültürler savaşı" etkisi doğurur. Günümüzün İslamcı eylemcileri ihtida konusunda büyük bir tutku içindedirler: Ünlü kişilerin ve grupların İslamiyet'i kabul ettiği haberleri tabandaki militanlar tarafından heyecanla karşılanmaktadır. Gerçekten de İslamcılık, siyasal bir ideoloji haline gelmiş olsa bile, bireysel inanç sorununu başından savamaz; oysa Marksizm, grup determinizminden yola çıkarak, bir toplumsal hareketi açıklamayı, dolayısıyla onu etkilemeyi mümkün kılmaktaydı. Bir din, bireysel olarak bir dini kabul etmeyi gerektirir; hristiyan bir ortamda İslam dinine geçme dinamiği, sosyopolitik bir kitlesel olguya değil, hidayete erenlerin sayısının basit toplamına dönüşür; hidayete erenlerin sayısı toplumun dengesi bozana kadar rakamlar alt alta yazılır. Bu zorlu bir kırılma noktasıdır: Hristiyan ortamda İslam'ı seçen biri, psikolojik olarak, marjinal, meczup ya da gerçek mistik –yani münzevi– profiline uygun bir tarikat yapısını seçer ve bizatihi böyle yap-

makla, dileklerinin dönüşümü adını verdiği şeylerden vazgeçmiş olur.

Siyasal Modernlik Nereden Geliyor?

Bunu söyledikten sonra, karşılaştırmamızın her zaman doğru olmadığını ekleyelim. İslamcı hareketlerin modernliğini, dolayısıyla derin tarihselliğini ortaya koymak, siyasal sosyoloji planında ilgi çekicidir ama bizatihi İslamcıların sürdürdükleri söyleme ters düşmektedir. Onlara göre tek bir İslam vardır; Peygamber döneminin İslamı. Bu, daha sonra doğru yoldan sapmıştır, çünkü modernlik bir kayıptır. Fakat İslam'ın tek bir özü olduğu görüşü, İslamcılara özgü değildir, çünkü bu görüşe, gelenekselci ulema da olduğu kadar, İslam'ı kültür, uygarlık ve kapalı bir sistem olarak anlayan Max Weber'in yorumunu tekrarlayan birçok Batılı oryantalistte de rastlanır. Kuşkusuz, İslamcı düşünürler ve oryantalistler, İslam'ın özü konusunda anlaşmazlık içindedirler, ama hepsi bütünsel ve zamanla kayıtlı olmayan bir sistemin terimleriyle konuşurlar. Bu yansıma etkisi, polemiklerin hem şiddetini hem de kısırlılığını açıklamaktadır kuşkusuz. İleriki sayfalar kimi zaman bu ön kabulü bizim de benimsediğimiz izlenimini yaratacaktır; bunun tek nedeni aktörlerin söylemini inceliyor olmamızdır: İslam'ı bir siyasal sistem olarak düşündüklerinde hangi kavramsal biçimlenmeye başvuruyorlar? Bu biçimlenme siyasal eylemlerinde ne derece işlerliğe sahip?

Uzmanlarda olsun, Batılı denemecilerde olsun "oryantalist" ön kabul, zamanla kayıtlı olmayan bir "İslami kültür" tanımından oluşur. Bu, öyle bir kavramsal çerçevedir ki, siyasal yaşamdan tutun, bir kentin mimari uzamına, ulemanın ve onun muhaliflerinin fikirlerine kadar her şeyi düzenler. Ve bunun vardığı nokta, hem kapitalizmin ortaya çıkmayıışı (M. Weber) hem de siyasetin özerk bir alanının ve kurumların yokluğudur (B. Badie). Yalancı mermerlerin kıvrımlarından hukuk kitaplarına ka-

dar her şeyin aynı yapıyı yansıttığı ve birbirine denk düştüğü, zamanla kayıtlı olmayan bir uygarlık; fakat kendi dışında ortaya çıkıveren bir modernliğin meydan okuyuşu ile karşı karşıya kalan bir uygarlık. Hal böyle olunca "İslami kültür" siyasal modernliğe ulaşmayı engelleyen temel etken olarak algılanmaktadır.³

Peki öyleyse, ön kabul haline gelmiş bu siyasal modernlik nedir? Batı'nın mazoşist bir biçimde suçunu itiraf ettiği üçüncü dünyacı dönemden sonra, gerçek evrenselci kültürü tek bir uygarlığın, yani Avrupa'nın icat ettiği yolundaki Weberci düşünceye bugün birçok yazarda rastlanıyor.⁴ Siyasette modernliğin icadı, hem dinsel olandan hem de özel olandan ayrılmış, özerk bir siyasal alanının ortaya çıkışıdır. Bunun somut örneği ise modern hukuk devletidir. Laiklik ve siyaset, hristiyan düşüncesinin kendi kökenlerine dönmesinden doğmuştur. Siyasetin ve modern devletin⁵ doğuşuna ilişkin hem tarihsel hem felsefi anlamdaki dikkat çekici araştırma çalışmalarını tartışmıyoruz. Fakat bu girişimin vardığı sonuç, Batılı siyasal modelin dışında bir kurtuluş (modernlik) olmadığıdır. Müslüman aydınlara yönelik olarak, bu çalışmalardan yola çıkarak popülerleştirilmiş söylem iki yönlüdür: 1) Parlamenter demokrasi, insan hakları ideolojisi, hukuk devleti hem ahlaki açıdan arzu edilen hem de ekonomik açıdan daha etkin şeylerdir; 2) Bu biçimlenme, tarihsel olarak, hristiyan Avrupa'da doğdu. Sömürgecilik sonrası bir çerçeveden doğan bu söylem tabii ki çok kötü karşılandı ve bu, sadece İslamcı ve gelenekselci çevrelerle de sınırlı kalmadı. Körfez Savaşı gös-

3. Bkz. Bertrand Badie'nin Müslüman dünyada modern devletin başarısızlığı hakkındaki tahlili, *Les Deux États*.

4. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, s. 7: "Evrensel bir anlama ve değere bürünen (...) kültürel fenomenlerin Batı uygarlığında ve sadece bu uygarlıkta ortaya çıkışını hangi koşulların birbirine eklenmesine bağlamalı?"

5. Max Weber'in çalışmalarından bağımsız olarak, bu konuda C. Lefort'un, M. Gauchet'nin, C. Castoriadis'in, B. Badie'nin çalışmaları incelenmelidir.

terdi ki, Saddam'ı bir diktatör ve kötü bir müslüman olarak gören laik, Batılılaşmış ve "demokrat" müslüman aydınlar da bile, onun şahsına yönelik bölük pörçük ya da duygusal, bilinçli bir yeğleme söz konusudur. Bu tutku dolu tepkide bir başarısızlığın itirafı da vardır: mucize beklentisi, Allah'ın bir işareti dışında herhangi bir seçeneğin yokluğu. İşte bu alternatif düşünce yokluğunu, yavaş yavaş psikolojik bir kategori haline getirilmek istenen "İslami kültüre" bağlamadan incelemek yerinde olur. Batı modelinin üçüncü dünyaya karşı göğsünü gere gere savunulmasına (bu altmışlı yılların üçüncü dünyacılığından sonra kendi kendini tedavi işlevi de görüyor), Batılı toplumların kendi içinde bu toplumlarda siyaset ve değerlerin bunalıma sürüklendiğine ilişkin giderek çarpıcı bir hal alan bir söylem eklendikçe, İslami kültürün psikolojik bir kategori haline getirilmesi eğilimi artmaktadır. Bu yüzden bu yapay çifte savunmadan sıyrılmak gerekiyor.

Bizi tedirgin eden, karşılaştırmacılıktır. Karşılaştırmacılık karşılaştırmamanın bir unsurunu, ötekinin kuralı gibi ele alma eğilimindedir. Bu durumda, onun özgün biçimlenişi hakkında kafa yormadan sadece eksik ya da benzerlik bulunabilecektir. Karşılaştırmacılık böylece, sadece ötekinin özgün dinamiklerini değil, özellikle biri ile öteki arasındaki ilişkilerin diyalektiğini göz ardı ederek iki bütünü birbirinden koparma tehlikesi taşımaktadır. Bu diyalektik hem gerçek olmaktan çok simgesel olan farklılıkları muhayyilede dondurma hem de kendilerine has özelliklerini olayların içinde bulandırmaya eğilim göstermektedir. Gelenekselci ulemeden İslamcılara kadar siyasal bir İslami külliyyat pekâlâ mevcutsa da, bir tarafa bir uygarlık ve bir tarihi koyup öbür tarafa bu külliyyatı koyarak bu ikisi arasında basit bir denklik saptamak bize güç görünmektedir.

Karşılaştırmacılıkta, sürekli olarak İslami külliyyattan (okumuşlar ve aydınlar tarafından üretilen metinler), somut sosyolojik gerçeğe atlanıyor: Müslüman ülkelerde modernliğin "yokluğu" kimi zaman, Batı düşüncesinde var olan belli bir kavramsal

kategorinin yokluğunun gerçekteki etkileri ile (örneğin toprak esasına dayalı bölgesel devlet kavramı siyasal İslam'ın külliyyatında mevcut olmadığına göre, bölgesel olarak tanımlanan modern devleti gerçekleştirmek mümkün değildir), kimi zaman da külliyata yansımamış bir sosyolojik kategorinin varlığı ile ("dayanışma gruplarının" –*asabiyye*– bölünmüş hali olan patrimonyal devlet⁶) açıklanıyor. İlk tutum, "İslami kültür" çerçevesinde siyasetin özerk merciinin ortaya çıkışının imkânsızlığını onaylıyor, ikincisi ise, tersine, İslami düşünceye göre siyasal merciinin işleyişinin özerkliğinin –fakat modernlik öncesi bir siyasal merciinin (patrimonyal devlet)– altını çiziyor .

Oysa İslami siyasal düşüncesinin, zorunlu olarak ve kökeni gereği bir eksiklik tarafından belirlenmiş olmakla bir ilgisi yoktur. Aksine iktidar ile hukuk arasındaki ilişkinin farklı bir biçimlenişinde yer alır. Bu biçimlenişin kendisinin de birtakım zorluklara neden olduğuna kuşku yok, ama onu, Batılı devletle karşılaştırarak değil, kendi özgün anlamına göre değerlendirmek gerek. Özgünlük, şeriatın, hukukun iktidar karşısındaki yeridir. Şeriatın iki özelliği vardır: özerkliği ve tamamlanmamışlığı. Şeriat hiçbir devlete, hiçbir pozitif hukuka, hiçbir siyasal karara bağımlı değildir; şeriat bu şekilde, iktidara, siyasete paralel bir alan yaratır. Kuşkusuz bu alan şeriatı kuşatabilir, yönlendirebilir (yaygın görülen "kadı"nın yozlaşmışlığı teması buradan kaynaklanıyor) ama onu olduğundan –özerk ve sonsuz bir açıklama– daha başka bir şey haline getiremez. Çünkü şeriat oluşmuş herhangi bir kuruma, Kilise'ye ya da ruhbana bağımlı değildir: Metinlerde söylenmemiş şeyleri çözüme bağlayan fetvalar her zaman için burada ve şimdi ifade edilir ve bir sonraki otorite tara-

6. "Patrimonyal devlet"te özel alanla karşı karşıya gelen kamu alanı bulunmaz, devlet egemenden ayrılmaz; bir *asabiyye* (İbni Haldun'dan alıntılanan terim), köken ve ortak çıkarlarla birbirlerine bağlı olduklarını düşünen ve bu dayanışmadan başka bir ereği olmayan kişiler arasındaki her türden dayanışma grubudur.

fından iptal edilebilir.⁷ Şeriat kesinlikle kapalı değildir, çünkü bir kavramlar bütününe değil, kimi zaman genel kimi zaman tek bir noktaya yönelik temel kuralların bütününe dayanır; bu bütün, tümevarım, kıyas, genişletme, tefsir ve yorum yoluyla insan fiillerinin tamamına yaygınlaştırılır. Açıkça belirtilmiş temel kurallar tartışma konusu yapılamasa da, bunların uzantıları ince bir ahlaki muhasebeye sokulur. Kadının (yargıcın) işi, bir ilkeyi ya da kavramı uygulamak değil, önündeki davayı, daha önce bilinen bir davaya indirgemektir.

Şeriatın bu iki "zaafı" (kurumsal kapalılığın yokluğu, kavramsal kapalılığın yokluğu) toplumsal alanın tümünün siyaset tarafından yutulması anlamındaki totalitarizmin, İslam kültürüne yabancı olmasını sağlar: totalitarizmin ön belirtileri, bu kültür yıkıma sürüklendiğinde ortaya çıkar (Irak). Bu arada kimse, İslam'a sığınıp, aynı zamanda şeriata karşı çıkamaz: Laiklik yalnızca şiddetten (Atatürk Türkiye'si) ya da yaşam tarzının ve âdetlerinin değişikliğinin yol açtığı mirasçısız kalma olgusundan doğabilir.

Devlette aşırılık, Batı'da hep örtük olarak varolduğu gibi, totalitarizmle sonuçlanır. Devletin doğuşu üstüne çağdaş Batı düşüncesinin aynı zamanda totalitarizm hakkında ve totalitarizme karşı bir akıl yürütme oluşu, şaşırtıcı değildir.⁸ İslam'da siyasal alanın zayıflığı söz konusu olduğundan, totalitarizme yer yoktur. Bu, o zamanlar "haksız bir tiranlık" (*zulüm*) olarak düşünülen devlet terörünün ya da keyfiliğin olmadığı anlamına tabii ki gelmez: İslami siyasal muhayyilede tiranlığın tersi, özgürlük değil adalettir. Muhalefetin parolası, demokrasi değil, etikdir; bu ise

7. Belli bir dönem ve belli bir ülke için geçerli *fetvaları* ilan eden Büyük Müftülük makamı, dinsel meşrulaşma ve (...) ulema üzerindeki kontrolle ilgili kaygılar taşıyan fiili iktidarların gecikmiş bir buluşudur. Şiilerde bile, bir *müçtehid* tarafından verilen *fetvalar*, ancak bu *müçtehid*'in yaşamı boyunca geçerlidir.

8. Bu girişim, sekiz sayısı 1977 ile 1980 arasında Payot yayınevinden çıkan kısa süreli parlak bir dergi olan *Libre*'de gayet iyi ortaya konmuştur.

her türlü popülizmin yolunu açar. Müslüman ülkelerde demokrasi talebinin zayıflığını bu şekilde açıklamak gerekir. Diktatörlüğe boyun eğmek yoktur, çünkü talep başkadır: Mahremiyete, aile halkının, evin, namusun alanına saygı talebi her şeyden önce gelir; adalet talebi bunu izler (iyi egemen temasına geri dönüş). Özgürlük, siyaset alanı içinde değil, aile alanı, mahremiyet alanı içinde talep edilir. Siyaset alanında beklenen değer, adalettir.

Bu alelacele fikir yürütmeler, İslami kültürde ve Batı kültüründe devletle toplum arasındaki ilişkilerde farklı bir biçimlenmenin ve sorunsalın var olduğunu göstermek içindir. Birincisini, ikincisinin evrensellik payesi verilen kavramlarından yola çıkarak sorgulamak, ancak bir yokluğu, bir eksikliği gösterir: modern devletin yokluğunu. Bu devletin ortaya çıkışını engelleyen şeylerin (şeriat ve dayanışma gruplarının yatay dayanışmaları) aynı zamanda bir İslami totalitarizmi imkânsız kıldığı görülmez. Bu, şeriatla, Batılı demokrasiyi aynı düzleme yerleştirdiğimiz anlamına gelmemelidir: Sadece karşılaştırmacılık, bir öncül olarak değil, sonuç olarak devreye girmelidir. Bu, bir yöntem sorunudur.

"Oryantalist" söylem karşısında müslüman tarafının cevapları, çoğunlukla tekördür. Bunları üç grupta toplayacağım: 1) Nostalji söylemi ("Batı'ya uygarlığı getiren, İslam'dır"); 2) Kanıtı kabul etmeme ("Batı'nın değerleri hangi bakımdan üstündür?"), ki bu, kendi ahlaki zorunluluklarını yalnızca başkalarına uygulayan Batı'nın çifte standardını ifşa etme ile atbaşı gider; 3) İslam'ı savunma/haklı gösterme söylemi ("Kuran'da ve Sünnet'te her şey mevcuttur, İslam en iyi dindir"). İlk iki söylem savunmacıdır, çünkü bir yandan öz değerlerini üreten bir modernliği fiilen kabul ederken, sorunu görmezlikten gelir. Üçüncüsü ise kitabımızın konusunu oluşturuyor.

Aslına bakılırsa, İslamcılık gibi, ulemanın geleneksel fundamentalizmi de gerçek soruyu ortaya atmakta sıkıntı çekiyor: Batılı oryantalizm, Batı uygarlığını "toplumsal-tarihsel bir biçim-

lenme"⁹ olarak ele alırken, neden İslam'ı *sub specie aeternitatis** olarak inceliyor? Nedeni basit: İslami siyasal muhayyile, İslam'ın *sub specie aeternitatis* mevcut olduğunu önceden varsayan görüşü kabul ediyor, hatta bunu ileri sürüyor. Sünni İslami kültüre egemen olan külliyyat, yani ulemanın yanı sıra, selefi reformcuların ve çağdaş İslamcılarının metinleri de İslam'ı zamanla kayıtlı olmayan, tarihdışı ve eleştirilemez¹⁰ olarak algılıyorlar. Bu yüzden, okumuşlar ve müslüman aydınlar arasındaki "tevhidci" söylemin hâkimiyetinin nedenlerini anlamak gerekir. Bu hâkimiyet öteki görüşlerin marjinalleşmesine yol açmaktadır: Son çözümlemede müslüman dünyanın, düşünceleri birçok müslümana kuşkulu görünen sıradışı düşünürlerini (örneğin İbni Haldun'u) sıkıştıkları yerden çıkartmaya çalışanların "Batılı" araştırmacılar olduğunu görmek ilgi çekicidir. Ama İslami düşüncenin kendi kendisine atfettiği tarihdışılıktan yola çıkarak, müslüman toplumların siyasal modernliğe geçmede yetersiz oldukları sonucuna varmak haklılık taşıyabilir mi?

İslami Siyasal Muhayyile

İslami geleneğin siyaseti ele alışı ile müslüman ülkelerdeki rejimler ve kurumlar gerçeği arasında bir nedensellik bağı kurmayı, hatta dolaysız bir anlatımı reddediyoruz. Bununla birlikte bu geleneğin etkileri kuşkusuz mevcuttur. Ulemanın külliyyatında aynı şekilde yinelenen, selefilerin (19. yüzyıl reformcuları) ve

* ölümsüz tür (*Lat.*, ç.n.)

9. F. Hosrokhavar'ın deyişiyle, "Du néo-orientalisme de Badie", s. 128.

10. İslami düşünceye içerden gerçek bir "eleştiri" yapmayı deneyen tek çağdaş düşünce Muhammed Arkun'unkidir (*Critique de la raison islamique*). Arkun "İslami olgu"ya karşı "Kuran'daki olguyu", ilk "niyeti" bulmaya çalışmaktadır. Bu, inkâr olmayan bir yenilenmenin olabileceğinin kanıtıdır. Fakat konumuzla, yani çağdaş siyasal İslamla ilgili olarak, M. Arkun'un gelecek için yön gösterici olan düşüncesi, çağdaş etkileri itibarıyla marjinal kalmaktadır.

İslamcılarının metinlerinde de açık seçik olan "İslami siyasal muhayyile" olarak adlandırılabilir bir şey vardır. Bu "muhayyile" İslami kültür ile aynı şey değildir; çünkü iyi kavranmamış genellemelere karşı temkinli davranmak istiyoruz. Bir başka klasik külliyat (felsefe), başka fikirler, başka uygulamalar, bu muhayyilenin dışında kafa yoran aydınlar vardır. Fakat belli bir paradigmanın egemenliğindeki bir "İslami siyasal muhayyile"nin varlığını kabul etmek için, ulemanın olduğu kadar İslamcılarının literatürünü gözden geçirmek de camilerdeki vaazları dinlemek de yeterli olacaktır: Bu, Peygamber ve dört halife dönemindeki ilk müminlerin paradigmasıdır.

Bu model, siyasal İslam'ın militanlarına, tarihsel gerçekliğinden bağımsız olarak bir müslüman toplumunun idealini sunmaktadır. İslam ne bir kurumun, ne ruhbanın, ne uzmanlaşmış bir mevkinin bulunduğu hem dinsel hem de siyasal bir cemaat olarak bir mezhep ve bir toplum olarak doğdu. Bu cemaatte Muhammed Peygamber, insan faaliyetlerinin bütününe yöneten ilahi ve aşkın bir yasanın tek anlatıcısı ve yorumcusuydu. Bu toplum, yönetimin kurallarını koymayan ama Vahiy'i bildiren bir kişinin himayesi altındaki eşitçi, farklılaşmamış bir toplumdur: Bu bütünsellik, bu birlik (*tevhid*) insanı da kapsamaktadır; ameli bir bütün olarak düşünülmüş ve uygulandıkları alana göre (toplumsal, özel, ibadet, siyaset, ekonomik, vb.) tasnif edilmemiştir. Bu paradigma, özlemi İslam'ın siyasal düşüncesini tutsak alan bu ilk cemaat, bir daha hiçbir zaman oluşamayacak olsa bile, İslam ile siyaset arasındaki ilişkileri nihai olarak belirleyecektir. Her türlü iç bölünmeyi (etnik, kabilesel) reddeden ve birliğini karizmatik bir lidere dayandıran bu ilk cemaat paradigması, milliyetçi Arap ideolojisinde laikleştirilecektir.¹¹

11. Arap milliyetçiliğinde, mevcut ulus-devletlere yönelik aynı redde, aynı birlik, birleşme hayaline, siyasetin somut biçimlerine yönelik aynı kayıtsızlığa rastlanır – kimi Arap aydınlarının Saddam Hüseyin'e karşı duydukları heyecan bunu gösteriyor: Bu noktada, Batılı aydınların Stalin karşısındaki durumlarında olabileceği gibi ne yanılma ne de bilmezlikten gelme durumu

Bu paradigmadan, İslami siyasal düşüncede tekrarlanan bir dizi tema çıkmıştır. Dinsel, hukuksal ve siyasal alanların ayrılmazlığına kesinlik getirilir. Müslüman yasasının, şeriatın, hukukun tek kaynağı ve gerek yönetenin gerek sıradan müminin bireysel davranışlarının normu olması istenir. Yasaları, pozitif hukuku ve kendi değerleri olan özerk bir siyasal alanın tanımlanmasından kaçınılır. Nihayet devlet, hiçbir zaman toprakları sınırlarla çevrili bir ulus-devlet olarak düşünülmemiştir: İdeal iktidar *ümmet*'in bütününe, müminler cemaatine; fiili iktidar ise sınırları olumsuz, geçici ve bir eksiklik göstergesi olan *ümmet*'in bir bölümüne uygulanır.

Bu nedenle İslam'ın siyasal muhayyilesinde, dinsel düzenle siyasal düzen arasında bir ayrım olmadığını söylemek beylik bir söz olacaktır. Bu düşünce, çağdaş İslam'ın siyasal aktörlerinin köklü kanaatlerinin bir bölümünü oluşturur. Sadece bu kadarıyla bile, bu düşünceyi, geçerliliği hakkındaki her türlü teolojik tartışmadan bağımsız olarak, ciddiye almak gerekir. Dolayısıyla, düşüncede ve siyasal uygulamada yarattığı etkiyi incelemek, ancak tarihin ve İslam'ın reel siyasal pratiğinin –siyasete özgü bir mercinin yokluğu– zorunlu bir verisi haline getirmemek gerekir.

Müslüman Toplumda Devlet Üzerine Tartışma

Oryantalist ön kabul, çizdiğimiz düşünsel tablonun bir siyaset alanının ortaya çıkışına ve modern bir devletin doğuşuna engel olduğu savını getirmektedir. Tarihsel bir tartışmayı yeniden ele almanın yeri burası değil. Ancak iki sorunu görmezlikten gelemeyiz: 1) Klasik İslam'da iktidar pratiğinde bir siyaset alanının ortaya çıkışı; 2) Müslüman ülkelerdeki çağdaş devletlerin niteliği.

vardır. Saddam'ı destekleyen Arap aydınları (H. Cahid) onun acımasız bir diktatör olduğunu biliyorlardı, fakat aşağılanmanın öcünü alma ve Arap birliği hayali siyasal görüşe ağır basıyordu.

Aslında, ilk cemaat döneminden sonra, müslüman âleminde her zaman, fiilen özerk bir siyasal alan bulunmuştur. Bu alanın özerkliği üzerine siyasal bir düşünce geliştirilmemiştir ve bu alan gelenekselciler tarafından olumsuzluk, İslamcılar tarafından sapma olarak algılanmıştır. Hicret'in birinci yüzyılının sonundan itibaren, siyasal iktidar (sultan, emir) ile dinsel iktidar (halife) arasında fiilen bir ayrılık oluşmuş ve kurumlaşmıştır. Fakat bu farklılaşma her zaman için, Batı'da yerleşik olandan farklı bir bölüşümden doğmuştur. İktidar kutbundan pozitif bir hukuk asla çıkmaz; egemen, ampirikte, olumsuzda hüküm sürer. Özel alana her müdahale keyfilik olarak algılanmıştır, çünkü şeriat tarafından düzenlenen toplumsal ilişkilerin, Batılı yazarların sık sık yansıttıkları kaprisli despot imajının aksine, keyfiliğe ve şiddete terk edilmesi düşünülmemiştir. İslam, hukuk ve toplumsal düzenleme alanını kapladığı içindir ki, egemenin iktidarı adil ve iyi olduğu durumda bile ancak olumsal ve keyfi olarak görünebilir, çünkü sadece şeriatın alanının dışında kalan şeylere, dolaşısıyla öze ilişkin olmayana müdahale edebilmektedir. Dolayısıyla, İslam'da, devlete karşı kayıtsız bir sivil toplum vardır. "Şark despotizmi" yoktur.¹²

Bununla birlikte, egemen, geleneksel olarak "dinsel" bir işleve sahiptir: İslam'ı ve şeriatı korumak. Devletin kendisinin de bir amacı vardır: Müslüman'ın iyi bir müslüman olarak yaşamasını sağlamak.¹³ Devlet kendi içinde bir amaç değil, bir araçtır. Bu anlamda, müslüman hukuk kitapları iktidarın uygulanmasına ayrılmış bir bölüm içerirler. İyi hükümdar, bu işlevi yerine getirir, kötü hükümdar ise "adil olmayan tiranlığı" (*zulüm*) uygulayandır. "Adalet" bu iyi hükümdar etiğinin merkezindedir. Sultan (fiili iktidar) halife (Muhammed'in halefi) değildir; bununla birlikte müslüman, sultan şeriatı uygularsa ve İslam cemaatini

12. Şark despotizmi fantazmasının iyi bir eleştirisi için bkz. F. Hosrokhavar, "Du néo-orientalisme de Badie".

13. A. Laroui, *İslam et Modernité*, s. 26.

düşmanlarına karşı savunursa, ona itaat borçludur. Sultan etik bir model değil, bir kılıçtır (*seyfeddin* , "dinin kılıcı") fakat erdemi kayıtsız değildir. Sultanın meşruiyeti, mümine dinini yaşamaya imkân vererek kamunun iyiliğini (*maslahat*) sağladığı ölçüde, dolaylı yoldan dinseldir: Bu meşuiyet para bastırması ve kendi adına hutbe okutması ile tescillenir.

Bu görünüm, "klasik" dönem için anlam taşıyor. Hiç kuşkusuz gelenekselci mollaların muhayyilesini ve inançlarını da belirliyor. Fakat mevcut müslüman devletlerin yakın tarihi ve doğası sorgulandığında, siyasete uygulanan "İslami kültür" hedefinin büyük ölçüde makullüğünü yitirmeye yüz tuttuğu görülüyor. Müslüman toplumların bir tarihselliği vardır ve 19. yüzyılın başında modern devlet kutupları ortaya çıkmıştır.

Müslüman ülkelerde devlet konusundaki Weber sonrası eleştirilerde, bu devletin iğretiliğini, meşruiyet eksikliğini ve özel bir grup tarafından (*asabiyye*) tasallut altına almasını açıklayan iki çözümlemeye rastlanır. Bunlardan birincisi (Badie) yukarıda gördüğümüz gibi, bunda "İslami kültürün" bir sonucunu görür: Siyasetin özerk alanının yokluğu ve kamu alanı ile özel alanın karıştırılması, devleti neo-patrimonyal hale getirmiştir. Öteki, (M. Seurat) bunu Ortadoğu'daki modern devletin kısa süre önce-sine dayanan ve ithal edilmiş özellikleri ile açıklar: "Maşrık'taki modern devlet (...) başarıya ulaşmış bir *asabiyye*'dir";¹⁴ yani genellikle bir kabile ya da azınlıktan oluşan bir dayanışma grubu, devlet aygıtını ele geçirir ve onu toplumun ekonomik sömürüsünün aracı haline getirir; böyle bir devlet, başkalarının sırtından geçinir ve rantlarla yaşar (petrol rantı, gözdağıyla zengin devletlerden zorla alınan rantlar, nüfuz ticaretinden ve spekülasyondan sağlanan rantlar). Seurat'ın çözümlemesi Suriye'ye ve Irak'a kusursuz biçimde denk düşüyor: Bir azınlık grubu (Suriye'de aleviler, Irak'ta Tıkrit'li sünniler) önce orduya sızıyor, sonra dev-

14. M. Seurat, *L'État...*, s. 131.

leti ele geçirerek, onu kendi öz toplumuna karşı çeviriyor (dikta-törlük ve katliamlar); bu devlet fiili olarak dışarıdan (Lübnan'da ve birkaç ay boyunca Kuveyt'te olduğu gibi dolaysız yollardan, ya da tahrip gücünden korkan Suudi'lerin yardımlarını alan Suriye'nin durumunda olduğu gibi dolaylı yollardan) aldığı haraçlarla, petrol rantıyla (Irak) ve dış ticaretten aldığı paylarla (ihracat lisanslarının satışı, özel gelir kaynaklı şahıslara yapılan "kiralama-lar": uyuşturucu, gümrükler, teknik bakanlıklar) yaşar. Fakat Suriye ve Irak, tam da Seurat'nın altını çizdiği gibi, İslamcılarla kanlı çatışma halindeki laik devletlerdir. Ulema külliyatına değil de sürekli İbni Haldun'a atıfta bulunan M. Seurat'nın eseri, Orta-doğu'nun siyasal şekillenmesi içinde devletin durumunun, zorunlu olarak "İslami kültür"ün bir sonucu olmadığını; daha çok, Avrupa modelinin bölünmüş ve yapısallaşmamış bir topluma kaba biçimde ithalinin yarattığı "üçüncü dünya"ya özgü bir olgu olduğunu göstermektedir. Aslında, bir grup ya da bir aile tarafından gelir kaynağı gibi kullanılan patrimonial devlet, Marcos'un Filipinleri'nden, Mobutu'nun Zairesi'ne kadar bütün kültür alanlarda mevcut olan bir olgudur.

Fakat bu genelleştirilebilir ve Ortadoğu'daki devlet basit bir yanılsama olarak görülebilir mi?

Nasıl Machiavelli'yi örnek alan Avrupa devleti Aquinolu Thomas'nın Avrupa devleti değilse, çağdaş müslüman dünya da Ortaçağ'daki müslüman dünya değildir. Devletin Ortadoğu'da bir tarihselliği vardır, fakat bu tarihsellik Batı ile karşılaşmasından ayrı ele alınamaz. Batı, iyi ve kötü yanları ile, günümüz İslam dünyasının siyasal şekillenmesinin içindedir, tıpkı İslamcı düşüncenin ve günümüz toplumlarının tüketim değerlerinin içinde olduğu gibi.

Devletlerin inşası süreci daha sömürgecilikten önce başlamıştır (Fas, Mısır, İran ve hatta Afganistan). 19. yüzyılda son üç ülke ve Osmanlı İmparatorluğu, aydınlanmış despotizm modeline uygun olarak ve bir ordu ile modern bir devlet sektöründen

(okullar, üniversiteler) yola çıkarak, devlette yukarıdan aşağıya bir dönüşüm başlattılar. Avrupa'nın o sıralarda, biçimsiz bir şekilde kök salmış bu devletlerin kolunu kanadını kırmak için elinden geleni yaptığı bir gerçektir. Askeri operasyonlar (1850'de Mısır'a, 1907'de İran'a, 1953'te Musaddık'a karşı darbe), artan borçlanma, sınırların keyfi olarak bölünmesi (özellikle 1918'de) istikrarlı devletlerin inşası yolundaki hevesleri sürekli kırmıştır. Son savaşı, Körfez Savaşı'nı, siyasal manzarayı yeniden düzenleme çabası izlemedi. Aynı oyunu değişik stratejik güç ilişkilerine göre oynamak üzere aynı oyuncular, aynı rejimler elde tutuldu. Kısacası, Disraeli'den Clemenceau'ya, Kissinger'den Bush'a kadar, Batı'nın kaygısı hiçbir zaman Ortadoğu'da siyasal modernleşme kartını oynamak olmamıştır.

Bununla birlikte, bu siyaset ne kadar hayasız ve Arap aydınlarının Batı'nın oynadığı role yönelttikleri eleştiriler ne kadar sert olursa olsun, kaçınılmaz bir olgu vardır: Bugün Ortadoğu'da mevcut ulus-devletler, meşru olsun ya da olmasınlar, ayakta dururlar. Her bunalımın ardından, bir kez daha her türlü pazarlığın anahtarı haline gelmektedirler. Varlıklarını sürdürdükçe daha da gerçeklik kazanmaktadırlar. Bu devletler bütün "*pan..izm*" li bunalımlara göğüs gerdiler: panarabizm, panislamizm. Arap milliyetçilikleri *ümmet* kavramını laikleştirdi; sınırları belli devleti, kramda reddediyorlar. Mısır (resmi adı "Birleşik Arap Cumhuriyeti"dir), Suriye ve Irak, inşa edilecek bir Arap ulusunun parçaları, "bölgeleri" olmak istiyorlar. Bununla birlikte bütün birleşme projeleri (en ciddi 1958'deki Suriye-Mısır birliği) başarısızlığa uğradı; her seferinde daha önce mevcut olan devletlere dönüldü. Aynı şekilde, İsrail'e karşı Arap savaşının coşkusu, her devletin gerektiğinde Filistinliler'e karşı kendi çıkarlarını kolladığı olgusunu pek gizleyemiyor. Panislamizm'le ilgili olarak da aynı durum söz konusu: Şii olan ve kendi devletlerince horlanan Iraklı kitleler, ilk Körfez anlaşmazlığında İranlı devrimcilere katılmadılar. Son Körfez bunalımı aynı devletlerin, aynı yöneticilerin, aynı sınırların yeniden ortaya çıkışına tanık oldu, üstelik

bunlar barış süreci içinde meşrulaştılar.

İran Devrimi'nden beri, Ortadoğu ülkeleri rejim ve yöneticileri açısından büyük bir istikrar gösterdiler. Devletin patrimonyal niteliğinin bir kanıtı mıdır bu? Belki, ama bu açıklama yetersiz. Çünkü bu devletler, yönetim kadrolarındaki büyük şişkinlik, demokratik alanın yokluğu ya da zayıflığı ve hukuk kurallarını hiçe sayma sayesinde ayakta dursalar bile, hatta çoğunlukla bir hizip, bir *asabiyye* tarafından ele geçirilmiş olsalar ve çok kalabalık ve yozlaşmış bir bürokrasiye dayansalar bile, varlıklarını sürdürmektedirler. Bazı devlet aygıtları, devletin varlığına bağlı kimi ekonomik sektörler, ancak devlet sayesinde var olabilen toplumsal tabakalar (özellikle yeni entelijansiya) ve modern ordular söz konusudur. Örneğin son Körfez Savaşı, askeri yenilgiden sonra ayakta kalan Irak devlet aygıtının kalıcılığını ortaya koydu. Bu devletler, her şeyden önce muhalefetin güçsüzlüğü, demokrasi "talebi"nin cılızlığı ve sivil toplumun dışlanmışlığı sayesinde ayakta kalsalar bile, bu, çözümleme ve olaylara eskiden sanıldığından daha dirençli bir "devlet olgusu"nun varlığını ortaya koyuyor. Rejimler değişebilir ama devletler sürmektedir.

Bu devletlerin varlığı, siyasal olgunun küreselleşmesi ile de donduruldu. Büyük güçler ve BM, dünya haritasını, dolayısıyla sınırları, dolayısıyla ülke topraklarını ve nihayet bu ülkeleri cişimleştiren devletleri güvence altına alıyorlar. Modern devletin karakteristik özelliği olan ülke toprakları "İslami muhayyile" ya da "Arapçılık" çerçevesinde üretilmemiştir; uluslararası güçler dengesi ile çizilmiştir. Kuveytli kimliği belki Körfez Savaşı'ndan önce zayıftı; savaştan sonra bir gerçeklik haline gelmiştir. O kadar ki, Kuveyt'in Amerikan şemsiyesi altında sonsuza dek varlık süreceğinden kuşkusu yoktur. Günümüzde siyasal küreselleşme, mevcut devletlerin sağlamlaşması lehinde gelişmektedir. Bir dünya düzenine dahil olma, bu devletlere sosyopolitik bir dayanıklılık ve hiç kuşkusuz kendi "yurttaşlarının" ruhunda psikolojik bir gerçeklik kazandırmaktadır.

Bununla birlikte bu devletler jakoben değildir. Siyasal oyun,

Seurat'nın da çok iyi ortaya koyduğu gibi, *asabiyye* kavramına, bölünme ve dayanışmaya, yani devletin refahından çok kendi refahını düşünen çıkar ağlarının düzenlenmesine atıfta bulunmadan açıklanamaz. Fakat bu ağlar, bir modernlik görünümünün gerisinde geleneğin sürekliliğini temsil etmezler. Geleneksel *asabiyyeler* kentleşmeyle, toplumsal karışmayla, ideolojileşmeyle yapısal özelliklerini yitirmişlerdir; bu durumda bir başka temelde (siyasal kayırma ve ekonomik mafya) yeniden oluşurlar, ama yok olabilirler de. Modern *asabiyyeler*, devlet olgusundan ve ekonomik-mali faaliyetlerin küreselleşmesinden türemiş dayanışmaların yeniden oluşmuş halleridir; bunlar, geleneksel dayanışma ilişkisinin modern bir mekâna nakledilmesidir.¹⁵ Kimin hangi köyden olduğu, kimin kiminle evlendiği her zaman önemli olduğu gibi, kimin hangi askeri akademide terfi ettiği ya da kimin filanca ilahiyatçının yanında eğitim gördüğü de önemlidir. Modern *asabiyyeler*, sadece kabileciliğin ya da mezhepçiliğin devamı değillerdir. Modern sosyolojik temeller üzerinde yeniden kurulabilirler (eski ailelere karşı yeni entelijensiya). Mekânları artık büyük dedenin köyü değil, modern kenttir. Beyrut'un milisleri kentsel *asabiyye*'nin bekçileri olarak görev yapabilirler —*fütuvvet*'ler, yani sarayın iyi denetleyemediği mahallelerde düzeni ve "korumayı" sağlayan serseri çeteleri. Partiler önemli, hatırlı kişilerin çevresinde çıkar ağı gibi işlev görebilirler; yine de bu, söz konusu milislerin ve partilerin eski bir geleneğin ayak diremesinden farklı bir şey olduğu gerçeğini değiştirmez. Temsil ettikleri çıkarlar, faaliyetlerini uluslararası çatışmaların üzerine bina etmeleri, pazarın küreselleşmiş bir ekonomiye yerleştirilmesi, bütün bunlar, onları modernliğin içinde geleneğin kalıntıları olmaktan öte bir şey haline sokar. Afganistan gibi geleneksel bir toplumda bile, kendisi de mal dolaşımının (silah, kimi za-

15. Devlet tarafından derinlemesine değiştirilen bir toplumda (İran'da *dovre*'ler) nüfuz ağlarının yeniden yaratılışının iyi bir çözümlemesi için bkz. D. Eickelman, *The Middle East, An Anthropological Approach*, s. 197 ve d.

man uyuşturucu) "uluslararası" zincirine eklenmiş olan küçük yerel komutanın çevresinde faaliyet gösteren ağ, artık o eski klan değil, geleneksel bölünmenin, yeni bir siyasal seçkinler sınıfı ve zenginliğin dünya çapındaki dolaşımı etrafında yeniden düzenlenmesidir.

Müslüman ülkelerdeki devlete oryantalist bakış açısının karşısında, müslüman dünya çıkışlı eleştiriler üç çevreye göre farklılaşır: "Batılılaşmış" aydınlar (modern devletin değerlerini kabul edenler), ulema ya da okumuşlar, İslamcılar.

Birinciler, Batılı devlet modelini değil de evrensellik payesi verdiği modelin uygulanmaması için her şeyi yapan Batı'nın çifte standardını eleştirirler. Çoğunlukla haklı bir temele dayanan bu tez, yine de düşünsel bir tehlike içerir: çekilen bütün kötülükleri dışa mal etmek. Ayrılıklar (Berberiler, Kürtler...) Batılı bir komplo olarak, karizmatik diktatörler ise Batı'nın ikiyüzlülüğüne karşı en iyi cevap olarak görülür. Batı'nın en kötü mirası hiç kuşkusuz müslüman halklara kullanıma hazır bir şeytan sunmak olmuştur. Şu sıralar müslüman siyasal düşüncesini sürekli felce uğratan şey komplo teorisidir. Çünkü her başarısızlığın Şeytan'dan geldiğini söylemek, sorunların çözümünü Tanrı'ya ya da Şeytan'ın kendisine (yani günümüzde Amerikalılar'a) havale etmek demektir.¹⁶ Bir türlü gerçekleşmeyen mucize ile kişinin ruhunu sattığı anlaşma arasında, beklemekten sıkılmak gayet anlaşılır bir şeydir.

Ulemaya, okumuşlara, mollalara ve sofulara göre, müslü-

16. Anekdot: İyi bilinmeyen bir ülkede görevli ünlü muhabirlerin, dizilerine kendilerini havaalanından kente götüren taksi şoförlerinin fikirleri ile başlamayı pek sevdikleri bilinir. 1988 Temmuzunda Tahran havaalanında, bize İran cumhuriyetinin bir sonraki başkanının kim olacağını soran, bir taksi şoförüydü. Şaşkınlığımız karşısında şunları söyledi: "Canım, siz İngiliz'siniz, dolayısıyla bizi kimin yöneteceğini bizden iyi bilirsiniz..." Sonunda şoför, Fransızlar'ın İngilizler'den daha az bilgi sahibi olduğunu kabul etti sadece.

man dünyanın tarihsel evrimi, "İslami toplum" paradigmasının ürünü olan İslami muhayyileye herhangi bir zarar vermemiştir. Bu, İslamcı hareketlerde de dönüp dolaşıp karşımıza çıkar. "İslami siyasal muhayyile" yeni olanı bilmezlikten gelmek ya da gözden düşürmek için elinden gelen çabayı gösterdi. Ulemanın her zaman yeniliklere karşı mücadele ettiği anlamına gelmez bu; tersine ulema, sık sık egemenlere, yeni bir devlet düzeninin yerleştirilmesini meşrulaştıran *fetvalar* verdi (bu hoş görünme çabası daha sonra İslamcılar tarafından başlarına kakılacaktır), fakat ne yeni bir düşünce geliştirdiler, ne de söylemlerinde yeni olgulara yer verdiler; sadece Şii ruhbanın bir bölümü bu konuda istisnadır. Mollaların ve ulemanın söylemlerinin zaman içinde değişmezliği günümüzde bile çarpıcı bir veridir. Tarih olup bitmiştir; yeni, olumsaldır ve en fazlasından zaman zaman çıkarılacak bir *fetva*'yı gerektirir. Modernleşme, eski söylemin yanı başında gerçekleşir.

İslamcı düşünceye gelince, ithal devlet sorunsalına ve ayrılıklara cevap getirmek istemektedir. Avrupa karşısında geri kalmışlık konusunda, sanayileşme konusunda, İslami ekonomi vb. konusunda söyleyecekleri vardır. İslamcı düşünce laiklik ve milliyetçiliğin otomatik olarak modernleşme olmadığını doğru olarak saptar.¹⁷ Suriye ve Irak gibi laik ve milliyetçi devletlerde iktidarın *asabiyye*'lerin elinde tutsak olması, kabileciliğin ve kayırmacılığın rolü, devletle birlikte doğan ve onun sırtından geçinen yeni toplumsal tabakaların oluşumu, İslamcı propagandanın süregiden tezleridir. İslamcı karşı çıkış, devletin şahsiyetçiliğine, toplumun bölünmesine, hem devletleşmiş yeni topluma hem de kabileleşen eski topluma karşı, (dinsel cemaat olarak tasarlanan) toplumsal bütünü evrenselliği adına yapılır. İslam, şahsiyetçiliğe ve cemaatçılığa karşı¹⁸ evrenselin ve kamu yararının sunuluşu olarak görülür.

İslamcı düşüncenin modernliği, bu evrensel devlet arayışın-

17. M. Seurat'nın *L'État...* sında geliştirilen düşünce, s. 23 ve d.

dan gelmektedir. İslamcıların ilk müslümanlar toplumuna atıfta bulunmaları ve tarihi reddetmeleri, tek başına, düşüncelerine arkaizm damgası vurmaya yeterli değildir. Bir başka fundamental düşünce olan protestan reformu, bilindiği gibi ekonomik ve siyasal modernleşmeye geçişte en iyi araçlardan biri olmuştur. Peygamber'in Sünneti (S büyük harf ile), tarihten çıkan geleneği kuşatmaya ve böylelikle bir modernliği kapsamaya imkân sağlamaktadır. Modernlik, selefelerde olduğu gibi salt dışsal bir olgu değil, müslüman toplumuna özgü bir veridir de.

Peki İslamcı düşünce, programını yerine getiriyor mu? Bu kitabın konusu baştan sona budur. Bize göre başarısızlık vardır, çünkü İslamcı düşünce, modernliği düşünmeye çabalayarak izlediği düşünsel yolun sonunda geleneğin "İslami siyasal muhayyilesi"yle ve onun temel açmazıyla buluşur: Siyaset ancak bireysel erdem temelinde yükselebilir.

İçselleşen Batı

Kendimizi, Batı egemenliğinin, sadece çağdaş müslüman dünyanın ekonomik ve siyasal yapıları üzerindeki etkileri konusunda değil (siyasal geri kalmışlık, en kötü uzlaşmalar pahasına *ümme*'le duygusal özdeşleşme tepkilerine yol açan, yeni sömürgeciliğin bir sonucudur), aynı zamanda İslamcı aydınların düşüncesi, kavramsal çerçevesi üzerindeki etkileri ile ilgili olarak da sorgulamamız gerekir. Gerçekten bir şey çok çarpıcıdır: İslamcılar, genellikle "Batılılaşmış" bir çevrede eğitim görmüşlerdir. Oysa, sadece (külliyyatı çekip çevirmeyi becerememekle suçladıkları) ulemanın külliyyatına inanırlar. Bütün literatürleri, dinsel buyrukların akılcılığında ısrar eder; bu militan akılcılık bizatihi

18. Örneğin, Afganistan'daki İslam devleti hakkında, Gazi Emin adlı bir Afgan mücahit yöneticinin konuşmasında, İslam, geleneksel kabile toplumu-na bir seçenek olarak sunulmuştur. ("Afganistan Hakkında Konferans", teksir edilmiş metin, Tahran, Ekim 1990.)

İslamcı söylemin ortasında modernliğin yer aldığıın işaretidir, o derece akılcıdır ki, sonunda kendi dindarlığını inkâr eder.

İslamcı söylem, müslüman dünyada gerçekten egemen midir? Bu noktada, yayımlanan kitap sayısını ya da profesörlerin ya da gazetecilerin fikirlerini değil, eserlerin dolaşım ağını, yayım yerlerini ve dillerini, tek kelime ile ulaşılan kitleyi ele almak gerekir. Yayın ve dağıtım ağları günümüzde, çoğu Suudi olan muhafazakâr çevrelerce finanse edilmektedir. Batılılaşmış müslüman aydınları okuyamayan ya da okumak istemeyen, bu yüzden İslamcıların hitap ettiği bir kitle vardır. Kalıcı olmayan bir Marksist üretimin dışında her şey, en azından Arap dünyasında, modern beşeri bilimler bağlamında yazan Batı tipi müslüman aydınların tek okur kitlesinin Batı dünyası olduğu izlenimini veriyor. Hint altkıtasında, "modern" her müslüman aydın İngilizce yazıyor, İslamcı ya da yeni-fundamentalist kitlesel üretim piyasasını Urduca'ya bırakıyor. Kuşkusuz aynı olgu Orta Asya'da da görülecek ve burada daha uzun süre beşeri bilimlerin dili Rusça olarak kalacaktır. Mağrip üç dil arasında parçalanmıştır (Fransızca, edebi Arapça, sokak Arapçası): dilini seçen kitle-sini de seçmektedir. Yalnızca Türkiye, İran ve Mısır yerli dillerde bir beşeri ve siyasal bilimler üretimine tanık olmaktadırlar. İslamcı olmayan aydınların, özellikle beşeri bilimlerde Fransa'ya ve özellikle ABD'ye doğru şaşırtıcı bir "beyin göçü"ne tanık olunmaktadır. Seçkinler ayrılınca, düşünce alanı "yeni aydınlar"¹⁹ tarafından işgal edilmektedir. Oysa bu yeni aydınlar, ileride göreceğimiz gibi, kendi bilgileriyle "dinsel" bir bağ kurmaktadırlar. Ulemanın külliyatını açımlayabilecek olan onlar değildir. İslam'ı okumaya getirdikleri modernlik, *modern* dünyanın tüm sorunlarına cevap verebileceğini iddia ettikleri İslam'ın eleştirel ve kanıtlayıcı olmayan, tekrara dayalı savunması içinde eriyip gitmiştir.

19. Bkz. aşağıda "Yeni İslamcı Aydınlar" bölümü.

Fakat olaylarda ve sosyolojik hareketlerde modernliğin ortaya çıkmamasının nedeni, İslamcılığın sonuç itibarıyla modernliği düşünmekte başarısız kalması değildir. Modernlik, müslüman ülkelerde İslam'ın dışında yerleşmektedir ve İslamcılar da dinin laikleşmesi sürecinin ilgili taraflarından biridirler. Onlar "dünyanın büyüünün bozulması"na²⁰ doğru atılan bir adımdır. Edinilmiş olan bir Batılılaşmayı reddederken, otantiklik mitosunu, ödünç aldıkları bir dilde, otantik olmayan içinde dile getirmektedirler. Çünkü bu modernlikten, hayal edilen bir Gelenek adına gerçek geleneğe dönüşün reddini ödünç almaktadırlar: Halkın dindarlığını, köyü, tasavvufu, felsefeyi reddediyorlar. Müslüman uygarlığın mevcut halini ve geçmişini inkâr ediyorlar ve dibini oyuyorlar; fast-food'un (kuşkusuz helal), jean'in, Cola'nın ve İngilizce'nin zaferini sağlıyorlar. İslamcılar'ın kentsel kültürünün (etnoloji anlamında), modern ve Batılı banliyölerin kültürü olduğunu görmek çarpıcıdır. Ve hiçbir zaman var olmamış bir giyim kuşam geleneğinin yeniden icadı (kadınlar için pardösü, eldiven ve başörtüsü, erkekler için sakal ve parka) yeni bir otantiklik ortaya çıkarmayacaktır. Mollaların Tahran'ının gayet Amerikan bir *look*'u var.

Modernleşme kendi kendine, ama her türlü kavramsal çerçevenin dışında gerçekleşti. Modernleşme, kırsal göçle, dış göçle, tüketimle, aile içi davranışların değişimiyle (doğum oranında düşme), ama aynı zamanda sinemayla, müzikle, giysilerle, TV antenleri ile, yani kültürün küreselleşmesi ile gerçekleşti. Modernleşme, ne kadar kırılğan, yozlaşmış ve çıkarıcı olurlarsa olsunlar, yine de meşrulaştırma biçimleriyle, toplumsal temelleriyle ve sınırları uluslararası anlaşmalarla dondurulmuş ülke toprakları üzerindeki varlıklarıyla yepyeni olan devletlerin ortaya çıkışıyla da gerçekleşti. Mevcut devletleri tartışmaya kadar varan Batılılaşmaya karşı çıkış, Batı'daki çevreci ya da yabancı işçi göçü karşıtı söylemle aynı türdendir: Bu, artık çok geç olduğu

20. Daryush Shayegan'ın kitabının tezi, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*

zaman başvurulmuş bir söylemdir. Nasıl Fransa'da sanayi öncesi topluma dönülmeyecekse ve göçmenler burada kalacaksa, aynı şekilde müslüman kentler de pazarın ve loncaların ahengine yeniden kavuşamayacaklardır. Kırmaların dünyası, nostalji dünyası. Geçmiş, artık çok geç olduğu zaman hayal edilir ve kurulan hayal inkâr edilmek istenen her şeyi kapsar. Nostaljik kişinin hayalini gördüğü gelenek, tıpkı modernleşmecinin mahkûm ettiği gelenek gibi, asla varolmamıştır.

İslamcılığın İflası

Geriye çekilip bakınca görülen şu ki, İslamcılarının siyasal hareketi, devletlerin ya da İslami toplumların ortaya çıkışına yol açmak şöyle dursun, ya devlet mantığına (İran) ya da yeniden düzenlenmiş olsa bile geleneksel bölünmüşlüğe (Afganistan) geri dönmektedir. Aktörleri ne söylerse söylesin, her siyasal hareket otomatik olarak laik bir alanın yaratılması ya da geleneksel bölünmüşlüğe geri dönüştür. Bu, bir dinin, bütün dinlerin siyasallaşmasının sınırını belirler. Bu yüzden sorun bizim gözümüzde, İslam'ın metinlerinde ve dünyevi uygulamasında laiklik alanına izin verip vermemesini incelemek değil (bu, muazzam yöntem sorunları çıkarır ve sonuçta eleştirilenlerin kavramsal kategorilerini kullanmak demek olur), müslümanların İslamı algılamalarını daha katı bir yöne kaydırmakla birlikte, müslüman ülkelerin siyasal hayatında ve Kuzey ülkeleri ile ilişkilerinde derin izler bırakmış olan metinlerin, pratiklerin ve siyasal örgütlenmelerin zaman ve mekân içinde sınırlandırılmış, tutarlı bütünlüğünü incelemektir.

İncelediğimiz hareketlerin düşüncesi, iki kutup arasında gidip geliyor: Toplumun İslamileştirilmesinin devlet iktidarından geç-

tiğini düşünen devrimci kutup ile toplumsal ve siyasal eylemiyle, toplumu her şeyden önce aşağıdan yukarıya İslamileştirmeyi hedefleyen reformcu kutup; bu ikinci kutuba göre aşağıdan hareket, İslami bir devletin kuruluşuna otomatik olarak yol açacaktır. Ayrılık bir İslami devletin gerekliliği konusunda değil, buna ulaşmak için başvurulacak araçlar ve mevcut iktidarlara karşı benimsenecek tavır (saldırı, muhalefet, işbirliği, kayıtsızlık) konusundadır. Bu noktada geniş bir tavır yelpazesi görmek mümkündür: Ürdünlü Müslüman Kardeşler parlamento seçimlerine katıldılar; Pakistanlı Cemaat ve Sudanlı Müslüman Kardeşler askeri darbeleri desteklediler; Mısırlı İslami Cihad, hükümette yer alan şahıslara karşı bir suikast kampanyasına girişti. Bu iki kutup, yukarıdan aşağıya İslamileştirmeden (İslamcılık) aşağıdan yukarıya İslamileştirmeye (yeni-fundamentalizm) geçildiği kronolojik bir aşamaya yerleştirilebilir mi? Hem evet, hem hayır. Bir yandan, düşünsel radikalizm ile siyasal aşırılık arasında sistemli bir denklik söz konusu değildir. Tümüyle İslami bir toplum talebinde çok radikal olan Pakistan Cemaat-i İslamisi, seçimlerde başarısız sonuçlar almasına rağmen, sürekli meşru bir zeminde kaldı; Afganistan'da Hizb-i İslami ile Cemiyet-i İslami arasındaki ideolojik farkları kavramak genellikle güçtür, oysa Hizb-i İslami, çatışma alanında sekter davranıp büyük ölçüde şiddete başvururken, Cemiyet-i İslami sürekli açık bir parti örneği sergiledi. Öte yandan, İslamcı hareketlerin kendileri, siyasal eylemcilik ile yeni-fundamentalizm arasında, yani siyasal mücadeleye öncelik vermekle, toplumun İslamileştirilmesine öncelik vermek arasında sürekli bocalarlar. Önceleri, Hasan el Benna da kimi zaman her türlü uzlaşmayı reddediyor, kimi zaman da uzlaşmayı savunuyordu. Tabii geçen elli yılda istikrarlı birkaç nokta kaldı: Ayetullah Humeyni her zaman radikal bir kopuşu savundu (fakat kimi zaman gelenekselci, kimi zaman devrimci bir dilde); Arap Müslüman Kardeşler silahlı muhalefetin eşiğine, bir dış baskı onları zorladığı zaman adım attılar (Su-riye); Pakistan Cemaat-i İslami Partisi sürekli yasal zeminde

kaldı; tam anlamıyla devrimci hareketler ise daha sonraları, 1967 Arap-İsrail savaşından sonra ortaya çıktı: İran ve etki alanındakiler, Afgan İslamcıları, radikal Arap grupları (Cihad, el-Tekfir ve'l-Hicret).²¹

Devrimci yol başarısızlığa uğradı: İran devrimi, saray kavgalarının ve ekonomik bunalımın içine gömüldü; Müslüman Kardeşler'den kopan grupların eylemciliği, Arap ülkelerinde herhangi bir rejim değişikliği sağlamayı başaramadı. Sünni aşırı gruplar marjinalleştiler, Şii gruplar ise tersine devlet stratejilerinin (terörizmin Suriye ve İran tarafından yönlendirilmesi) piyonları haline geldiler. Fakat İslamcılık, siyasal manzaraya ve çağdaş müslüman topluma derinlemesine damgasını vurdu.

Doğu-Batı çatışmasının son bulması, komünizmi, arkasına sığınılan bir karşı-güç olmaktan çıkardığı için, İslamcı devrim düşüncesinin başarısızlığa uğraması, 80'li yılların sonlarına doğru, İran Devrimi tarafından temsil edilen devrimci, üçüncü dünyacı siyasal İslamcılığın, öteden beri Suudi Arabistan tarafından finanse edilen, şiddetle Batı karşıtı, püriten, ahlakçı, popülist, muhafazakâr bir yeni-fundamentalizme doğru kayışına yol açtı. Cezayir FIS'i bunun prototipidir: İslamcılığın siyasal mirası, Suudi parası (1990'a kadar) ve siyasal olmaktan çok sofu tipte bir İslam'a dönüşün etkisi, burada bir araya geldi. Bununla birlikte ilerleyen sayfalarda İslamcılık ile yeni-fundamentalizm arasında yapacağımız ayırım kronolojik bir kopuş değildir; daha çok bir vurgu farkı söz konusudur. İslamcı militanlar 1984 ya da 1985'ten itibaren bir anda yeni-fundamentalistler haline geldiler. Buna karşılık siyasal devrim perspektifinin gerilemesi, Suudi parasının giderek artan etkisi, İslamcı düşüncenin temel metinlerin ötesine geçebilmekteki yetersizliği, siyasal bakımdan daha az eğitilmiş ve İslam devriminden çok şeriata ve ibadete saygı konusunda duyarlı yeni bir militanlar kuşağının ortaya çı-

21. Bu hareketler Sivan, Michaud ve Carré, Kepel, Dökmeciyan tarafından incelendi.

kışı, bütün bunlar İslamcı harekete yeni bir ton kazandırdı ve İslamcılığı geleneksel fundamentalizmden farklılaştıran şeyleri tamamen silmediyse de silikleştirdi. Bunun için, bu noktada İslamcılıkla yeni-fundamentalizm arasındaki farkı (şeriata ve kadına ters orantılı yer verme, devrim kavramı) belirtmek ve bir başka noktadaki ayrılığı (bilgi ile ilişki, resmi ulemanın eleştirisi, ekonominin tanımı) saptamak uygun olacaktır.

İslamcı fikirler müslüman toplumların geniş kesimlerine yayıldı ve bu sıradanlaşma bu fikirlerin siyasal güçlerini bir ölçüde yitirmelerine neden oldu. Açık bir yeniden İslamileştirme, yukarıdan ve aşağıdan gerçekleştiriliyor. Devletler, 70'li yılların sonlarından beri şariat ilkelerini anayasa ve yasalarına yeniden koyuyorlar; laiklik hukuki alanda geriliyor. Cezayir'de 1984'deki aile hukuku buna örnektir. Tabandan gelen fundamentalist İslam'ın daha büyük bir belirginlik kazandığı (giysiler, sakal, kentli kadınlarda peçe ve başörtüsü) ve devlet denetiminin dışındaki mahallelerde artan camilerde, ibadetin daha açık dışa vurulduğu görülüyor.

Bununla birlikte, temelde İslamcılığın etkisi görüldüğünden daha yüzeyseldir. Şariat yalnızca en muhafazakâr devletlerde fiilen yürürlüğe konmuştur (Suudi Arabistan, Pakistan, Sudan). İslami muhalefet karşısında mevcut rejimler istikrarlı olduklarını kanıtladılar; yöneticilerin uzun ömürlü bir siyasal yaşamları oldu: 80'li yıllarda, Fas'tan Pakistan'a kadar (Lübnan, Sudan ve Afganistan dışında) devlet başkanlarının ancak biyolojik yıpranma ya da ölüm nedeniyle gözden yittiği görüldü (Burgiba, Humeyni, Ziya ül Hak), ötekiler (II. Hasan, Çadli, Kaddafi, Mübarek, Ürdün Kralı Hüseyin, Suriye'den Esad, Suud Kralı Fahd, Saddam Hüseyin, Kuveytli Cabir, Ummanlı Kabus, Kuzey Yemen'li Abdullah Salih) bütün on yıl boyunca görevlerinde kaldılar.

Yeniden İslamileştirme siyasal ya da ekonomik oyunun kurallarında herhangi bir şey değiştirmedir. Ortadoğu'nun jeostratejisi, halk hareketlerinin ve uluslararası İslamcı hareketlerin de-

ğil, mevcut devletlerin etrafında şekilleniyor. Cezayir'deki FIS gibi İslamcı hareketlerin zaferi, yeni bir panislamcılığın değil, tersine "İslami milliyetçiliğin" doğuşunu sağlayacaktır. Her yerde, hatta İslamcı etki alanının içinde bile, içe kapanıklığa dönüşüyor: etnik ve kabilesel bölünmeler, siyasal taktikler, kişiler arası çekişmeler, ama aynı zamanda da... kötülük: yozlaşma, spekülasyon. Oysa böylesi bir işleyiş düşünülmemişti. İslamcı hareketin esas çıkmazı, önerdiği siyasal modelin ön kabul olarak bireylerin erdemliliğini almasıdır, ama bu erdem ancak toplum gerçekten İslami ise edinilebilir. Geri kalanı komplodur, günah-tır ya da yanılsamadır.

80'li yıllarda zihinlerde iz bırakan dönüm noktaları, olayla-rın ve tarihin üzerinde fazla iz bırakmadı. Sonuç itibarıyla on yıl ya da daha önce mevcut olan ülkeler, devletler ve sınırlar yeni-den karşımıza çıkıyor. Müslüman ülkelerin Kuzey'e bağımlılığı hiçbir zaman İkinci Körfez Savaşı'ndan sonra olduğu kadar fazla olmamıştı.

Bununla birlikte, İslamcılığı getiren sosyo-ekonomik ger-çekler ortadadır ve silinmeye yüztutmuş değildir: sefalet, kök-süzlük duygusu, değer ve kimlik bunalımı, eğitim sistemlerinin bozulması, Kuzey-Güney karşıtlığı, göçmenlerin gittikleri ülke-lerle bütünleşme sorunları. İslam devrimi, İslam devleti, İslam ekonomisi birer efsanedir, ama İslamcı muhalefet konusunda bir çözüme varmış değiliz. FIS gibi hareketlerin iktidara gelmeleri, "İslami devlet" hayalinin boşunalığını somutlaştırmaktan başka sonuç doğurmayacaktır.

1. BÖLÜM

İslam ve Siyaset Gelenekten Reformculuğa

Mollalar ve Ulema

İslam'da ruhban olmadığı bilinir. Bununla birlikte, külliyyatı ve öğrenimleri zaman ve mekân içinde dikkat çekici bir istikrar gösteren, düşünsel üretimde ve eğitimde, en azından Ortaçağ'ın büyük felsefi yaratıcılık döneminin sonu ile 19. yüzyılda laik kültüre sahip aydınların ortaya çıkışı arasında neredeyse tekel kurmuş olan bir okumuşlar, fıkıhçılar –ulema– kitlesi vardır. İlahiyat okulları ve üniversiteleri işlevi gören *medrese*'lerde varlık gösterirler. Bu kitlenin türdeşliği burada verilen eğitimden ve bilginin yaygınlaştırılması tekniklerinden kaynaklanmaktadır (ezber, metinlere tefsir yoluyla ulaşmak, bir üstada bağlılık).¹ Ulema, öğretmenlik, yargıçlık (*kadı*), cami imamlığı gibi çeşitli mesleklerde de çalışabilir. İbadet yerleri onların tekelinde değildir; özellikle köy ve mahallelerdeki sayısız camide, üst düzey din eğitimi görmemiş ve daha çok "namaz kıldırıcı" işlevi görüp hiçbir yüksek merciyle ilişkisi olmayan (İran dışında) sıradan

1. Bkz. 5. Bölüm; ayrıca bkz. Dale Eickelman, *The Middle East, An Anthropological Approach*, 9. Bölüm.

imamlar hizmet verir. Bu cami imamları İslam dünyasının çeşitli alanlarında değişik ifadelerle adlandırılırlar (İran, Türkiye, Orta Asya, Hint altkıtasında molla, Mağrip'te ve dolayısıyla Fransa'daki göçmen işçiler arasında imam denir).

Kurumsal bir ruhban yaratma eğilimi son zamanların ürünüdür ve (İran dışında) din adamlarından değil devletlerden kaynaklanmaktadır. Tamamlanmamış bu ruhbanlaşma yukarıdan aşağıya gerçekleşmektedir. Devlet büyük medreseleri denetim altında tutmakta, bir *müftü* ya da bir *şeyhülislam* atamakta ve bu mercilere mollaları (ya da cami imamlarım) atama ve içtihad (ünlü *fetvalar*) yapma tekelini vermek istemektedir. Tunus, Fas, Mısır ve SSCB'de (1941'de) resmi ve memurlaşmış din adamları ortaya çıkmaktadır.

Ulema ve mollalar, siyasal sistemin niteliğini sorgulamadan, şeriatın tam anlamıyla yürürlüğe konmasını talep etmektedirler. Olumsuz açıdan laikliğe, yani iktidar odağına belli bir yer açan bu tavrı kelimenin dar anlamıyla fundamentalizm olarak adlandıracağız. Klasik İslam düşüncesi, baştan aşağı idarecilik, hükümdara öğüt ve kıssa metinleriyle doludur. Söz konusu olan, siyasetin doğası üzerine değil, iyi hükümdar, iyi hükümet üstüne düşüncelerdir (tavsiyeler, teknikler, paradigmalar, anekdotlar).² Etik sorunu, klasik müslüman siyaset felsefesinin can damarıdır. Tabii, bu düşünce içinde nüanslar ve dinsel ihtilaflar da eksik değildir. Münafıkların eline geçen bir devlette yaşamak kabul edilebilir mi? Kendisi kötü bir müslüman olan bir hükümdara itaat caiz midir? vb. Fakat genel çerçeve aynı kalmaktadır. Fundamentalist ruhbanın istediği, egemenin, şeriatı uygulatması ve müslüman cemaati savunmasıdır. Egemenin meşruiyeti burada yatar. Sünni gelenekte, siyasal meşruiyetin ne aşkın bir kaynağı ne de özel bir devlet tipi konusunda ısrar vardır. Fundamentalist

2. Hükümdarın en ünlü danışmanlarından biri, Selçuklu Veziri Nizamülmülk'tür. B. Lewis'in "siyasal felsefede müslüman ekol" adını verdiği şeye iyi bir örnek oluşturuyor; *The Political Language of Islam*'da, s. 26.

ruhbanın siyasal talebi, hukukun şeriata uygun olmasıdır; ruhban, iktidar icraatını değil, bir sansür yetkisini kendine mal eder. Ulema tarafından binlerce kez kuramlaştırılmış bu geleneksel fundamentalizm, dün olduğu gibi bugün de, mollaların ve öteki din adamlarının büyük çoğunluğunun kendiliğinden ideolojisi-
dir.

Müslüman dünyanın bütününde, iktidarla bu tür ilişkiler kurma perspektifine sahip olan geleneksel din eğitiminin sürekliliği üzerine, İslamcılığın ortaya çıkışı ile sık sık gölge düşmüştür. Yine de bu eğitim varlığını korumakla kalmayıp, dinsel olmayan çevrelerde dolaşan bir ortodoks bilginin unsurlarında, diğer bir deyişle "İslam'ın popüler bilgisi"nde ifadesini bulmaktadır – bu, çoğunlukla sufilikle, büyüyle ve İslamiyet öncesi âdetlerle karıştırılan popüler İslam'dan ayrı bir şeydir. Alan araştırmamızı yaptığımız bölgede (Afganistan, Sovyet Orta Asyası) bu dolaşım apaçıktır: Köy camilerinde ve ailelerde (buna kentli aileler de dahil), orijinalleri çoğunlukla geçen yüzyıldan kalma, ve hepsi de ölçülü nesir ya da nazım biçiminde verilen dinsel bilgiler (imanın şartları, ilmi hal), ahlaki öğütler (anekdotlar, meseller) ve klasik eserlerden bölümler (Sadi) içeren taş baskısı broşürlere (Türkçe ve Peştunca konuşan bölgelerde bile genellikle Farsça) rastlanmaktadır. Bu metinler babanın ya da mollanın yönetiminde çocuklarca ezberlenir.³

İran'da bile ulema, Humeyni'ye kadar, Parlamento'da oylanıp kabul edilen yasalar üstünde bir denetim hakkı talep etmekle yetinmiştir. İktidarın ruhbanın elinde olmasının koşulları ilk kez Humeyni tarafından tanımlanacak (*velayet-i fakih* kuramı) ve bu görüş İran'daki üst düzey ruhbanın çoğunluğunca hiçbir zaman benimsenmeyecektir.

3. *Penç Kitap* (Afganistan), *Cehar Kitap*, *Heft u Yek* (Eski Sovyetler Birliği'nin Orta Asya'sı). Bu kitaplar içlerindeki fasiküllerin sayısına göre adlandırılmışlardır. Bkz. N. Şehrani'nin dikkat çekici makalesi "Popular Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period".

Bu ulema ve mollalar heyeti, potansiyel olarak fundamentalist olsa bile, asla "şeriatlaştırma" siyasetini hayata geçirmek için iktidarı ele alan kitle olmayacaktır; bunun istisnası 1979 İran'ıdır. Ruhbanın devleti yönetmesi anlamında bir teokrasi İslam'da hiçbir zaman olmadı. Hindistan hükümdarı Büyük Moğol Evrengzib'ten (1677-1707), General Ziya ül Hak'a (1977'den 1988'e kadar Pakistan Devlet Başkanı) ve Suud hanedanına kadar söz konusu olan, fiili olarak laik kökenli iktidarlardır. Kralar, generaller ya da başkanlar fundamentalist ulemanın programını gerçekleştirmeyi üstlenirler.

Bu fundamentalizm içinde iki akım ayırt edilebilir: biri gelenekçi öteki reformcu. Gelenekçi, temel metinlerle yorumcular tarafından geliştirilen şerhler arasında bir süreklilik olduğunu kabul eder. Temel ilke olarak *taklid*'i alır, yani kendisinden önce söylenmiş olanları kabul etmekle birlikte en küçük yeniliği reddeder; büyük mezheplerden birine katılır (Şafilik, Malikilik, Hanefilik, Hanbelilik); şeriata bakış açısı esas olarak hukuki ve ahlakçıdır. Çoğunlukla tasavvufun yaygın biçimlerinden biri ile bağı vardır (Pakistan'daki *barelvilik*, bu türden bir ekoldür).⁴

Geleneği, şerhi, halk dindarlığını (dervişlik, evliyalık), sapma ve hurafeleri eleştiren reformcu bir fundamentalizm de mevcuttur. Bu reformculuk, temel metinlere dönmek ister (örneğin 18. yüzyılda Hindistan'da Şah Veliyullah ve Arabistan'da Abdülvahap). Bu reformculuk genellikle bir dış tehdit karşısında gelişmiştir (örneğin, Hinduizm'in İslam'daki etkisi).

Fundamentalizm ile İslamcılık arasındaki geçişi sağlayan *selefiye* adlı fundamentalist akım, 19. yüzyılda işte yukarıda belirtilen reformcu çizgide ortaya çıkmıştır.

4. Tasavvufun fundamentalizme sistematik biçimde karşı çıktığını düşünmek hatalıdır. Mağrip'teki dervişler üzerine Fransızlar'ın yaptığı çalışmalardan çıkan bu kuram, tarikatların yeniden İslamileştirme ya da din değiştirilmede özellikle Kafkasya, Orta Asya ve Kara Afrika'da oynadığı rolü görmezlikten geliyor.

Selefiye Reformculuğu

19. yüzyılda müslüman dünyası, teknik ve fetihçi bir Avrupa karşısında kendisini ilk kez yapısal olarak savunma durumunda hissetti. Yüzyıllardan beri Haçlı birlikleri ile müslüman birlikler, Osmanlı orduları ile İmparatorluk orduları arasında sürüp gelen mevcut denge ortadan kalktı.

İslam, Avrupa sömürgeciliğine neden kafa tutamadı? Geri kalış mı? Sapma mı? İlahi bir ceza mı? Bu soru Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemi sırasında, Fransızlar'ın Cezayir'e çıkışlarında (1830), Moğol İmparatorluğu'nun Hindistan'da yok oluşu sırasında (1857), Ruslar'ın Kafkasya'ya (1857) ve Orta Asya'ya harekâtı sırasında gündeme geldi. Bütün 19. yüzyıl boyunca iki tür direniş biçimi gün ışığına çıktı: biri köylü ve dinsel, öteki kentli ve milliyetçi. Genellikle ulemanın ve dinsel tarikatların yöneticilerinden oluşan karizmatik şefler, *cihad* parolasını ortaya attılar ve kabile koalisyonları kurdular. Kabileleri birleştirmek için, şeriatı örf-adet hukuku yerine geçirdiler; mollaların fundamentalizmi bir siyasal güce dönüştü, çünkü şeriat *asabiyye*'ye, kabilesel ve etnik bölünmelere karşı kullanıldı. Sömürgeciler ise kabilesel ve etnik bölünmeleri körüklüyorlardı. Bu şefler, Cezayir'de Abdülkadir, Sudan'da Mehdi, Kafkasya'da Şamil, Libya ve Çad'da Sunusiler, Afganistan'da Molla-i Lang, Hindistan'da Svat'ın Ahund'u ve daha sonraları Fas'ta Abdülkerim'dir. Bu hareketler, göz kamaştırıcı zaferler kazanılmasına rağmen (1842'de İngiliz ordusunun Afganistan'da yok edilmesi, 1885'te Hartum'un alınması) başarısızlığa uğradılar. Anti-emperyalist bayrak yarışı, 1914-18 Savaşı'ndan sonra, fundamentalist *cihad* geleneği günümüze kadar süregelmiş olsa da (Afgan mücahitleri), dinsel olmaktan çok milliyetçi hareketler tarafından devrildi. İkinci direniş biçimi, kentli ve Batılılaşmış seçkinlerce modern devletlerin kurulmasıdır (Mısır, İran, Türkiye). Mo-

dernleşme otoriter yollardan, aydınlanmış despotizm modeli esas alınarak yukarıdan aşağıya gerçekleştirilmiştir: İslam görmezlikten gelinmiş ya da ona karşı koyulmuş ve demokratikleşmede geri adım atılmıştır (1878'de Osmanlı Parlamentosu'nun feshi, 1907'de İran'daki anayasal hareketin bastırılması). Borçlar sorunu, bu rejimleri, her türlü dolaysız sömürgeciliğin dışında, Avrupa'nın, özellikle İngiltere'nin sultanı altına soktu.

Geçmişteki bu tarihsel örneklerle dönüşümüzün nedeni, bunların hâlâ müslüman, özellikle Arap muhayyilesini kurcalamaya devam etmeleridir. Günümüzde, Batı karşısındaki "geri kalmışlık", azgelişmişlik, aydınlanmacı despotizm ise "Baasçılık" adını almıştır ve fundamentalizm bütün biçimleriyle geri dönmektedir (Afgan direnişinin bir bölümünde gelenekçi, ötekinde İslamcı, Cezayir'deki FIS'de ise yeni-fundamentalist olarak).

19. yüzyılın ikinci yarısında, İslamiyet çerçevesinde müslüman dünyanın geri kalmışlığı üzerinde düşünmeye çabalayan bir düşünce akımı vardı. Bu, üç dini yazar tarafından, Cemalettin Afgani (1838-98), Muhammed Abduh (1849-1905), Raşid Rıza (1865-1935) tarafından temsil edilen *selefiye* ("seleflere dönüş") hareketidir. Bu hareket bütün reformcu fundamentalist hareketler gibi, örf-âdet hukukunu, dervişliği ve öteki dinlerle yakınlaşmayı reddetti. Fakat bizatihi ulema geleneğini (körükörüne izlenen *tefsir*; *taklid*) olduğu kadar, sistemleştirme (*mezhep*, yani dört fıkıh okulu), kültür (felsefe), teoloji (tasavvuf), kurum (ruhan) terimleriyle ifade edilse de, dine sonradan eklenen her şeyi reddederek haleflerinin ilerisine geçti. Reform (*ıslah*), modernliğin benimsenmesi değil de bu modernlik üstüne düşünmeyi sağlayacak olan Peygamber'in Sünneti'ne dönüştür. Selefilik, reform mantığını sonuna kadar götürür. Daha önce yapılmış açıklama çalışmalarını kayda almadan, temel metinlere (Kuran ve Sünnet) yorum getirme (*ichtihad*) hakkını talep eder. *İchtihad* kapısının yeniden açılması, on yüzyıl süren ortodoksluktan muazam bir kopuşu gösterir.

Afgani'de, yeni bir külliyat geliştirmekten çok, müslümanları, köhnemiş ve köhneleştirici bir bilgilenme sisteminin boyunduruğundan kurtararak, halkı ve seçkinleri "bilinçlendirmek" amacıyla siyasal ve kültürel bir hareketliliği canlandırma çabası görülür. Öyle ki İslam'ın Afgani için bir amaç mı yoksa emperyalizme karşı mücadelede bir araç mı olduğu sorusu bile sorulabilir.⁵

İctihad kapısının yeniden açılması talebi, bir yandan da ulemanın dinsel külliyat üzerindeki tekeline kırmayı hedeflemektedir. Selefler, tıpkı İslamcılar gibi, köken olarak ulema değildirler. Ancak düşünceleri, dervişliğe ve büyük medreselerin gelenekçiliğine⁶ karşı mücadele eden Cezayirli Şeyh İbni Badis (1889-1940) gibi reformcu ulema arasında da yankı bulacaktır.

Selefi düşünce siyasal planda geleneksel kalır. Mevcut müslüman hükümetleri toptan mahkûm ettikleri görülmez. Siyaset mercii olarak devlete değer verilmez:⁷ Devlet *ümme*'ten ayrıdır, bir araçtır. *Ümme* devletin berisinde, (sivil toplum) ve ötesindedir (bütün müslümanlar cemaati). Devletin tek rolü, şeriatı uygulamaktır. Fakat müslüman *ümme*'in yeniden oluşumu, özellikle halifenin yeniden itibar kazanması selefi düşünceyi uğraştırıp durur. 20. yüzyılın başında can çekişen Osmanlı halifesi, Arap olmayan müslüman çevrelerde yeniden itibar kazanır.⁸ Gerçekten de hilafet sorunu hakkında Arap dünyası ile Arap olmayan dünya arasındaki kopukluk apaçıktır. Büyük bir Arap imparatorluğunun kuruluşunu hayal eden Araplar, aynı sıralarda öteki müslümanlar tarafından emperyalizme karşı en iyi mevzi ve *üm-*

5. E. Kedduri, *Afghani and Abduh*.

6. Ali Merad, *Ibn Badis, commentateur du Coran*.

7. A. Laroui, *Islam et Modernité*, s. 41.

8. Çin Türkistanı için bkz. K. Karpas, "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A Reinterpretation", s. 17-32. Hint altkıtası için, hilafetin lağvını protesto uğruna binlerce müslümanın Afganistan'a sürülmesine yol açan *Hilafet Hareketi* konusunda Mevlevi M. Bereketullah'ın kitabının (Bopal'den "Hindistan"a) Fransızcası olan *La Khalifat*'a başvurulmalıdır.

met'in yeniden inşasının hareket noktası olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaşıyorlardı.⁹ 1924'te hilafetin kaldırılması, selefleri bu efsaneyi terk etmeye iter; Atatürk'ün kişiliği ve Batılılar'a karşı mücadelede oynadığı rol, laikliğe hoş gözle bakmaları pek muhtemel olmamakla birlikte, İbni Badis gibi ulemanın sempatisini toplar.¹⁰

Selefiye hiçbir zaman bir siyasal harekete dönüşmedi, fakat 20. yüzyılın bütün reformcu fundamentalistleri üzerinde iz bıraktı; Şeyh Abduh, 1899'dan ölümüne kadar Mısır Baş Müftülüğü'nü sürdürdü.

9. "Arap-Müslüman" kavramının anlamsızlığı üzerine bir gözlem: ya "Müslüman dünyası"ndan (Fas'tan Endonezya'ya kadar olan) söz edilir, ki Araplar bunun % 20'sinden azını oluşturmaktadırlar; ya da Hristiyanlar'm, milliyetçiliğin ortaya çıkmasında muazzam bir rol oynadıkları "Arap dünyası"ndan. İslam'da özel olarak Arap olan şey, evrensel bir kimlik kazanmıştır; "Arap dünyası"nın kültüründe özel olarak Arap olan şey ise, illa müslüman anlamına gelmez.

10. İbni Badis Müslümanlar'ı "hilafet kuruntusu"nu terk etmeye çağırır; Ali Merad, *Ibn Badis ...* içinde (s. 212); A. Merad bir başka yerde de İbni Badis'in bir makalesine atıfta bulunur: "Le regretté Mustafa Kemal", s. 241.

2. BÖLÜM

İslamcılık

Günümüz İslamcı düşüncesinin ve örgütlerinin temelinde, 1928'de Mısır'da öğretmen Hasan el Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler Teşkilatı ve 1941'de Ebul Ala Mevdudi tarafından kurulan Pakistan Cemaat-i İslami¹ bulunmaktadır. İki hareket birbirinden tümüyle bağımsız olmakla birlikte, temalarının çarpıcı biçimde örtüştüğü görülür ve ikisi arasında hızla düşünsel temaslar kurulmuştur: Mevdudi'nin müridi olan Hintli Ebul Hasan Ali Nedvi, Mevdudi'yi Arapça'ya çevirme işini üstlenmiş ve Seyyid Kutub'la² tanışmıştır. Hint altkıtasında Cemaat'e daha radikal hareketler tarafından herhangi bir muhalefet yöneltilmemiştir, oysa Mısırlı Müslüman Kardeşler'de durum farklıdır; 70'li yıllarda Seyyid Kutub'un (kendisi de Müslüman Kardeşler'den, 1966'da Nasır tarafından idam edildi) düşüncesinden esinlenen daha radikal bir İslamcı çizgi ortaya çıktı.

1. Mısırlı Müslüman Kardeşler hakkında başvurulacak yapıt, R. P. Mitchell'in *The Society of the Muslim Brothers*'dır. Suriyeli Müslüman Kardeşler konusunda ise, G. Michaud (M. Seurat) ve O. Carré tarafından yorumlanan belgelerin derlendiği *Les Frères Musulmanes*'a ve Johannes Reissner'in kitabı *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*'e bakılabilir. Cemaat konusunda ise, K. Bahadır'ın *The Jama'at-i Islami of Pakistan* adlı kitabı başlıca başvuru kaynağı olmayı sürdürmektedir.

2. İkisi arasındaki ilişkiler için, bkz. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 23.

Bu yüzden düşünce düzeyinde olduğu gibi örgütlenme düzeyinde de, çağdaş siyasal İslamcılığın ortak ana kalıbını incelemek istiyoruz.

İslamcılık, *selefiye*'ye göre bir süreklilik ama aynı zamanda bir kopukluk arzeder. İslamcılar, genellikle *selefi* teolojiyi benimserler: Kuran'a, Sünnet'e ve *şeriata* dönüşü salık verirler ve geleneğin malzemelerini reddederler (şerh, felsefe, ama aynı zamanda dört büyük *fıkıh* okulu yani *mezhepler*); dolayısıyla *icthad* hakkını talep ederler. Ama bununla yetinmezler.

Üç nokta, İslamcıları ulemanın fundamentalizminden açıkça ayırır: siyasal devrim, şeriat ve kadın sorunu.

Toplumun İslamileştirilmesi, bütün İslamcılara göre toplumsal ve siyasal bir eylemin ürünü olacaktır: Camiden çıkmak gerekir. İslamcı hareketler siyasal hayata dolaysız müdahalelerde bulunurlar ve altmışlı yıllardan itibaren de iktidarı hedef alacaklardır. Ekonomik ve toplumsal ilişkiler, yalnızca dindar davranışlara ve şeriata bağlı alt faaliyetler olarak değil, aynı zamanda kilit alanlar olarak algılanır.

İslamcılar siyaset sorununu, İslam'ın bütünsel ve kapsayıcı bir düşünce olması ilkesinden hareket ederek ele almaktadırlar. Toplumun müslümanlardan oluşması yetmemektedir, temelleri ve yapısı itibarıyla İslami olması gerekmektedir. Bu yüzden "müslüman" olanla "İslami" olan arasında bir ayrım yapmaktadırlar; bu ayrım "İslamcılık"³ kelimesini kullanışımızı haklı kıl-

3. Örneğin, Hurşid Ahmed, Mevdudi'nin *The Islamic Law and Constitution* kitabının önsözünde, s. 6, " 'Müslüman' bir devletle 'İslami' bir devlet arasında temel bir fark vardır. Müslüman bir devlet, müslümanlar tarafından yönetilen herhangi bir devlettir. Buna karşılık İslami devlet, işlerini İslam'dan çıkan talimatlara uygun olarak yürütmeyi seçen, Allah'ın hâkimiyetini ve onun yasasının üstünlüğünü kabul eden devlettir..." Geleneğe aykırı bu ayrımı meşrulaştırmak için, radikal İslamcılar, İslam'ı kabul etmiş olmalarına rağmen Moğollar'a karşı *cihad* açılabileceğini açıklamış olan din alimi İbni Teymiyye'nin himayesini arayacaklardır. Bkz. E. Sivan, "İbn Taymiyya, Father of the Islamic Revolution". Fakat Sivan'ın bir başka yerde belirttiği gibi, en aşırı fıkıhçı İbni Hanbel bile bu hakkı reddediyordu (*Radical Islam*, s. 91).

maktadır. Bunun sonucunda, ama yalnızca İslamcılar'ın en radikalleri açısından (Seyyid Kutub ve Humeyni'nin müritleri, Mevdudi'nin değil), yozlaştığına hükmedilen bir müslüman devlete karşı ayaklanma görevi doğar: Dönek olarak değerlendirilen egemenin aforoz edilmesi (*tekfir*), şiddet eylemine (terörizm ve devrim) geçiş görevidir bu ve İslamcı hareketi devrimciler ve "yeni-fundamentalistler" arasında muazzam biçimde bölecektir.

İslamcı hareket ruhban tarafından değil (İran dışında), mevcut iktidarla uzlaşma içindeki ulema sınıfının rakipleri veya halefleri olan ve kendilerini alenen "dini düşünürler" olarak ortaya koyan laik genç aydınlar tarafından yönetilmektedir. "Her türlü bilgi ilahi ve dini olduğu için, bir kimyacı, bir mühendis, bir iktisatçı ya da bir hukukçunun her biri din bilginidir."⁴ En radikallerini, iktidara fazlasıyla yakın olduklarına hükmedilen (1977'de Mısır Vakıf Bakanı Muhammed el Dahabi ve 1979'da Suriye-Halep'te Vakıflar Müdürü Muhammed el Mısri gibi) ulemayı katletmeye sevkeden ruhban-karşıtı İslamcı bir hareket mevcuttur.⁵ Sünni İslamcılar, memurlaşmış bir ruhbanı olduğu kadar ulemanın iktidarı ele geçirdiği bir dinadamları devletini de reddederler.⁶ İranlı İslamcılar'ın arasında bile ruhban karşıtı bir

4. Hasan el Turabi, J. Esposito, *Voices of Resurgent Islam* içinde, s. 245. Ayrıca bkz. Mevdudi: "Vaktini ve gücünü Kuran'ın ve Sünnet'in incelenmesine ayıran ve İslami bilgiye sahip her kişi, İslam konusunda bir uzman kişi olarak konuşmaya yetkilidir." (*The Islamic Law ...*, s. 209). "Toplum bilimlerindeki müslüman araştırmacılar, günümüz ümmetinin ulemasıdır." (I. Faruki ve A. Umar Nassif, *Social and Natural Science; The Islamic Perspective*, Cidde, 1981; alıntılan A. Roussillon, "Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine", G. Kepel ve Y. Richard, *Intellectuels et Militants de l'islam contemporaine* içinde, s. 245).

5. Bu ruhban-karşıtlığı Mısırlı Müslüman Kardeşler'de daha baştan mevcuttur. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 52.

6. Hasan El Turabi: "(İslami bir demokraside), idealde, ruhban ya da ulema sınıfı yoktur, bu ise seçkinci ya da teokratik bir hükümetten kaçınılmasını sağlar. İster dinsel, ister teokratik hatta laik teokratik olarak nitelendirilsin, İslami bir devlet ulemanın hükümeti değildir." (J. Esposito, *Voices ...* içinde, s. 244).

eğilim her zaman için var olmuştur (Ali Şeriatî, İran geleneğinde aşağılayıcı biçimde mollalar için kullanılan *ahund* terimini yeniden kullanır). İslamcı hareket, kendisini ulema heyetinin ve Mısır'daki El Ezher gibi büyük din üniversitelerinin dışında geliştirmiştir. Zamanla içlerinden bazı ılımlılar bu kuruluşlara girip, ulemaya katılmış olsalar bile, İslamcılar bunlarla büyük polemiklere girişmiştir. İslamcılar içtihad hakkı talep eder; zamanla kayıtlı olmayan, toplumsal ve siyasal bağlama kayıtsız bir *fıkıh*'ın uzmanı olan mollaların kılı kırk yaran hukukşinaslığını mahkûm ederler. Böylelikle ulemaya ve mollalara meşruiyetlerini kazandıran dinsel bilgilerini ve yargı işlevlerini tartışma konusu yaparlar. İki grup arasında süregiden bir rekabet vardır.

İslamcılar ulemanın iki yönünü sorgular. Önce onları, laik bir iktidarı ve şeriata uygun olmayan yasaları kabule yönelten, mevcut iktidarlara karşı köle ruhlu tavırları, sonra da Batılı modernlikle uzlaşmaları nedeniyle eleştirirler. Ulema, İslamcılarının reddettikleri noktada modernliği (kaçınılmaz olarak laikliğe varan dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını) kabul etmiş ve İslamcılarının reddettikleri noktada geleneği (modern bilimlere karşı kayıtsızlık, köhnemiş ve ahlakçı bir eğitim, siyasal ve toplumsal eylemin reddi) korumuştur.

İslamcılık, İslam'ın "modernleşmeye" ya da çağa ayak uydurma-ya gerek duymayan kamil bir evrensel sistem olduğu şeklindeki klasik bakış açısını yeniden ele alır; fakat bu modeli "modern" bir nesneye uygular: topluma, daha doğrusu modern terimlerle tanımlanmış bir topluma (yani toplumsalın, siyasalın ve ekonominin alanlarının farklılaştığının kabul edildiği bir topluma). İslamcı ülkü, istediği kadar bu farklılıkları ilk müslüman cemaatinin birliğine dönerek gidermeyi amaçlasın ya da tarihi istediği kadar bir modernleşme etkeni değil de bir gerileme alanı saysın, bütün bunlar, İslamcıları, kendilerini de üreten modern toplumu faaliyet konusu olarak almaktan alıkoymamaktadır. Bu yüzden toplumsal (*içtimai*) ve ekonomik (*iktisadi*) sorunlarla ilgili

önemli bir literatür vardır: Ayetullah Bâkır es-Sadr ve Ayetullah Talegani'nin ikisi de İslami ekonomi kitapları yazdılar. S. Kutub *İslam'da Sosyal Adalet (El Adalet el İctimaiyye fi'l İslam)* adlı bir kitap yazdı. Bu aynı zamanda Suriyeli Müslüman Kardeşler'den Mustafa el Sıbai'nin 1950'de kaleme aldığı bir dizi yayının da başlığıdır.⁷

Kelimenin dar anlamında İslamcıları ve fundamentalistleri karşı karşıya getiren öteki iki tema, şeriat ve kadındır. İslamcılar genel olarak kadınların eğitime ve siyasal-toplumsal yaşama katılmalarına olumlu bakarlar: İslamcı kadın militanlık yapar, eğitim görür, çalışma hakkına sahiptir, ancak çarşaf içinde. İslamcı grupların kadın dernekleri vardır. Anayasayı yapanlar arasında gerçek bir tartışma yürütülmemiş olmakla birlikte, İran Anayasası kadınlara oy hakkını tanımıştır.

İslamcı hareketler şeriatın uygulanması konusunda, fundamentalist ulemaya göre daha az ısrarcıdır. Ilımlılar ve yeni-fundamentalistler şeriatın uygulanmasını toplumun İslamileştirilmesinin anahtarı olarak görürler.⁸ Radikal İslamcılar ise şeriat ilkesini tartışma konusu yapmaksızın, onu bir külliyattan çok bir proje olarak görme eğilimindedirler.⁹ Nitekim onlara göre, muhtemel bir sahtekârlığın önünü almak için, şeriatın getirilmesinden önce toplumun dönüştürülmesi gerekir. Şeriatın sıradan uygulanmasından ziyade toplumsal bağların siyasetten yola çıkarak yeniden tanımlanmasıdır önemli olan. İmam Humeyni, 1989 Ocak'ında cumhurbaşkanı Hamaney'e karşı yaptığı ünlü bir açıklamada, devrimci mantığın şeriatın uygulanmasına galebe çaldığını söylemişti. Seyyid Kutub, ulemanın donmuş, köhnemiş, ahlakçı hukukuna karşı, İslam için savaşanların yorumlarından çı-

7. J. Reissner, *Ideologie und Politik ...*, s. 152. Mustafa El Sıbai, *İslam Sosyalizmi (İştirakiyyat el İslam)* adlı bir kitap yazdı.

8. Örneğin Haşimi, Afgan Cemiyet-i İslami'nin yayın organı *Misak-ı Hun*'un 19. sayısının 39. sayfasında şöyle yazıyor: "Bir *tevhid* toplumunda *ta-zir* ve *kanun*'a yer yoktur", yani devletin yasama yetkisi yoktur.

9. Müslüman Kardeşler için bkz., R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 239.

kan ve toplumsal koşullara bağlı olarak yerleşen "hareket halindeki İslami hukuk"tan (*fıkıh hareki*) söz eder; bu kavram, daha sonra Faslı İslamcı A. Yasin tarafından geliştirilmiştir.¹⁰ Henüz İslami olmayan bir toplumda, İslam hukuku uygulanamaz, işe el kol kesme cezaları ile başlanamaz. Aynı sorun İranlı militanlar, özellikle İslamcı kadınlar tarafından da tartışılmıştır.¹¹ Buna karşılık, gerçek bir İslami topluma ulaşılması durumunda devlet şeriatın öngörmediği teknik konularda yenilikler yapabilir ya da bu özel durum için vergiler koyma ve yasama benzeri konularda, yöneticilerinin yorum hakkına başvurabilir.¹² İslamcılar'a göre, ulemanın yaptığı gibi, mevcut hükümetlere yenilikler yapma hakkı tanımak, laikliğe bir saha açmaktır. Aksi kutba yönelmek yani bu hakkı tam anlamıyla İslami olan bir devlete tanımak ise şeriatı daha geniş bir bütünün içine yerleştirmek, yani yalnız hukuku değil bir bütün olarak toplumu İslamileştirilmek demektir. İslamcılara göre, İslam, şeriatın basit uygulandığının ötesinde bir şeydir: İslam, önce toplumu dönüştürüp, ardından şeriatın, neredeyse otomatik bir biçimde yerleşebilmesini sağlayan bütünlükçü bir ideolojidir. Devletin İslamiliği, şeriatın biçimsel uygulandığından daha önemlidir; her halükârda şeriat ancak gerçek bir İslami toplumda anlam taşır, böyle bir toplum, şeriat uygulamasının ötesine de geçebilir, hatta yepyeni bir sistem de yaratabilir.

Bu üç nokta (siyasetin, kadının ve şeriatın yeri) radikal İslamcıları (İmam Humeyni gibi) muhafazakâr fundamentalist rejimlerden (Suudi Arabistan, Pakistan) hatta yeni-fundamentalist

10. Kutub için bkz. O. Carré, *Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, Frère musulman radical*, s. 204. Yasin için bkz. M. Tozy, "Le prince, le clerc et l'État, la reconstruction du champ religieux au Maroc", G. Kepel, *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 89 ve d.

11. İslamcı kadınların gazetesi *Peyâm-ı Hâcer*'in 1981'deki bir makalesinin başlığı şöyle: "Önce Sosyal Adaleti Sağlamak Sonra Kısasa Kısas Yasasını Uygulamak". (Bu yasa erkek ve kadın için farklı kan bedelleri öngörür) Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile* içinde alıntılanmış, s. 66.

12. Turabi, J. Espósito'nun, *Voices...* içinde, s. 246.

modern hareketlerden (Cezayir'deki FIS) ayırmaya yetecek ölçüde sağlam kıstaslardır. Tabii ayrıntı ve ufak farklılıkların bir yana bırakıldığı unutulmamalıdır.

Bu nedenledir ki İslamcı hareket kendisini, bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak tanımladığı İslam'da temellenen bir sosyopolitik hareket¹³ olarak algılamaktadır. Bunun bir kanıtı İslamcılarının, kendi düşünceleriyle öteki dinler arasında değil de, 20. yüzyılın büyük ideolojileri (Marksizm, faşizm, "kapitalizm") arasında düzenli olarak bir çatışma-simetri yaratmalarıdır.¹⁴ Topluma ve siyasete bakış açılarını bu çerçevede inceleyeceğiz.

İslamcılığın Kavramları

Kuran'ın Siyasal Okunuşu

İslamcılar, ya Marksizm'den veya Batılı siyaset biliminin kavramlarından ödünç aldıkları kavramsal bir anakalılı Kurani bir terminolojiyle ya da bu anakalılı İslamileştirdiği varsayılan yeni sözcüklerle dolduruyorlar.

13. Müslüman Kardeşler'in 1939'daki beşinci konferansı, hareketi açık bir biçimde "siyasal bir örgüt" olarak tanımlar (R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 16). Aynı şey Suriyeli Müslüman Kardeşler için de geçerlidir (J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 148).

14. A. Mevdudi, "(...) İslami bir devlette, bir gayri-müslimin yönetici olması düşünülecek bir şey değildir... bu komünist olmayan birinin komünist bir devletin ya da faşist olmayan birinin faşist bir devletin yöneticisi olması kadar akıldışı olurdu." *The Islamic Law ...*, s. 266. Bu tür fikir yürütmeler hep ilk ağızda şöyle bir yapılır, fakat bir ideoloji olarak İslam'ın bakış açısı üzerinde çok şey ifade eder. İslam kimi zaman da, insanın sadece maddi ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir Marksizm'le, sadece manevi selamete kafa yoran bir Hristiyanlık arasında bir üçüncü yol olarak gösterilmiştir. İslam kâmil insanın dinidir, dolayısıyla denge dinidir. S. Kutub tarafından geliştirilen bu sav (R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 251) Tacik A. Saidov tarafından yeniden ele alınmıştır (*Sükan* dergisi, Duşanbe, sayı 18, 12 Temmuz 1991, s. 3).

Kuran'dan gelen terimler: *şura* (konsey), *hizip* (parti), *tevhid* (birlik), *mustazaf* (mazlum), *ümme* (müminler topluluğu), *cahiliye* (bilgisizlik), modern siyasal bağlamda yorumlanıyor (demok-rasi, siyasi parti, sınıfsız toplum, toplumsal sınıflar, vb.). Yeni sözcüklere (kökleri mevcut olan ama lafzı olmayan) de rastlanıyor: *hakimiye* (egemenlik)¹⁵, *sevre* ve *inkılap* (devrim); ve niha-yet ödünç alman ya da taklit edilen kavramlar: "ideoloji" sözcüğü ya ödünç alman bir kavram (Farsça'da *ideolocı*) ya da taklit ola-rak (Arapça'da ve Farsça'da *mefkûre*, Arapça'da *fikir*) bol bol kul-lanılmaktadır, sanki *din* terimi yetersiz görülüyormuş gibi.¹⁶

İslamcılar, tam da kaçamak yolu bulunan müslüman gelene-ğin mümkün kıldığı biçimde, Kuran'ın yeni bir siyasal ve top-lumsal okumasına girişiyorlar. Örneğin Mevdudi ve Turabi, si-yasal İslam'ın kavramlarını, Batılı hukuk türlerine ve siyaset bi-limine göre –sanki bunlar evrenselmiş gibi– tasnif etmekte çok isteklidirler.¹⁷ E. Beni Sadr gibi İranlı ideologlar, *tevhid*'i sınıf-sız toplumla, *mustazaf*'ı proleterle özdeşleştirirler; şii eskatoloji-si, A. Şeriatî ile birlikte devrime saplanır kalır. Fakat aynı za-manda İslamcılar, Batılı değerlere ve kavramlara bakarak, İs-lam'ın modernliğini kanıtlamaya çalışan "modernleşmeci" bir-

15. Seyyid Kutub tarafından sunulan radikalizasyonu reddeden Mısırlı Müslüman Kardeşler'in ruhani lideri Hudeybi, bu kavramla ilgili olarak Ku-ran'da referans yokluğunun altını çizmiştir. G. Michaud (M. Seurat) ve O. Carré, *Les Frères musulmans*, s. 98.

16. Referanslar sayısızdır. Müslüman Kardeşler'de fikir konusunda bkz., R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 207. *Ideology* terimi örneğin A. Mevdu-di'nin *The Islamic Law ...* adlı kitabının sunuşunda bulunur (sunuş bölümü, kendisi de İslamcılığın bir kuramcısı olan Hurşid Ahmed tarafından İngilizce yazılmıştır): "Islam is an all-embracing ideology." Terim beyinlere o kadar işlemiştir ki, aşırı muhafazakâr general Ziya ül-Hak, 1977'de iktidara geldik-ten sonra Pakistan'da bir "İslami İdeoloji Konseyi" kurdu.

17. A. Mevdudi, *Islamic Law ...*'da modern bir anayasa hukukunun ana kalıbını (seçimler, yargı, yasama, yürütme erkleri, yurttaşlık, vb.) ele alır ve İslam'ın bu kategorileri nasıl ele aldığını gösterir; ama söze bunlara karşı çı-karak başlamaz. "Islamic Constitutional Law"dan söz eden Turabi'de de aynı şey görülür, J. Esposito, *Voices...* içinde, s. 249.

çok müslümanın uzlaşmacı özür dileme tavrını ve savunmada kalışı reddederler. İslamcılar için söz konusu olan, İslam'ın evrensel değerleri tam anlamıyla gerçekleştirdiğini değil, tam tersine İslam'ın evrensel değer olduğunu ve öteki dinler ya da siyasal sistemlerle karşılaştırılmasının gerekmediğini kanıtlamaktır.

"Kapsayıcı Düzen" ve İdeoloji Olarak İslam

İslamcılık, müslüman dininin temelini teşkil eden bir teolojik düşünceden yola çıkar: Allah'ın aşkın, tek ve benzersiz olmasını öngören ilahi birlik ya da *tevhid*. İslamcılığın geleneğe kıyasla katkısı (ya da zararı) o zamana kadar yalnızca Allah'a atfedilen bu ilahi kavramı topluma da uyarlamaktan ibarettir.¹⁸ Toplum ilahi birliğin, *tevhid*'in yansımasıdır, daha doğrusu öyle olmalıdır.¹⁹ "Birlik" ilahi özün temel verisiyse, insan toplumunda da bina edilmeli, gerçekleştirilmelidir. *Tevhidi* (İranlı ideologların kullandığı sıfat) bir toplum ne öze ilişkin bölünmeye (toplumsal, etnik, kabilesel ya da ulusal) ne de olumsal tarzda bile olsa, ilahi düzen karşısında özerk olan siyasal bir merciye tanık olacaktır. İşte bu durumda, Allah'ın mutlak egemenliği, *hakimiye*, hüküm sürecektir, bireyin hayatının çeşitli veçhelerine olduğu gibi toplumun çeşitli veçhelerine de egemen olacaktır.²⁰

18. Selefî Muhammed Abduh'un ünlü incelemesi *Risalat al Tawhid* (*Tevhid Risalesi*), terimi sadece ilahi birliğe atfediyor. "Tevhid kelimesinin özgün anlamı, Allah'ın tek ve benzersiz olduğudur." (s. 4).

19. Göndermeler tabiatıyla sayısızdır; Sudanlı yönetici Hasan el Turabi'den alıntılalım. "The Ideological Foundation of an Islamic State Lies in the Doctrine of Tawhid...", (J. Esposito, *Voices...* içinde).

20. *Tevhid* kavramının Şii olan Ali Şeriatî ve Murtaza Mutahharî tarafından kullanılışı hakkında bkz. Said Emir Ercümen, *The Turban for the Crown*, s. 93 ve 96. Sünnîler'de *hakimiyye* kavramını geliştiren Seyyid Kutub'dur: O Carré, *Mystique et Politique...*, s. 210. Fakat terimler sık sık rasgele kullanılmaktadır. Arapça'dan Farsça'ya çevrilen, *Nizam-i Siyâsi Dar İslâm* ("İslam'da Siyasal Düzen") adını taşıyan ve Abid Tevfik el Haşimi tarafından

Bu yüzden İslam yalnızca bir inançlar bütünü değildir, "kapsayıcı bir düzen", "bütünsel bir düzen"dir, *nizam*'dır.²¹ "İslam hayatın tüm veçhelerini kucaklayan kapsayıcı bir düzendir."²² Bu yeni düzen, olumsal bile olsa her türlü laik düzlemi dışlar.

Kopuştan Devrime

Peki ama İslami toplumu nasıl kurmalı? Ilımlı İslamcılarla radikaller arasındaki zıtlasma, İslamcılığın bütün tarihine yayılmıştır. Siyasal iktidarın denetiminin gerekli olduğu konusunda hepsi birleşmektedir. Ilımlılar, tabandan (vaaz, toplumsal/kültürel hareketlerin gerçekleştirilmesi) İslamileştirme taraftarıdır, bir yandan da yukarıdan aşağıya İslamileşmeyi teşvik etmek için

yazılan bu dizi makale, Afgan Cemiyet-i İslami'nin *Misak-ı Hun* dergisinde yayımlandı; yazar *tevhid* kavramını olduğu kadar, Seyyid Kutub'un *hakimiyye* deyimini de kullanıyor. Özellikle bu sonuncu terime, bir başka Afgan partisinin, Hizb-i İslami'nin tüzüğünde de rastlanıyor (*Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 93): "Parti... İslami *hakimiyye* anlayışını uygulamaya geçirmeyi üstlenen tüm örgütlerle ve hükümetlerle işbirliği yapmalıdır."

21. Bu temel kavram hakkındaki sözleri sonsuza kadar uzatmak mümkündür. Birkaç örnek verelim: A. Mevdudi şunları yazıyor: "İslam sadece bir dinsel inanç ikranı ya da bir dizi ibadet biçiminin toplamını anlatmak için kullanılan bir isim değildir; dünyadaki tiranlık ve kötülük dolu bütün sistemleri ortadan kaldırmayı tasavvur eden ve insanlığın gönenci için en iyi olan reform programını tatbika yönelen kapsamlı bir sistemdir", *Jihad in Islam*, 1939'da yazılmış (İngilizce) metin, s. 16-17. Terimin Müslüman Kardeşler'de kullanılmasını görmek için bkz. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 234-5. Afgan İslamcı partisi Cemiyet-i İslami'nin *Usûl-i Bîat ve Mes'uliyethâ-yi Uzû* (Farsça) adlı el kitabında sayfa 4'te şöyle yazıyor: "İslam, hayatın tüm veçhelerini örgütleyen bu bütünsel ve kâmil düzenin (Nizâm-ı Câmî'ye Kâmil) adıdır." Sonra da bu veçhelerin bir listesi ile devam ediyor: "Devlet, vatan, hükümet, millet, ahlaki değerler, ölüm, adalet, kültür, yasalar (*kanun*), bilim, ceza hukuku (*ceza*), maddeden olduğu kadar maneviden de çıkan şeyler, edinim ve zenginlik, *cihad* ve vaaz (*davet*), siyaset ve ideoloji (mefkûre)." Bu tür sıralamalara İslamcı metinlerde sık sık rastlanır.

22. Hasan el Benna, zikreden Muhammed Arkun, (M. Arkun, L. Gardet, *L'Islam, hier et demain* içinde, s. 157).

(şeriatın yasamaya sokulması) yöneticilere (özellikle siyasal ittifaklar aracılığıyla) baskı yapmaya yönelirler. Bu, üstadların, El Benna ve Mevdudi'nin²³ politikasıdır. Bunlar, isyanı ancak, barışçıl uyarı yolları tüketildikten sonra ve devletin kesin bir anti-İslam tavır takınması durumunda kabul etmektedirler: "Eğer hükümet şeriatın dışına çıkacak kadar kendi doğasına yabancılaşırsa, işte bu durumda (birey) ayaklanma hak ve yükümlülüğüne sahiptir. Bu, İslam'ın devrimci yönüdür."²⁴

Buna karşılık radikaller, mevcut müslüman toplum ile herhangi bir uzlaşmanın mümkün olmadığını düşünüyorlar: Siyasal bir kopuşu savunuyorlar ve yüzyılın ilerici ideolojilerinden ödünç alınan bir başka kavramı, *devrim* kavramını kullanıyorlar. Kopuşun teorisyenliğini yapan ve 70'li yıllarda devrimci gruplara esin kaynağı olan, Mısırlı Müslüman Kardeşler'den Seyyid Kutub'dur (1966'da idam edildi). Çözümlemesi, iki kavram etrafında döner: *cahiliye* ve *tekfir*.

Kuran'dan gelen *cahiliye* terimi, İslam öncesi toplumun içinde bulunduğu haldir, hem cehalet hem de vahşilik. İslamcılar, günümüzde müslüman toplumların, modern *cahiliye* haline dönüştüğünü savunuyorlar.²⁵ Bu tema devrimci İran'da *tağuti* deyişinde ifadesini bulacaktır. *Tağuti* (Kuran'daki bir putun adı) toplum, ruh ya da birey, ilahi düzeni reddeden her şeydir. Eğer durum buysa, isimlerinden başka müslümanlıkla bir ilgisi bulunmayan hükümetlere karşı *cihad* meşrudur.²⁶ Bu tür yöneticiler

23. Siyasi iktidarı ele geçirmeyi onaylarken, devrim fikrini reddeden El Benna hakkında bkz. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 308.

24. Turabi, J. Esposito'nun, *Voices...* içinde, s. 248.

25. "Modern cahiliye" hakkında E. Sivan (*Radical Islam*), O. Carré (*Mystique et Politique*), G. Kepel (*Le Prophète et le Pharaon*) okunmalıdır. Deyişin kaynağı, *Islam and Jâhiliyya*'yı yazan Mevdudi'dir. İbni Hanbel gibi en katı fıkıh alimleri bile, kavramı reddediyorlardı (Sivan, *Radical Islam*, s. 91).

26. Bu eksik yükümlülük olan *cihad* kavramıdır, yani gelenekte açıkça belirtilen imanın beş şartına eklenen İslam'ın altıncı temel direği. Bu kavram El Cihad grubunun ideoloğu Ferec tarafından şekillendirilmişti: Bkz. G. Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, s. 184 ve d.

imansız olarak ilan edilebilir. *Tekfir* ya da aforoz, İslam'a inandığını söyleyen birinin aslında bir imansız, *kâfir* olduğunu ilan etme eylemidir. İlimli İslamcılar ulema geleneğine bağlı kalıp, topluluğun bölünmesinden (fitne) adil olmayan bir iktidarın tercih edilir olduğunu belirterek, aforoz kavramını reddedeceklerdir.²⁷

İlimli İslamcılık reformcu bir çizgiyi korurken, radikal İslamcılık devrim kavramını sahiplenir: Siyasal rejimin, yerine farklı bir ideoloji temelinde yükselen yeni bir sistem kurmak için, güç kullanılarak devrilmesini savunur.

İslamcı Düşüncede Devlet ve Kurumlar

"Anayasamız Kuran'dır", bu slogana Mısırlı Müslüman Kardeşler'den Afgan İslamcıları'na kadar her yerde rastlanır. Fakat bu genellemeden hangi kurumlar çıkartılabilir? İslamcı teorisyenlerin büyük bir çoğunluğunda iki kavram öne çıkıyor: yönetici (*emir*) ve danışma konseyi (*şura*) ekseninde hem İslamcı siyasal parti hem de geleceğin İslami toplumu yapılaşmaktadır.

Yöneticiyi ifade eden terimler değişiyor: Müslüman Kardeşler'de *mürşid*, Tunuslular, Pakistanlılar, Afganlar ve Sovyet müslümanlarında *emir*, İran'da *imam* (ama bu kavram şii'lere özgü bir yan anlam taşıyor). 50'li yıllarda kimi zaman kullanılan *halife* terimi, pratikte ortadan kalktı. *Emir*, topluluğun hem siyasal hem de dinsel lideridir. İslamcılar, müslüman dünyada geleneksel nitelik taşıyan, fiili bir egemen ile iktidar sorununa karış-

27. Mısırlı Müslüman Kardeşler'in şefi Hudeybi (E. Sivan, *Radical Islam*, s. 109), Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub (a.g.e., s. 111) böyle düşünüyorlar. Afgan Cemiyet-i İslami'nin başı B. Rabbani, rakip Hizb-i İslami'yi zımnen hedef alan yazısında şunları yazıyor: "Kelimeyi söyleyen, ona göre hareket eden, dini talimatları uygulayan bir müslüman, bir fikri dile getirdiği ya da büyük bir günah işlediği gerekçesiyle kâfir ilan edilemez", *Usûl-i Bîat...*, madde 17.

maksızın hukuku çekip çeviren ulema sınıfı arasındaki iktidar paylaşımına son vermek istiyorlar.

İslamcılar, *emir* kavramı lehine *halife* referansını (Hasan el Benna'da hâlâ mevcuttur) çok erken terk ettiler. Bir yandan, klasik yazarlarda görüldüğü şekli ile *halife* olmak için, hak sahibinin, Peygamber'in (Kureyş) kabilesine mensup olması zorunludur. Bu ise yeni seçkinlerin ortaya çıkışıyla örtüşmemektedir. Öte yandan halifeler, İslamcıların İslami olarak görmedikleri toplumlarda (Osmanlı İmparatorluğu) hüküm sürdüler. Sonra İslamcılar, varsayıma dayalı bir siyasal *ümme*'in inşasını beklemeksizin, bir İslam devriminin başarıya ulaştığı ilk ülkede ortaya çıkacak bir siyasal örgütlenmeyi hemen gerçekleştirmek istiyorlar. Nihayet, *emir*, toplumun rehberi olmadan önce, bir partinin yöneticisidir. Bu, hilafetin niteliği konusunda Ortaçağ'da yapılan tartışmalarla ilgisi olmayan yeni bir kavramdır.

Emir'i kim belirler? İslamcı literatürde, *emir*'in belirlenmesinin somut usulleri ve *emir*'in iktidarının kapsamı ve sınırları konusunda söylenen azdır. Oylama ve seçim, birçok İslamcıya (İranlılar'ı istisna tutarsak) *ümme*'in birliğini zayıflatan, yalnızca Allah'tan hasıl olan bir şeyi nispileştiren, "insanileştiren" bir düşünce gibi görünür. Bütün tartışma boyunca sürüp giden ideal çözüm, *emir*'in *index sui* olması, kendi kendinin göstergesi olması, yani ortaya çıkar çıkmaz anında tanınmasıdır. Bundan çıkan, bitmek tükenmek bilmez bir karizmatik şef arayışıdır; siyasal plana ise bu, bir lider arayışı biçiminde yansır. Dolayısıyla *emir*'in belirlenmesinin tek ölçütü kendisi, erdemi, kişiliği olmaktadır.

Emir arayışı, çoğu kez onun göstermesi gereken niteliklerin tasvirine indirgenir. Bu açıdan, siyasal İslam'ı modern bir anayasal çerçeve içine sokma kaygısını hep taşımış olan Mevdudi'ye göre siyasal yönetici şu koşullara cevap vermelidir: Müslüman, erkek, yetişkin, sağlıklı, *hicret* etmiş, yani yozlaşmış bir toplumdaki ayrılmış müminlerin topluluğuna bağlı olmak, Allah'tan korkmak, bilgili olmak, güvene layık olmak ve ... göreve aday

olmamak.²⁸ Afgan Hizb-i İslami'nin programına göre, *emir* günahtan ve "dinin yasakladığı" şeylerden uzak durmalı, "içtenliği, hakkaniyeti, adaleti, ihlası" temsil etmeli ve "bir müminin kişiliğinde aranan nitelikler açısından toplumun bütün üyelerinin önünde" olmalıdır.²⁹ Tabii *emir* hiçbir zaman Peygamber düzeyinde görülmemekle birlikte, bir davranış modeli olarak alınmaktadır. O, dinsel bir şef olduğu kadar bir siyasal liderdir de. Birçok kuramcı *emir*'e *içtiḥad* hakkını, yani dinsel yasanın yorum hakkını tanımaktadır; bu ise onu ulemanın üzerine çıkarılmaktadır; ama hiçbir İslamcı metinde *emir*'in ulema dünyasından çıkması gerektiği söylenmemektedir.

Genellikle, parti ne kadar radikalse, *emir* figürü de o kadar merkezidir. Çoğunlukla Hasan el Benna'nın metinlerinin açılmasından ibaret olan Hizb-i İslami'nin programında yöneticinin, parti üyeleri tarafından "ruhani bir liderlik"³⁰ olarak görülmesi gerektiği yazılıdır. Dolayısıyla *emir* hem "fıkıh alimi", hem siyasal lider, hem davranış modelidir. Ona bağlılık yemini edilmelidir (*biat*).³¹ Afgan Hizb-i İslami'nin programında, yorum hakkı yalnızca *emir*'e tanınmıştır, ancak şimdiki yönetici Gülbeddin Hikmetyar dinsel ilimlerde özel eğitim görmemiş bir mühendistir. Burada siyasetin din karşısındaki önceliği, içinde taşıdığı çelişki ile birlikte, açıkça görülmektedir: *Emir*'in ulema-

28. *The Islamic Law...*, s. 244. Bu nitelikler, müslüman siyasetinin gelecekteki halifenin nitelikleridir. Bunlara İbni Badis gibi selefi bir yazarda, niteliklerinin bütünü ile tanımlanan şefin tümüyle "psikolojik" tasvirinde ("öngörü") rastlanır. Ali Merad'a göre İbni Badis açısından en iyi çözüm, "aydınlanmış ve sorumlu kişilerden (cemaati müslimin) oluşan bir meclisin yardım ettiği adil bir şeftir (imam)" (A. Merad, *Ibni Badis...*, s. 210).

29. Yasaklanmış (*münkar*), içtenlik (*sadakat*), hakkaniyet (*insaf*), adalet (*adalet*), saflık (*ihlas*) *Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 105 ve d.

30. *Şekl-i yek Pişvâ-yi Ruhânî*, buradaki "ruhani" sıfatı bugünün İran'ında *ruhani* kelimesinden anlaşıldığı gibi "ruhban" anlamında kullanılmıyor. *Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 85.

31. O. Carré, *Mystique et Politique*, s. 180-190. Emir'in bir karizmatik kişilik olarak görülmesi, Müslüman Kardeşler'in başından beri Hasan el Benna'yla birlikte ortaya çıkmıştır (R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 300-301).

dan daha üstün bir dinsel yetkinliğe sahip olduğu varsayılmaktadır, oysa daha ılımlı gruplar yorum hakkını yalnızca gerçek dinsel formasyona sahip bir *emir*'e bırakmaktadırlar. Bu ise İslamcılar'ın fazlasıyla ürktüğü bir şeyi, ulemanın önceliği riskini beraberinde getirmektedir.³²

Bununla birlikte, son zamanlardaki İslamcı ve daha çok yeni-fundamentalist hareketlerde, *emir* kavramının ve figürünün zayıfladığını gözlemek gerekmektedir (Cezayir'de FIS, Sovyet İslami Yeniden Doğuş Partisi).

Seçimler ve Danışma Konseyi

Egemenlik sadece Allah'a ait olduğuna göre, İslamcılar halk egemenliği ilkesini reddetmekte ve seçim ilkesine olumsal bir değer vermektedirler. Kimsenin kendisini tartışmasız *emir* olarak kabul ettirememesi durumunda, *emir* bir danışma meclisi (*şura*) tarafından ya da hatta genel oyla seçilebilir. Danışma Meclisi ya da genel oy bu durumda belli bir egemenliği değil sadece cemaatin uzlaşması ilkesini (*icma*) ifade ederler.³³

Şura, kelimenin dar anlamıyla bir konseydir. Egemenlik altında sadece Allah'tan geldiği için, cemaatin sahip olduğu tek yetki, *emir*'e bizatihi İslami ilkeler açısından öğüt vermek (ve

32. Radikallere gelince, Hizb'in el kitabı militanı sorguya çeker: "Militan, günlük olayların yorumlanma sorunları hakkında (*mesail-i içtihadî*), yönetici makamın (*makamat-ı rehberî*) kararlarına (*faysala*) ters düşerse, fikrinin yanlış olduğunu kabule hazır mıdır?" (*Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 85 ve 87). Tersine, daha ılımlı olan Cemiyet, devreye koruyucu önlemler sokar; El Haşimi'nin imzasını taşıyan makalede emirin, yorum hakkına sahip kişilerden (*ehl-i içtihad*) olup olmamasına göre iki durum öngörülür: İkinci durumda, bir şura mutlaka ona yardımcı olmalıdır (*Misak-ı Hun*, s. 38). A. Mevdudi, emirin yetkilerinin sınırlandırılması konusunda da ısrarlıdır (*Jihâd*..., s. 30).

33. A. Mevdudi, *Islamic Law*..., s. 240; Turabi, J. Esposito'nun *Voces*... içinde, s. 243. Mısırlı Müslüman Kardeşler'de emirin belirlenmesi konusundaki tartışmalar hakkında, bkz. R. P. Mitchell, *The Society*..., s. 246-8.

onu paylamaktır). Sonuç itibarıyla *şura*, bir yineleme işlevi görür: İlahi ilkeleri yineler, bu ilkeler açısından karar almada *emir*'e yardımcı olur ve nihayet *emir* bu ilkelerden uzaklaşırsa, onu sıkı sıkıya denetler. *Şura* bir parlamento biçimini alabilir.³⁴ Önemli olan, hangi somut biçimleri alırsa alsın, "öğüt verme" işlevinin (yasama değil, çünkü kuralları sadece Allah koyar) ön görülmesidir; "Danışma süreci... pekâlâ bir parlamento tarafından, bir konsey ya da bir *meclis-i şura* (danışma konseyi) tarafından biçimlendirilebilir."³⁵ Bu husus, kurumların alabileceği somut biçimler konusunda sünni düşüncenin kayıtsızlığını pek iyi ortaya koymaktadır. Bir kez ilkeler kabul edildikten sonra, bunun hayata geçirilmesi o anın gereklerine bırakılmıştır.

Peki *şura* kimlerden oluşur? Bu noktada *emir*'in belirlenmesindeki aynı sorunla karşılaşılır. İslamcı düşünce, Kuran'ın bir ayetine göre, *ehlu'l-Hal ve'l-Akd* adı verilenlere, "bağlama ve çözme gücüne sahip kişilere" atıf yapar. Çağdaş metinlerde üç grubun rekabet halinde olduğu görülür:

- Din adamları yani ulema; bunlar, İslamcıların hep ortadan kaldırmaya çalıştıkları ikili düzeni, ruhban ile cemaat arasındaki ikiliği yeniden devreye sokarlar.
- Cemaatin bütünü; bu, genel oyu haklı çıkarmaktadır; ancak günümüzde İslamcıların pek çoğu tarafından hiç sevilmeyen "Batılı" demokrasiyi çağrıştırmaktadır.
- "İslamcı aydınlar", yani çağdaş İslam'ın aydınları ve militanları; sosyolojik açıdan bakıldığında bunların hemen hepsi laiktir.³⁶

Tartışma bir kısır döngüdür, çünkü onu çözmeye yönelenlerin seçimi, sorunun bir cevabı olmasını gerektirmektedir. Tıpkı *emir* gibi, "iyi insanların" da seçimlerle somutlaşması mümkün

34. Kutub, E. Sivan'ın *Radical Islam* içinde, s. 73-74; Rabbani, bir başyazısında "Why are we not Democratic?", *Mirror of Jihad*, Mart-Nisan 1986, s. 3 ve 6.

35. Turabi, J. Eposito'nun, *Voices...* içinde, s. 248.

36. Seyyid Kutub'un tavrı hakkında, bkz. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 69.

olan ya da olmayan doğal bir sürecin sonunda ortaya çıkması beklenmektedir.³⁷

Bütün sünni İslam düşüncesi, aslında *emir* ve *şura* kavramlarını, kendisini oluşturan bireylerden bağımsız, istikrarlı bir siyasal uygulamayı ortaya koyabilecek özerk kurumlara dönüştürme, tek kelimeyle dile getirmek gerekirse, anayasa çatısına alma konusunda güçlü bir isteksizliği ifade etmektedir. Sünnilerde "Anayasamız Kurandır" sloganından öteye gidilmez. Yasamanın olduğu kadar "yürütmenin" de alacağı kesin biçim, esasa ilişkin görülmemektedir, çünkü H. Turabi'nin belirttiği gibi, "yürütmenin aldığı biçim ne olursa olsun, bir yönetici şeriatta belirtildiği gibi her zaman hem şeriata hem de *icma*'ya (uzlaşma) tabidir."³⁸ Sünni İslamcılar, İranlılar'ın tersine, devlet konusunda genel olarak kuşkulu, güvensiz bir tavır içindedirler (Turabi de, aynı metinde İslam devletinden "çok sınırlı bir hükümet" olarak söz eder).

Dernek, Parti ya da Tarikat Hareketi mi?

Ulemanın ve seleflerin aksine, İslamcılar siyasal eylemi yüceltmektedirler. İslamcılar, camilerin çerçevesinden ve dar anlamda dinsel eylemlerden dışarı taşan hareketler ortaya koymuşlardır, fakat bu hareketlerin biçimi üç model arasında bocalamaktadır:

- İktidarı hedefleyen ve öteki partilere hiçbir meşruiyet hakkı tanımayan, kendisini öncü parti olarak sunan Leninist tipte parti: Afgan Hizb-i İslami'nin durumu budur;

- Programından azami sayıdaki unsuru seçimler ve çok partili sistem çerçevesinde benimsetmeye çalışan Batılı tip siyasal

37. A. Mevdudi şunları yazar: "Bu kişiler (Peygamber'in ensarı) doğal bir ayıklanma süreci içinde halkın temsilcileri ve danışma meclisinin üyeleri oldular ve müslüman kitlelerin güvenini o derece elde ettiler ki, günümüzde başvurulmuş seçimler yapılmış olsaydı, bu kişiler ve yalnızca bu kişiler seçilirdi", *The Islamic Law...*, s. 237.

38. Turabi, J. Esposito'nun, *Voices...* içinde, s. 248.

parti: Türkiye'deki Refah Partisi;

• İslami değerleri yüceltmeye, toplumu ve anlayışları değiştirmeye çalışan, dernek tipi hareketler yaratan ve seçkinlerin içine sızan, ancak dolaysız siyasal amaç taşımayan, militan, dinsel oluşumlar. Kitlelerin eylemi konusunda ısrarlı olan Mısırlı Müslüman Kardeşler'le, daha çok seçkinlerin içine sızmaya yönelen Pakistanlı Cemaat-i İslami'nin durumu budur; iki parti zaman zaman kendi adaylarını seçimlerde aday gösterecektir.

Bu üç biçim arasındaki bocalama, değişmeyen genel bir eğilimdir. Örneğin, Mısır'da 9 Eylül 1952 karnamesi, siyasal partileri resmen kaydolmaya davet ettiğinde, dönemin rehberi Hudeybi, Müslüman Kardeşler'in bir parti olarak kaydolmasına karşı çıktı, fakat görüşü Danışma Meclisi tarafından onaylanmadı. Cezayirli FIS, siyasal oyunun kurallarını reddetmesine ya da benimsemesine bağlı olarak, üç modeli de birbiri peşi sıra deneyecektir. Ilımlılar tarafından terminolojide genellikle yan anlam olarak "toplum" (*cemaat*, *cemiyet*) kavramını taşıyan kelimeler kullanılacak, buna karşılık radikal gruplar, kuşkusuz Marksizan grupların etkisi altında kendilerini daha kolaylıkla parti (*hizb*) olarak nitelendireceklerdir (*Hizb-ül Tahrir*, *Hizb-i İslami*, *Hizbullah*). Tercih zor olsa bile, İslamcılar açısından parti hem bir siyasal eylem aracı hem de militanın içinde gerçek İslami modele göre, burada ve şimdi yaşayabileceği bir karşı-toplumdur.

Bizatihi parti kavramı İslamcılar'a sorun çıkarmaktadır. *Ümmet*'in içinde, "Allah'ın Partisi'nden başka parti yoktur": *Lâ hizb illa hizbellah*; İran devriminin ilk yılında, öteki partilerin binalarına ve gösterilerine saldıran militanlar bu sloganı yineliyorlardı. Hasan el Benna Kral Faruk'tan *hizbiyye*'yi, yani siyasal partiler olgusunu kaldırmasını istemişti.³⁹ Mısırlı radikal Ferec, siyasal arenaya girmek için diğer partiler gibi bir İslami parti kurmak isteyenleri eleştirmektedir.⁴⁰

39. J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 146.

40. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 129.

İslamcılarının partilerini siyasal oyunun kuralları çerçevesine yerleştirmedeki güçlükleri, olayın özgüllüğünde yatmaktadır. Çeşitli hareketlerin tüzükleri okunduğunda, İslamcı partinin İslami toplumdan önce geldiği açıkça görülmektedir. Çünkü ilkin üyelerinin bireysel "yeniden İslamileşmesini" talep eder (buna *born-again muslim* denebilir), ayrıca bünyesinde öngördüğü kurumlar (*emir, şura*) gelecekteki İslami devletin kurumları ile aynıdır. Parti, Leninist bir yapılanma ile bir rehberin himayesi altında kişisel inisiyatife dayanan mistik bir tarikatın kesiştiği yerdir. Kelimeler ikili okumaya açıktır: rehber/genel sekreter, kardeş/yoldaş, konsey/merkez komitesi, *biat*/demokratik merkeziyetçilik, vb...

Hareketlerin büyük çoğunluğu Mısırlı Müslüman Kardeşler tarafından geliştirilen modeli almaktadır. Şef (emir, rehber...) seçilmekte ama daha sonra *şura* tarafından iskat dışında, kesinlikle görevden alınamamaktadır. Onun arkasında, genellikle gözetme yetkisine sahip olduğu bir konsey ya da bir yürütme komitesi bulunmaktadır. Parti uzmanlaşmış komiteler –vaaz ve propaganda (*davet*) komitesi gibi– şeklinde örgütlenmektedir. Özel birimler, profesyonel kesimleri (köylüler, işçiler, öğrenciler, vb.) kapsamaktadır. Parti kimi zaman gizli, paramiliter ya da asayiş korumakla görevli bir örgütle desteklenir. İslamcı partilerin hemen hemen tümünün bir kadın derneği vardır.

İslamcı partilerin hemen hepsinde bir ulema konseyinin bulunmaması da anlamlıdır (Orta Asya'nın, Afgan Cemiyet-i İslami'sinin ve Sovyet Yeniden Doğuş Partisi'nin dışında).

İslamcı hareketler, ılımlılarla radikaller arasındaki vurgu farklılıklarına rağmen, tutarlı bir öğreti ve yeni bir örgütlenme modeli sunuyorlar. İleride de göreceğimiz gibi İslamcılar sosyolojik bakımdan modern çevrelerde kök salmışlardır. Gelenekselci ulemanın düşünsel ve toplumsal evreni ile kopuklukları son derece belirgindir.

3. BÖLÜM

İslamcılığın Sosyolojisi

Ortadoğu ülkelerinde, nüfus artışı ve kırsal göç, 60'lı yıllardan itibaren kentlerin nüfusunu şişirmiştir. Devlet buralarda kamu hizmetlerini yürütmekten hatta kentleşmeyi sağlamaktan acizdir. Aynı zamanda eğitimin yaygınlaşması, bütçe kısıtlamaları ile, dolayısıyla devlet tarafından sunulan iş imkânlarının nispi azalışı ile birleşince, sınıfından kopan ve proleterleşen aydınların sayısı artmıştır. Umutlarına denk düşebilecek iş alanları olmadığı gibi, üniversitelerdeki hayat koşullarının giderek kötülemesi onları her türlü muhalif maceraya sürüklenmeye hazır hale getirmektedir.¹

Eğitim sistemleri, Batı tarzı bir öğretim esasına göre işlenmektedir. Bunlar genellikle (tabii Suudi Arabistan dışında) karma eğitimidir ve 1950 ile 1980 arasında muazzam bir gelişme göstermiş, daha sonra ise bunu bir durgunluk ve gerileme izlemiştir. 70'li yıllarda aşırı gruplara beşiklik eden Mısır'ın durumu ele alınırsa, bu on yıl içinde öğrenci sayısının ikiye katlandığı görülür,² oysa nüfus artışı yılda yüzde 2,8'di. Günümüzde Mısır'da 770 kişiye bir doktor düşmektedir: Bu doktorlar çoğunlukla düşük ücretli memur statüsündedir (1989'da işe başlayan bir

1. Bu "yeni aydınların" ayrıntılı bir incelemesi için bkz. G. Kepel, Y. Richard, *Intellectuals et Militants...*

2. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 51.

doktor için yaklaşık 200 Fransız Frangı); aynı şekilde ülke ihtiyacından fazla mühendis yetişmektedir (1989'da yılda 3 000). Okur yazar oranı yüzde 50 dolayındadır. İran'da 1979 devrimi sırasında kent nüfusunun yüzde 65'i okuma yazma biliyordu, bu oran 15-30 yaş arasındaki erkek nüfusta, yani devrimin temel kitlesinde yüzde 83'e çıkıyordu.³ Tunus'ta 1988'de nüfusun yüzde 54'ü okuma yazma biliyordu.

Binbir güçlükle elde edilen bu diplomalar, iş alanlarının azlığı nedeniyle değerlerini yitiriyorlardı. Devletin diplomalıları sistematik olarak iş sunduğu bir tür "çalışma hakkı"na (Mısır, 1978 öncesi Afganistan, Suudi Arabistan) rağmen devletler yeni diplomalıları bünyelerine katacak güçten yoksundular; ayrıca bu siyaset, yıkıcı bir başka sonuç doğurdu: Diplomalının ufku devletten ibaret kaldı. Aydın demek memur demekti. 70'li yıllardan itibaren Uluslararası Para Fonu'nun baskısıyla (Mısır'da 1971'den itibaren *infetah*, Cezayir'de Çadli'nin siyaseti) izlenen çeşitli liberalizasyon ve devleti küçültme siyasetleri ise, memur-aydında statü kaybına yol açtı: Ekonominin liberalleştirilmesi, gerçekten de özel sektörü gözetir; ücretler enflasyon tarafından kemirilir ve yeni zenginlere kıyasla düşer. Memur ayakta kalabilmek için ikinci bir iş yapmak zorundadır (taksi şoförlüğü, uluslararası bir otelde gece bekçiliği, vb.). İş çevreleri, siyasal açıdan aydınlara göre daha önemlidir. Devlet aydınların elinden kaçar; aydınlar yeni koşullara ayak uyduramazlar. Gerçekten de üniversite öğrenimi, tıp alanında bile esas olarak kitabidir, toplumsal ve ekonomik gerçeklerden kopuktur. Bir diplomalı kendisini bir kastın üyesi gibi görür; artık sadece fiziksel çalışmaya değil, fiziksel temasa bile zorlanmayacağını düşünür. Farklılığını, varlığıyla, hatta giysileriyle göstermek ister. Proleterleşmeye kolay kolay katlanamaz, proleterleştikçe buna koşullarını ideolojikleştirerek ve bir devrim ya da güçlü, merkezi yeni bir devlet hayali ile karşılık verir.

3. B. Hourcade, "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste", s. 144.

İslamcı Kadrolar

İslamcı partilerin kadroları, Batılılaşmış öğrenim veren devlet okullarında yetişmiş ve çoğunlukla kısa süre önce kentleşmiş ailelerden gelme genç aydınlardır. Üniversitelerde İslamcılar, edebiyat fakültelerinden çok mühendislik fakültelerinden çıkmaktadır. Bunun tek istisnası öğretmen okullarıdır. İslamcı kadroların prototipi, kırsal kökenli bir aileden 50'li yıllarda kentte doğmuş mühendis tipidir. İçlerinden başarılı olanları kimi zaman eğitimlerini Batı'da tamamlamışlardır. İran hükümeti, bu sosyolojik eğilimi iyi bir biçimde temsil etmektedir (Dışişleri Bakanı Velayeti ABD'de eğitim görmüş bir çocuk doktorudur; Eski Sanayi Bakanı Nebevî de ABD'de eğitim görmüş bir mühendistir). Buna Türkiye Cumhurbaşkanı Turgut Özal da eklenebilir; günümüzde ılımlılaşan Özal, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mühendislik öğrenimi gördükten sonra Erbakan'ın İslamcı Milli Selamet Partisi'nde çalışmıştı.⁴ Fas İslamcı lideri Ebuselam Yasin, Milli Eğitim Bakanlığı'nın Fransız dili öğretimi bölümünde müfettişti.

Bu yüzden çağdaş siyasal İslam'ın ortaya çıkışının, modernleşmeyi reddetmek için kırlara yaslanan karanlıkçı Ortaçağ ruhbanının geri dönüşü ile hiçbir ilgisi yoktur. Günümüzdeki müslüman ayaklanmaları kent ayaklanmalarıdır: 1978-79'da Tahran'da, 1982'de Hama'da (Suriye), Mısır'da tekrar tekrar başgöstererek Asyut'ta, Filistin'de Gazze'de, Cezayir şehrinde, Lübnan'da Güney Beyrut'ta ve Trablus'ta. İslam adına tek silahlı köylü ayaklanması, Afganistan'da meydana geldi ve bu ayaklanma gücünü bir yabancı işgalinin reddine borçludur; ancak bu ayaklanmanın kadrolarının bir bölümü de kentten gelmiştir ve militan İslamcı profiline genelde uymaktadır: Kuzey'in büyük li-

4. Nilüfer Göle, "Ingénieurs islamistes...", G. Kepel ve Y. Richard'ın *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 171.

deri Ahmet Şah Mesud, Kabil Politeknik Okulu'nun eski bir öğrencisidir; Hizb-i İslami'nin yöneticisi Gülbeddin Hikmetyar mühendislik fakültesinin eski bir öğrencisidir. Cezayir'de FIS'in 1991'deki sözcüsü Abdülkadir Haşani bir petrol mühendisidir. İslamcılar hakkındaki bütün sosyolojik incelemeler aynı sonucu ortaya çıkarıyor.⁵ İslamcılar yeni üyelerini aydın ve kentli çevrelerden sağlıyorlar. Bunlar sosyolojik açıdan modern, toplumun modernleşmeci kesimlerinden çıkmıştır. İslamcılık, müslüman toplumların modernleşmesine karşı bir tepki değil, bu modernleşmenin bir ürünüdür.

Bununla birlikte, 70'li yıllardan itibaren, birincisine göre daha az aydın yeni bir İslamcı kuşak ortaya çıktı. Öğrenci sayısının fazlalaşması, genel eğitim düzeyinin düşmesi ve sömürge dillerinin (İngilizce, Fransızca) yerini kimi zaman halk arasında konuşulmayan (bir lehçe olarak tanımlananamayacak kadar farklı olan Cezayir'deki modern Arapça gibi) dillerin alması, genç "lumpen-aydınları" ortaya çıkardı. Bunlar kendilerini "okumuşlar" safında saymalarına yetecek kadar uzun bir süre okula gitmişlerdi, toprağa dönüşü ve fabrikadaki geleceği (böylesi iş imkânları olsaydı bile; oysa bu imkânlar da yoktu) istemiyorlardı, ama yukarılara da çıkamamışlardı. Mağrip'te eğitim harcamaları, 1980-85 arasında 1975-80'e göre azalmıştı.⁶ Cezayir'de ise yüz bin genç öğrenimine devam edemeden, orta öğrenimden

5. Suriyeli Müslüman Kardeşler hakkında bkz. J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 420 ve E. Sivan, *Radical Islam*, s. 119. Mısırlı Müslüman Kardeşler hakkında bkz. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 329 ve E. Sivan, *Radical Islam*, s. 22 ve 118. Mısır'da Sedat'ın öldürülmesinin arifesinde tutuklanan El Cihad grubu üyesi 303 siyasi tutuklu hakkında yapılan bir inceleme, bunlardan üçte birinin öğrenci, yüzde 10'unun üniversite mezunu, yüzde 6'sının liseli olduğunu gösteriyor. Aralarında doktorlar, öğretmenler, askerler var ama tek bir din adamı, tek bir köylü yok: Hrayr Dökmeciyan, *Islam in Revolution*, s. 106.

6. Bu saptama *L'État du Maghreb*'den alınmıştır; Camille ve Yves Lacoste'un yönetimindeki çalışma, s. 496. Bu kitap sadece veriler açısından değil, Mağrip üzerine doğru çözümlerle dolu önemli bir kaynaktır.

ayrılmıştı.⁷ İslamcı hareketlerde de 80'li yıllarda yüksek öğrenimden ziyade orta öğrenimden yeni katılımlara tanık olundu. Bu değişiklik Pakistan'da 1983'te gözlenmişti.⁸ Kuşkusuz İslamcı hareketlerin başlıca azığı eğitimlilerin işsizliğidir. 70'li yıllarda, örneğin Cezayir'de izlenen "Araplaştırma" siyaseti de, genç "Arap dili bilginleri"ne göç imkânı bile bırakmayarak bu aynı olguyu keskinleştirmiştir. Bu yeni kuşak, İslamcı olmaktan çok yeni-fundamentalisttir, çünkü düşünsel olarak İslamcılığa göre daha az "Batılılaşmıştır".

İslamcılar her yerde, önce kampüslerde, ardından, daha az etkili biçimde de olsa, yakın zamanda kentlileşmiş kitleler arasında başarı kazandılar. 70'li yılların başından itibaren İslamcılar, Mısır, Pakistan ve Afganistan'daki üniversite seçimlerinde başarı elde ettiler.⁹ 80'li yıllarda öğrenci çevrelerinin yeniden İslamlaştırılmasında sıra Filistinliler'e ve Mağrip'in üç ülkesine geldi; zaten hareketin gelişmesinde Mağrip'in Ortadoğu'yu genel olarak geriden izlediği görülür.

Bu başarının nedenlerinden biri, tartışma zeminini kaplayan grupların (laikler, milliyetçiler ya da Marksistler) ve ideolojilerin hızlarını kaybediyor olmalarıdır. Çoğunlukla sosyalizan olan Arap milliyetçiliğinin militanları, Cezayir'den Irak'a ve Mısır'a kadar devlet bürokrasileri tarafından yutulmuşlardı. FKÖ mücadele verdiği sahada sonuç getirmeyen bir pazarlık ve uluslararası tanınma süreci içine girdi. Komünist partiler, yeni işçi sınıfı, dinsel ve etnik azınlıklar gibi gettolarından ve kampüslerden çıkabilmeyi başaramadılar. Gariptir ki komünist ve laik (Baasçı) partiler kentsel olmaktan çok kırsal bir tabana sahiptirler (Hafız

7. Bkz. Zakya Davud, "La frustration des classes moyennes au Maghreb", *Le Monde diplomatique*, Kasım 1991, s. 6.

8. Seyyid Veli Rıza Nasr, "Students, Islam and Politics: İslami Jami'at-i Tuleba in Pakistan", s. 72.

9. Mısır için bkz. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 60. 1971'de Cemaat-i İslami'nin öğrenci kolu olan Cemiyet-i Talebe, Pencab'taki seçimlerde, genel seçimlerin galibi Ali Butto'nun Pakistan Halk Partisi'nin öğrenci koluna karşı başarı elde etti.

Esad ve Saddam Hüseyin kırsal kesimdendirler). Afganistan, Irak, Güney Yemen ve Suriye'de laik darbelerin amilleri olan ordular da kırsal kökenli subaylara sahiptirler.

Aydın çevrelerdeki İslamcı başarı ideolojilerin krizi ile de açıklanabilir. İlerici ideolojilerin itibar kaybetmeleri ve "Arap sosyalizmi" modelinin başarısızlığı, köken ve kimlik kavramlarının birdenbire yeniden belirdiği, yapısı bozulmaya uğramış toplumlarda, geçmişe geri dönüş özlemi içinde değil, ama yeniden kazanılmış bir kimlikle modernleşmeyi benimseme arayışı içinde, muhalif yeni ideolojilere boş bir alan bıraktı. Bu nedendir ki İslamcılar her yerde sınai kalkınmayı, kentleşmeyi, kitlelerin eğitimini ve bilimsel eğitimi yüceltmektedirler. Bütün ülkelerin ezilenlerine (*mustazafin*) sundukları şey, dışlandıklarını hissettikleri bu kalkınma ve tüketim dünyasına girebilme düşüdür. İslamcılık, *şeriat* artı elektriktir.

Ne var ki, genç İslamcılar, oldukça modernleşmiş toplumlarda, çoğunlukla arkaik bir siyasal sisteme tosluyorlar. İktidar, hısım akrabayı gözetme ve yozlaşmanın ilke haline geldiği bir ortamda kayırmacılık ağlarına dayanıyor. Örneğin Şah'ın İranı kadar gelişmiş bir ülkede, iktidarın dorukları, sarayın arkaikliği içinde işliyordu. Suriye'de olduğu gibi Irak'ta da iktidar, etnik, kabile-sel ve ailesel temele dayalı bir dayanışma grubunun, bir *asabiyye*'nin elindeydi. Cezayir'de, 1988 Ekim ayaklanmalarından sonra, iktidardaki FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) partisinin tek stratejisi, seçim yasasıyla oynayarak iktidarda kalmaktı. Pakistan'da muhafazakâr partiler gibi Butto ailesinin Halk Partisi de büyük toprak sahibi ve sanayici ailelerin çıkarlarını savunuyordu. Afganistan'da olduğu gibi Lübnan'da da İslamcılık, büyük kabile aileleriyle mücadeleye girişiyordu: İmam Musa Sadr tarafından kurulan Emel Hareketi, güçlü Cafer aşiretine karşı Lübnan'ın Bekaa Vadisi'nde kök salıyor ve yeni okumuşlar kuşağını iki dini ailenin, Musaviler'in ve Hüseyiniler'in etrafında toparlıyordu. Nihayet, petrol monarşilerinden hiç söz etmeden, Lüb-

nan, Irak, Afganistan, Pakistan gibi ülkelerde, şii kökenli olmanın ordu ve hükümette herhangi bir kariyer imkânını hemen hemen tümüyle ortadan kaldırdığını ekleyelim.

Sistem çerçevesinde siyasal bir gelecekte yoksun kalan genç aydınlar, ne ağzına kadar dolu devlet bürokrasisi içinde, ne de kalkınma kaygısından çok işbitirici ve mali bir ulusal kapitalizm içinde ihtiraslarına denk düşen bir yer kapabilme umudu taşıyorlardı. Onlara göre devrim, yer kapma ve toplumsal yükselme anlamına geliyordu. Bu devrim, sivil toplum adına, müslüman *ümmeti* adına, yani evrensel olan adına, şahsiyetçi, özel bir grubun tezahürü ve rehinesi olarak görülen bir devlete karşı gerçekleşiyordu.

İslamcı Kitleler

Sadece kadrolarla devrim yapılmaz. Kitleler gerekir. İslam devriminin kitleleri kimlerden oluşur? Bu noktada da modern toplumun bir ürünü söz konusudur. İslamcı temalar, derviş tipli ve pek ruhbanlaşmamış bir popüler İslam'a sadık olan kırlarda fazla yankı bulmuyor. Modern kitleler, yakın zamanda kentleşenlerdir, yirmi yıldan beri büyük metropollerin nüfusunu üç katı artıran köylü kitleleridir (Tahran'ın nüfusu 1970'den 1990'a üç milyondan dokuz milyona çıkmıştır). İran devriminin, kentli nüfusun yüzde 50'yi aştığı yıl gerçekleşmiş olması, rastlantı değildir.¹⁰ Cezayir, Fas ve Mısır'da 1988'de nüfusun yüzde 44'ü kentleşmişti, Tunus'ta bu oran yüzde 54'tü. Kentleşme ve toplumsal sorunlar, birçok ülkede (Cezayir, İran, Pakistan) yılda yüzde 3'ü aşan nüfus artışı ile daha da katmerleşiyordu. Kuşkusuz, Batılı kültürel modelin yaygınlaşması sonucu, doğum oranı günümüzde azalıyor (Cezayir'de 1965 ile 1987 arasında yüzde 7,4'ten 4,8'e düştü), fakat bunun nüfus artış hızına yansıyabilmesi için, yir-

10. B. Hourcade, "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste", s. 143.

mi yıl gerek. Dolayısıyla genç bir nüfus kitlesi var ve bu kitle bir toplumsal yükselme perspektifine pek sahip değil.¹¹

Bu kentli kitleler, İslamcılığı etkin sanayileşmeye karşı pazarın tepkisi olarak değerlendiren yaygın çözümlemenin aksine, geleneksel müslüman kentinin yurttaşları değildirler. Pazar, eski şehir, saray, kamu alanının yokluğu, loncalar, mahalleler şeklinde tanımlanan geleneksel müslüman kent yok olmuştur.¹² Cezayir şehrinin kaşbahı çözülmüş, Fez'in eski şehri nüfus kalabalığına boğulmuştur. Büyük aileler her yerde pazarı ve merkezi terk ediyorlar; yerlerini de, kent kültüründen yoksun, kökenlerinden kopmuş insanlar alıyor. Tıpkı Tahran pazarı gibi; görünüşte her birinin kendi sokağı ve kendi camii bulunan loncalar temelinde örgütlenmiş geleneksel kent, anısıyla görüntülere hâlâ şekil veriyorsa da çoktan ölmüştür. Önemli olan pazarcının dükkânını New York'a bağlayan telefondur, işinden çıktıktan sonra kentin kuzey mahallelerinde, çevre kirliliğinden uzakta düşüp kalktığı çevredir. Kitle gösterilerinin yapılabileceği caddeler ve meydanlara bölünmüş yeni bir mekân kuruluyor; bu kentler toplumsal ayrılıklara (Tahran'da Kuzey'e karşı Güney; başka yerlerde merkeze karşı banliyöler) ya da inanç ayrılıklarına (Doğu ve Batı Beyrut) göre düzenleniyorlar.¹³ Kentli nüfus artışı, konut ve taşıt açığını beraberinde getiriyor. Cezayir'de 1990'da 16 ile 29 yaşlarındaki gençlerin yüzde 80'i ana babalarının yanında oturuyorlardı, oda başına 8 kişi düşüyordu.¹⁴ Uzak banliyöler merkeze ağızlarına kadar dolu otobüslerle bağlanmaktadır. Kent artık toplumsallaşma mekânları sunabilmekten uzaktır.

Bu yeni kitleler, devletin ne altyapı alanında (su, atık sular, ulaşım) ne de kültürel ve siyasal çerçevede örgütlemeyi becere-

11. Rakamlar C. ve Y. Lacoste'un *L'État du Maghreb*'inden alındı.

12. Geleneksel müslüman pazarı ile ilgili en iyi incelemelerden biri, P. Centlivres'in *Un bazar d'Asie centrale: Taşkurgan*'dır. Bu pazar Afganistan savaşında yerle bir oldu.

13. M. Seurat, *L'État...* "La ville arabe orientale" bölümü.

14. Bkz. Zakya Davud, "La frustration des classes moyennes..."

mediği bir kentsel mekânda üst üste yığılmaktadırlar. Yeni mahalleler, devlet bir kentleşme stratejisi dayatmadan ya da dayatmadan bir işgal ve gayrimenkul spekülasyonu karışımı içinde kendi kendilerini doğurmaktadırlar.¹⁵ Bunlar gerçek gecekondu- lar değil, rasgele bulunan malzemelerle inşa edilen üst üste yığılmış evciklerdir ve elden geldiğince geleneksel müslüman evi- ni (bir iç avlucuğa bakan odalar) yeniden üretmeye çalışırlar. Eski kabilesel ve etnik dayanışmalar, yaşlıların ağırlığı ve aile denetimi, toplumsal çerçevenin değişimi içinde yavaş yavaş silinmektedir: köklerinden kopuş, genellikle mevcut olmayan babalar (göç, uzakta çalışma, aile dokusunun gevşemesi ve kırlarla kıyaslanmayacak ölçüde artan boşanma oranı), nüfus patlaması, işsizlik, vb. Bunalım giderek ağırlaşıyor. Örneğin Cezayir'de 1990'da ekonomik büyüme nüfus artışının gerisinde kalmıştır (2,4'e karşı 2,7); işsizlik aktif nüfusun yüzde 23'ünü, ama özellikle de gençleri etkilemektedir. Dış borçlar ve Uluslararası Para Fonu'nun baskıları, o zamana kadar sübvans edilen temel gıda maddelerinin fiyatlarında muazzam ölçüde artışlar getirmektedir. Ücretliler ve memurlar yoksullaşmakta ve genellikle iki meslekte birden çalışmak zorunda kalmaktadırlar. Bu ise doğal olarak, eğitimden başlamak üzere kamu hizmetlerinin kalitesinin düşmesine ve yozlaşmanın yaygınlaşmasına yol açmaktadır.

Daha burjuva kalan sendikalar ve sol hareketler, küçük iş- lerle uğraşmanın, bir ayrıcalık sayılan işçi sınıfına aidiyete ağır bastığı bu yeni çevreleri kucaklamayı becerememiştir.

15. Kahire'nin vahşi kentleşmesi hakkında, bkz. Agnès Deboulet'nin ma- kalesi "État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire." Tahran hakkında bkz. B. Hourcade ve F. Hosrokhavar, "L'habitat révolutionnaire à Téhéran".

Tüketim ile Hayal Kırıklığı Arasında

Bu yeni kentlerde, tüketimin kültürel modelleri, Batı toplumunun kültürel modelleridir. Başarı göstergesi olan paraya dayalı yeni bir toplumsal hiyerarşiyi gösterişli bir şekilde sergilemeye yarayan videoların, otomobillerin hayali kurulmaktadır. Dükkânlar ve karaborsa, Batılı ve Japon *must*'ları (olmazsa olmaz şeyleri) sunmayı kendilerine görev bilmektedirler. Boş vakitleri geçirme biçimleri bile, (aileyi merkez alan) geleneksel yaşam tarzı ile modern tüketim tarzı arasında uzlaşmalar yaratmaya doğru eğilim göstermektedir. Geleneksel toplum artık bir eğlence biçimi sunmamaktadır, bunun tek istisnası çok masraf gerektiren gösterişli ziyafetlerdir (ve zenginler bunları uluslararası otellerde yapmaktadır). *Fast-food*'lar özellikle kafelerin yasaklanmış olduğu yerlerde (İran) hızla yaygınlaşmaktadır. Şu var ki modernleşme, yeni zenginlerin gösterişli tüketimi ile yoksul sınıfların yeni taleplerini yan yana getirmektedir. 70'li yıllardan itibaren fiyat ayarlamalarına karşı ayaklanmalar ve zenginlik ile Batılılaşma belirtilerine karşı artan saldırılar bundan kaynaklanmaktadır. 1977 Ocak ayında Kahire'de patlak veren "ekmek" ayaklanmaları ve yanı sıra Piramitler bölgesindeki ünlü *night-clubs*'lere yönelik saldırılar; 1983'teki Kazablanka ayaklanması bunlara örnektir.

İslamcılığın başarısının bayağı, ama önemli bir yönü, hayal kırıklığına uğramış bir gençliğe, hayal kırıklığının övgü dolu bir telafisini sunmasıdır. Aslında, Batılı kültürün benimsenmesi, âdetleri gevşetmemiştir, daha doğru bir deyimle zevki mali açıdan ulaşılmaz hale getirmiştir.¹⁶ Kızların bekâretine atfedilen değer, evlenme yaşının yükselmesine ve gençlerin geleneksel toplumla kıyaslanmayacak ölçüde sıkışık bir beraberlik (okullar, üniversiteler, aynı zamanda yurtlar ve toplu taşımacılık) içinde yaşamalarına rağmen yok olmamıştır. Televizyon, filmler ve

16. Bkz. C. ve Y. Lacoste, *L'État du Maghreb*, s. 232.

dergilerin, ayrıca Batı hayatı üzerine anlatılan ve aktarılan öykü ve tecrübelerin getirdiği cinsel özgürlük modeli de günah eğilimlerini güçlendirmektedir. Yoksullaşma ve aşırı nüfus gençlerin özerk yaşamalarını güçleştirmektedir. Zevk, zengin işidir. İşte bu durumda İslamcılar, aslında müslüman uygarlığına özgü belli bir yaşama tarzından uzak bir biçimde iffeti, erdemi yüceltmektedirler. O ana kadar kişinin kendi hakkındaki imajını değersizleştiren şeyleri, bir saygınlığa dönüştürmektedirler.

Kök Salma ve Tebliğ

İslamcılar bu yeni kentsel mekânları "yeniden toplumsallaştırmak" için çaba gösterdiler. İran'da, Güney Beyrut'ta ve Bağdat'ın şii mahallelerinde olduğu gibi, çoğunlukla genç İslamcı militanlar tarafından desteklenen şii ruhban bu yeniden toplumsallaştırma hareketini camiler yoluyla sağlayacaktır: spor kulüpleri, yardımlaşma kooperatifleri, yoksul genç kızlara çeyiz düzmek için vakıflar, okuma çevreleri, siyasal vaazlar, vb... Bütün bunlar, yönetici sınıfların varsayılan yozlaşmasının altını çizen tam bir püritenlik ortamında gerçekleşir. Bütün devrimler püritendir (işte bu nedenle 68 Mayısı devrim değildir): İslami kılık kıyafetin çıkışı, bu püritenliğin ve kentin temsil ettiği değerler ve âdetlerin hızla, apaçık değer yitirişi karşısında yeni kentlilerin duydukları kaygının işaretinden başka bir şey değildir. Devrim sadece İran'da oldu çünkü mustazafların ("zayıf düşürülmüş olanlar", bu kategori tam da yeni kentlilere tekabül ediyor) kadrolaşması, iyi örgütlenmiş şii ruhbanın özerkliği ve eylem özgürlüğü sayesinde, tam anlamıyla gerçekleşebildi.

Adı üzerinde militanlaşma, siyasal formasyondan çok dinsel tebliğden kaynaklanır. Kullanılan terim olan *davet*, "çağrı" aslında "militan bir tebliğ"dir. Hasan el Benna, *Davatuna* ("Militan Tebliğimiz") adlı bir kitapçık yazmıştı. İsmaililerde ya da mutasavvıflarda, mücadele vaizleri anlamındaki *dai*'lerle yeniden

karşı karşıyayız. Fakat burada tebliğ camiden çıkıyor; bu, toplumsal soruna duyarlılığı ve Marksist modelin etkisini yansıtmaktadır. Özgül gruplara (köylüler, öğrenciler, işçiler, askerler) seslenilir. Toplumsal farklılaşma, ideal İslami toplumda silineceği düşünülse bile, temel bir veri olarak alınmıştır. Üniversitelerde, fabrikalarda, idari birimlerde "hücreler" kurulur. Geleneksel dayanışma ağının zayıflaması ile hırpalanan toplumsallaşma yeniden keşfedilir; kulüpler, kitaplıklar, akşam kursları, yardım kurumları kurulur. Mısırlı Müslüman Kardeşler 40'lı yıllarda bir okul, dispanser ve hatta bir küçük sanayi ağı geliştirdiler. Modern mesleklere (avukatlar, mühendisler, doktorlar, öğretmenler, memurlar) ve öğrencilere yönelik sekişyonlar oluşturdular. İşçi sekişyonları da kurdular ve bunları sendikalara dönüşmeye özendirdiler. İmam Musa Sadr Güney Lübnan'da, şii halkı büyük ailelerin korumacılığından koparmak için bir toplumsal eylem planı geliştirdi. İslamcılar kırsal göçü ve geleneksel köy, aşiret ya da aile dayanışmaları arasındaki kopuklukları da hesaba katmaktadırlar.

Ancak yeniden toplumsallaştırma, popüler değerlerden yola çıkarak, İslam'ın toplumsal açıdan yeniden okunması ve halkın anlayabileceği ahlak yükseltici ve dayanışmacı bir dil kullanılmasıyla sağlanır. Proletaryadan değil, garibandan söz edilir: yoksuldan, aşağılanmıştan. Bunlara saygınlık ve gururları yeniden kazandırılmak istenir.

İslamcılar, bir yandan ulemanın "sapmalarını" (evliyalık kültü) mahkûm ederken, ulemanın tam anlamıyla örgütleyemediği popüler bir dindarlığa yaslanır. Genç militanlar, yeni kentleşmiş mekânların kötü hizmet götürülen ya da derme çatma camilerinde gönüllü olarak imamlık ya da hocalık yapmaya giderler. Fransız Maocuları'nın 1968'deki "kök salma" olayı burada da görülür. Genellikle yerel topluluklar tarafından işe alınan alt düzeydeki ruhban ile kendilerini molla ilan eden militanlar arasındaki sınır çizgisi karışır ve bu militanlar, devlet ve geleneksel mollalar tarafından başıboş bırakılan toplumsal düzlemlere (ke-

nar semtler, yurtlar, yeni aydınlar...) yatırım yaparlar. Bu noktada sorun, çoğunlukla soyut bir söylemi ve her zaman için radikal bir pratiği, zaman zaman, İslamcıların mahkûm ettiği şeyleri (tasavvuf, şıhlık) içeren bir popüler dindarlığa eklemlenmektir. Popüler dindarlık genellikle İslamcılığa tepki duyan bir mollalar kitle-si aracılığıyla gerçekleştiği için, işleri o kadar kolay değildir.

Böylece İslamcılar, gizli bir ruhban karşıtlığına rağmen, ulemaya ve mollalara özgü belirli işlevleri yeniden üstlenmeye yönelmişlerdir. Mevdudi, Lahor'un kenar mahallelerinde, Mansura'da kendi *medrese*'sini yaratacak ve bu, Pakistan devleti tarafından resmen tanınacaktır. Afganistan'da, 1951'de monarşi tarafından medreselerin gelenekçiliğine karşı koyması için açılan ilahiyat fakültesi, daha sonra İslamcıların eğitim yeri haline gelecektir. Laik çevrelerden çıkan İslamcılar, önce ulemayı toparlayacak, ardından yeniden ulema üretecek noktaya geleceklerdir; bu ulema, genellikle İslami etki alanının ılımlı hareketlerini yaratacak ya da bunlara katılacaklardır (Afganistan'da Burhaneddin Rabbani, Mısırlı Müslüman Kardeşler arasında Hudeybi ve Tilmisâni); buna karşılık radikal etki alanı daha çok laiklerin elinde kalacaktır (Afganistan'da Hikmetyar).

Kadın

İslamcılar sık sık kadınlar arasından üye topladılar, özellikle İran'da. Daha önce görmüş olduğumuz gibi kadın sorunu, İslamcılık ile fundamentalizm arasındaki kopma noktalarından biridir. İslamcılar, eğitim ve toplumda kadının rolünü esas olarak görüyorlar. Kadında, yalnızca bir zevk ya da üreme aracı değil, bir kişilik görüyorlar.¹⁷ Aşırı başlık paralarına ve kolay boşanmaya

17. Gazali, R. P. Mitchell, *The Society...* içinde, s. 254-5. Radikal çevrelere yakın İran gazetesi *Kayhan International* (İngilizce), kadınların iş piyasasına zayıf katılımını eleştiren bir makale yayınladı.

karşı çıkıyorlar. Bütün İslamcı örgütlerin bir kadınlar, "bacılar" bölümü vardır. Bunlardan ilki Mısır'da 1944'te yaratılmış (*el ak-hayat el müslimat*, "Müslüman Kızkardeşler"); 1933'te El Benna, "müminlerin anneleri" için okul açmıştır. İslamcı hareketlerde kadınların varlığı ve etkinlikleri, bütün gözlemcilerin dikkatini çekmektedir; İran'da çarşafli ve silahlı kadınların gösterileri hep akıllardadır. İran'da olduğu gibi Mısır'da da İslamcı kadın aydınlardan oluşan bir seçkin kesim bir yazma ve yayınlama faaliyeti sürdürmektedir.¹⁸

İslamcı kadın militanlık yapmakta ve okumaktadır; belli istisnalar dışında (yargıç, devlet başkanı) siyasal arenaya da girmektedir. İslamcıların saplantısı kadınları eve tıkamak değil, kamusal alanda cinsiyetleri birbirinden ayırmaktır. İslamcılar camilerde ve kamu alanlarında kadınlar için özel yerler istemektedirler. Yeni bir giyim kuşam biçiminin icadı (başörtüsü, pardösü, eldivenler; sözün kısası "iyi bir bacı" kıyafeti) birbiriyle çelişen iki hedefi gerçekleştirmelerini sağlamaktadır: dünyadan elini ayağını çekmeye son vermek (İran-Hint dünyasında *purdah*) ve edebini korumak (*hicap*); dolayısıyla *hicap* geleneksel çarşafın modern uyarlaması değildir, kadının toplumsal düzene yeni bir biçimle dahil oluşunu belirlemektedir. Oysa Batı modeli geleneksel değerlerin tümünü terke zorlamaktadır. Kuşkusuz kadının konumu her zaman ikincildir: İslamcılar her zaman kadının doğasından gelen güçsüzlüğünden söz ederler ("duyguları aklına ağır basar, fizik olarak daha güçsüzdür"); aynı şekilde ailenin ve anneliğin kadının doğal hali olduğu ısrarla belirtilir.¹⁹ Ancak gerçek tabu, karışık yaşamdır (*ihtilat*). İran'da kadının oy hakkına sahip olduğunu ve araba kullandığını hatırlatalım; böylesi bir şey Suudi tipi gelenekçi bir fundamentalizmde düşünülemez.

18. Mısır'da Zeynep Gazali (bkz. T. Mitchell, "L'expérience de l'emprisonnement dans le discours islamiste", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 193 ve d.).

19. Bu temaların İranlı İslamcı kadın çevrelerinde yaygınlaşması ile ilgili olarak, bkz. F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, s. 159.

cek bir şeydir. Siyasette en radikaller, genellikle en az eşitlik karşıtı olanlardır.²⁰

İslamcılığın yeni-fundamentalizme doğru kayışı kadın sorunu konusunda da bir gerilemeye yol açtı. Artık Cezayir FIS'i kadınların oy hakkını tartışma konusu yapmaktadır ve 1991 seçimlerinde herhangi bir kadın aday göstermemiştir.

Kökenlerinin sosyolojisiyle olduğu kadar, kişiler arasındaki ilişkilerin yalnızca ailevi ve lonca bağları tarafından düzenlenmeyeceği yeni bir kentsel mekân yaratma biçimlerinden de, İslamcılarının modern kentsel mekânın ürünleri ve oyuncularını oldukları görülmektedir. Peki ama siyasal projeleri sonunda nereye varmıştır?

20. Kadın ve İslam konusundaki literatür çok bol ama genellikle yetersizdir. İslamcı kadın hakkındaki en iyi kitap, kuşkusuz *La Révolution sous le voile*'dir.

4. BÖLÜM

İslamcı İdeolojinin Açmazları

İslamcı kuramsal model tıkanma noktasına gelmiştir. Önce metinlerde görülen bir tıkanıklık: Ebul Ala Mevdudi'nin, Hasan el Benna'nın, Seyyid Kutub'un, Mustafa el Sıbai'nin (Suriyeli Müslüman Kardeşler'den), Ali Şeriatî'nin, Ruhullah Humeyni'nin, Bâkır es-Sadr'ın, Murtaza Mutahharî'nin temel metinlerinden bu yana, ki bunların hepsi 1978'den öncedir, *ümmet*'in bütün dillerinde, broşürler, okuyup üflemeye ilişkin bol bol öğütler, zayıf açıklamalar ve dini yazarlardan alıntılardan başka bir şey görülmemektedir. Sonra, giderek açmaza dönüşen kavramlarda bir tıkanıklık söz konusudur: İslamcılara göre İslami toplum ancak siyaset yoluyla mümkündür, ama siyasal kurumlar ancak içindeki insanların erdemine dayanarak işler, erdem ise önce bir İslami toplum mevcut olursa genelleşebilir. Bir daire içinde dolanılmaktadır. Nihayet eylemde tıkanıklık yaşanmaktadır. Belki eylemin başarıya ulaşması söylemin zayıflığını unutturabilirdi; ama ne ekonomik kriz ve hizipler mücadelesi tuzağına düşen İran İslam Devrimi, ne de kabilesel ve etnik çatışmalarla parçalanan Afganistan'ın kurtarılmış bölgeleri, bir İslam toplumunun olması gereken şeye model teşkil edememektedirler. FIS'in Cezayir'i ise FLN'in Cezayir'ini çarşafa sokmaktan başka bir şey yapmayacaktır.

İslami Devlet'in İmkânsızlığı

Karmaşık ve etkin bir anayasa geliştiren İran devrimi istisna tutulursa, İslamcı düşüncenin siyasal kurumlar alanındaki yoksulluğu insanı sarsar; oysa İslamcılık siyaset sorununu her şeyin önüne koymaktadır. Bir yandan bütün İslamcılar bir noktada görüş birliği içindedirler: Bir İslami toplumun yerli yerine oturtulmasında siyasal iktidar zorunludur. "İslam'ın getirmek istediği reformlar, sadece vaazlarla gerçekleştirilemez. Bunları gerçekleştirebilmek için siyasal iktidar zorunludur," diye yazıyor Hurşid Ahmed.¹ Mevdudi de bu görüşe fazlasıyla katılıyor: "Bir müslümanın İslami bir yaşam modeline uyma niyetini, İslami olmayan bir hükümet sisteminin otoritesi altında başarıya ulaştırması imkânsızdır."² Fakat öte yandan, ana hatları kabataslak çizilen kurumlar hakkındaki tartışmanın içi, yöneticilerin nitelikleri ve erdemleri hakkındaki tartışmaların lehine olacak biçimde boşaltılmıştır.

Kurumların Tek Temeli: Erdem

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, İslamcı siyaset anlayışının temelinde yatan emir ve *şura* kavramlarını somut siyasal kurumlara nasıl dönüştürmeli? Soru, yerinde bulunmadığı için açıkça dışlanmaktadır. Mevdudi, buna daha baştan kesinlik getirir: "İslam, danışma kurul ya da kurullarının ortaya konuşunda, önceden belirlenmiş hiçbir biçimi şart koşmaz, bunun basit nedeni İslam'ın bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli evrensel

1. Hurşid Ahmed A. Mevdudi'nin kitabına önsöz, *The Islamic Law...*, s. 5.

2. A. Mevdudi, *Jihâd in Islâm*, s. 19; tavır, ulema'daki geleneksel bir görüşü yeniden ele alıyor: Bir müslüman gönüllü olarak kâfirlerin vesayetinde yaşayamaz. Bu durumda, tıpkı Peygamber gibi hicret etmelidir.

bir din olmasıdır."³ Mevdudi, siyasal İslam'ın ilkelerinin çeşitli anayasal formüllerde cisimleştirilebileceğini düşünür (buna Batı demokrasisi benzeri parlamentolu ve seçimli bir şeyler de dahildir). Önemli olan kurumun ne gücü ne de biçimidir, tersine insanların gönülleri ve eylemleri üzerinde egemen olması gereken İslami ilkelerin uygulanmaya konmasının ardından, kurumun kendisini nasıl silikleştirebileceğidir. Siyasetin anahtarı "toplumsal ahlak"tır.⁴

Ne halk, ne parlamento ne de hükümdar, yasanın kaynağı olabilirler. Devletin kendinde bir pozitifliği yoktur. Yürütmenin, yasanın ve yargının manevra alanı her halûkârda çok dar olduğuna göre, siyasal kurumları kesinkes belirlemek ne işe yarar? Hâkimiyet sadece Allah'a aittir ve yasa zaten verilmiştir. "Bir devlet biçiminde İslami siyasal sistemi gerçekleştirmek için yerleştirilen insani makam ne olursa olsun, bu makam terimin hukuksal ve siyasal anlamında hiçbir gerçek egemenliğe sahip olmayacaktır çünkü (...) yetkileri sınırlıdır ve değiştiremeyeceği ve örtüşemeyeceği yüce bir yasayla belirtilmiştir."⁵

Önemli olan, yöneticilerden başlayarak insanların ilahi yasa karşısında silikleşmeleridir. İslamcılarda, kurumlar üzerine tartışma birden çeşitli işlevleri üstlenmeye elverişli kişilerin kişisel niteliklerinin ve erdemlerinin belirlenmesi meselesine kayar. Ancak birtakım "nesnel" ölçütler bir yana bırakılırsa (devlet başkanı için: "erkek, müslüman ve ruhen sağlıklı olmak"⁶) öteki nitelikler tam anlamıyla öznel, çünkü sadece erdeme, imana ve bilgiye dayanırlar. İşlevin tanımı konusunda, kişinin niteliklerine verilen bu öncelik, kurumlar üstüne bir düşüncenin gelişmesini engeller. Kurumsal işlevler, onları uygulayanların erdemi ile

3. A. Mevdudi, *The Islamic Law...*, s. 260.

4. Kavram Suriyeli Müslüman Kardeşler'de görülüyor (*ahlakûna el içti-maiyye*): J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 139.

5. A. Mevdudi, *The Islamic Law...*, s. 218.

6. *A.g.e.*, s. 243.

değer taşır.

"Bağlayanlar ve çözenler"den (*ehlu'l-Hal ve'l-akd*), yani aslında siyâsal kadrodan söz ederken Mevdudi şunları yazar: "Samimiyetleri, kapasiteleri ve sadakatleri, halkın gözünde her türlü kuşkunun üzerinde olmalıdır."⁷ Turabi daha da ileri gider: "Herhangi bir siyasal işleve adaylıkta ağır basan siyasal liyakat ölçütü, ahlaki bütünlüğün olduğu kadar öteki düşüncelerin uygunluğunda odaklanır."⁸ Kimin yönetmesi gerektiği üzerine yapılan tartışma, aslında Kuran'ın normlarına göre ideal bir egemenin portresini çizmektir.⁹ Aynı şekilde, idare üzerine fikir yürütme, memurun erdemlerinin ve dürüstlüğüünün tartışmasına indirgenmektedir.

Kurumlar, bireyi iyi bir müslüman olmaya zorlamak için vardır (bu, günümüzde kabul gören anlatıma göre, "iyinin kumandanlığı ve kötünün kovulması" görevidir). Cemaat üyelerinin gerçekten erdemli olacağı gün, işte o gün, kurumlar gerçekten yararsız olacaktır. İslamcı yazarlar temelde uzak durdukları kurumları, erdem (*takva*) üzerine kafa yormaları nedeniyle, tanımlamaktan kaçınmaktadırlar. Geleneksel ulema için eninde sonunda siyasetin olumsuzluk ve görgüye dayanmışlık içinde reddi anlamını taşıyan dinle siyasetin birbirinden ayrılmazlığı ilkesi, garip bir şekilde İslamcılar için, hiçbir zaman yaşanmamış imkânsız bir erdem arayışı adına siyasetin yadsınmasına dönüşmektedir. Kurumlarda değil de, ancak insanların içinde gerçekleşebilecek olan İslamcı siyasal model, yalnızca bu haliyle İslamcı bir "site"yi imkânsız kılmaya yetmektedir.

Yeniden İslamileştirmenin başarısı, siyasal toplumun ortadan kaldırılmasını beraberinde getirecektir. Eğer herkes erdemli olursa, kurumlar ne işe yarar? İslamcı düşüncede sürekli değersiz bulunan kurumlara sadece pedagojik bir değer atfedildiği gö-

7. A.g.e., s. 238 ve d.

8. Turabi, J. Esposito'nun *Voices...* içinde, s. 248.

9. A. Mevdudi, *The Islamic Law...*, s. 261 ve d.

rülüyor. Bu değer de bir yandan günah olasılıklarını bertaraf eden, öte yandan, cemaatin saflığını yeniden sağlamayı, günahı cezayla ortadan kaldırmayı hedefleyen bir cezalandırma sistemi kuran sürekli bir baskıdır. Gerçekten İslami bir toplumun gelişi, devletin çöküşünü beraberinde getirecektir, çünkü o zaman egemenlik yalnız Allah'a ait olacaktır ve toplumsal ilişkiler bireysel erdemlerin ifadesi olacak ve kurumlar tarafından gözetilmeye ihtiyaç duymayacaktır. Amaç devlet değil, dine bağlılıktır; dine bağlılık ise bireysel ibadet ve *toplumsal ibadettir*.

"Mensupları müslüman ise, kendi İslami görevlerini ve dinsel yükümlülüklerini yerine getiriyorlarsa ve İslami yasalara itaatsizlik etmiyorlarsa, İslami biçimde bir hükümet var demektir."¹⁰ İslamcılar'a göre, İslami toplumun gerçek motoru insan, yani mümindir. Bu kişinin gerçek bir mümin, *homo islamicus* olması için siyasal eylem yoluyla eski toplumdan kopmuş olması gerekir. Fakat İslami devletin kurulmasıyla, adalet, devletin fiilinden çok, dayatmalara gerek kalmadan kendiliğinden şeriata uyan, nihayet erdeme ulaşmış insanların davranışlarının bileşkesinden doğacaktır. Toplumsal ilişkiler bireyler arası yatay ilişkilere indirgenecek, devlet ancak ihlâller söz konusu olduğunda müdahale edecektir. Devletin sadece pedagojik bir rolü vardır, insanları erdemli kılmayı hedefler. Başarısı da kendisinin sonu olacaktır. Eğer herkes erdemli olursa, insanlar arasında kendiliğinden bir uyum doğar. Devlet bireyle yurttaş arasındaki aracı değildir, sivil toplumu kurmaz. Toplum erdemli oldukça, devlet yok olur. Toplum kendi kendine varolur ve insanların kendi aralarındaki ilişkilerin sonucudur. Bu insanlararası ilişkiler, *şeriatın* ta kendisidir. Şariat artık geleneksel kadıların pratiğinde olduğu gibi, basit bir talimatlar toplamı değildir, öncelikle Allah korkusu ile hareket eden, Allah'ın kulu olan bir bütünün farklılaşmış ifadesi haline gelmiştir. İslam'da ilk günah kuramı olmadığı için,

10. *Usûl-i Bîat ve Mes'uliyethâ-yi Uzû* ("Bağlılığın Temelleri ve Militanın Sorumlulukları) Cemiyet-i İslami, Afganistan, s. 17.

insan Allah'ın hükümlerini yeryüzünde gerçekleştirebilir.

Sorun, ne devlet ne de demokrasi sorunudur. Düşünce ayrılıkları inkâr edilmez ama ideal, uzlaşma ideali olarak kalır. Bunun için düşünsel tartışma kişiler, bireyler arasında kalmalı ve farklı partiler tarafından temsil edilmemelidir. "Çok partili bir sistem mümkün olsa bile, İslami bir hükümet, kararlar konusunda birbirleriyle sert biçimde çatışan siyasal partilerden oluşan azınlık/çoğunluk sistemi yerine, uzlaşmayı arayan bir sistem gibi işlev görmelidir."¹¹

Garip olan, siyasetin öneminden yola çıkan İslamcılarının, bu noktada, ulemanın kabullendiği siyasetin özerk alanını, yani *şeriat*'ın öngörmediği konularda devletin pozitif bir hukuk geliştirme olasılığını (bu yasama tarzına *tazir* ve *kanun* adı verilir) reddedebilmeleridir. Ulemanın alabildiğine hukuksinas ve vicdancı anlayışının ve siyasete karşı kayıtsızlığının eleştirisinden yola çıkan İslamcılar, siyasetin daha radikal bir inkârına ulaşmaktadırlar. "*Tevhidi* bir toplumda, *tazir* ve *kanuna* yer yoktur."¹² Devlet, tarihsel görevini tamamlayınca, yani toplumsal ilişkilerin tek normu olan *şeriat*'ın münhasırlığını sağlayınca ortadan kalkar; "Halkın adil ve mutlu yaşaması için *şeriat*ın yürürlüğe konması gerekli ve yeterlidir."¹³ Fakat, tabii, bu *şeriat*ın, aşağıda göreceğimiz gibi, ulemanın vicdancılığı ve biçimciliği ile hiçbir ilgisi yoktur; söz konusu olan dinamik (*hareki*) bir *şeriat*tır, hareket halindedir çünkü içselleşmiştir, yaşanan bir şey olmuştur, tek kelimeyle söylersek, dindarlığa dönüşmüştür. Daire kapanmıştır: siyasal eylem dinselliğe, ama mistik nitelikte bir dinselliğe yol açmaktadır.

11. Turabi, J. Esposito'nun *Voices...* içinde, s. 245.

12. Haşimi, *Misak-ı Hun* dergisinde, s. 39.

13. Afgan Cemiyet-i İslami Partisi'nin dergisi *Misak-ı Hun*'da.

Antropolojiye Karşı Ermişlik

Mistik Boyut

Fundamentalizme dönüşün bu noktasında, şariat artık ulemanın titiz, vicdancı tavrı olarak algılanmamaktadır: Yeni bir varlığı, bir *born-again muslim*'i (yeniden doğan müslüman) ifade etmektedir. İnsanlar değiştirilmezse, toplum değiştirilemez. Bu "manevi uyanış" düşüncesi El Benna'da istikrarlı biçimde görülür; Seyyid'in kardeşi Muhammed Kutub ise şöyle yazar: "İslam, genel anlamı içinde, insanın kendini tümüyle Allah'a bırakması, ruhunu O'na teslim etmesi ve ne kadar önemsiz olursa olsun her şeyi O'nun ellerine bırakması gerektiği demektir."¹⁴ Bu kaderci tavır, İslamcıların tipik siyasal eylemcilikleri ile ancak görünüşte çelişki halindedir.

İslamcılar'a göre siyasal dönemeç bir yanılsama ve çıkış noktasına dönüş değildir. Bu, bireyin yeni bir dönüşümünün aracıdır. Siyasal ayraç, psikolojinin içinde yer alan bir militanlığın, toptan bir bağlılığın tecrübesidir. Şeriata saygı, biçimsel bir hukukşinaslığın mekanik uygulaması değil, gerçek erdemin davranışlardaki ifadesidir. Hasan el Turabi, İslam topraklarında yaşayan hristiyan ve yahudi *Zımnî*'ler hakkında şunları yazıyor: "Bu, hoşgörü ve ya da yasal koruma sorununun ötesinde bir şeydir. Müslümanlar gayrimüslim yurttaşlarla kurdukları kişisel ilişkilerde dürüst ve dostça davranma ahlaki yükümlülüğünü taşırlar ve bunun cevabını Allah'ın önünde vereceklerdir."¹⁵ Söz

14. Muhammed Kutub, Salim Azzam'ın (yönetimindeki) *Islam and Contemporary Society* içinde, s. 1. Dolayısıyla bu dönüşüm militanın benliğinde olmalıdır: "Afganistan Cemiyet-i İslami üyeleri, ideoloji ve düşüncelerinin tümüyle İslami bir ideoloji ve düşünce olduğundan mutlaka emin olmalıdırlar", *Usûl-i Bîat*..., s. 2. El Benna üstüne bkz. R. P. Mitchell, *The Society*... s. 234.

15. Turabi, J. Esposito'nun *Voices*... içinde, s. 250.

konusu olan, şariat metninden öte, tek kelimeyle erdem ve kordur: Artık biçimsel hukuk ve kurumlar sorununun içi açık seçik boşaltılamayacaktır. Çünkü bu erdemin elde edilmesi, gerçek bir mistik tecrübeyi gerektirmektedir.

En uç tecrübe, tabii ki *cihad*'tır; bu, İslamcılar'a göre komünistlere (Afganistan), siyonistlere (Filistin) karşı, radikallere göre ise dinden çıkanlara ve kâfirlere karşı silahlı mücadeledir. Fakat *cihad* konusundaki literatür, hedeften çok (bir İslam devleti kurmak), mistik boyutun (hayatını feda etmek) altını çizer. Bu, en yüce dine bağlılık fiilidir. *Cihad*'ın dinin beş temel direğinden biri olmaması radikal İslamcıları rahatsız etmektedir. Bunlardan Mısırlı Ferec, *cihad*'ı altıncı "namevcut" şart saymıştır.¹⁶

Dine bağlılık aynı zamanda örgütlenmeye de karşı koyar. Şahadet zaferden daha anlamlıdır. *Cihad*'da "sonuca bağlı yükümlülük" yoktur. Bu, mücahitle düşmanı arasında değil, müminle Allah arasındaki bir meseledir.¹⁷ *Cihad*'ın mekânı, sınırları belli bir devletin değil, *ümme*'nin mekânıdır. Kişi *cihad*'ını her yerde ve herhangi bir kurumsal çerçevede yapabilir. Bu anlayışın, binlerce genç Arabı, etnik ve siyasal bağlamı ile hiç ilgilenmedikleri Afganistan savaşına nasıl sürüklediği ve bunun bütün yıkıcı etkileri aşağıda görülecektir.

Bireysel fiilin kolektif eylemden fazla değer taşıdığı bu *cihad* kavramı, M. Arkun'un da belirttiği gibi, bir kitle hareketinin Leninist tipte tek bir parti tarafından çerçevelendirilmesine dayanan üçüncü dünya ülkelerinin kurtuluş savaşlarından alınmış

16. G. Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, s. 186. *Cihad*'ın "ılımlı" bir versiyonu için bkz. A. Mevdudi, *Jihâd in Islam*, ayrıca Afgan Cemaat-i İslami'nin dergisi *Mirror of Jihâd*'da "What is Jihad and who is a Mujahid", Mayıs-Haziran 1982. Burada *cihad* iki düzleme göre tanımlanmıştır; siyasal hedefe ("Allah'ın üstünlüğünü benimsetmek..., baskıyı tasfiye etmek..., adil bir toplum kurmak") ve ibadete göre ("ruhunu arındırmak ve ahlaki ve manevi bakımdan kendini geliştirmek", "İslam'ın davasına hizmet etmek için her türlü iyi eylemi yapmak").

17. Bkz. J. P. Charnay, *L'Islam et la Guerre*, s. 15 ve d.

örgütlenme modeline terstir: "Sömürgeci Batı ile tartışma, dinsel dili ideolojik bir dile, yani mistik bir niyeti tarihsel bir dolaysız hedefe dönüştürür. Ama yine de Marksist etkililiğe ulaşamaz çünkü (...) ideolojik söylem geçmişin ve şimdinin öznel görüntülerine yapışır kalır."¹⁸ Bununla birlikte söz konusu olan bir kadercilik değildir çünkü eylem, hatta eylemcilik birer değerdir, fakat zafer, insan eylemlerinin birbirine eklenmesinin sonucu olarak algılanmaz; zafer, Allah'ın bir bağışdır, Allah bu zaferi bahşedebilir ya da etmeyebilir. *Cihad* üzerine propagandada en çok kullanılan sloganlardan biri *tevfik minullah*'tır, yani "başarı Allah'tan gelir".

Bu mistik boyut, Afgan bozkırında ya da Birinci Körfez Savaşı'nın pasdaranları (İranlı Devrim Muhafızları) arasında tabii apaçık ortaya çıkar. Mistisizmin siyasal sosyolojisini yapmak her zaman için zor olmuştur, çünkü bu noktada, Weber'e başvurulduğunda (yine Weber!), yalnızca "karizmanın kurumsallaşması"na rastlanır. Yitirilen *an*'dır, genellikle sadece edebiyattan çıkan *an*. Bu coşkunluk dönemleri geçicidir: İran'da olduğu gibi Afganistan'da da cephede ölmeye hazır olan kişiler, günümüzde bir miktarını haksız edindikleri küçük şefliklerini kollama konumundadırlar. Fakat bu düşüş, insanların zayıflığı ile baş edebilecek kurumları inşa etmeye çabalayacak yerde, geçici ve geçmişte kalmış o saflığı hayal eden aktörlerin bizzat kendileri tarafından bir yozlaşma olarak yaşanmıştır. Başarısızlık bir geri dönüş etkisi yaratır. Başarısızlık bir rezalettir. Ya Allah kullarını, ya da kulları Allah'ı unutmuştur. Tabii ikinci tutum benimsenir. Siyasal başarısızlık, militanları dinlerini tartışma konusu yapmaya sevketmez, ama dinginciliğin biçimlerine (yeni-fundamentalizm) ya da umutsuzluğa (şii savaşımların şahadeti) sürükler.¹⁹

18. M. Arkun, M. Arkun'la L. Gardet'nin, *İslam, hier demain*'inde, s. 163.

19. Burada P. Vieille ve F. Hosrakhovar'ın *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, s. 160-177'deki "şahadetçilik" üstüne dikkat çekici çözümlerini belirtmek gerekir.

Kuşkusuz, terörizme bireysel geçişte, ulaşılmaz bir erdemin intihar arayışını görmek gerekir. İslami terörizm konusundaki bütün Batı düşüncesinin, olayı 12. yüzyıldaki İsmailiye mezhebinin *haşhaşin*'leriyle* başlatması gariptir. Bu terörizmin, karbonarilere, anarşistlere ve Rus popülistlerine kadar uzanan Batılı terör geleneği ile süreklilik arzettiği görülmez. Oysa bu terörizmin ahlaki ve mistik yönü romancılar (Camus, Malraux) tarafından geniş bir biçimde tasvir edilmiştir: hem kusursuzluğun imkânsızlığı karşısında intihar, hem de bir bireyin kurban olarak ölmesiyle, insanın iyi ile kötü arasında bölünmesinin kökten ortadan kaldırılışı.

Mistik anın sonunda, İslamcı düşünce tipik bir dönüş yaptı: Siyasetten yola çıkmıştı, bir tür yeni-fundamentalizme, yani siyaset sorununun olumsuzlaştırılmasına geri döndü: "İslami bir devlete, ancak İslami bir topluma sahip olunabildiği ölçüde sahip olunabilir", diye yazıyor Hasan Turabi. Turabi başka bir yerde de şunun altını çiziyor: "Devletler gelir giderler; İslami toplum varlığını koruyabilir ve yüzyıllar boyunca devlet yapısı olmadan varlığını sürdürmüştür."²⁰

Partiden Tarikata

Döngüden nasıl çıkmalı? Erdemli müslüman olmadan, İslam devleti olmaz, İslam devleti olmadan erdemli müslüman olmaz! Bu partinin işlevidir: temiz kişilerin eğitildiği yer olan, siyasal eylemle ahlaki eğitim arasındaki sentez olan parti, iktidarı ele geçirme aracından çok tarikat olarak çalışır. Müslüman Kardeş-

* Fransızca'da "assassin", katil kelimesi buradan gelir. (ç.n.)

20. Turabi, J. Esposito'nun *Voices...* içinde, s. 241 ve 243. Bununla birlikte Turabi, siyasal eyleminin de gösterdiği gibi, İslami devletin bir savunucusudur.

ler'de ve Pakistanlı Cemaat'te, partinin bir seçkinler grubuna münhasır olduğu açıkça söylenir.²¹

İslamcı pratikte, kelimenin gerçek anlamıyla Leninist parti modeli, bütünüyle örnek alınmamıştır. Devrimin, üçüncü dünyanın büyük devrimci hareketlerine en yakın olduğu İran'da, İslami Cumhuriyet Partisi tarafından temsil edilebilecek olan tek parti sistemi hiçbir zaman işlemedi ve bu parti bizzat Humeyni tarafından feshedildi. Siyasal arena, kişisel ilişki ağları etrafında oluşan siyasal hizipler ve gayri resmi dernekler tarafından işgal edildi. Arap Müslüman Kardeşler etkili dernekler olarak kaldılar ve hiçbir zaman gerçek siyasal partilere dönüşmediler. Bütün İslamcı partilerin en Leninisti hiç tartışmasız G. Hikmetyar'ın Afgan Hizb-i İslami'sidir. Burada komünist örgütlenme modelinin etkisi çok açıktır ve bu etki, İslamcı öğrencilerin komünistlerle uzun süre birlikte düşüp kalkmalarından ve iki grubu birleştiren temaslardan kaynaklanmaktadır. Fakat Hizb-i İslami Afgan direnişinde çok azınlıkta kalmaktadır.

Buna karşılık, tüzüklerine şöyle bir göz atan herkes, açıkça, bu parti ve derneklerin, kurucularının gözünde, yaratılacak İslami toplumun nüveleri olduklarını görür. Kurumlar (*emir* ve *şura*) ve partinin işleyiş biçimi (şariat), ideal toplumu yönetecek kurumların aynıdır. Partinin hiyerarşisi giriş ve arınma derecelerine, kısaca kendi içinde İslami ilkeleri sonunda gerçekleştirmesi gereken militanın giriş eğitimine denk düşer. Katılma gönüllü olduğu için, militan, partinin işleyiş ilkelerini içselleştirmek, partinin eylemine katılarak ve parti bünyesinde edindiği eğitim sayesinde, bütün İslami toplumların kuruluşunun koşulu olan erdemliliğe ulaşmak zorundadır.

Militan "cehalet" toplumundan (*cahiliye*) ayrılmak ve salt İslami ölçütlere göre yaşamak zorundadır. Parti cehaletin ve

21. Devrimci Şiiliğin böyle bir seçkinci parti tanımını hiçbir zaman tanımadığını belirtelim, kuşkusuz bunun nedeni seçkinlerin çoktan tanımlanmış olmasıdır: ruhban, daha doğrusu üst ruhban.

yozlaşmanın okyanusunda bir saflık ve temizlik adacığdır. Genellikle militanlar mümkün olduğuunca kendi aralarında yaşama-ya davet edilirler; Mısırlı Müslüman Kardeşler'de temel hücreyi ifade eden *usre* ("aile") teriminin gösterdiği gibi. En aşırı örgütlerde endogami, örgüt içi evlilik zorunlu kılınır, bu ise tarikat etkisini artırır. Ancak, bu karşı-toplumun, bu pir ü paklar cemaatinin üyeleri, insan toplumunun bağrında yaşarlar (bu mutasavvıfların eski ilkesini hatırlatır: *halvet der encümen*, "toplumun içinde yalnızlık").

Parti içi kademeler, bilgi ve tekniklerin basit bir biçimde edinilmesine değil, bir kişisel dönüşüm ve psikolojik içselleştirme safhasına denk düşer. Dolayısıyla militanlık kariyeri, en yetkin basamağında doruktaki kişi olan emirin durduğu bir tür erdemliler *merdivendir*.²² Partinin üyeleri bu merdiveni, hiyerarşik konumlarının koşulu olan giriş ve arınma derecelerine göre tırmanırlar.²³ Aynı tip örgütlenme Mısırlı, Ürdünlü ve Filistinli²⁴ Müslüman Kardeşler'de olduğu gibi Afgan Hizb-i İslami'de de görülür. Zaten Hizb-i İslami'nin tüzüğü, çoğunlukla, Mısırlı Müslüman Kardeşler'in metinlerinin basit çevirilerinden ibarettir, El Benna tarafından yazılan *Risalet el talim* gibi.²⁵

Giriş-katılma aşamaları genellikle dördttür. Afgan Hizb-i İslami'ye göre sıralama şöyledir: 1) sempatizanlar; 2) üyeler; 3)

22. Referanslarımızı İslamcı iki Afgan partisinin tüzüklerinden alacağız (Hizb-i İslami ve Cemiyet-i İslami). Hizb-i İslami'ye göre, emir "kendi öz kişiliğinde partinin ilkelerini, temellerini (*usul ve mukrerat*) canlandırmak ve yönetici faaliyeti içinde 'Allah'ın koyduğu sınırları' (*hudud*), şeriatın zorunlu ve ek ilkelerini (*ahkam*) dikkate almak zorundadır" (*Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 105); ilginç bir biçimde burada parti Allah'ın önüne geçiyor.

23. "Merkez Konseyi'nin üyeleri, görüş ve eylem birliğini korumak için, İslami erdemlerin kusursuz modelinin canlı örnekleri olmaya çaba göstermek zorundadırlar" (*Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 103). "Merkez Konseyi'nin üyelerinin partinin öteki üyelerine kıyasla ahlaki üstünlüğü kesinlikle apaçık ve belirgin olmalıdır." (s. 104).

24. Bkz. Muhammed K. Şadid, "The Muslim Brotherhood Movement in West Bank and Gaza".

25. Bkz. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 300.

"temel direkler"; 4) bir yürütme komitesinin (*komite-yi icraiye*) yardımıyla emiri seçen *şura-yı merkezi* ("merkez komitesi").²⁶ "Giriş" seviyeleri, açıkça, mistik bir üyeliğe kabul töreniyle bir tutulur. "(...) Bu parti, ahlaki açıdan maneviyat (*ruhaniyet*) ve sufilik (*tasavvuf*) temeline oturan bir öncüdür."²⁷ Yeni üye "manevi bir eğitime" (*terbiye-yi irfani*) ulaşabilmek için ruhunu arındırmalıdır (Hizb-i İslami tüzüğü, s. 83). Giriş, kabulün ilk üç aşamasına denk düşen üç dereceden oluşur: 1) adayın toplum, tebliğ ve İslami kitaplar hakkında bilgi edinmesi gereken *taarruf* ("temel bilgiler") aşaması; 2) adayın kendisini daha iyi arındırabilmesi için partinin ilkelerine mutlak itaati edinmesi gereken *tekvin* ("olgunlaşma") aşaması; 3) adayın sonunda partinin siyasetini hayata geçirebileceği *tenfiz* ("resmi onay") aşaması.

Parti, daha doğrusu "cemiyet", yani dernek, iktidarı ele geçirme aracından çok, bireyin dönüştürüldüğü yerdir. Genel olarak ümetin olması gereken halin bir aynasıdır. Militan karşısındakini, adına siyasal faaliyet denen şeyden çok, kişiliği ile sunduğu model aracılığıyla ikna edebilmelidir. İktidarı alma, iki biçimde olabilir: ya karşı-toplum olarak algılanan ve sonunda nüfusun çoğunluğunu kendisine çekecek ve cehalete (*cahiliye*) batmış toplumu yavaş yavaş kapsayacak olan partiyi uçsuz bucaksız bir şekilde genişletmek; bu toplum, devlet iktidarının şiddete dayanarak

26. Afgan örgütlenme şeması Arap dünyasının Müslüman Kardeşler örgütünün şemasından kopya edilmiş benzerdir. Burada şu kademeler vardır:

- *Halka* (hücre): Sünnete ve El Benna'nın öğretilerine giriş,
- *El Usre* (aile): Gelirinin %5'ini verir ve tarikatın yerel şefine itaat eder.
- *Faal üye*:: Emir tarafından seçilir, Kuran'ı incelemiş olması gerekir.
- *Meclis-i Şura*: Emir ve faal üyeler tarafından atanır.

27. *Mes'uliyethâ-yi Uzû*, s. 83. İslamcı hareketin, resmen mahkûm ettiği, fakat El Benna gibi liderlerin öğretilerinde, terminoloji ve dünyaya bakışlarında alabildiğine varlık gösteren tasavvufa karşı ikircikli tutumlarını belirtelim (R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 14). Bu metinde *ruhaniyet* sözcüğü Afganistan Farsçası'ndaki "mistik maneviyat" olarak okunmalı, modern İran Farsçası'nda olduğu gibi "ruhban" şeklinde değil.

ele geçirilmesine gerek olmadan böylelikle kendi kendine İslamileşecektir. Ya da 19. yüzyılın sosyalist devrimcilerinin geleneği içinde, "kitleleri" bilinçlendireceği ve anında bir ayaklanmaya yol açacağı umuduyla Firavun'u (dönek egemeni) bir darbeyle devirmek.²⁸ İslamcı hareketlerin pratiği bu iki anlayış arasında gidip gelmektedir. Aslında, partinin iktidarı almasından çok üyelerinin pırılıtlarının partiyi iktidara taşıyacağı düşüncesi dışında, iktidarın ele geçirilmesi konusunda hiçbir belirgin kuram yoktur.

İktidara yürüyüşün aracı, tebliğdir (*davet*). Tebliğ ile propaganda arasındaki fark, birincisinin burada ve şimdi, bir İslamcı modelin yaratılmasını varsaymasıdır: militan Peygamber gibi davranmalı, giyinmeli, yemeli, kendisini onun gibi ifade etmelidir. Kendi kişiliğinde siyasal değil etik bir model yaratan militan, derinlemesine bir siyasal eylemi pek yürütemez, çünkü bir katılım değil bir dönüşüm talep etmektedir ve siyasal eylem yerine kendisini ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla parti, dinsizlerden ve kötü müslümanlardan korunmak için bir tür iç "hicret" yapan saf müminlerin sığındığı bir karşı-toplum (birçoğunun adında da karşımıza çıktığı gibi, *cemiyyet*, *cemaat*), bir tarikat halini almaktadır.²⁹ Böylece müminler, siyasal eylemle apaçık çatışkı içindeki davranış biçimleri (örgüt içi evlilik, üye olmayanlarla görüşmeyi red vb.) geliştirirler.

Yitirilen Antropoloji

Gerçek İslamcı siyasal düşünce yoktur, çünkü İslamcılık siyasal felsefeyi ve mevcut haliyle beşeri bilimleri reddeder. Erdeme ilişkin büyüleyici çağrı, İslamcı siyasal programı toplumsal gerçeğe eklemlemenin imkânsızlığını perdeler.

28. 1981'de Sedat'ın katilleri eylemlerini bir halk ayaklanmasının ve İslami bir toplumun kurulmasının izleyeceğine inanmışlardı.

29. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 86.

İslamcılık, toplumsal bölünmeyi olumsuzladığı için, bunun siyaset alanına dönüşünü ancak günah ya da komplo olarak algı-
lar. İdeal İslami toplum, müminlerin eşitlikçi toplumu, *ümme*t olarak tanımlanmıştır. İslamcılar için *ümme*t'i ifade eden siyaset kavramı, bu yüzden, hem toplumsal sınıfları hem de ulusal, etnik ve kabilesel farklılaşmayı reddeden *tevhid* (birlik) kavramıdır. Her türlü farklılaşma zorunlu olarak *ümme*t'in yadsınmasıdır. En kötü halde bu, *fıtna*'ye, cemaatin dağılmasına, kopmalara, bölünmelere yol açar: bu kuşkusuz siyasette en büyük günahıdır. Bölünme, sosyolojik bir veri olarak değil, günah olarak algılanır. Bu yüzden İslamcı düşünce ayrılığın tohumu olabilecek her şeyi, her şeyden önce de dinsel mezheplere göre ayrılığı (geleneksel dört sünni mezhebi: Hanefilik, Malikilik, Şafilik, Hanbelilik ve bunun yanı sıra Şiilik ile Sünnilik arasındaki ayrılık) ve bunun yanı sıra ülkelere, etnik gruplara, kabilelere, sınıflara, toplumsal kategorilere, çıkar gruplarına, vb. bölünmeyi inkâr eder. Batılılar'ın dikkat çekici bir sosyolog olarak gördükleri, *asabiyye* ("dayanışma grubu") kavramının mucidi İbni Haldun'un şahsına gösterdiği ilgi, İslamcılarca kuşkuyla karşılanır.

İyinin çözümlenmesi, yani parçalara ayrılması mümkün değildir. İslamcı kuramcılara göre İslam'ın tarihi, *ümme*t'in bölümleri ve insanın bilinçaltı yoktur. Beşeri bilimlerin sağladığı siyasal ve buna bağlı eylem çözümleme araçları, İslam toplumu söz konusu olduğunda, söz ve düşünce dünyasının dışına atılır.

"İslam insan ruhunun her yönünü kapsar, çünkü ırkını, rengini, dilini, yerini, çevresini, coğrafi ya da tarihsel koşullarını, kültürel ya da düşünsel mirasını dikkate almaksızın bu dünyada yaşayan her birey için açılanmıştır (...); İslam, geçmişteki ya da gelecekteki hayatın bütün ihtiyaçlarını, bu ihtiyaçlar manevi, maddi, siyasal, ekonomik, toplumsal, ahlaki, düşünsel ya da estetik olabilir, kapsar ve gerçekleştirir."³⁰ Mesajın evrenselliği,

30. Muhammed Kutub (Seyyid Kutub'un kardeşi), Selim Azzam'ın *Islam and Contemporary Society* içinde s. 1.

antropolojik nesnesinin cılızlığı ile yetinir: Bu nesne, bir ihtiyaçlar, istekler ve fiziki kapasiteler bütünü olarak algılanan, cinsiyetlerin biyolojik farklılığı temel olgusunu merkez alan ve, kültürün ve tarihin üzerinden kayıp gittiği evrensel, insan doğasıdır. "Saf müslüman" arayışı, insanın, baştaki antropolojik modele katılması ve ona manevi bir nitelik kazandırması için, toplumsal ve kültürel determinizmlerden, özellikle de adı konmamış şeylerle (etnik, kabilesel, toplumsal, ulusal vb. bölünmeler) toplumun yapısını şekillendiren İslam dışı kimlik referanslarından kopmasını şart koşar.

Farklılaşmanın ve bölünmenin nesnel temellerini ortaya koyan ve dolayısıyla "evrensel insan"ın gerçekleşmesini aldatıcı sayan beşeri bilimler, kültürel Batılılaşmanın ve *ümme*'in bölünmüş halinin kalıcılaştırılmasının aracı olarak görülmektedir. İslamcı aydın, beşeri bilimler tarafından yayılan değerler ve ideolojiye yöneltlen eleştirilerin ötesinde (sosyologların düşünsel faaliyetlerinde kendi toplumlarının önyargılarını taşıdıkları düşüncesi yeni değildir ve Marksist aydınlar tarafından kullanılmıştır), beşeri bilimlerin bizatihi katettiği yolu ve metodolojisini tartışma konusu yapmaktadır çünkü bu bilimlerin tanım gereği "indirgeyicidir": Bütünü parçalarlar (örneğin, *ümme* kendini *mezhep*'lere, etnik gruplara, kabilelere ve öteki kültürel gruplaşmalara bölünmüş bulur; Vahiy bile tarihselleştirilmiştir). İnsan ve Tanrı gibi bütünsellikleri efsaneler ya da esas yapılanmalara kıyasla ikincil ve merkez dışı yapılar haline getirirler. Vahiy'i reddederler.

"Katı" bilimlere ve akılcılığa değer veren İslamcılar tarafından beşeri bilimlere ve özel olarak da sosyoloji ve tarihe yöneltlen genel eleştiri –bu eleştiri, bu disiplinlerin tümüyle reddinde ya da yalnız değerleriyle değil, metodolojisiyle de İslami yeni beşeri bilimlerin geliştirilmesi dileğinde ifadesini bulmuş olsa bile– sorun çıkarmaktadır.³¹ Bu anlamda "İslami bir sosyoloji",

31. Normatif olmak isteyen ve inancın değerlerini devreye sokan bir "İslami sosyoloji" için, A. Roussillon tarafından yapılan alıntılara bakınız: "In-

İslami bakış açısını ve değerleri benimseyen sosyoloji değil, gerçeğin alanının parçalara ayrılmasına ilişkin metodolojik bir girişimi kendine yasaklayan bir sosyoloji olacaktır. Bu ise terimlerde bile bir çelişki yaşanmasını getirir. Bir İslamcı, Kuran ile nükleer fizik arasındaki uygunluklardan, Kuran ile Annales Okulu ya da yapısalcılık arasındaki uygunluklara oranla daha rahat söz edecektir. İslamcıyı büyüleyen beşeri bilimler değil, kesin bilimdir, çünkü beşeri bilimler bütünsel İnsan'ın, genel olarak İnsan'm parçalanması sürecidir, kesin bilimler ise asla böyle bir niyet taşımazlar.

İnsanın paradigması Peygamber, toplumun paradigması Medine dönemindeki ya da en fazla ilk Dört Halife dönemindeki topluluktur. İyi militanlar kendi kişiliklerinde, bedenlerinde, davranışlarında, giyimlerinde, yemek yeme biçimlerinde Peygamber'in modelini yeniden oluşturmayı hedeflerler. Peygamber'in taklidi devrimin yerini alır.³²

Şu halde tarih yoktur, çünkü bir zamanların *cahiliye*'sine geri dönüş dışında, yeni bir şey olmamıştır. Antropoloji yoktur, çünkü insanlık erdemin gerçekleşmesidir (İslam'da derinlemesine psikoloji yoktur: çünkü günah ben'deki ötekinin izdüşümü değildir). Sosyoloji de yoktur, çünkü bölünme *fitne*'dir, yani cemaatin parçalanmasıdır, dolayısıyla cemaatin yansıması olduğu ilahi birliğe yönelik bir saldırıdır. Aslında, farklılaşan her şey cemaatin birliğine yönelik bir tehdit, yani bir *fitne* olarak görülmektedir.³³

Farklılaşma ya doğaya maledilmiştir (kadın/erkek) ya da Peygamber'in oluşturduğu yüceltilmiş antropolojik model ve *ümme*'nin bütününe uygulanmak istenen ideal Medine cemaatinin oluşturduğu sosyolojik model uğruna inkâr edilmiştir. Farklılaşmanın bu reddi apaçıktır ve arzulanır bir şeydir: Hatta İslam'ın

tellectuels en crise dans l'Égypte Contemporaine", Kepel'in *Intellectuels et Militants* ... içinde, s. 237 ve d.

32. Bkz. aşağıda "Yeni İslamcı Aydınlar" bölümü.

33. Müslüman toplumunun sosyolojik bir yorumunun reddi için bkz. M. Arkun, *L'Islam, hier demain*, s. 166-7.

üstünlüğünün bir kanıtı olarak sunulur. Akılcılaştırılmış yüceltme (İslam dinlerin en iyisidir, çünkü insan doğasına en uygun olanıdır) günümüzün popüler vaazlarında her zaman görülür.

Tarihin Reddi

M. Arkun, "Din-dışı tarih, siyasal mücadelede silahlı eyleme bağlılıkları bilinen Müslüman Kardeşler'de özellikle, tabii ki açıkça mevcuttur; ama olumsuzdur ve tümüyle Allah tarafından yönetilen selamete ulaşma tarihine tabi kılınmıştır" diye yazıyor.³⁴ İslamcılara göre günümüzün sözde müslüman toplumları, Vahiy'den önce içinde bulundukları *cahiliye* dönemine geri dönmüşlerdir; Peygamber'in ve dört halefinin dönemleri dışında hiçbir zaman İslami bir devlet ya da İslami bir toplum olmamıştır. Bundan dolayıdır ki tarih, bir anlam taşımaktan ya da bir modernliğin çıkış süreci olmaktan uzaktır, bir parantezden, bir kayıptan başka bir şey değildir ve yeni bir İslami toplumun gelişile birlikte geçersiz kılınacaktır. Yaklaşık on dört yüzyıldan beri bu parantezin arasına sıkışanları, açıkça söylemek gerekirse İslami kültürü (edebiyat, felsefe, tasavvuf) de bir kenara atmak gerekecektir, çünkü son "adil" halife Ali'nin ölümünden beri olup bitenler bir gerilemeden ve geriye dönüş çağrılarının (örneğin İbni Teymiyye'nin eserleri) dışında cehalete gömülüştür başka bir şey değildir. Tarih bir paradigmlar ve anekdotlar deposundan başka bir şey değildir.³⁵

Bu arada "düşüş", daha doğrusu dört halifeyi izleyen "yeni-den düşüş" anlaşılmaz kalmaktadır.³⁶ Allah, kendi cemaatinin bu gerileyişine neden izin vermiş olsun?

34. A.g.e., s. 162.

35. Bu tarih reddini, bütünü içinde İslam kültürüne uygulamak anlamsızdır, çünkü İslam kültürü bu tarihin bir ürünüdür ve bu açıdan şimdi İslamcılık tarafından inkâr edildiğini görmektedir.

36. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 204.

5. BÖLÜM

Yeni-Fundamentalizm: Müslüman Kardeşler'den Cezayir FİŞ'ine

İslamcı düşüncenin kendi açmazları üzerine kapanmasıyla, İslamcı özgünlüğün, tam anlamıyla fundamentalist olarak niteleneceğimiz harekete kıyasla zayıflaması atbaşı gidiyor. 80'li yıllar boyunca siyasal İslamcılığın bir "yeni-fundamentalizme" kaydığı gözlemlendi. O güne kadar İslam devrimi için çalışan militanlar, artık aşağıdan yukarıya bir yeniden İslamileştirme sürecinin içine giriyorlar; bireylerin İslami amele geri dönmesini savunuyorlar ve şeriat lehindeki kampanyalarında geleneksel fundamentalist mollalarla buluşuyorlar. Artık onları geleneksel mollalardan ayıran şeyler, düşünsel kökenleri, modern toplumda iştiغال ettikleri meslekleri ve siyasal faaliyete katılmalarıdır. Kayıştan söz ediyoruz, çünkü İslamcılıkla yeni-fundamentalizm arasında kopukluk yoktur. Çoğunluğu şii olan birkaç devrimci grupçuğun dışında, İslamcı hareketin bütünü yavaş yavaş strateji değiştirmekte ve böylece Hasan El Benna gibi üstadlarda her zaman var olan püriten ve biçimci esine geri dönmektedir. İslamcılık, İslam ile siyasal modernlik arasında bir andı, kırılğan bir sentezdi, sonuçta kök salmadı.

"İslam'a dönüş" popülist teması, seferber edici özelliğini ko-

ruyor ama muhafazakâr, çok biçimli, siyasal olmaktan çok toplumsal-eğitsel yönelimli yeni bir ifade kazanıyor. Bu yeni-fundamentalizm, bir yandan siyasal bütünleşme kartını oynarken, bir yandan da devleti tartışma konusu yapmadan önce toplumu derinlemesine işliyor. Modernlikten büyülenen siyasal İslamcılığa göre Batılı değerlerden daha da uzaklaşmış görünüyor.

Kuşkusuz, iktidarı ele geçirme hedefi, Cezayir'deki FIS'in ya da Afganistan'daki Hizb-i İslami'nin eyleminin ortaya koyduğu gibi terk edilmiş değildir, fakat toplumun ideolojik dönüşümü yolundaki devrimci proje –siyasetin, ekonominin ve toplumsal bağın niteliğini oluşturan şey sözlü eleştiri dışında tartışma konusu yapılmaksızın– yerini şeriatın uygulanması ve âdetlerin arındırılması programına bırakmıştır. Kadının siyasal yaşama katılımı reddedilmektedir. *İctihad* hakkına veda edilmektedir. Hem siyasal düşünceden hem de çile çeken bir seçkincilikten arınmış olan günümüz İslamcılığı, eylemini gündelik yaşantının ahlakileştirilmesi ve şeriatın uygulanması konularında yoğunlaştırmaktadır. Devlet hakkındaki söylemin yerine toplum hakkındaki söylemi koymaktadır. Bu, iktidarı aldığı takdirde ekonomiyi ya da siyasetin işleyişini değil de âdetleri değiştirecek olan Cezayirli FIS'in modelidir.

Bu gelişme, iç ve dış etkenler tarafından belirlendi: 1) Bizatihi İslamcılığın içinde, gerçek anlamda siyasal eylemin, âdetlerin reformuna tabi kılınması; 2) İran modelinin kaybetmesi; 3) Terörist ya da devrimci girişimlerin başarısızlığa uğraması; 4) İslami simgelerin devletler tarafından yeniden kullanılması. Bu arada Suudi Arabistan gibi muhafazakâr ülkeler, eylem ve ideolojilerini daha muhafazakâr bir yeni-fundamentalizme doğru yöneltmek için İslamcı şebekeleri finanse ederek bunları denetim altına almaya girişti.

"Yeni-fundamentalist" hareketler, İslamcılık'taki idealizmi, geçmiş özlemini ve sosyal adalet arzusunu korudular: İslam'ın bütünsel uygulanışının, adaletin hâkimiyetini ve kusursuz bir toplumun doğuşunu sağlayacağı düşüncesi, gelenekselci molla-

ların hukukşinaslıklarında ve vicdancılıklarında rastlanmayan devrimci bir soluğun izlerini korur. Bu hareketler, koşullar izin verdiğinde, siyasal partiler oluşturarak ve seçimlere katılarak, oldukları gibi siyaset sahnesinde yol alırlar. Bu tutumları, ulema cemiyetleri ya da Cemaat-ül Tebliğ gibi salt fundamentalist ya da dinginci hareketlere zıttır.

Yeni Stratejiler

Birbirlerine mutlaka ters düşmeleri gerekmeyen üç strateji tespit edilebilir: 1) Resmi siyasal yaşama sızma; 2) Gerek âdetler ve amel planında gerekse ekonomi planında toplumsal olana yenden yatırım yapma; 3) Gerek aşırı ortodoks dinsel hareketlerde gerek terörist gruplarda fraksiyonlara bölünme. Dolayısıyla bu noktada, çoğu, El Benna dönemindeki –yani 60'lı yıllardan itibaren gözlemlenen bütün müslüman dünyaya özgü siyasal radikalleşmeden önce– Mısırlı Müslüman Kardeşler'in eylemleriyle yenden bağ kuran birbiriyle tutarsız bir dizi uygulamaya rastlanır.

80'li yıllarda, Müslüman Kardeşler seçimlere katıldılar ve birkaç milletvekili seçtirdiler; Ürdün ve Kuveyt'te iktidara yakın çevrelerde Müslüman Kardeşler'e rastlanır; Türkiye Cumhurbaşkanını Turgut Özal'ı çevreleyen teknokratlar ekibi, geniş ölçüde eski İslamcı militanlardan, parlamento seçimlerine ve hükümete katılmaya yönelik bir İslamcı hareket olan Milli Selamet Partisi'nden (1983'te Refah Partisi adını aldı) geliyorlardı. Cezayir FIS hareketi 1990 ve 1991 seçimlerine katıldı. Tunus'ta 1989'da En Nahda Partisi adını alan İslami Yöneliş Hareketi, hükümet çevrelerinin şiddetli muhalefetine rağmen, yasal siyasal sisteme eklenilmeye çalıştı. Bu grupların, eğitim konuları dahil, kültürel ve ideolojik konularda bir dizi talepleri olması anlamlıdır. Nitekim 1990'da Mudar Bedran'ın başbakanlığındaki Ürdün kabinesinde, Müslüman Kardeşler eğitim, yüksek öğrenim, toplumsal kalkınma ve iletişim bakanlıklarını üstlenmişlerdi.

Bununla birlikte, bu siyasal yaşama katılma stratejisi 1991'de birtakım darbelerle karşılaştı: Cezayir'de FIS'in, Tunus'ta En Nahda'nın bastırılması, Ürdün'de hükümetlerin Müslüman Kardeşler'e kapatılması. Bu gerileme, İslamcılar'ın Körfez Savaşı'nda genellikle Saddam Hüseyin'i desteklemeleri ve İsrail'le barış sürecine karşı çıkmalarının da bir sonucudur.

Buna karşılık, İslamcı ve yeni-fundamentalist temaların modern meslek çevrelerinde yaygınlaşmaları çarpıcıdır. Yeni-fundamentalizmin toplumsal tabanı, İslamcılığın tabanı (modern eğitilmiş sınıflarından kopmuş aydınlar ve yakın zamanda kentleşmiş kalabalıklar) ile geleneksel fundamentalizmin tabanını (tüccarlar, küçük kent burjuvazisi) bir araya getirmektedir. Yeni-fundamentalistler, İslamcılara özgü İslam'ın ideolojileştirilmesi görüşünden, toplumsal alanın bütünlüğü düşüncesini kaptılar. Böylelikle sıradan vaizlerden çeşitli kuruluşların yöneticilerine, militan sendikacı veya dernekçilere kadar her düzeyden insanı eylemlerine katmaya başladılar. Bunlar müezzin ya da imamlar değil, tam anlamıyla militandırlar. Bütünlüklü hedefleri devlet değil, toplumdur. Toplumu toplumsal eylemle fethetme siyaseti güderler; tıpkı 70'li yıllarda militan dernekçilik yapmaya koyulan Batılı eski goşistler gibi...

Eski Müslüman Kardeşler'in çoğu kendilerini tebliğ, günlük âdetlerin dönüştürülmesine ve sıkı bir biçimde dinsel ibadete dönüş ve şeriatın uygulanması için lobicilik faaliyetlerine adanmış, siyaset sahnesini terk ediyor ve böylece siyasal eylemcilikten çark edip tipik fundamentalist bir tavra yöneliyorlar. Şeriata dönüş yeni-fundamentalist taleplerin ana teması haline geliyor.

Fakat Mısır'da olduğu gibi Türkiye'de de İslamcılar'ın mesleki birliklere (avukatlar, mühendisler) ve finans sektörüne (faizi reddetmelerine rağmen fiiliyatta İslami bankaların çok kârlı olduğu ortaya çıktı) yatırım yaptıkları görülüyor.¹ Kısacası, İslam-

1. Türkiye'deki "İslamcı mühendisler" hakkında, bkz. Nilüfer Göle, G. Kepel ve Y. Richard'ın *Intellectuels et Militants...* içinde.

cılar devrimci siyasal öncülükten, sivil topluma ve siyasal sınıfa çok yönlü yatırım yapma yoluna gittiler. İslam devriminin hayaleti silinmekle birlikte, İslami simgeler müslüman dünyasında hiç olmadığı kadar topluma ve siyasal söyleme nüfuz etmektedir. Siyasal İslamcılığın geri çekilişine İslam'ın toplumsal bir fenomen olarak ilerleyişi eşlik etmektedir.

Fraksiyonlara bölünme, en aşırı grupları ilgilendirmektedir. Fraksiyonlaşmanın nüvelerine, daha önce görmüş olduğumuz gibi, iktidarı ele geçirme aracından çok bir tarikat gibi algılanan parti anlayışında rastlanmaktaydı. Bu, Seyyid Kutub'un İslamcı fikirlerini en uç noktasına kadar götüren en aşırı Mısırlı grup *el-Tekfir ve'l-Hicre*'nin (grubun, bu adı kullanmadığını hatırlatalım) *hicret* yoluyla dünyadan elini ayağını çekip siyasal mirası terk edişinde açıkça görülmektedir. Grup açıkça teröristtir, fakat aynı zamanda iktidarı ele geçirme anlayışını terk etmektedir, sanki radikal İslamcılığın altındaki gizli karamsarlık onu kendi siyasal eylemine inançsızlığa itmektedir. Zaten ruhlar arındırılmadan, siyasal başarının ne anlamı olabilir ki?

Popülist, Püriten ve Mesihçi Bir İslam

Yeni-fundamentalistler toplumu artık devlet yoluyla değil, aşağıdan yukarıya yeniden İslamileştirmeye çalışıyorlar. İslamcılıkla ilgili belirttiklerimiz konusunda da tutarlıdırlar: Madem İslami toplum her şeyden önce üyelerinin erdemi üzerinde temellenmektedir, o halde bireyleri ve amelleri reforma tabi tutmak gerekir. Bu İslamleşmenin yaygınlaşması, kaçınılmaz olarak bir İslami topluma yol açacaktır.

Tebliğ, bireylerin gündelik yaşamda İslami pratiğe (namaz, oruç, aynı zamanda sadece dinsel bakımdan meşru –helal– yiyeceklerin tüketilmesi ve kadınların örtünmesi) dönmelerini sağlamayı, diğer yandan da aşağıdan yukarıya toplumsallaşmayı (buluşma mekânları, kulüpler, kitap ödünç vermeler, çocuklar için

kurslar, kooperatifler, karışık olmayan alternatif toplu taşıma olanaklarının yaratılması, vb.) hedeflemektedir. Dolayısıyla yeniden İslamileştirme iki eksen etrafında gerçekleşmektedir: tebliğ yoluyla bireysel reform (*davet*) ve ister salt mekânlar (kentler, mahalleler), isterse uygulamalar ve şebekeler (İslami bankalar) yaratma anlamında olsun, İslamileşmiş düzlemler oluşturma. İslami toplumu yerel militanlık, dernekler, kooperatifler ve öteki kurumlar aracılığıyla önceden yerli yerine oturtmak gerekir: Bu anlamda İslamcılığa kıyasla yeni-fundamentalizm, Marksizme kıyasla sosyal demokrasinin durumuna benzemektedir.

Âdetlerin reformu, bireysel pratiğe dönüş eksen alınarak yönlendirilmektedir. Bu noktada yeni-fundamentalizm Cemaat-ül Tebliğ² gibi uzun süreden beri var olan hareketlerle buluşur. Tebliğciler, merdiven boşluklarında hizmet verirler; bunlar suçluluk duygusuna ve "sosyolojik" müslümanın (kendisini müslüman olarak gören ama ibadet etmeyen) Kuran ve şariat referanslarına karşı duyduğu nostaljiyle karışık saygıya seslenerek, ibadetlerini unutan müslümanlara "vaaz vermektedirler" (kelimenin her iki anlamında). Bu tebliğciler, bireyin güçsüzlüğü ya da yoksullaşması ile Batılılaşmış bir toplumun (alkol, açık saçık filmler, genç kızlara tanınan serbestlik, vb.) aldatıcı çekicilikleri arasındaki çakışmayı vurgulayarak, değerlerinin ve ailesinin gözleri önünde yok olduğunu gören kişinin yaşam acılarına da seslenirler.

"Püritenlik", eğlenceyi, müziği, seyirlik şeyleri, Pascalcı anlamda hoş vakit geçirmeyi reddedişi ve keyif ve boş zamanları değerlendirme mekânlarının (kahveler, videoklüpler, dansingler, sinemalar, bazı spor kulüpleri) ortadan kaldırılması arzusuyla

2. 20'li yıllarda Hint altkıtasında kurulan ve tek amacı bütün "sosyolojik" müslümanları İslam'ın katı pratiğine geri çekmeyi amaçlayan bir hareket. Cemaat-ül Tebliğ siyasal hareketi her zaman için kendisine yasakladı. Vahabi olmamakla birlikte, kutsal kitaba çok bağlı, biçimsel, reforme edilmiş bir fundamentalizmi savunur. Fransız kolu "İnanç ve Uygulama" derneğidir, bkz. G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam*.

dikkatleri çekmektedir. Öze, yani ibadete ve Allah korkusuna dönüş öğütlenir. Bu noktada, şeriata ya da insanın yüce amaçlarına ters düşmediği sürece keyif almanın meşru sayıldığı geleneksel İslam'dan oldukça uzaklaşan bir tür nostaljik karamsarlık söz konusudur.

Fakat bu tebliğ, kişisel dönüşümlerin ötesinde, geçmişteki kurtuluş hareketlerinin kurtarılmış bölgelerini andıran "İslamileşmiş alanlar" yaratmayı hedeflemektedir. Yani, daha şimdiden gelecekteki toplumun ideallerine göre yönetilen bir alan; ancak bu kez bu alanın kurtarılmış bölgelerden farklılığı, siyasal iktidar ve devlet karşıtlığı ile ortaya çıkmamasıdır. Burada bir kez daha, özellikle Almanya'daki 68 sonrası hareketlerin "alternatif" alanları ve topluluklarıyla çarpıcı bir paralellik göze çarpmaktadır. Böylesi bir alan, ikna yoluyla olsun, baskıyla olsun bir kez fiilen oluşunca, devletten, önce bu olguyu resmen onaylaması istenmekte sonra da bu İslami alanların üzerine bina edildiği ilkel toplumun tümüne yayılmaya çalışılmaktadır. Bu strateji, önce belediyeleri ele geçirmeye (1990 Haziran seçimleri) ve oralarda İslami ilkeleri yerleştirmeye (Cezayir bayrağının ve tabelalarının yerine "İslami Komün" yazıları asılmıştı) yönelen Cezayirli FIS tarafından ortaya konmuştu. Fakat benzer çabalara Büyük Britanya'daki müslüman mahallelerde, Mısır'daki kimi kentlerde ve mahallelerde (Asyut), Türkiye, Sovyet Tacikistanı vb. gibi birbiriyle ilgisiz yerlerde de rastlanmaktadır. Londra Müslüman Enstitüsü Başkanı Kelim Sıddiki, Britanya devletinden, "ayrı bir toplum" olarak algılanan müslüman cemaatinin tümüne uygulanacak kimi şariat ilkelerinin meşrulaştırılmasını talep etmektedir. Yine belirtelim, İslamcılık gibi, burada esas olarak kentli bir hareket söz konusudur. Bir kez daha tek istisna, kurtarılmış bölgeleri büyük çoğunlukla gerçek siyasal yapılardan yoksun bir tür İslami alanlar olan Afganistan'dır.

Bu alanlarda kadınlar çarşaf giymeye zorlanmakta, alkol yasaklanmakta, karışık yaşam mahkûm edilmekte ve "pornografi"ye, kumara, kahvelere, kimi zaman müziğe, uyuşturucuya ve

suç eğilimlerine karşı mücadele ederek toplumun ahlaki değerlerinin yükseltilmesine çalışılmaktadır (hristiyan ya da yahudi fundamentalistlerinin de yapabileceği gibi). Bir başka mücadele eksenini, gündelik yaşamı İslami pratiğe uydurma ısrarıdır (ibadet için boş zaman, *helal* yiyecekler, Ramazan'da özel zaman çizelgeleri). Nihayet, öncelikli alanlardan biri, okul sisteminin İslam'a uydurulmasıdır (dine aykırı derslerin yasaklanması, karma eğitime karşı çıkış, Araplaştırma). Sonuç itibarıyla, söz konusu olan, artık müslüman olmayan ya da henüz müslüman olmayan bir toplumda otantik müslüman bir mikro-toplum yaratmaktır. Bunlar, müslümanların az çok gettolaşmış azınlıklar halinde yaşadıkları Avrupa toplumlarına çeşitli derecelerde uyarlanabilecek yöntemlerdir; tabii bu yöntemler gettuyu pekiştirme eğilimi taşımaktadırlar.

Bu İslamileştirilmiş alanlar giderek toprak bütünlüğüne sahip bölgeler halini almaktadır; yerel seçimlerde zafer kazanma stratejisinin önemi buradan gelmektedir. Cezayir'de FIS, 1990 Haziran belediye seçimlerinde belediyelerin büyük çoğunluğunu ele geçirdi: Hemen rai müziğini yasakladı, gece kulüplerini kapattı, alkolü yasakladı, sportif faaliyetlere desteği kesti, "İslami pazarlar" örgütledi (resmi pazarlardaki kılığa ve karaborsadaki pahalılığa karşı okulların açılışında okul araç-gereçleri ve Ramazan'da yiyecek maddeleri sattı) ve belediyenin kesin kararıyla "İslami giyim kuşamı" dayattı (fiiliyatta "giyim kuşamda haya yasası" çıkarttı)³. Dolayısıyla yeni-fundamentalizmin bir toplumsal alanı vardır ve bu, İslamcılıktan miras alınmıştır. İslami alanlar oluşturma stratejisine Avrupa'daki göçmen işçiler bünyesinde birkaç kez teşebbüs edildi, başarı son derece zayıf kaldı (Fransa'da 1989'da "türban" adı verilen sorun).

Ancak âdetler sorunu merkezi sorun olsa bile, tek hedef değildir. İslami alanlar, toplumsal ve ekonomik yardımlaşma ağla-

3. Tipasa (Cezayir) belediyesinden bir örnek için bkz. C. ve Y. Lacoste, *L'État du Maghreb*, s. 210.

rı tarafından da örülmektedir. Devletin yetersizliği yardımlaşma ağlarıyla örtbas edilmektedir (Mısır'da ve Cezayir'de kız ve erkek öğrenciler için ayrı otobüs seferleri düzenleme, fotokopi için ödünç para verme; Cezayir'de, yukarıda belirtilen belediyelerdeki toplumsal faaliyetler). Cami yeniden merkez haline gelmektedir.⁴

Sonuçlar çok tartışmalıdır. Aslında, "fundamentalist yuvalar"m, ülkelerden çok toplumsal çevre ve bölgelere göre yerleştirildiği gözlenmektedir. Toplumsal bağlamın ve geleneğin yeni-fundamentalistler açısından elverişli olduğu yerlerde, devlet daha ağızını açmadan taleplerini dayatmaktadırlar. Kaleler kimi zaman bölgeseldir (Yukarı Mısır, Türkiye'de Erzurum bölgesi, Büyük Britanya'da müslüman göçmenler), fakat genelde büyük metropollerin yoksul semtleri, yeni-fundamentalizme en yatkın alanları oluşturmaktadır.

Kültürel Uzlaşmanın Reddi

Yeni-fundamentalistler, Batı kültürünün yozlaştırıcı etkileri konusunda çok duyarlıdırlar. Onlar artık, İslamcının modernliğe, siyasette ve ekonomide Batılı modellere duyduğu hayranlığı taşımıyorlar. Batılı modelden kopukluklarını, bizzat müminin bünyesinde ve bir arada yaşama şekillerinde ortaya koyuyorlar. Bu, terimin etnolojik anlamında "kültürel" bir görünüm alıyor. Hareketler ve giyim kuşam yeniden biçimleniyor, geleneksel giysilere geri dönülüyor; oysa İslamcılar, Avrupalı kıyafetleri İslamileştirmek koşuluyla (kadınlar için başörtüsü ve pardösü) kullanmakta tereddüt etmiyorlardı. Mısırlı Müslüman Kardeşler'in, 1974'te takım elbise ve kravatla fotoğrafı çekilen yöneticisi Ömer Tilmisani ile yalnızca uzun gömlek, şalvar ve beyaz

4. Cezayir için bkz. Ahmed Ruaciye, *Les Frères et la Mosquée*.

takkeyle görülen FIS'in yöneticisi Şeyh Medeni arasındaki tezat çarpıcıdır.⁵ İslamcılar, modernlik ile İslam arasında bir sentez, daha doğrusu bir uzlaşma sağlamaya çalışmışlardı. Yeni-fundamentalistler bunu reddediyorlar. Batı ile her türlü uzlaşma reddediliyor: kravat, gülüş, Batılı selamlaşma biçimlerinin kullanılışı, el sıkışma, alkışlama. Fark, bunlardan kaçınılarak vurgulanıyor. Gayrimüslimin, tümüyle müslümanlara ait olduğuna inanılan kural ve ifadelerden kaçınması isteniyor. Selamlaşma biçimi olarak "selamünaleyküm"ü kullanmaya yeltenen yabancı, sert bir biçimde terslenme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. Sportif faaliyetler gibi bir arada yaşamının bazı toplumsal uygulamalarından, açıkça mahkûm edilmese bile, kaçınılıyor. Mümin, gerçek bir müslüman olduğunu kanıtlama yükümlülüğü ile karşı karşıya bırakılıyor. Halkın dindarlığı açısından olduğu kadar ulemanın İslamiliği açısından da anlamsız olan bu soru, ister yabancı işçi ister kentli insan olsun, işleyişi derinlemesine Batılı olan bir toplumda yaşayan biri açısından epey anlam taşıyor. Yeni-fundamentalizm, kamusal alanın, aile ve caminin lehine olacak şekilde daralmasını öngörüyor.

Kadın

Buna bağlı olarak, İslamcılıkla yeni-fundamentalizm arasındaki en çarpıcı farklılıklardan biri, kadının statüsüdür. Daha önce görmüş olduğumuz gibi İslamcı siyasallaşma, kadına kamusal alana giriş imkânı sağlıyordu, yeni-fundamentalizm bunu geri alıyor. İslamcı kadın militanlar vardı, ama yeni-fundamentalist kadın militanlar yok: FIS'in kadın örgütleri sessizdirler; gösterilerde ve camilerde sadece erkeklere rastlanır. Humeyni'nin çok

5. Tilmisani'nin fotoğrafı için bkz. O Carré ve G. Michaud, *Les Frères musulmans*, s. 116-7, 16. fotoğraf. Aynı dönemde, Afgan İslamcı hareketinin kurucusu profesör Niyazi de kravat takıyordu.

tabii karşıladığı kadınların çalışma hakkına, FIS karşıdır. Bu noktada, muhafazakârlık aşikârdır. Afgan İslamcılar gibi İranlı İslamcılar tarafından da kabul edilen yabancı kadın doktorlar ya da gazeteciler çoğunlukla *persona non grata* (istenmeyen kişi) ilan edildiler. Yeni-fundamentalistler, kadınların oy hakkının kısıtlanması için baskı yapıyorlar (Cezayir'de 1991'deki seçimlerle ilgili müzakere sırasında FLN yöneticileri arasından ummadıkları müttefikler buldular). İran'ın desteklediği şii Afgan mücahitleri ile Suudi Arabistan tarafından desteklenen sünniler arasındaki 1990 anlaşmasının bozulmasının nedenlerinden birinin kadın sorunu olması da anlamlıdır. Şiiler kadınlar için oy hakkı isterken, sünniler bunu reddediyorlardı. Özel hukuk sorunu (kadın, aile, boşanma, vb.), şeriatın lafzını İranlı ya da Mısırlı İslamcılarının savunduğu toplumsal ve eğitsel tedbirlerle uyumlulaştırmaya çalışmaksızın sertlikle yeniden yerleştiren yeni-fundamentalistlerin taleplerinin başlıca ekseni haline geliyor.

"Lumpenleşme"

İslamileşmiş alanlar stratejisi, yeni-fundamentalistlerin önceliği haline geldikçe, İslamcı siyasal aygıtın köklü bir şekilde bozulduğuna tanık oluyoruz. Seçkin İslamcı parti anlayışı, arınmışların bir araya gelişini hedeflemesine rağmen bir kitle hareketine dönüşmeye karşı direnemiyor. Bunu, Cemaat-i İslami'yi bir seçkinler partisi yapma kaygısını taşıyan Mevdudi gibi, militanın kişisel formasyonu üzerinde ısrar eden Müslüman Kardeşler de gayet iyi anlamıştı. Güçlü mistik eğilimler taşıyan bu seçkin partilerden, Cezayirli FIS gibi popülist kitle partilerine geçiş, militanların formasyonlarında ciddi bir düşüşü beraberinde getirdi. Bu yeni partiler her şeyden önce acil siyasal eylem için halk kitlelerini seferber etmeye çalışırlar; kısa süre önce kurulmuş oldukları için, derin köklere sahip değildirler. Bu durumda erdem üzerine hitabet, bu örgütlerin demagojik ve popülist ka-

rakterlerini gizleyemiyor. Örneğin, Cezayirli FIS gerçek bir partiden çok bir "cephe", bir harekettir. Çeşitli eğilimleri bir araya getirmektedir, bunların bazıları Müslüman Kardeşler'e yakınken, bazıları tersine daha milliyetçidir. Bunların birliği de her şeyden önce kırılğan uzlaşmalara dayanıyor (seçimlere katılmak ya da katılmamak). Bu uzlaşmalar ise iktidarın ele alınması durumunda süremeyeceklerdir.

Yeni-fundamentalizm ile halkın taleplerinin dile getirilişi nasıl örtüşür? Siyaset oyununa değer vermeyen bir programdan hareket ederek, siyaset oyununa nasıl dahil olunabilir? Küçüm-senen bir demokrasiden nasıl yararlanılır? İslamcı hareketlerin popülist ve muhalif yeni-fundamentalist hareketlere dönüşmesi kendi özgünlüklerini baltalıyor baltalamasına, ama aynı zamanda, biçimcilik ve gösteriş adına, yani ikiyüzlü bir şekilde öne sürdükleri erdem modelinin de dibini oyuyor. Günümüzde yeni-fundamentalizm lumpen-islamcılıktan başka bir şey değildir.

İslamcı harekette zaten tıkanmış olan düşünsel arayışa yeni-fundamentalizmde rastlanmaz, çünkü yerini imana bırakmıştır: İslam'ın dediği her şey doğru ve akılcıdır. Modernlikle bir uyum ya da uzlaşma aramak abestir. İslami kitapçılarda satışa sunulan literatür, mümine gereken basit gerçekleri öğüt ve azar tonunda müminin başına kakan yüceltici broşürler toplamıdır. Yeni-fundamentalistler artık *içtihad* hakkını ya da düşüncenin yenilenmesini bile talep etmemektedirler.

İslam'da her şeyin cevabı olduğuna göre, müslüman toplumun çektiği sıkıntılar, kendi üyelerinin imansızlıklarından ve siyonist ya da hristiyan komplolarından kaynaklanmaktadır. Yahudilere ve hristiyanlara saldırı, yeni-fundamentalist makalelerde geçer akçedir. Mısır'da Kıptiler fiziksel saldırılara da maruz kalıyorlar. Afganistan'da, hristiyan misyonerlerin arasına karışmış Batılı insani yardım ekiplerinin varlığı istenmiyor (*French doctors*'ın çok laik ve çoğunlukla goşist geçmişlerini bilenler için bu tutum güldürücü bile oluyor). Bu içteki düşman ve müslüman cemaatinin yekpareliği saplantısında, kendi kimliklerine

güvenen toplumlara özgü değil, tarikatlara özgü saflık kaygısı görülüyor. Dolayısıyla ya hidayete erdirmek ya da dışlamak gerekir. Bu ise, ideolojik tavırları ne olursa olsun, şeriata uygun olarak İslam topraklarında bir hristiyan ya da yahudi cemaatinin meşruiyetini tanıyan ulemanın geleneksel görüşüne de ters düşüyor. Bu açıdan Mısırlı yeni-fundamentalistlerin Kıptiler'e karşı düşmanlıkları Mevdudi'nin Hindular'a ve Humeyni'nin Ermeniler'e gösterdikleri hoşgörüyü karşılaştırılabilir.⁶

Yeni-fundamentalistlerin İslamcı harekete göre daha geride olduklarının bir başka işareti, modern teknolojilerin yıkıcı etkilerinin eleştirisidir. Cezayirli FIS, Batılı televizyonların yayınlarını almaya imkân sağlayan çanak antenlerle ("şeytan antenler") savaşa giriyor. Yeni-fundamentalistler İslamcılarının bilim ve teknoloji hayranlığını paylaşmıyorlar. Savundukları, modernliğin uyarlanması değil, modernlikten çekilmedir.

Yeni Mollalar

İslamcı temaların farklı toplumsal çevrelerde yaygınlaşması, yeni-fundamentalist militanların profilini çeşitlendirdi. Bu noktada iki kategori önemli rol oynuyor: Diplomalılar ve "lumpen-ente-lijensiya" adını verdiğim kesim. Diplomalılar genellikle, toplumun yeniden İslamileştirilmesi için çalışan meslek (mühendisler, doktorlar, avukatlar) kuruluşlarında bir rol oynuyorlar. Fakat Nièvre bölgesindeki Saint-Léger de Fougeret'de bulunan İslami Araştırmalar Enstitüsü sorumlusu, elektronik doktorası sahibi

6. A. Mevdudi Hindu törenlerine katılmakta beis görmüyordu. Humeyni İranlı yahudiler ya da hristiyanlar için, şeriatta öngörülen *zımnı* (korunan) statüsünü asla önermedi. İranlı Ermeniler İran yurttaşı kaldılar, askerlik hizmetine ve müslümanlarla aynı vergilere tabi tutulup oy hakkı sahibi (ayrı listeler için) oldular. Aynı şekilde, Afgan Cemiyet-i İslami'si, tüzüğünde, gayrimüslimlerin uzman olarak istihdamının İslam'ın gözünde meşru olduğunu açıklar. Bu tavır yeni-fundamentalistler tarafından kuşkusuz reddedilecektir.

Iraklı Züheyr Mahmud gibi bazıları tebliğciliğe soyunuyorlar. Ancak tebliğ alanında etkin olan militanların büyük çoğunluğu günümüzde daha çok kötü eğitim görmüş, çok yüklü ve sorunlu bir okul sisteminin dışladığı lumpen-entelijensiyadan çıkmıştır. İslamcı "aydınların", 80'li yıllarda artık üniversitelerden değil de liselerden çıkmaya başlaması anlamlıdır: Bu açıdan Pakistan'da ilk kez 1983'te Cemaat'ın öğrenci kolu Cemiyet-i Talebe'nin militanları içinde orta öğrenimdeki öğrencilerin sayısı daha fazlaydı.⁷

İslamcı militanlara göre yeni olan olgu, açıkça daha yetersiz bir eğitimin yanı sıra, yeni-fundamentalist militanın molların yerine geçmeye çalışmasıdır. Bu çevrede, resmi ulemaya karşı İslamcılarda tespit ettiğimiz aynı küçümseme görölse de, aynı dinadami karşıtlığı mevcut değildir. Siyasal merciinin silikleşmesi, bu kez kendi kendilerini molla, imam ve şeyh ilan eden bir kategorinin oluşumu lehine işlemektedir. Bunlar, sadece kendi kendini yetkili kılan bir tebliğci söylem uğruna İslamcı siyasal söylemden uzaklaşmışlardır. Resmi eğitim merkezleri reddedilse bile, molla siması yeniden olumlu bir nitelik kazanmaktadır. Böylece yeni molla, cüppe ve beyaz takkeli "İslami" giysilerini göstere göstere ortalıkta dolaşacaktır. Böylesi bir molla tarafından yönetilen mahallenin camii yeniden bir faaliyet merkezi, mahallenin fethinin üssü olmaktadır; bu ise hoparlörden başlanmaktadır: İslamileşmiş alan, seslendirilmiş bir alandır. Bu camiler yeni-fundamentalistlerle devlet arasındaki, ama aynı zamanda çeşitli derneklerin kendi aralarındaki bir iktidar mücadelesinin nesnesi haline gelmektedir. Cezayirli FIS, camileri fethederek yerel iktidarını sağlayabildi, Arap Müslüman Kardeşler'in durumu ise farklı oldu.

Bu türeme mollalar 80'li yıllardan beri, *medrese*'lerden ve devletin el koyuşuna konu olan din üniversitelerinden ayrı İsla-

7. Seyyid Veli Rıza Nasr, "Students, Islam and Politics: Islami Jami'at-i Tuleba in Pakistan", s. 72.

mi merkezler aracılığıyla bir toparlanma ve eğitim çabası içine girmişlerdir. Bu merkezler ve İslami enstitüler Suudiler'e yakın özel fundamentalist örgütler tarafından, çoğunlukla da Dünya İslam Birliği (Rabıta-t-ül Alem-i İslam) tarafından finanse edilmektedirler; ancak Cemaat-ül Tebliğ ve Müslüman Kardeşler'e bağlı gruplarca finanse edilenlere de rastlanmaktadır. Bu enstitülerin öğrencileri, genellikle daha önce bir miktar öğrenim görmüş (lise hatta üniversite) ve molla olmaya karar vermiş İslamcı ya da yeni-fundamentalist militanlardır. Bu noktada İslamcı militan ile geleneksel molla arasında bir sentez söz konusudur, çünkü bir yandan bu öğrenciler Batılılaşmış eğitim sisteminden çıkmakta, öte yandan "dinin profesyonelleri" olmak istemektedirler. Daha sonra bunlar, kimi zaman doğdukları ülkenin hayli uzağında, yeniden İslamileştirme alanlarının (gecekondu, göçmen işçiler) camilerini mekân tutacaklardır: Böylece Fransa'da Iraklı imamlara rastlanacaktır. Saint-Léger de Fougeret İslami Enstitüsü, Fransa İslami Örgütler Birliği tarafından, Fransa'da yaşayan müslümanlara kadro sağlamak için kurulmuştur (Ocak 1992).

Örneğin Afganistan'da Suudiler tarafından himaye edilen din okulları ya da İslami eğitim merkezleri Pakistan'a sığınan genç Afgan öğrencilerin sorumluluğunu üstlenmektedir; öğrenciler kimi zaman Suudi Arabistan'da uzun süreli stajlar yapmaktadırlar. Mültecilerin arasına dönüşlerinde, kısmen Mesud gibi savaşın başından beri o topraklarda bulunan tarihsel İslamcı militanlar kuşağının, bir yandan da günümüzde yok olmak üzere olan geleneksel *medrese*'lerde eğitim görmüş ulemanın yerini almaktadırlar.

"Yeni aydınlar" hakkındaki bir sonraki bölümde, bu militanların tanıtıcı anakalırım olduğu kadar, söz konusu enstitülerin faaliyetlerini de göreceğiz.

Yeni Bir Popüler İslam

İslamcılığın yeni-fundamentalizme dönüşerek bozulması, ona şimdiye kadar karşı çıkan çevrelere, özellikle popüler İslam'a ve tarikatlara sızma imkânını sağladı.⁸ Hint altkıtasının *berelvileri* gibi genellikle köylü olan ve tasavvuftan güçlü izler taşıyan "popüler İslam", uzun süre İslamcılarının olduğu kadar, Vahhabiler başta olmak üzere, her türlü tarikatçılığa şiddetle karşı çıkan reformcu fundamentalistlerin de hedefi oldu. Fakat bu "popüler İslam" türleri, günümüzdeki çatışmaların (Orta Asya ve Afganistan'da komünizme karşı savaş, İkinci Körfez Savaşı) ve modern dünyanın sosyolojik evriminin etkileriyle –kentleşme ve göç–radikalleşmişlerdi. Rüştü olayı, popüler İslam'ın bu radikalleşmesinin bir örneğidir: Rüştü olayı, genellikle fazlasıyla muhafazakâr olan Büyük Britanya'daki Pakistanlı göçmen çevreler tarafından ortaya atılmış, İran tarafından daha sonra ele alınmıştır. Örnek olarak Pakistan alınırsa, yeni-fundamentalist düşüncelerin daha muhafazakâr ve tarikat çevrelerine sızışı açıktır. Pakistan'daki İslam üç eğilim arasında bölünmüştür: Halk arasında pek güçlü olmayan ama siyasal bakımdan etkili İslamcı parti Cemaat, kadrosu fundamentalist reformcu ulema tarafından oluşturulan *Deobendiler* ve popüler İslam'dan ve tarikatlardan üye toplayan *Berelviler*. Ancak bu üç eğilim, Rüştü olayında olduğu gibi, İkinci Körfez Savaşı'nda Suudi Arabistan'la ABD arasındaki ittifakın eleştirisinde de bir araya gelmişti. Böylece, katı şeriat uygulamasına oranla oldukça gevşek olan bazı tarikat çevrelerinin, kendilerini Vahhabilikle karşı karşıya getiren yüzyıllık

8. Dahası, daha önce görmüş olduğumuz gibi, tasavvufun İslamcılarının üstünde güçlü bir izi vardı: Afganistan'da olduğu gibi SSCB'de de Nakşibendi çevreler Afgan Cemiyet'i gibi İslamcı partilere katıldılar. Bkz. O. Roy, *L'Afghanistan, Islam et Modernité politique*.

husumete rağmen yeni-fundamentalizme geçtikleri görülebilmektedir. Zaten tasavvufun yeniden şekillenişine de tanık olunmaktadır. Önceden derviş tipli tarikatlar vardı ve bunlar çoğunlukla halkın kabile ya da lonca üzerinden bütünlük arzeden parçalarının, doğaüstü güce sahip olduğu varsayılan bir "veli"ye bağlanmasıyla oluşuyorlardı. Bir de şeriat tipli tarikatlar vardı, bunlar da eğitimli kişileri bir üstadın, üstelik bir ulemadan beklenen tüm nitelikleri kendisinde toplayan bir üstadın etrafında toplayan "meditasyon klüpleri"ne denk düşüyordu. Oysa Ortadoğu toplumlarının modernleşmesinin yol açtığı, eski dayanışma kalıplarının yıkılışı, bu geleneksel tarikatları da kırılganlaştırdı. Bu yüzden daha az mistik ve daha çok fundamentalist olan türden tarikatların örgütlenişine tanık olunmaktadır. Bu, özellikle, geniş halk desteğiyle yeni-fundamentalist söylemi birleştiren *Süleymancılık* ve *Nurculuk* gibi modern tarikatların son zamanlarda gelişmiş olduğu Türkiye'de belirginlik kazanan bir olgudur. *Nurcular* özellikle İslam'la modern bilimleri uzlaştırma arzusu göstermektedirler.⁹ Senegal'de 1969'da Mürid tarikatının başına geçen Abdu Lahad M'Backe, alkol tüketimini, baloları ve şans oyunlarını yasaklayarak daha katı bir tutum takınmıştır.¹⁰ Bu eğilime, İngiltere'de Pakistanlı Berelviler gibi göçmen çevrelerde de rastlanmaktadır.

9. Şerif Mardin'in yazılarına bakınız. Fas'ta tarikatların yenilenmesi hakkında bkz. M. Tozy, G. Kepel ve Y. Richard'ın *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 83 ve d.

10. Christian Coulon, "Sénégal", *Contestations en pays islamiques* içinde, s. 68.

6. BÖLÜM

Yeni İslamcı Aydınlar¹

İslamcı hareketin sosyolojisini incelerken siyasal İslam'ın militanlarının esas olarak modern eğitim sisteminden çıktıklarını, ancak toplumsal bakımdan sınıflarından kopmuş olduklarını tespit etmiştik. Bunlar, modern toplumla uzlaşmakla suçladıkları ulemayı yadsıyorlar, ama dinsel bilgiye sahip değiller. Toplamlarının beşeri bilimler terimleriyle yapılan çözümlemelerini de "hıristiyan" ya da "sömürgeci" diye niteliyerek yadsıyorlar. Bu yüzden ulemadan olduğu kadar, siyasal tavırları ne olursa olsun entelektüel, modern, evrensel ve dinle ilişkisiz bilgi düşüncesini benimseyen Batılılaşmış müslüman aydından da kopuklar. Bu nedenle çağdaş İslamcı aydınların bilgi ile kurdukları ilişkiyi, öteki iki kategoriyle karşılaştırarak inceleyeceğiz. Bu inceleme bize, siyasal İslam'ın açmazlarının hangi açılardan bir varoluş açmazına, iki kültür ve kimi zaman da iki dil arasındaki mesafenin açılmasına, kişinin sosyolojik kökeni ile düşlediği toplumun efsanevi kökeni arasındaki çelişkiye, hâkim olunmamış bir bilgiyle bu bilginin düşünüldüğü kategoriler arasındaki çelişkiye,

1. G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* kitabındaki makalemizi burada kısmen yeniden ele alıyoruz.

bir aydın olarak kendisi hakkında sahip olduğu imajla, gelecek vaat etmeyen bir toplum arasındaki çelişkiye denk düştüğünü göstermesi bakımından yararlı görünüyor. Kısacası, "yeni aydınlar" olarak adlandırdığım bu kişilerin, İslamcı ve yeni-fundamentalist lumpen-entelijensiyanın parçası olma sıkıntısını gözler önüne seriyor. Çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi, düşünürler dönemi kapandı. Günümüz yineleyip durma ya da göç dönemidir.

Bilgiyle İlişki

Okumuşlar (ulema), Batılılaşmış aydınlar ya da "yeni aydınları" birbirinden ayırma imkânını, bize bilgi ile ilişkileri vermektedir. Bu üç tip, yalnızca müslüman dünyaya özgü değildir (bunlara Batı'nın kültürel tarihinde de rastlanır), fakat her üçü de günümüzde özgün bir şekilleniş içerisinde varlıklarını bir arada sürdürmektedirler. Entelektüel bilgiyle (teknik ya da mitik bilgiden farklı olarak) kurulan ilişkiyi nitelemekte dört ölçüt mevcuttur: metinlerden oluşan bir külliyyatın tanımlanması; bir değerler (dinsel, etnik, siyasal ya da sadece "akılcı") sistemi çerçevesinde toplumsal alanı birleştirerek anlam yaratan, dünyayı açıklayıcı bir evrensel ilkenin konumlanması; dağınık bir araç ve akılcı bir açıklama ilkesi olarak dil; ve nihayet bir "öteki"nin (ruhbana göre laik, eğitilmiş göre okuma yazma bilmeyen ya da felsefeciye göre kamuoyu) belirlenmesi; bu ayrışma kurumlaşmış (bir diploma, bir bünyeye aidiyet ya da bir mesleğin yerine getirilmesi yoluyla) ya da bir değer olarak yaşanmış olabilir.

Okumuşlar ve Batılı aydınlar bu külliyyatla karşılıklı ilişkilerine göre temayüz ederler. Okumuş için külliyyat kapalıdır, yorumlanması söz konusu olan bir veridir; aşkınlığa demir atmış olduğu için onunla kurulacak ilişki dinseldir, yani eleştirel değildir. Külliyyat öncelikle bir kitaplıktan oluşur ve ulemanın öğrenimi, tümü tek bir Kitap'ın yorumu olan sınırlı sayıdaki kitabı ez-

berlemek ve yorumlamaktan ibarettir. Külliyyat, türdeşlik sonradan edinilmiş bir kavram olsa bile, türdeşdir. Söylem açıklamaya dayanır; temelleri aklın sınırlarını aşan şeyleri akılcı ve kesin bir biçimde belirtmeyi ve sergilemeyi hedefler.

Batılılaşmış aydın içinse, tersine, metin tüm kutsallığını yitirir. Metin, tarihsellik ve olumsuzluk içinde ele alınır; açıktır, çünkü her an için ona yeni kopuşlar getirilebilir ve yeni unsurlar eklenebilir. Metin türdeş değildir, şu anlamda ki kültürel köken ve tarih itibarıyla farklı unsurları yan yana getirebilir. Aydın, külliyyatı ve dünyayı baştan kutsal saymaktan uzak durur. Tarihselleştirme bu durumda siyaset sorununu gündeme getirir, bu ise okumuşlarla günümüz aydınlarını en net biçimde birbirlerinden ayırır.

Okumuştan aydına geçiş bize göre tarihsel bir süreç değildir. Kuşkusuz Batı tarihi, okumuştan aydına kendine özgü bir geçiş olarak sunulabilir, ama aydının altından okumuş çıkabildiği gibi, aklını siyasete takmış Yunan filozofunda ya da nominalizmiyle, metni kutsallıktan arındıran ve metnin, dolayısıyla kutsanmış olanın değil, yasanın, yani siyasal olanın iradesini ortaya çıkaran Ortaçağ hukukçusunda da aydın figürü baştan mevcuttur. Batı'da okumuşların yok oluşu, metinle kurulan kutsal ilişkiyi yok etmedi: kapalı ve eleştiriden muaf, tarihselliği inkâr edilen ve yalnızca yorumlanabilen bir külliyyatla, hem klasik kültür mitosunda hem Marksizm'de, hatta bir tür Freudçuluk'ta da karşılaşırız. Fransa'da son yirmi yılın tanık olduğu "...e geri dönüşler" aydınlar açısından okumuşların davranışlarına geri dönüştür; sosyalist ülkelerdeki Marksizm eğitimi de okumuşlara özgü bir anlayışın ürünüydü.

Okumuşların ve Aydınların Kurumsallaşması

Siyasal, yalnızca aydın için vardır, çünkü okumuş için siyasal, metinden çıkarsanan ahlaka kıyasla olumsuz kalmaktadır. Dinsel

olanı siyasal olandan ayırt etmeyi reddeden ulema, böylelikle siyasalı, evrenselin düzeyine çıkarmaz, aksine onu değersizleştirmiş olur. Okumuş, hiç kuşkusuz, külliyattan çıkarsanan etik adına siyasal sorunlar hakkında fikir yürütebilir, fakat siyasalı kavrayışı, kurucu modelin taklidinden ya da üst yöneticinin erdemi ni ifade etmekten öteye geçemez. Siyasal burada her zaman deney ile etik arasında sıkışmıştır. Siyasete bulaşan okumuş, bir yönetici danışmanı ya da bir sürgündür.

Yöneticinin meşruiyetini sorgulayan (görevini yapıyor mu? İyi bir müslüman mı?) okumuştan farklı olarak aydın, devletin meşruiyetini sorgular. Bu meşruiyetin temelleri hakkında bir fikir sahibi olmak ve onunla arasına bir mesafe koymak ister: bu meşruiyet, devletin etik ya da dinsel bir modeli gerçekleştirip gerçekleştirememeye kapasitesine indirgenmez, bizzat devletin kökenine ilişkindir. Dolayısıyla aydın, devlet figürünün, egemenin kişiliğinden ayrı bir ilke olarak ve tarihsel bir süreç olarak var olduğu anda ortaya çıkar: Tarih yöneticinin yerini alır. Tarih, aydının evrenselidir.

Batılılaşmış aydınlar ile okumuşlar ortak bir noktaya sahiptir. Toplumsal statüleri, onları kitleden ayırt eden unvan ve yetkilerinin veriliş yöntemleri ile güvence altına alınmıştır. Okumuş, bir din okulunun eski öğrencisidir, icazetini bir üstattan ya da bir meclisten almıştır. Aydın, öğrenimini genellikle Batı'da tamamlamış bir üniversite mezunudur. Her ikisi de "meslek" sahibi olarak varlık göstermeye eğilimlidir; aydın özellikle üniversitede, ulema hukuk sisteminin içinde çalışır. Devlet aygıtının çağımızdaki genişlemesi, onları her şeyden önce, kimi zaman belli mevkileri işgal etmek için olduğu kadar, egemen ideolojiyi dile getirmek için de birbirleriyle rekabet eden, fakat kurulu devlet düzeninin temsilcileri olarak dayanışma içinde olan devlet memurları haline getirmektedir.²

2. Örneğin Pakistan'da Batılılaşmış aydınlarla ulema arasındaki çekişme yargı kurumunda çok şiddetlidir: İslami kadılar ve İngiliz usulü eğitim gör-

Müslüman dünyada okumuşların kalıcılığı dikkat çekici bir olgudur. Ulema, gücünü olmasa da meşruiyetini korumaktadır. Katolik Kilisesi'nde olup bitenin tersine, ulema, ruhban olarak değil, bir cemiyet olarak var olmaktadır. Yani statüsünü üyesi olduğu bir kurumdan değil, cemiyet tarafından tanımlanan ve denetlenen bir prosedüre bağlı olarak edinilmiş bilgiyle kurduğu ilişkilerden almaktadır; en azından şimdiye kadar böyleydi. Artık Fas'tan SSCB'ye kadar çeşitli devletler, unvanlarını devletten alan memur bir ruhban yaratmak için çaba sarfetmektedirler. Müslüman okumuşlar cemiyeti, kendi idame şebekesine (*medrese*) sahiptir fakat günümüzde toplumsal ve ekonomik bir katılım sorunu yaşamaktadır: Ulema ne işe yarar ve kimden para alır? Ulema marjinalleşme değil, modernleşme eğilimi içindedir. Tepedeki büyük *medreseler* giderek daha çok üniversitelere benzetmekte ve ulema adım adım memurlaşmakta, böylece statü olarak Batılılaşmış aydınlara yaklaşmaktadır. Aşağıda ise genellikle küçük mollaların "lumpenleşmesine" tanık olunmaktadır. Bunlar kendilerine, göçmen işçi ya da işportacı olarak ikinci bir iş bulmak zorunda kalıyorlar; yolu tersine kateden ve molla olan "yeni aydınlar" örneğinde görüldüğü gibi.

Devletin Yokluğunda Sınıfından Kopmuş Biri: Yeni Aydın

Bizi "yeni aydınlar" hakkında söz söylemeye iten nedir? Her şeyden önce, 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, sosyolojik bir değişim: nüfus patlaması döneminde, devlet tarafından hız verilen ve

müş yargıçlar, hukuk sisteminin İslamileştirilmesi üstüne tartışmaların göbeğinde mevki kavgası yapmaktadırlar. Batılılaşmış öğretim üyelerinin toplumsal statülerini korumak için izleyebildikleri stratejiler (kayırmacılık, yayınların fazlalığı, öğrencinin mali açıdan sömürülmesi) için bkz. Roussillon "Intellectuels en crise dans L'Égypte contemporaine", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 230 ve d. Bu stratejiler öğrencilerin aleyhine olacak ve İslamcılar bu öğrenciler içinden kendilerine kolaylıkla üye toplayacaklardır.

Batılı modellere göre yürütülen eğitim seferberliğinden kaynaklanan yeni bir eğitilmişler kategorisinin ortaya çıkışı. Bu yeni eğitilmişler, beklentilerine ve kendi kafalarındaki görüntülerine uygun mevki ve işleri ne devlet aygıtının içinde (yönetim kadrolarının şişkinliği) ne üretim sisteminde (ulusal kapitalizmin cı-lızlığı) ne de geleneksel (din okullarının değerden düşmesi) ya da modern üniversite ağı içinde (buralarda Batılılaşmış aydınlar da sınıflarından kopmuşluklarını hissediyorlar) bulabiliyorlar. Batı toplumları, kitle eğitiminden çıkan yeni küçük burjuvaziyi farklılaşmış bir biçimde, yani ona bir statü ve "meslek" sağlayarak bütünleştirebilmişken, müslüman dünyanın yakın zamanlardaki "eğitilmişleri", bir statü olarak algıladıkları şey konusunda gerçek ya da simgesel bir toplumsal kabul görmüyorlar. Avrupa'da artık dikkate alınmayan bir kategoriye ifade eden "eğitilmiş" teriminin (Arap dünyasında *muta'allim*, Afganistan'da *talimkerdi*, Pakistan'da *educated*) süregelmesinin altını çizelim: Avrupa'da "liseli", "öğrenci" vb., bir sonucu değil bir hali tanımlıyorlar. Kategorileri ifade etmek için artık "olgunluk sınavı"ndan ya da "mezuniyet"ten söz edilmiyor. "Kalem ehli" (ulema, kâtip, üniversiteli) ile cahil sürüsü arasındaki farklılığı gösteren sınırlar, okuma yazmanın kitlelere mal olması, basitleştirilmiş bir söyleme ulaşmayı kolaylaştıran bilgi yayım araçlarının (televizyon, basılı broşürler, kasetler) demokratikleşmesi ve orta sınıfların yoksullaşmasıyla birlikte silikleşiyor. Öğreti külliyatı artık belli bir yere ve özel bir edinim sürecine bağlı olarak tanımlanmıyor: Basılı her şey, bir bakıma her söz (kasetler), öğretidir. Bilgi alanındaki bu birbirine karışma, beraberinde "eğitilmişler"in statüsünde de birbirine karışmayı getiriyor. Yeni aydınlar sürekli bir gerginlik hali yaşıyorlar. Simgeselin kullanımını hatta tekeline şiddetle talep ediyorlar (çünkü Batılılaşmış aydınları otantiklikleri olmadığı için, ulemayı da aşırı gelenekselciliği ve gayri meşru iktidarlarla uzlaştığı için küçümsüyorlar); oysa ötekiyle, yani "eğitim görmemişle", toplumsal ve mesleki statü açısından, ayırım çizgilerinin zayıflığı açıkça ortadadır.

Eğitilmiş de küçük meslekler sayesinde yaşamını sürdürecektir, o da taksi şoförü ya da gece bekçisi olacaktır. Eğitim ne bilgi, ne güç ne de statü sağlamaktadır.

Bu yüzden, "eğitim görmüş" olduğunu göstermek, bu niteliği dışa vuran bir işaret olmadığı için, daha da önem kazanıyor: Çünkü ortada ne toplumsal statü, ne (teknisyeninki gibi) kullanılabilir bir bilgi, ne mali gelir, ne de cami gibi kurumsal bir yer vardır. Yeni aydın kendini, giyim kuşamıyla (dolmakalem ya da parka gibi modernliğin işaretleriyle çoğunlukla çağdışı bir gelenekselliği birleştiren İslami bir "hava"), diliyle (lehçesiz ve yeni ve başka dillerden alınmış kelimelerle dolu bir dil kullanımı) aynı zamanda ve özellikle siyasal karşı çıkışıyla ve eğer karşı çıkışı başarısızlığa uğrarsa, tarikata kapağı atışıyla belli eder. Ayrımın keşfi, yani öteki ile olan farkın belirtilmesi, devlet ve de toplum bu kategorinin tanınması için kurumsal ölçütler ortaya koymadığı için, kişinin kendi kendini sahnelemesiyle sağlanır.

Kendi Kendini Eğiten Yeni Aydın:

Her Teldencilik ve Mistisizm

Sosyolojik başkalaşımın gerisinde yeni bir bilgi edinme tarzı şekilleniyor, bu tarz da kendi hesabına yeni bir bilgi alanını belirliyor. Bu bilgi edinme tarzında, hem neredeyse mistik ve ontolojik –her türlü kurala bağlılığın ve muhakemeye dayanmanın dışında bir tür vekaletle hareket eden– bir bilgi anlayışı, hem de sahici bir kendi kendini eğitime uygulaması karşımıza çıkıyor.

Yeni aydınlar açısından, bilginin iletimi, iletim alanından daha fazla kurumsallaşmış değildir. Herkes "yetkili"dir. Okumusun ve Batılılaşmış aydının yetkilendirilme biçimleri (üstadın icazeti ya da sınav) reddedilmektedir, çünkü bunlar birer kurum gerektirmektedir. Oysa yeni aydın bilgiye, devleti, kurumları ve hatta cehalete ve günaha batmış olarak algılanan toplumu (*cahiliye*) gayri meşru kılma yoluyla ulaşmaktadır. Yeni aydınların

bir "bünyesi" yoktur. Batı tipi aydın düşüncenin bireyselleşmesini (ve aynı şekilde düşünce özgürlüğünü ve devlete göre bağımsızlaşmayı) kendilerine vergi bir şey olarak her zaman talep etmiştir; yeni gelenleri kabul etme ve meşrulaştırma usulleriyle birlikte bir aidiyet bünyesi tarafından tanımlanan ulema için de aynı şey söz konusudur. Batı tipi aydın devletten ısrarla, kurumlar içinde özgür alanlar (üniversite özerkliği, seçme ve terfide özerk usuller, ifade özgürlüğü) yaratmasını talep eder.

Buna karşılık İslamcı yeni aydın, devlet tarafından toplumsal varoluşu içinde kavranamaz. Toplumsal olarak düşündüğü yerde değildir, mesleği varoluş biçimi değildir, faaliyet ağı, alemlen gizliliğe dönüşmedikçe, kurumların kenarında kıyısındadır. Kıyıda köşede (vaaz ve ibadet yerleri, öğrenci yurtları) ve geleneksel toplumun dışında kalan ve devletin toplumsallaştıramadığı alanlarda (yeni gecekondu semtleri) faaliyet gösterir. Devlet açısından Marksist bir üniversite profesörü, herkese ahlak dersi veren bu yeni gezgin aydına göre tercihe şayandır. Polisin sorunu, ister mafyacı ister bozguncu olsun, ister hareketli bir sokak ya da fakülte olsun, bir çevre saptamak, yani daha iyi denetim altına almak için sabitleştirmek, sınırlandırmak ve belli bir yere bağlamak olmuştur.³ Oysa yeni aydının bilgiyi şekillendirmesi ile toplumsal esnekliği arasında çok açık bir ilişki vardır. Yeni aydın, yeni bir toplum düşlese bile, gönüllü olarak kural dışıdır.

Yeni aydının öğretisi nedir? Bu öğretiy parçalıdır ve farklı anakalılıplardan alınmıştır (Batı tipi öğrenim, dinsel külliyyat, ideolojik meşrulaştırma zorunluluklarına bağlı olarak devlet tarafından hazırlanan okul kitapları...); bu öğretiye basitleştirme ve parçalara ayırma yoluyla ulaşmak mümkündür. Yeni aydın, girip çıktığı "modern" kuruluşların okul programları ile dolaysız yollar-

3. Başboş vaizleri denetim altına almak için Fas devletinin çabaları hakkında bkz. Tozy "Le prince, le clerc et L'État, la reconstruction du champ religieux au Maroc", G. Kepel'in *Intellectuels et militants...* içinde, s. 76 ve d.

dan ulaştığı dinsel geleneği (çocukluğunda bir Kuran kursuna gidip gelmesi, tebliğci kapısını çalana kadar aile üyelerinden birinin ilettiği şeyler) yan yana koyar. Her iki durumda da öğreti dağınık ve parçalıdır, asla tek bir bütün olarak kavranamaz. Her iki alanda da öğretim teknikleri aynıdır, ezbere ve tekrara dayanır. Öğrenci, bilgi kırıntılarını ezbere öğrenir.⁴ Bununla birlikte görünürdeki bu simetri, aynı sonuçları yaratmaz. Modern okulda, pedagojik ve tedrici bir yaklaşım kadar, öğretmenin birleştirici rolü de eksik kalabilir (iş başından aşkındır, düşük ücret alır, dolayısıyla dışlanmasının bedelini ödetir). *Medrese*, tersine, toplumsal, düşünsel ve sıcak bir "çevre" oluşturur; hocaya ulaşılabilir. Öğrencinin hâkim olmadığı bilginin bir bütünlük oluşturduğu imajı hocanın üzerinde yoğunlaşır. Nihayet, okumuşun kendisi öğretiden ve içeriği sonsuz olsa da onun kapalılığından emindir; parça orijinal olanla ilişkilidir. Bu öğreti Geleneğin ve Tarih'in güvencesi altındadır, imanlı davranışla, üstüne yapılmış yorumlarla gelişen bir Vahiy'e inançla damgalanmıştır. Fakat yeni aydın, parçalanmış bir öğretime evrenseli yeniden yaratmak için hangi yola başvuracaktır?

Yeni aydının bilgiyle ilişkisi kendi kendini eğitime üzerine kurulmuştur. Bilgi, bölük pörçük (el kitapları, risaleler, basitleştirilmiş broşürler), ansiklopedik ve dolaysız bir biçimde edinilir. Bir çıraklığın, bir yöntemin ya da bir öğretmenin aracılığı olmadan, her şeyden söz edilir. Basitleştirme, ortaya çıkış usullerinin örtülmesiyle dogmatik bir hal alan bir içeriğe doğrudan ulaşılacağını varsaymaktadır. Radyo, televizyon, kasetler, teksirle çoğaltılmış ucuz broşürler gibi yeni medya araçları bu içeriğin kırıntılarını taşırlar. Yeni aydın her telden çalmaktadır. Kendi tuttuğu yola göre, bilgi parçalarını kurgular. Bunu, kuramsal ol-

4. Modern eğitim sisteminin kendisi de tekrara ve ezbere dayanır, bunun öğretmenle doğrudan ilgisi yoktur, özel ders alabilecek durumda olanlar dışında; Mısır'daki durumun incelenmesi için, bkz. A. Roussillon, "Intellectuels en crise dans L'Égypte contemporaine", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* ve Judith Cochran'ın *Education in Egypt* içinde, s. 59.

maktan ziyade hayali bir bütünlük içinde bir araya getirdiği parçalarla aynı kavramsal evrenin ürünü olmayan bir kullanım kılavuzuna göre gerçekleştirir.⁵ Gerçek ve hâkim olunmuş bir öğretinin yokluğu, simgesel bir bilgiye atıfta bulunma ile telafi edilir. Bu bilgi incelenmeden teşhir edilir, çünkü böyle bir çaba bilimsel ya da dinsel olmayı gerektirecektir ki yeni aydını üreten "modern" eğitim sistemi bunu sağlayamaz. Büyük harfle Bilim'in ("Modern Bilim şunu kanıtladı" demeye izin veren bilim), Kuran'ın (pek iyi tanınmayan ama her şeyin cevabının içinde olduğu bilinen Kuran'ın) ve (daha düne kadar...) tarihsel maddeciliğin bu noktada bir bilgi konusu olmaktan çok, bir referans kaynağı rolü oynadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü alan ne kadar uçsuz bucaksız ve aşkınlığa havale edilmiş olursa, içeriğine ilişkin soruları yanıtlama zorunluğu o ölçüde azalır.

Bu şekilde anılan bilgi alanı uçsuz bucaksızdır, kapalı değildir, kurallara bağlanmamıştır: Sosyolojiden, nükleer fizikten, ekonomiden, ilahiyattan gelişigüzel söz edilebilir. Kuşkusuz bu tür bir şekilleniş, örneğin Fransız liselerinin son sınıflarındaki felsefe kitaplarını anımsatmaktadır ama oradaki yöntem daha doğrusu yöntem düşüncesi ve birleştirici figür (Fransız orta öğrenimindeki "öğretmen figürü") yoktur. Yok olan, okumuşlar için olduğu kadar aydınlar için de önem taşıyan aktarmanın törensel yanıdır. Öğreti, kolaylıkla ulaşılabilen, el altında bir şey gibi görünmektedir. Örneğin, İslamcı yeni aydınların "Kuran'da her şey mevcuttur" leitmotifini, akla gelebilecek herhangi bir konu ile ilgili olarak bunu o anda doğrulama teklifi izler.

Bu bilginin bu bütünlük ve doğruluk olarak yeniden oluşumu, başka araçlar olmadığı için dinsel bir tavırdan yola çıkarak ya-

5. Yeni aydınların teolojik bilgileri, kendi kendini eğitime biçimi temeline edinmeleri konusunda, bkz. M. Tozy, "Le Prince, le clerc et L'État au Maghreb", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 87.

pılır. Bu son nokta (toplumsal konumlanışının zayıflığıyla birlikte) İslamcı yeni aydını Avrupalı benzerinden, yani kendisi de kitle eğitiminden çıkmış olup, öğretisine kendi kendini eğitmeye yönelik ve ideolojik bir tarzda ulaşan ve 1968 sonrasının "goşist" militanlar kitlesini oluşturan benzerinden ayırır. Yeni İslamcı aydın, okul tarafından sunulan bilgide eksik kalan birleştirici figürü dinsel çerçeveden ödünç alır. Bu yeni şekilleniş, bir yandan bütün bilgilerin kesiştiği yeri, *tevhid*'i (Yaradılışa dek uzanan Allah'ın tekliği), bütünsel bir aşkınlık imajını, öte yandan da Gelenek'ten devşirme, ayet alıntılarıyla doğrulanan, fakat sık sık modern ideolojilerin ürünü kavramlarla eşdeğer tutulan bir terminolojiyi eklemleyerek, kendi kendini eğitime biçiminde edinilen bölük pörçük modern bilgileri Kuran'ın düşünsel çerçevesinde birleştirir. Her iki bilgi (broşürler ve kitaplar yoluyla modern, alıntılar yoluyla Kuran'dan gelen), aslında her telden çalmayı, yani mantığı, kapsadıklarının toplamına indirgenemez olan bir bütünlüğün içerisinde bilgi parçalarının yan yana getirilmesini içerir. Bununla birlikte, yeni aydın tarafından devralınan bilgilerde, Marksizm gibi hazır ideolojik şemalara da rastlanır. Sentez, politize olmuş bir İslamcıyla mı, yoksa bir yeni-fundamentalistle mi karşı karşıya olunduğuna göre değişir. İlki, ödünç alman ideolojinin kavramsal alanına öncelik verir, ancak Kuran, Marksizm'in Kurani terimlerle yeniden yazılımını sağlayacak bir terminolojiden başka bir şey kazandırmaz. *Mustazaflar*, yani "yeryüzünün lanetlileri" terimini, kurgu bütünlüğünün efsanevi yeri olan *tevhid*'in birleştirici figürünü koruyarak kullanan İranlı İslamcılarının durumu buna örnektir. Bu girişim, hristiyan "Kurtuluş Teolojisi"ni çağrıştırıyor. Buna karşılık yeni-fundamentalist, dinsel bir vaazın halkaları içinde basitleştirilmiş bilimsel verilerin yaldızıyla yetinecektir. Daha az siyasallaşmış olan, devlet ve devrim sorununa daha az kafa yoran yeni-fundamentalist, gerçek bir İslami toplumun ortaya çıkışını İslam devriminden çok Batı dünyası ile temas halindeki müslümanların yeniden İslamileştirilmesine bağlamaktadır. Bu noktada da geleneksel ruhbanla buluşmaktadır.

Yöntemin Reddi, Modern Üniversitenin Reddi

Görünürde zararsız olan, ama söz ettiğimiz bilgi anlayışıyla devlete ve kurumlara karşı gösterilen tavrın düğümlendiği bir noktaya dönelim; sadece İslamcıların değil birçok çevrenin itirazlarına yol açan okul ve üniversite sınavı konusuna.⁶ Sınavın reddinde, standartlaştırılmış zorlayıcı bir usul olarak bilgiye ulaşmanın reddini görmek gerekir. Sınav, kendi kendini ifade etmeyi, öğretmen figürünü ve aşkınlık temeline dayanan hakikat anlamındaki bilgi imajını reddeder. Sınavda bilgi ile ilişki analitiktir ve tedrici gelişmeyi ve yıldan yıla ölçülebilirliği varsayar. Sınavı reddeden kişi, bilginin edinimindeki tedricilik kavramına değil (hiçbir şey tarikatlara giriş kadar tedrici değildir), fakat bilginin ayrıştırılabileceği, tasnif edilebileceği düşüncesine, kısacası bilginin, bir bütünün kavranması değil indirgenmesi usulü oluşuna itiraz eder. Bu reddin gerisinde yeniden karşımıza çıkan bilgi imajı, bir yandan birikimin öğrencinin kendi temposuyla ortaya çıktığı geleneksel *medrese*'lerdeki imajla, öte yandan bütünsel bilgiye (kâmil insan haline) ulaşmanın, buna ulaşma yolunu değersizleştirdiği tasavvufun imajıyla aynıdır. Platon'un mağara efsanesinde olduğu gibi, öğrenmeyle bilgi arasında niteliksel bir sıçrama vardır, oysa Batılı kartezyen bilgi anlayışında, bilim, ona ulaşma usullerinin toplamından başka bir şey değildir. Beşeri bilimlerde gerçeğin öğrenilmesine ilişkin usuller, nihai olarak

6. Örneğin kendisini iktidara taşıyan darbeden (Nisan 1978) bir süre sonra Afganistan Devrim Konseyi Başkanı Nur Muhammed Taraki'nin bildirisine bakılabilir: "The conspiracy under the pretext of entry exams because of which the youngsters could not go beyond the 8th grades was abolished", *Report of the Five Months Performances of the DRA* (İngilizce), 1978, Bibliotheca Afghanica, 2009. Pakistan için bkz. L. D. Hayes, *The Crisis of Education in Pakistan*, s. 173: "Among the most frequent related issues to provoke agitation is the examination system."

gerçek'ten daha zengindir ve her halükârda sonuç karşısında silinmeye asla mahkûm değildir. İşte büyük fark buradadır. Modern Batı biliminde, bilgiye ulaşma yöntemleri kendi başına değer taşır, oysa bu yöntemler Tek'e ulaşmada yürürlükten kalkar. Üniversite sınavı, bilgiye ulaşmanın, bilmenin özüne değil, bir kurumun bilgiyi bölüp parçalama kararının biçimine bağımlı olduğunu göstermektedir (o kadar ki, sınav, ezberlenecek sornlardan ve cevaplardan oluşur): Bu, bir bütünlük olarak bilginin inkârıdır. Oysa böyle bir bütünlük, her türlü kendi kendini eğitmenin olduğu kadar her türlü dinin de postülasıdır.

Kurumlar aracılığıyla geçerlilik kazanmanın reddi, müslüman ülkelerde her zaman gizli olarak mevcut bulunan devletin gayri meşru kılınması sürecini keskinleştirir ve otorite sorununu bir kez daha karşımıza çıkarır: Patron kimdir? Çünkü son ölçütümüze dönmek gerekirse, "öteki" ile, yani bilmeyen kişiyle (bu cehalet "okuma yazma bilmemekten"de, *cahiliye*'den de kaynaklanabilir) farklılaşma, kökleşmiş ve yeni aydınlar tarafından kabul görmüş usuller olmadığından, ancak bir otorite ve hatta şiddet fiiliyle ortaya çıkabilir. Yeni aydının şiddeti, devletin şiddeti ile karşı karşıya gelir.

Kâmil İnsan

Bilgilerin ilahi birlik figürü içinde birleşebileceği anlaşılsa bile, bu birlik insanda nasıl gerçekleşecektir? Burada yeni aydınların, az çok açık bir şekilde eski müslüman mistiği figürüne sarıldıkları görülmektedir; bütün bilgilerin bünyesinde kaynaştığı bütünsel insan (*kâmil insan*) figürüne... İnsan, bu bilgileri edinme usullerine riayet ettiği için değil, bizzat kendisi Tanrı'nın suretinde olduğu için kâmil olur. Bütünsel aşkınlık olarak algılanan bilgi, bilgilerin kurallara uygun ve niceliksel birikimi ile değil, sadece bireysel varlığın dönüşümüyle, hidayet yoluyla edinilebilir. Evrensel olanın vücut bulması, bilgilerin toplanması ve altın

çağa, Peygamber'in dönemine dönüşün şekillenmesi, bir öğretide ya da Tarih'te değil, kusursuz, eksiksiz, kâmil insan efsanesinde mümkündür. Yeni aydının her telden çalışı mistik bir bilgi anlayışıyla son bulur. Burada, aslında tüm İslamcı düşünceyi köşullandıran etiğin ve mistiğin önceliği çıkmaktadır karşımıza.

Hakikate erişme, boşluktan çok yanlış bilgilerden oluşan ya da daha doğrusu bu yanlış bilgilerin dünyayı doldurmaya yettiği inancından, *cahiliye*'den kopuşu varsayar. Nasıl ki *cahiliye*, "günah" olduğu kadar sahte bilimin de tavrıysa, aynı şekilde gerçek bilgi de her şeyden önce bir ahlak ve inanç sorunudur. İster siyasal isterse nükleer fizik konusunda olsun, her konuşmayı açan *bismillah* gibi, her vesileyle Kuran'dan yapılan alıntılar ve ezberler, kısmi bilgiyi ilahi birlikle bütünleştirmenin sihirli edimidir ve bunu dile getiren kişiyi, aynı şeyleri mutlağa atıfta bulunmadan söyleyen bilim adamından farklı kılar.

Kâmil insan mitosunda, birliğini insanın bilgi ve pratiğine aktaran, ruhun ahlaki durumudur.⁷ Bu, bir bilgiye ulaşabilmenin, o bilgiyi edinme usullerinin ötesine geçmesi gerektiğini varsayar. Bilgilenme usullerine iki düzeyde, metodoloji ve kurum düzeyinde itiraz edilir. Birincisi Batılı düşüncenin ve ideolojilerin ithali gibi görülür; böyle bir tavır insanı tam da aşkınlığı ve kutsal olanın başlangıçtaki bütünselliğini inkâra götürmektedir. İkincisi ise, kendi kalıcılığı yararına nihai amaçları inkâr eden *cahili* ve bütünleştirici bir devletin aracı olarak görülmektedir. Bu ikili red, Batılılaşmış aydından kopuşu belirginleştirmektedir. Batılılaşmış aydın, metodolojinin ve Batılı bilgilerin örgütlenişinin geçerliliğini (bunların altında yatan değerleri ve felsefeyi değil) kabul ediyor⁸ ve bilginin amaçları ile devletin amaç-

7. Bir sufi tarikatı olan Bektaşilik çerçevesinde kâmil insan imajının uyarlanması bir örneği için, bkz. A. Gökalp, "Une minorité shiite en Anatolie: les Alevîs", s. 751.

8. "Batılılaşmış aydınlar" kendilerini kuşkusuz Batılı denklerinininkine yakın toplumsal bir tavırla ve üniversite öğrenimiyle, fakat özellikle A. Rousillon'un aşağıdaki gibi formüle ettiği şu teorik postüla ile tanımlıyorlar: "Mı-

ları arasındaki özdeşleşmenin geçerliliğini reddetmeden (bu durumda sorun "iyi devlet" sorununa dönüşüyor) Üniversite'nin devlete karşı özerkliğini sağlamaya çalışıyordu. Yeni aydın, usulleri açısından olduğu kadar devletle olan bağı açısından da bizatihi üniversite kurumunu sorgulamaktadır.

"Birlik" üzerindeki bu ısrar, olduğu haliyle kısmi bilgileri küçümser (araştırma pek beğenilmez), ama bu kısmi bilgilerin savunma ya da toplumsalın fethedilmesi amacıyla kullanımlarını yüceltir. Bu noktada İslamcı mühendis gibi, kültürlü vaiz de kendi kendilerini yetiştirdikleri için bir anlam kazanırlar. Onların gözünde her telden çalmak cehalet işareti değildir, aksine kısmi bilgilerin hakikatle, Tanrı'nın aşkınlığıyla kurdukları temel ilişkiyi belirtir. Bilgi, bir dağınıklığın ürünü değil, aksine dünyanın muhtelif yüzlerine çarpıp kırılarak parçalara bölünen mistik bir figürdür.

Tasavvuf yeni aydınlar tarafından genellikle küçümsenmektedir; oysa bilgiyle, eylemle, şefle ilişkilerini düzenleyen kâmil insan imajı mistik kökenlidir. Fakat bu mistiklik halk dervişliğinden çok militan, fetihçi, *şeriat* savunucusu tasavvufu yansıtmaktadır. İslamcı kelime hazinesi çoğunlukla tasavvufi dünyadan gelmedir: *da'vet* (çağrı), *mübelliğ* (tebliğci), vb.⁹ Hedef, bilgi, savaşçı ve özellikle bir tür "zihinsel dönüşüm" geçirmiş kâmil insanın oluşumudur. Bu, eğitimin ötesinde, dünyaya yeni bir bakışla oluşur. İdeolojik eğitim, bilgilenmeden daha önemlidir.

Kâmil insan mitosu, farkın (cinsiyet dışında) reddini içerir.

sır (ya da Arap ya da Müslüman) toplumunun 'özel' hedefleri uğruna seferber edebilmek için, Batı tarafından geliştirilen bilgileri ve teknolojileri –bu bilgilerle ve teknolojilerle birleşen değerleri ve felsefi ösellikleri değil– sahiplenmeyi mümkün kılan *denetimli bir kültürü özümleme* olasılığı", "Horizons de pensée et pratiques sociales chez les intellectuels du monde musulman" adlı bir yuvarlak masa toplantısına sunulan bir tebliğ, Paris, CERI, Haziran 1987.

9. *Davet*, çağrı; *mübelliğ* gezginci vaiz, yani misyonerdir. Bu sözcükler tasavvufi kelime haznesine özgü olmasalar bile, mistik misyoner tarikatlar tarafından, özellikle Orta Asya'da ve Hint altkıtasında yaygın biçimde kullanılmışlardır.

Ne etnik grup, ne kabile, ne sınıf, ne *mezhep* vardır ve Tarih bir parantezden, Asr-ı Saadet'e dönüşe yönelik bir başlangıçtan başka bir şey değildir. Dolayısıyla kopuşu, farkı, mesafeyi olduğu gibi başarısızlığı da düşünmenin güçlüğü buradan kaynaklanmaktadır. Ahlaki ya da metafizik tipte bir esasa dayanmayan her türlü farklılaşma (*hakikat*'e karşı *batıl*; Irak'la savaş İran tarafından böyle sunulmuştu) bir komplonun ürünü, *tek* olana karşı bir dış müdahale halini alacaktır. Siyasal partinin tekliği teması da açık ve kesin bir dille şu şekilde ifade edilir: *Lâ hizb illâ hizbelah*, "Allah'ın partisinden başka parti yoktur".

Bilimin Yüceltilmesi

Bu "her telden çalma"da kültürel ve toplumsal buhranın etkisini mi, yoksa bilgi alanının, bir düzenin yeniden inşası arzusunu mu görmek gerekir? Yeni-fundamentalistler gibi İslamcılar da öncelikle dinsel bilgiyi, ama aynı zamanda bilgi alanları arasındaki sınırların yokluğunun işareti sayılan genel bilgi olan "bilimi" (*ilim*) yüceltiyorlar. İslamcılığın, Bütün'ün parçalara ayrılmasını –dünya, toplum, insan ruhu–, gerçekliğin ta kendisi, dolayısıyla ilahi tekliğin inkârı haline getirmekle suçladığı beşeri bilimlere yönelik derin tepkisini gördük (4. Bölüm). Etik, dinsel ve antropolojik bilgi, olsa olsa bir şerhin konusu olabilir, çünkü bu bilgi Vahiy'le verilmiştir. Yüzyılımızın reformcu İslamcıları için, kesin bilimler beşeri bilimlere göre daha az sorun yaratmaktadır: Tanrı fizik dünyayı insana "keşfetmesi" için verdi ("İlim Çin'de bile olsa alın," der ünlü bir *hadis*); modern bilimin temel ilkelere gelince, bunlar metaforik bir biçimde Kuran'da zaten mevcuttur, çünkü Vahiy döneminin insanları bu bilgiyi anlayamazlardı.¹⁰ Bu ilkelerin incelenmesi de, insanı olsa olsa birliğe, ya-

10. İbni Badis tarafından geliştirilen düşünce, A. Merad, *Ibn Badis...* içinde, s. 222.

radılışın birliğine götürür.

Saf ya da uygulamalı bilimler, Bütün'ün tutarlığının, ilahi iradenin, Bir'in akılcılığının açıklaması olarak sunulmaktadır. Halkın anlayacağı bir nitelik verme meselesi söz konusudur. Teknik bilgilerin yeni aydınlar tarafından sahiplenilmesi (Batılılaşmış aydınlar tarafından da küçümsenir bu), bu tür bir teklik anlayışının özelliğidir; beşeri bilimler tarafından topa tutulan teklik anlayışı, "kesin bilimler"de tersine, paradigmatik ve yüceltici bir tarzda onaylanır: Örneğin Big Bang ile ilgili kuramlarda dünyanın Tanrı tarafından bir anda yaratılışı görülmek istenir. Burada mühendis, bir militandan çok bir tebliğcidir. Mesleği sayesinde, elinde Tanrı'nın büyüklüğüne ilişkin bir paradigmalar ve aydınlatıcı bilgiler stoğu vardır. Bilimcilik, dinsel olanla gayet güzel bağdaşır.¹¹

Statü arayışında, "halk" ile araya mesafe koymak da uygun olur. Yeni aydın, halkla arasına yeterli mesafe koyamadığından, selefilerin dervişlere, evliya kültürüne ve hurafelere karşı geliştirdikleri akılcı söyleme sarılıp, bu mesafeyi halk dindarlığını eleştirerek yaratır.¹² Akla ve bilime sarılma, burada anlam kazanır. Akılcılık ya da akıl yürütmelerin içinde kaybolma, okumuşun, Batılılaşmış aydının ve yeni aydının ayaklarının altındaki ortak zemindir.

11. Adil Hüseyin'den alıntı yapan Roussillon'un metnine bkz. Hüseyin, tek yaratıcı Tanrı'nın varlığına olan inancın işlendiği beşeri bilimlerdeki "İslami Arap rasyonalizmi"ni "Batılı kalımsız rasyonalizm"in karşısına koyar: A. Roussillon "Intellectuels en crise dans L'Égypte contemporaine", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* içinde, s. 238.

12. Bkz. Christian Coulon, "Les nouveaux Ulama et la résurgence islamique au Nord-Nigeria", s. 5.

Yorumun Aldatıcı Uygulaması

Bu yüzden, yeni İslamcı aydın ilkedden sonuca varan ve akılcı bir aracın kullanım hakkını talep etmektedir. Kararlı bir biçimde akılcıdır (tasavvuftan kopuşu bu noktadadır), *taklid*'ten vazgeçilmesini ve içtihad kapısının yeniden açılmasını talep eder. Ulema heyetinden kaçınmanın tek yolu budur. Nitekim *icthad* kapısının açılması, öğretinin yorumu, artık onu bilenlerin esas görevi olmaktan çıktığı ölçüde¹³ ve özellikle öğreti artık bir hareket noktasından, hatta basit bir referanstan başka bir şey olmadığı, her an retorikçi bir saygıya, atasözlerine, başlıklara ve aratümcelere, kısacası bir alıntılar bohçasına dönüşmeye yatkın olduğu ölçüde, öğretiye itibar kaybettirir. Yeni İslamcı aydın açısından söz konusu olan, bir yandan aklılığı ve bilimi talep ederken, öte yandan Batılılaşmış aydının tersine dinsel meşruiyeti yeniden üstlenmektir. Siyasal bir söylem, Kurani bir sloganla, söylemi açıklamak için değil, sunulan şey fiiliyatta laik hatta Marksizan bile olsa, söylemi aşkınlığa bağlamak için ihtiyaç duyulan birkaç ayetle işe başlayacaktır. Geleneğin dünyası (Kuran) ile modernliğin dünyası (siyasal söylem) birbirlerini yansıtır ve akıl yürütmelerin içinde kaybolan ama hiçbir zaman yaratıcı olmayan bir retorikle birbirlerini açımalarlar. İctihad kapısının yeniden açılması çağrısı bir yeniliğe değil, her telden çalmaya kapı aralar. Öğreti eleştiriden muaf (dinsel dünyadan olduğu kadar Batılılaşmış aydının kitaplığından da ödünç alınan bir şey) olduğuna göre siyasal söylem, övgü yüklü bir vaaz olarak kalır. İs-

13. Bu noktada, sünnilerdeki *icthad* kavramı ile şiilerdeki *icthad* kavramı arasında dikkate değer bir fark vardır: gelenekçi şiilerde, *icthad* uygulamasına izin veren, öğretiye kusursuz hâkimiyettir; Sünnilerde öğretiye hâkimiyet gereğinden kaçınmak içindir ki, yeni aydınlar *icthad* kavramını yeniden icat ederler. Fakat, Ali Şeriatî gibi İslamcı şiî bir yazarda, ilk olarak öğretiye hâkimiyetin, *icthad* hakkının bir koşulu olmadığı görüşüne rastlanır.

patlanmadan doğru olan ispatlanmak istenir. Öyle ki yeni aydın, bu bilgiye götürecek bir aracı arayışı içindedir daima: Partinin, şefin, rehberin önemi buradan gelir. Şef her şeyden söz edebilir, her konuda bilgi sahibidir, özel bilgileri üretmeye zamanı olmasa da, sırf, daha üst düzeydeki görevlerle meşgul olduğu içindir.¹⁴ Bu nedenle *icthad*, yani eleştirel yenilik de *taklid* biçiminde talep edilir.

Yeni Aydınların Kurumsallaşması

Yeni aydın, devlete, kurumlara ve bilgi modellerine göre bir marjinalleşme ve uyumsuzlaşma sürecinin ürünüyse de, bugün, petrodolarlar sayesinde kurumsallaşma yolundadır. Bütün müslüman dünyada, 80'li yıllarda yeni tür okullar ya da İslami enstitüler (*medrese* ile üniversite enstitüsü arası) yaratma hareketi görülmektedir. Nijerya'dan¹⁵ İran'a, şii Lübnan'a, Suudi Arabistan'a ve Fransa'ya kadar (Ocak 1992'de Fransa İslami Örgütler Birliği tarafından kurulan Saint-Léger de Fougeret Enstitüsü) devlet ya da özel kişiler tarafından kurulan bu yeni kurumlar, yeni aydınları "militan" ya da vaiz ve hatta memur yapmak için onların öğreti ve tasarılarını yeniden ele almaya çalışmaktadırlar. Devletin bu kurumlaşmayı üstlendiği durumlarda, eğitim sisteminin bütününe yeniden inşası yerine enstitüler ve militan eğitim merkezleri açmaya yönelmesi dikkat çekicidir. Eğitim sistemi, Batılılaşmış sistemle Kuran kursları (Nijerya'dan İran'a kadar) arasındaki ikililik içinde faaliyet göstermeye devam etmektedir.

14. Hizb-i İslami partisinin İslamcı Afgan militanları, bilimden Marksizm'in çürütülmesine ve ilahiyata kadar çeşitli konularda birçok kitapçığın yazarı şefleri "mühendis" Hikmetyar'ın ansikopedik bilgisinden hayranlıkla söz ederler. Şefe ansiklopedik bir bilgi atfetme, Marksizm'de çok güçlüdür (her şeyi bilen Kim Il Sung figürü, ama aynı zamanda bilgisi Georges Cogniot tarafından övülen Thorez'nin kişiliği).

15. C. Coulon, "Les nouveaux Ulama...", s. 7.

Tasarının en tutarlı ve en gelişkin olduğu yer İran'dır. Söz konusu olan, İslami ideolojiye göre düşünen, Batı'nın değerleri tarafından yozlaştırılmadan modern bilimleri özümseyen modern teknokrati, *homo islamicus*'u yetiştirmektir. Kâmil insan, ideolojikleştirilmiş ve çok-işlevli bir kişi olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgi, bütünleştirici bir ideoloji çerçevesinde (açıkça "İslami ideoloji" diye adlandırılıyor) kavrandığı içindir ki, vekaleten bütünlük olduğu varsayılmaktadır. Bu bütünlük somut olarak yalnızca eğitimin çok-işlevliliği şeklinde tezahür etmektedir: İlahiyattan yaşayan dillere kadar uzanırken, arada silah kullanımı ve İslami "psikoloji"den de geçilmektedir. Bu eğitimin bir örneği, İslami cumhuriyet tarafından Meşhed'de açılan *Astân-i Kuds'* un (dinsel yerleri yöneten vakıf) Rızâi Üniversitesi'dir. Burada, hem *medrese*'nin dinsel, hem de modern üniversitenin pedagojik özelliklerine rastlanmaktadır: Öğrenimde okunan kitaplar değil süre esas alınır; öğretilen dersler içinde modern disiplinler geleneksel disiplinlerden fazladır; salonlar, öğrenciler basamakların dibinde bağdaş kurarak daire oluştursalar bile, anfi biçimindedir: eğitim malzemesinin modernliği noktasında, görsel-işitsel dersler ve bilgisayarla çalışan kütüphaneler dikkat çekmektedir. Burası hem mollalar hem de laikler için tasarlanmış bir üniversitedir. Uzmanlaşma, ortak bir temelden sonra başlamakta ve bundan sonra bir molla ya da çok-işlevli bir teknokrat olma seçimi yapılmaktadır.

Bu kurumlar 1991'de hâlâ faal durumdaydılar. Ancak pek fazla üst düzey kadro yetiştiremedikleri ve faaliyetlerinin marjinal kaldığı gözlenmektedir.

Başka eğitim şebekeleri de vardır, fakat bunlar kesinlikle yeni-fundamentalist bir bağlamda faaliyet göstermektedirler. Dolaylı ya da dolaysız bir şekilde Suudiler, çoğunlukla Dünya İslam Birliği (Rabita) tarafından finanse edilmektedirler. Bu enstitüler çok ileri bir teknolojiden (örneğin bilgisayar alanında) yararlanırlar, fakat öğrenimin içeriği tümüyle selefilere ve vahhabilere

özgü reformcu fundamentalizm temelinde şekillenmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu "yeni aydınlardır"; buralarda vaiz ve molla olarak yetişmektedirler. Modern dünyaya yaklaşımları, eski hristiyan misyonerlerinininkine koşuttur: "Ötekinin kültürüyle daha iyi savaşılabilmek için, onun kültürünü öğrenmek." Dil ve bilim öğretimi yüceltilen amacı hedeflemektedir. İslam'ın mü-kemmeliyetini ve modernliğin meydan okuyuşuna cevap bulabilme yeteneğini, ona uyum sağlayarak değil, tersine Asr-ı Saadet'e geri dönerek ispatlamak.

Bu enstitü ve araştırma merkezlerini çıkış noktası olarak alan yoğun bir yayın, konferans, kollokyum ve seminer faaliyeti gelişmiştir. Bu ağdan çıkan üretim İslamcı mesajla farklılıklar göstermektedir, şu anlamda ki Suudi sermaye sahipleri nedeniyle devletin meşruiyeti sorununu es geçmekte, toplumsalın bütününe yönelmektedir. Bu açıdan tipik yeni-fundamentalist bir çizgi söz konusudur. İslami bankadan olduğu kadar Kuran'la modern bilim arasındaki ilişkilerden de söz edilmektedir. Bu ağ, yeni aydınların seçkinlerine her türlü yüceltici söylem, her türlü İslamileştirme programı ve bir bilimin ya da tarihin İslami terimlerle yorumlanmasıyla ilgili projeleri için kolayca finansman bulma imkânını sağlamaktadır. Bir anda akademizme dönüşen kendi kendini yetiştirme literatürü, böylece modern bir üretim ve dağıtım alanında dolaşıma girmektedir.

Bu üretim, düşünsel düzeyi bakımından zayıf olsa da, geniş bir kitleyi hedeflemekte, dolayısıyla "yeni aydınlık" arasında yayılmakta ve iyi eğitim görmemiş ve kendi ana dillerinde kaliteli bir eğitimden kopmuş, ama "kültür" özlemi taşıyan katmanların ihtiyaç duyduğu bilgi alanının bir bölümünü kaplamaktadır. Bu durum, okuma-yazma bilen, evsahibi ülkenin kültürü ile bütünleşmemiş ve el işçiliğine dayalı ya da ticari bir meslekle iştigal eden Avrupa'daki göçmen işçiler (İngiltere'deki Pakistanlılar) arasında yaygındır. Lumpen-entelijensiyanın kendini yeniden üretimi, böylece süreklilik kazanmaktadır.

7. BÖLÜM

İslamcılığın Jeostratejisi: Devletler ve Şebekeler

İslamcılığın gelişimi sadece ideolojik etkenlere değil, aynı zamanda müslüman dünyanın jeostratejik oyunlarına da bağlıdır. İdeolojik ve uluslarüstü hareketlerin değil, devlet stratejilerinin egemenliği altındaki bu jeostratejik bağlamı, günümüzde İslamcılığın da derinlemesine değiştirmedeği ortadadır.

İslamcı modelin başarısızlığı her şeyden önce İran devrimi modelinin başarısızlığıdır. Irak'la savaş İran devrimini Şiilik'le ve İran milliyetçiliğiyle özdeşleştirdi. Arap halkları bu modele sırt çevirdiler. Devrim ihracı kısmi olarak Lübnan'ın, Irak'ın ve Afganistan'ın şii gettoları ile sınırlı kaldı.

İran devrimi muhafazakâr Arap devletleri tarafından bir tehdit olarak algılandı. Bu devletler İslam Devrimi'nin ayağını daha iyi kaydırabilmek için, sınırlarının dışında sünni fundamentalist bir kutup geliştirmeye giriştiler. Bu çaba şiilerle sünniler arasındaki uçurumu derinleştirdi ve İslamcılığın daha muhafazakâr bir yeni-fundamentalizme kaymasına katkıda bulundu.

Fakat sünni İslamcı hareketler yeni bir siyasal düzen kurmakta İran devriminden de başarısız oldular. Afganistan'da, Sovyetler'in 1989'da çekilmesini, bir İslam devletinin ortaya çıkışı değil, Afgan mücahitlerinin ideolojik olmaktan çok etnik ve

kabilesele temelde olan ve gittikçe artan çatışmaları izledi. İdeolojik renkleri ne olursa olsun, Arap rejimleri sadece âdetlere ve simgelere ilişkin bir yeniden İslamileştirme biçimini onaylayarak, İslamcı muhalefetlerine hâkim olmayı başardılar.

Nihayet İkinci Körfez Savaşı, Irak'ın karşısına Batılılar ve muhafazakâr Araplar'dan oluşan bir koalisyonu çıkartarak kartları karıştırdı. Arap milliyetçiliği, İslamcı olmaktan uzak, Saddam'ın şahsında yeniden vücut buldu, buna karşılık İslamcılar'ın başlıca sermaye dayanakları (Suudi Arabistan, Kuveyt) Batı kampı içinde yer alıyorlardı. Bu demektir ki İslam, Arap kamuoyunda toparlayıcı bir rol oynamadı.

Ortadoğu satranç tahtasında İslamcı hareketlerin yerini ve eylemlerini anlamaya yardımcı olan şey, uluslararası İslamcı bir efsanenin varlığı değil, devletlerin stratejisidir. Uluslararası olma yolundaki her kuruluş (Kum'daki İslami Propaganda Bürosu, Cidde'deki İslam Birliği ve 1991'de Hartum'da kurulan Arap ve Halk İslam Konferansı), Müslüman Kardeşler istisna tutulursa, her şeyden önce, ilk hedefi müslüman dünya içindeki rakipleri zayıflatmak olan ve bu amaçla ideolojik tartışmalara (Şiilik, Vahhabilik vs.) istediği yönü veren belli bir devletin izini taşır. İdeolojik mücadele, İslamcı hareketleri kendi dış politikaları doğrultusunda birer araç olarak kullanmaya çabalayan İran ve Suudi Arabistan'ı karşı karşıya getirdi. İlki devrimci İslamcılığa, ikincisi yeni-fundamentalizme oynamayı yeğlemektedir. Müslüman kitlelerin İslam devrimi uğruna ayaklanmadıklarını gören İran, Ortadoğu'daki Batı varlığına karşı mücadele etmek için, şii dünyasındaki aşırı hiziplerin terörizmini destekledi, bunu kullandı. Suudi Arabistan petrodolarlar sayesinde, İran'a karşı düşman olmaları koşuluyla, bütün sünni İslamcı hareketleri, hatta Afgan Hizb-i İslami gibi radikalleri bile himayesi altına almaya çalıştı. Bu vaat yarışı, kampları ve gelişimleri ne olursa olsun İslamcı hareketlere bir özerklik payı tanıdı.

Suriye, Irak ve Libya, ideolojik renklerini pek sorun yapmaksızın terörist grupları kullandılar (Filistinli laik Abu Ni-

dal'dan, İslamcı etiketli grupçuklara kadar). Yakın zamanlarda kendi topraklarında FIS'i bastırmaya çalışan Cezayir'in, Tunus'ta En Nahda grubunu desteklediği görüldü. Kuşkusuz Tunuslular da ters yönde faaliyet gösteriyorlardı.

En aşırı fraksiyonlar, mevcut devletlerin (Suriye, İran) ellerinde basit birer araca dönüşerek marjinalleştiler ve meydanı FIS gibi, daha önceki İslamcı partilerin örgütsel ve ideolojik sağlamlığından uzak kitle hareketlerine bıraktılar. İslamcı etki alanı iki kampa bölündü: terörizm karşısında gerilemeyen radikal ve tecrit olmuş bir öncü ve az çok depolitize olmuş bir yeni-fundamentalizme geçiş yapan dağınık bir parti ve hareketler kümesi.

Nihayet, 80'li yılları İslamcılıkla Batı arasındaki sürekli çatışma yılları olarak gören şema ile aramıza bir miktar mesafe koymak uygun olacaktır: Sünni İslamcıları Suudi modele dayanarak, SSCB'ye ve İran'a karşı araçlar haline getirmeye çalışan ABD'nin muğlak oyununu hiçbir şekilde ihmal etmemek gerekir.

İslamcı Aile

Burada, kefil olarak kendilerine İslamcılığın üstadlarını -Hasan el Benna ve Ebul Ala Mevdudi- gösteren örgütlerle ve hareketlerle ilgileniyoruz. Bir başka odak, daha ileride inceleyeceğimiz devrimci İran'dır. Gördüğümüz gibi, bu hareketler toplumu yeniden İslamileştirmeyi hedefleyen reformcu eğilimle, devlet iktidarını ele geçirmeyi hedefleyen devrimci eğilim arasında daima bocaladılar. İranlılar dışında belirli bir örgütü şu ya da bu eğilim içine yerleştirmek kolay değildir, çünkü yöneticilerin kendileri koşullara bağlı olarak siyasal tutumlarında değişikliklere gittiler.

Sünni İslamcı aile topluluğu, 1. Bölüm'de çözümlediğimiz ve Mısırlı Müslüman Kardeşler ve Pakistanlı Cemaat'in geliştirdiği tema ve kavramlarla çizilen alan içinde belirlenir. Bu iki

odak arasındaki ilişkiler hep çok yakın olmuş ve her zaman için eşitlik temelinde kurulmuştur. Müslüman dünyanın geri kalan bölümünde, en politikleşmiş örgütler, temalarını, simgelerini ve örgütsel modellerini Müslüman Kardeşler'den almışlardır. Daha muhafazakâr gruplar ise daha çok, Pakistanlı Cemaat'in himayesinde yayımlanmış metinlerden etkilenmişlerdir.

İlişki ağları, kültürel bölgeler çevresinde düzenlenir: Cemaat-i İslami açısından Hint altkıtası ve diasporası (Mauritius Adası'ndan Londra banliyölerine ve Güney Afrika'ya kadar uzanır); Müslüman Kardeşler açısından Arap ülkeleri. Bununla birlikte müslümanların göç ettikleri Batılı ülkelerde ve çevre ülkelerinde (Afganistan) etkilenmelerin kesişmesine de sıklıkla rastlanır. Nihayet, göreceğimiz gibi, Suudiler Dünya İslam Birliği'ni kurarak Müslüman Kardeşler ve Cemaat'in ağlarını kendi lehlerine birleştirmeye, yönlendirmeye ve kendi kanatları altına almaya çalışmışlardır. Türk ağları ise özerktir ve İran'ın da ancak şiiler üzerinde gerçek bir etkisi vardır.

Müslüman Kardeşler

Günümüzde en fazla siyasal ağırlığa sahip olan kutup, Arap Müslüman Kardeşler kutbudur. Bunun bütün yerel kolları, kuramsal olarak Mısırlı rehber tabidir. Mısırlı Müslüman Kardeşler, 40'lı yıllardan itibaren, dokuz komiteden oluşan bir "İslami dünyayla ilişkiler bölümü" örgütlemişlerdi.¹ Bu bölüm sadece propagandayla değil, aynı zamanda müslüman dünyanın öteki İslami hareketleri ile ilişkiler kurmakla da ilgileniyordu. Çok kısa sürede Müslüman Kardeşler'in Ürdün, Suriye, Filistin, Kuveyt, Sudan, Yemen kolları kuruldu. Sudan'da 1946'da kurulan Müslüman Kardeşler kolu 1985'te Hasan el Turabi'nin yönetiminde İslami Ulusal Cephe'ye dönüştü ve askeri rejime aktif

1. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 172.

olarak katıldı. Suriye'de, Müslüman Kardeşler kolu "genel danışman" adını alan (*murakib 'amme*) Mustafa el Sıbai tarafından kuruldu (1945) ve böylece Mısırlı rehberin otoritesini tanıdı oldu. 1982'deki İslamcı ayaklanmanın bastırılmasından sonra Suriyeli Müslüman Kardeşler bölündüler: En radikal olan Adnan Saadeddin grubu Irak'a sığındı, rakibi İbrahim Ebu Gudde Suudi Arabistan'a gitti. Ürdünlü Müslüman Kardeşler'in saflarında sürgündeki pek çok Filistinli bulunmaktadır ve örgüt Abdurrahman Halife tarafından yönetilmektedir; Kral Hüseyin'in yakın çevresinin bir bölümü ile iyi ilişkileri vardır. Özellikle Gazze şeridinde etkin olan Filistinli Müslüman Kardeşler, 1987'de Şeyh Yasin tarafından yönetilen *Hamas* örgütünü kurdular. Şeyh, daha baştan FKÖ'nün meşruiyetine karşı çıktı; örgütün laik ve milliyetçi ideolojisi (birçok hristiyan Filistinli vardır) anti-İslami olarak değerlendirildi.² Buna karşılık Kuveyt'te Müslüman Kardeşler yönetici çevrelere yakındır. Müslüman Kardeşler Suudi Arabistan'da olsun şiiler arasında olsun hiçbir zaman örgütlenmeye çalışmadılar.

Müslüman Kardeşler Teşkilatı, yalnızca Yakındoğu'da ve Yemen'de üslenmiş kendi öz kolları dışında, Tunuslu Gannuşi'nin İslami Yöneliş Hareketi (1989'da En Nahda partisi oldu) ya da Faslı Abdüsselam Yasin'in "Adalet ve İyilik" (*el adl vel ihsan*) hareketi gibi ulusal örgütleri de himaye eder. Ceza-yir'deki FIS, Suudiler tarafından desteklenmişti. Müslüman Kardeşler, Şeyh Mahfuz Nahnah'ın örgütünü tercih ediyorlardı (bugün FIS'ten bağımsız *Hamas* adlı bir partiyi yönetiyor). 1990'da SSCB'de kurulan İslami Yeniden Doğuş Partisi de Müslüman Kardeşler'in bir uzantısı olmamakla birlikte, ideolojisini paylaşmaktadır. Müslüman Kardeşler'in Arap çevresinin dışında da önemli etkileri oldu. Afgan İslamcı hareketinin kurucuları (Ni-

2. Filistinli İslamcı hareket hakkında bkz. J. F. Legrain, "Mobilisation islamiste et soulèvement palestinien", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...* 'ında, s. 131 ve d.; M. K. Şadid, "The Muslim Brotherhood Movement. ..."

yazi ve Rabbani) 50'li yıllarda El Ezher Üniversitesi'nde okurken Müslüman Kardeşler'in fikirlerini benimsemişlerdi. Rabbani, Seyyid Kutub'un *Kuran'ın Gölgesinde* adlı kitabının Farsça çevirisini üstlenmişti. Afgan örgütlerinin ve Arap Müslüman Kardeşler'in örgütlenme şemaları da benzerlik gösterir, tıpkı genellikle çevresinde iki kılıç olan bir Kuran'ı gösteren amblemleri ve mühürleri gibi. Müslüman Kardeşler'in Rusça'ya çevrilmiş literatürü, SSCB'ye Peşaver'deki Afgan mücahitleri merkezlerinden dağıtılmıştı (örneğin, Muhammed Kutub'un kitabı, *Gerçekten Artık Dine İhtiyaç Yok mu?* gibi³). Nihayet Malezya'da 1971'de kurulan ve hem Müslüman Kardeşler'e hem de Cemaat'e yakın olan İslami Gençlik Hareketi, Enver İbrahim gibi İslamcı kadrolar yetiştirdi. İbrahim koalisyon hükümetine katıldı ve 1983'te Kültür Bakanı oldu, ancak Müslüman Kardeşler ve Afgan Hizb-i İslami ile bağlantısını da sürdürdü.

Adına Müslüman Kardeşler denen örgütler sadece Ortadoğu'nun Arap ülkelerinde mevcutturlar ve kuramsal olarak Mısırlı rehber tabidirler. Bu rehber, 1986'dan beri Hamid Ebu'n Nasr'dır. Genel ilke olarak Mısır'daki merkez öteki Arap Müslüman Kardeşler'e ve kardeş örgütlere göre daha ılımlıdır; kardeş örgütler, rehber Hudeybi'nin⁴ mahkûm ettiği Seyyid Kutub'un radikal fikirlerine daha duyarlıdırlar. Günümüzde uluslararası bir merci Müslüman Kardeşler'in bütününe eşgüdümünü sağlar. Yapısı pek bilinmemektedir ama Mısırlılar bu organa hâkim konumdadırlar; 1990'da Arap olmayan tek isim, kimi kaynaklara göre Afgan Abdu'r-rab Sayyaf'tır.

3. *Razvie bolsh'ie niet nieobkhodimosti v religii?*, çev.: "İbadi", Institut d'études régionales (özel arşiv).

4. G. Michaud (M. Seurat), O. Carré, *Les Frères musulmans*, s. 98; Seyyid Kutub'un düşüncesinin bir sunuşu için bkz. O. Carré, *Mystique et Politique...*, s. 139.

İslami Bir Enternasyonal mi?

İslami enternasyonalin, yerel kolların merkez tarafından belirlenen bir stratejiyi izleyeceği bir müslüman *komintern*'i ile bir benzerliği yoktur; her şeyden önce birçok merkez vardır: Mısırlı Müslüman Kardeşler, Pakistanlı Cemaat ve Suudi Arabistan'da üslenmiş İslam Birliği. Temaslar ve işbirlikleri kişisel ilişkiler ağı çerçevesinde bu noktadan itibaren kurulur, bu ilişkiler ağı küskünlüklerle ve bölünmelerle doludur; asgari ortak paydaları Müslüman Kardeşler'in ideolojisi değil, toplumun yeni-fundamentalist tipte yeniden İslamileştirilmesidir. Bu ağlar, İkinci Körfez Savaşı'nın gösterdiği gibi, Ortadoğu'nun devletlerini karşı karşıya getiren çatışmalar yüzünden dönemsel olarak parçalanır: Müslüman Kardeşler, Vahhabiler ve Pakistanlılar bu durumda kendi ülkelerindeki tutumlarla ittifaka giderler. Ulusal çerçeveye her yerde egemen kalır. Yerel örgütler kendilerini her şeyden önce iç politikaya bağlı olarak belirlerler. Uluslarüstü merciler, komuta ve örgütlenme ağlarından çok finansman ve dağıtım ağlarıdır.

Uluslararası ağlar, bir yerden bir yere, siyasal eylemden çok, kültürel bir etkiyi taşırlar. Suudi parası, kendi ülkelerinde üretimleri siyasal ya da sadece mali nedenlerle sınırlı kalan birçok İslamcı aydınının eserini finanse edip dağıtan enstitülerin ve yayın merkezlerinin sayısını artırmıştır. Bu eklektik üretim genel olarak savunucudur. Modernleşmenin tekeline Batı'ya bırakmamak için, İslam'ın iyiliklerini göstermeyi hedefler ya da düşünsel ve bilimsel alanın İslamileştirilmesiyle ilgili projeler sunar.⁵ Hem Müslüman Kardeşler'i hem Vahhabiler'i, hem de molaları ve üniversite profesörlerini bir araya getiren seminerler, kollokyumlar, konferanslar dünyanın dört bir yanında çoğal-

5. A. Roussillon, "Intellectuels en crise dans L'Égypte contemporaine", G. Kepel'in *Intellectuels et Militants...*'inde, s. 247.

maktadır. Organizatörler arasında, İslam Birliği ve onun Avrupa İslam Konseyi (İngiltere'de üslenmiştir) gibi şubeleri ya da Kuveyt'te üslenmiş Uluslararası İslami Öğrenci Dernekleri Federasyonu bulunur.

Çok geniş ve az aydın bir kitleye yani İslamcı, fundamentalist ve gelenekselci temalar arasında ayrım yapabilecek durumda olmayan bir kitleye yönelik yarı dinsel vaaz, yarı propaganda kitapçıklarının dağıtımı büyük bir rol oynar. Başta gayet açık seçik olan İslamcı mesaj, yaygınlaşması sırasında iyice karışır; çünkü Marksist hareketlerde olduğu gibi, bu mesajın tabanda tutarlı bir siyasal uygulamaya dönüşmesini sağlayacak piramit şeklinde bir örgüt yoktur. Müslüman Kardeşler, Cemaat, Türk örgütler ve şii ağlar her şeyden önce kurmaydırlar, propaganda yuvalarıdır. Diğer bir deyişle, bir siyasal çizgiyi yansıtmaya ve bunu bir kitle hareketine dönüştürmeye yatkın, militan, yapısallaşmış ve hiyerarşileşmiş ağlar değildir.

Aşırı Grupçuklar

Müslüman Kardeşler akımının çevresinde daha radikal örgütler kümelenir. Bunların üyelerinin çoğu Müslüman Kardeşler'e üye olmuştur ve bazıları hâlâ Müslüman Kardeşler'in ya da akraba örgütlerin üyeleri olmaya devam etmektedir. Söz konusu örgütler ya 40'lı ve 50'li yıllarda ortaya çıkan Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin'deki *Hizb-ül Tahrir* (Kurtuluş Partisi) gibi Leninist modele yakın partiler ya da Mısırlı *Tekfir ve'l Hicre* ve *Cihad* gibi Seyyid Kutub'un düşüncelerinden esinlenen radikal İslamcı grupçuklardır. "İslami-Leninist" model en kusursuz şekline Gülbeddin Hikmetyar'ın Hizb-i İslami'si ile Afganistan'da ulaştı (aynı etnik ve kabilesel temele sahip olan Komünist Parti'nin en radikal kanadı ile ittifak yapacak ölçüde). Bu iki aşırı örgüt tipi, çoğunlukla Müslüman Kardeşler ağı ile ilişkilerini korudular. Hikmetyar'ın Hizb-i İslami'si, Ürdünlü Müslüman Kardeşler'le

çok iyi ilişkiler sürdürürken, ılımlı rakibi Cemiyet-i İslami daha çok Mısırlılar'la ilişki içindedir.

Öteki radikal grupçuklar Seyyid Kutub'un tezlerine yakın ve ana örgütün ılımlılaşmasından hayal kırıklığına uğrayan eski Müslüman Kardeşler üyeleri tarafından kurulmuştur. Örneğin Şeyh Udeh ve doktor Fakih Şukaki tarafından yönetilen Filistinli İslami Cihad ya da Ürdün'de 1990'da kurulan "Muhammed Ordusu" gibi. Bu grupçuklar aynı ideolojiyi paylaşırlar (Seyyid Kutub), şiddet eylemlerinden yanadırlar, sık sık aynı rumuzu (İslami Cihad) kullanırlar, ancak bir "radikaller enternasyonalı" oluşturmamışlardır. Doğmakta, yok olmakta, yeniden yapılanmakta, kimi zaman çeşitli gizli servislerin ya da belli bir şiddet eylemini açıkça üstlenmek istemeyen yerleşik siyasal partilerin eylemlerini gizleyen basit imzalara dönüşmektedirler. Müslüman Kardeşler kitlesinin oluşturduğu "merkezci" örgütlerle radikal grupçuklar arasındaki gidiş gelişler düzenlidir ve zaman zaman Müslüman Kardeşler'in ılımlılığı konusunda tereddütler yaratır. Bununla birlikte üyelerin ve sempatizanların bu denetimsiz dolaşımına izin veren şeyin parti yapısı değil, Müslüman Kardeşler'e özgü bir "dernek yapısı" olduğu görülmektedir.

Bu arada bazı aşırı sünni grupların karizmatik kişilerin etrafında tümüyle yerel olarak oluştuğu da görülmektedir; örneğin 1979 Kasımı'nda Kabe'yi ele geçirmek isteyen Cuheyman el-Uteybi'nin liderliğindeki Suudi grubu ya da Nijerya'nın kuzeyindeki Kano kentinde 1980 Aralığı'ndaki ayaklanmalarıyla en az dört bin kişinin ölümüne yol açan Muhammed Merva'nın müritleri gibi. Burada, şiddet yanlısı ve mistik karakterli, siyasal partiden çok tarikata yakın, bildik geçmişe özlem geleneği yeniden canlandırılmaktadır.

80'li yılların başındaki aşırılıkçı etki alanı gücünü yitirmiş ve sünni ülkelerde (Mısır) devlet adamları ile önde gelen şahsiyetlere karşı terörist saldırılara geçilmesiyle, ayrıca Lübnan'da ve başka yerlerde gizli servislerle Suriye ve İran hiziplerinin silahlı koluna dönüşmesiyle gözden düşmüştür. 1986 yılında Pa-

ris'teki suikastlerden sorumlu olan Tunus'lu Fuad Ali Salah'm grubu siyasal bir örgüt değil, İran gizli servisleri tarafından devreye sokulan bir operasyon grubudur. Ancak Seyyid Kutub'un radikalizminin ideolojik mirası, 1990'dan itibaren, Afganistan savaşının genç "eski savaşçıları" çevresinde oluşan yeni bir radikal küme içinde canlanacaktır. Bütün Arap ülkelerinden (ama aralarında Türkler, Iraklı Kürtler, Sudanlılar ve Amerikalı siyahlar da vardı) gelen bu gençler, Suudi Arabistan tarafından finanse edilen Müslüman Kardeşler ağının koruyuculuğunda, mücahitlerin yanında Sovyetler'e karşı savaşa gittiler.⁶ Bunlar, Afgan direnişinin 1985'e kadar esas olarak Batı renkleri taşıyan dış desteğine, tümüyle müslüman renkler katmak istiyorlardı. Kendi ülkelerine geri döndüklerinde içlerinde militanlık yaptıkları büyük örgütlerin ılımlılığı –Cezayir' deki FIS gibi– yüzünden çoğunlukla hayal kırıklığına uğradılar. Bunlar günümüzde bu hareketlerin eylemci ve askeri kanatları olmayı sürdürüyorlar. Bazıları ayaklanmaya geçmek için savaş birlikleri kurdular; 29 Kasım 1991'de Cezayir-Tunus sınırındaki Guemmar karakoluna karşı saldırı düzenleyen Cezayirli Tayyip "el Afgani"nin *Tekfir ve'l Hicre*'si (Mısırlı benzeri ile bir bağı yok) gibi.⁷

Terörist Manipülasyon

İslamcı terörizm 1981'e kadar (Enver Sedat'ın öldürülmesi) esas olarak bir iç siyaset sorunuydu. Oysa bu gruplar, 1981 yılından itibaren İran, Suriye, Libya ve Irak gibi devletler nezdinde "hamiler" buldular. Bunun üzerine, muhafazakâr devletlerin istikrarsızlığa sürüklenmesi stratejisinde ve Batı etkisine karşı müca-

6. Üye kayıt bürolarından biri, eski bir Müslüman Kardeşler üyesi tarafından yönetilen Suudi Arabistan'daki FKÖ bürosuydu.

7. Müslümanlar olsun, Sovyet ordusunun eski, kıdemli askerleri olsun (bunlara da "Afgan" deniyor), bütün eski Afganistan savaşçılarının politizasyonu dikkat çekicidir.

delede kullanıldılar.

İran ve Suriye, büyük çoğunluğu itibarıyla Lübnanlı şii etki alanından çıkan terörist grupçuklardan yararlandılar. Fakat bu devletlerin dış politikalarını İslami terörizmin basit bir manipülasyonuna indirgemek işi çok basitleştirmek olur. Suriye, Filistinli Abu Nidal gibi tam anlamıyla laik terörist grupları da kullanırken, İran terörist olmayan siyasal hareketleri destekledi (Irak'taki El Dava ve Afganistan'daki Hizb-i Vahdet gibi). Başka ülkeler, "darbe" için paralı askerler haline gelen terörist grupların yetiştiği havuza olta atmak konusunda tereddüt etmediler (Libya, Irak). Kitabımızın konusu olan İslamcı gruplarla sınırlı kalmak gerekirse, bunların azınlıkta kalan bir kesimi, terörizme, ya 70'li yıllardaki bir iç radikalleşme temelinde (Suriye, Mısır) geçtiler ve sonra uluslararası satranç tahtasında herhangi bir rol almadılar, ya da 1981'den sonra İran'a destek temelinde geçtiler. Bu sonuncu gruplar, kısa süre içinde gizli servislerin ve Suriye ve İran hiziplerinin sultanı altına girdiler. Bununla birlikte hami ülkeler arasındaki çekişmeler bu örgütlere belli bir özerklik kazandırdı ve zor denetlenebilir hale getirdi; özellikle İran ve Suriye terörizmi terk etme ve bir dış siyaset aracı olarak "rehin alma"dan (iç siyaset başka bir şeydir) vazgeçme kararını aldıkları zaman... Bu manipülasyon, söz konusu grupları halk temelinden koparttı, basit paralı askerler haline dönüştürdü ve taraftarlarını tepki olarak depolitizasyona yöneltti. Sadece Lübnanlı Hizbullah hem kitlesel siyasal eylemlere (Şeyh Fadlallah'ın yönetiminde) hem de terörist faaliyetlere (İslami Cihad grubu) aynı anda devam edebildi.

Suudi Arabistan Devreye Giriyor

Kutsal Yerler'in (*Haremeyn-i Şerifeyn*) denetiminin kendisine kazandırdığı meşruiyetten güç alan, ancak sünni ulemanın büyük bir bölümü tarafından kabul edilmeyen Vahhabi doktrinine

bağlılığı kendisine engel oluşturan Suudi Arabistan, petrodollarlar sayesinde, siyasal iktidarı sorgulamaktan kaçınan sıkı sıkıya fundamentalist dinsel bir propaganda geliştirmeye girişti. 1962'de Rabıta'nın, Dünya İslam Birliği'nin yaratılmasının anlamı budur; Rabıta, Kuran ve din kitapları basar ve bütün dünyada camileri ve İslam enstitülerini finanse eder, örneğin Avrupa'daki camilerin imamlarının çoğunun ücretlerini öder. Kuşkusuz Rabıta açıkça Vahhabi değildir, fakat teşvik ettiği İslam türü, her şeyin Kuran'a ve Sünnet'e dönüş ekseninde odaklaştığı alenen fundamentalist tipte bir İslamdır. Suudi Arabistan böylece yayınlar, burslar, kollokyum ve seminer organizasyonları ile İslamcı üretimi muhafazakâr bir yöne kaydırmaya çalışmaktadır.

1979 İran Devrimi daha baştan Suudi hanedanının meşruiyetini tartışmaya girişti ("İslam'da kral yoktur" diyordu sloganlar). Suudi Arabistan, fundamentalist tepkilerin tekeli İran'a bırakmamak için, 1980'den itibaren, esas olarak Arap olmayan ülkelere ve Avrupa'daki göçmenlere yönelik sünni fundamentalist ağların oluşumunu az çok ampirik bir biçimde teşvik ederek eylem alanını genişletti. Kral Fahd 1986'da, İslamcıların kendisinden esirgediği dinsel meşruiyeti vurgulamak için, "*Hâfizu Haremeyn-i Şerifeyn* (Kutsal Yerlerin Bekçisi)" (Mekke ve Medine) sıfatını aldı. İran şimdi esas rakip haline gelmiştir, ama bu karşıtlık dinsel terimlerle ifade edilmektedir: gerçek İslam'a karşı şii sapması.⁸ Selefilere çok yakın olan Müslüman Kardeşler reformculuğu ile Vahhabilik arasındaki sınırlar giderek silin-

8. Vahhabilik, Şiiliğe en çok karşı olan sünni doktrindir, bu yüzden Şiilik de ona çok tepki gösterir. Kahire'deki El Ezher Üniversitesi'nin 1959'daki bir fetvası Şiiliği İslam'ın beşinci mezhebi saymış olmasına karşılık, Vahhabiler ve Şiiler birbirlerini sapkın olarak kabul ederler. İran Kültür ve İslami İrşad Bakanlığı 1989'da Muhammed Hüseyin Kazvini'nin "Vahhabi Mezhebi" (*Fırka-i vahhabi*) adlı Arapça eserinin Farsça çevirisini yayımlamıştı. 1991'de Suudi Ulema Konseyi'nin bir fetvası, Riyad'ı sıkıntıya sokacak biçimde şiiilerin sapkın olduğunu ilan etmişti. Uyuşmazlık eski ve serttir: 1801'de Necef ve Kerbela gibi şii kutsal yerleri Suudi Vahhabiler tarafından yağmalanmıştı.

mektedir. Afgan mücahitlerini destekleyen Arap Müslüman Kardeşler'in yayını *El Cihad*, direnişi destekleyen Araplara verilen "Vahhabi" sıfatını kınamakta ve bunda "Batılı basını, Kabil Radyosu'nu, sufi dervişleri, Amerika'nın Sesi'ni ve Özgür İran Radyosu'nu"⁹ bir araya getiren bir komplo görmektedir.

Kadro yetersizliğinden, fakat aynı zamanda Vahhabi doktrini gelenekselci sünni mollalar nezdinde güçlü bir muhalefetle karşılaştığı için, Suudiler, iyi düşünülmüş bir strateji çerçevesinde son derece kişisel ilişkileri temel alarak –buna kayırmacılık da denebilir– finanse ettikleri sünni ağlara teslim olmuşlardı. Suudi Arabistan, bu şekilde, ya kuşkusuz muhafazakâr ama şiddetle Batı karşıtı fundamentalist ağları, ya da çok daha radikal ve siyasal iktidar talep eden, ancak muhalefet zeminini İran'ın işgal etmesini engellemeye daha yatkın görünen İslamcı grupları (Afganistan'daki Hizb-i İslami'nin durumu budur) finanse etti.

80'li yıllarda Suudiler'le Arap Müslüman Kardeşler arasında bir tür *joint-venture* (ortak yatırım) kuruldu. Müslüman Kardeşler bizatihi Suudi Arabistan'da faaliyet yürütmeme taahhüdüne girmişlerdi, fakat yabancı İslamcı hareketlerle temasta arabulucu görevi görüyorlardı. Kuveyt sık sık buluşma yeri işlevi gördü. Müslüman Kardeşler Güney Asya'da arabulucu olarak, uzun süreden beri bölgesel temelde kurulmuş hareketleri (Cemaat-i İslami) de kullandı. Dolayısıyla, Suudi yardımlarından yararlanmaya uygun örgütlerin ve şahsiyetlerin seçiminde temel bir rol oynadılar. Öğreti planında, Müslüman Kardeşler'le Vahhabiler arasındaki farklılıklar kuşkusuz önem taşımaktadır, fakat ikisinin de Hanbeliliğe (sünni dünyanın dört fıkıh okulu arasında en katı olanı) atıfta bulunması, fıkıh okulları arasındaki bölünmeyi reddetmeleri, Şiiliğe ve halk dindarlığına (evliya kabirlerini ziyaret) güçlü muhalefetleri, reformcu ve püriten bir tebliğin ortak temalarını birlikte oluşturabilmelerine yardımcı oldu. Bu ittifak, yerel olarak sağlam biçimde kök salmış ve Vahhabi olmayan da-

9. *El Cihad*, no: 56, Haziran 1989, A. Azzam'ın makalesi.

ha eski reformcu fundamentalist hareketleri de (Pakistan'daki *Ehl-i Hadis* ve kıta Çin'indeki *İhvan* gibi) kendi dümen suyuna soktu.

Afganistan Savaşı ve Müslüman Kardeşler'le Vahhabiler Arasındaki İşbirliği

Afganistan savaşı doğası gereği, bu işbirliğinin uygulama alanı oldu. Müslüman Kardeşler Afgan direnişi için "İslami" bir yardım hareketi örgütlediler ve Afganistan'da *cihad* yapmaya gelen Arap gönüllülerden oluşan bir "İslam lejyonu" kurdular. Müslüman Kardeşler'in Peşaver'deki bürosu, Mısırlı Müslüman Kardeşler'in yöneticisi Hamid Ebu'n-Nasr'ı ruhani rehber olarak tanıyan Abdullah Azzam (Ürdünlü Filistinli, 1989 Kasım'ında öldürüldü) tarafından yönetiliyordu. Suudi fonlarının büyük bölümü ondan geçiyordu. Suudi Arabistan'da operasyonun kilit adamı istihbarat servislerinin şefi Prens Türki'ydi. Bu operasyonun üçüncü ortağı Pakistan ordu gizli servisi ISI'ydi (Inter Services Intelligence). Müslüman Kardeşler ve Suudiler İslami etki alanını önce Sayyaf'ın, sonra da Hikmetyar'ın etrafında toparlamak için ellerinden geleni yaptılar. Afgan mücahitlerinin talim kamp-ları (bunlardan biri Hizb-i İslami tarafından denetlenen Afgan Paktya eyaletindeki Caci kampıdır) Keşmirli İslamcı gruplara (biri Hizb-i İslami Keşmiri'dir) ve Filipinli Moro'lara olduğu kadar hiç kuşkusuz Filistinli İslamcılara da hizmet etti. Tablonun tamamlanması için, gençliğinde kendisi de Müslüman Kardeşler'den olan Yaser Arafat'ın, Bağdat üzerinden, Hikmetyar'la Kabil'deki komünist rejim arasında temas kurmayı (1989 ve 1990'da) üstlendiğini bilmek gerekir.

1990'da tümüyle Saddam Hüseyin'in tarafında bir araya gelecek olan radikal İslamcı ağların silahlanmasına Amerikan ve Suudi parası katkıda bulundu. Müslüman Kardeşler'in Ebu'n-Nasr'dan önceki rehberi Şeyh Tilmisani'ye kişisel olarak bağlı

olan Cemiyet-i İslami'nin lideri Burhaneddin Rabbani gibi ılımlı İslamcılar, Ürdünlü Müslüman Kardeşler'in ve Pakistan ISI'sinin her şeyden önce Hikmetyar'ı destekleme kararı üzerine, kendilerini marjinalleşmiş buldular; Rabbani, 1990'da Suudi tarafını seçecektir.

Bu durum Vahhabiliğin yüce otoritesi Şeyh İbni Baz gibi Suudi şahsiyetlerin ve diğer bazı etki alanlarının, kendi özel ağları olmasını engellememektedir. Suudi din adamları Pakistan'da örneğin Ehl-i Hadis gibi kimi fundamentalist örgütleri doğrudan desteklemektedirler. 19. yüzyılda kurulan Ehl-i Hadis hareketi o dönemde İngilizler tarafından haksız yere "Vahhabi" olarak nitelendirilmişti;¹⁰ haksız yere diyoruz, çünkü Ehl-i Hadis'çiler *icthad* hakkını talep ederler. Ehl-i Hadis'çiler özellikle ibadet biçimi konusunda, Hanefi okulu ile teolojik farklılıklar geliştirdiler¹¹; bu ise fazlasıyla ortodoks Hanefi sünniler olan Afganları çileden çıkarmaktadır. Pakistan'da bir siyasal partiye dönüştüler. Garip biçimde *Shariat Bill*'e (şeriatı devlet yasası haline getirecek olan yasa) karşı çıktılar, çünkü onlara göre şeriat hakkında yasa koymak devlete düşmezdi. Liderleri İhsan İllahi Zahir 1987'de öldürüldü. Ehl-i Hadis'çiler 19. yüzyıldan beri Pakistan-Afganistan sınırında etkindirler: Attok'ta, Akora'da, Kunar'da (Penşir) *medrese*'leri vardır. 50'li yıllardan itibaren özellikle Kunar ve Bedehşan eyaletlerinde birçok Afgan mollasını eğittiler. Hasımları tarafından Vahhabi olarak adlandırılırlar ama onlar "selefi" olarak adlandırılmayı tercih ederler. Afganistan savaşı sırasında küçük prenslikler kurdular (Nuristan'da Mevlevi Efzal, Bedehşan'da Mevlevi Şariki, Kunar'da Mevlevi Cemil el Rahman).

Vahhabiler ve Ehl-i Hadis'çiler, Müslüman Kardeşler'in ter-

10. Günümüzde Sovyet Orta Asyası'nda karşılaşılan bir geleneğe göre, "vahhabi" terimi Hint altkıtasında 19. yüzyıldan beri sadece Suudi mezhebinin kurucusunun müritlerini değil, bütün reformcu fundamentalistleri kastetmek için kullanılmıştı.

11. M. Hidayetullah, *Sayyid Ahmad...*, s. 144-5.

sine her zaman için siyasal eyleme karşı dinsel tebliği ve özellikle tasavvufa ("evliya" mezarlarının tahribi) ve Şiiliğe karşı mücadeleyi ön plana çıkardılar. Eylemleri, Hanefilik gibi tasavvufun da çok kök salmış olduğu Afganistan'da halk arasında dinsel çatışmalara yol açtı. Müslüman Kardeşler bunlardan kaçınırlardı.¹² Tümüyle Müslüman Kardeşler özellikleri taşıyan ağlarla, Vahhabi ağlar arasındaki gerginlikler, kabilesel ve etnik zıtlaşmalara da dayandıkları için anlaşılması iyice güçleşen çatışmalara neden olmuşlardır. Kunar Afgan eyaletinde, 1985'te kurulan ve Cemil el Rahman tarafından yönetilen Vahhabi "prensliği", Peş vadisindeki Safi kabilesinden adam toplamış ve Suudiler'in ve Ehl-i Hadisçiler'in dolaysız desteğinden yararlanmıştı. Bu grup, daha çok Mesvani ve Sinvari kabileleri içinde kök salmış olan yerel Hizb-i İslami ile ittifak yapmıştır. Bu ittifak İkinci Körfez Savaşı ve haşhaş tarlalarının denetimi gibi olaylar karşıt kamplara itinceye kadar sürmüştür. Suudiler Müslüman Kardeşler tarafından desteklenen Hizb'i kovmak için sefilere para verdiler (Mayıs 1991). Cemil el Rahman, bir Mısırlı tarafından öldürüldü (adı... "Rumi", yani "hıristiyan"). Ancak bu, bizzat Prens Türki'nin 1991 Kasımı'nda Hikmetyar'la diyalogu tekrar başlatmak için gelişini engellememiştir. Suudiler'de sürekli görüldüğü gibi, saray entrikaları, yozlaşma, kişisel hesapların görülmesi ve taktik darbeler, uzun vadeli bir stratejik bakış açısına galebe çalmaktadır.

Müslüman Kardeşler'le Suudiler arasında Körfez Savaşı öncesinde görülen bu rekabet ve işbirliği karışımı, başka ülkelerde de görülmektedir. Suudi Arabistan, Müslüman Kardeşler'le ör-

12. Vahhabiler'in dinsel dogmatizminin bir işareti, Suudi bir makaleden şu alıntıda görülüyor: "Dünyadaki müslüman bilginler, Afgan cahillerini aydınlatmak gibi büyük bir role sahiptirler. İslami olmayan âdet ve gelenekler Afganların hayatına girmiştir." "Afghan Mujahedeen Fight to Defend Their Faith, Country", Abdullah el Rifae, *Arab News*, 14.8.1985, s. 9. Bu makale "hıristiyan misyonerler" olarak nitelendirilen Batılı insani yardım kuruluşlarını da eleştiriyor.

gütsel bağı olmayan hareketleri, örneğin Cezayir'de FIS'i finanse etti, oysa Müslüman Kardeşler, daha çok Şeyh Nahnah'ın hareketini destekliyordu. Suudi Arabistan salt stratejik nedenlerle, Yemen'de özellikle kuzeydeki kabileler arasında kök salmış ve İslamcı sosyolojik modelle hiçbir ilgisi olmayan fundamentalist bir hareketi de destekledi: Bunlar aslında kabileleşmiş köylülerdir (Şeyh Abdullah el Ahmar'm "reform için toparlanma" hareketi). Bunun ötesinde Suudiler, hangi camide hangi imamın olduğunu araştırmaya pek çalışmadan, göçmen işçilerin bulunduğu ülkelerdeki cami ağlarını da finanse ettiler.

İslamcılıkla Muhafazakâr Fundamentalizm Arasındaki Örtüşme

İslamcılarla (Müslüman Kardeşler) muhafazakâr fundamentalistler (Vahhabiler) arasındaki bu yakınlaşmanın sonuçları ikili oldu: bir yandan İran, iyiden iyiye şii getto içine hapsedi ve sünni İslamcılar kendi ülkelerinin siyasetine ve uluslararası ittifaklara katıldılar (Afganistan için ABD ile yapılan ittifak bunlardan biridir). Diğer yandan yeni-fundamentalizm adını verdiğim şeyin oluşmasına da katkıda bulundu: muhafazakâr fundamentalizm ile siyasal İslamcılık arasındaki sınırlar karıştı. Batıya karşı muhalefet giderek daha fazla dinsel terimlerle ifade edilir oldu: Hristiyanlığın ve siyonizmin eleştirisi, fakat aynı zamanda belirgin bir anti-semitizm. Yeni-fundamentalistler Hanbeli tarzda saf bir İslam'a, yani ister mistik ister Batı "maddeciliğinden" gelen dış etki ve değerler gibi her türlü bağdaştırıcılıktan arındırılmış bir İslam'a dönüş için bir Haçlı seferi yürütüyorlar. Göçmenlerin, yaşadıkları ülkelerin toplumlarıyla bütünleşmesine karşılar, Batılı ülkelerde "İslami alanların" yaratılmasından yanal ve Salman Rüştü gibi "döneklerle" karşı amansız bir mücadele yürütüyorlar. Şimdiye kadar siyasal eyleme boyun eğmeyen çevreler (özellikle Hint altkıtasının müslümanları) bu yeni-fun-

damentalist temalar etrafında, Rüştü olayının gösterdiği gibi, radikalleşmeler.

Hemen hepsi daha çok Suudi Arabistan'a yakın Hintli müslümanlar ve Büyük Britanya'da yaşayan Pakistanlı göçmenler tarafından 1988 sonbaharında ilan edilen Salman Rüştü'nün *Şeytan Ayetleri* romanının mahkûmiyet kararı, Şubat 1989'da İmam Humeyni yazarı ölüme mahkûm eden bir *fetva* yayınlayınca uluslararası bir olay haline geldi. Rüştü'ye atfedilen suç, küfür ve döneklik, şeriatın dar ve apolitik bir yorumundan kaynaklanıyordu, ama Humeyni'nin *fetva*'sı olaya bir anda siyasal bir boyut kazandırdı. Bu terörizmden başka bir şey değildi.

Körfez Savaşı'nın Getirdiği Kopukluk

Bu arada İslamcı ve yeni-fundamentalist ağlar, 1990 Ağustosundan itibaren, kutsal yerleri savunmayı kâfirler ordusuna bırakmakla suçladıkları Suudi Arabistan'ı, kitleler halinde terk ettiler. Suudiler'in Amerikalılara yaptığı çağrıyı mahkûm etmede en hızlı davrananlar, Hasan Turabi ile Sudanlılar, Gannuşi ile Tunuslular, Ürdünlü Müslüman Kardeşler ve Filistin'in Kurtuluşu İçin İslami Cihad (Şeyh Esad el Temimi tarafından yönetilen Ürdünlü grup) oldu ve bunu kendi hükümetleri izledi. Mısır'da Şeyh Ömer Abdurrahman'ın İslami Cihad'ı ve Müslüman Kardeşler'in Memun el Hudeybi fraksiyonu da Suudiler'i mahkûm ettiler. Mısırlı Müslüman Kardeşler ve FIS'ın yöneticisi Abbas Medeni, bir süre Suudiler'le Iraklılar arasında dengeyi korumaya çalıştıktan sonra, tabanın baskısı ile Saddam'ı desteklediler, buna karşılık Suudi parasına bağımlı ve Bağdat'ın müttefiki FKÖ'ye muhalif olan Hamas, Riyad'ı seçti. Suudi karşıtı çizgiye Suriyeli Müslüman Kardeşler'in Saadeddin grubu, *Muslim Students' Association* (ABD'deki Müslüman Kardeşler Örgütü; Suudiler tarafından finanse ediliyor) ve Afgan İslamcılarının en radikalleri (Hikmetyar, Sayyaf) de katıldılar. İlmîliler (Rabbani)

Riyad lehinde açıkça tavır aldılar. Bu kuruluşların yoğun bir biçimde Suudi Arabistan'a muhalif saflara geçişleri karşısında, İslami Anayasa Hareketi (İsmail Şatti'nin yönetimindeki *İslah*) içinde yuvalanan Kuveytli Müslüman Kardeşler protesto amacıyla bunların uluslararası merciini terk ettiler ve Körfez'in diğer bütün Müslüman Kardeşler'i de onları izledi. Bu arada Suudiler, kendilerini mahkûm eden İslamcı hareketlere yaptıkları yardımı kesiyorlardı. Bu durum kimi bölünmelere yol açtı; örneğin Tunus'taki En Nahda, Suudi Arabistan'a yakın ılımlılarla (Abdülfehtah Moro) radikaller (Gannuşi) arasında bölündü. Fakat bu hesaplaşmalar içinde, İslamcılar kitle halinde Suudi Arabistan'a karşı muhalefete geçti. Bütün bu muhalifler Saddam tarafından 11 Ocak 1991'de Bağdat'ta düzenlenen İslami Halk Konferansı'nda buluştular; katılanların arasında birkaç ay önce atanan Müslüman Kardeş Ürdün Dini İşler Bakanı İbrahim Zeyd el Kilani ve Ceza-yir FIS örgütünün Başkan Yardımcısı Benaziz Zubde de vardı.

Müslüman Kardeşler'in etki alanı, Körfezli Müslüman Kardeşler'in ayrılmasıyla yalnız kalan ılımlıların (yine Mısırlılar) ve Turabi ile Gannuşi'nin başını çektiği radikallerin çelişkili etkilerine açık kalmış olsa bile, genelinde Suudi Arabistan'a muhalefet geliştirdi. Fakat Müslüman Kardeşler'le Suudi Arabistan arasındaki kopukluk, Müslüman Kardeşler'i hami bir devletten yoksun bırakıyordu, dahası hatalarını unutturmak isteyen Irak yanlısı rejimler (Ürdün, Tunus) İslamcılar'ı marjinalleştirmeye (Ürdün) ve baskı altına almaya (Tunus) koyuldular. Arap ülkelerinin büyük çoğunluğu, Müslüman Kardeşler'in şiddetle karşı çıktığı barış sürecinin başlatılmasını yarım ağızla da olsa, kabul ettiler.

Bunun üzerine bütün Ortadoğu'da, İslamcılardan komünistlere kadar, Batı'ya ve iktidardaki mevcut rejimlere karşıtlık temelinde birleşen bir red cephesi boy vermeye çalıştı. İran, özellikle Gannuşi ve Turabi'nin¹³ hizmetleri sayesinde kendisini ha-

13. Fransa'da hukuk eğitimi gören, Sudan Müslüman Kardeşleri'nin tarihsel lideri ve Sudan Ulusal İslami Cephe'nin başı olan Hasan Turabi, Sadık

mi olarak sundu. Sudan 1991'de Tunuslu İslamcılara sığınma hakkı ve pasaport sağladı.

Tahran'da 19 Ekim 1991'de Meclis Başkanı Karrubi tarafından örgütlenen Filistin'in Müslüman Halkı ile Dayanışma Konferansı, barış sürecini ve FKÖ'yü mahkûm etmeyi ve Filistinli İslamcı hareketlere destek sağlamayı amaçlıyordu. Bu konferansta İran, Müslüman Kardeşler'den Baasçılar'a ve komünistlere kadar geniş bir tarama yaptı (ideolojik ayrılıkların ötesinde, bütün aşırılık yanlılarının yakınlaştıkları görülüyor. George Habbaş Hamas'la anlaştı, Ahmet Cibril Lübnanlı Hizbullah'a yaklaştı, vb.). Birçokları açısından bu mücadele, günümüzde kızıl bayrak yerine yeşil sancağın altında yapılan anti-emperyalist mücadelenin kabuk değiştirmiş yeni biçimidir. Bu tek kelimeyle, İslamcılığın tarihinde güçlü bir biçimde mevcut olan üçüncü dünyacı ve anti-sömürgeci duyarlılığın, aynı duyarlılığı taşıyan laik akımlarla, kuşkusuz geçici bir ittifak kurarak yeniden gün ışığına çıkmasıdır.

Bu noktaya kadar Körfez'deki Amerikan varlığına karşı çok temkinli davranan İran'ın çark etmesinin birinci nedeni, stratejiktir: İran'ın Ortadoğu'da tutunabileceği tek rol, daha sonra bu rol için Amerikalılar'la pazarlık edecek de olsa, barış sürecine karşı çıkanları toparlamaktır. İşte barış sürecinin bütün büyük sünni devletler (Sudan dışında) tarafından kabulü, İran'a on yıldan beri peşinden koştuğu şeyi başarma umudu vermektedir: Sünni ve Arap dünyasında geçebileceği bir delik açmak. Dün, Lübnan ve Suriye'deki varlığını geliştirirken, Irak'a karşı çıkmak gerekiyordu; bugün özellikle Yemen ve Sudan'da kök salarken, Suudi Arabistan'ı köşeye sıkıştırmak gerekmektedir.

el Mehdi'nin (Ümmet Partisi'nin lideri, 1985-Temmuz 1989 arası Sudan Cumhurbaşkanı ve geçen yüzyılda İngilizlere karşı savaşan, Ensar tarikatını kuran Mehdi'nin torunu) kayınbiraderidir. Numeyri, İslamcı bir çizgiye yönelince 1983'de onu başsavcı olarak atadı; 1985 başında tutuklandı; Numeyri'nin Nisan 1985'de devrilmesinden sonra Sudan politik sahnesinin egemen siması oldu.

Şii gettosundan çıkabilmek için İran'ın, sünni arabuluculara ihtiyacı vardır. İran için Turabi gibi bir arabulucuyu vakit geçirmeden kullanmak mümkünse de, şii karşıtı olan ve Arap dünyasında derinlemesine kök salmış Müslüman Kardeşler etki alanının İran'la stratejik ve kalıcı bir ittifak yapması olası değildir. Jeostratejik ittifaklar çoğu durumda yerel ittifaklara denk düşmezler. Günümüzde İran'ın Ortadoğu sahnesindeki müttefiki olan Turabi, Afganistan'da Gülbeddin Hikmetyar'a çok bağlıdır. Kendisi de red cephesinden olan ve Ürdünlü Müslüman Kardeşler'e yakın olan Hikmetyar, şii Afganlara ve İran'ın bu ülkede oynayabileceği role şiddetle karşıdır. Derin zıtlıklar, taktik ittifaklara ağır basmaktadır, bu ittifaklar çok göz alıcı olsa bile...

Şiiler ve Sünniler: Zıtlık mı İttifak mı?

Sünni olsun, şii olsun İslamcılık, İslam'ın iki ana mezhebi arasındaki karşıtlığı yok saymaktadır. Hatta salt teolojik sorunları siyasal söylemin lehine bir yana bırakmak, İslamcılığın bir özelliğidir. Sünni İslamcılık, öğreti planında içtihad hakkını kabul ederek ve karizmatik yöneticiye, emire vurgu yaparak şii düşüncesine yaklaşmıştır. İran devriminin gerçekleştiği yıl, bütün mezhepleri birleştirme söylevlerinin verildiği bir yıl olmuştur. Bununla birlikte, İran devriminin on yılı, Tahran'ın sünni çevrelerde delik açma yönündeki bütün çabalarına rağmen, şiilerle sünniler arasındaki karşıtlığın halen çağdaş İslam dünyasının kilit noktası olduğunu göstermiştir.

Sünniler açısından, İslamcılığın yeni-fundamentalizme kayışı, sünni fundamentalizmin derinlerde yatan anti-Şiiliğini yeniden ortaya çıkarmıştır. Afgan örneğini yeniden ele alacak olursak, Vahhabi çevreler, 1988'de Türkiye'de yeni baskısı yapılan ve Peşaver'de yaygın biçimde dağıtılan *Tuhfe esna eşarriye* ("Şiilere Verilen Hediye") başlıklı şii karşıtı bir yergiyi Peşaver'de elden ele dolaştırdılar; bu kitap 19. yüzyılın başında, Ehl-i Hadis

hareketinin kurucusu olan Seyyid Berelvi'nin akıl hocası Şah Valiullah'ın oğlu tarafından yazılmıştı. Bu arada, İranlı çevreler Vahhabiliği, İngiliz emperyalizmi tarafından yaratılan bir mezhep olarak görüyorlar.¹⁴

İran şimdiye kadar ancak sünni grupçukları toparlayabildi (ya da yaratabildi). Bunlar konferanslarda görevli sünni rolüne soyunurlar, ama ülkelerinde pek etkileri yoktur. Lübnan Trablus' daki Şeyh Şaban'ın İslami Birlik (*Tevhid*) hareketi, Mevlevi Mansur ve Gazi Emin tarafından yönetilen Afgan grupçukları ve Cemiyyet'in Herat kenti çevresindeki Efsalı adlı hizbi bunlara örnektir. Şurada burada sünni Hizbullahlara da rastlanıyor (Afgan-İran sınırı). İran'ın, Körfez bunalımından sonra Riyad tarafından reddedilen İslamcı gruplara (FIS, En Nahda) sağladığı himaye, kuşkusuz bu grupların grupçuklar olmadığı ve stratejilerinin kendilerine dayatılmasına izin vermeyecekleri gerçeğine toslayacaktır.

Şiilerle sünniler arasındaki karışıklık, müslüman ülkelerin iç siyasetlerinin olduğu gibi uluslararası ilişkilerinin de belirleyici bir verisi olmaya devam etmektedir. Bu karışıklık, müslüman ülkelerde siyasal olduğu kadar toplumsal ve etnik plandaki kalıcı bölünmelere denk düşmektedir (Afganistan). Şii cemaat, Lübnan'da olduğu gibi Irak'ta da nüfus açısından çoğunlukta olmakla birlikte, ulusal siyasal sistemin dışında kalmaktadır. İran'da devlete karşı bağlılık, etnik değil dinsel aidiyetle ölçülmektedir: Azeriler ve Arapça konuşan şiiler, çoğunluğu oluşturan şii Acemlere kültürel açıdan daha yakın olan sünni Kürtlere ve Belucilere göre kendilerini daha çok İranlı hissetmektedirler. Bütün petrol monarşilerinde, şiileri yabancı ajanlar olarak görme eğilimi vardır.¹⁵

14. *Cumhuriye İslami* gazetesi, Mart 1988'de bir dizi (türünde ikincisiydi) yayımladı. Başlığı "Vahhabiler" olan dizide Vahhabilik bir mezhep olarak değil, İngiliz gizli servisleri tarafından kurulan ve yönlendirilen sapkın bir mezhep olarak tanımlandı.

15. Bu açıdan Suudi Arabistan'ın Pakistanlı şii göçmen işçilere vize vermediği sık sık görülür.

Müslüman dünyasındaki büyük etnik, dinsel ve ulusal ayrılıkların, İslami dayanışma için yapılan bütün çağrılardan daha güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu hayali dayanışmanın halkı seferber etme konusunda büyük bir gücü bulunsa da, herhangi bir İslamcı enternasyonalî kurabilecek temelleri sağlayamamıştır.

Devletlerin İslamileştirmeye Verdikleri Tavizler

1980'li yıllar boyunca, müslüman devletler, iç politika düzeyinde, İslamcı ve fundamentalist hareketlere karşı ikili bir tavır içine girdiler. Bir yandan, kendi meşruiyetlerini tartışma konusu yapan radikal İslamcı grupları baskı altına aldılar: Suudi Arabistan'da Kabe'nin geri alınması (1979), 1980'de Iraklı büyük şii Ayetullah Bâkır es-Sadr'ın bütün ailesi ile birlikte öldürülmesi, 1982'de Sedat'ın katillerinin Mısır'da idam edilmeleri, Suriye'nin Hama kentindeki ayaklanmanın (1982) ve 1991'de Güney Irak'taki şii ayaklanmasının kanlı bir biçimde bastırılması, Cezayir'de FIS'in ve Tunus'ta En Nahda hareketlerinin 1991 ve 1992'de bastırılmaları, vb. Sünnilerin yönetiminde ama güçlü bir şii azınlığa sahip olan ülkelerde, baskı genellikle açık bir şii karşıtlığına dönüşmektedir (Irak, Kuveyt, Pakistan). Fakat aynı zamanda, neredeyse bütün bu rejimler, İslami başkaldırıyı durdurmak ve kendilerine dinsel bir meşruiyet kazandırmak için yukarıdan aşağıya bir yeniden İslamileştirme görevini de üstleniyorlar. Böylece, radikal grupçuklar ile siyasal sistemle bütünleşmeye yatkın merkezci gruplar arasında bir ayrım çizgisi çizmeye çalışıyorlar.

Devletlerle İslamcı çevreler arasındaki işbirliğinin, rejimin niteliği ile ilgisi yoktur. Geçmişte Arap sosyalizmine, milliyetçiliğe ya da laikliğe başvurmuş hükümetlerin aynıları, günümüzde İslam'a sahip çıkmaktadırlar. Yukarıdan aşağıya İslamileştirme, devlet yönetimlerine din adamlarının gelmesiyle ya da devrimci

rejimlerin ortaya çıkışıyla ilintili değildir. Günümüzde, şeriatı hukukun tek kaynağı olarak gören dört ülkeden üçü, din adamı olmayan, katı muhafazakâr kişiler tarafından yönetilmektedir: Pakistan, Sudan, Suudi Arabistan; istisna her zaman olduğu gibi İran'dır. Aslında, Sudan'da olduğu gibi, General Ziya (1977-88) dönemindeki Pakistan'da da İslamileştirme politikası darbeci askerlerle İslami eğilimli bir azınlık partisinin (Cemaat-i İslami'nin Pakistan kolu, kadroları laiklerden oluşan Sudan'daki FNI), büyük "müslüman" partilere (Sudan'da *Ümmet Partisi*, Pakistan'da iki *Cemaat-ül Ulema*) karşı ittifakının ürünü olmuştur.

Devletlerin somut stratejileri birbirinden farklıdır: Ya özel bir taviz vermeden ılımlı İslamcı partiler siyasal sistemle bütünleştirilmekte (Ürdün, Kuveyt, Türkiye), ya bütünleşme devlet tarafından yürütülen bir yeniden İslamileştirme ile pekiştirilmekte (Pakistan, Sudan, Mısır), ya da bir yandan İslamcılarının siyasal katılımı engellenirken (Mağrip), diğer yandan yeniden İslamileştirmeye ideolojik tavizler verilmektedir. Devletin kuruluş değerleri ile İslamcılık arasındaki çelişkilerin çok keskin olduğu durumlarda ise (Irak ve Suriye'de laiklik, Libya'da Kaddafi'nin "fikirleri") hiçbir taviz verilmemektedir.

Bütün bu durumlarda, söz konusu olan İslam'ı denetim altına almak ve devşirmektir. Devletler, denetlemek amacıyla, dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesi tekeline elinde tutan resmi bir ruhbanı yerleştirmeye çalışmaktadırlar; mollalar memurlaştırılarak ve merkezi kurumlar yaratılarak, İslam devletleştirilmektedir. Devlet, İslami üniversiteler ve devlete bağlı *medreseler* kurmaktadır. Afganistan'daki İlahiyat Fakültesi 1951'de kuruldu; Tunus'ta ünlü İslami *medrese* Zeytuniye 1958'de Cumhuriyet'in büyük müftüsünün atanmasıyla aynı zamanda üniversiteye bağlandı ve 1987 Nisanı'nda bir Yüksek İslami Konsey yaratıldı. Fas'ta Zeytuniye'nin dengi olan Karavin 1960'da devlet üniversitesi oldu ve 1980'de Kral II. Hasan, Ulema Yüksek Konseyi'ni kurdu. Cezayir'de 1966 Şubatı'nda *fetva* tekeline elinde tutan Yüksek İslami Konsey¹⁶ kuruldu. 1984'te İslami Emir Ab-

dükkadir Üniversitesi Mısırlı Müslüman Kardeşler'den Muhammed Gazali tarafından kuruldu ve yönetildi. 1990'da yerini bir başka Mısırlı aldı. Devletin kimi zaman halkı daha kolay denetlenebilen büyük camilere yönlendirebilmek için semtlerdeki küçük camileri yasaklamaya çalıştığı da görülmektedir (Fas).¹⁷

İslamcılığa ve kendi başlarına buyruk yeni din adamları ve mollaların hızla çoğalmasına karşı koymayı hedefleyen devletler tarafından uygulanan bir İslam'ın ruhbanlaştırılması sürecine tanık olmaktayız. Fakat bu ruhbanlaştırma yeni-fundamentalizmin kayıtları üzerinde oynayarak (gelenek ve göreneklerde reformlar, kadının statüsü, şeriat, vb.) ve Cezayir'de Mısırlı Gazali ve Ürdün'de Zeyd Kilani gibi ılımlı oldukları varsayılan Müslüman Kardeşler'e önemli mevkiler sunularak gerçekleşmektedir.

İslam'ın devşirilmesi resmi medyada İslami söyleme dönüşle ve hukukun yeniden İslamileştirilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Cezayir gibi "ilerici" devletlerde bile cuma 1976'da resmi tatil günü olmuştur. Resmi radyolar ve dergiler yeni-fundamentalist dinsel vaazlara açılmaktadır. Mısır'daki resmi İslami gazete *El-Liva el-İslami* ünlü *El-Ahram*'dan fazla basılmaktadır.¹⁸ 1991 Aralık ayında Mısır Güvenlik Mahkemesi, yazar Ala Hamid'i dine hakaret ettiği için 8 yıla mahkûm etmiştir. Her yerde televizyonlardaki din programlarının sayısı artmaktadır, buna 1986'dan itibaren komünist Afganistan da dahildir. Alabildiğine laik olan Türkiye ise 1972'de ilkokullarda ve ortaokullarda zorunlu din eğitimi getirmiş ve 1980'de İslam Konferansı Örgütü'ne katılmıştır. Tunus'ta 1987'de iktidara gelen Başkan Bin Ali, bir yandan İslamcıları sert biçimde bastırırken, öte yandan ülkenin Arap-Müslüman kimliğini pekiştirmeye çalışmıştır: Bu, televiz-

16. M. Tozy, "Islam et État au Maghreb".

17. Fransa'da İçişleri ve İbadet Bakanlığı tarafından oluşturulan "Fransa'daki İslam'ın Temsilci Kurulu"nun (CORIF, 1990) kuruluşunu, bu mantığın, yani İslam'ın devlet tarafından denetlenmesinin uzantısı olarak mı görmeli?

18. Bkz. E. Sivan, *Radical Islam*, s. 135 ve d.

yonda din programlarının sayısının artırılması, Din İşleri Bakanlığı'nın kurulması, İslami Zeytuniye Üniversitesi'nin restorasyonu vb. biçiminde gerçekleşmiştir.

Hukuk planında, yeniden İslamileştirme her yerde son derece aşikârdır. Bu gelişme anayasaya, medeni hukuka (dolayısıyla kadının durumuna) ve ceza hukukuna yöneliktir. Suriye ve Irak'taki laik diktatörlükler bile taviz vermek zorunda kalmışlardır. Dinsel referanslar, yeniden anayasalara sokulmuştur. 1971'deki Mısır Anayasası'nın ikinci maddesi, şeriatın "yasamanın ana kaynağı" olduğunu belirtmektedir; 1971 ve 1973 tarihli Suriye Anayasası, başkanın müslüman olması zorunluğunu yeniden getirmektedir. 1987 Afgan Anayasası, İslam'ı devlet dini yapmıştır.

O ana kadar şeriatı dikkate almadan (yine de metinlerde ona atıfta bulunmak kaydıyla) yasa koyan devletler, 1979'dan itibaren şeriate açıkça sahip çıkmaya koyuldular. Medeni hukuka ilişkin yasa Mısır'da bir başkanlık karnamesi ile 1979'da çıkarıldı. Yasa yine de en uçtaki fundamentalistler tarafından eleştiriliyor. Sudan 1983'te şeriatçı ceza yasasını yürürlüğe koydu. Pakistan'da General Ziya, 1979'dan itibaren olağan mahkemelerin yanı sıra iş gören şeriat mahkemeleri sistemini getirdi; bazı yeni yasalar da devreye sokuldu (1979'da şeriate uygun cezalar, *zekât*'ın banka hesaplarından zorla tahsil edilmesi, 1984'te tanıklık hakkındaki yasa); fakat 1985'te kesin olarak Anglosakson hukukun yerine geçmesi için hazırlanan Şeriat Yasası hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. 1984'teki Cezayir Aile Yasası boşanmada ve çocukların bakımında kadınla erkek arasındaki Kuran'dan kaynaklanan eşitsizliğe yeniden yer verdi.¹⁹ Birleşik Yemen'de 1992'de yeni bir aile yasası yürürlüğe kondu; böylece birden fazla kadınla evlenebilme Güney Yemen'de yasallaşmış oldu. Laik Hindistan'ın parlamentosu bile 1986'da müslümanların me-

19. Bu metnin bölümleri için bkz. C. et Y. Lacoste, *L'État du Maghreb*, s. 223.

deni hukuku açısından İslam Yasası'nın zorunluluğunu onayladı.²⁰ Türkiye ayrı bir durumdur, çünkü laiklik anayasada yer almaktadır, ancak devlet her zaman açıkça ifade etmese de yerel güçlere tavizler vermiştir: Başörtüsü bazı üniversitelerde serbest bırakılırken, bazı üniversitelerde yasaklanmıştır, zorunlu din dersi kitaplarında yalnızca müslümanların bakış açısına yer verilmektedir.

İslamcılığın devletler tarafından devşirilmesi, siyasal faaliyet aracılığıyla da gerçekleşmektedir. İslamcılar siyasal faaliyetlere 80'li yıllarda giderek daha fazla katılmışlardır, bu katılım 1991'de sert (ve geçici?) bir fren darbesi ile karşılaşmış olsa dahi...

Malezya'da, 1982'de yerinde duramayan İslami Gençlik Hareketi'nin lideri Enver İbrahim ülkeyi yöneten merkez koalisyonuna (UMNO) katıldı ve sırasıyla Kültür, Tarım ve Eğitim Bakanı oldu (1987'de). Mısırlı Müslüman Kardeşler, 1984 ve 1987'de bir seçim koalisyonu çerçevesinde parlamentoda önce on iki, sonra otuz iki sandalye kazandılar, fakat 1990 seçimlerini boykot ettiler. Ürdün'de parlamento seçimleri yirmi iki yıldan beri ilk kez 1989'da yapıldı; İslamcı adaylar (Müslüman Kardeşler ve bağımsızlar) seksen sandalyenin otuz dördünü ele geçirdiler (yirmi ikisi Müslüman Kardeşler). Müslüman Kardeşler'den Abdül Latif Arabiye, Meclis Başkanı seçildi; 1991 Ocak'ında kurulan hükümette birçok Müslüman Kardeş bulunuyordu. Müslüman Kardeşler 1991'deki hükümet değişikliği üzerine Ürdün

20. Söz konusu olan, 73 yaşında kendisini boşayan kocasından nafaka almak için dava açan Şah Bano olayıdır. Koca, şeriata dayanarak nafakaya yanaşmaz. Yüksek Mahkeme, Anayasa'da yazılı laikliğe dayanarak Bano'yu haklı bulur, fakat Parlamento, Şubat 1986'da müslüman kadınların boşanmadan sonra nafaka talebini yasaklayan bir yasayı kabul eder. Olayla ilgili bkz. V. Graff, "Islam et laïcité"; ayrıca bkz. *Indian Today*, 31 Ocak 1986. "All India Personal Law Board" adlı medeni hukuk kampanyasını yürüten örgütün liderinin, Mevdudi ve Seyyid Kutub'un dostu ve Mevdudi'yi Arapçaya çeviren Seyyid Ebul Hasan Nedvi olduğunu da belirtelim.

hükümetinden ayrıldılar, fakat Arabiye, Kral yanlılarının desteğiyle Meclis Başkanlığı'na yeniden seçildi. Fas'ta, monarşi bir yandan *El Adl vel İnsan* adlı partiye baskı yaparken, diğer yandan Abdülillah Benkiran'ın liderliğindeki *Cemaat el İslamiye* adlı yeni-fundamentalist oluşumu da destekliyor. Tunus'ta sonradan Hizb en Nahda adını alan İslami Yöneliş Hareketi, 1989 Nisanı'ndaki seçimlerde oyların yüzde 14.5'ini aldı, ancak yasaklandı ve 1991'de hakkında kovuşturma açıldı. Cezayir'de de benzer bir durum yaşandı; FIS, 1990 Haziranı'ndaki belediye seçimlerinde oyların yüzde 54'ünü aldıktan sonra sisteme kafa tuttu ve bir yıl sonra liderlerinin ordu tarafından tutuklanışına tanık oldu, 1991 Aralığı'nda milletvekili seçimlerini yeniden kazandı, bunu izleyen haftalarda yasaklandı ve kovuşturmaya uğradı.

İslam'ın devletler tarafından devşirilmesine yardımcı olan son unsur diplomasidir. Cezayir bağımsızlığını kazandığı tarihten beri Büyük Paris Camii'ni denetimi altında tutuyor, caminin başımamı Şeyh Ticiani Haddam 1992 Ocağı'nda Cezayir Devlet Yüksek Konseyi'nin üyesi oldu. El Ezher Üniversitesi'nin Orta Asya'ya ve Afrika'ya yollanan delegasyonları, Mısır diplomasinin ana çizgilerini benimserler: İran'a, Libya'ya, Sudan'a ve radikal Müslüman Kardeşler'e karşı çıkmak.

Yani İslamcı temalar, bulanıklaştırılmış, devşirilmiş, yumuşatılmış ama aynı zamanda yaygınlık kazanmıştır. İslamcılığın yeni-fundamentalizm biçimini alarak güçsüzleşmesi, devrimci dinamiği yok etmiş ama yeniden İslamileştirmenin sıradan insanlara ulaşmasına ve meşrulaşmasına katkıda bulunmuştur.

Ulus-devletlerin gücü

Uluslarüstü ağlar (Müslüman Kardeşler, Dünya İslam Birliği, yani Rabıta) İslamcı propagandanın yaygınlaşmasında kesin bir rol oynamaktadırlar, ama daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu

ağlar, bölge devletleri arasındaki çıkar çatışmalarının dile getirilmesinin ötesine taşan enternasyonalist bir politikayı hiçbir zaman oluşturamadılar. Bu yüzden dönüp dolaşıp asgari ortak paydalarında buluşurlar: siyasal boyutu güdük kalmış, salt bir yeni-fundamentalist propaganda. Kuşkusuz toplumun yeniden İslamileştirilmesi yönündeki bu propaganda, esas olarak Batı toplumdaki göçmen müslümanların bütünleşmesi sorunuyla ilgili jeostratejik sonuçlara ulaşabilir. Bunun dışında, Körfez Savaşı'nın gösterdiği gibi, Suudi hukukunda şeriatın yerinin, Suudi Arabistan'ın stratejik ittifakları sorunu ile bir ilgisi yoktur. Biraz daha zorlayarak olsa da aynı şeyler, her şeyden önce bölgesel bir güç politikası gütmekte olan İran için de söylenebilir. Dolayısıyla, ulus-devlet çerçevesi belirleyici olmaya devam etmektedir.

İslamcılar, siyasal faaliyete katıldıklarında, bu, ulusal bir temelde ve yerel hesaplara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Müslüman Kardeşler'in geliştirdikleri tavırlar, ilgili ülkedeki konumlarına sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Kuveyt ve Ürdün'de işbirliği yanlısı, Mısır'da barışçı muhalif, Libya ve Suriye'de silahlı muhaliftirler. Tavırlarını belirleyen, her ülkedeki kolun ideolojisi değil, ülke içindeki durumudur. Müslüman Kardeşler devletler-üstü bir örgütü koruyup sürdürüyorlarsa da, aynı şey Mağripliler, Afganlar, eski Sovyetler Birliği'ndeki müslümanlar ve Türkler için geçerli değildir; buralardaki örgütler her zaman ulusal bir çerçeve içinde kalıba dökülmektedir. Müslüman *ümme*'ine yaptığı atıflar ne olursa olsun, FIS de İslamcı olduğu kadar bir Cezayir milliyetçi hareketidir de. İşte bu noktadan sonra İslami-milliyetçilikten söz etmek gerekmektedir.

Eski SSCB de anlamlı bir örnektir: İmparatorluğun dağılması, İslamcı grupları uluslarüstü bir merci yaratmaya değil, yeni devletler temelinde örgütlenmeye yöneltmektedir. Stalin, Sovyetler Birliği'ndeki İslam'ı coğrafi temelde dört *müftülük*'te örgütlemişti (1941'de): Avrupa ve Sibiryaya; Kuzey Kafkasya; Azerbaycan; Orta Asya ve Kazakistan. Oysa günümüzde bu dört *müftülük*, ulusal sınırlar nedeniyle parçalanmaya yüz tutmuştur.

Tacikler ve Kazaklar tümüyle Özbek olarak değerlendirdikleri Orta Asya Müftülüğü'nden ayrılmak istemektedirler. Kuzey Kafkasya Müftülüğü 1991'de idari ve siyasal bölünmelere denk düşen beş parçaya ayrılmıştır (hepsi de Rusya Cumhuriyeti'ne bağlı dört özerk cumhuriyet ve bir özerk bölge). 1990'da kurulan ve eski SSCB topraklarında etkin tek İslamcı parti olan İslamcı Yeniden Doğuş Partisi, Sovyet müslümanlarının *ümme*'ini bir arada tutmakta başarısız kalmış ve ulusal dallara bölünmüştür, "Rus" kesimi Tatarlar ve Kuzey Kafkasyalılar tarafından yönetilmektedir, Tacik kolu ise özerktir.

Uluslararası ilişkilerin ideolojiden arınmış olduğu iddiası, Amerika'nın İslamcılık karşısındaki tutumu tarafından da doğrulanmaktadır. Fundamentalizm ile Batı arasındaki köklü çatışma düşüncesi, tıpkı İslamcılık-terörizm işbirliği meselesinde gibi, tipik bir Fransız düşüncesidir. Amerikan tutumu ise hep daha muğlak olmuştur. Amerikalılar İslamcılığı hiçbir zaman ideolojik bir düşman olarak görmediler. Radikallerin ayağını kaydırmak için, fundamentalist muhafazakârlığı desteklediler (Suudi Arabistan, Pakistan, Numeyri'nin Sudan'ı). Müslüman Kardeşler'in ve bütün muhafazakâr fundamentalistlerin kültürel plandaki Batı karşıtlığını ehven-i şer olarak kabul ettiler, çünkü bunların her şeyden önce İran'ın ve Sovyetler Birliği'nin yayılmacılığına karşı engel oluşturduğu düşünülüyordu. Körfez Savaşı'na kadar radikal İslamcılarının geniş kesimlerini de desteklediler (Afgan Hizb-i İslami örgütü 1989'a kadar Amerikalılar tarafından silahlandırıldı, Cezayirli FIS ve Tunuslu Gannuşi de öyle). Amerikalılar müslüman müttefiklerine (Suudi Arabistan, Pakistan) bazı İslamcı grupların yönetiminin taşeronluğunu da verdiler; Washington'daki Suudi Elçiliği, 1982'den beri bir "İslami İşler Bölümü" barındırmaktadır. Prens Muhammed bin Faysal bin Abdurrahman tarafından yönetilen bu bölüm siyah Amerikalıların İslamileştirilmesinde son derece faaldir ve Amerika'daki çeşitli İslami örgütler arasındaki temasları sağlamaktadır (1963'te ABD'de kurulan ve 70'li yıllardaki yöneticilerinden birinin Suu-

di Arabistan'da yerleşmiş Müslüman Kardeşler'den Muhammed Ebu Seyyid olduğu *Müslüman Öğrenciler Derneği* gibi).

İran devrimi ve Afganistan savaşı parantezi bir yana bırakılırsa, İslamcılığın etkileri, esas olarak sosyo-kültürelidir: Sokakları ve gelenekleri belirlemekte ama Orta Doğu'daki güç dengelerine gücü yetmemektedir. Devletlerin ne sınırlarını ne de çıkarlarını değiştirebilmektedir. Dünyada bir "üçüncü güç" yaratmamıştır. Müslüman kitlelere anti-sömürgeciliklerinin somut bir siyasal ifadesini bile sunamamıştır. Bir ekonomik alternatif sunabilir ya da bir toplumu derinden dönüştürebilir mi? Ortada böyle bir belirti de görülüyor.

8. BÖLÜM

Yanılsama ile Retorik Arasındaki İslami Ekonomi

İslami ekonomi kavramı 20. yüzyılda ortaya çıkmışa benziyor. Daha önceki İslami gelenekte, ekonomi özerk bir alan olarak düşünülmemiştir. Ekonomik edim (satın alma, satma, sahip olma), şeriat tarafından düzenlenen genel insan faaliyetinin veçhelerinden biridir. Şeriat ekonomik izdüşümleri de olan birtakım kavramlar ortaya koyar.¹ *Zekât* (hasat gibi belirlenmiş mallardan, muhtaç olanlara yardım gibi yine net olarak belirlenmiş harcamalara verilmek üzere alınan pay), tesadüfün rol oynadığı durumlar (*harar*), yani bir sözleşmede her türlü belirsizlik unsurunun varlığı ile ilgili yasaklar (bu sigortayı olduğu gibi riske katılmadan ödünç para vermeyi de dışlıyor) ve nihayet faizin (*riba*²) yasaklanması; bütün bunlar bir malı satın almaya yarayan paranın meşru niteliğini belirtmektedir. Şeriat miras, mülkiyet, yararlanma hakkı, ganimet ve cemaatin hakları konularında da yasa koyar. Bu kavramlar, müslüman hukukunda her zaman görüldüğü gibi tek tek talimatlardan, anekdotlardan, örneklerden,

1. Bu konudaki temel kitap Maxime Rodinson'un *İslam et Capitalisme*'dir, bl. 2.

2. Bu yalnızca ödünç verilen paranın faiziyle sınırlı değildir: *riba* (çoğalma), bir mübadeledeki eşitsizliği, farkın denk olmayan miktarlardan ya da öteki akit tarafın paylaşmadığı bir riskten kaynaklanmasını öngörür.

Peygamber'in sözlerinden yola çıkılarak inşa edilmiş ve tümü yorumcular tarafından bir tümevarım yöntemi ile ve vicdani meseleler açısından yeniden ele alınıp sistemleştirilmiştir.

Gelenekselci ulema tarafından, bu hükümler de ötekilerin yanısıra, müslüman hukukun unsurları olarak algılanır. Bu tür hükümler, ekonomik faaliyetlerle ilgili bazı sonuçlar doğursalar da, "ticaret hukuku"na ya da bir ekonomik kurama ait özerk bir alan yaratmazlar. Bunun iyi bir örneğine ilginç biçimde İmam Humeyni'de rastlanır. *Tavzihu'l Mesail* ("Sorunların Açıklamaları") adlı eserinde Humeyni ekonomiyi, klasik ulemanın yaptığı gibi ele alır; "ekonomi" terimi ortada yoktur; "satma ve satın alma" (*harid o furûş*) bölümü, Hac'la ilgili bölümden sonra gelir ve ekonomik sorunları, ahlaki bir çözümlemenin yargılanabilir bireysel fiilleri olarak sunar: "[*Faizsiz*, O.R.] borç vermek Kuran ayetlerinde ve Sünnet'te özel olarak salık verilmiş ek ameller arasında yer alır."³

Selefi reformcular, daha önce görmüş olduğumuz gibi, sosyo-ekonomik sorunlarla fazla ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle, İslami ekonomi üzerine akıl yürütme, İslamcılara özgü bir şeydir; son zamanlarda modern bankacılık uygulamalarını Kuran'ın normlarına uyarlamaya çalışan muhafazakâr teknokrat (özellikle Suudi ve Pakistanlı çevrelerde) bir eğilim ortaya çıkmış olsa da hi...

İslami Ekonomi: İdeolojik Bir Kurgu

İslamcılar, siyaset konusunda olduğu gibi, Batılı modernlik tarafından soyutlanmış ve tanımlanmış bir kategoriden, "ekono-

3. R. Humeyni, *Tavzihu'l Mesail* ("Sorunların Açıklamaları"), s. 543. Bu kitabın geleneksel karakteri, Humeyni'nin burada "*müçtehid*" bir ilahiyatçı olarak konuşmasından, dolayısıyla her ilahiyatçının karşısına geleneksel olarak çıkan sorunlar hakkındaki yorumlarını, seleflerinin eserlerindeki biçim ve plana uygun bir şekilde aktarmasından kaynaklanmaktadır.

mi"den yola çıktılar. "Ekonomi" (*iktisat*) 20. yüzyılın ikinci yarısında yayımlanan pek çok eserin ve makalenin de ortaya koyduğu gibi, özel araştırmaların konusu oldu. Bu çalışmalar, genel hukuk kitapları ile bütünleştirilmeden, özellikle ekonomiye hasredilmişti.⁴ İslamcılar tutarlı ve iş görür bir bütün inşa etmek için, şeriatın temel buyruklarını sistemleştirme ve kavramsallaştırma çalışmasına giriştiler. Bu bütün, 20. yüzyılın iki sistemi, kapitalizmle Marksizm arasında üçüncü bir yol sunuyordu.⁵ Kapitalizm hiçbir zaman bir ekonomi ideolojisi olmadığı için, İslamcı çabaya ayna tutan ve değer kazandıran şey Marksizm olmuştur. İslami ekonomi adı altında ele alınan sentez ne olursa olsun, söz konusu olan öncelikle bir ideolojik kurgudur.

İslamcılara göre ekonominin hareket noktası, şeriatın kavramlarına (faiz, vb.) değil –zaten bu ulemaya yakışan bir girişim olurdu– 3. Bölüm'de görmüş olduğumuz türden bir antropolojiye dayanır: İnsanın, bir yandan ihtiyaçlarını karşılama, diğer yandan esenliğe kavuşma yönünde evrimleşen, kısacası sonlu, teleolojik ve selameti olan bir sona doğru yönelmiş, (fiziki ihtiyaçlarıyla) bir "doğa", akıl sahibi bir Allah kulu olarak tanımlandığı "ilahî antropoji". Ekonomi vardır, çünkü insan ihtiyaçları olan bir varlıktır: bu yüzden bu ihtiyaçlarını doyurmayı amaçlar. Fakat insanın temel gayesi selamete kavuşmak olduğu için, ekonomik faaliyeti Kuran tarafından tanımlanan ahlaki çerçeveye içinde cereyan etmelidir. Ekonomi bir amaç değil araçtır. İslamcı kuramcılara göre, bunun çileciliğe övgüyle ilgisi yoktur: Değerlere saygı müminin dünya nimetlerinden yararlanmasını sağla-

4. Bkz. Ayetullah Bâkır es-Sadr, *İktisaduna* ("Bizim Ekonomimiz") ve Ebul Hasan Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi* ("Birlikçi Ekonomi").

5. Bu üçüncü yol teması, siyasal planda olduğu kadar ekonomik planda da İslamcı düşüncenin değişmez genel eğilimlerindendir. 50'li yıllarda Suriyeli Müslüman Kardeşler'den (J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 152) Sovyet Tacikistan'ının radikal mollalarına (Molla Abdullah Saidov, *Sühan* dergisi, 12 Temmuz 1991) ve Pakistanlı Cemaat'e kadar çeşitli yerlerde rastlanır. I. Kureyşi, *The Economic and Social System of Islam*, s. 6 ve 7.

makla kalmaz, aynı zamanda cemaatin refahını ve ekonomik kalkınmayı da beraberinde getirir.

Kötülük, insana, gayesini unutturacak ölçüde ihtiyaçları doyurma mantığından gelir; bunun adı da israftır, abartmadır (*te-verrim*, enflasyon). Bu yüzden bir yandan tüketimi ölçüde tutmak öte yandan daha yoksullar için yeniden paylaşımı sağlamak gerekir.

Daha radikal İslamcılar, kimi zaman ekonominin felsefi ve antropolojik tanımını (örneğin, insanın bir ihtiyaçlar bütünü şeklinde görülmesi) Batılı klasiklerden çıkarırlar (burada payın büyüğü Rousseau ile Marx'a düşer) ve bunları Kuran'dan ifadelerle açıklarlar. Sonra da İslam'ı bu felsefe tarafından çizilen kavramsal çerçevede Batı düşüncesinin açmazlarına bir çözüm olarak sunarlar.⁶ Bu açıdan mülkiyet hakkının her şeyden önce emeğe dayandığı yargısına ulaşmak için Beni Sadr, Marksizan bir antropolojiye sarılır ("İnsanla Tanrı, insanla diğer insanlar ve insanla nesneler arasındaki ilişkinin temeli emektir, sadece emektir")⁷, ancak bunu Kuran'dan bir ifadeye dayandırır: "Ve doğrusu insana da kendi (emek ve) çabasından başkası yoktur" (Necm Suresi, ayet 39).

İslamcı Ekonomi: Sosyal Demokrat Bir Görüş

En radikal İslamcılarda bile İslami ekonominin komünist yorumuna rastlanmaz. Bununla birlikte "sosyal adalet" kavramı ya da "İslam sosyalizmi" Müslüman Kardeşler'de ve İranlılar'da gö-

6. Bu kategoride Müslüman Kardeşler'e (M. Sıbai, bkz. J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 152) fakat özellikle şiilere rastlanır. Bâkır el Sadr, *İktisaduna*; Ebul Hasan Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi*; Ayetullah Mahmut Talegani, *İslam ve Malikiyet*. Bu sonuncu kitap antropolojik bir çözümlemeyle başlar ve sonunda İslami yaklaşımı dile getirmek için Batılı düşünürlerin ele alınmasıyla sürer.

7. Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi*, s. 161.

rülmektedir.⁸ Bu sosyalizan eğilim, İslami yasada mülkiyetin sınırlandırılmasına izin veren şeyleri ön plana çıkarırken, muhafazakâr eğilim mülkiyet hakkını İslami ekonominin temel taşı yapacaktır. Radikaller ekonomi hakkında genellikle "sosyal demokrat" bir görüş geliştirirler: Özel mülkiyeti tanırlar, fakat devletin şeriatla mevcut dağıntık ekonomik ilkeleri sistemleştirerek (*zekât*, vb.) sermaye birikimini sınırlandırma ve zenginliklerin yeniden dağıtımı yoluyla sosyal adaleti sağlamasını isterler. Yeniliği kökene dönüşle meşrulaştırma mantığı içinde ilk İslam toplumunun, Peygamber zamanındaki toplumun paradigmasına atıfta bulunulur. Peygamber'in arkadaşlarından birine, Ebuzer'e İslami sosyalizmin öncüsü payesi verilir.

Birikimin sınırlandırılması, ihtiyaçların karşılanmasıyla ötesine geçen şeylerin mahkûm edilişi ile sağlanır: lüks, para biriktirme, rant, yani kısacası emek ya da risk alma tarafından haklı kılınmayan her türlü gelir, tek kelime ile istifçilik (*ihhtikar*).⁹ Dolayısıyla önce sahip olma açlığına sınırlar koymak gerekir: ilk sınır iyi müslümanın ahlaki modelidir; yani, kendi kendini denetleme ve ölçülülük imajı sunan Peygamber paradigması. Ancak radikal İslamcılar bu ahlaki çağrı ile yetinmezler; Kuran'ın buyruklarını, devleti, zenginliklerin yeniden dağıtımını düzenleme konusunda yetkilendiren bir sistem olarak yorumlarlar. İlk sınırlandırma, mülkiyetin sınırlandırılmasıdır; bu hak ilke olarak meşru olsa bile. Bu sınırlandırmanın ilahi bir temeli vardır; yüce

8. "İslam sosyalizmi" teması Suriyeli Müslüman Kardeşler'de 50'li yıllarda geliştirildi: M. Sıbai *Le Socialisme de l'islam* adlı bir kitap yayımladı, bkz. J. Reissner, *Ideologie und Politik...*, s. 151-2. Mısırlı Müslüman Kardeşler'de "sosyal adalet"le ilgili olarak bkz. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 251; Seyyid Kutub *El adalet el içtimaiye fi'l İslam* ("İslam'da Sosyal Adalet") adlı bir kitapçık yazdı. Türkler açısından İslam sosyalizmi kuramı Nurettin Topçu tarafından geliştirildi, bkz. P. Dumont "Turquie", *Contestations en pays islamiques* içinde, s. 105-106.

9. Suriyeli Müslüman Kardeşler'de bu terim konusunda bkz. J. Reissner *Ideologie und Politik...*, s. 153-4; ayrıca bkz. Beni Sadr, *İktisad-ı tevhidi*, s. 237.

mülkiyetin sadece Allah'a ait olduğu bu dünyada, insan onun nimetlerinden sadece yararlanma hakkına sahiptir.¹⁰ Bu yüce mülkiyet, birbirini izleyen kaydırmalarla *ümme't*'in payına, ardından da şiiler açısından imam tarafından temsil edilen İslam devletinin payına düşebilir.¹¹ Böylece su, maden, otlak, yakıt gibi bazı "temel malların"¹² mülk edinilmesi konusunda Kuran'da mevcut olan yasaklamalardan hareketle, millileştirme ve devletleştirme siyasetleri haklı gösterilir.

Daha sonra dağıtımı sağlamak gerekir, çünkü bu, öncelikle birikimi engeller, sonra da dinin yasal yükümlülüklerini yerine getirmeyi sağlar (*sadaka* ve *zekât*). *Zekât* ikili bir zorunluluğu karşılar: Sermayeden alındığı için birikimi sınırlandırmanın bir aracıdır, fakat nüfusun belli kesimlerine, muhtaç durumdakilere yarar sağlamalı ve din ile cemaatin savunmasına hizmet etmelidir.¹³ Mirasın paylaşımını kolaylaştıran miras yasaları da birikime karşı bir rol oynarlar, çünkü İslam hukukunda ayrıcalıklı mirasçı yoktur. Anababa, çocuklar ve yakınlar, ölene yakınlıklarına ve cinsiyetlerine göre (kadınlar için yarım pay) eşit miras hakkına sahiptirler.

Allah'ın *ümme't*'i, *ümme't*'in de İslami devleti yetkili kılması, radikal İslamcılara devleti ekonomik kalkınmanın motoru yapma imkânı sağlar. Bankaların millileştirilmesi ve merkezi ekonomik kalkınma siyaseti bu yolla haklı gösterilir. Bu siyaset, Musavi'nin başbakanlığındaki (1981-89) İran hükümetlerinin amentüsü olacaktır.

10. Bkz. Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi*, "Mahdudiyet-ha-yi Malikiyet" (Mülkiyetin Sınırları) başlıklı bölüm, s. 273. Ayrıca bkz. Abdülkadir Sid Ahmed, "Finance islamique et développement", *Revue Tiers-Monde* içinde, XXIII, no. 92, Ekim-Aralık 1982, s. 882.

11. Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi*, s. 297.

12. "Temel mallar" konusunda, bkz. M. Rodinson, *İslam et Capitalisme*, s. 32; İslamcı yorumu hakkında bkz. Beni Sadr, *İktisad-ı Tevhidi*, s. 193.

13. *Zekât*'ın Mısırlı Müslüman Kardeşler'deki "sosyalist" okuması ile ilgili olarak bkz. Reissner, *İdeologie und Politik...*, s. 154.

Ancak İslamcılarının geniş kesimleri İslam'ın bu sosyalizan yorumunu reddetmektedirler. Her ne kadar devlete bir ölçüde planlama yapma, tekellere karşı mücadele, sanayileşmede ve sosyal faaliyette motor görevi görme rolünü veriyorlarsa da, İslam'da kapitalizmle uyuşan her şeyin altını çizmektedirler: Türkiye'deki Refah Partisi'nin, İran'daki Hüccetiye grubunun ve Ceza-yirli FIS'in düşüncesi budur. Son iki örnek, siyasal, ideolojik ve ekonomik radikalizm arasında hiçbir bağın olmadığını gösteriyor.

İlimli ya da radikal, İslamcı ekonomi düşüncesinde, Seyyid Kutub hariç, genellikle hiç söz edilmeyen bir nokta vardır: toprak reformu. Böyle bir reform bir yandan mülkiyet kavramını köklü bir biçimde tartışma gündemine getirecek, ama daha önemlisi, *vakıf* sorununu, yani gelirleri dinsel kuruluşların işleyişini sağlayan, kaybedilmesi göze alınamayacak mülkler sorununu ortaya çıkaracaktı. Örneğin İran'ın Horasan eyaletinde işlenen toprakların yüzde 50'si İmam Rıza'nın Meşhed'deki anıtmezarının bakımını da üstlenen *Astân-ı Kuds* adlı dini vakfa aittir. Vakıf mallarının tartışma konusu edilmesi, mollaların ve camilerin mali özerkliğinin temellerini sarsmak anlamına gelir. İran İslam Devrimi'nin üçüncü dünyacı döneminin doruğunda bile, toprak reformu yapılmadı. Hatta toprak reformuna muhalefet İslamcı ayaklanmalarda (İran 1963, Afganistan 1978) rol oynadı.

Ahlakın Önceliği

Ahlaki modelin merkezi sorun oluşu İslamcı ekonomi anlayışında yeniden karşımıza çıkar. Nitekim devlet gibi kurumlar tarafından uygulamaya konsa bile Kuran'ın hükümleri bir antropolojiye dayanmaktadır. Burada, ihtiyaçlardan oluşan bir varlık olan insan, etkinliğini Peygamber'in ahlaki modeline göre düzenlemek durumundadır. Beni Sadr'a göre, İslami bir toplumda ideal olan "gücüne göre üretmek, erdemine göre tüketmektir" (*takva*),

çünkü ancak tüketimin bu sınırlandırılması bir artı değer ve bunun dağıtımını sağlayabilir. Bu sınırlandırma erdemliler için kendiliğinden ve gönüllü, buna yanaşmayanlar için zorunlu olmalıdır.¹⁴ Yani bir özdenetim olarak erdem. Dağıtım herkese gerekeni sağlar, çünkü Allah yarattığı kulunu kıtlık dünyasında bırakmak istemeyecektir. Kıtlık istifçiliğin, yani erdemsizliğin bir sonucuydu. İhtiyaçların karşılanması, insanın kendini öze vakfetmesini sağlar: "Maddi anlamdaki kendi kendine yeterlik, erdeme doğru ilerlemede bir fırsattır."¹⁵ Kurumlar insanı ahlaki modele yöneltmek için vardır. Eğer her insan bireysel olarak Peygamber'in ahlaki modelini izlemiş olsaydı, bu durumda dışarıdan kurallar koymaya zaten ihtiyaç olmayacaktı. Devlet makamı, Beni Sadr gibi son derece siyasal bir yazarda bile, yönetmeyen, ama sonunda "birleşmiş" (*tevhidî*) bir hal alan bir toplumu simgeleyen ve birleştiren biri olarak tanımlanan bir imam figürü lehine silikleşir; sistemin tepesindeki tek başına varlığı, kendi iktidarını korumak için artı değere el koymaya muktedir ayrı bir iktidar merciinin oluşumunu engeller. İmam "uzlaşmanın simgesi" ve "*tevhid* imajını yansıtan aynadır".¹⁶

Ahlaka saygı hristiyan çileciliğinin tersine, dünya nimetlerinden yararlanmanın bir aracı olarak görülür. "İslami ekonomi"nin anamotifi, ahlak saygısı ile refahı ilintilendirmektir. Dünya bir "gözyaşı vadisi" değildir, aksine keyfini çıkartarak yararlanması için insana emanet edilmiştir. Her halükârda temel ekonomik aktör, devlet tarafından uygulanan şeriatın kurallarına göre davranan bireydir.

İran devriminde vücut bulmuş olan "sol İslamcı" görüş yerini, en azından ekonomide, giderek daha az devletçi ve daha liberal bir görüşe terk etmiştir; İran'da olduğu gibi dünyanın geri kalan

14. Beni Sadr, *a.g.e.*, s. 392.

15. *A.g.e.*, s. 396.

16. *A.g.e.*, s. 336 ve 401.

yerlerinde de. Bu evrim, İslamcılığın yeni-fundamentalizme geçişi ve İslamcı mesajın daha geniş çevrelere (işadamları, ekonomi öğrencileri, ...) yayılışı ile atbaşı gitmektedir. Her halükârda İslamcı program, kimi zaman temel toplulukları ekonominin unsurları yapmaya yeltenen hristiyan Kurtuluş Teolojisi'nin tersine, hiçbir zaman kolektivist olmadı. İslamcı solda (örneğin İran'da "Yeniden İnşa Seferberliği") belli bir birlik ve ortaklık anlayışı bulunsa da, İslamcıların genel ruh hali, ekonomik aktörlerin uygulamalarının ne olması gerektiği konusundaki bir ahlaki söylemle dengelenen bireysel özgür girişimi desteklemektir. Yeni-fundamentalistler bunu daha da ileri götürmektedir. Ceza-yirli FIS ile Türk Refah Partisi'nin (partinin isminde dünya nimetine yapılan atıf rastlantı değildir) ikisi de, özel girişimden ve özelleştirmeden yanadır. Bu noktada siyasal radikalizmin (FIS için) ya da teknokratizmin zaten hızla itibar kaybetmekte olan sosyalizan modelden etkilenmesi söz konusu değildir.

Humeyni'nin İranı:

Üçüncü Dünyanın Sosyalizan Devletçiliğinin Bir Varyantı

"Ekonomiyi İslamlaştırmak" İran'da, aktörlere göre iki farklı anlam taşıyordu. İslamcılara göre her şeyden önce devletleştirmenin canlandırılması ve zenginliklerin dağıtımının halk kesimlerine yöneltmesi söz konusuydu. Bu Humeyni'nin ölümüne kadar geçerli olan üçüncü dünyadaki bütün sosyalizan devletçi anlayışların görüşüydü. Muhafazakârlara göre (üst ruhban, çarşı) özellikle özel mülkiyeti korumak ve kâr arayışına dinsel bir bağlam bulmak söz konusuydu. Süren bu çatışmanın sonucu, bütün önemli kararların felce uğraması oldu. Devletçiler, ekonomik sorunlar konusunda kararlar almada (yasaların oylanması ve bakanların bireysel denetimi) çok büyük güce sahip olan parla-

mentoda, "liberaller" de üst ruhban tarafından denetlenen ve parlamento tarafından oylanan yasaların İslam'a uygunluğunu denetlemekle görevli Nezaret Konseyi'nde bulunuyorlardı. Her iki eğilimin savunucuları da tutumlarını meşrulaştırmak için söylemlerini İslamileştirdiler. Siyasal radikalizmle ekonomik devletçilik arasında zorunlu bir denklik olmadığını belirtmek gerekir: Azeri Ayetullah Kumi tarafından *Risalet* gazetesi çevresinde oluşturulan grup ya da *Hüccetiye* Derneği gibi ekonomik alandaki liberaller, teolojik planda çok katıdırlar.

Konsey ekonomik sonuçlar doğuran birtakım yasalara özellikle direndi (toprak reformu gibi), fakat İslami ekonominin ne olması gerektiği konusunda pozitif bir tanımlama yapmaya asla girişmedi. Aslında Konsey, İslam'a uygunluk gerekçesi altında, ekonomide liberal bir bakış açısını savundu. Parlamento ise kendi içinde İslamilikle ilgisi olmayan ama üçüncü dünyacı sosyalist bir görüşe denk düşen bir dizi tedbirlerle devletçi bir İslam sosyalizmini savundu: ithalatın lisanslar yoluyla denetimi, otoriter döviz kurları, belli girişimler üzerinde devlet tekeli, devlet sektörü yararına ulusal kapitalizmin gelişmesini köstekleme, vb.

Eğer İran ekonomisinin İslamileşmesinin bilançosu yapılırsa, bunun yüzeysel olduğunu saptamak gerekir. Şah'ın ortadan kaldırmadan denetim altına almaya giriştiği *Vakıflar* tamamıyla eski durumuna getirilmiştir, fakat yönetimleri büyük ölçüde ve kelimenin tam anlamıyla teknokratiktir. İmam Rıza'nın anıtmezarı ile ilgili çok büyük bir vakfı yöneten *Astân-ı Kuds*, insani yardım konularında hamilik işlevi taşımakla birlikte, hayır işlerine koşan bir dini vakıftan çok mali bir holdinge benzemektedir. Aynı şekilde devrimci vakıflar ("Yoksunlar Vakfı", "Şehitler Vakfı") rejime destek veren gruplara ve çevrelere (halk sınıflarına ve tabakalarına değil) gelir transferi sağlayan kayırmacı holdinglerdir. Gelir transferleri (ücretlilerin yoksullaşması, devletle piyasa arasında aracılık yapanların zenginleşmeleri), dövizin kıt olduğu bir sistemde piyasa ekonomisinin kurallarına egemen merkezîyetçi bir devletin var olduğu bütün üçüncü dünya rejim-

lerine özgü bir olaydır.¹⁷ Bunun, sosyal adalet arayışı üzerine kurulmuş bir yeniden dağıtımla hiçbir ilgisi yoktur.

Daha da şaşırtıcı olanı, vergilendirmenin pek İslamileştirilememiş oluşudur; örneğin hristiyanlar salmaya tabi değildirler ve genel vergi rejiminin dışında tutulmuştur. Sigorta korunmuştur (oysa bizatihi sigortanın ana ögesi olan tesadüfün, kuramsal olarak her türlü sözleşmeden dışlanması gerekirdi). Yabancı ülkelerle imzalanan sözleşmelerin hepsi faiz ilkesini kabul etmektedir. Ekonominin kök salmış ana mekanizmaları, kapitalist bir liberalizm ile sosyalizan bir devletçilik arasında gider gelir.

Mali ve bankacılık sistemine gelince, esas olarak spekülasyona dayanır. İran'da sayısı 1300'ü bulan İslami kredi sandığı "tefecilerin büroları haline geldiler"¹⁸; Çarşının etkisi ile bu sandıklar "İslami Ekonomi Örgütü" bünyesinde bir araya getirilmişlerdir; bunlar "şirketlerin kârlarına katılma" olarak nitelendirilen, yıllık yüzde 25-50 faizli kredi verirler. Bu şekilde, daha çok yatırım kaygısı taşıyan devlet bankalarının yüzde 9 faiz verdiği tasarrufları spekülatif sektöre doğru çekerler. Her halükârda, İran bankalarını yöneten ilkeler, 1980'li yıllarda ortaya çıkan sünni banka kurumlarının ilkelerinin aynıdır.

İslami Ekonominin Muhafazakâr ve Teknokrat Versiyonu: İslami Banka

Günümüzde İslami ekonominin gerçekleşmesinin iki tipi söz konusudur. Devletçi ve toplumcu İslamcı görüş İran'da ve sadece Humeyni döneminde (1979-89) varlık sürdürdü. Muhafazakâr teknokrat görüş kısmen Pakistan'da ve Ortadoğu'nun kimi İslami banka ve mali kuruluşlarında yürürlüğe kondu. İki eğilim de ay-

17. Günümüzdeki İran ekonomisinin ve toplumunun esaslı bir çözümlemesi için bkz. B. Hourcade, F. Hosrokhavar, "La bourgeoisie iranienne...".

18. A.g.e.

nı zaman aralığında, 1980'lerden itibaren gelişti. Bir bilanço yapıldığında, "İslami ekonomi"nin ortaya çıkışının salt bankacılık sistemini ilgilendirdiği görülür. Bu açıdan iki görüş arasında fark yoktur. Gariptir, üretimci eğilimlerine rağmen, İslamcılar üretken bir İslami sistem geliştirmeyi fazla dert edinmediler. Mısırlı Müslüman Kardeşler, El Benna'nın yönetiminde 1938'de bir "İslami İşlemler Şirketi" (*Şirket el-Muamelat el-İslamiye*) kurdu.¹⁹ Bu, İslami ilkeler temelinde faaliyet gösteren bir yatırım (kâr paylaşımı) şirketi idi. Bunun yanı sıra bazı küçük sanayi işletmeleri de kurdular, fakat bunlar 1948'deki siyasal bunalım nedeniyle ayakta kalamadı. Aslında İslamcılar, vergi toplanmanın ve bankacılık sisteminin devrimcilikle hiçbir ilgisi olmayan temellerde İslamileştirilmesini savunmakla yetindiler.

"İslami bankalar" düşüncesi ideolojik değil teknokrat bir İslami ekonomi anlayışı üzerine oturur. İslami ekonomi, maliyenin ve tali olarak da vergi alanının dışına çıkmaz.²⁰ Bu girişim, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde, modern ekonominin vergi ve bankacılık alanlarındaki güncel uygulamalarını, toplumsal ve siyasal düzeni tartışma konusu yapmadan İslamileştirmeyi hedef alır. Burada, iyi bir müslümanın modern bir ekonomiye katılmasını sağlamayı amaçlayan gelenekçi fundamentalizmin "teknokratik" yaygınlaşması söz konusudur.²¹ Ekonomik faaliyetin erekliliği görmezden gelinir, toplumsal etkisi daha da

19. R. P. Mitchell, *The Society...*, s. 275.

20. Bkz. C. H. Moore, "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey".

21. Bu kategoride, genellikle Hint altkıtası kökenli ve günümüzde çoğunlukla Suudiler'e yakın sünni düşünürler bulunur. Örneğin, Cemaat-i İslami'nin seçkin üyesi ve eski Plan ve Kalkınma Bakanı Pakistanlı ekonomist Hurşid Ahmed, "Economic Development in an Islamic Framework", H. Ahmed'in *Islamic Perspectives* içinde; general Ziya'nın bir yakını olan A. İ. Kureyşi, *The Economic and Social System of Islam*; Sudan'ın eski başbakanı Sadık el Mehdi, "The Economic System of Islam" ve Prens Muhammed el Faysal el Suud (1981'de *Dar-ül Mal el-İslam* holdingini kurdu) "Banking and the Islamic Standpoint", S. Azzam'ın *Islamic and Contemporary Society* içinde.

fazla görmezden gelinir: Artık siyasi İslamcılık alanında değildir. Oysa, İran bankacılık sistemini olduğu kadar, Müslüman Kardeşler çevrelerine yakın İslami finans kurumlarını da yöneten bu teknokratik versiyondur.

İslami bankacılığın esası, parasını şeriatın kabul edebileceği bir sisteme göre nemalandırmaktır. Bu ilke, ödünç verilen para-daki artışları reddetmeyi dindarca bir hareket sayan ahlaki anlayıştan da uzaktır.²² Meşru kazanç, parasını ödünç verenin mali işlemde para alan taraf olduğu ve dolayısıyla işlemin risklerini, kayıplarını ve kazançlarını paylaştığı durumdur. Öngörülen bel-libaşlı iki sözleşme şunlardır: 1) *joint-venture* (*mudarebe* ya da Farsça telaffuzuyla *muzarebe*) burada banka sermayeyi sağlar, kendi kâr payını alır ve kayıpların kendi payına düşenine katlanır; 2) Ortaklık (*muşareket*) burada banka özel ortağından fazla yatırım yapamaz ve yeniden satabileceği hisselerle sahiptir.

İslami banka sorunu konusunda şiilerle sünniler arasında bir ayrılığın olmadığını görmek ilginçtir. İran banka sistemini, Pakistanlı ve Suudi kuramcılarinkiyle aynı temelde geliştirdi. 1983'te bir kararnameyle yürürlüğe konan "İslami banka sistemi" aslında tam anlamıyla kapitalist nitelikteki uygulamalarla İslam'ın faiz yasağının kâğıt üzerinde uyumlulaştırılmasıdır. İran'da *joint-venture* (*muzarebe*) sözleşmelerine ve ortaklık (*muşareket*) sözleşmelerine olduğu gibi, ödünç para vermenin yasal biçimi olan "önceden satın alma" (*selef*) ilkesine de rastlanır.²³ Bankaların faizsiz ödünç para vermeleri istenir, ancak bu durumda bankalar vergi keserler. Aynı zamanda bankalar karmaşık ve devlet tarafından sıkı sıkıya denetlenen şartlar altında yatırım da yapabilirler. Mevduat iki türdür: 1) *Karz-ı hasen*: özel kişiler tarafından yapılan ve faiz getirmeyen banka mevduatı; ancak banka, mudiye senetler ve çeşitli teşvikler sunmakla görevlendi-

22. İmam Humeyni'nin *Tavzihu'l Mesail* kitabında tanımladığı gibi, s. 243.

23. Bkz. F. Moini, *Yearbook Iran* 89/90, s. 11-41.

rilmiştir; 2) Vadeli yatırım mevduatı: banka ve mudi yatırımın riskini ve kârını paylaşırlar.

Vergicilik planında Pakistan, İslami vergi olan zekâtı, banka hesaplarından kesilen otomatik ve zorunlu bir vergi haline getirdi; bu şekilde toplanan meblağlar, özel bir komiteye teslim ediliyor. Komite bu fonu şeriatın öngördüğü, yararlanmaya hak kazanan kişiler arasında (ki içlerinde tahsildarların kendileri de vardır) paylaştırmakla görevlendirilmiştir.

İslami Ekonominin İran Dışında Gerçekleşmesi

Ekonominin İslamileştirilmesi, pek az İslami olan –aslında "muhafazakâr teknokrat" olarak adlandırılabilen modelden kaynaklanan– bir gerçeğe açılan "İslami" vezneler yerleştirmekten ibarettir: Söz konusu olan, mümine şeriata aykırı davranmadan parasını nemalandırmanın yolunu önermektir. Dolayısıyla girişim sürekli özel ellersedir. Büyük İslami bankaların (Dubai Islamic Bank, 1975'te kuruldu; Faysal Islamic Bank, Kuveyt Finance, El Takva Islamic Bank) İslami devletlerle hiçbir ilgileri yoktur. Bunlar esas olarak saygın hisse senedi sahiplerinin sermayelerini nemalandırmaya ve halkın tasarrufunu kendilerine çekmeye hizmet ederler. Bir İslami bankanın varlığı, İslami bir devletin kanıtı değildir. Suudi Arabistan resmi banka sistemini hiçbir zaman İslamileştirmedir. İslami özel bankaların kurulması toplumu değiştirmeyi değil, yeni bir özel müşteri kitlesini kapmayı hedefler.

İslami bankaların tezi, bilinen bankalardan daha çok kazandırırken günahattan kaçınmalarıdır.²⁴ Ekonomisi sallantılı ve yük-

24. Pakistan Habib Bank'ın başkanı şöyle demişti: "Faizsiz bir banka sistemi, banka ve finans kuruluşlarının mevduat üzerinden asla kâr payı dağıtmayacakları ve ödünç verdikleri paralardan asla gelir sağlamayacakları şeklinde anlaşılmalıdır", J . Esposito, *Voices...*, s. 284.

sek enflasyonlu ülkelerde (İran, Pakistan) kök salan bankalar, kazançlarını sanayi üretiminden elde edemezler; oysa enflasyonun üzerinde kâr dağıtmak zorundadırlar. Bilinen bankalara göre daha çekici görünmek için kazanç sağlama zorunluluğu, ekonomi alanında belli bir maceracılığı, dolayısıyla spekülasyonu gerektirir. Riskleri ve kazançları paylaşma kavramı, dürüstçe uygulansa bile, bankaları ancak kısa vadeli işlemlere yönelmeye iter. İslami bankaların kurulduğu ya da "normal" bankaların bir "İslami sektör" yarattıkları her yerde (Pakistanlıların yönetimindeki Dubai sermayeli ve gürültülü iflası 1991'de müslüman dünyasını sarsan BCCI gibi), bunlar esasen spekülasyona ve kısa vadeli işlemlere dayanarak faaliyet gösterdiler.

Ne var ki spekülasyon er geç iflası doğurur. "İslami" mali kuruluşların iflaslarının örnekleri pek çoktur. Mısır'da 80'li yılların başında kâr ortaklığı ilkesi (meşru kazancı faizden ayırmak için esas olan, kâr-zarar şansının paylaşılması düşüncesini devreye sokuyor) temelinde kurulan El Reyeen Bankası, devlet bankalarının yüzde 13 verdiği koşullarda, yüzde 24-30 arası gelirlerle insanların gözünü kamaştırıyordu.²⁵ Bu tür gelirlerin uluslararası piyasalardaki spekülasyondan sağlandığı kısa sürede ortaya çıktı: İslami bankaların geçici başarıları, Batılı piyasaların en istikrarsızlarına oynamaya dayanıyordu (örneğin, El Reyeen açısından New York altın borsasına oynamak); konjonktür tersine dönünce (Ekim 1987'de Wall Street'in çöküşü), hileli iflasa başvuruluyordu.

Ortadoğu'nun ekonomileri çoğunlukla spekülasyona dayanan ekonomilerdir; bunun nedeni, devletin ekonomik itici gücün başlıca etkeni oluşudur (millileştirme, korumacılık, ithalat ve ihracat lisanslarının ve dövizlerin kontrolü); bu devlet, genelde ulusal kapitalizme düşmanca davranır (İran, Suriye, Cezayir), fakat bürokratlarla spekülâtörler arasında bir kayırmacılık ilişkisi sürdürür. Artı değeri devlet aygıtı sahiplenir, M. Seurat'nın

25. Bkz. *Libération*, 24/25 Haziran 1989.

hoş ifadesiyle "yiyici-bürokrat" figürü buradan türer.²⁶ Para üretime değil, spekülasyona yatırılır. "İslami ekonomi", kendini savunmaya yönelik bütün söylemine rağmen, tam anlamıyla, belli bir devlet aygıtına yapışmış toplumsal grupları yaşatmaya yarayan bir spekülasyon ekonomisine denk düşer. İslamileştirme, mevcut spekülatif ve kayırmacı ilişkilere daha geniş ve daha "beyaz" giysiler giydirmekten başka bir sonuç getirmez.

İslamileştirme siyasetinin ekonomiyeye ve topluma gerçek bir etki yapmaması olgusu Pakistan'da kolaylıkla görülür. Burada *zekât*'ın uygulamaya konusu, gelir dağılımı konusunda hiçbir ciddi sonuç doğurmadı; *zekât*'ın dürüst biçimde paylaştırıldığı varsayılsa bile.²⁷

Bu yüzden İslami bankalar İslamcı hareketleri finanse etmeye yarayan kuruluşlar değildir. Bu bankaların gerisinde, daha çok Suudiler, Kuveytliler, Pakistanlılar bulunur. Kuşkusuz, Baraka grubunu yöneten Salih Kamil gibi İslami banka kurucularından bir bölümü, mevcut bankalara İslami bir seçenek sunmayı isteyen dindar kişilerdir. En başta Kamil olmak üzere, Hasan Tura-bi'nin İslami Cephesi'nin üyesi ve 1983'te Al Baraka'nın Kopenhag'da üslenmiş zinciri *Islamic Banking System*'in yönetim konseyine atanan Sudanlı Ticiani Ebu Cederi gibi, çoğunun Müslüman Kardeşler'le ilişkileri vardır. Fakat İslami bankalar İslamcı hareketlerle özdeşleşmekten kaçınmışlardır.²⁸

Amaç, İslami hareketleri finanse etmek, hatta İslamileşmiş alanların yaratılmasına katkıda bulunmak değil, belli bir tasarru-

26. Bkz. M. Seurat, "État et industrialisation dans l'Orient arabe", *État...* içinde.

27. Grace Clark, "*Zakat and 'Ushr and a Welfare System*", Anita Weiss (yönetiminde), *Islamic Reassertion in Pakistan* içinde, s. 92.

28. Örneğin, Müslüman Kardeşler'in katıldığı 1987 Mısır seçimleri sırasında Rayyan grubu onları finanse ettiğini yalanladı. El Hilal şirketinin iflasının ardından, hükümetle İslami finans kurumları arasındaki güç sınamasından sonra, bir uzlaşmaya gidildi ve hükümet bu kurumları kollamaya çalıştı.

fu tasarruf sahiplerinden kendilerine çekmektir. "İslami banka" yeni bir ekonomik düzenin taslağı değil, bir pazarlama savıdır; İslam burada bir çağrı işaretidir. Bu olgu birtakım bankaların, ticari uygulamalarını değiştirmeksizin, "İslami" bir şube ya da basit bir vezne açmaları ya da uygulamalarına "İslami" bir yorum kazandırmaları ile doğrulanmıştır. Bir örnek –neredeyse karikatürümsü bir örnek– vermek için, Fransızca-Arapça iki dilde yayımlanan aylık bir dergide çıkan, Fransızca bir ilanı sunuyoruz.

"Winterthur Şirketi... mallarınızın sigortası açısından size çok elverişli koşullar sunuyor: Dahası var. Dine bağlı ahlaki nedenlerle, ölüm halindeki güvencelerden söz etmek arzu edilen bir şey değildir. Winterthur arzu edenler için bir emeklilik tasarruf hesabı başlatmıştır. İlke şudur: Bu sözleşmeyi imzalayarak birkaç yıl öncesinden başlamak üzere yılda yüzde 12.5 faiz getiren kazançlı bir tasarruf hesabı açıyorsunuz. Görülebileceği gibi, Winterthur, müşterilerine tasarrufun yüzde 95'ine kadar çıkabilecek bir kazanç ortaklığı sağlamaktadır..."²⁹

Sonuç olarak Fransız Maliye Bakanlığı tarafından onaylanmış ve Kurani bir yorumla ilişkisi olmayan mali bir ürünün İslami terimlerle ifadesi (ölüm üstüne spekülasyon yok, kâr ortaklığı var) söz konusudur. Mali veriler değişmemekte, değişikliği sunuş sağlamaktadır.

İslami Ekonominin İmkânsızlığı

Bu nedenle, ekonominin İslamileştirilmesi, büyük ölçüde retorik düzeyinde kalır. İran devriminin toplumu dönüştürmedeki başarısızlığı, tamamen İslami bir ekonomi düşünden geriye pek bir şey bırakmamaktadır. Dindar bir müslüman açısından geriye amellerini şeriata uydurmak kalmaktadır. Dolayısıyla ya modern dünyadan elini ayağını çekecek ya da İslami bankaların ve vez-

29. *El Büşra*, 3 Kasım 1988, s. 8, Fransa baskısı.

nelerin kârı temizleme mekanizmalarını kullanacaktır. Fakat bu kurumlar, ekonomi düzeyinde, her ikisi de İslami olmayan iki model arasında, gerileyen, merkezîyetçi ve sosyalizan modelle, muzaffer bir liberalizm ve kapitalizm modeli arasında faaliyet göstermektedir.

Ekonominin "İslamileştirilmesi", bir bilgisayar terimini kullanmak gerekirse, iki sistem arasındaki bir arayüzdür: ahlaki ve hukuki (*şeriat*) sistemle, evrensel ekonominin gerçeklerinin sistemi. Dönüştürme yalnızca bir yönde işlemektedir, basit bir ifadedir, fakat gerçeği pek etkilememektedir. Bu arayüz sadece retorik düzeyinde değil, yasakları, özellikle faiz konusundakileri aşmayı mümkün kılan "hile" düzeyinde de işlev görebilir: Görünüştü kurtulduysa, hile meşru görülebilir.³⁰

Ekonomik kurum, hiçbir zaman bu kendi sıfatıyla düşünülmemiştir. Her şey bireysel erdeme dayanır.³¹ Ne var ki modern bir toplumun ekonomisi, tek tek bireylerin motivasyonları ve amaçları ne olursa olsun, aktörlerin ve eylemlerin gayrimütecanisliğini, bireysel iradelerinden bağımsız olarak, bir bütünde, piyasada, eriten fakat az çok kurumlar tarafından (devletler, borsalar) düzenlenen mekanizmaların işleyişini gerektirir. Ekonomik aktörlerin sadece erdemlerine dayanarak işleyecek olan modern bir ekonominin kurulması, bir yanılsamadır. Kuşkusuz kolektivist ütopyalara göre çok daha ılımlı bir yanılsamadır bu. Fakat tam da bu nedenle, çeşitli girişimlerin de ortaya koyduğu gibi, tümüyle iş görmez niteliktedir. Ve siyasette olduğu gibi ekono-

30. El Mehdi, S. Azzam, *Islam and Contemporary Society* içinde s. 104; M. Rodinson, *Islam et Capitalisme*, s. 52.

31. Bu tezin güzel bir ifadesine Hurşid Ahmed'te rastlanır. Ahmed dört öncül ileri sürer: 1) "Toplumsal değişim, tümüyle önceden belirlenmiş tarihsel güçlerin sonucu değildir"; 2) "İnsan, toplumsal değişimin aktif bir etkenidir. Allah'ın (yeryüzündeki) temsilcisi (halifesi) olduğu için tüm diğer güçler ona tabidir"; 3) "Değişim çevrenin değişimi ile insanın kalbindeki ve ruhundaki değişimden ibarettir"; 4) "Yaşam, bir karşılıklı ilişkiler ağıdır", "Economic Development in an Islamic Framework", Ahmed Hurşid, *Islamic Perspectives* içinde, s. 231.

mide de, erdem yok olduğunda tersi ortaya çıkar: iktidarın kötüye kullanılması, spekülasyon ve yozlaşma, işte "İslamileştirilmiş" ekonomik sistemlerin çıbanları.

Burada beşeri bilimler, İslamcılığın aklına hayaline getirmedeği bir şey olarak karşımıza çıkıyor.³² İslamcılık, belli bir çağdaş topluma uygulanabilecek sosyo-ekonomik çözümlemelerin tam anlamıyla yokluğu ile biçimleniyor (enflasyonun nedenleri, ekonomik etkenlerin tanımı, vb.). Düşüncenin dayanak noktası hiçbir zaman toplum değil, fakat insan ve kutsal kitaptır. Dolayısıyla bir antropolojiyle bir etiğin buluşması çerçevesinde kalınmaktadır: Eğer ekonomik etken doğru ve şeriata uygun hareket etseydi, bu durumda toplum (ve ekonomik etken) adil ve müreffeh olacaktı. Bozulma, Allah tarafından konan ve insanı, ihtiyaçlarının karşılanması ve ahlaki erekliliği arasındaki ortayolda tutmayı amaçlayan kuralların ihlal edilmesinden kaynaklanmaktadır. İslami ekonomi de, tıpkı İslami siyaset gibi, Batı'dan ödünç alınan bir anakalıbm, ahlaki bir antropoloji üzerinde temellenmiş hukuki bir terminoloji tarafından doldurulmasından başka bir şey değildir.

32. Müslüman ülkelerde ekonomi ve sosyoloji alanında ciddi araştırmalar yok demek istemiyoruz tabii. Fakat bu araştırmalar İslamcı retoriğin dışında gerçekleştiriliyor. Örneğin üst düzeydeki sosyolojik bir çözümleme için bkz. *Camiaşinâsi ve tûseniyaftenî-yi rustâ-yi İran* ("İran Köyünün Sosyolojisi ve Geri Kalmışlığı), Mustafa Azkya, Tahran, 1365 (1987).

9. BÖLÜM

Afganistan: Cihad ve Geleneksel Toplum

Afganistan savaşı İslamcı militanlara örgütlenme anlayışlarını yürürlüğe koyma imkânı sağladı. Direnişin bellibaşlı partileri (Cemiyet-i İslami, her iki Hizb-i İslami, ayrıca şiiiler de) İslamcı partilerdir. Kuşkusuz her şeyden önce alabildiğine geleneksel bir toplumda kır gerillası söz konusu olduğu için, Afganistan'ın durumu özeldir. Fakat İslam öyle bir ağırlığa sahipti ki, milliyetçi ya da laik başka hiçbir ideoloji direniş içinde kök salamazdı. İslamcılar on yıllık pratiğinin bilançosuna girmeden, burada sadece Afgan direnişinde görülen savaş modelleri ile ilgileneceğiz ve *cihad*'ın ideolojik modelinin ne ölçüde yeni örgütlenme biçimlerini dayatmaya izin verdiğini göreceğiz.

Bir savaş, özellikle bir gerilla savaşı, bir dama tahtasının soyut düzleminde cereyan etmez. Savaş her şeyden önce, şiddet ve çatışma ile kendi kültürel ilişkisini kuran bir toplumun varlığını gerektirir. Savaş bir toplumsal seferberlik gerektirir ve toplumun siyasal yapılanmasına atıfta bulunur. Bir strateji çerçevesinde, yani tanımlanan hedefler ve bu hedeflere ulaştıran araçlar çerçevesinde düşünen aktörleri ortaya çıkarır. Ne var ki, bir gerilla savaşında hedefler her şeyden önce siyasaldır. Neyi ele geçirmek

gerekmektedir? Bir zafer ne anlama gelir? Sorun, ele geçirilmesi zafer getiren iktidarın konumunu belirlemektir. Bu, devlet midir? 1978-80 ayaklanmaları sırasında çok az sayıda Afgan mücahidinin devleti, hareketlerinin nihai amacı olarak algıladığını kanıtlayacağız. Savaşın pratiği, kolektif şiddetin (kabile savaşı ve *cihad*) ideolojik modelleri tarafından yapılandırılmıştır; bu modeller coğrafi bir mekân, sürelilik ve erklilik gerektirir. Bu özellikler, Mao Zedung tarafından kavramsallaştırılmış ve erkliliği, "kurtarılmış bölgeler"in devletleştirilmiş karşı-toplumlar halinde örgütlenmesinden yola çıkarak devlet iktidarının ele geçirilmesi olan modern gerilla savaşının özelliklerine hiç de benzemektedir.

Çeşitli Afgan toplulukları tarafından geleneksel olarak devletle kurulan ilişki, bir dışlama ilişkisi değil, bir dışardalık ve uzlaşma ilişkisidir.¹ Yani, bu ilişkileri düzenli olarak belirleyen şiddet, zorunlu uzlaşmanın üzerinde yükseleceği güç ilişkilerini ölçmeye yaramanın ardından bir dengenin kurulmasını hedefler. Genel olarak şiddet, ister devletle toplulukları, ister bireyleri ya da aileleri kendi aralarında karşı karşıya getirsin, bir kopuş ya da hasmın yok edilmesi arayışı değildir, başka simgesel ilişkilerle (kurallara göre kız alınır, verilir)² ifade edilebilen karmaşık bir öncelikler sisteminin kurulmasını hedefler. Kabileşel şiddet hatta siyasal şiddet (hükümet darbesi, taht kavgaları, vb.) kapalı kapılar ardında, siyasetten ziyade antropolojiye ilişkin kurallara göre uygulanır.³ Etnik çatışmalar, aileler arası kan davaları, bir

1. Bu rapor hakkında, bkz. O. Roy, *L'Afghanistan....* İlk Bölüm.

2. Bkz. Pierre Centlivres ve Micheline Centlivres-Demont, *Et si on parlait de l'Afghanistan?...*, s. 31 ve d.

3. Otuz yıl boyunca, Afganistan'daki siyasal hayat üstüne en büyük Batılı uzman bir antropolog olmuşsa, bu bir rastlantı olarak görülemez. Louis Dupree (1989'da öldü) siyaseti, antropolojinin başka biçimlerdeki devamı olarak tahlil ediyordu. Bunda, bir uzmanın olayı kendi açısından istismar etmesinden çok, o siyasal hayatın bir verisini görmek gerekir: Louis Dupree, *Afghanistan*.

prensin ya da önemsiz bir hatırı sayılır kişinin kibiri, bunalım anlarında ittifak ağlarını belirlemek için iç içe geçerler; devlet bu noktada hem yargıç hem taraf olacaktır. Ama hepsi devletin varlığına ihtiyaç duyar, çünkü devlet, saygıdan değil, bu işlevlerin küçümsenmesinden dolayı kimsenin üstlenmek istemediği işlevleri yürütür. Yağmalamak için, bir zenginliğin var olması gerekir; para ve silah yardımı alabilmek için, devreye devlet stratejilerinin sokulması gerekir. Kaçakçılık olabilmesi için, sınırların olması gerekir. Köyde baş olabilmemiz için, bir bakanın ya da bir generalin (daha sonraları bir yardım kurumunun ya da bir istihbarat kuruluşunun) rakibinizin kesin olarak uzaklaştırılmasını sağlayacak desteği vermesi (bu, rakibin tutuklanmasından, resmi adaya maddi yardıma ya da idari işlevlerin sadık şefe verilmesine kadar varabilir) gereklidir. Yani sonuçta, şiddetin, stratejiden yoksun taktik kurallar uyarınca, belli bir mekânda ve belirlenmiş bir süre içinde ve belli bir ölçüde bir sisteme bağlanması söz konusudur. Bu sisteme bağlama, hükümet darbelerini yeni bir siyasal modelin dayatılmasına kıyasla kan davalarına, kabile çatışmasına ya da etnik gruplar arasındaki husumete daha çok yaklaştırır. (İdeolojik boyutu kendisini hissettirmekte pek geç kalmamakla birlikte, komünist darbe, izleyen günlerde Gılzey Peştunları'nın Dürrani Peştunları'na karşı zaferi olarak algılanmıştı). Devletle gruplar arasındaki bu iki yanlı ilişki, her bunalımdan sonra düzenli biçimde yeniden kurulur. Bu ilişki, bütün savaş boyunca, direniş saflarında olduğu gibi rejim içinde de her zaman rol oynamıştır.

Bununla birlikte bu savaş, kimi süreklilikleri silmeksizin bazı çok yeni veriler de getirdi. İlk yenilik topyekûn savaş kavramı, yani toplumun işleyiş (ve tabii ki düzenleme) tarzlarından herhangi birini dillendirmek yerine, toplumu temellerinden sorgulayan bir savaş kavramıydı. Modern savaş, artık ne coğrafi ne de toplumsal bakımdan özgün ve kapalı bir alana sahip değildir. Artık muharebe alanı kalmamıştır, özel ile kamusal ayrımı yoktur, çatışmaya ayrılmış zaman yoktur. Uçaklar, toplar ve hava

indirme birlikleri, kişi ayrımı yapmaksızın savaşı her an her yere taşımaktadırlar. Kapalı alandan, Afganistan'a özgü bölümlenmelerden çıkılıp açık bir alana geçilir; kapalı alanları belirleyen eski dayanışma ağları modern savaşa direnmekte güçlük çektiklerinden, bu açık alan ya boşluğun (insanlar kitleler halinde kaçar) ya anarşinin alanıdır, ya da o güne kadar bilinmeyen siyasal kuruluşlar, yani direnişin siyasal partileri tarafından yapıllaştırılmıştır. Dolayısıyla ikinci unsur, siyasal partilerin ortaya çıkışına duyarlı Afgan direnişinin siyasallaşmasıdır. Siyasal partilerin ortaya çıkışı birbiri ile çelişmeyen üç değişken sayesinde gerçekleşmiştir: 1) Siyasal hayatın ideolojikleşmesi (Marksizm'in karşısında, İslam basit bir din olarak değil, siyasal bir ideoloji olarak düşünülmüştür); 2) Silah elde edebilmek için bir partiye katılmanın gerekliliği (bu olgu yurt dışında üslenmiş partilerin liderleri ile yerel komutanlar arasında yeni kayırmacılık ilişkilerine yol açtı); 3) Geleneksel dayanışma ağlarının kalıntılarının (tarikatlara, etnik gruplara, klanlara, ailelere, kayırma şebekelere, vb.) modern siyasal biçimler (partiler) şeklinde devam etmeleri.

Dolayısıyla, toplumun siyasallaşmasının ardında, siyaset altı dayanışma şebekelerinin yanı sıra kabilesel ve etnik bölünmeler de yeniden karşımıza çıkmaktadır. Zaten çok kısa bir süre sonra komünist devlet de geleneksel kabile kartını oynamaya koyulmuştur. Afgan direnişi, siyasal yapısını güçlendirdikçe, komünist devlet kendisini *komünist* devlet yapan her şeyi yok etmeye çabaladı (1987'de ülkenin adından "demokratik" teriminin çıkarılması, İslam'ın resmi din olarak tanınması, çok partili sistemin kurulması).

Devletin bu ideolojiszleşmesi, özellikle 1989'da Sovyet birliklerinin ayrılmasından sonra, Afgan direnişi içindeki İslamcı ideolojik referansların hemen hemen tümüyle yok olmasına yol açtı: Bir yandan partiler açıkça, basit kayırma ağları ve etnik ya da kabilesel dayanışma grupları olarak işlev görüyor, öte yandan da mücahitlerin programı yeni-fundamentalist tipte taleplerle sınırlanıyordu.

Bu, Afganistan'ın başlangıç noktasına geri döndüğü anlamına mı geliyor? Yani yüzeysel modernlikler tükendikten sonra yeniden ortaya el sürülmez geleneksel bir toplum mu çıkıyor? Kuşkusuz siyasal modernlik hakkındaki açık söylem, her iki kampta da sorunludur: Marksizm'in çöküşünden ve İslamcılığın içine sürüklendiği bunalımdan sonra, etnik milliyetçilik ve yeni-fundamentalizm ayakta kalan yegâne ideolojilerdir.⁴ Fakat savaş, toplumda köklü değişikliklere yol açtı. Kitlelerin yer değiştirmeleri ve iç içe geçmelerinin yanı sıra yeni seçkinlerin gücünün artması, ülkenin sosyolojisini değiştirdi ve çok kapalı kitleleri yerel dayanışma gruplarına aidiyetin ötesinde yeni kimliklere (etnik ve dilsel) başvurmaya yöneltti. Fakat, geleneksel topluma dönüşten çok, geleneksel bir toplumun dayanışma ağlarının ve iktidarının modern ve uluslararası bir bağlama aktarılmasından söz etmek doğru olacaktır. Modern savaşın mantığı, her iki si de geleneksel olan iki savaş modeline, kabile savaşı ve *cihad* modeline sahip insanları, iktidar ve bağlılık ilişkilerini yeniden yapılandırmaya mecbur bıraktı.

Direnişin askeri cephelerinin öne sürdükleri siyasal referanslar ne olursa olsun, bütün askeri komutanlar stratejileri gibi taktiklerini de geleneksel bir savaş modelinden, yani kapalı bir alanı ve devletin dışsallığını varsayan bir modelden aldılar. Dolayısıyla bir yanda partilerin ve modern siyasal ideolojilerin ortaya çıkışı ile, öte yanda da devletin yok edilmediği ve ideolojinin *cihad* içinde bile kendine yer bulamadığı geleneksel savaş anlayışının sürmesi arasında bir çelişki vardı. Aslında, siyasete gerçek geçişin, partilerin kuruluşu ya da modern ideolojik söylemlerle değil, askerileşme ile gerçekleştiği gözlemleniyor. Birliklerine, grupların dayanışmaları tarafından belirlenen değil de,

4. *L'Afghanistan...* adlı kitabımızda İslamcı partilerin ortaya çıkışıyla siyasallaşma sürecini tahlil ettik. Vardığımız kanıyı tartışma konusu yapmadan, sonuç sorumuza gönderme yapabiliriz: Hangi süreç kazanacak? Geleneksel dayanışmaların kalıntıları mı, siyasallaşma mı?

devlet aygıtını felç ederek yıkma arzusu ile tanımlanan stratejik bir alanda manevra yaptırma zorunluluğudur ki, bazı durumlarda, dayanışma gruplarının bölünmüşlüğüne aşmaya yatkın siyasal yapıların kurulmasına yol açtı. Buna karşılık stratejik zorlamaların, daha doğrusu stratejik bir bakış açısının yokluğu, İslamcı militanlarda bile siyasal yapıların köşebaşlarının önceden var olan şebekeler tarafından tutulmasına yol açtı. Askerileşme ve siyasete geçiş atbaşı yürüdü. Bu yüzden, savaşın geleneksel biçimlerini, bunların siyasetle ilişkilerini, Afgan direnişi içindeki kalıcı özelliklerini inceleyecek ve sonunda günümüzde mevcut toplumun yapısallaşma tarzını sorgulayacağız. Söz konusu olan yeni bir toplum mu, geleneğin sürmesi mi, yoksa geleneksel bir yapının sosyolojik bir gerçekliğe ve yeni bir söyleme aktarılması mı?

Sahadaki örnek olaylar, cepheden, devlet modeline (Mesud'un ki gibi), Ortaçağ askeri geleneklerinin yeniden boyvermesine (savaşçı bir dinsel tarikat tarafından tutulan ve kabile ayrılıklarını aşan müstahkem mevki, *ribat*)⁵ ve geleneksel arabuluculuk ve hakemlik biçimlerini işlemez hale getiren bir aşırı silahlanma ve kızışma ortamında, eski bölünmelerin ağır bastığı koşullarda, direniş cephelerindeki iç çatışmalara kadar büyük bir çeşitlilik gösterir.

Savaşın Geleneksel Biçimleri

Önce 27 Nisan 1978'de hükümet darbesi ile kurulan komünist rejime, sonra da 1979 Aralık ayındaki Sovyet işgaline karşı çıkan müslüman isyancılar iki savaş modeline sahiptiler: kabile savaşı ve *cihad*. Bunların her ikisi de bir alanın, bir taktiğin ve değerlerin tanımını yaparlar; ortak noktaları, mizansenin her türlü gerçek stratejiye ağır basmasıdır.

5. Bkz. Jean-Paul Charnay, *L'Islam et la Guerre*, s. 250.

Kabile Savaşı

Kelimenin dar anlamında kabile bölgeleri söz konusu olsun ya da olmasın, bütün Afgan toplumu aidiyet gruplarının ya da *kavim* adı verilen dayanışma gruplarının var olduğunu bilir. Kavmin sosyolojik tanımı değişebilir (kavim elbette kabiledir, ama iç evlilik yapan bir meslek grubu, aynı köyün ya da aynı vadinin insanları, etnik alt-grup, yaygın akrabalık, kast ya da sadece saygın bir kişinin, *han*'ın çevresinde birleşen herhangi bir kayırma şebekesi de olabilir).⁶ Bu gruplar her Afgan'ın bağlılık şebekelerini ve ilk kimliklerini belirlerler. Kabile sistemi tam anlamıyla, bir genealoji, bir grup efsanesi, bir kabile yasası (terimin bütün anlamlarında; ideal savaşçı tipi, örf-âdet hukuku, değerler sistemi) ve kabile dünyasına özgü kurumların bütünü (*cirga* ya da *kurul*) aracılığıyla aidiyet gruplarının çok daha sıkı bir resmileştirilmesine dayanır. Kabile sistemi, özellikle ülkenin doğusunda Peştun etnik grubu arasında egemenliğini sürdürmektedir. Antropologlar, Afgan direnişinde geçerli kendiliğinden ortaya çıkan savaşma tarzına örnek oluşturabilecek ve siyaseti içermeyen geleneksel savaş tanımlamamıza yarayacak kabile savaş modelini geniş bir biçimde orada incelediler.⁷

Kabile savaş bir savaş değildir, yani şiddetin çerçevesi, bilinen toplumun çerçevesi olarak kalmayı sürdürür. Her yetişkin insan savaşçıdır, savaşın şefi sivil şefle aynı kişidir, "ordu" ilgili gruba mensup savaşçıların kitle halinde toplanmasıdır, bunlar

6. *Kavim* kavramıyla ilgili bir tartışma hakkında, *L'Afghanistan* adlı eserimize bkz., s. 23. *Kavim*, *asabiyye*'yle eşanlamlıdır.

7. Bkz. A. Ahmet, *Millenium and Charisma among Swat Pathans ve Pukhtun Economy and Society*; L. Dupree, "Tribal Warfare in Afghanistan and Pakistan", Ahmed ve Hart, *Islam in Tribal Societies* içinde; L. Poullada, *Reforms and Rebellions in Afghanistan*; ayrıca bkz. 1840 ile 1991'da kadar "Afgan savaşları" üstüne bütün İngiliz anlatımları.

genellikle kabile toplumunun bölünmüş yapısı içinde karşı grupla savaş halindedirler. Kabile savaşı hiçbir zaman topyekûn bir savaş değildir ve özel bir mekân ve zamanda cereyan eder: Kan davası saldırıları haricinde, köyün dışında ve hasat zamanının dışında erkek erkeğe savaşılar. Çatışmalar gerçek olmaktan çok simgeseldir. Amaç, toprakların işgali ya da bir grubun yok edilmesi değil, kendi başına amaç olarak ya da hasmın çarptırıldığı ceza olarak, ganimet elde etmektir. Hasım grup fiziksel varlığı açısından tartışma konusu yapılmaz. Söz konusu olan, diğerinden sağlanan ekonomik türdeki bir avantajın (toprak ya da ganimet) somutlaştırdığı bir üstünlük arayışıdır. Denge ve statüko kavramları, kabilenin şiddete ve savaşa bakış açısının sabit değeridir.

Kabile savaşı aslında çok az hareketlidir ve bir dayanışma grubu şebekesinin belirlediği şekilde "dayanışma alanı" içinde cereyan eder (kabilesel bölgeler haricinde, bir *kavmin* münhasıran kapalı bir alanı elinde tutması enderdir). Kabile savaşı kapalı bir çevrede, eşitler arasında meydana gelir. Yabancı, yerliye göre; alt kesimdekiler eşitlere göre daha fazla güvence altındadır.

Tam da kapalı bir çevrede cereyan etmesi nedeniyle, kabile savaşı ne ideolojik ne de siyasaldır: Devlet, kabile alanının dışında olduğu için, bir rakibe karşı onunla ittifak kurmakta tereddüt edilmez. Bu noktada devlet inkâr edilmez, ama araç olarak kullanılır; tabii oyunun kuralını değiştirmeye istekli bir havada ortaya çıkmaması şartıyla (örneğin bir yol yaparak ya da askeri bir karakol kurarak). Fakat bu durumda bile devlete karşı savaş teknikleri kabileler arasındaki savaşınkilerle aynı ama daha gösterişçi olacaktır. Daha iyi pazarlık etmek için, karakola karşı saldırıya girişilecekmiş gibi yapılır.

Cihad

"İslam'ın siyasal muhayyilesine" özgü bir kavram olan *cihad*, radikal bir kopuşu devreye sokmuş sayılır: *Ümmet*'e atıfta buluna-

rak kabile bölünmüşlüğü, İslam'a ve şeriata atıfta bulunarak, değerleri ve kabile yasasını aşar. *Cihad* çağrısı genellikle kabile dünyasına yabancı bir din adamı tarafından yapılır. Artık gizli kapaklı olmaktan çıkmıştır, içeriği dışarının, İslam'ı kâfirin karşısına diker. Grubuna, klanına ya da etnik grubuna değil, her müslümana bireysel olarak çağrıda bulunur ve böylece *ümme* lehine *asabiyye* kalıplarını kırar. Dolayısıyla kabile savaşının dünyasıyla bir kopuş söz konusudur. Kabilelerin ihtirasları, denge ve simetri, artık geçerli değildir.

Bununla birlikte, son iki yüzyılın Afgan tarihinde *cihad* taktiği kabile savaşının taktiğidir: geçici duraklama, sivillere nispi saygı (ama kadın ganimet kapsamındadır), imha savaşından ziyade kendini kanıtlama savaşı, yağmalama keyfi, amaçlanan zaferden hemen sonra ortaya çıkan ve genellikle bu zaferi engellemeye yeten *kavim* şeflerinin (*han*'lar) rekabeti... Zaferler hiçbir zaman istismar edilmez, öte yandan ulema *şariat* ve disiplini ancak çok kısa süreler için hâkim kılabilmiştir. *Cihad*, Clausewitz'in tanımladığı savaşın ABC'sinden haberdar değildir. İşin çapı kan davasını ya da ayaklanmayı aşıyorsa da, *cihad* ne taktikte ne de stratejide bir yenilik getirir, sadece meşruiyetin referanslarını değiştirir. Aslında, *cihad* siyasal alanı, yani devleti tanımaz. Onun alanı, *ümme*'in, yani müslümanlar topluluğunun alanıdır; bu zafere gidiş ya da hicretten dönüş yönünde katedilen simgesel bir alandır. *Cihad* sınır tanımaz, dolayısıyla devletin alan içinde yer almasını kabullenmez. *Cihad* da devleti araç olarak gören bir bakış açısına sahiptir ve devlet, değer olarak küçümsenir. Devlet müslüman ulusun (*millet*) geçici bir somutlaşmasıdır; aslında devlet sadece bunalım anlarında var olur, belli bir kurumsallaşma içerisinde değil. *Cihad* kavramının temelinde yatan ahlaki model, siyasal yapılaşmayı yasaklar.

Modern Savaş ve Geleneksel Toplum

Afganlar, 1979'daki Sovyet işgali ile birlikte *topyekûn bir savaş*la, yani savaşla barış arasında ne mekân ne zaman ne de halk kitleleri açısından bir fark gözeten bir olguyla ilk kez yüz yüze gelmişlerdi. Hava bombardımanı günün ya da yılın her anında, her yere yönelebilmektedir. "Savaşçı"dan çok sivil ölür. Sovyet ordusu ancak 1984'ten itibaren kontrgerillanın gerçeklerine uyarlanacak, konvansiyonel bir savaş yürütmüştür. Sovyetler'in amacı, devletten yola çıkarak, bir toplumun radikal dönüşümüne katkıda bulunmaktır. Sovyetler'in aşırı devletçi bakış açısı, Afgan halkının devlet kavramına ilgisizliği ile tam bir zıtlık oluşturuyordu.

Savaşın Alanı: Merkez ve Çitler

1978-79'daki anti-komünist ayaklanma patlak verdiğinde, yukarıda belirtilen *cihad* modeline yakın özellikler taşıyordu. Bununla birlikte, ayaklanmanın alanı daha baştan, ulusal alan değildi. Kendi dayanışma alanını, yani bir *kavmin* ya da karşılıklı bağımlılık ilişkileri ile birbirine bağlı *kavimler* bütününe topraklarını kurtarmak için savaşılmaktaydı. Kuşkusuz dayanışma alanı ille de türdeş ve sınırlarla çevrili bir alan değildir; her şeyden önce toplulukların (*kavim*, tarikatlar, etnik gruplar) bir bütünüdür, ama her halükârda bu alan kendi sınırlarını (öteki *kavim* ya da öteki etnik grup) yaratır. Devlet aygıtının tahribi, devletin tecridi ve tahribi yönündeki stratejik bir iradedden çok, dayanışma alanının simgesel olarak yeniden sahiplenilmesini ve arındırılmasını andırmaktadır. Afgan direnişinin birinci özelliklerinden biri, stratejik hareketsizliğidir.

Siyasallaşmanın ilk düzeyi, siyasal partilerin ortaya çıkışı-

dır.⁸ 1980'den itibaren sünni cephelerinin büyük çoğunluğu, Peşaver partileri adı verilen partilere katıldılar. Bu katılmanın ardında, salt silah elde etme isteğini aramamak gerekir. Siyasal aidiyetler, on yıllık savaşta nispeten istikrarlı kalmıştır. En iyi silahlanan partiler (Hikmetyar'ın Hizb'i, Sayyaf'ın İttihad'ı ve Halis'in Hizb'i), Cemiyet (ılımlı İslamcılar) ve Hareket (gelenekselci fundamentalistler) karşısında azınlıkta kalmıştır; eğer komutanlar sadece daha çok silah elde etmek için katılmış olsalardı, bu durum ortaya çıkmazdı. Bu katılmaların mantığı Afganistan'ın siyasal haritasını çıkarmayı mümkün kılmaktadır ve bu harita Fransa'daki seçmen haritasından ne daha az ne daha çok karmaşıktır. Böylece, aynı alanda, her biri cephesini rakiplerinin ilmkilerinden örmüş olan, sayıları kabarık yönetimlere ve kurmaylara sahip siyasal partilerin yan yana geldiğine tanık olunur. Toprakların büyük bir bölümünde direniş grupları bir mozaik değil, her biri son çözümlemede bir siyasal partide ifadesini bulmuş dayanışmalar üzerine oturan, özdeş ve rakip şebekelerden meydana gelen bir ağ oluştururlar.

Etnik sorunlar ikincil duruma geldiklerinden, modern gerilla savaşı, askeri strateji terimleri ile tanımlanan coğrafi bir alanda cereyan etmek durumundadır (tipik örnek, Mao Zedung'un Uzun Yürüyüşü'dür). Dolayısıyla gerilla "açık" bir alana ihtiyaç duyar. Fakat Afganistan'da birincil alan *kavmin* alanı olmaya devam etti. Silahlı bir grubun bu alandan çıkması için, sadece savaşçıların psikolojisinde değil, aynı zamanda öteki alanlardaki halkın psikolojisinde de bir değişikliğin meydana gelmesi gerekir.

8. Bkz. O. Roy, *L'Afghanistan...*, bl. 8.

Siyasetin, Savaşın Yürütülmesine Katılması Anlamında Taktik ve Strateji

Hedefin tanımlanmasında (dayanışma alanının sınırındaki Sovyet-Afgan karakolu) olduğu gibi saldırı anlayışı da (hedefi zaptetmeye ve tahrip etmeye kalkmadan güç gösterisi), kabile savaşından miras alınmıştır; kabile savaşı aslında saldırı değil, savunma savaşıdır, çünkü zaptedilmesi saldırıyı sona erdirecek tek yere —başkent, dolayısıyla devlet— değer vermez ve etkili tek askeri strateji olan canlı düşman güçlerinin tahribine ilgi duymaz. Ünlü bir deyişi tekrarlırsak, savaşçı iktidarı almaz, onu toplar.⁹ Kendi başına devlet bir hedef değildir. Aslında savaşçıyı çeken boşluktur, doluluk değil; egemen sarayı terk edince, pazar yağmalanır. Aynı şekilde, mücahitlerin büyük çoğunluğu açısından ideal taktik, pazarlık ya da ihanetin ardından, hükümet karakolunun teslim olmasıdır. Bu ise genellikle gözden kaçan bir olguyu açıklıyor: bütün bu savaş boyunca, mücahitler, Komutan Mesud istisna tutulursa, bölükten yukarı düzeydeki bir hükümet karakoluna —hele hele bir Sovyet karakoluna— pratikte asla bas-kın düzenlemediler.

Olup bitenler, mücahitlerin davranışlarında savaşla sivil toplum arasında dengeyi koruma iradesinin (belki de bilinçsizce) bulunduğunu ortaya koyuyor. Oysa bu denge, Vietnam modeline göre, sistematik saldırılarla tehdit edilmeliydi. Kendilerini aslanlar gibi savunan fakat saldırıya geçmeye gelince, yerel cemaatin özerkliğini ve yaşam biçiminin sürekliliğini sağlayacak fiili bir ateşkese razı olan mücahitlerin gözle görülür ataleti, kuşkusuz buradan kaynaklanıyor.

Mücahit cephe örgütlerinin büyük bölümünün Afgan kırıları-

9. Kral Emanullah'ın ayrılışından sonra Kabil'in 1929'da kuzeyden gelen Başiye Sakkao önderliğindeki isyancılar tarafından teslim alması gibi. Kabil'in 1992'deki düşüşü de çok benzer bir senaryoya dayanmaktadır.

m yönetim biçimi, ortaya bir karşı-devlet çıkarmanın reddini ve topyekûn savaş kavramının tam karşısında yer alan bir dengeyi koruma iradesini açığa çıkartıyor. Bir insanın kardeşini kurşuna dizdirebildiği bizim İspanya ve İrlanda savaşlarımızın acımasızca ideolojik görünümünden eser yok. İlişki ağları savaşta ayakta kalmakla kalmıyorlar, savaşın parçaları haline geliyorlar. Başarılı bir saldırıyı kaçınılmaz olarak izleyen Sovyet misillemeleri, özellikle yapıyı bozan şeyler olarak algılanıyor: sivil nüfusun kaçıışı ve aile yurdunun kutsallığına halel getirdikleri için mücahitlerin kendilerini şerefsiz addetmeleri. Geleneksel savaşın mekânı ve zamanı olarak korunmak istenen şey, bu durumda tahrip olmuştur. Misillemelerden kaçınmak geleneksel cepheler için bir önceliktir. Sivil nüfusun direniş kapasitesi, bu dengenin korunmasına bağlıdır. Toplum, direnebilmek için, nüfusundan çok kendi yapıları ve değerleri içinde ayakta kalmalıdır.

Oysa düşmanın mutlak dışsallığını varsayan *cihad*, kabile savaşına, hedef olarak devletin ele geçirilmesini göstererek, onu siyasallaştırma imkânı vermek durumundaydı. Bu konuda iki noktaya değinmek iyi olur.

– *Cihad* gerçek anlamda yalnızca Rus'u hedef alır ve "müslümanlar" kampındaki kariyer çekişmelerine ve rekabetlere, bu İslamcı partilerin kurulmasını kolaylaştırırsa bile, ilişmez. Hükümet yetkilileriyle bir kabile oyunu oynanır, yani sürgit bir pazarlık. Bütün bunlar, sanki Sovyet işgaliyle kâfir kavramının anlamı değişmişçesine yaşanır. Bu eğilim, rejimin 1980'den itibaren, tüm Marksist, hatta devrimci göndermeleri ortadan kaldırıp kabile ilişkilerini yeniden canlandıran bir "aşiret siyaseti" geliştirilmesiyle pekişmiştir.

– Charnay'nin çok iyi gösterdiği gibi¹⁰ *cihad* müminle düşmanı arasında değil, mümin ile Allah arasındaki bir meseledir. *Cihad*'da bir sonuç elde etme zorunluluğu yoktur. Saldırıların gösterişçi, hatta teşhirci yönü de buradan gelmektedir. Tıpkı

10. Bkz. J. P. Charnay, *L'Islam et la Guerre*, s. 15 ve d.

"Tanrı'nın en büyük şanı için"* gece vakti bir havai fişekle yetinen tarikat üyelerinin çilesi gibi bir iman eylemidir. *Cihad*ın politikayla ilgisi yoktur.

Bir strateji oluşturma konusunda eksik olan, tam da, devletin askeri strateji hedefi olarak görülmeiştir. Kabile savaşı, iktidarı almayı değil, onun yaygınlaşmasını engellemeyi amaçlar. Rakibi imha etme ya da basit bir şekilde bir mevziyi elde etme, yalnızca devleti ele geçirme perspektifi içinde bir anlam taşıyabilir. Kimi zaman "nihai" saldırıya geçme konusunda yaşanan ürkekliğin, böyle bir eylemin geri döndürülemez özelliğinin bilincinde olunmasından kaynaklandığını düşünüyor insan. Çünkü "nihai" saldırı, kapalı ve simetrik bir dünyanın sona ermesi, denge-
nin sonu olacaktır.

Devletin Direnişe Katılması: Red

Merkezi hükümetten tam anlamıyla kopma stratejisi, toplumun devlet terimleriyle algılanmasını, dolayısıyla kurtarılmış bölgelerde bir karşı-devlet yaratılmasını gerektirirdi. Aynı şekilde, gerçekten etkili savaş taktiklerine geçmek, direnişin askerileşmesini gerektiriyordu (profesyonelleşme, merkezileşme, hareket kabiliyeti); bu da direnişe devletçi bir üslup katılmasını gerektiriyordu. Halbuki kendi akışına bırakıldığında askerleşmenin gerçekleşmesi mümkün değildi, çünkü bu ancak, geleneksel olandan çok farklı bir toplumun bağrından çıkabilirdi.

Direnişin yerel komutanlarının çoğu, kendiliğinden bir şekilde, geleneksel toplum yapılarını sorgulayacak her türlü askerileşme ve profesyonelleşmeden kaçınmaya çalışıyorlar. Hatta bu yüzden modern savaş tarafından devreye sokulan yeni verileri geleneksel dile uyarlamaya çalışıyorlar. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, sadece savaş taktikleri değil, silahların dağıtımı,

* *Ad majorem Dei gloriam*; Cizvit tarikatının sloganı. (ç.n.)

vergilerin toplanması, adaletin uygulanması, lojistiğin örgütlenmesi de geleneksel modellere göre yapılıyor. Sivil savunma organizasyonu, sivillerin bir araya getirilmesi, bir idarenin kurulması gibi şeyler ya hiç olmadı ya da çok sınırlı kaldı. İki tipik örneği belirtelim: kadınlar ve ekonomi. Kadın savaşçı yoktur. *Harem ve purdeh* (kadınların özel alanda korunması) ilkelerine saygı, Afganlar'ın Sovyetler'e karşı gözettikleri şeylerin arasında yer alır. Kadınların savaşla bütünleşmesi, savaşın nedenini inkâr olur. Toplumun savaş yoluyla modernleşmesi burada duvara çarpmaktadır. Kadın özel alanın parçasıdır. Özel ekonomi, lojistik açıdan olduğu kadar ikmal açısından da ona başvuran mücahitlerin fazla müdahalesi olmadan işlemektedir. Yani bir "mücahid ekonomisi" yoktur.

Direnışte İslami savaşların sabit bir unsuruna rastlanmaktadır. Profesyonel *asker* yalnızca gönüllü ve inançlı mücahide göre değil, savaşçıya, hatta tüccara ve zanaatkâra göre de küçümserir.¹¹ *Asker*, ya zorunlu askerliğin kurbanı ya da bir başka mesleği beceremeyecek kadar aptal bir paralı asker (muzdur, ücretli ağır işçi) olarak algılanır. İranlı pasdarandan Lübnanlı Hizbullah milisine kadar, askeri küçümseme *cihad* anlayışı ile atbaşı gider.

Cihad'ın stratejik ve kültürel hareketsizliği "askeri üs" (*merkez*) kavramının oynadığı rolle gayet iyi nitelendirilmiştir. Bu, uçaksavar silahları ve ağır silahlarla korunan bir mücahit kampıdır. Burada hiçbir zaman ailelere rastlanmaz ve mücahitler günlük yaşam için örgütlenirler: ekmekçi, bahçıvan, seyis, getir-götür işleri, vb. *Merkez* geleneksel kabile savaşında mevcut değildi, çünkü savaşçı iki çatışma arasında evinde yaşıyordu. *Merkez*'den, dayanışma alanında (cephe ile özdeşleştirilir) dolaşan seyyar gruplar yola çıkar ve bunlar hükümetin izini taşıyan her şey belirlerler: Hasım karakol yıllarca pasif biçimde kuşatılacak, yola aralıklarla pusu kurulacaktır.

11. A.g.e., s. 252.

Müslüman tarihinde iki *merkez* geleneğine rastlanır. Soylu eşkiyaların sığınağı ve müslüman dünyasının sınırlarındaki sa-vaşçı tarikatların *ribat*'ı (tahkim edilmiş dinsel yer).¹² Afganistan'da Emir Resul'un Baglan'daki *merkez*'i gibi, eşkiyalığın eşi-ğinde bazı *merkez*'lere rastlanır. Burada bir tepenin kontrolü da-ha çok bir vergiyi toplamaya yarar. Fakat gerçek mücahitlerde bile, "üs" bir askeri stratejinin unsuru olmaktan çok, alanın sos-yopolitik yeniden yapılanmasının unsurudur. Yeni seçkinlerden türeyen ve kökeni çok mütevazı olsa bile geleneksel *han* gibi davranan bir şefin çevresinde yeniden kurulan bir dayanışma grubu (*kavim* ya da *asabiyye*) söz konusudur: Bu şef kumanya listesini hazırlar, cephane, para ve armağan dağıtır. Savaşın yol açtığı yeni sınıflaşma asla geleneksel otorite icraası anlayışının terkine yol açmaz: Yeni yükselenler eski saygın kişilerin yaşam biçimlerini ve davranışlarını benimserler. (*Han* sıfatı, anlamlı biçimde, eskinin sıradan öğrencileri olup günümüzde büyük cephelerin başına geçen komutanların adı ile bitişiktir: Beşir Han, İsmail Han...) Şefin sosyolojisi geçmişe göre değişti,¹³ fa-kat yeni *han* olarak kabul edilen kişinin davranışları değişmedi. Şef her şeyden önce veren kişidir; günümüzde silah ve cephane, para ve erzakın yerini almıştır.

Yaptığımız bu çözümleme, Sovyetler'in Şubat 1989'daki ayrılı-şından sonra Afganistan Savaşı'nın beklenmedik seyrine açıklık getirmektedir. Mücahitler gerilla savaşından klasik savaşa geçiş-te başarısızlığa uğradılar. Bunun nedeni, silahlanma sorunları değil, böyle bir geçişin geleneksel savaş modellerinin büsbütün terkini ve gerillanın tam anlamıyla devletleşmesini gerektiriyor olmasıydı: Yani tek bir komutanlık kurulması ve savaşan birlik-lerin türdeş bir alanda dolaşması. Gerillayı 1989'da klasik sava-

12. A.g.e., s. 232 ve 250.

13. Savaştan kaynaklanan sosyolojik değişiklikler için, bkz. O. Roy, *L'Afghanistan...*, bl. 12.

şa iten Pakistanlı ordu çevreleri, Afganistan'ı türdeş bir alanda kırmızı, mavi ve yeşil küçük bayrakların yerlerinin değiştirildiği bir genelkurmay haritası gibi görüyorlardı. Birlikler aralarında yer değiştirebilirlerdi, hedefler niceliksel. Oysa Afganlar'ın gördüğü biçimiyle alan, sosyo-kültürel bir alandır: kabilelerin, etnik grupların alanları, şu ya da bu şefin etki alanı.

Celalabad kentine karşı Mart 1989'daki ve Gerdiz kentine karşı sonbahar 1991'deki saldırının başarısızlığı da, geleneksel savaş modellerinin varlıklarını koruduklarını ortaya koymaktadır.

Cihad'la Modern Savaş Arasında Bir Uzlaşma: Mesud Örneği

Ülke içinde faal Afgan mücahitlerinin birkaç yüz "komutanı" incelendiğinde, hepsinin geleneksel savaşın bir modelini uyguladıkları görülür. İçlerinden yalnızca biri, bir ordu kurmaya kalkışmakla kalmadı, modern bir strateji uygulama yolunda da çaba gösterdi.

Başlarda, Afganistan'ın kuzeydoğusundaki Mesud cephesi tipik bir *kavim* yapısıyla örtüşüyordu. İslamcı bir militan ve eski bir mühendislik öğrencisi olan Mesud, 1979-80 kışında Peşaver'den gelen bir avuç Cemiyet-i İslam üyesi ile birlikte memleketi olan aşağı Pancşer vadisini ele geçirdi. Halk Cemiyet'e katıldı, çünkü lideri Rabbani, kendileri gibi sünni ve Farsça konuşan biriydi, çünkü bu parti silah getiren ilk partiydi ve çünkü vadi gelenekselci ulemanın sürdürdüğü eski bir fundamentalist muhalefet geleneğine sahipti. Bitişik vadilerin (Sotol, Hezâracat) ve yüksek vadilerin (Paryan) halkı, kendilerini Pancşeri olarak tanımlamamalarına rağmen, açılan cepheye anında katıldılar. Dolayısıyla, dayanışma alanı birdenbire genişledi. Bunun nedenleri çeşitlidir. Mesud'un örgüt üssü eğitim görmüş ya da Kabil'de çalışan Pancşeriler'den oluşuyordu, dolayısıyla bunlar

daha az kavmiyetçiydiler. Pancşer halkı kuşkusuz köylüydü, ama Kabil'e uzun süreliğine göç vermeye alışmışlardı; orada nakliyecilik, tamircilik, yabancılar için aşçılık yapıyorlardı. Bu "göçmen" Pancşeri çevresinde, köylü kavmiyetçiliklerini aşan, bölgesel bir "Pancşeri" kimliği doğmuştu. Onlar için *kavim*, Orta Asya'dan geldiği varsayılan Mesud'un ailesinin kavmi *Nuruz-hey'l*ler ya da Peygamber soyundan geldiğini iddia eden *Seyyidler* ya da başka isimler değil, "Pancşeriler"di artık. Bu yüzden Mesud'un iki kozu, kabile ya da başka altbölümleri olmayan türdeş bir dayanışma alanını kontrol etmek ve hem geleneksel toplum içindeki temelini koruyup hem de kentlileşmiş ve teknisyen kadrolara sahip olmaktı. Mesud, birkaç "Maocu" ve Hizb-i İslami pürüzünü tasfiye ettikten sonra, 1980 ilkbaharında Sovyet hükümet kuvvetlerine karşı ilk zaferini kazanması sayesinde, çok kısa sürede Cemiyet adına Pancşeriler'in bütününe hâkim oldu. Buraya kadar özgün bir şey yok.

Bu andan itibaren Mesud faktörü, dayanışma alanının dışına taşma sorununu gündeme getirişinden çok önce, özgün bir askeri model gerçekleştirilmesiyle kendini gösteriyor. Mesud'un modeli, birliklerini askerileştirip uzmanlaştırmasından ibarettir. Bundan böyle askeri aygıt, en azından örgütlenme şemasında yukarılara çıktıkça, sivil toplumun silahlı bir kopyası olmaktan çıkmıştır. Bu aslında Giap modelidir. Önce karşımıza üs (*karargâh*) çıkıyor, burada yerel olarak silah altına alınan, uzmanlaşmamış bir grup (*gurup-i mahalli*), bir yandan boş zamanlarda dönüşümlü olarak üretici faaliyetlerle uğraşırken, öte yandan birkaç köyün birden düzen ve öz-savunmasını sağlıyor. Sonra, bölgesel düzeyde, daimi, üniformalı ve daha büyük silahlarla (tanksavarlar, ağır makineliler) donanmış yerel savaşçılardan bir "vurucu güç" (*gurup-i zarbatî*) oluşuyor. Bu grup ancak bölge çapında düzenlenen operasyonlara katılıyor ve düşmanın beklenmedik saldırıları sırasında ilk savunma kademesini oluşturuyor. Buraya kadar geleneksel dayanışma alanının içinde kalınıyor. Daha sonra yerel halkı silah altına alan ve bir üste konakla-

yan, ancak tamamıyla askeri buyruklara bağlı olarak, dayanışma alanının sınırları ötesinde hareket eden seyyar grup (*müteharik*) geliyor. Bu, dayanışma alanını aşmanın ilk örneğidir. 1985'ten itibaren, üye yazılımları *kavim* ilişkilerinden tümüyle bağımsız "merkezi birimler" in ortaya çıktığı (*katiye-i merkezi*) görülür. Seçkinlerden oluşan bu birlikler, gelecekteki ordunun kadrolarının eğitim yerleri gibi hizmet veriyorlar. Bir karakola karşı her askeri operasyon, merkezi birimlerin, seyyar grupların ve yerel grupların katılımını gerektiriyor. Mesud böylece, 1986 sonbaharından itibaren tabur düzeyinde güçlerden oluşan hükümet üslerine karşı bir dizi saldırı başlattı: Nahrin, Farkar, Kalafgan, Keşm, Koranomunyan. Nihayet 1988 Ağustosunda ilk eyalet başkenti Talukan, bu şekilde Mesud'un eline geçti. Bu operasyonlar dört farklı eyalette sürdürüldü.

Artık esas sorun Pancşeri dayanışma alanından çıkmak ve stratejik terimlerle tasarlanan "ulusal" bir alana geçmek için öteki dayanışma alanlarıyla bütünleşmekti. Mesud'un yöntemi, geleneksel liderlerle genellikle araları soğuk, Pancşeri olmayan yerel gruplara ve yerel liderlere yanında staj vermek, onları modelinin üstünlüğüne ikna etmek ve eğitimden sonra, yanlarında birkaç Pancşeri danışmanla birlikte, sistemini kendi bölgelerinde geliştirmeleri için, geldikleri yere geri yollamaktır. Genellikle aynı eğitimi görmüş, kentli kuşağına mensup bu yeni komutanlar Mesud'un etki alanına girerek, bir tür toplumsal yükselmeye ulaşırlar. Bu, kendilerine çok ağır gelmeye başlayan yerel hiyerarşileri aşma imkânını sağlar. Mesud, sosyolojik bir değişime oynayarak (güçlü kan bağı ilişkilerinin dışında, eğitilmişlerin yükselişi) askeri, dolayısıyla siyasal bir değişimi dayatabilmeyi umabilmektedir. Kendisine küçük savaş ağalarından az çok uzak durma imkânını sağladığı sürece, köylü sınıfı da bu sistemi izler. Kendilerini Pancşeriler'den etnik olarak farklı gören gruplar, 1982'den itibaren kendilerini Pancşeri kavminden gördüklerini söylemeye başladılar: Hezâre Vadisi'nin sünni Hezâreleri ya da dahası farklı bir dil konuşan (*Paraşi*) Sotollular.

Mesud, köy düzeyinde, geleneksel yapılara kesinlikle dokunmamıştır. Sistemini, yukarıdan ve askeri açıdan dayatmaktadır. Sistemini siyasal olarak cisimleştirebilmek için, Mesud, 1985'te "Kuzey Nezaret Konseyi"ni (*şura-yı nazar*) kurdu; bu, dayanışma alanlarındaki farklılıkları aştığı kabul edilen kollektif bir yapıydı. Bunun için Cemiyet partisinin siyasal kadrolarını kullandı (ne var ki, partinin komutanlarından bir bölümü, kendilerini, savaşta kazandıkları *han* statüsünden, yani geleneksel saygın kişi statüsünden yoksun bırakacak bu yeni yapıya karşı çekingen davrandılar). Bölge yöneticileri konsey tarafından ve mümkün olduğu ölçüde yerel *kavmin* dışından atandı. Komisyonlar (kültür, sağlık, maliye, hukuk, vb.) gelecekteki bakanlıkların nüvelerini oluşturdular. Bu, askeri örgütlenmenin ardında, geleneksel ekabirle ve *kavim* sistemiyle, onları bertaraf etmese de üst üste binen devletçi bir örgütlenmenin yürürlüğe konuşuydu. Geleneksel sistemi tasfiye yolundaki her türlü girişim, halkın bir kesimini rakip partilerin ya da hükümetin kollarına itebilirdi. *Kavim*'lerin ve dayanışma alanlarının geleneksel düzeni ortadan kalkmadı. Yerel şeflerin önceliğine saygı duymak gerekir. Mesud, aynı şekilde ne ekonomiye ne de toplumsal alana dokundu (sadece okul yaptı). "Sivil" kimliğin sert çekirdeği işte tam buradadır. Aslında, devletleşme, toplumun çok sınırlı bir kesimini, askeri-siyasal kesimi etkiledi. Bunun dışında sivil toplumun mutlak özerkliği, özellikle lojistik alanda varlığını korudu; bu denli askerileşmiş bir sistem için şaşırtıcı bir olgudur bu. Silahlar, boş giden, dolayısıyla silahları yüklemeye razı olan taş nakliyecileri tarafından getiriliyor, fakat bu kişiler taşıma ücretlerinin artırılması için grev yapmakta beis görmüyorlar.

Yeni Bölünmeler

Ne var ki Mesud'un modeli Afganistan'daki tek örnektir. Modern bir savaş aygıtını ayakları üzerine dikmeye Hizb-i İslami

gibi İslami-Leninist tarzdaki bir partinin bile gücü yetmemişti. Pakistan'daki Afgan mültecilerinden oluşturulup Pakistan ordusu tarafından eğitilen ve teçhizatlandırılan "profesyonel ordular"ın modern savaşları yürütemedikleri ortaya çıktı ve bunlar mücahitlerin kolaylıkla kaynaşabildiği yerel halk tarafından dışlandılar. Bu, savaşın yol açabileceği bir modernleşme sürecinin ne ölçüde gerçek olduğu sorusunu gündeme getiriyor.

Bu savaş geleneksel seçkinlerin (kabile kökenli Peştun aristokrasisi) gerilemesine ve yeni seçkinlerin yükselişine yol açtı. Bir yanda Afganistan'ın içinde İslamcı aydınlar, mollalar ve küçük savaş şefleri, öte yanda da Pakistan'daki göçmenler içinden çıkan fundamentalist "yeni aydınlar". Ortaya çıkışlarını savaşa borçlu olan ve aralarından bir bölümünün savaşla ve savaş sayesinde geçen "savaş girişimcilerine" dönüştüğü bir sürü insan. Direnişin yarattığı şefler, malların bölüşümü içinde başarılı olabildikleri ölçüde "yeni ekabir" statüsüne sahip olabildiler. Fakat bölüştürmek için, malların dolaşım şebekesine dahil olmak gerekir; ancak burada köylü üretiminin bölüşümünün lafı bile edilemez, çünkü bu durumda şef bir sömürücü olarak görülüp yadsınır. Dolaşımdaki mallar, silah ve yardımlar, insani amaçlı bağışlar ya yurtdışından ya da hükümetten gelir ve siyasal nedenlerle verilir. Dolayısıyla bu şebekenin kökeni devletlere, ya başkente ya da yabancı güçlere uzanıyor. Yeni iktidarlar, savaşın ve malların dolaşımının uluslararasılaşması ile güçlenmişlerdir.

Oyunun baş aktörleri, her zaman bunun bilincinde olmadan ve bu sürece hiçbir zaman hâkim olamadan, eylemlerinin dünyanın jeostratejisinin bir parçası olduğunu gördüler. Doğu ile Batı, fundamentalizm ile laiklik, Şiilik ile Sünnilik, Müslüman Kardeşler'le Vahhabilik, uyuşturucu üreticiliği ile tüketiciliği vb. arasındaki gerilimlerde onlar da rol oynadı. Bu uluslararasılaşma, uluslararası yardımlardan gelen malların (para, silah, insani yardım) dolaşımına yol açtı ve bunlar, az çok kendi kendine yeterli kırsal bir ekonomiyi kökünden değiştirdi ve paraya dayalı hale getirdi. Ancak mal ve paraların dolaşım şebekeleri devlette-

ki hamilerinden de özerkleşti. Günümüzde birçok şef, ülkede tüketilmediği için uluslararası bir şebeke bünyesinde dolaşıma giren uyuşturucunun üretiminden pay alıyor. Silah kaçakçılığı, uyuşturucu üretimi ve bunlardan kaynaklanan yozlaşma, bu yeni ekonomik faaliyetleri, yabancı güçlerin (ABD, Rusya ya da Suudi Arabistan) Afganistan'daki müttefiklerine yardım edip etme yolundaki siyasal kararlarından bağımsız kılıyor. Günümüzde bu akışı yönlendiren birçok iktidar odağı savaş tarafından yaratılmıştır ve uluslararası şebekelerle doğrudan bağlantılı olarak etkinlik göstermektedirler: Ulusal devletin ve yabancı devletlerin kendileri de "malların" dolaşım şebekelerinin uluslararası özerkleşmesinden dolayı kısa devre yapmışlardır.

İşte yeni bölünmeler, bu yeni iktidar odaklarının çevresinde oluşmaktadır. İslamcılar, geleneksel ekabirin iktidarının kök saldığı geleneksel *kavim*, klan, kabile ve etnik grup bölünmelerini aşmaya çalışmak ve buralarda kök salmak için modern bir siyasal yapıyı, siyasal partiler yapılanmasını kullandılar. Sonuç ise, siyasal modernliğin kendisini kabul ettirmesinden çok, geleneksel bölünme ve iktidar biçimlerinin yeni bir sisteme aktarılması olmuştur.

Afgan direnişi, ilk dönemde, geleneksel ekabirin sık sık ayağını kaydırmış olsa bile, toplumun *kavimler'e* bölünmesi temelindeki geleneksel yapıya eklemlendi. Böylece, genellikle en fazla onla sayılan savaşçıya sahip olmalarına rağmen, statülerini korumak için gerekli yardımı tırtıkladıkları rakip partiye katılarak daha önemli komutanlara karşı bağımsızlıklarını koruyan "yerel komutanların" sayısı arttı. Mücahitlerin hareketsizliği ile coğrafyanın şebekeler tarafından paylaşılmış olmasının oyunun baş aktörlerince doğal karşılanması olgusu arasındaki bağı belirtmiştik: Bir "komutan" kendisinininkine rakip bir partiye katılarak bu davranışına siyasal bir anlam veren bir *kavmi* tasfiye etmeyi ya da kovalamayı pek aklına getirmez.

İkinci dönemde, savaşın ortaya çıkardığı şefler, ekabire öz-

gü iktidar icra etme biçimlerini benimsediler. Bir kayırma ağı oluşturdular; bu, uluslararası bir şebekeye dahil olarak elde edilen malları (*giren*: silahlar, yardımlar; *çıkan*: uyuşturucu ve silahlar) paylaştırabildikleri için mümkün olmuştu. Böylece toplumları tarafından soyguncu gibi görülmelerinin önüne geçmektedirler; dağıtıcıdırlar onlar. Siyasal hizip, evlilik bağlarını, tazminat takaslarını ve hısım akraba kayırcılığını kullanarak *kavmin* işleyiş tarzı üstünde kendini yapılandırmaya yönelir. Böylelikle bir iktidar kutbu ile malların paylaşımından hareketle oluşan ve artık eski *kavimler*'in ifadesi olmayan yeni kavimler ortaya çıkmaktadır. Eski bölünme yeni iktidar kutupları etrafında kendini yeniden örgütlemeye yönelmektedir, buna etnik kimlikler de dahildir.¹⁴ Fakat bu yeni kutuplar, ancak çatışmanın uluslararasılaşması ile devamlılık gösterebilmektedirler. Nitekim siyasal bir parti içinde her türden iktidarın ele geçirilmesi, en güçlü komutanların ya da halkla ilişkilerde en yeteneklilerin, kimi zaman dış ülkelerin insani ve mali yardımlarıyla birlikte gelen yeni mallara, silahlara ulaşmalarına yardımcı olur. Şefini kıskanan sağ kolun, bir dükkân açar gibi yeni bir cephe kurduğuna sık sık tanık olunmaktadır. Bu durumda, müşteri bulabilmek için, vermek (silah, ama aynı zamanda insani yardım: örneğin "Fransız doktor" siyasal bir mübadele aracı oluyor); sivil halkın sorumluluğunu üstlenmeye talip olmak gerekir. Bu küçük çaplı ama sahici bir seçim kampanyasıdır, "müşteri"nin kelimenin her anlamıyla kral olduğu bir kampanyadır.

İslamcılık ve Geleneksel Bölünmelerin Aktarılması

Bu nedenledir ki, Afganistan'daki geleneksel toplumun, savaş ya da İslamcılık yoluyla yaşadığı siyasallaşmanın gerçek anlamda

14. Çok karmaşık bütün bu veriler için, bkz. O. Roy, "Ethnies et politique en Asie centrale".

modern tek bir siyasal-askeri örgütlenmeyi, Mesud'un sistemini, doğurabilmiş olması çarpıcıdır. Afgan örneğinde karşımıza çıkan, İslamcı düşüncenin etkin bir siyasal model üretmedeki güçsüzlüğünün somut bir kanıtı mı? İslamcı söylemin, bölünmenin, kayırmacılığın ve iktidar icraatının geleneksel biçimlerinin kalıncılığını değil de bunların modern terimlerle yeniden kaleme alınmasını gizlemeyi bile beceremediği gibi genel bir sonuca varmak için, şartlar henüz olgunlaşmamıştır. Bu konuda daha derin bir inceleme yapılması gerekmektedir. Fakat öteki alan çalışmaları da benzer bulgular sunmaktadır. Siyasetin yeni bir bölünme biçimi altında yeniden yapılanması yalnızca Afgan İslamcılar'ına özgü değildir.

1975 ile 1991 arasındaki Lübnan İç Savaşı'nın Afgan modelinin kentsel versiyonunu sunmasını gözlemlemek çarpıcıdır. Her şeyden önce iki gerilla arasında şaşırtıcı bir benzerlik görülmektedir. M. Seurat'ya göre silahlı gruplar düşman topraklarına tecavüz etmemekte, düşmanı imha etmeye de çalışmamaktadır. Her şeyden önce bir toprak parçasını sabitlemeleri, ardından bu avantajı kendi gruplarına çıkar sağlamak ve onlara paylaştırmak için kullanmaları söz konusudur. Bu gerilla aynı zamanda gösterişçi ve simgeseldir; rehin almaları da bu çerçevede düşünmek gerekir.¹⁵ Tam da geleneksel savaşın kentsel bir modele aktarılmasıdır söz konusu olan.

Afgan gerillaları gibi, Lübnanlı milisler de varlıklarını mal dolaşımının küreselleşmiş sistemine dahil olarak sürdürmektedirler. Yani silah, uyuşturucu, aynı yardım işinde, barışla birlikte de taşınmaz malların spekülasyonunda (Beyrut Suudi sermayesi ile yeniden inşa ediliyor) hep onlar vardır.

Peki *o halde cihad nedir?* Lübnan'da İslamcı milislerin savaşma biçimleri hristiyan, Dürzi ya da "ilerici" öteki milislerden temelde bir farklılık göstermiyor. Bütün ideolojik eğilimlere (cemaatçilik, *cihad*, paralı askerler, mafya, vb.) rastlandığı için,

15. M. Seurat, *L'État...*, s. 130.

Lübnan karşılaştırma yapmak açısından ilgi çekici bir örnek sunuyor. "İlerici" gruplar ideolojik renklerini yitiren ilk gruplar oldu ve salt cemaatçi gruplara dönüştüler, ancak İslamcılar da onların peşi sıra gittiler.

Cihad yeni seçkinlere bir meşruiyet söylemi sunuyor ama savaşan topluma yeni bir siyasal yapı ve örgütlenme modeli sağlamıyor. Geriye Mesud'un kurduğu modeli gözlemek kalıyor. Bu model, SSCB'nin yok oluşundan sonra ortaya çıkan boşlukta faaliyet yürütmek durumunda kaldı. Bakalım kendisi de bu boşluğun içine düşecek mi?

10. BÖLÜM

İran: Şiilik ve Devrim

İran, Şiiliğin devlet dini olduğu ve gerçek bir İslami devrimin yaşandığı tek ülkedir. İran devrimi bir metinler külliyesi olarak değil, tarih olarak algılanan Şiiliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Şiilik ile İran arasındaki özdeşleşme, iki dönemden oluşan bir tarihsel sürecin sonucudur: Önce 16. yüzyılda Safeviler'in İran'ı şiileştirmesi, ardından, diğer ülkelerdeki şii azınlıkların başlarına adım adım, çoğu İranlı, belli bir merkeze ve hiyerarşiye bağlı din adamlarının getirilmesi yoluyla belirli ölçülerde İranlılaştırılmaları. Bu Sünniliğe nazaran kayda değer bir yeniliktir.

Bununla birlikte şii düşüncesinde din adamları sınıfı illa muhalif bir siyasal rol oynar diye bir şey yoktur.¹ Hatta Şiilik dinginci (isteklerinden sıyrılarak kendini Allah'ın iradesine bırakma) ve sufi olan dikkat çekici bir akım geliştirmiştir (bunu Fransa'ya Henry Corbin tanıtmıştır). Şii din adamları sınıfının mali açıdan olduğu kadar (müminlerin zekâtlarını doğrudan ödemeleri) siyasal açıdan da (İran devletinin denetimi dışında kalan

1. Şiilik hakkında, bkz. Yann Richard, *L'Islam chi'ite*. İran'daki Şiiliğin tarihi hakkında, bkz. Said Amir Ercümen, *The Shadow of God and the Hidden Imam*. İslamcı devrim hakkında, bkz. aynı yazarın *The Turban for the Crown*.

topraklara hiyerarşinin yerleştirilmesi) özerk, kendi yeniden üretimini elinde tutan, hiyerarşileştirilmiş bir bünye oluşturmalarının tarihsel süreci, bu sınıfın 20. yüzyılda iktidarı ele geçirmenin aracına dönüşmesini sağlayacaktır. Böylece Şii öğretinin sınırlarında geleneksel fundamentalizm ile Marksizan ideolojinin sentezi gelişmiştir.

İran devrimi, din adamları sınıfının belirleyici bir rol oynadığı tek İslamcı, aynı zamanda en açık şekilde ideolojik harekettir. Radikal bir entelijensiya ile fundamentalist bir din adamları sınıfının ilk kez görülen ittifakı tarafından yönetilen, üçüncü dünyacı bir devrimci hareket söz konusudur. Bu yüzden, zaferi izleyen İslamileştirme, Pakistan'da, Suudi Arabistan'da ya da Sudan'da görülen, yarın belki Cezayir'de de görülebilecek olan devletçi İslamileştirme sürecine damgasını vuran muhafazakâr renge bürünmemiştir. Zaten İran İslamcılığında, tam da din adamlarının dinsel tekeline muhalefet eden ulema karşıtı bir eğilim de ortaya çıkmıştı; bu eğilim Ali Şeriatî gibi düşünürler ve Halkın Mücahidleri gibi aşırılıkçı gruplar tarafından temsil edilmişti; ancak devrimci kurumlar yerli yerine oturur oturmaz, bu eğilim muhalefete itildi.

İran'ın Şiileştirilmesi (16. ve 17. Yüzyıllar)

Şiilik tarihsel olarak Araplıkla ilgili bir olgudur. Katıksız biçimde Arap olan Peygamber ailesinin meşruiyetini kendine örnek alır. Doğrudan Ali'nin soyundan gelen imamların dili, tıpkı dinsel edebiyatın dili gibi, Arapça'dır; Şiiliğin kutsal yerlerinin büyük çoğunluğu Arap topraklarındadır; büyük ayetullahlar çoğunlukla Peygamber sülalesinden gelenlere verilen adla anılırlar, yani *seyyiddirler*; büyük ayetullahların çoğu Arap soyundan gelir ve Arap diline kusursuz biçimde hâkimdirler.

16. yüzyılın başında, Şiilikle şamanizmi yoğuran ve Türkmen kabileler (Kızılbaş) içinde kök salmış bir tarikatın ruhani li-

deri günümüzdeki İran topraklarını ele geçirdi ve Safevi hanedanını kurdu. Türkçe konuşan bu yeni egemenler, istikrarlı bir devlet inşa etmek için kabile ve tarikat kökenlerinden kurtulmak zorundaydılar. Devlet dini olarak Sünniliğe kıyasla birliklerinin inancından daha az heterodoks olan İmamiyye Şiiliğini (doğrudan Muhammed'in soyundan gelen on ikinci imamın geri dönüşünü bekleyen akım) seçtiler. Şiilik, o dönemde o kadar az İranlı'ydı ki, Safeviler İran'da devlet uleması yaratmak için günümüzdeki Güney Lübnan'ın (Cebel Amil bölgesi) ve Basra Körfezi'nin (Bahreyn) Arap ulemasına çağrı yaptılar. İran'ın şiileştirilmesi egemen devlet aygıtının inşası süreci içinde meydana geldi.² İranlı din adamları sınıfının başı (*sadr*) bir memurdu ve sarayda yaşıyordu. O sıralarda şii ruhban sınıfı, yapısı itibarıyla sünni benzerinden çok farklı değildi: bir yanda saraydaki ulema, diğer yanda köydeki mollalar... Safevi hanedanının kendisi de dinsel bir meşruiyet taşıdığı için, özerk bir ruhbanın oluşumu da güçleşiyordu.

İran'ın şiileştirilmesi, direnişle karşılaşmadan mümkün olamazdı. Herat'ta olduğu gibi sünni din adamları katledildi. Bu süreç tam anlamıyla ancak Kral Abbas (1587-1629) yönetiminde tamamlandı. İran'la bir yanındaki Afganistan ve öteki yanındaki Türkiye arasındaki sınırlar bu dönemden kalmadır ve etnik değil, dinseldir; şiilerle sünnileri birbirinden ayırır.

Yapısallaşmış ve Uluslarötesi Bir Şii Ruhbanın Oluşumu (18. ve 19. Yüzyıllar)

18. yüzyıl bir dizi temel değişiklik getirdi. Önce, yeni hanedanlar, Zend ve sonra Kaçar Hanedanları (bu ikincisinin dili de

2. Ali Şeriati, *Teşeyyu-i alevi, teşeyyu-i safevi* ("Ali Şiası, Safevi Şiası" adlı eserinde, isyan ruhu ve toplumsal bir mesaj taşıyan özgün Şiiliği, ruhbanlaşmış ve muhafazakâr resmi Safevi Şiiliğinin karşısına çıkaracaktır.

Türkçe'ydi) artık dinsel bir meşruiyet taşımıyorlardı ve tümüyle dünyevi iktidarlar olarak algılandılar. Ardından kendisini İran'da tehdit altında hisseden Farsî ulema (1722'deki Afgan işgali, bunu izleyen Nadir Şah'ın Sünniliği canlandırma çabaları), Şiiliğin Irak'taki kutsal yerlerine, Necef ve Kerbela'ya yerleşme alışkanlığını edindi. Oysa bu iki kent 1638'den beri Osmanlı yönetimi altındaydı. Bu, şii din adamlarının özgürlüklerine bir engel teşkil etmiyordu, tam tersine: "Ulusal" olmayan Osmanlı İmparatorluğu, kökü dışarda dinsel gruplara Osmanlı toprağında kendi topraklarında sayılma hakkını İran'a göre çok daha kolay tanıyordu. Şiiler sadece merkezi iktidara karşı çıkar göründüklerinde baskı ve kovuşturmaya uğramışlardı (Güney Lübnan) yoksa şii oldukları için değil. Necef'e kesin olarak yerleşen ilk ruhani lider Muhammed Bâkır Ekmel Vahid Babahani oldu (1705-91).³ Bu yabancı ülkede kendi topraklarında sayılma geleneği Humeyni'nin Fransa'ya (Neauphle-le-Château) kaçtığı 1978 yılına kadar sürecektir.

Bu hareket 17. yüzyılda şii ruhbanı karıştıran teolojik bir tartışmaya eşlik etti: Bu, *icthihad* kapısının yeniden açılması ile ilgiliydi. Ahbariler ("gelenekçiler") bu kapının on ikinci imamın gaybından beri kapalı olduğunu düşünüyorlardı, bu tavır sünnilerin tavrına yakındı. Usuliler ("fundamentalist") *icthihad* hakkının önde gelen ulemaya ait olduğunu düşünüyorlardı.⁴ İkincilerin zaferi (genellikle İranlıydılar) Sünnilik ile temel bir kopuşu belirledi ve modern şii ruhbanının oluşmasının yolunu açtı. Bundan böyle *icthihad* hakkı sadece önde gelen din adamları kurulu-na tanınmakta ve bu kişiler *müçtehid* ya da *ayetullah* (Allah'ın işareti) olarak adlandırılmaktadır. Bundan, her müminin bir ali-

3. Bkz. Pierre Martin, "Chiisme et 'Wilayât al Faqîhi" ("Şiilik ve Velayet-i Fakih"), s. 148.

4. Ahbari-Usuli çatışması hakkında, bkz. Yann Richard, *Le Shi'isme en Iran*, s. 43 ve d. Bu çatışma, tamamıyla teolojik bir tartışmanın, nasıl, dönemin beklentileriyle ilgisi olmayan jeostratejik sonuçlara kapı araladığını göstermektedir.

min yorumunu izlemesi gerektiği sonucu çıkıyor. Müminler, Yüksek Ulema Kurulu içinden izleyecekleri müçtehidî genellikle dolaylı ya da dolaysız şekilde bir büyük ayetullahtan icazet almış olan yerel mollalar aracılığıyla seçiyorlardı. Ruhbanlaşma (din adamlarının özerk ve laiklerden ayrı bir bünye oluşturmaları) *Usuliler*'in zaferinin bir sonucudur.

Bu evrim, hâlâ güncelliğini koruyan bir olayı, ruhbanın mali özerkliğini de belirlemektedir, çünkü mümin zekâtını doğrudan *müçtehid*'inin temsilcisine verir. Zekâtı devlet toplamaz. Para ruhban tarafından toplanır ve çoğunlukla sosyal amaçlara yönelik hayır işleri aracılığı ile dağıtılır. Bu yüzden şii ruhban sınıfı, 18. yüzyıldan itibaren sünni ruhbanla kıyaslanmayacak ölçüde toplumsal ve eğitsel bir role sahip olmuştur.

19. yüzyıl, ruhban sınıfının kendi içinde aldığı kararlarla onayladığı ve icazet ile itibarın düzeyine bağlı bir iç hiyerarşileşmeye tanık oldu: *Hüccetülislam* (İslam'ın kanıtı), *ayetullah* (Allah'ın işareti), *ayetullah uzma* ("büyük ayetullah" ya da *müçtehid*); yalnızca bu sonuncular taklit mercii olabilirler (*Merci-i taklid*). Mali ve coğrafi bağımsızlık (Necef ve Kerbela İran İmparatorluğu'nun sınırlarının dışındadır); bütün konular hakkında yorum hatta yenilikler getirme hakkı; devletin meşruiyetinin sorgulanması (bu Safevilerden sonra ortaya çıkan bir durum); güçlü bir hiyerarşi ve yapılanmalar: Ruhban sınıfını siyasal bir güç haline getirmek için bütün unsurlar bir araya gelmişti. Kaçar hanedanının İngilizler'in ve Ruslar'ın tecavüzleri karşısındaki güçsüzlüğü, ruhbanı karşı çıkan tek güç haline getirince, şii ruhban 19. yüzyılın sonundan itibaren siyasallaştı. Bu tarihten itibaren İran ulusunun savunulması, İslam'ın ve Şiiliğin savunulması ile iç içe geçti. Ruhban sınıfının siyasete girişi Ayetullah Şirazi'nin bir *fetvası* ile belirginleşti. Şirazi 1891'de, bir yıl önce bir İngiliz şirketine verilmiş olan tekel hakkının geri alınmaması halinde tütün kullanımını yasakladı. 1906'da yüksek din adamlarının çoğunluğu İran'daki anayasal hareketi destekledi. Şii ruhban, 1920'de Güney Irak'taki İngilizlere karşı direnişin

ruhuydu.⁵ Ruhbanın talepleri geleneksel fundamentalist nitelikte olsa da (devletin şeriatı yürürlüğe sokması gibi), bu talepler özellikle iktidar bunalımları durumlarında (1890-1921, 1950-53, 1978) düzenli bir muhalefet kutbu oluşturdu.

İmam Humeyni tarafından geliştirilen *velayet-i fakih* kavramı, bu siyasallaşmanın sonucudur ve şii topluluklarını, milliyetçi ve devletçi göndermelerin ötesinde seferber etmeye hizmet edecektir.

Din Adamları ile Aydınların İttifakı

Bütün İslam dünyasında İslamcılığı besleyen etkenlerin aynıları (İslamcı aydınlar, sınıflarından kopmuş kentli yığınlar) İran'da da mevcuttur. İran devriminin özgün yanı toplumu, dayanışma ruhuyla olduğu kadar ikna yoluyla da seferber edebilen İslamcı aydınlarla din adamlarının bir bölümü arasında ittifak kurulmuş olmasıdır.

Şii din adamları, İslami olmayan metinlere karşı sünni ulemaya kıyasla hiç tartışmasız daha açık bir tutum takınırlar. Ayetullahlar hep okumuşlardır (Marx ve Feuerbach dahil); İçlerinden cizvit ya da dominiken olarak tanımlanabilecek kişiler de çıktı. Titiz bir vicdani hukukşinaslığın yanı başında görülen açık felsefi bağdaştırmacılığın mevcudiyeti buradan kaynaklanır. Şii *medreseler*'in İslami olmayan külliyata açılması, sünni *medreseler*'e göre çok daha erken bir tarihe rastlar.⁶ Şii din adamlarının

5. P. J. Luizard, *La Formation de l'Irak contemporain*.

6. Bir anı: Afgan ulehasının siyasallaşmasındaki farklılıkları incelerken Cemiyet-i İslami'nin önde gelen isimlerinden Profesör Tavana'ya nasıl bir anda kendisini politikayla ilgilenmek zorunda hissettiğini sorduk. Yanıtı şöyle oldu: "İlahiyat fakültesinin kütüphanesinin raflarında Feuerbach ile karşılaştığım zaman." Bu, onun için, bizatihi eğitim sisteminin içinde komünist bir etkinin olduğunu işaretliydi. Kum'da Feuerbach'ı öğütleyen ve okuyanlar ise mollaların ta kendileridir.

ikili kültürü çarpıcıdır: Bir yandan çok gelenekçidir (İmam Humeyni tarafından yazılan *Tavzihu'l Mesail*'i okumak yeterli), öte yandan modern dünyaya açıktır; hukukşinaslığın gerisinde, felsefi düşünce yatar.

Bununla birlikte, sonuna kadar götürülen ruhbanın siyasallaşması mantığının, iktidarın din adamlarının eline geçmesi zorunluluğu noktasına varması için Humeyni'yi beklemek gerektir. Ayetullah Humeyni altmışlı yıllarda Necef'teki dersleri sırasında *velayet-i fakih* (fıkıhçıların yönetimi) kavramını geliştirdi. Bu kavram, İslam devleti olmadan İslam toplumu olamayacağını öne süren İslamcı düşüncenin Şii'liğe uyarlanmasından başka bir şey değildir. Yürürlükteki yasaların *şeriat*'a uygun olmasını talep etmekle yetinmemek gerekir. Devlet özü itibarıyla İslami olmalıdır. Fakat daha önce görmüş olduğumuz gibi, sünni kuramcılar böyle bir devletin nasıl bir şey olması gerektiği konusunu tanımlamada güçlük çekerken, Humeyni'nin bir cevabı vardır. Gerçekten de sünnilerin aksine, şii'ler kimin en bilgili, kimin en iyi müslüman, yani rehber olduğunu belirleyebilecek bir kuruma sahiptirler. Şii'likte üst bir dinsel otorite olduğuna göre, bu otorite yüksek devlet iktidarını ele almalıdır. Bu nedenledir ki, iktidar önde gelen ulemaya devredilmelidir. Bu, din adamlarının tümünün doğrudan yönetimde olması gerektiği anlamına gelmez. Rehber kuşkusuz din adamıdır ama ruhbanı temsil etmez; o bütün kurumların üzerindedir, çünkü gayib imamın temsilcisinden başka biri değildir. Humeyni, kurum olarak ruhbanı hiçbir zaman kollamadı, tam tersine, dinsel "loncacılığın" yüz yıllara dayanan geleneğinin bekçisi yüksek ruhbanaya karşı, sırtını İslamcılara ve *hüccetülislam*'a dayadı.

Bu yüzden velayet-i fakih tezinin, 1981'de hayatta olan on büyük ayetullahın neredeyse onu tarafından reddedilmiş olması, şaşırtıcı değildir. Bunlar Humeyni'ye ya Hoi ve Şeriatmedari (1986'da öldü) gibi açıkça muhalefet ettiler ya da Gulpeygani Kumi, Musavi-Şirazi ve Marasi-Necefi gibi bütün resmi mevkiileri reddederek, mesafeli bir sessizliği korudular. Aslına bakılır-

sa, önde gelen din adamları devrimin dışında kaldı. Sadece tek bir ayetullah, Humeyni'nin öğrencisi ve 1989'da azledilmesinden önce Humeyni'nin belirlenmiş halefi olan Muntazırı bu kavramı destekledi. Zaten İslam Devrimi sırasında Humeyni, en etkin ayetullah değildi. En gelişkin müritler ve eski öğrenciler ağını elinde tutan en yaşlı ayetullah Abdulkasım Hoi idi (1899 doğumlu). İran'lı bir Azeri olan Hoi, Lübnan'dan (Hizbullah'ın ruhani lideri Şeyh Fadlallah onun tilmizidir) Afganistan'a, Horasan'a ve eski Sovyet Azarbeycanı'na (şimdiki dini lider Paşazade onun tilmizidir) kadar çok etkiliydi. Ancak Hoi, İran-İrak savaşı sırasında Necef'i terk etmedi ve *velayet-i fakih* kavramını hep reddetti; Fadlallah gibi kimi dini liderler de bu teolojik red olayında onu izleyecekler ama siyasal olarak İslam devriminin savunuculuğunu yapacaklardır. Dogma ile siyasal eylem arasında her zaman doğrudan bir bağ bulunmaz.

Bu yüzden İran devrimi ayetullahların değil, daha alt düzeydeki din adamlarının, daha genç ve çoğu Humeyni'nin eski öğrencisi olan ve Şah'a karşı 1963'teki hareketlerin ardından siyasal eylemliliği öğrenimlerine tercih eden *hüccetüislam*ların devrimidir. İmam Humeyni, laik kökenli genç İslamcılar tarafından desteklenen bu eski öğrenciler ağına yaslanmıştır. Bunlar, Humeyni'nin şahsında, Hoi gibi daha itibarlı ayetullahlarda ve çok etkin ancak çok dogmatik aşırı sol gruplarda arayıp bulamadıkları siyasal radikalizm ile dinsel inancın sentezini buldular.

Ruhban ve İslamcı bu iki ağ, iç içe geçmiş durumdadır. Çünkü İran'da, ruhban ailelerin, çocuklarından bazılarına kusursuz bir Batılı eğitim vermede tereddüt göstermemelerinin ve Batı tarzı eğitim görmüş birçok gencin "laiklere" yönelik dinsel eğitim merkezlerinde (*hüseyniyeler*) yarı zamanlı bir eğitimden geçmelerinin yarattığı kültürel bir hareketlilik mevcuttur. Sünni dünyada mollalarla aydınlar arasında sıklıkla görülen kopukluğa İran'da rastlanmaz.

İdeolojileştirme

Tıpkı Ali Şeriatî'nin yaptığı gibi, Şiiliğin siyasal olduğu kadar dinginci ve mistik bir okumasının da mümkün olduğu kabul edilse bile, "şii muhayyilede" devrim düşüncesine daha kolayca uyum sağlayabilen bir tematiğin bulunduğu kesindir: tarih duygusu, bin yılcılık öğretisi, sosyal adalet düşüncesi, geçici iktidarın değersizleştirilmesi, şahadet övgüsü.⁷ Bu temalar Şiiliğin asli paradigmaları tarafından beslenmiştir. Ali'nin oğlu "adil" Hüseyin'in ve arkadaşlarının Kerbela'da gayrimeşru bir tiranın kılıcıyla "şehit" edilmesi, siyasallaşmış kadın tipi (Hüseyin'in kız kardeşi Zeynep), vb.⁸

Sünnilere göre İslam devrimi tarihin reddidir, şiilere göre ise tam tersine ancak yeryüzünde, adaletin egemenliğini güvence altına almak için dönecek olan gaib imamın zuhuru ile mümkün olan bir vaadin gerçekleşmesi, yerine getirilmesidir.⁹

Çağdaş İran, bağdaştırmacı ideolojilerin (Hegelci-İslamcı, İslamcı-Marksist) geliştirilmesine de, sünni dünyaya göre daha ileri boyutlarda tanık oldu. Bu olgu, Ali Şeriatî gibi bir yazarda ve Halkın Mücahitleri gibi yarı-tarikat yarı siyasal parti özellikleri taşıyan bir örgütlenmede kendini belli eder.¹⁰ Din adamları (ruhban) bu bağdaştırmacılığı yadsımak için çaba göstermiş olsa da, bağdaştırmacılık laik İslamcılara sirayet etmiştir. Bu bağdaştırmacılığın nedenlerinden biri, hiç kuşkusuz Marksizm'in İran'da Arap ülkeleri ile kıyaslanamayacak ölçülerdeki ağırlığıdır. İran dünyanın en eski komünist partilerinden birine, Tudeh'e

7. P. Vieille, F. Hosrokhavar, *Le Discours populaire de la révolution iranienne*.

8. A.g.e.

9. Sünnilikle farkı belirlemede metinler açıktır: Humeyni, resmi bir derlemede "İslami devlet bir geriye dönüş değildir," der. *İmam'ın Sözü'nün İzininde*, Farsça, 10. cilt, Tahran, İnkılab-ı İslami, s. 164.

10. Bakınız E. Abrahamyan, *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*.

sahipti ve bu partiye nitelikli aydınlar katılmıştı.

Üçüncü dünyacılık İslam Devrimi'nin değişmez değerlerinden biriydi. Devrimin temel parola olduğu on yıl boyunca (Humeyni'nin 1989'daki ölümüne kadar) İran basını müslüman olmayan devrimci hareketleri (Sandinista gerillalarından Güney Afrika'daki ANC'ya ve IRA'ya kadar) geniş ölçüde destekledi ve Afgan mücahitleri gibi muhafazakâr olarak değerlendirilen İslami hareketlere daha az önem verdi. Bu dönem boyunca üçüncü dünyacı dayanışma, sürekli olarak İslam kardeşliğinin önüne geçti. Bu, diğer tüm İslamcı hareketler ile İran'ı ayıran bir durumdu.

Bununla birlikte, ideolojileştirme *şeriat* ile çelişkiye düştüğünde, bir bölünme meydana geldi. Ruhban mensuplarının büyük çoğunluğuna göre İslamileştirme devrimci mantığa ağır basmalıydı, yani örneğin özel mülkiyet devletleştirmeye, konut dokunulmazlığı polis soruşturmasına, boşama kararı boşanma işlemlerine vb. ağır basmalıydı. Buna karşılık radikallere göre devrimci mantık meşruiyetçiliğe, bu *şeriat*'m dayattığı meşruiyetçilik bile olsa, galebe çalmalıydı. Oysa İran'da İmam Humeyni, yaşadığı süre içinde sürekli olarak, rehberin iradesi ile temsil edilen ve gerektiğinde *şeriat*'a ters düşen devrimci mantığı dayattı.

Devlet ve İran Devriminin Kurumsallaşması

İran devrimi, ulusal, devletçi ve kurumsal bir çerçeveye sahiptir. Devrim kurumlarla donandı ve hiçbir zaman gerçek bir tek parti tanımadı (İslami Cumhuriyet Partisi 1986'da Humeyni'nin isteği üzerine kendisini lağvetti). Pan-İslamcı iddialara rağmen, İran ulus-devleti İslam Devrimi tarafından asla sorgulanmadı. Kuşkusuz Anayasa, rehberin ille de İranlı olması gerekmediğini belirtir. Ama vatandaşlık yasası son derece katıdır: Farsça konuşan şii bir Afganlı'nın İranlı bir kadınla evlenmesi bir Fransızın

kadar zordur. Humeyni'nin yakın çalışma arkadaşlarından biri olan Celalettin Farsi'nin başkanlık seçimlerine girmesi engellenmişti, çünkü Afgan asıllı bir babanın çocuğu olarak doğmuştu.

İslam Devrimi'ne siyasal İslamın bitmek tükenmek bilmez açmazlarına karşı bağışıklık kazandıran, kuşkusuz ruhban kurumu ile devletçi geleneğin çakışmasıdır: Rehber kim olmalıdır? Dinsel konularda kural koyma yetkisi kime aittir? Şeriat varken pozitif bir hukuk düzeni kurmak gerekli midir? Gerçekten de İran, gerçek bir anayasaya, slogan düzeyinde kalmayan, şeriata uygunlukları konusunda ince eleyip sık dokumadan kurumların işleyişini somut olarak örgütleyen bir Anayasa'ya kavuşmuştu; 1. maddede Anayasa'nın meşruiyeti anlamlı bir biçimde yalnızca *şeriat*'a değil, tümüyle halkın iradesine dayandırılmıştı. Emir sorunu da böylece çözülmüştür. Rehberin nasıl seçileceği açıkça belirtilmiştir: Rehberi, Uzmanlar Meclisi belirleyecektir. Oysa bu meclis genel oyla seçilmektedir. Belli bir anda, bir rehber mevcutsa, bu durumda o *index sui*'dir, kendi göstergesidir ve halka düşen, oyuyla bu apaçık durumu benimsemekten ibarettir, diğer bir deyişle ona biat etmektir. Eğer herhangi bir rehber kendini kabul ettirememişse, rehberin yokluğunu dolduracak kurumlar daima olagelmıştır, tıpkı şii din adamlarının, ortadan kaybolup yok olmayan ve her an adaleti yeniden tesis etmek için yeryüzüne dönmesi söz konusu olan 12. imamın 9. yüzyıldaki gaybetinden beri işleri çekip çevirmeleri gibi; işte bu durumda, genel halk oyu meşruiyetin aracı olmaktadır.

Görüldüğü gibi, bir rehberin kendiliğinden ortaya çıkıp halkın biatını aldığı dönemlerin dışında, Anayasa, iktidarın ve iktidar meşruiyetinin düzenleyicisidir. Şeriatın devreye girmesi durumunda da geçerliliğini koruyan bir siyasal düzen mevcuttur. İşte İran devrimi, sünni İslamcılıktan bu noktada ayrılır.

İslami Anayasa mı, Yeni Laiklik mi?

İran, anayasal bir modeli (her ne kadar devrimi yapanların üstünlüklerini perçinleyen önlemler alınmışsa da) benimseyerek, genel oyun meşruiyetini kabul ederek, bir teokrazi olması gereken şeyi başkanlık sistemine dönüştürerek (ben buna "anayasacı teokrazi" adını veriyorum), İslamcı ve devrimci retoriğin gerisinde, üyelerinin mümkün olmayan erdeminin arayışına düşmeyip, tersine ilahi mesajın yokluğu durumunda bile varlığını idame ettirebilecek kurumlarla işleyen siyasal bir alana sahip olabildi. Kısacası laik bir alan yarattı.

Nitekim İran'da, Anayasa şeriatın yerini belirler, tersi söz konusu değildir. Fransa'yla karşılaştırıp, daha net bir şekilde söylecek olursak, İran'da İslam hukuku, bizdeki Devlet Konseyi ve Anayasa Konseyi benzeri kurumlar eliyle, yani Anayasa tarafından belirlenmiş bir çerçeve içerisinde işlerlik gösterir. Yeni İslami devlet, yalnızca devletin İslamiliği olgusu nedeniyle "İslami" sıfatını taşıyan yeni bir pozitif hukuk geliştirdi. Böylece sünni yeni-fundamentalistlerin asla kabul edemeyeceği bir şey gerçekleşti, yegâne hukuki temel olarak şeriat son buldu. Hal böyle olunca, devletin hukukun ve kendi meşruiyetinin kaynağı olduğu modern bir şekillenişine tanık oluyoruz. İran modeli, dinsel olanın yerini devletin belirlemesi, siyasal olanın konumunu dinsel belirlenmemesi anlamında, aslında "laik" bir modeldir. Örneğin dönemin Cumhurbaşkanı Hamaney, 31 Aralık 1988 tarihli cuma hutbesinde, şeriatın diğer yasalardan önceliğini ileri sürünce, Ayetullah Humeyni'nin, 7 Ocak 1989 tarihli cevabi mektubu kamuoyuna duyuruldu. Humeyni burada açık bir şekilde devrimci mantığın ve İslami devletin yasalarının şeriata üstünlüğünü onaylıyordu.

Hiç kuşku yok ki şeriat en üst yasa sayılıyor ve Meclis, şeriatın öngördüğü en sembolik cezaları (*kıyas*, *diyet* ve Allah'a hakarete verilen ölüm cezası anlamında *hudud*) yasalaştırmıştır,

ancak yasa koyucu Meclis'tir ve yargıç doğrudan şeriata değil, çıkartılan yasalara atıfta bulunmak zorundadır.

Kilit sorunlarda İran hukuku pek az İslamileşmiştir. Anayasa kadın ve erkekler arası eşitliği temin eder (madde 20). Erkeğe boşama konusunda ayrıcalık tanınmamıştır. Hristiyanların, yahudilerin, zerdüştilerin kişisel statüleri konusunda yasal ayrımcılık yoktur. Askere alınırlar, özel vergi vermezler, tüm vatandaşlık haklarına sahiptirler. Bununla birlikte kendilerine üst düzey görev verilmez ve seçimlerde ayrı listeler için oy kullanırlar. İlginçtir, müslüman bir yabancı ile hristiyan bir yabancı aynı statüye sahiptir.¹¹ Yani İran vatandaşlığı İslami olmayan bir nosyondur. En nihayet, İran güneş takvimini muhafaza etmektedir ve 21 Mart'ı yılbaşı olarak kutlamaktadır.

Meclis'in çıkarttığı yasaların İslam'a uygunluğunu denetlemek için oluşturulan kurumlar, örtük bir biçimde şeri olmayan bir hukuki alanın kabullenildiğini göstermektedir. Anayasa Muhafızları Konseyi, rehber tarafından saptanan 6 din alimi ile, yargı organının başı tarafından sunulan bir liste içinden Meclis tarafından seçilen 6 (laik) "hukukçu"dan oluşur (Anayasa'nın sonradan eklenen 91. maddesi). Konsey, Meclis'in çıkarttığı yasaların İslam'a (fıkıhçıların çoğunluğuyla) ve Anayasa'ya uygunluğunu (12 üyenin çoğunluğuyla) saptamakla yükümlüdür. Görüldüğü gibi anayasal mantığın şeriata indirgenemez olduğu pekâlâ kabullenilmektedir.

Nitekim İran Anayasası, iktidar, genel oya ve Meclis'e dayandığı ölçüde neredeyse laik bir tarzda işlemektedir. Yasaların şeriata uygun olup olmadığını denetleyen merciler, ruhban tarafından tayin edilmemekte, siyasal otorite tarafından seçilmektedir. Yalnızca rehberlik makamı ve Muhafızlar Konseyi'nin yarısı açık bir şekilde mollalara ayrılmıştır, mollaların devlet içinde

11. Buna karşılık Sünniler zımnî ilkesini yeniden uygulamak isterler; Mevdudi, *The Islamic Law...*, s. 245: "İslam'ın öngördüğü iki tür yurttaşlık vardır: Müslümanlar ve zımnîler."

önemli bir rol oynadıkları savı bu nedenle yanıltıcıdır. Mollaları üst düzey görevlere siyasal iktidar atamaktadır. Rehberi saptamakla yükümlü Uzmanlar Meclisi bile halk tarafından seçilmektedir.

Humeyni ya da Dinsel Aşkınlığın Sonu

İmam Humeyni'nin oynadığı kişisel rol işleri karıştırdı ve önde gelen din adamlarını hazır olmadıkları siyasal bir devrime sürükledi. Humeyni garip bir simaydı; hem geleneksel fundamentalist hem de üçüncü dünyacı bir devrimciydi: Genç İslamcılarının büyük bir bölümünü ulema sınıfına yaklaştırdı, fakat aynı zamanda ulema tarafından iki yüzyılda oluşturulmuş oyunun kurallarını bozdu.

İmam Humeyni'nin 3 Haziran 1989'da ölümü, ruhban kurumunun zirvesi ile devlet aygıtının zirvesinin örtüşmesini isteyen İslam Devrimi'nin mantığını sona erdirdi. Nitekim o zamana kadar cumhurbaşkanı olan ve Uzmanlar Meclisi tarafından alelacele yeni rehber ilan edilen Ali Hamaney (ki o da Humeyni'nin tek gerçek halefi Ayetullah Muntazırı'yi azletmişti), yüksek dini lider, yani "taklit mercii" büyük ayetullah olmak için gerekli teolojik niteliklere sahip değildir. Hamaney sadece bir *hüccetülislam*'dır: Kuşkusuz imamın öldüğü gün ayetullahlığa yükseldi, ama kendisini onunla eşit düzeydekilere dayatabilecek ne kıdeme ne de gerekli icazetlere sahipti. Dolayısıyla, yüksek dinsel işlev ile (bu işlev günümüzde pek tanınmayan ve siyasal faaliyeti bulunmayan yaşlı bir ayetullah tarafından temsil ediliyor) en üst düzeydeki siyasal işlev arasında bir ayrışma göze çarpıyor. Bu, *velayet-i fakih*'in sonudur ancak eski sisteme dönüş için de artık vakit çok geçtir.

Garip olan, Humeyniciliğin son üç yüzyılda yerli yerine oturan şii ruhban sisteminin temellerini dinamitlemiş olmasıdır. Humeyni, şeriatı devrime tabi kıldı. Geleneğe aykırı olarak, bü-

yük bir ayetullah tarafından verilen bir *fetva*'nın (yazar Salman Rüştü'ye karşı verilen ünlü *fetva*) onun ölümünden sonra da geçerli olmasını kurallaştırdı. Humeyni, kendi çıkarına uygun olarak, Şeriatmedari'yi dinsel görevlerinden alarak ve din adamlarını dinsel düzeylerine göre değil de, siyasal bağlılıklarına göre terfi ettirerek, meşruiyetini tartışma konusu yaptığı büyük ayetullahların oluşturduğu kurulu ortadan kaldırdı. En parlak din adamları siyasal etkinlik uğruna öğrenimlerini terk ettikleri için, günümüzde halen hayatta olan ve hemen hepsi seksenini aşmış büyük ayetullahların halefleri yetişmemiştir. Saddam Hüseyin'in Ayetullah Bâkır es-Sadr'ı idam edişinden sonra, bütün büyük ayetullahlar İranlıdır. Bu da şii evrenselliğinin sonu demektir. Şii ruhbanın sürekliliği ve seçimlerini kendi içinde yapması sistemi ise ayakta kalmıştır.

Humeyni, din adamlarının konuştuıkları aşkın ve özerk alanı yok etti. Din adamları, mecburen devlete yöneldiler, üstelik devleti tam anlamıyla denetleyemiyorlardı da, çünkü siyasal hiyerarşi ile dinsel hiyerarşi aynı şey değildir. Günümüzde iktidarda tek bir büyük ayetullah yoktur. "ayetullahlar cumhuriyeti" lafı gazeteci icadıdır. Fakat angaje alimler olmakla birlikte güncel politikaya bulaşıp harcanmaktan kaçınan büyük ayetullahların üstünlüğünün sonu, belli bir Şiiliğin de sonu demektir.

Hangi Ulus?

Şii meşruiyetinin terkedilmişliği duygusu, İran için dramatik sonuçlara yol açabilir. 16. yüzyıldan beri geçerli bir genel kural, merkezi devlete karşı sadakatın etnik temele değil, Şiilik temeline oturmasını talep ediyor: İranlı şiiler hangi etnik kökene bağlı olurlarsa olsunlar, kendilerini İranlı hissediyorlar (Farslar, Araplar, Azeriler), oysa sünniler kültürleri İranlı olsa bile kendilerini İranlı hissetmiyorlar (Kürtler ve Beluciler). Fakat şii dayanışması, Irak'la savaşın bitiminden itibaren bozulmuştur. Saddam Hü-

seyin'in 1991 Martı'nda Necef ve Kerbela'ya karşı saldırısı sırasında Tahran'ın pasifliği, İran devletinin varlığının şii dayanışmasının önüne geçtiğini ortaya koydu. Bu, çok sayıda etnik kökene sahip bir ulus olan İran devletinin korunmasının tek güvencesi olan Şiiliğin İran devletine meşruiyet kazandırmasının sonu demektir.

SSCB'nin dağılmasından sonra Azeriler ve Türkmenler'deki ulusal kimlik kutuplaşmaları durumu daha da ağırlaştırmaktadır. Oysa modern İran'ın 16. yüzyılda kuruluşundan beri böyle bir şey hiç meydana gelmemiştir. Buna paralel olarak Kürt ve Afgan sığınmacıların etkisiyle, İran'daki sünni nüfusun yavaş da olsa artışı sürecine tanık olunmaktadır. İran'ın en büyük eyaleti Horasan'da bugün çoğunluk sünnidir. Oysa, Afgan sığınmacılar, Farsça konuşmalarına rağmen asimile olmamaktadırlar. Bu sığınmacıların kendi özel okul ağları vardır (bunlar çoğunlukla Suudi Arabistan tarafından finanse edilmektedir).

İslam Devrimi'nin başarısızlığı ve şii meşruiyetinin içine sürüklendiği buhran, etnik milliyetçiliklere geri dönüşe yol açma tehlikesini taşımaktadır.

Radikalizm ve Nostalji

Siyasal İslam'ın geri çekilişi, dinden uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Devrim olup bittiği için, geri çekilme ancak bir laikleşme yönünde olabilir ve bunun sınırı da mevcut iktidarın sınırına bağlıdır; serbest seçimleri kazanacağına emin olmayan bir iktidar, meşruiyetini sağlayan şeyi, yani İslami sembelleri nasıl tartışma konusu yapabilir? Bu yüzden çarşaf sorunu başka yerlere göre İran'da daha önemlidir. Devrimin sona ermesi, Suudi Arabistan gibi gelenekçi ülkelerde daha kolay katlanılan çarşaf zorunluluğunu çekilmez hale getirmektedir. Aslında günlük hayat İran'da birçok müslüman ülkeye göre daha az "İslami"dir. Devrim bazı modern faaliyetlerle İslami normlar arasında, örne-

ğin spor alanında (çarşafıla ping-pong oynama) bir uzlaşma alanı yaratmıştı; kadınlar çalışma hakkına sahiptirler (ve çalışmaktadırlar); İslami giyim, jeans kumaşını ve pardösüyü kabul etmektedir; televizyonda "İslami bayan spikerler" görünmektedir; şehitler müziği Batı tarzına göre bestelenmiştir.

Bu uzlaşmaya radikaller de, din adamlarının çoğunluğu da karşı çıkmamaktadır. Kültürel Batı karşıtlığı, sünni yeni-fundamentalist çevrelerde görüldüğü gibi kimi zaman nevrotik bir hal almaktadır.

Ama devrimci mirasın geçmişe özlem duyan unsurları da vardır; "radikaller" adı verilen bu unsurlar, başarısızlığı yıllardan beri ortada olan İslam radikalizmini dışarıya ihraç etmek yerine kendilerini iktidara taşıyan bir devrimin kazanımlarını ve simgelerini korumaya çalışmaktadırlar. On yıllık devrim boyunca, tutarlı bir ekonomi ya da İslami toplum modeli dayatamayan hatta bunu tasarlayamayan; her şeyden önce İslam yasasını koruma kaygıları taşıyan katı "fundamentalistler"le eski düzene ters düşen devletçi ve devrimci bir model geliştirmeye çalışan "ilericiler" arasında bölünen radikaller ancak ardçı bir savaş verebilmektedirler. Onların güçsüzlüğü, ekonomik çıkarların ya da yapısallaşmış siyasal güçlerin temsilcileri olmayıp "muhafazakâr" konumda olmalarından, gerçek olmaktan çok simgesel bir mirasın bekçileri olmalarından kaynaklanmaktadır. Onlar "karşı"dırlar: Batı'ya açılmaya karşı, devrim ihracı ilkesinin terkiine karşı, gelenek ve göreneklerin denetiminin gevşemesine karşı... Radikaller, devrimin ürünü kurumlarda güçlüdürler, örneğin muazzam fonları yönlendiren bir tür holding olan "vakıflar"da... Bu vakıflar, resmi kurdan döviz alma ayrıcalığına sahiptir. Böylelikle "kayırdıkları" kimselere resmi kurdan alınmış tüketim malları (buzdolabı, mobilet, klima cihazı...) dağıtabilmektedirler. Bu yüzden İran devlet aygıtının gerisinde aynı dayanışma ve kliantel ağına rastlanmaktadır. Aradaki fark İran'da devletin bu ağlara, kendilerini siyasal projeleriyle tanımlamaları ve birer kurummuş gibi davranmalarını şart koşmasıdır; bunun sonuçların-

dan biri bakanlıkların feodal derebeyliklere dönüşmesi olsa bile...

Bu muhalefetin, sünni ülkelerde görülen yeni-fundamentalist muhafazakârlıkla bir ilgisi yoktur. Sloganları şeriat ya da kadının statüsü değil, Salman Rüştü *fetva*'sı gibi simgeler ya da diplomatik ilişki veya kredi alma gibi alanlarda Batı'ya açılmayı red gibi modası çoktan geçmiş stratejilerdir.

İslam Cumhuriyeti'nin Anayasası'nın laik bir biçimde işleyebilmesi için, gerçekten farklı siyasal partilerin boy göstermesine izin veren bir siyasal açılım yetecektir, bu durumda rehber bir tür "anayasal teokrat" olacaktır. Geriye Humeyni'nin, Rüştü'yü ölüme mahkûm eden *fetva*'sı türünden son sözlerini idare etmek kalmaktadır. Garip olan şu ki, *velayet-i fakih*'ten önce, geleneksel şii sistemine göre *fetva*, onu çıkaranın ölümü üzerine otomatik olarak yürürlükten kalkmaktaydı. Fakat yeni rejimin meşruiyetinin sürmesi için, edilmiş bazı sözlerin geçerli kalması gerekmektedir. Sanki dinsel aşkınlığın kaybolmasıyla fiilen yaşanmaya başlanan laikleşme, hiçbir şekilde diyeti ödenmeyecek bir tehdit olarak, olanaksız ve simgesel bir kutsallık alanını korumak anlamına gelebilirmiş gibi.

İran'ın Dış Siyasetinde Şii Etkeni

Şiiliğin, İslam'ı kabul eden Farslar'ın milliyetçiliğinin bir dışavurumu olduğu sık sık duyulur. Oysa, tarih daha karmaşıktır: Daha önce görmüş olduğumuz gibi, İran ancak 16. yüzyıldan beri gerçekten şiidir. Müslüman İran'a 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar hükmetmiş olan hükümdarlar Türk kökenlidirler. Bütün bu dönem boyunca, Fars İmparatorluğu etnik ve dilsel açıdan İranlı olan grupların tümünü hiçbir zaman kucaklayamadı, tersine İranlı olmayan hatırı sayılır bir nüfusa sahip oldu. Bugün bile, İran yurttaşlarının ancak yarısı Farsça'yı anadili olarak konuşur.

İran İslam Devrimi, Pan-İslamcılık ve üçüncü dünyanın devrimci hareketlerinin desteklenmesi üzerinde durdu, ama öte yandan, açıkça ifade etmese de, esas olarak şii kartını oynadı. İlginçtir, İslami İran 1992'ye kadar Tacikler, Kürtler, Beluciler, Afgan Peştunları gibi İran dilinden ve kültüründen gruplarla kültürel ve etnik dayanışma taktiğine, sırf sünni oldukları için asla başvurmadı.

İslamcı ideologlara göre, etnik özellikler ya da dil bir dayanışma kıstası değildir, çünkü bu topluluğu böler. Buna karşılık, onlara göre Şiiliğin yüceltilmesi ile Pan-İslamcı dayanışma arasında bir çelişki yoktur. Şii topluluğu onların gözünde Marx'ın

proleteriyayı algıladığı gibidir: Bütün insanların kurtuluşunu gerçekleştirecek olan özel bir grup. Şiilik, düşüncede olduğu gibi pratikte de, dünya İslam devriminin öncüsüdür. Fakat eninde sonunda, evrenselci söylemin ardındaki İran'ın söylemi her şeyden önce şii topluluklara yöneliktir ve İslam Cumhuriyeti'ne özgü devrimci pratik, en iyi yandaşlarını onların arasında bulmuş, bu da Şiilikle İslam Devrimi arasındaki özdeşliği pekiştirmiştir. İran'dan hayal kırıklığına uğramış sünni İslami ağların, İkinci Körfez Savaşı sonrası aralarında meydana gelen kopukluğa kadar Müslüman Kardeşler ve bazı Vahhabi hareketlerin kıta sahanlığına girmeleri bu özdeşleşmenin yıkıcı etkisine bir örnektir.

İran, beşinci koluna dönüştürdüğü yabancı şii toplulukları yoluyla Arap milliyetçiliğini kuşatabildi, Ortadoğu'nun muhafazakâr hükümetlerini istikrarsızlığa sürüklemeye çalıştı ve bir devletin açıkça üstlenemeyeceği operasyonları gerçekleştirebilecek kararlı militanları çevresinde topladı. Fakat aynı zamanda İran'ın dış siyaseti şii gettosuna hapsoldü: Birçok Lübnanlı şii'nin Suriye'ye olan bağlılığının gösterdiği gibi, bunu da tam olarak denetleyebildiği söylenemez. İslam Devrimi sünni dünyasında tutmadı. İran 1991'den itibaren bu başarısızlıktan dersler çıkarmaya koyuldu: Suudi Arabistan'la bozuşan sünni İslamcılara açıldı ve Orta Asya'da hem Pan-Türkizme hem de Suudi Arabistan ve Pakistan tarafından desteklenen sünni fundamentalizmine karşı Farsça konuşan Taciklere çekingen bir biçimde destek verdi. Artık bu manevraların ideolojik bir yanı kalmamıştır: İran, eski Şahın ortaya koyduklarına benzer eksenlerde, bölgesel bir güç olarak hareket etmektedir.

Fakat yabancı şii toplulukların, İran'ın dış siyasetinde oynayabildikleri rol konusunda biraz durmamız gerekmektedir. Biz şu tezi savunuyoruz: İslam Devrimi, İranlı olmayan şii topluluklarının arasında sadece bu toplulukların çağdaş bir ruhbanlaşma sürecine konu oldukları yerlerde (yalnızca İmamiye Şiiliği'nin varolduğu yerlerde) yankı bulabiliyor. Daha önceleri, yakın zamanda

yaşanan sosyolojik değişim, Güney-Lübnan'da, Irak kentlerinde ya da Afgan Hezâracat topluluklarında yaşandığı gibi, kırsal göç ve yoksullaşmanın etkisiyle bu toplulukların gelenekselci ve laik çerçevelerini ortadan kaldırmıştı. İran'a yabancı topraklarda köprü başlarını tutma imkânını yaratan, İranlı misyonerlerden çok, yapısı bozulmuş ve yeni kentleşmiş bir alanın, alabildiğine İranlı bir ortamda (Arap topraklarında bulunmakla birlikte bütün ruhbanın eğitildiği yerler olan Necef ve Kerbela gibi), devrimden önce oluşmuş yerli bir ruhban tarafından yeniden toplumsallaştırılmasıdır. Aynı zamanda İran devrimi, başa gelişinden önce ortaya çıkmış bu alandan hiç dışarı çıkamamıştır. Dolayısıyla İran devriminin etkisi büyük ölçüde bir göz yanılmasıdır, yani zaten varolanları gösteren ama kalıcı verileri neredeyse hiç değiştirmeyen bir göz yanılması. Hakiki değişimler 1978-80 arasında değil, 1960-78 arasında yaşanmıştır.

Ortadoğu'daki Şiiliğin İranlılaştırılması

"İran ajanı şii" temasıyla Safevi döneminden beri (16. ve 17. yüzyıllar) karşılaşılmaktadır. Fakat İran dışındaki farklı şii toplulukları 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar kendi içlerine kapanmış bir halde yaşadılar. İranlı olmayan bu şii grupları yavaş yavaş İranlılaştıran İran devleti değil, ruhban olacaktır. Bunun stratejisi ancak 1979'da İran devletine mal olacaktır. Sadece on iki imamcı şiiler bu ruhbanlaşmayı kapabildiler (öteki şiilerin ya Türkiye'deki aleviler gibi ruhbanları yoktur, ya da İsmaililer ya da Yemen'deki Zeydiler gibi kapalı bir tarikat halinde yaşarlar). İranlılaştırma dil açısından Farslılaştırmak anlamına gelmez: Necef ve Kerbela'da eğitim gören ruhbanın kendisi iki dilliydi, Arapça-Farsça konuşuyordu, çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi Arap kökenliydi.

Necef ve Kerbela'da, 18. yüzyıldan itibaren, hem akrabalık ilişkilerine hem de daha sonra akrabalık ilişkilerine dönüşen us-

ta-çıracak ilişkilerine bağlı bir ruhban oluştu. Bu ruhban, öğrencilere icazet verme yoluyla şii dünyasında ruhbanlığın tekeli elinde etme eğilimi içine girdi. Musavi ailesi gibi kimi aileler, Lübnan'da, Irak'ta, İran'da kolları olan uluslararası ağlar oluşturdular. Necef ve Kerbela öğrencileri kendine çekme, eğitme ve göreve yollama, onları etkili bir hiyerarşik bağlılık ağı içinde tutup uzaktan denetleme anlamında Şiiliğin "kalbidirler". Öğrenim görmeye gelen genç mollalar, pasaportunu taşıdıkları ülkeden başka ülkelere "ihraç edilirler". Bu ruhban başlarda Arap-Fars'tı, fakat Arap öğrencilerin azalması üzerine 19. yüzyıldan itibaren giderek İranlılaştı, bu arada İran kökenli büyük bir nüfus da kutsal yerlere yerleşti. 1957'de, Necef'teki öğrencilerin % 46'sı İranlı ve yalnızca % 20'si Araptı.¹ 1922'de İngilizler, 1979'da Baas rejimi Necef ve Kerbela'nın muhalif ayetullahlarını İran'a sürdüler. Bunun iki sonucu oldu: Kum kenti yirmili yıllardan itibaren Şiiliğin dini merkezi olmayı talep edebildi ve böylece dini merkezi siyasal merkeze yaklaştırdı (Tahran); sonra, o zamana kadar Arap-Fars olan üst ruhban giderek İranlılaştı ve Şiilik davasıyla İran ulusunun davasını özdeşleştirdi.² Arap ayetullahların oranı İranlılara göre azalmaya devam etti, buna karşılık Arap çevrelerde şii ruhbanın etkisi azalmadı, arttı. 1980'de Muhammed Bâkır es-Sadr'ın öldürülmesinden sonra, yaşayan on kadar ayetullahın hepsi İranlı'dır, buna Necef'te ikâmet eden tek ayetullah olan Hoi dahildi. Körfez Savaşı sayesinde Irak, Necef ve Kerbela'nın ulus-üstü statüsüne* son verdi, böylelikle İran devletin çıkarlarının savunucusu olması şart olmamakla birlikte, İranlılaşmış belli bir Şiiliğin sonu geldi.

Şu örnek, şii ruhbanın bu ulus-üstü konumunu açıkça ortaya

* Bulunduğu ülkenin ulusal ya da bölgesel yasalarına tabi olmama durumu kastediliyor. (ç.n.)

1. H. Battatu, "Shi'i Organizations in Irak", J. Cole ve N. Keddie'nin, *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 189.

2. İmam Humeyni, 1984'den itibaren "İran milletinden" söz edecektir, oysa o zamana kadar sadece *ümme*'ten bahsediyordu.

koyuyor: Lübnan'daki şii Emel hareketinin kurucusu İmam Musa Sadr, İranlı'dır, ama atası Abdülhüseyn Amulî (1577'de öldü) Safevilerin Sarayı'na gitmek üzere Güney Lübnan'dan yola çıkan ulemanın içindeydi.³ Musa Sadr'ın babası İranlı bir ayetullahtı fakat Necef'te yerleşik kuzenleri iki savaş arasında Irak'ın siyasal yaşamında önemli rol oynadılar. Onu Lübnan'a 1959'da büyük ayetullah (Arap) Muhsin el Hakim (1970'de öldü, oğlu Muhammed Bâkır el Hakim günümüzde Tahran'daki Irak İslam Devrimi Yüksek Konseyi'ni yönetiyor) yollamıştı. Dahası, Ayetullah el Hakimi'nin kızlarından biri, İran Cumhurbaşkanı Hamaney'in kardeşi ile evlenmişti. Lübnan'lı Hizbullah'ın ruhani lideri Şeyh Fadlallah Necef'te doğdu ve 1934'ten altmışların başına kadar burada yaşadı. Tek Afgan ayetullah olan Şeyh Muhsini de Irak'ta, altmışlı yıllarda Necef kentinde İran'lı ayetullah Hoi'nin yönetiminde öğretim gördü. Örnekler artırılabilir.

İran, şii ruhbanı içerde baskı altına alan ama dışarda yayılmasına destek olan Şah döneminden beri, şii azınlıkların İranlılaştırılması siyasetinin hamisi ve güvencesi olarak ortaya çıkıyor: Lübnan'da Musa Sadr'ın ve Irak'ta El Dava adlı eylemci gurubun ilk faaliyetlerini İran'ın finanse ettiği anlaşılıyor.⁴ Fakat Şiilikle İran arasındaki özdeşleşmeye, İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu anlam kazandıracaktır.

Şii azınlıkları, kendilerini İslam Devrimi'nin bir parçası olarak görmeye iten nedir? Şii azınlıklar ulusal devletler çerçevesinde marjinalleşmişlerdi, devletle özdeşleşmiyor, kabile ve geleneksel yapılarına bağlı kalıyorlardı. Devlet aygıtının yaygınlaşması ve ekonomik yapının modernleşmesi onları gettolarından çıkmaya zorladığında (Lübnan'da ve Irak'ta kırsal göç, Afganistan'da geçici dış göç), kendilerini devlet-üstü bir kimlikte, kabileciliğin

3. Fuad Acemi, *The Vanished Imam*, s. 30 ve d.

4. Lübnan için bkz., A. Norton, "Shi'ism and Social Protest in Lebanon", Irak için bkz., H. Battatu, "Shi'ism Organizations in Iraq"; her ikisi de J. Cole ile N. Keddie, *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 163 ve 179.

yaptığı gibi –fakat bu kez yukarıdan aşağıya– devleti inkâr eden Şiilikte buldular. Kabilelerin çözülmesiyle ruhbanlaşma arasında sistematik bir bağ mevcuttur. Zira şii azınlığa ulusal düzeyde bir rol oynama imkânını sadece ruhbanlaşma sağlar.⁵ Şii bir kimlik talebi modernliğe geçişin reddine değil, asıl olarak modern bir toplumla bütünleşme arzusuna işaret eder. Gelenekçi bir yönetim altındaki etnik bir cemaatçilikten bir şii evrenselciliğine geçiş, (komünistlerle birlikte) meşruiyet için evrenselci bir söyleme sahip tek grup olan ruhbanın yönetimi altında gerçekleşebilirdi ancak. Ne var ki bu ruhban alabildiğine İranlılaşmıştır. İranlılaştırma, İslami devrim mitosunun yaygınlaşmasının bir nedeni değil, sonucudur. Bu durumda, sünni dünyanın sınırları, tıpkı Araplık nosyonu gibi, İranlılık adına değil, şiiliğin kendisini öncüsü olarak tanımladığı *ümmet* adına yadsınır.

İran dışındaki şii toplulukların radikalleşmesinin İran'daki İslam Devrimi'nden önce olduğunu belirtmek önem taşıyor. İster Lübnan'da İmam Musa Sadr'ın sosyopolitik havariliği, ister Afganistan'da Seyyid Belhi'nin tebliği,⁶ ister Irak'ta Muhammed Bâkır es-Sadr'm siyasal ve felsefi eylemciliği olsun, ellili yıllardan itibaren dipten gelen İslamcı dalga, Necef ve Kerbela'dan başlayarak, yerel zeminlerde ve yerel kadrolarla dünyadaki şii toplulukları sarsmıştır. Bu hareket, kendisini billurlaştıran ve canlandıran İran devriminin takipçisi filan olmamıştır. Irak'taki El Dava hareketi 1960'a doğru, Afganistan'daki Sobh-i Daniş

5. Afganistan'da aşiretlerin çözülmesi ve ruhbanlaşma süreci, 1892'den itibaren, Emir Abdurrahman, şii Hezâracat aşiretlerini ezince başladı. Böylece Necef'te eğitim gören iki grup (önemli bir ortak kesişme noktaları olan) seyyidler ve şeyhler boşluğu doldurdular (bkz. L. M. Kopecky, "The Imami Sayyed of the Hazarajat"). Lübnan hakkında bkz. Cobban, "The Growth of Shi'i Power in Lebanon", J. Cole ve N. Keddie'nin *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 137 ve d.

6. 50'li yıllarda Seyyid Belhi tarafından temsil edilen şii hareketinin doğuşu hakkında, bkz. O. Roy *Afghanistan...*, 11. Bölüm, ve Edwards, "The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan", J. Cole ve N. Keddie, *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 201 ve d.

(Bilimin Sabahı) hareketi 1960'm sonlarında kurulmuştur. Iraklı Ayetullah Bâkır es-Sadr, devrimci şiiliğin temel eserlerini 1960' dan itibaren kaleme almaya başlamıştır.⁷ İran devriminin zaferi ise yerli hareketlerin kıskırtmış olduğu şii toplulukları, İran dış politikasının köprübaşı haline dönüştürmüştür. Devrimin İran' daki zaferi, yabancı şii toplulukların muhtemel özerkliğini gözlerden gizleyen bir yanılsama yarattı.

Şii uyanış hareketinin aktörleri Necef ve Kerbela'da eğitilmiş, bir büyük ayetullaha bağlılık temelinde birleşen ve yerel siyasal örgütlerde bir araya gelen genç din adamlarıdır. Bağlılığın bu dikey boyutu, milliyetten daha fazla önem taşır: Humeyni'nin Afganlı din adamı müridleri, Ayetullah Hoi'nin müritleri ile aynı siyasal örgütlere girmezler. İranlı İmam Musa Sadr, belirgin aksanına rağmen Güney Lübnan'da bir yabancı gibi görülmemiştir, çünkü oraya büyük Ayetullah Bâkır es-Sadr tarafından gönderilmişti. "Şii" terimi, yerel toplulukların kimliklerinin yerini alır. (Musa Sadr Güney Lübnan'da *metvali* nitelemesini attırıp yerine şii sıfatını koydurmuştu⁸).

Geleneksel topluluktan kopuş, genellikle şiddet içeren bir mücadele ile ortaya çıkar. (Güney Lübnan'da *zaim* adı verilen geleneksel ekabirlerin gerileyişi; Cafer aşiretine karşı iki dini ailenin, Musavilerin ve Hüseyinilerin Lübnan'daki Bekaa'ya girişi; Afganistan'ta 1982 ile 1984 yılları arasında Şura takipçileri ile şii İslamcılar arasındaki iç savaş).⁹

Dolayısıyla İran devriminin ihracı değil, Ortadoğu Şiiliğinin Kum'dan çok Necef'e doğru uzanan zincirler aracılığıyla daha önceden devrimcileşmiş olması söz konusudur. Bununla birlikte İranlıların oynadığı rol çok büyüktür (Ayetullah Humeyni 1963'ten beri Necef'tedir, İran devriminin gelecekteki savunma

7. 1960'da yayınlanan ekonomi kitabı *İktisaduna* ve İran Anayasası'nın esin kaynağı, *Ön Notlar* gibi ..., *Les Cahiers de l'Orient*'da A. Martin tarafından yapılan çeviri ve sunuş, s. 157 ve d.

8. Bkz. F. Acemi, *The Vanished Imam*, s. 155.

9. Bkz. O. Roy, *L'Afghanistan...*, s. 197-201.

bakanı Şamran, 1970'li yıllarda Güney Lübnan'da çalışıyor ve savaşıyordu). Irak'ın ya da Körfez'in (Bahreyn) birçok şii ailesi İranlı ya da İran kökenlidir.¹⁰

70'li yıllardan itibaren, İranlı olmayan şiilerin simgelerinde İranlılaşma görülür: Âdetler (aşure törenlerinin ellili yıllarda Lübnanlılar ve Afganlı Hezâreler tarafından benimsenmesi¹¹), giysiler ("hizbullah görünümü"nün benimsenmesi: parka, sakal, kara çarşaf), isimler (Afganlı Hezârelerin bir önceki kuşağın "Mirza Hüseyin" ve "Gulam Ali"lerinin yerine i'li soyadları benimsenmesi; Tavasuli, Beheşti, Tevekili vb.), bayrak (Güney Lübnan'lı hizbullahlar için İran bayrağı), dil (çok özel bir lehçe olan, hazagariyi kullanan eğitim görmüş Afgan Hezâreler artık İran aksanını ve deyimlerini gösterişli bir biçimde kullanıyorlar).

Şii azınlıkların bu İranlılaşma sürecinin sınırları var. Bu süreç, geleneksel kabile yapılarının korunmasına (Irak'ın güneyindeki şii köylüler), dinsel referanslara rağmen çoğunlukla laiklik yanlısı bir milliyetçiliğe (Lübnan'daki Emel hareketi), gelenekselci din adamlarının direnişine (Afganistan'daki Şura) ya da ilerici laik güçlerin direnişine (Lübnan'da komünistler, Pakistan'da Benazir Butto'nun Pakistan Halk Partisi, Afganistan'da Maocular) çarpıyor ve hareket bunlarla birkaç yöne çekilebilecek ilişkiler yürütüyor. İslam Devrimi teması her şeyden önce, daha yeni kentleşmiş ya da göç etmiş, geleneksel yapılardan kopmuş ve Necef ya da Kum'da eğitim görüp siyasallaşmış ve modernleşme yanlısı bir ruhban tarafından "yeniden toplumsallaştırılmış" genç kuşak şiiler arasında kök salıyor.

10. Irak için, bkz. H. Battatu, "Shi'i Organizations in Irak", J. Cole ve N. Keddie'nin *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 179.

11. Hezâreler için, bkz. Kopecky, *The Imami Sayyed of the Hazarajat*, s. 91; Kopecky, Kabil'de kasete kaydedilmiş Muharrem vaazlarının elden ele dolaştığını kaydediyor; ve Edwards, "The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan", J. Cole ve N. Keddie, *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 214. Edwards, bu vaazların 20. yüzyıldaki yeniliklerini belirtiyor. İran etkisi belirleyici ve son zamanlara özgü görünüyor.

Devrimci İran devleti, İslam Devrimi'nin Ortadoğu'ya yayılmasının önündeki baş engel olan Arap milliyetçiliğini kuşatmak için şii azınlıkların giderek artan İranlılaşmasını stratejik açıdan hep kullanacaktır.

İslami İran'ın Dış Siyasetinin Uygulamaya Konuşu

Demek ki, devrimci İran en çok yabancı şii topluluklarının arasında yankı buldu. Öteki bağlar (dil ve kültür) herhangi bir rol oynamadı. Genel kural, şii bağlantısının İranlılığa (Azeriler Kürtler'den daha "İranlı"dırlar¹²) ve hatta dil topluluğuna (Farsça konuşan Afganlardan sadece şii Hezâreler kendilerini İran'a yakın hissediyorlar) ağır basmasıdır. Sünni ama etnik ve dilsel açıdan "İranlı" gruplar (Kürtler, Afganistan'da Farsça konuşan sünniler) İran'ın özel herhangi bir desteğine sahip değildir. İran'la özdeşleşenler sadece şiilerdir.

İslami İran'ın içini ısıtan evrenselci ve üçüncü dünyacı düşüş rağmen, Mekke'deki ayaklanmaların da gösterdiği gibi (31 Temmuz 1987) –İran'lı şii göstericilere sadece Pakistanlı ya da Afganlı şiiler katılmıştı– Şiilik devrimin gettosudur. Aynı zamanda bu şii çevre içinde de İran, ancak daha önce ruhbanlaşmanın gerçekleştiği ve İslami devrim temasının alıcı sosyolojik bir çevreye denk düştüğü (kentleşme ve yoksullaşma) yerlerde yankı bulmaktadır. Bu yüzdendir ki ruhbanlaşmamış şii gruplar (Azeri Türkler'den farklı olarak, İranlılaşmanın siyasal çerçevesi içinde hiçbir zaman yer almamış Türkiyeli aleviler gibi¹³) İran etkisi-

12. 1980'de büyük ayetullahlardan ikisi Azeri'ydi: Hoi ve Şeriatmedari, üstelik her ikisi de Humeyni'ye muhalifti. Başbakan Musavi de bir Azeri'ydi. Azeriler, aynen Tudeh Partisi'nde oldukları gibi, İran devriminin seçkinleri arasında da geniş biçimde temsil edilmektedirler.

13. Alevi Türkleri'nin ruhbanlaşmaması daha doğrusu laiklikleri, tıpkı Suriyeli alevi kardeşleri gibi, hiçbir zaman on iki imamcı olmamaları ile açıklanmaktadır, bkz. Gökalp, "Une minorite chi'ite en Anatolié", s. 748-63.

nin dışında kalmaktadırlar.

Dolayısıyla İran'ın dış siyaseti Arap şiilere (Lübnan, Irak kentleri ve Körfez emirlikleri), Afganistan'da Farsça konuşan şiilere, Pakistanlı ve daha az ölçüde Hindistanlı şiilere dayanabildi. Bu grupların hiçbirinin tam anlamıyla İran yanlısı olmadığı açıktır. Şii gücü, İran platosu dışında, kıyıda yaşayanların % 75'inin şiii olduğu Basra Körfezi'nde odaklanmıştır ve Lübnan'da ve Hint altkıtasında (Afganistan'dan Hindistan'a kadar) köprübaşlarına sahiptir. Bu üç noktanın dışında, ister şiii topluluklarının olmamasından kaynaklansın (Mısır, Orta Asya) ister bu topluluklar Neceftten ve Kerbela'dan doğan ruhbanlaşmanın dışında kalmış olsun (Türkiye), şiii evrenselciliğinin sınırları reddetme kapasitesi çok zayıftır. Geriye ikili bir durum kalmaktadır: eski Sovyet Azerbaycanı. Her türlü İran vesayetini reddeden Azeri milliyetçiliği, on iki imamcı şiii kimliği ile bütünleşmektedir (Komünist Parti'nin ileri gelenlerinden birçoğu molla çocuklarıdır). Fakat 20'li yılların din karşıtı baskıları ve bunu 1941'de Stalin tarafından kurulan bağımsız bir *müftü*'lüğün izlemesi, bu ruhbanı 20. yüzyıldaki şiii uyanışından koparmıştır. Nihayet, Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonra da yetkileri onaylanan şiii Azeri ruhbanının başı Şeyhülislam Paşazade, Humeyni'nin ılımlı muhalifi ve kendisi de Azeri olan Şeriatmedari'nin eski bir müridiydi, bu yüzden de Tahran'daki İslamcı rejime pek sempati duymamaktadır.

Şii çevrenin ötekilere karşı öncelikli konumu, İran'ın İslam radikalizminin tekeline ele geçirmesine engel olmuştur, çünkü sünniler kendilerini bu çerçevede tanımlamayı reddetmektedirler. Müslüman Kardeşler'in ve Vahhabilerin eylemlilikleri açıkça şiii karşıtıdır (tersi de geçerli). İran'ın devrimci etki alanı İslami radikalizmi değil, Şiiilik çevresini kapsamaktadır. Kendi yerel şiii topluluklarını İran'ın beşinci kolu olarak gören Körfez ülkeleri yanılmadılar, öte yandan Müslüman Kardeşler'in eylemliliğinden hiçbir zaman kaygı duymadılar.

İran, dış siyasetinde şii kartını somut olarak nasıl oynadı?

İran, devrimden başlayarak, yabancı şii azınlıkları, İmam'ın önderliğinde siyasal açıdan bütünleştirmeye çaba gösterdi. İlk dönemde, 1982'ye kadar, İran Lübnan'daki Emel gibi tüm şii hareketleri destekledi. Sonra bunları radikalleşmeye, milliyetçi referansları terk etmeye ve İranlı yapıları tamamıyla benimsemeye zorladı (pasdaran, Ayetullah Muntazırı'nın yönetiminde faaliyet gösteren Kum'daki İslami Propaganda Bürosu). Bu dönemde Lübnan ve Afganistan'da "hizbullah"lar ortaya çıktı, şiiler arasında bir pasdaran birliği doğdu. Beyrut'taki İran Büyükelçiliği, Şiiliğin Lübnan'daki gerçek karargâhı haline geldi. Lübnan'da Hizbullah ve İslami Emel (1982'de kuruldu). Emel'e karşı çıktılar; bir yandan da daha geleneksel din adamları (Şeyh Şemseddin) ile aralarına mesafe koyuyorlardı. Tahran'da sürgündeki Iraklı şiiler 1982 Kasımı'nda Muhammed Bâkır el-Hakîm'in yönetiminde "Irak İslami Devrim Konseyi"nde bir araya getirildiler. Bu denetim altına alma operasyonu için kimi zaman gerçek bir iç savaş bedeli ödendi (Emel'e karşı Hizbullah, Afganistan'da Şura'ya karşı Humeyni yanlıları). Bu dönem 1983'de tamamlandı. İkinci dönem, şii grupları, İran'ın düşmanlarına karşı saldırıya yöneltmekle başladı. Burada özellikle Lübnan, Batılılara karşı savaş alanına dönüştü (Fransız ve Amerikan karargâhlarının 1983'de bombalanmaları), çünkü Afganistan'da SSCB ile İran arasında kısa sürede bir denge oluşmuştu (şiiler Ruslara saldırmadı, buna karşılık Ruslar Irak'a olan desteklerini kısmen azaltılar). İranlılaştırma doruk noktasına 1985-86'da ulaştı, bu ise Irak ordusuna karşı kazanılan Fao zaferine denk düşüyor: 1986 yılı İran'ın zafer yılıdır.

Ancak bu başarı, bütün sünnilerin kutsal ittifakını doğurdu (Müslüman Kardeşler'le Suudilerin yakınlaşması), muhafazakâr şiileri taciz etti ve İran'a İran dillerini konuşan sünnilerle etnik-dilsel dayanışma kartını oynama hakkı tanımadı. İran devrimi hiç bu kadar şii olmamıştı.

Bu tehlikeyi fark eden Tahran hükümeti, "radikaller"ın (dönemin İçişleri Bakanı Muhteşemi gibi) ve (Muntazırı'nın yönetiminde-ki) ruhbanın bir bölümünün şiddetli muhalefetine rağmen, sünni çevrelere, hatta ilerici, milliyetçi ve komünist çevrelere açılmaya çalıştı. Tahran 1986'dan itibaren Ortadoğu'nun öteki devletlerinin istemediği siyasetleri toparlamaya başladı. Büyük konferanslar bütün "red cephelerini" bir araya getirdi: 1986 Aralık ayında "Irak Muhalefetine Dayanışma Konferansı", 1987 kışında "Kutsal Yerlerin Korunması Konferansı", 1991 Ekimi'nde "Filistin Halkıyla Dayanışma Konferansı". Ancak büyük sünni örgütler, iktidar temeli tümüyle yerel olan "sünni hizmet" gruplarından (Lübnan'da Şeyh Şaban ya da Afganistan'da Mevlevi Mansur gibi) başka kimseyle ittifak kuramayan Tahran'a karşı çekingenliklerini sürdürdüler. Sünniler ve şiiler arasındaki uçurum her yerde derinleşmeye devam etti: Irak'ta şiiler ve sünni Kürtler Saddam'a karşı bir araya gelmeden savaştılar; Lübnan'da Hizbullah tecrit oldu; Afganistan'da mücahidlerin hükümetinde hiçbir şii yer almıyor ve bu hükümet büyük ölçüde Vahhabilerin etkisi altına girdi. Pakistan'da 1986 ve 1987 muharrem ayında yerel çatışmalar sünnilerle şiileri karşı karşıya getirdi. Suudi rejimini kınayan 1987'deki Haremeyn-i Şerifeyn'in Güvenlik ve Kutsallığını Korumaya Kongresi'ne, hiçbir ünlü sünninin katılımı sağlanamadı.

Sovyet İmparatorluğu'nun çözülmesi Tahran'a kazanç sağlamadı. Şii Azerbaycan Latin alfabesini kabul etti ve yüzünü Ankara'ya döndü. Sünni Özbekistan yeniden inşasını müslüman olmaktan çok milliyetçi bir zeminde gerçekleştiriyor. Sadece sünni ama Farsça konuşan küçük Tacikistan, Özbeklerin ihtirasına karşı İran'ın şahsında bir hami arıyor. Bu ise Tahran'ı olsa olsa, Türkçe konuşan Sovyet müslümanlarının büyük kitlesi karşısında daha güç durumda bırakacaktır.

Salt şii bir devrimcilik ile milliyetçi ve pragmatik bir siyaset arasında orta yol yoktur. Devrimci simgelerine ve meşruiyetine tutsak düşen İran, kendisine büyük bölgesel güç konumunu yeniden kazandıracak stratejik tercihleri yapmayı becerememiştir.

Sonuç: Yarınların Soluk Yüzü

Yavanlaşarak yeni-fundamentalizme dönüşen İslamcılık, jeost-ratejik bir etken değildir. Müslüman dünyayı birleştiremeyecek, Ortadoğu'daki güç dengelerini de değiştiremeyecektir. Kazablanka'dan Taşkent'e kadar İslamcı hareketler, iktidar biçimlerini, stratejik taleplerini ve milliyetçiliklerini devraldıkları mevcut devletlerin çizdiği çerçeveye hapsolmuş durumdalar. Müslüman *ümme*'ine sahip çıkan bütün devletler, milliyet ve pasaport ilkesini koruyorlar. Bu devletler, uluslar-üstü anlayışlar açısından AET'nin çok gerisindedirler. Cezayirli FIS (İslami Selamet Cephesi) ile FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) arasındaki fark, sanıldığı kadar fazla değildir: aynı üçüncü dünyacı ve Batı karşıtı söylem, aynı tek parti kalıbı, aynı kayırmacı uygulamalar. Eğer FIS iktidara gelirse, Tunus'a ve Fas'a karşı husumet, ideolojik terimlerle yeniden yorumlanmaktan öteye gitmeyecektir. Ekonomik planda, bütün hükümetlerin şimdi karşısına çıkan alternatif, gelecekteki İslamcı rejimlerde yine karşımıza çıkacaktır: karaborsayla dengelenen tıkanmış sosyalizan bir devletçilik ya da "İslami bankalar" perdesi arkasında Uluslararası Para Fonu'nun reçetelerini izlemeye zorlanan liberal bir yeni-muhafazakârlık.

İslamcılık her şeyden önce, toplumsal ve siyasal olarak

uyumsuz bir gençliğin protestosunu ve hayal kırıklığını cisimleştiren sosyo-kültürel bir harekettir.

İslamcı Seçenek Yokluğu

Cezayir'deki FIS gibi, günümüzün diğer İslamcı hareketleri de yeni bir toplum modeli getirmiyorlar. Bu hareketler, muzaffer ve kendine güvenen bir İslam'a geri dönüşü kalıcı kılmak yerine, ithal edilmiş ve tek partiler ve kayırma şebekeleri tarafından ele geçirilmiş Batı tipi devlet modelinin başarısızlığını dillerine doluyorlar. Hiçbir zaman yaşanmamış bir İslami otantikliğe geri dönüş efsanesinin çevresinde seferber olarak, başarısız bir modernleşmeden geride kalanları topluyorlar. Bu anlamda İslamcılık, müslüman toplumların hızlanan modernleşmelerinin ürünü olup bu modernleşmenin dışladığı toplumsal kategorileri (çıkış yolu olmayan diplomalı gençler, yakın zamanda kentleşmiş kitleler) bütünleştiren bir etkidir. Ama siyasal yoldan gerçekleşen bu bütünleşme, yeni bir toplum modelinin taşıyıcısı değildir. Umutlarını böylesi bir topluma bağlayanların günün birinde kendilerini tekrar tepki duyacakları bir durum içinde bulmaları mümkündür.

İslamcılığa özgü somut bir siyasal model olmadığı gibi, ekonomide durum daha da kötüdür. İktidara gelen İslamcılık, resmi olarak laik ya da ılımlı rejimlerin daha önce ortaya koydukları "yukarıdan aşağıya" İslamileştirme siyasetlerini sistemleştirecektir. Âdetler ve kişisel haklar açısından, birçok laik müslüman ülke ile yeni-fundamentalist proje arasındaki mesafe o kadar büyük değildir. Bundan böyle yeni parola "*şeriat* ve sadece *şeriat*"tır. Bu İslamileştirmenin hedefi özel hukuk ve ceza hukuku olacak, geleneksel ya da yeniden kurulmuş dayanışma ağlarına olduğu gibi yürürlükteki ekonomiye de dokunmayacak ve eski rejimlerden miras alınan siyasal modele, esas olarak da tek parti modeline kaldığı yerden devam edilecektir.

Ancak görmüştük; böylesi bir model, kendi başına işlemeye muktedir herhangi bir kurum üretmemektedir. Adalet ve eşit toplumsal bölüşüm düşü, sadece bu düşü uygulamaya koyanların erdemli olmaları önkoşuluna dayandırılmaktadır. Fakat İslamcı partilerin kitle hareketlerine dönüşümü ve iktidar deneyi, öteki ideolojilerle sonuçta aynı kapıya çıkacaktır: "Temizler" kendilerini yozlaşmanın girdabına terk edecek ya da köşe dönücüler, işbitiriciler ve mevki düşkünleri lehine siyaset sahnesinden çekileceklerdir.

Herhangi bir İslamcı zafer, aldatıcı olacaktır. Ancak aldanma da olsa, birçok sonuç da doğurmuş olacaktır.

Kederli Toplum

İslamileştirme her şeyden önce devlet ile aile arasındaki toplumsal alanın yıkımı olacaktır. Yeni-fundamentalizmin atıfta bulunduğu İslami toplum hiçbir zaman mevcut olmadı. FIS'in önerdiği İslam –ne yazık ki– müslüman uygarlığa bir geri dönüş değildir: Bu uygarlık, altın çağma, kendi içsel gerileyişinden ve sömürgeciliğin gelişinden önce ulaştı. Öteki bütün yeni-fundamentalistler gibi FIS de bir müziğin, bir felsefenin, bir şiirin ve daha önce ele aldığımız gibi laikliğin bulunduğu türden bir müslüman uygarlık kavramını dahi reddetmektedir. Savundukları, kıyas kabul etmez zenginlikteki klasik döneme geri dönüş değil, müminin, her hareketinde Peygamber'in ahlaki modelini gerçekleştirmeye çalışacağı boş bir sahnenin kurulmasıdır. Burada bir araya gelinecek tek yer, ailedir. Aile, tek keyif yeri, ama o da sadece erkek için. İslamcı muhalif hareketlerin önerdiği yeni toplumsallaşma iktidar uygulamaya karşı çıkmaz.

Nasıl bir yeni kentsel alan söz konusudur? Suudi Arabistan'da yeterince görülüyor. Boşluğun alanıdır bu: Ne sinemalar, ne kafeler, ne pastahaneler; sadece kahvehaneler ve lokantalar. Sokaklar, sadece toplum ahlakına nezaret etme ve dinsel ibadeti

(namaz ve oruç) dayatma ile görevlendirilmiş din milisleri tarafından denetlenmektedir. Bunun üzerine aile içine kapanılmaktadır. Fakat bu aileler, kadınların çalışmaya katıldığı, yaşanan ve üretilen bir halk kültürünün bulunduğu eski kırsal dünyanın aileleri değildir. Modern aile her şeyden önce bir tüketim yeridir: televizyon, videolar, vb. İslamcılar bu tüketimi bastırmayı da başaramayacaklardır, çünkü şeriat aile mahremiyetini korumaktadır. Ne var ki kentsel ailenin içinde dolaşımda olanlar, İslami yaşam biçiminin zıttıdır; Batılı bir üretilimdir bu. "İslami eğlence" yoktur. Yeni kültürel modeller (videolar) bizatihi İslami kimlik çekirdeğinin kalbinde ortaya çıkmaktadır; bunun sonucu, davranışların Batılaşması değil, ama her iki sisteme de indirgenemeyecek bir sentez veya bir biraradalık olsa da...

Böylesi bir çerçeve, ekonomik ve toplumsal hayatın içindeki insanlara, yani söz sahibi olanlara denk düştü diyelim; FIS'e oy veren genç kuşağın bu çerçeve içinde nasıl yer alabileceği anlaşılır gibi değildir. Çünkü her şeyden önce, bir aile alanı kurmak için para ve ev gerekmektedir. Yakın vadede ufukta böyle bir ekonomik mucize görülüyor. Öte yandan gençlik püriten de değildir. Günümüzde hayal kırıklığı içindedir, ama "İslami toplum"un bezginliğine ve sıkıntısına katlanması da kolay olmayacaktır.

Şeriatın dayatılmasının sonucu ne olacaktır? İkiyüzlülük. Çünkü Seyyid Kutub'dan Mevdudi'ye ve Humeyni'ye kadar gerçek İslamcı ideologların her zaman belirttikleri gibi, şeriatın dayatılması ancak toplum İslamleşmişse ve insan erdeme ulaşmışsa bir anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde her şey göstermeliktir, göz boyama ve kurnazlıktır; bu da zaten kolaylıkla meşrulaştırılabilir (*hile-i şer'iye*, yani bir müminin günaha girmeden şeriatın bir yasağını çiğnemesi).

İslamcılıkta toplumsallaşmanın tek modeli, cami çerçevesinde kişisel ibadettir. Tek davranış biçimi ibadet olduğuna göre, bireyin gelişmesi için dernekler kurmanın, boş zamanları değerlendirme faaliyetlerinin ya da çeşitli fırsatların ne anlamı olabi-

lir? İşsiz genç nesilleri kale almaları ve işe koşmaları mümkün olmayan geleneksel ya da ticari dayanışma ağlarını bir yana bırakırsak, kutsanmış aile alanı (*harems*), cami ve kendisi de İslamileştirmenin basit bir aracı gibi algılanan devlet aygıtı arasında toplumsal alanın herhangi bir yapılanmasına rastlanmamaktadır. Sonuç itibarıyla, İslamcı toplumun totalitarizmi doğurmamasını sağlayan unsurlar (aileye saygısı, toplumsala karşı ilgisizliği), aynı zamanda bu toplumun hiçbir sahici toplumsal çerçeve üretmemesine de yol açarlar. İslamcı toplum birlikte yaşama ve toplumsallaşma açısından her türlü alanı reddeder; bu ise cinsiyet ayrımının ve özellikle kadınların eve hapsedilmesinin sıkı sıkıya uygulamaya konması yoluyla sağlanır (oysa istisna olan İran'da kadınlar çalışma ve toplum içine çıkma hakkına sahiptir). Bu püritenlik köklü bir biçimde modern ve kentseldir, şu anlamda ki en bağnaz müslüman köylü toplumu bile (olabilecek en aşırı fundamentalistleri, dağa çıkmış Afgan direnişçilerini kastediyorum) gülmenin, nüktenin, şarkının ve şiirin ne demek olduğunu bilir.

Sonuç, yabancılaşma değil, toplumsal konformizm ve kasvettir. Bütün püriten akımlarda görüldüğü gibi, şizofren bir toplum kendini ilan etmektedir. Kaçınılmaz karşı çıkış (uyuşturucu, alkol, seks) gizlilik içinde ve para sayesinde yapılacaktır. Ancak gençlik, üstelik öteki model burnunun dibindeyken, yani televizyon ya da Akdeniz'in öte yanma geçme olanağı varken, bunalmayı ne kadar bir süre için kabul edebilir? Suç işleme, para, göç ve siyasal iktidar yoluyla bu toplumun nimetlerinden yararlanma imkânı doğduğu andan itibaren erdem söylemi eriyip gitmektedir.

Hınçtan Doğan İslam

Mısır ve Afgan İslamcılığının tersine, çağdaş yeni-fundamentalizm, sömürge istilasına ya da karşısında askerleri bulmaya,

mücadelelerini kendi toplumlarına karşı yürüten rejimlere karşı değil, çok açık ki yabancı bir kültürü özümlemeye karşı bir cevaptır. Oysa yabancı kültürün özümlenmesi zaten sürüp giden bir şeydir, onun karşısına çıkarılan İslam ise bir uydurmaca, bir taklittir.

Yeni-fundamentalist retorik, Batı ile müslüman dünyası arasındaki kültürel farklılıkları şiddetlendirir, ama derin bir asimetriye dayandırarak: Müslüman âlemi aslında çoktan Batılılaşmış, fakat bu Batılılaşmayı yabancılaştırma olarak algılamaktadır. Dolayısıyla kentsel ortamda davranışlarda açıkça bir şizofreni görülmektedir. Tüketim, yani uygarlık değerleri Batılıdır, ortaya serilen değerler ise, olan olduktan sonra iyi kötü onarılan öz değerlerdir. İslamcılık bir karşı çıkış ve bir uyarılma, dolayısıyla bir geçiş söylemidir. Mutlu müslüman vardır, mutlu İslamcı yoktur. Modernlikten geri dönüş yoktur, ama onun dili de yoktur. Müzik bu konuda ilginç bir örnektir: İslamcıların savaş ilan ettikleri ilk müzik, ister klasik, ister popüler olsun kendi kültürlerinin müziğidir (*rai*). Fakat müzik eseri ürettiklerinde (örneğin Tahran radyosundaki şehitler müziği), bu, Batı müziğinin kurallarına göre bestelenmektedir.

İslamcı "kültür" yoktur ve İslamcıların saf ibadete engel oluşturan bir kültüre karşı verdikleri *kulturkampf** evrensel kültürün, yani Amerikanlaşmanın yatağını hazırlamaktadır. FIS lideri Ali Belhaç'ın Cezayir okullarında Fransızca yerine İngilizce okutulmasını önermesi bir rastlantı mıdır? Ona göre gerçekten de uluslararası bir dil ve dolayısıyla, kendisi bu konuda ne düşünürse düşünsün, bu kültür tarafından yayılan özdeşleştirici değerler ve modeller vardır. Belhaç bunları söylerken, hem Kuran'a hem çanak antenler tarafından alınan Fransız 1. Kanalı'nda Fransızca yayınlanan Amerikan dizilerine tutkun seçmen kitlesi ile uyum halindedir.

Dolayısıyla Batı kültürünün reddi, lanetleme, infial, taşla-

* Hitler'in kültür savaşı. (ç.n.)

ma, ama aynı zamanda büyülenme düzeyindedir. Yeni-fundamentalist toplum, ötekine (Batı toplumuna) değil, kendi kendisine ve kendi isteklerine kin duyar. Dünyaya bakış açılarından emin oldukları için başkalarına karşı hoşgörülü davranan köylünün, mollanın, ekabirin dini, yerini, savunma durumundaki, tannınma talebi peşinde koşan bir hınç İslamı'na bırakmıştır.

Otantikliğin ve Dinsel Alanın Yitirilmesi

İslamcılık aslında müslüman toplumları laikleştirici bir etkindir, çünkü dinsel alanı, siyaset uğruna geri plana itmektedir. İslamcılığa göre bu kuşkusuz siyasetin yararınadır. Fakat siyasetin ve toplumsalın gerçek işleyişini dikkate almayı reddedişi, onu iktidarın ve toplumsal bölünmenin geleneksel uygulamalarının yazılı olmayan kurallarını izlemeye yöneltir. İslamcılık, yeni iktidarla özdeşleştiği için, dinsel alanı, aşkınlık, sığınma ve muhalefet gibi değerlerinden arındırmasının hemen ardından siyasal ve toplumsalın özerk işleyişinin dayatmasına maruz kalır.

İslam'a geri dönüşten çok söz ediliyor. Fakat bunu açmak gerekir. Kimsenin sokaklarda namaz kıldığına tanık olunmayan İslamcı İran ile namaz kılan insan kalabalıklarının kimi sokakları fiilen trafiğe kapattıkları laik cumhuriyetlerin (Tunus, Türkiye) İslamileştirilmiş yeni mahalleleri arasındaki tezat büyüktür. İslamcılığın siyasal başarısı, gerçek ibadetin sonudur. Camiler, şahsiyetçi, kayırmacı ve baskıcı olarak görülen bir devlete karşı seferber olma alanları haline geldikleri ülkelerde dolmaktadırlar. İslamcılar iktidarı ele geçirdiklerinde ise boşalmaktadırlar. Camiler, İngiltere'de olduğu gibi, göçmen işçilerin, kendi kurum ve sözcüleriyle kendilerine ait bir cemaat oluşturma mantığının sonucunda da dolmaktadır. Getto, yeniden İslamileşmeye uygun bir zemindir. Fakat Fransa'da, ikinci kuşak göçmen işçilerin kültürü, egemen kültürün bir alt-kültürüdür ve bu alt-kültürün değerleri (müzik, tüketim, "hava") İslam'la çatışma halindedir.

Fransız toplumuna İslam adına değil, bizatihi bu toplumun değerleri adına itiraz edilmektedir.

Akıldışının Geri Dönüşü

İslami toplum mitosu, daha önce de gördüğümüz gibi, toplumsal farklılaşmayı yaratan her şeyi, yani etnik guruplaşmayı, aşireti, kabileyi ve dayanışma ağlarını haram ya da komplo olarak reddetmeyi gerektirir. Aynı şekilde, yetkililerin yolsuzluk ve adaletsizlikleri erdem eksikliğine bağlanır; bunlar ikaz ve nasihat ile giderilecektir. Ana fikir, İslami bir toplumda, Rousseau'nun sözleriyle, "tutkuların sessizliği" ile sağlanacak uzlaşmanın kural olması gerektiğidir; "tutkuların sessizliği" Peygamber'e benzetmek için herkesin kişisel olarak gösterdiği çabanın sonucu ortaya çıkacaktır.

Oysa dışlanan, günah olarak değil, sosyolojik ya da psikolojik gerçeklik olarak tabii ki geri gelir. İslamcıların mücadele verdikleri toplumların büyük çoğunluğunda, devlet modelinin zayıflığı siyasalın, ya da burada daha kaba anlamıyla gündelik siyasetin, bir devlet erkinin doğuşundan önceye rastlayan aile, etnik grup, kabile dayanışmasının ifadesi olan, ya da yakın zamanda kentleşmiş ve yapısı bozulmuş toplumlarda cemaat dayanışmasının yeniden keşfi olan dayanışma guruplarına, yani "klanlar"a dayanarak yürütülmesine yol açar. Eğer toplumsal bölünmeyi, kişisel rekabetleri, kayırmacılığı, kazanç hırsını vb. kusur, günah ya da komplo olarak görürseniz, bunların "yeni" topluma akıl almaz ve hoyrat bir biçimde geri dönüşlerini anlamaya ve bunlarla mücadele etmeye yarayacak hiçbir donanımınız kalmaz elinizde. Bu geri dönüş, görmüş olduğumuz gibi, kabilesel ve köylü geçmişin basit bir kalıntısı değil, modern bir toplumda geleneksel sadakat ve iktidar biçimlerinin yeniden oluşumudur: Evlilik ortaklıkları, loncaların dayanışması, kayırmacılık, yani siyasal bağlılığın maddi bir çıkar karşılığında de-

ğıştirilmesi.

Kuşkusuz kelimenin tam anlamıyla kabilecilik, Suudi Arabistan'da ve Haşit Kabilesi'nin siyasal ifadesi olan fundamentalist İslah Partisi'nin bulunduğu Yemen'de gücünü korumaktadır. Ancak siyasal İslamcılığın ortaya çıkışı genellikle, *asabiyye*'nin, dayanışma guruplarının, köylü kabileciliğinden farklı bir biçimde yeniden oluşumunu gizlemektedir. M. Seurat, Trablus'un Bab Tebbane mahallesi (Lübnan) hakkındaki çalışmasında, kentli bir gurubun bir *asabiyye* olarak nasıl faaliyet gösterdiğini ve siyasal ifadesini nasıl İslamcı bir partide, İslami Tevhid Hareketi'nde bulduğunu göstermektedir. Hareketin yöneticisi Şeyh Şaban, son derece partikülarist bir coğrafi ve sosyolojik tabanı olduğunu kabule yanaşmamaktadır: "Hareket İslam'dır, İslam'ın sınırlarını biliyor musunuz?"¹

İslamcılık, ne milliyetçilikleri, hatta ne de Batılıların komplosu olarak görülen etnik sorunu aşmayı becerebildi. Müslüman Kardeşler'in desteklediği bir rejim tarafından yönetilen Sudan'da, eski bir Müslüman Kardeş olan Davud Bolad, 1991'de Hartum merkezli "Araplar"a karşı Darfur'da siyah gerillaları örgütledi, çünkü İslamileştirme siyasetinin gerisinde aynı zamanda eski Arap-Siyah husumetine geri dönülüyordu. Cezayir'de FIS tarafından savunulan Araplaştırma, Berberilerin (Kabiliyeliler) aleyhine gerçekleşiyor. Malezya'da İslamcılık, aynı zamanda Malezyalı etnik grubun, Çinliler'e karşı mücadelelerinin bir dışavurumudur. Afganistan siyaset sahnesine de Peştunlarla Peştun olmayanlar arasındaki eski hesaplar egemendir.

Nihayet, görmüş olduğumuz gibi, İslamcı hareketler ulus-devlet çerçevesine kayıyor ya da büyük devletlerin dış siyasetlerine alet oluyorlar. İslami-milliyetçilik, Pan-İslamcılığa ağır basıyor.

İslamcıların mücadele yürüttükleri toplumlarda siyasetin işleyişinin anahtarı olan hususlar (kabilecilik, etnik grupçuluk, ka-

1. Michel Seurat, *L'État...*, s. 159.

yırmacılık, milliyetçilik) ya İslamcılar tarafından bizatihi varlıkları itibarıyla yok sayılmış ya da inanç eksikliğine bağlanmış, hatta sömürgeci komplolarla izah edilmişlerdir. Birlik mitosu, çoğunlukla denetimden çıkmış bir şiddetle ya da ekonomi veya devlet iktidarının çıkar şebekeleri tarafından ele geçirilmesiyle yeniden ortaya çıkacak olan çatışma ve farklılıkları düşünmeyi engellemektedir. Aslında farklılaşmanın sosyolojik bir gerçeklik olduğunu kabullenmeye bu şekilde yanaşmama, bu farklılaşmanın görmezlikten geldiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu farklılaşmaya taktik olarak mükemmelen hâkim olunmuştur, ancak kavram olarak görmezlikten gelinmektedir. Dolayısıyla ince taktisyen uygulamalar ile kuramsal şizofrenlik arasındaki mesafe giderek açılmaktadır. İslamcı dünyadaki iç kavgalar –İranlılar dışında– daima kardeşler arasındaki "yanlış anlamalar" olarak sunulmaktadır. Gerçek çatışmalar, bozuşmadan barışmaya yüz seksen derecelik dönüşlerle perdelenmektedir, örneğin Afgan direnişinin tarihini belirleyenler gibi. Özel olarak yalnızca bunların konuşulduğu durumlar dışında, kişisel hırs ve etnik bölünme hiçbir zaman meşru görülmemiş ve sürekli Batı'ya atfedilmiştir. İslamcılık kendi sosyopolitik gerçekliği, dolayısıyla yeni-fundamentalizme kayışı üstüne düşünmeye yarayacak kavramsal bir yapılanmaya gidememiştir.

İslamcı olsun olmasın, dayanışma ve çıkar şebekeleri faaliyet göstermekte ve varlıklarını sürdürmektedirler, çünkü bunlar malların dünya çapındaki dolaşım ve dağıtım ağlarıyla sıkı bir bağ içerisindedirler: petrodolarlar, uyuşturucu, petrol, silah, başka devletlerden gelen ve stratejik amaçlarla dağıtılan maddi yardımlar ya da sadece uluslararası ticaret (gümrüklerde ve ithalatta vergiler, ithalat lisanslarının dağıtımı, döviz spekülasyonu). Malların dolaşım ağlarının küreselleşmesi devletlerin hem güçsüzlüğü hem de istikrarlılığı sayesinde mümkün olabilmektedir.

Çağdaş İslamcı hareketlerin katıldıkları siyasal faaliyet, bu yüzden, geleneksel kültürel alanın geri dönüşünün değil, yeni

bir küresel-alanın sonucudur. Başarı kazanan yeni-fundamentalizm, İslam toplumlarının yalıtılmış adacıklar haline dönüştürülmesini sağlayamayacaktır. Yeni-fundamentalizm, bizatihi kendi iktidarının uygulanışında küresel-alana bağımlıdır. Batılı modeller toplum içine alabildiğine sızmıştır ve kimsenin gücü radyoyu, televizyonu, kasetleri ve gezginleri durdurmaya yetmeyecektir.

Batı ve İslamcılar

Kuşkusuz adacıklar kurmanın imkânsızlığının bilincidir ki, İslamcıların akıllarını saflığa takmalarına yol açıyor ve onları, ulusal ve köken olarak orali olsalar bile –Mısır'daki Kıptiler gibi– doğrudan her türlü hristiyan varlığına karşı mücadeleye itiyor; geleneksel ulema ise hristiyan ve yahudi olgusunu kabullenmektedir.

Yeni-fundamentalistlerin stratejisi devrimci olmasa da, bütün Batılı değerlerin açıkça yadsınması üzerine oturmaktadır. İslamcıların tavrı ise her zaman böyle olmamıştır. Söz ettiğimiz bütün bu hareketleri birbirine karıştıranlar için günümüzde İran Dışişleri Bakanı'nın, 1991'de Suudi Arabistan ve ABD tarafından desteklenen Afgan geçici hükümetine karşı kadınların oy hakkını savunduğunu görmek çelişkili bir durum sergilemektedir. İran İslam Devrimi'nde ortaya konan siyasal ve kültürel modeller, Suudi Arabistan gibi rejimlere, hatta gelecekteki İslami devletin "emir"inin sahip olması gereken erdemler konusunda yeni-fundamentalist safları kızıştıran tartışmalara kıyasla modernidir.

Sünni yeni-fundamentalizm, Kuzey-Güney zıtlaşmasının tümüyle dinsel bir yorumunu yapıyor: Yeni Haçlılar teması, emperyalizmin yerini alıyor; İsrail Batı'nın köprübaşıdır (ya da en paranoyak versiyonlarda bunun tam tersi); her yerde hristiyan misyonerler görülür; Batı kültürü yozlaşmış olarak değerlendirir.

lir ve Batı toplumu tümüyle olumsuz bir şekilde betimlenir (inti-harlar, alkolizm, ahlak bozukluğu, vb.). Yeni-fundamentalist-lerin dünya görüşü savunmacıdır. Bu kayışı somutlaştıran bir husus, Afganların yahudilere bakışının değişmesidir: Afganistan savaşından önce, Peştun kabileleri İsrail'in yitik bir kabilesinden gelmekle övünüyorlardı; savaş sırasında birçok geleneksel mol-lanın Tevrat'ı yücelttiği (tabii dinsiz komünistlere muhalefet için) görülüyordu. Ama günümüzde, sürgündeki Afgan yeni-fundamentalistleri siyonist komplo nakaratını tekrarlamaktadırlar.

Batı'ya karşı bu kültürel muhalefetin, devletlerin stratejik tercihleri ile hiçbir ilgisi yoktur. Örneğin, stratejik olarak Batı kampında yer alan ama topraklarında her türlü kiliseyi reddeden Suudiler'de hristiyan karşıtı söylem ve tavır en uç noktadadır. Buna karşılık İran'ın hiçbir zaman hristiyan karşıtı bir siyaseti olmadı ve her zaman için hristiyanların topraklarında yaşamasını (Ermeniler'e şarap yapma yetkisi verecek ölçüde) kabul etti.

Yeni-fundamentalizmin bu savunmacı ve bağınaz tavrı, onun modernliği kavramadaki beceriksizliğini gösteriyor. Hristiyanlık uzun süreden beri İslam'ın ötekisi değildir. Hristiyanlarda ve yahudilerde dine dönüş olsa bile, fundamentalizmler arasında hiçbir benzerlik yoktur. Müslüman toplumunu tehdit eden kültür, hristiyan ya da yahudi kültürü değil, tüketimin ve iletişimin dünya kültürüdür; bu laik, ate ve boş bir kültürdür; içinde ne bir değer ne de bir strateji vardır, ama çoktandır buradadır, kasetlerdedir, transistorlu radyolardadır, en ücra köyde bile mevcuttur. Bu kültür her türlü yeniden sahiplenmenin ve yeniden okumanın konusu olabilir. Bu kültür bir koddur, bir uygarlık değil.

Yeni-fundamentalizm şeytanını bir başka tanrıda arıyor, ama içinde taşıdığı çölü göremiyor.

Kaynakça

- Abduh, M., *Risalat al Tawhid* ("Tevhid Risalesi"), Fransızca çevirisi, Paris, Paul Geuthner, 1978.
- Abrahamyan, E. (Abrahamian, E.*), *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*, Londra, Tauris, 1989.
- Adelkhah, F., *La Révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1990.
- Ahmed, A., *Millenium and Charisma among Swat Pathans*, Londra, Routledge and Kegan, 1976.
- Pukhtun Economy and Society*, Londra, Routledge and Kegan, 1980.
- Hart ile birlikte (yönetiminde), *Islam in Tribal Societies*, Londra, Routledge and Kegan, 1984.
- Ahmed, K. (yönetiminde), *Islamic Perspectives*, Leicester, The Islamic Foundation, 1979.
- Acemi, F., (Ajami, F.), *The Vanished Imam*, Londra, Tauris, 1986.
- Arkun, M. (Arkoun, M.), *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Gardet L. ile birlikte, *L'Islam, hier demain*, Paris, Buchet-Chastel, 1982.
- Azzam, S. (yönetiminde), *Islam and Contemporary Society*, Londra, Islamic Council of Europe, 1982.
- Badie, B., *Les Deux États*, Paris, Fayard, 1986.
- Bahadır, K. (Bahadur, K.), *The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Lahor, Progressive Books, 1978.
- Beni Sadr, E. H., *İktisad-ı Tevhidi* ("Birlikçi Ekonomi"), Farsça, *Nashr-i hajr*, 1357 (1978).
- Bereketullah, M., *Le Khalifat*, Fransızca versiyon, Paris, Paul Geuthner, 1924.
- Burgat, F., *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1988.
- Carré O., *Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, Frère musulman radical*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, Éditions du Cerf, 1984.
- Cemiyet-i İslami Afganistan, *Mirror of Jihâd*, İngilizce dergi, Peşaver, 1982'den bu yana.
- Misak-ı Hun*, no 19, 1987, Farsça başyazı.

* Eserin Batı dillerinde yayımlanmış olması durumunda yazar adının bu dildeki yazılışı parantez içinde verilmiştir.

- Usû-i Bîat ve Mes'uliyethâ-yı Uzû*, ("Bağlılığın Temelleri ve Militanın Sorumlulukları"), Peşaver, 10. bs., Hamal 1360 (Mart-Nisan 1981).
- Centlivres, P., *Un bazar d'Asie centrale: Tashkurgan*, Wiesbaden, Ludwig Reicherth Verlag, 1972.
- Centlivres-Demont M. ile birlikte, *Et si on parlait de l'Afghanistan?*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'Homme, 1988.
- Charnay, J. P., *L'Islam et la Guerre*, Paris, Fayard, 1986.
- Clark, G., "Zakat and 'Ushr and a Welfare System", Anita Weiss (yönetiminde), *Islamic Reassertion in Pakistan* içinde, Syracuse, Syracuse University Press, 1986.
- Cochran, J., *Education in Egypt*, Londra, Croom Helm, 1986.
- Cole, J. ve Keddie, N. (yönetiminde), *Shi'ism and Social protest*, Yale, Yale University Press, 1986.
- Coulon, C., "Sénégal", *Contestations en pays islamiques* içinde, Paris, CHEAM (Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes), 1984, cilt I.
- "Les nouveaux Ulama et la résurgence islamique au nord-Nigeria", çoğaltılmış heyet raporu, Centre d'étude d'Afrique noire, Bordeaux, Haziran 1986.
- Davud, Z. (Daoud, Z.), "La frustration des classes moyennes au Maghreb", *Le Monde diplomatique*, Kasım 1991.
- Deboulet, A., "État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire", *Égypte, Monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, no 1, Birinci üçay 1990.
- Dökmeciyan, H. (Dekmejian, H.), *Islam in Revolution*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985.
- Dumont, P., "Turquie", *Contestations en pays islamiques* içinde, Paris, CHEAM, 1984, cilt I.
- Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Eickelman, D., *The Middle East, An Anthropological Approach*, New Jersey, Prentice Hall, 1981.
- Ercümen, S. A. (Arjomand, S. A.), *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, University of Chicago, 1984.
- The Turban for the Crown*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Esposito, J., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Étienne, B., *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- Gökalp, A., "Une minorité shiite en Anatolie: les Alevî", *Annales*, Mayıs-Ağustos 1980.
- Graff, V., "Islam et laïcité", *La Démocratie indienne, Esprit* dergisinin özel sayısı, 1985.
- Hayes, L. D., *The Crisis of Education in Pakistan*, Lahor, Vanguard Books, 1987.
- Hidayetullah, M. (Hedayetullah, M.), *Sayyid Ahmad, a Study of the Religious Reform Movement of Sayyid Ahmad of Râe Bareli*, Lahor, Mohammed Ashraf, 1970.
- Hizb-i İslami, *Mes'uliyethâ-yı Uzû*, Peşaver.
- Hourcade, B., "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste", *Hérodote*, no 36, 1. üçay, 1985.
- Hosrokhavar F. (Khosrokhavar, F.) ile birlikte, "L'habitat révolutionnaire à

- Téhéran", *Hérodote*, no 31, Ekim-Aralık 1983.
- Hosrokhavar F. (Khosrokhavar, F.), "La bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", *Revue Tiers-Monde*, cilt 31, Ekim-Aralık 1990.
- "Du néo-orientalisme de Badie", *Peuples méditerranéens*, no 50, Ocak-Mart 1990.
- Karpat, K., "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A reinterpretation", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXXII (1), Ocak-Mart 1991.
- Kedduri, E. (Keddourie, E.), *Afghani and Abduh*, Londra, Frank Cass and Co, 1966.
- Kepel, G., *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984.
- Les Banlieues de l'islam*, Paris, Le Seuil, 1988.
- Richard Y. ile birlikte, *Intellectuels et Militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1989.
- Humeyni, R., *Tavzihu'l Mesail* ("Sorunların Açıklamaları"), Merkez-i , 1366 (1987).
- Kopecky, L. M., "The Imami Sayyed of the Hazarajat", Kopenhag, *Folk*, cilt 22, 1984.
- Kramer, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1987.
- Kureyşi, A. I. (Qureshi, A. I.), *The Economic and Social System of Islam*, Lahor, Islamic Book Service, 1979.
- Lacoste, C. ve Y. (yönetiminde), *L'État du Maghreb*, Paris, La Découverte, 1991.
- Laroui, A., *Islam et Modernité*, Paris, La Découverte, 1987.
- Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago, 1988.
- Libre*, Paris, Payot, sekiz sayı, 1977-1980.
- Luizard, P. J., *La Formation de l'Irak contemporain*, Paris, CNRS, 1991.
- Martin, P., "Chiisme et 'Wilayât al Faqih' ", *Cahiers de l'Orient*, no 8/9.
- Mevdudi, A. (Maududi, A.), *The Islamic Law and Constitution*, Lahor, Islamic Publication, 1980 (1. bs. 1955).
- Jihâd in Islâm*, 1939'da İngilizce yazılmış ve The Holy Coran Publishing House tarafından çoğaltılmış metin, Beyrut, 1980.
- Merad A. (Mérad, A.), *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, Paul Geuthner, 1971.
- Metcalf, B., *Islamic Revival in British India*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Michaud, G. (M. Seurat'nın takma ismi) ve Carré, O., *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard, 1983.
- Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Moini, F., *Yearbook Iran 89/90*, Menas Associates Ltd.
- Moore, C. H., "Islamic Banks and Competitive Politics in The Arab World And Turkey", *Middle East Journal*, cilt 44, no 2, Bahar 1991.
- Mortimer, E., *Faith and Power*, Londra, Faber and Faber, 1982.
- Nasr Seyyid Veli Rıza (Nasr Seyyed Vali Reza), "Students, Islam and Politics: Islami Jami'at-i Tuleba in Pakistan", *Middle East Journal*, cilt 46, no 1, Kış

1992.

- Poullada, L., *Reforms and Rebellions in Afghanistan*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.
- Reissner, J., *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Fribourg, Klaus Schwartz Verlag, 1980.
- Richard, Y., *Le Shi'isme en Iran*, Paris, Jean Maisonneuve, 1980.
- L'Islam chi'ite*, Paris, Fayard, 1990.
- Rodinson, M., *Islam et Capitalisme*, Paris, Le Seuil, 1966.
- Ruaciye, A. (Rouadjia, A.), *Les Frères et la Mosquée*, Paris, Karthala, 1988.
- Roy, O., *L'Afghanistan, Islam et Modernité politique*, Paris, Le Seuil, 1985.
- "Ethnies et politique en Asie centrale", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, Edisud, Ocak 1992.
- Seurat, M., *L'État de Barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989.
- Sid Ahmed, A., "Finance islamique et développement", *Revue Tiers-Monde*, XXIII, no 92, Ekim-Aralık 1982.
- Sivan, E., "Ibn Taymiyya, Father of the Islamic Revolution", *Encounter*, Mayıs 1983.
- Radical Islam*, Yale, Yale University Press, 1985.
- Shayegan, D., *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982.
- Şadid, M. K. (Shadid, M. K.), "The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza", *Third World Quarterly*, Londra, Nisan 1988, cilt, 10, no 2, s. 658-682.
- Şehrani, N. (Shahrani, N.), "Popular Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period", American Research Seminar'dan çoğaltılmış, 1985.
- Şeriati, A. (Ali Mezinani takmaadıyla), *Teşeyyu-i alevi, teşeyyu-i safevi* ("Ali Şi'ası, Safevi Şi'ası"), 1973.
- Talegani, M., *İslam ve Malikiyet*, Tahran, 4. bs., 1963.
- Tozy, M., "Islam et État au Maghreb", *Maghreb Machrek*, no 3, 1989.
- Vieille, P. ve Hosrokhavar, F. (Khosrokhavar, F.), *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.
- Weber, M., *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Pion, 1985.

OLIVIER ROY

Siyasal İslamın iflası

Roy'nın kitabının konusu çağdaş İslami hareketlerdir, yani İslam'ı bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da gören, kendilerini bu yolla mevcut sistemden bir kopuş olarak tanımlayan gruplardır.

Çağdaş siyasal İslam, müslüman toplumlara bir seçenek sunuyor mu? Yazarın Cezayir'den Türkiye ve İran'a, Suudiler'den Afganistan, Pakistan ve Orta Asya Cumhuriyetlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyada dolaşarak yanıt aradığı temel soru budur. Olivier Roy, İslamcılığın etki ve genişlemesinin henüz durmadığını, siyasal İslamın iktidara gelebileceğini, ancak iktidara gelse de âdetlerden ve hukuktan başka hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini, sonucun kesin bir başarısızlık olduğunu düşünüyor.

Neden bu başarısızlık? Bu sorunun en başta gelen yanıtı, siyasal İslamın, karşı çıkarak kendini varetmiş modernizmin kötü bir kopyası olmasında yatıyor. Batı ve modernlik karşıtlığı temelinde mevcut muhalefet boşluğunu doldurarak güçlenmiş olan siyasal İslam, giderek bir "fundamentalizm" halini alıyor ve şeytanını "Batı" tanrısında ararken, kendi içindeki çölü göremiyor.

Metis'te Roy'nın siyasal İslami küreselleşmeyle ve daha yakın tarihli olgularla ilişkilendirdiği kitabı **Küreselleşen İslam**'ı da yayımladık.



Metis Yaşadığımız Dünya

ISBN 975-342-045-5



Metis Yayınları
www.metiskitap.com
12 500 000 TL
12.50 YTL