

ASRIN İDRAKİ

~ Ayda Bir Merhaba ~

Modern zamanlarda Kur'an'ın yorumlanması noktasında önemli çabalar ortaya konulmuştur. Klâsik müfessirlerin yöntemlerinin çağımızda Kur'an'a muhatap olan insanlar nezdindeki yeterliliğini tartışma konusu eden önemli bir birikim oluşmuştur. Dünya Müslümanlarının yaşadıkları siyasi yıkımların da etkisiyle Kur'an'ı anlayarak "asrın idraki"ne söyletme meselesi bir çıkış yolu olarak önerilmiştir. Geleneğin İslâm telakkisi ile çağdaş insan arasındaki kopukluğun var olması başka bir deyişle mevcut Müslümanlık kültürü ile çağın insanı arasında ikna görevini üstlenecek dil, içerik ve idrak unsurlarının tekabüliyet arz etmemesi bu düşünceyi oluşturan nedenlerden biri olarak zikredilebilir.

Çağdaş İslâmcı akımın önemli hareket noktalarından biri olan Kur'an'ı asrın idrakine söyletme düşüncesi Kur'an'ı anlamaya çalışma eğilimine büyük bir yaygınlık kazandırmıştır. Müslüman dünyada Kur'an çalışmaları Şii ve Sünni dünyada son asırda büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Mehmet Akif'ten Malik Bin Nebi'ye, Beheştî'den Muhammed Bakır es-Sadr'a, Seyyid Kutub'tan Mevdudi'ye uzanan bu çizgi sorunlu yanlarına rağmen Kur'an'ı anlama ve asrın idraki içerisinde sunma gayreti içerisinde olmuştur. Öte yandan Kur'an'ın ruhuna yabancı etkilerin kuvveti altında uzanmış bulunan bütün perdeleri kaldırma ve onun hakkındaki hakikati kendi sayfalarında aramaya vurgu yapan çabaların modernistlikle suçlandığı da olmuştur. Oysa aynı çaba ve yönelim içinde bulunan bu düşünürler zaman zaman yanlış olduğunu düşündükleri yaklaşımları tenkit etmekten kaçınmamışlardır. Aynı endişelere sahip iki düşünür olmaları bakımından Seyyid Kutub'un Muhammed Abduh'a yöneltmiş olduğu eleştiriler bu noktada hatırlanabilir. Her iki düşünür de Kur'an'a dönülmesi gerekliliğini vurgulayıp, klasik tefsir birikiminin bazı noktalarının aşılması gerektiği noktasında ortaklaşmalarına karşın derece yönünden farklılaşırlar mesela. Aralarındaki fark Batı modelinden kurtularak özgün İslâmi dile yakın olup olmama noktasında düğümlenmektedir. Abduh modernitenin kendine güveninin oldukça yüksek olduğu bir zamanda yaşamasından dolayı bazı konularda savunmacı eğilime sahiptir. Buna karşın Seyyid Kutub meydana gelen iki dünya savaşı sonrasında güven bunalımı yaşayan Batı karşısında meydan okuyan eleştirel bir bakış açısının sahibidir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın asrın idrakine sunulması düşüncesi etrafında bugüne kadar oluşan söylem kiplerinden biri bu yönelimi itibarsızlaştırmaya dönük muhafazakâr bir bakışın bu sürece eşlik etmiş olmasıdır. Temel kaynaklara dönmeyi önceleyen İslâmcılık ve modernite ilişkisi konusunda önemli sorun alanlarından birini teşkil eden "asrın idraki" meselesini ele almanın gerekli olduğu düşüncesiyle bu sayımızda bu konuyu irdelemeyi uygun bulduk. Modernite karşısında yenilgiye uğrayan Müslüman coğrafya niçin kaynaklara dönmesi gerektiği konusunda önemli bir aşama kaydetmiş olsa da meselenin nasıllığı konusunda olgunluk gösterebilmiş değildir. Mehmed Kürşad Atalar yazısında bu konuyu ele alıyor. Yasin Aktay ise İslâmcılık tartışmalarında önemli yer tutan yerlilik ve modernlik konularına odaklanıyor. Serkan Yorgancılar, Said Halim Paşa üzerinden buhranlarımıza dikkat çekiyor. Susan Buck Morss ve Dilaver Demirağ ise eleştirel teori ile İslâmcılık ilişkine değinerek meselenin küresel bir karşı kültür oluşturma boyutunu gündeme taşıyorlar.

Gündem, Yaşayan İslâm ve Kültür sayfalarımızda ise hem güne hem de gün içindeki kalıcılıklara ışık tutan yazılar yer alıyor.

Yeni sayımızda buluşmak temennisiyle...

Umran

İçindekiler ARALIK



12

[gündem]



24

[dosya]



44

04

ORTADOĞU'DAN



10

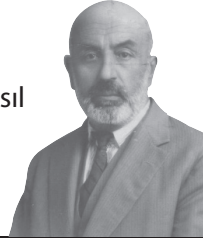
Arap Uyanışı ve "Tehlikeli Kavşak"ta Suriye Politikası
CEVAT ÖZKAYA

14

Avrupa'yı Taşralaştırma Fikri:
Tarihçi Dipesh Chakrabarty ile
Söyleşi
M. MURAT ŞAHİN

22

İslâm "Asrın İdrakine" Nasıl
Söyletilir?
M. KÜRŞAD
ATALAR



26

İslâmcılığın Beşeri Halleri,
Yerlilik ve Modernlik
YASİN AKTAY

30

Said Halim
Paşa'dan
Günümüze
İslâmcıların
Bitmeye
Buhranları
SERKAN
YORGANCILAR



46

Karşı Kültür, Eleştirel Teori ve
İslâmcılık
SUSAN BUCK - MORSS

54

Eleştirel Teori ve
İslâmcılık
DİLAVER DEMİRAĞ



64

Günahlardan Sakınmak İçin
Hayâyı Kuşanmak
ABDULLAH YILDIZ

Sahibi

PINAR YAYINLARI
Tic. ve San. Ltd. Şti. Adına
İlhan Gündoğdu

Genel Yayın Yönetmeni ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Cevat Özkaya

İdare Merkezi

Alay Köşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No: 6/3
Cağaloğlu - Fatih / İstanbul
Tel: (0212) 520 98 90
Fax: (0212) 527 06 77
www.umrandergisi.com
umran@umrandergisi.com
abone@umrandergisi.com

Temsilcilikler

Ankara: (0312) 435 94 48
İzmit: (0542) 250 75 77
Trabzon: (0462) 321 95 44
İsparta: (0246) 223 24 87

Nasıl Abone Olabilirsiniz?

1. Abone olmak için bir telefon açmanız yeterli.
Umran Dergisi'ne abone olmak ve aboneliğinizi yenilemek için **0212 520 98 90** nolu telefon numarasını arayabilirsiniz.

2. abone@umrandergisi.com adresine isim, adres ve telefon bilgilerinizi bildirmek suretiyle de abone olabilirsiniz.

Abone Ücretleri

Yurt içi abone ücreti (1 yıllık): 60 TL (KDV dahil)
Yurt dışı abone ücreti (12 sayı, 1 yıllık):
Avrupa 60 EURO

ABD: 80 USD, Avustralya: 85 AUD

Abone Ücretini Nasıl Ödeyebilirsiniz?

1- Kredi kartı numaranızı telefon ile bize bildirerek.

2- Bir PTT şubesine giderek POSTA ÇEKİ hesabımıza ücreti yatırarak. (Lütfen posta çeki üzerine abone adını yazmayı unutmayınız.)

POSTA ÇEKİ HESAP NO: 654482

ALICI ADI: PINAR YAYINLARI TİC. SAN. LTD. ŞTİ.

3- Ayrıca aşağıdaki BANKA HESAP numaralarına da abone ücretinizi ödeyebilirsiniz.

BANKA HESAP NUMARASI

Garanti Bankası

Çemberlitaş Şb. TL Hesabı Ş. Kodu: 44

Hesap No: 6298359 (Pinar Yayınları Tic. San. Ltd. Şti.)

IBAN : TR95 0006 2000 0440 0006 2983 59

Fiyatı: 5 TL

Görsel Yönetmen

Tekin Öztürk

www.tekinozturk.com.tr

Baskı: Şenyıldız Matbaacılık

Gümüşsuyu Cad. No:3 Kat:1

Topkapı - İstanbul Tel: (212) 483 47 91

Yaygın Süreli. Ayda bir yayımlanır.

Yayımlanan ilanların ve yazıların sorumluluğu sahiplerine aittir.

Bu dergi basın meslek ilkelerine uymayı taahhüt eder.



[yaşayan islam]



[kültür-sanat]

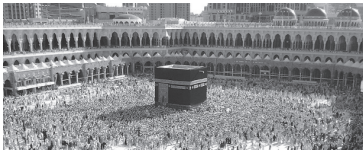
70

Kadın, Tek
Başına
**METİN
ÖNAL
MENGÜŞOĞLU**



74

Kutlu Sefer
SELVİGÜL ŞAHİN



76

Şehir ve Ali Düşmedikçe
Yarın Bekleyebilir
ALİ EMRE

78

Üç İhtilal Çocuğu
CİHAN AKTAŞ

81

"Kemalizm için
de, Atatürkçülük
için de 'Atatürk'
üstünlüğü sor-
gulanamaz bir
simge."
HİLAL KAPLAN



86

Tek Parti Döneminde
Muhalefet
GÜNGÖR GÖÇER

90

Bir Zamanlar Anadolu'da
SÜLEYMAN CERAN

96

KİTAPLIK

SURIYE'DE İÇ SAVAŞ ENGELLENMELİ

ABDULBARİ ATWAN

Suriye'de şartların iç savaşa kayması ve yol açacağı kanlı sonuçlara yönelik uyarıların dozu arttı. İlk uyarıyı Rus Dışişleri Bakanı yaptı. Onu dün Türk Dışişleri Bakanı izledi. Başkalarının da ilerleyen günlerde bu uyarıyı yapacağı kesin. Türkiye'de bulunan Riyad Esed'in liderliğini yaptığı Özgür Suriye Ordusu'nun artan askeri etkinliği, birliklerinin istihbarat binasını bombalaması, Suriye güvenlik noktasına saldırması, asker ve subay ölümlerine yol açması bu tür uyarıların yapılmasına yol açtı. Zira bu eylemler ve askeri çatışmalar Suriye devriminin 'barışçıl' özelliğini veya önemli özelliğinden birini eksiltecek.

Suriye Ulusal Konsey'i sözcüleri, devrimin askeri kanadı Özgür Suriye Ordusu'nun çıplak bağrılarıyla güvenlik ve ordunun kurşunlarına karşı koyan savunmasız vatandaşları koruma yükümlülüğünden hareketle bu askeri eylemleri yaptığını belirtirken rejim, güçlerine saldıranları şu ana kadar binden fazla askeri öldüren 'silahlı çeteler' olarak niteliyor. İç savaşın başlayıp başlamadığını tartışmıyoruz ancak üzerinde durmamız gereken husus sadece Suriye'de değil, bütün Arap ülkelerinde ve özellikle de Suriye'ye komşu ülkelerde yol açacağı feci sonuçlardır.

Suriye rejiminin bütün nasihatleri geri çevirmesi, kanlı güvenlik çözümlerindeki ısrarı ve reform vaatlerini tutmaması, ülkeyi kan gölüne çevirdi. Kanlı güvenlik çözümleri bini asker 3500 kişinin ölümüne yol açtı. Ülkede iç savaş çıkar, ülkenin kuzey, güney, doğu ve batı sınırlarından silah kaçırılması suretiyle direk ve dolaylı dış müdahaleler başlarsa kurbanların sayısı ne olur kim bilir?! Suriye'nin iç savaşa değil, ciddi arabuluculuğa, inkar ve inadı bırakan ihtiyatlı bir rejime, ötekiyle yaşama ilkesini kabul eden, dış askeri müdahaleyi reddeden ve gerçekleşmesi zor büyük söylemlerden uzak durarak bilimsel ve nesnel şekilde okuyan bağımsız sorumlu bir muhalefete ihtiyacı var.

Maalesef bu unsurlardan çoğunu Suriye krizinin taraflarında görmüyoruz. Dış unsur her tarafı kendi tutumuna tutunmaya tahrik etme rolü oynuyor. Ortada rejimi devirme yönünde çıkan bir Arap ve Batı kararı var. Diplomasiyle, yalnızlaştırma, abluka ve şeytanlaştırma politikasıyla başlayan birçok yolla bu karar hayata geçiriliyor. Bütün göstergeler hali hazırda beliren bir plan olduğuna işaret ediyor. Planın uygulanma adımları Suriye toprakları içinde sivilleri koruma adı altında NATO güçlerinin Libya'nın Bingazi şehrinde kurduğu uçuş yasağı bölgesine benzeyen tampon bölgeler veya kamplar kurmayla başlayabilir. Arap Birliği üyesiymiş gibi bütün



toplantılarına katılan, daimi üyeliğe hazırlık olarak Suriye'nin yerini alabilecek Türkiye, bu bağlamda en büyük role aday. Davutoğlu dün Paris'te Türkiye'nin tampon bölge kurma kararının Arap ülkeleriyle koordinasyon ve istişareyi

gerektirdiğini belirtti. Suriye Libya'dan farklıdır. Çünkü ordu güçlü ve rejimi destekliyor. Farklı mezhep, din ve ırklar var. Bu mezheplerin çoğunluğu birçok sebepten ötürü hâlâ rejime sempati besliyor.

Rejimin Arap dostları ortada yok gibi ancak güçleri hafife alınamayacak, Arap olmayan İran, Rusya ve Çin gibi dostları var. Lübnan'da tecrübe edilmiş güç Hizbullah'ı unutamayız. Bununla birlikte rejimin hareket alanının her geçen gün daraldığını kabul etmek gerekli. Bu yüzden rejim zaman geçmeden elinde kalan kartları oynamalı. Birçok dostuna yaptığımız gibi Esad'e de meşru Suriye ayaklanması patlamadan önce dahi nasihatle bulunduk ancak maalesef dinlemedi. Dinler gibi göründü ancak yapmadı. Fakat bu durum vazgeçeceğimiz anlamına gelmez. Son olacak nasihatimizi şu noktalarla özetliyoruz:

Rejim milyonluk gösterileri göstererek halkın büyük kesiminin kendisini desteklediğini söylerken muhalefet ise halkın rejimi istemediğini belirtiyor. O halde hükümet niçin Arap Birliği'nden ve insan hakları örgütlerinden gözlemcileriyle birlikte 'yönetimi destekliyor musunuz' şeklinde bir referandum yapmıyor? Çoğunluk rejime karşı çıkarsa Esad ve rejimi gitmeli. Çoğunluk desteklerse muhalefet ve Arap Birliği, diyalogun ve demokratik reformların başlaması, başkanlık ve parlamento seçimlerine hazırlanacak geçici ulusal birlik hükümeti kurulması ve tıpkı Mısır'daki gibi geçiş sürecinin garantörü olması için ordunun onurlu subayları tarafından yüksek askeri konseyin oluşturulması şartıyla çoğunluğun görüşünü desteklemeli.

Bu kolay formül benimsenirse bütün dünya için sürpriz olacak ve tüm kartları karıştıracaktır. Acaba rejim Suriye ve halkını düşünerek ve akan kanı durdurmak için bunu yapar, askeri veya siyasi yabancı müdahalelere bütün kapıları kapatır mı? Rejimin bu nasihatini veya diğerlerini dinleyeceğinden şüphe ediyoruz. Suriye'de nihai sözün aklın sesi, sandıklar ve halkın görüşü değil, füzelerin ve topların olacağı görülüyor. Yani başlamış olabilecek iç savaş kaçınılmaz. (Londra'da Arapça yayımlanan el-Kudsü'l-Arabi gazetesi, 19 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

İSLÂMCILAR VE ARAP DÜNYASININ GELECEĞİ

AHMED AMRABİ

Tunus'ta seçimleri İslâmcı Nahda Partisi'nin ezici çoğunlukta kazanmasının anlamı ne? Anlamanın arkasında boyutlar ve yankılar var. Bu yüzden Hamas'ın birkaç yıl önce Gazze'deki Filistin seçimlerini ezici çoğunlukla kazanmasını, 1990'ların başında Cezayir'de İslâmi Kurtuluş Cephesi FIS'in seçimleri kazanmasını ve Mübarek döneminde onca korkutma, şaibelere ve baskılara rağmen Müslüman Kardeşler hareketi İhvan'ın Mısır parlamento sandalyelerinin beşte birini almasını dikkate almadıkça Nahda'nın seçim zaferinin anlamını kavramayız. Diğer yandan bu açık başarılar Zeynel Abidin Bin Ali'ye, Filistin yönetimi liderlerine, Cezayir'in generallerine ve Hüsnü Mübarek'e yönelik manevi bir kınamaydı.

Ancak Arap tarihinin tuhaf dönüşümleri var. 1950 ve 1960'lı yıllarda İslâmcı örgütler Arap despot rejimlerinin, Batının ve özellikle de ABD'nin tercih ettiği bir müttefikti. 1968'de İran Şahı Muhammed Ali Pehlevi birçok Arap diktatörlüklerinin katılımıyla 'İslâm Paktı' adıyla bölgesel bir örgüt kurdu. ABD bu bloğun arkasındaki büyük uluslararası güçtü. En büyük stratejik hedef Nasırcı Mısır'ın başını çektiği Arap milliyetçi akımı püskürtmektir. Burada kanıt Arap dünyasındaki İslâmcı örgütlerin ve özellikle de Mısır'daki İhvan'ın bu paktın halk desteğini oluşturmalarıydı. ABD liderliğindeki kapitalist ve Sovyetler Birliği liderliğindeki sosyalist kamplar arasındaki soğuk savaş doruktaydı. İslâm paktı kanalıyla İslâmcı cemaatler siyasi imkânlarını direk olarak Amerikan ajandasının ve dolaylı olarak İsrail ajandasının hizmetine verdiler.

Peki ne yaşandı? Bu durum baştan aşağı değişti. Arap İslâmcı cemaatler yönlerini değiştirdiler ve dolayısıyla Batının ve Arap rejimlerinin stratejik düşmanlığını hak ettiler. 1990'lı yılların başında sosyalist bloğun büyük çöküşü, Amerikan süper gücüne sıkıntı oluşturan süper güç olarak Sovyetler Birliği'nin çöküşü yaşandı. Böylelikle Arap İslâmcı hareketler Batılının müttefiki değildi artık. Arap Komünist partilerin yerine ideolojik düşman oldular. Sovyetler Birliği'nin yıkılması bu komünist partilerin geri sayımı mesabesinde oldu.

Belki ortada İslâmcı örgütler ile Arap rejimleri arasındaki boşanmanın erken belirtileri vardı. Burada tarih, 1977'de Kudüs'e yönelik riskli ziyareti ve İsrail parla-



mentosundaki konuşmasıyla İsrail'e yaptığı açılımın akabinde başkan Enver Sedat suikastı olayı kaydediyor. Her halükarda kilit soru şu: Arap dünyasındaki İslâmcı örgüt ve hareketlere yönelik derin Amerikan düşmanlığının sebebi nedir? Sebep sadece

bir uygarlık gücü olarak İslâm'ı hedef alan ideolojik bir düşmanlık mı yoksa bu örgütlerin ve hareketlerin bağımsızlığına ve Batı yönetimine boyun eğmeyi reddedişlerine yönelik endişe mi?

İkinci ihtimal daha baskın. Çünkü Amerikan düşmanlığı İslâmcı cemaatleri aşır Batının uluslararası ajandasından tamamen bağımsız, özgürlükçü bağımsız yöntem izleyen partileri ve örgütleri de kapsamaktadır. Burada ABD'nin Arap ve İslâm dünyasına yönelik eğilimlerinin temel ayağı İsrail'in güvenliği yaklaşımlarıdır. Zira ABD'deki iktidar sınıfı gerekçeler ne kadar nesnel olsa da hem ABD'nin dostu, hem de İsrail'in düşmanı olmanızı kabul etmez.

Bu yüzden ikinci soru şu: Arap Baharı yolunda yaşanan ve beklenen değişimler ışığında Arap İslâmcı örgütlere yönelik Amerikan bakış açısının geleceği nedir? Tunus'ta İslâmcı hareketlerin ezici zaferine sahne olan, Mısır seçimlerindeki İslâmcı örgütün beklenen benzer zaferine ve Libya'da güçlü İslâmcı örgütün ortaya çıkışına sahne olacak bu Arap Baharı kanalıyla görüldü ki İslâmcı örgütler, kendilerine çoğulcu ve özgür demokratik sistem çerçevesinde seçim savaşına girme fırsatı verildiğinde siyasi rekabete girebilmekteler.

Zahiri olarak Obama yönetimi Ortadoğu'da demokrasinin yayılmasını teşvik etme iddiasından hareketle bu dönüşümü olumlu karşıladı ancak bu olumlu karşılama genel ilişkiler bağlamına girmektedir. Baskın kanaat, pratik düzlemde ABD'nin İslâmcıların tek başına iktidara olacağı veya etkili bir güçle katılacağı sistemi başarısız kılmak için elinden gelen çabayı göstereceği yönündedir. Bu İslâmcı örgüt liderlerinin yapması gereken bu Amerikan siyasi çizgisinin ve pratik sonuçlarının bilincinde olmalarıdır. Diğer taraftan bize düşen de Amerikan uluslararası nüfuzunun ekonomiyi vuran en sert krizden kaynaklanan iç sorunlar sebebiyle zayıflama sürecine girdiğini idrak etmemizdir. Bugünün ABD'si dün ABD'si değildir. (Birleşik Arap Emirlikleri gazetesi Beyan, 4 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

YÜKSEK ASKERİ KONSEY DEVRİME YÜK OLDU

FEHMİ HÜVEYDİ

General Habib El Adili hâlâ İçişleri Bakanlığı makamında olsaydı 'devrimin' İçişleri Bakanının geçen iki gün zarfında göstericilere yaptığından daha fazlasını yapmazdı. Dr. Nazif hükümeti iktidarda olsaydı Yüksek Askeri Konsey'in yaptığından başka bir şey yapmazdı. Enes El Faki Enformasyon Bakanı olarak kalsaydı ulusalcı gazetelere yönelik eğilimleri dün çıkan bu gazetelerin ifadeleriyle örtüşürdü, görevi iktidarın kararlarını meşrulaştırmak ve ayıplarını örtmekle sınırlı kalan hükümete ait televizyon kanallarının yayını farklı olmazdı.

Bazı özel kanallar Tahrir meydanı olaylarını dün sabaha kadar verdiler. Bu durum bizlere geçen Ocak ayında gördüklerimizin neredeyse bir kopyası olan sahneleri görme imkânı verdi. Cumartesi ve Pazar, gün boyunca telefon mesajları ve sosyal paylaşım sitelerinin yorumları güvenlik güçlerinin Tahrir meydanında veya meydanı çevreleyen caddelerdeki göstericiler ve oturma eylemi yapanlara yönelik saldırılarının ayrıntılarını aktarıyordu. Sonuç gördüklerimizin bizlere bazen öfke bazen de aşağılanmış duygusu vermesi oldu. Mübarek rejimine yönelik devrimin üzerinden sekiz ay geçtiğini düşündük. Sonra kendimizi aynı baskıyla mücadele ettiğimiz, devrimin kurtulmak ve sayfasını dürmek için yapıldığı aynı sebepleri duyduğumuz o dönem içinde bulduk.

Bu yüzden General Ömer Süleyman'ın Mübarek'in görevi bırakma mektubunu okuduğu o kaydı dinlerken derin acı ve keder duygusu beni sarsa da garipsemedim ancak aslında Süleyman, Yüksek Askeri Konsey'in iktidarı bırakma ve Hüsnü Mübarek'e teslim etme kararı aldığını bildiriyordu bizlere.

Yorumlar bu noktaya kadar vardı, devrimin imajı bozuldu ve kamuoyundaki kredisinin sürekli gerilediğini itiraf etmemiz gereken Yüksek Askeri Konsey'in kötü bir saygınlığı oldu. İktidarda kalma süresi uzadıkça hataları da arttı ve etrafındaki insanlar dağıldı. Hatta uzun dönem kendilerini savunanlar ve yanlarında duranlar da dâhil. Ben de onlardan biriydim ancak hayal kırıklığı ve şaşkınlığımı gizlemiyorum. Savunulması zor, anlaşılmasız uygulamaların bu duygularımda katkısı oldu.

25 kişinin öldüğü Maspiro olayından bahsetmeyeceğim. Şu ana kadar ateş açmak ve fitneyi körüklemek için müdahalede bulunan üçüncü tarafın kim olduğunu öğrenemedik. Bu durum suizanda bulunmaya kapı açan bir bilmece oldu. Özellikle de askeri polisi aklama ve



unsurlarının silahlı olmadığını ispatlama yönünde büyük çabalar harcadı ancak buna paralel çabalar görmedik. Birçok vatansever gence yönelik suçlamaları, askeri yargıya sevk edilmelerini ve haksız yere tutukluluk sürelerinin uzatılmasındaki ısrarı hâlâ anlamış değilim.

Cuma günkü toplanmanın sona ermesi ardından meydana kalan onlarca barışçıl eylemcinin maruz kaldığı baskı, dehşet ve şaşkınlığı ikiye katladı. Meydan başkent belediyesi tarafından o günün sabahında beş veya altı çadır varken temizlenmişti. Bu çadırlar trafik akışını engellemeksizin oradaki hayat normale dönebilirdi. Fakat oturma eylemi yapanlar sabah saat 10 gibi merkez güvenlik güçlerinin sürpriz saldırısıyla karşılaştılar. Güvenlik güçleri çadırlara ve içindekilere yöneldi. İlkini ortadan kaldırdı, elektrikli coplarla, tekme tokat girerek, sürükleyip hakaret ederek göstericilere saldırdılar. Meydanı boşalttıktan sonra oradan çekildiler.

Sorduğum görgü tanıkları Tahrir meydanından kovulan eylemcilerin kendilerine saldıranlara öfke dolu şekilde bir kez daha meydana geldiklerinde hemfikirler. Onlar bu haldeyken meydana polise ait içi boş nakil aracı geçiyor. Araca karşı koymuşlar ve yakmışlar. O vakit merkez güvenlik güçleri bir kez daha dönmüş ve gördükleri baskı haberinin yayılması sonrası sayıları artan öfkeli kalabalığa müdahalede bulunmuşlar. Göstericilerin sayısı 10 idi, öğle vakti 100 oldu. Akşam binlere ulaştı. Göz yaşartıcı bomba ve plastik mermiler kullanmakta tereddüt etmeyen güvenlik güçleriyle çatıştılar. Güvenlik güçleri iki noktaya önem veriyordu. İlki İçişleri Bakanlığı binasının güvenliği ve göstericilerin yakalanıp dağıtılması.

Dün cep telefonundan 'ülkenin onurlu insanlarını' devrimi sürdürmek için Tahrir meydanına yönelmeye davet eden bir çağrı almıştım. Bu durum güvenlik güçlerinin davranışının insanlarda derin yara açtığını ve devrime katılmalarının sebeplerinden biri olan aşağılanma duygusunu geri getirdiğini ifade ediyordu. Olaylar farklı şekillerde anlatılıyor. Önümüzde bir şeyi kanıtama veya gerçeği öğrenme ve dolayısıyla yangını tutuşturan ve körükleyen sorumluyu hesaba çekme fırsatı yok ancak hiç kimsenin devrimden sekiz ay sonra bunların yaşanacağını tahmin etmediğini, Yüksek Askeri Konsey'in devrimin koruyucusu olarak başlayıp sonra devrime yük olduğunu biliyoruz. (Mısır gazetesi eş-Şuruk, 21 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

MISIR'DA LIBERALLERİN TRAJEDİSİ

HALİL EL-ENANİ

Arap Baharı'nın liberal olması öngörülüyordu. Arap dünyasında ve özellikle de Mısır'da birçokları bunu arzuladı. Ancak adet olduğu üzere rüzgâr gemilerin istediği yönden esmedi. 'Bahar' Tunus ve Libya'daki gibi İslâmcı 'sonbahara' veya Mısır'da olduğu gibi uzayabilecek askeri 'kışa' dönüştü. Böylelikle liberal tez geçen yüzyılın ortalarından itibaren Arap liberal söyleme damgasını vuran yapısal kusurların analizine girmeden geldi geçti. Arap Baharı liberal söylemdeki çifte standartlık, uzlaşmacı eğilimin zayıflığı ve rakibi hafif görme gibi diğer kusurları ortaya çıkardı. Mısır gerçeğinde bu kusurları somut şekilde gözlemek mümkün.

Mübarek'in Şubat ayında bırakmasından bu yana Mısır liberal söylemi şu iki temel konuya yoğunlaştı. İlki İslâmcıların, bedeli ne olursa olsun kamusal alana egemen olmamasının sağlanması. İkincisi sağlam organik bir yapı olmaksızın medya organlarında ve bağlantı ağlarında yoğun şekilde yer alarak bu kamusal alanı oluşturma girişimi. O halde amaç liberal düşünceye bağlı ve onu başka siyasi ve ideolojik bloklarla mücadelede koruyacak bir halk bloğu inşa etmekten çok İslâmcı akımları devrimin meyvesini tek başlarına yemelerini engellemektir.

Belki de bazı liberaller Mısır devriminin etkinliklerine damgasını vuran dini söylemlerin yükseltilmesi ve klasik İslâmcıların gerilemesi gibi bir sivil eğilime aldandılar ve halkın Mübarek'in gitmesiyle liberalizmi kabul etmeye hazır olduğunu sandılar. Ne var ki geçmiş dönem boyunca ki siyasi davranışları bu fikri basitliğin derinliğini gözler önüne serdi. Bu iki hedefi gerçekleştirmek için liberaller geçen Mart ayında yapılan anayasa değişikliklerine karşı çıkmak amacıyla güçlü bir kampanya başlattılar ancak çoğunluk değişiklikler lehinde oy verince başarısız oldular.

Liberallerin 'birinci anayasa' savaşını kaybetmeleri sonrası seçilmiş parlamentoyu kayıt altına alan anayasa maddeleri dayatmaya çalışan 'anayasa üstü ilkeler' belgesi etrafında savaş patlak verdi.



Burada liberaller tarihin kendilerine hatırlatacağı ahlaki ve siyasi bir trajedi içine düştüler.

Ordunun iki yıl süreyle iktidarda kalmasını engellenmemesini isteyen birçok liberal sesin çıkması, tam bir felaket oldu. Diğer yandan liberaller güvenliğin sağlanmaması gerekçesiyle ve seçimlerin 'şiddetli ve kanlı' olabileceği ihtimaliyle parlamento seçimlerinin ertelenmesi gerektiğini dile getirdiler. Son olarak askeri kuruma gelecekte hesaba çekilmemesi veya sivil bir devlet başkanı hükmü altına girmemesini garanti eden anayasa üstü bir koruma verilmesini istediler.

Özetle Mısır'da liberaller iki defa kaybettiler. İlki dini akımlarla mücadele etmek için orduyla saf tuttuklarında ve ikincisi kendi düşüncelerinin ve ilkelerinin ayrılmaz parçasından ödün verdiklerinde. Bu durum Arap Baharı zamanında hiç kimsenin beklemediği hızlı bir düşüşe zemin hazırlayabilir. (Umman gazetesi Vatan, 19 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

İRAN-İSRAİL NÜKLEER ÇATIŞMASINA DOĞRU

MERZUK EL-HALEBİ

İsrail’de İran’ın vurulabileceği etrafındaki hararetli tartışma ciddiye alınmalı. İran’ı vurma sebebi sadece bu ülkenin devam eden nükleer projesi değil, aynı zamanda devrim ihracından bu yana İsrail açısından büyük sorun oluşturacak tek bölgesel askeri güç olması itibarıyla jeopolitik düzlemde ciddi endişe oluşturmaları. Yani İran ve nükleer projesine karşı önleyici saldırı etrafındaki İsrail tartışması bir gerçek ve İsrailliler bu bağlamda enine boyuna bölünmüş durumdadır. İran tehlikesine karşı nasıl bir ilişki kurulacağı etrafındaki bölünmüşlük veya anlaşmazlık güvenlik kurumuna da uzanıyor.

Sözelimi başbakan ile güvenlik bakanı arasındaki sağlam işbirliğinin, bütünüyle İran dosyasının çözümüne adanmış bir işbirliği olduğu ve bu iki adamın önleyici operasyonun geri sayımını başlatmaları sır değil. Hatta bu iki adamın İran’la muhtemel çatışmada 1 milyon can kaybına ulaşacak ağır bedeli dahi ödemeye hazır oldukları, askeri seçenekte ısrar ettikleri ve bütün düzlemlerde bu seçeneğe hazırlandıkları tartışılıyor.

Batı basını kaynakları İsrail’in stratejik savaşlar içinde ‘ikinci operasyonun’ hazırlığına geçtiğini yazdı. Yani İsrail, birinci operasyona İran’ın misillemesi sonrası ikinci operasyonda bulunmak için gerekli bütün askeri, lojistik ve operasyonel güçlere sahip. Nükleer dengelerde bunun anlamı birinci İsrail operasyonuna misilleme olarak gelecek nükleer operasyona nükleer operasyonla veya daha öldürücü bir silahla (hidrojen bombası) karşılık verme gücüne sahip olunmasıdır. Böylelikle İsrail, İran’a karşı nükleer silaha veya toplu soykırım için daha öldürücü bir başka silaha sahip olduğu ihtimaliyle hareket ediyor ve bu varsayım temelinde hazırlık yapıyor.

İsrail’de önleyici operasyona karşı çıkanlar İbrani devletinin böyle bir operasyonun sonuçlarını kaldıramayacağını, hava gücünün savaşın şartları, coğrafya ve kullanılacak silahların türü sebebiyle görevi yerine getiremeyeceğini iddia ediyorlar. Bu kimseler İsrail stratejik derinliği ile İran stratejik

derinliği arasında ikincisinin lehinde olacak büyük farkı dikkate alıyorlar. İsrail’de önemli askeri stratejist General Yehoshafat Harkabi, siyasi ve askeri kesimlerin sevmediği kitabında İsrail’in kapsamlı savaş senaryosu içinde yüzden fazla Arap kentini vuracak nükleer güce ve ikinci operasyonda bulunma kapasitesine sahip olsa dahi Arapların böyle bir savaşta hayatta kalma ve direnme gücünün İsrail’in gücünden kıyaslanmayacak ölçüde daha büyük olduğunu belirtiyor.

Bu iddianın İran bağlamında da doğru olduğunu düşünüyoruz. Özellikle de son otuz yıl içinde askeri olarak zayıflayan Arap ülkelerinin aksine İran’ın İsrail’e sadece kendi sınırları içinde değil, varlığına da zarar vermesi mümkün. Ayrıca ilgili stratejik raporlar, İsrail’in son yıllarda caydırıcı gücü arka arkaya iki kez sarsılsa da bütün alanlarda bu ülkelere yönelik üstünlüğüne işaret ediyor. Bununla birlikte İsrailli bakanların çoğunluğunun önceliklerden tamamen farklı olacak böyle bir çatışmanın yükünün İbrani devletinin vatandaşlarına yükletilmesine karşı çıktığı ve bu soruna uluslar arası çözüm seçeneğinde ısrar ettiği açık.

İsrail bu seçenekten henüz ödün vermedi. Hatta İsrailli liderlerin ve dışardaki müttefiklerin şu an devam eden hararetli İsrail tartışmasını, ilgili ülkeleri askeri seçeneğe çekmek için kullanma girişimi olarak düşünebiliriz. Sanki bu girişimler İran’a karşı uluslar arası mekanizmaların harekete geçirilmemesinin İsrail’i hiçbir büyük aktörün tarafsız kalmayacağı cehennem kapısını açmaya zorlayacağı yollu bir uyarıda bulunmaktadır. İsrail ve beraberindeki ülkelerin söyleminde şöyle bir boşboğazlık gözlemliyoruz: ‘Bu savaşa bizimle birlikte girin yoksa sizi bu savaşa çekeriz’. Böyle bir boşboğazlığın kaynağı ise bedeli ne olursa olsun nükleer bir İran’ı kabul etmeyeceğinde ısrar eden batı ve doğudaki bölgesel ve uluslar arası güçlerce desteklenen kapsamlı bir İsrail akımının bulunmasıdır. (Londra’da Arapça yayımlanan el-Hayat gazetesi, 13 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

UNESCO 'ZAFERİNİ' KAZANMANIN ANLAMI

UREYB ER-RENTAVİ

İsrail UNESCO'da tam üyelik elde ettikleri için Filistinlileri cezalandırmak istiyor, ABD de Filistinlilere tam üyelik verdiği için UNESCO'yu. Bu iki stratejik müttefiki varken Filistin devleti nasıl ışık görebilir ki! Böyle bir düşman ve keza barış girişiminde böyle bir 'arabulucu' varken müzakereler ve diplomasi nasıl bir seçenek olabilir!



UNESCO'da yaşananlar bütün tutum ve ipotekler için tam bir sınav. Zira burada elde edilen Filistin kazanımı farklı uluslar arası kürsülerdeki rekabetin öneminin şahidi olarak kendini gösteriyor. ABD dünyanın vazgeçilmez kaderi değil. Keza İsrail de bölgenin kaderi olarak kalmaz. İkincisi UNESCO'daki Filistin başarısı Filistinlilerin özgürlük ve bağımsızlık yolundaki savaşında en azılı düşmanın İsrail değil, ABD olduğunu gösteriyor. Kurak Arap yolsuzluk ve despotluk çöllerinde 'özgürlük sancağını' yükselten Washington, iş Filistinlilerin özgürlüğü ve bağımsızlığıyla ilgili olduğu zaman bu sancağı ayaklar altına alıyor. Washington'un bu ahlak dışı tutumlarını açıklamak için oradaki karar alma çevrelerinin Yahudi cemaatlerine ve lobilerine boyun eğmesi dışında yeterli temel bir sebep yok.

UNESCO'daki Filistin 'zaferi' derken zafer kelimesini tırnak içine aldığım için affınıza sığınıyorum. Çünkü bu başarının önemi ve sonuçları tasvir edilirken kasıtlı olarak abartılmasından korkuyorum. Şunu diyorum: 1999 Mayıs'ında biten Oslo geçiş süreci akabinde Filistin devletinin kurulmasını engelleyen, İsraillilerin ve 'müzakereler hayattır' ve 'işgal altında devlet inşası' teorilerinin yandaşı bazı Filistinlilerin pohpohladığı gibi Filistinlilerin modern ve çağdaş devletlerinin kurumlarını inşa etmedeki acizyetleri değildi. Devletin kurulmasını engelleyen şey İsrail'in iki devletli çözümü reddetmesi, işgalini korumaktaki ve işgal edilmiş Filistin topraklarında yerleşimlerini genişletme ısrarıydı. Filistinliler modern devlet kurumlarını inşa ettiler ve baştan aşağı güvenlik koordinasyonuna girdiler, Batı Şeria direnişin tamamen yokluğu gölgesinde beş yıl tam bir sükunet ve sessizlik içinde yaşadı. Peki netice ne oldu? Washington Filistinlilerin tanınma almasına karşı uluslar arası seferberliğin başını çekiyor, devletle-

rini tanıyan herkesi cezalandırıyor. İsrail Abbas'tan 'meşruluğunu alma' savaşına giriyor, ona karşı kıskırtıyor ve Filistin yönetimini 'iğrenç fiilinden' dolayı cezalandırıyor. Filistin halkına ve yönetimine karşı yeni şekiller ve araçlarla yeni bir 'koruyucu kalkan savaşı' açması uzak ihtimal değil.

UNESCO'daki Filistin 'zaferi' uluslar arası meşruiyetin, örgüt ve organlarının alay edilmeyecek veya yeterli olmamasına karşın etkisi hafife alınmayacak bir direniş şekli olduğunu gösterdi. Ayrıca Filistin yönetimi kurumlarının inşası da yeterli değil. Belgeler, ajanda ve ön şartlar olmadığı zaman keza müzakereler de öyle. Tek bir strateji potası içinde bütün mücadele unsurları ve şekilleri belirlenmeli. Her kesit tablonun bir parçası olmalı. Daha fazla kesiti doğru yerlerine koyduğumuz zaman tablo tamamlanacaktır. Önemli olan bütün bunların işgal külfetini kaldırma hedefini önceliklerinin başına getiren halkçı direniş stratejisi içine konulmasıdır.

Filistin yönetiminin bu bağlamdaki performansını olumlu karşılıyor, siyasi, diplomatik ve hukuki saldırılarını yoğunlaştırmaya davet ediyoruz. Sözlerini özellikle de 'barışçı halk direnişi' bağlamında fiiliyata aktarmasını istiyoruz. Dahası bu farklı ve bazı zaman çelişkili adımları tamamlamasına, uyumlu ve koordineli tek bir strateji içine almasına çağırıyoruz. Bu strateji uzlaşa ve Filistin evinin düzenlenmesiyle başlıyor, Arap Baharı ruhundan ilham alan direniş stratejisi belirlemesiyle devam ediyor, Filistin yönetiminin feshedilmesi ve malın işgalciye geri verilmesi seçeneği de dahil farklı seçenek ve tezlerin ele alınmasıyla son bulmuyor.

Liderleri ve sözcüleri kaosu ve güvenlik boşluğunu kontrol altına almayı başardıklarını övünen Filistin yönetiminden bugün 'siyasi boşluğu' ve liderlerinin 'çelişkili açıklama ve tutumları kaosu' kontrol altına alma noktasında da heyecan verici bir başarı kaydetmesi istenmektedir. Bu yönetimin nereye gittiğini, ne istediğini, geleceğinin ne olduğunu ve hangi yol haritasını izleme niyetinde olduğunu öğrenmek istiyoruz. (Ürdün gazetesi ed-Düstur, 2 Kasım 2011, çeviren: Harun Ersoy)

Arap Uyanışı ve “Tehlikeli Kavşak”ta Suriye Politikası

Cevat ÖZKAYA

2010 yılının sonlarında Tunus'ta başlayan olaylar, başta Tunus olmak üzere, Mısır ve Libya'da diktatörlerin devrilmesini sağlamış durumda. Tunus ve Mısır'da açık bir müdahaleye gerek kalmadan Bin Ali ve Mübarek iktidardan uzaklaştırıldılar. Libya'da ise maalesef bir iç savaş sonucunda, NATO müdahalesi ile Kaddafi hem iktidarını, hem hayatını kaybetti.

Yemen'de kitlesel eylemler, hiç de küçümsenmeyecek sayıda ölümlerle devam ediyor. Yemen diktatörü Ali Abdullah Salih, bütün oyala-ma taktiklerine başvurarak bugüne kadar sürdürdüğü iktidarını, devretmek zorunda kaldı. Suriye'de ise, 2011 ocak sonunda başlayan eylemler, şiddetini artırarak devam ediyor. Yaklaşık dört bin kişinin, yönetim güçleri tarafından öldürüldüğü Suriye'de şiddetin dozu günden güne artıyor. Ülke adeta bir iç savaşa doğru gidiyor.

Tunus'ta başlayan Arap uyanışı, bütün Ortadoğu'yu, Arap Dünyasını etkilemiştir, etkilemeye devam edecektir. Ancak, bu başlangıçta söylendiği gibi bir domino etkisiyle değil, her ülkenin kendi özel şartları içinde yaşanıyor.

Bu olaylar aynı zamanda, sınırları, yönetimleri, stotükoları suni olarak oluşturulmuş ülkelerin ve tüm bölgenin geç kalmış tarihinin yaşanması olarak adlandırılabilir.

“Barışa Son Veren Barış”

Başlık, David Fromkin'in 1989'da yayınladığı ve günümüz Ortadoğu'sunun oluşturulma hikayesinin anlatıldığı eserinin ismidir. 1914-1922 dönemini anlattığı eserinde bölgenin kuruluş ve paylaşım hikayesini birincil kaynaklara dayanarak anlatan Fromkin'in eserinden biraz uzunca alıntılar yaparak, bölgenin neden yaklaşık yüzyıl içinde oturmadığını ve hâlâ bugüne kadar yaşanan ve bugün de devam eden hareketliliğin sebeplerini anlamaya çalışacağız.

“İngiltere ve müttefikleri Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, bölgedeki eski düzeni bir daha geri gelmeyecek şekilde yıkmışlardı. Arapça konuşulan Ortadoğu'daki Osmanlı yönetimini onarılmayacak derecede parçalamışlardı. Onun yerini almak üzere devletler yaratmışlar, hükümdarlar getirmişler, sınırları değiştirmişler ve her yerde bulunan bir dev-

let sistemi yaratmışlardı. Ama bu kararlara karşı olan önemli yerel muhalefetin tümünü susturamamışlardı”

Yazar 1914-22 arasındaki olayların Avrupa'nın Ortadoğu sorunu bitirdiğini, ama bölgenin kendisinde bir Ortadoğu sorunu yarattığını söylüyor. Bölgeye yerleştirilen iktidarların bölge gerçeklerine uymadığını, bu kitabın yazıldığı zaman diliminde bile, yönetimlere beka sorunu yaşatabilecek potansiyel güçlerin var olduğunu söylüyor.

Avrupa'nın icat edip bölgeye yerleştirdiği modern politik sistemin, Ortadoğu'nun yabancı toprağında yaşayıp yaşayamayacağını belli olmadığını belirtiyor. Bu, modern politik sistemin belir-gin özelliğinin, birçok başka şeyin yanında, dünyanın ulusal yurttaşlık temelinde bağımsız laik devletlere bölünmesi olduğunu söylüyor. Bu sistemin bölgede sorunlarla karşılaş-tığını belirtiyor.

“Dünyanın geri kalan bölümün-de, Avrupa'nın politik varsayımları öylesine doğal kabul edilmektedir ki, bunları artık kimse düşünme-mektedir, ama bu varsayımların en

azından biri, laik sivil hükümete olan modern inanç sakinlerinin bin yıldan fazladır, hükümete ve politikayı da içermek üzere, tüm yaşama hükmeden bir Kutsal Yasa'ya inandıkları bu bölgede yabancı bir inançtır.”

Daha sonraki satırlarda yazar bölgedeki düzeni yıkıp yeniden düzenleyenlerin İslâm'ın bölgedeki hakimiyetinin farkına vardıklarını belirtiyor. Ancak, bu bağlılığı zayıflatacak ve giderek yok edecek başka bağluları (dil ve etnisite kral hanedanları gibi) ikame etmeyi düşündüklerini söyleyerek şu tesbitte bulunuyor.

“Ancak zamanın Avrupalı yetkilileri İslâmiyet'i çok az anlıyorlardı. Modernleşme politikasına Avrupalılaşıma'ya karşı İslâm muhalefetine yok olmakta olduğuna kolayca inanmışlardı.”

Yazının devamında o günkü Avrupalı yöneticilerin, oluşturdukları Ortadoğu coğrafyasında İslâm muhalefetine bugün ulaştığı boyutu görseller çok şaşıracaklarını belirtiyor ve 1922 düzenine karşı geliştirilen muhalefetin bölgedeki gidişatın ana noktalarından biri olduğunu, oluşturulan düzenin meşruluğunu sarstığını ifade ediyor.

Ortadoğu'da meşruluk duygusu ve oyunun kurallarında uyuşma yoktur, hangi sınırlar içinde olursa olsun kendilerine ülke adını veren birimlerin ve bunların yöneticileri olduklarını iddia edenlerin meşrutiyeti hakkında ortak bir inanç yoktur. Bu anlamda ele alındığında, Osmanlı sultanlarının halefleri henüz kalıcı olarak yerlerine oturmamışlardır. Müttefiklerin 1919-1922 yılları arasında bu halefleri yerleştirirken, kalıcılığı sağladıklarına inanmış olmalarına rağmen.



Yüzyılın başında bölgeyi dizayn eden Avrupalı güçler, bölge ahalisini hiçbir şekilde dikkate almadan, onlara bir nesne muamelesi yaparak statükoyu oluşturdular. Yaklaşık yüzyıldan bu yana bölge insanları nezdinde meşrutiyeti olmayan bu yönetimler, varlıklarını borçlu oldukları güçlere dayanarak bölge insanlarını güç kullanarak zapt-ü rapt altına almak görevini ifa ettiler. Despot yönetimler aynen batılı güçlerin yaptığı gibi, halklarına nesne muamelesi yaptılar. Meşrûiyet üretmek yerine, zora, güvenlik politikalarına dayanarak varlıklarını sürdürdüler.

Birçoklarının Arap baharı dediği, bizim Arap uyanışı demeyi tercih ettiğimiz hareketlenme zulme ve nesne olmaya itiraz eden halkların bu duruma isyanıdır. Mısır'da göstericilerin dillerinden düşürmedikleri en önemli slogan (onur, özgürlük, ekmek) sloganıydı. Buradaki onur kavramına özellikle dikkat etmek gerekiyor. Diğer iki kavram bütün halk hareketlerinde genellikle kullanılan kavramlardır. Ancak onur bildiğimiz kadarıyla bir istisna olarak, Mısır'daki eylemlerde kullanıldı. Bu, bir medeniyet coğrafyasında yaşayan ve medeniyete ciddi

katkıları olan bir halkın, uzun yıllar tarihin öznesi olmuş bir halkın nesneleştirilmeye isyanını ifade eden bir kelime, bir şiarıdır onur.

Bu bağlamda, Arap Dünyasında meydana gelen hareketlenmeler, oluşturulan bir master planın parçası olarak görmenin nakıs bir algılama olduğunu belirtmeliyiz. Elbette bu alanların boş olduğunu söylemek istemiyoruz. Burada bir takım güçlerin hesaplar yapmadığını, hadiseleri yönlendirmeye çalışmadığını söylemek safdillik olur. Ancak göğsünü siper ederek, canını hiçe sayıp, despotlara karşı eylem geliştiren insanları iradesiz, piyon durumuna düşürmenin de insafla bağdaşır bir yanı yok. “Arap uyanışı” dediğimiz bu eylemler bize göre yüzyılın başında, bölge insanına nesne muamelesi yapılarak kurulan statükonun hayata veda etmesi anlamına gelmektedir. “Onur, özgürlük, ekmek” diyerek nesnelige itiraz eden bu insanların eylemleriyle, Ortadoğu'da oluşturulan statüko tarihi ömrünü tamamlamıştır. Buna eylemlere muhatap olmayan Suudi Arabistan, Ürdün, körfez ülkeleri ve diğer ülkeler de dahildir. Sorun zaman ve süreç sorunudur. Bölgede geç kalmış

tarihin katarı hareket etmiştir. Bu hareketlilik yeni bir düzen kurula- na kadar devam edecektir. Başta da söylediğimiz gibi, dünyanın strate- jik, dini, kültürel ve ekonomik ola- rak en önemli bölgesinin halkları bölgelerine sahip çıkan bir iradeyi ve eylemliliği ortaya koymuşlardır. Elbette bu coğrafyaya yaklaşık yüz- yıldır hükmeden iç ve dış güçlerin bu iradeyi tekraren ipotek altına almak için gayret göstermeleri ve politikalar geliştirmeleri beklenme- lidir. Bu konuda dikkatli olmak da gerekiyor. Ancak, bugünün ve yarının dünden daha iyi olacağı- na ilişkin umudu ve gayreti yok etmemelidir, dikkatli olma kaygısı. Tarihin sahnesine bir özne olarak dönmek isteyen bölge insanlarının aklına ferasetine güvenmeliyiz.

Mısır: Seçimler Vesayet Rejimini Engelleyecek mi?

Arap uyanışını başlatan Tunus seçimleri yaparak normalleşme yolunda bir önemli engeli aştı. Mısır'da ise, ordunun bütün engel- lemelerine rağmen yaklaşık bir ay sürmesi beklenen seçim süre- ci 28 kasım itibarı ile başladı. Mübarek'in devrilmesinden sonra cumhurbaşkanlığı yetkilerini kul- lanan yüksek askeri konsey 6 ay içinde seçimlerin yapılacağı sözünü vermişti. Süreç içinde seçimleri yapma konusunda isteksiz dav- ranan ve seçim sürecini geniş bir zamana yaymak isteyen Konsey'e karşı Tahrir Meydanı tekrar gös- tericiler tarafından dolduruldu. Mübarek'in yıkılması döneminde halkına kurşun sıkmayarak saygın- lık katsayısını iyice arttıran ordu, seçimler konusunda gösterdiği isteksiz tavırdan dolayı saygınlığını hızla yitirmeye başladı. Tahrir gös-

tericileri Yüksek Askeri Konsey'in görevini hemen sivillere devretme talebinde bulundu.

Ancak, kitle gösterilerinin ana gövdesini oluşturan Müslüman Kardeşler kurumsal olarak bu gösterilere katılmadılar. Çünkü Müslüman Kardeşler seçimlerin bir an önce yapılmasını talep edi- yor ve gösterilere kurumsal olarak katılmama gerekçelerini de şöyle sıralıyor:

1. Gösterilerin provoke edilme ihtimali yüksek, rejim bu prova- kasyonu bahane ederek seçimleri erteleyebilir.

2. Tahrir göstericileri Konsey'in görevini bırakmasını istiyorlar. Konsey görevini bıraktığında iki yıl için geçiş dönemi hükümeti kurulacak. Bu da seçimlerin iptali demektir.

3. Mübarek'in yıkılmasında itti- fak halinde olan farklı güçler, yeni sistemin kurulmasında tabii ola- rak ayrışıyorlar. Şu anda Tahrir'de eylem yapan daha küçük ölçek- li siyasal yapılar zaten seçimden umutlu değiller. Seçimleri ertele- terek hazırlanmak istiyorlar.

Müslüman Kardeşler bu gerekçe- lerle meydana, Tahrir'e kurumsal olarak gitmiyorlar. Bu da Tahrir gençliğinin Müslüman Kardeşler'e tepki duymasına neden olu- yor ve Müslüman Kardeşler'in Mısır'daki rejime karşı mücadelede meşrûyetini sorgulanır hale getiri- yor.

Mısır'lı yazar ve düşünür Fehmi Huveydi her iki tarafın hassasiyet- lerini de kollayan makul bir teklif sunuyor: "Mısırlılara yapılan iha- net meydandaki gösterilerin devam etmesini gerektirir kanaatindeyim. Dolayısıyla ben meydanın bir an önce boşaltılması gerektiğini düşü- nenlerden değilim. Bu, seçim hak-

kımızı kaybetmemizi sağlayan bir oyun olabilir. Seçimlerin bu şart- larda yapılmasının riskli olduğunu düşünenlere hak veriyorum. Ama şunu da ekliyorum, ertelenmesi daha büyük bir risk."

Mısır'da olabildiğince kansız geçen bir süreç yaşandı. Ancak, mareşal Tantavi'nin başkanlığında- ki Yüksek Askeri Konsey'in tavrı Mısır'lılarda elde edilen kazanım- ların çalındığı duygusunu uyan- dırıyor. Tantavi yeni hazırlanacak anayasada ordunun konumunun değişmeyeceğini söylüyor. Bu şartla orduyla pazarlık yapan bir siyasi parti Mısır'lıların emeklerine ihanet etmiş olur. Çünkü bu Türkiye'nin çok yakından bildiği vesayet regi- midir. Türkiye yıllardır bu vesayet rejimine karşı mücadele verme- sine rağmen hâlâ sonuca ulaştığı söylenemez. Konjonktürel olarak elde edilmiş kazanımlar, hukukun güvencesi altına alınmamıştır. Bu da konjonktürün değişmesi halin- de vesayetlinin geri dönüş imkanına sahip olduğunu gösterir.

Umarız Mısır Türkiye'nin vesa- yet rejimi ile mücadelesinden ders- ler çıkarır.

Suriye: Bölgenin "Tehlikeli Kavşağı"

Mısır, Ortadoğu'nun kültü- rel, ekonomik ve askeri açıdan en önemli ülkesi. Mısır'da meydana gelen her olay bölgeyi doğrudan etkiler. Suriye ise bölgenin sınır uçlarının çakıştığı bir hatta bulun- ması sebebiyle önemli bir ülkedir. Libya ve Tunus'tan farklı olarak, Suriye'de meydana gelecek olaylar bölgeyi etkileme gücüne daha fazla sahiptir.

Suriye, Arap Birliğinin kurucu ülkesi, İsrail ile yapılmış savaşların

hepsine katılarak bedel ödemiş bir ülkedir. Bu bağlamda Arap dünyasında bir meşruiyeti vardır. İkinci olarak, hatırı sayılır bir Alevi ve Hristiyan nüfus barındırması, İran ve yeni Irak'la hem stratejik, hem mezhebe dayalı ilişkileri dolayısıyla bölgedeki diğer ülkelerden farklı konuma sahiptir. Üçüncü olarak da bölgenin Lübnan ve İsrail gibi sorunlu olanlarıyla sınırdaş olması ve bu alanları hareketlendirebilecek araçlara ve burada oluşturulacak sorunları bölgeye yayma imkanına sahip olması.

Bunlara Suriye'nin Rusya ve Çin ile geliştirdiği ilişkileri de eklemeliyiz. Bilindiği gibi, Rusya'nın Akdeniz'deki tek deniz üssü Suriye'nin Tartus limanında bulunmaktadır. Yukarıda sıraladığımız sebeplerden dolayı Suriye, Arap uyanışının en sorunlu ülkesi olarak kabul edilebilir. Bu ülkeye ilişkin yapılması düşünülen her eylem yukarıda sıraladığımız özellikler dikkate almak ve ona göre hareket etmek zorundadır. Türkiye, Suriye'nin bu özelliklerini bildiği için, Esed yönetimini gerekli reformları yaparak, ülkenin normalleşmesini sağlamaya ikna etmeye çalıştı. Bu konuda çok ciddi çabalar sarf etti. Suriye'ye yönelik uluslararası tehditleri önlemek için elinden gelen bütün imkanları kullandı. Ancak Suriye yönetimi çok da makul olmayan gerekçelerle adeta Türkiye'yi oyaladı.

Bugün gelinen noktada ocak 2011 de başlayan eylemler, iç çatışma boyutuna doğru hızla yol almaktadır. Yaklaşık 4000 civarında insanın öldüğü, bu sayıya günde ortalama 15-20 kişinin eklendiği bir çatışma ortamı giderek hızlanmaktadır.



Beşar Esad

Bu ortamda Arap Birliği Suriye'ye karşı sert ekonomik ambargo kararları aldı. Türkiye'nin de destek verdiği bu ambargo kararları Irak ve Lübnan gibi bir iki ülke dışında büyük bir çoğunluk tarafından desteklendi. Yönetimi zayıflatmaya dönük olarak alınan bu kararların istenen sonucu yeterli oranda vermeyeceği görülüyor. Irak ve Lübnan gibi iki komşu ülkenin bu kararların baskı gücünü azaltacak bir fonksiyon ifa edeceklerini görmek için kahin olmaya gerek yok.

Olaylar hızla bir dış müdahaleye doğru evrilmektedir. Böyle bir müdahale durumunda, Suriye ile uzun bir sınırı bulunan Türkiye'nin birtakım taleplere muhatap olması kaçınılmazdır. Nitekim, Libya'da Türkiye'yi devre dışı bırakmak için olağanüstü çaba harcayan Fransa, Suriye söz konusu olduğunda tam tersi bir tutum takınarak, Türkiye ile birlikte hareket etmeye istekli davranmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, uluslararası bir müdahalede Türkiye ve Fransa'nın ön plana çıkması isteniyor.

Doğrusu, Türkiye açısından zor bir durum. Suriye yönetiminin şiddetin dozunu giderek arttırması ve durumu düzeltmek için şiddet dışında hemen hiçbir şey yapma-

ması, dış müdahaleden başka bir çare görmeyenlerin argümanlarını kuvvetlendiriyor.

Ancak bir dış müdahalenin ve bu müdahaleye Türkiye'nin aktif katılımının, hesaplanması gereken riskleri de mevcut. Billhassa Fransa ile beraber ön planda olarak müdahalede bulunmak, sömürgecinin kurtarıcı olarak dönüşüne payanda olmak gibi bir görüntü oluşturmaktadır. Aynı zamanda Türkiye'nin bölgedeki meşruiyetini sarsacak sonuçlar üretecektir. Mezhebi çatışmanın ve Arap milliyetçiliğinin devreye girmesi ve Türkiye'nin bölgede ötekileştirilmesi çabalarının hızlanacağını da hesaba katmak gerekiyor.

Ayrıca Türkiye'nin içinde güç dengelerinin böylesi bir kriz ortamında nasıl hareketleneceğini de dikkate almak gerekir. Irak'a ve Afganistan'a yapılan dış müdahale'nin yüz binlere varan ölümlere sebebiyet verdiği ortada iken yeni bir müdahale'nin ortaya çıkması, çok da arzu edilir bir durum olmasa gerek.

Ancak, bir müdahale'nin riskleri olduğu kadar, gün gün halkını katleden bir yönetime sessiz kalmanın da ciddi riskleri var. Bu gidişatı önlemenin bir imkanı var mıydı diye bir sorunun artık zamanı geçmiştir. Olayları geriye döndürmenin imkanı yok. Ancak askeri bir müdahale'ye gerek kalmadan, olayları önlemenin son imkanlarının da denenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Rusya ve İran'la yapılacak görüşmeler, böyle bir imkanı mümkün kılabilir mi? Denemeye değer. Ama bütün yollar denendikten sonra yapılabilecek bir müdahale umalım ki, Suriye halkı, bölge ve Türkiye için olumlu sonuçlar üretsinsin.

Avrupa'yı Taşralaştırma Fikri:

Tarihçi Dipesh Chakrabarty ile Söyleşi



Avrupa... aslında 1914 sonrasında taşralaştı... artık yalnızca doğa bilimleri uluslararası bir yankıyı hızla oluşturabiliyor.

(Hans Georg Gadamer, 1977)

Batı kendisini söylem içerisinde bir araya getiren ancak aynı zamanda söylemsel olarak kurulan bir öznenin adıdır; daima diğer coğrafya, topluluk ve halklardan siyasi ve iktisadi olarak üstün görünen coğrafya, topluluk ve halklarla kendisini açıkça ilişkilendiren bir isimdir. Esasında tıpkı “Japonya” ismi gibidir... bütün özellikleri aşma dürtüsüne, bilfiil aşma olmasa da, sahip olma yeterliliği iddiasında bulunur. (Naoki Sakai, 1998)

M. Murat ŞAHİN

Dipesh Chakrabarty post-kolonyal teori ve maduniyet çalışmalarına önemli katkılar yapmış bir Bengalli tarihçidir. Halen Chicago Üniversitesi Tarih, Güney Asya Dilleri ve Uygarlıkları ve Chicago Üniversitesi Koleji'nde Lawrence A. Kimpton Üstün Hizmet Profesörüdür. Aynı zamanda Kalküta Sosyal Bilimler Araştırmaları Merkezi'nde misafir öğretim üyesidir. Chakrabarty ayrıca Duke Üniversitesi Yayınları'nın çıkardığı Kamusal Kültür (Public Culture) dergisinde editör olarak görev yapmaktadır. Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies (2002), Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (2000), Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940 (1989), Cosmopolitanism (2002, editör, Carol Breckenridge, Sheldon Pollock ve Homi K. Bhabha ile birlikte) ve Subaltern Studies (Cilt 9 için editör, Shahid Amin ile birlikte) kitapları yayınları arasında sayılabilir.

Dipesh Chakrabarty, başlığıyla ilgimizi çeken bir makale yayınladınız, sonra farklı zamanda yazdığınız makaleleri aynı başlıkla kitaplaştırdınız. Biz dergimizin bu sayısı için “Taşra” konusunu seçtik ve aklımızda Türkiye'deki merkez-çevre ilişkilerini farklı bakış açılarından tartışmak vardı. Siz bize çok farklı bir yerden taşra, taşralaşmak, taşralaştırmak meselesini konuşma imkânını sundunuz. Şu soruyla başlayalım isterseniz: “Avrupa'yı Taşralaştırmak” kitabınızda temel meseleniz nedir?

Avrupa'yı Taşralaştırmak “Avrupa” diye adlandırdığımız coğrafyaya dair bir kitap değildir. Bu

Avrupa'nın tarihin kendisi tarafından çoktan taşralaştırıldığını söyleyebiliriz. Tarihçiler uzunca bir süredir modern tarih içindeki sözüm ona “Avrupa Çağı”nın yirminci yüzyılın ortalarına doğru diğer bölgesel ve küresel yapılanmalara yerini bırakmaya başladığını kabul ediyorlar. Avrupa tarihi “evrensel insanlık tarihi” gibi bir şeyin cisimleşmiş hali olarak görünmüyor. Örneğin, Avrupa'nın önemli filozoflarının hiçbiri Francis Fukuyama'nın Berlin Duvarı'nın yıkılışında tüm insanlık için ortak bir son gören “bayağılaştırılmış Hegelci tarihselciliğini” açığa çıkarmış değildir. Kant'ın bir zamanlar temkinli ancak içten bir tasdik işaretiyle Fransız İhtilali'nde

saptadığı “insan ırkındaki ahlaki yaratılış” ya da Hegel'in aynı olayın ciddiyetinde “dünya ruhuna” verilen ruhsatı (imprimatur) gördüğünü hatırladığımızda geçmişle olan karışıklık keskin görünür.

Profesör Chakrabarty, sizin çalışma alanınızın Hindistan olduğu düşünülürse, bu Avrupa'yı Taşralaştırma düşüncesinin sizin için istisnai bir anlamı var mı?

Ben, arşivimi ve analiz sahamı oluşturan modern Güney Asya tarihçisi olarak yetiştim. Benim taşralaştırmaya yahut merkezlesitmeye çalıştığım Avrupa, sosyal bilimlerde devamlı olarak Güney Asya'daki siyasi modernliğin sorunlarını

muhatap alma gayretlerini barındıran, birtakım gündelik düşünce alışkanlıklarının klişeleşmiş ve kes-tirme biçimlerinin derinliklerinde gömülü kalmış hayali bir figürdür. “Siyasi modernlik” olgusunu -yani, devletin modern kurumları eliyle yönetim, bürokrasi ve kapitalist teşebbüsü- dünyanın hiçbir yerinde soykütükleri Avrupa'nın entelektüel hatta teolojik geleneklerinin derinliklerine dayanan kategorilerin ve kavramların yardımına başvurmadan düşünmek imkân dâhilinde değildir. Vatandaşlık, devlet, sivil toplum, kamusal alan, insan hakları, kanun önünde eşitlik, birey, kamusal ve özel arasında ayrım, özne fikri, demokrasi, halk egemenliği, sosyal adalet, bilimsel rasyonalite ve benzeri kavramların tümü omuzlarında Avrupa tarihinin ve düşüncesinin yükünü taşır. Siyasi modernliği nihai biçimlerini Avrupa Aydınlanması ve 19. yy'da alan bu kavramlar ya da ilişkili kavramlar olmadan basitçe düşünemeyiz.

Bütün bu anlattığınızı Avrupa'nın sömürgeci mirasıyla hesaplaşmak olarak özetleyebiliriz. Ancak siz bize tam olarak bu hesaplaşmanın neresinde olduğumuz konusunda daha somut neler söyleyebilirsiniz?

Bu kavramlar insani olanın bir kaçınılmaz -ve bir anlamda zorunlu- evrensel ve seküler görünümünü önümüze koyuyor. 19. Yüzyıl Avrupalı sömürgeci hem bu Aydınlanma hümanizmini sömürgeleştirdiklerine vaaz etti, hem de pratikte onları vaaz ettiği şeyden yoksun bıraktı. Ne var ki bu görünüm neticesi itibarıyla güçlü oldu. Sosyal adaletsizlik pratiklerinin eleştirilerinin -Avrupa içinde ve dışında- üzerine kurulacağı güçlü



Dipesh Chakrabarty

bir zemini tarihsel olarak sağladı. Marksist düşünce ve liberal düşünce bu entelektüel mirasın varisleridir. Şimdi bu evrensel bir mirastır. Modern Bengalli eğitilmiş orta sınıf -ki bu benimde mensup olduğum ve tarihinden fragmanları kitabımın son kısımlarına doğru anlattığım sınıftır- “zihinsel dünyası Batı ile etkileşimleri sonucu dönüştürülmüş, her boyuttan tüm Asyalı toplumsal grupların ilki olan” Tapan Raychaudhuri ile tanımlanmıştır. Bu sosyal grubun meşhur üyeleri -bazen “modern Hindistan'ın babası” olarak adlandırılan Raja Rammohun Roy'dan, komintern'de Lenin'le atışan Manabendranath Roy'a kadar- Avrupa Aydınlanması'nın yaydığı rasyonalizm, bilim, eşitlik ve insan hakları gibi motifleri içtenlikle benimsemişlerdir. Kast sisteminin, kadınlara yönelik baskının, Hindistan'daki emek ve madun sınıf haklarının yetersizliğinin -ve hatta sömürgecilik eleştirisinin kendisi bile- modern toplumsal eleştirileri, ancak Avrupa Aydınlanması'nı kıtanın kendine mal edişinin kısmen mirası olarak görüldüklerinde düşünülebilir. Hindistan Anayasası açıkça, mese-

la Amerikan Anayasasında göklere çıkartılan belli başlı evrensel Aydınlanma değerlerinin tekrarıyla başlar. Bunun yanında, Britanya Hindistan'ındaki “dokunulmazlık” kurumunun en dışlı eleştirmenlerden birinin yazılarının bizi özgürlük ve insan hakları meselelerindeki bazı özünde Avrupalı fikirlere götürdüğünü hatırlamakta fayda vardır.

Ben de bu mirasın içinden yazıyorum. Postkolonyal çalışmalar neredeyse tanımı itibarıyla, 18. yy. Avrupa'sında kalıba dökülmüş olan ve insani bilimlerin temelini oluşturan evrenselliğe -mesela insanın ya da aklın soyut figürleri- bağlanmaya adanmıştır. Emperyalist Avrupa'yı “kendi insan algısını inkâr etmekle” itham eden Tunuslu felsefeci ve tarihçi Hichem Djait'in yazılarında bu durum kendini açıkça belli eder. Fanon'un Aydınlanmacı insan fikrine -hem de Avrupa emperyalizminin bu fikri yerleşik-sömürgeci beyaz adam fikrine indirgemiş olduğunu bile bile-sarılma çabası da bugün tüm postkolonyal düşünürlerinin entelektüel mirasının bir parçasıdır. Modern siyasi modernlik şartlarında bu evrensellikleri hariç tutmanın kolay bir yolu bulunmadığından, sonuçta bir mücadele ortaya çıkıyor. Bu evrensellikler olmadan modern sosyal adalet meselelerine işaret eden sosyal bilimler diye bir şey olmazdı. Avrupa düşüncesine olan bu bağlanmanın bir sebebi de söz konusu Avrupa entelektüel geleneğinin günümüzde, hepsinin değilse bile, çoğu modern üniversitenin sosyal bilimler bölümlerindeki tek canlı düşünce geleneği olmasıdır.

“Ölü” düşünce geleneklerimiz ve “canlı” Avrupa düşünce geleneği... “Canlı” derken tam olarak neyi

kastediyorsunuz? Üstelik böyle keskin çizgilerle yapılmış ayrımlar (Yerli vs Batılı) son otuz yılda yapılan tartışmalar düşünüldüğünde biraz sorunlu değil mi?

“Canlı” ifadesini özel bir anlamda kullanıyorum. Yalnızca belli başlı düşünce geleneklerinde çok zaman önce göçüp gitmiş temel düşünürler, sadece kendi zamanlarına ait değil, bunun yanında bir de bizim çağdaşlarımızımsı gibi muamele görürler. Sosyal bilimlerde bunlar hep kendini “Batılı” ya da “Avrupalı” olarak adlandıran düşünce gelenekleri içerisinde karşılaştığımız düşünürlerdir. Antik Yunan’a dayanan “Avrupa entelektüel mirası” diye anılan şeyin görece yakın Avrupa tarihinin bir fabrikasyonu olduğunun farkındayım. Ne var ki, fabrikasyon ya da değil, sosyal bilimcilerin kendilerini içinde buldukları düşünce soykütüğü budur. Ne kadar üzücü olsa da, Güney Asya’daki Avrupa sömürgeciliğinin bir sonucu da bir zamanlar Sanskritçe, Farsça ve Arapça dillerinde kesintiye uğramamış ve “canlı” olan entelektüel gelenekler şimdi çoğu -belki de her bir- sosyal bilimci için tarihsel araştırmanın konusu. Sosyal bilimciler bu geleneklere tarih gibi ölü muamelesi yapıyorlar. Bir zamanlar derin teorik düşünce ve sorgulamaya tabi tutulmuş bu kategoriler şimdilerde kuramsal bir kökenden yoksun olarak Güney Asya’daki gündelik yaşam pratiklerine gömülmüş gündelik kavramlar olarak var olsalar da; Güney Asya’daki sosyal bilimcilerin pek azı, bu kavramları güncel eleştirel düşünce kaynaklarına dönüştürmelerine imkân sağlayacak eğitime sahipler. Güney Asyalı sosyal bilimciler, onları tarihselleştirme ve Avrupa entelektüel bağla-

mına oturtma ihtiyacı hissetmeden, bir Marx ile bir Weber ile hararetle bir tartışmaya girerler. Hatta bazen -çok nadir olsa da- bu Avrupalı düşünürlerin antik çağ, orta çağdaki ve erken modern dönemdeki selefleriyle bile tartışmaya girerler.

Çok karamsar bir tablo çizdiniz. Yine de sizin çıkardığınız büyük resmi doğrulayacak deneyimlerle sürekli karşılaşmış bir sosyoloji doktora öğrencisi olarak hak vermemem imkansız. Bütün bu anlatıklarınızdan sonra, bir proje olarak “Avrupa’yı taşralaştırmak”tan ne kastettiğinizi çok merak ettim.

Dünyada Batılı kapitalist demokrasiler dışındaki ülkelerdeki nüfusun politikleşmesinin ya da siyasi modernliğin gelişinin, tarihi siyasal olanın tarihinde derin bir ironi meydana getirir. Bu tarih bizi 19. yy. Avrupa’sının modernliğe içkin kavramlarını, özellikle iki kavramsal armağanını yeniden düşünmeye davet ediyor. Bunlardan ilki tarihselcilik -herhangi bir şeyin anlaşılabilmesi için o şeyin hem bir bütünlük hem de tarihsel gelişimi içinde düşünülmesi fikri-, ikincisi ise siyasi fikrinin ta kendisidir. “Avrupa’yı taşralaştırmak” gibi bir projeye tarihsel olarak imkân sağlayan şey Hindistan gibi bir ülkedeki siyasi modernlik tecrübesidir. Avrupa düşüncesinin siyasi modernlik örneğiyle çelişkili bir ilişkisi mevcuttur. Bu düşünce Hindistan’da siyasi olanı ve tarihsel olanı meydana getiren çeşitli yaşam pratikleri içinden düşünmemize yardımcı olmada hem vazgeçilemez hem de yetersizdir. Bu eşzamanlı vazgeçilemezlik ve yetersizliği -hem kuramsal hem de olgusal kayıtlar üzerinden- araştırmak bu çalışmanın kendine biçtiği görevdir.

Çok yerinde bir ifade. Kişisel olarak benim ve benim gibi binlerce Türkiyeli sosyal bilim öğrencisinin derdini anlatan bir ifade oldu: “Sosyal bilim düşüncesinin vazgeçilemez ama yetersiz oluşu”. Bu düşüncenin soykütüğünü çıkaracak olsanız, hangi düşünürlerden bahsedebilirsiniz? Ve son dönem Fransız teorisi ile E. P. Thompson, Eric Hobsbawm gibi Marksist İngiliz tarihçiliği ile sizin gibi postkolonyal düşünürler arasındaki entelektüel alışverişi nasıl tanımlamak gerekir sizce?

Michel Foucault gibi postyapısalcı filozofların yazıları şüphesiz tarihselciliğin küresel eleştirilerinin yüzüne hafif bir fiske vurmuştur. Ne var ki, tarihselciliğin (ya da siyasiliğin) postkolonyal eleştirileri için basitçe Batı’nın postmodern ya da postyapısalcı düşünürleri tarafından çoktan irdelenmiş eleştirilerden türetildiğini düşünmek yanlış olur. Aslında, böyle düşünmenin bizzat kendisi tarihselcilik olurdu; zira böyle bir düşünce “önce Batı’da, sonra başka her yerde” ifadesinin zamansal yapısını ancak tekrar ederdi. Böyle söyleyerek, tarihselciliğin Batı’daki çöküşünü Jameson’un yaratıcı bir şekilde “geç kapitalizmin kültürel mantığı” dediği şeyin sonucu olarak gören eleştirmenler tarafından yapılan yakın tarihli tarihselcilik tartışmalarının değerini düşürmeye çalışmıyorum. Bu tartışmalar, ne kadar değerli de olsalar, Üçüncü Dünya’daki siyasi modernlik tarihlerinin etrafından dolaşıyorlar. Mandel’den Jameson’a hiç kimse “geç kapitalizmi” itici motorunun Üçüncü Dünya’da olduğu bir sistem olarak görmüyor. “Geç” kelimesi gelişmiş ülkelere ve hâlihazırda “gelişmekte” olarak görülen ülkelere uygulandığında

çok farklı çağrışımları haizdir. Dünyanın geri kalan kısmı üzerindeki etkisi yadsınmasa da, “geç kapitalizm” öncelikle gelişmiş kapitalist dünyaya ait olarak anlaşılan bir olgunun adıdır. Kendilerini “geç kapitalizmin” bazı tarifleri üzerine temellendiren Batılı tarihselcilik eleştirileri, tarihselciliği bir düşünce biçimi ve eski Avrupa sömürgelerindeki siyasi modernlik biçimi olarak bir arada tutan derin bağları gözden kaçırıyor. Tarihselcilik Avrupa’nın 19. yy.’da dünyaya hükmetmesini mümkün kılmıştır. Kabaca diyebiliriz ki tarihselcilik, ilerleme ya da “kalkınma” ideolojisinin 19. yy.’dan beri aldığı önemli bir biçimdir. Tarihselcilik, modernlik ya da kapitalizmin basitçe küresel görünmemesini, aksine bir yerden (Avrupa) türeyip sonra dışına doğru yayılarak zamanla küreselleşen bir şey olarak görünmesini sağlayan şeydir. Küresel tarihsel zamanın bu “önce Avrupa’da, sonra başka her yerde” biçimindeki yapısı tarihselciydi; Batılı olmayan çeşitli milliyetçilikler daha sonradan aynı anlatının yerel sürümlerini, “Avrupa’yı” yerel olarak yapılandırılmış bir merkezle değiştirerek, üreteceklerdi. Marx’ın “sanayileşme bakımından gelişmiş bir ülke, kendisinden daha az gelişmiş olana, ancak ve ancak onun kendi geleceğinin görüntüsünü gösterir.” demesini sağlayan şey tarihselcilikti. Yine Phyllis Deane gibi önde gelen tarihçilere İngiltere’de ortaya çıkan sanayileri, sanayi devriminin başlangıcı olarak tanımlattıran şey tarihselciliktir. Tarihselcilik böylece



Postkolonyal çalışmalar neredeyse tanımı itibarıyla, 18. yy. Avrupa’sında kalıba dökülmüş olan ve insani bilimlerin temelini oluşturan evrenselliğe – mesela insanın ya da aklın soyut figürleri – bağlanmaya adanmıştır. Emperyalist Avrupa’yı “kendi insan algısını inkâr etmekle” itham eden Tunuslu felsefeci ve tarihçi Hichem Djait’in yazılarında bu durum kendini açıkça belli eder. Fanon’un Aydınlanmacı insan fikrine -hem de Avrupa emperyalizminin bu fikri yerleşik-sömürgeci beyaz adam fikrine indirgemiş olduğunu bile bile- sarılma çabası da bugün tüm postkolonyal düşünürlerinin entelektüel mirasının bir parçasıdır. Modern siyasi modernlik şartlarında bu evrensellikleri hariç tutmanın kolay bir yolu bulunmadığından, sonuçta bir mücadele ortaya çıkıyor. Bu evrensellikler olmadan modern sosyal adalet meselelerine işaret eden sosyal bilimlere diye bir şey olmazdı. Avrupa düşüncesine olan bu bağlanmanın bir sebebi de söz konusu Avrupa entelektüel geleneğinin günümüzde, hepsinin değilse bile, çoğu modern üniversitenin sosyal bilimler bölümlerindeki tek canlı düşünce geleneği olmasıdır.

Batı ve Batı-olmayan arasında var olduğu farz edilen kültürel uzaklığa (en azından kurumsal düzeyde) bir ölçü olarak tarihsel zamanı koy-

muştur. Sömürgelerde, medeniyet fikrini meşrulaştırmıştır. “Önce Avrupa’da, sonra başka her yerde” yapısındaki zamanda sömürge sakinlerine “başka her yer” verilmiştir. Tarihselciliğin bu devinimi Johannes Fabian’ın “çağdaşlığın inkarı” dediği şeydir.

Bu bize pek aşına geliyor. Tarihselcilik derken tam olarak neyi kastettiğinizi biraz açabilir misiniz?

“Tarihselcilik” teriminin uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Hegel ve Ranke gibi birbirine karşı ve birbirinden farklı birçok düşünürün yazılarında uygulanmış olan tarihselcilik, kolay ve kesin tanımlara elverişli değildir. Tarihselciliğin mevcut kullanımı, tarihselciliğin Stephen Greenblatt ve diğerlerinin öncülüğünü yaptığı “yeni tarihselcilik” tarzı yoluyla yakın zamanda yaptığı uyanışla birlikte değişikliğe uğramıştır. Tarihsel kimliğin ya da vakanın bireyselliği ya da eşsizliği üzerine dikkat çekmedeki Rankeci ısrar ile Hegelci-Marksist geleneğin ön plana çıkardığı genel tarihsel eğilimin idraki arasındaki gerilim özellikle önemlidir. Günümüzde bu gerilim, akademik tarihçinin hünerini ve işlevini anlama biçimimizin miras alınmış bir parçasıdır.

Tarihselciliği özel çalışma alanları olarak almış olan düşünürlerin altını çizdiği noktalara ve tarihçilik tanımlarına baktığımızda, tarihselciliğin bazı karakteristik özelliklere sahip bir düşünce tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Tarihselcilik bize herhangi bir şeyin doğasını anlayabilmemiz için



Tarihselcilik -ve hatta modern Avrupa tarih düşüncesi- Avrupalı olmayan topluluklara 19. yy.'da, birilerinin diğerlerine "henüz değil" demesi biçiminde ulaşmıştır diyebiliriz. John Stuart Mill'in klasik liberal fakat aynı zamanda tarihselci olan "Özgürlük Üzerine" ve "Temsili Yönetim Üzerine" denemelerini düşünelim. İki yazıda da "öz-yönetim" ilkesini hükümetin en gelişmiş biçimi olarak görüyor; buna rağmen Hintlilere ve Afrikalılara "öz-yönetim" hakkı verilmesine karşı özünde tarihselci sebeplerden dolayı karşı çıkıyor. Mill'in tarihselci iddiası böylece Hintlileri, Afrikalı ve diğer "kaba" milletleri tarihin hayali bir bekleme salonuna gönderiyor. Bunu yaparak, aslında tarihin kendisini de bir tür bekleme salonuna çeviriyor.

onu tarihsel olarak gelişen bir entite olarak görmemiz gerektiğini söyler. Yani, önce bir birey ve eşsiz bir bütün olarak -en azından imkânlar dâhilindeki bir tür bütünlük-; sonra da zamanla gelişen bir şey olarak. Tarihselcilik bu gelişmede tipik bir biçimde karmaşıklıklara ve zikzaklara müsaade eder. Tikeldeki geneli bulmaya çalışır ve herhangi bir teleoloji varsayımını gerektirmez. Ne var ki, gelişme fikri ve gelişme sürecinde belli bir miktar zamanın geçtiği varsayımı, bu anlayış için kritiktir. Gelişim anlatısının ve kavramının kurucu ögesi olan bu "geçen zaman", Walter Benjamin'in meşhur ifadesiyle, tarihin seküler, boş ve homojen zamanıdır. Tarihsel süreçteki süreksizlikler, kırılmalar ve yön değişikliklerine dair eski ve yeni fikirler zaman zaman tarihselciliğin hâkimiyetine meydan okusa da; yazılı tarihin çoğunluğu son derece tarihselci kalmaktadır. Bu demek oluyor ki, yazılı tarih hâlâ araştırma nesnesini içsel olarak bütünlüklü ve zamanla gelişen bir şey olarak kabul ediyor. Klasik tarihselciliğe ayrı-

lan tarafları dolayısıyla, dünyanın Marksist ve liberal algıları ile desteklenmiş tarihsel anlatılar için söz konusu kabul bilhassa doğrudur. Yine söz konusu kabul "kapitalizmin, sanayileşmenin, milliyetçiliğin ve benzerinin tarihi" biçimindeki tarih türündeki tanım/açıklamaların temelini oluşturmaktadır.

Tarihselcilik -ve hatta modern Avrupa tarih düşüncesi- Avrupalı olmayan topluluklara 19. yy.'da, birilerinin diğerlerine "henüz değil" demesi biçiminde ulaşmıştır diyebiliriz. John Stuart Mill'in klasik liberal fakat aynı zamanda tarihselci olan "Özgürlük Üzerine" ve "Temsili Yönetim Üzerine" denemelerini düşünelim. İki yazıda da "öz-yönetim" ilkesini hükümetin en gelişmiş biçimi olarak görüyor; buna rağmen Hintlilere ve Afrikalılara "öz-yönetim" hakkı verilmesine karşı özünde tarihselci sebeplerden dolayı karşı çıkıyor. Mill'in tarihselci iddiası böylece Hintlileri, Afrikalı ve diğer "kaba" milletleri tarihin hayali bir bekleme salonuna gönderiyor. Bunu yapı-

arak, aslında tarihin kendisini de bir tür bekleme salonuna çeviriyor. Hepimiz aynı varış noktasına doğru yol alıyorduk; ancak, bazıları diğerlerinden daha önce varacaktı diye iddia ediyor Mill. İşte tarihselci bilinç böyle bir şeydi: sömürgelere beklemleri doğrultusunda bir tavsiye. Mill'in öz-yönetim sanatı için mutlak gerekli gördüğü tarihsel bilinci, kamu ruhunu kazanmak diğer yandan da bu bekleme sanatını öğrenmek içindi. Bu bekleme tarihselciliğin "henüz değil"inin gerçekleşmesiydi.

20. Yüzyıl sömürge karşıtı demokratik talepleri, aksine, hareketin zamansal ufku olarak "şimdi" üzerinde ısrarla durdular. Birinci Dünya Savaşı'ndan 50'ler ve 60'ların dekolonizasyon hareketlerine kadar, sömürge karşıtı milliyetçilikler "şimdi"nin aciliyetiyle tanımlandılar. Tarihselcilik dünyadan yok olmuş değil; ancak tarihselciliğin "henüz değil"i bugün demokrasi doğrultusundaki bütün hareketlerde izi bulunan, "şimdi" üzerindeki küresel ısrar ile bir gerginlik içinde var oluyor. Bu böyle olmak zorundaydı. Çünkü sömürge karşıtı hareketler kitlesel bir taban arayışlarında, 19. yy. Avrupa liberalizmi standartlarında öz-yönetimin siyasi sorumluluğunu almak için olabildiğince hazırlıksız görünecek olan sınıfları ve grupları siyasi olan ile tanıştırdılar. Bunlar köylüler, işçiler, alt sınıflardan kadınlar ve erkeklerdi, kısacası üçüncü dünyanın madun sınıflarıydı.

Bundan dolayı, tarihselciliğin eleştirisi Batılı olmayan toplumlardaki siyasi modernlik meselesinin merkezine yönelmiştir. Avrupa siyasi ve sosyal düşüncesi ancak aşamacı (stagist) tarih kuramının -basit evrimsel şemalardan "eşitsiz

kalkınmanın" karmaşık anlayışlarına değişen- bir biçimine başvurarak madun sınıfların siyasi modernliğine yer açmıştır. Bu çok ta mantıksız bir kuramsal iddia değildir. "Siyasi modernlik" eğer sınırları çizilmiş ve tanımlanabilir bir olgu olacak olsaydı, bu olgunun tanımını sosyal ilerleme için bir ölçü olarak kullanmak mantıksız olmazdı. Bu düşüncede, bazı insanların diğerlerinden daha az modern olduğu ve bu daha az modern olanların siyasi modernliğin tam üyeleri olarak tanınabilmeleri için bir hazırlık ve bekleme safhasına ihtiyaç duydukları daima gerekçesiyle söylenebilir. Ne var ki, bu tam da sömürgecinin iddiasıydı -sömürge milliyetçisinin karşısına kendi "şimdi"sini çıkardığı "henüz değil". Üçüncü dünyada siyasi modernliğin başarılmaması ancak Avrupa sosyal ve siyasi düşüncesi ile çelişkili bir ilişki içinde gerçekleşebilirdi. Milliyetçi elitlerin sıklıkla kendi madun sınıflarına Avrupa siyasi modernlik fikrinin temel aldığı aşamacı tarih kuramını tekrarladığı doğrudur- ve siyasi yapılar izin verdiğinde hâlâ yapıyorlar. Ne var ki, modern öncesi, modern olmayan ya da modern arasındaki farkların herhangi bir aşamacı ya da tarihselci ayrımının -kuramsal olmasa da- pratik bir reddi için, milliyetçi mücadelelerde iki gerekli gelişme vardı. Avrupa'nın "bekleme odası" biçimli tarih anlayışını sömürgecinin "öz-yönetimden" mahrum bırakılması için bir meşrulaştırma olarak görüldüğünde, milliyetçi elitin bunu kendiliğinden reddetmesi bunların ilkiydi. Diğerisi ise, ulusun siyasi yaşamının tam bir üyesi olarak 20. yy. köylüsü olgusuydu (yani, ilkin milliyetçi harekette, akabinde bağımsız ulusun bir vatandaşı olarak). Köylü

söz konusu tam üyeliği, bu şekilde vatandaşlığın kavramsal ya da doktrinal doğrultudaki resmi eğitimin-den geçmeden önce elde etmiştir.

Söz konusu tarihselci tarihin milliyetçi reddinin çarpıcı bir örneği de hürriyetin elde edilmesinin hemen akabinde Hindistan demokrasisini "evrensel yetişkin oy hakkı" üzerine kurma yolundaki karardır. Bu doğrudan Mill'in emrinin ihlaliydi. Mill "Temsili Yönetim Üzerine" denemesinde "genel eğitim, genel oy kullanma hakkından önce gelmelidir" demişti. Daha sonra Hindistan'ın ilk başbakanı olacak olan Sarvepalli Radhakrishnan, resmi bağımsızlığın arifesinde halkın Kurucu Meclis'i huzurunda yeni anayasayı savunurken, Hindistan halkının kendi kendini yönetmeye henüz hazır olmadığı düşüncesine karşı çıkmıştı. Okuryazar ya da değil, ona göre tüm Hint halkı kendi kendini yönetmeye uygundur. Bu Hindistanlıların Avrupa tarihselci düşüncesi eliyle yerleştirildikleri hayali bekleme odasının hükümsüzleştirilmesinin işareti değilse nedir. Tarihselciliğin bugün hâlâ Hint devletinin kalkınmacı tasavvurunda ve pratiklerinde canlı ve güçlüdür. Ancak, beş sene-de bir -ya da bu aralar olduğu gibi daha sık olarak- Hindistan tarihsel zaman tasavvurunu bir kenara itecek biçimde seçmen demokrasisinin siyasi başarısını elde ediyor.

Hindistan gibi bir eski sömürge ülkesinde siyasi modernliğin tarihi ve doğası, vatandaş olarak köylünün ya da madunun iki yönü arasında bir gerilim yaratıyor. Vatandaş olabilmesi için eğitilmesi gereken ve bundan dolayı tarihselci zamana ait olan köylü bunların birincisidir. Diğerisi ise resmi eğitimden yoksun olmasına rağmen hâlihazırda vatandaş olan köylüdür. Söz konu-

su gerilim, Homi Bhabha'nın milliyetçiliğin pedagojik ve performatif diye kullanışlı bir biçimde tanımladığı iki yönü arasındaki gerilim ile akrabadır. Pedagojik tarzdaki Milliyetçi tarih yazım, "akrabalık, tanrılar ve sözde doğaüstü" üzerine olan vurgusuyla, köylünün dünyasını anakronik olarak resmeder. Hâlbuki "ulus" ve siyasi olan da demokrasinin karnivalesk görünümünde icra edilir (perform): isyanlar, protesto yürüyüşleri, spor müsabakaları ve evrensel yetişkin oy hakkı. Soru şu: köylü ya da madun, "burjuva-vatandaş" olmak için herhangi bir "hazırlık" çalışması yapmak zorunda olmadan, Britanya yönetimine karşı milliyetçi hareketin ya da beden siyasetinin tam teşekküllü bir üyesi olarak siyasetin modern alanında kendi hesabına ortaya çıktığı zamanlarda siyasi olanı nasıl tasavvur ederiz?

Köylü derken bir sosyoloji öğrencisi olarak anlamam gereken daha fazlasını kastediyorsunuz sanki. Tam olarak "köylü" sizin postkolonyal lügatçenizde neye karşılık geliyor?

Benim kullanımında "köylü" kelimesinin, bir sosyologun aklına gelen köylüden daha fazlasına tekebül ettiğini açıklığa kavuşturmam gerekir. O anlamı da kastediyorum, fakat aynı zamanda kelimeye daha geniş bir anlam yüklüyorum. "Köylü" burada, Hindistan'daki elitler ve devlet kurumları üzerinde bile sürekli olarak etkisi bulunan, görünüşte kırsal olan, modern ve seküler olmayan her türden ilişkiler ve yaşam pratikleri için bir kısaltma işlevi görüyor. "Köylü", Hint kapitalizmi ve modernliğinde burjuva (Avrupalı anlamda) olmayan her şey için kullanılıyor.

Köylünün siyasi olanın çoktan bir parçası olduğu bir bağlamda tarihsel olanın ve siyasi olanın nasıl kavramsallaştırılacağı sorunu, Maduniyet Çalışmalarının tarih-yazım projesini yönlendiren kilit sorunlardan biridir. Bana göre, örneğin, Maduniyet Çalışmaları, İngiliz dilindeki Marksist tarih-yazımının geçerli geleneklerinde kullanıldığı şekliyle “siyasi” kavramının kendisinden derin bir rahatsızlık hissini belli ederek kariyerine başlamalıydı.

Eric Hobsbawm’ın “siyaset öncesi” (pre-political) kavramı, köylünün modern siyasi alana girerek Avrupalı siyasi düşüncesine meydan okumasına cevap yetiştirmede, tarihselci Marksist düşüncenin ne kadar ileri gidebileceğinin ipuçlarını veriyor. Hobsbawm üçüncü dünya siyasi modernliğine özgü olan şeyin farkındaydı. “Yüzyılımızı tarihin en devrimci yüzyılı” yapan şeyin köylülerin “siyasi bilinç kazanması” olduğunu seve seve kabul ediyordu. Ne var ki, gözleminin, hâlihazırda kendi analizinin altında yatan tarihselcilik için ne anlama geldiğini kaçırıyordu. Akrabalık, din ve kast sistemi üzerinden düzenlenen ve insanların yanı sıra tanrıları, ruhları ve doğaüstü varlıkları aktör olarak içeren köylülerin eylemleri, -Hobsbawm’a göre- siyasi olanın seküler-kurumsal mantığı ile uzlaşmamış bir bilincin belirtisi niteliğindedir. Hobsbawm köylüleri “kendilerini ifade etmek için henüz bir dil bulamamış ya da yeni yeni bulmaya başlamış siyaset öncesi insanlar” olarak tanımlıyor. “Kapitalizm onlara dışarıdan, sinsice anlamadıklarını iktisadi güçlerin müdahalesiyle geliyor.” Hobsbawm’ın tarihselci dilinde, 20. yy. köylülerinin sosyal hareketleri “arkaik” kalmıştır.

Tarihselciliğin Marksizm’e içkin olduğunu mu söylüyorsunuz?

Batı’nın Marksist entelektüelleri ve başka yerlerdeki takipçileri, modern öncesi aşamadan modernliğe doğru olan genel tarihsel hareket fikrini elden bırakmadan, Avrupa ve diğer yerlerdeki kapitalist dönüşümün “tamamlanmamışlığının” ispatını kabul etmelerine imkân sağlayacak türlü karmaşık taktikler geliştirmişlerdir. İlk elde, bu taktikler, eski, şimdi gözden düşmüş ve bazen Marx’ın kendi yazılarında bile bulunan 19. yy.’ın evrimci paradigmalarıdır; “artıklar” ve “kalıntılar” dili. Fakat ortada sadece bu taktikler değil, her biri “dengesiz kalkınmanın” çeşitlemeleri olan diğer taktikler de vardır. Neil Smith’in de gösterdiği gibi, bunlar Marx’ın Siyasi İktisadın Eleştirisi’indeki “eşitsiz kalkınma oranları” fikrinden ve Lenin ile Troçki’nin kavramı daha sonraki kullanımlarından türetilmiştir. Mesele şu ki, ister “eşitsiz kalkınma”, ister Ernst Bloch’un “eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı” ya da her ne kadar Althusser tarihselciliğe açıktan karşı çıksa da Althusserci “yapısal nedensellik” kavramından bahsetsinler; bu taktiklerin tümü düşüncelerinin doğrultularında tarihselcilik unsurları bulunduruyorlar.

İngiliz Marksist tarihçileri ile aranızda açık bir mesafe koydunuz. Bunu biraz daha açar mısınız?

Köylü bilincinin “siyasi öncesi” olduğu fikrini açıktan eleştiren Ranajit Guha, modern Hindistan’daki kolektif köylü eyleminin doğasının, “siyasi” kategorisini Avrupa siyasi düşüncesinin söz konusu kategoriye getirdiği sınırların çok ötesine götürdüğünü öne sürmüştü. Köylünün ve

efendilerinin dâhil olduğu siyasi alan modern -zaten milliyetçilik öz-yönetimi amaçlayan modern bir siyasi hareketten başka ne olabilir ki?-, yine de siyasinin modern kavranışının özünde olan seküler-rasyonel hesapların mantığını takip etmiyordu. Söz konusu köylü-ama-modern siyasi alan, tanrıların, ruhların ve diğer doğaüstü varlıkların etkisinden yoksun değildi. Sosyal bilimciler bu tür etkileri “köylü inanışları” başlığında sınıflandırabilir; ancak “vatandaş olarak köylü” sosyal bilimlerin ontolojik varsayımlarında yer almaz. Guha’nın ifadesi bu konuyu modern kabul ediyor; yine de, aynı sebeple köylülerin siyasi davranışlarını ya da bilinçlerini “siyasi öncesi” olarak nitelemeyi reddediyor. Köylünün modernleştiren sömürge dünyasında bir anakronizm olmak yerine, sömürgeciliğin gerçek çağdaşı, sömürge yönetiminin Hindistan’a getirdiği modernliğin temel bir parçası olduğunda ısrar ediyor. Guha’ya göre, köylülerin dünya üzerindeki iktidar ilişkilerini okumaları hiçbir şekilde gerçek dışı ya da gerici değildir.

Benim Avrupa’yı taşralaştırma iddiam doğrudan bu projeye ilişkimden kaynaklanıyor. Hindistan’daki siyasi modernliğin tarihi Batı Marksizmi’nin elinde hazır bulunan sermaye ve milliyetçilik çözümlemelerinin basit bir uygulamasıyla yazılamaz. Topluma burjuva görünümü vermek için, bazı milliyetçi tarihçiler gibi, gerileyen bir sömürgeciliğin hikâyesi devasa bir milliyetçi hareketin karşısına konulamaz. Çünkü Guha’nın ifadesiyle, Güney Asya’da Marksist meta-anlatılarının Avrupa burjuvazisine tekabül eden bir sınıf yoktu -yani kendi çıkarlarını herkesin çıkarları gibi gösterecek egemen

bir ideoloji üretebilecek bir sınıf. Hindistan'daki sömürge dönemi aslında kapitalizmdi. Ancak tartışmasız bir hegemonyaya sahip burjuva ilişkilerinden yoksundu. Egemen burjuva kültürü olmayan kapitalist bir hâkimiyetti- ya da Guha'nın meşhur ifadesiyle "hegemonyasız üstünlük".

Tarihsel zamanın doğası radikal bir şekilde sorgulanmazsa, iktidarın çoğul tarihini anlayamayız ve Hindistan'daki modern siyasi öznenin açıklayamayız. İnsanlar için sosyal açıdan adil gelecek tahayyüllerinde, biricik, homojen ve seküler bir tarihsel zaman sorgusuz sualsiz kabul edilmektedir. Modern siyaset, çoğu zaman bölünmez tarihsel zamanın bir dur durak bilmeyen ifşası bağlamında ortaya çıkan insanın egemenliğinin hikâyesi olarak meşrulaştırılır. Ben bu görüşün sömürge ve sömürge sonrası Hindistan'ındaki siyasi modernlik şartları hakkında düşünmek için yeterli bir entelektüel kaynak olmadığını iddia ediyorum. Siyasi ve sosyal olanın seküler kavranışlarında bulunan iki ontolojik varsayımdan uzaklaşmamız gerekir. İlki insanın diğer her türden zamanı kuşatan biricik ve seküler bir tarihsel zamanın içinde varolduğudur. Güney Asya'daki sosyal ve siyasi modernlik pratiklerini kavramsallaştırma görevi tam tersi yönde bir varsayım yapmamızı gerektiriyor bana göre: tarihsel zamanın bütünlüklü olmadığı, kendi içinde bile zıvanadan çıkmış olduğu varsayımını. Modern Avrupa siyasi düşüncesi ve sosyal bilimlerde dolaşan ikinci varsayım- sa, insanın ontolojik olarak tekil, tanrıların ve ruhların son kertede "sosyal olgular" olduğu ve sosyal olanın bir şekilde onları öncelediğidir. Ben ise öte yandan sosyal ola-

“

Avrupa'yı taşralaştırma projesi de şimdi ortak miras olan ve hepimizi etkileyen bu düşüncenin marjinlerinden ve marjinleri için nasıl yenilenebileceğini araştırma görevidir. Tabi yine marjinler de merkezler kadar çoğul ve çeşitlidir. Dünyanın belli bölgelerindeki sömürgeleştirilme ve aşağılanma tecrübelerinden bakıldığında Avrupa farklı görünüyor. Güneydoğu Asya, Doğu Asya, Afrika ve Pasifik çalışanların çalışmalarında sömürge sonrası meselesine bile birden çok ve ihtilafli konumlar verilmiştir. Yine de Avrupa'nın konumları ne kadar çoklu ve sömürgecilikler de çeşitli olursa olsun; Avrupa merkezci tarihlerin ötesine geçmek, coğrafi sınırların ötesinde paylaşılan bir problem olarak öylece duruyor.

nın mantıksal önceliği varsayımını hesaba katmadan düşünmeye çalışıyorum. Ampirik olarak, insanların kendilerine eşlik eden tanrılar ve ruhlar olmadan var olduğu hiçbir toplum bilmiyoruz.

Avrupa'yı taşralaştırmanın Avrupa düşüncesini inkâr etme ya da ıskartaya çıkarma projesi olmadığı herhalde şimdiye kadar açıklığa kavuşmuştur. Batı dışı toplumlardaki siyasi modernlik tecrübeleri üzerine düşünmemize yardımcı olmada, Avrupa düşüncesi hem kaçınılmaz hem de yetersizdir. Avrupa'yı taşralaştırma projesi de şimdi ortak miras olan ve hepimizi etkileyen bu düşüncenin marjinlerinden ve marjinleri için nasıl yenilenebileceğini araştırma görevidir. Tabi yine marjinler de merkezler kadar çoğul ve çeşitlidir. Dünyanın belli bölgelerindeki sömürgeleştirilme ve aşağılanma tecrübelerinden bakıldığında Avrupa farklı görünüyor. Güneydoğu Asya, Doğu Asya, Afrika ve Pasifik çalışanların çalışmalarında sömürge sonrası meselesine bile birden çok ve ihtilafli konumlar verilmiştir. Yine de Avrupa'nın konumları ne kadar

çoklu ve sömürgecilikler de çeşitli olursa olsun; Avrupa merkezci tarihlerin ötesine geçmek, coğrafi sınırların ötesinde paylaşılan bir problem olarak öylece duruyor.

Sömürge sonrası çalışmaları dünyasındaki kilit mesele şudur: Kapitalist modernlik problemi artık sadece Avrupa'daki meşhur "geçiş tartışmaları"nda olduğu gibi tarihsel "geçiş"in sosyolojik problemi olarak değil; aynı zamanda "tercüme" problemi olarak da görülme- lidir. Sömürge sonrası çalışmaları bu kadar küreselleşmeden önce, çeşitli yaşam biçimleri, pratikleri ve anlayışlarının son derece Avrupa kökenli evrenselci siyasi-kuramsal kategorilere tercüme süreci, birçok sosyal bilimciye sorunsuz bir teklif gibi gelmediği zamanlar olmuştu. Sermaye gibi analitik bir kategori olarak görülen şeyler, bizzat içinden kaynaklanmış olabileceği Avrupa tarihi fragmanını aşmış olarak anlaşıyordu. En fazla, "kaba" olarak kabul edilen bir tercümenin anlama görevi için yeterli olduğu varsayılıyordu.

Profesör Chakrabarty, şöyleşi için çok teşekkürler.

İslâm “Asrın İdrakine” Nasıl Söyletilir?

M. Kürşad ATALAR

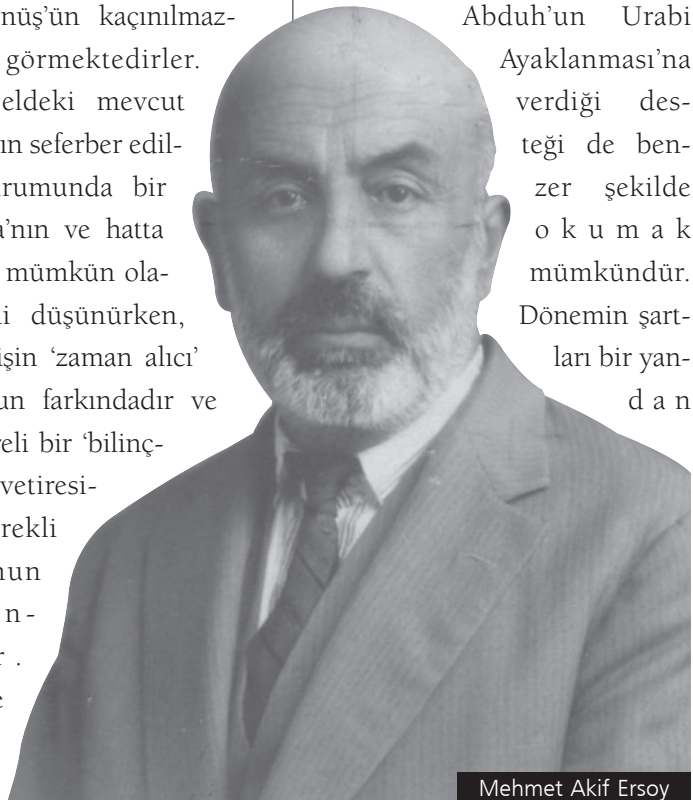
Akif'in ünlü dizelerinde kast edilen mana neydi? O, İslâm'ı çağın insanına onun 'anlayacağı bir dil' ile anlatmayı mı kast ediyordu, yoksa modern etkiye açık bir zihinle “iyi şeyleri alalım, kötüleri kalsın” mı demek istiyordu? Eğer kasdı ilki ise, o zaman Akif'in tespitinin doğru olduğunu kabul etmeliyiz, ikincisi ise o zaman da “İslâmcılık türedi bir akımdır” diyenlerin tezlerini bir şekilde onaylamamız gerekiyor.

Akif'in zihniyetini doğru okuduğumuzda, kanımca her iki hususun da var olduğunu söyleyebiliriz. Fakat samimi gayretinin gösterdiği odur ki, onun kasdı ilki idi. Yani Akif, İslâm'ı çağın insanına anlatmak gerektiğini ve bunun 'yeni' bir dil ile mümkün olabileceğini biliyordu. Fakat onun (diğer çağdaşları gibi) bu dilin 'ne idüğü' konusunda net bir fikri olmadığı da ortadadır. Daha doğrusu, onun

yaşadığı dönemde böylesi bir dilin üretilebilmesi 'imkansızdı.' Bu, Hammad'dan Ebu Hanife olmasını beklemek gibi bir şeydir ve tabii ki imkansızdır. Fakat Akif ve dönemin diğer 'İslâmcıları', Ümmet'in 'yitirmiş' olduğu şeylerin farkındadır ve 'Öze Dönüş'ün kaçınılmazlığını görmekte dirler. Afgani, eldeki mevcut imkanların seferber edilmesi durumunda bir 'kalkışma'nın ve hatta 'diriliş'in mümkün olabileceğini düşünürken, Abduh, işin 'zaman alıcı' olduğunun farkındadır ve uzun süreli bir 'bilinçlenme' vetiresinin gerekli olduğunu bilincindedir. Akif de aslında Abduh

gibi düşünmektedir, fakat dönemin 'acil' şartları onun Kurtuluş Mücadelesi'ne aktif destek vermesini gerektirmiştir ve o da diğer pek çokları gibi, savaş döneminde Türkiye Cumhuriyeti'ni kuracak olan kadronun yanında yer almıştır.

Abduh'un Urabi Ayaklanması'na verdiği desteği de benzer şekilde o k u m a k mümkündür. Dönemin şartları bir yandan



Mehmet Akif Ersoy

sömürgecilere karşı mücadele vermeyi, bir yandan da ‘uzun vadeli’ çalışmaların önemine vurguda bulunmayı gerektirmektedir. O günün İslâmcılarının yaptığı (veya yapmaya çalıştığı) da özetle budur.

Modernite ve İslâmcılar

Ancak dönemin bir başka özelliği vardır ki, aşağı yukarı bütün İslâmcılarda görülebilir. Sömürgecilerin temsil ettiği ‘modernite’, İslâmcıları bir biçimde ‘etkilemektedir.’ Bu etkiden uzak kalabilen de neredeyse yoktur. Bunun doğal sonucu da ‘apolojetik’ bir üslup kullanmak olmuştur. Dönemin İslâmcıları, tezlerini savunurken, modernitenin asli değerlerini (örneğin rasyonalizmi) kökten reddetmek yerine, İslâm’ın da ‘rasyonel’ bir din olduğu gibi ‘savunmacı’ bir dil kullanmışlardır. Bu tipik bir ‘etkilenme’ halidir ve düşüncenin eklektik karakterli olduğunu gösterir. Bu üslup, belirli düzeylerde olmak üzere Abduh’tan Afgani’ye, Carullah’tan Akif’e varıncaya kadar neredeyse bütün İslâmcılarda görülebilir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri, İskilipli Atıf gibilerde görülen ‘dil’ ise geleneğin dilidir ve esas itibariyle ‘yeni durum’a dair bir ‘çözüm önerisi’ içermemektedir. Belki moderniteden etkilenmemiştir ama İslâm’ı ‘asrın

idraki’ne söyletme noktasında bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Modern dilin tümünden etkili olduğu kesim ise ‘seküler’ Batıcı aydınlar ve asker-sivil bürokrasidir. Bunlar, Batılı fikirleri benimsemiş ve dailiğini yapmışlardır.



Şeyhülislâm Mustafa Sabri, İskilipli Atıf gibilerde görülen ‘dil’ ise geleneğin dilidir ve esas itibariyle ‘yeni durum’a dair bir ‘çözüm önerisi’ içermemektedir. Belki moderniteden etkilenmemiştir ama İslâm’ı ‘asrın idraki’ne söyletme noktasında bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Modern dilin tümünden etkili olduğu kesim ise ‘seküler’ Batıcı aydınlar ve asker-sivil bürokrasidir. Bunlar, Batılı fikirleri benimsemiş ve dailiğini yapmışlardır. Jön Türkler’le başlayıp İttihat Terakki ve Cumhuriyet kadroları ile devam eden bu anlayış, dönemin ‘popüler’ akımını temsil etmektedir ve bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da entelektüel üstünlüğü ele geçirmiştir.”

Jön Türkler’le başlayıp İttihat Terakki ve Cumhuriyet kadroları ile devam eden bu anlayış, dönemin ‘popüler’ akımını temsil etmektedir ve bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da entelektüel

üstünlüğü ele geçirmiştir. Bu konjonktürde İslâmcı söylem, ‘savunmacı’ karakterli ve eklektiktir; ancak yine de bir ‘çözüm önerisi’nde bulunabilmektedir. Bu, şunu gösterir: dönemin Müslüman uleması ve aydınları, İslâm’ın hakikat olduğuna inanmakta ve İslâm’ı çağın insanına anlatmaya çalışmaktadırlar. Fakat gerekli entelektüel araçlardan mahrum oldukları için, modernitenin ezici baskısına karşı direnememektedirler. Modernitenin o dönemde bütün İslâm dünyasındaki hakimiyetini esas itibariyle buna bağlamak gerekir. Ve buradan şu sonucu çıkarmak lazımdır: dönemin İslâmcılarının ‘başarısızlığı’nın asli nedeni “gerekli entelektüel araçlardan mahrum oluşları”dır.

Bu durumun çeyrek asır sonra önemli oranda değiştiğini görüyoruz. Kutup ve Mevdudi’nin ‘güçlü’ söylemi, ilk dönem İslâmcılarının ‘zayıf’ oldukları alanda bir boşluğu doldurmuştur. Kutub’un Yoldaki İşaretler’de kullandığı üslup, bir ‘çağrı’ özelliği taşıdığı gibi aynı zamanda bir ‘meydan okuma’ özelliği de taşır. Mevdudi’nin söylemi ise zaten ‘devrime çağrı’ üslubudur. Bu söylem, ilk dönemin ‘savunmacı’ üslubunun artık terk edilmek üzere olduğunun iyi bir kanıtıdır. Nitekim bu söylem sayesinde yirminci yüzyılın

“

Merhum Akif'in yaşadığı dönemde Müslümanlar 'yeni' bir durumla karşı karşıya olduklarının bilincinde idiler. Bu bilinç, dönemin 'düşünen' kafalarında mevcuttur. Fakat buna karşı cevap vermek zorlu bir iştir ve o dönemin düşünen kafalarının bu konuda 'yeterli malzemesi' yoktur. Fransız Devrimi'nin ilkeleri, temel kavramları vs. bilinmektedir ama bu bilgi 'yüzeysel'dir. Derinlikli değildir. Bir de moderniteyi temsil edenlerin askeri ve teknolojik gücü buna eklendiği zaman, dönemin İslâmcılarının, Yedi Düvel'in temsil ettiği düşünsel yapıya karşı başarısız olmaları (Allahu alem) kaçınılmazdı.

son çeyreğinde birçok ülkede 'İslâmcı' kalkışmalar olmuş ve 'statükoyu değiştirme' talebi net bir şekilde ifade edilmiştir. İran Devrimi bu talebin en somut örneği olmuştur.

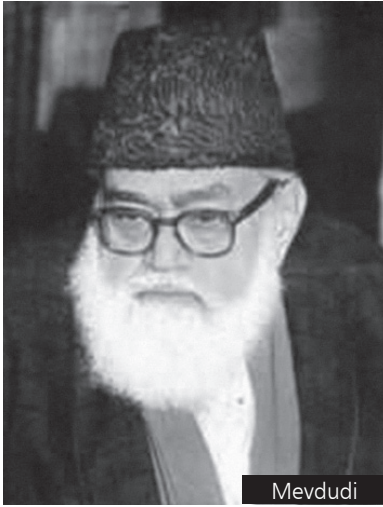
Düşüncenin Okullaşamaması

Fakat burada şu tespitin yapılması gerekmektedir ki, ilk dönem İslâmcılarına arız olan 'hastalık' ikinci dönemde de bütünüyle yok edilememiştir. Yani Kutup-Mevdudi söyleminde de 'kısmi' etkilenmişlikler mevcuttur. Bu, Düşüncenin Okullaşamaması ile ilgili bir durumdur ve düşünce okullarına kadar da (azalarak da olsa) devam edecektir. Naçizane kanaatime göre, düşüncenin okullaşması süreci yavaş da olsa işlemeye devam etmektedir ve belirli bir süre sonra (Müslümanların gerekli gayre-

ti göstermeleri durumunda) süreç tamamlanacaktır. (Yani Hammad'ın derslerine devam edecek Numan bin Sabit'ler varsa, süreç işliyor demektir!) Bu açıdan baktığımızda, Kutub-Mevdudi söyleminin bir 'proje' olduğunu, ancak bir 'program' olmadığını söyleyebiliriz. Program, detay içerir ve detayların incisamlı bir şekilde birbiriyle irtibatlandırılmasını gerektirir. Bu 'sistematiğe' düşüncedir. Tarihimizde 'mezhep' olarak bilinen bütün akımların böylesi bir sistematik yapısı vardır. Daha sistematik olanlar da (başka bazı tarihsel faktörlerin de yardımıyla) günümüze kadar ulaşmışlardır. Şimdi sıra düşünceyi bu sistematik içerisinde ifade etmeye gelmiştir ki, bu başarıldığı zaman, zannımca, Akif'in bahsettiği husus, (yani İslâm'ın asrın idrakine söylenmesi hususu) bihakkin gerçekleşecektir.

Çünkü bu olduğunda, İslâm'ın anlatılması noktasında karşılaşılan eksiklikler asgariye inecek; iç tutarlılığı yüksek bir düşünce insanlığa sunulmuş olacaktır. İnsan topluluklarının bu tür düşüncelere karşı tarih boyunca geliştirdiği doğal refleks, çoğunlukla 'kabul' şeklinde olmuştur. Bunun zamanımızda bilinen en iyi örneklerinden biri sosyalist ve liberal ideolojilerdir. Cetleri Müslüman olan ve bununla övünen nesillerin torunları, zaman gelmiş sosyalist, liberal olmakla övünmüş ve "din bir afyondur" yahut "Müslüman önce birey olmayı öğrenmelidir" diyebilmiştir. Bunu sağlayan, düşüncenin gücüdür. Bu, sadece sömürülme ve kendi kültürüne uzak olma gibi nedenlerle izah edilemez. Evet, bu ideolojiler bir 'boşluk' bulmuşlar ve onu doldurmuşlardır; bu doğrudur. Fakat boşluğu dolduranın o dönemin insanlarına 'düşünsel açıdan cazip görüldüğü' de inkar edilemez. Bu görüntüyü, o düşüncenin 'iç tutarlılığı' sağlamaktadır. İç tutarlılık dediğimiz şey ise, 'sistematiğe düşünme'den başkası değildir.

Merhum Akif'in yaşadığı dönemde Müslümanlar 'yeni' bir durumla karşı karşıya olduklarının bilincinde idiler. Bu bilinç, dönemin 'düşünen' kafalarında mevcuttur. Fakat buna karşı cevap vermek zorlu bir iştir ve o dönemin düşünen kafalarının bu konuda 'yeterli malzeme-



Mevdudi



Seyyid Kutup



M. Abduh

si' yoktur. Fransız Devrimi'nin ilkeleri, temel kavramları vs. bilinmektedir ama bu bilgi 'yüzeysel'dir. Derinlikli değildir. Bir de moderniteyi temsil edenlerin askeri ve teknolojik gücü buna eklendiği zaman, dönemin İslâmcılarının, Yedi Düvel'in temsil ettiği düşünsel yapıya karşı başarısız olmaları (Allahu alem) kaçınılmazdı. Üstelik İslâmcıların, o dönemde, İslâm'ın temel kavram ve kurumlarına dair sahip oldukları bilgi de büyük ölçüde 'geleneksel'dir. Geleniğin donuklaşmış kavram ve kurumları ile moderniteye karşı başarılı olmak o yüzden mümkün olmamıştır.

Kutup-Mevdudi söyleminin 'görece' başarısını da aynı şekilde izah etmek mümkündür. Bu söylem, Abduh-Afgani söylemine göre daha başarılıdır ve o oranda da pratik alemde yansımaları göstermiştir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde yaşanan İslâmi Uyanışın kavramsal malzemesini büyük ölçüde bu söylem temin

etmiştir. Fakat özellikle bu asrın sonlarına doğru, bu söylemin de bazı eksiklikleri olduğu görülmüştür ki, bu da tarihimizde yeni ve önemli bir döneme doğru evrildiğimizin bir göstergesidir. Müslümanlar, düşünmeyi sürdürmekte ve eksikliklerini görmektedirler. Bu, düşüncenin okullaşma sürecinin devam ettiğini göstermektedir. Şimdi tek bir önemli eksikimiz kalmıştır ki, o da 'okullaşma'dır. Bu, söylemin safiyeti ile mümkündür. Bu da 'orijinal dile vukufiyet' ile temin edilebilir.

Müslümanlar, Amerika'yı yeniden keşfetmeyeceklerdir. Orijinal dil, "vardır ve orada durmaktadır." Bu dili Müslümanların yeniden ve doğru kullanmayı öğrenmesi gerekmektedir. Bunun için, düşüncenin, iç tutarlılığı olan, sistematik ve ideolojik bir mahiyette ifade edilmesi gerekir. Bu ise, öncelikle İslâm'ın ardından da modernitenin çok iyi bilinmesi ile mümkündür. Bunun ardın-

dan bir 'mukayese' evresi gelecek ve nihayet 'kavramsal tasnif' aşaması ile bu süreç son bulacaktır. Tarihimizde bu sürecin bir benzerini Yunan Felsefesine karşı yaşadık ve felsefeye gerekli cevabı verdik. Bugün de benzer bir süreci yaşıyoruz ve inşallah moderniteye de cevabını vereceğiz. Bizim görevimiz, ilk dönemin ulemasına göre biraz daha zor görünmektedir. Çünkü özümzenecek materyal çok daha fazladır. Fakat sonuçta Allah, yollarında yürüyenlere yollarını açacağını vaat ediyor. Bizler de bu yolda yürüdüğümüz sürece, modernitenin mağlup edileceğini göreceğiz. Bu yapıldığında, Akif'in sözünü ettiği gibi, İslâm, asrın idrakine söylenilmiş olacaktır. O zaman, 'inadi'ndan başka mazareti kalmayanların dışında, İnsanlığın İslâm'a fevc fevc girmesinden başka çaresi ve ümidi kalmayacaktır!

İslâmcılığın Beşeri Halleri, Yerlilik ve Modernlik

Yasin AKTAY

İslâmcılığa yönelik bazı eleştirilerin haklı olup olmaması ayrı bir konu, ona dair beklentilerin sınırları hakkında ilginç görüntüler ortaya çıkarıyor. İslâmcılığın bir yenilik getirmiyor olması, modern bir hareket olması, yerli olmaması gibi eleştirilerden bahsediyoruz. İslâmcılık ile İslâm'ın aynı şeyler olmaması ikisi arasında hiç bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmiyor elbet. Dahası, İslâm bir din olarak mutlak bir irade tarafından takdir ve takdim edilmişse de onun tarihsel tezahürleri hep insani-beşeri dolayimlarla mümkün olmuştur. Bırakınız ideolojik yanları daha ağır basacağı varsayılan İslâmcılığı, insani yorumdan bağımsız bir İslâm da ancak Allah indinde var, insanlara düşen samimiyetle o İslâm'dan muradın tam olarak ne olduğunu anlamaya, gereğini de yerine getirmeye çalışmak.

Bu esnada İslâmcılığın değişim ve dönüşümüne, görüntü çoğalmasına karşı, hem İslâmcı kesimin içinden hem de dışarıdan sergilenen tepkiler, bu konudaki bir soruna işaret etmemizi gerektiriyor. Türkiye'de İslâmcılığa atfedilen bir metafizik sabitlikten söz edebiliriz. Ancak kurduğumuz cümlelerin tabiatı gereği her şeyden önce bunun "atfedilen" bir şey olduğunu peş-

nen söyleyerek bunda İslâmcıların payını tamamen ihmal etmiş olma riski de var. Oysa bu, İslâmcılığın tanımına ve konumuna bulaşan ve onu siyasalın dışında kalmaya zorlayan metafizik söylemde hem İslâmcıların hem de İslâmcı olmayanların kendilerine göre önemli rolleri vardır. İslâmcı olmayanların rolü, zaman zaman İslâmcılarda görülen değişimleri karşılama biçimlerinde kendini gösterir.

İslâmcılığın Beşeriliği

İslâmcı siyasetin siyasal manevralarının ve stratejilerinin İslâmcılığa atfedilmiş metafizik bir sabitlik eşliğinde izlenmesi gerçekten de zordur. Ayrıca İslâmcılar her zaman gerçekten de büyük stratejiler uğruna önceden ilan etmiş oldukları bir tanımdan veya bir tarzdan sapıyor olmayabilirler. Böyle bir stratejileri olmayabilir veya belli dönemlerde böyle bir strateji tanımı yapmışlarsa, bunu takip etmekte bir zaaf göstermiş olabilirler, bu tanımlarını sonradan değiştirmeye karar vermiş olabilirler. Elemanları çok büyük yanlışlar da yapabilir bu esnada. İyi niyetle veya kötü niyetle İslâmcılık içinde hareket edenler çok kötü yorumlarla çok farklı angajmanlara girebilirler.

İslâmcılık bir dünyevi ideoloji olarak zaman zaman farklı ittifaklar ve husumetler içinde yer alabilir. Bu ittifak veya husumetlerin kompozisyonları ve tarafları da zaman zaman değişebilir. Her siyasal hareketin kendi seyri içinde kendini haklılaştıran, meşrulaştıran tamamlayıcı bir içsel mantık vardır. Bu mantığın işleyiş hızı ve rutini çoğu kez kendisini öznesine hissettirmeyecek kadar kendini unutturacak şekilde çalışabilir. Bütün bunlar "bir beşeri hareket olarak İslâmcılık" için de "caiz" olan şeylerdir, ama tabii ki caiz olması eleştirilmez veya dokunulmaz olması değil, tam da öyle olması demektir. Doğrusu bu noktada bilmemiz gereken şey İslâmcılığı eleştirmenin İslâm'ı değil, İslâm hakkındaki bir yorumu veya bir yoruma dayalı bir pratiği eleştirmek anlamına geldiğidir.

Esasen, kendimizi başka bir ideolojinin değil de İslâmcılığın beşeriliğine vurgu yapmak zorunda hissetmemiz, tek başına İslâmcılığın zımnen nasıl bir beklenti, hatta baskı altında olduğunu gösteriyor. İslâmcılığın beşerî yanı hem İslâmcılar hem de İslâmcı olmayanlar tarafından zaman zaman hatırlanır, çünkü aslında ona yüklenen beklenti, onu siyasal bir metafiziğin sabitliğine, bölünmez bütünlüğüne

gönderme yaparak onu bir anlamda da hayatın ve siyasetin dışına itmeye yarayan bir baskı uygular.

Doğrusu kendi siyasal iddialarını ilahi dayanakları olan, dolayısıyla en azından verili haliyle mutlak sayılan bir dine ve onun kusursuz (masum) olduğu kabul edilmek durumunda olunan liderine isnad eden bir hareketin salt bu bağlantıdan kaynaklanan manevi ağırlık altında bir siyasal metafiziğin dezavantajlarına yakalanmaması gerçekten de zordur. İslâmcılık her ne kadar İslâm'ın kendisi değilse bile İslâmcıların söylemlerinde İslâm'la çok kolay özdeşleştirilebilen bir söylemdir.

İslâmcıların İslâm hakkındaki bir yorumundan ibaret olan bu söylem içinde öznesini kendisiyle var eden bir gramerin işlediği rahatlıkla görülebilir. Yani İslâmcıların çoğu kez kendi yorumlarını İslâm'ın kendisinden ayrı görmedikleri, dolayısıyla belli bir tarihsel dönemde İslâm'a atfettikleri bir yoruma tarihüstü bir değer atfettikleri görülebilir. Bu durumda yine belli tarihsel dönemlerde emr-i hak vaki olup da bu tür söylemlerden gerçekleşen her türlü ric'at trajik bir biçimde İslâmcıları mutlak kırılganlığının uyandırabileceği şoklara maruz bırakabiliyor.”

Bununla birlikte, İslâmcılığın siyasal keşfettiği momentte bu tür kırılganlıklara karşı da belli bir dayanıklılığın geliştirildiği söylenebilir. Hem kırılganlık evresinin hem de buna karşı gelişen koruyucu reflekslerin yarattığı otantisite söylemlerinin bir değerlendirmesi de ayrıca gereklidir.

Yukarıda çoğu İslâmcılık çalışmamın (*Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, 6. Cilt, İletişim Y) giriş bölümünde de geçen mülâhaza-



lar ışığında İslâmcılığın yerli olup olmaması da, yeni bir şeyler söyleyip söylemiyor olması da modernlik ve gelenekle ilişkisi de apayrı bir bağlamda değerlendirilmek durumunda kalır.

İslâmcılık ve Yerlilik Tartışmaları

İslâmcılığın eleştirisinde genellikle kıstas alınan temalardan biri de yerlilik niteliğidir. Tematik olarak yerlilik sorgusu belli bir düşünce veya hareketi bir yere yabancılaştırarak geçersizleştirmenin sıradan taktiklerinden biri. Çoğu kez bu taktik işler, bu yerlere yabancı olduğu kantılanabilenlerin bir daha iflah olamayacak şekilde dağılması sözkonusu.

Çoğu kez de sözkonusu düşünce veya hareketlerin bir yerin insanına hiç bir şey söyleyemeyecek kadar yabancı olması da sözkonusu. Düşüncelerin toprakla, gelenekle, tarihle, bağlamla kurduğu veya kurmak durumunda olduğu münasebet azımsanacak bir şey değil elbet. Türkiye’nin toplumsal tahayyülünü, kültürünü, toplumsal yapısını yok sayıp gelip burada herşeyi sınıf çatışması üzerinden okumaya kalkarsanız en hafif deyişle münasebeti de elden kaçırmış olursunuz, mesela.

Diğer yandan yerlilik, bütün düşünceler için baz alınacak tek kıstas olamaz, öyle olması insan tabiatına aykırıdır. İnsan, doğası gereği bir yere mahkum olmayan bir varlık. Bir yerde doğar, bir yerde ruhu ve bilinci şekillenir, ama bu yeri aşabilecek bir istidadı vardır, aksi takdirde düşünceler arasında hiç bir geçişlilik bekleyemezdik. Oysa bir yerde doğan bir düşünce başka yerlerde çok daha iyi bir değer bulabiliyor. Baştan itibaren yerlilik geçerli ve mutlak bir sorun olarak telakki edilmiş olsaydı ne Anadolu Müslüman olurdu, ne de Avrupa Hristiyan. Bu son örneğin Hristiyanlığa yaptığı nihai etkiye bakarak düşüncelerin yolculuklarında uğradıkları değişim de sorun olarak zikredilebilir elbet. Tabii ki düşünceler, inançlar, her yerde aynı etkilerle, aynı biçim ve etkilerle tezahür etmez. Bunlar düşüncelerin coğrafi seyriyle ilgili çok temel kurallar.

İslâmcılığın yerliliğini bir sorun olarak akla getiren veya getirmeye yarayan şey özellikle altmışlı yıllardan itibaren yoğun olarak bir tercüme hareketinden beslenmiş olması. Başta Mısır İhvanı ile Hindistan-Pakistan Cemaati İslâmi önderlerinin kitaplarının tercümesi İslâmcılığı Türkiye’de bir bakıma “ihya” etmiştir.

“İhya etmiştir” diyoruz, çünkü Osmanlı’nın son zamanlarında bir devlet refleksi dolayısıyla bir elit hareketi olan İslâmcılık, Cumhuriyetin tasfiyesine maruz kalınca meşruiyet sorunuyla birlikte kendini entelektüel anlamda besleyebilme imkanlarından uzak bir halk hareketine dönüşmüştü.

Bu, tabi dört başı mamur olmaktan çok uzak halk dindarlığından ibaret, muhafazakar bir iç direniş düzeyinde bir hareket olarak kaldı. İslâmcılık bir anlamda bu çeviri hareketlerine kadar, milliyetçi mukaddesatçı muğlak bir edebiyatın dışında kendini ifade kanallarından büyük ölçüde yoksun kaldı.

Bu açıdan çeviri dalgalarıyla tetiklenen yeni dönem İslâmcılığın Osmanlı’daki veya Türkiye’deki İslâmcı geçmişle buluşup tanışmadan, oradaki gelenekle bir rabita kurmadan önce tabiri caizse enternasyonel bir ufukla tanışması ve onu Türkiye’ye taşıması mukadder oldu. Bunu yaparken Türkiye’de, yani “bu yerde” bir şey vardı da bununla bir çatışmaya girmiş değildi. Bu yerdeki İslâmcılığın geleneksel anlamda bir sürekliliği yoktu. Ona dair bilinecek şeyler de geleneksel bir süreklilik içinde değil, ancak uzun bir kopukluk ve unutmadan sonra ya yeniden okunacak veya bulunacak şeylerdi. Elmalılı Hamdi Yazır’ın tevhid yorumlarıyla Seyyid Kutub ve Mevdudi’nin yorumları arasında, İslâmcılık tasavvuru açısından çok az fark bulunabilirdi ve bir süre sonra yeni dönem İslâmcılığının literatürü Mehmet Akif’ten Babanzade Ahmet Naim’e, Namık Kemal’den Eşref Edib’e kadar, İmam Birgivi’den Said

Nursi’ye kadar uzanan geniş bir referans listesiyle birleştirildi.

İslâmcılık Türkiye’nin düşünce geleneği içinden daha önce pek dikkat veya rağbet çekmemiş İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevzi, İmam Şatıbi gibi alimleri dikkatle sundu. Bu isimlerin Türkiye’nin sonradan gelişen İslâm düşünce tarzına hiç etki etmemiş olduğunu veya bu etkinin zorlama olduğunu söylemek mümkün değil. Aksine bu isimler Türkiye’deki İslâmi düşünce



Hatırlamamız gereken modernlik denen şeyin her şeyden önce yaşanan dünyayı tasavvur ederken geliştirilen bir kavramsallaştırmadan ibaret olduğudur. Hiç de Müslümanlar tarafından yapılmamış olan bu kavramsallaştırmanın hangi kaygıları gözetiyor olduğunu hesaba katmadan bir İslâmi fıkıh kategorisi gibi değerlendirilmesi tuhaf sonuçlara yol açar.

için çok anlamlar ifade etti, çok şeyler öğretti. Bir farkla ki, İslâmcılığın en önemli temalarından biri olarak, hiç bir düşüncenin eleştiriden muaf olmamasından bunlar da nasibini aldılar. Sağlıklı olan da buydu.

Yerlilik suçlaması, işin garibi, Osmanlı’nın son dönemlerinde muhafazakarların İslâmcılara yönelttiği klasik bir eleştiri. Yahya Kemal ile Babanzade Ahmed Naim arasındaki bazı diyaloglardan Yahya Kemal’in Babanzade’nin İslâm anlayışını bu memlekete yabancı, buna mukabil türbe dindarlığını bu yerlerin öz-yerli kültürü olarak nite-

lediğini hatırlayalım. Orada yerlilik iddiası veya söyleminin basit bir iktidar taktiği olmaktan öte bir anlamı yok.

Kaldı ki bir düşünce sadece yerli olmaktan dolayı bir üstünlüğe sahip değil. Yerliliğin bir avantaja dönüştüğü yer ancak yabancılara karşı dışlayıcı-baskıcı faşizan duyguların iyi bir pazara sahip olduğu yerlerdir ki, İslâmcılığın bu pazarlarda işi yok zaten.

İslâmcılığın beşeri hallerini vurgulamanın önemi, onun hatadan muaf olmadığını, dolayısıyla yapılacak eleştirilerin karşısında duygusal bir savunmaya gerek olmadığını da söyleme gereğinden ileri geliyor. İslâmcılık İslâm’ın tamamı veya kendisi değil, İslâm hakkındaki bir yorumdur ve tabii ki bu yanıyla tarihsel bir harekettir. Bir yorum olarak da tabiatı itibarıyla çoğullaşabilir, birbiriyle rekabet eden hatta yer yer çatışan farklı görüşlerce temsil edilebilir.

19. yüzyılda bilhassa devletin bekası derdiyle ayrıca dertlenmiş ve neredeyse bu dertle ifade edilmiş olan İslâmcılığın devletin dirliği için gerekli olan yenileşme arayışlarını da bu yolların meşruiyetini de yüklenmiş olması şaşılabilecek bir şey değil.

Bu zamandan yola çıkarak eleştirisi yapılabilir elbet, ama bağlam farkı hesaba katılarak. Bu dönemde toplum için, devlet için gerekli görülen ne kadar “yeni” şey varsa onun ithali veya icadı bizzat İslâmcılar veya ulema tarafından meşrulaştırılır. Bundan dolayı İslâmcılık aslında Türkiye’de bir bakıma modernleşmeyle birlikte gelişen bütün cereyanların eşiği olmuş. Sosyalizmden liberalizme, milliyetçilikten asrileşmeye bütün eğilimler kendilerini

İslâm üzerinden meşrulaştırmanın yollarını da aramışlar.

Modernist Suçlamasının Anlamı

Yerlilik kıstası kadar, modern veya modernist bir hareket olup olmadığı İslâmcılığın eleştirisinde baz alınan başka kıstaslardan biri. Modernlik eleştirisine oldum olası mesafeli dururum. Çünkü bu eleştiri eksen, giderek belli bir zamanda olup biten her şeyin üstüne “modernlik” diye bir markayı yapııştırarak modernist bir zihniyet biçiminin marka değerini yükseltmekten başka bir şey yapmış olmuyor.

Hayatın en sıradan gelişim ve değişimlerine “modernlik” deyince, modern olmayan hiç bir şey kalmıyor zaten. Giderek modernlik son iki yüzyıl içinde olup biten her şeyi zorunlu olarak kuşatan bir evrene dönüşüyor. Bir evren olarak tasavvur edildiğinde ondan kaçış da olmuyor aslında ama bir de modernlik karşıtlığı gibi bir yükün altına girmişseniz, geriye sadece absürd, hayatla bağı olmayan, ütöpik tasavvurlara meyiletmeniz kalıyor. Çünkü nasılsa yaptığımız veya düşündüğünüz her şey o modernlik evreninin içinde cereyan ediyor olacak.

İslâm adına bu yükün altına girdiğinizde hayatla bağı olmayan, yedinci yüzyıl Arabistan'ına ait, bu çağa hiç bir şey söylemeyen bir din imgesinin temsilciliğine soyunmuş olursunuz. Bu da bir tür “içselleştirilmiş oryantalizmi” İslâm adına yüklenmekten farksız oluyor. Oysa İslâmcılığın iddiası İslâm'ın bir hayat dini olduğudur, her çağa söyleyecek makul, uygulanabilir, ulaşılabilir hedef, inanç ve pratikleriyle bir din olduğudur.

Bazı İslâmcı çevrelerin modernlik eleştirileri görünürde katı bir batı-karşıtlığını dillendirirken bir yandan da batılı modernlik karşıtı literatüre dayanıyor olmaları manidardır. Batının kendi iç rahatsızlıklarından kavgalarından veya eleştirilerinden İslâm'ın batıyla kavgası için fırsatlar devşirirken çok dikkatli olmak gerekiyor. Bazı batılı entelektüellerin kendi geleneklerine yönelttikleri bütün eleştirileri Müslümanlar paylaşmak zorunda değil halbuki. Hele bu eleştiriler üzerinden bir fıkıh geliştirmeye kalkışmak çok tehlikeli bir hal alabiliyor. Batılı entelektüeller sekülerizmi “dünyanın büyü bozumu” olarak tanımlıyor mesela. Dünyanın büyü bozumu Batılı pagan geleneklere nostaljik bir hasretle bakan bir Batılı entelektüel için gözyaşı dökülecek bir hadise olabilir, ama bunun tasası hangi Müslüman'a düşer? Bazı İslâmcıları da etkisi altına alan sekülerizm analizlerinin bir kısmı, gariptir ama, bu söylemlere dayanıyor.

Hatırlamamız gereken modernlik denen şeyin her şeyden önce yaşanan dünyayı tasavvur ederken geliştirilen bir kavramsallaştırmadan ibaret olduğudur. Hiç de Müslümanlar tarafından yapılmamış olan bu kavramsallaştırmanın hangi kaygıları gözetiyor olduğunu hesaba katmadan bir İslâmi fıkıh kategorisi gibi değerlendirilmesi tuhaf sonuçlara yol açar.

İslâmcılık bu açıdan bakıldığında da bir modern harekettir elbet. İddiası zaten İslâm'ın yeni zamanlar için yeni şeyler söyleme gerekliliğidir.

Geleneklerden bir kopuş içinde midir? Bu, gelenek kavramını nasıl anladığımıza bağlı tabi. Bir bakıma zaten bir geleneğin içinden

gelerek, o gelenekle bir etkileşim ve tepkileşim halinde söyler söyleyeceklerini. Ne kadar eleştirel olsa da o geleneğin içinde bir anlam ve bağlam kazanıyor. Ama yeni şeyler söylemek lazım geldiği iddiası da belirleyicidir çıkışında.

İslâmcılığı eski köye yeni adetler getiren türedi veya yabancı olarak yaftalama çabaları çok daha köklü bir eleştiriye hak ediyor aslında. Bu eleştirilerde başvurulmuş otantisite jargonu kendinden menkul bir iktidar dili içeriyor, ama bu dil tuhaf zamanlarda hiç de hayra alamet olmayan tuhaf işler yapmaya da istidatlıdır. Oysa söylemek gerekir mi bilmem, sözümona (aslında) tahayyül edilen geleneğin içindeki seçilmiş isimler de kendi zamanlarına göre yeni şeyler söylemiş, yorumlarda bulunmuş şahsiyetler.

Başka türlü nasıl mümkün olur ki? Rumi'nin “düne dair ne varsa eskide kaldı, şimdi yeni şeyler söylemek lazım” sözü nasıl anlaşılıyor acaba?

Dolayısıyla İslâmcılığın tabii ki yeni şeyler söylüyor olması kadar bazı tarz ve inançlarla, yerli düşünce tarzlarıyla bir çatışma veya gerilim içinde olması kaçınılmaz bir şey. Bu gerilim aslında en kadim zamanlarda bile hep varolmuş, hiç bir zaman yok olacak gibi de değil. Bu gerilimin daha geleneksel, daha kadim veya daha yerli olduğu tartışması İslâmcılık açısından sadece gereksizdir, yoksa mevzu açılmaya görsün, referansını Hz. Peygamber'e, İbrahim'e hatta Adem'e yapan bir hareketten daha geleneksel ne olur?

Said Halim Paşa'dan Günümüze İslâmcıların Bitmeyen Buhranları

Serkan YORGANCILAR

Asyalı büyük bir senyör ile modern bir diplomat tavrını bağdaştıran, mükemmel Fransızcası olan ve olağanüstü sempatiğe sahip, hareketli ve ufak tefek bir beyefendi olan Said Halim Paşa¹ 20. yüzyılın başlarında ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en zorlu günlerinde Müslüman milletlerin düştükleri zor durumun sebepleri ve içeriği hakkında derin bir bilgisizlik sürdüğünü iddia ediyordu. Onun bu iddiası 21. yüzyıla kadar onun düşünce çizgisinde giden İslâmcı düşüncüler tarafından da aynen kabul edilir. Buna rağmen yaklaşık yüzyıl boyunca İslâmcı düşüncülerin ve aktörlerin birazdan sıralayacağımız buhranların tespiti ve çözümü noktasında ciddi paradokslar yaşadığını görüyoruz. İslâmcıların kadim sorunlarına cevap verme ve yeni tez üretme noktasında II. Meşrutiyet'ten günümüze fazlaca bir mesafe almadıkları apaçık ortada. Yenilgi ve eziklik psikolojisiyle oryantalist okumaların faşizan ve tek tipleştirici yorumları yüzünden İslâmcı düşüncüler ve aktörler



Said Halim Paşa

içinde bulundukları tıkanıklığı hâlâ aşamadılar. İslâmcılığın dünden bugüne yaşadığı paradoksal tutumlar bir nevi "imal edilmiş belirsizlik"²lere benziyordu. İmal

edilmiş bu belirsizlikleri de aşmanın yolları elbet mevcuttu. Bu yolların bir şekilde de bulunacağı muhakkaktır. Ancak burada Cabiri'nin Lalande'den alıntıladığı "oluşturucu akıl" ve "oluşturulmuş akıl" kavramlarına değinerek bir öneride bulunulabilir. Oluşturucu akıl (akl-ı mükevvin) araştırma ve incelemeler yaparak kavramlar ve ilkeler ortaya koyarken, oluşturulmuş akıl (akl-ı mükevven) çıkarsamalarımızdan ilkeler ve kurallar ortaya koyar. Her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeler çıkarabilmesi oluşturucu akıl sayesinde gerçekleşir. Oysa oluşturulmuş akıl belli zaman diliminde varolur ve bireyler arasında dahi değişebilirlik özelliği taşır. Yani oluşturulmuş akıl "bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda" inşa edilmiş olandır. Oluşturucu akıl ise bütün insan toplumlarında mevcuttur. Ancak oluşturucu akıl sahipleri oluşturulmuş akıl vasıtasıyla ait oldukları kültürü

tesis ederler.³ Oluşturucu aklın her toplumda var olduğu kabul edildiğinde zaten imal edilmiş belirsizliklerin bu akıl sahipleri tarafından bir biçimde bertaraf edebilecekleri de kabul edilmiş oluyor. Mesele kuvveden file geçmekte kalıyor.

II. Meşrutiyet'ten günümüze kat edilen yüzyıllık süreç iyi analiz edildiğinde ara dönemlerde Müslüman aydınların Said Halim Paşa'nın buhranlarımız olarak nitelendirdiği durumlara karşı tepkilerinin çeşitli biçimlerde olduğunu görüyoruz. Bu tepkilerin kimisi kitleselleşti kimisi ise akademik tartışmalar düzeyinde güdük kaldı. Kitleselleşen tepkiler bir anlamda akademik tepkilere göre daha yerli ve proje bazlı gerçekleşti. Buhranlarımıza karşı geliştirilen kitlesel tepkilerin önündeki en zorlu engeller neredeyse yüzyıllık süreç boyunca hep aynı oldu; askeri ve yarı askeri rejimler. Müslüman düşünürler ve aktörler ne zaman batıcılığı, Batılılaşmayı ve Batıyı eleştirseler onların başında bulunan askeri ve yarı askeri rejimler bu eleştirileri kendi baskıcı rejimleri üzerine aldılar ve çok ağır biçimde bu eleştiri sahiplerini cezalandırdılar. Eleştiriler makul düzeyde bile olsa Müslüman ülkelerin başında bulunan "halka rağmen halk için"ci yöneticiler tarafından verilen cezalar arttıkça eleştirel yaklaşımlar da güdük kaldı. Birçok düşünüre göre Tek Parti'li yıllar her türlü muhalefetin susturulduğu zor yıllardı. Bu genel kabule

rağmen Tek Parti'li yılları özleyen ve bu yıllarda hiçbir muhalefetin olmamasını "dikensiz gül bahçesi" olarak öven Metin Toker gibiler de yok değildi. Toker bir yazısında, "şair, yazar, çizer, ressam ve sanatçıya düşmanlık ne zaman başladı?" diye sorar. Bu sorudaki



Said Halim Paşa'nın II. Abdülhamit'e doğrudan cephe almasının en önemli sebebi İttihatçı olması olarak görülse de aslında o devlet yönetimlerinin bireylerin tekelinde olmaması gerektiğine yani padişahlık yönetimine inanmadığından kaynaklanmaktaydı. Said Halim Paşa kendi yaşadığı dönemde II. Abdülhamit eleştirilerinde yalnız değildir. Onun gibi Mehmet Akif Ersoy ve Said Nursi gibi önemli isimler de Abdülhamit yönetimini ağır biçimde eleştirmekteydiler. Ancak Said Halim Paşa Abdülhamit eleştirisinde bütün İslâmcılar içerisinde en ileri gidendir.

amaç Tek Parti'li yılları aklamaktır. Çünkü ona göre Tek Parti'li rejimde öykücü Memduh Şevket Esendal tek partinin genel sekreteriydi, şair Yahya Kemal Beyathı İspanya, Yakup Kadri İsviç'rede sefir-i kebir idiler, Nurullah Ataç cumhurbaşkanlığı köşkünde çevirmen, Ahmet Hamdi Tanpınar'dan Ahmet Muhip Dıranas'a kadar edebiyatın ustala-

rı devletin koruması ve himayesi altındaydılar.⁴ "Milli damat" belli ki Necip Fazıl'ın başına gelenleri, Nazım Hikmet'in başına gelenleri, Sabahattin Ali'nin öldürülmesini ciddi olaylar kategorisinde değerlendirmiyor olsa gerek!

Osmanlı toplumsal hayatı kadim İslâm geleneğine yaslanarak sorunlarına çözüm arıyordu. Bu anlamda gelenek, Osmanlı toplumsal yaşamının realitesi olarak sosyal sistemin manevi oluşturucu görevini yerine getirirken halkın günlük hayatında da onların tasavvur ve imajlarını oluşturmaya devam ediyordu. Bir anlamda gelenek, halkın sahip olduğu manevi/psikolojik birikimi işaret ediyordu.⁵ Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde de sıkça rastlayabileceğimiz ve çatışmaların ana unsurlarından biri olarak karşımıza çıkan gelenek ve modernleşme kavgası bir müddet gelenekçilerin zaferiyle sonuçlandı ta ki Hristiyan Batı işgallerinin başlamasına kadar. Geleneğe ve dine sarılarak sorunların çözüleceğine olan inanç Avrupa ile aramızda bilimsel ve teknolojik açıdan açılan mesafenin fark edilmesiyle başka bir alana kaydı. Yani Osmanlı uleması ve entelektüelleri yeni bir durumun farkına varmışlardı.

Said Halim Paşa çok yerinde bir tespitiyle Müslüman milletlerin nesillerden beri çekmekte oldukları sefaletin farkına Batılılar sayesinde varabildiklerini iddia ediyordu. Batılı bilim adamları çok sığ bir akıl yürütmeden yola çıkarak yüzyıllardır Batı'nın resmi



Said Halim Paşa Osmanlı toplumu ve İslâm hakkında ne kadar derinlikli bilgiye sahipse aynı şekilde onun Batı kültürü ve tarihi gelişimi hakkında da aynı derecede nitelikli fikirlere sahip olduğunu görüyoruz. O, Osmanlı toplumsal yapısının ve yönetim sisteminin geçirdiği evreler hakkında eleştiriler sunuyorsa aynı biçimde Batı'nın geçirmiş olduğu Rönesans ve Reform tecrübeleri ve bundan sonra Batı'da yaşanan sosyal ve siyasal olaylar hakkında da eleştiriler geliştirmiştir.

görüşü haline gelmiş bir genelleme yaptılar. Yani İslâm dinine inanan bütün Müslüman toplumlar aynıydı, bu coğrafyada öteki yoktu. Ancak yeni bulgularına göre Müslüman milletlerin bütünü incelendiğinde çok farklı kültürel özelliklere sahip olduklarını gördüler. Bu toplumların sadece dinleri yani İslâmiyet'e olan inançları aynıydı. Dolayısıyla geri kalmış Müslüman toplumların tek ortak noktası dinleri olduğuna göre geriliğin sebebi de İslâm'dan kaynaklanmıştır tezine ulaşılar. Batılıların bu durumu din meselesi haline getirmelerine tepki olarak Müslümanlarda yaşanan bu sürece karşı tepki geliştirerek Batı'nın istilacı tutumunu haçlı ruhuyla özdeşleştirdi.

İslâm dünyası da kendi yaşadığı olumsuz gelişmeyi anlamlandırmaya çalışıyordu. Bu anlamlandırma çabaları kimine göre hükümdarların istibdatları, alimlerin bilgisizliği, yöneticilerin beceriksizliği, kimi de dinin emirlerine karşı gösterdiğimiz ihmal yahut dini inançlara taassup, kadere olan tevükülü

suçlu buluyorlardı. Said Halim Paşa da Osmanlı'nın gerilemesi üzerine öteden beri söylenegelen bütün düşünceleri sıraladıktan sonra asıl sorunun bunların hiçbirisi olmadığını söylüyordu. Çünkü ona göre “düşüncelerimizdeki karışıklık, gerileyiş sebeplerimizi seçip ayırabilme gücümüzü yok etmişti”. Aslında Said Halim Paşa bu tespitiyle kadim bir ezberi bozuyordu. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun düşünce alanında da askeri, idari ve siyasi alanda sergilediği üstün başarıyı gösterdiğini söylemek zordu.⁶ Bu büyük İmparatorluğun başkenti İstanbul siyasi, idari ve askeri alanda gücünü ve ihtişamını pek çok alanda ispat etmiş olmasına rağmen İslâm dünyasının ilmi ve fikri faaliyetlerinin de başkenti olduğunu ortaya koyamamıştı. Din yeni ihtiyaçlar için tefsir edilemedi, batıya olan nefret gelişmeleri takip etmemizi engelledi, halk ile aydınlar arasında uçurumlar oluştu, milli gayelerden uzaklaşıldı. Oysa Said Halim Paşa'nın da inandığı gibi İslâm ahlakının ayırıcı özellikleri hürriyet, eşitlik

ve dayanışma fikriydi.⁷ Ortaya konulacak yeni çabalar ruhunu bu üçlemenden almalıydı.

Batılılaşma ve Batıcılık Karşısında Kadim Medeniyete Dayanan İslâmcılık

II. Abdülhamit bir özelliği de, kendi döneminde İmparatorluğu içinde bulunduğu durumdan kurtarma amacıyla kalkınmacı ve kurtuluşçu ideolojilerin ortaya çıktığı zaman dilimi olmasıdır. İslâmcılıkta tam da böyle zor bir zamanda Osmanlıcılığın zayıflaması sonrasında doğmuştur⁸. Osmanlı Devleti'nin varlığını devam ettirebilmesi için bir kısım aydınlar Müslüman milletlerin birleşmeleri ve dayanışmalarının artırılmasını önererek “ittihad-ı anasır” fikrini ortaya atıyorlardı. Bu fikir önce “imtizac-ı akvama” daha sonra da “ittihad-ı İslâm”a dönüşecekti. İttihad-ı İslâm düşüncesi Abdülmecit'in son dönemlerinde dillendirilmeye başlamıştı bile. Hatta Şerif Mardin 1840'lardan itibaren İslâmcı eğilimlerin şekilsiz fakat ısrarlı biçimde görülmeye başladığını⁹ ifade ederken İsmail Karase 1870'den sonra Türkiye için Batıcılık yerine İslâmi bir modeli öneren ilk kişinin Basiretçi Ali olduğunu belirtiyordu¹⁰. Buradan hareketle İslâmcılığı şöyle tanımlayabiliriz; 19. ve 20. yüzyılda Batı'nın meydan okumalarına, sömürgeciliğine karşı siyasal; pozitivizme, oryantalizme karşı bilimsel ve felsefi, modernleşme adına uygulanan Batılılaşma politikalarına karşı kültürel ve sosyal bir cevap verme tarzı olarak beliren ve İslâm dünyasının için-

de bulunduğu kötü durumdan kurtulup, yeniden hakim konuma gelebilmesi için İslâm'ın siyasi, bilimsel, kültürel, toplumsal bakımdan yeterli donanımlara haiz bir din olduğunu savunan, ancak bunun için Müslümanların din anlayışlarının, sosyal yapılarının değişmesini öngören, aktivist, idealist, modernist, savunmacı ve eklektik yanları olan siyasal, düşünsel ve bilimsel çalışmaların, çözüm arayışlarının, girişimlerin ortak adı.¹¹ Bu tanım yeterince kapsayıcı ve kuşatıcı bir tanımdır. Dolayısıyla bundan sonra kullanacağımız İslâmcılık bu tanım kapsamına girmektedir. Her ne kadar Ahmed Naim gibi "cı" ekinde anti-pati duyarak, "bu "cı" ekinin Türk ve İslâm kelimelerine iltihakı ne kadar fena oluyor"¹² dese de hatta Said Halim Paşa da İslâmcı yerine Müslüman terimini tercih etse de İslâmcılık artık günümüzde yerleşmiş bir kavram haline gelmiştir. Hilmi Ziya Ülken Türkiye'deki İslâmcıları dörtlü bir tasnife tabi tutar. Buna göre birinci grupta gelenekçi-muhafazakarlardan oluşan Ahmed Naim gibiler yer alır. İkinci grupta ise modernist-medrese ile mektebi birleştirmek isteyen İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemsettin Günaltay yer alırken üçüncü grupta gelenekçi ile modernistler arasında kalan Musa Kazım yer alır. Son grup İslâmcılar ise Mustafa Sabri Efendi'nin de içerisinde yer aldığı modernizme-modernist İslâmcılığa karşı olanlar vardır¹³. Her ne kadar İslâmcılık dışarıdan bakıldığında yeknesak görünse de birbirlerine taban tabana zıt İslâmcılıklar vardır.

Cumhuriyetin bireyleri için II.

Abdülhamit bir turnusol kağıdıdır. Egemen söylemlerin ortaya koyduğu tarih tasavvurlarına itibar ediyorsanız II. Abdülhamit sizin düşünce dünyanızda doğal olarak amansız bir diktatör, uslanmaz bir yasakçı, önü alınamaz bir baskıcı olarak yerini alacaktır. Yok eğer muhalif bir dünya tarih tasavvurunu çıkış noktası olarak alıyorsanız II. Abdülhamit sizin için Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü biraz daha geciktirmiş, dünya devletleri arasındaki güç mücadelelerinde Osmanlı'nın yerini bir satranç ustası gibi belirlemiş ve imparatorluğa birçok yeniliği getirmiş büyük bir padişah'tır. İslâmcıların II. Abdülhamit hakkındaki düşüncelerinin iki ana kaynağından birisi Necip Fazıl Kısakürek tarafından kaleme alınan "Ulu Hakan İkinci Abdülhamit Han" kitabıdır. Necip Fazıl, Abdülhamit hakkında 1943 yılına kadar onun lehinde takınılacak her olumlu tavrın akrebe kelek demekten faydasız olduğu bir dönem yaşandığını ancak bu tarihten sonra Büyük Doğu olarak kendilerinin Abdülhamit'in tarihin en büyük kurbanı olduğunu söylemelerinden sonra Abdülhamit hakkındaki fikirlerin yeniden gözden geçirilmeye başladığını ifade ediyordu.¹⁴ Necip Fazıl'ın iddiasına göre II. Abdülhamit hakkında resmi tarih tezi dışında oluşan olumlu tezlerin kendisiyle başladığını ve bu tarihten sonra da II. Abdülhamit için bir sürü eserin ortaya çıktığının da altını ayrıca çizme ihtiyacı hissediyordu. Ona göre Abdülhamit'i Ulu Hakan yapan sebep Tanzimat sonrasında "teftiş-

siz ve murakabesiz" bir biçimde Batılılaşma çabalarına karşı "kök cevherine" bağlı kalma mücadelesi vermiş olmasıdır. İslâmcıların II. Abdülhamit hakkındaki düşüncelerini kökleştiren ikinci eser ise Kadir Mısıroğlu tarafından kaleme alınmış olan "Bir Mazlum Padişah Sultan II. Abdülhamid" adlı eserdir. Necip Fazıl'ın "Ulu Hakan" eserine göre edebi açıdan çok sönük kalmış olsa da Mısıroğlu'nun bu eseri de tarihi belge zenginliği açısından değerlidir. Mısıroğlu'da kitabının girişinde II. Abdülhamid hakkında yazılanların çoğunun yalan olduğunu ve bu yalanlarında mason/Siyonist ve onların işbirlikçileri tarafından uydurulduğunu söyler.¹⁵

İşte tamda bu noktada nevi şahsına münhasır kişiliği ve analitik yorumculuğuyla bağımsız İslâmcılar¹⁶ düşüncesinin en önemli aktörlerinden birisi olarak gördüğümüz Said Halim Paşa'nın II. Abdülhamit hakkındaki yorum ve inanışlarının günümüz İslâmcılarının çok uzağına düştüğünü rahatlıkla görebiliyoruz. Said Halim Paşa Osmanlı tarihinin övünülecek olayları arasında 1908 hadiselerini sayarak bu olayları "inkılap" olarak nitelendirmiştir. Hatta "temmuz inkılabının" yalnızca II. Abdülhamit'i tahttan indirmekle kalmadığının altını özellikle çizdikten sonra memleketin bu olaylar sonrasında yeni bir istikamete girdiğini de belirtiyordu.¹⁷ Said Halim Paşa'nın II. Abdülhamit'e doğrudan cephe almasının en önemli sebebi İttihatçı olması olarak görülse de aslında o devlet yönetimlerinin bireylerin tekelinde olmaması

gerektiğine yani padişahlık yönetimine inanmadığından kaynaklanmaktaydı. Said Halim Paşa kendi yaşadığı dönemde II. Abdülhamit eleştirilerinde yalnız değildir. Onun gibi Mehmet Akif Ersoy ve Said Nursi gibi önemli isimler de Abdülhamit yönetimini ağır biçimde eleştirmektedirler. Ancak Said Halim Paşa Abdülhamit eleştirisinde bütün İslâmcılar içerisinde en ileri gidendir. Abdülhamit'e şu söylediklerine bakarak bunu rahatlıkla görebiliriz; "esef verici idare" "kendi hakları ve hukuku dışında her türlü hak ve hukuku inkar eden Hamit" "müstebid bir padişah" "ahlakı en ziyade tahrip eden müstebid bir idare".

II. Abdülhamit I. Meşrutiyet'i ilan ederek tahta oturmuştu. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal düzene geçiş denemesinin en önemli adımı II. Abdülhamit devrinde gerçekleşmişti. Said Halim Paşa 1876 anayasasını, Abdülhamit dönemi idarecileri tarafından "aralarında gizlice anlaşarak tertip ettikleri bir tedbir"¹⁸ olarak görür. Paşa, bu anayasayı yapanları iyi niyetle karşılamıyor. Onları "devletin mümessili" sıfatlarına halkı padişaha karşı kullanarak "hukukun ve milletin koruyucusu" sıfatlarını eklemeye çalışan bireyler olarak tanımlıyor. Yani Said Halim Paşa bu anayasanın da örtülü bir biçimde sultanın halk üzerindeki egemenliğini arttırdığını iddia ediyordu. Said Halim Paşa'nın bu çözümlemeleri, Sultan Abdülhamit ve idaresine karşı şiddetli düşmanlığı dolayısıyla yaptığını iddia etmek zor görünmektedir. Çünkü biliyoruz

ki o anayasal sistemin gereksinimleri hakkında yeterince bilgi sahibidir. Şu değerlendirme bile anayasal sistem ve yaşanan reel durum arasında nasıl bir anlamlı ilişki kurduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir; "anayasanın cemiyetimizin siyasi ve iktisadi durumunu akşamdan sabaha değiştirecek mucizeli bir kudrete sahip olduğunu pek bayağı olan iç çekişmelerimizi bize unutturacağını ve hepimizi yalnız Osmanlı vatanının şan ve azametini düşünen necip ve büyük bir Osmanlı ailesi halinde birleştirip kaynaştıracığını ummuştuk".¹⁹

Aslında bütün bunlardan Said Halim Paşa'nın çıkardığı ortak sonuç, ülkeyi kalkındırmak ve içinde bulunulan zor durumdan kurtararak Batı'nın bilim ve teknikte geldiği noktaya getirmek için uygulanan metodun yanlış olduğudur. Batılılaş(ama)ma serüveniyle ilgili bu tespit günümüze kadar İslâmcıların da sürekli kullandığı resmi bir tez haline geldi. Batılılaşma serüveninin başarısız bir proje olması konusunda ittifakla kabul edilen metod yanlışlığının birinci ayağı Avrupa kanunlarının tercüme edilmesiyle başlamasıdır. Burada altını çizmemiz gereken nokta Said Halim Paşa'nın bu eleştirileri henüz Cumhuriyet kurulmadan önce yapıyor olmasıdır. "Utangaç modernleşme" dönemi olarak ta literatürde tartışılan II. Meşrutiyet döneminde Avrupa kanunlarının doğrudan tercümelerinin yapılarak, bu tercümeler üzerinde birkaç değişiklik yapıldıktan sonra Osmanlı toplumuna uygulanmaya çalışılması beklenen olumlu çık-

tıların gerçekleşmemesine neden oldu. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ve günümüz İslâmcılarında da hâlâ bu görüş hakim durumdadır. Hilmi Yavuz, Osmanlı münevverlerinin Osmanlı entelektüellerine dönüşmelerini Avrupa'nın zihin müktesebatı'nın elde edilmesi sonucunda Tanzimat sonrası dönemde olduğunu söyler. Ona göre Tanzimat ise Avrupa entelektüel tarihinin aydınlanma ve romantizm üzerinden temellük etmesidir. Dolayısıyla Osmanlı münevverlerinin dönüşümünü anlamlandırmak açısından Immanuel Kant'ın Avrupa aydınlanmasını anlamlandırmak için sorduğu "aydınlanma nedir?" sorusunu sormak gerekecektir. Kant'a göre aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan kurtularak kendi aklını kullanabilmeye başlamasıdır. Yani Kant ve aydınlanmacılar dinsel öğretilerin insanlara ve toplumlara yol gösterici olmasını ergin olmayış durumu olarak tanımlıyor ve bu durumdan kurtularak aklın kılavuzluğuna sığınmayı da yüceltiyordu. Avrupa'da süregiden akılcılık tartışmalarına içerden ilk tepki romantiklerden geldi. George Hamman'dan David Hume'a uzanan bu romantik tepki, dünyanın gizemini ya da büyüsunü aklıleştirilemeyen her neyse onda arıyordu. Hume akılcılara itiraz ederken şeylerin varlığının ispat edilemeyeceğini dolayısıyla dünyayı akılla ispatlanabilir bir bilgi sorunu olarak değil inanma sorunu olarak ele almak gerektiğini söylüyordu. Avrupa'da bu tartışmalar devam ederken Osmanlı toplumunda da

kıpırdanmalar başlamış, Tanzimat fermarıyla değişim başlamıştı. Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa ve Tevfik Fikret gibi isimlerin tamamına baktığımızda bu dönüşümü rahatlıkla görebiliriz. Said Halim Paşa'nın da ifade ettiği gibi Batıyı okuma ve yorumlama biçimleri zamanla o kadar farklılaşmış, aynı zamanda farklı düşünce grupları arasında bir çatışma nedeni haline gelmiştir ki gerçek bu toz bulutu içerisinde seçilemez hale getirilmiştir.

Batılılaşma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanmasının bir diğer nedeni ise Avrupa'dan tercüme edilerek üzerinde birkaç değişiklik yapıldıktan sonra ülkemizde uygulanmaya başlayan kanunları icra edecek devlet adamlarının olmaması sorunu olarak görülür.²⁰ Gerçi Said Halim Paşa'nın büyük bir medeniyetin ürünü olan Osmanlı'da tercüme kanunlarını layıkıyla uygulamaya sokacak devlet adamlarının yokluğu savı kabul edilebilir bir tez değildir. Ancak günümüz İslâmcıları için ise devlet bürokrasisinin kalitesi ciddi bir sorundur. Tek Parti iktidarının sona ermesinden sonra CHP'li bürokratların yerini Menderes döneminde daha ılımlı muhafazakarlar almaya başladı. Derin güçler ve sistemin en güçlü sacayağını oluşturan askeriye ılımlı muhafazakarların iktidarına fazla tahammül edemediler. Demokrat Parti'ye ve Menderes'e kendilerince gerekli cevabı verdiler. Demokrat Parti mirasına konma konusunda her zaman en önde giden Süleyman Demirel ve Adalet Partisi Menderes ve ekibinin başına gelenlerden dersleri-

ni aldıklarından dolayı sistemle ve askeriyeyle hiçbir zaman karşı karşıya gelmemeye çalışsa da 12 Mart'tan ve 12 Eylül'den yara almadan kurtulamadı. Demirel bürokrasiye yeni bir sınıf taşımış oldu. Özal ve Erdoğan dönemleri ise bürokratik yapının yeniden inşasına sahne oldu ve bürokratik yapıda anti-batıcılık artı değer haline geldi. 2002 seçimleri sonrasında ezici çoğunlukla tek başına iktidara gelen eski Milli Görüşçü kadrolardan oluşan AK Parti Batılılaşma karşıtı söylemler geliştirse de beklenilenin tam aksi bir tutum sergileyerek Batıyla ilişkilerin en yüksek düzeyde olduğu bir döneme girildi²¹. Erdoğan Başbakanlık koltuğuna oturduktan sonra Türkiye'nin AB'ye girebilme sürecini hızlandırmak adına bütün Avrupa ülkeleriyle mekik diplomasisi yürüterek İslâmi camianın Batıya olan karşı tutumuna farklı bir açılım getirmekteydi. Muhafazakârlar ve İslâmcılar AK Parti'nin AB'ye girebilmesi ya da bir bakıma Türkiye'nin Batılılaşma projelerinden birisi olan bir hedefe karşı hiçbir itiraz geliştirmediler. Hatta içlerinden yükselen cılız itirazları bile bastırarak susturdular. Geline nokta eleştirilere rağmen Hilmi Ziya Ülken'in hedeflediği bir yer oldu. Ülken diyordu ki; "Batılılaşma yolunda Latin-Yunan mihrine doğru ne derece gidilebileceğini tayin etmeli, ama aynı zamanda gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak, mazimizi İslâm din ve medeniyetini o bakışla tetkike girmeli"²².

Said Halim Paşa'ya göre Batılı kanunları aynen uygulamak

"uğursuz inanç"tır ve bu uğursuz inanç yüzünden hem kendimize olan özgüveni hem de başka milletlerin bize olan güvenlerini sarsmış bulunmaktaydık. Başka milletlerin kendi tarihsel ve sosyolojik gerçeklikleri sonucu ürettikleri kanunları tercüme yoluyla ülkemizde uygulamaya çalışmayı "hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar"²³ olarak nitelendirdikten sonra Osmanlı hukukunun sağladığı birlik hakkında "Osmanlının sağlamış olduğu birliğe Avrupalı çok zor akıl erdirebilir"²⁴ diyordu. Dolayısıyla Osmanlı zihninin üretip ortaya koyduğu bir medeniyet ve kültür mevcuttu²⁵. Bu kültür ve medeniyet hesaba katılmadan atılacak her adım atıl kalacaktı, kalmıştı da. Cumhuriyet İslâmcıları da bu konuda aynı inancı sürdürmüşlerdi. Ülkenin ilerlemesi için ortaya konulacak kanun ve nizamnameler yaşadığımız toprakların gerçeklerine ters düşmemeliydiler. İslâmcılar her ne kadar Batıdan kanun devşirilmesine uzunca bir müddet karşı çıkmış olsalar da AK Parti iktidarında Avrupa Birliği müktesebatı çalışmalarında binlerce cilt tutacak AB kanunlarının çevrilmesini bir tehdit olarak görmediler hâlâ da görmeyenlerin sayısı giderek artmakta. Batıdan alınma ödünç kavramların İslâm dünyasının anlam hayatına dahil edilmesi bazı gariplikleri ortaya çıkardı. İslâm liberalizmi, İslâm sosyalizmi, İslâm milliyetçiliği, İslâm ilerlemeciliği gibi ithal kavramlar Batılılaşmacıların tutumlarına yerinde ve gerçekçi tepkiler verme noktasında başarısızlıklar yaşayan İslâmcıların ürettiği



Abdullah Cevdet

eklemlenme ama gerçekçi olmayan durumları. Bulaç'a göre Batıda ortaya çıkan ve ülkemize tercüme edilen düşünce akımlarından kanunlara kadar her şeye Müslüman yazarlar hâlâ yerli yerine oturamayan tepkiler vermeye devam ediyorsa bunun nedeni Müslümanların içinde bulundukları imkansızlıklarla değil ancak başka şeylerle açıklanabilirdi²⁶. Ona göre 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın ilk yarısında İslâm dünyasında hemen hemen her şey Batıdaki müteakıl bir şeye benzetilerek ele alınıyordu. Örneğin Batı kalkınmasının temelinde liberalizm varsa ve eğer liberalizm bireyciliği, şahsi teşebbüsü, bireyin sınırsız özgürlüğünü, özel mülkiyeti, serbest teşebbüsü, sermayenin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın büyümesine dayanıyorsa, bu durumda yapılacak şey, bütün bu kavramlara tekabül edecek İslâmi motif ve unsurların Kur'an ve Sünnet'ten hatta İslâm tarihinden bunlara uygun düşen örneklerin dikkatlice seçilip bir araya getirilmesinden ibaretti. Dolayısıyla yapılan bu tür ben-

zetmeler İslâmcıların içerisinde bulundukları Batılılaşma buhranını derinleştirmekten başka bir amaca hizmet etmedi. Said Halim Paşa'nın Osmanlı değişiminde önemli yer işgal eden meşrutiyet hareketleri hakkında yaptığı değerlendirme de yukarıda Bulaç tarafından ifade edilenlerin bir benzeri olması açısından önemlidir. Paşa Meşrutiyet tecrübesizliğini şuna bağlıyor; "Batı kanun ve nizamlarının alınıp nakledilmesi, efkar-ı umûmiyeyi o hale getirmiştir ki kendi anayasasının, kendi milli eseri, kendi gelişme ve inkılaplarının tabii bir neticesi olması gerektiğini anlayamayacak hale gelmiştir. Bir milletin kendi ihtiyaçlarından ve vazifelerinden bu derece habersiz olması ve bu yüzden de bu kadar hatalara düşmesi pek nadir görülen bir durumdur"²⁷. Aslında Said Halim Paşa'nın meşrutiyetle ilgili yakaladığı nokta çok dikkate değer bir durum olarak görülebilir. Ayrıca o bu kadar çözümsüz kalan bir durum için bir de çözüm önerisinde bulunur. Ona göre çözüm milli usul ve adetlerimize daya-

nan, kendi toplumumuzun sosyal ve siyasi şartlarına uygun bir anayasa yapmaktan geçer.

Taklitçilik

Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Rıza Tevfik, Bedi Nuri, Ahmed Şuayb, Baha Tevfik II. Meşrutiyet'in ilanı yıllarında Abdullah Cevdet'in çıkarmakta olduğu İctihad mecmuası etrafında toplanmışlardı. İctihad mecmuası II. Meşrutiyet dönemi Batılılaşma hareketinin merkezi yayın organı olarak kabul edilir. II. Meşrutiyet Batıcıları, içinde bulunulan toplumsal çöküşün, devletin yıkılışa gidişinin önüne geçebilmek için toplumsal, kültürel, dinî ve siyasal projeler üretmişlerdir. İçinde yaşadıkları toplumu tamamiyle değiştirecek düşünceler üretmişlerdi²⁸. Aslında bu tür çabaların çıkış noktasına baktığımızda Batı'nın ilerlemeci ve modernist durumu karşısında Osmanlı toplum yapısından devlet yapısına kadar içerisine düşülen kötü duruma karşı gösterilen şiddetli bir reaksiyon vardı. Geçmişin tamamen reddi aynı zamanda ilerlemenin ve modernleşmenin cisimleşmiş hali Batı'nın taklit edilerek Batı'nın yaşadığı tecrübeleri yaşayarak ulaştığı noktaya ulaşmak vardı. Bu aydınları içine düştükleri durumu Ömer Seyfettin'in "Gizli Mabet" hikayesinde Tokatlıyan'dan Sermet'in Sorbonne'dan arkadaşı genç bir Frenk ortaya koyar. İsimsiz "Frenk", "Azizim! Siz kendinizi bilmiyorsunuz. Avrupa'yı da bir şey zannederek kendi güzelliklerinizi görmüyor, kendi esrarlarınızı yaşamıyorsunuz" itirazında

bulunur. Bu Frenk daha sonra da kendisinin Avrupalılaşmamış bir Türk'ün evine götürülmesi talebinde bulunur. Eve gittiğinde de Türklerin gizli mabedini gördüğünü iddia eder. Türklerin gizli mabedi bu ihtiyar kadının evinden başkası değildir²⁹. Batılılaşmacılar karşısında bu dönemde Batı'nın ekonomik ve kültürel meydan okumalarına karşı "öze dönüş", "asli kaynaklara müracaat etme" tezini savunan Sırat-ı Müstakim, Beyânu'l-Hak, İslâm Mecmuası, Livâyı İslâm, Volkan, Ceride-i Sufiyye gibi dergiler ve çevreleri vardı.

Said Halim Paşa Osmanlı toplumu ve İslâm hakkında ne kadar derinlikli bilgiye sahipse aynı şekilde onun Batı kültürü ve tarihi gelişimi hakkında da aynı derecede nitelikli fikirlere sahip olduğunu görüyoruz. O, Osmanlı toplumsal yapısının ve yönetim sisteminin geçirdiği evreler hakkında eleştiriler sunuyorsa aynı biçimde Batı'nın geçirmiş olduğu Rönesans ve Reform tecrübeleri ve bundan sonra Batı'da yaşanan sosyal ve siyasal olaylar hakkında da eleştiriler geliştirmiştir. Batılı toplumların sürekli değişim geçirmelerini batılı toplumun dengesiz yapısıyla değerlendirirken bu dengesiz yapının oluşumunu da farklı toplumsal sınıflardan oluşmuş yapısına bağlar³⁰. Burada Said Halim Paşa'nın çok net olarak yapmaya çalıştığı batılı toplumların sosyal değişme konusunda sicillerinin bozuk olduğunu gösterirken Osmanlı elitlerine de açık bir mesaj vermektedir. Kendinize örnek olarak aldığınız, kendi yaşam ve tarihi tecrübelerinizi bir

“

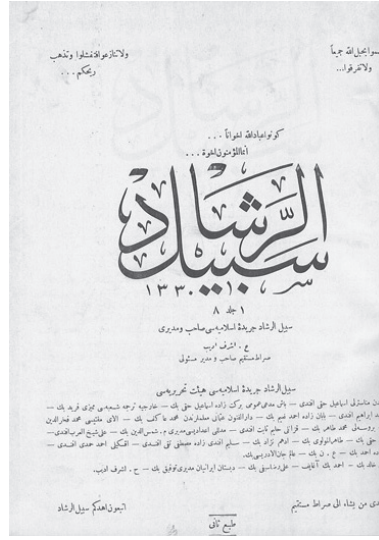
Günümüz İslâmcıları da Müslüman milletlerin yaşadıkları fikri ve ahlaki geriliklerin öyle kolay yoldan halledilemeyeceğinin farkındalar. Küreselleşen dünyada, sermayenin, yaşamın bütün süreçlerini kontrol altına aldığı, kapitalizmin şiddetinin hâlâ dindirilemediği bir dünyada günümüz İslâmcılarının buhranları daha da şiddetli seyrediyor. Bu buhranlardan kurtulmaya çalışan birçok Müslüman toplumun ortak özelliği Avrupa egemenliği altındaki ortak sömürgeci geçmişi olması da bu süreci geciktirmektedir.

kenara bırakarak taklit etmeye çalıştığınız insanlara bir bakın, demektedir. Said Halim Paşa'dan sonra da Batılılaşma konusunda taklitçi tavırlar sergileyenleri eleştiren düşünürler olmuştur. Bu eleştirilerin akademik camada ve siyasal arenada farklı temsilcileri olmuştur. Taklitçiliği Türk siyasetine sokan ve anti-taklitçi bir siyasal dil oluşturarak Batılılaşmanın bu yanlış biçimini geniş kitlelere aktaran en önemli aktör Necmettin Erbakan'dı.

İslâmcıların taklitçilik konusundaki değişmez yargılarını en yüksek sesle dile getiren siyasetçi kendine has lisanıyla Milli Görüş lideri merhum Necmettin Erbakan'dı. 1969'da Milli Nizam Partisi ile Türk siyasal yaşamına yeni bir renk katan Erbakan siyasal yaşamımıza yeni bir tasnif sokmuştu. Bu tasnifte milli görüş partileri dışında kalan diğer tüm partiler "taklitçi"ydi. Diğer partilerin taklitçiliği de Türkiye'nin sosyal ve siyasal sorunlarına cevap arama adresi olarak batıyı görmelerinden ileri geliyordu. Milli Görüş partileri ise kendi siyasal söyle-

mini yerli olandan alıyordu. Bu yerlilik söylemi Erbakan'ın dilinde Sultan Alpaslan'ın Malazgirt Meydan Muharebesi sonrasında Anadolu'yu yurt kılmasıyla başlayıp günümüze kadar arada kopukluklar olsa da belirli bir damarı temsil eden bir düşünce biçimiydi. Erbakan taklitçiliği siyasal yığınlar anlatırken halk dili kullanıyor ve popüler benzetmelere yer veriyordu. Aslında onun taklitçi olarak nitelendirdiği sınıf solcu, Kemalist ve Batılılaşma yanlısı sınıftı. Onları taklitçi olarak nitelendirmesinin de asıl sebebi dönemin siyasal atmosferinin taktiksel ve stratejik bir dil kullanma zorunluluğundan kaynaklanıyordu. Solcuları, Kemalistleri ve Batılılaşmacıları yani bir biçimde resmi söylemin sosyal ve siyasal taşıyıcılarını ancak böyle soft bir kavramla eleştirebilir ve kendi düşünce biçimini onlardan böyle ayırabilirdi. Erbakan'ın taklitçilik söyleminin Refah Partisi'nin 1995'deki iktidara gelişiyle toplumsal zeminde birazda olsa tuttuğunu görüyoruz³¹.

Kemal Karpat, Jön Türklerle ilişki içerisinde olan devletçi İslâmcılardan bahsederken modernist ve devletçi olan bu kanadın birinci ismini Musa Kazım olarak gösterirken ikinci isim olarak ta Said Halim Paşa'yı gösteriyordu³². Dönemin İslâmi yelpazesinin diğer kanadında ise muhafazakar saltanat yanlıları olan daha çok taşra esnafı ile ilişkileri daha gelişmiş durumda bulunan Ahrar ve Hürriyet ve İtilaf partilerini görüyoruz. Bu grubun önemli temsilcisi olarak ta Mustafa Sabri Efendi gösterilebilir. İslâmcılığın batıcılarla ve Batılılaşma karşısında daha uzlaşmacı olmayan kanadında İttihadi Muhammedi'nin lideri Derviş Vahdeti ve Volkan gazetesi bulunuyordu. Bu dönemin en kalıcı yapısı ve kendinden sonraki dönemleri de diğerlerine nazaran daha fazla etkisi altında bırakan yapısı ise 1908'de yayın hayatına başlayan Sebilü'r-Reşad olarak başlayıp 182 sayı çıkıp daha sonra Sırat-ı Müstakim olarak devam eden ve 1925 yılında kapatılan dergi gelir. Bu yapı diğer yapılara nazaran hem medrese tahsili hem de batılı eğitim almış olan düşünür ve entelektüellerden oluşmaktaydı. Sebilü'r-Reşad bir dergi olarak çıkıyor ama kendine has bir ekol de oluşturunuyordu. Ancak dergi etrafında oluşmaya başlayan bu yeni ekolün öyle şümüllü bir paradigması bulunmuyordu. Dergi ana hatlarıyla devletin İslâm düşünce ve inanç sisteminin toplumsal yaşamda yerleştirilmesinde önemli bir rol oynaması gerektiği tezini savunurken Batıyı da reddetmiyordu. Hatta bu dergi yazar-



ları bilgi ve düşüncenin İslâm'ın Müslümanlardan yerine getirmesi gereken bir emir olarak inandıkları ancak mevcut şartlar içerisinde Müslümanların bilim ve teknolojiye son derece geri olmalarına rağmen Batı'nın bilim ve düşüncede ileri olmasına saygı duyuyorlardı. Toplumun içinde bulunduğu buhran ve çöküntüden kurtulabilmesi için bir yandan İslâmi kuralların hayatta yeniden uygulanması gerekliliğine inanılırken diğer yandan da bilime ve maddi dünyaya da açık olmak gerektiğini savunuyorlardı.

Sebilü'r-Reşad dergisinde yazan Süleyman Nazif ve Ahmet Naim gibi önemli isimler için Osmanlılık ve İslâmcılık arasında derin ayrımlar yoktu. Bu düşünürlere göre bireyler bilim ve teknolojiye batıdan birtakım yenilikleri alsalar da gündelik yaşamlarında dini emir ve yasaklardan da kopmayabilirdi. Dolayısıyla Batılılaşmaya karşı çıkılırken batıyı da yok saymayan bir düşünce ortaya çıkıyordu. Bu düşünce de Osmanlı İslâmcılığı ile Cumhuriyet Türkiye'si arasın-

da bir bağ olmuştur. Cumhuriyet Türkiye'si İslâmcıları da aslında Osmanlı İslâmcıları gibi yaşanan sorunlarla ilgili olarak aynı tespitleri yapıyordu. Yeni İslâmcılar geçmişin tekrarını bir türlü aşmayı başaramamışlardı. İslâmcıların buhranları dün neyse bu gün de aynı şekilde onlardı. Hatta buhranlar dallanıp budaklanmış, çeşitlenmiş ve çeşnilenmişti. Daha bir içerisinden çıkılmaz bir hal almıştı. Geline süreçte İslâmcılar İslâm dünyasının geri durumda olduğunu zoraki de olsa kabul etmekten başka yol bulunmadığına ikna oldular. İkincil olarak geri kalmanın nedenini ise dün olduğu gibi bugün de Kur'an ve Sünnetten uzaklaşmaya bağladılar. Bunun çözüm yolunu da kaynaklara geri dönme olarak belirlediler. Ancak gördüler ki gelinen süreçte kaynaklara dönmek o kadar da kolay bir iş değildi. O halde yeni bir yoruma daha ihtiyaç duydular ve yaşanan sorunların kaynağının Kur'an ve Sünnet olmadığı, Müslümanlar tarafından Kur'an ve Sünnete yüklenen anlamlar olduğu tezi ortaya atıldı. Ortaya atılan her tezle birlikte içine düşülen buhran biraz daha derinleşti. Bu buhranları bertaraf etmek için İslâmcılar kendi ön-kabullerini inşa ederek belirli aralıklarla değişebilir nitelikte de olsa referans noktaları inşa ettiler. Buna göre İslâm dini terakkiye mani değildi. Gelişmeye açık bir din olan İslâm bilimsel düşüncenin özgürlüklerini kısıtlamamalıydı. Batıların iddia ettikleri gibi İslâm toplumlarında kadınlar ikinci sınıf vatandaşlar değildi. Müslüman bireyler dünyada yaşanan insan hakları

ihlallerinden çevre sorunlarına kadar birçok konuda duyarlı bireylerdi. Aslında bütün bu tezlere baktığımızda hepsinin savunmacı bir refleksle hazırlanmış olduğunu görüyoruz. Bu da oryantalist düşüncenin saldırgan ve bazı durumlarda kaba olan yorumlarının Müslümanları içine soktuğu darboğazdı³³.

Bu darboğazdan çıkış denemeleri yapılmış hâlâ da yapılmaya çalışılmaktadır. Örneğin Osmanlı İslâm'ının sürekliliğiyle Kemalist rejim arasında bir uzlaşma sağlamayı ilk kez Ahmet Hamdi Akseki denemişti.³⁴ Mahalle mektebinde eğitimine başlayan Akseki Bayındırlı Şükrü Efendi'den icazet aldıktan sonra 1905'te İstanbul'a gelir. Felsefe ve ilahiyat okur İstanbul'da. En önemli görevlerinden birisi medreselerdeki eğitim programlarını gözden geçirerek yeniden yapılandırılmasını sağlamaktır. 1925'de yazdığı "Askere Din Dersleri" kitabı ordunun dini düşünce alt yapısının oluşmasında önemli etkileri olmuştur. Dolayısıyla Akseki ismi de diğer Sebilü'r-Reşad yazarları gibi Cumhuriyet Türkiye'sinin gündelik yaşamdaki İslâm algısının oluşmasında önemli rolleri olmuştur. Yine Elmalılı Hamdi Yazır da İslâm dininin ilerlemeye mani olmadığını altını çizerek Batı'nın incelenmesi gerektiği tezi savunuyordu. Burada da ortaya çıkan farklı durumlar olmuştur. Bir grup kısmi Batılılaşmadan yana iken, bir diğer grup eklektik bir yol izleyerek Batı'nın bilimsel, medeni üstünlüklerini alıp İslâm ruhuyla karıştırmaktan yanayken bir diğer grupta tamamen



Süleyman Nazif

Batılılaşma yanlısıydı. Örneğin Ziya Gökalp 1922-1923 yıllarında Diyarbakır'da çıkardığı Küçük Mecmua'da Batılılaşmayla ilgili radikal söylemler geliştiriyordu. Bu yıllarda Ziya Gökalp, "Avrupalı bir Türkiye ve hepimiz Avrupalı bir Türk olmadıkça hakiki hedefimizi gerçekleştiremeyiz" diyordu.

2000'li yılların Türkiye'sinde İslâmcıların Batılılaşma karşısında sergiledikleri tutum ve davranışta geldiği noktayı görebilmemiz açısından İmparatorluk Osmanlı'sından Cumhuriyet Türkiye'sine geçiş dönemini iyi tahlil edebilme zorunluluğuyla karşı karşıya kalıyoruz. Küresel sermayenin, küresel hegemonik güçlerin, küresel medyanın dünya egemenliği kurduğu bir dönemde İslâmcıların büyük buhranlarından birisi olarak karşımızda duran anti-batıcı söylem İslâmcılara ne sağlar veya sağlamaktadır? İslâmcılar için sonuçsuz kalan bir mücadele alanı mıdır anti-batıcılık? Bütün bunlara rağmen İslâmcılar söylem ve tutumlarında hâlâ anti-batıcılığı sürdürmeli midirler? Son sorudan başlarsan

evet İslâmcılar bir medeniyet dili kurma iddiasındaysalar ve Müslüman bilincin yeryüzünü inşa ve ihya edeceğine dair hâlâ ümit besliyorlarsa bu ümidin diri kalabilmesi, bu ümidin boy verebilmesi için anti-batıcı olmasa bile batıya karşı mesafeli ve son derece dikkatli bir söylem, eylem, düşünce hâlâ gündemlerinde olmalıdır. Bu İslâmcıları teslimiyetçilikten uzak tutacağı gibi yeniden dinamik bir sürecin içerisine de sokabilir. Batı'nın hegemonik diline ve söylemine karşı, eski tezlerle savunma yapmanın İslâmcıları hiçbir yere getirmeyeceğini hatta mağlubiyet ideolojisinin Müslüman zihinlerde daha bir kökleşeceğini tarih bize göstermiştir.

Batılılaşmanın kötü bir uzantısı olan taklitçilik karşısında hem Said Halim Paşa'nın hem de günümüz İslâmcılarının ortak çözümü bireylerin İslâmlaşması ve bundan sonra da toplumun ve toplumsal düzeneklerin İslâmlaşmasıdır. İslâmlaşma konusunda İslâmcılar arasında bir fikir birliği mevcut olsa da sorun ve kavga metotlarda oluşuyordu. Cemaatler, tarikatlar ve siyasal partiler olmak üzere irili ufaklı mikro/makro İslâmcılıkların hepsinin kendine has öncelikleri vardı. Said Halim Paşa'ya göre İslâmlaşmak çok basit bir tanımdan oluşur. İslâmiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesidir.³⁵ Bunu yapmak için gerekli olan öncelikli esas ise İslâm'ın her dönemin ihtiyaçlarına göre yeniden tefsir edilmesidir. Yeni tefsir çalışmaları yeni metodolojileri doğuracak bu

da içtihat kapısını sonuna kadar açarak dinamik bir İslâm düşüncesinin temellerini atacaktı. Ancak İslâmcılar aralarında hâlâ içtihat kapısının açık mı, kapalı mı olduğunu tartışıp dururlar. Dinamik süreçlere durağan cevaplar vermeleri, geçmişin sürekli tekrarına düşmeleri gibi nedenlerden ötürü kürsel dünyanın sorunları karşısında Müslüman bireyler ve entelektüeller yetersiz kaldı. İslâmi bilimler konusunda yeterli donanıma sahip olmayan mühendis/edebiyatçılar³⁶ tarafından üretilen İslâmcılık kendini bitirmiştir.

Aslında durum tam da Cabiri'nin dediği gibi bir asırdan fazla bir zamandır, bakış açılarının sabit, hatta kemikleşmiş bir halde bulunduğunu çok net bir biçimde görmek için İslâmcılar ve modernistlerin çağdaş İslâm düşüncesi sorunlarına nasıl yaklaştıklarına bakmak yeterli olacaktır.³⁷

Askeri ihtilal sonrasında uzunca bir dönem Türkiye'de siyasi hareketlerin yüksek sesle muhalefet yaptıklarını göremiyoruz. Bu sessizlik ve siyasetçisizlik İslâmcılar için de geçerliydi. 80 ihtilali İslâmi yapıların toplumsallaştığı ve geliştiği sivil toplum örgütlerinin tamamını kapatmış ve bu alanda ciddi bir boşluk oluşturmuştu. Darbe sonrasında açılan Milli Selamet Partisi davasından başta Erbakan ve yakın çalışma arkadaşları olmak üzere birçok siyasetçi yargılanırken, Akıncılar, MTTB gibi öğrenci hareketleri liderleri de davalılar ve yasaklılar arasına girmişlerdir. İslâmcıların sosyal ve siyasal alanda görünen yüzünü temsil eden bu oluşumlar darbeden ciddi yaralar alırken

bu hareketlere nazaran daha az görünen cemaat ve tarikat yapılanmaları süreci görece az zararlı atlatıyorlardı. Bundan dolayı da milli görüş hareketinin toparlanarak eski gücünü yeniden kazanması yıllar alacakken, MTTB ve Akıncılar gibi gençlik hareketlerinin kapılarına vurulan kilitler açılmayacaktı.

İslâm'ı bütün olarak, inanç, ibadet, ahlak siyaset ve felsefe alanlarında hayata yeniden hakim kılma ve bunu yaparken de akılcı bir metod kullanarak Müslüman dünyasını batı dünyasının hegemonyasından kurtarmak İslâmcıların öncelikli amaçları arasında yer alır³⁸. İslâmcılık tam da Batı'nın emperyalist ve sömürgeci işgalleri karşısında bir direniş ideolojisi olarak gelişmeye başladı.³⁹ Said Halim Paşa'nın eğitim serüvenine kısaca göz attığımızda onun batıda uzun süre eğitim aldığını (İsviçre'de beş yıl) ve batı dillerinden İngilizce ve Fransızca'yı iyi bildiğini, bununla birlikte Farsça'yı da iyi derece de bildiğini görüyoruz. Paşa, yabancı ülkelerde aldığı eğitim ve görgüyü ülkesine adapte etmede muadillerine göre daha büyük bir çaba içerisinde olmuş her zaman. Döneminin sosyal ve siyasal olaylarının tarihi seyrini iyi analiz edebildiğini gördüğümüz Said Halim Paşa'nın, Batı'nın medeniyet tecrübesinden olduğu gibi tecrübe etmeyi "tehlikeli" ve "yersiz bir arzu" olarak değerlendirmesi onu diğerlerinden ayıran önemli bir vasfıdır. O, Batı'nın medenileşme tecrübesinin bizim toplumlarımız içinde uygulanabilmesi ve aynı başarılı sonuca ulaşabilmesini de

mümkün görür ancak bunun için bazı şartları yerine getirmemiz, dikkatli ve uzak görüşlü olmamız şartıyla der. Batılı bireylerin devlet yönetimine ve siyasete katılımını gerçekleştiren araçların siyasi partiler ve sivil toplum örgütleri olduğunu erken fark eden Said Halim Paşa siyasi partilerin kurulmasını da Batı'nın kötü bir taklidi olduğu gerekçesiyle eleştirir. Ona göre partilerin kurulması da tamamen Batı'nın ucuz bir taklidi olarak gerçekleşti. Batılı filozofların öğretilerine göre tam ve özgürlükçü bir demokrasinin kurumsallaşabilmesi için birbirlerini eleştiren siyasal partilerin kurulması zorunluydu. Biz de bu görüşü aynen taklit ettik ve düşman gruplar teşkil ettirdik. Batıda tarihsel bir ihtiyaç olarak siyasi partiler kurulmuşken bizde tarihsel bir zorunluluk olarak değil Batı'nın basit bir taklidi olarak kuruldu. "Hayranlık hastalığı" sadece siyasi partilerin kurulması konusunuyla sınırlı değildi. "İyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirine karıştıran yeni zihniyet yüzünden ahlak anlayışımız da garip bir sarımsıntıya uğradı."⁴⁰

Aydın Sınıfının Fikri Sefaleti

Aydın diğer bir deyişle entelektüel'in Osmanlı zihin yapısındaki karşılığı münevver'e tekabül ediyordu. Aydın ya da entelektüel'in sabit bir tanımı olmamakla birlikte genellikle "düşünce ve bilimi önemseyen kişi", "bilim, sanat, kültürle yakın ilişkisi olan görgülü kişi" gibi sıfatlar üzerinden açıklanmaya çalışılır. Aydın, bilgi tekeli ni kendi üzerinde tuttuğu için

modern zamanların ayrıcalıklı kişisi olmuştur. Aydınla ilgili iki genel kanı mevcut olmakla birlikte birincisine göre aydın, elit, seçkin ve toplum üstülük özelliklerinden dolayı bağımsız bir sınıfsken, ikinci tanıma göre ise her toplumun kendine özgü aydını vardır. Her milletin kendi aydını olduğu gibi insanlığın ortak değerlerini ifade edebilen aydınlar da vardır. Türk aydını da kendine has özellikleri barındıran bir yapıdır. Her milletin aydınlarının oluşumunun kendi toplumlarının özel şartlarına göre şekillendiği gibi Türk aydınının da Osmanlı'nın mirası üzerinde derin bir medeniyet krizi ortasında doğmuş olduğu iddia edilir. Tanzimat öncesi aydınlar saray ve ulema geleneğinden gelen kişilerden oluşurken Cumhuriyet sonrasında aydınların sınıfları değişmiştir.

Said Halim Paşa, batı medeniyetinin etkileri altında kendi benliklerini kaybetmiş ve aşırı derecede batı hayranlığına müptela olmuş bir aydın sınıftan bahsediyor. Aslında aydın sınıfı olarak kendisini ön plana çıkaranların bu tutumları bir hastalıktır ve bu hastalığın bütün yurt sahına yayılması istenmektedir. Bu yüzden aydınlarımız, yükselme ve ilerleme adına, vicdanları bulanırıp, fikirleri karıştırarak, buhranlara sebep oluyor ve memleketi karanlık ve meçhul bir istikbale doğru sürükleyip götürüyorlar.⁴¹ Aslında aydınlar milleti belirli bir kalıba sokarak modernleşmenin zorunlu taşıyıcıları olarak kendilerini takdim etseler de Avrupa'nın bize bakışı değişmiyordu. Cemil Meriç'in tabiriyle "bütün

Kur'an'ları yaksak, bütün câmleri yaksak, Avrupalıların gözünde yine Osmanlıyız. Osmanlı; yâni, İslâm. Karanlık, tehlikeli bir düşman yığını."⁴²

II. Meşrutiyet döneminde etkisini iyice artırmış olan Batılılaşma taraftarlarının Osmanlı'nın geleceğiyle ilgili köklü değişiklik kararları vardı. Bilindiği gibi Batılılaşmanın kökenleri geriye doğru gidildiğinde III. Selim ve II. Mahmut'a hatta Lale Devri'ne kadar götürülüyordu. Ancak bu dönemki Batılılaşmacılar kendi öncüllerinden daha farklı bir hareket tarzı geliştirmekteydiler. Bu yapı, imparatorluğun sadece askeri ve ekonomik yönlerinin batılılaştırılmasıyla sorunun çözülemeyeceğine inanmaya başlamış ve değişimin kapsamını olabildiğince geniş tutmaya çalışmıştı. Artık Batılılaşmayı tam olarak gerçekleştirebilmek için askeri ve ekonomik yeniliklerle birlikte reformaların ticari, hukuki, kadın ve aile, Müslim-gayri Müslim eşitliği gibi birçok alanı içermesi gerektiğini dillendirmeye başlamışlardı. Batılılaşmacıların en ucunda Abdullah Cevdet gibi isimler yer almaktaydı. Abdullah Cevdet tipi Batılılaşmacılar, 1912'de yaşanan Balkan Savaşları yenilgisinden sonra Batılılaşma konusunda radikal tedbirler alınmazsa Osmanlıların yakın bir zamanda tarih sahnesinden silinebilecekleri kehanetinde bulunuyordu. Abdullah Cevdet kendi düşmanının Avrupa olmadığını tersine Osmanlı'nın gerilemesinin sebebini sosyal sisteme yığıyordu. O diyordu ki; "bizim can düşmanımız kendi ataletimiz, kendi

cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körcesine bağlanmamızdır" diyordu. Hatta ona göre Avrupa'ya, Batıya ve batılı değerlere düşmanlık etmek ilerlemeye, maddiyata ve manevi kuvvete düşmanlık etmektir. Ve o Osmanlı toplumuna da Avrupa'nın çalışkan insanlarına talebe olmayı bir rol olarak biçiyordu. Bu rol biçme durumunu ne Osmanlı toplumu layıkıyla kabul etti ne de Cumhuriyet Türkiye'sinin bireyleri.

Döneminin diğer değişim yollarının aksine Said Halim Paşa mevcut kurumların tamamen ortadan kaldırılarak yerine yenilerinin getirilmesinden öte ıslahtan yanadır. Eski kurumların ortadan kaldırılması bir geleneğin ortadan kaldırılmasıdır. Onun yerine koyulacak olan yeninin daha iyi olacağı inancı da doğru değildir. Aslında ona göre batılılar zaten kendi kurumlarını ıslah ederek ilerlemelerine rağmen onu yanlış algılayanlar ıslah metodu yerine tamamen ortadan kaldırma metodunu uygulamaktaydılar. Düzelterek ıslah etmek, varolan ve gelenekselleşmiş olan kurumların daha iyi noktalara gelmesi açısından iyiyken onun yerine denememiş bir yeniyi koymak eskiden kazanılmış birçok zahmeti yeniden çekme riskini de doğurabilirdi. Said Halim Paşa batı hayranlarının durumunu, hastalıklardan korunmak amacıyla tıp kitapları okuyan, sonunda da kendilerinin bütün hastalıklara tutulmuş oldukları vehimlerine kapılan insanların durumuna benzetir.⁴³

II. Meşrutiyet döneminde yaşanan değişimler ve gelişme-

ler cumhuriyet dönemini de etkilemesi açısından ayrı bir önem taşır.⁴⁴ Bu bakımdan İslâmcılık ve Batılılaşma yanlılarının dışında da Türkçülerin de kendilerine has teorileri hem yaşadıkları dönemi hem de Cumhuriyet Türkiye'sini etkilemesi bakımından hâlâ güncelliğini korumaktadır. Namık Kemal ve Ziya Gökalp gibi Türkçü isimlerde Osmanlı'nın geleceği üzerine tezler üretiyorlardı.

“Metotsuz ve gayesiz elde edilen fikirler zararlı olur” diyen Said Halim Paşa Batılılaşma yanlılarını, metotlarını uygularken iki nedenden dolayı eleştirir. Bunlardan birincisi Batılılaşmacılar kendi toplumlarına ve kültürlerine ait olanlara yabancılaşmış ve bu kültürü öğrenmeye kapalı duruma gelmişlerdir. İkincisi ise kendi kültürleri dışındaki birçok bilgi ve metodu hiçbir süzgeçten geçirmeden doğrudan kabul etmişlerdir. Osmanlı'dan günümüze değişmeyen sorunlardan birisi de tam da burada karşımıza çıkıyor. Aydınların kendi toplumuna yabancılaşması. Kendi toplumunu ve içerisinden çıktığı sosyal ve siyasal süreçleri toptancı bir biçimde reddetmesi ve yok sayması durumu. Osmanlı son dönem aydınları ile Cumhuriyet Türkiye'si aydınları arasında belirgin farklar elbette vardı. Cumhuriyet Türkiye'si aydınları Batı'nın modernleşme teorilerinden fazlasıyla etkilenecek uzunca bir dönem katıksız bir pozitivizmin savunuculuğuna soyunmuşlardı. Batılı pozitivistler, pozitivizmi zamanla revize etmelerine ve süreç içerisinde daha yumuşak hale getirmiş olmalarına rağmen Cumhuriyet Türkiye'sinin aydınları bu süreci yaşamamışlardır.

Batı medeniyetinden yararlanmak düşüncesi “Batılılaşmamız gerekir” düşüncesine evrilmiştir ki bu büyük bir yanlış. “Taklitçilikte ustalaşmak” yerine sürekli olarak batı medeniyetinden istifade etmemiz gerektiği ancak bunun yolunun ve yönteminin “Avrupa medeniyetini millileştirmek”⁴⁵ olduğunu öne süren Said Halim Paşa döneminde yeterince anlaşılamamıştır. Paşa kendisi tarafından öne sürülen bu tezlerin batılılar ve Batılılaşmacılar tarafından nasıl eleştiri konusu edildiğinin de farkındadır. Bu eleştirilere de farklı biçimlerde cevaplar üretmiştir. “Biz de Batılılara karşı elbette emniyetsizlik ve nefret besliyoruz. Bizim bu halimizi onlar taassup ve irticaya veriyorlar. Halbuki bizim bu halimizin hiçbir zaman cehalet ve hurafe ile ilişkisi yoktur. Aksine biz, onların hakkımızda besledikleri niyet ve hislere ve reva gördükleri muamelelere bakarak, üstelik gayet de insafli düşünerek bu tavrı takınmaya mecbur oluyoruz”⁴⁶

Taassup

Tarik Zafer Tunaya'ya göre Said Halim Paşa İttihat ve Terakki'nin merkez umumi üyeliğine seçilmişti.⁴⁷ İTC'nin genel yapısına baktığımızda Osmanlı yaşam biçiminin kökten değişmesi gerektiğini savunanların olduğu kadar muhafazakar bir değişimi öngörenler de mevcuttu. İTC, Osmanlı sistemini ve toplumsal yapısını eleştirirken en çok vurgu yaptığı konuların başında sosyal yapının kuru kuruya bir taassup üzerine kurulmuş olduğunu öne sürüyordu.⁴⁸ Said Halim Paşa ise

İTC'de olmasına rağmen taassup sahiplerinin sıradan halk kitleleri olmadığını Batılılaşma yanlıları olduğunu ileri sürüyordu. Her iki durumda da taasubun kötü bir durum olduğunu ortaya koymaktan geri kalmıyordu.

Said Halim Paşa'ya göre 20. yüzyılın başında Batı dünyasının İslâm dünyası üzerinde kurmaya çalıştığı egemenlik biçimsel olarak değişmeye başlamıştır. Bu geleceği gören Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı'na girmeye kesinlikle karşı olduğu söylenir.⁴⁹ Cemal Paşa ise anılarında Enver Paşa, Talat Paşa ve Halil Bey'lerin Sadrazam Said Halim Paşa'nın evinde bazı geceler gizli olarak yürüttükleri toplantılarda Almanlarla ittifaka karar verdiklerini ve savaşa girmenin ilk adımlarını da attıklarını anlatır.⁵⁰ 20. Yüzyıl öncesinde askeri işgaller biçiminde kurulan tahakküm 20. yüzyıl sonrasında biçim ve içerik değiştirerek emperyalizm ve sömürgecilik olarak devam etmiştir. İslâm dünyası ve Müslüman entelektüeller batıdan gelen tahakküm biçimlerine karşı kendilerini savunma biçimlerini sürekli muhafaza etmişler, Batı'nın tahakkümcü ve emperyalist tutumları değiştikçe İslâm dünyasının da bu tahakküm biçimlerine karşı koyma araçları değişmiştir. Batı'nın, Hristiyanlığa karşı gösterdiği sert ve acımasız tutumu, şiddetini ve sertliğini artırarak İslâm'a ve Müslümanlar'a uygulamaya kalktığı altını çizen Said Halim Paşa Müslüman coğrafyasının bu saldırılara karşı cevap vermede yetersiz kaldığı durumlarda bir içe kapanma yaşadığını belirtiyor.

Said Halim Paşa'nın bu benzetmesinin bir benzerini de Dostoyevski kendi toplumunun modernleştirilme çabalarını eleştirirken "ayağımıza ipek çorap geçirip, bir de peruk takıp kılıç kuşandık mı Avrupalı olacağız sanıyorduk" şeklinde eleştiriyordu. İşin kötüsü hoşumuza da gidiyordu, diyor Dostoyevski. Aliya İzzetbegoviç te durumu şu şekilde ifade eder; "Bizim en büyük felaketimiz batıcılarımızın kullandıkları yabancı reçeteleri kullanamamalarında değil, bu reçeteleri nasıl kullanacaklarını bilemediklerinde, daha doğrusu bu esnada iyiye yönelik yeterince güçlü duygu geliştirmediklerinde yatmaktadır. "Öyle reformlar vardır ki içinden bir milletin bilgeliği ortaya çıkarken, diğer taraftan ihanetlerin en büyüğünü barındıran da vardır"⁵¹

Sonuç Olarak

Aslında Said Halim Paşa Buhranlarımız adlı eserini kaleme aldığı tarihlerde İslâm toplumları ne yaşıyor idiyseler bugünde onun benzerlerini yaşamaya devam ediyorlar. Modernizmin dayattığı zorlama değişimlere karşı üretilen tezler de gerçekten kopuk, ilmi tezler haline gelince sorun iyice içerisinden çıkılmaz hale gelmiş durumda. Said Halim Paşa bu durumu da şöyle ifade etmiş; "Hayatın gerçek yüzü bizi hâlâ kendisine çekemiyor. Biz hâlâ güya ilmi, birtakım umumi görüşlerden çıkmış olan nazariyeleri tercih ediyoruz. Bu nazariyelerin ise zihinleri bir sürü mücerred fikirlere bağlamaktan başka bir faydası olmuyor. Bu mücerred

fikirlerden çıkan düsturların tatbikatta neye yaradığını ve yarayacaklarını tahmine ise imkan yoktur. Bizim zihnimiz, henüz eşyadan fikirlere intikal edemiyor, fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyoruz. Çünkü bu sayede düşüncelerimiz sonsuz hayaller içinde her şeyi kendi emellerine göre tertip edebileceği muhayyel bir muhit bulabiliyor"⁵²

Said Halim Paşa bütün sorunların üstesinden gelebilmenin basit çözümler içermediğinin farkındadır. Ancak o kendi zaviyesinden genel hatlarıyla ikili bir çaba sonrasında sorunların çözülmesi için doğru yola girileceği kanaatini taşır. İslâm milletlerinin genel ve özel vazifeleri vardır. Özel vazifeler bireylerin kendi ahlaki duruş ve tutumlarını yükselterek İslâm'ın ahlaki ve içtimai esaslarına uygun hale göre hareket edilmesiyle, genel vazifeler ise diğer Müslüman milletlerle geliştirilecek doğrudan dayanışmalarla gerçekleştirilebilecektir. Günümüz İslâmcıları da Müslüman milletlerin yaşadıkları fikri ve ahlaki geriliklerin öyle kolay yoldan halledilemeyeceğinin farkındalar. Küreselleşen dünyada, sermayenin yaşamın bütün süreçlerini kontrol altına aldığı, kapitalizmin şiddetinin hâlâ dindirilemediği bir dünyada günümüz İslâmcılarının buhranları daha da şiddetli seyreliyor. Bu buhranlardan kurtulmaya çalışan birçok Müslüman toplumun ortak özelliği Avrupa egemenliği altındaki ortak sömürgeci geçmişi olması da bu süreci geciktirmektedir.⁵³

Cumhuriyet Türkiye'si İslâmcılarının buhranları zaman

içerisinde Osmanlı'nın çöküş dönemi İslâmcılarının buhranlarından farklılıklar arz etmeye başladı. Çünkü her iki durumda da İslâmcılar yaşadıkları dünyanın bir parçasıydılar ve dünyanın değişiminden onlar da etkileniyordu. Dolayısıyla İslâmcıların itikadi alana tekabül etmeyen güncel ve siyasi durumlardan kaynaklanan buhranları her dönem değişim göstermiştir. Tek Parti'li yıllarda ve çok partili yaşama geçiş dönemlerinde kendi tutum ve duruşlarını İslâmcı olarak nitelendirebilecek açık bir hareket olmasa da Müslüman bireyler ülkenin Batılılaşmasından kaynaklanan sorunları dert ediniyorlardı. Abdullah Fevzi Efendi'de Avrupa'nın ilim ve tekniğinin alınarak İslâm ümmetinin, içerisine düştüğü zorluklardan kurtulabileceğine inananlardandı. Yalnız onun da ilk ve ön şartı, İslâm'ın ilk asırlardaki ölçülere dönerek yeni bir yaşam kurduktan sonra "tez elden Avrupa'yı kalkanıran ve yükselten teknik ve ilmi temelleri almak" zorundaydık⁵⁴.

İslâmcılar zaman içerisinde oryantalizmin ve modernizmin teorilerinin şiddetine maruz kaldılar. Modern bilimlerin İslâmi ilimlerin yöntem ve tarzına yönelttiği eleştiriler dozajını çok yüksek düzeyde tuttuğu için Müslüman zihinlere ve düşüncelere "bilimsel şiddet" uygulanmıştı. Bundan dolayı özellikle fıkıh ve hadis ilimlerinde Müslüman düşüncüler eski bilgilerini günün söylemlerine uygun hale getiremedikleri için geleneksel düşünme biçimlerini reddetmekte çözüm buldular. Onlar da aynı modern

bilimlerin kendilerine uyguladığı “bilimsel şiddeti” geleneksel yöntemleri kullananlara uyguladılar. İslâmcı düşünürler arasında ciddi bir yöntem krizini ateşleyen bu verimsiz tartışmalar sonunda hiçbir yere ulaşılmadı. Modern bilimlerin kendilerine gösterdiği usul ve esasları kullanarak İslâmi ilimlere yeni bakış açısıyla yaklaşmak iddiasında bulunanlar kendileri yeni bir buhranın içinde düşükleri gibi diğer İslâmcılara da bu buhrandan buluşturmuş oldular.

Aslına bakılırsa batılı bilimsel düşünme tekniklerini kullanarak dini anlama ve yorumlama çabaları İslâm tarihi ve Müslüman coğrafyası bir bütün olarak düşünüldüğünde hiç te yeni bir şey değildi. Binyıllara yayılan İslâm tarihi ve dört kıtaya yayılan Müslüman coğrafyası her zaman dini anlama ve yorumlama açısından farklılıklar göstermişti. İslâm fıkıh geleneğinde bile tarihsel ve coğrafi şartlara göre fıkıhın değişilebilir olma ilkesi ana bir usuldü. Mecelle’de bu durum “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez.” şeklinde ortaya konuyordu. Bu hükme ek olarak yine Mecelle’de örf ve adetlerin birer hukuk prensibi olabileceğini gösteren hükümler de mevcuttu; “Âdet muhakkemdir; yâni hükm-i şer’îyi isbat için örf ve âdet hakem kılınır; gerek âmm olsun, gerek hâs olsun”, “Nâsın (insanların) isti’mâli bir hüccettir ki onunla amel vacib olur”, “Âdeten mümteni olan şey, hakikaten mümteni gibidir.” Mecelle’de ki bu hükümlere ek olarak İslâm tari-

hinde İslâm Hukukunun kendini yenileyebileceği, geliştirebileceği ve içinde bulunulan durumun hukuk kurallarını esnetebileceğine dair birçok delil mevcuttur. Müslüman düşünürler için bu durum dinamik bir düşünce geleneğine sahip olmayı, geçmiş İslâmi mirası ciddi anlamda tahkik ve tedkik edebilmeyi zorunlu kılarken içinde yaşadıkları çağdan da haberdar olmaları zorunluluğunu getiriyordu. Böylelikle yeni buhranlar ortaya çıktıkça -ki çıkacaktır- bu sorunlarla mücadele edebilme yeteneğine sahip olabilsinler. Said Halim Paşa da bu konuda Müslümanların sorunlara çözüm üretebilmeleri açısından en dinamik alanın fıkıh olduğunu düşünüyor ve İslâm fıkıhına ayrı bir önem atfediyordu. “Müslüman dünya ilkelerini, kavramlarını ve geleneklerini, İslâmcı ülküsünü ve ruhunu yabancı hakimiyetinin sayısız değişimlerine rağmen yüzyıllar boyunca sağlam muhafaza edebildi ve nitekim ahlakın ve toplumun onarılamaz olan çöküşünü bertaraf etti.”

6 Aralık 1912’de bir Ermeni tarafından evinin önünde suikastla öldürülen Said Halim Paşa’dan günümüz İslâmcıların buhranlarının hem değişmediği hatta arttığı hem de yüz yıllık süreç içerisinde bu buhranlara karşı üretilen tezlerin yetersiz kaldığını görüyoruz. İslâmcı muhayyile bir anlamda sorunlarının tespitinde Said Halim Paşa “şerhleri” yapmış, onun tarafından kaleme alınan Buhranlarımız adlı esere farklı noktalardan haşiyeler düşmüştür.

Şerh ve haşiye’nin kötü olmadığını İsmail Kara’dan⁵⁵ öğrenmiş bulunsak da yine de sorunlar artarak devam etmekte.

Kaynakça;

- Ahmed, Feroz, İttihat ve Terakki, Kaynak Yayınları, 2007, İstanbul.
- Akçura, Yusuf, Üç Tarzı Siyaset, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.
- Begoviç, Aliya İzzet, İslâm Deklarasyonu, (Çev: Rahman Ademi) Fide Yayınları, İstanbul, 2011.
- Bulaç, Ali, Göçün ve Kentin Siyaseti (MNP’den MSP’ye Milli Görüş Partileri), Çıra Yayınları, İstanbul, 2009.
- Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslâm Aklının Oluşumu, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.
- Cemal Paşa, Haturalar, Hazırlayan: Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2010.
- Hanefi, Hasan, Gelenek ve Yenilenme, (Çev: M. Emin Maşalı) Otto Yayınları, 2011, İstanbul.
- Hanioglu, M. Şükrü, “II. Meşrutiyet Dönemi ‘Garpçılar’: Yeni Bir ‘Ethic’ Yaratma Fikri”, Türkiye Günlüğü, Mayıs 1989.
- Hassan, Riaz, Müslüman Zihinler, Doğan Kitap, 2010, İstanbul.
- Giddens, Anthony, Sağ ve Solun Ötesinde, Metis Yayınları, 2002, İstanbul.
- Göle, Nilüfer, Mühendisler ve İdeoloji, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kara, İsmail, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinleri/Kişiler, Risale Yayınları, İstanbul, 1987.
- İlim Bilmez, Tarih Söylemez, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.
- İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul, 1994.
- Karpat, Kemal, Elitler ve Din, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınevi, 2001, İstanbul.
- Kısakürek, Necip Fazıl, Ulu Hakan İkinci Abdülhamit Han, Büyük Doğu Yayınları, 9. Baskı, 1998, İstanbul.
- Koçkuzu, Ali Osman, Bir Müderrisin Sürgün Yılları; Abdullah Fevzi Efendi, İz Yayıncılık, 2010, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
- Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yay., İstanbul, 1977.
- Mısıroğlu, Kadir, Bir Mazlum Padişah

- Sultan II. Abdülhamid, Sebil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Naim, Ahmed, İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, Adet 18, Daru'l-Halife, 1332.
 - Ocak, Ahmet Yaşar, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi, Kitap Yayınevi, 2011, İstanbul.
 - Özbudun, Ergun, William Hale, Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı, Doğan Kitap, 2010, İstanbul.
 - Roy, Oliver, Siyasal İslâm'ın İflası, İstanbul, 1994.
 - Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul.
 - Said, Edward, Oryantalizm Eleştirileri, İlkbahar Yayınları, 2000, İstanbul.
 - Von Sanders, Liman, Türkiye'de Beş Yıl, Çev: Eşref bengi Özbilen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2011.
 - Seyfettin, Ömer, Gizli Mabnet, Bilgi Yayınevi, 1996, İstanbul.
 - Şeyhun, Ahmet, Said Halim Paşa-Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür (1865-1921), Everest Yayınları, İstanbul, 2010.
 - Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, 1992, İstanbul.
 - Millet ve Tarih Şuuru, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, İstanbul.
 - Tuğal, Cihan, Pasif Devrim İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010, İstanbul.
 - Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1987.
 - Yavuz, Hilmi, Türkiye'nin Zihin Tarihi (Türk Kültürü Üzerine Kuşatıcı Bir Söylev), Timaş Yayınları, 2009, İstanbul.
- Dipnotlar**
- 1 Liman Von Sanders, Türkiye'de Beş Yıl, Çev: Eşref bengi Özbilen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2011, s. 11.
 - 2 Anthony Giddens, Sağ ve Solun Ötesinde, Metis Yayınları, 2002, İstanbul, s.11.
 - 3 Muhammed Abid el-Cabiri, Arap-İslâm Aklının Oluşumu, Kitabevi Yayınları, 2000, İstanbul, s. 16-17.
 - 4 Hilmi Yavuz, Türkiye'nin Zihin Tarihi (Türk Kültürü Üzerine Kuşatıcı Bir Söylev), Timaş Yayınları, 2009, İstanbul, s.191.
 - 5 Hasan Hanefi, Gelenek ve Yenilenme, (Çev: M. Emin Maşalı) Otto Yayınları, 2011, İstanbul, s. 14.
 - 6 Ahmet Yaşar Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi, Kitap Yayınevi, 2011, İstanbul, s.147.
 - 7 S. 170y
 - 8 Yusuf Akçura, Üç Tarzı Siyaset, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, s. 21.
 - 9 Şerif Mardin, 10 Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 346.
 - 10 İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinleri/Kişiler, Risale Yayınları, İstanbul, 1987, s. 27.
 - 11 Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, s.15.
 - 12 Ahmed Naim, İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, Adet 18, Darul halife, 1332, s.13.
 - 13 Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, 1992, İstanbul, s. 276-394.
 - 14 Necip Fazıl Kısakürek, Ulu Hakan İkinci Abdülhamit Han, Büyük Doğu Yayınları, 9. Baskı, 1998, İstanbul, s. 10.
 - 15 Kadir Mısıroğlu, Bir Mazlum Padişah Sultan II. Abdülhamid, Sebil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s. 25.
 - 16 Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1987, s. 202.
 - 17 Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 51.
 - 18 Age. s. 51.
 - 19 Age. s. 56.
 - 20 Said Halim Paşa, Age. s. 58.
 - 21 Ergun Özbudun, William Hale, Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı, Doğan Kitap, 2010, İstanbul, s. 194.
 - 22 Hilmi Ziya Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, İstanbul.
 - 23 Said Halim Paşa, Age. s. 62.
 - 24 Said Halim Paşa, Age. s. 66
 - 25 Ziya Kazıcı, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınevi, 2001, İstanbul, s.17
 - 26 Ali Bulaç, Göçün ve Kentin Siyaseti (MNP'den MSP'ye Milli Görüş Partileri), Çıra Yayınları, 2009, İstanbul, s. 195
 - 27 Said Halim Paşa, Age. s. 68
 - 28 M. Şükrü Hanioglu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpcılar': Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri", Türkiye Günlüğü, Mayıs 1989, S. 2, s. 24.
 - 29 Ömer Seyfettin, Gizli Mabnet, Bilgi Yayınevi, 1996, İstanbul, s. 60.
 - 30 Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa, s. 174.
 - 31 Cihan Tuğal, Pasif Devrim İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010, İstanbul, s. 60-6
 - 32 Kemal Karpat, Elitler ve Din, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 229
 - 33 Edward Said, Oryantalizm Eleştirileri, İlk bahar Yayınları, 2000, İstanbul, s. 38.
 - 34 Kemal Karpat, Elitler ve Din, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 229.
 - 35 Age. s. 186.
 - 36 Nilüfer Göle, Mühendisler ve İdeoloji, Metis Yayınları, İstanbul. s. 45.
 - 37 Muhammed Abid el-Cabiri, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 10.
 - 38 İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi; Metinler, Kişiler, c. I, İstanbul, 1986.
 - 39 Oliver Roy, Siyasal İslâm'ın İflası, İstanbul, 1994, s. 51.
 - 40 Age. s. 86
 - 41 Age. s. 93.
 - 42 Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, Ötügen Yay., İstanbul 1977, s. 9.
 - 43 Age. s. 96.
 - 44 İsmail Kara, İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul, 1994, s. 5-6.
 - 45 Age. s. 104.
 - 46 Age. s. 151.
 - 47 Tank Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler, c. III, s. 240.
 - 48 Feroz Ahmed, İtihtat ve Terakki, Kaynak Yayınları, 2007, İstanbul, s. 144.
 - 49 Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür, Everest Yayınları, 2010, İstanbul, s. 133.
 - 50 Cemal Paşa, Haturalar, Hazırlayan: Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2010, İstanbul, s. 133.
 - 51 Aliya İzzet Begoviç, İslâm Deklarasyonu, (Çev: Rahman Ademi) Fide Yayınları, İstanbul, 2011, s. 24.
 - 52 Age. s. 76.
 - 53 Riaz Hassan, Müslüman Zihinler, Doğan Kitap, 2010, İstanbul, s. 51.
 - 54 Ali Osman Koçkuzu, Bir Müderrisin Sürgün Yılları; Abdullah Fevzi Efendi, İz Yayıncılık, 2010, İstanbul, s. 271.
 - 55 Bkz; İsmail Kara, İlim Bilmez, Tarih Söylemez, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.

Karşı Kültür, Eleştirel Teori ve İslâmcılık

Susan Buck-Morss:

“İslâmcılık öncelikle entelektüeller ve eğitimciler tarafından çoğu kez büyük riskler pahasına dile getirilmiş eleştirel bir söylemdir.”

ABD’li yazar ve akademisyen Susan Buck-Morss, Cornell Üniversitesi, Kamu Yönetimi bölümünde siyaset felsefesi ve toplumsal teori, Sanat Tarihi bölümünde de görsel kültür dersleri vermektedir. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin’in eserleri hakkındaki özgün çalışmaları çok yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir. Onun kaleme aldığı Küresel Bir Karşı Kültür kitabının merkezi önermesi siyasi bir söylem olarak İslâmcılığın Batıda-geliştirilmiş formuyla modernitenin eleştirisi olarak Eleştirel Teori ile birlikte beraber gözönünde bulundurulabileceğidir. Okuyucularından mevcut siyasi kimliklerini askıya almalarını ve söylemlerinin parametrelerini üst üste binen kaygıları tanımak için yeniden biçimlendirmelerini ister. Bunu performatif olarak yapar, bugünü Batılı teorisyenlerden çok çağdaş İslâm düşünürlerinin çalışmalarıyla inceler. Susan Buck-Morss ile eleştirel teori ile İslâmcılığı konuştuk.

Asım ÖZ

Küresel Karşı Kültür’ü oluşturan temel düşünce neydi?

Zaman ve mekan dünyaya ilişkin bütün kavrayışlarımızı yapılandıran biçimlerdir. Deneyimlerimiz bunlardan bağımsız olarak var olmazlar. Tarihsel bir olaya cevaben yazıldı bu kitap öncelikle. Doğrusunu söylemek gerekirse politik bir söylem olarak İslâmcılıkla eleştirel bir söylem, küresel kültür pratiğinin sorgulanması, küresel kamusal alan içinde Sol’u tekrar düşünmek gibi başlıklar 11 Eylül 2001’den önce benim gündemimde yoktu. Kitabımda yer alan yazıları yönlendiren New York ve Pentagon’a düzenlenen 11 Eylül saldırıları oldu. O zamanlar hayal bile edilemeyecek bir seviyede küresel şiddete yol açtılar. Saldırıların kendileri şimdi Afganistan, Irak ve Filistin’de yaşananların ardından birkaç savaş

geride kalmış olaylar. Şunu da sormak durumundayız: Tarih geride kaldığında, kitabın ayakta kalan merkezi önermesi, siyasi bir söylem olarak İslâmcılığın Batıda-geliştirilmiş formuyla modernitenin eleştirisi olarak ortaya çıkan eleştirel teorinin birlikte düşünülebileceğidir. Bundan dolayı okuyucularından mevcut siyasi kimliklerini askıya almalarını ve söylemlerinin parametrelerini üst üste binen kaygıları tanımak için yeniden biçimlendirmelerini ister. Bugünü Batılı teorisyenlerden çok çağdaş İslâm düşünürlerinin çalışmalarıyla inceler. Mihenk taşları Agamben, Zizek, Derrida veya Habermas değil Taha, Gannuşi, Şeriatî ve Kutup’tur. Küresel Bir Karşı Kültür’de yer alan denemeler, İslâmcılık söylemi hakkında metinler okuduğum sırada katkı yaptığım spesifik, büyük ölçü-

de akademik vesileler için yazıldılar ve bu vesilelerin kendilerinin nasıl yeniden düşünölmeleri gerekebileceğine dair fırsatlar olarak değerlendirildiler.

11 Eylül sonrasında bu Müslüman siyaset teorisyenlerinin isimleri güç bela Batılı entelektüeller için daha tanıdık olabildi. Oryantalist söylemin hatalarına dikkat eden sömürgecilik sonrası duyarlılığa ve Öteki’nin inşa edilmesine yönelik tüm duyarlılıklara karşın az sayıda istisna ile, Batılı eleştirel teorisyenler dünyanın herhangi bir yeni halini tanımlamak için mevcut Batılı modeller ve gelenekler üzerinden düşünmek sanki gerekli olan her şeyi içerirmiş gibi davranıyorlardı. Benim kitabım Batılı teorisyenlere, dönüşmeleri veya hareketsiz kalmaları için bir çağrı değildir. Daha çok, aynı sömürgeleştirilmiş insanların

düzenli olarak işgal eden kültürle yüz yüze karşılaşmak zorunda kalmaları gibi, aynı Müslüman entelektüellerin yüzyıllar önceki Napolyon işgallerinden beri yaptıkları gibi, kendi Batılı inançlarımızı tümüyle yabancı ve pek çok açıdan nahoş, insicamsız topraklarda savunma ihtiyacını işaret eder.

Bulunduğunuz üniversitede İslâm'a ilişkin tartışmaların düzeyi nedir?

Dünya Ticaret kulelerine saldırı gerçekleştiğinde, ücretli iznimde tarihsel araştırmalar üzerine çalışmak niyetiyle New York City'deydim. Çalışmaya devam etmemi imkânsız kılan, siyasi olayların etkisinde kalmamış olsam dahi; bir ABD vatandaşı olarak, dünyanın, hakkında beni bilgilendiren ana akım medya kadar yetersiz bilgiye sahip olduğum bir parçasında ve bir siyasi kültüründe sivil nüfusları sınırsız riske maruz bırakan sınırsız bir savaşın bir parçası haline gelmiş olmamdı. Ders verdiğim İdari Bilimler Fakültesi'nde, Ortadoğu uzmanı olan tek bir profesör bulunmamaktaydı. Bu büyük bilgi-üretim enstitüsünde, "İslâm" siyasi olarak değil de bir din olarak anlaşılıyor ve konu Yakın Doğu Çalışmaları bölümüne havale ediliyor; Benim kendi saham olan siyaset teorisi ise, bir kural olarak Batılı olmayan siyaset felsefelerini içermeyen bir yazarlar kanununa dayanıyor. Pakistan, Türkiye, İsrail, Mısır, Hindistan, Endonezya, Malezya ve başka yerlerden gelen yüksek lisans öğrencilerine Kant'ı, Hegel'i, Heidegger'i, Adorno'yu ve Benjamin'i öğretiyorum ve bu durumdaki dengesizlikler birden bana tolere edilemez göründü. Eleştirel teorinin benim içinde eği-

tildiğim okulu için bilinmez olan İslâmcılığın eleştirel söylemlerine işaret etmek, küresel bağlamda yarğılandığımda sonsuz cehaletimle yüzleşmem demektir. Bundan dolayı bana Walter Benjamin'i geri veren Talal Asad'a müteşekkirim, onun kendi kitabındaki kullanımıyla ve on yıllardır kültürel çeviri projesine dahil olan ve ABD'de ve Avrupa'da yazan çok sayıda Müslüman entelektüelle zenginleştirdim. Onların yazıları tartışmanın mümkün olmasına giriş yapmayı sağladı.

İslâmcılığın söylemsel sahasını nasıl keşfettiniz?

Ben bir İdari Bilimler Fakültesi'nin Siyaset Felsefesi Bölümü'ndeyim ve bazı meslektaşlarım benim asıl saham olmayan Sovyetler çalışmaları veya İslâmcılık üzerine yazmamış olmamı dilerlerdi, ama bunun yerine, Frankfurt Okulu dersleri vermemi ve Frankfurt Okulu üyelerinin entelektüel biyografilerini yazmamı yeğlerlerdi. Yani, eleştirel teoriyi *kullanmamalıyım*, ama eleştirel teoriyi öğretmiyorum. Eleştirel teoriyi kullanıyor oluşum benim çalışmam bir güç katabilir, ama aynı zamanda çalışmamın akademik kırılğanlığıdır.

İzinli olduğum yıl, zamanımın büyük bir kısmını İslâm'ın paylaşılan dilinde ifade edilen çeşitli siyasi söylemler ile burada İslâmcılığın söylemsel sahası olarak tanımladığım saha hakkında metinler okuyarak geçirdim. Her ne kadar araştırmacılar ve pratikten gelenler yorumlarında ve değerlendirmelerinde büyük farklılıklar gösterebilirler de, bu siyasi söylemi, modernliğin Üçüncü Dünya diye adlandırılan ülkelerdeki milyonlarca Müslüman tarafından tecrübe edilmiş biçiminin



Susan Back-Morss

biraz zorlayıcı ama güçlü bir eleştirisi olarak görmek konusunda hemfikirlerdir. Beki de başka herhangi bir faktörden çok, bu deneyim ortaklığı, günümüz İslâmi siyasetlerinin geniş çeşitliliğini tek bir söylemsel saha olarak tanımlamayı haklı çıkarabilir. İslâmcılık-terörizm değildir. İslâm'ın sömürgecilik sonrası bir bağlamda siyasallaşmasıdır, Batılı siyasi ve kültürel normların hegemonyasına meydan okuyan bir biçimde sosyal adalet, meşru güç ve ahlakî yaşam konularını ele alan güncel bir muhalefet ve tartışma söylemidir.

Milliyetçilik, liberalizm, feminizm, ve sosyalizm gibi, İslâmcılık akımı da içeriklerini önceden belirlemeden sosyal ve siyasi tartışmaları çerçeveler. El-Kaide gibi İslâmcı aşırılıkçılar militanca şiddete başvururlar. Bazıları ise liberal hoşgörüyü savunur. Ancak bu bütünüyle İslâmcılığı açıklamaya yetmez. Çünkü İslâmcılık köklerinde öncelikle ve ilk olarak, entelektüeller ve eğitmenler tarafından çoğu kez büyük kişisel riskler pahasına dile getirilmiş eleştirel bir söylemdir ve İslâmcılığın analitik kavrayışları küresel bir kamusal alan içinde Müslüman olmayan-

“

Kendilerini İslâmcı söylem içinde ifade eden toplumsal hareketler başka toplumsal hareketlerde olduğu gibi sık sık birbirlerine muhalefet ederler, çünkü aktivizm formları militan ağılardan, sağ kanat otoriteryanlığa, neoliberal merkezciğe, sol-radikalizme, laik-devlet eşitçiliğinden gerilla savaşına kadar bilinen siyasi yelpazenin tümüne yayılır. İslâmcılığın siyasi etkisi yekpare olmaktan uzaktır, birkaç kuşak boyunca İslâmcılığın içinde geliştiği spesifik ve değişen ulusal ve uluslararası bağlamlara bağlı olarak entegrist, muhafazakâr, demokratik, devrimci veya komplocu olmuştur.

larla Müslümanların aynı oranda tartışmalar ve müzakereler açmalarını sağlamıştır. Kendilerini İslâmcı söylem içinde ifade eden toplumsal hareketler başka toplumsal hareketlerde olduğu gibi sık sık birbirlerine muhalefet ederler, çünkü aktivizm formları militan ağılardan, sağ kanat otoriteryanlığa, neoliberal merkezciğe, sol-radikalizme, laik-devlet eşitçiliğinden gerilla savaşına kadar bilinen siyasi yelpazenin tümüne yayılır. İslâmcılığın siyasi etkisi yekpare olmaktan uzaktır, birkaç kuşak boyunca İslâmcılığın içinde geliştiği spesifik ve değişen ulusal ve uluslararası bağlamlara bağlı olarak entegrist, muhafazakâr, demokratik, devrimci veya komplocu olmuştur.

Benim önemsedğim, İslâmcılığın düşünsel olarak eleştirel ve toplumsal olarak dikkate alınabilir gücüdür, İslâmcılığın iktidardaki gruplar tarafından sorgulanmadan destek sağlamak ve iç muhalefeti susturmak için araçsallaştırılmış kullanımları değildir. Kolonyal fark İslâmcı rejimlerin iktidarı kötüye kullanımını mazur gösteremez.

İslâmcılığın söylemsel alanlarını keşfediş sürecinde hangi ve ne tür metinleri okudunuz?

Seyyid Kutup, Ali Şeriatî, Mahmud Muhammed Taha, Ayetullah Humeyni ve diğer önemli isimlerle ilgili elimde bulunan İngilizce bütün metinleri okudum. Uzun yıllar İngiltere’de sürgün kaldıktan sonra Tunus’a dönmüş olan Raşid Gannuşi’yle ilgili müthiş bir biyografi okudum. Ondan önce de, Tarık Ramazan ve Fethullah Gülen’in kitaplarını ve Usame Bin Ladin’in konuşmalarının tercümelerini okudum.

Peki, İslâmcılığı nasıl tanımlarsınız?

Bundan böyle İslâmcılık demiyorum, çünkü -izm eki bir ideolojiyi tanımlar. Siyasi İslâm’ı tercih ediyorum. Humeyni’nin velayet-i fakih ilkesiyle ilgili Taha’nın koşulsuz cinsel ve etnik eşitlik argümanından hareketle, İslâm’ın haklı otoritesine konumlanan herhangi bir siyasi söylemi kastediyorum bu şekilde.

Eleştirel Teori ve İslâmcılık arasındaki ilişki hakkında ne düşünüyorsunuz?

Her ikisi de sosyal hayattaki verili yapılara dönük kökten eleştiriler gerektirdiği gibi, ikisi de sosyal adaleti talep ediyor ve ideolojik ya da dogmatik formunu reddetmekle beraber merkezi olarak Marksist eleştiriden besleniyorlar. Seyyid Kutub, İslâm’da Sosyal Adalet adlı kitabında “böbürlenmiş kapitalistler”i eleştirir. Şeriatî Franz Fanon’u Farsçaya çevirmiştir. Benzer bir şekilde Eleştirel Teoriyi de öncülü olan Marksist söylemler olmadan düşünmek mümkün değildir.

İslâmcılığın daha çok söylemiyle ilgileniyorsunuz, konuşmayı susturan yanlarıyla değil. Bir siyasi muhalefet söylemi olarak İslâmcılıkla eleştirel teori ilişkisini nasıl kuruyorsunuz?

İslâmcılık, Frankfurt Okulu’nun Batılı söyleminde aklın oynadığı rolü oynamaya muktedir, dolayısıyla aynı fenomenleri “gerici” veya “dini olarak fanatik” diye adlandırmak kesinlikle anlamlı değildir. Fakat “El-Kaide’nin İslâmî ya da Afganistan’daki Taliban veya İran’daki Humeyni ya da Sudan’daki Numeyri’nin İslâm’ı İslâmî değildir” gibi ifadeler eleştirel açıdan anlamlı hale gelir. Yani Batı eleştirel teorisinde aklın büyük savunucuları akıl adına toplumun akılcılaştırılmasını eleştirenlerse, bugünün küresel kamusal tartışmalarına katılan Müslümanları da İslâm’ı kendi uygulamasına karşı içkin, eleştirel bir kriter olarak aynı etkiyle kullanabilirler. Yerli, İslâmî değerleri terk etmediğini iddia eden devlet rejimleri, aslında her fırsatta İslâmî değerleri ihlal ettikleri sürece, yoz-

laşmış siyasi elitlerden oluştuğu süreç, ismen Müslüman ama ateşli bir şekilde kişisel tüketimlerinde Batılı-materyalist oldukları sürece, yoksulla fakir arasındaki büyüyen uçuruma karşın yabancı çıkarlarına yerel ihtiyaçlardan daha fazla imkân verdikleri sürece, İslâmcılık hakiki bir popüler cazibeye sahip olmaya devam edecektir.

Peki, 11 Eylül sonrasında ana akım ABD medyasında İslâmcılık bu çeşitliliği içinde ele alınabildi mi?

ABD’de, medyanın, İslâmcı söylemlerin tüm siyasi çeşitliliği ve çetrefil tarihi konusunda okurlarını ve izleyicilerini eğitmesi beklenebilirdi. Ama 11 Eylül saldırılarından sonra Bush doktrini tarafından yeşertilen vatanseverliğin ve askeri hazırlığın ağır atmosferinde derinlemesine anlayış milli gündemde yoktu. Böylesi bir anlayışı, şiddet yanlısı İslâmcı gruplara ve aynı zamanda Ortadoğu’daki paramilitar hükümet şiddetine CIA’nın destek verdiği çeşitli örneklerin -Bush yönetiminin kötünün karşısına iyiyi çıkaran basitleştirilmiş senaryosuna sığmayan ABD’nin tarihsel soğuk savaş politikalarının- gelişigüzel bir tavrın ötesini yansıtacak şekilde yeniden hatırlanması izleyebilirdi. Ama bu gerçekleşmedi. Müslüman ülkelerde, İslâmcılar Batı zehirlenmesinden özerkleşmek için mücadele ederler ama ekonomik tabanları hepimiz için zehir içeren küresel bir ekonomiye yakıt sağlar. Batılı akademisyenler ve siyaset adamları neden demokrasinin gelişemediğini açıklamak için Ortadoğu’nun istisnacılığını inceliyorlar, ama kendilerinin bu uluslara ve vatandaşlarına eşit olmayan oyuncular olarak davranmalarının başka bir düzlemde demokrasinin iflası olup olmadığını sormuyorlar?

Dolayısıyla eleştirel teorisyenler, Batılıların, siyasi bir söylem olarak İslâmcılığın Batı medyasını domine eden dogmatik fundamentalizm ve terörist şiddetten çok daha fazlasını kucakladığının farkında olmalarını sağlamalıdır. Ayrıca Birleşik Devletler tarafından gelen demokratik olmayan yeni bir dünya düzeni zorlamasına karşı ve neoliberalizmin ekonomik ve ekolojik şiddetine karşı, zenginle yoksul arasındaki ayrımın büyümesini besleyen fundamentalist ortodoksilere karşı mücadelede güçlü bir eleştirel tartışma kaynağıdır bu. ABD’deki İslâmcılık ve Arap dünyası konularındaki korkunç cehalet sonucu iletişim daha zorlaştığından 11 Eylül ile birlikte, risk daha yüksek hale geldi. Ve aşırılaşan şiddet potansiyeli göz önünde bulundurulduğunda tehlikeler de daha ciddi. Elbette, internet kamuları gözlenebilir, ama milyonlar dâhil olduğunda bu ne ölçüde gerçekçidir? İnternette o kadar çok enformasyon var ki kimse hepsini okuyamaz.

Kitabınızın alt başlığı, *Sol Cernahta İslâmcılık ve Eleştirel Teori... Niçin?*

Bu bir meydan okuma ve bir soru olarak düşünüldü: kişinin kendi taahhütlerini yabancı bir siyasi dilde yeniden keşfetmesi ve sadece neyin çeviride kaybolduğunu sormamak ama neyin kazanılmış olabileceğini de sormak. Nasıl olur da, ilerlemeyi bireysel yarışmadan çok toplumsal uyum olarak tarif eden ve toplumu kişisel terimlerden çok sivil terimlerle değerlendiren İslâm, ahlaken farksız, toplumsal sorumluluğun siyasi hayata eklenmiş bir teferruat olduğu küresel pazarlara düzeltici bir etki sağlar? Nasıl olur da İslâm’ın son derece

güncel bir fenomen olarak uluslararası sağlamlığı Batılı normların doğal olmadığını, kaçınılmaz olmadığını, ama değişime açık oldukları olgusunu açığa çıkarır?

Sol’da olmak bir yönelimdir, bir dogma değildir. Sözcük, anlamını düşüncede ve eylemde sorgulanmayan itaatle değil, ilerlemeci siyasetler bağımsız yargı (*icthāt*) gerektirince bulur. Teolojik, toplumsal ve yasal zeminlerde İslâm’ı uzun zamandır gömülü olduğu patriarkal topluma eşitlemeyi reddeden Müslüman feministler bu Sol’un eleştirel bir parçasıdır. Benim İslâmcılık sözcüğünü kullanışım çok tartışmalı bulundu. İskenderiye’de gerçekleşen bir *L’Academie de la Latinité* toplantısında İranlı Dr. Ahmad Celali haklı olarak bu seçimi sorguladı, çünkü çekişmeyi teşvik eden ve yaratıcılık ve değişime açık söylemsel bir alandan çok ideolojik bir uygunluğu imliyordu.

Kadınlar eleştirel teoriye hangi noktalarda katkı yapıyor?

Eğitimli kadınlar burka giymeyi yahut peçe takmayı -Türkiye bağlamında ise başörtüsü takmayı- seçerek normlara karşı geldiklerinde, katılmaları beklenen Batılı elitlerle görsel özdeşleşmeyi reddetmektedirler. Arkaik geçmişe kayıp geri düşmekten çok, bu kadınlar Batı-tarzı modernitenin maddi faydalarının asla ulaşmadığı elit olmayan Müslüman erkekler ve kadınlarla halkçı bir dayanışmayı ifade ediyormuş gibi görünebilirler, aynı zamanda da kültür endüstrisinin kadınların bedenini şeyleştirilmesine karşı kendi eleştirilerini ortaya koyarlar.

Mesela genç bir İslâmcı kız dini açıdan yeterince bilgisi olmayan babasına ders verirken “Gerekli

olduğunda, peygamberimiz kendi görevlerini üzerine aldı ve karısına yardım etti; evini süpürdü,” derken Müslüman toplumlardaki patriarkaya tam da onun meşrulaştırma araçlarıyla içerden meydan okur.

11 Eylül sonrasında liberalizm ve İslâm ilişkisine dair tartışmalar arttı. Bu tartışmaları nasıl yorumluyorsunuz?

Müslüman düşüncesinin belirli bir hattı gerçekten de Batılı okuyucular için çok daha erişilebilir hale geldi. Liberal İslâm günümüz İslâm düşüncesinin sorumluluk sahibi çekirdeği olarak sunuluyor. Müslüman makullüğü, hoşgörü ve doğruluğu yeniden temin edecek şekilde Avrupalı ve Amerikalı okuyuculara tehlikeli olmayan, siyasetten arınmış merkez olarak sunuluyor. Ama hem devlet terörizmine hem de devlet-dışı terörizme alternatif, siyasi sessizlikçiliğin güvenli, orta karar bir konumu değildir. İlerici, “Batı gibi” demek değildir. Uzlaşma için fazla hevesli bir girişimle bu savaşta her iki tarafa karşı radikal, eleştirel mesafe için gerekli yeri kaybederiz. Son yıllarda, günümüz İslâm siyaseti teorisi dersleri veriyorum. Seminerlerimde ortaya çıkan şey pek de başlığın tanıttığı şey olmuyor. Siyasi İslâm düşünürleriyle sürekli bir angajman kaçınılmaz biçimde öğrencilerin kendi siyasal kimliklerini kararsızlaştırmakla sonuçlanıyor. Siyasi İslâm’ın demokrasi ile uyumlu olup olamayacağını tartışırken, Amerika’da demokrasi olduğu varsayımı çözülmeye başlıyor. 11 Eylül sonrasında yapılan seçimlerde ABD halkı önleyici savaş, hükümet dezenformasyonu, medya denetimi, diktatoryal idari güçler, insan haklarının askıya alınması ve uluslararası ve ulusal kanunların çiğnenme-

sine verdiği desteği gösterdi. ABD hükümetinin küresel hegemonyayı sürdürmekteki kendi ulusal çıkar özdeşleşmesinde, demokrasi siyasi hayatının tartışılmaz temeli değil, ama sadece, siyasi alet kutusundaki feda edilebilir seçeneklerden biri. O nedenle Batılı oryantalizm önyargılarıyla yüzleşmek bu sürecin sadece başlangıcı. Müslümanlar *arasındaki* tartışmaları okuyan öğrencilerin dünyaya bakışları değişiyor. Bugünün Müslümanlarının siyasi tartışmaları, bağımsızlık, ulusal kimlik, yasal gelenekler ve toplumsal adalet gibi konulara, yorgun Batı kategorisini tümüyle tartışmanın dışında bırakacak, çeşitli İslâmi yaklaşımlar barındırıyor. Bu ABD üniversite öğrencileri için baş edilemeyecek kadar güç.

Batı dünyası ile Müslüman dünya içinde/arasında yapılan teorik tartışmalarda ne tür ortaklıklar/farklılıklar var?

Batı eleştirel çevrelerine hükmedenden çok farklı bir teorik tartışma gerekiyor. Bağımsız iktidarın meşruluğu ve dinle, etnisite ve ulus-devletle ilişkisi konusunda Müslümanlar mücadele ederken, Batı kamuoyu da aynısını yapıyor. Velayet-i Fakih meselesi etrafındaki tartışmalar Batı demokrasilerindeki “istisna hali” tartışmalarına paralel gidiyor, eğer argümanların özünde veya devlet baskısına hedef olan belirli nüfuslarda değilse o zaman yönetim ve adalet üzerindeki denetlenmeyen idari gücün tehlikelerinde kesinlikle görülüyor bu paralellik. *Şeriat*’ın yorumlanması, anayasal hukuksal eleştiri gibi, değişikliği süreklilik ile müzakere ediyor. Her ikisi de, uygun yargı haklarının dışına çıkınca, artık ahlaki tanınmaya değer olmayan,

küresel çoğunlukların ahlaki iddialarının meydan okumalarına maruz kalıyorlar. Devrimci şiddet Mehdi veya Mesih veya Marx terimleriyle ifade edilebilir, ama tüm bu tür güç aklileştirmeler, insani yanılabilirlik ve tarihsel öngörülemezlik ile sınırlıdır ve hepsi yeni küresel kamusal alandaki taraf olmayanların ahlaki araştırmalarının konusudur. Bugün küresel bir kamusal plandan bahsetmek demek, küresel ve yerel siyasetlerin birbirlerinin içine doğru kanadıklarını kabul etmek demektir. Hükümetler artık kendilerinin olarak tanımladıkları azınlığın karşısına, adaleti veya insani davranışı sınırlamak için ikna edici ahlaki bir dava ortaya koyamıyorlar. Demokrasiler küresel sahnede demokratik davranmaya mecburlar. İslâmi hareketler kendi içtihat anlayışlarını çekişmeyi suç haline getiren veya inanmayanları kıran bir şekilde sınırlayamazlar. Abdülkerim Suruş’un deyiimiyle, “Din kutsaldır, ama yorumu tümüyle insanidir ve bu dünyaya aittir.” Eğer bu formlar devrimci şiddet, devlet terörü veya kendi meşruiyetleri için bir düşman adlandırmaya dayanan egemen iktidarın inşaları ise Batı modern siyasi formlarını taklit etmek veya sürdürmek gerçekten geride kaldı. Devrimci hedef dünyevi yönetim için yeni bir ahlaki modeldir.

İslâmcılığın modern bir olgu olması onun Batının başarısız bir taklidi olarak nitelendirilmesini gerektirir mi?

İslâmcılığın Batı’nın başarısız bir taklidi olmak yerine kendi başlarına modern olan siyasi söylemleri mümkün kıldığını tanımak için tüm İslâmcı hareketlerin ve konumların savunulması gerekmez. Sömürgecilik sonrası bağlamda, onun eleştirel

cazibesi budur. İslâmcılığın geniş söylemsel sahası mevcut iktidar eşitsizliklerine karşı protestonun siyasi telaffuzları için yaratıcı bir mekân açar, bunlardan biz Batılı eleştirel teorisyenler bir şeyler öğrenmeliyiz ve iktidar eleştirileri arasında dahi Batı hegemonyasının sorunsal oluşturduğunu fark edebildiğimiz sürece verimli bir biçimde küresel bir kamusal alan içinde katkı yapabiliriz. Ortadoğu'da özerk bir içkin eleştiri geleneğini başlatan İslâmcılık oldu.

Biraz açar mısınız bu özerk içkin eleştiriyi?

Frankfurt Okulu teorisyenlerinin bir çağdaşı olan Seyyid Kutup, içinde bulunduğu siyasi rejimleri cahiliye olarak adlandırdı. Stratejisi özellikle Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki mitten doğan Batı geleneğinin, bizzat kendisinin mite geri döndüğü savlarına paralel gitti. Fark, elbette, Kutub'un olumluluğa yaklaşımı, Kur'an'da yazıldığı haliyle, kelimesi kelimesine İslâm'a dönüşü olumlamasıydı. Hakiki İslâm'ın bu olumlanması İslâmi bir modelin onun yerini almasına izin verecek şekilde Batılı bir tanıma sahip olan "modernite"den tanımlayıcı bir kopmanın işareti olarak görülebilir. Ama Kutub'un Kur'an düşüncesinin "kendi kendini kanıtlaması" anlayışında ilginç olan şey, eleştirelliğin diyalektik anlamında, onun da Batı'ya bağımlı olmasıydı, hakiki İslâm Kutub'un düşüncesinde Batı modernitesinin ters-yüz edilmiş ötekisi olarak belirir: Batı'nın materialist olduğu yerde maneviyatçı; Batı'nın bencilce bireyci olduğu yerde toplumcu, Batı'nın açgözlü ve rekabetçi olduğu yerde toplumsal, Batı'nın kayıtsızca sefih olduğu

yerde ahlaken disiplinli. Bu, elbette, İslâm'ı Batı'nın değer kategorileri içinde gerçekleştirmeye dayanan apolojist stratejinin antiteziydi. İslâm'ı gerçekleştirmeliydi, çünkü İslâm "öteki" moderniteye giden, hem kapitalist Batı'dan hem de Sovyetler Birliği'nden farklı alternatif yolu destekleyen başkası idi.

Seyyid Kutup ve diğerlerinin eleştirdiği Batı modernitesi aslında araçsal aklın yoksullaştırılmış geleneğidir, mülkiyetçi bireyciliktir, Frankfurt Okulu üyelerinin ve diğer Avrupalı Marksistlerin içerden eleştirmekte oldukları toplumsal bilinç eksikliğidir. Eğer o zaman her iki taraf da (Alman Yahudiler ve Arap Müslümanlar) Batı aklını yoksullaştırmış, (neo-) liberal, araçsallaştırmış formunda eleştirmek için güçleri birleştirselerdi çok ileri, radikal bir kozmopolitizm olurdu bu.

Hem hayatı hem de düşünceleri bakımından eleştirel teorinin kurucu babalarına denk bir konum biçtiğiniz Seyyid Kutub'a ilişkin yaklaşımınız da oldukça dikkat çekici. Hatta akademik literatürdeki hakim algıyı tersyüz ediyor. Seyyid Kutub'un İslâmcılık içindeki yeri nedir?

Seyyid Kutub'un insan olarak ahlaklılığı veya Amerika yıllarında cazdan hoşlanmayışını ifade ettiği yazılarıyla ilgilenmiyorum. Kutub'un edimibilimini müdahalesinin tarihsel etkisiyle değerlendiriyorum. Kutub'un Yoldaki İşaretler'i sadece dönemin iki süper gücünün emperyalizmine karşı değil, ayrıca Mısır'ın statükosuyla barış imzalayan dini otoriteye karşı da harekete geçmeye çağırır. En radikal, sürdürmesi en zor siyasi konum her iki vahşi taraftan da bağımsızlık olması, zamanımızın bir alametidir. Bana



göre Kutub'un radikal evrenselliği şeriatı yeniden canlandırmasından ziyade dinin devrimci özünü kurtarmasından kaynaklanır. Dini salt bir inanç meselesi olarak değil, bir politik pratik olarak "insanın diğer insanlara kulluk etmekten azade olduğunun ilanı" olarak gören kuruluş teolojisi ile veya Ali Şeriatî'nin yorumlarıyla akraba kılıyor, en önemlisi de politik bakımdan güçlü düşünürler kümesine dahil ediyor. Son derece etkili olan politik tahayyül alanındaki bu yaklaşımları görmezden gelemeyiz.

Ahmet Davutoğlu'nun Habermas'ın izinden giderek Huntington'un ayrılmış uygarlıklar fantezisine düştüğünü ifade ediyorsunuz. Davutoğlu'nu, çağdaş İslâmcı entelektüeller içindeki konumunu hem düşünür hem de siyasetçi olması bakımından hangi konuma yerleştiriyorsunuz?

Ahmet Davutoğlu, özellikle Habermas'ın modernitenin "tamamlanmamış bir proje" olduğu iddiası hakkında konuşurken şunu sorar, öyleyse, "onu kim tamamlayacaktır?... bu projenin nesnesi olmuş olan Batılı-olmayan uygarlıkların rolü sonraki aşamada ne olacaktır?" Şimdi bu, eğer

Habermas'ın orijinal ifadesiyle, onun Batı modernleşmesini kendi kusurlarından sorumlu tutan Aydınlanma projesinin içkin eleştirisiyle ittifak halinde olsaydı Davutoğlu'nu radikal, kozmopolit bir pozisyona götürebilirdi. Ama bunun yerine, Davutoğlu ikili eleştirinin yükünü sırtından atıyor ve -sanki herhangi bir "uygarlık" içkin küresel alan içinde ayrı kalabilirmiş gibi- Huntington'un ayırmış uygarlıklar fantezisine düşüyor. Batı'nın özleştirisinin "Batılı-olmayan uygarlıkların otantik öz algılarının canlanışına ve direnişine karşı cevabi bir uygarlık-içi kriz" haline geldiğini iddia ediyor. Ama bir uygarlıklar çatışması eleştirel, karşı hegemonik bir görevi gerçekleştiremez, çünkü karşı hegemonik görev bir hükmeden "uygarlığın" başka uygarlıklarla yer değiştirmesi değil, kültürel tahakküm yapılarına toptan bir son vermek demektir.

Bobby S. Sayyid'in çalışmaları nasıl değerlendiriyorsunuz?

Onun çalışma yöntemi iki zıt eleştiriyi, İslamcılığı ve postmodernizmi birbirine dokumaktır. Bunlar şimdi birbirlerine hiç benzemeyen ideolojik kötü adamlar gibi görünebilir, ama Bobby Sayyid entelektüel açıdan zekice yazılmış kitabı *Fundamentalizm Korkusu*'nda Ayetullah Humeyni'nin İslamcı söyleminin ortaya çıkışını Lacan, Derrida ve Rorty'den toplanmış postmodern kategorilerin yardımıyla tarif ediyor, bizi neredeyse Humeynici teorinin postmodern doğruluğuna ikna edecek gibi oluyor. Humeyni, Sayyid'in savunduğuna bakılırsa, siyaset teorisini Batı düşüncesinin kategorileriyle haklılaştırmaya hiç çalışmayarak, Batı hegemonyasından muzafferane bir kaçışı başarmıştır.

Humeyni'nin İslamcılığı Batı'yı "merkezsizleştirme"yi başarmıştır, bu da Sayyid'i sadece diyalogu reddederek hakiki bir diyalogun mümkün kılınabileceğine dair paradoksal bir sonuca götürür.

Bu ikna edici bir önerme değil. Eleştirel değerlendirme Batı düşünme modellerinden kurtulunca sona ermiyor. Orada sadece başlıyor. Şah Pehlevi'nin ABD hükümetinin desteğine siyasi ve askeri bağımlılık içindeki terörist rejimini reddeden İran devriminin pozitif öğelerini reddetmesek de, İran devriminin İslamcılık söyleminin içinden de ciddi eleştireler almış- şiddetli biçimde otoriter, cezalandırıcı, neopatriarkal yönlerini, kapitalizmin tanımsal bir eleştirisinin Stalin sosyalizmini eleştirilmeden kucaklanmasının talep edilmesinden daha fazla onaylarız. Bu yanlış mantık *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni sözde Batılı aklın hem kapitalist hem de sosyalist varyantına karşı yazarken Adorno ile Horkheimer'in tam da eleştirdikleri şeydi.

Peki, eleştirel teori, Derrida ve yapıbozum, Foucault ve arkeolojik-jeneolojik soruşturmadan hareketle İslamcılığın modernlik olarak Kemalizmle hesaplaşmasını çözümlen ve Ernesto Laclau'nun öğrencisi olan Bobby Sayyid'in tezlerini nasıl buluyorsunuz?

Bu aşırı derecede ilginç bir argüman. Bugüne dek Tayyip Erdoğan'ın özellikle sivil toplum üzerindeki askeri vesayete karşı mücadele ederek elde ettiği siyasi role gerçekten sempati duyan seküler kimlikli birçok Türk öğrenciyle konuştum.

İslam ekonomisi kavramının sınırlı bir sözcük dağarcığı ile sınırlı alanlarda söz almış oluşunu eleştiriyorsunuz. Biraz bu konuda konuşalım. Sizce bu kavram Müslüman dünyada nasıl algılandı. Nasıl algılanabilirdi?

Bugün "İslami ekonomi", küresel, kapitalist ekonomiye neredeyse tümüyle entegre etmiş durumda. Pakistanlı iktisatçı Muhammed Ekrem Han, "entelektüel özgürlüğün" eksikliği ve "muhalif bir görüş" korkusu ile sınırlanmış İslami ekonomik düşüncesine, çok dar bir biçimde odaklanıldığını ifade etti: "Tüm İslami bankacılık girişimi kuşkulu bir teşebbüse döndü, harfi harfine veya yasalara tam uyan çözümlere daha fazla adanmış, tatmin edici teologlar ama insanlığın yararına herhangi bir verim yok."; fazlasıyla "çevrenin ihmali pahasına maddi iyileşme, gelirin dağıtımı ve insanlar arasında hakkaniyet" ile ilgiliydi. Olivier Roy ise şunu söyledi: "İslami banka" bir pazarlama aracıdır ve yeni bir ekonomik düzen şeması değildir... ekonominin İslamileştirilmesi bu nedenle büyük ölçüde retorik dayanır." Bu, Fazlur Rahman'ın ısrar ettiği gibi: "Kur'an'ın temel gücünün", "sosyoekonomik adalete ve özsel insani eşitliğe yaptığı vurgu olması"na karşın böyle oldu. Şöyle bir düşünce egzersizi yaparsak bu alanın nerelere ulaşabileceğini ortaya koyabiliriz sanırım. "İslami ekonomi" kendini özellikle/sadece Müslümanlara ait bir ekonomi olarak tanımlayıp "kimlik politikalarının" kolay yolundan gitmeseydi de, doğa, emek ve ekonomik adalet düşünüldüğünde İslami ilkelerin en sahih, güncel siyasi ifadesi olarak küreselleşme karşıtı hareketi de dahil edecek şekilde seçimini yapardı? Eğer Müslüman ülkelerinde bir rejim değişikliği terimleriyle

değil de kapitalizm karşıtı solun terimleriyle düşüneceksek, ihtiyaç duyulabilecek şey daha az dini akıl yürütme değil, ama daha fazla dini akıl yürütmedir.

İslâm ekonomisinin sınırlılığını aşabileceği alanlar neler olabilirdi?

1970'lerden beri, İslâmcı örgütlenmeler sivil toplum içinde hızla çoğaldılar, cemaat için ne seküler ne de Müslüman hükümetlerin sağlamadığı sosyal hizmetler sağladılar. Mesela *cihat* üç seviyede mücadele demektir ve bunlardan sadece biri -Tanrı için en az memnurluk verici olan, son çare- şiddet içerir. Cemaat düzleminde, tüm ahlaki güçle ekonomik adalet, eşitlik ve toplumsal harmoni için mücadele etmek demektir, sadece ulus için değil tüm İslâmi dünya için. Bu tür bir panİslâmik kimlik adına yapılan ulus üstü başvuruyu takdir edebiliriz; tefecilikten uzak durmak, zenginliği yeniden dağıtmak ve İslâm'ın toplumsal adalet inançlarını yansıtmak sadece siyasi ittifaklar için değil bölgesel ekonomi için de temel teşkil *edebilirdi*, ama günümüzün Müslüman finansal rejimleri buna laftan başka bir katkıda bulunmazlar. Ayrıca bu tür bir ekonomik birlik, küresel ekonomi içindeki neoliberalizm hegemonyasına, "serbest" pazarın ortodoksisine cidden meydan okuyabilirse, nasıl bir tehdit oluşturacağını görebiliriz. Bölgeyi parçalı tutmak başka aktörlerin -ABD, Avrupa Birliği, yabancı uluslararası şirketler- daha çok çıkarına gibi görünür. Ekonomik siyaset İslâmcılık üzerinden uluslararası bir güç olarak politize olsaydı, bu aktörlerin bölgedeki etkililiği ciddi biçimde sekteye uğrardı.

İslâm ekonomisi hangi alanlarda kendi sınırlanmışlığını aşabilir?

İslâmi bankacılık kapitalist bankacılığın doğru bir alternatifi gibi görünmemekte. "İslâmi" kelimesi bir pazarlama aracı olarak kullanılıyor sanki. Dünyadaki herhangi bir kimsenin parasını yatırabileceği, yalnızca kapitalist işleyişe göre yönetilmeyen bir bankacılık sistemine göre çalışmaya açık küresel Müslüman bankalar görmekten mutlu olurum.

1960'lı yıllara özel bir vurgu yapmaktasınız.

Altmışlı yılları bu açıdan çok önemsiyorum. Mesela 1964 yılında Malcolm X Mekke'ye giderek haccetti. Bu ziyaret aynı zamanda onu siyasi olarak da dönüştürdü. Artık o siyahi milliyetçiliği ve bu siyasetin ayrımcılığı yerine İslâm'ın evrenselliği ile ırkçı düşünceleri aşma düşüncesini benimsiyordu. Aynı yılda Ali Şeriati Fransa'daki sürgün hayatından İran'a döndü. Şeriati İran'a dönmeden önce Franz Fanon'la düzenli olarak yazışmış ve eserlerinin Farsçaya çevrilmesine katkıda bulunmuştu. İran'da İslâmcı, anti-empyralist ve varoluşçu teorik kavrayışların tesiriyle eklektik bir İslâmi siyasi duruşu dile getirmişti. Seyyid Kutup ise 1964 yılında Yoldaki İşaretler kitabını yayımlamıştı. Küçük bir kitap olmasına karşın hem dini otoriteye hem siyasi otoriteye karşı durma ve din adamlarından olmayan bir kişinin Müslüman dünyasını tamamen Kur'an'a dayanarak yeniden oluşturmaya çalıştı bu kitapla Kutup. Ne var ki bahsettiğimiz bu üç isim de öldürüldü. Malcolm X, 1965'te Amerika'da suikasta uğradı. 1966'da ise Mısır Eğitim Bakanlığı'nda görev alan ve Müslüman Kardeşler için

esin kaynağı olan ve Nasr'ın hapis-hanelerinde yıllarca yatan, işkence gören Seyyid Kutup Mısır hükümetini silahlı bir güçle devirmek istediği iddiasıyla idam edildi. Ali Şeriati ise 1977'de İran Devrimi'nin gerçekleşmesinin hemen öncesinde İngiltere'de Şah'ın gizli örgütü SAVAK tarafından öldürüldü. Bu üç isim 1960 kuşağının üyeleri-ydi. Üstelik yerel değil küresel bir kuşaktı, asıl önemsenmesi gereken nokta da burası. Onların öz yaşamları kolektif tarihsel zamanla çakıştığında tarihsel bir buluşma gerçekleşti, bu ise küresel bir kuşak olmalarını sağladı.

Peki bahsettiğiniz isimler bu yönleriyle dikkate alınıyor mu?

Ne yazık ki gerektiği ölçüde dikkate alınmıyor. Bu durum hakkında şöyle bir anekdot var: Nathan Coombs "Culture Wars Verso'nun Radikal Düşünürler Dizisi'nden bir kitaba eleştiri yazmam için bana geldiğinde, 'Harika, bana Ali Şeriati'yi verin' dedim ama Şeriati o dizide yoktu" diyor. Bunu Ali Rahnama'nın kaleme aldığı Şeriati biyografisine ilişkin olarak yazdığı yazıda belirtir. Elbette kendi konumum açısından bu düşünürlerin yazdıklarını tümüyle benimsemem mümkün değil. Benim demek istediğim, derinlemesine düşünen bu yazarların eserleriyle ilgilenmeliyiz. Çünkü onlar bizim çağdaşımız ve her şeyi yeniden düşünmek bakımından gerekli bu. Dinin radikal özünü ciddiye almayız, çünkü zamanımızda devrimci güç bunun kurtarılmasına bağlı. Artık "Tanrının ölümünden sonra.." diye başlayan ve dinin ötesine geçtiğimiz yönündeki, dünya nüfusunun büyük bölümünü dışlayan ucuz beyanatın ötesine geçmek gerekiyor.

Eleştirel Teorî ve İslâmcılık

Dilaver DEMİRAĞ

20 yy'ın sonlarına doğru bastırılan din geri döndü. Dinin geri dönüşü bir hortlağın geri dönüşü gibi görülebilir. Çünkü Nietzsche'nin ünlü sözünde olduğu gibi ne de olsa Tanrı ölmüştü. Gerçekten de Nova Seculor Ordum (Yeni Seküler Düzen) diyen elitler, dinin ölmesini istiyorlardı yani Tanrı'nın. Ancak ölüye gerekli cenaze töreni yapılarak ruhunun yeni hayatında huzurlu olması sağlanamadığından, Postmodernlikle birlikte bu döneme özgü kutsallar anlamına gelen bir yığın ayin de geri dönmüştü. Büyücülükten, psişik ruhculuğa, satanizme, yeni kabalıcılıktan punk İslâmcılığa varıncaya dek bir yığın post modern kült bu çağda kutsalın yaşantılanması yöntemi oldu. Bunun teorisi de yapılmıştı ki bu kültürlerin özelliği pagan ya da neo-gonstik niteliklere sahip olmasıydı. En başta postmodernlik üzerine verdiği eser ile adını duyuran Lyotard, büyük anlatı olarak gördüğü ve büyük anlatıların da totaliter olması nedeni ile son bulmasından büyük keyif duyacağı dokt-

rinler gibi, Tek Tanrılı dinlerin de son bulmasının hayırlı olacağını belirterek, paganizmin dönüşünü kutlamaktaydı. Zaten elitlerin* de arzu ettiği kültürlerin değil Tek Tanrılı dinlerin son bulmasıydı.

Tek Tanrılı dinler uzlaşmaz ahlâkîlikleri nedeni ile “özgür düşünceli” elitler için sorundur, bu yüzden Marc Auge *Paganizmin Dehası* adlı yapıtında bu iki farklı inanma biçimi ile ilgili birtakım saptamalar yaptıktan sonra Paganizmle ilgili şu olumlu bulduğu tespitleri yapar.

“Paganizm Hristiyanlığın tam karşıtıdır ve rahatsız edici gücünü, belki de kalıcılığını tam da buna borçludur. Değişik kipliklerinde, Hristiyanlıktan ve onun değişik versiyonlarından en az üç noktada ayrılır. Düalist değildir ve ne ruhu bedeninin ne de inancı bilginin karşısına koyar. Bireysel ve toplumsal yaşamın rastlantılarının yansıttığı güç ve anlam ilişkilerine dışsal bir kural olarak ahlak tahsis etmez. Biyolojik düzen ile toplumsal düzen arasında, bir yandan bireysel yaşamın rastlantılarının içinde bulun-

duğu topluluğa zıtlığını göreceli hale getiren, diğer yandan da her bireysel ya da toplumsal sorunu bir okuma sorunu haline getirme eğiliminde olan bir bağı ilke edindir, tüm olayların bir işaret olduğunu ve tüm işaretlerin bir anlamı olduğunu ileri sürer. Kurtuluş, aşkınlık ve gizem ona temelden yabancı şeylerdir. Bunun sonucu yenilgi ilgiyle ve hoşgörülle karşılaşır; tanrıların listesini uzatmaya her zaman hazırdır, sentezden değil eklemekten ve münavebeden anlar.”¹

Kuşkusuz Auge'nin bu bir hayli öznel paganizm tanımı için çok şey söylenebilir, itirazlar getirilebilir. Mesela Auge'nin paganizmde olmadığını söylediği şeyler, dinler tarihi konusunda bir efsane haline gelmiş Mircae Eliade tarafından yadsınır. Eliade'ye göre gizem, aşkınlık, gibi olgular pagan kültürlerin temel özelliklerdir, hatta paganizm de İnyet eksenli İbrahimi kurtuluşla çakışmasa da farklı türden bir kurtuluş mantığının olduğu da ileri sürülebilir. Paganizm konusunda olumlu tutum içinde olanların

çoğu, bunu paganlığın bağdaştırmacı yapısı -bunu bir hoşgörü olarak yorumlamalarından kaynaklanan- nedeniyle olumlarlar ve Tek Tanrıcılığa yeğlerler. Ama öyle midir diye sorulabilir? Çünkü tersini gösteren bir çok hadise de söz konusu. Örneğin Roma'nın Hristiyanlığa gösterdiği tahammülsüzlük buna en iyi örneklerdendir.

Ancak postmodern çağda geri dönen sadece pagan ve panteistik kültürler, egzantrik inançlar olmadı, inanç karnavalının yaşandığı bu dönemde sahil dinler de geri döndü. Yahudilik, Hristiyanlık ve elbette Tevhid konusunda en tavizsiz İbrahimi din olan İslâm. Ancak ne Yahudi köktenciligi, ne Hristiyan köktenciligi -ki emperyalist işgallere, ırkçılığa gerekçe üretmelerine ve özellikle de ABD ve İsrail de çok daha kan dökücülük yaptıkları halde- asla "tehditkâr öteki" kabul edilmediler. Sadece post-kolonyal özellikleri ile batı sömürgeciliğine ve onun ideolojisi olan oryantalizme bir başkaldırı olan köktenci İslâmcılık, tehlikeli ve terörist ilan edildi. Batının buradaki tavrının nedeni başka bir yazı konusu olduğunda bu bağlama sadece değinmiş olayım..

Pagancılık eğilimleri yanındadır bir de din savaşları nedeni ile dinin yeniden yükselişini olumsuzlayanlar da var. Mesela Georges Corm bunu hararetle savunanlardandır. Onun gibi düşünenler gözünde misyonerlik ve inanç tekeli gibi nedenlerle Tek Tanrıcılık pagan hoşgörünün tam zıddını ortaya koyar.²

Sanırım Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu her iki yaklaşımdan da temel farkı, sahil inanca çok daha saygılı ve onlara olumlu değer yükleyen tavrı içinde olmalarıdır. Mesela Adorno, tam bir negatif teoloji yaklaşımı içinde Caputoyu önceleyerek, Tanrıyı adlandırmaktan kaçınan yaklaşımı ile bir tür tevhid ve

manları içinde olumlu özellikler kazanan ve bir anlamda dışlanmışlığı temsil eden Ateizmin, günümüzde bu özelliklerini Katolik ve Protestan Hristiyanlara bıraktığını belirtir. Günümüzde mağduriyetin temsilcisi konumunu dindarların (özellikle de Katolik Hristiyanlar) paylaştığını belirtir.⁴

Diğer yandan gerek Horkheimer, gerekse Adorno aydınlanma eleştirisi kapsamında Ateizmin dine saldırarak nesnel aklın temellerinin oyulmasına neden olduğunu ve totaliter akılcılık olarak araçsal akılcılığın önünü açtığını belirtirler. Tam da bu tutumu nedeni ile efsanelere, akıl dışı hurafelere karşı mücadele ettiğini iddia eden aydınlanmacı aklın kendisi bir mite dönüşür, dine karşı mücadele eden aydınlanmanın kendisi bir din konumuna yükselir. Böylece ateizm din haline dönüşür. Bu kez tanrının yerini evrim olarak doğa alır.⁵ Onların eleştirisi de burada başlar zaten.

Eleştirel Teori felsefeyi işgal eden pozitivist akılcılığa ve aydınlanma mitine karşı aşkın ve içkin bir eleştiri olarak yıkıcı bir rol icra eder. Bir anlamda Aydınlanmanın dine ve külte yönelik eleştirisi silahını bizzat aydınlanmaya çevirerek, Aydınlanma karşısında seküler bir büyübozumu rolü üstlenirler. Dahası sosyalist anlayışları nedeni ile ki Frankfurt Okulu Marksizm'inin Marksçıl Marksizmden bile farklı bir biçime sahip olduklarını söylemek müm-



Gerek Horkheimer, gerekse Adorno aydınlanma eleştirisi kapsamında Ateizmin dine saldırarak nesnel aklın temellerinin oyulmasına neden olduğunu ve totaliter akılcılık olarak araçsal akılcılığın önünü açtığını belirtirler. Tam da bu tutumu nedeni ile efsanelere, akıl dışı hurafelere karşı mücadele ettiğini iddia eden aydınlanmacı aklın kendisi bir mite dönüşür, dine karşı mücadele eden aydınlanmanın kendisi bir din konumuna yükselir. Böylece ateizm din haline dönüşür. Bu kez tanrının yerini evrim olarak doğa alır. Onların eleştirisi de burada başlar zaten.

aşkınlık tavrı ortaya koyarak Tek Tanrıcılığa sahip çıkan bir yaklaşım gösterir.³

Horkheimer ise Ateizm ile Katolik Hristiyanlık arasında yaptığı kıyaslamada geçmişte vicdan özgürlüğü, liberal özgürlükçülük vb. temel özgürlük ve hak argü-

“

Nursi'nin çabaları aslında Horkheimer tarafından dillendirilen ve eleştirisi yapılan yeni-Thomascılık ile benzerlikler taşır. Thomascılık da rasyonalistliği, bilimcilikle uzlaşımı ile araçsal aklın hizmetindedir. Horkheimer Aquinalı Thomas'ın bilimin verilerinin somut olması gibi dinin verilerinin de somut olduğu yönünde vurgu yaptığını belirterek, yeni Thomascılığın da benzer bir mantıkla ama dinin somut faydalarına vurgu yaparak araçsal akla prim verdiğini ve dinin araçsallaşmasına yol açtığını belirtir. Pozitivist dilin kendisi ile aynı lisanı konuşmayanları yok saydığını, bunun sonucu olarak da eleştiri silahı olarak felsefeye başvurulmadığı müddetçe pozitivizmin karşısında din başta olmak üzere tüm herkesin yenilgiye uğrayacağını ifade eder.

kündür, nitekim eleştirdikleri şeylerden biri de bizzat Marksizm olmuştur. Marksizm'deki pozitivist damar da eleştiriden nasibini almıştır. Aydınlanmanın kendisinin adeta bir kilise egemenliği rolü oynayarak tahakküm unsuru olduğunu belirtirler.⁶

Horkheimer ve Adorno'nun kültür endüstrisine bağımlı olarak yükselen sahte din ya da kùltlere yönelik olarak da son derece eleştirel bir tutumları söz konusudur. Adorno Kùltür Endüstrisi eleştirisi yaparken gazetelerdeki yıldız falı köşesinden yola çıkarak, modern astrolojinin bir sahte kùlt olarak fonksiyonuna dikkat çeker. Ona göre bu sahte kùltler sahil dinden farklı olarak ege-men düzenini normları ile uyumludur. Akılcıdır, bilime saygılıdır ve kendini olabildiğince bilimsel bir temelde sunma çabasındadır. Dahası bağılılarından gerçek bir iman filan da talep etmez.⁷

Horkheimer ve Adorno'nun çağımızda çeşitli düşünürlerde gördüğümüz entelektüel namusuna uygun ve gerçek eleştirel düşünce eksenli tavrı Benjamin, Bloch, Fromm vb. diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinde de görülebilir. Bunların içinde en radikal tavrı Benjamin sergilemiştir. Benjamin Kabbalacı bir eksenle İbrani Mistisizmi ile Marksizmi uzlaştırarak Marksizmin sınırlarından fazlası ile taşan bir gnostik anarşist Marksizm anlayışı geliştirdi. O din ile tarihsel maddeciliğin birleştirilmesinden yanaydı.⁸

Benjaminin Mistik sosyalizmi bir tür ilahi adalet tavrını öncüler, bu yönüyle Benjamin için komünizm ya da diğer adıyla Tarihsel Maddecilik bir mahşeri adalet düşüncesi olarak mesihçi bir nitelik kazanır.⁹ Bu yaklaşımla Eliade'nin Marksizmin aslında bir tür mesihçilik olduğunu söyleyen

saptaması haklılık kazanmış da olur.

Bloch'un St Agustinin tanrı Kentinde ilk evrensel ütopya düşüncesini bulması ile Fiorali Joachim üzerinden binyılcılığın ilk komünizm olarak ortaya çıkması yönündeki araştırmaları aynı ütopya ırmağında birleşir. Bloch tam da bu yüzden din karşıtı kaba maddeciliği eleştirir.¹⁰

Fromm'un psikanaliz ve din ekseninde Freudcu Ortodoks ve pozitivist Freudcu yorumlar yerine Jung'la buluşması ise dine yaklaşımına farklı bir boyut katar, onun insancıl din anlayışı Eckhart, Poret, Françesko gibi mistik Hristiyanlarla ve onların bin yılcı komünizanlığı ile birleşir.¹¹

Kısacası Frankfurt Okulu düşünürleri günümüzün pozitivist Marksizminden saparak, eleştirel teori aracılığı ile pozitivist akılcılık ve aydınlanmacılık ile hesaplaşırken, nesnel akılcılığa verdikleri değer nedeni ile din konusunda alışlagelmiş sosyalist yaklaşımlardan ayrışır. Ve çok daha nesnel bir tavır göstererek metafiziğe iade-i itibarda bulunmuş olurlar. Onların gözünde Felsefe ile din arasındaki tartışma çok daha verimli bir tartışmadır. Felsefe aracılığı ile dine akli bir temel kazandırma, mitin akıldışı fonksiyonları ile hurafe karşısında dini daha akli bir anlayışla ele alma ve eleştirme tavrı, bugünkü pozitivist ateizmle hiç ama hiç uyumsuz. Bu bakımdan Frankfurt Okulu Düşünürleri Ateizme karşı Occkamın usturasına** benzer biçici bir tavır gösterirler.

Araçsal Akılcılık Olarak Nurcu Gelenek

Gelenek olarak İslâmcılık bugün modernitenin de, post modernitenin hücumlarına dayanacak bentlere sahip değildir. Çünkü gelenek olarak Müslümanlık bir donmuşluk haline işaret eder. Gelenek dine içtihat yolu ile yaklaşımı reddeder, onlara göre selefler, mezhep imamı vb.'leri tarafından din tamamlanmıştır, dolayısıyla da içtihat gerektirecek bir konu kalmamıştır, bundan sonra yapılacak olan onların yorumlarının yorumunu yapmaktan ibarettir o kadar. Bundan sonra dinle ilgili oluşacak her fikri yenilenme hamlesi ister istemez bidat duvarı tarafından durdurulup geri püskürtülecektir. Hal böyle olunca din kendini moderniteye karşı savunabilmek için düşmanın silahları ile silahlanma yoluna gitmesi ve bu yolla pozitivizmi içeri taşımaktan kendini kurtaramayacaktır.

Bunun en açık biçimini kendisini bir müceddid olarak gören, asrımızın artık tasavvuf vb. asrı olmadığını, dindarların ilk görevlerinin bilim üzerinden saldırıya geçen dinsizlik belasına karşı savunma örmek olduğunu belirten Said-i Nursi'de görürüz. O, kuşkusuz izleyicileri gibi bilimi mutlaklaştırmak gibi dehşetli bir hataya düşmez, ama bilime referans vererek, tabiat üzerinden dini savunmaya girişme çabası onun pozitivizme kapı aralamasından kaçınamamasına neden olmuştur.¹²

Nursi'nin bütün çabası modern dünyada dinin kendini modernitenin saldırılarından

koruyarak yerini sağlamlaştırması, yeni bir atılımla modern toplumsal kesimler üzerinde de etkili olabilmesiydi. Kemalizm'le birlikte pozitivizm dini tehdit eden bir şey haline gelmişti, bu anlayışa göre din geri kalmış, akıl dışı hurafeler yığınıydı ve bilimle din uyuşturmaktan uzak şeylerdi. Said-i Nursi'nin yapmaya çalıştığı şey de bu iddiayı yanıltmaktı. O dinin akılla bilimle çelişmediğini, ilerlemeye mani olmadığını düşünüyor, batının fennini, ilmini alırken onun ahlakını dışarıda tutmayı öneriyordu. Bu yolda Nursi yeni bir din dili ve yeni bir tefsir metodolojisi geliştirecekti. Ona göre din ile bilim çelişmek şöyle dursun, birbiri ile son derece uyumlu şeylerdi. Beşeri bilgidaki bu artışın bir sonucu olarak bizlerin de vahyi anlama ve yorumlama kapasitemiz genişleyecek ve gelişecekti. Bilimdeki gelişmeler vahyi daha iyi anlamamızı sağlayacak, bilimdeki gelişmeye paralel olarak vahyi anlama yetimiz de aynı oranda genişleyip derinleşecekti.¹³

Nursi'ye göre din eğitiminde taklit ve ezber geçmişte bir tehdit olmadığı için yeterli olabiliyordu, ama bugün ezber yerine akla daha çok yer açan yorumlamacı, aktif bir zihinsel çabaya yer açan bir din eğitimi gerekliydi.¹⁴ Bu çağın dindarlarının modern çağın meydan okumalarına yanıt verecek donanımda olması gerektiği düşüncesindedir. Said-i Nursi bu nedenle modern insanın nedsellik ve akla dayalı kanıt anlayışı gereği bu gereksinmelere cevap verecek bir Kur'an yorumu inşasına girer. O yeni çağın insanının inanmak için kanıt arayışı nede-



ni ile Allah'ın varlığını ispatlama çabasındadır.¹⁵ Bilimi bu eksende yorumlayarak bir tür mucize anlayışı ortaya koyar. Bilimin verilerini Kur'an mucizesine dönüştürme çabasındadır. Bilim Allah'ın varlığını kanıtlamakta, tabiat aracılığı ile mucizelerini ortaya koymaktadır. Bilimin buluşları Allah'ın tabiat aracılığı ile ortaya koyduğu yaratıcı planının dışı vurumudur.¹⁶

Ancak Nursi ile bilimci izleyicileri arasındaki en önemli fark, Said-i Nursi'nin Kur'an'ın mevcut bilimsel buluşları çok önceden haber verdiği gibi din açısından çok daha tehdit edici bir söylem yerine, bilimin verilerini Allah'ın mucizelerinin teyidi olarak görmesidir. Bu ikisi arasında önemli bir fark vardır. İlki bilimdeki değişkenliklere vahyi bağlamak gibi son derece tehlikeli bir şeyi ortaya koyarken, Nursi'nin çabası Tabiat'ın Allah'ın ayetleri olduğu yönündeki sufilikte de gördüğümüz daha geleneksel kozmolojik modelin modernize edilmiş biçimi olmasıdır. Bu bakımdan Said-i Nursi'nin Dinsel Ekolojinin öncü-



Said-i Nursi

sü olduğunu söyleyenlerin haksız olmadığı söylenebilir.

O'nun çabaları Müslümanların gündelik yaşamlarında imanlarını tahkim etmelerini sağlamak ve vahyin mucizesini hissedebilmesine dönüktü. Ancak onun bu çabaları umduğu ya da düşündüğü gibi sonuçlanmadı. Modern dünyada din kendini savunup tahkim etmek ve orada tutunmasının mümkün olması, modern bireyin imanın mucizelerini hissettiği bir huşu duygusunu akli yoldan hissedebilmesi, modern dünyanın sarsıntıları karşısında kaya gibi dayanıklı bir iç dünya oluşturmasını mümkün kılmadı. Tersine dinin moderniteye teslim olarak puriten ve protestan bir iç ve dış ayrımı ile içselleşmesine, dünyevileşmemesine yol açtı.¹⁷

Nursi'nin çabaları aslında Horkheimer tarafından dillendi-

rilen ve eleştirisi yapılan yeni Thomascılık ile benzerlikler taşır. Thomascılık da rasyonalistliği, bilimcilikle uzlaşımı ile araçsal aklın hizmetindedir. Horkheimer Aquinalı Thomas'ın bilimin verilerinin somut olması gibi dinin verilerinin de somut olduğu yönünde vurgu yaptığını belirterek, yeni Thomascılığın da benzer bir mantıkla ama dinin somut faydalarına vurgu yaparak araçsal aklı prim verdiğini ve dinin araçsallaşmasına yol açtığını belirtir. Pozitivist dilin kendisi ile aynı lisanı konuşmayanları yok saydığını, bunun sonucu olarak da eleştiri silahı olarak felsefeye başvurulmadığı müddetçe pozitivistimin karşısında din başta olmak üzere tüm herkesin yenilgiye uğrayacağını ifade eder.¹⁸

Said-i Nursi'nin açmazı da buradadır. O modernizm karşısında daha sonraki İslâmcı kuşak gibi sağlam durmak, deccal dediği Atatürk'ün de din karşısındaki tavrının tam da batının ilim ve feninden kaynaklandığını belirterek deccaliyetin bizatihi modernlik denen olgunun kendisi olduğunu ifade etmek yerine, pragmatik bir yaklaşımla dinin araçsallaşmasına yol açarak kapıdan kovmaya uğraştığı dünyeviliği bacadan geri aldı ve İslâm'ın vicdanlara sürgün edilmesine -ki Kemalizm'in de temel meselesi buydu zaten- bir kilometre taşı olmaktan kurtulamadı. Onun izleyicileri ise onun açtığı yolu daha da genişleterek dünyevi bir iktidar odağı olma yolunu seçtiler ve sonuçta İslâm geleneksel Müslüman vicdanında atalar dinine dönüşerek hayattan uzaklaşmış oldu. Onun İslâm'ın

sağcılığın kanatları altında hayat-tar olmaktan uzaklaşarak İktidar mücadelesinde bir araç haline gelmesinde, Müslümanların siyasetin elinde oyuncak olmasında da payı oldu.¹⁹

Mitoloji Olarak Gelenek

Weber geleneğin prangalarından söz eder. Bugün, İslâmi gelenek ya da bir başka adıyla halk İslâmı ve bunun taşıyıcısı olan cemaatler ve geleneksel din de bir pranga halini almıştır. Gelenekğin sürükleyicisi olan önderler ve elbette resmi din olarak diyanet elinde din atalar dini diyeceğimiz bir atavistik geleneğe dönüşerek mitleşti.

Eleştirel düşüncenin, İslâm'ı bu hurafelerden temizleyerek onu mitten arındırmakta çok gerekli bir yere sahip olduğu ise açıktır. Akıl tutulmasında Horkheimer Felsefe'nin dinle olan tartışmasında en önemli yaptığı şeyin, dinin mitlerden arındırılarak onun akli bir temele oturtulması olduğunu belirtmiştir. Bugün yeni Müslüman kelamın da, tefsirin de yaptığı ya da yapmaya çalıştığı şey budur. Gelenek, yaşadığımız çağa yanıt vermek bir yana tersine çağdışı kalan bir bidat mantığı ile akli baskı altına almış durumdur.

Gelenek için Shayegan'ın köhneleşme eleştirisi bağlamında yaptığı tespitleri söylemek olanaklıdır.

"Modernliğin denge bozucu akımlar karşısında mollalar hiç bir şeyin hareket etmediği, her şeyin toprağa çakılıp kaldığı, bütün durumların kültürel olarak öngörülebilir, dolayısıyla denetlenebilir olduğu Gelenek'in sığınağı; hem

de ne güvenli sığınak sunarlar... Çok eski zamanlardan beri her şeyin listesi yapılmakta, arşivlere emanet edilmektedir. Din ve dinin ünlü temsilcileri iç rahatlatırlar, çünkü cevabı bilinmektedir, çünkü bilinmeyi reddederler; tesadüf, yararlı olanın bölgesine aktarıp kurtuluşun aydınlık yolundan atarlar.”²⁰

Buradaki Mollalar ifadesini hocalar ya da imamlar olarak değiştirsek, bu ifadelerin birebir gerçek olduğunu görürüz. Hadislerde ve müctehid imamlarda, seleflerde bahsedilmeyen hiçbir konu mevcut değildir. Eğer bir konu orada yer almıyorsa ve o konu din alanı içine girmiş ise o zaman o bidattir. İş küfre kadar gider ve kişi dinden çıkar. Ancak gerçekte bu hali ile gelenek artık köhneleşmiş durumda.

“Böylelikle evren kadar eski bu bilgi yenilik yapmayıp, alışılmış yollardan da çıkmayıp, aynı öncüller üzerine yığılır, sıkış sıkış olur ve birikir, bütünsel köhneleşmeye varana kadar. O zaman saf cansızlık haline gelir, düşüncedeki tek eşi ezeliyet olduğundan neredeyse mineralleşir, burada sürprizle, çarpıcı *eurêka*’larla hiç karşılaşılmaz, uygun bir giriş yapıldıktan sonra dört bir yanda önceden söylenmiş, önceden görülmüş, önceden bilinmiş şeyler keşfedilir. Buradan da yorumlar, yorumların yorumları ve yorumların yorumlarının yorumları çıkar”²¹

Gelenek tam da bu nedenle köhneleşmiş, taşlaşmıştır ve tam da bu nedenle geçmişte direnç sağlayan yapısı ile hayatı kuşatan güzelliği, merhameti ve dahi bir çok olumlu değeri ile bugün ayak

bağı, ayağı kısıtlayarak hareketi engelleyen bir atalet prangasına dönüşmüştür. Bu köhneleşmede en büyük pay ise, kısmen kurumsallaşan yapılara ve onların liderlerine düşer. Cemaatler elinde uydurulmuş din haline dönüşen entegrist yaklaşımlar modern dünyada sadece bireyi yıkımdan korumak dışında dini anlamda fayda üretmeyen bir atıllık halini almış durumda. Modern kentlerde bireyleşememiş, kolektivite içinde olmakla birlikte bireycileşmiş bireyi seküler dünyanın güçlükleri karşısında psikolojik olarak güçlü kılan, cemaat dayanışması ile onları ayakta tutan bu cemaatlerin sosyal ve psikolojik faydaları inkar edilemez. Ama bu yapının sekülerlik karşısında yenilgiye düşmesi de inkar edilemez. Sıradan dindarların yaşamdan kopmuş atomlaşmış bir içsellik anlayışı ile bireyselleşmesine, kamusal alandan çekilmiş bireylerin iç dünyasında tesirli ama sosyal dünyada son derece etkisiz bir unsura dönüştürmekte en büyük pay, geleneğin donmasını sağlayan, muhafazakâr bir anlayış üreten cemaatlere düşmüştür. Cemaatlerin elinde solan şey Kur’an’ın yorumlanarak hayata dokunması ve peygamberi sünnetin, sünnet olmaktan çıkıp gelenek halini almasıdır.

Kurumsallaşan yapılar sünnetin hayata bakan ve Kur’an’la da bütünleşen yönleri yerine hayatla doğrudan ilgisi olmayan bir dizi ayrıntıya boğulmuş şekli tercih ederek, dahası mezhep imamlarının dediklerini adeta kutsal kitap mertebesine dönüştürerek, Kur’an’la doğrudan bağı

da “Kur’an’ı herkes anlayamaz” deyip²² keserek, kendi öğretilerini adeta din haline soktular. Dahası hadis adı altında dinle ilgili bir yığın kozmolojik denecek unsur da dinin içine sokulabilmiştir.

Daha sonradan İslâmcılarca yerden yere vurulan bu geleneksel din yorumu için, uydurulan din tanımı tercih edildi ki kendi adıma bu tanımı benimsediğimi söylemekten çekinmeyeceğim. Din bir kez sosyal hayattan koparak donuklaştığından, modernitenin onun üzerindeki çözücü etkisi de çok kolay olmuştur.

Bunun doğal sonucu ise dini cemaatlerin pragmatik bir anlayışla iktidara eklenilerek düzeni idare etme mantığı ile düzenin bir parçası olmasıdır. Pragmatizm ise dinin değil, aydınlanmacı araçsal akılcılığın bir ürünü olduğundan, hikmet temelinde nesnel akıl ekseninde insanlarla muhatabiyet kuran Kur’an-ı Kerim’in ruhuna aykırıdır. Bu anlamda sağcılık da en az solculuk kadar, hatta çok daha tahrip edici olmuştur ve dinin yaşamdan kopmasında sağcılığın yedeğine düşen geleneksel din algısı, kültür endüstrisinin ve tüketim kültürünün saldırıları altında dinin seküler bir yaşantı biçimine dönüşmesine engel olamamıştır.

Kısacası geleneğin bırakalım çağımıza yanıt vermesini hurafelele dolu bir nitelik kazanarak sekülerliğe kişiyi teslim ettiği bir vakadır. Bu gelenek nedeni ile modernlik toplumsal hayata çok daha kolay nüfuz edebilmekte, dahası seküler eğitimden geçen kişiler bu din anlayışı nedeni ile bizatihi dinin kendisine karşı

hurafe gözü ile bakmakta ve dine dönük bir antipati yaratmaktadır. Gelenegin, ateizmin de pozitivizmin de en büyük gıdası olduğu yadsınmaz. Modernite karşısında etkisizleşen geleneksel dindarlık biçiminin bir sonucu olarak din ayinselleşen ve bireyselleşen bir püritanizm halini almıştır. Geçmişte hayatın tüm alanlarını ve bu hayatın maddi manevi dünyasını inşa etmede kılavuz olan, kişiliğinin oluşum sürecini doğrudan etkileyen dinin yerini özel bir alana sıkıştırılmış başka bir deyişle operasyonelleştirilmiş^{24**} bir din almıştır.

Dinsel geleneğin yaşanan hayattan kopuk, sıkıcı, bireysel olarak boğucu atmosferi karşısında küresel medya ağları ile yayılan kültürün tüketim malzemeleri daha çekici gelmektedir, geleneksel hikayeler yerini, popüler kültüre bırakmakta, kültür endüstrisi ile bütünleşik pop İslâm denen melez biçimlerin doğması kaçınılmazlaşmaktadır.

Eleştirel Teori Olarak İslâmcılık

İslâmcılık tam da bu noktada geleneğin panzehiri olarak iş görmektedir. Ali Şeriatî’de sözü edilen geleneksel din, ideolojik din ayrımı belki de en çok İslâmcılık için doğru bir tanımdır.²³ İslâmcılık, geleneğin düşünmeyi yasaklayan tavrı yerine akli değerlendirmeleri ve eleştirelliği içeren bir tavra sahiptir. Ancak İslâmcı akıl rasyonellikten etkilenmekle birlikte İslâmi akıl olarak hikmete de referans verdiğinde ki bunun en güzel örneği Said-i Nursî’dir, felsefe ile dinin bütünleşmesini sağlayan bir düşünümsellik içinde

nesnel bir akıl alanı yaratmaktadır. İslâmcılık, Eleştirel Teorinin aydınlatma ve pozitivizm için oluşturduğu içkin eleştiri alanını Moderniteye ve Batıya çevirir. Ancak düşünümsellik din alanına da uygulanır. “Uydurulmuş din” ya da “dine karşı din” olarak telakki edilen ve siyasi nedenler ile değiştirildiği söylenen asli dine asli kaynağa dönerek, dini sonradan eklenerek bozan şeylerden arındırma çabası düşünümsellik kavramının kökünde yer alan kökene geri dönme anlamında bir yol izler. İlk Afgani, Abduh ile başlayan yenileşme hareketi, geleneği sigaya çekerek modernite karşısında dirençsiz kalan geleneği sözünü ettiğimiz anlamda temizliğe tabi tutma yönünde bir çaba göstererek, ilk kaynaklardan beslenen bir post-kolonyal direniş biçimi inşa ettiler. Afganiler ile başlayan düşünümsellik sürecinin nedeni, oryantalizmin Renan aracılığı ile İslâm’ın geri kalmış bir din olduğu ve çağa yanıt veremeyeceği tespitiydi. Onların çabası bu iddiayı geçersiz kılmaktı. Said-i Nursî’nin Osmanlıdaki ilk İslâmcı kuşaktan olması nedeni ile bu meydan okumaya kendini mecbur hissederek geleneğe yaslanmak yerine, dinsel bilgiyi farklı bilgi alanları ile besleyerek dine meydan okuyan moderniteye cevap verme çabası, gerçekte sömürge karşıtı bir direniş anlayışını da içermekteydi. İlk dönem İslâmcıların işgal karşıtı direnişte öncü rol oynamaları, Osmanlı ulemasının Çanakkale savaşı da dahil tüm savaşlarda yer alarak batıya karşı mücadele vermesi batı denen “tek dışı kalmış canavara”

karşı bir tür dinle beslenmiş milli direniş ruhu verme çabaları, bu yenileşme çabasının ve eleştirel düşünme metodolojisinin, ictihad çabalarının çağın meydan okumasına cevap verme kaygısı ile birlikte sömürge karşıtı bir ruh da içerdiğinin somut kanıtıdır. Gelenekçi cemaatler yeni düzene kolayca eklenilerek batılı şirketlerle birlikte ortaklıklar kurarak komprador bir karakter kazanırken, milli görüşçülükte somutlaşan İslâmcılığın ekonomik bağımsızlık ve bunun içinde kalkınma, sanayileşme ve bilgi ve teknik alanında modernleşmeye kapı aralamaları da bundandır. Aslında Milli Görüş’ün çabaları Osmanlı modernleşmesini andıran bir nitelik taşır. Osmanlı modernleşmesini de yaratan önemli etken teknolojik geri kalmışlık nedeni ile batı karşısında yaşanan yenilgiydi. Bu yüzden Said-i Nursî’nin Batı’nın ilim ve fennini alma şeklindeki beyanı Erbakan’ın yerli teknoloji ve sanayileşme yaratma çabası ile çakışır ki Hasan El Benna ile başlayan İslâmcılığın post-kolonyal karakteri de benzer kaygıları taşır. Dinsel bir motivasyonla beslenmiş bir milliyetçilik içeren bu anlayış, Mısır’da Seyyid Kutub ile İran’da ise Ali Şeriatî ile başka bir boyut kazanır.

Boby Sayyid’in İslâmcılığın post-kolonyal niteliği ile ilgili yaptığı şu tespit, İslâmcılıktaki anti-empyralist ve Seyyid Kutub, Ali Şeriatî vb.’lerindeki anti kapitalist ruhun gerçekte batı karşısında bağımsız olma çabasının ve bir onurun da bir göstergesidir.

“Çağdaş İslâmi hareketlerce ortaya konan meydan okuma,

terörizm ve nükleer silahların yayılması tartışmasının ötesine gitmektedir, çünkü İslâmcılık ‘Avrupa Çağı’nın sonuna, dolayısıyla da batılılaşmanın sınırlarına işaret etmektedir. İslâmcılığın varlığı, Batı’nın şimdiye kadarki kimliğinin ne olduğunu ve bundan sonra ne olacağını sorgulamaktadır.”²⁴

Sayyid’in tanımını esas alırsak İslâm Avrupa Merkezçiliğe, Oryantalizme ve doğal olarak kültürel emperyalizm olgusuna dönük bir başkaldırıdır. Aynı zamanda İslâm’ın kendisi üzerinde düşünmek ve bu ekseninde siyasete eklemlenerek siyasal yönden de düşünümseellik geliştirme çabasıdır. İslâmcıların çoğu cumhuriyetçi olmasına karşılık, gelenek büyük oranda saltanatçılığın etkisinden kurtulamamıştır. Nitekim Sayyid de siyasallık vurgusunun İslâmcılığın ana özelliği olduğunu belirtir²⁵

İslâmcılık ve Eleştirel Teori bağlamında geçişkenlikleri kurarken İslâmcılığın Frankfurt Okulu’nun içkin ve aşkın eleştiri yöntemlerini kullandığı söylenebilir.

Eleştirinin batı dillerindeki karşılığı bir kriz anında oluşan bir duruma ilişkin öznel yargı temelinde konulan teşhis ya da eski Yunancadaki anlamı ile “Critique”, çatışmalı ve ihtilaflı bir süreçle -bir krizle- ilgili öznel değerlendirme ya da karardır. Hegel’de fenemonoloji ile eleştiri başka bir bağlam kazanır ki Frankfurt Okulu ile İslâmcılığın eleştireliliğini birbirine yaklaştıran da bu yöntemdir. Eleştiri bu biçimi ile “verili” görünenin aslında doğal bir olgu değil, tarihsel ve

“

İslâmcılık batının bilgisi ile batıyı eleştiren bir söylem olmanın ötesine geçerek, batı sömürgeciliğinin ve oryantalizminin deneyimlenmesinden süzdükleri özgül bir episteme ile modernite eleştirisi yaparlar. Horkheimerin araçsal akılçılık bağlamında eleştirdiği pozitivizm, İslâm dünyasında sosyal dokuyu parçalayan, üstelik yaşamı kuşatan kozayı da hor gören bir bilgi olduğu için İslâmcılık pozitivizm karşısında çifte ötekiliğin söylemsel eleştirisini inşa eder.

toplumsal olarak biçimlenmiş bir gerçeklik olduğunu göstermeye dönük bir çalışmadır. Frankfurt okulu bilim ve akıl kavramlarını bu anlamda eleştiriye tabi tutarken bunların tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlamlara gönderme yaparlar. İslâmcılık da benzer bir olguyu gelenek karşısında yapar. Müslümanların batı karşısında neden geri kaldıklarını, İslâmi bilginin nerede donuklaşarak yaşanan zamandan koptuğunu ortaya koymaya çabalar. Bu anlamda köklere doğru bir yolculuğa çıkıp asli kaynak olan Kur’ân’a ve sahih sünnete giderler. Onlara göre Kur’ân, İslâm dininin ve onunla ilgili düşünce sistemlerinin ana kaynağıdır. İslâmcılar hadis konusunda gelenekçiler gibi bir tutum takınmak yerine, hadis imamlarının da bir insan olduğunu ve yanılma ihtimallerinin olduğunu belirterek, hadisi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmanın nebevi sünnete ulaşmada en sıhatli yöntem olduğunu belirtirler. İlk İslâmcılardan bu yana İslâmcı gelenek Sünnet konusunda bu biçimde eleştirel bakış geliştirmişlerdi. Gerçi yeni mutezili ya da neo-selefi anlayışlardan farklı ola-

rak sünneti tamamı ile reddetmeyen ama sünnetin sarık vb. bireysel ayrıntılar içinde ayınleştirilmiş yönünü eleştiriye tabi tutarken bunun yerine sosyal hayatı kuşatan hadisleri merkeze çıkartarak geleneği kapsayarak aşma gibi bir tutum içinde oldular. Mevdudi’nin Dinamik Sünnet’i, Seyyid Kutub da hayatın bütününe kuşatan bir sünnet anlayışı ile geleneği kapsayarak aşan bir sünnet anlayışı inşa etmiş oldular. Benzeri bir eleştirel değerlendirmeyi Ali Şeriati, Safevi Şiasî-Ali Şiasî ayrımı ile Şiilik için yapar ve İnkılapçı bir din anlayışı tesis eder. Bu bakımdan İslâmcılık akisyoner bir Müslüman tipolojisi ile dinsel anlayışta sürekli devrim diyeceğimiz bir tutumu öne çıkardılar.

Bobby Salman Sayyid İslâmcılığın Küresel Kapitalizme karşı bir alternatif üretmediğini belirtirken²⁶, Alev Erkilet Başer ise tersine İslâmcılığın soldan daha dinamik bir kapitalizm eleştirisi geliştirdiği kanısındadır.²⁷

Kısacası İslâmcılık, Frankfurt Ekolünün Diyalektik tutumu ya da Hegelci Fenomenolojisinden yola çıkan anlayışla Aydınlanma karşısında onu kapsayarak aşma

biçimindeki tavrını geleneğe karşı işletti. Bunun sonucu geleneği kapsayarak aşan bir dinamik din kavrayışı ortaya çıkmış oldu.

İslâmcılık diğer yönden Aydınlanma ve modernite karşısında da benzer bir eleştirel tutum geliştirdi. Aydınlanmayı batılı eleştirmenlerden farklı olarak Nietzsche'deki Tanrı Öldü sloganını esas alarak, yani sekülerleşme olgusundan yola çıkarak eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttular. İslâmcı entelektüellerin çoğu batı düşüncesini çok iyi bilen, ondaki kırılmaları iyi takip eden ve eleştirel teorinin açtığı yoldan ilerleyen kişiler olarak bu çağa özgü bir ulema tipi de yaratmış oldular.

İslâmcılık üzerine batı solundan yapılan sıradışı okumalardan birisi konumundaki Susan Buck Morss'un Küresel Bir Karşı Kültür tespiti ile analiz ettiği İslâmcılık tanımı Sayyid'inki ile uyumluudur, ona göre de İslâmcılık Batı hegemonyasına karşı eleştirel bir meydan okumadır.²⁸

"İslâmcılık Batılı söylem- den türemediği için, modernite- nin siyasi meselelerini farklı bir biçimde, batı tarafından çatılmış teorik tartışma parametrelerini değiştiren bir biçimde dile getirir. Bir anlamda, tam da İslâmcılığın varlığı Adorno ve Horkheimer'in Avrupa Aydınlanması'nın diyalektiğinin olumsuz sonucu sayarak reddettileri "tümüyle yönetilen dünya"nın Batılı çıkmazlarından gelen modernite eleştirisinin yeri- ni alır"²⁹

Böylelikle İslâmcılık batı- nın bilgisi ile batıyı eleştiren bir söylem olmanın ötesine geçerek, batı sömürgeciliğinin ve oryan-

talizminin deneyimlenmesinden süzdükleri özgül bir episteme ile modernite eleştirisi yaparlar. Horkheimer'in araçsal akılçılık bağlamında eleştirdiği pozitivizm, İslâm dünyasında sosyal dokuyu parçalayan, üstelik yaşamı kuşa- tan kozayı da hor gören bir bilgi olduğu için İslâmcılık pozitivizm karşısında çifte ötekiliğin söylem- sel eleştirisini inşa eder.

İslâmcılık, bugün tam da prag- matik araçsal akılçılık temelinde iş gören İslâmi Liberalizmin tehdidi altında. Bu süreç dünya- yı taşlaştıran "küresel tam haki- miyetin"³⁰ ortasında "sınırlara yapılan gece yolculuğu"³¹ ve batı modernitesinin karanlık tarafı olarak marjinal bir alt akıntı ola- rak küresel hegemonyaya karşı batı solu ile ilişkilenecek bir karşı kültür inşa edip etmeme süre- ci. Küresel elitler bunu ortadan kaldırmak için "ılımlı İslâm" ya da "muhafazakâr modernleşme" tanımları ile içi boşaltılmış bir yeni İslâmcılığın gelenekle elbir- liği içinde, Baudrillard'ın dediği gibi alternatif olacak bir anlayışı, küresel bir kutsal şemsiye hali- ne gelmemesi için ortaya çıkā- rıyorlar. İslâmcılığı bir yandan liberal İslâmcılığın "pasif devri- mi"³² ile sisteme entegre ederek diğer yandan toplumu daha fazla eblehleştirmek için bir yandan neo-selefilik, diğer yanda ise gele- nekçilik ile soğurma çabasında- lar. Bütün bu kuşatmalar altında İslâmcılık modernite ile diyalojik bir ilişki içinde moderniteyi kap- sayarak aşacak bir alternatif örmek için Şeriat'leri, Mevdudî'leri ve Seyyid Kutup'ları yeni bir gözle onları zenginleştiren bugünün

dünyası içinde yeni bir söylemle onları yaşatan bir düşünümseellik inşa etme sorunu ile karşı karşıya.

Dipnotlar

- * Elitler denirken çoklukla anlaşı- lan Masonik bir tarikat olan çakma İllumunatidir. İllumunati değil de yuvarlak masa denilen ve Bilderberg'le somutlaşan elitler, bu dünyanın sahi- binin Tanrının diğer oğlu olan Satan yani şeytan tarafından yaratıldığını ve bu dünyanın da ona ait olduğunu düşü- nürler. Bu nedenle güç, ölüm, haz- cılık vb. Şeytani olarak isimlendirilen pek çok şey bu dünyanın zaten kötü olması nedeni ile meşru olmaktadır. Bu nedenle elitlerin sorunu hiçbir zaman kült olarak paganizmle olmadı, onlar için Tek Tanrıcılık olarak din sorundu. Hristiyanlık zayıf bir dindi dolayısıyla alt edilmesi çok zor olmadı. Ancak İslâm tam olarak dindi ve alt edilmesi güç, o yüzden onların düşmanı da vahiy olarak din yani İslâm.
- 1 Marc Auge, *Paganizmin Dehası*, Çeviren: Erkan Ataçay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara-2010, s: 7.
- 2 Corm'un meseleye dair tutumu bildik sosyo ekonomist solcu açıklamalardır. Batı kapitalizminin sömürgeciliği ve yarattığı kimlik bunalımı nedeni ile din yeniden yükselişe geçmiştir. Ancak bu aydınlanmanın krizinden doğmamak- tadır. Sorunları hortlatan küreselleşme ve onun dayatmacılığıdır. Bu artık feri sönmüş teoriler hâlâ sekülerliğin krizini anlamak istemeyen taş kafa aydınlanma- cılar ve sol içinde bu asarı atika açıklama biçimi batıda bile hâlâ cevaz bulabiliyor. Söz konusu tezlerin yer aldığı kitap George Corm, 21. yy'da *Din Sorunu, Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, Çev: Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul-2008.
- 3 David Kaufmann, Adorno ve Tanrının Adı, Çev. Kemal Atakay Cogito Sayı: 36 Yaz 2003, <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/08/adorno-ve-tanrnn-ad.html>
- 4 Max Horkheimer, Theism and Atheism, <http://www.marxists.org/reference/archive/horkheimer/1963/theism-atheism.htm>
- 5 Bunun somut belirtilerinden birisini Katı bir tanrıtanımaç olan, ekoloji hareketin- de modernist tavrından dolayı pek sevil- meyen Anarşist Ekolojist Boockhin'de görürüz. *Özgürlüğün Ekolojisi* kitabı- nın son bölümünde nusus olarak evri- me bir tür yaratıcılık atfederek doğayı tanımlar. Günümüzde sistem teorisi vb. bilimsel modellerde de madde kendin kendini düzenleyici fonksiyonu

- ile yaratıcılık rolünü üstlenerek tanırlaştırılmış olur.
- 6 Theodor Adorno, Max Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınları-İstanbul 1995, Cilt 1, s: 56.
- 7 J. M. Bernstein, Sunuş, Theodor Adorno, *Kültür Endüstrisi*, Çev: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, İkinci Baskı, s: 24.
- 8 Onun bu anlayışı Zizek'in St. Paul üzerinden insan hakları söylemine dönük din eksenli bir radikal eleştiri kurma çabasını ve yine onun maddeci teoloji gibi bir tür sosyalist teoloji üretme çabalarını önceler. Bu yaklaşımların din karşısında karşı olmak bir yana tersine dinin devrimci özünü parlatma çabasındaki yeni sol yaklaşımı beslemesi bakımından ve maddeciliği pozitivizm sanan solculuğu marjinalize etmek yönünden çok değerli bir yeri olmuştur.
- 9 Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine, Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul 2006, s: 48.
- 10 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çeviren: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s: 603, 613.
- 11 Hasan Atsız, Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplumlari Açısından Değerlendirilmesi, 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun 2006. Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, Çev. Necia Arat, İstanbul, Say Yayınları, 1998, s. 14. Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev. Engin Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 2003, s. 90
- ** Occamin Usturası Ortaçağ Felsefecilerinden Ockhamlı Wiliam tarafından geliştirilmiş bir eleştiri metodudur. Bu yöntem en basit olanın aslında doğru olma ihtimali en yüksek olanıdır anlayışına ve bu eksenle ele aldığı konuyu bir usturanın yontması gibi yontarak tüm fazlalıkları aşip en basit olana ulaşmaya dayanır.
- 12 Bununla birlikte Said-i Nursi Osmanlı İslâmcılarından biri olarak geleneğin donmuşluğunu açmak için İctihat yöntemlerine başvurmaktan ve akıl yürütmeden geri durmaz. Dinin akılcı bir biçimde anlaşılması için gösterdiği çaba, modernite karşısında gösterdiği çaba gerçekten çok değerlidir. Onun bu yaklaşımı ile bugünkü Fethullah Gülen hareketinin donmuş geleneğe referans veren yorumları çok farklıdır.
- 13 Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar, Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AKP*, Çev: Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi İstanbul 2005, s: 214.
- 14 Said'in bugün gerilemiş ve yobazlaşarak taassub halini alan Sünni geleneğin Kur'an akıl yoluyla yorumlanmaz anlayışı ile ters düştüğü açıktır. Zaten Akif de de gördüğümüz köhnemiş gelenek fikri Said için de geçerli olduğundan o bu anlayışı aşma çabasındadır. Bu bakımdan o gerçekten de bir müceddid kabul edilebilir, ancak dini yenileme anlamında değil din anlayışını yenileme anlamında yenileyici.
- 15 Kur'an bu tür mucize yöntemleri ile inandırma çabasından değildir, O'nun mucizesi peygamberin dudaklarından dökülen ilahi kelimelerdedir. Dahası Kur'an da Allah kendi mucizesini yaratım edimi olarak hikmete yönelterek ortaya koyar. Oysa Modern inanma biçimi de, batı teolojisi de Roma'nın "görmek ve inanmak" eksenine yerleşmiştir. Said'in doğaya dönmesi ve Nur suresinde Elektiriği görmesi tam da batı teolojisine özgü bir kanıt biçimini teşkil eder.
- 16 Yavuz, age, s: 215.
- 17 Yavuz, age, s: 216.
- 18 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1998, Dördüncü Basım, s: 99.
- 19 Said-i Nursi ile birlikte sağ partilerin dini sömürme kapısı da açılmış oldu, onun Deccal olarak gördüğü Atatürk karşısında Menderes'i desteklemesi anlaşılabilir, ama o Menderes'le birlikte seçim gezilerine katılarak dine ahlaken de dinen de Atatürk'ten çok daha büyük bir zarar verecek bir sömürüye kapı aradığını düşünmüyordu. Ama o günden beri geleneği müslümanlık, hep sağın oy deposu olarak gördüğü bir kaynak oldu. Ve kendi de sağcılaştı.
- 20 Daryus Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 174.
- 21 Age, s:175
- 22 Mehmet Ali Demirbaş, Meal Tefsir Okumak, Kuran'ı Herkes Anlayamaz, <http://www.dinimizİslam.com/detay.asp?Aid=469>
- ** Operasyonel kavramı din psikolojisi alanında da kullanılan ve gündelik dilde operasyon yani bir olguyu açığa çıkaracak işlem anlamında kullanılmakla birlikte kavramın daha felsefi bir ifadesi bir şeyin insanın tecrübe sınırları içinde anlaşılmasını sağlamak şeklinde. Dinin operasyonelleşmesi de onun insan algı ve tecrübeleri ile uyumlandırılmasıdır ki bu dünyevileşme olarak da görülebilir. Arş kavramını taht olarak yorumlamak tam da operasyonelleşme anlamına gelir.
- 23 Ali Şeriatî'nin aksiyoner, yaşama dokunan ve seküler düzene meydan okuyan bir din anlayışı için kullandığı İdeolojik Din kavramı şüphesiz sorunlu bir kavram. Şeriat'inin Marksist kavramları dine uyarlama çabalarının sorunlarıdır bunlar. İdeoloji mitolojin seküler bir biçimidir oysa ve dünyaya anlam verme, açıklama şeklidir. Şeriatî bu kavramı siyasi anlamında kullanıyor, çünkü onun bu kavramları türettiği dönemde ideoloji sorunu söz konusudur. Sosyalist ideoloji dini, düzene teslim olmakla eleştirmektedir, siyaset ideoloji ile yapılmaktadır. Bu bakımdan aslına uygun kelime siyasi olmalıdır. Geleneksel dinin sağcı ideoloji ile içeriksizleştirilmesi karşısında siyasi olarak praksis anlamında eylemci -ki kavramın Arendtçi anlamı çok daha geniş bir mahiyet kazanabilir- din kavrayışı.
- 24 Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu, Avrupa Merkezilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, Çev: Ebubekir Ceylan & Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s: 9.
- 25 İslâmcılık, İslâmi Hareketler, İran ve Türkiye Üzerine, Bobby S. Sayyid'dle Röportaj, Cemalletin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz, Tezkire Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi, Yıl 9, Sayı 17, Ekim-Kasım 2000, s: 37.
- 26 Sayyid, age, s: 15.
- 27 İslâmcılık ve Kapitalizm Üzerine. Alev Erkilet, <http://www.emekveadalet.org/İslâmcılık-ve-kapitalizm-uzerine-alev-erkilet/>
- 28 Susan Buck Morss, *Küresel Bir Karşı Kültür*, Çev: Süreyya Evren, Versus Yayınları, İstanbul 2007, s: 12.
- 29 Buck-Morss, age, s:46
- 30 F. Wiliam Engdahl'ın *Küresel Tam Hakimiyet* kitabı ABD sağının dünyayı ABD hegemonyasına sokma ve bütün halkları köleleştirme projesini ele alır. F. Wiliam Engdahl, *Küresel Tam Hakimiyet*, Çev: Levent Kartal, Bilgi-Gönül Yayınları, İstanbul 2009.
- 31 Bryan D. Palmer ise *Karanlığın Kültürleri Sınır İhlallerinin Gece Yolculukları* kitabında batıdaki muhalif geleneğin gece ve karanlık metaforları eşliğinde unutulmuş, üstü örtülmüş direniş geleneğini ve egemenlik projeksiyonlarını ele alır. Bryan D. Palmer, *Karanlığın Kültürleri Sınır İhlallerinin Gece Yolculukları*, Çev: Şebnem Kaptan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- *** Cihan Tuğal, *Pasif Devrim* başlığıyla çıkan kitabında Türkiye'de İslâmcılığın düzen tarafından söğürülme öyküsünü ele alır. Kitap sözünü ettiğim dönüştürme, dönüşme öyküsünü ele aldığı için buna gönderme yapmış oldum. Cihan Tuğal, *Pasif Devrim, İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünlüşmesi*.

GÜNAHLARDAN SAKINMAK İÇİN HAYÂYI KUŞANMAK

Abdullah YILDIZ

Günahların altın tas içinde sunulduğu, haram-helâl sınırının flûlaşıp giderek kaybolduğu, şeytanın, özellikle de medya şeytanının fahşâ ve münker adına ne varsa süsleyip cazip hale getirdiği, hatta günah ve haram kavramlarının handiyse ortadan kalktığı hayâsız bir çağda yaşıyoruz. Yazık ki, Türkiye insanı da haramlara ve günahlara karşı iyiden iyiye duyarsızlaştırıldı, tepkisizleştirildi. İçeriği ve sınırı

herkese göre değişen bir sihirli kelimenin, “özgürlük” kavramının arkasına sığınarak, mesela ‘günah işleme özgürlüğü’ diye bir “özgürlük” türünden söz edilerek, tüm haramlar ve günahlar olağanlaştırılıp meşrulaştırıldı; keza çıplaklık illeti, “cesaret” ve “kahramanlık” gibi nitelemelerle alkışlanır hale geldi.

İşte böyle bir süreçte, Müslümanlar olarak, “hayat kitabı” olan Kur’ân’ın ve “hayatı Kur’ân” olan Allah Rasûlü’nün (s.) belir-

lediği, sakınılması gereken günahlara ve haramlara yeniden dikkat çekmek zaruri hale gelmiş bulunuyor. Hayâsızlık, arsızlık, fuhuş vb. rezîletlerin ayyuka çıktığı, özellikle çıplaklık kültürünün terviç edildiği bir ortamda “hayâ” ve “iffet” gibi İslâmî faziletleri öne çıkarıp takvâ libası’nı kuşanmak, kaçınılmaz bir görev olarak karşımızda duruyor. İşbu yazı, bu sâikle kaleme alınmıştır.

Üç Büyük Günahtan Öncelikle Kaçınmak

Kur’ân-ı Kerim, “Rahmân’ın kulları” olan müminleri, şu üç büyük günahtan öncelikle sakındırır:

“Onlar Allah ile birlikte başka ilaha dua/kulluk etmezler. Haksız yere, Allah’ın haram kıldığı kimseyi öldürmezler ve zina da etmezler. Kim bunları yaparsa cezaya çarpar. Ona kıyamet gününde kat kat azap verilir ve o azabın içinde alçaltılmış şekilde ebedî bırakılırlar.” (Furkân 25/68)

Demek ki, Rahman’a kul olmak isteyenlerin sakınmaları gereken ilk üç günah: şirk, katl ve zina’dır.



“De ki: Gelin, Rabbinizin size harâm kıldığı şeyleri okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; sizi de onları da biz besliyoruz. Fuhuşların açığına da, kapalılarına da yaklaşmayın ve haksız yere Allâh’ın yasakladığı cana kıymayın! Düşünesiniz diye Allâh size bunları tavsiye etti.”

(En’am 6/151)

Bu günahlardan uzak durmadan Allah’ın mağfiretini ummak imkânsızdır. Ancak, elden geldiğince büyük günahlardan kaçınanlar, diğer küçük günah, hata ve kusurlarının bağışlanmasını umabilirler:

“Büyük günahlardan (kebâirü’l-ism) ve çirkin fiillerden(fevâhiş) kaçınanlara gelince; onlar arada bir hataya düşseler de (bilsinler ki) Rabbin bağışlamada cömerttir.” (Necm 53/32. Ayrıca bkz:

Nisa 4/31; Şura 42/37)

İnsanları büyük günahlara karşı uyan Hz. Peygamber, en kötü günahları sorana şu cevabı verir:

- 1) Seni yaratmış olan Allah’a bir şeyi denk tutmak,
- 2) Rızık korkusuyla çocuğunu öldürmek,
- 3) Komşunun karısıyla zina etmek.¹

Üstad Mevdudi, Tefhimü’l-Kur’ân’da, Furkan/68. âyeti tefsir ederken; büyük günahların bunlardan ibaret olmadığını, ancak bu üçünün, o zamanki Arap toplumunda işlenen günahların en yaygınları olduğunu ve bu yüzden öncelikle ve özellikle be-

lirtildiğini söyler. Sonra bunları sırasıyla inceler.

1. Allah’a Ortak Koşmak (Şirk) En Büyük Zulüm/Günahdır

Şirk’ten kaçınmanın, gerçek kulların meziyetleri arasında sayılması konusunda, şirki bir kötülük saymayan kâfirlere karşı, bunun neden bir fazilet olarak sunulduğu sorulabilir,



İnsanları büyük günahlara karşı uyan Hz. Peygamber, en kötü günahları sorana şu cevabı verir:

- 1) Seni yaratmış olan Allah’a bir şeyi denk tutmak,
- 2) Rızık korkusuyla çocuğunu öldürmek,
- 3) Komşunun karısıyla zina etmek.

diyen Mevdudi, bunu özetle şöyle cevaplar: ‘Her ne kadar şirk dalmış da görünseler, Arapların şirk doktrini üzerinde şüpheleri vardı. Tarihlerinde bunun örneği pek çoktur. Sözelimi Ebrehe Mekke’yi kuşattığı zaman, Kureyş Kâbe’nin kurtulması için putlarına değil, Allah’a yalvarmıştı. Bu olayla ilgili şiirleri “fil halkı”nın helak edilmesinin, putlarının yardımından değil, Allah’ın gücünden ve tabiatüstü bir müdahaleden ileri geldiğine inandıklarını gösteren delillerle doludur... Ayrıca Kureyş ve diğer Araplar inançlarını İbrahim

Peygamber’e (a.s.) dayandırıyorlar, dinî ve sosyal adetleriyle Hac ibadetlerine İbrahim’in dininin bir parçası olarak bakarlardı. Hz. İbrahim’in putlara değil, Allah’a ibadet ettiğini de bilirlerdi...

Sıradan Arap putlara fazla saygı duymazdı. Hatta onlardan hakaretle söz ettiği, istek ve duaları yerine gelmediğinde takdimlerini geri aldığı da olurdu. Mesela: babasının öldürülmesinin intikamını almak isteyen bir Arap, putu Zül-Halase’nin tapınağına gidip fal oku attı. Cevap, niyetinden vazgeçmesi şeklinde olunca kızıp bağırdı: “Ey Zül-Halase! Sen benim yerimde olsan ve baban da öldürülmüş olsaydı, katillerin cezalandırılması gerektiğini söylemez miydin?”...

Haklarında kirli hikâyelerin anıldığı bazı putlar vardı. Mesela, anlatıldığına göre, heykelleri Safa ile Merve’ye konan Asaf ve Nale, aslında bir erkek ve kadın olup mübarek Kâbe içinde zina etmişler ve Allah onları ceza olarak taşlaştırmıştı.

Tüm bunlardan kolayca anlaşılacağı üzere, Araplar Allah’a ibadetin değerini kalplerinde duyuyorlar ama bir yandan bu kalbi duyusu, eski adetler ve cahiliye hayat ve değer anlayışı bastırırken, bir yandan da Kureyş’in öncü “dini” sınıfı, büyük çıkarları gereği Allah’a ibadet aleyhine halk arasında önyargılar ürettiyordu. Bunlar Arabistan’daki öncülüklerine son vermekle sonuçlanacağı için putperestlikten vazgeçmezlerdi. Dolayısıyla,

“

Yüce Rabbimizin, bir insanın ölümünü de kurtarılmasını da, bütün insanlığın ölümü ya da dirimine denk sayması son derece anlamlı bir hayat ilkesidir. Keza, öldürme işlemi ister anne karnında olsun, ister doğduktan sonra olsun, isterse de kendi hayatına son vermek biçiminde olsun, İslâmiyet'in bunlar arasında bir fark görmemesi de, insanlığın geleceğini teminat altına alan bir temel ilkedir.

şirkten kaçınma ve bir Allah'a ibadet etme, kalplerinde bunun kendilerine rağmen doğru olduğunu bilen ve hisseden kâfirlerin karşı çıkışlarından korkmayan Rasûlullah'ın (s.) izleyicilerinin bir üstünlük alameti oldu.”²

Üstad Mevdudî'nin tavzih ettiği üzere, Cahiliye Araplarını Tevhid inancından ve bir olan Allah'a kulluktan alıkoyan şey, şirk (Allah'a ortak koşma) esasına dayalı yaşam biçimi ile cahiliye kültürünün ürettiği saçma-sapan uygulamalar, gelenekler ve değer yargıları idi. Buna bir de o süfli hayat tarzının devamından siyasi ve ekonomik rant elde eden çıkar çevrelerinin menfaatleri eklenince, insanlar Allah'a kulluk yapma arzusu taşısalar bile bunu yerine getiremiyorlardı.

Günümüz dünyasına egemen olan Modern cahiliye anlayışı ve şirk kültürü ise, insanları çok daha fazla sayıdaki putlara kul ve köle kıldı. Putperestliğin çağımızda kazandığı yeni veçheyi tevhid/birleme-teksir/çoğaltma denkleminde ele alan William Chittick'in tespitiyle, modern insan, sayısız 'yapay tanrı'nın kulu-

dur bugün.³ Yaratıcı bir Tanrı'ya inanmasına rağmen, modern pagan kültür tarafından eli-kolu ve zihni tümüyle bağ(ımlı)lanan çağdaş insan, Kur'an'ın mutlak ilah ve rab olarak tarif ettiği Allah'ın (c.c.), hayatını tümüyle belirlemesine razı olmamakta, olamamaktadır.

İşte böyle bir ortamda; eğermen şirk kültürünün değer yargılarından ve uygulama biçimlerinden sakınıp uzak kalabilmeyi başarabilen Rasûlullah'ın (s.) bugünkü takipçileri de aynı meziyete sahip olacaklardır. En büyük zulüm (Lokman 31/13) ve günah olan “şirk”in her türünden ve yansımalarından uzak durmayı başarabilen ve hayatının merkezine bir tek Allah'ı yerleştirebilen “Rahman'ın kulları” için diğer reziletlerden kaçınmak ve İslâmî faziletleri kuşanmak elbette zor olmayacaktır.

2. Bir İnsan Öldüren Bütün İnsanları Öldürmüş Gibidir

İnsanların çeşitli sebeplerle birbirini boğazladığı bir ortamda Kur'an-ı Kerim, haksız yere adam öldürmenin en büyük gü-

nahlardan biri olduğunu beyan etti: “Kim bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksızca) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur.” (Maide 5/32)

Yüce Rabbimizin, bir insanın ölümünü de kurtarılmasını da, bütün insanlığın ölümü ya da dirimine denk sayması son derece anlamlı bir hayat ilkesidir. Keza, öldürme işlemi ister anne karnında olsun, ister doğduktan sonra olsun, isterse de kendi hayatına son vermek biçiminde olsun, İslâmiyet'in bunlar arasında bir fark görmemesi de, insanlığın geleceğini teminat altına alan bir temel ilkedir.

“Yoksulluk endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin; onlara da, size de biz rızık veririz. Şüphesiz yok, onları öldürmek büyük bir hata (suç ve günah)dır.” (İsra 17/31; ayrıca bkz: En'am 6/151)

Açlık ya da kaynakların azlığı bahane edilerek anne karnında insan hayatına son vermek büyük bir vebaldir. Kaldı ki besin kaynaklarının insan nüfusundan daha hızlı arttığı da bilinen bir gerçektir.

Ayrıca, “Haklı bir neden olmaksızın Allah'ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmeyin...” (İsra 17/33) yasağı sadece başkalarını değil, kişinin kendi canını da kapsar. Bu nedenle intihar, katl gibi büyük bir günahdır. Keza, ötenazi (kendi isteğiyle hayatına son verme) uygulaması da asla haklı görülemez.

3. Zinaya Yaklaşmayın!

“Zinaya yaklaşmayın, şüphe yok o, ‘çirkin bir hayâsızlık’ ve kötü bir yoldur.” (İsra 17/32)

Bu ilahi emir, bireyi ve toplumu sadece zinaya ve fuhşa karşı uyarmakla kalmaz, aynı zamanda ona zemin hazırlayan her şeye karşı da uyarır. Ayet, toplumun zinayı önleyici ve ona yönelten sebep ve araçları ortadan kaldıracı önlemler almasını da emreder. Bu nedenle toplum, zinayı ortadan kaldıracı bir çevre oluşturmak için tüm eğitsel ve hukukî araçları kullanmalıdır. İslâmî hayat tarzını belirleyen kanun ve düzenlemelerin temel esaslarından biri olan bu emrin uygulanabilmesi için zina ve zina iftirası hukuki suçlar olarak belirlenmiş; tesettür emredilmiştir. Müstehcen neşriyat ve fuhşa ilaveten, sarhoş edici içkilerin içilmesi de haram kılınmıştır. Keza, zinaya teşvik eden müzik, oyun ve resimler de yasaklanmıştır. Daha sonra da evliliği kolaylaştırıcı ve zinanın kökünü kesen yasaklar konulmuştur.

Yukarıdaki âyette “Zina yapmayın!” yerine “Zinaya yaklaşmayın!” denmesi oldukça anlamlıdır. Zira zinaya zemin hazırlayan her vesile, insanı adım adım ona yaklaştırır ve -maazallah- kaçınılmaz olarak zinaya sürükler. Bu yüzden İslâmiyet, zinaya götüren bütün yolları tıkayacak tedbirleri almıştır.

Zinaya giden sürecin ilk adımı gözdür. Bu sebeple Rabbimiz mümin erkek ve kadınları uyarır:

“Mü'min erkeklere söyle, gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını

korusunlar. Bu, onlar için daha temizdir. Muhakkak Allah, bütün yaptıklarından haberdardır.” “Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar; görünmesi zaruri olanların dışında ziynetlerini açmasınlar ve başörtülerini yaka-larının üzerine vursunlar...” (Nur 24/30-31)

Şu hadis-i şerif de zinaya giden sürecin nasıl işlediğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: “Gözlerin zinası nazardır. Kulakların zinası dinlemektir. Dilin zinası konuşmaktır. Elin zinası dokunmaktır. Ayakların zinası yürümektir. Kalp onu arzu eder, diler ve avret onları ya doğrular veya yalanlar.”⁴

Zinaya giden süreci, daha harama bakma yani “göz zinası” aşamasında kesebilmek için, bir soru üzerine Rasûlullah'ın verdiği şu talimat titizlikle uygulanmalıdır: “Hemen gözünü başka tarafa çevir!”⁵

Rahman'ın kulu olma bilinci ile hareket eden bir mümin, Rabbinin her zaman kendisini gözetleyip durmakta olduğunu (Fecr 89/14), O'nun, art niyetli bakışların ve kalplerin gizlediği düşüncelerin farkında olduğunu (Mü'min 40/19) bilir ve kulak, göz ve kalb gibi azalarının hepsinin sorguya çekileceği (İsra 17/36) hususunda kuşku duymaz. İşte bu bilinç, mümini, nefisine karşı sürekli tetikte olmaya yöneltir.

Rasûlullah'ın (s.) bir uyarısı, nefisle ve şeytanla mücadelenin ne denli zor olduğunu vurgular:

“Kocası gurbette olan (yabancı) kadınların yanına girmeyin.

Zira şeytan, her birinizin içinde, vücudunuzda kanın dolaştığı gibi dolaşır.” (Bunu duyanlar sorar: “Sende de dolaşır mı?” Rasûlullah (s.): “Bende de (dolaşır), ancak Allah bana yardım etti de (şeytanım) bana teslim oldu.” buyurur.)⁶

Allah Rasûl'ünün koyduğu diğer yasaklar, zinanın her türüne giden yolları kapatmaya yöneliktir:

“Hiçbiriniz, yanında mahremi bulunmayan bir kadınla baş-baş kalmamasın!”⁷

“Erkek erkeğin avret yerine bakmasın. Kadın da kadının avret yerine bakmasın. Erkek erkekle çıplak olarak aynı örtü altına girmesin. Kadın da kadınla çıplak olarak aynı örtünün altına girmesin!”⁸

Her iki hadis-i şerifin sakındırdığı konuları anlamamıza yardımcı olacak bir deyişe burada yer vermekte de fayda vardır: “Herkes şeytan değildir ama hiç kimse de melek değildir.”

İslâm ceza sistemi bu hususta caydırıcı olup, zina edenlere verilecek cezada tavizsiz ve acımasızdır.

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun. Eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız Allah'ın dinini uygulamada bunlara acıya-cağımız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da, onların cezasına şahit olsun!” (Nûr 34/2. Ayrıca Nisa 4/16'da da zina edenlere eziyet emredilir.)

Zina yapan evli erkek veya kadına recm cezası ise, sünnete dayanır. Rasûlullah'ın (s.) iki kişiye recm cezası uyguladığı

rivayet edilirse de bu meselede ihtilaf edilmiştir.

Hayâ'yı ve Takvâ'yı Kuşanma Vakti

Kur'ân-ı Kerim mümin erkek ve kadınlara, yukarıda zikredilen üç büyük günah başta olmak üzere tüm günah ve haramlardan uzak durabilmeleri için hayâyı ve takvâyı kuşanmalarını tavsiye buyurur.

Sözlükte; 'utanma, ar ve namus, edeb, çekinme, tövbe, vazgeçme, nefsin çirkin şeylerden sıkılıp kötü şeyleri terk etmesi' anlamlarına gelen "hayâ" kelimesi, Kur'ân'da farklı türevleri ile üç yerde geçer: "Derken o iki kızdan biri (Hz. Şuayb'ın iki kızından biri) utana utana/hayâ içinde yürüyerek ona (Musa'ya) geldi..." (Kasas 28/25) "Allah bir sineği misal vermekten hayâ etmez." (Bakara 2/26) "Nebi sizden hayâ ediyor; Allah ise hakkı söylemekten çekinmez." (Ahzab 33/53) Ayrıca Arâf/26. âyette geçen "libâsü't-takvâ" (takva elbisesi) sözü de hemen bütün müfessirlerce hayâ şeklinde yorumlanmıştır.

Görüldüğü gibi, Kasas/25'te Hz. Şuayb'ın kızının hayâ örnekliliği bir model olarak takdim ediliyor.

Hayâ duygusu Rabbimiz tarafından övülen ve 'evinde edebiyetle oturan bir genç kızdan daha hayâlî⁹ olan kutlu Peygamberimiz (s.), peygamberlerin hasletlerinden birinin de hayâ olduğunu¹⁰ belirtir. O (s.), müminleri



hayâlî olmaya özendirmiş, Hz. Osman (r.a.) gibi hayâ sahibi insanları tebci etmiştir.

Rasûlullah (s.) mahza hayır olarak tanımladığı hayâyı, imanın bir parçası ve nizamı olarak görür.

"Hayâ bütünüyle hayırdır."¹¹ "Hayâ sadece hayır/iyilik getirir."¹²

"Hayâ imandandır."¹³ "Hayâ, iman nizamıdır. Bir şeyin nizamı bozulunca parçaları darmadağın olur. Her dinin bir ahlâkı vardır, İslâm'ın ahlâkı da hayâ'dır."¹⁴

Hadis-i şeriflerde hayâ/utanma duygusunun doğrudan imanla ilişkilendirilmiş olması anlamlıdır.

"İman yetmiş (veya altmış) kadar şubeden ibarettir. Bunların en yükseği lâ ilâhe illallah demek, en aşağısı da insana zarar veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. Utanmak da iman şubelerinden biridir."¹⁵

Klasik İslâmî eserlerde "imanın şubeleri" başlığı altında ele alınan konuların yaklaşık üçte birinin inançla, yarıdan fazlasının ise amellerle ilgili olduğu görülür. Esasen, İslâm'a göre, imanla ilişkisi olmayan hiçbir şey yoktur. Zira hayatın bütün alanları ve tüm ilişkiler imana göre şekillenir.¹⁶

Ayrıca, "hayâ" ile "hayât" kelimesi aynı kökten türemiştir. Allâme Zürkani der ki; "kalp, Allah'a imanla hayât bulursa, onda hayâ artar."¹⁷ Ama bir kalp imandan yoksunsa hayâ'dan da yoksun olur ve "Utanmıyorsan dilediğini yap!"¹⁸ hadis-i şerifinde ifade buyrulduğu üzere, ondan her fenalık beklenir. Halk arasında "Kork, Allah'tan korkmayandan!" denir. Allah'tan utanmayan ve korkmayan elbette kuldand da utanmaz ve korkmaz. Yani Hayy'dan hayâ etmeyen, kullardan da hayâ etmez.

Bütün bunlar, hayâ kavramının, İslâm'da en belirleyici ahlâki niteliklerden ve değer ölçülerinden biri olarak, insanları kötülüklerden alıkoymada ne denli güçlü bir duygu olduğunu ortaya koyar.

Hayâsız Çağda Hayâyı Koruyucu Tedbirler

İçinde yaşadığımız çağ, maalesef, hayâsızlığın marifet adedildiği bir "hüsrân asrı". Hayâ ve iffet en çok kendisine yakışan kadın'ın, hayâsızlık ve iffetsizliğin aracı haline getirilmesi ise yaman bir çelişki.

Üstad Said Nursi, bu çelişkiye işaretlerle der ki: "**Kur'ân merhameten, kadınların hürmetini muhafaza için, hayâ perdesini takmasını emreder.** Ta hevesât-ı rezîlenin ayağı altında o şefkat madenleri zillet çekmesinler. Âlet-i hevesât, ehemmiyetsiz bir meta' hükmüne geçmesinler. **Medeniyet ise, kadınları yu-**

valarından çıkarıp, perdelerini yırtıp, beşeri de baştan çıkarmıştır.”¹⁹

“Hayâ perdesi”, arsız çağın unutturduğu bir kavram... Yazık ki, adına ‘medeniyet’ denilen çağdaş cahilî/seküler yaşam biçimi, kadın’ın “ar perdesini” yırtarak çıplaklık reziletini biteviye yaygınlaştırıyor. İslâmiyet ise, kadın’ın hürmete lâyık konumunu tesettür ve hayâ perdesi ile koruma altına alıyor.

Yüce Rabbimiz, her konuda insanlığa model olarak gönderdiği Hz. Peygamber’in (s.) hanımları (r.anhünne) üzerinden tüm mümin hanımları “cahiliye teberrücü/çıplaklığı”ndan sakındırır:

“Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin! Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzap 33/33)

Sahabenin erkeklerine; “Peygamber hanımlarından bir şey isteyeceğiniz/soracağınız zaman, perde arkasından isteyin/sorun.” (Ahzab 33/53) talimatını veren Rabbimiz, kadın-erkek ilişkilerinde, muhatap kim olursa olsun, gözü sakınmaktan başlayarak son derece dikkatli olmak gerektiğini ihtar buyurur.

Rasûlullah da (s.), kadınları hayâ perdesini kuşanmaları noktasında hassas olmaya teşvik etmiş; “giyinmiş oldukları halde çıplak görünen ve öteki kadınla-

rı kendileri gibi giyinmeye zorlayan ve başları deve hörgücüne benzeyen kadınların” asla cennete giremeyeceklerini, hatta uzak mesafeden hissedilen kokusunu bile alamayacaklarını beyan buyurmuştur.²⁰ Ayrıca Rasûlullah (s.), kadınlara benzemeye çalışan erkeklere de, erkeklere benzemeye çalışan kadınlara da lânet etmiştir.²¹

Bütün bunlar, kadın-erkek ilişkilerinde hayâ perdesi ve takvâ elbisesinin önemini ve belirleyiciliğini en ince noktalarına kadar ortaya koymaktadır.

“Hevâsını ilâh edinme” (Câsiye 45/23) esasına dayanan modern cahilî yaşam biçimi, özellikle kadının “hayâ perdesini” yırtarak ahlaksızlık ve fuhşa zemin hazırlarken, İslâm Dini, hayâ ve takvâyı kuşanmayı teşvik ederek kadını ve erkeğiyle bütün bir toplumun ahlâkını koruma altına almaktadır.

Fahşâ ve hevâ ile mücadele etmek kolay değildir. Allah Rasûlü’nün (s.) şu talimatı çok anlamlıdır:

“Düşmanlarınızla savaşır gibi hevâlarınızla savaşın!”²²

Şeytani odakların, insanları ve toplumları baştan çıkarak hevâ ve heveslerinin yani reziletlerinin kulu haline getirmek istediği ve böylece onları insanlıktan uzaklaştırmak istediği bir zaman diliminde, İslâmiyet’in en temel faziletlerinden olan hayâ ve takvâyı kuşanmak öncelikli görevimiz olmaktadır.

Dipnotlar

- 1 Ebû'l-A'lâ el-Mevdudi, Tefhimû'l Kur'an, İnsan Yay., 1996, İstanbul, 3/602 (Buhari, Müslim, Tirmizi, Nesai, Ahmed'den).
- 2 A.g.e., 3/602-603.
- 3 Modern çoktanrıcılık için bkz: W. Chittick, “Kur'an ve Çağımız” içinde; ‘İslâmî Entelektüel Birikim İhya Edilebilir mi?’; Pınar Yay., 2011, İst.
- 4 Buhari, İstizan 12; Müslim, Kader 20.
- 5 Müslim, Âdâb 45. Rasûlullah (s.): “Yollarda oturmaktan kaçının!” buyurduğunda, ashab: ‘Biz buna mecburuz. Meselelerimizi orada konuşuyoruz’, dediler. Bunun üzerine Rasûlullah: “Oturmaktan vazgeçemeyecekseniz o halde yolun hakkını verin!” dedi. ‘Yolun hakkı nedir Ey Allah’ın Rasûlü?’ dediklerinde ise şöyle buyurdu: “Harama bakmamak, gelip geçenleri incitmek, selâm almak, mârufu emredip münkerden nehyetmektir.” (Buhârî, Mezâlim 22, İsti'zân 2; Müslim, Libâs 114)
- 6 Tirmizî, Radâ 17. Müslim'deki rivayet: “Kocası evde olmayan bir kadının yanına, beraberinde bir veya iki adam olmadan kimse girmesin!”
- 7 Buhârî, Nikâh 111, Cihâd 140; Müslim, Hac 424.
- 8 Müslim, Hayz 74; İbn Mace, Tahare 137.
- 9 Buhârî, Edeb 73, 77; Müslim, Fezâil 67.
- 10 Tirmizî, Nikah 1.
- 11 Müslim, İmân 61.
- 12 Buhârî, Edeb 77; Müslim, İmân 60.
- 13 Buhârî, İmân 16, Edeb 77; Müslim, İmân 57-59.
- 14 İbn Mâce, Zühd 17; Muvatta, Hüsnü'l-Hulk 9.
- 15 Buhârî, İmân 3; Müslim, İmân 58.
- 16 Abdullah Parlıyan, Riyazu's-Salihîn Tercüme ve Şerhi, s. 226.
- 17 Zükrânî, Muvatta Şerhi, 4/323.
- 18 Buhârî, Enbiyâ 54; Edeb 78; Ebû Dâvûd, Edeb 6.
- 19 Bediüzzaman Said Nursi, Sözler, s. 410.
- 20 Müslim, Cennet 52.
- 21 Buhârî, Libâs 62. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Libâs 28; Tirmizî, Edeb 24; İbni Mâce, Nikâh 22.
- 22 Rağib el-İsfehâni, ez-Zerî'a/Erdemli Yol, çev. M. Tan, İz Yay., 2009-İstanbul, s. 93.

KADIN, TEK BAŞINA

Metin Önal MENGÜŞOĞLU

Otuz yıl kadar önceydi, bir Hac maksadıyla Hicaz'ı ziyaret etmiştim. İnsanlar Mekke ve Medine'de Harem'e hücum ediyor, daha fazla namaz kılmak, daha sık ziyarette bulunmak, Umre yapmak için neredeyse birbirlerini tepeliyorlardı. Bir

de o tarihlerde yaşadığım ülke pazarlarına yabancı olan yığınla emtianın alışverişiyle ömür tüketiyorlardı. Sonraki zamanlarda da muhtelif vesilelerle bölgeye ziyaretler yaptım. Otuz yıl zarfında değişen pek bir şey yoktu. Ben, ya ben değişmiş miydim? Ben neler yapıyor-

dum? Allah beni affetsin; benim o gün de bugün de umumi hayat anlayışına aykırı bir karakterim vardı. İlk ziyaretim esnasında üzerime vacip olanı gerçekleştirdikten sonra şehirlerin derinliklerine dalmak, oralarda kaybolmak, yolumu izimi bulabilmek için de dil ve yol öğrenmek durumunda kalıyordum. İşimi görecektim, izimi bulacak kadar dil, hakkında söz söyleyecek kadar da buralarda yaşanan hayat hakkında bilgi sahibi oluyordum. Harem merkezinden kalkan belediye otobüslerine atlayıp şehrin banliyölerine doğru yol alıyordum. Son durakta inip sokaklara karışıyordum. Hayat namaz vakitlerine ayarlı olduğundan, ezan okununca mahalle mescidine gidiyor sonra yeniden kendimi bölgenin, mahallenin sokaklarına atıyordum.

Otuz Yıl Ewel

Arabistan'da Sokak hayatı pek yoktur; bizimki gibisi mümkün de değildir. Hele gündüzleri o yakıcı sıcakta kim sokağa çıkmaya cesaret edebilir ki?



İklim kendine mahsus bir hayat şartı doğurmuştur. Neredeyse ikindiye kadar bir canlılık görmezsiniz buralarda. İkinci sonrası giderek hareketlenen şehirler akşamdan sonra ise gecenin hayli derinlerine kadar müthiş bir iştahla dirilir, soluk almayı başlar. Esasen yerli nüfus kadar hatta onların sayısından belki daha fazla yabancı nüfusu barındıran bu topraklardaki büyük çoğunluk (harisler) işçilerdir. Filipinler, Öteki Uzak Doğu memleketleri, Bangladeş, Çin, Pakistan, Yemen, Malezya ve Afrika kıtasından üç kuruş ekmek parası uğruna çalışmaya gelmiş modern kölelerdir. Kadın unsuru olarak da dadılar ön plandadır. Onları gece gündüz her yerde görmeniz mümkündür. Ama her biri bir iş üzerinde bulunduğu için bir unsuru gibi görünürler. Sanki hiç şahsiyetleri yoktur, kendileri de bir kimse değildir; her an birileri tarafından gözetiliyormuşçasına tedirginlik içerisinde diriler. En ufak bir yanlışlıkta buradan kovulacaklarmışçasına bir korkunun esiri olmuşlardır. İşten kovulurlarsa kendi yerlerine, kendilerinin aldığı ücretin yarısına rıza göstererek çalışmaya hazır yığınlar olduğunu iyi bilmektedirler. Ülkede insan kokusu taşıyan unsurların gözünüze çarpan büyük kütlesini bu işçiler oluşturmaktadır.

İşte ben biraz da bu sebepten otuz yıl evvel yerlilerin yüzünü görmek, onları tanımak ve belki onlarla tanışmak maksadıyla derin mahallelere merak sarmıştım. Çünkü Harem çevresindeki kalabalıkta onları seçmek zordu. Gerçi mahallelerde de sıradan kalabalık yine işçilerden oluşuyordu. Lakin

rahatlığından belli olan bir aile, çocuk arabasındaki bebekleriyle sokakta yürüyordu. Kadın peçe takmıştı. Alışveriş merkezine girdiler. Çıktıklarında kadının peçesi açıldı, sokakta öylece yürürken, üniformalı da olmayan, yetkisi neresinden belli, bilmediğim birisi, kadına peçesini kapaması yönünde ikazda bulundu. Kadın, ihmalinin utancıyla hemen kapadı, erkek ise özür dileyen bir bakışla çocuk arabasını sürerek oradan uzaklaştı. Anladım ki bu ülkede namaza olduğu gibi kadın peçesine de kolluk güçleri müdahale ediyordu. Bu benim mümin yüreğimi dehşetli biçimde büzmüş ve üzmüştü; nedendi acaba? Bu İslâmî bir tavır mı yoksa daraltılmış bir mezhebin telakkisi miydi?

Yaşadığımız zamanları modern diye isimlendirenler kölelik ve cariyeliği önceki zamanların kurumu olarak görürken bir kere daha düşünmelidirler. Köle ve cariyenin baskın özelliği kendi başına bir kimlik sahibi olamaması, tek başına kalamaması değil miydi? Tek başına kalıp kendince bir şahsiyet sahibi olamaması değil miydi? İşte size modern imkân ve nimetlerin tamamından haberdar, tümünü ziyadesiyle tüketen ve lakin insanına özellikle de kadınına köle ve cariye muamelesini reva gören iki memlekette insan manzaraları!

ikinci sonrası ailece evlerinden çıkarak dışarıdaki hayata karışmaya kalkışan yerlileri seçmek zor değildi artık. İyi giyimleri, lüks otomobilleri, alışverişlerdeki rahatlıklarıyla onları ayırt edebiliyordunuz. Günün birinde yerliliği, etrafa sıçratıldığı

Hayatın her dakika ve saati ona göre ayarlanmış bu ülkede kılınan namaz, bizim gibi ülkelerde maalessif gaflet unsuru ağır basan namazlarla karşılaşıncaya bir hayli farklı ve değerli görünüyordu. Bir kere Kur'an çok güzel okunuyordu. Kelimeler tane tane çıkıyordu ağızdan. Salt Türkçe bilenlerin bile biraz zorlayınca anlayabileceği bir berraklıktaydı. Peki, neydi yine de beni rahatsız eden? Namazın hayatı ezanla birlikte dondurması mıydı? Bütün işlerin ansızın durdurulması mıydı? Yerlilerin bu durumu tam bir

gönül rahatlığıyla benimser görünmeleri, gösterdikleri sabır mıydı? Yoksa dükkân kepenklerini içeriden kapatarak çalışanların içeride kalıp cemaatten sinsice kaçmaları mıydı? Biraz düşününce sorgulamadan edemiyordunuz. Hangi işi olduğu gibi bırakıyorlardı bu insanlar? Hangi fabrikanın şalteri indiriliyordu? Hangi çek ve senedin, hangi verginin ödenmesi için arayışlar durduruluyordu? Gördüğüm kadarıyla hiçbir Arap, doğru dürüst bir iş ve çabanın ucundan tutmuyordu. Bütün işleri kendilerine köle ve cariyeye muamelesi reva görülen yabancılar görmekteydi. Yerliler ise yan gelip yatmaktan gayri bir çaba peşinde görünmüyordu. Bütün yerlilerin kendilerine yetecek olandan daha ziyade zenginleştirildiği, kesilen trafik cezalarını bile sadece yabancıların ödediği, yerlilerin biriken cezaları gidip bir biçimde sil-dirdiği bu ülkede yerliler, ellerini sıcak sudan soğuk suya sokmayan tuzu kuru insanlar gibi görünüyordular. O halde bunlar namaz da kılmaları, hayatlarını ne ile dolduracak, can sıkıntılarını nasıl giderecek, ruhlarını manen ne ile tatmin edeceklerdi? Söz gelimi oturduğumuz evin çatı katında yaşayan ev sahibinin hizmetçisi kadını, sahibinin kocaman jipini her gün evin önünde yıkarken görüyorduk. Aynı kadın evin, çocukların, evdeki hanımların ve de apartmanın bütün işlerini görüyordu. Beşinci kata büyük

gaz tüpünü, damacana suları taşıırken de onu görüyordunuz.

Kadının Tek Başınalığı

Gezdiğim mahallelerde benzer hadiseler defalarca rastladım. Hem çalışan yabancı kadınlar hem de peçesine müdahale edilen yerli kadınlar gördüm. Çok mahalle gezdim böylece. Sonraki gelişlerimde de denedim aynı şeyi. Bir husus daha dikkatimi çekti. Kadın, evet tek başına kadın da hiç yoktu bu ülkede. İlla yanında erkek bir mahremi yahut haris yani işçisi, şoförü filan olarak dışarıdaki hayata karışabiliyordu. Açıkta ki kadın, bu ülkede büyük ölçüde bir 'içeri' hayatı yaşıyordu. Gerçi erkeklerin de diğer memleketlere nazaran buradaki 'içeri' hayatı dışarıkinden daha uzun sürüyordu. Lakin erkeklerin tek başınalığında bir sorun yoktu. Güneşte yanmaya aldırmyorsa, istediği kadar dışarıda bulunabilir, tek başınalığın keyfini sürebilirdi. Kadını böylesi bir hürriyetten mahrum eden yegâne kimliği besbelli ki dişiliği idi.

İlk ziyaretim sonrasında Türkiye'ye döndüğümde Yeşilköy Hava Limanı'nın duvarında muazzam büyüklükte bir çıplak kadın resmi karşıladı beni. Neredeyse yüz metre kare büyüklüğündeki bu bikinili kadın, 'Türkiye Turizmi' reklamı yapıyordu. Şimdi ben üç saat evvel bulunduğu kapalı toplumdan 'hacı' sıfatıyla dön-

müş erkek kimlikli ben, bu fotoğraf karşısında ne yapmalıydım? Kadın tek başınaydı. Ve kendisine bakanlara herhalde Türkiye'de böyle bir özgürlüğe sahipsiniz, "gelin" diyordu. Ne yapmalıydım? Hicaz'dan dönen 'hacı' ben, la havle mi çekmeliydim? Gözümü öteye mi çevirmeliydim? Yoksa kadının albenili hatlarına dalıp hayal mi kurmalıydım; ne yapmalıydım? Erkek ben'immin tahrik olan tarafı sapık mıydı? Sonradan Türkiye basınında bu mevzuun tartışıldığını öğrendim. Hava limanının duvarına böyle bir resmin asılmasına itiraz eden muhafazakârlarla, asılmasını uygarlık işareti sayan liberaler arasında bir çekişme uza-yıp gidiyordu. Benim, zavallı benim yüreğimde de yukarıdan beri anlatmaya uğraştığım bir çekişme ve çelişme almış başını gidiyordu.

Kadın, Arabistan'da tek başına kadın, yok hükmündeydi; tamam. Peki, Türkiye'de olur olmaz yerde çıplaklığıyla sergilenen kadın var hükmünde miydi? Makyaj malzemesi reklamındaki kadını gelin anlamaya çalışalım. Ya bir erkek hobi-si olan otomobil reklamındaki çıplak kadını, çikolata, şeker, hatta tornavida reklamındaki çıplak kadın fotoğrafını kim, kime anlatacak? Kim beni ikna edecek Türkiye'deki bu tür kadının tek başına olduğuna? Hayır, bu kadın da asla tek başına değil ve asla özgür de görünmüyordu. Reklam malzemesi

olan kadın o kadar tek başına değil ki Arabistan'dakinden daha uzak tek başına. Zira Arabistan'daki, en azından uzak ihtimal de olsa, tek başına hakkında itiraza kalkışacağı bir günü intizar edebilir. Çünkü bu duruma zoraki katlandıkları ortadadır. Ya Türkiye'dekiler? Onlar kendi başlarına bırakılmadıklarından, kendilerinde bile olamayacaklarından ötürü böylesi bir uzak ihtimalden de mahrum görünüyorlar. Zira itiraz ne kelime, bu ahvali ahlaklarına nakşedip meşrulaştırmışlar. Yani hallerinden memnun ve gönüllüdürler. Hatta kendilerince hürriyet saydıkları soyunma-yı eksik görenleri bile vardır.

Bu zihin tutulması, bu şuurlu körlüğü yalnızca Müslüman ahalisi için mi söz konusudur? Hiç sanmıyorum. Evlenmesini yasakladığı din adamı ve din kadınına batı dünyası neyi reva görmüştü? Bunu batının muhafazakârlığı sayarsanız, kadını soyan da batının liberal zihniyetiydi. Ne fark vardı ki körlüğün doğusuyla batısı arasında?

Yeniden kendime dönecek, duygularımı paylaşacak ve tartışacak olursam, ne görürüm? Mesela ben bir erkeğim. Bu kimliği kendim seçmedim. Onunla övünmem yahut dövünmem hem anlamsız, saçma bir şey olsa gerek hem de şöyle veya böyle bana bir kazanç sağlayacak değildir. Erkek kimliğinden istesem de sıyrılamam. Ne yapmalıyım; nasıl bir denge kur-



malıyım ki ruh ve akıl sağlığımı koruyabileyim? Çok iyi biliyorum ki erkeklik hassasiyetimi öncelediğim zaman kadın unsuruna karşı soğukkanlı olamıyorum. Hiçbir uhrevi, kültürel, ahlaki ilkeye sahip bulunmasam bile fitratımın, vicdanımın, sağduyumun beni yönlendirdiği tarafta, bu kimliğimin bir ölçü dâhilinde ibraz edilmesi gerektiği bilincini taşıdığımı görüyorum. Bakıyorum ki bu bana bir iç huzuru sağlıyor. Benim üstelik ayrıca seçtiğim, kazanılmış kimliklerim vardır. Söz gelimi mümin kimliğimin getirdiği hassasiyeti öncelediğim zaman kadına bu sefer nasıl bakıyorum? Büyük anne, anne, eş, kız kardeş, kız evlat, gelin, kız torunla başlıyor ve uzayıp gidiyor bu alakalar. Her birisi hakkında ölçülü, dengeli, ayrı bir bakış, ayrı bir tutum, ayrı bir davranış modeli gerekiyor. Bu durum beni de davranışlarımı da seçkinleştiriyor, biricikleştiriyor, ayrıcalıklı kılıyor. Ve sonra görüyorum ki nasıl ben, tek başına bir şeysem, kadın da tıpkı benim gibi tek başına bir şey. Hepimiz biricikiz.

Bu durumda kadına da erkeğe de dışarıdan egemen olan devlet erkinde, yasalarda, onları

uygulamada ciddi bir sorun var demektir. Arabistan'da kadına reva görülen tek başına kalamama, şahsiyetini doyuncaya yaşayamama baskısı, Türkiye gibi ülkelerde tam tersine bir uygulamayla kendinden bile çıkarılarak, soyutlanarak uzaklaştırılmaya dönüştürülmüştür. Her iki halde de kadına özel, ona özgü bir zulüm söz konusudur. Birinci modelde kadın salt evdeki yatağın malzemesi, ikinci modelde her evin yatak malzemesi yapılmak istenmektedir. Her iki halde de cinsiyetinden başka bir kimlik kazanmasına izin verilmemektedir. Yaşadığımız zamanları modern diye isimlendirenler kölelik ve cariyeliği önceki zamanların kurumu olarak görürken bir kere daha düşünmelidirler. Köle ve cariyenin baskın özelliği kendi başına bir kimlik sahibi olamaması, tek başına kalamaması değil miydi? Tek başına kalıp kendince bir şahsiyet sahibi olamaması değil miydi? İşte size modern imkân ve nimetlerin tamamından haberdar, tümünü ziyadesiyle tüketen ve lakin insanına özellikle de kadınına köle ve cariye muamelesini reva gören iki memleketten insan manzaraları! Arabistan sokaklarındaki harislerden peçeli kadınlara, Türkiye'deki çıplak kadın resimlerinden bütün reklam pastalarına kadar her yerde insan unsuru biricikliğini köleliğe bırakmış görünmektedir.

KUTLU SEFER

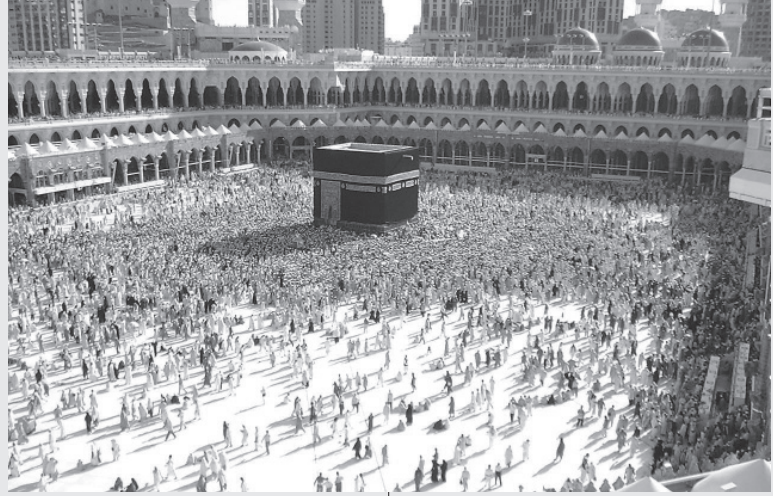
Selvigül ŞAHİN

Kavruk, kupkuru, aşılmaz dağların arkasında, katılaşmış lavların ortasında, uzak, derin vadinin, susuzluktan kavrulmuş çöllerinde; dudakları çatlamış, ağlamaktan kendinden geçmiş halde bekleyen yavrusuna su bulmak için koşan siyahi kadının arkasından, Hz. Hacer'in arkasından koşuya katılmak için sefer başladı...

Karanlık şehirlerin, ışıklı caddelerinden, rengârenk bulvarlarından, ayartıcı kalabalıklarından sıyrılarak, kendinden geçerek, yine kendini bulmak ve bilmek için çıkılan kutlu seferin yolcusudur hac yolcusu... Kızgın çöllerden geçerek, vahyin aydınlığına, vahdete, Rahman'a doğru bir akış başlamıştır artık...

Hz. İbrahim'in, Hz. Muhammed'in, Hz. Hacer'in, Hz. İsmail'in davetine uymak için dönüşü olmayan yolları adımlar gibi, tüm bağlarından sıyrılarak, sonsuzluğa akmaya gider gibi yollara revan olursun...

Lebbeyk! Diyerek düştüğün yollar seni mutlak iyiliğin, mutlak gerçeğin ve mutlak güzelliğin kıyılarına taşıyacaktır. Gittiğin mabet, kutlu yapı asırlardır, dimdik misafirlerini ağırlayan, köklü, bozulmamış, tahrif olmamış, Allah'ın evidir. Sen oradan



Allah'a yönelecek, bulmanın ve bilmenin, şuur saatlerinde teslim makamında olacaksın...

Lebbeyk! Diyerek düştüğün yollar seni, İbrahim'in içli dualarına, Hacer'in teslimiyet yüklü seslenişlerine, İsmail'in dokunulmamış, saf çocuk sancılarına ve en son; kutlu mabette yanılanmış, Rasûl'ün yakarışlarına taşıyacaktır.

Büyük kapının önünde, buluşma vakti, arınma vakti, yeniden dirilme vakti duracak ve yalvaracaksın. Hz. İbrahim gibi, arınmış yakarışlarla yöneleceksin gerçek dosta. Hz. Hacer gibi terk edilmiş de olsan, yalnız, çaresiz, kimsesiz, yalın ayak, dudakların çatlamış da olsa susuzluktan; sen Mabuduna yönel. Sükûn bağışlanmış bir yüreğin sahibi gibi, diriltici sularına doğru tüm ina-

nanlarla beraber ak... Durul ve ak... Sonsuzluğa ayarlı, arıtan ırmağın bir damlası olarak, gözyaşı ol, dua ol, düş ve sancı ol. Ama hep sonsuzluk ırmağına doğru dupduru ak...

“Çünkü, İbrahim'e bu ibadet Evi'nin kurulacağı yeri gösterdiğimiz zaman (o'na demiştik ki:) “Bana kimseyi ortak koşma! Ve Benim Mabedimi, onu tavaf edecek olanlar için, onun önünde (Rablerini tazim ve tefekkür ederek) dikilip duranlar için, saygıyla eğilenler ve yere kapananlar için temiz tut!” (Hacc 26)

Temizlenmiş, arınmış olarak, dualarla ve gözyaşlarıyla arıttığın yüreğini teslim makamında tertemiz mabette, Allah'a yönel... Sen Hz. İbrahim olmaya, Hz. Hacer olmaya gidiyorsun... Bereketli topraklardasın, mey-

veye durma zamanıdır. Beden kabuğundan sıyrılıp, ruhun engin sularında kendini bul ve yaşa... Mutlak güzellikleri, doğruluğu, erdemi, kardeşliği yaşa. Dol ve taş... Karanlık dünyanın kıyılarından demir alırken, topyekûn bir teslimiyet ırmağının sularına yelken aç... Allah'a yelken aç... Dualarla, gözyaşları ve teslimiyetle yeni yollardan geçerek, ihramın sana verdiği ayrıcalıklardan sıyrılarak, tek ve bir olana yönel...

Yeryüzü sürgünü olarak bastığın toprak; Mekke toprağı, buralardan Rasûlullah (s.a.v.) geçmiştir. Buralar acılı haykırışların, ambargoların, Hz. Bilâl'in kızgın kavurucu çöllerde, ağır kayalar altında, teslim makamında; 'Ehad! Ehad!' diye seslenişlerinin yankılandığı, çıplak ayaklı çöl çocuklarının topuklarının değdiği topraktır. Güzel İnsan, Ebu Kubeys dağının eteklerinden hani tüm akrabalarına inançla ve imanla seslenmişti. Arayıp bulsan o dağı, eteklerine çöküp ağlasan, duaya dursan. Çölün üşüten gecelerinden geçerek, buralardan senin de ayaklarının değdiği bu yollardan, asfaltların, toprakların şahitliğini yaptığı bu kavruk yollardan geçerek hani Medine'ye Hicret etmişti. Doğup büyüdüğü, ata yurduunu, ihanetlerin, ölümlerin, yoklukların gölgesinde terk etmek zorunda kalmıştı. Sen de bir Hicret erisin şimdi. Yurdundan, yuvandan kilometrelerce uzakta ama gerçek yurduunun toprağını adımlar gibisin. Hz. Adem'i, Hz. Havva'yı, inandığın peygamberleri bulmak için bir sılayı rahim

“

Temizlenmiş, arınmış olarak, dualarla ve gözyaşlarıyla arıttığın yüreğini teslim makamında tertemiz mabette, Allah'a yönel... Sen Hz. İbrahim olmaya, Hz. Hacer olmaya gidiyorsun... Bereketli topraklardasın, meyveye durma zamanıdır. Beden kabuğundan sıyrılıp, ruhun engin sularında kendini bul ve yaşa... Mutlak güzellikleri, doğruluğu, erdemi, kardeşliği yaşa. Dol ve taş...

duyarlılığıyla gelmedin mi buralara? Gül Yüzlü Rasûl'ün izinde olduğunu bilmek ve yaşamak için çıkmadın mı seferlere?...

Aynalar yasaktır sana, çiçekler böcekler, ağaçlar ve toprak kardeşindir. Hep öyle olması gerekmez mi? Beyaz elbisenin içinde, içini de arıtan ak ırmaklara salarak, arınırsın. Bir nişane gibi bir tutam saçını, bir tutam parçanı bırakırsın şahit makamında.

Ömür kiblene, aşk kiblene, varlık kiblene dönersin. Harem Bölgesin'i, putlardan ve şirkten arındırmak için kendi elleriyle çalışan Peygamber'in (a.s.) izinde, sen de içindeki putlarını yıkarak gelirsın ve sonsuzluk koşusuna katılırsın. Eşya putundan sıyrılırsın önce, sonra evlat putunu elinin tersiyle itersin, makam putunu devirirsin, putların ne çoktur... Arınmak kolay değildir. Oysa arınarak, durularak, imânın ve aşkın sularına ulaşabilir, ancak o vakit duru ırmaklar coşkuluğunda akarsın.

Zilhicce aylardan bir aydır. Ama mübarektir. Kutlu günler saklıdır koynunda. Hacc konuk-

tur Zilhicce günlerine. Şimdi sürûr ve esenlik zamanlarıdır. Çölde savaşlar durmuş, kinin ve nefretin tohumları barışın ve esenliğin aydınlık günlerine teslim olmuştur.

Mescid-i Haram, Sa'y, Tavaaf, Harem, Arafat, Meş'ar, Mina uğrak yerlerin, nişaneler alacağın, mührünü bırakacağın mekanlar...

Zemzem, çağıldayıp, sonsuz kavurucu çöllerin koynundan bir iman çağlayanı gibi akıp duran ab-ı hayat suyu... Ve Kurban, senin Mabuduna sunduğun kefaretin.

Eve dönüş vakti, ihramın hep üzerinde olsun. Börtü böcek, havada uçan kuş, yerdeki karınca dostun, kardeşin olsun. Namazların, Kabe'nin buğu buğu ürperten, sonsuzluğa akan ışıltılı gecelerine ve gündüzlerine dönük, kible hep Allah'a olsun. Putların kırılmış, şeytanların terk edilmiş, iman Kabe'nin kalesi daim sağlam olsun. Senin coğrafyanda hep aylardan Zilhicce, giysiler ihram, mekanlardan Mekke, Medine, olsun... Haccın mebrûr, bayramın mübarek olsun...

Şehir ve Ali Düşmedikçe Yarın Bekleyebilir

ALİ EMRE

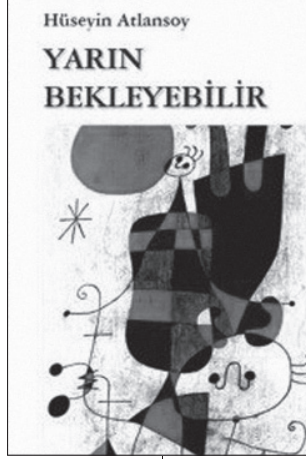
80'li yılların sonlarında tanıştım Hüseyin Atlansoy şiiriyle.

Üniversiteyi bitirmek üzereydim. Benden beş altı yaş büyüktü. 1985'te *İntihar İlacı* adını taşıyan ilk kitabı, 1987'de *Balkon Çıkmazında Efendilik Tarihi* adlı ikinci kitabı yayımlanmıştı. TYB Ödülü de alan üçüncü kitabı *Şehir Konuşmaları* 1990'da ben İstanbul'dan ayrılmak üzereyken yayımlandı.

Edebiyat bölümü öğrencisiydim ve müfredat bizi fazlasıyla sıkboğaz ediyordu. Yeni şairlerden, gençlerden kimseyi okutmamak için birbirleriyle yarışıyorlardı adeta hocalarımız. Bir yayınevinde çalışıyordum aynı zamanda. Bir gün Atlansoy'un şiir kitaplarından birini elimde gören bir arkadaşım onu tanıdığını, onunla görüştüğünü söyleyince şaşırılmış ve sevinmiştim. Kısa, lirik, patetik ve aynı zamanda canlı, diri bir şiir yazıyordu *İntihar İlacı* şairi. Okur okumaz insanı saran bir tarafı vardı.

Yanılmıyorsam Çorlulu Ali Paşa Medresesi idi. Sözünü ettiğim ve aynı yayınevinde birlikte çalıştığım arkadaş oraya götürmüştü beni bir gün. Hüseyin Atlansoy oradaydı. Çay ve sigara içiyordu. Necat Çavuş, Şaban Abak ve bir iki kişi daha vardı yanında. Epey hararetli konuşmalar olduğunu, şiirden ve siyasetten söz edildiğini hatırlıyorum. Oldukça sakin biriydi Hüseyin Atlansoy. Tane tane konuşuyor, yavaşça tebessüm ediyordu sanki. Çok konuşkan biri olduğu da söylenemezdi sanırım.

Hüseyin Atlansoy, benden yaşça çok büyük olmasına rağmen, şiiriyle beni etkileyen, bana daima sıcak gelen, şiirle ilk buluşmalarımızda daima yanı başımda duran bir şair oldu. Ben 90'lı yıllarda



Sivas'ta çalışırken o bir ara Tokat'ta bulundu. Çok niyetlendiysem de görüşmek, konuşmak kısmet olmadı bir türlü. Ortak arkadaşlarımız aracılığıyla selam gönderdim ara sıra. Yıllar sonra Ankara'da Hece'de buluşup görüştük, konuştuk epeyce. Çorlulu, gözümün önünde canlandı birkaç kere. Tevazu ve sakinlik, üstünde öylece duruyordu. Doğaldı. Telaşsızdı. Acele etmiyordu. Evet, *her hâliyle, yarın bekleyebilir*, diyordu.

Yarın Bekleyebilir, 1962 doğumlu Hüseyin Atlansoy'un altıncı şiir kitabı.

77 sayfalık kitapta toplam 31 şiir var. İç bölümler, ara başlıklar yer almıyor kitapta. 2005'ten sonra yayımladığı şiirleri bir araya getirmiş şair.

Yer yer dış dünyada olup bitene, güncel gelişmelere yer verse de son yıllarda bireysel yönü eskisine göre daha ağır basan, sezgi merkezli bir şiir yazıyor Atlansoy. Sükûnet ve suhuletle yazıyor. Bilgelere özgü bir eda ile, olgun bir şair tavrı içinde dile getiriyor duygu ve düşüncelerini. Daha bir ölçüp tartarak konuşuyor, aceleye getirmeden ve kendi iç dünyasından sızana asla bigâne kalmadan anlatıyor meramını.

İlk kitaplarındaki o biraz daha heyecanlı, biraz daha konuşkan, alaycı ve şaşırtıcı tutum iyice gerilere çekilmiş, zaman zaman aşırı heyecan ve hüznle hatta serkeşlikle bütünleşen o şairane uçarılık ise varmak istediği menzilleri yoklamış, doğal sınırlarını bulmuş gibi görünüyor. Hamle sırası; rıza ve tevvekkülde, hepimizi bir gün çevreleyip silkeleyen, durduran, düşünmeye sevk eden bir kabullenmişlikte sanki:

Herkesin ama herkesin

İnce örülü bir kaderi ve giydiği kazaklara

Bile sinmiş bir kaderi var!

“Cellâdın Empatik Bakışı, Dış Ara, Düz Lacivert, Arjantin, Yüzümdeki Eşik, Şehir Düşerse Birden Ali, Şehir Düşerse Kartal, Ali, Acemi” başlıklı şiirler, benim bu kitapta severek defalarca okuduğum, beğendiğim şiirler.

Bazı şiirlerde hatta bazı başlıklarda, biçim denemelerine, görsel işlere, sözcük ve harf oyunları ile oluşturulmuş anlam eğrilerine yer verdiği görülüyor Hüseyin Atlansoy’un. Kısa bölümler, parçalar halinde yazılmış birkaç şiir de var kitapta. Ayrıca, insan ve yer adlarının da ağırlıklı bir yer tuttuğu, çok sayıda özel ad kullanıldığı da söylenebilir.

Yarın Bekleyebilir, çağına tanıklık eden, yaşanan zamana ve olaylara dikkatli bakışlar eşliğinde notlar düşen şiirler de içeriyor. Yer yer örtük bir dille de olsa yaşanan acılara, düşüş kalkışlara, işgallere, zulümlere, direnişlere, bunların yaşandığı coğrafyaya da sokuluyor şiir.

Düz Lacivert başlıklı şiirde 28 Şubat sürecine yönelik açık işaretler yahut göndermeler olduğunu görüyoruz söz gelimi. “*Duyulacak kısa bir süre sesi avluda faşizmin*” dizesi ile “*bin yıl sürmez bu süreç*” sözü, bu duyarlılığın, bu tanıklık ve itirazın bariz göstergeleri olarak çıkıyor karşımıza.

Hüseyin Atlansoy’un bu kitabında öne çıkan iki sözcük özellikle dikkatimizi çekiyor. Bunlardan biri “şehir”. Diğeri “Ali”.

Şehir Düşerse Birden Ali başlıklı şiir, bizim insanımız, değerlerimiz, acılarımız, direnişlerimiz karşısında bigâne kalanlara eleştirel bir bakış içermesi kadar onurlu bir duruşun, kimlik ve kişilik sahibi olmanın, hüzne belenmiş olsa da umudu diri tutmanın önemine göndermelerde bulunan bir şiir.

Daha ilk dizesi “*Hepten fransız kalmışlara yükseleli bir Ali*” olan bir şiir bu. Bu tür etkileyici, kallavi, bilinç aşılama sözlere fazlasıyla yer verildiğini görüyoruz şiirde. “Arslan, kartal, ejder” gibi yiğitliğe vurgu yapan sözcükleri kullanmanın yanı sıra bu coğrafyanın mahzun insanının yüzünü ve özellikle de gözlerini okuma denemesine girişiyor şair. Yaşanan onca sıkıntı, onca zulüm nedeniyle gülümseyişlerimiz küçülüyor belki, fakat gözleri-

miz kocaman ve iri hâlâ. Zira her ejder içinde bir mağara gizler. Ve bir kıvılcım yeter yanmak için. Ağladığımızı da kimseye göstermeyiz; yüzümüzün avlusuna bir çift inci düşer, o kadar. Şehir düşse bile içimizdeki ruhun, özün, direnç yumağının adı olan, adeta bilincimizle özdeşleşen Ali asla düşmez. Şu dizelere kulak vermek gerekiyor bu noktada:

Ölür! Ancak hiç bir arslan hırlamaz

Ne ahali çarşısında ne de yalnız

Bu şiirin peşinden *Şehir Düşerse Kartal* başlıklı başka bir şiir geliyor kitapta. Umut ve direnç, bu şiirde de diri tutuluyor. At ve güvercin de devreye giriyor bu şiirde. Fakat öne çıkan, özgürlüğü ve soyluluğu simgeleyen, kurtuluşa kanat vuran bu kez kartal oluyor:

Ölür! Ancak hiçbir kartal takla atmaz

Ne yalnız ne ahali karşısında

Peş peşe gelen ve benzer duyarlıklara sahip olan bu şiirlerden sonra kitapta bu eksen de dikkatimizi çeken başka bir şiir de *Ali* başlığını taşıyor. İlk okuyuşta, Sezai Karakoç’un ünlü *Çocukluğumuz* şiirini hatırlatıyor Atlansoy’un bu şiiri. Yiğitlik ve direnç, güzellik ve umut; çocuklukla buluşuyor, çocukça bir saflık ve hayat algısıyla birleşiyor zaten bu şiirde:

Öylesine Alilerdik

Hepimizin yüreği çatal

Kılıçlarımız her daim Zülfikâr

Her birimizin yanında bir Fatma

Amacı “kent” ve “kahramanlık” şiiri yazmak olmasa da ıskalamamamız gereken değerlere, bilinç dünyasına değinmekten de geri durmuyor Hüseyin Atlansoy. Ömer Erdem’in belirlemesiyle, eleştirel duyuş, ideolojik olmayan sessiz bir ironi hâlinde kendisini inşa ediyor *Yarın Bekleyebilir*’de. Uluorta çatışmaya, kavgaya yeltenmiyor belki, fakat özgüveni ve vakarı da elden bırakmıyor asla. Sessizliğin içinden insanın içine değen, içine işleyen bir ses üretiyor. Anlatıma dikkat ediyor aynı zamanda, iç tekrarlarla hem vurguyu güçlendiriyor hem de bir ritim, bir müzik katıyor yazdıklarına. Kırgın, naif bir dille yaslanıyor gibi görünse de cesaretini asla yitirmiyor. Her şey bir tarafa, *Yarın Bekleyebilir*, demek kolay, basit bir şey midir?

- Hüseyin Atlansoy, *Yarın Bekleyebilir*, Hece Yayınları, Ankara 2011, 78 s.

ÜÇ İHTİLAL ÇOCUĞU¹

Cihan AKTAŞ

Üç İhtilal Çocuğu'na yıllar sonra yeni bir baskı yapılırken, kitaptaki hikâyeleri gözden geçirme gereğiyle yüz yüze geldim. Yazarın eski hikâyelerine dönmesi, bir bakıma yazarlık çizgisiyle dil ve üslubu üzerine derin bir muhasebe yapmasını gerektiriyor. Aradan yirmi yıl geçti kitabın yayınından bu yana ve bana hiç de öyle yıllar geçmiş gibi gelmiyor; yayın sürecini bugünkü gibi hatırlıyorum. Ardından hikâyeler üzerine düşünmeye başladığımda, akan yıllar belirginleşiyor ana hatlarıyla. Basılmış metnin yazar ve okurlarına öğretmeye devam ettiği bir ders var: O hikâye pek çok açıdan artık yazarına ait olmaktan çıktı, en azından okunmuş nüsha için bir müdahale mümkün değil, okur algısında hikâye yazarın niyetinden farklı olarak yeniden oluştu.

Herhangi bir kitabımla değil de Üç İhtilal Çocuğu'yla ilgili olarak bu son cümlemin üzerinde biraz daha durmakta yarar görüyorum: Üç İhtilal Çocuğu içinde yer alanlar ilk hikâyelerim değil, 80'lerin başından itibaren hikâyeler yazıyorum, 1983'ten itibaren bu hikâyeler gazete ve dergilerde yayınlandı. Fakat bir sürecin akışında kitap olarak çıkmasını önemseten ifade ve kaygının metinlerde kaydettiği bütünlük açısından bu kitabın hikâyeleri bir ilk sayılabilirler. Benim açımdan hikâye yoluyla anlatmada kendimi dışarıdan bir gözle anlama imkânı



sunan kitap, geçen yıllar içinde yayınladığım hikâye kitapları arasında ummadığım bir ilgiye mazhar oldu.

Hikâye alanında alacağım yola karar vermemde etkili olan bu kitaba geçen yıllar içinde beni döndüren, öncelikle okuyucularının ilgileriyle sorularındaki istikrar. Ben hikâye alanında yeni aşamaları katettiğimi düşünürken, okuyucu sorularıyla ilk kitabımın hikâyeleri üzerine düşünmeye yönlendirildim. Kitabın hikâyelerinin devamını okumak isteyenler oldu, niye o çizgiyi sürdürmediğimi soranlar, hikâyeci olarak bahsim geçtiğinde sadece ilk kitabımı ananlar, hikâyelerin ayrıntılarında kendi tecrübelerinden izler bulanlar... Sonraki yıllarda yazdığım hikâyelerin nüvelerini bu kitabın satır aralarında yakaladıklarını söyleyenler oldu, kitabı

okurken edebiyatın sezgisine bir kez daha hak verdiğini dile getirenler... O dört hikâyede kullandığım metaforları bir açma çabası olarak gösterilen yeni hikâyelerimden söz etti kimileri hikâye üzerine toplantılarda. Bazıları kitabın kahramanlarının sonraki yıllarını merak ettiler. Süleymaniye'den Sonra Bir Toplantı'yı başka toplantılar niye izlemesin... Katıldığım ev toplantıları ve panellerdeki karşılaşmalarda, tanışmalarda ve internet yazışmalarında bir cümlemin sebep olduğu çağrışımla kitabımdaki kahramanların maceralarının süreğine yakıştıran anekdotlar aktarıldı.

80'lerde Aylık Dergi'de yayınlanan hikâyelerimde öne çıkan modern hayat eleştirisi, bu kitabın hikâyelerinde daha özel bir muhteva kazanıyor ve gelenek ile modernizm arasında bir varoluş zemini kurmaya çalışan bir kadın kuşağına özgü, kaygıyla umut arasında gidip gelen bir yolculuğun ayrıntılarına yoğunlaşıyor. Sonraki yıllarda hikâyelerimde, romanlarımda kullandığım izlek ve metaforları, tefsir ve meal okumaya yoğunlaştığım bir dönemde yazıldıkları için de Kur'an'dan işaretler ve ayetlere göndermeleri barındıran metinler bunlar.

Hikâyelerin fonunda olsun, dilinde olsun 12 Eylül askeri darbesinin militer soğukluğu kendini hissettiriyor bana kalırsa. Darbe iklimlerinde doğup yetişmeleri nedeniyle

her türlü sürprize açıktır kahramanlar. Özgürlükleri seccadelerine bağlılığında ifadesini buluyor. Dinlerini öğrenirken geleneksel yaklaşımların ve genel erkekegemen dil ve anlayışın sokaklara dönük kısıtlamalarını kabullenmelerine izin vermeden bir devinim sergiliyorlar. Bazen Anadolu yakasında bir sokağında görünüyorlar şehrin, tefsir toplanması için, bazen ünlü tepelerinden birinin eteklerinde buluşup bir Kur'an kursuna giden yokuşu tırmanıyorlar. Ne okul sıralarında öğrendikleri üzere ulusal kadın modelinin kalıplarına girebiliyor ne de annelerinin ayak izlerine sığdırabiliyorlar adımlarını. Sokaklara dönük iki türlü yabancılaştırmanın baskısını duyarken, çekirdek aile modelinin evinde daralma hissinde yakalanıyorlar.

Ve elbette sokaklar kadar öğrenci evlerini de içine alan bir gözetlenme, alıkonulma, engellenme tehdidi dile gelir atılan adımlarda. Militer baskı kişiliklerin kendini ifadesine izin vermek istemezken, zihin ve yüreğin kelimeleri keşfedilen hakikati dışa vurmak istiyor. Seslerin, sözlerin, renklerin önüne militer iklimde yapısal bozulmaya maruz kalmış açıklama yığınaklarını yerleştirerek, bir tür siperin ardından konuşuyor bazen kahramanlar sanki, sesleri o denli dağınık, sözleri sayıklama halinde dile geliyor. Başkaca da bir yol bırakılmamış gibidir, kendini ifade konusunda. Zorbalık ve tahakkümün emir erleri sokakta önünüzü kesmekle kalmaz, sığındığınız mekânları da ele geçirirler. Sokağı size yasaklayan sadece üniformalı vazifeliler değildir hoş. Varlığınızdaki masumiyeti veya samimiyetle masum kalmayı

isteme niyetini kanıtlamanızı bekleyen resmi müfettişler ya da kendilerini dava müfettişi olarak tayin eden kişiler karşısında şaşkınlığa kapılıyor kelimeleriniz.

İhtilallerle sürdürülen modernleşmenin toplumumuzda nasıl bir özgürleşme korkusuna yol açtığını kurcalayan bir uzun hikâyeye, Üç İhtilal Çocuğu. Normal diye bir şey



80'lerde Aylık Dergi'de yayınlanan hikâyelerimde öne çıkan modern hayat eleştirisi, bu kitabın hikâyelerinde daha özel bir muhteva kazanıyor ve gelenek ile modernizm arasında bir varoluş zemini kurmaya çalışan bir kadın kuşağına özgü, kaygıyla umut arasında gidip gelen bir yolculuğun ayrıntılarına yoğunlaşıyor. Sonraki yıllarda hikâyelerimde, romanlarımda kullandığım izlek ve metaforları, tefsir ve meal okumaya yoğunlaştığım bir dönemde yazdıkları için de Kur'an'dan işaretler ve ayetlere göndermeleri barındıran metinler bunlar.

yok, normal olan süngülü korumalar, didik didik edilen çantalar, örtülerin arasında aranan kötülük, renkleri ve sesleri kısıtlayan bir şeytanlaştırma işlemi... Buna karşılık da içten içe konformist olmak bir tehdit hatta küfür gibi. Bu az yaşanmadı: Sistem tarafından sıkıştırılan hikâyeye kahramanı, sığındığı evin küçük konforlarına hapsolarak yitirebilir yola çıkma sebeplerini

bildiren cümleleri. Dahası, meydan okuma ya da direniş yanlış adımlar ve rehabet yüzünden bir geleceği yas ikliminde yaşamak anlamına da gelebilir.

Her yönden yükselen buyrukların ortak çağrısı, erdemi ve masumiyeti korumak adına eve kapanmaya zorluyor. Özgürleşmenin mekânı yok, ama kendisine yönelen buyruklar etrafında soru sormaya başladığında kişi, tutsaklığının sınırlarını da zorlamaya açılacak.

Özgürlük korkusu diktatörleri çağırır, yani sesimizi yükseltmekten korku duymaya sebep her zaman, diktatörlerin bizleri hizada tutma çabası olmaz; edebiyat ise daha derinde sebepleri aramak üzere bir rol üstlenecektir burada. Yeni adımlar atmayı, silkelenmeyi, konforumuzdan vazgeçmeyi gerektirecek sebepleri bildireceği için kendi sesimizi duymaktan ürkeriz an gelir, bu yüzden de zindanlarımızın duvarlarını benimseriz. Eşiği geçmeyi getirecek adımın ardından hangi mesafeleri aşmak gerekecek? Orada işte, bastırılmış sesimiz sönükleşir zamanla, öyle ki yabancılar onu; attığımız adımların, geçtiğimiz kapıların güvenilmezliğini abartabiliriz de bu durumda. Kelimelere dönük kısıtlama baskısı sürer gider üstelik; soyut ve alegorik yazmaya zorlanır, cümlelerinin haksızca bir açma ya da ifşa girişimi olduğuna dair ısrarlı yargı nedeniyle, hikâyeye yazarı.

Üç İhtilal Çocuğu hikâyesine adı, kendiliğinden geldi, hatırladığım kadarıyla addan yola çıkarak yazdım hikâyeyi, daha doğrusu bir hikâyeler selinin önündeki set olarak iç konuşmalar halinde beliren

“

Üç İhtilal Çocuğu hikâyesine adı, kendiliğinden geldi, hatırladığım kadarıyla addan yola çıkarak yazdım hikâyeyi, daha doğrusu bir hikâyeler selinin önündeki set olarak iç konuşmalar halinde beliren mevcut ve gelişen bir anlatıydı oluşan, kaleme alınmadan önce de. Yazılması gerekenler niye yazılmadı ve yazılanlar da hangi sebeple kısıtlanarak yazılıyor... Yazmadan anlaşılabilir, vücut bulabilir mi mesele olarak görünen... Sadece başörtüsü ile amaçlı bir yürüyüş ya da sadece kendi sesini yakalama adına gerekli bir yürüyüş için sokaklardan geçebilmenin hiç kolay olmayan bir eylem olarak üstlenildiğini de anlatıyor bu kitabın hikâyeleri.

mevcut ve gelişen bir anlatıydı oluşan, kaleme alınmadan önce de. Yazılması gerekenler niye yazılmadı ve yazılanlar da hangi sebeple kısıtlanarak yazılıyor... Yazmadan anlaşılabilir, vücut bulabilir mi mesele olarak görünen... Sadece başörtüsü ile amaçlı bir yürüyüş ya da sadece kendi sesini yakalama adına gerekli bir yürüyüş için sokaklardan geçebilmenin hiç kolay olmayan bir eylem olarak üstlenildiğini de anlatıyor bu kitabın hikâyeleri.

Bir yılgınlık var benzeri sorulara cevap yetiştirmeye zorlanan kişilerde, karamsarlık hatta; özellikle Süleymaniye'den Sonra Bir Toplantı'da; kahramanlarının ortalama yaş dönemi hesaba katıldığı, kimilerinin henüz evlilik konusunda karara varmaya çalışan genç kızlar olduğu dikkate alındığında, abartılı gelen bir hayal kırıklığı toplamı... Ya da evlilik kararının bütün bir hayatı biçimlendirmesinin duyurduğu masumane olduğu kadar varlığının biricikliğinin ayırında olmaktan da ileri gelen bir endişe hali... Böyle bir endişenin hikâyelerin yazıldığı dönemde kahraman olarak seçilen genç kızların

ufkunu değilse de fiili olarak hayatlarını daraltan, seçenekleri sınırlandıran şartlardan ileri geldiği söylenebilir. Herkes birbirini evlendirmeye çalışıyor, evlilik sorusu varken nihai bir çatı söz konusu olamaz ve dünyayı değiştirme yolunda önemli adımlar atılamaz gibi. Bu doğrultuda kurcalamalar sürerken evliliğin özellikle kadının fedakârlığını talep eden bir kurum olduğu gerçeğine dönük açık örtük bir eleştiri kendini duyurtuyor.

Bilincinden akıp giden kelimeleri dışavurmakta çekingen görünen kahramanları fazla zorlamak gerekirdi belki, bu nedenle de okuru öne çıkarmaya çalışan metinler olarak şekillendi bu dört hikâye, anlatıcıların ısrarlı ben vurgusuna rağmen... Anlatıcının “ben”ini örtbas etme çabası, öznenin diline bir kekemelik halinde yansıyor yer yer. Hikâyeleri yeniden gözden geçirirken doğrusu cümle aralarında kimi kelimeler eksik göründü bana ve zaman zaman bana yeri boş görünen kelimeleri cümleye katmaktan kendimi alamadım. Kendiliğinden geliyormuş gibi süren eklemeler, hikâyelerin ilk yazımından bu

yana geçen yıllar içinde, dile getirilmesindeki tereddütler nedeniyle boşluğa terk edilen durumlar bağlamında yazar olarak kararsızlıktan az çok kurtaran cevaplara ulaşmamla da ilgili. Bir şeyler eksik geliyor, samimiyetin her şeyi kurtaracağı inancıyla, ancak edebiyat söz konusu olduğunda farklı, ayırtedici bir nitelik daha olmalı en azından, görülmeden geçilenin ifadesi yönünde. Bu dört hikâye bütün deneysellikleriyle birlikte samimi, ancak salt samimiyet gerekçesiyle varsayılmayacak kadar da yazılması gerekenin seslerini barındırıyor.

Bu kitap kişisel ihmallerimden kaynaklanan sebeplerle yıllar sonra yeniden basılıyorsa, bunu her şeyden önce bazen cadde sokak karşılaşmalarında, bazen bir dost meclisinde, kimi zaman da internet yoluyla hikâyelerini hatırlamaya devam eden okuyucularına borçlu.

Aslında buna çabalıyoruz yazmayı sürdürürken, defalarca aynı cümleye geri döndürten yolculuklarda da umduğumuz, bir yerlerde unutulmuş olan biricik cümlelerin keşfi. Oysa biricik, eşsiz olan tek cümle dünde ve yarında, ötelerde daima; kulak verilen, dile getirilen ya da tam olarak dile getirilemediği için yeni yeni metinlerin sebebi olan, bu kitabın kahramanlarını da huzursuz eden türde her türlü değerli tecrübeyi kapsamaya yeltenen bir sessizlik. Okuyucu gibi yazar da metinlerde o sessizliğin ikâme ettiği dil ve anlamın peşinde. Cemil Meriç'in dediği gibi: Dinleyici ve Okuyucu birlikte, aynı derin ve kavranılamaz fısıltıya kulak kabartıyorlar.

Dipnot

- 1 Cihan Aktaş'ın yirminci yıl önce yayımlanan Üç İhtilal Çocuğu adlı hikâye kitabının yeni basımına yazdığı sunuş yazısıdır. İlk basımı Nehir Yayınları'ndan çıkan kitabın yeni basımı İz Yayıncılık tarafından yapılacaktır.

Hilal Kaplan: “Kemalizm için de, Atatürkçülük için de ‘Atatürk’ üstünlüğü sorgulanamaz bir simge.”

Asım Öz

Atatürkçü gençlerin siyasetle kurdukları ilişkide ve günlük hayatlarında, Atatürk imgesinin nasıl bir yere sahip olduğuna odaklanan Türkiye'nin Ölmeyen Babası, yeni yeni sorgulamaya başladığımız bu konuyla ilgili yazılmış en yetkin çalışmalardan biri. Atatürk'ün şahsiyetiyle değil, 'Atatürk' isminin özellikle gençler için ne ifade ettiğiyle ilgilenen bu kitap, darbelerden 19 Mayıs kutlamalarına varana dek, 'Atatürk' imgesinin siyasal alandaki kurucu işlevini sorguluyor. Atatürkçü gençlerle yapılan söyleşilerle zenginleşen kitap çerçevesinde bir boş gösteren olarak Atatürk imgesini Hilal Kaplan'la konuştuk. (Asım Öz)

Atatürkçü öznelerle ilişki kurabilme düşüncesinin neticesi olan ve Atatürkçü gençliği merkeze alan çalışmanız hangi süreçlerin neticesinde oluştu?

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisansa başvurusundaki tez önerim farklı bir mesele üzerineydi. Ancak 2007 yılında gerçekleşen cumhuriyet mitingleri, verilen e-muhtıra ve erken seçim dönemindeki siyasî iklim tez önerimi değiştirmeye beni sevk etti. Hem Atatürkçü öznelerin bir araya gelişi, seçtikleri simge ve söylemler ilgimi çekti hem de Atatürk göstereniyle alakalı bir tezin kendimin ve aslında bu ülkede doğup yetişmiş herkesin dahil olduğu bir hikâyeyi anla(t)maya imkân tanıyacağını düşündüm.



Atatürkçü gençliğin Atatürk algısında çelişen Atatürk yorumları da var sanırım. Romantik, doğaüstüleştirilmiş veya gerçekçi Atatürk imgeleri gençlik tarafından nasıl alınıyor?

Çelişen demeyelim ama farklılaşan diyebiliriz. Zira bu farklı anlatıların aslında her biri için Atatürk vazgeçilmez ve eşsiz bir konumda yer alıyor; esasta çelişmiyor, birbirlerini tamamlıyorlar. Atatürk'e daha rasyonel bir boyuttan bağlandığını söyleyen gençler, doğaüstü özellikler atfeden gençlerin bakış açısından rahatsız olduklarından, bunun Aydınlanmacı öznenin hususiyetleriyle bağdaşmamasından duydukları rahatsızlıktan dolayı bunu söylüyorlar. İdeolojik olanın bizi en 'içeriden' fethettiği zamanda zaten kendisinin ideolojik değil rasyonel olduğuna bizi inandırdığı andır. Zizek "Her şey ideolojik değildir, ideolojik maskenin ardında ben aynı zamanda bir insanım" söyleminin pratik işler-

lişe en sahip söylem olduğunu savunur. Zira öznenin ideolojinin “yüce nesnesiyle” -ki bağlamımızda bu ‘Atatürk’ oluyor- tam özdeşleşmediğini ifade ettiği hal ona “özgür irade”sinin bir tezahürü gibi gelir. Özdeşleşmedeki bu “başarısızlık” kişiye kendisiyle ideolojinin idealleri ve buyrukları arasında güvenli bir mesafe olduğuna inanmasını sağlar. Kişi, ideolojisini değil, kendisini gerçekleştirdiğini düşünür böylelikle. Mülakatlarımdan yola çıkarak bu analizi yapmakla beraber, tüm Atatürkçü özneleri tam anlamıyla kavradığımı ve bu öznellik biçimini tümüyle tavzih ettiğimi de iddia etmiyorum elbette. Yalnız ister doğaüstü özellikler atfedener ister rasyonel düzeyde bağlandığını söyleyenler olsun, iki grubun da Atatürk’ün herhangi bir hata veya kusuru var mıydı sorusuna net bir cevap verememesi bu gösterenin onlar için ifade ettiği üstünlüğü ve eşsizliği anlatmaya kâfidir diye düşünüyorum.

Cumhuriyet mitinglerini ve bu mitinglere katılan insanları “özgün” kılan hususlar nelerdir?

Cumhuriyet mitinglerine çağırılan Cumhuriyet gazetesinin iki ana sloganı vardı: “Tehlikenin farkında mısınız?” ve “Cumhuriyetine sahip çık!”. Bu iki slogan mevzu bahis özgünlüğü anlamak için kıymetli bir zemin sunuyor galiba. İlki iktidara gelmekte olan ‘ötekiler’in kendilerine bir tehdit yarattığını savunan bir slogan. Tehdit algısından neşet eden korku, muhayyel ‘onlar’a karşı birlik olması gereken ‘biz’i üretir. ‘Atatürk’ de bu bir araya gelişin

öncül sembolü haline geldi. Atatürkçüler nezdinde ülke, onlara karşı bizim, yani ‘Atatürk’ündür. Çünkü o dönem mitinge katılanların yaygın olarak kullandığı “Hepimiz Atatürk’üz” sloganında olduğu gibi Atatürkçüler için “Atatürk Türkiye” bu ülke bize ait duygusunu pekiştiriyordu. Aynı şekilde “Cumhuriyetine sahip çık!” sloganında da olduğu gibi, cumhuriyet kelimesine getirilen iyelik ekine baktığınızda kendilerine ait olanı başkasına karşı savunma güdüsü harekete geçirilmeye çalışılıyordu ki oldukça işe yaradı. Cumhuriyet mitingleri öncesine nispetle oldukça dağılmış görünen bir toplumsal gruba, içerdığı tüm farklılıklarla beraber tek bir gösterende buluşup yenisinden gruplaşmaya teşvik etti.

Atatürkçü gençliğin örgütlü halleri himaye görüyor mu?

Görüştüğüm döneme dair konuşmam gerekirse oldukça himaye gördüğünü söyleyebilirim. Hem üniversiteler nezdinde hem de Genelkurmay gibi devletin organları tarafından... Örneğin Genelkurmay’ın, o dönemki 19 Mayıs kutlamalarına üniversitelerdeki Atatürkçü Düşünce Kulüplerine üye olan gençlerden de temsilci davet ettiğini öğrenmiştim ki bu minvalde en üst seviyeden bir sahiplenme ve himayenin söz konusu olduğunu söylemek mümkün.

Atatürkçü gençlikle 27 Nisan muhtırası sonrasında görüşmenin güçlükleri olmuştur muhakkak...

Elbette. Özellikle görüşmeye giden süreçte zorluklar yaşadım.

İnternette hakımda kısa bir araştırma yapıp başörtülü ve Atatürkçülerin pek de hoşlanmayacağı türden siyasi görüşlere sahip olduğumu öğrenmek mümkündü. Bunu yapan bir kulüp temsilcisi, kulübü adına görüşmeyi reddettiği gibi daha önce benimle görüşmeyi kabul eden bir diğer üniversite kulübünü de benimle görüşmemeye ikna etmeyi başarmıştı. Bir de tabi başörtüsü yasağından dolayı bu öğrencilerle kulüp toplantı odası gibi birebir kendi ortamlarında görüşme imkânı bulamayışım zorluk teşkil etti. Mülakat yapma fırsatı bulduğum gençlerleyse hiçbir sorun yaşamadım diyebilirim. Üstelik Türkiye Gençlik Birliği gibi oldukça önde gelen bir Atatürkçü gençlik örgütünün dernek binasına bile gidip mülakat yaptığım oldu. Yüz yüze görüştüğüm gençlerle hiçbir zorluk yaşamadım diyebilirim. Bilakis olumlu deneyimler de oldu. Örneğin benden önce hiçbir başörtülü kadınla selamı olmamış bir genç, mülakat sonunda eklemek istediği bir şey olup olmadığını sorduğumda sözü kendisi başörtüsü yasağına getirip bu yasağın kalkması gerektiğini söylemişti. O’nu bunu söylemeye cesaretlendirmede iletişimimizin ne derece etkisi oldu bilmiyorum ama o anı hiç unutmayacağımı biliyorum.

Çalışmanızın kuramsal temeli sosyolojiden ziyade psikanaliz ağırlıklı. Daha önce Atatürk odağında bu tarz bir çalışma yapılmış mı?

“Psikanaliz ağırlıklı” değerlendirmesine katılmıyoy-



Hilal Kaplan

rum. Agamben'den Laclau'ya, Foucault'dan Derrida'ya çağdaş sosyal teoriden de en az Lacancı psikanaliz kadar istifade ettiğimi sanıyorum.

Mustafa Kemâl'in hayatı üzerine yoğunlaşan bir psikobiyografi olan "Ölümsüz Atatürk" var. Atatürkçüler üzerine derinlemesine mülakat yöntemiyle yoğunlaşan bir diğer çalışma da Selma Şevkli'nin "Bir Ulusalçı Nasıl Düşünür?" başlıklı kitabı. Yine de mevzuya ilgi duyanların "Modernlik Nostaljisi" ve "Devletin Yüzleri" kitaplarına bakmalarında fayda var. Çalışmamın farklı yönlerinden birisinin de Atatürk göstereni üzerine siyaset felsefesi ve sosyal teori üzerinden giderek odaklanılması olduğunu düşünüyorum, bir tür paradigma analizi de diyebiliriz. Bu anlamda bir benzer çalışmaya rastlamadım.

Kitabınızın adında geçen baba metaforu üzerinde duralım biraz. Niçin baba metaforu?

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte devletin bir kimliğe ve

tanıma ihtiyacı vardı. Bunun için toplumsal kodlardan yararlanmaları gerekiyordu. Cumhuriyet elitleri gerektiğinde toplumsal kodları tamamen reddetmeyip kendi söylemlerine eklemeyi bilmişlerdir, Diyanet İşleri'nin kuruluşu bunun örneklerinden birisidir. Ancak devleti tanımlarken din eksenli bir tanımlama yapmaları düşünülemezdi zira dinin merkezde yer alması söz konusu değildi. Bu yüzden toplumda zaten yerleşik olan en yaygın kültürel kod olan "akraba ahlâkı"na başvurdular. Toplumumuzda yerleşik olan bir akrabalık hukuku var malumunuz. Örneğin ben bir pazarcının bana "abla" diye hitap etmesini yadırgamam, sokakta adres sorduğum yaşlı bir bey de ona "amca" diye seslenmemi garipsemez. Zira toplumda yerleşik olan, varolan bir koddan bahsediyoruz.

Mustafa Kemâl'e verilen soyadı "Türklerin atası/babası" anlamına geliyor. Bu iki anlamı iyi irdelemek gerekir. Türkiye'yi "büyük bir aile" olarak tahayyül eden cumhuriyet elitleri, bu ailevi hiyerar-

şinin tepe noktasını da Atatürk ismiyle tanımlamış oldular. Varolan akrabalık yasasına göreyse babaya sorgusuz bir itaat ve en yüksek saygı gereklidir. Bu sebepten ötürü Mustafa Kemâl özellikle Atatürkçüler bağlamında âdetâ ailelerinin en yüksek mertebesindeki kişi gibi algılanır, yapılan her eleştiri "haddi aşmak" olarak görülür. Zira akrabalık hukukunun en önemli vechesi kişiye yerini/haddini bildirmesidir. Nükhet Sirman buna "ailevi vatandaşlık" adını veriyor. Literatürde de "devlet aileciliği" olarak geçiyor ki otoriter rejimlerde uygulanmış olan örnekleri olmuş. Vatandaşlar olarak aramızda bu hiyerarşi bağlamında kurulagelmış bir düzen olduğundan, bazı vatandaşlar da kendisini hiyerarşik olarak daha yukarıda görmeyi normalleştiriyorlar ve bu sebeple "asıl olan biziz" ya da "eşitlik, eşitler arasında olur" veya "biri bu kadına haddini bildirsin" gibi cümleler rahatlıkla kurulabiliyor.

"Ata" kelimesinin ise köken/ced anlamı var. Bildiğiniz gibi

cumhuriyet projesinin en önemli ayaklarından birisi geçmişin izlerini silmekti. Bu reddi mirası gerçekleştirmek için dil ve tarih alanında inanılmaz çaba gösterdiler ki bu minvalde dil devrimi ne yazık ki en başarılı olmuş devrimdir. Ata kelimesi de ülkenin “sıfır noktası”nı, çıkış kaynağını yine sadece Mustafa Kemâl’e bağlayan bu stratejinin parçalarından birisi. “O olmasaydı, biz de olmazdık” ya da “O memleketi kurtardı, ülkeyi kurdu” gibi büyük bir mücadeleyi sadece Mustafa Kemâl’e indirgeyen söylemler de bunun örnekleri. Atatürk soyisini başka birisinin almasının yasaklanması ve M. Kemâl’in kızkardeşine dahi “Atadan” soyadının verilmesi nasıl bir eşsizleştirme ve ölümsüzleştirme projesiyle karşı karşıya olduğumuzu kanıtlar nitelikte sanırım.

Gençlerden bir kısmının Atatürk’ün ölümünün kendilerinde uyandırdığı duyguları ifade etmek için “öksüz kalmak” metaforunu kullandığını belirtiyorsunuz. Babalık yanında analıkla özdeşleşen bir yanının olduğunu da belirtiyorsunuz.

Evet. Dediğim gibi “baba” ailevi hiyerarşinin en üstü olması bağlamında önemli bir kod. Ancak özellikle kitapta açmaya çalıştığım duygusal özdeşleşme yönü iki tür ebeveyn bağlanma biçimini de içeriyor. Ayrıca Atatürk soyadı verilmesine dair kanunun Meclis’te kararlaştırıldığı günün ertesinde radyodan haberi duyuran spike-

rin, “Anatürk” diye anons etmesi ve bu tür ‘yanlış’ telaffuza dair de bir kanun çıkarılması gerekmesi gibi ilginç anektodlar da var. Mustafa Kemâl’e ülkeyi kuran yani bir anlamda yaratıcı, üretken, doğurgan sıfatları da yakıştırıldığından



Bildiğiniz gibi cumhuriyet projesinin en önemli ayaklarından birisi geçmişin izlerini silmekti. Bu reddi mirası gerçekleştirmek için dil ve tarih alanında inanılmaz çaba gösterdiler ki bu minvalde dil devrimi ne yazık ki en başarılı olmuş devrimdir. Ata kelimesi de ülkenin “sıfır noktası”nı, çıkış kaynağını yine sadece Mustafa Kemâl’e bağlayan bu stratejinin parçalarından birisi. “O olmasaydı, biz de olmazdık” ya da “O memleketi kurtardı, ülkeyi kurdu” gibi büyük bir mücadeleyi sadece Mustafa Kemâl’e indirgeyen söylemler de bunun örnekleri. Atatürk soyisini başka birisinin almasının yasaklanması ve M. Kemâl’in kızkardeşine dahi “Atadan” soyadının verilmesi nasıl bir eşsizleştirme ve ölümsüzleştirme projesiyle karşı karşıya olduğumuzu kanıtlar nitelikte sanırım.

bu tür bir Freudyen slip olmuş olabilir. Atatürkçü gençlerin de babasını kaybetmiş olan çocuğu tanımlamak için kullanılan “yetim”den ziyade iki ebeveyni-

ni kaybetmiş çocuğu tanımlayan “öksüz” kelimesini tercih etmesi ilgimi cezbetti. Bu arada tabii hal-kin her halükârda “çocuk” mertebesinde olduğuna dikkat buyurunuz.

Birbirlerinin muadili olarak nitelediğiniz Kemalizm ve Atatürkçülük terimlerinin söylemsel arka planı nedir?

Muadil, birbirinin yerine kullanılabilecek kavramlar olduğu intibasını çağırıyor. Oysa ben tam tersi bir kaniya sahibim. Kemalizm için de, Atatürkçülük için de ‘Atatürk’ üstünlüğü sorgulanamaz bir simge elbette. Ve her iki söylemsel oluşum da halkın kurtuluşunu Kemalist/Atatürkçü olmakta görmeleri bağlamında totaliter eğilimlere sahip. Bu açılardan benzerler. Ancak Atatürkçülüğü Kemalizm’den ayıran, söylemsel hegemonya bağlamındaki etkisidir. Kemalizm, oldukça eklektik olmasına rağmen belli bir sabiteye sahiptir ve ideoloji olarak adlandırılmaya daha yatkındır. Atatürkçülük böyle olmadığından liberal olduğunu söyleyen birisi kadar komünist olduğunu söyleyen birisi de Atatürkçü olduğunu iddia edebiliyor. Bu yüzden AK Partililer, en Kemalist parti olduğunu iddia etme ihtiyacı duymuyor ama en Atatürkçü parti olduğunu iddia edebiliyor.

Bir neolojizm olarak Atatürkçülük sıfatının oldukça başanlı olduğunu düşünüyorsunuz.

Niçin?

Bunun birden çok sebebi var ama en önemlisi hâlen siyasalın merkezinde yer alan bu gösterenin 'onayı'na başvurmada meşruiyet elde edilememesidir. Bu yüzden siyasetçisinden yazarına, sanatçısından esnafına pek çok kişi bir biçimde eklemlenme gereği duyup takiye yapmak zorunda kalmaktadır. Bu yüzden Atatürkçülüğün, tüm farklılıkları kapsadığı yanılmasını güçlendirdiğinden, toplumu homojenleştirme çabası güden totaliter bir ufka işaret ettiğinden Kemalizm'den daha tehlikeli bir söylemsel oluşum olduğunu düşünüyorum.

Darbeleri ifade etmek için olağanüstü hal kavramı yerine istisna kavramının daha açıklayıcı olduğunu ifade ediyorsunuz. İstisna hali kavramını tercih etmenizin sebebi nedir?

İstisna hali, hukukun kısmen veya tamamen askıya alındığı tüm halleri kapsadığından bu terimi kullanmayı tercih ettim. Çünkü Türkiye'de olağanüstü hal denince akla sadece darbeler geliyor. Hâlbuki örneğin yine yoğun olarak 'Atatürk' göstereni üzerinden meşrulaştırılan başörtüsü yasağı da istisna halidir, Ermeni tehciri de, kısmi OHAL uygulamaları da...

Askeri darbe süreçlerinde ve sonrasında oluşan Atatürk söylemlerinin çelişkili yahut sizin deyiminizle "belirsizlik mıntıkası" nereden kaynaklanıyor?

Carl Schmitt'in egemen tanım-lamasına göre "egemen, istisna-ya karar verendir". Askerî darbe

süreçlerine baktığımızda hepsinde 'Atatürk' göstereninin darbenin esas sahibiymiş gibi kullanıldığını görürsünüz. Darbecilerin söyleminin mahiyeti değişse de çekirdek hep aynı kalmıştır. Buna göre: 1. Atatürk'ün yolundan uzaklaşmıştır. 2. Halk, Atatürk'ün yoluna dönülmesini arzu etmektedir. 3. Ordu, 'Atatürk'ün yolunun nihai bilgisine sahip tek kurum olduğundan vazifesinin gereğini yapmalıdır.

Darbe dönemlerindeki değişen söylemlerine veya günümüzde AK Parti'den MHP'ye herkesin sahip-lendiği Atatürkçülük söylemine bakıldığında, 'Atatürk' göstereni-nin bir "boş gösteren" mahiyetinde kullanıldığını müşahade etmek mümkün. Her şeyi içeriyormuş gibi görünen ama aslında hiçbir şeyi içermeyen, merkezi boş olan ve bu yüzden her görüşün eklem-lenebildiği bir boş gösteren. Belir-sizlik mıntıkası da Agamben'den ödünç alınan bir kavram. 'Atatürk'ün göstereninin anlamı devamlı surette değişkenlik gösterdiği ve esas anlamının sabitlen-mesi sürekli tehir edildiğinden bir belirsizlik mıntıkasında konum-lanmış durumda. Gücünü de bu belirsizlikten alıyor çünkü temsili sabitlenmediği sürece, herkesi/her şeyi temsil ediyormuş yanlışısını kuvvetlendiriyor.

Son yıllarda Kemalizm'in ve Atatürkçülüğün daha çok azınlıklar üzerinden eleştirildiğini görmekteyiz. Sizin çalışmanızda da makbul olmayan vatandaşlar sıralamasında dindarlar son sırada yer alıyor. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?



Tesbitinize katılmıyorum. Kürt meselesi bağlamında da oldukça yoğun tartışıldığını düşünüyorum. Yeniden alevlenen Dersim Katliamı tartışması bunun son örneği. Kitapta bir sıralama yapmadım, tam olarak neyi kast ettiğinizi de bilmiyorum. Kitabı ithaf ettiğim kişilerden birisi başörtüsü mücadelesinin sembol isimlerinden merhum Medine Bircan. Bendenizin başörtülü kimliğinin görüşmelerde de bir faktör olmasından dolayı yasak ve Atatürkçülük ilişkisi tartışılıyor. Kitabın içinde de yeri geldikçe örnekler veriliyor.

Kanaatimce sizi bu soruyu sormaya ve -kusura bakmazsanız- bu "alınanlığı" göstermeye iten Müslümanların kendi dertlerine yeterince sahip çıkmamalarından dolayı hissettiğiniz ızdırap olabilir ki ben de ızdırabınızı paylaştığımı söyleyebilirim...

Söyleşi için teşekkür ederim..

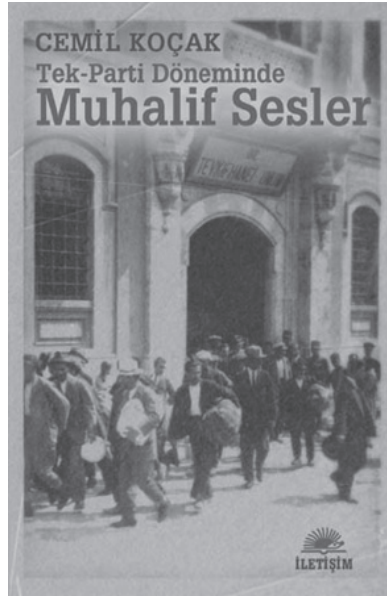
Ben teşekkür ederim.

TEK-PARTİ DÖNEMİNDE MUHALEFET

Güngör GÖÇER

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devlet geleneği ve mirasını reddederek kendisine yeni bir yol ve istikamet belirlemeye çalıştı. Bu amaç doğrultusunda hareket eden devlet yöneticileri kurulacak olan yeni sistemi oluşturma ve halka benimsetme aşamalarında karşılaşılabilecek sorunları en aza indirmek amacı ile özellikle ikinci meclisin oluşturulmasından itibaren, kendilerine karşı oluşacak muhalefeti toplum dışına iterek veya kontrol altına alarak tek sesli bir dönem oluşturmaya çalıştılar. Tüm bu çabalara rağmen "Tek Parti" dönemi olarak adlandırılan ve 1945'ten itibaren çatırdamaya başlayan bu süreç çeşitli muhalif hareketlerle karşılaşmıştır. Bu muhalif hareketlerden birisi Kazım Karabekir'in kurucuları arasında yer aldığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve diğeri de güdümlü bir muhalif hareket olarak ortaya çıkan Serbest Cumhuriyet Fırkası idi.

1925 yılında temelde dini ve etnik menşeli ayaklanmanın bastırılması amacı ile çıkartılan Takrir-i Sükun Kanunu uygulamada öncelikle Terakkiperver Cumhuriyet



Fırkası olmak üzere bütün muhalif kanalların yok edilmesi işlevini de yüklenmesi sonucunda suskun bir toplum ve otoriter bir siyasi yapının doğmasına yol açmıştır. Bu dönemde toplumsal ve kültürel ilişkileri yeniden düzenleyen ve yeni değerler ikame eden reformların da uygulanmaya başlanmasıyla birlikte tek-parti ile halk arasındaki ilişkiler olumsuz yönde etkilenmiş ve varolan kopukluk artmıştır.¹ Devlet yaşanan bu kopukluğun da etkisi ile örgütlü muhalefeti çeşitli bahanelerle kolay bir şekilde ortadan kaldırmış ancak örgütsüz muhalefeti ise engellemekte her zaman başarılı olamamıştır.

Sıradan insanların bu dönemde sergiledikleri çeşitli muhalif girişimler Tek Parti dönemi ve yakın dönem siyasi tarihimiz ile ilgili çalışmalar yapan Cemil Koçak tarafından Tek Parti Döneminde Muhalef Sesler adıyla yayınlanan eserde incelenmeye çalışılmıştır. Koçak, kitabın konusunu "bu kitapta örgütlü muhalefetten söz etmeyeceğim. Bu kitabın konusu, sadece sağda solda kalmış, küçük, günlük, kolay ezilebilir, fakat aynı zamanda iktidarın ciddiye aldığına bakılırsa, bizim de üzerinde durmamızı gerektiren günlük hayat içindeki muhalefettir. Genellikle kişisel olabilir. Ya da muhalif kişiler arasında gevşek ya da diri ilişkiler de bulunabilir."² diyerek özetliyor.

Kitap dokuz bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm din eksenli muhalefet üzerinde durmakta. Bu bölümde hilafet, inkılaplar, laiklik ve Atatürk karşıtlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın denetimi ve dini propagandalar etrafında şekillenen muhalefet incelenmeye çalışılmış. İlk bölüm Cumhuriyet'in ilanı ve laiklik anlayışı ile birlikte din alanında yaşanan radikal değişikliklerin de sonucu olarak dini eksenli muhalif hareketleri önemli bir noktaya taşımıştır. Bu

nedenle olsa gerek Koçak'ın kitabının neredeyse yarısı bu konuya ayrılmış. Kitabın ikinci bölümü Atatürk'e karşı planlanan suikastlar ve Atatürk'ün öldüğü yolundaki söylentilere ayrılmış. Muhalif kişilerin Atatürk'ün ölmesi veya öldürülmesi ile yaşanan değişikliklerin sona ereceği inancı özellikle Atatürk'ün öldüğü şeklinde asılsız birçok haberin yayılması ile ortaya çıkmaktaydı. Üçüncü bölüm Regim aleyhtarı propagandalardan oluşuyor. Bu bölümde Koçak, burada özellikle halk ile devlet görevlileri arasında yaşanan sıkıntıları ve devlet görevlilerinin adaleti tesis edemediği ve haksızlığın kaynağı olduğu şeklindeki düşüncelerin çeşitli bildirilerle halka anlatılmaya çalışılmasından bahsediyor. Dördüncü bölüm 150'likler olarak adlandırılan ve yurtdışında yaşayan kişilerin faaliyetlerine ayrılmıştır. Çünkü bu kişiler yurtdışında da olsalar rejimin gözünde hâlâ daha hareketleri incelenmeyi hak etmektedirler. Beşinci bölüm seçimlerde siyasi muhalefeti incelemektedir. Altıncı ve yedinci bölümler de ise Kürt muhalefet ile Komünist muhalefet incelenmektedir. Sekizinci bölüm Basın-Yayın dünyasında yaşanan muhalefet ve dokuzuncu bölümde de azınlıklar ve yabancılar ile ilgili muhalefet incelenmeye çalışılmıştır.

Dini Muhalefet

Koçak, çalışması ile ilgili olarak "sadece sağda solda kalmış, küçük, günlük, kolay ezilebilir, fakat aynı zamanda iktidarın ciddiye aldığına bakılırsa, bizim de üzerinde durmamızı gerektiren

“

Sıradan insanların bu dönemde sergiledikleri çeşitli muhalif girişimler Tek Parti dönemi ve yakın dönem siyasi tarihimiz ile ilgili çalışmalar yapan Cemil Koçak tarafından Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler adıyla yayınlanan eserde incelenmeye çalışılmıştır. Koçak, kitabın konusunu "bu kitapta örgütlü muhalefetten söz etmeyeceğim. Bu kitabın konusu, sâdece sağda solda kalmış, küçük, günlük, kolay ezilebilir, fakat aynı zamanda iktidarın ciddiye aldığına bakılırsa, bizim de üzerinde durmamızı gerektiren günlük hayat içindeki muhalefettir. Genellikle kişisel olabilir. Ya da muhalif kişiler arasında gevşek ya da diri ilişkiler de bulunabilir." diyerek özetliyor.

günlük hayat içindeki muhalefettir." diyor. Bu saptama oldukça önemli çünkü dini muhalefet olarak çalışmada ortaya koyulan örnekler ve bu muhalefete karşı devletin gösterdiği aşırı hassasiyet arasında orantısızlık dikkati çekiyor. Bu çerçeveden bakıldığında dini muhalefet devlet tarafından "sağda solda kalmış, küçük" hareketler olarak değerlendirilmeyip en üst düzeyde yakından takip edilmiş gibi gözüküyor.

Dini muhalefet olarak ortaya konulan örnekler aslında devletin laiklik eksenli olarak gerçekleştirdiği yeniliklere karşı gösterilen tepkiden ibaret. Bu konudaki örneklerden dikkati çekenlerden birisi şudur: "Beykoz'da Yalı köyünde 80 numaralı hânedeki oturan 85 yaşlarındaki bakkal Kadri'nin "Aydın'da kaymakam câmide tiyatro oynatmış, bunun üzerine câmi yıkılmış... Bunu gazeteler de yazdı." şeklinde konuştuğu haberi alınmış ve hakkında soruşturma açılmıştı."³ Bir diğeri Elazığ'ın

Palu köylerindeki bir söylentiden ibarettir. Buna göre: "câmilere çan takılacağı ve Ankara'dan çan geleceği"⁴ şeklinde propaganda yapılması ve bu konu ile ilgili bir kişinin savcılığa sevk edilmesi idi. Yine aynı konu ile ilgili bir başka örnek: "Kars'ın Posof kazâsında Pomalı Kadir ve Çapuroğlu İskender isminde iki şahsın nişanlı kadın ve erkeklere haç takılacağı ve câmilerin kapatılacağı tarzında sözler söylemeleri üzerine"⁵ adli takibat yapılması idi. Bu tarz söylentilerin çıkmasındaki en önemli neden olarak Koçak, "bu sırada dine reform için bir komisyon kurulmuş ve komisyon bazı önerilerde bulunmuştu. Buna göre, câmilerde bundan sonra tıpkı kiliselerde olduğu gibi sıralar bulunacak ve câmilerde oturularak ibâdet edilecekti. Ayrıca, câmilere, tıpkı kiliselerde olduğu gibi, müzik âletleri de yerleştirilecek ve müzik de çalınabilecekti." diyerek söylentilerin kaynağını ortaya koymaktadır.

Bu ve benzeri konularda dini hassasiyet temelli kişisel denebilecek muhalif hareketlere genellikle imamlar ve vaizler karışmışlardır. Bu nedenle devlet Diyanet İşleri kanalı ile din görevlilerini ve vazılarını kontrol altına almaya çalışmış ancak buna rağmen provakatif eylem ve söylemlere devam eden kişiler hakkında adli takibat ve cezalandırılmaya gidilmiştir. Ancak Koçak'ın ifadesi ile "rejim, bu türden suçlar için çok daha ağır cezâlara ya gerek görmüyor ya da buna cesâret edemiyordu."⁶ Çünkü verilen cezalar çok ta ağır sayılmazdı.

Sıradan insanların dillendirdikleri din eksenli bu muhalif söylemler rejimin hassasiyetini ortaya koyması bakımından da oldukça önemli. Çünkü, kişisel muhalefet diyebileceğimiz eylemler ortaya çıktıkları yerin idarecileri tarafından takibata alındıkları gibi durumdan anında İçişleri Bakanlığı ve Başbakanlık da haberdar edilmekteydi. Böylesine sıradan ve örgütsüz eylem ve söylemlerden devletin merkezinin anında haberdar edilmesi gösterilen hassasiyeti ortaya koymaktadır.

İki Arada Bir Derede Diyanet İşleri Başkanlığı

Din adamlarının muhalif vaazlarını ve hutbelerini kontrol altına almak ve engellemek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevi olarak kabul ediliyordu. Özellikle Ramazan aylarında dini duyguların da kabarması ile birlikte imam ve vaizlerin vaazları daha bir tehlikeli boyuta ulaşıyordu. İşte bu nedenle İçişleri Bakanlığı ve Başbakanlık sürekli olarak Diyanet İşleri'ni sıkıştırı-

yordu. Bu konuda Koçak şunları söylüyor: "Diyanet İşleri Başkanlığı da hayli dertli ve şikâyetçiydi. Sadece denetim altında yaşamak zorunda değildi. Ayrıca, rejimin resmî propagandasında her zaman aşağılanan bir meslek grubu olan din adamlarının da temsilcisi olarak, devletin ve rejimin diğer ideolojik aygıtlarının üstten ve aşağılayıcı bakışlarına mâruzdu. Din adamları, bir grup olarak, geriliğin ve irticânın simgesi sayılmakta devâm ediyordu. Fakat diğer yandan, rejim, onları maaşlı memurlar olarak kendi devletine de kabûl etmişti! Böylece devletin çeşitli kuruluşları arasındaki çatışmanın ana nedeni de oluşmuştu. Rejimin resmî laiklik anlayışında toplumda ve devlette din adamlarına aslında gerek yoktu. Fakat fiilen vardılar! Hem de onları siyâsî/ideolojik olarak reddeden rejimin içindeydiler!"⁷ Anlaşıldığı üzere Diyanet İşleri Başkanlığı hem rejim tarafından dışlanıyor hem de yakından kontrol edilmeye çalışılıyordu. Özellikle kurban bayramı, zekat, fitre gibi maddi boyutlu dinsel ibadetler devlet kurumlarına maddi kaynak olarak kullanılmak isteniyor ve bu dönemlerde kurum harekete geçirilmeye çalışılıyordu.

Silo Olarak Kullanılan Camiler

Yeni kurulan Cumhuriyet'in laiklik anlayışı çerçevesinde yaptığı uygulamaların toplum tarafından kolay bir şekilde benimsenmesi sosyolojik açıdan pek mümkün değildi. Çünkü asırlarca İslâmi usullerle yönetilmiş ve İslâm'ın tüm toplumsal ilişkilerin merkezinde olduğu bir top-

lumun kısa bir sürede değişmesi imkansızdı. Bu nedenle de yeni yönetimin çeşitli uygulamaları muhalefetin çeşitli söylemlerine neden olmuştur. Bu muhalif söylemlerden birisi de İkinci Dünya Savaşı yıllarında camilerin işgal edilerek amacı dışında kullanımı ile ilgili genel kabuldü. Koçak bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Başbakanlığa yazdığı bir yazıya dayanarak bu söylemin gerçekliğini ortaya koyuyor. "23 Aralık 1944 tarihinde Başbakanlığa yazdığı bir yazı, hatırlanacağı gibi, pek çok câmi ve mescidin ikinci Dûnyâ Savaşı yıllarında silo olarak kullanıldığı yolundaki iddîalarla tamâmen örtüşmektedir. Yazıda, "içlerinde târihî kıymeti hâiz olanları da bulunan bâzı câmi ve mescitlerin Ofis (Toprak Mahsûlleri Ofisi) tarafından işgal ve ancak cemaatle kılınabilecek cumâ ve bayram gibi namazlardan bu sûretle halkın mahrum edildikleri, mahalleri (mahalli) Müftülüklerinden ve halk tarafından reisliğimize çekilen tel ve yazılarda bildirilerek sızlanılmakta olduğundan, hem ibâdethânelerin harap olmalarını ve hem de ahâlinin cumâ ve bayram namazlarından mahrum kalmalarını intâç eden bu işgal keyfiyetinin" sona erdirilmesi için önlem alınması talep ediliyordu."⁸

Komünizmle Mücadele ve Sansür

Yeni rejim dini (İslâmi) propagandayı kontrol altına alıp engellemeye çalıştığı gibi komünizme karşı da aynı uygulamayı devam ettirmiştir. Bu kapsamda komünizmin özellikle gençler

arasında taraftar bulup yayılmasını engellemek için devrin CHP genel sekreteri ve İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, Halkevlerine gönderdiği bir yazıda bulundurulması yasak olan kitapları da ayrıca belirtiyor. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: “Karl Marks: Gündelikçi İşçi ile Sermâye (1935), Fatma Yalçın: Sosyete ve Teknik (1935), Engeles (Engels) mütercimi Muhittin: Cemiyetin Asılları (1934), Sabiha Zekeriyâ (Sertel) Yeni Sovyet Kânunu Esâsisi (Molotofun Nutku-tercüme) (1936), Haydar Rıfat: Sosyalizm (tercüme) (1933), Haydar Rıfat: Hayâlî Sosyalizm ve İlmi Sosyalizm (tercüme) (1935), Sabiha Zekeriyâ (Sertel): Kari Fauteski'ye (Kautsky'e) Göre Sosyalizm (tercüme) (1934), Nâzım Hikmet: Sovyet Demokrasisi (1936), Hikmet Kıvılcımlı: Karl Marks'ın Ekonomi Poletiki (Politigi) Sosyalizm Tetkiki (tercüme) (1934), Haydar Rıfat: Milletçilik (Lenin, Stalin, Buharin) (1936), Hikmet Kıvılcımlı: Karl Marks'ın Hayat Felsefesi ve Sosyolojisi (1934), Hikmet Kıvılcımlı: İnkılâpçı Münevver (1935), Hikmet Kıvılcımlı: Maks [Marks] Engels (1936).”⁹

Komünist propaganda yapan yayınlar dışında sıkı denetim ve gözetim altında olan önemli yayınlar da şunlardır: Necip Fazıl Kısakürek'in çıkardığı Büyük Doğu, Adımlar dergisi, Tan, Yeni Sabah, Cumhuriyet ve daha birçok gazete. Bu takibatlar özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda daha da yoğunlaştırılarak çıkacak olan yayınların dış konjonktürde Türkiye'yi sıkıntıya düşürmemesi amaçlanmıştır.

Bunların dışında, İkinci Dünya Savaşı yıllarında okullarda çıkarılan gazete ve mecmuaların dışında dergi ve gazete çıkarmak için öğrenciler tarafından Matbuat Umum Müdürlüğü'ne yapılan başvurular Milli Eğitim Bakanlığı tarafından geri çevrilmiştir. Yapılan yoğun başvurular üzerine Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel iznin neden verilmediğini şu şekilde açıklıyor: “Gazete ve yâ dergi çıkarmak; sosyal, politik ve kültür alanlarında iddiâ sâhibi olanların iddiâlarını yaymak ve teyid etmek için ellerinde bir neşir vâsıtası bulundurmamak isteğinden doğar. Henüz tahsil devresinde olanların muhtelif alanlardaki iddiâlarını bir hakikat olarak halka neşretmeye seviyelerinin müsâit olmadığı, tahsil müesseselerine devâmı ihtiyâr etmiş olmaları ile fiilî olarak ispât etmiş oldukları gibi, ellerine böyle neşir vâsıtaları vermek, gazete ve yâ dergi çıkaran gençlerin tahsillerini sekteye uğratması ve bulundukları kültür müesseselerinin disiplinini bozmaya yol açacak vaziyetler ihdâs etmesi bakımlarından da doğru değildir. Bu sebeplerle, henüz tahsil devresinde olanların, bulundukları müesseselerin fikir ve sosyal hayatlarına makes olacak şekilde ve okul idârelerinin sıkı murâkabe ve mesûliyetleri altında, tâlimatnâmesine göre okulda çıkarmalarına müsaade edilmekte olan okul mecmualarından başka olarak, müessese dışında, okul idârelerinin murâkabesi olmaksızın, gazete ve yâ mecmua çıkarmaları, vekilliğimizce aslâ doğru görülmemektedir.”¹⁰

Sonuç:

Koçak çalışmasında tüm bu muhalif hareketleri ve rejimin bu hareketleri engellemek için aldığı tedbirleri çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor. Ancak çoğu zaman alınan tedbirlerin sonuçlarının ne olduğu ve nasıl cezalandırıldığı belgelere ulaşamadığı için cevapsız kalıyor. Bu eksikliğe rağmen tek parti hakimiyetindeki bir dönemde çeşitli muhalif hareketlerin olması, yapılan birçok değişiklik ve uygulamanın sessiz sedasız halk tarafından kabul edilmediğini de göstermektedir.

Koçak yapılan muhalefet içerisinde en önemli yeri dini muhalefetin tuttuğunu ortaya koyuyor. Bizce bunun en önemli nedeni Türk toplumunun hâlâ daha Osmanlı'dan gelen gelenek ve göreneklerin etkisi altında olması ve İslâm'ın insanların yaşamında önemli bir etkiye sahip olmasıdır. Tek parti döneminde dini muhalefetin dışında rejim için tehlikeye olabileceği düşünülen veya sezilen her türlü siyasi ve kişisel girişim yakından takip edilmiş ve gerektiğinde de yasal takibat ve cezalandırmalar yapılmıştır. Bu uygulama yurt dışında yaşayan muhalif odaklar için de genel bir takibat şeklinde uygulanmıştır.

Dipnotlar

- 1 Osman Akandere, Milli Şef Dönemi, İstanbul 1998, s. 22.
- 2 Cemil Koçak, Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler, İstanbul 2011, s. 15.
- 3 Koçak, a.g.e., s. 34.
- 4 Koçak, a.g.e., s. 35.
- 5 Koçak, a.g.e., s. 35.
- 6 Koçak, a.g.e., s. 37.
- 7 Koçak, a.g.e., s. 67-68.
- 8 Koçak, a.g.e., s. 68.
- 9 Koçak, a.g.e., s. 156.
- 10 Koçak, a.g.e., s. 158.

TÜRKİYE ÜZERİNE BİR BİYOPSİ ÇALIŞMASI BİR ZAMANLAR ANADOLU'DA

“Daha senaryo aşamasından beri biliyorum ki bu filmimin ticari potansiyeli daha düşük olacak. Uzun, yavaş, gece, karanlık, erkekler dünyası, kadın yok, otopsi, şu bu. Satışlar çok daha zor olacak. Bir yandan da bütün bunlardan, gizli bir zevk aldığım da söylenebilir. Piyasanın hesapçı ve sağlamcı zihniyetine bir meydan okuma isteği...”

(Nuri Bilge Ceylan, Kurgu Günlüğü, s. 38)

Süleyman CERAN



İnsanın aynasıdır sinema, en azından öyle olmasını isteriz hep. Sektör haline dönüşen ve son yıllarda da iyiden iyiye endüstriye evrilen bu meşgale şu an aynalık vazifesinin çok uzağında “hülya”larda geziniyor. Bu bağlamda Nuri Bilge Ceylan’ın ve benzer dili tercih eden yönetmenlerin filmleri imdadımıza yetişiyor. Sessizliğin en güzel müzik olduğunun keşfedildiği, “hâl” ve mimik üzerinden giden ve insana ait hikâyeler barındıran şeyler.

Üzerini külllediğimiz nice gerçek, bizim ansızın üfleyip yüzleşmemizi bekliyor.

Dramatik ve lirik bir senfoni gibidir Bir Zamanlar Anadolu’da. Öyle ki altı aydan fazla süren kurgu çalışmasından sonra üzerindeki tüm ağırlıklarından kurtulmuş ve sadelik denen o efsunlu ve albenili örtüyü üzerine almış bir yapımdır. Senaryosu, çekim ve kurgu dâhil üç ayda biten yapımların aksine uzun bir sindirme döneminden geçen

eser, sırtını Anadolu'ya dayayarak bize bir şeyler anlatmanın çabasına girer. Bu geniş kurgu ve düşün sürecinden dolayıdır ki Ceylan, “nasıl ki bir roman 600 sayfa olabiliyorsa, ben de bilinçli bir şekilde hikâyemi bu kadar uzun tutabilmek istedim. Pişman olduğum, atmak istediğim tek bir kare bile yok.” diyecek özgüveni kendisinde bulur. Kurgu Günlüğü de incelendiğinde görülecektir ki, üzerinde düşünülmemiş tek bir kare bile yoktur. Tüm diyaloglar, bakışlar, hareketler ve renkler sembolik bir karşılıkla yerleştirilmiştir filmin içine.

Karanlığı parlak ışıklarıyla deleterek ilerleyen araçlar görürüz. Bir Renault, bir Şahin ve bir de jip. Çeşmeye varırlar. Öldürülmüş bir adamın gömüldüğü yerdir aradıkları. Suçu işlemiş olan Yaşar'ın kılavuzluğunda “top gibi bir ağaç”ı bulmak için sabaha kadar yol teperler. Savcı, komiser, jandarma komutanı, doktor ve yardımcılardan oluşan konvoyun dört çeşme boyunca devam eden umutsuzlukla harmanlanmış belirsiz yolculuklarına dâhil olup, beşinci çeşmede güneşle beraber aydınlanma yaşarız.

Dedikodularla, yaranma girişimleriyle, güç gösterileriyle, hakaretlerle, acımasızlıkla örülü gündelik hayatımızın yarım gününe tekabül eden zaman dilimidir yansıyan perdeye. Yıllardan beri pek çok Anadolu kentinde ve kasabasında yaşanmış, önemsenmemiş, unutulmuş cinayet hikâyelerinden yalnızca biridir bu film. Nuri Bilge Ceylan, yurtdışında film çekip çekmek istemediğine ilişkin bir soru sorulduğunda bu işlere soğuk baktığını belirterek şöyle devam eder: “Çünkü sinemacının malzemesi detaylardır, mimiklerdir. Bir kültürün detaylarını iyi bilmeniz gerek-



“

Yıllardan beri pek çok Anadolu kentinde ve kasabasında yaşanmış, önemsenmemiş, unutulmuş cinayet hikâyelerinden yalnızca biridir bu film. Nuri Bilge Ceylan, yurtdışında film çekip çekmek istemediğine ilişkin bir soru sorulduğunda bu işlere soğuk baktığını belirterek şöyle devam eder: “Çünkü sinemacının malzemesi detaylardır, mimiklerdir. Bir kültürün detaylarını iyi bilmeniz gerekmektedir. İyi bilmediğim yerde film çekmeyi tercih etmem.” Ceylan'ın sinemasının temeli bu cümle ekseninde döner; detaylar ve mimikler.

mektedir. İyi bilmediğim yerde film çekmeyi tercih etmem.” Ceylan'ın sinemasının temeli bu cümle ekseninde döner; detaylar ve mimikler.

Anadolu'nun Karakterleri

Filmin karakterleri her ne kadar birbirleriyle hesaplaşıp, kavgaya edip ezmeye, sindirmeye çalışsa da yönetmen her birine ayrı ayrı kıymet verir, hepsinin ruh hallerine inmemizi sağlayacak diyaloglar ve mimiklerle örülü merdivenler yerleştirir sekanslara. İşte filme dâhil olma sıralarına göre karakter izlenimlerimiz:

Yaşar (Erol Eraserlan): Ölü. Film boyunca dört defa görürüz onu. Dükkânda. Kenan'ın hissettiği yanıl-samada. Kazılmış toprakta ve otopsi

masasında. Oto tamircisi dükkânın kirli camının bulanıklığıyla başlayan yolculuğumuzun ilk durağı, ortalık netleşince beliren çilingir sofrasıdır. Yaşar'ın dükkânında iki misafiri vardır. Yaşar, bir ses üzerine camdan dışarı bakar. Sonrasında uzunca bir süre ortalıktan kaybolur. O gecenin sonunda öldürüldüğünü, domuz bağıyla acılar çeke çeke, kıvrana kıvrana, diri diri gömüldüğünü öğreniriz. Kirli sakalı, sarkık bıyıkları, ablak suratıyla tipik bir emekçidir Yaşar. Ne için olduğunu tam anlamadığımız bir nedenle Anadolu'da yaşanan sayısız benzer olaylarda olduğu gibi öldürülür işte. (Filmin sonrasında Erol Eraserlan'ı Süttaş reklamında görünce bir an mezardan kalktığımı düşünerek şok olduğumu itiraf etmeliyim.)



Kenan (Fırat Tanış): Katil. Yorgunluktan, uykusuzluktan, huzursuzluktan, pişmanlıktan ve acıdan gözaltıları siyaha durmuş bir adam. Saçı sakalı birbirine karışmış. Hırpalanmış. Sağ elinden ve yüzünden yaralanmış. Suskun. Diri diri gömdükleri “Yaşar’ı neden domuz bağı ile bağladınız?” diye soran savcıya “bagaja sığdırmak için” diye cevap verir Kenan. Olay yeri ekibinin cesedi yer yokluğundan LPG’li bagaja konmak zorunluluğu ortaya çıkınca bağlamadan yerleştirmeleri, Kenan’ın yalanını ortaya çıkarır. Bu kinin, nefretin ve zalimliğin kaynağını hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz. Kenan, hep susar; dışarı fırlamış gözleriyle konuş-

maya çalışır. Kritik bir eşik olan Muhtar’ın evinde, çay getiren kızın masumiyeti karşısında çözülür, evin garajında polise daha önce verdiği ifadeyi değiştirir ve sabah cesedin yeri bulunur. Savcıyla yolları burada kesişir; ne de olsa her ikisi de katil sayılır.

Ramazan (Burhan Yıldız): Katilin kardeşi. Zanlı. Saf. Tombalak. Kola bağımlısı.

Naci (Yılmaz Erdoğan): Komiser. Argoyu seven, astını ezen, “Sabaha kadar biz koşalım, halayı sen çek!” diye, üstünü gıyabında sürekli eleştiren, dedikodu yaparken ve kendi alanında güç abidesi, eşine karşı dik durma ile pes etme arasında gidip gelen görev insanı. Love Story’nin melodisi yüklü telefonunu açınca duyduğu zilgıt, isteyip de yaşayamadığı hayatına sağlam bir gönderme gibidir. Naci, sorguda bir şey çıkartmayı beceremeyen, abartıcı, kendiliğinden çözülen işlerde başarıyı kendine bağlayan standart bir memurdur.

Cemal (Muhammet Uzuner): Doktor. Taşrada sıkışıp kalmıştır, belki de geçmişinden kaçmaktadır. Karısından ayrı, durgun, suskun bir insandır. İçinde taşıdığı tarifsiz sıkıntılar filmin pek çok sahnesinde dışarı taşar. Savcı, komiser, şoför iç

dünyalarını ona açarken “doktor-hasta” ilişkisinin klasikleşmiş mahremiyetiyle özdeşlenen doktor karakterine sığınır. Karakterler içerisindeki en düzgün tip olarak görünen Cemal’in sabah hastaneye girerken hastalarla konuşmaktan kaçmak için telefonla konuşuyormuş gibi yapması kendini beğenmişliğini ele verir sanki. Bir yandan da çaresiz; Komiser Naci’nin, “Gençsin, kaç kurtar kendini” demesine, “Nereye?” karşılığını vermesi, iç acıtıyor. Cesedin otopsisinde fark edilen boğazdaki ve ciğerdeki toprak kalıntılarını görmezden gelmesi, masumiyetini zedeler. Otopsi sonrası yüzüne sıçrayan kanla, çamurlu yolda ilerleyen maktulün karısı ve oğlunu mimiksiz izleyişiyle suça ortak olur sanki. Taşra, en masum gibi görünenlerimizi bile bir şekilde değirmeninde öğütmektedir çünkü.

Doktor Cemal, aslında izleyiciye karşılık gelir. Dışarıdan gözlem yapar, yabancı, ayrıksı durur ama ne yaparsa yapsın yaşanan olumsuzluklarda payı vardır. Filmi izleyen bizler de aslında hikayenin bir tarafından mesul sayılırız.

İzzet (Murat Kılıç): Polis memuru. Üstleri tarafından ezilen, hep susturulan, daha az bildiğine inanılan memur. Katilin yüzünün yıkanması görevi verildiğinde yalnızca yüzünü yıkamakla kalmayıp, burnunu dahi elleriyle silen arka koltukta sığıntı gibi oturan adam. Manda kaymakları konusunda haklı olsa dahi üstüne itiraz edemeyen sınıf insanı.

Arap Ali (Ahmet Mümtaz Taylan): Şoför. Hayatı rekabetle geçen, doyumsuz, aç gözlü, umarsız bir insan. Kavun, elma ve bazlama; bulduğunu götüren, bulamadığının, ulaşamadığının lafını eden kıskanç kişi. Sınıfsal yakınlığı olan





Tevfik'le çatışır. Her ikisi için gidecek yol yahut yemek yenecek köy her şeyden önemlidir, çünkü uzmanlık konuşacaktır.

Nusret (Taner Birsell): Savcı. İlçenin kralı. İdrar yollarıyla ilgili problemleri olan, tutanak tuttururken Clark Gable taklidi yapan, ruh hali çeşitli yaralarla yüzüne vurmuş, sırlarla, özentilerle ve örtülmüş günahlarla yaşayan biridir. Muhabbet esnasında başka birinden bahseder gibi anlattığı ölüm olayı ayağına bağ olur. Doktorla girdikleri diyalog sonrası kurduğu cümlelere takılır ve film boyu düşmemek için kendini tutar. En büyük sırrı, kabullenmek istemese de karısının intiharına neden olmasıdır. Filmin sonunda suçluluk duygusu ne kadar redetmeye kalsa da içine işleyecektir. “İnsan, başkasına ceza vermek için intihar eder mi?” diye çaresizce soru soran savcının aldığı yanıt, içine oturacaktır. Birsell, bir röportajında canlandırdığı savcıyı “içte vakumlanmış bir kişilik, ruhu yaralı ve bunu ifade etmekte sorunlu. Hatta içindeki yaraların bir kısmı yüzüne vurmuş gibi” der. Kişiyi kendinden daha güzel kim tanımlayabilir ki.

Önder Çavuş (Emre Şen): Jan-

darma komutanı. Yan rollerin insanı. Olay yerlerine ışık tutmaktan başka bir işi olmayan ve ilçeden ne kadar uzaklaşıldığını kendine dert edinen şahıs. Bir de her türlü ortama hazırlığıyla tanındıkları için elindeki bisküvi ile savcı-doktor diyalogunda yer bulmaya çalışsa da sonuçsuz kalır; çaresiz uzaklaşır.

Savcının Karısı: Kocasını onu aldatmıştır ve susar. Dünyalar güzeldir. Affettiği izlenimi uyandırsa da içten içe büyüttüğü acısı, çocuğunu doğurduğu gün nihayete erer. İntihar eder. Filmde parça parça diyaloglarla yaşadığı süreç izleyiciye taşınır; kendisi görünmemektedir.

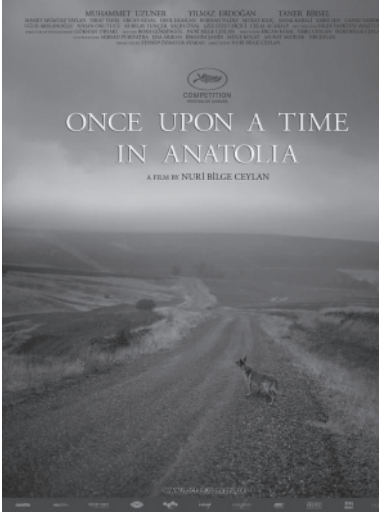
Tevfik (Uğur Arslanoğlu): Savcının şoförü. Tek maaşla çift kat daire yaptığı için Arap Ali'nin haset menziline. Savcı-Doktor, Komiser-Polis ikilemelerinden sonra gelen tabakaya mensup olan Tevfik'in menziline Şoför Arap Ali ile Mübaşir Abidin vardır. Mübaşir, iki üst tabakaya daha fiziksel olarak daha yakın yer almasından ötürü hatasını Tevfik'e yıkabilmektedir. Mesela, ceset torbasını unutan Abidin, savcıdan fırça yiyecekken suçu Tevfik'e atar, adamcağız da güce mesafesinin Abidin'den uzak olmasından dolayı



susar. Hep böyle değil midir zaten.

Abidin (Şafak Karalı): Mübaşir. Seyyar yazıcı. Görev adamı. Saçları geriye doğru taralı, jöleli memur. Her an herkesi en ufak menfaati için satmaya hazır 657. Ceset torbasını unutup savcıdan azar yemek için suçu şoföre anında atan uyanık. Otopsi sahnesinde kendi iç dünyasıyla ve briyantınli saçlarıyla meşgul olması, izleyenleri rahatsız eder. Şafak Karalı, geçtiğimiz aylarda öğrencisi tarafından ayağından vurulunca gündem olmuştu, şimdi iyidir herhalde.

Muhtar (Ercan Kesal): İlginç bir karakter. Kesal'ın başarılı performansı ile ortaya çıkan Muhtar tiplemesi bize çok tanıdık. Uyanık, yağcı, hesapçı ama aynı zamanda itaatkâr kamu görevlisi tipi. Köy



mezarlığına morg yapma telaşında olan Muhtarın, sürekli kesilen elektrik ile ilgilenmemesi öncelik algısını ele veriyor. Filmin üç senaristinden birisi. Büyük ihtimalle otopsi sahnelerini, olay yeri anlatırını yazan kişi, zira asıl mesleği doktorluk ve Anadolu'nun pek çok yerinde çalışmış bir insan. Kendi biyografisinde bakın ne yazıyor: "1984-89 yıllarında Ankara Keskin Devlet Hastanesi, Ankara Bala ve köylerinde Sağlık Ocağı hekimliği, Sağlık Merkezi Başhekimliği ve Sağlık Grup Başkanlığı yaptı." Bu alıntıdan sonra filmde neden Keskin ilçesinin seçildiği ortaya çıkar herhalde. Muhtar rolüyle Ercan Kesal, en dikkat çekici rollerden birine imza atar.

Muhtar'ın Kızı (Cansu Demirci): Masum. Saf güzel. Filmin aynasıdır; kahramanlarımızın kendilerini ele vermelerini tetikleyen katalizör vazifesi görür.

Gülnaz (Nihan Okutucu): Maktulün karısı. Sessiz Anadolu insanı. Kaderini kabullenmiş, yüklendiği derin kederi bir ömür taşıyacak kişi. Hastaneye kocasının cesedi gelince oğlu Âdem'e öyle bir sarılmıştır ki, tırnakları çocuğunun etine geçer adeta. Halinden kimse

anlamaz, belki bir parça doktor. Otopsi odasında kocasını o halde gören Gülnaz'dan savcı, cesedi teşhis etmesini ister; acılar erkek egemen dünyalar için çok narin kelimelerdir ne de olsa. Kocasının poşet içindeki elbiseleri, eline öylece bırakılır kadının. Acısı, bir elinde; umudu diğer elinde (oğlu Âdem) çıkar gider hastaneden.

Âdem: Maktulün oğlu. Otopsi odasına girip babasını anlam-sız gözlerle süzen, katilin kafasına hınçla taş atan oğlan. Okulun bahçesine dışarıya atılan topu çocuk refleksiyle geri gönderip annesinin acısının yanına dâhil olan kader kurbanı. Yetim.

Cafer (Kubilay Tunçer/QB): Otopsi teknisyeni. Filmde ismi Cafer ama Nuri Bilge Ceylan'ın Kurgu Günlüğü'nde ismi Şakir diye geçiyor. Sonradan ismi değiştirilmiş olabilir. Ruhu içinden çekilip alınmış izlenimi uyandıran bir tip. Önündeki otopsi masasında Yaşar'ın cesedi, dışarıda ise acılı bir kadın varken bile Cafer'in tek derdi, elindeki normal testereden kurtulup kadavraları hızla doğrayabileceği elektrikli testereye sahip olmaktır, o kadar. Tüm dünyası bu kadardır. Cafer'i canlandıran Kubilay Tunçer bir yazardır aynı zamanda, "Olağan Mucizeler" isimli kitabı hâlen kitapçıların raflarında durur. Üstelik de illüzyonisttir. Filmde hiç belli olmuyor değil mi?

Anadolu'nun Işıkları

Araba Farı: Filmin en başından devreye giren farlar bizim pek çok sahnede elimiz ayağımız olur. Özel olarak farların güçlendirildiği yapımda, sarı sarı salınan başakların ışıkla birlikte kurduğu fon, nefis

fotoğraf kareleri doğurur. Ceylan'ın ışık ve başak arasında kurduğu görsel uyum, filmin ağır ilerlediği ilk bölümü oldukça hareketlendirir. Araba farları ile büyük arazilerin yalnızca bir kısmını görmek durumunda kalırız. Bize gösterilen gerçekle yetiniriz. Farlar, kapalılığa, gizeme karşılık gelen gecede görmemize müsaade edilen dar alanları ifade etmek için kullanılır. Zaten hemen herkesin kendine bile kör olduğu alanları yok mudur?

Florasın: Kısa süreli, belirli ve bilinen dönemsel bir aydınlık süreci. Muhtar'ın evinde yemek yerken kullanılan, kimsenin gerçekten birbirinin iç dünyasını görmesine fırsat vermeyen alan. Herkes numara yapmaya, laflar göndermeye devam etmektedir. Varlığı bilinen bir durum olan florasının aydınlığı, herkesin zırhlarını üzerinde tutmalarına mani olmaz. Florasın, kimseyi aydınlatmamaktadır aslında. Florasın olduğu odalarda gölge yoktur ama bu yanılsamadan ibaret bir ışık oyunudur o kadar.

Gaz Lambası: Karanlığın içinde camın dışında cereyan eden rüzgâra kendilerini bırakıp öylesine içlerine dalan insanları sınırlı alanına şok edici bir şekilde çekerek çarpan, kendisiyle, beklentileri ve hayalleriyle yüz yüze getiren şeydir gaz lambası. Muhtarın kızının çayla birlikte taşıdığı lamba herkesi bir an için zırhsız yakalar. Kızın güzel yüzünde herkes başka şeyler görür. Çölde bir vaha gibi, sığınılacak bir liman gibidir gördükleri yüz ama geçicidir. Kenan, öldürdüğü Yaşar'ı, doktor ayrıldığı karısını, savcı öldürdüğü karısını düşünür, hayal eder. Bazıları bu süreçten etkilenmeyecek kadar kendine bile yabancılaşmıştır. Ne olursa olsun gaz lambası o kadar insana yakındır ki, bir vadiyi



andıran yüzlerdeki gölgeler, çizikler ve hatıralar birden fark edilir.

Güneş: Gün ağarır. Yorgun düşen insanların zırhlarını taşıyacak güçleri kalmamıştır. Yaşar'ın cesedi bulunur, gerçekler aydınlanmaya başlayacaktır. Savcının hikâyesi netleşir, doktorun geçmiş zaman fotoğrafları görünür, maktulün ailesi ve yakınları sahaya iner. İşlenen cinayetin nedeni ve nasıllığı güneşin de yavaş yavaş yükselmesiyle birlikte aralanmaya başlamaktadır. Önünde sonunda aydınlanma, egemenliği kuracaktır ne de olsa.

Anadolu'nun Elmaları

Kader. Suç. İlk günahın işlenmesine vesile olan nesne. Tamamen elma ve o esnada varolan düzlemin ilişkisi ile gerçekleşen hareket. Sığ bir dereye yuvarlanış. Başlangıç noktası, suya ulaşması ve takılması. Bir an kameraman, elmanın devam edeceği hissi ile kamerayı sola çok hafif kaydırır ama heyhat elmanın kaderi diğerleri gibi orada kalıp çürümesi üzerine kurgulu. Tüm filmin özeti. Bu sekans nasıl çekilmiştir bilemiyoruz, Kurgu Günlüğü'nde bir not yok ama yapımı baştan sona anlatan nefis bir sahnedir.

Arap Ali, arama çalışmaları esnasında bir elma ağacının dallarına hücum eder ve birini yakalar. Bu esnada bir elma düşer ağaçtan. Yuvarlanır, yuvarlanır, yuvarlanır, yuvarlanır, suya düşer. Dereye iler-

ler ve en sonunda bir yerde takılır, engeli aşar, tam yoluna devam edecekken başka bir engele takılır ve öylece durur. Kaldığı suda yanında çürümüş elmalar vardır, kaderi değişmemiştir. Diğer elmalar gibi o da çürüyecektir.

Anadolu'nun Biyopsi Sonucu

Film, bir cinayetin hikâyesi üzerine kurulu ama sinemanın sonunda dahi işlenen suçun nedenini bir türlü tam olarak öğrenemiyoruz. Hep kırıntılar. "Önemli gördüğümüz şeyi kimse anlatmıyor, küçük şeyler üzerinden ifade ediyoruz kendimizi." diyerek haklı bir tespitte bulunuyor Nuri Bilge Ceylan. Savcının karısı intihar etmiş, adam üzerine bile alınmıyor, başka şeylerle meşgul. Kenan'ın öldürdüğü adamın cesedi aranıyor ama bu esnada "camız yoğurdu", "prostat" muhabbeti yapıyor teşkilat, üstelik bu diyaloglarda bile ast üst ilişkisi kuruluyor. Komiser, katilin ağzına ve doktorun vereceği rapora; muhtar, jandarma ve otopsi teknisyeni ise savcının ağzına bakıyor. Bürokrasinin pash çarkları ülkenin küçüklü büyüklü her yerinde, ite kaka yahut zorla ama ille de bir şekilde işletiliyor.

Filmde toprağın içine yaşarken gömülen Yaşar, aslında ülkemize karşılık geliyor. Görmek istemediğimiz sorunları gömüp bambaşka küçük şeylerle günü kurtarıyoruz.

Memlekette o kadar çok cerahat var ki çıkarılmayı bekleyen; her şey bırakılmış küsurlarla uğraşılıyor. Geçen yüz yılın problemli meselelerini yan yana koysak buradan Fizan'a yol olur. Ama yokmuş gibi yapıp kendimizi kandırıyoruz sadece.

Nuri Bilge Ceylan, bir cerrah hassasiyetiyle ülkenin genelinde gördüğü sorunlara ilişkin analizlerine küçük bir parçadan başlıyor; Kırıkkale'nin Keskin ilçesinden. Yönetmen, aldığı dokuyu, bir mikroskop olarak kullandığı kamerayla gözümüzün içine sokarak hal-i pür melalimizi bize gösteriyor. Üstelik bu işlemi cinselliğin sığ sularına girmeden, laf kalabalığına dalmadan, dozu kaçmış mimiklere ve oyunculuklara prim vermeden, popülerliğin çukuruna düşmeden, izleyicinin beklentilerinden ziyade hayallerini/hikâyesini referans alarak, kısacası riske girerek yapıyor. Elimize tutuşturduğu sonuç raporuyla durumumuzun vahametini, hastalıklarımızın çapını gösteriyor. Biz de ilerleyen acılarımızın, kayıplarımızın arkasından Doktor Cemal gibi üzerimize sıçrayan kanla birlikte bakmakla yetiniyoruz şimdilik. Bir Zamanlar Anadolu'da sırf bu nedenle tam bir panorama aslında. Ceylan, hepimizin görmek istemeyeceği, ama karşılınca reddedemeyeceği gerçek hikâyemizle başa bırakıyor bizi.

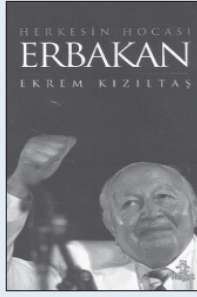


Militarist Modernleşme

Murat Belge
İletişim Yayınları

Murat Belge, Militarist Modernleşme’de Almanya, Türkiye ve Japonya’da yaşanan militarist modernleşme sürecini karşılaştırmalı örneklerle ele alıyor: Almanya örneğini İtalya, Japonya örneğini Hindistan ve Türkiye örneğini Yunanistan ile karşılaştırıyor. Belge, yalnızca orduların modernizasyonu sınırlı kalmayan, tüm toplumun askerî disiplin ve itaat yöntemleriyle “terbiye” edildiği farklı modernleşme deneyimlerinin tarihsel ve toplumsal yönlerine odaklanıyor.

Militarist Modernleşme, farklı coğrafya ve tarihsel/siyasal deneyimler içinde biçimlenmiş ulus-devlet örnekleri arasında, hamasi vaazların, “kan ve demir”le gerçekleşeceği iddia edilen projelerin, disiplin ve itaat, tarihi ve toplumu ancak “şiddet”le kavrayabilen bir dünya görüşünün nasıl hakimiyet kurabildiği sorusuna cevap arıyor. Ele alınan ülkelerin siyasal geçmiş ve deneyimlerini tarihsel bir analize tâbi tutarken “ideolojilerin militarizasyonu”nun nasıl gerçekleştiğini tartışıyor. Militarizmin tahakküm kurmadığı örneklerde, bunu engelleyen toplumsal, siyasal ya da kültürel reflekslerin nasıl işlediğini inceliyor.

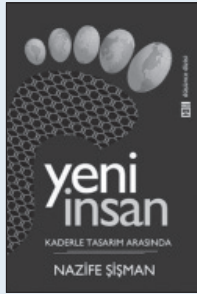


Herkesin Hocası Erbakan

Ekrem Kızıltaş

Hayat Yayınları

“Bu kitap Erbakan Hoca’yı anlamak ve izlemek isteyenlerin, O’nun hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olabilmeleri temennisi ile yazıldı” diyen Ekrem Kızıltaş’ın kitabı Hayat Yayınları’ndan *Herkesin Hocası Erbakan* adıyla çıktı. Kızıltaş, Erbakan Hoca’nın hayat evrelerini, karşılaştığı olayları, kritik zamanlarda verdiği kararları, hayata bakışını, kronolojik bir anlatıyla okuyucuya sunuyor. Kızıltaş’la Türk siyaset tarihinin son 40 yıllık sürecinde ismi hep gündemde olmuş, siyasetçiliğin yanı sıra, mühendis ve İslâmcı bir figür olarak hafızalara kazınmış Erbakan’ın hayatını ve siyaset dünyasındaki yerini ele alıyor.

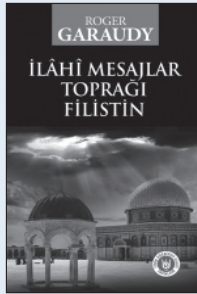


Yeni İnsan

Nazife Şişman

Timaş Yayınları

Bilim ve tıp alanında olağanüstü gelişmelerin yaşandığı günümüzde, biyoteknoloji ve biyogenetik bu yenilikleri insanlar üzerinde uygulamaya başladı. Kaderi değiştirmeye talip olan, ölüme “meydan okuyan”, insan doğasını biçimlendirmeye çalışan bir mühendislikle karşı karşıyayız. Günümüz dünyanın egemen yaklaşımlarını sorgulayan Nazife Şişman, günümüzün ve geleceğin bu önemli sorununu konu edindiği *Yeni İnsan* kitabında, bizleri konuyu ahlaki ve toplumsal açıdan düşünmeye davet ediyor. Türkiye’de konuya ilgili yayımlanmış sınırlı sayıdaki yetkin eserden biri olan *Yeni İnsan*’dan hareketle biyoteknoloji, kapitalizm ve Müslüman bilincin bu meseleler karşısındaki tavırlarını



İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin

Roger Garaudy

Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları

Çeviren: Cemal Aydın

Bu kitap ürkütücü gerçekleri, kaynak ve delilleriyle ortaya koyarak haykırdığı için Batı’da yasaklandı. O yüzden hiçbir kitabevinde bulunmuyor. Kitabı okuyunca kimlerin, neden yasakladığını göreceksiniz. Sadece şu kadarını hatırlatmakla yetinelim: Churchill’in Üçüncü Dünya Savaşı’nın Ortadoğu’da patlak vereceğini ve bunun da İsrail yüzünden çıkacağını söylediği rivayet edilir. Bernard Granotier’nin de herhalde Churchill’in o sözünden hareketle kaleme aldığı “İsrail, cause de la troisième guerre mondiale/Üçüncü Dünya Savaşı’nın Sebebi İsrail” adlı bir kitabı bulunuyor. Bu kitap, bizi çok yakından ilgilendiren Ortadoğu’nun dün, bugün ve yarınıyla ilgili vazgeçilmez bir kaynak eserdir. Batı’nın ve onun efendisi ABD’nin gerçek yüzünü gözler önüne seren bir çalışmadır. Bu eser okunmadan Ortadoğu hakkında yapılacak her değerlendirme eksik kalacaktır.



Batı Düşüncesi Tarihi-I

Richard Tarnas

Külliyat Yayınları

Profesör Tarnas, bu kitabında, Batı düşüncesinin antik dönemden postmodern sürece kadar izlediği seyrüseferi nefes kesici bir dille anlatıyor ve özgün bir şekilde yorumluyor. Rönesans’ta Kopernik’in kozmolojik devrimiyle birlikte kozmos’un ve insanın izafileştirildiğini; modernite sürecinde, Descartes’ın metafizik devrimiyle birlikte, kozmosun, madde ve zihin olarak parçalandığını, Kant’ın epistemolojik devrimiyle birlikte ise insanın ve anlamın algılanan nesneden koparıldığını; bütün bu süreçlerin postmodern aralık’ta, ontolojik evsizlik ve manevî yabancılışmayla sonuçlandığını gösteriyor.

Tarnas, insanlığın eşliğine sürüklendiği bu çok boyutlu varoluşsal bunalımdan çıkış yolunun, “katılımcı mistik” olarak tanımladığı, kozmos’la insanı yeniden bütünleştirilecek bir çabanın ortaya konulmasından geçtiğini ikna edici bir dille gözler önüne seriyor.