

**T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**SOĞUK SAVAŞ SONRASI BATI
LİTERATÜRÜNDE İSLAM'A BAKIŞ**

Fatma KURT

2501030414

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Serpil Çakır

İstanbul 2006

ÖZ

Bu çalışmanın temel gayesi Soğuk Savaş sonrası küreselleşme sürecinde Batı'nın İslam algısının Batılı entelektüellerin görüşleri açısından incelenmesi ve tartışılmasıdır. Okuyucu bu tezde Samuel Huntington, Bernard Lewis, Gilles Kepel, Olivier Roy, Benjamin Barber, Edward Said ve John L. Esposito'nun İslam'a dair temel görüşleri ve çalışmalarının bir sentezini bulacaktır. Dört bölümden oluşan ve literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu çalışma, söz konusu entellektüellerin temel görüşlerini ortaya koydukları eserlerinin bir analizini içermektedir. Her bir bölümde İslam'a ilişkin benzer görüşlere sahip olan bir ya da iki yazar birlikte ele alınmaktadır. Bu tezde İslam'a ilişkin Batı literatürü Edward Said'in Şarkiyatçılık tenkidi çerçevesinde ele alınacak ve bu bağlamda değerlendirilecektir.

Bu çerçevede, öncelikle İslam'ın askeri ve siyasi bir tehdit olarak algılanışı Samuel P. Huntington ve Bernard Lewis'in çalışmalarından hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. İzleyen bölümde ise, "siyasal İslam'ın" gerilediği yönündeki görüşler Gilles Kepel ve Olivier Roy'un çalışmalarının çerçevesinde değerlendirilecektir. Daha sonra küreselleşmenin demokrasi açısından bir tehdit oluşturduğundan hareketle, İslam'ı da küreselleşme ile benzer bir tehdit olarak değerlendiren Benjamin Barber'in görüşleri üzerinde durulacaktır. Son bölümde Batı literatüründe İslam'ın oryantalist algılayış kısılcından kurtulamadığı ve bu algılayışın modern şarkiyatçılığın en güçlü ayağını oluşturduğu görüşleri Edward W. Said'in şarkiyatçılık kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınacaktır. Ve nihayet bu çerçevenin dışına çıkan görüşlere yer vermek açısından, İslam'ı oryantalist algılayışın ötesindeki değerlendirmeleriyle ele alan John L. Esposito'nun görüşlerine yer verilecektir.

ABSTRACT

The main purpose of this study is to examine and discuss the Western perception of Islam on the post-Cold War era in the intellectual context. In this thesis the reader will find a synthesis of the main works and reflections of Samuel Huntington, Bernard Lewis, Gilles Kepel, Olivier Roy, Benjamin Barber, Edward Said, and John Esposito on Islam. In the study, literature review method was used. This thesis has four main chapters analyzing the main works and reflections of these foregoing Western intellectuals. Each chapter includes one or two intellectuals in terms of their similar considerations about Islam. The main discussion of the Western literature on Islam has been made in the context of Edward Said's Orientalism reviews.

In this context, first, the most common perception of Islam in the Western intellectuals, Islam as a military and political threat, is discussed in the terms of Huntington and Lewis' reflections on Islam. In the following chapter, Kepel and Roy's considerations of the failure of political Islam is argued. In the third chapter, the reflections that Islam as a threat for democracy (as much as globalization) is discussed in the context of Barber's Jihad concept. All the discussions about Islam in this thesis are analyzed in terms of Said's Orientalism concept. There are also different approaches to Islam against the generally accepted literature with a negative view towards Islam. In this study, as one of the most significant representative of this constructive approach, John L. Esposito and his reflections on Islam is examined.

ÖNSÖZ

Kavramsallaştırma salt bir “anlama ve anlaşma aracı” olarak ele alındığında bir yere kadar zararsız olması bir yana, yararlı ve gereklidir. Ancak “kavramsallaştırma” ile “kategorilere ayırma/kategorikleştirme” arasında ince bir ayırım bulunmaktadır. Kavramsallaştırma bir ölçüde anlamaya ve anlamaya araç olabilir. Kategorikleştirme ise, özünde zihnin ontolojik düzeyde parçalanması demek olduğundan etkileri çok daha derin ve kalıcıdır. Şu halde aşırı boyutlara vardırılmadığı sürece her kavramsallaştırma yöneldiği amaçla sınırlı tutulabilir. Bir fenomenin sadece bir yönüne, bir bölümüne işaret eder ve hiçbir zaman bütünü tam olarak kuşatamasa da bir dönem -geçici olarak-, fenomenlerin anlaşılmasını kolaylaştırır. Bundan hareketle belki yüz sene sonra “fundamentalizm” veya “siyasal İslam” gibi kategoriler herkese anlamsız gelecektir.

Batı literatüründe İslam algısının incelendiği bu tez, İslam’ın Batılı akademisyenler nezdinde kategorikleştirilmesinin bir eleştirisini doğrudan doğruya içermemekle birlikte, Batılı entellektüellerin Said’in ortaya koyduğu Şarkiyatçılık veçhelerinden biri olan ‘akademik bir çalışma alanı olarak Şarkiyatçılığın’ bir uzantısı olduklarını ortaya koymaktadır. Bütüncül ve genelleşici yaklaşımların sakıncalarının bilinciyle, bu noktada Batı literatürünün salt bir ‘modern Şarkiyatçılık’ imajı içermediğini de belirtmekte yarar var. Nitekim, her tür kategorikleştirme kaygısından uzak kimi Batılı entellektüellerin varlığını yadsımak, bizatihi kategorikleştirme hatasına düşmek anlamına gelecektir. Huntington ve Lewis gibi siyasal gayelerle akademik faaliyette bulunanların yanı sıra, Edward Said ve John. L. Esposito gibi akademik ahlâkı kendilerine temel yol gösterici olarak belirlemiş entellektüellerin incelenmesi bu çerçevede içerisinde anlamını bulmaktadır. Diğer yandan Gilles Kepel ve Olivier Roy gibi İslam’ı ya da daha genel itibarıyla çalışma konusu yaptıkları olguları salt görünen yüzleriyle değil, sosyolojik birtakım temelleriyle de açıklamaya çalışan ve genellemeci tutumlardan kaçınan akademisyenler, ve de Benjamin Barber gibi gerçeği çarpıcı bir biçimde, ironik bir üslupla dile getiren entellektüeller Batı literatürünün tektip olarak değerlendirmeyi olanaksız kılmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
İSLAM ALGISI VE BATI’NIN ZİHNİ TEMELLERİ ÜZERİNE	1
1. Entelektüel Açıdan İslam İmajı	2
2. Medyatik İslam İmajı	3
3. Terör ve İslam İmajı	4
1. BÖLÜM	6
İSLAM’IN ASKERİ VE SİYASİ BİR TEHDİT OLARAK	
ALGILANIŞI	6
1. 1. SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÜNYA DÜZENİNE DAİR TEORİK	
YAKLAŞIMLAR	6
1. 1. 1. SAMUEL P. HUNTINGTON	10
1. 1. 1. 1. Medeniyetler Çatışması Tezinin Temel Argümanları	13
1. 1. 1. 2. Medeniyetler Arasındaki Fay Hatları	15
1. 1. 1. 2. 1. “The West and the Rest”	16
1. 1. 1. 2. 2. “Bölünük (Torn) Ülkeler”	16
1. 1. 1. 2. 3. Bölgesel Örgütlenmeler ve Medeniyetler	17
1. 1. 1. 2. 4. “Eşsiz (Unique) Batı’nın” Ödevi	18
1. 1. 1. 2. 5. Amerikan İç Politikası İçin Öneriler	20
1. 1. 1. 3. Medeniyetler Çatışmasında İslam’ın Yeri: “İslam’ın Kanlı Sınırları”	20
1. 1. 1. 4. Medeniyetler Çatışması Tezine Yönelik Eleştiriler	23
1. 1. 1. 4. 1. Yeni Bir Paradigma Olmayışı	23
1. 1. 1. 4. 2. İndirgemeci Bir Yaklaşım İzlediği	24
1. 1. 1. 4. 3. ‘Tekçi’ (Monolithic) Medeniyet Algısı	25
1. 1. 1. 4. 4. Metodolojik Hatalar	25
1. 1. 1. 4. 5. Verilen Örneklerin Tutarsızlığı	26
1. 1. 1. 4. 6. Oryantalist bir “Öteki” Anlayışı	27
1. 1. 1. 4. 7. Siyasi Tavsiyelerin Stratejik Oluşu	28
1. 1. 1. 4. 8. Çatışma Tezinin Diyalektik Yapısı	29
1. 1. 1. 5. 11 Eylül Sonrası Medeniyetler Çatışması Tezi Ve İslam	30
1. 1. 1. 5. 1. İslam-Batı İlişkilerine Yönelik Artan İlgi	32
1. 1. 1. 5. 2. Artan Amerikan Karşıtlığı	33
1. 1. 1. 5. 3. “Medeniyetler Çatışması”ndan “Müslüman Savaşları Çağı”na....	33
1. 1. 1. 6. Huntington’ın Medeniyetler Çatışması Tezinin Değerlendirilmesi...	34
1. 2. BERNARD LEWIS	37
1. 2. 1. “Müslüman Öfke”nin Kökleri	38
1. 2. 2. İslam’ın Krizi	41
1. 2. 2. 1. İslam Dünyasının Önündeki İki Seçenek	44
1. 2. 2. 2. Haşîşîler ve Terörün Kaynağı	47

1. 2. 3. Bernard Lewis'e Yönelik Eleştiriler	48
1. 3. LEWIS VE HUNTINGTON: GENEL DEĞERLENDİRME	51
2. BÖLÜM.....	53
İSLAM'IN SİYASAL ALANDA GERİLEDİĞİ ALGILAYIŞI	53
2. 1. GILLES KEPEL	53
2. 1. 1. Allah'ın Batısında: Batı'daki İslam Varlığı	54
2. 1. 1. 1. Amerika'daki İslam Varlığı	56
2. 1. 1. 2. İngiltere'deki İslam Varlığı	57
2. 1. 1. 3. Fransa'daki İslam Varlığı	58
2. 1. 2. Tanrının İntikamı: Dinlerin Yükselişi	59
2. 1. 2. 1. İslam'ın Yükselişi	65
2. 1. 2. 1. 1. Genç, Şehirli ve Yoksul Kesim	66
2. 1. 2. 1. 2. Dindar Orta Sınıf	66
2. 1. 2. 1. 3. İslami Entelijansiya	67
2. 1. 3. İslamın Siyasal Alanda Gerileyişi	69
2. 1. 4. Gilles Kepel'in Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme	72
3. BÖLÜM.....	92
İSLAM VE KÜRESELLEŞMENİN BENZER TEHDİTLER OLARAK ALGILANIŞI	92
3. 1. 1. 2. Postmodern Ekonomi: Sert Mallardan Hizmetler Sektörüne	97
3. 1. 1. 6. Tele-Edebiyat ve Tema Parklar	102
3. 1. 2. 1. Milliyetçilik ve Cihad	104
3. 1. 2. 3. İslam: Esas Cihad	107
3. 1. 4. 1. Demokrasiye Karşı Vahşi Kapitalizm	119
3. 1. 4. 2. Teknoloji: İki Ucu Keskin Bıçak	124
3. 1. 4. 3. Demokrasi ve Sivil Toplum	125
3. 1. 5. Değerlendirme	127
4. BÖLÜM.....	129
İSLAM'IN ŞARKİYATÇI ALGILANIŞININ ELEŞTİRİSİ VE İSLAM'IN ENTELEKTÜEL-MANEVİ BİR MEYDAN OKUMA OLARAK ALGILANIŞI	129
4. 1. İSLAM'IN (ORYANTALİST) ŞARKİYATÇI ALGILANIŞI VE ELEŞTİRİSİ	129
4. 1. 1. EDWARD SAID	130
4. 1. 1. 1. Şarkiyatçılık	133
4. 1. 1.1. 1. Akademik Bir Çalışma Alanı Olarak Şarkiyatçılık	134
4. 1. 1. 1. 2. Bir Düşünme Biçemi Olarak Şarkiyatçılık	135
4. 1. 1. 1. 3. Şark Üzerinde Hâkimiyet Kurmaya Yönelik Bir Batı Biçemi Olarak Şarkiyatçılık	135
4. 1. 2. İslam'a Şarkiyatçı (Oryantalist) Bakışın Eleştirisi	136
4. 1. 2. 1. Klasik Şarkiyatçılığın İslam Algısı	136
4. 1. 2. 2. Modern Şarkiyatçılığın İslam Algısı	138
4. 1. 2. 2. 1. Edward Said'in Huntington Eleştirisi	141
4. 1. 2. 2. 2. "Haberlerin Ağında İslam"	144
4. 1. 3. Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek	147
4. 1. 4. Kültürlerarası Etkileşimin Ürünü Olarak Küreselleşme	149

4. 2. İSLAM'IN ENTELEKTÜEL VE MANEVİ BİR MEYDAN OKUMA OLARAK ALGILANIŞI: JOHN L. ESPOSITO	151
4. 2. 1. İslam: Tehdit mi Meydan Okuma mı?	151
4. 2. 2. Kutsal Olmayan Savaş	153
SONUÇ	155
KAYNAKÇA	159

GİRİŞ

İSLAM ALGISI VE BATI’NIN ZİHNİ TEMELLERİ ÜZERİNE

Bu çalışmada Soğuk Savaş sonrası küreselleşme sürecinde İslam algısı üzerine bazı Batılı entelektüellerin görüşleri analiz edilecektir. Bakış açıları ile farklılık yaratan, temelde hemen hemen aynı argümanları kullanarak farklı sonuçlara ulaşan bu yazarların düşüncelerinin temel dinamikleri tartışılacaktır. Dolayısıyla çalışmanın bölümleri, tarafımızca, benzer sonuçlara ulaşan yazarların beraber ele alınışı ve ayrıca bunların analizlerine yakınlık gösteren diğer bazı önemli görülen yazarların da analizlerine kısaca değinilecek şekilde oluşturulacaktır.

Literatürde “Doğu” ile “Batı” arasında *tanımlama* ya da *tanımlanma* temelindeki münasebetlerin geçmişi çok eskilere dayanır. Temelde bu belirgin ayrımın nereden kaynaklandığı ve tam olarak hangi mekânsal alanları ifade ettiği kesin hatlarla belli olmamakla birlikte, Roma İmparatorluğu’nun kendi ülkesi için *Pars Orientalis* ve *Pars Oksidentalıs* tanımlaması, kurgusal Doğu-Batı karşıtlığının ilk doğuşudur denilebilir.¹ Ontolojik ve epistemolojik bir zıtlık ilişkisi² olarak görülen ve Oryantalizm* (Şarkiyatçılık) olarak da ifadelendirilen bu düşünme biçimi, yıllardır kurgusal bir zihni pratik olarak Doğu (Şark) olarak adlandırılan “yapı”ya bakışın temelini oluşturmuştur.

¹ Mehmet Ali Kılıçbay, **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001, s. 45

² Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman, “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı**, Sayı: 2, Nisan 1998, s. 75

* Oryantalizm kelimesi güneşin doğuşunu ifade eden Latince *Oriens* kelimesinden türetilmiş ve coğrafi manada Doğuyu işaret etmekte kullanılmıştır.

Bununla birlikte çalışmanın temel konusunu oluşturan “Batı literatüründeki İslam algısı”, ilk anda söz konusu ayrımın ya da zıtlık ilişkisinin bir tezahürüymüş izlenimi verse de, çalışmaya konu olan entellektüeller Edward W. Said’in kavramsal çerçevesinden hareketle değerlendireceğinden çalışma böyle bir ayrımın destekleyicisi ya da bir uzantısı olarak değerlendirilmemelidir. Bu itibarla, “modern oryantalist” olarak nitelenebilecek bu entellektüellerin ortaya koyduğu Doğu-Batı, hatta İslam-Batı³ ayrımına ve bir takım tanımlamalara (Batılı Müslümanlar, Siyasal İslam, İslamî Terör) çalışmada kaçınılmaz olarak yer verilmekle birlikte, bu ayrımların ve tanımlamaların söz konusu çerçevede değerlendirilmesi daha anlaşılır olacaktır.

Edibe Sözen’in İslam’ın *öteki* olarak tanımlanmasının üç yönüne ilişkin tespitine dayanılarak, Batı’da üç çeşit İslam imajından bahsetmek mümkündür: Entelektüel düşüncenin ürettiği İslam imajı, medyatik İslam imajı ve terörle ilintili bir İslam imajı.⁴ Çalışmanın nerede durduğu noktasında açıklayıcı olması bakımından söz konusu tasnife kısaca değinmekte fayda var.

1. Entelektüel Açıdan İslam İmajı

İslam’ın siyasal ve askeri bir tehdit olarak algılanışından manevi bir meydana okuma olarak ele alınışına, İslam’ın küreselleşmesinden siyasal alanda zayıfladığı iddialarına, İslâmî dinî radikalleşmenin kültürden arınma ve küreselleşmenin bir ürünü olduğu öngörülerine kadar, İslam Batılı entellektüeller tarafından çok çeşitli açılardan ele alınmıştır. Ancak İslam’ın bu çok çeşitli değerlendirmelerinde değişmeyen ortak birtakım hususlar mevcuttur. Bir kere İslam hakkında yazılan

³ Batı’da gerçekleşen, İslam dünyası ile ilgili tartışmalarda bir nokta dikkat çekmektedir. İslam ile Hristiyanlığın karşı karşıya getirilmesi yerine, karşılaştırılan, İslam ile Batı olmaktadır. Söz konusu literatürde dar anlamda bir coğrafyaya, daha geniş anlamda ise belli bir değerler sistemine işaret eden “Batı”, bir din olan İslam’ın karşısında konumlandırılmaktadır. Edward Said, bu durumu Batı algılayışının bir uzantısı olarak görmekte ve bu algılayışın ağızından durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Batı, Hristiyanlığı aşarak Hristiyanlık’tan daha büyük bir şey olmuş, ancak İslam dünyası, din, ilkelik ve gerilik çamuruna saplanıp kalmıştır.” Edward W. Said, **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World**, Pantheon Books, New York, 1981, s. 10’dan naklen Mahmut Mutman, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Ed. Fuat Keyman vd., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 27

⁴ Edibe Sözen, “Medyatik İslam İmajının İki Kanadı: Terör ve Cihad”, **Anlayış**, Sayı: 27, Ağustos 2005, s. 53-55

eserlerin çoğunda, *İslam* ve *Batı* birbirine zıt iki dünyanın adıdır. İslam’a ilişkin yayınların büyük bir kısmında, İslam’a karşı öfke, tehdit algısı ve nefret hâkim unsurlardır.

Said’in *Haberlerin Ağında İslam*⁵ adlı eserinde belirlendiği gibi Batılı değerlerin kendilerine ait olduğunu ifade eden entelektüellerin ortaya koyduğu İslam, adeta onlar tarafından “üretilmiş” bir İslam’dır.

Batılı entelektüelin ürettiği *İslam*’a karşı, Edward Said ve John Esposito gibi düşünürler, İslam karşıtı söylemlerin yapısını bozucu çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.

2. Medyatik İslam İmajı

Batı medyası, sıklıkla İslam’ı siyasal bir tehdit olarak görmektedir. 1979’da *Time* dergisinin kapak konusu, “İslam: Militan Uyanış”tır. Dergi 2005’te de Leonardo da Vinci’nin ünlü Mona Lisa’sına türban takarak “Avrupa’da Kimlik Krizi” başlığını kullanmıştır. Belçika Hükümeti, göçmenleri, “İslamî aşırı dinciliği ithal eden truva atları”olarak adlandırmıştır.

Öte yandan, Edward Said’in ileri sürdüğü gibi, XVII., XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki İslam tasavvuru, günümüz Amerikan-Batı medyasına ve sinemasına geniş bir tahayyül hazinesi vermiştir: oryantal, mistik, esrarengiz, sırlarla dolu, ata-erkil, şehvet düşkünü, karşı cinsi ezen ve aşağılayan, her tür aşırılığa açık ve yeniliğe düşman bir İslam ve Doğu. Bugün görsel sanatlar aracılığıyla biteviye üretilen bu İslam ve doğu imajını geriye doğru okuduğumuzda, Şarkiyatçılığın etkin rolünü net olarak görmek mümkündür.

Gerçek Yalanlar, *Indiana Jones*, *Delta Harekâtı*, gibi filmlerde, *Allah’ın Adıyla*, *Kutsal Hiddet* adlı kitaplarda İslamiyet sorgulanmakta; zorba ve en önemlisi katil Müslümanlar görselleştirilmektedir; silahlı, sakallı, fanatik teröristlere kitap

⁵ Edward W. Said, **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World**, b. a. Bu kitabın Türkçe tercümesi için bkz. Edward W. Said, **Haberlerin Ağında İslam**, Çev. Alev Alatlı, İstanbul, Babil Yayınları, 2000

kapaklarında, dergi dosyalarında yer verilmektedir. İstirap veren, şiddet, öfke, yoksulluk ile ilgili haberlerin çoğu Müslümanlara ilişkindir.

3. Terör ve İslam İmajı

Medya aracılığıyla gündelik dile sokulan “İslam terörizmi” ifadesi, İslam dini ve Müslüman dünya ile terörizm arasında çok yakın, hatta birebir bir ilişki varsaymaktadır. Modern dönemde sadece Müslüman kimlikli insan ve grupların amaçlarına ulaşmak için şiddete başvurdıkları çıkarımı yapılmaktadır.

11 Eylül Terörü, 11 Mart Madrid Terörü, 2002 Endonezya Bali’de 180 turistin terör sonucu ölümü, 22’si kadın 50 Çeçen’in Moskova’da bir tiyatroyu basmaları, Temmuz 2005’te Londra’da patlayan bombalara ilişkin haberlere bakıldığında, Batı medyasında ve bu medyayı hâkim söylemin temsilcisi olarak kabul eden diğer ülke medyalarında terör ve İslam arasında yakından bir ilişki kurulmaktadır. 11 Eylül terörüne el-Kaide adlı terör örgütünün sahip çıkması, *el-Cezire* televizyonunun küreselleşen dünyaya meydan okuyan yayınlar yapması, terör uzmanlarının sıklıkla “İslamî terör”e dikkat çekmeleri, yeni bir İslam fobisinin oluşumunu hazırlayan başat unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda verilen sınıflandırma dikkate alındığında bu çalışmanın entelektüel açıdan İslam imajının irdelenmesi olacağı söylenebilir. Dolayısıyla, bu çalışmanın temel hareket noktası, Batı literatüründe İslam’a farklı bakış tarzlarının bir değerlendirmesinin yapılmasıdır. Bunun için de çalışmalarında İslam üzerine farklı yaklaşımlarıyla öne çıkan bazı yazarların düşünceleri analiz edilecektir. Bu kapsamda, Benjamin R. Barber, Samuel P. Huntington, Bernard Lewis, Gilles Kepel, Olivier Roy, Edward W. Said ve John L. Esposito’nun çalışmalarından hareketle İslam algısı Batılı entelektüeller nezdinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu noktada bir hususu belirtmekte fayda var. Çalışma ekseninde incelenen her yazarın sahip olduğu kendi kavramsallaştırması, karşılaştırma yapmak ya da benzer bir düşünüş tarzına sahip olanları bir arada incelemek noktasında bir takım sakıncaları da beraberinde getirebilecektir. Ancak, olası sakıncaların bilincinde olarak, bu çalışmada ele alınan kimi yazarların görüşleri ikili bir grupta yoluna gidilerek

incelenecek, kimileri münferit olarak ele alınacaktır. Anılan yazarların kendilerine özgü kavramsallaştırmaları dikkate alınacağı için, yapılacak karşılaştırmalar da keskin ve birebir olmaktan uzak olacaktır.

Bu çerçevede, öncelikle İslam'ın askeri ve siyasi bir tehdit olarak algılanışı Samuel P. Huntington ve Bernard Lewis'in çalışmalarından hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. İzleyen bölümde ise, "siyasal İslam'ın" gerilediği yönündeki görüşler Gilles Kepel ve Olivier Roy'un çalışmaları çerçevesinde değerlendirilecektir. Daha sonra küreselleşmenin demokrasi açısından bir tehdit oluşturduğundan hareketle, İslam'ı da küreselleşme ile benzer bir tehdit olarak değerlendiren Benjamin Barber'in görüşleri üzerinde durulacaktır. Son bölümde Batı literatüründe İslam'ın oryantalist algılayış kısılcından kurtulamadığı ve bu algılayışın modern şarkiyatçılığın en güçlü ayağını oluşturduğu görüşleri Edward W. Said'in şarkiyatçılık kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınacaktır. Ve nihayet bu çerçevenin dışına çıkan görüşlere yer vermek açısından, İslam'ı oryantalist algılayışın ötesindeki değerlendirmeleriyle ele alan John L. Esposito'nun görüşlerine yer verilecektir.

1. BÖLÜM

Dünyayı yöneten de alt-üst eden de düşüncedir... Çağdaş toplumun siyasal ve ahlâki bunalımı son çözümde entelektüel anarşiden kaynaklanır.

Aguste Comte

İSLAM'IN ASKERİ VE SİYASİ BİR TEHDİT OLARAK ALGILANIŞI

1. 1. SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÜNYA DÜZENİNE DAİR TEORİK YAKLAŞIMLAR

İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyaya anlam veren en önemli kavramlardan ve tarihsel süreçlerden biri de Soğuk Savaş olarak bilinen, iki süper güç olan Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) arasında yaşanan güçler dengesi olmuştur.

Soğuk Savaş, sadece dünyanın bu iki süper gücü arasındaki, özellikle askeri güç ve kapasite kullanımı temelindeki “güçler dengesini” simgelemekle kalmamış; aynı zamanda da, ekonomik düzeyde, serbest pazara dayalı kapitalizm ile devlet-merkezci ekonomi arasında, bir anlamda liberalizm ile sosyalizm arasında yaşanan ideolojik savaşı da içermiştir. Bu anlamda, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Berlin Duvarı'nın yıkılması ile biten Soğuk Savaş dönemi, sadece Amerikan süper gücünün zaferi olarak değil, aynı zamanda kapitalizmin ve liberalizmin ideolojik zaferi olarak

da algılanmıştır. Bu bağlamda da, 1990'lardan bugüne yaşadığımız "Soğuk Savaş-sonrası" dönem bazılarınca, siyasi ve askeri düzeyde ABD'nin süper güç olarak alternatifinin olmadığı, ideolojik düzeyde de, serbest piyasa kapitalizminin ve birey nosyonuna dayalı liberal demokrasinin alternatifinin olmadığı bir dünyayı tanımlar hale gelmişti.

Soğuk Savaşın Batı'nın lehine sona ermesiyle bazı siyaset bilimcileri için liberal düşüncenin hâkimiyeti ve en iyi yönetim biçimi olduğu da kesinleşmiş görünmekteydi. Öyle ki, Friedman'a göre küreselleşmenin bu en iyi rejim ve ekonomik sistemi bütün dünyaya yaymaya çalışması olumlu bir süreçti.¹ Soğuk Savaş'ın bitiminin dünyaya barış, ekonomik gelişme ve demokratikleşme getireceğini düşünenlere göre, "düşman öteki" olarak tanımlanan SSCB çökmüş, ve kapitalizm ve liberal demokrasi dünyaya yön vermeye başlamıştı. Ülkeler artık dış politikalarını ve iç siyasetlerini bu fenomenlere göre düzenlemek, dolayısıyla serbest piyasayı ve liberal demokrasiyi kendilerine hedef almak durumunda kalmışlardı.

Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu* adlı makalesinde² ve *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı kitabında³ ortaya koyduğu "tarihin sonu" teziyle dile getirdiği hukukun gözetiminde, özgürlük ve eşitlik içinde demokratik ulus-devlette yaşayan fertlerin oluşturduğu liberal demokrasi sisteminin artık zaferini ilan ettiği ve Batı'nın bundan sonra kendisinin dışında herhangi bir meydan okumayla karşılaşmayacağı veya diğer medeniyetlerin başka bir alternatif oluşturamayacağı görüşünü ortaya atmıştır. Bu görüşe göre, tabii ki bundan sonra da savaşlar, kargaşa, siyasi çekişmeler, çözümü zor sosyal problemler veya terör saldırıları meydana gelecektir ama Berlin Duvarı'nın yıkılmasından ve komünizm ile nasyonal sosyalizmin yenilgiye

¹ Thomas L. Friedman, **The Lexus and the Olive Tree**, New York, Anchor Books, 2000, b. a. Ayrıca bu konuda önemli bir noktaya dikkat çekmekte olan Ergin Yıldızoğlu'nun tespitine değinmekte fayda var: "Thomas Friedman'a göre bu dünya, Amerikan yaşam tarzının, kültürünün evrensel olarak benimsendiği ve taklit edildiği, askeri siyasi egemenliğinin kabul edildiği bir dünyadır. Yani Friedman evrenselliğini ya da genelliğini kaybetmeye, özelleşmeye, hatta bir de ulusal, Amerikancı karakter kazanmaya başlayan bir dünya öngörmektedir. Bu durumun diyalektik bir biçimde diğer ülkeler açısından bir anti-ütopyaya (disutopia) dönüşmeye başlaması da söz konusu olabilecektir ve belki de olmaya başlamıştır bile." Ergin Yıldızoğlu, **Hegemonyadan İmparatorluğa**, İstanbul, Everest Yayınları, 2003, s. 54

² Francis Fukuyama, "The End of History", **The National Interest**, Vol. 16, Summer 1989, s. 3-18

³ Francis Fukuyama, **The End of History and The Last Man**, New York, Free Press, 1992

uğramasından sonra evrensel anlamda bir başka ideolojinin ortaya çıkarak Batılı liberal demokrasinin idealleri ve değerlerine karşı çıkamayacağı kesindir. Fukuyama, bu görüşünü 11 Eylül saldırılarından sonra kaleme aldığı bir makalesinde de tekrar etmiştir.⁴ Tarihin Sonu tezinin 11 Eylül 2001 günü çöktüğünü iddia edenlere (özellikle de tarihin “tatilden döndüğünü” belirten George Will⁵ ile tarihin “sonunun sonunu” ilan ettiğini söyleyen Fareed Zakaria’ya⁶) yanıt olarak yazdığı makalesinde Fukuyama, tezinin geçerliliğini koruduğunu öne sürmekte; ABD’ye yönelik saldırılar ve ardından ABD ve İngiltere’nin Afganistan’a yönelik operasyonlarının, kendisinin “tarihin sonu” olarak değerlendirdiği dönemin temel siyasî, ekonomik ve kültürel paradigmasını değiştirmedini vurgulamaktadır.

Ayrıca Fukuyama, Huntington’ın temel sorusu olan ‘modernitenin kurumları sadece Batı’da mı işleyecek, yoksa onların çekiciliklerindeki daha genel bir şey Batılı olmayan toplumlarda da ilerlemelerine imkân verecek mi?’ sorusuna ‘evet’ diyerek cevap vermektedir. Buna kanıt olarak da demokrasi ve serbest piyasanın Doğu ve Güney Asya, Latin Amerika, Doğu Avrupa gibi bölgelerde ilerleme göstermiş olmasını ve Batılı toplumlarda yaşamayı seçen ve zamanla Batılı değerleri kabul eden Üçüncü Dünya ülkesinden gelen göçmenleri göstermektedir. Ancak yazısını şu şeklide sürdüren Fukuyama, İslam’a yönelik çekinceli yaklaşımını da açıkça ortaya koymaktadır: “Fakat İslam’da, ya da köktendinci İslam’da Müslüman toplumları moderniteye direnmeye iten bir şeyler var gibi görünüyor. Bütün çağdaş kültürel sistemler içinde İslam dünyası en az demokratik yönetimi barındırıyor. Singapur ya da Güney Kore gibi Üçüncü Dünya ülkesi statüsünden birinci dünya ülkesi statüsüne geçebilen hiçbir İslam ülkesi yok (Türkiye hariç).”⁷ Fukuyama’nın 8 Ağustos 2002 tarihli bir konuşmasındaki İslam’a dair anekdotlar ise şöyle: “Usame bin Ladin, Kaide, Taliban ve köktendinci İslamcılar, Batı demokrasisini bazı yönlerden komünizmden daha fazla tehdit eden ideolojik meydan okumalar. Fakat uzun vadede

⁴ Francis Fukuyama, “The West Has Won”, **The Wall Street Journal**, 08.10.2001, (Çevrimiçi) <http://www.guardian.co.uk/waronterror/story/0,1361,567333,00.html>, 16 Ocak 2005

⁵ George Will, “The end of our holiday from history”, **Jewish World Review**, 12. 09. 2001, (Çevrimiçi) <http://www.jewishworldreview.com/cols/will091201.asp>, 8 Şubat 2005

⁶ Fareed Zakaria, “The End of the End of History”, **Newsweek**, 24. 09. 2001, (Çevrimiçi) <http://fareedzakaria.com/articles/newsweek/092401.html>, 10 Şubat 2005

⁷ Fukuyama, “The End of History”, s. 12

İslamcılığın toplumlarda etkili olacak yönetsel bir ideoloji olarak gerçekçi bir seçenek olduğunu söylemek zor. Müslüman olmayanlara pek az hitap ettiğinden değil, Müslümanların çoğunun taleplerini karşılayamadığı için. Müslüman teokrasinin yönetimde olduğu ülkeler bu tecrübeyi yaşadı. İran ve Afganistan'da bu yönetimlerin sevilmediği açıkça görülüyor.”⁸

Fukuyama, Karl Marx'ın tarihin doğru felsefesini Hegel'den miras aldığını (evrensel adalete doğru daimi ilerleme) fakat adaleti oluşturan şey konusunda yanlış bir kavrayışa sahip olduğunu iddia etmektedir. Tarihin gerçek amacı komünizm değil, kapitalizmdir. Fukuyama'ya göre, komünizmin ölümü evrensel kapitalizm tarafından tanımlanan yeni bir dünya düzeninin başlangıcına işaret etmektedir. Tarihin amacı evrensel Amerika'dır. Fukuyama'ya göre ilerlemeye direnç gösterebilecek bazı gelişmeler de olabilecektir ama “zaman ve şartlar modernitenin yanındadır.”⁹

Ancak Fukuyama son kitabında neo-muhafazakârlık akımının yenilgisini kabullenmiş görünmektedir. Nitekim Fukuyama söz konusu kitabında ABD'nin Irak işgalinin savaşın yanlış tarzda, yanlış zamanda, yanlış yerde yapıldığını söylemektedir. “Dış politikada artık daha gerçekçi bir çizgi izlenmesi gerekiyor, Neo-muhafazakârlık tarihin tozlu raflarında, başarısız ideolojiler arasında yerini almalı, çünkü artık benim dahi destekleyemeyeceğim bir şekil aldı”¹⁰

Ancak bu durum, Soğuk Savaş'tan sonraki dönemin akademik ortamda ele alınışının farklılıklar içermediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Immanuel Wallerstein'e göre Soğuk Savaş'ın sona erdiği 1989 yılı liberalizmin zaferini değil, tam aksine çöküşünü ve kapitalist dünya ekonomisinin siyasi bir yenilgisini ifade etmekteydi:

⁸ Francis Fukuyama, "Has History Started Again?", **Policy**, Winter 2002, (Çevrimiçi) <http://www.cis.org.au/policy/winter02/polwin02-1.htm>, 25 Mart 2004

⁹ Francis Fukuyama, “History is Still Going Our Way: Liberal Democracy Will Inevitably Prevail,” **The Wall Street Journal**, 05.10.2001, (Çevrimiçi) <http://www.opinionjournal.com/editorial/feature.html?id=95001277>, 20 Mart 2004

¹⁰ Francis Fukuyama, **America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy**, New Heaven, Yale University Press, 2006, b.a.

“Komünizmlerin çöküşünün simgesel yılı olan 1989, modern dünya sisteminin tarihinde daha öneli bir tarih değil mi? 1989, aslında kapitalizme sosyalist meydan okumanın çöküşünü ve dolayısıyla liberal ideolojinin hedefi olan tehlikeli sınıfların uysallaştırılmasının nihai olarak gerçekleştirilmesini, teknoloji modernliğinin erdemlerinin evrensel kabulünü temsil etmiyor muydu? Hayır, kesinlikle hayır! Ben size, 1989’un 1968’in devamı olduğunu ve 1989’un liberalizmin zaferini ve dolayısıyla kapitalizmin kalıcılığını değil, tam aksine liberalizmin çöküşünü ve kapitalist dünya ekonomisini sürdürmek isteyenler açısından çok büyük bir siyasi yenilgiyi gösterdiğini söylemek istiyorum.”¹¹

1. 1. 1. SAMUEL P. HUNTINGTON

Soğuk Savaş’ın bitişinin ardından uluslararası ilişkiler literatürü birbiriyle çatışan/rekabet eden dünya düzeni imajlarına da şahit olmuştur. Fukayama’nın çizdiği iyimser tablonun aksine Huntington, medeniyetler çatışmasından kaynaklanacak bir üçüncü dünya savaşından bahsetmektedir. Her ne kadar, bir yandan kürselleşen dünyanın dış talepleri, diğer yandan iletişim ve enformasyondaki gelişme ve etkileşimlerle bilinçlenen iç taleplerin bir sonucu olarak tüm dünyada bir demokratikleşme, diğer bir deyişle demokratik değerlerin benimsenmesi eğilimine dikkat çekse ve bu olguyu demokratikleşmenin ‘üçüncü dalgası’ olarak nitelese de,¹² 1990’lı yılların başında oluşan, “serbest piyasa + liberal demokrasi = yeni dünya düzeni” denklemine dayalı çağrılara karşı verilen tepkilerden birinin sahibi de Samuel Huntington’dur. Nitekim, üçüncü dalganın yirminci yüzyıl sonlarının ‘küresel demokratik devrim’inin ebediyen sürmeyebileceği ihtimaline dikkat çeken Huntington, bunu üçüncü bir ters dalga oluşturacak yeni bir otoritarizmin yükselişinin izleyebileceğini belirtmekteydi. Ancak bunun, yirmi birinci yüzyılın herhangi bir noktasında gelişecek dördüncü bir demokratlaşma dalgası ihtimalini

¹¹ Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, Çev. Erol Öz, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s. 135

¹² Huntington’a göre dünyadaki demokratik rejimlerin oranı 1973 yılında % 25 civarlarında iken, 1990’da % 45 ve 1992’de ise % 68’e yükselmiştir. Huntington demokratikleşmenin ‘üçüncü dalgası’nı, birinci dalga olarak tanımladığı Fransız ve Amerikan devrimlerinden ve II. Dünya Savaşından sonraki ikinci dalgadan ayırt etmektedir. Samuel P. Huntington, **The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century**, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, s. 26-28. Bu kitabın Türkçe tercümesi için bkz. Samuel P. Huntigton, **Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma**, Çev. Ergun Özbudun, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı, 1993. Ayrıca bkz. Samuel P. Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" **Political Science Quarterly**, Vol. 99, No. 2, Summer 1984, s. 193–218

ortadan kaldırmayacağını da ekleyen Huntington, bundan iki yıl sonra kaleme aldığı ‘Medeniyetler Çatışması mı?’ makalesinde¹³ ise ‘medeniyetler çatışması paradigması’nı şöyle sunmaktaydı:

“Benim varsayımım şu ki (Soğuk Savaş sonrası) dünyada çatışmaların temel sebebi ne ideolojik ne de ekonomik kaynaklı olacak. Dünya toplumları arasındaki büyük bölünmelerin ve çatışmanın başlıca sebebi kültürel kökenli olacak. Ulus devletler uluslararası siyasette temel aktörler olarak kalmaya devam edecekler, fakat küresel siyasetin başlıca çatışmaları farklı medeniyetlere ait milletler ve gruplar arasında meydana gelecek. Küresel siyasete medeniyetler çatışması hükmedecek.”¹⁴

Huntington’a göre, tarihin sonu, ulus devletler arasındaki geleneksel rekabetin yeniden dönüşü, ulus devletin kabilecilik ve küreselleşme arasında yok olmaya yüz tuttuğu gibi tezlerin tek tek her biri mevcut gerçeğin yalnızca bir boyutu yakalamaktadır. Huntington önümüzdeki yıllarda küresel siyasetin merkezi ve en önemli boyutunu ve yeni dünyada çatışmaların temel sebebini birincil olarak ekonomi ya da ideolojilerin teşkil etmeyeceğini ve çatışmalarda baskın kaynağı kültürün oluşturacağını ileri sürmektedir. Buna göre, ulus devletler güçlü aktörler olmaya devam etmekle birlikte, çatışmalar farklı medeniyetlere ait ulus devletler arasında vuku bulacaktır. Huntington’a göre, medeniyetlerin sahibi olduğu farklı sosyal ve siyasi değerlerden kaynaklanmakta olan medeniyetler arasındaki kırılma noktaları geleceğin çatışma ve savaş alanları da olacaktır. Huntington’a göre medeniyetler, tanrı/insan, birey/grup, vatandaş/devlet, çocuklar/anne-baba, karı/koca ilişkilerine ait farklı değerlere sahiptir. Aynı zamanda medeniyetler, haklar/sorumluluklar, özgürlük/ otorite, eşitlik/hiyerarşi olgularına farklı önem atfetmektedirler.¹⁵

¹³ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, s. 22–49. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz. Murat Yılmaz (Ed.), **Medeniyetler Çatışması**, Ankara, Vadi Yayınları, 1995

¹⁴ Huntington, “The Clash of Civilizations?”, s. 22

¹⁵ A. e., s. 25

Huntington, medeniyetler arasındaki çatışmanın modern dünyanın çatışmalarının evrensel sürecindeki en son adımı oluşturacağını iddia etmektedir. Ona göre, modern uluslararası ilişkiler sisteminin doğduğu 1648 Westphalia Antlaşması'nın üzerinden bir buçuk asır geçtikten sonra Batı dünyası, bürokrasileri, orduları, güçlenen merkantilist ekonomileri ve genişleyen toprakları ile prenslikler, imparatorluklar, mutlak krallıklar ya da anayasal-meşru krallıklardan oluşmaktaydı. Bu süreç, ulus devletleri yarattı ve Fransız Devrimi ile birlikte çatışma çizgisi prensler arasından çok milletler arasına kaydı. 19. yüzyıla egemen olan bu çatışma şekli Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürmüştür. Sonra Rus Devrimi ve bu devrime tepkiler milletler arasındaki çatışmanın ideolojiler arasındaki çatışmalara dönüşmesini başlattı. İlk çatışmalar komünizm ve faşizm-nazizm ile liberal demokrasi arasında ve daha sonra komünizm ile liberal demokrasi arasında oldu. Soğuk Savaş boyunca ise her ikisi de Avrupalı anlamda ulus-devlet olmaktan uzak ve kendilerini ideolojik terimlerle tanımlayan iki süper gücün arasındaki amansız çatışmaya şahit olundu.

Tarihi böylece özetleyen Huntington, prenslikler, ulus devletler ve ideolojiler arasındaki bütün bu çatışmaların hepsinin Batı medeniyeti içindeki çatışmalar olduğu üzerinde durmaktadır. Hatta Walter Lind'in bu çatışmaları "Batı'nın iç savaşı" olarak tanımladığını söylemektedir. Huntington'a göre, Soğuk Savaş'ın bitimi ile birlikte uluslararası siyaset de Batı sürecinden çıkmış ve Batılı ile Batılı olmayan medeniyetler arasında ve Batılı olmayan medeniyetlerin kendi aralarındaki çatışmalar merkezî konuma gelmiştir. Medeniyetler siyasî arenasında Batılı olmayan medeniyetlerin halk ve idareleri artık Batı sömürgeciliğinin hedefi durumundaki tarihin pasif objeleri olmaktan çıkıp, tarihi şekillendirme ve ona yön vermede Batı'ya eşlik etmeye başlamıştır.

Huntington, medeniyet kimliğinin giderek önem kazandığını ve gelecekte yedi ya da sekiz medeniyetin ilişkilerin şekillenmesinde en önemli rol oynayacağını söylemekte ve bu medeniyetleri şöyle sıralamaktadır: Batı, Konfüçyan, Japon, İslam, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerikan ve Afrika medeniyetleri.

1. 1. 1. 1. Medeniyetler Çatışması Tezinin Temel Argümanları

Bazı yazarlarca “muhafazakâr-realist”¹⁶ olarak nitelenen Huntington’a göre, kültürel ve dini kimlikler, eylemci gruplar ve devletlerin politikalarında belirleyiciliğini artırmaktadır. Bu itibarla, Soğuk Savaş döneminde çatışmalar siyasi ve ideolojik hatlarda gerçekleşirken, Doğu Bloku’nun çökmesiyle yeni dönemde çatışma hatlarını kültürel değerler ve medeniyetler oluşturacaktır. Huntington medeniyetler arası çatışması tezini desteklemek için, hem 1993 yılındaki makalesinde¹⁷ hem de 1996’daki kitabında¹⁸, altı tane argüman ortaya koymaktadır:

i. Medeniyet farklılıkları, siyasi ideoloji ve rejim farklılıklarına göre daha köklüdür.

ii. Küreselleşme süreci ile dünya küçüldükçe aynı medeniyet aidiyetine sahip topluluklar arasında etkileşim artmakta ve bu da ortak medeniyet bilincini geliştirmektedir. Dahası, bu etkileşim bir yandan medeniyet dahilindeki müştereklerin, diğer yandan da medeniyetler arasındaki farklılıkların bilincine varılmasına yol açmaktadır.

iii. İktisadi modernleşme ve sosyal değişme sonucu mahalli aidiyetler zayıflamakta, dinî kimlikler ise güçlenmektedir ve böylece medeniyet aidiyetine de temel oluşmaktadır.

iv. Güce sahip olan Batı ile Batı-dışı toplumlar arasındaki mücadele Batı-dışı toplumların köklerine dönmelerine sebep olmaktadır.

v. Siyasi ve iktisadi karakteristiklere göre kültürel özellikler daha az değişime ve daha zor uzlaşmaya tabidirler.

¹⁶ Jacob Heilbrunn, “The Clash of the Samuel Huntingtons”, **The American Prospect**, July-August 1998, (Çevrimiçi) <http://www.prospect.org/print/V9/39/heilbrunn-j.html>, 17 Haziran 2005

¹⁷ Huntington, “The Clash of Civilizations?”, s. 22–28

¹⁸ Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, New York, Simon and Schuster, 1996. Kitabın Türkçe basımı için bkz. Samuel P. Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, Çev. Mehmet Turhan ve Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul, Okuyan Yayınları, 2004

vi. Bölgelere göre iktisadi faaliyetler ve politikalar artmaktadır, bu da medeniyet bilincini kuvvetlendirmektedir.

Huntington, argümanlarının önemli bir bölümünü dinlerin yükselişi olgusuna ve yedi ya da sekiz temel medeniyet arasındaki ilişkilere dayandırmaktadır.¹⁹ Böylece dünyayı din-kültür ilişkisi temelinde medeniyetlere ayıran Huntington, hem bu medeniyetlerin kültür temelinde sabit bir kimliğe sahip ve tarih içinde değişmez olduğunu söylemekte, hem de medeniyetler arasındaki ilişkinin barış, hoşgörü ve karşılıklı ilişkiye dayanmayan, özünde çatışma içeren ilişkiler olduğunu öne sürmektedir.

Huntington, Fransız İhtilâli'nden yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar hemen her yerde ülkelerin ve toplumların dinden uzaklaşıyor gibi görünmelerine ve laikleşmenin bütün dünya üzerindeki çoğu toplumlarda egemen olan eğilim olmasına karşılık, birkaç on yıl önce bu eğilimin zayıflamaya başladığını belirtmektedir. Bu görüşüne destek oluşturmak kaygısıyla da Tanrının İntikamı (The Revenge of God)²⁰ ve Dünyanın Laiklikten Uzaklaşması (Desecularization of the World)²¹ gibi başlıklar

¹⁹ Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, s. 48-58

²⁰ Bkz. Gilles Kepel, **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, PA, Pennsylvania State University Press, 1994. Türkçe tercümesi için bkz. Gilles Kepel, **Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor**, Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991. Huntington'ın gönderme yaptığı Gilles Kepel "Ben Huntington'ın tezleriyle kesinlikle hemfikir değilim. Huntington kitabında bana birçok gönderme yapıyor ve bu da beni rahatsız ediyor, çünkü ben Huntington'a kesinlikle katılmıyorum. Aynı şeyleri düşünmüyoruz. Ama bunu bir dünyada iki zıt kutup birbirine karşı karşıya gelmiş durumda ve İslam dünyasının kanlı sınırları olduğunu söylüyor. Ben iki homojen ve birbirine kapalı dünya olduğunu sanmıyorum. Müslüman dünyası içinde de her türlü ve çok çeşitli güç var. Bunlar da demokratik düşüncelere son derece açık gruplar ve kendileri de bunu besliyorlar, kendilerini de uyduruyorlar ve bunları kendi gelenekleriyle İslam'dan gelen gelenekle birleştiriyorlar, kendilerine göre bağlıyorlar ve geliştiriyorlar. Dolayısıyla bir özel duvarının ikiye böldüğü iki dünya yok" diyerek Huntington'ın tezine karşı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bkz. "Gilles Kepel NTV'ye konuk oldu", 9 Ekim 2001 tarihinde NTV kanalında Celal Pir ile yapılan görüşme, (Çevrimiçi) <http://www.ntvmsnbc.com/news/109195.asp>, 1 Ekim 2004. Nitekim, Kepel, 11 Eylül'ün hemen ertesinde, 13 Ekim-26 Kasım 2001 tarihleri arasında İslam ülkelerine yaptığı bir dizi seyahatte, her kesimden insanla 11 Eylül saldırısı, Usame bin Ladin ve siyasal İslam üzerine yaptığı görüşmelerin yer aldığı *Bir Şark Savaşı Güncesi* adlı kitabında, "o zamandaki din savaşının hedefi, mutlu Arabistan'dan Bizans'a ve Ktesiphon'a tütsü için, günlük ağacın reçinesi ve köleler götüren zengin kervanları yağmalamaktı. Bugün ise, dünyadaki motorların çoğunun yakıtını sağlayan Kuveyt, Hasa ve Basra Körfezi kıyısındaki petrol ve doğalgaz yataklarını yağmalamak. Gerisi, "Medeniyetler Çatışması" falan, hikâye." diye yazmaktadır. Bkz. Gilles Kepel, **Bir Şark Savaşı Güncesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2002, s. 37

²¹ Peter Berger, editörlüğünü yaptığı ve farklı sosyal bilimcilerin makalelerini içeren *Desecularization of the World* başlıklı çalışmada, şöyle yazmaktadır: "Benim argümanım, sekülerleşmiş bir dünyada

altında kitapların yayınlandığını ifade etmektedir. Huntington'a göre, küresel dinsel uyanışın en önde gelen nedeni dinin yok olmasına yol açtığı varsayılan nedendir: Yirminci yüzyılın ikinci yarısında bütün dünyayı sarsan sosyal, ekonomik, kültürel modernleşme.²²

1. 1. 1. 2. Medeniyetler Arasındaki Fay Hatları

Huntington'a göre yukarıda vurgulanan argümanlar çerçevesinde; toprak elde etmek ve birbirleri üzerinde denetim kurmak için, medeniyetler arasındaki fay hatları boyunca bu hatlar etrafındaki gruplar arasında mikro seviyede; uluslararası kurumlar ve üçüncü taraflar üzerinde askeri ve ekonomik üstünlük ve hâkimiyet kurmak için ise farklı medeniyetlere mensup devletler arasında makro seviyede bir medeniyetler arası çatışma gerçekleşecektir.

Söz konusu çatışmada Huntington'ın tespit ettiği fay hatları ise şunlardır:

Birinci Fay Hattı; Batı Hristiyanlığı'nın 1500'lerdeki sınırır ki aynı zamanda eski Habsburg ve Osmanlı İmparatorlukları arasındaki tarihi sınırlara da uygun düşmektedir. Bu hattın doğusunda ve güneyinde kalan kavimler Müslüman ve Ortodoks, kuzeyinde ve batısında kalan kavimler ise Protestan ve Katolik'tir. Batı ve İslam dünyası arasındaki fay kırıkları boyunca cereyan eden bu mücadele 1300 senedir devam etmektedir ve son bulma ihtimali de yoktur.

İkinci Fay Hattı; İslam'ın Kuzey sınırında Ortodoks ve Müslüman kavimler arasındaki mücadele Kafkasya-Sibirya hattıdır.

Üçüncü Fay Hattı; Asya'daki Müslüman-Hindu çatışması ve Çin'in komşu Tibet halklarına yaptığı baskılar tarafından oluşur.

yaşadığımız varsayımının yanlış olduğudur. Bugün dünya, birazdan ele alacağım bazı istisnalar dışında, tarih boyunca olduğu kadar, hatta bazı yerlerde daha da fazla, dindardır. Bu, genel olarak "sekülerizasyon teorisi" diye adlandırılan ve çok sayıda tarihçi ve sosyal bilimci tarafından üretilen literatürün temelde yanlış olduğu anlamına gelmektedir. Daha eskiden ben de bu literatüre katkıda bulunmuştum... "Sekülerizasyon teorisi"... basittir: Modernizasyon kaçınılmaz olarak dinin gerilemesine yol açar, hem toplumda hem de bireylerin zihninde. Ve işte tam da bu temel fikir yanlış çıkmıştır." Peter L. Berger, **The Desecularization of The World: Resurgent Religion And World Politics**, Washington, DC, Ethic and Public Policy Center, 1999

²² Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, s. 133

Dördüncü Fay Hattı; Japonya ve Amerika arasındadır.

Beşinci Fay Hattı; Afrika'nın ucundan başlayıp, Orta Asya'ya kadar uzanan hilal şeklindeki hattır. Kısaca Huntington'a göre gelecek yıllardaki çatışmalar, aynı medeniyetlere dahil devlet ve gruplar arasında muhtemelen daha az yoğunlukta olmakla birlikte, daha çok Bosna ve Kafkasya'da olduğu gibi yukarıda sıralanan medeniyetler arası fay kırıkları boyunca olacak ve çok büyük bir ihtimalle daha büyük savaşlara dönüşecektir.

1. 1. 1. 2. 1. “The West and the Rest”

Huntington, medeniyetler arası çatışmanın ekonomik ve askeri açıdan rakipsiz bir güç olan Batı ile geriye kalanlar arasında bir mücadele ve Batılı olmayan medeniyetlerin Batılı güç ve değerlere verdiği karşılıklar şeklinde olacağını ileri sürmektedir. Ona göre bu karşılıklar genellikle şu halden biri veya üçünün biraraya gelişiyile olacaktır: Birincisi izolasyon tavrı, diğer bir deyişe fiiliyatta Batılı topluluğa katılmamak; ikincisi kervana katılma, yani Batı'ya dahil olmak; üçüncüsü batılılaşmadan modernleşme, bir yandan yerli değer ve kurumları muhafaza ederken öte yandan Batı'lı olmayan diğer toplumlarla Batı'ya karşı işbirliği yaparak, ekonomik ve askeri güç toplayarak Batı'yı dengelemeye çalışmak.

Huntington yukarıdaki üçüncü hale uygun olacak şekilde Konfüçyen ve İslami ülkelerin Batı'lı menfaatler, değerler ve onun iktidarına meydan okumak için ittifak ettiklerini öne sürmekte ve orta vadeli gelecekte, merkezi mücadele mihrakının Batı ve İslami-Konfüçyen devletler arasında olacağını öngörmektedir.

1. 1. 1. 2. 2. “Bölünük (Torn) Ülkeler”

Huntington'ın öngördüğü bir çatışma ortamında farklı medeniyetlerden oluşan topluluk veya ülkelerin parçalanmaya aday olduğunu ileri süren Huntington, Rusya ve Meksika'nın yanı sıra Türkiye'nin de parçalanacağını iddia etmektedir. Bu ülkelerin özelliği, toplumlarda hangi medeniyete mensup oldukları konusunda fikir birliğinin olmamasıdır. Liderlerinin ülkelerini Batı'nın üyesi yapacak şekilde kervana

katma politikası izlemelerine karşın, ülkenin tarih-kültür ve gelenekleri Batılı değildir. Türkiye, modern seküler batılı bir ülke olmakla Ortadoğulu bir müslüman ülke olma arasında kalmışken şimdi de Türk medeniyetinin lideri olma alternatifi önüne çıkmıştır. Huntington'a göre, bu durum Türkiye'yi medeniyetler arası çatışma temelinde tanımlanan dünyada “bölünük” (“torn country”) bir ülke yapmaktadır.²³ Mitolojideki Janus gibi bir yüzü Batı'da, bir yüzü Doğu'da, bir yüzüyle modern, diğer yüzüyle geleneksel ve Müslüman bir ülke.

Huntington “bölünmüş ülke”ler arasında Türkiye ile birlikte Rusya, Meksika, Avustralya’yı da sıralamaktadır. Rusya, Slav-Ortodoks medeniyetinin liderliği ile Batı'nın bir parçası olma şeklinde tarihi problemi ile karşı karşıya kalmıştır. Meksika ise Latin Amerika ülkesi olmakla Kuzey Amerika ülkesi olmak arasındadır. Bölünük bir ülke, medeniyet kimliğini yeniden tanımlamak için üç şartı yerine getirmelidir:

- i. Ülke seçkinlerinin genellikle taraftar ve hevesli olması,
- ii. Kamuoyunun istekli olması,
- iii. Alıcı konumundaki medeniyetteki hakim grupların dönüştürmesini benimsemeye istekli olmasıdır.

Huntington Meksika için bu şartlardan üçünün, Türkiye için ise ilk ikisinin mevcut olduğunu, ama Rusya için üçünün de mevcudiyetinin açık olmadığını ifade etmektedir.²⁴

1. 1. 1. 2. 3. Bölgesel Örgütlenmeler ve Medeniyetler

Etnik ve dini etkenlerin toplumların ve milletlerin kimliklerindeki ana öge olarak politik ideolojilerin yerine geçtiğini savunan Huntington, hemen hemen bütün dünyada, insanların giderek artan bir şekilde kendilerini etnik gruplara, dini topluluklara, dilsel (linguistik) topluluklara, tarihi topluluklara olan üyeliklerine göre tanımladıklarını iddia etmektedir. Huntington’a göre yerel politikalar etnisite

²³ Huntington’ın Türkiye hakkındaki tespitlerinin ayrıntıları için bkz. Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, s. 205–215

²⁴ A. e., s. 197- 223

siyasetine, küresel politikalar da -Huntington’a göre toplumların kendilerini tanımladığı en geniş kültürel gruplar olan- medeniyetler politikasına dönüşmektedir. Huntington, insanoğlunun tarihinde ilk kez, küresel politikaların gerçekten çok-kutuplu ve çok-medeniyetli olduğunu ifade etmektedir.

Küresel politikaların evrimini desteklediği bu yorumunda Huntington, Soğuk Savaş sırasında Batı veya Sovyet bloğuna üye oldukları için ortaklık kurmuş ülkelerin, ittifaklarını kültürel çizgilerde yeniden şekillendirdiklerini ve bunun da yeni olası çatışma hatları üretmekle kalmadığını, aynı zamanda ortak değerlerin, hayat tarzlarının birbirlerine güven ve anlayış temeli ile ortak hedeflerin yüceltilmesi için bir temel oluşturduğuna inanan ülkeler arasında yeni işbirliklerinin yolunu da açtığını belirtmektedir.

Öte yandan, kültürel benzerliklerin bulunmadığı durumlarda işbirliği yapabilmenin zor olduğuna inanan Huntington, ekonomik entegrasyonu sağlamak üzere bölgesel birlikler yaratma çabalarından en başarılı olanının AB olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, bir tek olası istisna Yunanistan dışında bütün Birlik üyeleri ortak bir kültürü paylaşmaktadırlar. Güney Amerika’daki MERCOSUR’un, toplumların ortak İberya kültürünün de yardımıyla kısmen başarılı olduğuna dikkat çeken yazar, Ortadoğu’da, Güney Asya ve Güneybatı Asya’da bölgesel ekonomik birlikler kurmak üzere verilen çabaların başarısızlığını, bu birliklerin çok farklı kültürlerden ve medeniyetlerden ülkeleri içermelerine bağlamaktadır.

1. 1. 1. 2. 4. “Eşsiz (Unique) Batı’nın” Ödevi

Medeniyetler arasındaki çatışmalarda suçu, Batı medeniyetinin ‘karşısında yer alan medeniyet’lere yükleyen Huntington, böyle bir çatışmada, kısa vadede üstünlük uzun vadede uzlaşma getirecek şekilde, Batı’nın alması gereken taktik ve stratejik politikaları kısa vadeli avantajlar ve uzun vadeli hesaplar olarak sıralamaktadır.

Kısa vadede; Batı’ya yakın medeniyetler bir araya toplanmalı ve dayanışma arttırılmalıdır. Bu kapsamda, ABD, Avrupa ülkeleri ile Atlantik işbirliğini

güçlendirerek Batı'nın birliğini güçlendirmelidir. Bu bağlamda Huntington, ABD ile Avrupa ülkeleri arasındaki Atlantik işbirliğinin güçlendirilmesini tavsiye etmektedir.²⁵ Batı'nın medeniyetsel türdeşliğini gerçekleştirmek için Huntington, NATO'ya 'medeniyetsel bir misyon' yükleyip Batı'nın medeniyetsel uyumu için Yunanistan ve Türkiye'nin NATO'dan çıkartılmasını önermektedir.²⁶

Ayrıca, medeniyetler arasındaki yerel mücadeleleri büyük savaşlara dönüştürecek kışkırtmaları önlemeli, İslami-Konfüçyen devletlerin askeri güçlerini genişletmelerini sınırlamalı ve aralarındaki ihtilafları kullanmalı, Batı'ya sempati duyan diğer medeniyetlerdeki gruplar desteklenmeli, Batı menfaat ve değerlerini yansıtan ve meşrulaştıran uluslararası kuruluşlar güçlendirmelidir. Ancak, diğer taraftan Batı evrensel değil yegâne-eşsiz olması sebebiyle evrenselci bir misyon üstlenmemeli, diğer medeniyetler karşısında Batı'nın değerleri empoze edilmemelidir. Huntington'a göre Batı haricindeki medeniyetlere ait ülkelerin Batı'yı kopya etmesi mümkün değildir; çünkü Batı medeniyeti evrensel değil bilakis eşsiz-yegânedir (unique). Bu sebeple, Batı evrensel bir misyon hedeflememelidir. Aksi halde, böylesine bir çaba Batı-dışı dünyada emperyalizm olarak algılanacak ve tepki görecektir.

Uzun vadede ise; Batı'lı olmaya medeniyetlerin güçlerinin artması dolayısıyla uzlaşma zorunludur. Bu Batı'nın diğer medeniyetlerin temelindeki esaslı dini ve felsefi kavrayışlar ve insanların menfaat anlayışları hakkında kavrayışını geliştirmesini gerektirecektir. Bu, Batı ve diğer medeniyetler arasında ortak unsurları teşhis etmeye yönelik gayreti de gerektirecektir. Gelecekte evrensel bir medeniyet olmayacak fakat başkaları ile beraber yaşamayı öğrenmiş medeniyetler olacaktır.

²⁵ M. E. Ahrari, "The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth?", **New Perspectives Quarterly**, Vol. 14, No. 2, Spring 1997, s. 56–61

²⁶ Samuel P. Huntington, "The West Unique, Not Universal", **Foreign Affairs**, Vol. 75, No. 6, November/December 1996, s. 45

1. 1. 1. 2. 5. Amerikan İç Politikası İçin Öneriler

Öte yandan Huntington'ın özelde Amerikan iç politikasına yönelik tavsiyeleri ise iki alt başlıkta incelenebilir. İlk olarak, Huntington'ın Batılı olmayan ülke elitlerinin yerleşmesi (indigenization), Batılılaşma karşısında tavır alması ve bu ülkelerde son zamanlarda ivme kazanan Batı-dışı modernleşme olgusu karşısında da oldukça endişeli olduğu görülmektedir. Ona göre bu gelişmeler karşısında Batı ve özellikle ABD çok dikkatli olmalıdır. Huntington'a göre medeniyetsel türdeşliği korumak ve güçlendirmek için Amerika'ya göçü sınırlandırmalı, var olan göçmenler ise asimile edilmelidir. İkinci olarak, çokkültürcülük yerine Amerikanlaşma politikası yürütülmelidir. Bununla bağlantılı olarak Huntington, Amerikanlaşma projesini savunurken çokkültürcülüğü Amerika için bir tehlike olarak görmektedir. Amerika'daki çokkültürcü eğilimleri eleştirmekte zira çokkültürcülük, 'Amerikan inanç-öğretisi'ni güçsüzleştirmektedir.²⁷

1. 1. 1. 3. Medeniyetler Çatışmasında İslam'ın Yeri: "İslam'ın Kanlı Sınırları"

Huntington'a göre, Soğuk Savaş'ın bitimi uluslararası ilişkilerde çatışmanın bitimi ve barışın inşası anlamına gelmemektedir. Dünya yeni bir çatışma alanına girmektedir; bu kültürel düzeyde yaşanacak "medeniyetler arası çatışma"dır ve düşman 'öteki' de genel anlamda Batı medeniyeti dışında kalan medeniyetler, somutta da İslam'dır.

Huntington dünyadaki belli başlı yedi veya sekiz medeniyetten, özellikle İslam ile Batı medeniyetleri arasında bir çatışma gerçekleşeceğini öngörmektedir; zira bu medeniyetler arasında sadece İslam evrensel misyonu olan bir medeniyettir ki, bu bağlamda Batı medeniyeti karşısında bir tehdit oluşturmaktadır. Bu noktada Huntington, İslam'ın "Batı'nın hayatta kalışını belirsizleştiren ve bunu en azından iki kez gerçekleştiren tek medeniyet" olduğuna dikkat çekmektedir.²⁸

²⁷ James Kurth, "The Real Clash", **The National Interest**, No. 37, Fall 1994, s. 3-15, (Çevrimiçi) http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n37/ai_16315038, 16 Haziran 2005

²⁸ Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, s. 309

Huntington etnik çatışmalar ve fay hattı savaşlarının dünya medeniyetleri arasında eşit bir dağılım göstermediğini belirtmekte ve fay hattı çatışmalarının çok büyük çoğunluğunun, “Müslümanları Müslüman olmayanlardan ayıran Avrasya ve Afrika’yı kaplayan bir dairenin sınırlarında” vuku bulduğunu iddia etmektedir. Huntington medeniyetler çatışmasını mikro ve makro düzeyde bir ayrıma tabi tutmakta, makro ve küresel dünya politikası düzeyinde medeniyetlerin başlıca çatışmasının Batı ve diğerleri arasında yaşanırken, mikro veya yerel düzeyde bu çatışmanın İslam ve diğerleri arasında olduğunu ileri sürmekte²⁹ ve özgül bir medeniyet olarak tasavvur ettiği İslam’ı medeniyetler çatışmalarında ayrı bir yere oturtmaktadır:

“İslam’ın sınırları dahilinde nereye bakacak olsanız, Müslümanların komşularıyla barış içinde yaşamada sorunlar yaşadığını görürsünüz. Doğal olarak Müslüman ve Müslüman olmayan gruplar arasındaki bir yirminci yüzyıl sonu çatışma örüntüsünün diğer medeniyetlerin grupları arasındaki ilişkiler içinde aynı ölçüde geçerli olup olmadığı sorusu akla gelecektir. Aslına bakarsanız geçerli değil. Müslümanlar dünya nüfusunun beşte birini oluşturuyor ama 1990’larda diğer herhangi bir medeniyetin halkından çok fazla grup arası şiddete bulaştılar.”³⁰

Huntington, “Müslüman-Müslüman olmayan çatışma”ların olası kaynaklarına dikkat çekmektedir. İlk olarak, İslam’ın en baştan itibaren kılıç dini olup askeri erdemleri yücelttiği savına değinmektedir. İkinci olarak, Arabistan’daki ortaya çıkışından itibaren İslam’ın yayılmasının Müslümanları, fethedilen ve din değiştirmeye zorlanan çok farklı halklarla doğrudan ilişkiye geçirdiğini ve bu sürecin mirasının hâlâ sürdüğünü iddia etmektedir. Huntington’a göre bu türden Müslüman-Müslüman olmayan çatışma”ların üçüncü olası kaynağı, Müslümanların “sindirilmezliği”ni içermektedir. Ona göre sindirilmezlik İslam Hristiyanlık’tan daha fazla mutlakıyetçi bir inanış tarzı olmasıyla ilgilidir. Bu noktada Huntington İslam’ın din ve politikayı birleştirdiğini ve *dâru’s-sulh*’takilerle *dâru’l-harb*’dakiler

²⁹ A. e., s. 383

³⁰ A. e., s. 385

arasında keskin bir ayrım çizdiğini ileri sürmektedir.³¹ Huntington'a göre, militarizm, sindirilmezlik ve Batılı olmayan gruplarla yakınlık İslam'ın süreklilik arz eden özellikleridir ve tarih boyunca Müslüman çatışma eğilimini açıklayabilir.

Ayrıca, İslam'ın dünyada istikrarsızlığın kaynağı olduğuna dikkat çeken Huntington, bunu İslam'ın baskın bir merkezden yoksun oluşuna bağlamakta ve "Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Türkiye potansiyel olarak da Endonezya gibi İslam'ın lideri olmaya talip devletler Müslüman dünyada nüfuz sahibi olmak için birbirleriyle yarışır; ama hiçbir İslam içindeki çatışmaları uzaklaştırabilecek güçlü bir konumda bulunmamaktadır; ve hiçbir Müslüman ve Müslüman olmayan gruplar arasındaki çatışmaların giderilmesinde İslam adına otoriter bir biçimde hareket edebilme becerisine sahip değildir" iddiasında bulunmaktadır.

Huntington'a göre İslam içinde hem de Müslüman olmayan gruplara karşı şiddetin ve istikrarsızlığın doğal kaynağı, Müslüman toplumlardaki demografik patlama ve çok büyük oranda on beş ile otuz yaş arası ekseriyetle işsiz erkeklerin mevcudiyetidir. Ona göre tek başına bu etken bile 1980'ler ve 1990'larda Müslüman şiddeti açıklamaya kadirdir. Huntington, söz konusu kuşağın yaşlanması ve Müslüman toplumlardaki ekonomik gelişme ile Müslüman şiddet eğilimlerinde önemli bir azalma ve dolayısıyla, fay hattı savaşlarının sıklığı ve yoğunluğunda genel bir azalma olabileceğine dikkat çekmektedir.³² Bu noktada, Huntington'ın medeniyetler çatışması tezinde başta temel bir parametre olarak ele alınmayan ekonomik faktörler, paradoksal bir biçimde birden gün yüzüne çıkmakta ve çatışmaların kaderini belirleyici bir konuma oturtulmaktadır.

Diğer taraftan Huntington, Batı karşısında olası bir İslam-Konfiçyüs ittifakından bahsetmektedir. Bununla bağlantılı olarak da Huntington'ın Batı ülkelerine tavsiyesi, İslam-Konfiçyüs medeniyetlerine ait devletlerin askeri ve ekonomik olarak güçlenmelerine engel olmak ve bu iki medeniyet arasındaki farklılıklarından faydalanmaktır.

³¹ A. e., s. 396

³² A. e., s. 398

1. 1. 1. 4. Medeniyetler Çatışması Tezine Yönelik Eleştiriler

Makalenin yayınlanmasının ardından Huntington'ın tezini savunanlar ile eleştirenler arasında 'fikirlerin çatışması'³³ gerçekleşmiştir. Bu başlıkta Huntington'ın tezine yöneltilen eleştiriler ele alınacaktır.

1. 1. 1. 4. 1. Yeni Bir Paradigma Olmayışı

Huntington'ın sunduğu tezin, Soğuk Savaş sonrası küresel siyaseti anlamada ne derece 'yeni bir paradigma' vadettiği üzerinedir. Bu yöndeki eleştiriler Huntington'ın 'yeni bir paradigma' vadedmediğini çünkü, 'çatışma' tezinin realist uluslararası ilişkiler teorisiyle büyük benzerlikler gösterdiğini vurgulamışlardır.³⁴ Zira, Soğuk Savaş döneminde hakim olan blok zihniyetinin Huntington'ın tezine hakim olduğu görülmektedir.

Huntington Batı'nın teknolojik ve askeri üstünlüğünün devamı konusunda oldukça endişelidir ve -realist teorinin önemli figürlerinden Machiavelli'yi hatırlatacak şekilde- İslam ve Konfüçyüs medeniyetleri arasındaki farklılıklardan Batı'nın faydalanmasını tavsiye ettiği görülmektedir.³⁵ Huntington'ın 'çatışma' tezi ile yeni bir Soğuk Savaş ilan ettiği iddia edilmiştir.³⁶ Özetle, medeniyetler çatışması paradigmasının yeni bir paradigma olmadığı belirtilmiştir.

³³ Pippa Norris ve Ronald Inglehart, "Islam and the West; Testing the Clash of Civilizations Thesis", April 2002, (Çevrimiçi) [http://ksgnotes1.harvard.edu/research/wpaper.nsf/rwp/RWP02015/\\$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf](http://ksgnotes1.harvard.edu/research/wpaper.nsf/rwp/RWP02015/$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf), 25 Mayıs 2006

³⁴ Richard E. Rubenstein ve Jarle Crocker, "Challenging Huntington", **Foreign Policy**, No. 96, Fall 1994, s. 115–117.

³⁵ Seifudein Adem Hussien, "On the End of History and the Clash of Civilization: A Dissenter's View", **Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 21, No. 1, 2001, s. 32

³⁶ G. John Ikenberry, "The West: Precious, not Unique: Civilizations Make for a Poor Paradigm Just Like the Rest", **Foreign Affairs**, Vol. 76, No. 2, March-April 1997, s. 162–163; Richard E. Rubenstein ve Jarle Crocker, "Challenging Huntington", s. 117

1. 1. 1. 4. 2. İndirgemeci Bir Yaklaşım İzlediği

Medeniyetler çatışması paradigmasının basite indirgemeci bir yöntem izlemekte olduğu da Huntington'a yöneltilen eleştirilerden bir diğeridir. Huntington'a göre, medeniyetler arasındaki ana problem ekonomik değil, kültürel ve dindir, yani farklı dinlerden olmak medeniyetlerin çatışmasının nedenidir.

Huntington'ın tezinin aksine, Batı ile Müslüman dünya arasındaki birçok sorunun temelinde, medeniyetler arası farklılıkların değil bilakis iki dünya arasındaki derin yapısal siyasi ve ekonomik eşitsizliklerin yattığı öne sürülmektedir. Nitekim Huntington'ın yaklaşımının, Batı ile Müslüman ülkeler arasındaki problemlerin ekonomik boyutunun yeterince anlaşılamamasına neden olduğunu iddia eden Habermas, Huntington'ın yaklaşımını reddetmektedir, çünkü o, küreselleşmenin getirdiği iletişimsel sorunların nedeninin kültürel değil ekonomik olduğu kanısındadır.³⁷

Dünyadaki çatışmaların sadece yüzde 20,4'ü medeniyetler ya da dinsel farklılıklar nedeniyle meydana gelmektedir.³⁸ Huntington'ın tezinin doğru olduğu nokta Soğuk Savaş sonrasında Batı'nın dâhil olduğu çatışmaların çoğunun İslamcı gruplarla gerçekleşmesi gerekir, ancak bu artış çok düşük düzeylerde kalmıştır.³⁹ Dolayısıyla, dünyadaki bölgesel ve uluslararası çatışmaların birçok sebebi vardır ve medeniyet temelli etkenler bu süreçte önemli bir rol oynamamaktadır.⁴⁰

Diğer yandan Huntington'ın medeniyetler arasındaki kültürel farklılıkları abarttığı ve Batı ile İslam dünyası arasındaki hasmani ilişkilerde Batı'nın siyasi güç ve nüfuzunun etkisini ise gözardı ettiği de ileri sürülmektedir.⁴¹

³⁷ Aktaran Giovanna Borradori, **Philosophy in a Time of Terror**, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, s. 65

³⁸ Jonathan Fox, "Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?", **Ethnicities**, Vol. 1, No. 3, 2001, s. 310

³⁹ Jonathan Fox, "Two Civilizations and Ethnic Conflict Islam and the West", **Journal of Peace Research**, Vol. 38, No. 4, 2001, s. 466

⁴⁰ Fouad Ajami, "The Summoning", **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 4, September-October 1993, s. 7, (Çevrimiçi) <http://www.foreignaffairs.org/19930901facomment5194/fouad-ajami/the-summoning.html>, 25 Temmuz 2006

⁴¹ Fouad Ajami, **a. e.**, s. 7

1. 1. 1. 4. 3. ‘Tekçi’ (Monolithic) Medeniyet Algısı

Diğer bir eleştiri, teze hâkim olan ‘tekçi’ (monolithic) medeniyet anlayışı ve medeniyetlerin kendi içinde barındırdığı farklılık ve çatışmaları bütünüyle gözardı etmesi üzerinedir. Huntington’ın tekçi bir Batı ve İslam anlayışı olduğu ve her iki dünyanın kendi içinde ciddi farklılıklar barındırdığı gerçeğini yok saydığı iddia edilmektedir.⁴² Bu eleştirilere göre Huntington, İslam dünyasının sahip olduğu sosyal, kültürel ve siyasi dinamikleri, çoğulcu yapıları ve ‘binbir çeşit giriftlikleri’⁴³ dikkate almamaktadır.⁴⁴

Huntington’ın varsaydığı gibi tek bir İslami kültürün olmadığını, bilakis Müslüman dünyada birçok farklı kültürel merkezin ve birbirinden farklı siyasal İslam ve İslamcılık anlayışlarının ve hatta İslam’ın farklı tarihi, coğrafi, sosyal ve siyasi ortama göre birbirinden çok farklı şekillerde yorumlarının var olduğunu öne süren bu görüşlere göre, İslam ve Batı hakkında, Huntington’ın sahip olduğu ‘tekçi anlayışların-algılamaların’ çözümlenmesi (de-construction) gerekmektedir.⁴⁵

1. 1. 1. 4. 4. Metodolojik Hatalar

Sözkonusu tez, birçok tutarsızlıklar, metodolojik hatalar ve gerçeği yansıtmayan genelleştirmeler içerdiği ve Huntington’ın tarihi okuyuşu ve ‘secici

⁴² John L. Esposito, **Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform**, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1997; Hunter, **a.g.e.**; Robert Marks, “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order” (Book Review), **Journal of World History**, Vol. 11, No. 1, Spring 2000, s. 101-104; Richard Rosecrance, “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order”, (Book Review), **American Political Science Review**, Vol. 92, No. 4, December 1998, s. 978-980; John C. Raines, “The Politics of Religious Correctness: Islam and the West”, **Cross Currents**, Vol. 46, No. 1, Spring 1996, s. 39-49, (Çevrimiçi) <http://www.crosscurrents.org/Raines2.htm>, 28 Nisan 2005. Batı ve İslam kavramları üzerine şu çalışmalara bakılabilir; Mohammed Arkoun and John Bowden, “Is Islam Threatened by Christianity”, **Cross Currents**, Vol. 45 No. 4, Winter 1995-96, s. 469-478 ve Mohammed Arkoun, **Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers**, Çev. Robert D. Lee, Oxford, Westview Press, 1994

⁴³ Fred Halliday, **Islam and the Myth of Confrontation: Religion, and Politics in the Middle East**, New York, St. Martin’s Press, 1996, s. 217

⁴⁴ Edward W. Said, “The Clash of Ignorance”

⁴⁵ İbrahim Kalın, “Islam and the West: Deconstructing Monolithic Perceptions - A Conversation with Professor John Esposito”, **Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 21, No. 1, 2001, s. 155-163

algılamaları⁴⁶ sebebiyle eleştirilmiştir. Huntington'ın 'Medeniyetler Çatışması' kitabında çoğunlukla ikincil kaynakların kullanıldığı İslam, Çin ve Japonya hakkındaki bilgisinin çok eksik olduğu iddia edilmektedir.⁴⁷

Aynı zamanda, Huntington'ın tezinin metodolojik olarak ciddi hatalar içerdiği, zira medeniyetleri incelerken yanlış sonuçlara neden olan genelleştirmeler yaptığı da öne sürülmektedir.⁴⁸

Diğer taraftan, Huntington'ın tezinin birçok tutarsızlıkları olduğu görülmektedir. Örneğin, Huntington 'Medeniyetlerarası Çatışma mı?' makalesinin bir yerinde 'Arap' medeniyetinden bahsederken diğer bir yerinde 'İslam' medeniyetinden bahsetmektedir.⁴⁹

1. 1. 1. 4. 5. Verilen Örneklerin Tutarsızlığı

Huntington'ın tezini savunurken verdiği örnekler ise eleştirilerin diğer bir yönünü oluşturur. Huntington'ın 1990–91 Körfez Savaşı'nı tezine bir dayanak oluşturmasına mukabil, Fouad Ajami bu savaşın olsa olsa 'çıkarların çatışmasına' örnek teşkil edebileceğini iddia etmektedir.⁵⁰ Benzer bir şekilde, Huntington'ın Ermenistan-Azerbaycan arasındaki Dağlık Karabağ ve Nahcivan konusundaki çatışmayı medeniyetlerarası bir çatışma olarak sunması eleştirilmekte, 'Müslüman' İran'ın 'Müslüman' Azerbaycan yerine 'Hıristiyan' Ermenistan ile daha yakın ilişkilere sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁵¹

Öte yandan Huntington'ın medeniyetler çatışmasından kaynaklanacak muhtemel bir üçüncü dünya savaşı esnasında İslam-Konfüçyüs medeniyetleri ittifakı

⁴⁶ Mahmood Monshipouri and Gina Petonito, "Constructing The Enemy in the Post-Cold War Era: The Flaws of the 'Islamic Conspiracy' Theory", **Journal of Church & State**, Vol. 37, No. 4, Autumn 1995, s. 773–792

⁴⁷ Robert Marks, "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order", s. 101–104.

⁴⁸ A. e.

⁴⁹ Huntington, "The Clash of Civilizations?", s. 22

⁵⁰ Fouad Ajami, **a.g.e.**, s. 7–8

⁵¹ Shireen T. Hunter, **a.g.e.**, s. 11

karşısında, Batı'nın Japonya'yı kendi safına dahil etmesi gerektiği yönündeki tavsiyesinin, Huntington'ın daha önce dile getirdiği, Japonya'nın Batı için ekonomik bir tehlike olduğu düşüncesiyle tutarsızlık içerdiğine dikkat çekilmektedir. Yine, Huntington'ın Rusya'yı Slav-Ortodoks medeniyetinin merkez devleti olarak tanımlamışken daha sonra Rusya'nın AB'ne dahil edilmesini istemesi bir başka tutarsızlık olarak nitelendirilmiştir.⁵²

1. 1. 1. 4. 6. Oryantalist bir “Öteki” Anlayışı

Medeniyetler çatışması tezinin aldığı diğer bir eleştiri ise, bu tezin içselleştirdiği ‘biz’ ve ‘onlar’ veya ‘kendi-öteki’ (self-other) dilidir.⁵³ Eleştiriler, Huntington'ın İslam-Batı ilişkileri anlayışının temelinde oryantalist İslam tasavvurlarının egemen olduğuna dikkat çekmedir ki burada İslam genel olarak Batı için bir problem hatta bir tehlike olarak nitelendirilmektedir.⁵⁴

Edward Said, Huntington'ın tezinin oryantalist bir arka plana sahip olduğu için devamlı olarak Batı'yı yüceltip İslam'ı ihmal ettiğini, Huntington'ın İslam/İslam dünyası hakkında anlayışının doğru olmayan bir temele oturduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵ Böylesi bir anlayış ise Said'e göre, ‘öteki’ni yani İslam/İslam dünyasını anlamaya katkıda bulunmayacak bilakis kendini yani Batı'yı yüceltecektir. Said bu bağlamda, medeniyetler çatışmasından ziyade ötekini anlamak gayretinde olmamaktan ya da aldırış etmemekten kaynaklanan bir çatışmanın varlığından bahsetmektedir.⁵⁶ Çatışma tezinin Müslümanlar hakkında çarpık bir anlayış sunduğu hatta Müslümanları de-hümanize ettiği iddia edilmiştir.⁵⁷

⁵² Seizaburo Sato, “The Clash of Civilizations: A View from Japan”, **Asia Pacific Review**, Vol. 4, No. 2, Fall/Winter 1997, (Çevrimiçi) <http://sbpark.com/inn60.html>, 2 Nisan 2005

⁵³ İbrahim Kalın, **a.g.e.**, s. 156

⁵⁴ Mahmood Monshipouri and Gina Petonito, “Constructing The Enemy in the Post-Cold War Era: The Flaws of the ‘Islamic Conspiracy’ Theory”, s. 155

⁵⁵ Edward Said'in Huntington'ın tezine yönelik eleştirilerine 2. Bölüm'de ayrıntılı olarak yer verilmektedir.

⁵⁶ Edward W. Said, “The Clash of Ignorance”

⁵⁷ Manochehr Dorraj, “In The Throes of Civilizational Conflict”, **Peace Review**, Vol. 10, No. 4 Winter 1998, s. 633–637

Sonuç olarak, Huntington ‘öteki’ni meydan okuyan bir gerçek olarak değil de bir tehlike olarak algıladığı için eleştirmektedir ki böylesi bir anlayış, ‘Batı’nın mağrurluğuyla’ da bağlantılı olarak (ötekini) ‘kuşatma zihniyetine’ neden olmaktadır.⁵⁸

1. 1. 1. 4. 7. Siyasi Tavsiyelerin Stratejik Oluşu

Huntington’a yönelik eleştirilerin önemli bir kısmını da Batı ve Amerikan elitleri için yapmış olduğu siyasi tavsiyelere dair eleştiriler oluşturmaktadır. Eleştirilerde Huntington’ın tavsiyelerinin temelinde, çatışma tezinin içselleştirdiği ‘düşman-tehlike’ söyleminin olduğu belirtilmekte ve Huntington’ın Soğuk Savaş döneminin bitişiyle SSCB’nin yerini alacak, ‘yeni düşmanlar’ yaratma peşinde olduğu iddia edilmektedir.⁵⁹

Diğer taraftan, Said Huntington’ın tezinin ideolojik ve stratejik bir özellik taşıdığını ve Amerikan dış ve savunma politikalarını yönlendirme amacı olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, tezinin tüm dünyada büyük tartışmalara yol açtığı 1994 yılında Huntington’ın Amerikan Savunma Bakanlığı’nda danışman olarak görev aldığını hatırlamakta fayda var.

Öte yandan, Huntington’ın yapmış olduğu, İslam-Konfiçyüs medeniyetleri karşısında Avrupa ile ilişkilerin güçlendirilmesi tavsiyesi de eleştirilmiş; Huntington’ın blok zihniyetine sahip olduğu ve çatışma tezinin hem ABD hem de uluslararası barış için tehlikeli bir görüş olduğu belirtilmiştir.⁶⁰

⁵⁸ Kishore Mahbubani, “The West and the Rest”, *National Interest*, No. 28, Summer 1992, s. 10–14.

⁵⁹ Edward W. Said, “The Clash of Ignorance”

⁶⁰ G. John Ikenberry, “Just Like the Rest”, s. 164.

1. 1. 1. 4. 8. Çatışma Tezinin Diyalektik Yapısı

Huntington'ın tezine yöneltlen başlıca eleştirilerden biri de tezin kendi iddiasını ironik bir şekilde doğrulama ihtimalidir. Daha açık bir ifadeyle, Huntington'ın çatışma tezinin öngördüğü medeniyetler çatışması olgusuna bizzat kendisinin neden olduğu ya da böyle bir ihtimali artırdığı iddia edilmektedir. Huntington'ın tezinin 'güvenlik ikilemi' olarak adlandırılan ve Soğuk Savaş'a damgasını vuran olgunun kültürel karşılığını oluşturduğu ileri sürülmektedir. 'Güvenlik ikilemi'ne göre diğer aktör hakkında var olan yanlış algılamalar iki taraf arasındaki tansiyonu artırmakta ve nihayetinde çatışmaya neden olmaktadır.⁶¹

Huntington bir makalesinde tezine yönelik eleştirilere yanıt vermiştir.⁶² Burada sözkonusu yanıtlara yer verilmeyecek olup, Huntington'ın neredeyse "kültürel ırkçılığa" varan ifadelerine değinilecektir. Zira bu ifadelerden Huntington'ın eleştirileri tam bir reddiyetçi tutumla karşıladığını ve tezini daha da iddialı açıklamalarla savunmaya çalıştığını kolayca anlamak mümkündür:

"Hem özel grup hakları, hem çokkültürlülük talepleri Birleşik Devletler içinde bir medeniyetler çatışmasını cesaretlendirmekte ve Arthur M. Schlesinger Jr.'ın tabiriyle: 'Amerika'nın parçalanmasını' teşvik etmektedir. Birleşik Devletler, etnik ve ırkı olarak hızla farklılaşmaktadır. Nüfus bürosu, 2050 itibarıyla, Amerikan nüfusunun yüzde 23'ünün İspanyol, yüzde 16'sının siyah ve yüzde 10'unun Asya kökenli Amerikalılardan oluşacağını

⁶¹ 'Güvenlik ikilemi' (security dilemma) ilk olarak John Hertz ve Robert Jervis tarafından kavramsallaştırılmıştır. "Dünya siyasetinin anarşik yapısı güvenlik ikilemine neden olmaktadır. Bir devlet kendi güvenliğini tehlikede gördüğü zaman en iyi strateji olarak askeri gücünü artırmak ister. Aslında bu devletin temel amacı saldırı gücünü artırmak değil, kendisine diğer devlet(lerden) gelebilecek bir saldırıya karşı savunma gücünü artırmaktır. Maalesef, komşu (veya diğer) devlet bu devletin askeri gücünü artırmasını kendi güvenliğine bir tehlike olarak algılar ve bu devlet de askeri potansiyellerini artırır. Ve hiç de amaçlanmayan bir sarmal oluşur ki her iki devlet de daha fazla kendisini tehlikede görmeye baslar ve kendisini mümkün olduğunca olası bir saldırıdan korumaya çalışır." Stephen L. Spiegel ve Fred L. Wehling, **World Politics in a New Era**, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1995, s. 8. Konuyla ilgili şu kaynaklara da bakılabilir: Robert Jervis, "Was the Cold War a Security Dilemma?", **Journal of Cold War Studies**, Vol. 3, No.1, 2001, s. 36-60 ve Charles L. Glasser, "The Security Dilemma Revisited", **World Politics**, Vol. 50, No.1, 1997, s. 171-201

⁶² Samuel P. Huntington, "If Not Civilizations, What?: Paradigms of the Post-Cold War World", **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 5, November/December 1993, s. 186-194. Türkçe tercümesi için bkz. Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması Değilse Nedir?, Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları", Çev. Mehmet Öz, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 24, Güz 1993, s. 74-79

tahmin etmektedir. Birleşik Amerika, geçmişte pek çok ülkeden gelen milyonlarca göçmeni başarıyla özümsemişti, çünkü bunlar kendilerini hâkim Avrupa kültürüne uydurdular ve Amerika'nın hürriyet, eşitlik, ferdiyetçilik, demokrasi inançlarını şevkle benimsediler. Bu örnek, nüfusun yüzde 50'si İspanyol ve beyaz olmayanlardan oluşurken de devam edecek mi? Yeni göçmenler, Amerika'nın şimdiye kadar hâkim Avrupa kültürüne asimile edilebilecek mi? Edilemeyeceklerse eğer Birleşik Devletler gerçekten çokkültürlü olacak bir medeniyetler iç çatışmasına maruz kalacaksa, liberal bir demokrasi olarak yaşayabilecek mi?⁶³

1. 1. 1. 5. 11 Eylül Sonrası Medeniyetler Çatışması Tezi Ve İslam

Huntington'ın tezini daha yoğun bir şekilde dünyanın gündemine taşıyan 11 Eylül saldırıları bağlamında yeniden değerlendirmek faydalı olacaktır. Medeniyetler çatışması tezi, 11 Eylül saldırılarıyla yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bu aşamada en kritik soru hiç şüphesiz ki 11 Eylül'ün çatışma tezini doğrulayıp doğrulamadığı üzerinde olmuştur.

Huntington'un medeniyetler çatışması kavramı, Batı demokrasilerinin Batı-dışı alanlara, özellikle Ortadoğu ve Güney Asya ülkelerine bakışında çok belirleyici olmuş, 1990'lar da başlayan ve hâlâ süren etnik ve dinsel köktenci hareketler ve insan kıyımlarının dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiştir, ve son olarak da 11 Eylül teröründen sonra dünyanın savaş temelinde yeniden örgütlenme girişiminin temel referanslarından biri olmuştur. 11 Eylül sonrası dünya da, özellikle ABD içinde, tüm İslam kimliğinin düşman ya da potansiyel terörist 'öteki' olarak kurgulanması, medeniyetler arası çatışma kavramının, akademik olarak eleştirilse de, siyasi ve ideolojik olarak ne kadar etkili olabileceğinin bir göstergesidir.

Amerika'nın Moskova büyükelçisi George F. Kennan'ın *Foreign Affairs* dergisinde 'X' imzasıyla yayınlamış olduğu makale Soğuk Savaş boyunca ABD dış politikasını derinden etkilemiştir.⁶⁴ SSCB'ye karşı 'çevreleme' (containment) stratejisini öngören yazı aynı zamanda uluslararası ilişkiler ve Amerikan dış politikası alanlarında temel referans haline gelmiştir. Kennan'ın 'X' makalesine benzer şekilde, Samuel P. Huntington'ın 1993 yazında *Foreign Affairs*'de yayınlanan

⁶³ Huntington, "If Not Civilizations, What?: Paradigms of the Post-Cold War World", s. 195

⁶⁴ X, "The Sources of Soviet Conduct", *Foreign Affairs*, Vol. 25, No. 4, July 1947, s. 566–582

“Medeniyetler Çatışması mı?” makalesi Soğuk Savaş sonrası dönemin uluslararası ilişkiler ve ABD dış politikası söylemlerini önemli ölçüde şekillendirmiştir.

Bu noktada, “Yeni muhafazakârlar bazı açılardan iddia ettiklerinden daha az muhafazakârdırlar”⁶⁵ iddiasıyla Amerikan dış politikasına çatışma üzerine kurulu önerilerde bulunan Huntington’ın fikirlerinin Amerikan politikalarında yalnızca günümüzde değil, Soğuk Savaş öncesinde de etkili olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim 1981 yılında Samuel Huntington yönetime şu tavsiyede bulunmuştur: “Truman Doktrini’nden bu yana hep yapılageleni yapmalısınız. Müdahalelere ve askeri operasyonlara halkın arka çıkmasını sağlamak için düşman kim olursa olsun arkasında Sovyetler’in bulunduğu izlenimini doğurmalısınız.” Bu tavsiye, Soğuk Savaş yıllarında Washington’a rehber olmuştur.⁶⁶ Şimdi de SSCB’nin yerini adeta “İslam Medeniyeti” almaktadır. İslam’ın Batı için tehdit oluşturduğu veya İslam’ın Batı değerleri ile uyuşmadığı şeklindeki görüşe Medeniyetler Çatışması tezi ile destek aranmaktadır. Pozitivizm, aydınlanma, sekülerizm, modernite gibi değerlerin Batı’yı simgeleyen özellikler olduğu ve bu temel değerlerin İslam’da bulunmadığı önermesi üzerine kurulu olan, bir başka ifade ile İslam’ın Batılı değerler ile bağdaşmadığını her fırsatta vurgulayan bu görüş son yıllarda yaşanan gelişmelerde İslam dünyasının önüne konulan yegâne görüş olmaktadır. Nitekim yakın bir tarihte yaşanan “karikatür krizi”nde de Müslüman toplumların ifade özgürlüğüne alışkın olmadığı ileri sürülmüştür.⁶⁷

Diğer taraftan, Huntington’ın Soğuk Savaş sonrası için geliştirdiği tezin çok da doğru çıkmadığı yönünde eleştiriler mevcuttur. Buna göre, medeniyet çatışmaları, etnik çatışmaların arasında azınlıkta kalmıştır.⁶⁸ Dünyada meydana gelen

⁶⁵ Samuel S. Huntigton, **Asker ve Devlet: Sivil Asker İlişkilerinin Kuram ve Siyasası**, Çev. Kasım Uğur Kızılaslan, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2004

⁶⁶ Noam Chomsky, **Demokratik İdeallerin Çöküşü**, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 11

⁶⁷ Danimarka’da yayınlanan Jyllands-Posten gazetesinde 30 Eylül 2005 tarihinde Hazreti Muhammed’i terörist olarak gösteren 12 karikatürün yayınlanması üzerine çeşitli Ortadoğu ülkelerinde protestoların düzenlenmesiyle ve Hamas ve Mısırlı Müslüman Kardeşler’in dünya çapında Danimarka ürünlerine boykot çağrısı yapması ile büyüyen kriz.

⁶⁸ Huntington’ın tezini kanıtlamak için çatışmaların sayısının ya da yoğunluğunun ölçülmesinin yeterli olmayacağı da ileri sürülmektedir. Bkz. Philip G.Roeder, “Clash of Civilizations and Escalation of Domestic Ethnopolitical Conflicts” **Comparative Political Studies**, Vol. 36, No. 5, June 2003, s. 537

çatışmalarda, kültürel ya da dinsel nedenlerin değil, ekonomik ve siyasi sebeplerin yoğunlukta olduğu ileri sürülmektedir.⁶⁹

11 Eylül sonrası medeniyetler çatışması tezi ve Batı'nın İslam algısı incelenirken öncelikle, bu dönemde meydana gelen başlıca gelişmelerin ele alınması uygun olacaktır.

1. 1. 1. 5. 1. İslam-Batı İlişkilerine Yönelik Artan İlgi

11 Eylül saldırılarının ardından hem akademik ve siyasi çevrelerin hem de dünya kamuoyunun İslam-Batı ilişkilerine dikkatinin önemli ölçüde arttığı görülmüştür. Her ne kadar İslam'ın bir barış dini olduğu⁷⁰ ve El-Kaide örgütünün yaptıklarının İslam'a mal edilemeyeceği yönünde görüşler Batı'da seslendirilmişken, aynı süreçte İslam'ın terörle ilişkisi bağlamında değerlendirmeler hiç de azımsanmayacak ölçüde yer almıştır.⁷¹ Yine bu kapsamda, Batı medyası 11 Eylül saldırılarının 'İslami kaynakları'na odaklanmıştır. Bu süreçte 'İslam', 'İslamcılık', 'siyasal İslam' ve 'İslami köktendincilik' terimleri yalnız Batı medyasında değil aynı zamanda akademik ve siyasi çevrelerde de sık sık kullanılmıştır.⁷²

⁶⁹ Jonathan Fox, "Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?", s. 296; Philip G. Roeder, "Clash of Civilizations and Escalation of Domestic Ethnopolitical Conflicts", s. 511

⁷⁰ Örneğin, 11 Eylül saldırılarının hemen ardından Amerikan başkanı George W. Bush İslam'ın bir barış dini olduğunu açıklamıştır. Bkz. Richard W. Bulliet, "The Crisis Within Islam", **The Wilson Quarterly**, Vol. 26, No.1, Winter 2002, s. 11-19

⁷¹ İslam ve terör konusunda bkz; John L. Esposito, **Unholy War: Terror in the Name of Islam**, New York: Oxford University Press, 2002; Ladan Boroumand ve Roya Boroumand, "Terror, Islam, and Democracy", **Journal of Democracy**, Vol. 13, No. 2, April 2002, s. 5-20

⁷² 'İslami köktendincilik', 'İslamcılık' ve 'siyasal İslam' olguları için; Bassam Tibi, **The Challenge of Fundamentalism? Political Islam and the New World Disorder**, Berkeley, University of California Press, 1998; Bobby S. Sayyid, **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, London, Zed 1997; Gilles Kepel, **Jihad: the Trail of Political Islam**, Çev. Anthony F. Roberts, London, I.B. Tauris, 2004; Graham E. Fuller, **The Future of Political Islam**, London, Palgrave MacMillan, 2003; Jillian Schwedler, "Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?" **SAIS Review**, Vol. 21, No. 2, Summer/Fall 2001, s. 1-17; John L. Esposito, **Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform**, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1997; Tariq Ali, **The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity**, New York, Verso, 2002

1. 1. 1. 5. 2. Artan Amerikan Karşıtlığı

Yine aynı dönemde genelde tüm dünyada özelde de İslam dünyasında Amerikan karşıtlığı giderek ivme kazanmıştır. Ancak bu noktada şuna dikkat etmek gerekmektedir: Amerika'ya karşı yapılan eleştiriler Huntingtonun öne sürdüğü medeniyetlerarası farklılıklardan değil, Amerika'nın hem Batılı müttefiklerini ve hem de uluslararası toplumu dikkate almayan tek-tarafılıkçı (unilateralism) politikasıyla ilgilidir.⁷³ Bu açıdan 11 Eylül sonrası dönemde artış gösteren Amerikan karşıtlığı yalnızca Müslüman ülkelere özgü olmayıp, Huntington'ın sunduğu medeniyetler çatışmasını da doğrular nitelikte değildir.

1. 1. 1. 5. 3. “Medeniyetler Çatışması”ndan “Müslüman Savaşları Çağı”na

Medeniyetler Çatışması tezini 11 Eylül sonrası değerlendirirken incelenmesi gereken bir diğer önemli gelişme ise Huntington'ın, Amerikan Newsweek dergisinin 17 Aralık 2001 tarihli sayısında yer alan ‘Müslüman Savaşları Çağı’ başlıklı yazısıdır.⁷⁴ Bu makalede Huntington her ne kadar Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında medeniyetler çatışmasının hâlâ geçerli olduğu ve 11 Eylül'e tepkiler ile Amerika'nın buna cevabının medeniyetler bağlamında olduğu iddiasında bulunsa da Huntington'ın bu makalesi ile medeniyetler çatışması tezini sunduğu makale ve kitabı arasında ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir.

İlk olarak, söz konusu yazıda Huntington -daha önce iddia ettiğinin aksine- medeniyetler çatışmasının mümkün olduğunu fakat kaçınılmaz olmadığını

⁷³ Tek-tarafılık, çok-tarafılık (unilateral-multilateral) tartışması konusunda bkz. Joseph S. Nye, **The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone**, New York, Oxford University Press, 2002. Amerikan yönetiminin uluslararası kamuoyu ve Avrupalı müttefiklerini pek dikkate almayan tek-tarafılık politikaları için bkz; William Pfaff, “The Coming Clash of Europe with America”, **World Policy Journal**, Vol.15, No. 4, Winter 1998/99, s. 1–9; Pascal Boniface, “The Specter of Unilateralism”, **The Washington Quarterly**, Vol. 24, No. 3, Summer 2001, s. 155–162; William Wallace, “Europe, The Necessary Partner (American Foreign Relations)”, **Foreign Affairs**, Vol. 80, No. 3, May-June 2001, s. 16–34

⁷⁴ Samuel P. Huntington, “The Age of Muslim Wars”, **Newsweek**, Vol. 138, No. 25, December 17, 2001, s. 42–47

söylemekte, böylelikle bir anlamda medeniyetlerarası çatışmanın yaşanmadığı barışçıl bir dünya ihtimalinden bahsetmektedir.

İkincisi, Huntington bu yazıda ‘Müslüman savaşlarının temelinde İslami inanç ve doktrinlerin değil genel sebeplerin olduğunu, başka bir deyişle yedinci yüzyılın dini doktrinlerinden değil siyasi sebeplerden kaynaklandığını iddia etmiştir. Böylesi bir iddia, kendisinin daha önce ifade ettiği İslam ile Batı arasındaki çatışmanın temelinde -siyasi faktörlerden ziyade- ontolojik farklılıklar veya derin sosyal ve kültürel değerler olduğu noktasından farklılık arz etmektedir.

Üçüncü olarak, bu yazıda Huntington, Müslüman halkların Batı’ya tepkisinin önemli bir sebebi olarak Batı’nın Müslüman dünyadaki baskıcı, verimsiz ve rüşvetçi rejimlere destek vermesini göstermektedir.

1. 1. 1. 6. Huntington’ın Medeniyetler Çatışması Tezinin Değerlendirilmesi

Hem akademik hem de popüler elitist söylemde modernitenin üç ana unsuru olan ulus-devlet, Aydınlanma rasyonalizmi ve sanayileşmenin muazzam baskısı ile kültür ve medeniyet değerleri neredeyse yok sayılmaktaydı. Dolayısıyla Huntington’ın bir parça Toynbee’ye dayanarak yaptığı medeniyet tanımı ve sınıflaması bu yok sayışa bir meydan okuma gibi görünmektedir. Toynbee gibi Huntington’a göre de, bir medeniyeti tanımlayan unsurlar içerisinde en belirleyici olan dindir.⁷⁵

Medeniyetleri tanımlayan nesnel öğelerden en önemlisinin din olduğu argümanı tartışmalı olsa da, bu türden bir yaklaşım, insanlığın tecrübesinin salt iktisadi faktörlerle, ulus-devletlerin güç odaklı etkileşimleriyle ve Aydınlanma’nın araçsal rasyonalizmi ile kayıtlanmayarak, değişik kültür ve medeniyetlerin kazanımlarına açılması açısından önem taşımaktadır. Ancak medeniyetleri kültürel

⁷⁵ Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, s. 49.

açından homojen ulus-devletler gibi gören Huntington bu şekilde onları kültür ve kimliğin içine hapsetmiştir. Medeniyeti devlete ya da kültüre indirgemek doğru görünmemektedir.⁷⁶ Bu bakımdan Huntington'ın sağlıklı bir kategorilendirme yapamadığı yaygın bir görüştür. Örneğin Papua Yeni Gine'yi Batı medeniyetine ait olarak değerlendiren Huntington, Pasifik Adalarını Batı dışında tutmaktadır.⁷⁷

Huntington tezinde “medeniyet” kavramının kendisinden ve olası diğer açılımlarından çok “medeniyetler arasındaki farklılıklar”a ve “medeniyetler arasındaki fay kırıkları”na vurgu yapmaktadır. “Medeniyetlerin doğası” kavramsallaştırması, diğer bütün özcü söylemlerde olduğu gibi burada da önyargılara açık ve uzak durulması gereken bir kavramsallaştırma olarak önümüzde durmakta. Nitekim Huntington, “medeniyetler arasındaki farklılıklar sadece gerçek değil esaslıdır” saptamasını yaparak, “medeniyetlerin doğası”nı -eğer böyle bir doğa varsa- indirgemeci bir yaklaşımla çatışma üzerine kurmakta ve böylece bir fenomenin doğası olduğunun iddia edildiği her kavramsallaştırmanın düştüğü hataya düşmektedir. Dolayısıyla Huntington'ın kendisini eleştirenlerin bazılarının yaptığı gibi indirgemecilik yanlısına düştüğünü söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Huntington, gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan seçeneklerden sadece birisine dikkat çekmektedir. Geleceğe ilişkin olarak ihtiyatlı tahminlerde bulunmak yerine “olacak, oluşturacak” gibi kesin hükümler vermekle kalmayıp, tek ya da sınırlı faktörlerle genelleme yapmakta ve bir bütünün tamamını açıklamaya çalışmaktadır. Konu ile ilgili bütün verileri dikkate almadan eksik verilerle hareket etmektedir. Pratik durumlarla mantıksal sonuçları karıştıran Huntington, Avrupa-merkezci modernizmden kurtulamamaktadır.

Huntington'ın medeniyetler çatışması tezine destek olarak savunduğu argümanlarına bakıldığında birkaç sorunlu durumla karşılaşmaktayız. Huntington'ın, ‘medeniyet farklılıkları diğer farklılıklara göre daha köklüdür’ derken kastettiği medeniyet farklılıklarının daha uzun bir tarihe sahip olduğu ise bu ampirik olarak

⁷⁶ Georgy Melleuish, “The Clash of Civilizations A Model of Historical Development?”, **Thesis Eleven**, Vol. 62, No. 1, August 2000, s. 118

⁷⁷ **A. e.**, s. 112

doğrudur; fakat, eğer kastedilen daha asli ve belirleyici demek ise bunu doğrulamak mümkün değildir; çünkü bir şeyin daha asli ve belirleyici olması zaman, mekân gibi birçok faktöre göre değişir ve bu şartlar medeniyetler için olduğu gibi siyasi ideoloji ve rejimler için de gerçekleşebilir. Küresel ölçekte artan etkileşim medeniyetler dâhilindeki ortaklıkların ve medeniyetler arasındaki farklılıkların bilincine sebep olabileceği gibi, medeniyetler arasındaki ortaklıkların da farkına varılmasına ya da bunların oluşmasına neden olabilir. Huntington bu ikinci ihtimali hiç göz önüne almamaktadır.

Bu bağlamda, uygarlığın karşılaştırmalı incelemesini yapan ve sofistike bir yazın geliştiren bir dizi yazarı (Max Weber, Emile Durkheim, Oswald Spengler, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L. Kroeber, Philip Bagby, Christopher Dawson, Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein...) eserinde sıralamayı ihmal etmeyen Huntington, bu yazarlardan Toynbee'nin 'medeniyetler arası iletişimin mümkünlüğü' tezine değil, Spengler'in 'medeniyetler birbirleri ile etkileşim kuramaz' tezine⁷⁸ daha fazla yaklaşmaktadır. İktisadi modernleşme ve sosyal değişimin sonucu, mahalli kimliklerin zayıflayıp dinî kimliklerin güçlenmesi olabilir. Fakat tersi de olabilir. Mantıksal ve tarihsel ihtimalleri teke indirmek mümkün değildir. Batı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki mücadele Batılı olmayanları kendi köklerine dönmeye itebilir. Aynı zamanda, bu mücadele Batılı olmayan toplumları Batılı değerleri benimsemeye de yöneltebilir.

Öte yandan, Huntington'ın çatışma üzerine kurulmuş düşünce tarzı, büyük ölçüde Bernard Lewis'in 1990 yılında kaleme aldığı bir makaleye dayanmaktadır. Bernard Lewis, 'Müslüman hiddetin kökleri' başlıklı makalesinde Müslümanlarla gayrimüslimler (özellikle Hristiyanlar) arasındaki mücadeleyi bir 'medeniyetler savaşı' olarak nitelemiştir:

⁷⁸ Oswald Spengler, "The Decline of the West", Vol. 1; "Form and Actuality"; Vol. 2, "Perspectives of World History", New York, Alfred A. Knopf, 1926 and 1928, (Çevrimiçi) <http://www.alphalink.com.au/~radnat/spengler/>, 10 Eylül 2005

1. 2. BERNARD LEWIS

Bernard Lewis, Roma ve Pers İmparatorlukları döneminden başlayarak, Hristiyanlık ile birlikte ortaya çıkan tektanrıcılığın gelişimini, İslamiyet'in doğuşu ve yükselişini, Müslüman ve Hristiyan dünya arasındaki güç dengesinin değişimini ve bölgenin tarihini şekillendiren Moğollar ve Osmanlılar gibi etkin güçleri ele almakta;⁷⁹ bir diğer kitabında ise İslam ile Avrupa'nın ticaret, savaş, diplomasi ve Haçlı Seferleri sonucunda gerçekleşen karşılaşmalarını ve bu karşılaşmanın siyasi ve kültürel sonuçlarını incelemektedir.⁸⁰ Lewis diğer bir eserinde ise, İber Yarımadası'ndaki İslam egemenliğinin sona erdiği, Yahudilerin bu topraklardan çıkarıldığı ve Amerika'nın keşfedildiği yıl olan 1492 yılındaki bu üç sürecin birbiriyle ilişkisini, etkileşimlerini ve sonuçlarını tarihsel bir çerçevede incelemektedir.⁸¹

Lewis'in eserlerindeki temel önermesi, Batı'nın İslam medeniyeti ile giriştiği yüzyıllar öncesine dayanan hakimiyet ve prestij mücadelesinin son aşamasında olduğu üzerine kuruludur. Lewis'e göre, tarihi, Batı ve diğer medeniyetlerin savaşıyla açıklamak mümkündür.⁸² Batı dışındaki dünya geridir; ama Ortadoğu daha da geridir. İslam'ın hâkim olduğu bu coğrafya Batı karşısında yaklaşık üç yüz yıl önce gerilemeye başlamıştır. Bu gerileme, “müslüman öfke”nin nedenidir. Lewis'in düşüncesinde ‘gerilik’ ile Ortadoğu, Araplarla şiddet âdeta özdeştir ve terörün temel dinamikleri bizatihi Doğu'nun özünde mevcuttur. Bu noktada Bernard Lewis'in İslam dünyasını özcü (*essentialist*) kategoriler ile değerlendiren bir yaklaşım içerisinde olduğu sonucuna varılabilir.⁸³

⁷⁹ Bernard Lewis, **Ortadoğu: Hristiyanlığın Başlangıcından Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi**, Çev. Selen Y. Kölay, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2005, b. a.

⁸⁰ Bernard Lewis, **Muslim Discovery of Europe**, New York, W. W. Norton & Company, 2001, b. a.

⁸¹ Bernard Lewis, **Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1996

⁸² Bernard Lewis, “I’m Right, You’re Wrong, Go to Hell: Religions and The Meeting Of Civilization”, **The Atlantic Monthly**, Vol. 291, No. 4, May 2003, s. 36-42, (Çevrimiçi) <http://www.theatlantic.com/doc/200305/lewis> 11 Mayıs 2005

⁸³ Bernard Lewis, **Islam and the West**, New York, Oxford University Press, 1993, b. a; Luis Lugo, **Islam and the West: A Conversation with Bernard Lewis**, April 27, 2006, Hay-Adams Hotel , Washington, D.C., (Çevrimiçi) <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=107>, 15 Haziran 2006

Lewis, Doğulu toplumları yeterince özgür ve demokratik bulmamaktadır. Ona göre Doğu, özgürlük ve demokrasi gibi kavramları tercüme yoluyla tanımıştır.⁸⁴ Batılıların Doğu'da giriştikleri işgaller aslında buralarda özgürlüğün ve ilerlemenin önünü açmıştır. Buna karşılık Doğulular ise kendi geri kalmışlıklarına bahane olarak 'Batı emperyalizmi' diye bir günah keçisi yaratmışlardır. Lewis'e göre Ortadoğu'da demokrasi ve özgürlüğün yegâne temsilcisi İsrail'dir. Öte yandan İsrail, Doğuluların antisemitizmi yüzünden mağdur durumdadır. Lewis'e göre, Batı'nın belki de tek hatası Araplarla İsraililer arasındaki çelişmede İsrail lehine çifte standartlı davranmasıdır. Ama Lewis, yaygın kanının aksine, bu işten zararlı çıkanın İsrail olduğunu ileri sürmektedir. Lewis, Siyonizme karşı olduğunu söyleyen herkesin aslında gizli birer Yahudi düşmanı olduğuna da emin görünmektedir.⁸⁵

1. 2. 1. "Müslüman Öfke"nin Kökleri

Lewis'in 1990 yılında yazdığı Müslümanların, Batı dünyasına karşı olan hiddetinin sebeplerini sorgulayan ve bu hiddetin neden kolaylıkla kaybolmayacağını tartışan 'The Roots of Muslim Rage'⁸⁶ (Müslüman Öfkenin Kökleri) adlı makalesindeki en önemli argümanlarından biri, daha sonra 1993 yılında Huntington'ın geliştireceği 'Medeniyetler Çatışması' kavramı olmuştur. Lewis, bu makalesinde özellikle 1980'li yıllardaki İslami aktivizmi tahlil etmekte ve bu hareketliliğin bir medeniyetler çatışmasına yol açabileceğini ifade etmektedir. Lewis'e göre bu hareket 'onların' Musevi-Hristiyan mirasına ve seküler sistemine ve bunların her ikisinin dünya çapında yükseliyor olmasına karşı tarihi, ancak irrasyonel bir rakibin tepkisidir.

⁸⁴ Bernard Lewis, İslam'ın ilk ortaya çıkışından bugüne dek İslam'ın siyasal dilinin gelişimini izlediği bir çalışmada Arapça, Farsça, Türkçe belgeleri çözümleyerek, Müslümanların siyasal düşüncesiyle, Batılı siyaset kuramı arasındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991

⁸⁵ Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, New York, Norton, 1986, s. 76

⁸⁶ Bernard Lewis, "The Roots Of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent The West And Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified," **Antlantic Monthly**, Vol. 266, No. 3, September 1990, s. 47-60

Bir anlamda Bernard Lewis'in 'Müslüman öfke' (the Muslim rage) diye isimlendirdiği psikolojik ruh hali, İslam dünyasının modernleşmeye duyduğu öfkenin irrasyonel bir yansımasıdır. Müslümanlar modernitenin diyalektik ve dönüştürücü yapısını kavrayamadıkları için, 'tek yol İslam' gibi 'totaliter' ve mutlakıyetçi çözüm yollarına başvurmakta ve böylece çoğulcu ve demokratik bir toplum yapısının asgari şartlarını ortadan kaldırmaktadırlar. Bu yüzden Lewis'e göre, sosyal iktidar yolunun, her ne pahasına olursa olsun, İslami kimliğini önceleyen grup ve partilere kapatılması gerekir.

Çağdaş İslam dünyasının bir değerlendirmesini sunan Lewis, müslümanların temel özelliklerini öfke, kızgınlık, sertlik, tikslenme, nefret, öç, “kâfirlere karşı cihat”, mücadele, saldırı, düşmanlık ve karşı koyma gibi kelimelerle özetlemektedir. Lewis, “İslam dünyasının probleminin” bu dinin kendi tarihi ve kültürel tercihlerinde gizli olan aşırı uçta bulunmak ve köktencilik olduğunu iddia etmektedir. Böylece “Müslüman öfkesi” olarak tanımladığı şeyin kökenlerinin İslam dünyasının kültürel gerçekliklerinde olduğunu ileri sürmektedir:

“Açıkça görülmektedir ki, önemli ve çok sayıda olan bu özel şikâyetlerden daha derinlere bir şeyler var. Her anlaşmazlığı bir probleme dönüştüren ve her problemi çözümsüz kılan bu şey daha derinlerde olan bir şey olmalı. (...) Şu an daha açık olarak görülüyor ki, biz meselelerin, politikaların ve bu politikaları izleyen yönetimlerin seviyesini bir hayli aşan bir ruh hali ve bir hareket ile karşı karşıyayız. Bu, medeniyetler çatışmasından aşağı kalır bir şey değil; eski bir rakibin, bizim Yahudi-Hristiyan mirasımıza, hali hazırdaki laik varlığımıza ve her ikisinin dünya çapındaki yayılımına karşı kadim bir rakibin mantık dışı ve fakat tarihi tepkisi.”⁸⁷

Lewis'e göre, laik yargı ve laik otorite nosyonları –yani dini hukukun ve bu hukuka göre yetkilenmiş kişi ve kurumların hükmü dışındaki hayat alanlarını ifade eden bir anlayış, bir inançsızlık, dahası İslam'a küfür sayılmaktadır. İşte bu yanlışlığı düzeltmek de, günümüzün İslam devrimcilerinin ve İslami fundamentalistler denilen hareketin en önemli hedefini oluşturmaktadır.⁸⁸

⁸⁷ A., e., s. 59

⁸⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 9

Bu çerçeveden bakıldığında, İslam ve Batı'nın tarihi Lewis'e göre, saldırı ve karşı saldırıların, cihad ve Haçlı seferlerinin, fetih ve geri almaların uzun bir silsilesidir. Lewis'in bu çerçevedeki fikirleri, bin dört yüz yıllık bir geçmişi olan İslam ve Batı tarihini sadece "saldırı ve fetihler" olayına indirgeyerek İslam'ı Batı medeniyetini yok etme niyetinde olan tehditkâr bir güç olarak algılayan düşünme biçimini yansıtmaktadır. Bernard Lewis, "İslam dünyasında, olağanüstü dönemlerde, Müslümanların kendi temel kimliklerini ve dini topluluk içindeki bağlılıklarını etnik veya ülke ölçütüne dayanarak değil, İslam dinine başvurarak bulma eğilimi" içinde olduklarını açıklamaktadır.⁸⁹ Lewis İslam dünyasının bugünkü gerçeğini, Batı'ya karşı duyduğu öfke ve kızgınlık açısından değerlendirmektedir. Lewis'in tarihe, İslam dünyasının ve Müslümanların kendilerini öfkeye, nefrete ve öç alma duygusuna kaptırmış birileri olarak betimlenmeleriyle sonuçlanan bir takım kategoriler ve şablonlarla bakmakta olduğu söylenebilir. Lewis'in bu tutumu Müslüman dünyanın hâlihazırdaki durumunu tek bir boyuta indirgemekle kalmamakta, aynı zamanda İslam ülkeleri, Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanların, Batı medeniyetinin temellerini yıkmayı hedef almış daha büyük bir gücün parçası olduğu şeklindeki fikri yaymasına da katkıda bulunmaktadır. Lewis "İslam köktenciligi" kavramını kullanarak, İslam dünyasındaki bütün sosyo-politik oluşumların militarist ve terörist yapılar olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu yaklaşım, Lewis'in *cihad*ın modern versiyonunun "kâfir Batı'ya kutsal savaş" olduğunu ileri sürmesiyle daha açık bir hal almaktadır:

"Ordu Tanrı'nın ordusu, düşman Tanrı'nın düşmanıdır. Tanrı'nın askerlerinin görevi, Tanrı'nın düşmanlarını bir an önce ortadan kaldırmak ve onları Tanrı tarafından acımasızca cezalandırılacakları yere, yani öbür dünyaya göndermektir. Birçok Müslüman'ın yeniden dikkate almaya başladığı klasik İslam düşüncesine göre dünya ve bütün insanlık ikiye ayrılır: Müslüman hukukun ve inancın hüküm sürdüğü İslam diyarı (dâru'l-İslam) ve Müslümanların sonuçta İslam egemenliği altına almakla zorunlu olduğu gayrimüslim, yani savaş diyarı (dâru'l-harb). Fakat dünyanın büyük bir bölümü hâlâ İslam egemenliğinin dışındadır. Hatta, Müslüman köktencilerin görüşlerine göre, İslam egemenliği altında olan

⁸⁹ Bernard Lewis, "Islamic Revolution", *New York Review of Books*, Vol. 34, No. 21&22, January 21, 1988, s. 47, (Çevrimiçi) <http://www.nybooks.com/articles/4557>.

topraklarda dahi İslam inancı baltalanmakta ve İslam hukuku yürürlükten kaldırılmaktadır. Kutsal savaş (cihad) sorumluluğu, bulunduğunuz ülkede başlar ve dışarıda aynı kâfir düşmana karşı devam eder.”⁹⁰

Lewis, *dâru's-sulh* ya da *dâru'l-ahd* (barış ve anlaşma diyarı) gibi jeo-dinsel kavramlardan bahsetmezken *dâru'l-harb* kavramını İslami misyonerlik kavramı olarak sunmaktadır. Bu tür mekânsal bölümlemelerin, İslam hukukçuları (fukahâ) tarafından uluslararası ilişkilere bir çerçeve sağlamak ve Müslüman olmayan ülkelerle siyasi ilişkileri düzenlemek için yapılmış olduğu düşünüldüğünde, *dâru'l-harb* kavramının ‘savaş diyarı’ anlamının aksine, günümüzde “yabancı ülkeler” anlamında kullanılan bir kavram olduğu açıklık kazanacaktır. Dolayısıyla, oryantalist bakış açısının öngördüğü gibi ‘Müslümanların sürekli bir savaş halinde bulunmaları’ söz konusu değildir. Savaşa ancak Müslüman devletin saldırıya uğraması ve “barış (sulh ya da ahd) aktının” tek taraflı olarak bozulması durumunda izin verilir.⁹¹

1. 2. 2. İslam’ın Krizi

Günümüz İslam dünyasının sorunları üzerinde de duran Lewis, bir yandan Müslümanların neden Batı'ya karşı öfkeli olduklarını incelemekte, öte yandan da İslam dininin nasıl olup da radikal gruplar tarafından kullanılmaya başladığını tartışmaktadır.

Bernard Lewis, Müslümanların kutsal saydıkları savaş olarak nitelediği cihadın nedenlerini ve terörün kökenlerini araştırmaktadır. Konuya daha çok bölgenin son yüzyılının siyasi ve fikri gelişmeleri perspektifinden yaklaşan Lewis, genellemeler yapmaktan kaçınıyor izlenimi verse de, bunu başardığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira “çoğu Müslüman fundamentalist değildir ve çoğu

⁹⁰ Lewis, “Islam and Liberal Democracy”, *The Atlantic Monthly*, Vol. 271, No. 2, February 1993, s. 93

⁹¹ Klasik kaynakların faydalı bir incelemesi için bkz. Ahmet Özel, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'l-İslam, Dâru'l-harb, Dâru'l-sulh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, b. a.

fundamentalist de terörist değildir ama günümüz teröristlerin çoğu Müslüman'dır ve Müslüman olmaktan gurur duyar"⁹² gibi bir ifade kullanmaktadır.

Lewis, Ortadoğu'nun, Batı modernitesiyle olan çatışmasının, Batılılaşmadan modernleşmek istemesi sebebiyle herhangi başka bir yerdekinden çok daha uzun süreli olduğunu belirtmektedir.⁹³ Lewis, 16. yüzyılda İngiliz gemilerinin ve ticaret şirketlerinin bölgeye gelmesinden beri bölgenin, Batının hem cephedeki ve hem de ticaretteki üstünlüğünden haberdar olduğunu ileri sürmektedir. Ortadoğuluların ya Batılı yenilikleri adapte etmeye çalıştıklarını ya da içinde bulundukları kötü durum sebebiyle Batı'yı suçlayarak reddettiklerini, ya da ikisini bir arada yaptıklarını iddia eden Lewis, bu arada İslam'ın Batı medeniyetine katkılarının unutulduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴ Her çağda hâkim medeniyetin moderniteyi tanımladığını ve saygınlık talep ettiğini belirtmekte ve bir zamanlar İslam'ın hâkim medeniyet iken, şimdi de Batı'nın böyle olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁵

Müslümanların medyanın terörist hareketler ve eylemlerden "İslamcı" diye söz etmesinden rahatsızlık duyarak, İrlandalı ve Basklı teröristlere ve terör eylemlerine neden "Hristiyan" denmediğini sorgulamalarını anlaşılmaz bulan Lewis, yanıtın açık olduğunu, çünkü onların kendilerini Hristiyan olarak tanımlamadıklarını belirtmektedir. Ardından Usame bin Ladin ve El Kaide yandaşlarının İslam'ı temsil etmemelerine ve söyledikleri ve yaptıkları birçok şeyin İslam'ın öğretisiyle doğrudan çelişmekte olduğuna vurgu yapsa da Lewis, yine de bu grupların İslam medeniyetinden çıkmış olduklarını ve kendi kültürel, dinsel ve tarihsel bağlamları içinde görülmeleri gerektiğini eklemektedir. Burada Lewis, Usame bin Ladin ve El Kaide yandaşları ile Hitler ve Naziler arasında bir paralellik kurmaktadır.

⁹² Bernard Lewis, **The Crisis of Islam**, New York, Random House, 2004. Türkçe tercümesi için bkz., **İslamın Krizi**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2003, s. 119

⁹³ Bernard Lewis, **The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years**, New York, Scribner, 1996, s. 63

⁹⁴ Batı düşüncesinin oluşumunda İslam'ın oynadığı rolü inceleyen bir çalışma için bkz. Abdurrahman Bedevî, **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002. Bu etkin rol, değişik sanayi dallarıyla birlikte felsefe, tabiat bilimleri, fizik ve matematiğe olduğu gibi edebiyatın şiir ve öykü, güzel sanatların da mimarî ve müzik dallarına kadar uzanmıştır.

⁹⁵ Bernard Lewis, "The West and the Middle East", **Foreign Affairs**, Vol 76, No. 1, January/February 1997, s. 114-130

Bir yandan İrlandalı ve Basklı teröristlerin Hristiyanlıktan çıkmış olduğu önermesini anlamsız bulan Lewis, bir yandan da “nasıl Hitler ve Naziler Hristiyanlıktan çıkmışsa, bu grupların İslam medeniyetinden çıktılar” ifadesini kullanarak, sosyo-politik ve tarihsel bağlamda sağlıklı olmayan bir kıyas ve de benzetme yapmakta, kitlesel bir soykırım yapan bir iktidar ile terörist bir oluşum arasında bir ilinti kurmaktadır. Böylelikle, dini referans alan terörist grupların IRA gibi oluşumlarla değil, ancak Hitler gibi daha büyük bir insanlık suçu işlemiş olanlarla kıyaslanabileceğini üstü örtülü bir biçimde okuyucuya iletme kaygısı gütmektedir.

Lewis, Usame bin Ladin'in 7 Ekim 2001'de ele geçen bir video bandında “Müslümanların 80 yıldan fazla bir zamandır aşağılandığı”nı söylemesinin, bütün dünyada 80 yıl önce ne olduğu konusunda merak uyandırdığını belirtmekte ve bu dönemi özetlemektedir: 1918'de ‘büyük Müslüman imparatorlukların sonuncusu Osmanlı saltanatı’ yıkılmış⁹⁶, halifeliğin başkenti İstanbul işgal edilmiş ve Irak - Filistin İngiliz, Suriye Fransız mandasına bırakılmıştır. Daha sonra, İngilizler ayrıca Ürdün'ü, Fransızlar da Lübnan'ı yaratmışlardır.

Lewis'e göre Müslümanlar arası birliği temsil etmekte olan halifeliğin Mart 1924'te kaldırılmasıyla Müslümanlar bir anlamda lidersiz kalmıştı. Daha sonra, bazı halifelik girişimleri olduysa da, bunların taraftar bulamadığını yazan Lewis, “birçok Müslüman'ın bugün bile bu boşluğun acısını duymakta ve Usame bin Ladin'in halife olmak gibi bir arzu duyduğunun söylenmekte” olduğunu belirtmektedir. Lewis'in hiçbir dayanak göstermeden ve “birçok Müslüman” gibi muğlâk bir kavram kullanarak ve birtakım “söylentiler” yaptığı bu saptama çok da sağlıklı görünmemektedir.

⁹⁶ A. e., s. 1

1. 2. 2. 1. İslam Dünyasının Önündeki İki Seçenek

Lewis, Ortaçağ'ın büyük bölümünde uygarlık ve gelişmelerin ana merkezinin, ne Doğu'nun eski kültürleri ne de Batı'nın yeni kültürleri, fakat bu ikisinin ortasındaki İslam dünyası olduğunu belirtmektedir:

“Eski bilimler orada yeniden canlandırılıp geliştirilmiş, yeni bilimler orada kurulmuştu; yeni sanayiler orada doğmuş, imalat ve ticaret daha önce görülmemiş bir düzeyde orada yayılmıştı. Devletlerin ve toplumların, zulme uğrayan Yahudileri, hatta aykırı Hristiyanları, Hristiyan dünyasından kaçıp İslam dünyasına sığınmaya yöneltecek bir düşünce ve ifade özgürlüğü düzeyine ulaştığı yer gene orasıydı.”⁹⁷

Lewis bir zamanlar ekonomik ve teknik gelişmişlik ve bilimsel ve kültürel ilerlemede dünyaya liderlik yapan Müslümanların nasıl olup da Hristiyan Batı'nın gerisinde kaldığını açıklamaya çalışmaktadır. Lewis'e göre, İslam dünyasının her alandaki liderliği ve sahip olduğu gelişmişlik seviyesini, Hristiyan Avrupa'ya bırakmasındaki temel sebep Ortadoğu toplumlarında eksik olan özgürlük ve İslam dünyasının kendine aşırı güvenip içine kapanmasıdır.⁹⁸

Lewis, daha önce kıta Avrupa'sında günümüzdeyse Ortadoğu'da sıklıkla sorulan “Bunu bize kim yaptı?” sorusundan hareket etmekte ve böyle ifadelendirilmiş bir sorunun beklediği cevabın genellikle suçun içeride veya dışarıda günah keçilerine yüklenmesi olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹ Buna göre bu soruya verile yanıt ya (yurtdışında) yabancılar ya da (yurt içinde) azınlıklardır.

⁹⁷ Bernard Lewis, “What Went Wrong?”, *The Atlantic Monthly*, Vol. 289, No. 1, Ocak 2002, <http://www.theatlantic.com/doc/prem/200201/lewis>, 16 Temmuz 2005

⁹⁸ Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact & Middle Eastern Response*, New York, Oxford University Press, 2002, s. 54. Türkçe tercümesi için bkz. Bernard Lewis, *Hata Neredeydi: 300 Yıldır Sorulan Soru*, Çev. Harun Özgür-Turan Serpil Başar, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2004. Lewis'in bu kitabına ilişkin eleştiriler için bkz. Juan Cole, “Review of Bernard Lewis: What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response”, *Global Dialogue*, Vol. 4, No. 4, Autumn 2002, s. 35-42 ve Anis Shivani, “The Warped World of Bernard Lewis: They Can't Tell Time and They Don't Like Music”, *CounterPunch*, September 14 / 15, 2002 (Çevrimiçi) <http://www.counterpunch.org/shivani0914.html>, 6 Mart 2005

⁹⁹ Demokrasinin birçok Müslüman ülkede, yozlaşmış baskıcı rejimlerin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılması karşısında, Batı ve Amerikan karşıtı olarak adlandırılan duyguların, bu rejimlere

Lewis, Osmanlıların ise “Nerede hata yaptık?” sorusunu kendilerine sorduklarını belirtmekte ve 19. ve 20. yüzyılda Arap dünyasının büyük bir bölümündeki Fransız ve İngiliz egemenliği döneminin de bir günah keçisi yarattığını ileri sürmektedir: Batı Emperyalizmi. Ancak Lewis’e göre, bu noktada suçu Amerika’ya devretmek inandırıcılıktan uzaktır. Nitekim Lewis’e göre, Anglo-Fransız yönetimi ve Amerikan nüfuzu, Moğol akınlarında olduğu gibi, Ortadoğu devlet ve toplumlarının iç zayıflıklarının nedeni değil, sonucudur.

Böylece günümüzde Müslümanların ezici çoğunluğunun, sorunlarına hiçbir çözüm bulamayan bağımsız devletlerde yaşamakta olduklarını öne süren Lewis, bu devletlerin altyapılarının eskimiş, silahlı kuvvetlerinin öncelikle terör ve baskı uygulamak üzere tasarlanmış olduğunu belirterek bölgedeki Batı nüfuzunu meşrulaştırmaktadır. Bu çerçevede Lewis, Irak’ta demokratik bir politik ve toplumsal düzenin tesisinin kolay olmamakla birlikte, mümkün olduğu kanısındadır. Hatta Lewis’e göre böylesi, bir düzenin hali hazırda başlamış olduğuna dair, giderek güçlenmekte olan işaretler vardır.¹⁰⁰ Lewis’in, Körfez Savaşı’nın “faydalarına” ilişkin değerlendirmesi de bu yöndedir. Lewis Körfez Savaşı’nın bölgesel politik bilinci etkilediğini ve Pan-Arap birliği ve petrolün bir silah olarak etki gücü gibi geleneksel algılayışları çürüttüğünü ileri sürmektedir.¹⁰¹

Diğer yandan Lewis, çağdaş İslami hareketlerin, çağdaş İslam ülkelerinin başarısızlıkları ve eksikliklerinin yabancı düşünce ve uygulamaları benimsemiş olmaları yüzünden başlarına geldiğine inandıklarını ileri sürmektedir.

Avrupa devletleri ve Amerika tarafından açık bir şekilde destek verilmesinden dolayı yükselmekte olduğuna dikkat çeken bir çalışma için bkz. Robin Wright, “Islam, Democracy and the West”, **Foreign Affairs**, Vol. 71, No. 3, Summer 1992, s. 137–138, (Çevrimiçi) <http://www.foreignaffairs.org/19920601faessay5884/robin-wright/islam-democracy-and-the-west.html>, 13 Eylül 2005

¹⁰⁰ Bernard Lewis, “Freedom and Justice in the Modern Middle East”, **Foreign Affairs**, Vol. 84, No. 3, May/June 2005, s. 36-51. Olivier Roy ise tam tersine “Washington, iki yıl içinde dost, demokratik ve istikrarlı bir Irak yaratabileceğini iddia etti. Unutun gitsin: Bu hedeflerden ikisine ulaşırsanız kendinizi şanslı sayın” diye yazmaktadır. Bkz. Olivier Roy, “ABD’nin Irak hesabı tutmaz”, **Radikal**, 17.05.2003, s. 11. Nitekim Roy haklı çıkmış ve Irak’ta ne istikrar sağlanabilmiş ne de tam anlamıyla bir demokrasi ortamı yaratılabilmektedir.

¹⁰¹ Bernard Lewis, “Rethinking the Middle East”, **Foreign Affairs**, Vol. 71, No. 4, Fall 1992, s. 99–119

Günümüzde “Nerede hata yaptık?” sorusuna verilen iki cevabın bölgede yaygın destek bulduğunu iddia eden Lewis, bu yanıtların birinin yanlışın nerede yattığı konusunda kendi tanısı ve ona uygun düşen bir reçetesi olduğunu; dolayısıyla Müslümanların iki temel alternatifle karşı karşıya olduklarını belirtmektedir:

Bu yanıtlardan bir tanesinin, bütün kötülükleri İslam'ın kutsal mirasının terk edilmesine bağlayarak gerçek ya da hayal edilen geçmişe dönmeyi savunduğunu; İran Devrimi'nin ya da öteki İslam ülkelerindeki köktenci denen hareket ve rejimlerinin bu yanıtı verdiklerini ifade etmektedir. Lewis'e göre diğer yanıt ise, ise modernizasyon ve demokratik gelişmede İslam'ın rolünü suçlamak, Türk Cumhuriyeti'nin seçmiş olduğu laik demokrasiyi savunmaktır.¹⁰² Zira Bernard Lewis, her ne kadar İslam kuralları ve geleneğinde demokrasinin gelişmesine yardımcı olan etkenler bulunduğunu belirtse de¹⁰³ nihayetinde demokrasi ile siyasi İslam uyumsuzluğunu vurgulamaktadır.

“Bazıları hâla genelde Batı'yı ve onun mevcut lideri konumundaki ABD'yi İslam'ın eski ve uzlaşmaz düşmanı, Allah'ın dininin ve yasalarının içeride yerleşmesi ve nihai evrensel zaferi önündeki tek ciddi engel olarak görüyor. Ancak, inançlı Müslümanlar olmayı sürdüren ve Modern Batı toplumunun üstün yanlarını da gören başka Müslümanlar da vardır. Bunlar inançlarına ve kültürlerine bağlı kalırken, daha iyi ve daha özgür bir dünya yaratma yoluna bize katılmayı istiyorlar. Son olarak, yine Batı'yı nihai düşman ve bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmekle birlikte, gücünün de farkında olan ve nihai mücadeleye daha iyi hazırlanmak için bazı çağdaş düzenlemelerden yana olup bu düzenlemelerden yararlanmak isteyenler vardır.”¹⁰⁴

Lewis'e göre burada dikkat edilmesi gereken şey ikincilerle üçüncüleri karıştırmamaktır.

¹⁰² A. e., 60

¹⁰³ Bernard Lewis, “Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,” **Journal of Democracy**, Vol. 7, No. 2, 1996, s. 52-63 (Çevrimiçi) <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/blewis.htm>. 18 Nisan 2004

¹⁰⁴ Bernard Lewis, **İslamın Krizi**, s. 35

1. 2. 2. 2. Haşîşîler ve Terörün Kaynağı

Lewis terörden politik bir silah olarak yararlandıklarını ileri sürdüğü Haşîşîlere 'ilk teröristler' denebileceğini ileri sürmektedir. Lewis'e göre Haşîşîlerle günümüzün intihar bombacıları arasında Suriye-İran bağlantısı, terörün planlı bir şekilde kullanımı, davasının hizmetinde ve öbür dünyada mekânının cennet olacağına inanan suikastçı ajanın kendini kurban etmeye varan adanmışlığı gibi birçok benzerlik vardır. Lewis mesihî umut ve devrimci şiddet cereyanının Haşîşîlerden sonra da alttan alta başka mecralarda aktığını ve bu akımın günümüzdeki temsilcilerinin kendilerine yeni hedefler ve yeni zafer hayalleri bulduklarını iddia etmektedir.

“Bir bakımdan, Haşîşîlerin tarihte bir eşi bulunmamaktadır; o da, terörün politik bir silah olarak uzun vadede planlı ve sistematik bir şekilde kullanılmasıdır. Iraklı cellâtlar ise, daha ziyade, Hindistan'da adam öldürüp soyan eşkıyalardan kurulu Thug tarikatıyla benzeşmekte, küçük çaplı ve rasgele eylemler yapmaktaydılar. Daha eski tarihlere ait siyasî cinayet hadiseleri, ne denli dramatik de olsalar, tek tek bireylerin, bilemediniz küçük entrikacı grupların tezgâhından çıkma, hedefi ve tesiri soyut bir eylem olmanın ötesine geçememektedir. Cinayet ve entrikadaki maharetleri bakımından, Haşîşîlerin sayısız selefleri mevcuttur; cinayetin bir sanat, bir ayin ve bir vazife olarak saflaştırılmasında dahi, kendilerinden önce davranmış, bu yönde arayış içinde olmuş olanlar çıkmıştır. Fakat Haşîşîler için, ilk teröristler diyebiliriz.”¹⁰⁵

İslam dünyası içerisinde son derece ufak bir kesim olan İsmailiye mezhebinden yola çıkarak, İslam dini hakkında bir takım hükümlere varmanın çok da sağlıklı bir bakış kazandırmayacağı düşünüldüğünde, Haşîşîlerin, ideolojik kaygılarla kaleme alındığını iddia etmek mümkündür. Kaldı ki İsmailiye hakkındaki efsanenin kaynağı esas olarak Batılı tarihçilerdir. İsmailiye hakkındaki bu hükmün modern çağlardaki ilk kullanımını da Joseph von Hammer yapmıştır. Hasan Sabbah

¹⁰⁵ Bernard Lewis, *Assassins: A Radical Sect In Islam*, New York, The Perseus Books Group, 2003, s. 25. Türkçe tercümesi için bkz. Bernard Lewis, *Haşîşîler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, 2005

ve Haşîşîler (12.-13. yüzyıllar) dini terminolojinin siyasal çıkarlar için retorikleşmesinin ünlü bir örneğidirler.¹⁰⁶

1. 2. 3. Bernard Lewis'e Yönelik Eleştiriler

Lewis'e yöneltlen en dikkate değer eleştirilerin sahibi Edward Said olmuştur. Said, Batılı Şarkiyatçı bilim adamlarından söz ederken sıklıkla kendisine atıfta bulunduğu Lewis'in de tıpkı Renan, Goldzhier, MacDonald, von Grunebaum, Gibb gibi Şarkiyatçılara benzer bir biçimde İslam'ı, Müslüman halkların iktisatlarından, toplumlarından, siyasetlerinden ayrı tutularak incelenebilecek bir "kültürel bileşim" olarak gördüğünü belirtmektedir.¹⁰⁷

Edward Said, Bernard Lewis için 'Son Oryantalist' tanımlamasını kullanmaktadır. Said'e göre Lewis, "çoğu, araştırmacılık rezaleti sayılması gereken çalışmalarında, saldırganlığa varan ideolojik bir tarafgirlik sergilemektedir." Said Lewis'in taktiğini "kötü niyetli gözlemlerle" etimolojiyi ve tarihi "hileli kullanmayla" kültürleri karalayarak kitleleri sınıflandırmak olarak nitelemektedir.¹⁰⁸

Diğer yandan Lewis, Said'in son derece zayıf bir kitap olarak nitelediği - *The Muslim Discovery of Europe* (Müslümanların Avrupa'yı Keşfi) adlı kitabında Said'in *Şarkiyatçılık*'ta ortaya koyduğu tezlerine cevap vermekte; Batı'nın başka toplumlar hakkında bilgi edinme arayışının benzeri olmadığını, bu arayışı motive eden şeyin salt merak olduğunu ve bunun tersine, Müslümanların Avrupa hakkında bilgi edinemediklerini, zaten bununla da ilgilenmediklerini ısrarla vurgulamaktadır. Bu noktada Said, Lewis'in sanki doğru bilginin kabul edilebilir tek ölçütü Avrupa hakkındaki bilgiymiş gibi bir izlenim yarattığına dikkat çekmekte ve Lewis'in tezlerinin sadece bilim adamının apolitik tarafsızlığından kaynaklanıyormuş gibi sunulmasına rağmen, esasında Lewis'in İslam-karşıtı, Arap-karşıtı, Siyonist ve Soğuk Savaş ürünü haçlı seferlerinde çok rağbet gören bir otorite haline geldiğini; bütün bu haçlı seferlerinin temelinde de, Lewis'in savunuyormuş numarası yaptığı

¹⁰⁶ Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbah" maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, 16. Cilt, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 348-350

¹⁰⁷ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 115

¹⁰⁸ Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s. 31

“ilim ve irfanla pek alakası olmayan, üzerine çelebilik cilasını çekilmiş bir partizanlık” yattığını ifade etmektedir.”¹⁰⁹

Said, Lewis’in modernliğin Müslümanları öfkeliendirdiği, İslam’ın hiçbir zaman din devlet ayrımını gerçekleştirmediği gibi çoğu genellemeci tezleri, birey olarak Müslümanlar arasındaki, Müslüman toplumlar arasındaki, Müslümanlıktaki gelenekler, çağlar arasındaki farklılıkları neredeyse hiç anılmaksızın dile getirmekte olduğunu ileri sürmektedir.

Said’e göre Lewis’in çalışmaları saf düşünsel ortamdan ziyade, mevcut siyasal ortamın bir parçasıdır.¹¹⁰ Said’e göre Lewis bir yandan İslam Şarkiyatçılığını masum, gayretkeş bir araştırmacılık dalı statüsüne indirgemek, öte yandan Şarkiyatçılığı Şarkiyatçı olmayanların eleştiremeyecekleri bir biçimde var olan, çok karmaşık, çeşitlenen, teknik bir şeymiş gibi göstermek istemektedir. Said, Lewis’in buradaki taktiğinin tarihsel deneyimi önemli bir kısmını örtbas etmek olduğunu ifade etmektedir. Said, Avrupa’nın İslam’a yönelik ilgisinin kaynağının merak olmadığını, Hristiyanlığın karşısındaki tektanrıci, kültürel ve askeri bakımdan zorlu bir rakipten duyulan korku olduğunu öne sürmektedir. Said, Avrupa’nın ilk İslam araştırmacılarının Müslüman grupların Hristiyanlıktan dönülmesi tehdidini savuşturmak için yazan Ortaçağ polemikçileri olduğunu belirtmekte; bu korku ve düşmanlık bileşiminin, dünyanın imgesel, coğrafi ve tarihi olarak Avrupa ile Batı karşısında konumlanmış bir kısmına –Şark’a- ait olduğu düşünülen bir İslam’a yönelik ilgide bugüne değin varlığını sürdürdüğünü vurgulamaktadır.¹¹¹

Said’e göre, Şarkiyatçılık ile emperyalist bilinç arasında olduğu kadar, Şarkiyatçılık ile yazınsal imgelem arasında da güçlü *ittifaklar* [vurgu Said’e ait] vardır. Avrupa tarihinin birçok döneminde araştırmacıların ve uzmanların yazdıkları ile ozanların, romancıların, siyasetçilerin, gazetecilerin söyledikleri arasındaki trafiğin çarpıcı olduğuna dikkat çeken Said¹¹², “modern Şarkiyatçı araştırmacılığın

¹⁰⁹ Edward W. Said, *Kış Ruhu*, s. 75

¹¹⁰ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 358

¹¹¹ *A. e.*, s. 358–359

¹¹² Milliyetçilik sorunu ve kültürel üretimin rolünü sömürgecilik sonrası kavrama ve analiz etme gücü olarak ele alan yazıları içeren bir çalışma için bkz. Terry Eagleton, Edward W. Said, Fredric Jameson,

yükselişi ile İngiltere ve Fransa'nın kendilerine uçsuz bucaksız Doğu İmparatorlukları kurmaları arasında tuhaf (ama gene de anlaşılabilir) bir koşutluk” olduğunu iddia etmekte ve Lewis'in ele almayı reddettiği can alıcı noktanın işte tam da bu olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹³

Bernard Lewis'in “Batı'ya özgü kötü yönetime direnme hakkı” öğretisinin İslami düşünceye yabancı olduğu, bunun İslam'da birer siyasi tutum olarak “bozgunculuğa” ya da “dünyadan elini eteğini çekmeye” yol açtığı görüşünün ortaya koyduğu İslam'da Devrim Anlayışları (*Islamic Concept of Revolution*) denemesini mercek altına alan Said, bu denemenin “modern Arap devrimi”nin itibarını sarsmak niyetiyle yazıldığını iddia etmektedir.¹¹⁴

Aynı makale ile ilgili olarak Brayn S. Turner, Lewis'in yerleşmiş bir devrim anlayışının yokluğu düşüncesine dayanan Ortadoğu tarihi ve toplumunun devrimci olmayan özelliğini izleyen bir çaba içerisinde olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ Turner'e göre Lewis, “kötü hükümete karşı çıkma hakkı ile ilgili Batılı doktrin, İslam düşüncesine yabancı olduğu; bunun yerine ilk dönemlerde büyük bir öneme sahip olan kafir yöneticiye karşı çıkma görevi gibi bir İslami doktrinin olduğu” sonucuna ulaşmaktadır.¹¹⁶

Lewis'in Müslüman Öfkesinin Kökleri adlı denemesi ise, Edward Said tarafından “tarihi gerçeklerden, mantıklı düşünceden ve rasyonel olmaktan yoksun, kaba bir polemik” olarak nitelenmektedir. Söz konusu yazının Müslümanları ürkütücü birliktelikleri ve dış dünyadaki öfkeleriyle karakterize etmeyi amaçladığı ileri sürülmektedir.¹¹⁷

Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın, Çev. Ş. Kaya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993. Edward Said, bu kitapta yer alan makalesinde (s. 67–90) “yabancı bir gücün dominyonu altında acı çeken bir halkın deneyimlerini, arzularını ve görüşlerini eklemleyen büyük ulusal şair” olarak nitelediği Yeats ve İrlanda milliyetçiliği arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

¹¹³ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık**, s. 359

¹¹⁴ A. e., s. 329

¹¹⁵ Bernard Lewis, **The Multiple Identities of the Middle East**, New York, Schocken, 1999, b. a.

¹¹⁶ Bryan S. Turner, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, s. 60

¹¹⁷ Edward W. Said, **Haberlerin Ağında İslam**, s. 34

Said Lewis'in diğerk bir makalesine yönelik olarak da günümüzün Arap dünyasının politik gerekçelerini VII. yüzyılın İslamiyet'i ile özdeşleştirdiğı eleştirisini yöneltmektedir.¹¹⁸

Lewis'e yöneltilen diğerk bir eleştiri de, Ortaçağı dair metinlerinde Lewis'in pek çok şeyi görmezden geldiğı ve kafa karıştırıcı bir biçimde eski Osmanlı'yı modern Arap tarihi ile birleştirdiğidir.¹¹⁹

1. 3. LEWIS VE HUNTINGTON: GENEL DEĞERLENDİRME

Her iki akademisyenin çalışmalarında da 'Batı' ve 'İslam' denen son derece geniş aidiyetlerin kişiselleştirilerek pervasızca kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu iki aidiyet, her bir uygarlığın kendi içindeki dinamikleri ve çeşitliliğı göz ardı edilerek ortaya konulmaktadır.¹²⁰

Lewis ve Huntington'ın görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, demokrasi, özgürlük ve kadın haklarını yücelten sivil bir kültürün yokluğu geleneksel İslam kültürüne atfedilmektedir. Lewis, İslam prensipleriyle demokrasinin ülkü ve usulleri arasında esaslı bir çatışma olmadığını öngörmekle birlikte, “kendi mantığı içinde işleyebilen demokratik bir sistemin kendilerine getirebileceğı fırsatlara zarar verdikleri” için “köktenci Müslümanları” suçlamaktadır.¹²¹

Huntington ve Lewis, bugünkü Müslüman ve özellikle de Ortadoğı ülkelerindeki seçim demokrasisinin eksikliğini, bu ülkelerde demokratik kültürün

¹¹⁸ Bernard Lewis, “The Return of Islam”, *Commentary*, 1976

¹¹⁹ Aslında Bernard Lewis, “millet” kelimesinin ‘milla’dan geldiğini, “bir söz” anlamını taşıdığını ve vahyi kabul eden insan topluluğunu tanımladığını bilmekte; “nation” manasında millet kavramının ve tabiatıyla toplumsal karşılığının olmadığı Osmanlı’da da, aslolanın etnik değil dini farklılık olduğunun farkındadır. Bkz. Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, s. 62

¹²⁰ Edward Said, Lewis ve Huntington’ın sosyal bilimleri sömürgeciliğın hizmetine sunmakla meşgul olduklarını söylemektedir. Bu konuda bkz, Edward Said, “Orientalism 25 Years Later; Worldly Humanism and the Empire-Builders”, (Çevrimiçi) http://levantinecenter.org/pages/Edward_said.html, 24 Nisan 2006

¹²¹ Bernard Lewis, “Islam and Liberal Democracy”, s. 93

yokluğu olarak yorumlayarak bu ikisini birbirine karıştırmaktadırlar. Böyle düşünmelerinde, büyük oranda bu ülkelerdeki siyasal gelişmeleri ve güç yapılarını göz ardı etmeleri önemli bir rol oynamaktadır. Esposito'nun işaret ettiği gibi, bu tür değerlendirmeler, toplum ve medeniyet düzeyinde gerçek bir "çatışma alanı"ndan çok bir "çatışma pazarı"nın olduğunu göstermektedir.¹²²

Samuel Huntington İslam dünyasının laik küreselleşmeye karşı olan direnişinin insan hakları, eşitlik ve hukukun üstünlüğü gibi kavramları reddetmekle aynı şey olduğunu iddia etmektedir: "Batı'nın bireysellik, liberalizm, anayasalcılık, insan hakları, özgürlük, hukuk kuralı, demokrasi, serbest piyasa, kilise ve devletin birbirinden ayrı olması gibi düşünceleri İslam (ve diğer) kültürler üzerinde çok az etki yapmaktadır."¹²³

Huntington ve Lewis'in yaklaşımlarının Batı'da "korku" temelli bir siyasetin dayanakları olarak ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür. Çatışma kavramsallaştırmasından hareketle, Doğu ve Batı kültürleri arasında keskin ayrımlar yapan bu yazarlar, günümüz Amerikan politikalarını belirleyici konumlarıyla da dikkat çekmektedirler. 11 Eylül sonrası Batı'da yükselen İslam karşıtlığını perçinleyici çalışmalarıyla öne sürdükleri "medeniyetler çatışması"nı tespit etmekten ziyade, bizzat kendileri oluşturmaktadırlar. Nitekim Bernard Lewis bir makalesinde, İran'ın nükleer programını askıya alması yönündeki uluslararası teklife ilişkin nihai kararı açıklayacağı 22 Ağustos tarihinin kasten Miraç gününe denk getirilmiş olabileceğini iddia etmiştir. Lewis, 22 Ağustos'ta İran'ın İsrail'i yok ederek tüm dünyanın kıyametini getirmeyi hedeflemiş olabileceği ihtimalini akılda tutmayı tavsiye etmiştir.¹²⁴

¹²² John L. Esposito, **Unholy War**, s. 126

¹²³ A. e., s. 127

¹²⁴ Bernard Lewis, "August 22: Does Iran have something in store?", **The Wall Street Journal**, 8 Ağustos, 2006, s. 15, (Çevrimiçi) <http://www.opinionjournal.com/extra/?id=110008768>. Lewis'i "Bush'un gözde tarihçisi" diye tanımlayan Brian Whitaker, Lewis'in bu "kehanetine" yanıt verdiği makalesinde 90 yaşındaki Lewis'in "tamamen aklını kaçırmış olabileceğini" yazdı. Brian Whitaker, "Apocalypse postponed", **The Guardian**, August 22, 2006

2. BÖLÜM

*“Paris is burning, Want to see it from afar;
Paris is burning, Get back where you are”¹*

Dokken

İSLAM’IN SİYASAL ALANDA GERİLEDİĞİ ALGILAYIŞI

2. 1. GILLES KEPEL

Çalışmanın bu kısmında Gilles Kepel İslam’ın siyasal alanda giderek gerilediğine ilişkin görüşleri ele alınmakla birlikte, öncelikle Batı’daki İslam varlığını incelediği *Allah’ın Batısında* ve genelde dinlerin özelde de İslam’ın yükselişini sosyolojik açıdan ele aldığı *Tanrı’nın İntikamı* isimli kitapları çerçevesinde İslam’a dair görüşlerine değinilecektir. Kepel’in önce dinlerin yükselişine sonra da İslam’ın siyasal anlamda gücünü yitirdiğine dair görüşleri bir tezatlık içeriyor gibi görünse de, Kepel’in dinlerin yükselişi olgusunu modernliğin bir krizi olarak görmesi münasebetiyle İslam’ın söz konusu yükselişini sosyolojik ve manevi bir “geri dönüş” olarak değerlendirdiğine dikkat çekmekte fayda var.

¹ “*Paris yanıyor, çok uzaktan görebiliyorum; Paris yanıyor ve ben senin yanında olmak istiyorum.*” Dokken grubunun “Paris Is Burning” adlı şarkısından.

2. 1. 1. Allah'ın Batısında: Batı'daki İslam Varlığı

Gilles Kepel, *Allah'ın Batısında*² isimli kitabında Batı'daki Müslüman varlığını³ ve bu varlığın sosyolojik yapısını ele almakta, bununla bağlantılı olarak da İslami hareketleri gözlemlemektedir.⁴ İslam'ın Batı toplumu için uzun süreden beri uzaklık, hakkında az şey bilinen bir yabancı ya da 'öteki' olduğunu belirten Kepel, Batı'daki İslami oluşumların inançlarıyla ve radikal bir seçenek olarak görülen yaşam tarzlarıyla dikkati çektiğini vurgulamaktadır. Kepel, son 30 yılda Avrupa'dan Amerika'ya göç yoluyla yerleşen Müslümanlar sayesinde, Batı'nın kendi toplumunun bir parçası olarak yanı başında İslam'la karşılaştığını belirtmektedir. Ekonomik büyümenin en hareketli döneminde başlayan bu olayın anlamının ve boyutlarının zaman içerisinde değiştiğini ileri süren Kepel, Batı'nın adeta bir 'kriz' yaşamaya başladığına dikkat çekmedir. Kepel'in bütün bu çıkarımları siyah Amerikan gettolarındaki ayaklanmalar, Salman Rushdie olayı (Ocak 1988) ve İslami başörtüsü gibi konulardan yansımaktadır. Genel itibariyle değerlendirildiğinde Gilles Kepel'in küresel İslami ağlar sayesinde gençlerin cemaat kimliği kazanmasından tedirgin olduğunu çıkarsamak mümkün görünmektedir.

Batı toplumlarına bir alternatif olma iddiasını taşıyan İslami cemaatlerin nasıl örgütlendiklerini inceleyen Kepel, Batı'daki İslam varlığını ABD ve Avrupa olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Bunun sebebinin Amerika'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun zencilerden, Avrupa'dakilerin ise genelde Asya ve Kuzey

² Gilles Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Çev. Susan Milner, CA, Stanford University Press, 1997. Türkçe tercümesi için Bkz. Gilles Kepel, *Allah'ın Batısında*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Metis Yayınları, 1995

³ Batı'daki Müslümanlar konusunda şu çalışmalara bakılabilir: Fawaz A. Gerges, "Islam and Muslims in the Mind of America: Influences on the Making of U.S Policy", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 26, No. 2, Winter 1997, s. 68-80; Yvonne Yazbeck Haddad, "Muslims in U.S. Politics: Recognized and Integrated, or Seduced and Abandoned?", *SAIS Review*, Vol. 21, No. 2, Summer-Autmn 2001, s. 91-102; Timothy M. Savage, "Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing", *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 3, Summer 2004, s. 25-50

⁴ Kepel'in Mısır'daki İslami hareketleri incelediği bir çalışması için Bkz. Gilles Kepel, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Çev. Jon Rothschild, Berkeley, University of California Press, 1985. Türkçe tercümesi için bkz. Gilles Kepel, *Peygamber ve Firavun*, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yayınları, 1992

Afrika'dan gelen Müslümanlardan oluşmasında; dolayısıyla farklı karakterler arz etmelerinde aramak gerekir.⁵

Kepel, sözkonusu çalışmasında Avrupa'dan iki ülkeyi, İngiltere'yi ve Fransa'yı tercih etmiştir; bu tercih birkaç yönden anlamlı görünmektedir. Birincisi, bu iki ülke ile buralarda yaşayan Müslümanlar arasında kolonial bir bağın olması; ikincisi, her iki ülkenin ayrı coğrafyalardan Müslümanları barındırmakta oluşudur. Üçüncüsü, bu iki ülkenin seçilmesi dünya politikalarını ilgilendirmeleri ve eserin kaleme alındığı dönemdeki güncel dinamikleri barındırmaları açısından önem arz etmektedir. O dönemde her iki ülkedeki Müslümanlar arasında önemli boyutlarda hareketlenmeler olmuştur. Salman Rushdie'nin İngiltere'de yaşaması, kitabının bu ülkede yayımlanması ve Müslümanların buna tepki göstermesi; Fransa'nın Cezayir'deki olaylara doğrudan müdahil olmasıyla Fransa'da yaşayan Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Cezayirlilerin buna karşı çıkmaları, 1989'da başörtülü üç kız öğrencinin derse alınmamasıyla başlayan tartışmalar kitabın yazıldığı dönemdeki hareketlenmelerden bazılarıdır. Ayrıca Körfez Savaşı'na karşı en yüksek ses de bu iki ülkedeki Müslümanlardan gelmiştir.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Kepel'in temel görüşünün, Batı'nın İslam'ı Sovyetler Birliği'nin yerine yerleştirdiği çerçevesi üzerine kurulduğu görülmektedir. Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla Fransa'da üç Müslüman kız öğrencinin ortaokula alınmaması olaylarının aynı yılı, yani 1989'u paylaşmalarına, Salman Rushdie olayının yine aynı yıl ortaya çıkmasına dikkat çekilmesi, Kepel'in bakış açısının bu yönde olduğunu doğrulamaktadır.

Görüşlerindeki ayrıntılara bakıldığında ise Kepel'in İslam'ı içeriden değerlendiren, Batı'da yaşayan Müslümanların kültürel, dini ve siyasi kimliklerini

⁵ Amerika'daki Müslüman varlığı ile Avrupa'daki Müslüman varlığı arasındaki farklılıkları ortaya koyan bir çalışma için Bkz. Shireen T. Hunter ve Huma Malik (Ed.), **Islam in Europe and the United States: A Comparative Perspective**, Washington, D.C, Center for Strategic and International Studies, 2002. Bu konuda ayrıca Bkz. Peter Skerry, "The American Exception", **Time**, 21.08.2006, s. 20

tahlil eden bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Aslında Kepel'in temel görüşünün kaynağı da ayrıntılardadır: İslam'ı SSCB'nin yerine taşıyan şey, onun gettolara sıkışmış yönü değil, modernliğin merkezinde çağdaş yöntemleri kullanabilen, kendi içinde İslamileştirme dinamiği yaşayan yönüdür ve bu özelliklerin de İslam ülkelerinde yaşanabilmesi durumudur. Kısacası Kepel için tehlike olarak görülen, gerici (backward) olarak adlandırılan İslam değil; çağdaş dünyanın gerektirdiği yöntemleri kullanan İslam'dır.

2. 1. 1. 1. Amerika'daki İslam Varlığı

İslam dünyasının çeşitli ülkelerinden gelen ve Amerika'ya yerleşen Müslümanlar, Amerika'daki İslam gerçeğinin en önemli yönlerinden birini temsil etmektedir. 1960'lı yıllarda yüksek eğitim almak ve iş bulmak amacıyla başlayan göç süreci, 1970'li ve 1980'li yıllarda zirve noktasına ulaşmıştır. Amerika bir göçmenler ülkesi olarak kurulduğu için, Amerika'ya göç eden Müslüman bireyler ve aileler, Avrupa'daki benzerleriyle kıyaslandığında, daha kolay ve çabuk bir uyum sağlama şansına sahip olmuşlardır. Bir diğer önemli nokta, Amerika'ya göç eden Müslüman toplulukların, Türklerin Almanya'daki yahut Hint-Pakistanlıların İngiltere'deki yoğunluğunun tersine, büyük bir farklılık arz ediyor olmasıdır. Belli bir etnik grubun baskın olmaması, İslam'ın temsil gücünün demokratik bir şekilde dağıtılmasına imkân sağlamakta, bu ise gruplar arasındaki dayanışma ve işbirliğini arttırmaktadır. İkinci ve üçüncü nesil müslümanların yetişmesiyle beraber, artık 'Amerikalı Müslüman' kimliği daha somut bir muhteva kazanmaktadır.⁶

Kepel, Amerika'daki İslâm varlığını ele alırken, Amerika'daki zenci Müslümanlar üzerinde yoğunlaşmakta ve 1930'larda Wallace Fard'la başlayıp Elijah Muhammed ve oğlu Wallace D. Muhammed, Malcolm X ve Louis Farkhan'la devam eden İslam Milleti (Nation of Islam) hareketini ele almaktadır. Kepel, Amerika'daki

⁶ Bu konuda bkz. Yvonne Yazbeck Haddad, **Islamic Values in the United States: A Comparative Study**, New York, Oxford University Press, 1987

siyahî İslami hareketin sadece beyaz Amerika'yı değil, köle ticaretinde büyük payı olmakla suçlanan Yahudileri de karşısına aldığına dikkat çekmektedir. Malcolm X'in ortaya çıkışı ve öldürülmesi ile yeni bir safhaya giren bu hareket, aslında sahip olduğu aşırı görüşlerinden dolayı tarihi boyunca marjinal bir grup olarak kalmıştır. Bu hareketin zenci Müslümanları temsil yetkisi, genellikle zannedilenden çok daha sınırlıdır.⁷

Kepel'in Elijah Muhammed'in sınırlı mezhebini geniş bir harekete dönüştüren kişi olarak gördüğü Malcolm X'i hangi noktadan değerlendirdiği, 'üçüncü dünyacı militan'⁸ tanımlanmasında ifadesini bulmaktadır. Kepel, İslam Milleti hareketiyle ilgili olarak ise, İslam Milleti'nin Yahudi karşıtı tavrını ve Farkhan'ın bu tavrı sürekli gündemde tutmasının ırkî veya kültürel bir sebebinin bulunmadığını; bunun Amerika'daki cemaat rekabetinin bir sonucu olduğunu söylemektedir. Yani Farkhan'ın 1983–1992 yılları arasında beyazları şeytan olarak gören suçlayıcı tavrını daha sonra Yahudilere yöneltmesini Kepel, cemaatçilik mantığına bağlamaktadır.⁹

Amerika'daki siyahî İslami hareketle ilgili olarak Kepel'in temel tezi, bu hareketin en önemli dinamiğinin beyaz Amerika ile bütünleşmeden kaçış olduğu üzerinedir.

2. 1. 1. 2. İngiltere'deki İslam Varlığı

Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* kitabından ve bu kitabın İngiltere'deki Müslümanlar arasında yol açtığı hareketlenmeden esinlenerek, Allah'ın Batısında kitabının Britanya Ayetleri ismini verdiği ikinci bölümünde Kepel İngiltere'deki Müslüman varlığını ele almaktadır. Kepel söz konusu bölümde, Şeytan Ayetleri kitabına yönelik protestolar ve çalkantılardan hareketle İngiliz yönetimi ile Müslümanları arasındaki çarpışma alanına yer vermektedir. Kepel'e göre, dikkat çekmek amacına yönelik olmak üzere Bardford'da küçük çaplı bir protesto

⁷ Zenci Müslüman hareketi üzerine bkz. William Banks, **The Black Muslims**, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1997

⁸ Kepel, **Allah'ın Batısında**, s. 50

⁹ **A. e.**, s. 94

mahiyetinde düzenlenen Şeytan Ayetleri kitabını yakma eylemi, amacını aşarak medya tarafından dünya gündemine menfi bir İslam imajı için kullanılmıştır. Kepel, televizyon kanallarından hiç birinin olay yerine kamera göndermediği, kitap yakma eyleminin gösteriyi düzenleyenlerce kameraya alındığı ve kasetin çeşitli televizyon kanallarına sattığı bilgilerini vererek, gösteriyi düzenleyenlerin bu eylemle yalnızca mesaj amacı güttüklerini gerekçelendirmektedir.¹⁰ Ancak bilindiği üzere ortaya çıkan sonuç hedeflenenden farklı olarak fazlasıyla olumsuzdur.

Kepel'e göre, İngiltere'deki Müslümanlar için İslam, Amerika'daki zencilerden farklı olarak, yabancı bir şeyin kabulü değil -İngiltere'deki Müslümanların çoğunun Pakistan, Hindistan veya Bangladeş kökenli olmaları sebebiyle- Hint Altı kıtası'ndan getirilen dini bir geleneğin devamıdır.¹¹ İngiltere'deki Müslümanlar Hint Altı kıtası'ndan edindikleri siyasi cemaatçilik kalıplarını bu ülkeye aktarmaktadırlar.

2. 1. 1. 3. Fransa'daki İslam Varlığı

Fransa'nın, Avrupa'da en fazla Müslüman nüfusu barındıran -ki bunların büyük çoğunluğunu da Kuzey Afrika'dan gelen Müslüman göçmenlerdir- ülke olmasından kaynaklanmalı ki, Kepel, Fransa'daki Müslüman varlığını ele alırken Fransa için "İslam Toprağı Fransa" ifadesini kullanmaktadır. Fransa'da yaşayan kız öğrencilerin başörtüsü krizi ve krize karşı Müslüman öğrencilerin gerçekleştirdikleri protesto gösterilerine ilişkin olarak Kepel, Fransız laikliğinin diğer dinlerin mensuplarına gösterdiği toleransı, Müslümanlara göstermemesinden kaynaklanan çelişkilerinin ortaya çıktığı ve bu çelişkilerin özellikle Müslüman gençleri İslami kimliklerini yeniden kazanmaya ve örgütlenmeye sevk ettiği sonucuna varmaktadır.

Kepel 1980'li yıllarda Müslüman gençlerin kendilerini değerlendirmede İslamı referans noktası olarak görmemekte iken, 1990'lı yıllarda Müslüman gençler arasında artık İslam'ın belirleyici bir kimlik unsuru olduğuna işaret etmektedir.

¹⁰ A. e., s. 107 ve 176

¹¹ A. e., s. 110.

Kepel bu durumun 1990’larda değişmesinin, Kuzey Afrikalıların Müslümanlıklarını keşfetmelerinin sebebinin Fransız devleti ve medyasının Müslümanları dışlayıcı tutumu olduğunu ima etmektedir.¹² Tabii kısmen de olsa bu sebebin yol açtığı, Müslümanlar arasındaki işsizlik seviyesinin diğer kesimlere göre çok daha yüksek olması, sosyal statü olarak ülkenin en alt tabakasında yer almaları öze dönüşte, özü yeniden keşfetmede önemli bir etken olmaktadır. Kepel bu durumu “Banliyölerde İntifada’ya Doğru mu?” şeklinde kitabının bu bölümünde kullandığı bir ara başlıkla ifade etmektedir.¹³ İşin ilginç Kepel bu öngörüsünü Fransa’da Paris yakınlarındaki Clichy-Sous-Bois banliyösünde iki Müslüman gencin polisten kaçarken elektrik trafosunda akıma kapılarak hayatını kaybetmesinin ardından polisi protesto edenlerin çıkardığı olayların başladığı ve ‘Paris yanıyor’ manşetlerinin atıldığı Kasım 2005 tarihinden çok önce yayınlanmıştır. Kepel, sözkonusu gelişmeleri önceden öngörmüş ve bu konu hakkındaki saptamalarında oldukça isabetli olmuştur.¹⁴

Kepel’in ABD, İngiltere ve Fransa’daki Müslümanlar üzerine en önemli tespiti, onların öncelikle Aydınlanma’dan bu yana Batı politikasının kalbi olan yurttaşlık kavramını sorgulamalarıdır. Kepel’e göre bu ülkelerdeki İslami cemaatler yurttaşlık kavramının gereği konusunda kendileri söz konusu olunca çifte standart uygulandığı kanaatindedirler.

2. 1. 2. Tanrının İntikamı: Dinlerin Yükselişi

Kepel, özellikle 1970’li yıllardan sonra, modernist beklentilerin gerçekleşmeyip, bütün dünyada ve dinlerde öze dönüş hareketlerinin¹⁵ ortaya çıktığı

¹² A. e., s. 195

¹³ A. e., s. 265

¹⁴ Olivier Roy ise, banliyölerdeki başkaldırının aşırı solun bıraktığı bazı geleneklerin çizgisinde yürümekle birlikte, kitlesel bir dinsel yön değişimi mitosuna inanmanın haricinde, onun etnik-dinsel kıyafetinin, tüm dışlanmışları biraraya getirme araçlarına sahip olmadığını öne sürmektedir. Bu başkaldırının, ufuk açıcı, problem çözücü bir ideolojiye sahip olmadığını iddia eden Roy, dinsel politikleştirilmenin, toplumsal bütünleşmenin bir etkeni olmadığı sonucuna varmaktadır. Bkz. Olivier Roy, “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?”, Çev. Salih Peker, **Birikim**, Sayı: 150, Ekim 2001, s. 93

¹⁵ Olivier Roy’a göre “dinselin geri dönüşü”, dinsel uygulamanın yenilenmesinden ziyade, diğer aidiyet işaretlerinin silikleşmesi ya da meşrûyetini yitirmesi ile birlikte cemaatlerin tanımlanmasına yarayan dinsel sembollerin kullanılması etrafında dönmektedir. Bu bağlamda cemaatin yeniden oluşumuna dayanan bir dinsel etnileştirilmesi fenomeninden bahsedilebileceğini belirten Roy, bu

sosyo-kültürel süreci “Tanrının İntikamı” (*La Revanche de Dieu*) adlı ironik bir adlandırmayla tanımlamaktadır.¹⁶

Kepel, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi toplumlarında “aşağıdan yukarıya yeniden dinselleşme”nin özgül dinamiklerini ele almakta; yeni dinsel radikalizmin, modernlik karşısındaki gerilimini tartışmaktadır. Sadece İslam dünyasındaki dinin canlanışını değil bunun yanında Hristiyan dünyasında özellikle de Doğu ve Orta Avrupa’daki dini canlanış ile Museviliğin İsrail’deki yükselişi üzerinde de odaklanan Kepel, “günümüz dünyası, endüstriyel çağdan çıktı; uluslararası ilişkiler gibi toplumsal ilişkilerin de açıkça adlandırılmadığı bir değişiklik geçirerek yeni bir çağa girdi: Dini hareketlerin çıkışı bu çağı anlamada bize yardımcı olabilir”¹⁷ diye yazmakta ve İslamcıların modern çağa karşı dünya çapındaki isyanların bir parçası olduğu sonucuna varmaktadır.

Kepel, 1970’lerin ortasında laikleşme eğiliminin ve dinin laikleşme ile uyuşmasının tersine çevrildiğini öne sürmekte, toplum düzenini laik değerler yerine kutsal bir temele oturtmaya yönelik yeni bir dinsel yapının oluştuğuna dikkat çekmektedir. Kepel’e göre söz konusu yapının oluşmasında, ortaya çıkan tüm başarısızlıkları ve açmazları Tanrı’dan uzaklaşılmasına bağlayan görüş etkili olmuştur.

Kepel, bu hareketlerin çoğunun ortaya daha önceden çıkmış olmakla birlikte, hiçbirinin 70’li yılların ortalarına kadar ilgi uyandıramadığını ileri sürmektedir. Genel bir toplumsal iyimserlik duygusunun var olduğu bir ortamda, kitleleri uzun süreli harekete geçiremeyen, idealleri ve sloganları eskimiş, geri kalmış olan bu

cemaatleşmenin farklı yerlerde görülebileceğine dikkat çekmektedir: Bosna’da, Pakistan’daki Şii-Sünni karşıtlığında, Hindistan Müslümanlarında, Pakistan’daki Muhacirlerde, Çin’deki Huilerde. Roy’a göre din, gerçek etkinlikle ilişkisi olmayan cemaatsel bir iç güçtür ve bu yüzden dinin etkisi ilk önce siyasî alanda karşımıza çıkmaktadır. Bu fenomenin sadece İslâm’a özgü olmadığını vurgulayan Roy, Kuzey İrlanda örneğini hatırlatmaktadır. Bkz. Olivier Roy, “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?”, s. 91-95

¹⁶ Gilles Kepel, **Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor**, Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, b. a. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’ın dinsel geleneklerinin, giderek köktendinci bir değişime doğru hareket ettiklerini ve bu köktendinci hareketlerin giderek küreselleştiğini ileri süren bir çalışma için bkz. David Lehmann, “Fundamentalism and Globalism”, **Third World Quarterly**, Vol. 19, No. 4, December 1, 1998, s. 607 – 634

¹⁷ A. e., s.18

hareketlerin ancak 70'li yılların ortasından itibaren kendilerini göstermeye başladığını belirtmektedir.

Kepel'e göre savaş sonrası dünya, bir takım ütopyaların zaferine tanık olmuştur:

“Çatışmaların, yıkımların kabusundan çıkan ve Musevilerin yok edilmesi felaketini yaşayan ‘Yaşlı Kıta’ da artık geçmişin çarpık dişlerini dağıtacak yeni toplumları kurma zamanı gelmişti. Doğu’da sosyalizmin yapılanması, Batı’da tüketim toplumunun doğması, toplumsal düzeni kutsal bir mantığa dayandıran ideolojilerin ifadesine olanak tanımıyordu. Yaşam şartlarının iyileşmesini sağlayan önemli teknik yenilikler ilerlemeye olan inancı artırdı. ‘İlericilik’, sık başvurulan bir değer haline geldi. Artık hiçbir şey ulaşılmaz değildi. 1969’da Amerikalı astronotların üzerinde yürüdüğü ay bile.”¹⁸

Kepel’in sözünü ettiği bu rahatlık, şüphesiz her yere eşit dağıtılmamıştı. Sınıfsal konumları kötü olanlar ve gelişme sürecinde varlığı kaile alınmayan kesimler tarafından toplumsal kesimlere yöneltilen sorgulama, Batı’da komünizmin yankı bulmasını getiriyor; demir perde ötesinde ise, rejim muhaliflerinin Batı’ya beyin göçüne neden oluyordu. Kepel’e göre, Soğuk Savaş’ın dondurduğu dünyanın iki uçluluğu, Moskova ve Washington arasındaki uyuşmazlığın cazibesini artırmaktan başka bir şey yapmamıştı. Çünkü alternatifin iki terimi, temelde bir ikilem oluşturuyordu. İnananlar, özgür dünyayı veya sosyalizme savunmaya itilmekteydi. Bu da, inancın yavaş yavaş dünyevi ideallerin gerçekleşmesine bağlanmasını getirdi.¹⁹

Gilles Kepel *Tanrının İntikamı* kitabında, Kahire’den ya da Cezayir’den Prag’a kadar, Amerikalı Evanjeliklerden*, Müslüman militanlardan karizmatik Katoliklere kadar çeşitli hareketleri belirleyen çizgileri araştırmakla birlikte konuyu

¹⁸ A. e., s. 15

¹⁹ A. e., s. 16

* Dine bağlanmanın, imanın kişisel bir mesele olduğunu; kilise hiyerarşisinin ve otoritesinin değil, İncil’in kurallarının ve vaaz edilmesinin esas olduğunu savunarak Hristiyanlıkta Reform hareketini yürüten Martin Luther, Yunanca “İncil”, “müjde” anlamına gelen “Evangelium” sözcüğünden hareketle “Evangelisch” (Evanjelik) kimliğini kullanmıştı. 18. yüzyılda Avrupa ve Amerika’da Reform çizgisini benimseyen çeşitli kilise kolları ve toplulukları da “Evanjelik” adını sürdürdüler.

üç İbrani dinde yaşanan geri dönüşle, yani Katolik, Protestan, Musevi ve Müslümanlar arasında yükselen köktendincilikle sınırlamaktadır. Bu kapsamda Kepel, dini hareketlerin yayılmasını yerlerinde inceleyerek dört çerçeveyi ele almaktadır: Akdeniz Müslümanlığı, Avrupa Katolikliği, Kuzey Amerika Protestanlığı ve diaspora* döneminde de kendisini ortaya koyan İsrail Museviliği.

Bazı Hristiyan ve Musevi hareketlerin Müslüman hareketlerle çarpıcı benzerlikler gösterdiğini ifade eden Kepel, ortak ve belirgin özellik olarak, hepsinde müritlerin ve çağdaş din hareketlerinin militanlarının çoğunluğunun nüfusun cahil kesimin (okur yazar olmayanlar, yaşlılar, kırsal kesimdekiler vs.) değil, laik eğitim sisteminden gelen genç-yaşlı diplomalıların oluşturduğunu; hepsinde toplum düzenini - laik olsun olmasın - yadsıma eğilimi olduğunu belirtmektedir. Kepel, bu kişilerin toplumun ufacanmasını, anomisini esas olarak toplumda benimsenmesi gereken bir birlik anlayışının eksikliğine bağladıklarını ileri sürmektedir. Kepel bu grupların verdikleri mücadelede modernliği hedef aldıklarını belirtmekte ve daha önce modernliği hedef alan hareketlerin başarısızlığı ile yükselişe geçtiğini ileri sürmektedir:

“1970’li yılların bunalımı, esirgeyici devlet tarafından yönlendirilen birlik ve beraberlik mekanizmalarını durdurarak, görülmemiş sefaletin ve kaygıların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu bunalım, onların gözünde, dinden bağımsız, liberal veya Marksist ütopyaların değersizliğini kanıtlamış oldu. Bu durum somut olarak, Batı’da tüketici egoizmle, Sosyalist ve Üçüncü Dünya Ülkelerinde ise kıtlık koşullarında [kurumlaşan] baskıcı yönetim ile açıklanabilir.”²⁰

Söz konusu dini yükselişin, Kızıl Tugaylar, Kızıl Ordu Fraksiyonu, Çakal Carlos gibi sosyalist hareketlerin gerilediği süreçle eşzamanlı olarak ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, dini gelişimin bu hareketlerin sosyal bir yenilgisinin sonucu olduğunu ve bu yenilginin terörizm alanına taşındığını belirten Kepel’e hak vermemek mümkün değildir.²¹ Ancak Kepel, dünün işçi hareketleri gibi, bugünün

* Genel olarak ”anayurt” dışında yaşayan halk topluluklarını, özelde de İsrail dışındaki Musevi topluluklarını belirtmek için kullanılan terim

²⁰ Kepel, **Tanrının İntikamı**, s. 10

²¹ Sosyal kriz ve dini yeniden uyanış arasındaki nedensel ilişkisinde analizlerini kriz teorilerine dayandıranlara göre, dini dönüş hareketleri bütün İslam tarihi boyunca kriz dönemlerinde gözlenen bir

dini hareketlerinin de, toplumun işleyişindeki kötülüğü kendilerine göre adlandırarak ifade eden bir potansiyelleri olduğunu belirtmekle birlikte, ortaya çıkan uyuşmazlığı sadece toplumsal bir hareketin “kılık değiştirmiş” ifadesi olarak değerlendirmemekte ve “her ne kadar birinin ‘yoksul’ ve ‘kendini beğenmişleri’ diğerinin ‘ezilen’ ‘ezenler’iyle benzeşse de İran Devrimini tamamlanmamış bir komünist devrime indirgeyemeyiz” diye yazmaktadır.²²

Diğer taraftan modernleşmeyi aşma amacıyla olan günümüz Müslüman hareketlerinin yönetimi kısa süre içinde ele geçirmekle toplumu devrimci bir değişikliğe uğratmak gibi hedefleri olmadığına dikkat çeken Kepel, bunlardan bazılarının yalnızca, gerçek inananlardan oluşan topluluklar kurmaya çabaladıklarını öne sürmektedir. Kepel, bu türden topluluklara katılan kişilerin, dünyevi alışkanlıklardan uzaklaşıp dogma ve Tanrı’nın buyruklarını günlük yaşamlarında uygulamaya başladıklarını ifade etmektedir.

Bu dini hareketlerin kendi aralarında farklılıklar gösterdiğini belirtmekle birlikte Kepel, buradan yola çıkarak, bu hareketlerin ortaya çıkmasını tesadüfe bağlayıp, evrensel bir olay gibi incelememenin çok da sağlıklı olmayacağını vurgulamaktadır.²³ Dolayısıyla Kepel, dini uyanış hareketlerini münferit olarak ortaya çıkan hareketlenmelerden çok, evrensel bir olgu olarak görmektedir.

Dinî kimliği yeniden ifade eden hareketlerin 1975 ile 1990 arasında büyük bir değişim yaşadığını ileri süren Kepel, bu hareketlerin 1950’lerden sonra bilim ve teknolojinin elde ettiği ilerlemelerden doğan kesinliklerin tükendiği bir dönemde ortaya

olgudur. Dini uyanışa yol açan sosyal kriz ve bireysel ve kolektif düzeyde kimlik krizini, siyasal düzeyde meşruiyet krizini, siyasal ve sınıfsal çatışmayı ve askeri yetersizliği içermektedir. Bunlara göre, Müslüman toplumlardaki eşitsizlik ve sosyal adalet sorunları İslam’ın eşitlik ve adalet prensipleriyle karşılaştırılmakta, bu toplumsal ve bireysel rahatsızlıklar İslamcılık yoluyla siyasal bir ifade kazanmaktadır. İslam’ın eşitlikçi ve sosyal adaletçi söylemine dayanan toplumsal-siyasal eleştiriler, Marxist veya dinsiz suçlamalarına uğramadan toplumsal yaşamda dile getirilebilmektedir. Bu konuda Bkz. H. Dekmejian, **Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World**, Syracuse, New York, Syracuse University, 1985, s. 15 ve Heper, Metin, “Islam, Politics and Change in the Middle East”, **Islam, Politics and Change in the Modern Middle East**, Ed. Metin Heper and Raphael Israeli, London, Croom Helm, 1984, s. 1–9

²² Kepel, **Tanrının İntikamı**, s. 10

²³ A. e., s. 11

çıktıklarını vurgulamaktadır. Yoksulluk hastalık ya da işten yabancılaşıma oranlarının düşmeye başladığı yerlerde, nüfus patlaması, AIDS, çevre kirliliği ya da enerji bunalımlarının ortaya çıktığını belirten Kepel, dini canlanışın gerisindeki en önemli nedenin modernitenin içine düştüğü kriz olduğunu ima etmektedir.²⁴ Kepel yine bu dönemde, “yirminci yüzyılın büyük tanrı tanımaz Mesihciliğe olan ve bir çok toplumsal ütopyaya etki eden” komünizmin “can çekiştiğini” ve 1989 Sonbaharında Berlin duvarının yıkılmasıyla “öldüğünü” belirtmektedir.²⁵

Kepel, Üçüncü Dünya toplumlarının tüm aksaklıklarını, despotizime varan toplumsal eşitsizlikleri, yerleşik işsizlikten genel bozukluğa kadar tüm sorunları laik modernliğin mantığına bağlayan bu hareketin kendisini modernlikten kültürel bir kopuş olarak ifade ettiğini belirtmektedir.²⁶

Ortaya çıkışlarındaki tarihsel benzerliğin ötesinde, bu hareketlerin birçok ortak özelliğe sahip olduğunu belirten Kepel, Aydınlanma Çağı felsefesine dayandırdıkları laikliğin saygınlığını yitirmesinin onları birleştiren bir amaç olduğunu öne sürmektedir. Kepel bu hareketlerin, Yirminci yüzyılın acılarının ilk nedeni olarak aklın inanç karşısında özgürleşmesini gördüklerini ve bunu Nazi ve Stalin totalitarizmlerine götüren gelişmenin başlangıcı olarak düşündüklerini vurgulamaktadır.

Kepel, laik modernizmin temellerini bu biçimde ortaya koyanların laikleşmiş modern eğitimle yetişmiş olan çocukların olduğunu ve bu çocukların, bilim teknikleri kullanmalarıyla inanca bağlılıkları arasında hiçbir karşıtlık göremediklerini belirtmektedir:

²⁴ A. e., s. 237

²⁵ A. e.

²⁶ A. e., s. 14. Kepel gibi Ernest Gellner de dinin yükselişine dikkat çekmektedir. Gellner, postmodernizmi hiper-görecelikle suçlarken, aynı zamanda yükselişe geçen dinlerin parıldamalarının geçici olduğunu, bunlar içinde potansiyel olarak sadece İslam’ın modernizme karşı cevabı taşıdığını belirtmektedir. Gellner’e göre bu potansiyelini İslam, kendi yüksek kültüründeki rasyonel öğelerinden almaktadır. Bkz. Ernest Gellner, **Postmodernizm, İslam ve Us**, Çev. B. Peker, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994, s. 14 ve s. 31; ayrıca Bkz. Ernest Gellner, “Foreword”, **İslam, Globalization and Postmodernity**, Ed. A. Ahmed & D. Donnan, London and New York, Roudledge, 1994, s. xii

“Bir Herman Branover’in yaşıması ‘Tanrıdan korkan bir Musevinin’ ‘bilim adamı’ olabileceğini simgeliyordu. İslâmcı militanların kendilerine severek verdikleri imaj ise yalnızca gözleri görünen türbanlı [kız] öğrencinin, mikroskobun üzerine eğilerek kendini biyoloji araştırmalarına vermesi imajıydı.”²⁷

Kepel’e göre bu hareketlerin tümü için geçerli olan, “laik Site’nin” meşruiyetinin yıkılmasıydı. Kepel, yalnızca toplum düzeninin temelden değiştirilmesiyle, geleceğin Site’sinin kurulmasında Kutsal Metinlerin esin kaynağı olacağına inandıklarını ancak bu kaynağın içeriğinde ayrıldıklarını ileri sürmektedir.

İzledikleri yolların koşutluğunun ötesinde, yeniden-Müslümanlaşma, yeniden-Musevileşme ve yeniden-Hıristiyanlaşma hareketlerinin kendi toplumlarında aynı etkiye ve aynı öze sahip olmadıklarını öne süren Kepel’e göre, 70’lerin ortasından itibaren “yukarıdan aşağıya” ya da “aşağıdan yukarıya” hareketlerin birbirine oranla başarı ve başarısızlıkları ayrı eylem biçimleri, özerk bir demokratik alanı kabul etmeleri ya da reddetmeleri, bu hareketlerin geleceklerini ve gelecekteki ağırlıklarını karşılaştırmaya olanak sağlamaktadır.

2. 1. 2. 1. İslam’ın Yükselişi

Kepel, 70’li yılların Malezya’dan Senegal’e, Sovyet Müslüman Cumhuriyetleri’nden milyonlarca göçmen Müslümanın toplandığı Avrupa banliyölerine kadar uzanan İslamcı hareketleri öne çıkardığını belirtmektedir. Kepel İslamcılığı oluşturan üç grubu şöyle sıralamaktadır: genç, şehirli, yoksul nüfus; dindar orta sınıf ve İslami enetelijansiya.²⁸

²⁷ Kepel, *Tanrının İntikamı*, s.

²⁸ Gilles Kepel, “The Trail of Political Islam”, (Çevrimiçi)
<http://www.opendemocracy.net/articles/View.jsp?id=421> - 80k, 3 Mayıs 2006

2. 1. 2. 1. 1. Genç, Şehirli ve Yoksul Kesim

1970'lerin aslında Müslüman dünyasında bir sınır çizgisi olduğunu belirten Kepel, bu tarihlerde Müslüman dünyanın bütün olarak Üçüncü Dünya olarak bilinmeye başladığını ifade etmektedir. Kepel, genç, şehirli ve yoksul kesimin 70'lerde Müslüman coğrafyanın en önemli yeni katılımcıları olduğuna dikkat çekmektedir:

“II. Dünya Savaşı sonrası korkunç bir nüfus patlaması yaşıyordu. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da bazı ülkelerin nüfuslarının %75'i 25 yaşın altındaydı. 14. yüzyıldan beri nüfusun çoğunluğu köylüydü. Şimdiye köy artık çocuklarını besleyemediğinden, çoğunluk şehirlerin varoşlarına göçerek şehirli ya da yarı-şehirli oluyordu. Bağımsızlığını yeni kazanan bu ülkelerin eğitim sistemleri sayesinde bu nesil bölgenin neredeyse tamamı okuma yazma bilen ilk nesli olmuştur. Erkeklerin çoğunluğu oluşturduğu bu okuryazarlık, metinlerin aracılara ihtiyaç duyulmadan okunup değerlendirilmesine olanak verdi. Artık bir ulemaya, bir hukukçuya ya da şeyhe ihtiyaç duyulmuyordu. Bu okuryazarlık sebebiyle bu nesille ebeveynleri arasında büyük kopukluk yaşıyordu.

Gençler, yaşadıklarının sorumlusu olarak ve büyük öfke, yoksunluk duyguları besledikleri gördükleri politik elitin gücünü elinden almaya kararlıydı. Duydukları öfke, düzensizlik hissi, sosyal olarak engellenmiş olma hissi, onları toplumdaki şeytanları belirleyebilecekleri ve yeni çözümler oluşturabilecekleri bir dil bulabilmeye isteklendiriyordu. Fakir genç şehirli gençler İslami devletin onlara mahrum oldukları şeyleri verebileceklerini umdular: saygı, iş, ev, eş, evlilik.”²⁹

2. 1. 2. 1. 2. Dindar Orta Sınıf

Kepel, Savaş sonrası İslam coğrafyasında ya Cezayir, Suriye, Güney Yemen, ve Mısır gibi Sovyetlerle işbirliği halinde, güçlü militan yapıda, güçlü kabilesel, bölgesel ya da etnik azınlık temelli ülkeler ya da Arap yarımadasındaki krallıklar, Fas ve Ürdün gibi Batıyla yakın olan ülkeler olduğunu belirtmektedir. Kepel'e göre bu iki grup ülkelerdeki rejimlerin ortak özelliği, gücün herhangi bir türüne ulaşabilmek için yönetici elite bir bağa sahip olmak gerekliliğini barındırmalarıydı.

²⁹ A. e.

Gençlerin petrol ihraç eden ülkelere gittiklerini ve çok para kazanıp yönetici elit tarafından kahramanlaştırılmak üzere ülkelerine döndüklerini belirten Kepel, bu grubun genç şehirli fakirler kadar şiddetli bir şekilde mahrumiyet içinde olmamalarına rağmen, onların da farklı bir hükümet biçimine ilgilerinin olduğunu ileri sürmektedir: “Dindar orta sınıfın temel derdi, yerlerine kendileri geçebilmek için görevlileri yerlerinden etmek, şehirli fakir gençleri sokakları ele geçirmeye cesaretlendirerek, devletten gelecek şiddete mukavemet edebilmektir.”³⁰

2. 1. 2. 1. 3. İslami Entelijansiya

Kepel üçüncü grubu oluşturan İslami entelijansiyanın ise, ilk iki grubu politik seferberlik konusunda yoğurduğunu ileri sürmektedir. Kepel, sosyal hiyerarşide meydana gelecek bit ters-yüz olmayla gerçek bir ilgileri olmayan bu grubun gerçekte istediklerinin rejimi “yeşil”e boyamak ve genç fakirli sınıfa sosyal ödüller ve intikamdan ziyade “ahlâk” ödemesi yapmak olduğunu ileri sürmektedir. İslami entelijansiyanın, başarılı olduğu zamanlarda, mesajlarının sosyal muhtevasını olduğundan daha az göstermek konusunda olağanüstü dikkatli davrandığını öne sürmektedir. Sosyal olarak olağandışı şekilde müphem olan bu entelijansiyanın, farklı hedefleri olan iki grubu bir araya getirmekte başarılı olduğunu ifade etmektedir.

Müslümanlığın siyasi olarak yeniden canlanmasının Üçüncü Dünya ülkelerinin dinlerini “folklorik kalıntı” olarak gören birçok Batılı incelemeçi için sürpriz olduğunu yazan Kepel, aslında günlük yaşamı, yaşam biçimini yeniden Müslümanlaştırma, kutsal metinlerden yola çıkarak kişisel varoluşu yeniden düzenleme eylemlerinin, geniş bir köktenci hareketin sadece en görünür parçaları olduğunu öne sürmektedir.³¹

³⁰ A. c.

³¹ Kepel, *Allah’ın Batısında*, s. 13–14

Ayetullah Humeyni'nin Şubat'ta Tahran'a dönmesi ile başlayıp, İslam Cumhuriyetinin ilanıyla devam edip, Kasım'da kutsal yerlerin Suudi Hanedanlığının denetiminde olmasını reddeden silahlı bir grup tarafından Mekke'deki Büyük Camii'ye yapılan saldırıyla sona eren 1979 yılına dikkat çeken Kepel, bu iki olayın, tüm dünyanın gözünde, bu din ve bu dinin müritlerinin gizlediği siyasi potansiyeli açığa çıkarttığını ileri sürmekte ve bu hareketlerin tecrit edilmiş olmadıklarını; ancak ulusal bağımsızlıktan sonra başa gelen seçkin kişilerin yönlendirdiği modernleşme girişimlerinin çoğunlukla görünmez kıldığı bir toplumsal ve siyasi boyutu Müslümanlığa tekrar kazandırdıklarını yazmaktadır.³²

Kepel, 1990'da en büyük gelişme potansiyeline sahip olan hareketlerin, yeniden-Müslümanlaşma hareketleri olduğunu belirtmektedir:

“Akdeniz Müslümanlar dünyası (...) Katolik Avrupa, ABD ya da Musevi dünyasından çok daha farklı şiddetle bir kişisel karışıklığı besleyen toplumsal çözülmenin işaretlerini veriyor. Bu âlemde, İslamcılık olgusunun ortaya çıkışı, genellikle, belirgin bir biçimde, yerli seçkinlerin yönetimi ele geçirmelerinden ve bağımsızlıktan sonra doğan kuşakların olgunluk çağına gelmeleriyle çakışıyor.”³³

Kepel'e göre, İslâmcıların başarılarının, bağımsızlıktan beri yönetimde olan seçkinlerin siyasi, ekonomik ve toplumsal iflaslarının en açık cezasıdır ve bu seçkinlerin İslâm'ın Kutsal metinleri adına suçlanması, öncelikle Batı'dan gelerek kurmak istedikleri modernliğin yabancı karakterlerinin sorgulanması ve özünde ahlâk bozucu olan siyasi sisteme dokunmadan, bu modernliğin radikal bir eleştirisinin yapılması anlamına gelmektedir.

³² A. e., s. 13

³³ A. e., s. 239. Kepel, bu iddiasını birtakım örneklerle desteklemektedir. “Mısır'da Nasır'ın yönetime gelişiyle İslâmi Cemaat'ın Kahire mahallelerindeki zaferi arasında çeyrek yüzyıl var. Bağımsızlığını 1962'de kazanan Cezayir de ise, İslâmi Selamet Cephesi ilk başarılarını ancak 80'lerin sonunda elde etti. 1990'daki belediye seçimlerinde ise kesin zafer kazandı. 1967'den beri İsrail'in işgali altında olan Filistin'de ise, İslami Direniş Hareketi'nin FKÖ'nün liderliğine karşı koymaya başlaması için İntifada'yı beklemek gerekti.” Bkz. A. e., s. 240

Kepel, “çağdaş Müslüman dünyasının eşitsizlikçi toplumlarında dincilerin artan başarıları karşısından demokratik bir alternatifin ortaya çıkma şansının çok az” olduğunu ileri sürmekte ve eklemektedir: “Gençlerin çoğunluğu için işsizlik en büyük korku olduğunda cihad, kamusal özgürlüklerden daha caziptir.”³⁴

2. 1. 3. İslamın Siyasal Alanda Gerileyişi

Gilles Kepel, İslamcılığın gerilediğini ve artık radikal grupların Filistin, Irak ve Afganistan’da değil Paris, Londra, Berlin ve Amsterdam varoşlarında taraftar edinmeye çalıştıklarını iddia etmektedir.³⁵ Bu çerçevede, Fransa’da bir radikal İslam terörü beklentisi olmayan Kepel, buna karşılık, büyük şehirlerin banliyölerinde standartların altında yaşayan ve yüksek işsizlik oranına sahip Müslümanların kızgınlıklarını, İslami aşırılıkla ifade etmelerinden, bunun da şiddet ve teröre sebep olmasından endişelenmektedir. Nitekim Kepel, bu endişesinde haklı çıkmıştır: 2005 yılının Kasım ayında Fransa’da Paris yakınlarındaki Clichy-Sous-Bois banliyösünde iki Müslüman gencin polisten kaçarken elektrik trafosunda akıma kapılarak hayatını kaybetmesinin ardından polisi protesto eden Müslüman göçmenler ülkede geniş çaplı olaylar çıkarmışlardır.

İslami akımın altın yılları geride kaldığını ileri süren Kepel, dünyadaki İslamcı hareketleri değişik boyutlarda (tarih, kültür, toplum) inceleyerek İslamcılığın yirmi beş yıllık bilânçosunu çıkardığı *Cihat* adlı kitabında da 11 Eylül bombalamasıyla siyasi İslamın bir akım olarak her yerde zemin kaybettiğini iddia etmektedir.³⁶

Kepel’e göre, yirminci yüzyılın son çeyreğine İslamcı hareketlerin önce yükselmesi, sonra da gerilemesi damgasını vurmuştur. Dinin özel yaşam sınırları

³⁴ A. e., s. 241

³⁵ Gilles Kepel, **The War for Muslim Minds: Islam and the West**, Çev. Pascale Ghazaleh, Cambridge, Belknap Press, 2004, b. a.

³⁶ Gilles Kepel, **Jihad: The Trail of Political Islam**, Çev. Anthony F. Roberts, London, I.B. Tauris, 2004. Türkçe tercümesi için Gilles Kepel, **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2001, b. a.

içine çekilmiş olması modern dünya için bir kazanç gibi görünürken, 1970'li yıllarda, yalnızca Kuran'la amel etmek isteyen, Allah yolunda cihat emreden ve İslam devletini kurmak için savaştan birtakım siyasi gruplar ortaya çıktığını belirten Kepel, 1979'da İran İslam Devrimi'yle doruğa ulaşan ilk dalgadan sonra, sosyalist özelemlerin gerilemesinden de cesaret alan İslamcılığın, muhafazakâr Suudi Arabistan ile İran arasındaki üstünlük yarışının yaşanmakta olduğu bütün İslam dünyasında yaygınlaştığını ileri sürmektedir.

Kepel, İran Devriminin ertesi yılı Afganistan'da SSCB'ye karşı başlatılan cihadın tam bir İslam davasına dönüşüp, yaygınlaştığına ve her yerde çatışmalar doğurduğuna dikkat çekmekte; özellikle Mısır ve Cezayir'de radikal dinci grupların gittikçe tırmanan şiddet hareketlerine giriştiklerini ve bunun da onları halktan uzaklaştırdığını yazmaktadır.

Batı ülkelerini de içine alan bazı çarpıcı yükselişlere rağmen, 1990'ların ikinci yarısından itibaren, İslami hareketin her yerde gerilemeye başladığını iddia eden Kepel, “bugün her şey, post-İslamcılığın vaktinin dolduğunu ve Müslüman toplumlarının Batı dünyasıyla henüz bilinmeyen birtakım bütünleşme modelleri üreterek modernliğe adım atacaklarını gösteriyor” iddiasında bulunmaktadır.³⁷

Ortadoğu'nun içinde bulunduğu açmazı “cihat” ve “fitne” kavramlarına başvurarak açımlayan Kepel, Ortadoğu'da İslamcı militanların giriştikleri cihadın, beklenen zaferin aksine Müslüman toplumların arasında kargaşaya, geçimsizliğe, bölünmelere, iç çekişmelere yol açtığını ve bu nedenle cihat olgusunun aslında Müslüman dünyasında bir fitne unsuru haline gelmeye başladığını ifade etmektedir.³⁸ Bu kapsamda, Camp David Anlaşmaları, İran Devrimi, rehineler krizi ve nihayet Aralık ayında SSCB'nin Afganistan'ı işgali ile sona eren 1979 yılının, Müslüman

³⁷ “Political Islam: A Conversation with Gilles Kepel and Jeffrey Goldberg”, July 15, 2003, (Çevrimiçi) http://www.eppc.org/publications/pubID.1607/pub_detail.asp, 22 Şubat 2005

³⁸ Gilles Kepel, “Jihadists Failing to Win Muslim Minds”, **Los Angeles Times**, September 9, 2004, s. 13

dünyası ile ABD arasında bugün yaşanan kopuşun başlangıcı olduğunu iddia etmektedir.

Hizbullah, İslami Cihad, Hamas, Filistin Kurtuluş Örgütü ile devam eden ve 1990 yılındaki Körfez Savaşı'ndan sonra anti-Amerikancılıkla büyüyen El-Kaide'nin terör faaliyetleri bölgeyi oldukça tehdit eder duruma gelmiştir. Bu örgütlerin hepsi radikal dini görüşleri olan örgütlerdir.³⁹ Ancak, Kepel'e göre, El Kaide kitlesel Müslüman fundamentalizminin kalıntısıdır, teröre başvurması ise daha büyük bir yenilgi ve zayıflığın belirtisidir.⁴⁰ Bu çerçevede, Kepel, El Kaide'nin teröre başvurmasını "Siyasal İslam'ın 1990'lı yıllarda uğradığı yenilgiyle" açıklamaktadır. "Mısır ve Cezayir gibi ülkelerde iktidarı ele geçiremeyen İslamcı hareketin"⁴¹ bölünerek ikiye ayrıldığını söyleyen Kepel, İslam ülkelerindeki "siyasi İslam projesi"nin yerini bir "ılımlı İslam modeline" bırakırken yenilgiyi kabullenmeyen radikallerin "El Kaide terörüyle cihat" yolunu seçtiklerini ve internette örgütlendiklerini belirtmektedir. Kamikazeler, Kepel'e göre, internette eğitim almakta ve endoktrine edilmektedir. İslam için internetin tarihi bir sıçrama olduğunu söyleyen Kepel, İslamın on dört yüzyıllık geçmişinde ulemanın ilk kez saf dışı bırakılarak yerini gençlerin sosyalleşme aracı 'internet' ve bir 'video-oyunu' kolaylığıyla 'kutsal'ı yorumlayan kamikazelerin aldığını iddia etmekte ve buna "dijital ümmet" adını vermektedir. "İnternet olmasaydı El-Kaide olmazdı" iddiasında bulunan Kepel, "Taş Devri ile dijital teknolojinin birleşmesinden, Irak'ta rehinelere kafalarının kesilme görüntülerinin internette yayımlanma olgusu ortaya çıktı." diye yazmaktadır.⁴² *Cihat* kitabında Usame bin Ladin'in yaşamına da yer veren Kepel, "Bu adam ABD hükümeti tarafından dünyadaki baş düşman mertebesine getirilmiş,

³⁹ Kepel, **Jihad: The Trail of Political Islam**, s. 464; Olivier Roy, **Globalized Islam: The Search for a New Ummah**, New York, Columbia University Press, 2004, s. 341

⁴⁰ Gilles Kepel, "Will the Jihad Ever Catch the Fire?", **Time**, September 1, 2002, (Çevrimiçi) <http://www.time.com/time/covers/1101020909/akepel.html>, 3 Mart 2005

⁴¹ Gilles Kepel, **The Roots of Radical Islam**, Çev. John Rotschild, New York, New York Review of Books, 2005, s. 73

⁴² Kepel, **The War for Muslim Minds: Islam and the West**, s. 52. Ayrıca Olivier Roy da İslami hareketin internet ağına dikkat çekmekte ve bunu "İnternetteki Sanal Ümmet" kavramsallaştırmasını kullanmaktadır. Bkz. Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 153- 170

kendine atfedilen somut olayların ötesinde, içinde kötü adam rolünü oynadığı dünya çapında Hollywoodvari bir kurgunun starı haline gelmiştir” diye yazmaktadır.⁴³

2. 1. 4. Gilles Kepel’in Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme

Kepel’in birçok olay arasında başarıyla kurduğu bağlara rağmen, yazdıklarının arka planında inceden inceye varlığını hissettiren oryantalist bir bakış açısı mevcuttur. Kepel’in Ariel Şaron ve Yaser Arafat’a yönelttiği eleştirilerden bile oryantalizm izlenimini edinmek mümkündür. Kepel, Şaron’u sert bir dille eleştirmesine, onun barışa hiç bir zaman niyeti olmadığını söylemesine rağmen, onu biraz daha akıllı, Arafat’ı da dünyadan habersiz bir lider olarak resmederken, ister istemez oryantalizme düşmektedir.⁴⁴

Kepel’in Türkiye’nin AB üyeliği ile ilgili bir makalesinde ortaya koyduğu görüşlerinin arkasında da bu oryantalist bakışın geçerli olduğunu iddia etmek mümkün. Zira Gilles Kepel, bir makalesinde, Türkiye’de AB üyeliğini yürekten savunanların büyük çoğunluğunun Rumeli kökenli olduklarına dair, hiçbir dayanağı olmayan bir bilgiyi ortaya atıp, bu kesimin sonuçta "etnik kökenleri itibarıyla" Avrupalı, yani Beyaz olduklarını ima etmektedir.⁴⁵

ABD’de yükselen yeni muhafazakâr (neo-conservative/neo-con) dalganın köklerini, "akıllı silahlar" yolu ile yeni bir savunma stratejisinin 1950’lerde mimarı ve diğer “neo-con”ların çoğu gibi Chicago Üniversitesi profesörü olan Albert

⁴³ Diğer taraftan, Usame bin Ladin’in Arap dünyasındaki ününün ulaştığı boyuta dikkat çeken Kepel, bin Ladin’e ilişkin olarak Arap dünyasında 11 Eylül sonrası popüler olan bir fıkraya yer vermektedir: “Lokantada kadının biri, erkekler tuvaletine yöneliyor. Kadının yanlış yöne doğru gittiğini fark eden garsonlar, onu engellemek ve kadınlar tuvaletini göstermek istiyorlar. Kadın 'Ne o?' diyor; ‘Yoksa Usame bin Ladin mi tuvalette?!’ Garsonlar 'hayır' deyince, kadın 'o halde buraya girebilirim' diye diyor: ‘Çünkü, Arap ve Müslüman dünyasında artık ondan başka erkek kalmadı ki!..’ ” Bkz. Gilles Kepel, **Bir Şark Savaşı Güncesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2002, s. 28

⁴⁴ Ayrıca Kepel, İkinci İntifadayı Şaron’un değil, onu taviz vermeye zorlayacağı umuduyla Arafat’ın tetiklediğini, ancak “Arafat’ı devirip Ortadoğu’yu daha demokratik bir temelde yeniden inşa etmek” emelinde olan Şaron’un bu taktiği yutmadığını ileri sürmektedir. Bkz. Leslie Evans “Are the Jihadists Losing the War? Gilles Kepel Thinks So”,

(Çevrimiçi) <http://www.international.ucla.edu/print.asp?parentid=15595>, 5 Eylül 2005

⁴⁵ Gilles Kepel, “Turkey’s European Problem”, (Çevrimiçi) <http://www.opendemocracy.net/debates/article.jsp?id=3&debateId=109&articleId=2264>, 10 Eylül 2005

Wohlstetter'a kadar gerilere götüren Kepel, Amerikan dış politikasına yön veren Richard Perle, Douglas Feith gibi neo-conların bazılarının, 1996'da, İsrail'de bir düşünce kuruluşunun girişimiyle hazırladıkları bir rapora dikkat çekmektedir. Kepel bu raporda Oslo barış sürecinde verilen ödünlerden geri dönmek isteği dile getirildiği, bunun yerine, İsrail'in Türkiye ve Ürdün ile stratejik bir birlik geliştirerek daha etkin ve atak bir strateji ile Irak'ta Saddam Hüseyin rejimini devirmeye girişmesinin öngörüldüğünü⁴⁶ belirtmekte ve yeni muhafazakârların, Ocak 1998'de ABD Başkanı Clinton'a yazdıkları açık mektupta, Irak'ta var olduğundan şüphelendikleri kitle imha silahlarından söz ettiklerine dikkat çekmektedir. Kepel aynı dönemde, William Kristol ve Robert Kagan gibi yeni muhafazakâr yazarların, New York Times'da Irak'ı sadece bombalamanın yetmeyeceğini, Clinton'un Irak'a karadan işgal güçleri göndermesi gerektiğini de yazdıklarına dikkat çekmektedir. Kepel, 11 Eylül sonrası meşruiyetlerini pekiştiren yeni muhafazakârların, bu görüşlerini hayata geçirebilecek ortamı bulduklarını belirtmektedir.⁴⁷

El Kaide'nin Müslüman zihinleri harekete geçirmekte yetersiz kaldığını⁴⁸ ve dolayısıyla İslamcı hareketlerin Ortadoğu'daki diktatörlükler ile mücadelede başarısız olduğunu ileri süren Kepel, bu nedenle hareketin artık Müslüman dünyanın içindeki diktatörler ile mücadeleyi yeni bir cepheye, bunlara destek veren ABD'ye karşı bir harekete dönüştürmek gerektiğini vurguladığına dikkat çekmektedir. Kepel'e göre ABD'ye karşı cihat çağrısının arkasında, Müslüman zihinleri kazanmak,

⁴⁶ Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, s. 65-66. Saddam Hüseyin'in ABD tarafından devrilmesinden sonra, kendisi ile yapılan bir mülakatta Kepel, Saddam Hüseyin'in demokrasi adına devrilmesinin oldukça meşru olduğunu; sorunlu olanın devrilmesi değil, devriliş biçimi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. 11 Kasım 2004 tarihinde Open Democracy websitesinde yapılan mülakat, "The war for Muslim Minds: an interview with Gilles Kepel", (Çevrimiçi) <http://www.opendemocracy.net/debates/article-5-57-2216.jsp>, 12 Şubat 2005. Bu noktada Edward Said'in bu konu hakkındaki görüşlerine bakarsak; "Saddam'ı devirmek - gerçekleştirilebilir olsaydı bile - bu plan Irak toplumunu, ülkeyi belirsizlik ve felakete sürükleyecek ölçüde büyük ve köklü bir yeniden düzenlemeden geçirmekten başka bir amaca hizmet etmezdi. O halde sorunlu iki yönü var: Birincisi, ABD'nin böyle bir şey yapmaya hakkı olup olmadığı; ikincisi, böyle bir stratejinin kaybolan, mahvolan ya da tamamen değişen hayatlara değip değmeyeceği." Edward Said, "Barbarlar Kapıya Dayandı", *Birikim*, Sayı: 120, 1999, s. 92

⁴⁷ Kepel'in Amerika'nın Ortadoğu'daki işgallerinin başarısızlığına dikkat çeken bir makalesi için bkz. Gilles Kepel, "A Mission Unaccomplished", *Newsweek*, July 31, 2006, s. 11

⁴⁸ "Kalabalıklar Müslüman gençlik arasında Bin Ladin'in uyandırdığı kısa süreli heves dışında, liderin peşinden gitmedi. Taliban yok edildi." Gilles Kepel, "Davasını Arayan Bir Cihad", *Radikal*, 9 Eylül 2002, s. 11

Müslüman kitleleri harekete geçirmek, onların kendilerini güçlü hissetmelerini sağlamak arzusu yatmaktadır.

Kepel'in, Ortadoğu'da barış umudunu, Avrupa ülkelerinde yaşayan ve Avrupa kültürü ile yoğrulmuş Müslümanlara bağladığı anlaşılmaktadır. Öyle ki neredeyse onları farklı bir kategoriye koyarak onlardan dan "beyaz Müslümanlar" diye söz edecek gibi bir izlenim yaratmaktadır.⁴⁹ 'Tek kutuplu dünya'nın normlarını dayatan ABD'nin Ortadoğu politikalarının, demokrasiyi sürekli erteleyecek tehditlerle karşı karşıya olduğunu⁵⁰ ve ABD'nin, İslamcı terör eylemlerini tasvip etmeyen Avrupalı Müslümanları küstürmemeye özen göstermesi gerektiğini belirten Kepel'in bu tespiti doğru olmakla birlikte, yetersizdir. Zira demokrasi ile militarizmin birarada olmayacağını savunması gerekenlerin sadece Müslümanların olmasını beklemek yetmemektedir. Aynı beklentiyi Avrupalı Yahudiler ve ABD içindeki Yahudi baskı grupları için de dile getirmek gerekmektedir. 'Ortadoğu için demokratikleşme' ifadesini sıklıkla telaffuz eden yeni muhafazakârlar, İsrail'in zaten demokratik olduğu varsayımı içindedirler. Kepel'in ifadelerinden de aynı varsayımın geçerli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim Seyyid Kutup'la Leo Strauss'un ve Amerika'nın yeni-muhafazakarlarıyla El-Kaide militanlarının aynı kefeye konamayacağını belirten Kepel, bunun sebebi olarak ise yeni-muhafazakârların nihai hedefinin "demokratik bir Ortadoğu" olduğunu göstermektedir. Amerikan şahinlerinin tek kötü taraflarının demokrasinin sadece askerî müdahale ile bölgeye yerleşeceğine inanıyor olmaları olduğunu ileri süren Kepel, bütün meseleyi âdeta basit bir detay sorunu olarak görmektedir. Kepel, İslam ile demokrasinin zâtî bir uyumsuzluk içerisinde olduğunu savunmakta ve "demokrasinin karikatürize edilmiş bir tasavvurunu dahi reddetmek, İslam'ın dini öğretisinin doğasında yer almaktadır"⁵¹ diye yazmaktadır. Bir anlamda, demokrasi Avrupalı Müslümanların bildiği ve diğer Müslümanlara öğretmesi gereken bir erdem olarak görülmekte ve bu oryantalist bakış militarizmi, saldırganlığı, bilgisizliği ve demokrasi eksikliğini sadece Müslüman dünya ile eşleştirmektedir.

⁴⁹ Gilles Kepel, "Avrupa'nın içinde Truva atı var", **Radikal**, 19 Şubat 2006, s. 12

⁵⁰ Gilles Kepel, "Suriye ve İran'a Baskı", **Radikal**, 1 Mayıs 2003, s. 11

⁵¹ Kepel, **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World**, s. 194

Kepel, Avrupa'nın geleceği konusunda çokkültürlülük penceresinden baktığında kötümser olduğu izlenimini vermektedir. II. Dünya Savaşı sonrası bağımsızlıklarına kavuşan İslam ülkelerinde, taleplerini demokratik yöntemlerle yönetimlere iletemeyen gruplar içinde, İslami hareketin kendine geniş yer bulduğunu belirten Kepel, "Kentli yoksul gençlerle, mutsuz orta sınıf bir araya gelerek harekete geçti" diye yazmaktadır. Kepel 7 Temmuz 2005 tarihinde Londra'da gerçekleşen bombalamaların faturasını Londra'nın İslam meselesini çokkültürcü siyasal yaklaşımla çözmeye çalışan politikalarına çıkarmaktadır. Buna karşılık Fransa'nın radikal-sekülerist politikalarının başarılı olduğunu ve Fransa'nın bu sayede kısmen saldırılardan korunduğunu ifade eden Kepel, meseleyi adeta asayiş sorunu olarak görmektedir.⁵² Londra'nın çokkültürcü politikalarının İkinci Dünya Savaşı öncesi Nazilere karşı yine Londra tarafından geliştirilen "teskin etme" politikasına benzer olduğunu ima eden Kepel, Londra'nın aynı hatayı yinelediğini ifade ederek, Londra'yı daha radikal tedbirler almaya çağırmaktadır. Elbette bunları yaparken meselenin aslında "Avrupalı" kimliğine yapılan bir saldırıdan ibaret olduğunu söyleyerek, Avrupa'da İslamcı unsurlara yer olmadığını da savunmaktadır.⁵³

2. 2. OLIVIER ROY

Olivier Roy, İslamcılığın hem düşünsel hem de tarihsel bir başarısızlık olduğunu ileri sürmektedir. Roy, "Siyasal İslam'ın İflası" adlı kitabında, İslamcılığın yenilgisi tezini şöyle izah etmektedir:

"Günümüzde, herhangi bir Müslüman ülkede, İslamcılık, ne tür bir zafer kazanırsa kazansın, bu, aldatıcı olacak, adetlerden ve hukuktan başka bir şeyi değiştiremeyecektir.

⁵² Papa 16'ncı Benedikt'in, 12 Eylül 2006 tarihinde Almanya'da yaptığı bir konuşmada, İslam'daki "Dinde zorlama yoktur" görüşünün Hz. Muhammed'in güçten yoksun olduğu ilk dönemleri yansıttığını öne sürmei ve bu açıklamasını desteklemek için, 14'üncü yüzyılda yaşamış olan ve Hristiyan dünyasında Türklere karşı mücadelesiyle tanınan Bizans İmparatoru Paleologos'un "Muhammed'in getirdiği hiçbir yenilik yok. Sadece kötü ve insanlık dışı şeyler getirdi" sözlerine yer vermesi üzerine, Prof. Dr. Gilles Kepel'in yaptığı yorum da, Kepel'in meseleyi asayiş sorunu olarak algıladığını destekleyici bir nitelik taşımaktadır: "Papa'nın şiddeti yorumlaması Kilise için bir yenilik. Ama Papa'nın İslamı yorumlamak için meşruiyeti yok. Müslüman aleminin bir kısmının daha radikalleşmesine yol açacak..." Bkz. "Densiz Papa", **Sabah**, 14.09.2006, s. 12

⁵³ Gilles Kepel, "Europe's Answer to Londonistan", (Çevrimiçi) http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/londonistan_2775.jsp, 16 Haziran 2004

İslamcılık, yeni siyasal biçimler yaratamadan, yalnızca İslami hukuku, şeriatı yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme⁵⁴ (neo-fundamentalizm) dönüştü.”⁵⁵

Roy’un ortaya koyduğu “neo-fundamentalizm” kavramsallaştırması, Batı literatüründe yaygın bir biçimde kullanılagelen “fundamentalizm”den oldukça farklı bir anlam taşımaktadır. Roy “neo-fundamentalizm” ile şiddeti ya da siyasî radikalleşmeyi gerektirmeyen İslâmî dinî radikalleşmeyi kastetmektedir. Böylelikle Roy, “aşağıdan yukarıya İslamileştirme” olarak nitelediği yeni-fundamentalizmi, “yukarıda aşağıya İslamileştirme” olarak değerlendirdiği “İslamcılık”tan ayırmaktadır.⁵⁶

2. 2. 1. Siyasal İslamın İflası

Roy *Siyasal İslamın İflası*⁵⁷ adlı kitabında çağdaş İslamcı hareketleri, yani İslam’ı bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da gören ve böylece kendilerini belli bir gelenekten kopuk olarak tanımlayan eylemci grupları incelemektedir. Roy bu hareketlerin Batı’ya ve Ortadoğu’daki mevcut rejimlere karşı muhalefeti alevlendiren hareketler olduğunu belirtmekte ve “çağdaş siyasal İslam, müslüman toplumlara bir seçenek sunuyor mu?” sorusu etrafında bu hareketleri mercek altına almaktadır.

Roy, İslam ile siyaset arasındaki ilişkilerin, zamanla kayıtlı olmayan bir İslam varmış gibi ele alınmasının düşünsel açıdan ihtiyatsız, tarihsel anlamda da hatalı olduğunu belirtmekte ve böylelikle “Oryantalizm”in, Roy’un ifadesiyle “Batılı İslamoloji”nin yapay bakış açısından, yani İslam’ı ve müslüman toplumları bütünsel ve zamanla kayıtlı olmayan bir kültürel sistem olarak algılamaktan uzaklaşmaktadır.

⁵⁴ Fundamentalizm, Hristiyanlığa ait bir terim olmakla birlikte, bu yüzyılın başlarında İncil metninin zamana göre yorumlanabileceğini söyleyen ve tarihsel bir açıdan Kitab-ı Mukaddes’i okumayı yeğleyenlere karşı çıkan bazı belirli Protestan kilise ve kuruluşları nitelendirmek için kullanılan bir terimdir. Terimin zaman içerisinde İslami köktendincilikle özdeşleştiğini ileri sürülmektedir. Bkz. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 139 ve Neşet Toku, “İslami Fundamentalizm Mümkün müdür?”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, İstanbul, Güz 1995, s. 14–15

⁵⁵ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 12

⁵⁶ Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 43 ve s. 124-153

⁵⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Çev. Carol Volk, Cambridge, Harvard University Press, 1994

İslam'ın on dört yüzyıl boyunca süreklilik gösterdiğini inkâr etmeyen ve hatta bunu “dikkat çekici” bulan Roy, zaman içerisinde somut siyasal uygulamaların çoğalıp karmaşıklaştığını ve müslüman toplumların sosyolojik olarak farklılaştıklarını ileri sürmektedir. Kuran'ın mesajının siyasal ve toplumsal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda müslüman aydınlar arasında geniş bir görüş yelpazesinin varlığının unutulmaması gerektiğini vurgulayan Roy, Batılı oryantalistlerin, ya Kuran'ın gerçekte ne dediğini müslümanlara açıklayarak tartışmayı kesip atmaya ya da diğerlerini görmezlikten gelerek belli bir İslami çizginin görüşlerini kabullenmeye fazlasıyla yatkınlık gösterdiklerini belirtmektedir.

Roy bu çalışmasını çağdaş dünyada muazzam bir etkisi olduğunu ileri sürdüğü İslamcı akımla sınırlandırmakta; İslam'ın öteki bakış açılarını irdelememektedir. Dolayısıyla, Kuran ve Sünnet'in metnlerinin incelemesine girmemektedir. Roy bir anlamda İslamcılığın İslam hakkındaki sözlerini ele almaktadır. Bu kapsamda, Roy İslami ekonomi ya da siyasetten söz ederken, genel olarak müslüman toplumun incelenmesini değil, çağdaş siyasal İslami hareketlerin düşünce ve eylemlerini kastetmektedir. Roy, "Müslüman" terimini olgudan çıkarı kastetmek için ("müslüman ülke": nüfusunun çoğunluğu müslüman olan ülke; "müslüman aydın": müslüman kökenli ve müslüman kültürden gelen aydın), "İslami" terimini ise niyetten çıkarı kastetmek için ("İslami devlet": İslam'ı, meşruiyetinin temeli yapan devlet; "İslami aydın": düşüncesini bilinçli olarak İslam'ın kavramsal çerçevesi içinde düzenleyen aydın) kullanmaktadır.

Roy, çağdaş müslüman dünyanın sorunlarının bütünü -mevcut devletlerin meşruiyetinden, göçmen işçilerin bütünleşmesine kadar- bir İslami kültürün kaybolmamış ve mesnetsiz bir biçimde varlık sürdürüyor olmasına bağlamanın totolojik ve hatalı olduğu bilinci içerisinde. Nitekim kültürcü bir okuma kılavuzunu modern Ortadoğu'ya uygulama anlamında totolojik bir yaklaşımın çok da sağlıklı bir yaklaşım olmadığı düşünüldüğünde, Roy'un Huntington'un düştüğü hataya düşmediğini söylemek mümkündür. Nitekim bu türden bir anlayışın "İslam'da din ile siyaset arasında ayrım yoktur" türünden önermelerde rastlanan ve Roy'un "İslami siyasal muhayyile" olarak adlandırdığı şeyi gerçekmiş gibi gösteren bir

tutuma yol açacağı açıktır. Roy her ne kadar bu muhayyilenin ciddiye alınması gerektiğini ifade etse de, bunun dolaysız olarak açıklayıcı olmadığını ve yeni tip devletlerin ithali, yeni toplumsal tabakaların doğuşu ve çağdaş ideolojilerin ortaya çıkışı gibi tarihsel birtakım gelişmelerin üzerini örterek gizlemekte olduğunu ileri sürmektedir.

Roy, otuzlu yıllardan itibaren Mısırlı Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucusu Hasan el Benna ve Hint-Pakistan Cemaat-i İslami'nin yaratıcısı Ebul Ala Mevdudi'nin, 20. yüzyılın büyük ideolojilerinin ışığında İslam'ı her şeyden önce siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çabalayan yeni bir düşünce hareketini başlattıklarını belirtmekte ve bu çağdaş hareketi "İslamcılık" olarak adlandırmaktadır. Fakat Roy, İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak algılayan bu hareketin sözkonusu "yeniliği" ve "çağdaşlığı" bir "öze dönüş" söylemiyle meşrulaştırdığını ifade etmektedir. Roy'un sözünü ettiği bu öze dönüş söyleminin de metinlere ve ilk mümin topluluğunun özgün esin kaynaklarına dönüşle sağlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla Roy'un "kendi öz tarihselliğini reddeden bir hareketin tarihselliğiyle karşı karşıyayız" saptaması oldukça yerindedir.

Roy'un İslami harekette asıl ilgilendiği bu hareketin yeniliği, "İslami tehdit"le söylemiyle adeta titreyen bir Batı'nın üzerinde yarattığı etki ve nihayet başarısızlığıdır. Roy'a göre İran devrimi bir yana bırakılırsa, İslamcılık Ortadoğu'nun siyasal sahnesinde köklü değişiklikler yaratmamıştır. Roy 1991'de, 1980 rejimlerinin yerlerini koruduklarına ve Körfez Savaşı sayesinde Amerikan hegemonyasının onayladığına dikkat çekmektedir. Sözkonusu İslami tehdidin, yalnızca diğer müslümanlara (İran/Irak) ya da Sovyetler'e karşı (Afganistan) savaşa girdiğini ve küçük grup eylemleriyle Avrupa'nın siyasal sahnesini Hizbullah'tan ve öteki cihadlardan daha uzun zaman işgal eden Baader Çetesi'nden, Kızıl Tugaylar'dan, IRA'dan ve ETA'dan daha az terör hasarına yol açtığını belirtmektedir.⁵⁸

⁵⁸ Bu noktada Roy'un bu kitabı yazdığı tarihte 11 Eylül saldırılarının henüz gerçekleşmemiş olduğunu hatırlamakta fayda var.

Olivier Roy'un *Siyasal İslamın İflası*'nda, İslamcılığın etki ve genişlemesinin henüz durmadığını, tersine giderek yaygınlaştığını, sıradanlaştığını, genel siyasal manzarayla bütünleştiğini, âdetleri ve çatışmaları belirlediğini belirtmekle birlikte, başlangıçtaki hızını yitirdiğine ve giderek "sosyal-demokratlaştığına" dikkat çekmektedir. Roy, siyasal İslamın iktidara gelebileceğini, ancak iktidara gelse de âdetlerden ve hukuktan başka hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini, sonucun kesin bir başarısızlık olacağını iddia etmektedir. Ona göre, Batı ve modernlik karşıtlığı temelinde mevcut muhalefet boşluğunu doldurarak güçlenmiş olan siyasal İslam, yeni siyasal biçimler yaratamadan⁵⁹, yalnızca İslami hukuku, şeriatı yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme (neo-fundamentalizm) dönüşmüştür. Daha önce de belirtildiği gibi, Roy "Neo-fundamentalizm" kavramsallaştırmasıyla şiddeti ya da siyasî radikalleşmeyi gerektirmeyen İslâmî dinî radikalleşmeyi kastetmektedir. "İslami ekonomi"ye gelince, Olivier Roy'a göre bu da, sosyalizan ve üçüncü dünyacı bir devletçiliği (Humeyni dönemindeki İran) ya da üretimden çok spekülasyona yönelik bir ekonomik liberalizmi allayıp pullayan bir hamasetten başka bir şey değildir.

Bu başarısızlığın nedeni Roy'a göre, siyasal İslam'ın, karşı çıkarak kendini var ettiği modernizmin kötü bir kopyası olmasında yatmaktadır. Roy'a göre, bu her şeyden önce düşünsel bir başarısızlıktır. İslamcı düşünce, kendi kendisinin yenilikçi olduğu yanı ortadan kaldıran bir ilk açmaza dayanmaktadır. İslamcı düşünceye göre bir yandan, İslami bir siyasal toplumun varlığı, müminin tam anlamıyla erdeme ulaşabilmesi için zorunlu bir koşuldur; öte yandan böylesi bir toplum ancak kendisini oluşturanların erdemiyle, en başta da yöneticilerin erdemiyle işleyebilir. Sonuç olarak, tam anlamıyla siyasal olan İslamcı düşünce gelişmesi içinde, siyaseti oluşturan her şeyle (kurumlar, karar mercileri, özel olandan ayrılmış bir alanın özerkliği) ilgisini kesip siyaseti yalnızca ahlaki bir araç gibi görerek, bir başka yoldan ulemanın ve reformcuların geleneksel algılamasına ulaşmış oluyor:

⁵⁹ Olivier Roy, "Fundamentalists Without A Common Cause", *Le Monde diplomatique*, October 1998, (Çevrimiçi) <http://mondediplo.com/1998/10/04afghan>, 8 Ağustos 2005

İslamcılarının gözünde, toplumun adil ve İslami olması için Müslümanların erdemli olması yeterlidir.

Roy İslamcılığın aynı zamanda tarihsel bir başarısızlık olduğunu ileri sürmektedir:

“Ne İran’da ne de Afganistan’ın kurtarılmış bölgelerinde yeni bir toplum ortaya konmadı. ‘İslami ekonomi laf olmaktan öteye gidemiyor. İslamcılığın iflası, Cezayir’deki FIS (İslami Selamet Cephesi) gibi partilerin iktidara gelemeyeceği anlamına değil, sadece bu partilerin yeni herhangi bir toplum yaratamayacakları anlamına geliyor. Ahlakî düzen devrimden sonra gelecek. Zenginler için İslami model Suudi Arabistan (rant artı şeriat), yoksullar için ise Pakistan, Sudan ve yarınki Cezayir’dir: yani işsizlik artı şeriat.”⁶⁰

Roy’a göre Siyasal İslam, artık salt toplumsal bir olgudur. Tüm müslüman dünyada, ulus-devletler, birlik çağrılarına ve İslami cemaatin gruplaşmasına kolayca direnmektedirler. Roy Kuzey-Güney gerginliklerinin uzun süre kilit sorun olmaya devam edeceğini ve kolayca İslami renklere bürünebilecek bir hınç duygusunu besleyebileceğini öne sürmekle birlikte, İslam devriminin artık geride kaldığını belirtmektedir.

Roy’a göre “İslam’ın dönüşü” olgusu bir yanılsamadan öteye gitmemektedir. Otokratik rejimlerin sürmesi ve kabileye bağlı, etnik ve dinsel bölünmelerin ağırlıklı olması İslam’a dönüş olgusundan çok rejimlerin, devletlerin hatta ulus düşüncesinin meşruiyetinin zayıflığından kaynaklanmakta olan bir bunalımdır. Bu bunalım, nüfus artışı, orta sınıfların yoksullaşması, diplomalıların işsizliği, kentli ama kötü kentleşmiş halk kitlelerinin yükselişidir. Bunalım aynı zamanda, laiklik, Marksizm ve milliyetçilik gibi modellerin de bunalımıdır.

Bununla birlikte, Zaire’den Filipinler’e kadar patrimonyalizm (kamu kesimi ile özel kesimin birbirine karışması), bölünme, zayıf demokrasi talebi, toplumun bir devlet mantığı ile bütünleşememesi gibi sorunlarla karşılaşıldığına dikkat çeken Roy,

⁶⁰ Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, 11-12

Müslüman ülkelerdeki devletin bunalımının İslami siyasal kültürün bir sonucu olmadığını belirtmektedir. Roy'a göre bunlar, bütün üçüncü dünya ülkelerindeki devletlerin bunalımının belirtileridir. Dolayısıyla İslam bir "neden" değildir. Bu noktada "İslam bir cevap olabilir miydi?" sorusunu soran Roy, İslamcı parantezin bir kapıyı, devrimin ve İslam devletinin kapısını kapadığını iddia etmektedir.⁶¹

2. 2. 1. 1. İran: Bir Devrimin Tükenişi

Roy, İran'da 2000 yılında yapılan parlamento seçimlerini İslam'ın siyasal alandan gerilediği iddiasını destekleyici bir unsur olarak değerlendirmektedir.⁶² Roy, İran'da 2000 yılında yapılan parlamento seçimlerinin Hatemi'nin çevresinde toplanan reformculardan oluşmuş koalisyonun kesin zaferiyle sonuçlanmakla birlikte, İslam'ın bu seçimlerde hiçbir biçimde öne çıkartılmamış olmasına dikkat çekmektedir. Ruhban kesimin siyaset sahnesinden giderek çekildiğini⁶³, seçim propagandalarında muhafazakârların dinin tehlikede olduğunu öne sürmekten çok düzenden, aileden, ekonomiden ve milliyetçilikten söz ettiklerini, liberallerin de dine dayanarak inandırıcı olmaya çalışmadıklarına dikkat çeken Roy, bu seçimlerin demokrasi ve laiklik arasındaki ilişkileri aydınlattığını ileri sürmektedir: Roy'a göre demokratikleşme acil bir sekülerizasyona ihtiyaç duymamış, ama sonuçta bu sekülerizasyonu getirmiştir. Roy bu seçimle birlikte, Müslüman dünyasına Cezayir modelinin tersine, laiklik adına demokraside kısıtlama yapılamayacağı mesajının verildiğini öne sürmektedir.

İran'daki 18 Şubat 2000 parlamento seçimlerinin başkan Hatemi'nin çevresinde toplanan reformculardan oluşmuş koalisyonun kesin zaferiyle sonuçlandığını belirten Roy, bu zaferin sadece muhafazakârlara karşı değil, aynı

⁶¹ A. e., s. 13

⁶² Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, **İran: Bir Devrimin Tükenişi**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Metis Yayınları, 2000. Bu kitabında Roy, İran İslam Cumhuriyetinin geleceği ve bugünkü demokratikleşme süreci, devrim öncesi dönem ve devrimi yönlendiren güçleri ele alarak tartışırken, devrimin ve İslam'ın birbiri üzerindeki etkilerini sorgulamaktadır. Bugünkü İran'ı "post-İslamcı" olarak değerlendiren Roy, geleceğin İran'ının "sıfatsız" bir demokrasi olacağı öne sürmektedir.

⁶³ Seçimlerin ruhban sınıfının siyaset sahnesinden çekilme sürecini hızlandığını belirten Roy, birinci turda milletvekili seçilen molla sayısının İslam Cumhuriyetinin kuruluşundan beri en düşük seviyesine indiğine dikkat çekmektedir. Bkz. A. e., s. 8

zamanda eski başkan Rafsancani gibi bir üçüncü yol tasarlayanlara karşı da kazanılmış olduğunu ileri sürmektedir. Roy'a göre bu seçimde dipten gelen hareket siyasal planda kesin biçimde kendini göstermiştir; İran'da demokrasi, üstelik İslam devriminin kendi kurumlarına dayanarak yavaş yavaş yerleşmektedir ve bu yerleşme yeni bir devrime ve karşı devrime gerek kalmadan gerçekleşmektedir.

Roy'a göre dinsel referansın silinmesi olgusunun en çarpıcı delilinin siyasetle dinin ayrılması konusunda iddialı görüşleri olan Soruş gibi reformcu İslam entelektüellerinin suskunluklarının. olduğunu ileri sürmektedir.

Roy, kesin din referanslarının bir yandan İslam ve İran'ı öte yandan da tüm İranlıları özdeşleştirerek ("İran bütün İranlılarıdır" sloganında olduğu gibi) söylemleri süslemiş olmasına rağmen, İslamın gerçek tartışma içindeki yerini almadığını belirtmekte; bu durumun içinde demokrasinin somut uygulamalarının bulunduğu bir sekülerizasyonun yürürlükte olduğunun kanıtı olduğunu ileri sürmektedir. Roy'a göre, ruhban sınıfı her zamankinden daha çok bölünmüş durumdadır ve gelenekçiler sonunda, ruhban sınıfının siyasal yaşamdan çekilmesinin daha doğru olacağı düşüncesini benimsemişlerdir. Roy'a göre paradoksal bir başka sonuç da demokrasinin, temelde muhafazakâr bir İslam'la birlikte yürüyebileceği ama ideolojik bir İslam'la birlikte olamayacağı düşüncesidir.

Roy'a göre çağdaş İran üstüne yapılacak bir inceleme çok özel iki dönemin incelenmesine olanak vermektedir. Birincisi, 17. yüzyıldaki püriten hareketler dışında benzerine rastlanmayan "dinsel devrim" dönemidir. "Dinsel alanı siyasal alanla özdeşleştirme mantığı en uç noktasına kadar götürüldüğünde olan nedir?" sorusunu soran Roy, yirmi yıllık İslami rejimin bu soruya yanıt vermeyi olanaklı kıldığını ifade etmektedir. Roy'a göre, ikinci dönem bir sekülerizasyon dönemidir. Artık "post-İslamcı" dönemde olunduğunu belirten Roy, İslamcı İran'ın kurumlarının aslen siyasal bir mantığa boyun eğmekte olduğunu iddia etmektedir. Ama meşruluğunu İslam'dan alan bu güç karşısında toplumun da dinsel ifadeden yararlanarak tedricen direniş biçimleri örgütlemiş olduğunu ileri sürmekte olan Roy,

Abdülkerim Soruş gibi demokrasi yanlısı entelektüellerin, bu direniş biçimini dinsel unsurlar üstüne düşüncelerden hareketle geliştirmiş olduklarını belirtmektedir. Öyle ki sürecin sonunda, bu aşırı siyasallaşma deneyiminden derin bir dönüşüme uğrayarak çıkan İslam'ın kendisi olmuştur. Roy'a göre, siyasal olan dinsel olan tarafından kavranmışsa da, bunun tersi daha da gerçektir. Roy, artık İran'da İslam üstüne yeni bir düşüncenin mümkün olabilirdiğinden bahsetmektedir, zira onun düşüncesine göre, ideolojik biçimiyle İslamcı ipotek kalkmıştır.

Devrimin kurumsallaşmış olduğunu ve yeni toplumsal katmanları iktidara taşıdığını belirten Roy, devrimin İran toplumunu derinlemesine değiştirdiğini ileri sürmekte; daha doğrusu Tocqueville'ci bir bakışla, İslam devriminin, Şah döneminde başlamış olan bir iktisadi ve toplumsal gelişmeye eşlik ettiğini, bu hareketi hızlandırıldığını ve istikrara kavuşturduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu modernleşmenin ideolojik denetimin dışında kaldığını ve devrimin yürürlüğe koyduğu İslami sistemle büyük ölçüde çeliştiğini de eklemektedir. Çünkü Roy'a göre "İslami" sözcüğü basit bir etiket değildir: hukuk ve gelenekler İslam adına değiştirilmiş, devlet dinsel işlevi hem ele geçirmiş hem yaygınlaştırmış, bu arada milliyetçilik de Şiilikle beslenmiştir. Roy, bu noktada, özellikle dayatılan ve egemen olan dinsel üslubun, sonunda devrimin toplumu "laikleştirmeksizin" yani dinsel olanı özel alana yerleştirmeksizin, ona tahsis etmek istediği hegemonyaya karşı çıkan temel duygular, toplumsal uygulamalar, hatta felsefi bir arayışla yeniden kuşatılmış olduğunu öne sürmektedir. Roy bu rejimin ideolojik, otoriter bir rejim olduğuna inanmakla birlikte, İslam devriminin bizatihi dinsel olanı siyasal olana hiçbir zaman indirgeyemediğinden, bu devriminin öteki devrimlerin totaliter evrimini yaşamadığı düşüncesindedir.

İran İslam devriminin öncelikle siyasal bir devrim olduğunu ve altmışlı-yetmişli yıllarda özellikle Marksist aşırı sol çevrelerde ortaya çıkan şiddetli Amerikan karşıtı bir radikal protesto hareketini kanallı ettiğini ileri süren Roy, bu devrimin "özgürleşme" (ulusal ve toplumsal) ve ekonomik ve kültürel emperyalizme karşı mücadele sloganını kendi hesabına yeniden ele aldığını belirtmektedir. Roy, İran İslam devriminin sol sözcük dağarcığını sahiplenip ve İslamlaştırdığına dikkat

çekmektedir.⁶⁴ Bu devrimin aynı zamanda öncü parti Hizbullah'ı da ihya ettiğini belirtmektedir. “Hizbullah”ın Kuran’da yer alan ama çağdaş dünyada çok farklı anlam kazanmış bir sözcük olduğunu ve burada hizb sözcüğünün siyasal parti anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca devrimin hem toplumsal adalet hem de yeni siyasal düzen kavramlarını içeren İslam adaleti (hak) talebi çevresinde oluştuğunu eklemektedir. İdeal bir topluma, Muhammed'in ya da damadı Ali'nin toplumuna gönderme yapan hak deyiminin İran devriminde çokanlamlı olduğunu belirten Roy, bunun gençler için eşitlikçi bir adalet olduğunu ve bütün müslümanların aynı ekonomik ve toplumsal haklardan yararlanmalarını öngördüğünü ileri sürmektedir.

Roy’a göre İslam devrimi bir geleneğin ani patlamasıyla ortaya çıkmamıştır; dinselliğin yeniden formüle edilmesinin sonucudur. Ali Şeriatî gibi bir yazarın İslamcı-Marksist bir sentez önererek, solcu ama hem gelenekler hem de büyüleyici ve itici bir Batı karşısında otantiklik ve özerklik peşindeki bir gençliğin İslam'a yönelmesini sağladığını belirten Roy, devrimin şahlık rejiminde kendilerini dışlanmış ya da alçalmış hisseden toplumsal kategorilerin kendilerini ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. İslami rejimin bu çok sert Amerikan karşıtlığı boyutunu hâlâ korumakta olduğunu belirtmektedir.

2. 2. 2. Küreselleşen İslam

Olivier Roy *Siyasal İslamın İflası* adlı çalışmasından sonra geliştirdiği fikirlerin sentezini yaptığı *Küreselleşen İslam* adlı kitabında da, İslami hareketlerin başarısızlık öyküsünü sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.⁶⁵ Roy yeni olan gelişmenin

⁶⁴ İnkılâp (devrim), ideoloji, cemaat-yı tevhidi (bölünmez bütünlük toplumu/sınıfsız toplum), hatt-ı imam (imam çizgisi/parti çizgisi), mustaz'ifin (ezilenler/proleterler). Bkz. A. e., s. 13

⁶⁵ Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, b. a.

İslam'ın Batı'ya girişi, Batılılaşması, diğer bir deyişle küreselleşmesi olduğunu öne sürerek, bu yeni koşulların farklı İslami çevreleri nasıl etkilediğini incelemekte ve İslamcılığın bireyselleşmeye ve yeni bir etnikleşmeye doğru gittiğini öne sürmektedir.

Nitekim İslam dini geçen yüzyıldaki Doğu'ya ait olan ve sadece belli bir coğrafyada bulunan bir din olma özelliğini yitirmiştir. Evrensel mesajlar içeren İslam, bugün dünyanın her yerine dağılmış durumdadır. Nitekim Bassam Tibi, Batı'ya yönelik yoğun müslüman göçü nedeniyle, artık “Batı” ve “İslam” şeklinde değil, “Batı’da İslam” şeklinde bir kullanımın daha doğru olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶

Küreselleşen İslam, İslam'a dönüş süreçleri ile – Roy bununla, liberal, maneviyatçı, fundamentalist, bütün biçimleri kastetmektedir – siyasal iktidar ve devletin denetimi sorunu arasında gitgide büyüyen uymazlığı göstermektedir.

Roy’a göre din yoluyla cemaatleşme bir iman edişle bağlantılı değildir. Dolayısıyla dinin, cemaatleşmenin temel işareti olması, mutlaka dinsel pratiğin önem kazandığı anlamına gelmemektedir. Roy’a göre toplumundan kopmuş, dışlanmış, kökenini kaybetmiş kimlik duygusundan yoksun olanlar radikal oluşumlara ilgi duyar bir duygusal durum içerisine girerler.⁶⁷

Cemaatleşmenin, aynı zamanda ideolojik devlet kurma projesiyle de ters düştüğünü ileri süren Roy’a göre, Lübnan’da olduğu gibi, devleti ele geçirmek için savaşılan cemaatlerin paradoksu, zaferin imkânsız olmasıdır. Roy’a göre, ister kendi kimliğini yani izolasyonunu güçlendirmek için mücadele etsin, ister devleti ele geçirme uğruna baş koysun cemaatleşme, ya ötekini dışlayacak ve bu durumda etnik temizlik tehlikesi ile karşılaşılacak ya da her türlü kimlik söyleminden vazgeçecektir. Roy, bu yüzden köktencilğe özgü cemaatleşmenin tamamen devlet alanı dışında

⁶⁶ Bassam Tibi, “Euro-Islam: The Quest of Islamic Migrants and of Turkey to become European in a Secular Europe”, **Turkish Policy Quarterly**, Vol. 3, No. 1, Spring 2004, (Çevrimiçi) http://www.turkishpolicy.com/default.asp?show=spr2004_Bassam_Tibi, 20 Eylül 2005

⁶⁷ Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 21-29

geliştiğini ve İslâmcı projeyle derin bir karşıtlık içerisinde olduğunu iddia etmektedir.⁶⁸

Roy, bir yanda İran'da Hatemi, Suruş ve Montazeri'nin etrafındaki İslami dinsel liberalizmin, demokrasinin çıkarına olacak şekilde dini siyasetten ayırmaya çalışmakta olduğuna, başka bir noktada ise, Bin Ladin'in etrafındaki yeni radikallerin bile, faaliyet gösterdikleri ülkelerde bir İslami devlet kurma arayışında olmadıklarına dikkat çekmektedir. Roy bunu Bin Ladin'e bağlı radikallerin Fas, Bali ve Kenya'da gerçekleştirdikleri saldırılarda polis karakolları, kırsal alanlar ya da devlet temsilcilerini hedeflemeyip, yabancı nüfuzunun simgelerini hedef almalarına dayandırmaktadır. Roy İslamcılarının ya siyasetten uzaklaştıkları için, ya da "İslamileşmeden uzaklaşarak" düpedüz siyasetçileştikleri için, devleti giderek daha az hedef olarak gördüklerini ileri sürmektedir.

Günümüz Avrupasındaki çelişkinin Hristiyanlık ile İslam, ya da dinle laiklik arasında olmadığını belirten Roy, ideolojinin ortadan yok olduğunu; buna karşılık toplumun, dinsel inançlar tarafından değil, ahlâk değerleri üzerine bir tartışma tarafından bölünmüş olduğunu ileri sürmektedir. Roy'a göre, sınır, laiklerle dindarlar arasından değil, bizzat her iki tarafın içinden geçmektedir. Bu çerçevede Roy, muhafazakârların bir dini değil, bir ahlâkı savunmakta olduklarını öne sürmektedir.

Bin Ladin'in etrafında konumlanan radikal eğilimli hareket ile yeniden İslamileşmenin din etrafında bir yeniden kimlik inşası zemininde sürüyor oluşu başarısızlıktan bahsetmeyi güçleştirmekte gibi görünürken, Roy bu iki olgunun tam olarak, bir İslami devlet inşa etme projesinin başarısızlığa uğramasının sonucu olduğunu ve neo-fundamentalizme bağlı olduğunu ileri sürmektedir. İslamcılarının İslam'da, devleti çıkış noktası olarak İslami bir toplum inşa etme olanağı veren hakiki bir siyasal ideoloji görmekte olduklarını belirten Roy, "İslami devlet" kavramının çelişkili bir kavram olduğunu ve bunun hayata geçirilmesinin imkânsız olduğunu

⁶⁸ Olivier Roy, "Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?", s. 92

iddia etmektedir. Roy'a göre eğer devlet varsa, siyasal'ın önceliği, dolayısıyla sekülerizasyon da var demektir.

Özetle, siyasal İslamın tam bir başarısızlık olduğunu vurgulayan Roy, siyasal alanın dinsel alandan ayrılmakta olduğunu ileri sürmekte ve siyasal sekülerizasyonla paralel olarak da dinsel olanın toplumsal olana dönüşümünün varlığına dikkat çekmektedir. Roy'a göre, yeniden İslamileşme, güvenlik ve toplum sorunları çıkarabilir ama stratejik bir tehdit değildir.

Diğer taraftan Roy, Ortadoğu'da yaşanan son olaylardan sonra radikal İslamcı cephenin canlandığına dikkat çekmektedir. İsrail'in 'Hizbullah'ın kökünü kazıma çabası' olarak tezahür eden 9 Haziran–14 Ağustos 2006 tarihleri arasındaki önce Fisiltin'e, daha sonra Lübnan'a yönelik gerçekleştirdiği operasyonların⁶⁹ eski İsrail-Arap savaşlarına hiçbir yönüyle benzemediğini ve “Ortadoğu'nun bazı karmaşık ve çelişkili eğilimlerini” ortaya çıkardığını ileri sürmektedir: Birincisi, Arap-İsrail barış sürecini reddeden radikal İslamcı cephenin canlanması; ikincisi, Körfez'deki Şii ve Sünni Müslümanlar arasında gitgide büyüyen bölünme; sonuncusu da Hizbullah ve Hamas gibi radikal İslamcı hareketlerin son dönemde orta akım seçim siyaseti sürecine girmesiyle birlikte siyasi dinamiklerde yaşanan önemli değişim.⁷⁰

2. 2. 2. 1. “Avrupa Müslümanları” ve Şiddet

Roy, 2005 yılında Hollanda'da Theo van Gogh'un öldürülmesi olayından hareketle Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlara ilişkin birtakım saptamalar yapmaktadır.

⁶⁹ Hamas'ın 25 Haziran 2006'da bir İsrail askerini kaçırması üzerine Gazze'ye operasyon düzenleyen İsrail ordusu, iki askerinin kaçırmaları ve sekiz askerinin öldürülmesinden sonra operasyonu Lübnan'a yönlendirmiştir. İsrail'in 9 Haziran 2006'da Gazze'de başlayan saldırılarında, 12 Temmuz 2006'dan ateşkesin sağlandığı 15 Ağustos 2006 tarihine kadar yüzlerce kişi hayatını yitirmiş, 1 milyon kişi göç etmek zorunda kalmıştır. Bkz. 10 Haziran–16 Ağustos 2006 tarihleri arasındaki yerli/yabancı gazeteler.

⁷⁰ Olivier Roy, “Hezbollah Has Redrawn The Middle East”, **Financial Times**, August 18, 2006, (Çevrimiçi) <http://www.ft.com/cms/s/b5e204be-2e17-11db-93ad-0000779e2340.html>, 20 Ağustos 2006

Roy bu çerçevede, Theo van Gogh'un öldürülmesinin, ülkede var olan çokkültürcü yaklaşımın net başarısızlığının bir kanıtı olarak yorumlandığına dikkat çekmektedir. Bu olay Batılı değerleri kabul edemeyen Arap ya da "Müslüman" kültürün birikmiş bir ifadesi gibi değerlendirilse de, Roy aynı fikirde değildir.

Roy'a göre Hollanda'daki gelişmeler Avrupa'nın geriye kalan kısmındaki gelişmelerle paralellik arz etmektedir. Ona göre 1980'in bitiminden beri, İslam ile irtibatlı şiddetin ve radikallerin kimlik modeli Avrupa'nın bir ucundan diğerine benzer eğilimlerle aynı çizgide olmuştur. Roy'a göre, Salman Rushdie'nin Şeytan Ayetleri ne karşı yapılan gösterilerin Batı'da yaşayan Müslümanlar tarafından ilk açık tepkiyi temsil etmektedir. Roy, Rushdie hakkında Ayetulah Humeyni tarafından verilen fetvanın tamamen siyasi sebeplerle ilgili olduğunu belirtmekle birlikte, İngiltere'de meydana gelen bu olayın, "İslâm'a hakarete" karşı Avrupa'da İslâm'ın korunması gerektiğine dair tepki olduğu kanısındadır. Roy ayrıca birçok eylemin Batı'da yaşayan Müslüman gençler tarafından yapıldığını veya planlandığını ileri sürmekte ve şu sonuca varmaktadır: Batı Avrupa'daki ikinci nesil Müslümanların radikalleşme süreci yeni bir şey değildir.

Roy Batı Avrupa'daki ikinci nesil Müslümanları üç kategoriye ayırmaktadır:

- i. Aileleri çoğunlukla Kuzey Afrika kökenli gençler.
- ii. Kuzey Afrika ya da Ortadoğu'dan, okumak veya çalışmak için gelip Batı'da yerleşmiş gençler.
- iii. Çoğunlukla aylak mühtediler⁷¹

Roy bu gruptaki tüm Müslümanların hepsinin tamamen Batılılaşmış ve çoğunlukla ana akım Müslümanlardan ayrı kalmış kimseler olduklarını belirtmektedir. Bu çerçevede Roy Van Gogh'un öldürülmesini, iki eğilimin

⁷¹ Roy bu grubu şu şekilde nitilemektedir: "Siyah ve/veya Karayipli Müslüman olmayan ırkî azınlıklar, daha önce bir suç işlemiş ama hapisanede din değiştirmiş, esrarkeşlikten kurtulma yolunu İslâm'da bulmuş uyuşturucu müptelaları ya da Müslüman kardeşlerine katılıp kendilerini "yeniden doğmuş" hisseden kafadarlar." Bkz. Olivier Roy, "A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?!", **ISIM Review** , 15, Spring 2005, s. 6, (Çevrimiçi)
http://www.isim.nl/files/Review_15/Review_15-6.pdf, 23 Ocak 2006

birleşmesinin bir sonucu olarak görmektedir: İslâm’a sövgüye karşılık verme çağrısı ve genç Batılı Müslümanların “uluslararası cihat hareketine” katılmaya başlaması.

Roy, teröristlerin radikalleştikçe, geleneksel bir kültürü ya da herhangi bir kültürü temsil etmediklerini düşünmektedir. İslâmî radikalleşmenin saf bir kültürün ifadesi olmadığını ama dinin kültürden arınmasının (de-culturalization) bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Roy’a göre bu, geleneksel ya da Batılı kültürlerin dışında, hatta bizzat kültür kavramının haricinde “saf” bir dini yeniden inşa etme mücadelesidir.

Roy’a göre, “neo-fundamentalizm” olarak adlandırdığı ve şiddeti ya da siyasi radikalleşmeyi gerektirmeyen İslâmî dinî radikalleşmenin günümüzdeki tüm şekilleri, kültürden arınma ve küreselleşmenin bir ürünü ve aracıdır. Roy bu iddiasını güçlendirmek kaygısıyla birtakım örnekler yer vermektedir: Afganistan’daki Taliban’ın, Batılı mütecaviz tavırlara karşı geleneksel bir kültürü savunmak için savaştığını belirten Roy, tersine, Taliban’ın başlangıçta ABD hükümetiyle iyi ilişkilere sahip olduğunu ve her şeyden önce geleneksel Afgan ‘kültür’üne - Roy, burada kültür kavramını hem sanat ve edebiyat açısından hem de sosyal olarak aktarılan davranış kalıpları, inançlar ve kurumların antropolojik anlamı açısından ele almaktadır - karşı mücadele ettiğini vurgulamaktadır. Roy, öte yandan, Selefiler ve Pakistan kökenli bir hareket olan Tebliğciler’in tümünden, pak İslâm’ın kaynağından uzaklaştırmakla suçladıkları geleneksel İslâm’a karşı mücadele ettiklerine dikkat çekmekte ve Avrupa’da yaşayan Müslümanların da bu türden bir yaklaşım içerisinde olduklarını ileri sürmektedir:

“Kendisinde köksüzlüklerine bir mazeret ve haklılık payı buldukları böyle bir pekiştirici, kültürden arınmış ikinci nesil Müslüman kesimler arasında çok etkilidir: Bunlar, ev mutfağında pişenlere nispetle helal (hamburger, pizza vb.) hazır yiyecekleri tercih ederler. Nesil çatışması, haklarından mahrum edilme duygusuyla birleşince aniden bir değer kazanmıştır: Dedelerinin İslâm’ına ne kadar önem vermezlerse, o kadar “gerçek Müslüman” olma fırsatı yakalamışlardır. İmanın bireyselleşmesi, kendini yetiştirme, nesil çatışması, (kabul görmüş dinî liderler de dahil) otoriteyi red, aile bağlarının zayıflaması, (ebeveynlerinin etnik cemiyeti de dahil) daha büyük bir cemiyetle etkileşim içine girememe,

daha küçük içe kapanık bir gruba meyil, bir külte benzeme. Tüm bu etkenler radikallerin kültürden arınma sürecinin boyutlarını göstermektedir.”⁷²

Roy şiddeti açıklarken iki unsur üzerinde durmaktadır: Avrupa’daki Müslüman radikallerin hiçbir gerçek kesimle irtibatlı olmadıkları ve dolayısıyla bunların cemiyetlerinin belli bir toplum ya da kültürde köklerini bulmadıklarıdır. Roy’a göre bu nedenle bir iman eylemi olarak yeniden inşa ve tecrübe edilmek zorundadırlar ve varlığı kendi davranış ve amellerine dayalı olan “sanal bir ümmet”e vurgu yapmaktadırlar.⁷³ Roy İslâm’a hakaret edildiği saplantısının, İslâm’ın toplumsal otoritesinin ortadan kalkmasıyla paralel gittiğini ileri sürmektedir.

Dinin diğer aidiyetlerle karşılık oluşturmayan ve başka kodların da kullanılmasına imkân tanıyan, geçişken bir kimlik sağladığını, hiçbir belirli kültür çevresinden, ülkeden ya da bölgeden kaynaklanmayan söylem üzerine kurulu olduğunu belirten Roy, artık bir kültür şokundan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira yeni göçmenler kentlileşmişlerdir. Roy’a göre bu, geleneğin, folklorun ve yerelliğin sonudur; artık İslâm, Doğu’nun dışında düşünülmelidir. Roy’a göre, işte bu tam da oryantalizmin sonudur.⁷⁴

2. 2. 2. 2. Çokkültürlülüğün Yitirilişiyle Avrupa’da Yükselen Şiddet

Roy Avrupa’daki çokkültürlülüğün açıkça iflas ettiğini söylemekle birlikte, Eski Kıta’da giderek daha güçlü bir biçimde açığa çıkan şiddetin sebeplerini sözkonusu kültürün kayboluşuna ve yitirilişine bağlamaktadır.

⁷² Olivier Roy, “A Clash of Cultures or a Debate on Europe’s Values?!” s. 7

⁷³ Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 159

⁷⁴ Olivier Roy, “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?”, s. 95

Roy'a göre İslami terörizmin kökleri, Ortadoğu'daki ihtilaflarda değil, Batılılaşmış Müslümanların radikalleşmesinde yatmaktadır. Batı'da üslenen İslami teröristler, Müslüman cemaatinin militan öncüleri değil; geleneksel topluluklardan ve kültürlerden uzak olan, beklentilerini karşılamayan Batı toplumundan rahatsızlık duyan “kayıp bir kuşak”lardır.⁷⁵

Roy Avrupa'nın, göç sorunuyla uğraşmak için tarihi iki model denediğine işaret etmektedir: Asimilasyon (Fransız modeli) ve çokkültürlülük (Kuzey Avrupa modeli). Roy'a göre her ikisi de aynı sebeple, kültür ve din arasındaki bağların kopmasını önemsememelerinden dolayı iflas etmişlerdir. Roy Fransa'nın, ithal kültürlerin yok olup gideceğini düşündüğünü, Kuzey Avrupa'nın ise, saf kültürlerin, yeni nesli bir tür sosyal kontrol altında tutacak uyumlu bir toplumun devamı için yeterli ölçüde sağlam olacağını düşündüğünü belirtmektedir. Oysa Roy'a göre, her iki durumda da ortaya çıkan kesim “göçmenler” ya da “kültürel azınlık” değil “Müslümanlar” olarak kabul edilmeliydi. Roy, başlangıçtaki yaklaşımlar çok farklı da olsa bu, Avrupa'nın şimdi aynı meydan okumayla karşı karşıya geldiğini belirtmektedir: “Salt” bir din olarak İslâm nasıl ele alınacak? Roy bu noktada şuna dikkat çekmektedir: İslâm'ın salt bir din olarak ortaya çıkışı “Doğu” ve “Batı” arasında bir bölünmeye yol açmamaktadır: Farkı oluşturan, bir tarafta tutucu ve dinî değerler arasında yeniden bir bölünme, öte yanda da ilerlemeci ve liberal fikirlerdir. Ne var ki, Roy'a göre değerler belli bir kültürün ifadesi değildir. İslâm tartışması gerçekte Avrupalı bir ruh edinmek isteyen Avrupalı bir arayıştır.

⁷⁵ Olivier Roy, “Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq”, **New York Times**, July 22, 2005

3. BÖLÜM

İSLAM VE KÜRESELLEŞMENİN BENZER TEHDİTLER OLARAK ALGILANIŞI

3. 1. BENJAMIN R. BARBER

Soğuk Savaş sonrası dünyanın tüketimci kapitalizm ile birlikte “küresel bir köy”¹ haline gelişiyle dinsel ve etnik köktenciliğin yol açtığı çatışmaların eş zamanlı gerçekleşiyor oluşu beraberinde çok temel bir soruyu gündeme getirmektedir: Giderek bütünleşen ve homojenleşen “bir dünya” ile mi, yoksa farklılaşan kültürlerin parçalanması ve çatışan “dünyalar” ile mi karşı karşıyayız? Bu paradoksal sorunun uzantısı olarak ortaya konulan öngörüler Batı literatüründe çeşitlilik arz etse de, sorunun ele alınması oluşu söz konusu literatürde ortak bir parantez teşkil etmektedir.

Birbirine karşıt bu iki eğilimin günümüz dünyasına biçim verdiği iddiasını ortaya koyan Benjamin Barber, dünyanın aynı anda hem bütünleşme hem de parçalanma süreci içinde olduğu ileri sürmektedir.² Barber, “*McWorld’e Karşı Cihad*” (*Jihad vs. McWorld*) adlı kitabında³, yeni dünya düzenine biçim verdiğini iddia ettiği iki olguyu -*McWorld* olarak nitelediği ‘küreselcilik’ ve *Cihad* olarak nitelediği ‘kabilecilik’ olgularını- ayrıntılarıyla incelemektedir. Bu iki karşıt gücün

¹ “Küresel köy” kavramı ilk olarak Kanadalı iletişim kuramcısı Marshall McLuhan tarafından kullanılmıştır. Bkz. Derya Altay, “McLuhan”, **Kadife Karanlık: 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar**, Ed. Nurdoğan Rigel, İstanbul, Su Yayınları, 2005, s. 17

² Benjamin R. Barber, “Jihad vs. McWorld”, **Atlantic Monthly**, Vol. 269, No. 3, March 1992, s. 53–65

³ Benjamin R. Barber, **McWorld’e Karşı Cihad: Yeni Dünya Düzenini Biçimlendiren Güçler: Küreselcilik ve Kabilecilik**, Çev. Eser Birey, İstanbul, Cep Kitapları A.Ş., 2003

karşılıklı bağımlılığını ortaya koyduğu kitabında Barber, “silahlı cihad” peşindeki radikallerin “Batı küreselleşmesi”nin çarpıklığının bir sonucu olduğuna vurgu yapmakta, bir anlamda *Cihad*’ın *McWorld*’ün çarpık bir sonucu olduğunu ileri sürmekte ve bu durumun demokrasi bakımından yarattığı tehlikelere dikkat çekmektedir.

Barber, ileri teknolojiyle donanmış enformasyon ağları ve uluslar ötesi akışkan ekonomik pazarlarının oluşturduğu bir tür sanal gerçeklik olarak tanımladığı *McWorld*’ü adeta bir tür *küresel tüketim toplumu kültürü* olarak değerlendirmektedir. Bu kültürün karşısına Cihad kavramını oturtmakta olan Barber, *McWorld* ile Cihad arasındaki mücadeleyi ise demokrasiyi koruma ve sivil toplumu genişletme mücadelesi olarak görmektedir. Bu anlamda, Barber’ın asıl dikkat çekmek istediği nokta, demokrasi için mücadeledir.

Barber, global kapitalizmi *McWorld* kavramı ile ve buna karşı olan reaksiyoner hareketleri Cihad kavramıyla ifade etmektedir. Barber, özgür demokratik seçim adına savunulmakta olan *McWorld* ile kendi kaderini tayin adına savunulabilmesi mümkün olan Cihad’ın paradoksal diyalektiğini ortaya koymakta ve bu iki zıt ama karşılıklı bağımlılığı yüksek olan güçlerin mücadelelerinin demokrasinin tıkandığı yeni bir dünya düzensizliğine yol açtığına dikkat çekmektedir. Barber’ın sözünü ettiği uluslararası düzensizlik uluslar arasında bir tür doğal durum olarak süregelmekte ve “herkesin herkese karşı savaşı” şeklinde kendini gösteren bir özellik arz etmektedir.⁴ Barber, günümüz küresel dünyasındaki bu düzensizliğin sadece “silahlı cihad” peşindeki radikallerden değil, aynı zamanda Batı’nın yanlış politikalarından ve küresel kapitalizmin yıkıcı etkilerinden de kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Bir yandan birbirleriyle çarpışırken, bir yandan da garip bir şekilde içiçe geçmiş bulunan tüketimci kapitalizm ile dinsel ve kabilesel köktencilik, Barber’a göre, şu an içinde yaşadığımız dünyayı hem birleştirici hem de parçalayıcı etki

⁴ A. e., s. 38

yapmaktadır: Tüketimci kapitalizm küresel düzeyde uluslar arasındaki sosyal ve ekonomik duvarları hızla yıkıp, farklı kültürleri tek bir pazarda birleştirirken; etnik, dinsel ve ırkçı çekişmeler siyasal tabloyu gittikçe daha küçük parçalara bölmektedir. Bu iki zıt kuvvetin paradoksal karşılıklı bağımlılığını betimleyebilmek için *McWorld'e Karşı Cihad (Jihad versus McWorld)* deyimini ortaya atan Barber, bu çok etkili diyalektiğin demokrasi bakımından yarattığı tehlikelere dikkat çekmektedir. Barber, Cihad'ın 'kanlı bir kimlik politikası' uygularken, McWorld'ün 'kansız bir kâr ekonomisi' uygulamakta olduğunu iddia etmekte ve yurttaşlar olmadan demokrasinin olabilirliğini sorgulamaktadır.

3. 1. 1. McWorld: Küreselcilik

Barber'a göre McWorld hareketli müzik, video, TV, tiyatro, kitap ve eğlence parklarıyla ortak markalar, klişeler, film yıldızları ve şarkılar etrafında birleşen global ve homojen bir kültürün oluşum mücadelesini vermektedir. Barber'a göre, McWorld geleneksel ulusal sınırları aşarak ulusların sahip olmadığı düzeyde bir iktidara sahip olma yolunda ilerlemektedir. Bunda, artık ulus şirketlerden daha merkezi bir rol oynayan çok uluslu şirketler büyük paya sahiptir. Kendilerini hiçbir şekilde zaman veya mekânla sınırlamayan, "evrensel" tüketicilere cevap veren ve adeta hiçbir insanı birbirinden ayırt etmeyen bu çok uluslu şirketler, bugün küresel dünyaya yön veren aktörler konumundadırlar.⁵

Barber'a göre McWorld ve onun işgücü piyasası, istihdama ve dolayısıyla işgücü arz – talebine müdahale eden korumacı hükümetlerle pek ilgilenmez. Ona göre, büyük firmaların dünya pazarlarını ele geçirme ve satışları en üst düzeye çıkarma gayreti hükümet korumacılığına karşı üstün çıkmıştır. Dünyada üretim ve tüketim söz konusu olduğunda bir tek dünya vardır. O da McWorld'dur.⁶

⁵ Bu konuda bkz. Çağlar Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, s. 44–53

⁶ Küreselleşme kavramının Benjamin Barber'inkine benzer bir biçimde değerlendirildiği bir çalışma da Berger'e aittir. Bkz. Peter L. Berger, "Four Faces of Global Culture", **National Interest**, No 49, Fall 1997, s. 23–29. Berger küreselleşmenin dört yüzünden bahsetmektedir. Birinci sırada,

3. 1. 1. 1. Demokrasiyi Tehdit Eden McWorld

Barber'ın küresel pazarın kitlesel tüketim kültürünü tanımlamak için kullandığı McWorld, bir mekândan çok bir tüketici davranışı olarak ortaya çıkmaktadır. Barber'a göre Mc World açık pazar olsun, kapalı tutucu kültürler olsun bütün kültürel sınırları aşan etkili bir yükselişe sahiptir.⁷

Barber'a göre McWorld saf pazar ekonomisi vasfıyla, hiçbir rejimle ve ortak toplumsal değerlerle ilgilenmemektedir; onu ilgilendiren tek şey tüketici ve onun alışverişleri, diğer bir deyişle kâdır.

Kapitalizm geçerli bir düzeye ulaşmak için demokrasinin toprağına muhtaç olsa da Barber'a göre küresel kapitalizm, yurttaşlık kavramına karşı çalışma eğilimi taşımaktadır. Barber'a göre, küreselleşme içerisinde mevcut olan başat kimlik piyasa kimliğidir.

McWorld'ün etkisini yaymak için multimedya ve küresel iletişimin nasıl kullanıldığının içyüzünü sergileyen Barber, reklamın bir anlam ve uygulama kayması

küreselleşmenin ekonomik temelli bir sürecin kültürel yüzü olduğu yer almaktadır. Berger "Davos kültürü" olarak tanımladığı bu ilk yüzde kendini "yuppie" hayat tarzı olarak gösteren bir elit kültürüne değinmektedir. İkinci yüzde küreselleşme, vakıflar, akademik haberleşme ağları, sivil toplum kuruluşları, çok uluslu örgütler gibi oluşumların unsuru olan bir kültür biçiminde yer almaktadır. Bu küreselleşmeyi Berger "Faculty Club Culture" olarak isimlendirmekte, çevreciliği ve feminizmi buna örnek olarak göstermektedir. Küreselleşmenin üçüncü görünümünü Benjamin Barber'dan ödünç aldığı bir deyimle "Mc World Culture" olarak isimlendirmektedir. Amerikan üniversitelerinin sembol ve sloganlarını taşıyan jean, tişört giymek, Amerikan TV dizileri ve filmleri seyretmek, Amerikan fast foodları tüketmekle kendini gösteren Amerikan damgalı popüler kültür kendini göstermektedir. Dördüncü olarak da çoğulculuk, pazar ekonomisi ve demokrasi yanlısı bir söylemi başta Latin Amerika ülkeleri olmak üzere Doğu Asya ülkeleri, Filipinler, Güney Pasifik, Afrika ve Doğu Avrupa ülkelerine yaygın bir biçimde empoze etme yer almaktadır.

⁷ Küreselleşmenin, yapısal ekonomik özelliklerinden ziyade "kültürel bir dille" tartışıldığı iki çalışma için Bkz. John Tomlinson, **Kültürel Emperyalizm**, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999 ve John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, Çev. Arzu Ekinci, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004

yaşamakta olduğuna dikkat çekmektedir. Zira üretim ve tüketim çizgisinde ihtiyacın karşılanmasını aşarak reklam, ihtiyacın türetilmesi, hatta dayatılması sürecine girmiştir. Küreselleşen dünyada Coca-Cola, Marlboro, Nike, Levi's, Pepsi, McDonald's gibi küresel holdinglerin ürün ve hizmetlerini satması küresel kültürün yayılmasına bağlıdır.⁸ Bunun bilincinde olan global holdingler, ürettikleri mal ve hizmetleri talep edecek kapitalist kültürü her yerde hakim kılmak için medyayı etkin bir araç olarak kullanmaktadırlar. Barber'e göre, reklamın inceliği ve kurnazlığı yüzünden insanlar her tür bağlamından kopararak, adının özgürleşme konduğu, her türlü yönlendirmeye açık ve neredeyse sadece *tüketici* sıfatıyla yetinir hale gelmiştir.

Kamu yararı adına düzenleme ya da denetime yaşanabilen çok az demokratik yönetim olduğunu belirten Barber, hükümetlerin yabancılaştırmış ve kendilerinden soğumuş müşterilerin hedefi haline gelmiş olduğunu ifade etmektedir. Barber'a göre pazarlar kamu çıkarlarına karşı verilen mücadeleden galip çıkmışlardır. McWorld sadece satma güdüsünü taşımaktadır; dolayısıyla McWorld'ün öncelikleri demokrasiyi tamamen dışlamaktadır.

Öte yandan, Barber McWorld'ün tüketim güdümlü pazarlarının yanı sıra, anlamlı bir ahlaki varoluşun temelini oluşturamayan içi boşluğunun da sakıncalarının da farkındadır. Barber bu içi boşluk ya da manevi eksikliğin, bireyleri cemaatlarından koparan ve onları varlıklarının maddi olmayan kaynaklarından derin bir toplumsal yabancılaştırmaya dönüştürdüğüne dikkat çekmekte ve bu eksikliğin demokrasinin temel öncülü olan yurttaşlığın önünde bir engel olduğunu belirtmektedir. Zira bu ahlaki ve manevi boşluk, sivil bir toplum ve demokratik bir kültürün dayanması gereken toplum kurumlarını oluşturma yetisini zayıflatmaktadır.⁹

⁸ Aslında doğası gereği politik olmayan kültürün, egemenlik kurma süreçlerinde politikanın aracı haline getirilişini ortaya koyan bir çalışma için Bkz. Terry Eagleton, **Kültür Yorumları**, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005

⁹ A. e., s. 296

3. 1. 1. 2. Postmodern Ekonomi: Sert Mallardan Hizmetler Sektörüne

Barber şirketlerin küreselleşmesinin değişimin sadece bir bölümü olduğunu ileri sürmektedir. Küreselleşme sürecinde şirketlerin ürettikleri mallar da evrim geçirerek, ‘sert mallar’dan ‘yumuşak mallar’a, ‘yumuşak mallar’dan da hizmetler sektörüne dönüşmüştür.*

Sert mallardan yumuşak mallara geçiş süreci, ağır sanayi üretiminden tüketim mallarına geçiş sürecidir. Barber’a göre son on yılda sert malların yerini giderek bilgi, eğlence ve yaşam tarzına dayanan yumuşak teknolojilerle ilişkilendirilmiş ürünler almaktadır. Barber’a göre, sert gücü model alan eski ekonomi bedene hitap ederken, yeni ekonomi yumuşamaya ve ruha hitap etmeye başlamıştır. Amerika’nın¹⁰ pazarının genişlemesinde reklâmcılığın oynadığı role dikkat çeken Barber, reklâmcılık ve pazarlama yoluyla özenle geliştirilmiş ilişki ve imajların şifresi olarak markanın da çok önemli olduğunu belirtmektedir. Çünkü piyasa talebini oluşturan bunlardır. Barber artık markanın, satılan şeye üstünlük sağlamış olduğunu ve “kazanç kapısı olarak imajın ürünü solladığını” belirtmektedir. Barber’a göre, McWorld’ün yenilikçi sanal endüstrileri, duyguların yeni istekler oluşturan imajlarla tanımlandığı ve yönlendirildiği “sanal gereksinim fabrikaları” yaratmaktadırlar.¹¹

Barber’a göre savaş sonrasında postmodern ekonomiye doğru bakıldığında¹² mallardan hizmetlere, alçak teknolojiye yüksek teknolojiye, sertten yumuşağa, maldan hizmete, gerçekten sanala, bedenden ruha doğru ilerleyen bir resimle karşı karşıya kalınmaktadır. Dolayısıyla bundan çıkarılacak ders; yarının McWorld’ünün kaynaklardan çok mallarla, mamul maldan çok telekomünikasyon ve

* Barber, yumuşak mal/sert mal ayrımını (Hard Goods/Soft Goods) elle tutulabilir mamul maddelerle, bilgi teknolojisinin ürünü (sanal) ürünleri ayırt etmek maksadıyla yapmaktadır.

¹⁰ Barber, çağdaş dünya siyasetinde sert gücün yerini yumuşak gücün alacağını ve Amerika’nın bir zamanlar olduğu gibi egemen bir imalatçı güç değilse de yumuşak güçler üzerinde hakim olarak küresel lider olacağını öngörmektedir. A. e., s. 69

¹¹ A. e., s. 75

¹² Ekonominin küreselleşmesinin yeni bir olgu olmadığından hareketle, dünya ekonomisinin tarihsel olarak gelişimini inceleyen bir çalışma için bkz. Jacques Adda, **Ekonominin Küreselleşmesi**, Çev. Sevgi İnceci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002

enformasyona bağımlı malla, genel olarak hizmetlerden çok enformasyon, telekomünikasyon ve enformasyonla, kendi başına yazılımdan çok reklam ajanslarıyla film stüdyolarından imal edilmekte olan görüntü ve ses imgelerine ilişkin kültürel yazılımla ilgili olacaktır. Barber açıkça şunu ortaya koymaktadır: Bu mantığın sonuçları Amerika'nın hem ekonomik hem kültürel liderliği açısından iyi olsa da, demokrasi açısından kötüdür. McWorld'ün küresel kapitalizminin sonuçlarının demokrasi açısından dikkatli bir inceleme gerektirdiğini vurgulayan Barber işte tam da bu noktada, ulus-devlet kapitalizminin bir zamanlar demokrasinin kuruluşuna katkıda bulunmuşken, McWorld'ün küresel kapitalizminin demokrasinin çöküşünün işaretini verdiğini ileri sürmektedir. Yeni enformasyon hizmet ekonomisi, küresel pazarlama ve satışları şekillendirdiğine göre, McWorld'ün yeni ideolojisini de şekillendirmekte hatta oluşturmaktadır. Kapitalizm bir zamanlar politika, felsefe ve dini denetiminde tutmak ve bunların vasıtasıyla kâr getirebilecek bir ideoloji geliştirmek için siyasal kurumlarla seçkinleri ele geçirmek zorunda iken, günümüzde, o ideolojinin kendisi, (kapitalizmin) başta gelen ve en kârlı ürünleri arasında bulunmaktadır.¹³

Barber McWorld'ün yükselen postmodern ekonomisinde tüm hizmet sektörlerinin eşit olmadığına da dikkat çekmektedir. Hizmet ekonomisi gıdayı, eğitim ve sağlık gibi en temel endüstrileri içeren, ama aynı zamanda yeniçağ enformasyon ve telekomünikasyon teknolojilerini de içine alan bir karışımdır. Öyle ki, artık hizmet sektöründe bedene yapılan basit hizmetin yerini, ruha yapılan karmaşık bir hizmet almaktadır.

McWorld'ün geniş kapsamlı hizmet sektöründe birbirinden iyice ayırt edilen üç alt sektör vardır.

Birincisi; geleneksel hizmet sektörü, insanlara doğrudan doğruya geleneksel yemek, ulaşım, sağlık, konut hizmetleri verenlerden oluşmaktadır ve bunlar doğrudan doğruya *bireysel insan bedenine* hizmet vermektedirler.

¹³ A. e., s. 87

İkincisi; sistemleri kolaylaştıran sektör, altyapıya yani çağdaş toplumu mümkün kılan siyasi, iktisadi ve toplumsal sistemlere hizmet edenlerden oluşur ve bunlar da *kurumsal yapıya* hizmet etmektedirler.

Üçüncüsü; Barber'ın *bilgience sektörü* (infotainment telesector) olarak adlandırdığı yeni enformasyon sektörü ise, tüm bilgilerin iletişimin ve eğlencenin dolayımlandığı işaretler ve simgeler dünyasını yaratan ve kontrol edenlerden oluşmaktadır. Bu sektörün hizmet verdiği alan ise, *bireysel insan ve kollektif kurumsal ruhtur*. Bunlardan, yeni enformasyon alt sektörü ekonomik kalkınmanın en ileri noktasındadır ve Barber'a göre, ona hâkim olan şirketler ya da ülkeler, muhtemelen yeni yüzyılda egemen olacak dünya liderleridir. Barber, küresel enformasyonda iletişimi kontrol etmede artık sertlik yerine yumuşaklığın, zorlama yerine kurnazlığın temel dinamik olduğuna dikkat çekmektedir. McWorld'ün, her şeyin üzerinde, yayılmacı ticaret tarafından güdümlenen halk kültürünün bir ürünü olduğunu öne süren Barber, “küresel marka satıcılarının oluşturduğu bu yeni dünyada, ‘dünya işçileri, birleşin! Zincirlerinizden başka kaybedecek bir şeyiniz yok!’ şeklindeki eski sloganların yerine, ‘dünya tüketicileri, birleşin! İhtiyacınız olan her şey zincirlerimizde var!’ diye bir slogan duyulmaktadır” diye yazmaktadır.¹⁴

3. 1. 1. 3. McWorld'ün Esperantosı: Marka

¹⁴ A. e., s. 88

Barber’a göre “küresel kültür İngilizce, ya da daha iyi bir anlatımla ‘Amerikanca’ konuşmaktadır.”¹⁵ Amerikan İngilizcesi’nin kültür ve edebiyatta olduğu kadar bilim, teknoloji, ticaret, ulaştırma ve bankacılıkta da dünyanın birincil ulus ötesi dili haline geldiğini belirten Barber, McWorld kültürünün öncelikle İngilizce konuştuğunu ama İngilizce başarısız olduğu zaman dönebileceği daha temel bir Esperantoya sahip olduğunu ileri sürmektedir: O da markadır. Barber bu noktada şu soruyu sormakta ve ardından çok net bir biçimde yanıtlamaktadır: “Günümüz dünyasında, bir gezginin müseccel marka-ürün markası sözlüğüne başvurduğu halde anlayamayacağı kadar uzak bir yer var mı? ‘Malboro...Adidas...Coca Cola...CNN...MTV....IBM’ diyecek ve Babil Kulesi’nin yüzlerce dilden oluşan karmaşası yok olacaktır.”¹⁶ İşte bu dil, Barber’a göre McWorld’ün kaynaştırıcı Esperantosudur.

3. 1. 1. 4. McWorld’ün Videolojisi: Hollywood

XX. yüzyılın ‘Sinema Yüzyılı’ olduğunu öne süren Barber, film ve videonun ve bunların ilettikleri imajların, basılı yayınların, kitapların ve sözcüklerin yerini aldığı bir dönemin içerisinde olduğumuzu iddia etmektedir.

Barber’a göre, -en az medya ve reklamlar kadar- Hollywood da sefiş bir yaşam tarzı, sekülerizm, tüketim alışkanlığı, pasifizm gibi temaları işleyerek McWorld’ü muzaffer kılmaya çalışmaktadır.

¹⁵ Bu konuda Abram de Swaan şöyle yazıyor: “Bu galaksinin ortasında, ulusötesi dil gruplarında ötekilerine kıyasla çok-dilli konuşmacılarca daha çok konuşulan, dolayısıyla da tüm merkezî dillerin merkezi olan bir dil vardır. Bu süper merkezi dil, tabii ki İngilizcedir.” Abram de Swaan, “The Evolving European Language System: A Theory of Communication Potential and Language Competition”, **International Political Science Review**, Vol. 14, No.3, July 1993, s. 241-256. David D. Laitin, Cihad ile Mc World arasındaki savaşa tekabül eden bir tartışmada daha da ileri giderek şöyle yazıyor: “Küreselleşmenin mantığı, İngilizce gibi dünya dillerinin, yaşayan diller olarak varlıklarını tehdit edecek bir tarzda ulusal konuşma dillerinde meydan okumaya başlayacağını göstermektedir.” David D. Laitin, “The Game Theory of Language Regimes”, **International Political Science Review**, Vol. 14, No. 3, July 1993, s. 227

¹⁶ Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 95

“Hollywood McWorld’ün masalcısıdır ve dünyevilik, tüketicilik, edilgenlik, başkasının yaşantısı aracılığıyla yaşama duygusu, düşünmeden amaçsız alışveriş alışkanlığı ve hızlanan bir yaşam temposu aşılır; bunu da görünürdeki konuları ve senaryolarıyla değil, Hollywood’un özü ve tüketiliş biçimi sayesinde yapar.”¹⁷

McWorld’ün kültürüne katkı sağlayan film ve video, dağıtım bakımından küreselleştikçe içerik bakımından tekdüze hale gelmektedir. Küreselleşen dünyada sinemanın dünya pazarına hakim olmasında Amerika’nın payının çok büyük olduğunu belirten Barber, bu tezini çeşitli rakamsal veriler ile desteklemektedir.¹⁸

Barber Avrupa’da Amerikan filmlerine başlatılan birtakım karşı girişimlerin pek fazla başarılı olamadığını belirtmektedir. Fransa örneğine değinen Barber, devletin birtakım müdahalelerine rağmen, Fransa’da büyük salonların Amerikan filmlerince ele geçirilmiş olduğunu belirtmektedir.

3. 1. 1. 5. McWorld’e Açılan Pencere: Televizyon

Filmlerin piyasa ideolojisinde vazgeçilmez bir rol oynadığını vurgulamakla birlikte Barber, McWorld’ün asıl gücünün sinema salonlarından daha çok, televizyonlarda yattığına dikkat çekmektedir. Zira sinema zaman ve mekan bakımından sınırlıyken, televizyon, Barber’in ifadesiyle, “herhangi bir zaman ve yerde kesintisiz film seyretmenizi sağlayacak süresiz bir bilettir.”¹⁹ Barber, McWorld’e açılan bir pencere olan küresel televizyonun Amerikanlaşması Amerikan filmlerinin küreselleşmesinden bile daha hızlı ilerlemekte olduğuna dikkat çekmektedir.

¹⁷ A. e., s. 108

¹⁸ “1972’de Batı Almanya’da gösterilen 225 yabancı filmin sadece 86’sı (veya üçte biri) Amerikan filmiyken, 1991’e gelindiğinde, 262 yabancı filmin 162’si (veya yaklaşık üçte ikisi) Amerikan filmi olmuştur.” A. e., s. 104

¹⁹ A. e., s. 112

3. 1. 1. 6. Tele-Edebiyat ve Tema Parklar

Barber, demokrasinin vazgeçilmez aracı olarak tanımladığı kitapların McWorld'ün küresel dünyasına karşı duramadığını belirtmektedir. Bu çerçevede Barber “tele-edebiyat” olarak nitelediği bir olguya dikkat çekmektedir: Yeni teknolojiler gazetecilik, edebiyat, sanat²⁰, fotoğrafçılık, müzik²¹, film ve video yapıtlarını, multimedya (çoklu ortam) ve interaktif (etkileşimli) düzeneklerde birleştirmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu düzeneklerin maliyetlerinin geleneksel maliyetten çok daha düşük olduğunu belirten Barber, televizyonlar ve filmler tümünden kitapların yerini alamasalar da, bunların kitaplardan yararlanarak kitapları sömürebileceklerini ifade etmektedir. Zira kimi “yazar”ların da bu doğrultuda hareket ederek sinemaya uyarlanacak kitaplar yazmaya yöneldikleri düşünüldüğünde Barber’ın dikkatini çektiği olgunun gerçekliği açıkça ortaya çıkmaktadır.

“Alışveriş merkezlerine baktığımız zaman buralar tema park alanlarıdır; tema parkları tüm banliyö semtleridir; banliyöler alışveriş merkezleridir”²² diye yazan Barber, eğlence alışverişi deneyimini sunan merkezler olarak tanımladığı tema parkların Amerika Disney Clup sayesinde dünyaya egemen olduklarını ifade etmektedir. Barber’a göre, Disney Clup Amerikan politikasını çizgiye dökerek, gerçeği değil sanallığın gerçek ötesini yaratmayı amaç edinmiştir.

²⁰ “Sanat ve propagandanın işbirliği, mesajın estetik kaygıyı geri plana itmesine mi neden olur?” sorusundan hareketle propaganda tarihi ile kitle kültürü arasındaki bağlantıyı inceleyen; asker toplamak için kullanılan afişlerdeki görsel teknikleri yorumlayarak Batı demokrasilerinde savaş propagandasının militarist karakterine ve düşmanların temsil edilişindeki ırkçılığa dikkat çeken bir çalışma için Bkz. Toby Clark, **Sanat ve Propaganda**, Çev. Esin Hoşsucu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004

²¹ İlkçağlardan başlayarak toplum, iktidar ve müzik arasındaki bağları ele alan bir çalışma için Bkz. Jacques Attali, **Gürültüden Müziğe: Müziğin Ekonomi-Politiği Üzerine**, Çev. Gülüş Gülcügil Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005. Attali, gramafonun icadı gibi yeniliklerin, insanların yerini makinelerin alacağını ve her şeyin seri olarak kopyalanacağını bildirdiğini, kayıt teknolojisinin ise tüketim toplumunun habercisi olduğunu ileri sürmektedir.

²² Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 146

3. 1. 1. 7. Tekelcilik Tehlikesi

Temel piyasa teorisinin, devlet iletişim tekellerinin ortadan kalkmasıyla tekelciliğin gideceğini, kamu çıkarının ise kalacağını iddia ettiğini hatırlatan Barber, oysa mevcut durumda kamu çıkarının gözardı edilerek tekelciliğin özelleştirilmiş olduğunu ve dolayısıyla hesap sorulamayan bir biçim aldığını belirtmektedir.²³

Barber’ın deyimiyle McWorld’ün kalbi olan “bilgilenen telesektörü” bir avuç güçlü şirket tarafından tümüyle sahiplenmiş bir yan kuruluş görünümünü almaktadır. Medyadaki birleşme furiasını ateşleyen kavramın ‘sinerji’ adıyla anılmakta olduğuna belirten Barber, sinerjinin de sonuçta tekelcilik olduğunu açıkça ifade etmekte ve holdingleşmeye doğru giden sürecin kendi içerisinde doğal görünmekle birlikte, beraberinde birtakım sakıncaları da beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir. Barber söz konusu sakıncaları şu cümlesinde özetlemektedir:

“Bu ‘sinerji’ değildir; ticari totaliterlik, tek bir değerin (kâr) ve tek bir sermayedarın (tekel sahibi), tüm farklılıkları boğarak tüm seçenekleri yüzeysel ve tüm çeşitliliği yapmacık hale getirmesidir.”²⁴

Barber’a göre “dünya işçilerinin bugün, küresel ölçekli tekel sermayesinin sömürgeci sonuçlarını bertaraf etmek için, 19. yüzyıldakinden çok daha fazla birleşmeleri gerekir. Ama bunun olasılığı hiç bugünkü kadar zayıf olmamıştır.”²⁵

3. 1. 2. Cihad: Kabilecilik

Barber *Cihad* kavramını köktenci kültürlerin ‘aşırı kabileci doğalarını’ ifade etmek için kullanmaktadır.

Barber birtakım grupların sadece kültürlerinin muhafazasını emniyet altına alma ve bunları kendi inanç sistemlerine benzemeyen dış etkenlerden korumak

²³ A. e., s. 128

²⁴ A. e., s. 153

²⁵ A. e., s. 261

amacını gütmesiyle birlikte ortaya çıkan sonuçların vehametine dikkat çekmektedir: Sırbistan savaşının kan davası güden ideolojileri, Ortadoğu'nun mevcut durumu, Kuzey İrlanda'daki dini savaş ve Oklahama'daki federal hükümet binasının bombalanması vb.

Barber'a göre "Cihad" hür düşünen sivil demokrasiye hiç açık kapı bırakmamakta ve kendi sahasının dışından gelecek etkilerden, bu nedenle de coşkulu bir tiksinti duyduğu Batılı tüketim ideolojisinden, yani McWorld'den kuşku duymaktadır.

3. 1. 2. 1. Milliyetçilik ve Cihad

Barber, Cihad'ın itici gücü olarak gördüğü ulusu Benedict Anderson'ın "hayali cemaatler"²⁶ olarak adlandırışına da göndermede bulunarak, milliyetçiliğin Cihad ile McWorld'ü karşı karşıya getiren mücadeledeki rolüne değinmektedir.

Barber modern Cihad'a hayat veren güçlerin arasında "din" unsurunun ilk bakışta en önemli öge olarak düşünülebileceğini belirtmekle birlikte, milliyetçiliğin önüne geçemeyeceğini belirtmektedir. Milliyetçiliğin Cihad'ın modern karşıtı yaşamındaki bir unsuru olarak ortaya çıktığını; darlığı, husumeti ve bölücülüğü öngördüğünü belirten Barber, milliyetçiliğin ilk anda ulus-devleti bölmeyi amaçlayan ve monokültürel parçacıklar adına çok kültürlü bütünleri bir tarafa iten, belirli bir kültürel ve etnik varlığa adanmışlık olarak algılandığını belirtmektedir. Bu noktada Barber McWorld'den yana olanların milliyetçiliği kavgacı ve kozmopolitlik karşıtı bir kabilecilik, kan dökücü bir kardeşlik, dar görüşlülük ve ilkelik kokan aşağılayıcı bir terim olarak kullanmakta oluşlarının tarihteki milliyetçi düşüncenin diyalektik bir kavram olduğu gerçeğini saptırması gibi bir sakıncayı beraberinde getirdiğinden bahsetmektedir.²⁷ Oysaki Barber'ın da dikkat çektiği gibi günümüzün bütünlüklü devletlerini baltalıyor gibi görünse de, milliyetçilik tarihte ulus devletlerin

²⁶ Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London and New York, Verso, 1991.

²⁷ Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 172

şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. 1789 Fransız devriminden sonra hızla yayılan milliyetçilik ruhu, ulus devletlerin ortaya çıkmasını sağlarken²⁸ şimdi, ironik bir biçimde, bu derece zıt bir anlamlandırılmayla karşı karşıya kalmıştır.

Kendilerini ister Hristiyan köktenciler, Ruandalı isyancılar, ister İslami kutsal savaşçılar diye adlandırsınlar, Cihad açmış olan kabilelerin amaçlarını ifade etmek için en sık kullandıkları dilin, milliyetçilik söylemi olduğunu belirten Barber, din her ne kadar insan ruhundaki daha derin bir gücü temsil etse de politika alanındaki taşıyıcısının milliyetçilik olduğunu vurgulamaktadır.

Barber’a göre asıl önemli olan, ulus-devleti hedef alan “yeni milliyetçiliğin”, ulus-devletin temeli olan geleneksel milliyetçilik tarafından asimile edilip edilemeyeceğidir. Bu konuya milliyetçiliğin yapısı gereği diyalektik bir yanıt arayan Barber, milliyetçiliğin iki kuvveti olduğunu belirtmektedir: Bunlardan ilki grup kimliği ve dışlama kuvveti, diğeri ise kaynaştırma ve kapsama kuvvetidir.

Milliyetçilik, erken modern yansımasında Avrupa’nın feodalizmden çıkışını olanaklı kılarak ulus devletin mimarisini kolaylaştırmıştır. Milliyetçiliğin XIX. yüzyıldaki olağandışı dönüşümünde emperyalizmin özel bir yatıştırıcı rol oynadığını belirten Barber, milliyetçilik Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra büyük imparatorlukların çöküşü ve komünizmin çöküşünde de rol oynadığına dikkat çekmektedir. Barber’a göre milliyetçilik bu yıkımlarıyla Balkanlar’da, Doğu Avrupa ve Avrupa Asya’sında Cihad’ın yeni güçlerinin ortaya çıkışına yol açmıştır.

Denetimi geleneksel imparatorluklarda olduğu gibi bariz bir biçimde baskıcı olmadığından ve ticaret ve pazarların etnisiteyi -ve tabii onun maddecilik karşısı fanatizmini- hem uyandırabildiği hem de yatıştırabildiği için, “kapitalist imparatorluk”, etnik milliyetçiliğin müminlerini idare etmede çok az başarılı olmaktadır. Barber’a göre işte Cihad tam da bundan ibarettir.

²⁸ Milliyetçiliğin, özellikle üçüncü dünya ülkelerinde, bir dışlama ve meşrulaştırma aracı olarak nasıl ortaya çıktığı ve işlediğini inceleyen makaleleri içeren bir çalışma için bkz. Jean Leca (Ed.), **Uluslar ve Milliyetçilikler**, Çev. Siren İdemen, İstanbul, Metis Yayınları, 1998

3. 1. 2. 2. McWorld'ün İçindeki Cihad

Barber Fransa, İspanya, İsviçre, Kanada ve Almanya demokrasileri içerisindeki ayrılıkçı grupları Avrupa demokrasilerinde moderniteye direnme eğiliminin örnekleri olarak sunmaktadır. Bu çerçevede Barber'ın Cihad kavramının yalnızca din referanslı bir kavramsallaştırma olmadığına işaret etmektedir.

Barber, 'McWorld'ün içindeki Cihad' olarak nitelediği bu Cihad türünün birbiriyle kesişen iki biçime bürünmüş olduğuna dikkat çekmektedir: Merkezin karşısına kenarı koyan taşracılık ve kozmopolitliği hor gören dar görüşlülük. Barber her ikisinin de başkente ve temsil ettiği her şeye düşman olduğunu belirtmektedir. Yine, ikisinin de ademi merkezîyetçi iktidarı, merkezî yetkiye göre özgürlüğü daha az tehdit edici ve denetime daha açık olarak gördüğünü ileri sürmektedir.

Oksitan Fransa'sı

Parislilerin, belki de yalnızca Fransız modernitesinden değil; aynı zamanda McWorld'ün Paris'e zevksiz müdahalesinden kaçmak için başkent çevresindeki köylerde ikinci bir yuva aramalarının ironikliğine değinen Barber, bunları "hafta sonu gelenekçileri" olarak nitelemekte ve bunların taşrayı Paris'ten ulaşılabilir kıldıkları hızlı trenler ve otoyollar ile kırsal alanları yok etmekte olduğuna dikkat çekmektedir. Barber'a göre, kentlilerin sakin çiftçi köylerini işgali, kozmopolit insanlara McWorld'den uzaklaşarak biraz soluk aldıkları sanrısını verse de bu küçük köylere aşındırıcı bir kozmopolitlik bulaştırmaktadır. İşte tam da burada Barber, Cihad ile McWorld'ün kesişmekte olduğunu iddia etmektedir.²⁹

İspanyol Katalonya

Barber, diğer taraftan, İspanya'dan ayrılmak isteyen Katalonya'nın da hem Cihad'a hem de McWorld'e karşı hizmet ettiğini iddia etmektedir. Zira Katalonya

²⁹ Barber, *McWorld'e Karşı Cihad*, s. 185

biryandan “bir Avrupa ülkesi” olmakla övünürken, öte yandan kesin bir şekilde kendini İspanya’dan ayırırken, Avrupa’ya entegre olmaktadır:

“Biz İspanyol değiliz, bir Katalanız; ama Katalanlar *zaten* Avrupalıdır – hem de İspanyollardan daha iyi Avrupalı!”³⁰

Alman-İsviçre

Barber, İsviçre’de McWorld’e karşı verilen mücadeleyi diğer mücadelelerden bir nebze ayırmaktadır. Buradaki müadelenin, genelde özyönetim ve bölgesel özgürlükle ilişkilendirilmiş bulunan, dar görüşlü bir kültür adına verilen özbenci bir mücadele olmaktan uzak olduğunu belirten Barber, “belki de Cihad’ın partizanları arasında yalnızca İsviçreliler, demokrasi adına, geleneksel kültürü moderniteye karşı korumaya uğraşıyorlar”³¹ diye yazmaktadır.

Kanada-Quebec

Barber Quebec’teki Cihad’ın, çokkültürlü ulus-devletini reddetse de, ekonomik modernizmi kucaklamakta olduğunu ileri sürmektedir.

Alman “lar”

Barber, Almanya’nın Cihad için “kötü bir aday” gibi görünmesine karşılık, ülkede Cihad’ın “cirit attığını” ileri sürmekte ve Almanya’nın Doğu-Batı, eski ve yeni, sağ ve kızıl arasında bölünmeler içerisinde olduğunu belirtmektedir.

3. 1. 2. 3. İslam: Esas Cihad*

Barber, demokrasi ve Cihad arasındaki gerilimin İslam dünyasındaki kadar hiçbir yerde belirgin olmadığını belirtmektedir. Barber İslam dünyasının Cihad fikrinin beşiklerinden biri olduğunu ama kesinlikle bu fikrin patentine sahip

³⁰ A. e., s. 189

³¹ A. e., s. 192

* Barber kitabında İslam’ı incelediği kısmın başlığında “Esas Cihad: İslam ve Köktencilik” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. A. e., s. 224

olmadığına dikkat çekmektedir. İslam'ın Cihad ile eşanlamli olmayan 'karmaşık bir din' olmakla birlikte ve demokrasiye görece uzak olduğunu iddia eden Barber, sözkonusu uzaklığın da dar görüşlülük, modernizm karşıtlığı, dışlayıcılık ve "öteki"ne düşmanlık gibi Cihad olarak adlandırdığı şeyi oluşturan niteliklere elverişli koşulları beslediğini ifade etmektedir.

Barber, Cihad teriminin inananların kâfirlığe ve kâfirlere karşı verdikleri ahlaki mücadeleyle bağlantılı bir terim olmakla birlikte, kendisinin bu terimi çoğu dünya dinlerinde bulunabilen, moderniteye karşı köktenci bir muhalefetin genel bir biçimine atfen kullandığını açıklamaktadır. Dolayısıyla, Barber, Cihad olarak tanımladığı mücadelenin, sadece İslam'ın bir özelliği değil, tüm köktendincilerin niteliği olduğuna açıklık getirmektedir. Bununla birlikte Barber, *Cihad* teriminin İslami bir terim olduğunu da eklemektedir.³²

Barber, bir din olarak İslam'ın evrenselci eğilimleri olduğunu ve öteki dinlere karşı büyük hoşgörü sergilediğini ifade etmektedir. İslam'ın tarihsel olarak, başka din mensuplarını kendi dinine döndürmek konusunda Hristiyanlık kadar istek göstermediğini vurgulayan Barber, "İslam'ın imparatorlukları olmuştur, ama Haçlı Seferleri ya da İngiltere ve Fransa'nın sömürgeci imparatorluklarına benzeyen bir şeyi olmamıştır" diye yazmaktadır.³³ Bununla birlikte Barber, İslam'ın Müslüman dini ile İslami devletin eş oluşumunu ve birbirinden ayrılmazlıklarını öngörmekte olduğunu belirtmekte; ve muğlak bir ifade kullanarak "bazı gözlemciler"ın "İslam diğer dinlere nazaran laikliğe daha az meydan bıraktığını" savunduklarını iddia etmektedir. Barber, açık ve sağlam temelli oldukları şüpheli olan bu zayıf gerekçelerden sonra da şu sonuca varmaktadır: "Dolayısıyla, her dinde köktenci eğilimler olmasına karşın, İslam'da bu eğilimler 18. yüzyıldan bu yana önemli bir politik rol oynamaktadır."³⁴ Bu eğilimlerin Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Asya'nın her yanında Müslüman ağırlıklı ülkelerde demokrasi ve insan hakları açısından özel sorunlar yarattığını ileri süren Barber, bu ülkelerde Cihad'ın McWorld'e karşı

³² Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 224-225

³³ A. e., s. 225

³⁴ A. e.

mücadelesinin, kabileciliğin bir mecazından ya da kaygılı bir modernizm karşıtlığından çok daha ileri giderek; liberal toplumları oluşturan değerlere, kültüre ve kurumlara karşı bir savaş olduğunu vurgulamaktadır.

Batı karşıtı, evrenselcilik karşıtı mücadelenin mecazı olarak nitelenen Cihad'ın, kendisini yaratan Müslüman kültüründe bir mecazdan öte bir şey olup olmadığı üzerinde duran Barber, İslami ülkelerin halihazırdaki hükümetleri üzerinde yapılan deneysel bir araştırmanın, İslam ile demokrasi arasındaki kopukluğu ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Barber “hemen hemen tüm Müslüman ülkelerinde demokrasi ya hiç denenmemiş ya da başarısız denemelerin ardından bir kenara itilmiştir” yorumunu yapmaktadır.

Barber'a göre, köktencilik çoğu kez zulme karşı çıkmış olmakla birlikte hiçbir zaman demokrasi yaratmamıştır. Bu konuyla ilgili olarak Barber, iki gözlemcinin (John Waterbury ve Hilal Khashan) tezine atıfta bulunmaktadır. Waterbury'nin tezine göre İslam, İslam ülkelerinin demokratikleştirilmesini ve onları Aydınlanma'ya ve onun liberal ve demokratik mirasçılara karşı sonsuza dek mücadele etmeye mahkum eden istisnai bir koşullar kümesi yaratmaktadır.³⁵ Hilal Khashan'a göre ise, “demokrasinin tüm koşulları Arap dünyasında noksandır. Batı'nın koşulları doğrultusunda Arap demokrasisi bir hüsnü kuruntudan ibarettir.”³⁶

Hiçbir bütüncül tezin sorgulanmaktan kurtulamayacağına dikkat çeken Barber, İslam dünyası içerisinde İslam'ın başka yorumlarının da mevcut olduğunu belirtmekte ancak bunlara yer vermemeyi tercih etmektedir. Üstelik tam da bu noktada, İslam'da demokrasinin karşılığı olan bir sözcüğün olmadığına ve Yunanca terim kullanıldığına vurgu yapmaktadır.

³⁵ John Waterbury, “Democracy Without Democrats”, **Democracy Without Democrats: The Renewal of Politics in the Muslim World**, Ed.Ghassan Saleme, London, I.B. Tauris Publishers, 1994, s. 23–47'den aktaran Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 226–227

³⁶ Hilal Khashan, “The Limits of Arab Democracy”, **World Affairs**, Vol. 153, No. 4, Spring 1991, s. 137–139'dan aktaran Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 227

Bununla birlikte Barber demokratik siyasal sistemlerin Batı'ya özgü addedilmesine rağmen yine de İslam'ın kendi aydınlanma kaynaklarının var olduğunu belirtmektedir. “Tarihin en azından bir bölümünde, İslam'da mantık ile iman, rıza ile otoriterlik, zulme direniş ile zalimler arasında bir mücadelenin öyküsü olmuştur” diye yazan Barber bu noktada Faslı sosyolog Fatma Mernissi'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır: “İslam'a tarihi boyunca iki eğilim damgasını vurmuştur: Dünya ve insanlığın felsefi temelleri üzerinde düşünen entelektüel eğilim ve güce başvurarak siyasal karşıtlığı şiddete dönüştüren bir diğer eğilim.”³⁷

3. 1. 3. McWorld vs. Cihad

Barber Soğuk Savaş'ın bitmesiyle Orta Avrupa ve Asya'da demir perdenin yıkılışının, bir anda birçok milleti hem Cihad'a hem de McWorld'e maruz bıraktığını ileri sürmektedir.³⁸

Barber, McWorld'den başka üçüncü bin yılda demokrasinin karşısında duran öteki önemli sorun olarak nitelediği Cihad'ın McWorld ile ilişkisini birbirine bağımlılık üzerine kurmaktadır. McWorld'ün Cihad'a hizmet vermekten ve hatta ambalajlayıp pazarlamaktan başka seçeneği olmadığını belirten Barber, McWorld'ün sonsuz iştahını beslemek için kültürel dar kafalılığa gereksinimi olduğunu; dolayısıyla “McWorld'ün Cihad'sız yapamayacağına” dikkat çekmektedir.³⁹ Barber, aynı şekilde Cihad'ın da McWorld'süz yapamayacağını belirtmekte ve bunu şu soru ile gerekçelendirmektedir: “Cihad, onu pazarlayan ticari üreticiler ve bilinmesini sağlayan enformasyon ve iletişim sistemleri olmadan, kültür nasıl ortaya çıkardı?” Dolayısıyla Barber'a göre, din de kültür de McWorld'ün teknolojileriyle pazarlarına ihtiyaç duyarlar ve onlar olmadan uzun vadede varlıklarını sürdürmeleri olanaklı değildir.

³⁷ Fatima Mernissi, **İslam and Democracy: Fear the Modern World**, Çev. Mary Jo Lakeland New York, Addison-Wesley, 1992, s. 21'den aktaran Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 227

³⁸ Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 240

³⁹ A. e., s. 169

Barber'ın "Cihad'ın güçleri" dediği olgu modern öncesi zamanlara bir geri dönüş; kozmopolit kapitalizmin öncesinde var olmuş ve dini gizemler, hiyerarşik toplumlar, gelenekler ve tarihsel ataletle tanımlanmış olan dünyayı yeniden oluşturma çabası olarak yorumlanabilir. Bu haliyle sözkonusu güçler, McWorld'ün güçlerine doğrudan karşıt bir görüntü verebilirler. Ancak Barber'ın Cihad ve McWorld arasında var olduğunu iddia ettiği dolayimli ilişki bu görüntüyü sabitlemenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda Cihad, McWorld'e açıkça karşı olmaktan çok incelikli bir karşı tez oluşturmaktadır. Bir anlamda Cihad, modern dünyanın sevaplarıyla günahlarını bir yandan yansıtırken bir yandan da güçlendiren özellikleriyle moderniteye karşı diyalektik bir tepkidir. Özetle Barber'a göre "McWorld'e karşı Cihad'dan ziyade McWorld vasıtasıyla Cihad" söz konusudur. Cihad, McWorld'ün yalnızca hasmı değil aynı zamanda çocuğudur. Dolayısıyla Barber'ın kavramsallaştırmasında McWorld ve Cihad sürüp giden kültürel mücadelede ne bir arada olmaya razı olmakta, ne de öteki olmadan tanımlanabilmektedirler.

Barber'a göre, McWorld'un dünya pazarını ele geçirme yönündeki gelişimi bunun dışındaki ulusları Cihada itmesine neden olmuştur. Bununla birlikte, hem McWorld hem de Cihad toplumları olumsuz yönde etkilemiştir. McWorld toplumları kendisine bağımlı hale getirerek onların güçlerini azaltırken diğer yandan Cihad ulusları parçalamaktadır.

Barber, bir yandan küreselleşme diğer yandan buna tepki olarak gelişip otonom topraklara sahip olmak isteyen, etnik ve dinsel temalarla kendisini ortaya koyan yerel tepkinin aynı sonuca yol açtıklarını ileri sürmektedir: Demokratik kurumları ve ulusal devletleri yok etmek.

"Hem Cihad hem de Mc World ulusları zayıflatır. Cihad ulusları parçalar ama McWorld'e bağımlılıklarını artırır; Mc World ulusları tecrit edilmişlikten ve kendi kendine yeterlilikten çekip çıkarır, ama onları bağımlı kılarken güçlerini de azaltır. Her iki halde de demokrasi yara alır; makro-barış ticaret, antlaşmalar, hukuk, işbirliği ve ortak güçle

sağlasak bile, Cihad'ın bölücü dar kafalılıklarının neden olduğu mikro-savaşlar, her zamankinden daha çok küresel önem kazanırlar. Karşılıklı bağımlılık; sadece iyi yönde değil, kötü yönde de ve Mc World için olduğu kadar Cihad için de sınırları geçirgen kılar.”⁴⁰

Böylesi bir ortamda, Barber asıl can alıcı soruyu sormaktadır: “Ulus devletin ve demokratik kurumlarının, Cihad'ın bölücü güçleri tarafından parçalanıp zayıflatıldığı ve aynı anda Mc World'ün birleştirici güçleri tarafından demode ve fuzuli kılındığı bir dünyada, demokrasi nasıl ayakta kalacaktır?”⁴¹

Bu tamamen zıt ama garip bir şekilde sarmalanmış güçler demokrasinin ve onun dayanağı ulus-devletin altını kaza kaza dünyayı ikiye ayırmakta ve bir araya getirmektedir. Bir yanda, tüketici kapitalizm küresel düzeyde ulusların aralarındaki toplumsal ve ekonomik engelleri kaldırıp dünyanın değişik topluluklarını sindirilir ve birörnek pazarlara dönüştürürken, diğer yanda ise etnik, dini ve ırki düşmanlıklar yurttaşlık bilincinin gelişmesini engellemektedir.

Tüketime yönelik kapitalizm ile dini ve kavimsel köktencilik karşı karşıya olduğu günümüz dünyasında, Barber çare olarak “kentsel sahalar” dediği ticari olmayan sivil toplum benzeri yapıları hayatın içinde canlandırmaya çalışmayı görmektedir.

Barber'a göre Cihad ile McWorld arasındaki çatışma demokrasinin tıkanıdığı yeni bir dünya düzensizliğine yol açmakta; Cihad'ın hizipçi güçleriyle McWorld'ün yayılan pazarlarından demokratik yurttaşlığa yönelen ikili saldırı, demokratik kurumların dayanaklarını yıkmaktadır. Dolayısıyla ne Cihad ne de McWorld, uzak olsa da demokratik bir gelecek vaat etmektedirler. Aksine aralarındaki diyalektik etkileşimin sonuçları, görülmez bir şekilde kısıtlayıcı bir tüketicilikten, fazlasıyla aşıkâr bir barbarlığa varıncaya kadar, yeni ve şaşırtıcı tiranlık biçimlerini öngörmektedir. Piyasanın görünmez eli, egemen bir baş tarafından yönlendirilmeyen

⁴⁰ A. e., s. 57

⁴¹ A. e., s. 166

ve kendiliğinden bir açgözlülüğün beklenmedik etkilerine terk edilmiş yönlendirici bir kola eklenmiştir. Buradaki tiranlık dolaylı, hatta çoğu kez dostçadır.⁴²

Barber, Alexis de Tocqueville'den aşağıdaki alıntıyı yaparak, seçim ideolojisinin bedeni özgürleştirir gibi görünmekle birlikte aslında ruhun geçek özgürlüklerini daralttığını belirtmektedir. Zira seçim yapmama gibi bir seçenек yoktur. Barber'a göre Alexis de Tocqueville, bu tiranlığın doğasını çok önceleri yakalamıştır:

“Prangalar ve cellatlar, tiranın daha önce kullandığı bayağı araçlardır; ama çağımız uygarlığı despotizmin kendisini mükemmelleştirmiştir... Hükümdarlar... baskıyı maddeleştirmişlerdi; günümüzün demokratik cumhuriyetleri bunu tümüyle zihinsel bir mesele haline getirmişlerdir... Beden serbest bırakılmış ve ruh köleleştirilmiştir.”⁴³

3. 1. 3. 1. McWorld'ün ‘Seçme Özgürlüğü’ - Cihad’ın ‘Kollektif Bağımsızlığı’

Barber küresel kapitalizmin edilgen bir tüketim kültürü üzerinde kurulu olduğunu ifade ettiği şu ironik cümlelerinde de oldukça haklıdır: “McWorld'ün küresel piyasasında seçim gücü fırın patates üzerindeki sosların tercihinde yatmaktadır”⁴⁴; Barber'a göre McWorld'ün savunucuları, “seçme” olanağı verdiği için piyasanın bireylere gerçekten “hizmet ettiğini” savunurlar; ama seçim, herhangi bir şeyin alınıp alınmayacağı, tüketilip tüketilmeyeceği veya tüketimi mümkün kılan bir gelir elde etmek hakkıyla, ya da demokratik kamu kurumlarının yokluğunda ileri götürülemeyecek daha geniş kamu yaralarını yutmaması için tüketicinin nasıl düzenlenip sınırlandırılacağıyla değil, hangi malın tüketileceğiyle ilgilidir.

⁴² A. e., s. 238

⁴³ Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, Mattituck, American House, 1838, I. Kitap, 15. Ünite'den aktaran Barber, **McWorld'e Karşı Cihad**, s. 238

⁴⁴ A. e., s. 110

Barber McWorld’ün pazarları kamu yararlarını özel çıkarlarını eline bırakarak toplumlarla onun yararlarını bireylere ve onların çıkarlarına tabii kıldığını; bireysel tüketim seçeneklerindeki belirgin genişlemenin aslında sosyal seçimlerin sahasını daralttığını vurgulamakta ve bu görüşünü destekleyen çarpıcı bir örnek vermektedir:

“Amerikalı’nın düzinelerle otomobil markası arasında seçim yapma özgürlüğü, özel ve kamu taşımacılığı arasında seçim yapma özgürlüğünü feda etmek suretiyle sağlandı ve belli bir demokratik karar alma organının (ya da bu bağlamda, otomobil sürmekten hoşlanan ve bir otomobil almaya yönelen bireylerin) gönüllü seçimi olmaksızın kent dışındaki alışverişlerinin, banliyölerin, yüksek petrol tüketiminin ve trafik sıkışıklıklarının kaçınılmaz ve her yere hakim olduğu bir dünya yarattı. Bu metâ politikası, çerçeveyi belirleme hakkında feragat etmeye karşılık, belirli bir çerçeve içinde yüzeysel bir seçenek artışı öngörüyor. Seçeneklerin menziline ve daha geniş dünyaya etkilme gücünü daraltırken, bir özgürlük hissi sunuyor. Bu gerçekten özgürlük müdür?”⁴⁵

Barber, ulusal düzeydekine benzer bir biçimde uluslararası düzeyde de aynı şeyin meydana gelmekte olduğunu belirtmektedir. Buna göre McWorld’ün seçme özgürlüğü, bir çeşit “alım-satım özgürlüğü”dür. Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası’nın (WB) pazarları geliştirmek noktasında gösterdikleri çabanın bir benzeri, demokrasiyi ilerletmekte nedense gösterilmemektedir. Barber’a göre bu kurumlar demokrasiyi geliştirmekle yalnızca ihtiyatlı bir şekilde ilgilenir ya da hiç ilgilenmezler. Aslında, söz konusu kurumlar özelleştirme ve serbest ticaret gibi tümüyle ekonomik hedeflerle uğruna, toplumsal dengeyi ve toplumsal eşitliği feda etmekte sakınca görmemektedirler.

Cihad’ın da kendisini yabancı bir “öteki” ile arasındaki farklılıkları ortaya koyarak tanımlamakta, politikayı bir dışlama ve kızgınlık işlevine dönüştürmekte olduğunu yazan Barber, Cihad’ın topluluğu önemsemekle birlikte, bunu genellikle hoşgörü ve karşılıklılık pahasına yapmakta ve böylelikle aidiyetin yetkilendirmeden daha önemli olduğu ve karizmatik liderler tarafından tespit edilen kollektif amaçların

⁴⁵ A. e., s. 238-239

demokratik düşünce ve tartışma yoluyla üretilen ortak zeminlerin yerini aldığı bir dünya yaratmakta olduğunu belirtmektedir. “Cihad ‘kendi kaderini tayin’den bahsederken kollektif bağımsızlığı bireysel yurttaşlığın aktif özgürlüğünden koparmaktadır.”⁴⁶

3. 1. 4. Çare: Küresel Demokrasi

Barber’ın demokrasi kavramına yüklediği anlam yalnızca halk tarafından, halk için ve halka ilişkin bir yönetimle sınırlı değildir. Baber demokrasi denildiğinde aynı zamanda yurttaşlar tarafından, yurttaşlar için ve yurttaşların yürüttüğü bir yönetimi anlamaktadır. Barber’a göre yurttaşlık, erkin siyasal geçerliliğidir ve demokrasiye toplumsal güvenilirliği kazandıran bir unsurdur. Barber, yurttaşların ne Cihad’ın ne de McWorld’ün umurunda olmadığını belirtmektedir.

Barber’a göre “barış demokrasi değildir.” McWorld’ün sakinlerini “özgürlükleri denetleyemedikleri pazarlarda satın alma hakkında ibadet olan ve kimlikleri zar zor fark ettikleri bir tüketimcilik tarafından dayatılan tüketici ve müşteriler” olarak niteleyen Barber, “Filistinliler, Zulular ve Kuzey İrlanda Katolikleri istikrara kavuşturulmuş ülkelerinin içinde ve dışında iş yapmakta daha özgür olacaklardır, ama bu kendilerinin mutlaka daha özgür olacağı anlamına gelmeyecektir”⁴⁷ diyerek günümüzde Büyük Ortadoğu Projesi çerçevesinde Ortadoğu ülkelerine dayatılmaya çalışılan demokrasi anlayışının “güçlü demokrasi”den farklılığını açıkça ortaya koymuş olmaktadır:

“Gerçek özgürlüğü ne emtia, ne de kızgınlık politikası vaat eder; Cihad-McWorld zıtlaşmasının diyalektik etkileşiminden ortaya çıkan karışım (buna kızgınlığın emtialaştırılması diyebilirsiniz), incenden inceye de olsa yeni bir kölelik vaat etmektedir.”⁴⁸

⁴⁶ A. e., s. 240

⁴⁷ A. e., s. 241

⁴⁸ A. e., s. 242

Benjamin Barber, Cihad ile McWorld'ün diyalektiği hakkındaki tüm kuşkuculuğuna karşın yine de demokrasinin imkânsız olmadığı kanısındadır. Demokratik başarı öykülerinin, demokrasinin tek bir sınırlı başlangıç anıyla değil, başlangıcın genellikle sadece doruk noktasındaki sembolik bir an olduğu uzun bir evrimle vücut bulan, yavaş ve gelişimsel bir süreç olduğunu göstermekte olduğuna dikkat çeken Barber, 'küresel demokrasi'nin tesisinin sabır, siyasi irade ve cesaret gerektirdiğini vurgulamaktadır.⁴⁹

Bununla birlikte, Barber, Cihad ile McWorld arasında kalan bir çağda, geleneksel uluslararası kurumların, ulusötesi bir demokrasinin kurulmasında etkin bir aktör olacakları yönünde pek ümitvar değildir ve bu konudaki umutsuzluğunu AB'den yola çıkarak ortaya koymaktadır:

“Bölgesel encümenler, parlamentolar ve mahkemeler çerçevesinde örgütlenerek önemli bir ekonomik entegrasyon sağlamış olan AB, üye ülkelerinin yurttaşlarının nezdinde demokratik güvenilirlikten hâlâ yoksundur. Baveryalı, Belçikalı, Basklı ya da Lombardiyalı kimliklerini bir tarafa bırakın, bir çoğu iyice hissedilen ulusötesi ticari ve emtia kimliklerinin dengi olabilecek Avrupalı bir yurttaş kimliğine benzer bir şey hissetmediği gibi AB'nin yeni oluşmakta olan siyasasına da katılamamaktadır.”⁵⁰

Barber, uluslararası ekonomide, laissez-faire doktrinlerini 'ölümcül' olduğunu, çünkü burada egemenliğin kaybolduğunu ve saldırgan 'ulusötesi kuruluşlar'ın, bir denge unsuru olacak herhangi bir düzenleyici kuruluş olmaksızın piyasa stratejilerini yürüttüklerini ileri sürmektedir.

Barber, bu noktada Kuttner'in dikkat çektiği bir gerçeğe değinmektedir:

⁴⁹ A. e., s. 243

⁵⁰ A. e., s. 250. Literatürde AB'de “demokrasi açığı” olarak nitelenen bu konuyla ilgili olarak şu çalışmalara bakılabilir: Eriksen, Erik Oddvar and Fossum, John Erik (Ed.), **Democracy in the European Union-Integration Through Deliberation?**, London, Routledge, 2000; Thomas D. Zweifel, **Democratic Deficit? Institutions and Regulation in the European Union, Switzerland, and the United States in Comparative Perspective**, Oxford, Lexington Books, 2002; Leyla Sanlı, “Avrupa Birliği ve Demokrasi Açığı”, İstanbul, Alan Yayınevi, 2005.

“Laissez-faire etiğinin zemin kazanması, başlıca sponsoru olan ABD’nin görelî gerilemesiyle hemen hemen eşzamanlı olmuştur. IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumların ilk canlı sembolleri Amerikan gücünün dünya arenasında sergilenmesine izin verirken, şimdi Amerika’nın azalmakta olan gücü bu kurumları, uluslararası piyasayı oluşturan çağımızın gerçek çokuluslularının; ulusötesi şirketlerin, binlerce devlet dışı çıkar örgütünün ve derneğin insafına terk etmektedir.”⁵¹

Barber ayrıca Dünya Bankası’nın gelişmekte olan ülkelere yönelik politikalarına da -haklı olarak- şüpheyile yaklaşmaktadır. Dünya Bankası’nın faaliyetlerinin hizmet verdiği borçlu ülkelerde sürdürülebilir bir çevre yaratmak, ya da sürdürülebilir bir ulusal ekonomi kurmaktan çok, uluslararası iş âlemine açık (ama hiçbir şekilde eşitlikçi olmayan) bir oyun alanı sağlamakla ilgili olduğunu ileri sürmektedir.⁵²

Dolayısıyla, ulusötesi bir demokrasinin oluşturulması olanağı için, Cihad ve/veya McWorld’ün bizzat *kendilerinin*, ulusalcılık sonrası çağda ortak özgürlükleri güvence altına almayı vaat edip etmeyecekleri sorusu üzerinden yanıt arayan Barber, Cihad ve McWorld’ün doğurdukları ulusaltı ve ulusötesi kimliklerle, ulusaltı ve ulusötesi politik çözümler sağlayabilecekleri konusunda pek de olumlu düşünmemektedir. Cihad ve McWorld’ün her zaman demokrasiye karşıt olması gerekmeyen ve hatta bazı hallerde demokrasiyi teşvik edebilen koşullar tarafından da beslenmelerine rağmen, bir yandan etnisite ve dar görüşlülük, öte yandan da pazarların hiç birinin demokrasiyle eş anlamlı olmadığı ve her birinin kendi tarzında insanlığın özgürlüğüne giden küresel yolu tıkadığı kanaatindedir.

Devletçilik ve modernlik karşıtı savaşimleri dolayısıyla Cihad’a meyil eden varlıkların sınırlı ölçekli ve görelî olarak homojen olmalarının bir sonucu olarak

⁵¹ Robert Kuttner, **The End of Laissez-Faire: National Purpose and the Global Economy After the Cold War**, New York, Alfred A. Knopf, 1991, s. 18’den aktaran Benjamin Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 259

⁵² A. e., 259. Bu konuda ayrıca Bkz. Joseph E. Stiglitz, **Küreselleşme: Büyük Hayal Kırıklığı**, Çev. Arzu Taşcıoğlu-Deniz Vural, İstanbul, Plan B Yayınları, 2002; Tülay Arın, “Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler’in Kalkınma Stratejileri”, **Petrol-İş Yıllığı 1993-94**, s. 544-558; Samir Amin, **Küreselleşme Çağında Kapitalizm**, Çev. Vasıf Erenus, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999; Nuray Mert, “Sosyal Risk Sadakası”, **Radikal**, 21.08.2001, s. 6

yerel katılımcı demokrasiye meyil etme ihtimalleri olduğuna dikkat çeken Barber, “başkaları”nın reddedilmesine dayanan dışlayıcılığın da ortak bir iradenin şekillendirilmesi için gerekli iç mutabakata katkıda bulunabileceğini eklemektedir. Modernitenin, yüz yüze tartışmayı ve topluluk içi etkileşimi sürdürebilmek bakımından fazla geniş ölçekli kurumlar yaratırken, Cihad’la ilişkilendirilen modern güçlerin demokrasiye daha elverişli bir toplumsal yaşam ölçeği vaat etmekte olduklarını söylemekle birlikte Barber, Cihad’ın politik yaşamın ölçeğini küçültmeyi kolaylaştırırken aslında demokrasinin işleminde olanak sağlayan kafa yapısını tahrip etmekte olduğunu vurgulamaktadır. Barber bu noktada, geleneksel Gemeinschaft (cemaat) toplumların genellikle katı bir şekilde gayri demokratik, yani kapalı, toplum kurallarına harfiyen uyumlu ve hiyerarşik olduklarını ve dışlayıcılıklarının da yabancılara karşı sıkı sıkıya kapalı ve farklılıklara karşı hoşgörüsüz olmaları anlamına geldiğini belirtmektedir. Barber’a göre “kendilerine yüklenmiş “belirli” bir kimliğe (kan, ırk, din) bağlı olmalarının, onları gönüllü kimliklere karşı durmaya alıştırmış ve kadınlarla erkeklerin özgürce sosyal ilişkilerini seçebilecekleri ya da organize edilmiş sosyal gruplaşmalara istedikleri zaman katılabilecekleri gibi düşünceleri baskı altında tutmuş, geleneksel toplumların hiyerarşik yapıları ve karizmatik liderliğe bağımlılıkları onları gayri eşitlikçi ve sosyal devingenliğe dirençli kılmıştır.”⁵³

Ayrıca, Cihad’ın yerelliğinin merkezileşmiş ve karşılıklı bağımlılığın hüküm sürdüğü bir dünyada gerçek iktidara erişimi kısıtlamakta olduğunu yazan Barber, “Hutular Tutsileri katledebilir, ama Afrika çapındaki çevre yağmasıyla baş edemezler. Bosnalı Sırp lar Müslümanlara tek yanlı olarak savaş açabilir ama tek yanlı olarak video ithalatını artıramazlar”⁵⁴ diyerek, McWorld’ün dünyasında katılımın yerel düzeyde kalmasına karşın gücün her zamankinden daha merkezi olduğunu ve Yeşillerin “küresel düşün, yerel hareket et” (think global act local) özdeyişinin, yerel eylemin gerçek küresel sorunlar üzerinde nadiren etkili olduğu gerçeğine ters düşmekte olduğunu vurgulamaktadır.

⁵³ Benjamin Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 251

⁵⁴ A. e., s. 252

Görüldüğü gibi, Cihad'ı ulus devletin meşruiyetçi ve çoğulcu soyutlamalarına ve de McWorld'ün yeni ticari emperyalizmine karşı dayanışmayı ve geleneği muhafaza etmek için yerel toplulukların bir mücadelesi olarak değerlendiren Barber, Cihad'ın aslında demokrasiye özünde düşman olmadığını ifade etmekle birlikte salt kendi içsel dinamikleri ile küresel bir demokrasinin tesisinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

3. 1. 4. 1. Demokrasiye Karşı Vahşi Kapitalizm

Barber'a göre demokrasiyi tehlikeye atan kapitalizm değil, hiçbir değerler sistemiyle dengelenmeyen sınırsız kapitalizmdir ve tartışma konusu yapılması gereken ekonomik 'totaliterlik' olarak adlandırılabilir. ⁵⁵

Laissez-faire inancının İngiltere ve Amerika'da yeniden popüler olmasına karşın; ne kollektivist ne de refah devletçisi pazarların varsayılan yeterliliğini tartışıp onların ekonomik denetim ve düzenleme kapasitesini sorgulayan, uzun ve saygın bir gelenekten bahseden Barber "Adam Smith'in bile" ⁵⁶ piyasanın her şeyi yapabileceğini düşünmediğini belirtmektedir.

⁵⁵ A. e., s. 315

⁵⁶ Aslında Adam Smith, ekonomik düzenin özel çıkarlar ve kamu çıkarları arasındaki ciddi çelişkilerce belirlendiğini söylemekte ve kamu refahının elde edilmesinin devletin özel çıkarlara müdahale ettiği alanların varlığına bağlı olduğunu düşünmekteydi. Uyumlu bir doğal düzen hakkındaki felsefik spekülasyonları onun şüphesiz ki laissez faire siyasasına ulaşmasını kolaylaştırmıştır; ancak Smith'in ekonomik doktrinindeki doğal düzenin önemi gereğinden fazla abartılmaktadır. Doğal düzenin bizzat bir parçası olan yalnızca hükümet değildir; aynı zamanda onun faaliyetleri de yönetilenler için en az varlığı kadar "doğal"dır. Şu da açıktır ki Smith'e göre hükümetin adaleti sürdürücü fonksiyonları doğal düzenin çok önemli bir unsurudur ve bu türden faaliyetler doğal liberal sisteme bir tehdit oluşturmamaktadır. *Ahlaki Duygular Teorisi*'ndeki muğlak bir pasajdaki vurgu şöyledir: Hükümetin kendisi doğal düzenin bir vasıta unsurudur/ögesidir ve faaliyetleri de "doğal"dır. *Milletlerin Zenginliği*'nde daha keskin sınırlar çizen Smith'e göre, genel refahı sağlayıcı devlet faaliyetleri doğarken, devletin bu belirli görevlerin dışına çıkması "kötü"dür. *Ahlaki Duygular Teorisi*'nde insan daha "özgeci"dir; insanın başkalarını düşünen bir yönü vardır. Bu türden bir yaklaşımın *Milletlerin Zenginliği*'nde olmayışı, Smith'in genelde fikirlerinde, özelde ise eserlerinde bir bütünsellik olmadığı sonucuna varmamıza neden olmaz. *Milletlerin Zenginliği*'nde Smith'in çıkarıcı birey anlayışı ekseninde şekillenen kuramının başıbozuk bir kapitalizm olduğunu söylemek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Çünkü, Adam Smith, bireysel hürriyetler için kamunun önemini hiçbir zaman yadsımamaktadır. Ona göre kamu düzeni bu hürriyetler için olmazsa olmaz bir koşuldur: "Bireysel özgürlükler kamusal düzenlemeler içinde yeşerir". Sanılan aksine kamusal

Barber, özel mülkiyet ile tekelleri sermayenin aşırılıklarından kaygı duyan, liberal demokrat Rousseau ve John Stuart Mill'e kadar geriye giden uzun ve verimli eleştirel siyasal kuram geleneğine dikkat çekmektedir.

On Liberty eserinde özgürlüğü yüceltmesine karşın, *Autobiography* adlı eserinde Mill özel mülkiyet sisteminin bazı niteliklerini özellikle eleştirmektedir. Rousseau'nun "Eşitsizlik Üzerine" *İkinci Tartışması*, özel mülkiyetin, doğal insani eşitlik ve yurttaşlık erdemleri üzerindeki etkisinin ilk tasvirlerinden birisini ortaya koymaktadır. Bu eleştirmenlerden başlayan gelenek, Karl Polanyi⁵⁷, John Maynard Keynes ve John Kenneth Galbraith'e⁵⁸ kadar uzanmaktadır.

Barber'a göre, ideal ekonomiler her zaman demokratik devletlerin ekonomik yarar ile sosyal adaletin çıkarlarını dengelediği, karma ekonomilerdir. Barber, sadece demokrasiye yeni geçen ülkelerin, laissez-faire kapitalist ekonomik sistemin kendi kendine yeterli bir sosyal sistem olduğuna yabancı danışmanların dil dökmesiyle ya da uluslararası bankaların zorbalığıyla ikna edilmeye çalışılmakta olduğuna dikkat çekmektedir.

düzenin özelleşmesi/ bireyselleşmesi Adam Smith'e dayanmamaktadır. Bu konuda Bkz. J. Viner, "Adam Smith and Laissez Faire", **Essays on the Intellectual History of Economics**, Ed. D. A. Irwin, Princeton, NJ, 1991, s. 85-113. Ayrıca, sosyal kazanımları fazlasıyla tahrif eden günümüz "serbest ticaret" söyleminin iktisadi düşünceye ciddi anlamda katkıları olan Adam Smith'in serbest ticaret felsefesiyle ilgisinin olmadığı belirtilen diğer bir çalışma için bkz. Lori Wallach-Michelle Sforza, **DTÖ: Kimin Ticaret Örgütü**, Çev. Deniz Aytas, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s. 20

⁵⁷ Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm**, Çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003. Polanyi'nin kitabının ana teması kendi kurallarına göre işleyen denetimsiz piyasa ekonomisinin insan toplumu ile bağdaşamayacağı üzerinedir. Benzer bir argümanla ele alınan bir çalışma için Bkz. Immanuel Wallerstein, **Tarihsel Kapitalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2006. "Tarihsel kapitalizm 'doğal' bir sistem olmak şöyle dursun, açıkça saçma bir sistemdir. Daha fazla sermaye üretmek için sermaye üretilmektedir. Kapitalistler ayak değirmeninde daha da hızlı koşmak için gitgide daha hızlı koşan beyaz fareye benziyor. Bu süreç içinde bazı insanlar iyi yaşıyor, ama diğerleri yoksul yaşıyor. Peki, iyi yaşayanlar ne kadar ve nereye kadar iyi yaşayacak? Hepimiz bu tarihsel sistemin moda ettiği haklılığı kendinden menkul ilerleme ideolojisiyle öylesine dolmuşuz ki bu sistemin çok sayıda olumsuzluklarını kabul etmekte zorlanıyoruz. Marx gibi kararlı bir suçlayıcısı bile tarihsel kapitalizmin oynadığı ilerici role büyük ağırlık vermiştir. 'İlerici' sözü tarihsel olarak daha sonra gelen anlamında kullanılmadığı sürece ben buna inanmıyorum... O zaman böyle bir sistem neden ve nasıl ortaya çıktı?"

⁵⁸ Galbraith -kişilik ve örgütlerle birlikte- mülkiyeti iktidarın kaynakları arasında saymaktadır. John Kenneth Galbraith, **İktidarın Anatomisi**, Çev. Ramazan Dikmen, Ankara, Hece Yayınları, 2004, s. 53-58

Aleksandr Soljenitsin'in deyimiyle "verimsiz, vahşi ve itici davranış biçimleriyle ülke servetinin yağmalanmasına yol açan vahşi kapitalizm," yeni Rusya'yı "sosyal üstünlüklerin yüzücü kullanımı ile paranın ölçsüz gücünün" (komünizmin çöküşüyle sözde giderileceği umulan sorunların) günümüzde eskisinden daha kötü olduğu bir hale sokmuştur.⁵⁹

Vahşi kapitalizmin tahribatının kontrol altına alındığı ve ekonominin kendi kendini düzenlemeyi belli bir ölçüde başardığı ideal koşullar altında bile, pazarların, toplumun ihtiyacı olan şeyleri yaratmakta sınırlı bir kapasiteye sahip olduğunu ileri süren Barber, "esnek olarak düzenlenmiş pazarların en verimli ekonomik üretkenlik ve servet birikimi araçları olduğu yolundaki ılımlı ve genellikle sağlam bir temele dayanan iddia ile, çıplak ve tümüyle kontrolsüz pazarların, dayanıklı mallardan manevi değerlere, sermaye yatırımdan sosyal adalete, karlılıktan sürdürülebilir çevreye, özel servetten temel ortak yarara varıncaya kadar insanların önem verdiği her şeyi üretebileceğimiz ve adilane bir şekilde dağıtabileceğimiz tek araç olduğuna ilişkin budalaca ve fazla şişirilmiş iddia arasında feci bir zihin karmaşası vardır" diye yazmaktadır. Bu ikinci iddianın, kâr peşinde koşan, devletten ruhsatlı korsanların, eğitim, kültür, adaletin infazı, tam istihdam, sosyal refah ve ekolojik denge gibi çeşitli ve apaçık kamuya ait alan konuların özel sektörün tasarruf ve işletmesine teslim edilmesinde ısrar etmesine neden olduğunu ileri süren Barber, bu iddianın ayrıca onları, "özelleştirmeyi fazla şişmiş devlet bürokrasilerindeki yağı kesip atmaya yarayan neşter olarak değil, aynı zamanda demokrasiyi lokma lokma doğrayıp kıyacak bir satır olarak görmeye sevk ettiğini" belirtmektedir.⁶⁰

Amerika'da, pazarların her şeye kadir olduğu inancının, pazarların uluslararası hale getirilmesinin demokratikleştirmeye aynı olduğu ve insan özgürlüğünün, ulus ya da kabilelerin serbest ticaret dogmalarına iman ettikleri anda sağlandığını varsayan bir dış politikaya dönüştürüldüğünü öne süren Barber, Friedman gibi serbest piyasayı yüceltenlerin sloganının "Seçim Özgürlüğü"

⁵⁹ Aleksandr Soljenitsin, "To Tame Savage Capitalism", *The New York Times*, November 28, 1993'ten aktaran Barber, *McWorld'e Karşı Cihad*, s. 257

⁶⁰ Benjamin Barber, *McWorld'e Karşı Cihad*, s. 258

olduğunu ironik bir biçimde dile getirmektedir: “Sanki marka ya da model seçmekle, geleceğini planlamak ya da ortak kültürel normları seçmek benzer faaliyetlermiş gibi.”⁶¹

Barber, demokrasilerin serbest pazarları tercih ederken, öte yandan pazarların demokrasileri tercih etmediğini ileri sürmektedir. Serbest pazarları mümkün kılan koşulları yaratmış olan demokrasinin, pazarların bozduğu ya da yapamadığı şeyleri de yapması gerektiğini düşünmektedir.

“Pazarlarını akılcıca kullanabilmeleri ve piyasa suiistimallerini kontrol edebilmeleri için yurttaşları eğitmeli; piyasanın hiçbir çıkar ilgisi olmadığı ve ödüllendirmeye çalışmadığı değerleri ve ortak bir kültüre desteklemeli; piyasanın anarşi ya da tekel yoluyla kendi kendini yok etmesini önleyecek mekanizmaları kurup yerleştirmeli ve bireysel seçimin gayrı ihtiyari sosyal sonuçlarına bir çare olarak, ortak seçime izin veren alternatif bir seçme türü sağlamalıdır.”⁶²

Barber’a göre, demokrasi, pazarların beraberinde getirdiği kötülükleri dengeleyebileceğimiz bilinciyle, bizi tüketici seçimlerimizde özgür bırakarak piyasanın işlemlerini sağlayabilir. Bunu yapmak için alternatif piyasa dışı kurumların gerekliliğine dikkat çeken Barber, böylesi bir uluslararası alanın, bu tür demokratik araçlardan tamamıyla yoksun olduğu kanısındadır.

Barber bu noktada McWorld’ün temel bir paradoksunu ortaya koymaktadır: McWorld kaçınılmaz bir şekilde altını oyduğu sivil ve demokratik kuvvetlerle dengelenmezse, kaçınılmaz bir şekilde yarattığı dünya ayakta kalamaz.⁶³ Barber burada önde gelen bir Latin Amerikalı siyaset bilimci olan Guillermo O’Donnell’in tespitine dikkat çekmektedir: “Özelleştirme demokratikleştirme değildir.”⁶⁴

⁶¹ A. e., s. 258

⁶² A. e., s. 263

⁶³ A. e., s. 265

⁶⁴ Guillermo O’Donnell, “The Browning of Latin America”, *New Perspectives of Quarterly*, Vol. 10, No. 4, Fall 1993, s. 50’den aktaran Benjamin Barber, *McWorld’e Karşı Cihad*, s. 266

Dünyanın gelişmekte olan bölgelerinde, demokrasinin sorunlarına ekonomik çözümler dayatmanın neden olduğu tahribatı detaylarıyla incelememekle birlikte Barber, demokratikleşmeyle özelleştirmeyi birbirine karıştırmak yüzünden vahşi kapitalizmin son beş yıl içerisinde toplumsal değerler üzerinde son söz sahibi haline geldiğini ve sonuçta, uzun bir geçmişi olan bir demokrasi ile (yeniden birleşen Almanya) ve müstakbel demokrasinin (eski Rusya) demokratik emellerini gerçekleştirmek yolunda çetin zorluklarla yüz yüze kaldıklarını, iki Komünizm sonrası ülkenin portrelerini ana hatlarıyla çizerek göstermektedir.

Rusya'nın hızlı bir şekilde kapitalistleştirilmesinin birçok eleştirilere maruz kaldığını belirten Barber, bu eleştirileri haklı çıkaracak kanıtların bolluğuna dikkat çekmekte ve GSYİH, enflasyon oranı gibi verileri sıralamaktadır.⁶⁵ Bu türden verilerdeki başarısızlıkların yanı sıra, Rusya'nın bir anda kapitalizmle karşı karşıya kalması toplumsal rahatsızlığa da neden olmuştur. Barber, siyasal bünyenin zayıflamasının hem siyasi katılım oranındaki düşüşlerden hem de milliyetçiliğin ve neo-Komünist ve Batı karşıtı düşüncelerin yeniden canlanmasından belli olduğunu belirtmektedir.

Soğuk duş ekonomisinin Rus politikasını “ıslak ve titrek bir vaziyette” bırakmış olduğuna dikkat çeken Barber, piyasaların serbestleştirilmesinin Doğu'daki yansımalarının “gerici bir küskünlük” olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Rusya'da kapitalizmin getirdiği sorunların ülkeyi şiddet, düzensizlik ve kaos ortamına soktuğunu belirten Barber'a göre, Rusya'nın yaşadığı sorun aslında sosyalist ya da kapitalist olup olmayacağı değil, demokratik olup olmayacağıdır.

Batı Almanya'nın politik ve ekonomik varlığına bağlı olan McWorld pazarlarının, demokratik bir sivil toplumu yaratmamış olduğuna dikkat çeken Barber, aslında tam tersine McWorld'ün pazarlarının Doğu Almanya'da başlangıç

⁶⁵ A. e., s. 266

⁶⁶ A. e., s. 271

aşamasındaki bir demokrasinin yok edilmesine yardımcı olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷

3. 1. 4. 2. Teknoloji: İki Ucu Keskin Bıçak

Barber'a göre McWorld'ün teknolojiyi kullanırken sadece kâr amacı gütmesi, daha doğrusu kârlılığın birincil hedef olması birtakım eşitsizlikler ve yoksulluklarla karşı karşıya olmamız sonucunu doğurmaktadır. Bir anlamda Barber, teknolojiyi tek boyutlu sonuçlarıyla değerlendirmemekte; teknolojinin toplumda ters sonuçlar doğurabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, teknolojinin özgürlük amaçlı olabileceği gibi baskı aracı da olabileceğini vurgulamaktadır:

“Aslında teknoloji tarafsız bir araçtır; demokrasiyle ittifak halinde olduğu zaman toplumsal iletişimi artırıp yurttaşların okuryazarlığını genişletebilir. Pazarlara terk edildiği zaman ise düşüncenin gözetlenmesi ve manipüle edilmesi, gerçek ekonomik, toplumsal veya ruhsal ihtiyaçlarla bağlantılı olmayan yaşam tarzı ‘seçimlerinde’ kökleşmiş yapay ihtiyaçların geliştirilmesi gibi, McWorld’ün en değersiz güdülerini yoğunluk kazandıracaktır.”⁶⁸

Barber, teknolojinin bu iki yönlü etkisini ortaya koyarken Neil Postman’ın *teknopoli* kavramsallaştırmasına atıf yapmaktadır. Postman her ne kadar *teknopoli*’yi “tüm kültürel yaşam biçimlerinin tekniğe ve teknolojiye boyun eğmesi”⁶⁹ olarak nitelese de, teknolojinin “hem dost hem de düşman olduğunu” kabul etmektedir. Oysa Barber teknolojinin ortak demokratik seçimlerden azade kılınıp piyasaya bırakılması halinde, bir dost yerine düşmanla karşı karşıya kalılabileceğini ileri sürmekte ve küreselleşen dünyada dijital teknolojinin giderek etkin hale gelmesinin demokrasiyi olumsuz yönde etkileyeceğini ileri sürmektedir.⁷⁰

⁶⁷ A. e., s. 287

⁶⁸ A. e., s. 294

⁶⁹ Neil Postman, **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, New York, Alfred A. Knopf, 1992, s. 52

⁷⁰ Barber’ın bu konu hakkındaki daha detaylı görüşleri için bkz. Benjamin R. Barber, “The Ambiguous Effects Of Digital Technology On Democracy in a Globalizing World”, (Çevrimiçi) <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/demokratie/democratic.pdf>, 2 Ocak 2006. Barber görüşlerinden farklı olarak bilişim devriminin; ulusal ekonomi, milli egemenlik gibi geleneksel

3. 1. 4. 3. Demokrasi ve Sivil Toplum

Barber demokrasiyi, istisnai bir idari şeklinin evrensel reçetesi olarak görmemektedir. Ona göre, Cihad ile McWorld’ün anti-demokratik eğilimlerine karşı koymak yeteneğine sahip küresel bir demokrasi herhangi bir devletin “deposundan ödünç alınamaz, soyut bir anayasal şablondan kopya edilemez.”⁷¹ Barber’a göre, demokrasiye parlamento, yurttaşlık yasası, anayasa, özgür basın ve bağımsız yargı oluşturarak değil, yurttaş olabilmekle, eğitimle ve sivil kurumlarla başlanır.⁷²

Barber yurttaşlığın -ister küresel, ister yerel olsun- her şeyden önce geldiğini vurgulamakta ve yurttaşlık alanı olarak nitelendirdiği sivil toplumun kamusal ve özel sektörler arasındaki orta zemini işgal ettiğini belirtmektedir. Ona göre sivil toplum salt oy kullanılan ya da alım satım yapılan bir yer değildir; gönüllüğe dayanır ve serbestçe ilişkiye giren birey ve gruplarca kurulur. Ama özel sektörden farklı olarak, ortak bir zemini ve tarafların rızasıyla gayri resmi birleştirici eylem biçimlerini hedefler. Dolayısıyla Barber’ın kavramsallaştırmasında sivil toplum, yaptırımcı olmaksızın kamusal, özelleştirilmeksizin de gönüllüdür. Barber vakıf, okul, ibadethane, kamu çıkarı ve başka gönüllü sivil beraberlik gibi geleneksel toplumsal kurumların da bu alana dahil olduğunu belirtmektedir. Medyanın sivil toplum alanı içerisinde tanımlanmasını ise bir gerek şarta bağlamaktadır: “Kurumsal sorumluluklarını ciddiye aldığı ve ticari ihtiyaçlarını toplumsal yükümlülüklerine tabii kıldığı yerde, medya da sivil toplumun bir parçasıdır.”⁷³

ekonomik ve siyasal kavramları yerle bir ederek, yeni bir “evrensel demokrasi düzeni” kurduğunun iddia edildiği bir çalışma için bkz. Walter B. Wriston, **Ulusal Egemenliğin Sonu: Teknoloji Devrimi, Nasıl Bir Yeni Dünya Düzeni Yaratıyor?**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Cep Kitapları A.Ş., 1994

⁷¹ Benjamin Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 300

⁷² Benjamin Barber, “Zorla Demokratikleşilmez”, **Radikal**, 2 Temmuz 2003, s. 11

⁷³ A. e., s. 302

Yalnızca küresel bir sivil toplum türünün “McWorld’ün kayıtsız despotizmi”ne karşı çıkabileceğini⁷⁴ öne süren Barber, küresel sivil toplumun bir temel olmakla birlikte küresel bir demokratik devletle aynı şey olmadığını vurgulamaktadır.

“Pazarlar tarafından bütünleştirilmiş ama başka yönlerden tamamen parçalanmış bir dünya, küresel bir devlet ve dolaysız bir uluslararası hukuk ile bir arada tutulamazsa nasıl bir arada tutulacaktır? Alternatif nedir?” sorusunu sormakta ve olası yanıtları ele almaktadır: Barber’a göre, federalizm Hırvatistan ya da Afganistan kadar parçalanmış ülkeler için fazlasıyla saldırgan ve merkezîyetçi bir çözümdür; sözgelimi İsviçre, Hindistan veya Almanya’nın bile bütünlüğünü garantileyemez. Konfederalizmin daha çok umut vaat eden bir strateji sunacağını ileri süren Barber, bu seçeneğin hali hazırda var olan ulus devletlere, aşağıdan yukarıya doğru, küresel bir beraberlik oluşturma olanağı sağlayacağı düşüncesindedir.⁷⁵

Barber, çağımızda insanların gereğinden fazla değil, tam aksine gereğinden az demokrasiden dolayı acı çektiğini, yurttaşlığın seçmenlikle özdeşleştirildiği bir ülkede, oy vermeyi reddetmenin demokrasinin iflasına işaret ettiğini tartışmaktadır.⁷⁶ Barber’ın “temsili demokrasi, siyasal dilimizin üretebileceği en paradoksal oxymorondur”⁷⁷ sözü temsili demokrasinin özü itibarıyla demokrasi-dışılığını hatta anti-demokratik niteliğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre ideal demokrasi türü “güçlü demokrasi” ve güçlü demokrasiler yurttaşlara, yurttaşlar sivil topluma ihtiyaç duyar ve sivil toplum da kimlik politikalarıyla bağlı olmayan bir beraberlik biçimini gerektirir; bu da demokrasidir. Dolayısıyla Barber’a göre küresel demokrasi köklü dostluk ve karşılıklı çıkarlarda yatan, zorunlu olmayan bir

⁷⁴ A. e., s. 305

⁷⁵ A. e., s. 309

⁷⁶ Benjamin Barber, **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**, Berkeley, University of California Press, 2004, s. 18-20. Bu kitabın Türkçe tercümesi için Bkz. Benjamin Barber, **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ için Katılımcı Siyaset**, Çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995

⁷⁷ Benjamin Barber, **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ için Katılımcı Siyaset**, s. 23. (*Oxymoron*: Karşıt anlamlı sözcüklerin bir arada kullanılması sanatı.)

beraberlik biçimi olan konfederalizmi gerektirir; konfederalizm sivil topluma iyice kök salmış bir devletlere ve “öteki”nin düşmanla eş anlamlı olamadığı yurttaşlara dayanır; sivil toplum ve yurttaşlık, demokratik bir yaşam tarzının ürünleridir.⁷⁸ Nitekim Barber, tüketicilerin ilkel “ben” söylemiyle konuşurken, yurttaşların “biz” ortak dilini yarattıklarını vurgulamaktadır.⁷⁹

Barber McWorld’ün alternatifinin, piyasa hakimiyetindeki bir toplumun yerine oturtulacak devlet hakimiyetindeki bir toplum değil; ekonomik piyasa dahil, ayrı ayrı her sahası demokratik devletin egemenliği tarafından garanti altına alınmış bir sivil toplum olduğunu düşünmektedir. Barber’a göre yalnızca demokratik bir idare şeklinin bu farklı sahaların özerkliğini muhafaza etmekte bir çıkarı ve buna gücü vardır. Barber, diğer -dini veya ekonomik- sahaların egemenliği devletten söküldükleri zaman, bunun sonucunun bir tür totaliterci eş güdüm olduğunu; bunun ortaçağda teokratik iken; McWorld’ün dünyasında iktisadi olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Barber, Horkheimer ve Adorno gibi kendisini de kitle zevkini eleştirdiğini ve özel tercihin ifadesine müdahale edilmesiyle değil, enformasyon üzerindeki tekelleri kontrolü engellemek ve televizyon, reklamcılık ve eğlencenin gerçek seçim özgüllüğünü sessiz sedasız daraltmasını zorlayıcılığı yasaklamakla uğraşmakta olduğunu belirtmektedir.⁸¹

3. 1. 5. Değerlendirme

Barber’in Cihad ile ilgili tartışması bir takım eleştirilere neden olmuştur. ‘Cihad’ı İslami teolojik kökenlerinden oldukça bağımsız bir biçimde genel bir terim olarak kullandığını belirtmesine ve İslam’ın hem demokratik hem de gayri demokratik tezahür ve potansiyelleri olduğunda ısrar etmesine karşın yine de ortaya

⁷⁸ Benjamin Barber, *McWorld’e Karşı Cihad*, s. 312

⁷⁹ A. e., s. 262

⁸⁰ A. e., s. 316

⁸¹ A. e., s. 317

çıkabilecek yanlış anlaşılmalara binaen bir açıklama yapma gereği duymaktadır. İslami Cihad’a karşı dindar Hristiyanların Ku Klux Klan’a duydukları sempatiden daha fazlasını duymayan dindar Müslümanların büyük çoğunluğunun haksız bir şekilde kullandığı başlığı yükü altında kaldığını kabul eden ve onlara bir özür borçlu olduğunu ifade eden Barber, kitapta ortaya koyduğu argümanının bir din olarak İslam’la ya da sadece radikal Müslümanlara has bir özellik olarak McWorld’e karşı direnişle bir ilişkisi olmadığını açıkça ifade etmektedir.⁸²

Bazı eleştirmenler ise *McWorld’e karşı Cihad’ı* kolaycı bir şekilde, Robert D. Kaplan (The Ends of Earth) ve Samuel P. Huntington (Clash of Civilizations) gibi felaket tellallarıyla⁸³ aynı kefeye koymaktadırlar. Oysa nihayetinde Barber’ın dikkat çekmek istediği Cihad veya McWorld’ün bizatihi kendileri değil, ticaret güçleriyle ticarete tepki gösteren güçlerin mücadeleye tutuştuğu bir dünyada demokrasinin karşı karşıya kaldığı tehlikelerle ve demokrasiyle ilgilidir:

“Cihad ile McWorld arasındaki mücadele arada kalan sıradan insanlara göre demokrasiyi koruma ve sivil toplumu genişletme mücadelesidir. Bu bakımdan McWorld’e karşı Cihad’ın asıl konusu demokrasi için mücadeledir.”⁸⁴

⁸² A. c., s. 319

⁸³ Philip Gourevitch, “Misfortune Tellers: In A New Trend, Hell Is Other Peoples”, **The New Yorker**, April 8, 1996, s. 100.

⁸⁴ Benjamin Barber, **McWorld’e Karşı Cihad**, s. 320

4. BÖLÜM

İSLAM'IN ŞARKİYATÇI ALGILANIŞININ ELEŞTİRİSİ VE İSLAM'IN ENTELEKTÜEL-MANEVİ BİR MEYDAN OKUMA OLARAK ALGILANIŞI

4. 1. İSLAM'IN (ORYANTALİST) ŞARKİYATÇI ALGILANIŞI VE ELEŞTİRİSİ

Şarkiyatçılık eleştirisi genel itibariyle üç ana koldan yapılmaktadır. Her şeyden önce Batılı bilimsel araştırmanın özcülüğe (essentialism) meylettiği ileri sürülmektedir. Yani bu araştırmaların tüm İslam toplumları kültürü olgusunu, tek bir kavramla açıklamaya çalıştığı eleştirisi yapılmaktadır. Buna göre, Batı'da yapılan araştırmalar, İslam'ın özde değişmez bir tabiatının olduğunu ileri sürmektedirler.

İkinci eleştirel tavır ise, Batı'daki bilimsel araştırmaların siyasal olarak motive edildiği noktasında odaklaşmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Avrupa hegemonyasının yaşandığı dönemde yapılan bu araştırmalar, Müslüman toplumların durağan, devinimsiz, geri kalmış, kendi kendini idare edemez ya da düşman toplumlar olduğu yönünde bir imaj yaratarak, İslam toplumları üzerinde Batı'nın kurmuş olduğu hegemonyayı meşrulaştırmak için kullanılmışlardı. Yine bu yaklaşıma göre, 'İslam'ın isyanı' korkusu sömürgecilik çağında Avrupa'nın hafızasına kazınmıştır ve bugün Avrupa bu korkuyu bir kez daha yaşamaktadır.

Üçüncü eleştirel tavır, Batı düşüncesi ve Batılı bilimsel geleneğin, gerçekleri sadece kendi dünyası içinde görme eğilimi taşıdığı noktasına yönelmiştir. Eleştiri, bu geleneğin entellektüel ve akademik çevrelerde etkinlik kazandığını, fakat üzerinde araştırma yapılan toplumları pek tanımadığını ifade etmektedir.

Edward W. Said Şarkiyatçılığı eleştirme noktasında ilk akla gelen isimdir. Ancak bu noktada şunu belirtmekte fayda var. Said, Şarkiyatçılık eleştirisinin, İslamcılığın ya da Müslüman köktendinciliğin bir destekçisi olmakla bir tutulması gibi bir hataya düşülmesini beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir.¹ Oysa Said, Şark ile Garp gibi tüm kategorik adlandırmalar karşısında had safhada kuşkucudur ve Şark ile İslamı ‘savunmamaya’, hatta ‘tartışmamaya’ büyük özen göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Şarkiyatçılık hakkındaki tespitler ve eleştiriler, Şark ya da İslam’ın gerçekte ne olduğunu göstermekle ilgilenmediğini her fırsatta belirten Said’e yönelik bu türden bir ithama saptanmayarak incelenecektir.

4. 1. 1. EDWARD SAID

Said’in kavramsallaştırmasında Şarkiyatçılık birbiriyle örtüşen çeşitli veçheler içermektedir. Bunlardan birincisi, Avrupa ile Asya arasındaki değişen, dört bin yıllık tarihi olan tarihsel ve kültürel ilişki; ikincisi, Batı’da XIX. yüzyıl başlarından itibaren çeşitli Şark kültürleri ve gelenekleri hakkında uzmanlaşılmasını sağlayan bilimsel disiplin; üçüncüsü ise, dünyanın Şark denen bir bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımlar ve imgelerdir.

Şarkiyatçılığın bu üç veçhesi arasındaki ortak payda, Garp’ı Şark’tan ayıran çizgidir; ancak bu çizgi bir doğa olgusu olmaktan çok, insan tarafından üretilen ve Said’in ‘imgesel coğrafya’ adını verdiği bir olgudur. Ancak bu, Şark ile Garp arasındaki ayrımın değişmez olduğu ya da kurmacadan ibaret olduğu anlamına değil;

¹ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 346

Şark'ın ve Garp'ın insanlar tarafından üretilen olgular oldukları ve bu yüzden de ilahi ya da doğal değil toplumsal dünyanın ayrılmaz bileşenleri olarak incelenmeleri gerektiği anlamına gelmektedir.

Şark'ın hareketsiz bir doğa olgusu olmadığından hareketle, nasıl Garp'ın kendisi belli bir yer değilse, Şark da belli bir yer değildir. Tarihsel varlıklar bir yana, (yerler, bölgeler, “Şark” ya da “Garp” çeşidinden coğrafi bölümlerler gibi) coğrafi ve kültürel varlıklar da insan yapımıdır. Dolayısıyla, Batı kadar Şark da, kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir. Böylelikle bu iki coğrafi varlık birbirini destekler, bir ölçüde birbirini yansıtır.

Said'e göre, Şark'ın yaratılmış olduğuna –ya da ‘Şarklaştırılmış’ olduğuna– inanıp da bunun yalnızca imgelemenin bir gereği olarak ortaya çıktığını öne sürmek tutarsızlık olacaktır. Dolayısıyla, Garp ile Şark arasındaki ilişkinin, bir iktidar, egemenlik ilişkisi, derecesi değişen karmaşık bir hâkimiyet ilişkisi olduğu iddia edilebilir.

Ancak bu noktada şunu belirtmekte fayda var ki Said, Şark'ın aslında gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir olduğu sonucuna varmanın da yanlış bir tutum olduğunun altını çizmektedir.² Onun öne sürdüğü şey Şark'ın tüm gerçekliğinin ötesinde kurgusal yönünün adeta ona ait tek bir gerçeklik olarak ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla genelde Doğu, özelde de İslam tarihte gerçek dünyada karşılığı olmayan tümüyle imgesel yaratılar değildirler.

Said, tezlerini yöntem olarak Gramsci'nin hegemonya yaklaşımına dayandırırken, Michel Foucault'nun *L'Archéologie du Savoir (Bilginin Arkeolojisi)*³ ile *Surveiller et Punir'de (Hapishanenin Doğuşu)*⁴ adlı çalışmalarında tanımladığı

² A. e., s. 15

³ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999

⁴ Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992

‘söylem’ kavramını kullanmaktadır.⁵ Said bir anlamda, Foucault’nun bilginin arkeolojisi analizini takip ederek, farklılıkların karşılaştırılmasına dayanan direngen bir Şarkiyatçılığın çeşitli biçimlerini göstermektedir.⁶

“Savım şu: Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark’ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır.”⁷

Said, Gramsci’nin *hegemonya*⁸ kavramından yola çıkarak Şarkiyatçılığa kalıcılığını, gücünü kazandıran şeyin hegemonya -özelde kültürel hegemonya- olduğunu ileri sürmekte ve Şark’a özgü şeylerin imgesel düzlemde incelenmesinin, egemen Batı bilincine dayandığını iddia etmektedir.

Öte yandan, Edward Said’in Şarkiyatçı söylem eleştirisi ve Batı’nın hümanizma geleneğinin çeşitli izlekleri ile emperyalizm olgusu arasındaki bağlantılara ilişkin görüşleri –burada yer verilmemekle birlikte- birtakım tartışmaların ve tepkilerin doğmasına neden olmuştur.⁹

⁵ Said’in Gramsci’nin hegemonya soyutlaması ile Foucault’nun söylem kavramsallaştırmasını esas alması, Said’in entelektüel faaliyetinin temel duruş noktasını kazandığı 1970’lerin ortalarından sonraki dönemin, sosyalizmdeki geriye düşüşten kaynaklı olarak, Marksizm’in sınıf mücadelesi teorisinin, bir yöntem olarak “Tarihsel Materyalizm”in Batı üniversite kürsülerinde eski etkisinden geriye düşüşler yaşadığı, o yerlerin Foucault gibi post-yapısalcılarca doldurulmaya başlandığı bir dönem olduğu hatırlandığında çok da şaşırtıcı görünmemektedir.

⁶ Turner, **a. g. e.**, s. 128

⁷ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 13

⁸ Gramsci, sivil toplum ile siyasal toplum arasında çözümleyici bir ayrım yapar; buna göre sivil toplum, okullarda, ailelerde, sendikalarda olduğu gibi gönüllü (en azından, akla yatan, zor kullanılmayan) ilişkilerle kurulur; siyasal toplumsa, yönetimdeki rolü dolaysız egemenlik olan devlet kurumlarıyla (ordu, polis, merkezi bürokrasi). Kültürün işlerlik kazandığı yer de sivil toplumdur; bu işleyişte, düşüncelerin, kurumların, başka insanların etkisi, egemenlik aracılığıyla değil, Gramsci’nin rıza dediği şey aracılığıyla açığa çıkar. Dolayısıyla, totaliter olmayan her toplumda, belirli düşünceler diğer düşüncelerden daha etkili olduğu gibi, belirli kültürel biçimler de diğer biçimlere egemendir. Gramsci bu kültürel öncülük biçimine “hegemonya” der. Bkz. Antonio Gramsci, **Selection From the Prison Notebooks**, London, Lawrance & Wishart, 1971.

⁹ Jamal Edine Benhayoun, “Şarkiyatçılık ve Söylem Sorunu”, **Virgöl**, Sayı: 8, Mart 2000, s. 11. Said’in Şarkiyatçılık’ına yönelik eleştiri için bkz. Ibn Warraq, “Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi”, **Cogito**, Sayı: 37, Güz 2003, s. 48–54 ve Thierry Hentch, **Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı**, Çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, 1996

4. 1. 1. 1. Şarkiyatçılık

Edward Said, *Şarkiyatçılık* isimli kitabında ‘Şark’ın kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürmektedir.

Temel konusu “bilgi birikimi” ile “güç” arasındaki yakın ilişki olan *Şarkiyatçılık* kitabında Said, Napolyon’un Mısır’ı işgal ettiği tarihten başlayarak, ilişkilerin çeşitli aşamalarını, sömürgecilik dönemi ve 19. yüzyıl Avrupa’sının geliştirdiği modern şarkiyatçı bilimlerin tahlilini dahil olmak üzere incelemekte ve İkinci Dünya Savaşı’nı müteakip çöken İngiliz ve Fransız hegemonyasının yerini Amerikan hakimiyetine bırakmasıyla son bulmaktadır. Bir anlamda, Avrupa ve Ortadoğu arasında coğrafi-siyasal mücadeleler bağlamında ortaya çıkan bir güç söylemi olarak Oryantalizm düşüncesi, Edward Said’in *Şarkiyatçılık*’ı için temel teşkil etmektedir.¹⁰

Şarkiyatçı söylemde Batı-Doğu karşıtlığı, Batı’ya pozitif anlamlar (medeni, güçlü, ilerici, üstün, bilgili vb.), Doğu’ya ise negatif anlamlar (cahil, bilgisiz, pasif, edilgen vb.) yüklenmesine çanak tutmuştur. Batı’nın Doğu’yu ötekileştirerek, kendi iktidarını ve Doğu’ya yaptığı müdahaleleri ve işgalleri meşrulaştırmaya çalıştığını savunan Said, Batı’nın Doğu’yu geri kalmış, ilkel ve cahil olarak tanımlayarak kendi çıkarları doğrultusunda yeniden inşa ettiğini vurgulamaktadır.¹¹

Said’e göre, Şarkiyatçılık, dünyayı muğlak olmayan bir biçimde Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölmektedir. Bu bölümlenimin temelinde Doğu’nun, temelde ilginç, egzotik ve gizemli olmakla birlikte aynı zamanda da duygusal, akıl dışı ve potansiyel olarak tehlikeli olduğu görüşü yatmaktadır.

¹⁰ Bryan S. Turner, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, s. 119

¹¹ Edibe Sözen, **Söylem**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 136–138

Said'e göre Şarkiyatçılığın konusu Doğu'yu, Doğululaştırmaktır. Ve Şarkiyatçılık bunu temel sömürgeci eşitsizlikler bağlamında yapar. Şarkiyatçılık, Şark kendilerini yeterince tanımaz ve Batı hakkında konuşmazken, Batı'nın onları tanınması ve onlar hakkında konuşmasıdır.¹²

Edward Said'in kitabında ortaya koyduğu "Şarkiyatçılık" kavramsallaştırması birden fazla anlamı içermektedir.

4. 1. 1.1. 1. Akademik Bir Çalışma Alanı Olarak Şarkiyatçılık

Öncelikle Said'e göre Şarkiyatçılık, akademik bir çalışma alanıdır.¹³ “İster özel ister genel yönleriyle uğraşsın- antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez- Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı iş de Şarkiyatçılıktır.”¹⁴ Bu bağlamda Said, Şarkiyatçılık etiketinin birtakım akademik kuruluşlarda hâlâ kullanılmakta olduğu bilgisini vermektedir. ‘Şark araştırmaları’ ya da ‘bölge araştırmaları’ ile karşılaştırıldığında, ‘Şarkiyatçılık’* teriminin - hem çok muğlâk ve genel olmasından hem de XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl başı Avrupa sömürgeciliğinin yönetici tutumunu anımsatmasından ötürü - uzmanlarca pek tercih edilmediğini yazan Said, varlığını eskisi gibi sürdürmese de Şarkiyatçılığın, akademik dünyada, Şark ile Şarklıya ilişkin öğretileri ve savları aracılığıyla yaşadığına dikkat çekmektedir.

¹² Turner, a. g. e., s. 119

¹³ Said, Hristiyan Batı'da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şûrasının “Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca” üniversitelerinde “Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice” kürsülerinin kurulmasını kararlaştırmasıyla birlikte başladığının kabul edildiğini nakletmektedir. Bkz. Said, **Şarkiyatçılık**, s. 59. “Batı Avrupa üzerinde tartışmasız bir etki bırakan medeniyetin ve aynı zamanda İslamın da dili olan Arapça, Avrupa Şarkiyatçıları arasından pek çok araştırmacıyı kendisine çekmiştir.” Bkz. V. V. Barthold, **Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm**, Çev. Kaya Bayraktar- Ayşe Meral, İstanbul, Küre Yayınları, 2004, s. 223

¹⁴ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 12

* Bu noktada Albert Hourani'nin Said'in Şarkiyatçılık kitabının “Şarkiyatçılık teriminin yansız bir biçimde kullanılmasını nerdeyse olanaksız hale getirmek gibi talihsiz bir etki yaratmış olduğu - o kadar ki, sözkonusu terimin bir sövgü terimi haline geldiği yönündeki tespitine değinmekte fayda var. Hourani'ye göre, kitap çoğu Şarkiyatçı yazıda abartılı yazıları, ırkçılığı, düşmanlığı seçip alırken Şarkiyatçılığın pek çok araştırmacılık başarısını, beşeri bilimsel başarısını anmayı ihmal etmekteydi. Oysa çalışmaların insanın bilgisine gerçekten katkıda bulundukları kabul edilmeliydi. Said, **Şarkiyatçılık**, s. 356

4. 1. 1. 1. 2. Bir Düşünme Biçemi Olarak Şarkiyatçılık

Said, Şarkiyatçılığın sözünü ettiği akademik gelenekle bağlantılı, daha genel bir anlamının daha olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Şarkiyatçılık, “Şark” ile “Garp” arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir. Bu anlamda Şarkiyatçılık, Batılılar için Doğu’yu oluşturan, onların Doğu’yu Batı’dan ontolojik ve epistemolojik olarak ayrı bir varlık olarak anlamalarına ve bu anlayışın sonucunda sömürgeciler, gezginler, araştırmacılar ve sanatçılar tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir yer olarak belirleyen “öteki” temsillerine işaret etmektedir.

Said’in düşüncesine göre, Şarkiyatçılığın akademik anlamı ile imgelemle yaratılmış anlamı arasındaki etkileşim kesintisizdir; XVIII. yüzyılın sonundan beri bu iki anlam arasında, dikkate değer ölçüde, denetlenen –hatta düzenlenen– bir alışveriş süregelmektedir.

4. 1. 1. 1. 3. Şark Üzerinde Hâkimiyet Kurmaya Yönelik Bir Batı Biçemi Olarak Şarkiyatçılık

Said, yukarıda değinilen iki anlamın yanı sıra Şarkiyatçılığın, diğer ikisine göre daha tarihsel ve daha somut olarak ortaya çıkan üçüncü bir anlamı daha olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Şarkiyatçılık, XVIII. yüzyıl sonundan itibaren, Şark’ı inceleyerek, Şark’a egemen olmak, Şark’ı yeniden yapılandırmak ve Şark üzerinde yetke kurmak için kullanılan bir Batı biçemi olarak da tanımlanabilir.

Said’e göre bu anlamıyla Şarkiyatçılık, Şark üzerinde bir iktidar kurmak amacıyla Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek Şark ile birtakım ilişkiler kurmaktadır.¹⁵

¹⁵ Said’in buna verdiği belki de en çarpıcı örnek Süveyş Kanalı projesidir. Said’e göre, Süveyş kanalı fikrinde Şarkiyatçı düşüncenin, diğer bir deyişle Şarkiyatçı girişimin mantıksal sonucunu bulmak mümkündür. Bkz. Said, **Şarkiyatçılık**, s. 102. Bu noktada, 11 Eylül sonrasında ABD’nin *terörle*

4. 1. 2. İslam’a Şarkiyatçı (Oryantalist) Bakışın Eleştirisi

4. 1. 2. 1. Klasik Şarkiyatçılığın İslam Algısı

XIX. yüzyıla değin Avrupa için -İslam hariç- Şark, Batı’nın kesintisiz, mutlak egemenliğinin hüküm sürdüğü bir bölgeydi. Bu, İngiltere’nin Hindistan’daki, Portekiz’in Doğu Hint Adalarındaki, Çin’deki, Japonya’daki, Fransa ile İtalya’nın da Şark’ın çeşitli bölgelerindeki deneyimlerinin ortaya koyduğu açık bir gerçektir. Said 1638-39’da bir grup Hristiyan Japon’un Portekizlileri bölgeden sürmesinde olduğu gibi, zaman zaman bu tabloyu bozan yerli muhalefet örnekleri çıksa da, Avrupa karşısında genelde yalnız Arap ve İslam Şark’ının siyasal, düşünsel ve bir süre için de iktisadi düzlemde, bir direniş gösterdiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şarkiyatçılık, tarihinin büyük bir kısmında, Avrupa’nın İslam karşısındaki sorunlu tutumunun damgasını taşımıştır.¹⁶ Şark’a özellikle de İslam’a şüpheyile bakan, Şark karşısındaki bilimsel tutumunu da hep bu şüphe aracılığıyla aktarmış olan bir kültür söz konusudur.¹⁷

Coğrafya ve kültür bakımından, tedirgin edecek kadar yakın olan ve Hristiyanlığa, Yahudi-Helen geleneklerine dayanan İslam, askeri ve siyasal başarılarının yanı sıra, kutsal toprakları kapsayan topraklara sahipti. VII. yüzyılın sonundan 1571 İnebahtı savaşına değin, gerek Araplara ve Osmanlıya özgü biçimiyle gerekse Kuzey Afrika’yla İspanya’ya özgü biçimiyle İslam, Avrupa Hristiyanlığına egemen olmuş ya da fiilen tehdit etmişti. Bu bağlamda Said, İslam’ın Roma’ya üstün

*savaş stratejisi bağlamında uygulamaya geçirdiği “Büyük Ortadoğu” ve “Yeni Büyük Ortadoğu” projelerinin temelini bu türden bir girişime dayandığını iddia etmek çok da yanlış olmayacaktır. “Dünyanın ve dünya düzeninin temsilciliğini üstlenen, bu anlamda neredeyse dünyayı sahiplenilen modern şarkiyatçı anlayış, demokrasiyi kurmayı ve yerleşikleştirmeyi beceremeyen (Doğu’lu, Ortadoğu’lu) toplumlara, -Irak örneğinde olduğu gibi- şiddet yoluyla da olsa, demokrasiyi götürerek hem onları kurtarmayı, hem de yarattıkları tehditten kurtulmayı hedeflemektedir.” Bkz. Ensar Nişancı, “Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme; İslam, Demokrasi ve Büyük Orta Doğu Projesi Üzerine”, **Avrasya Dosyası**, Cilt: 11, Sayı: 3, 2005, s. 96*

¹⁶ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 83

¹⁷ A. e., s. 264

gelmesinin günümüzde hiçbir Avrupalının zihninden silinmiş olamayacağını ileri sürmektedir.¹⁸

Özetle, İslam ilk ortaya çıktığında ilk Hristiyanlık nazarında sapık bir mezhep ve aynı zamanda Avrupa'yı tehdit eden askeri bir güç olarak algılanmıştır. Said, İslamiyet'in Ortaçağ'da ve Rönesans'ın başlangıcında ise İslamiyet'i ve peygamberi Muhammed'i en üst düzeyde bir irtidat (din değiştirme) olayı olarak kabul eden Hristiyan düşünürlerine bir problem teşkil etmekle birlikte, pek çok Avrupalıya göre İslamiyet'in dini-kültürel bir tehdit olduğunu ve bu tehdidin Avrupa emperyalizmini İslam toprakları üzerinde kendi kurumlarını yerleştirmekten alıkoymadığını ifade etmektedir.

Said, modern Avrupa'daki İslamiyet'e ilişkin ilgi artışının “Oryantal Rönesans” olarak bilinen XVII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başları arasındaki süreçte, Fransız ve İngiliz bilim adamlarının “Şark”ı yani, Hindistan, Çin, Japonya, Mısır, Mezapotamya ve Kutsal Toprakları keşfetmesiyle meydana geldiğini belirtmektedir. İslamiyetin Şark'ın gizemini, farklılığını, yozluğunu ve gizli güçlerini paylaşan “bir parçası” olarak görüldüğünü ifade eden Said, söz konusu dönemde Avrupalı ile İslamiyet arasında ne kadar düşmanlık olursa olsun, aynı zamanda direkt bir ilişki olduğunu ve şariler, yazarlar ile Goethe, Gerard de Neerval, Richard Burton, Flaubert, Louis Massignon gibi düşünürler nezdinde İslam'a karşı bir merak ve “terbiyeli yaklaşım”ın varlığını vurgulamaktadır.¹⁹

Said Klasik Şarkiyatçılık tarafından, Müslüman dünyasına sık sık yöneltilen saldırgan ve ırkçı tavırlara rağmen, Avrupalıların İslamiyet'in onlar için taşıdığı anlamı ifade etmekten geri durmadığına dikkat çekmekte ve bunun sonucu olarak İslam bilim, sanat ve edebiyatının Avrupa kültürünü XVIII. yüzyıldan günümüze bir baştan bir başa sardığını ifade etmektedir.²⁰

¹⁸ A. e., s. 84

¹⁹ Said, **Haberlerin Ağında İslam**, s. 89

²⁰ A. e., s. 90

4. 1. 2. 2. Modern Şarkiyatçılığın İslam Algısı

XIX. yüzyıl başından İkinci Dünya Savaşının sonuna değin, Şark ile Şarkiyatçılıkta Fransa ile İngiltere'nin egemen olduğunu yazan Said, İkinci Dünya Savaşından sonra Şark'a Amerika'nın egemen olduğunu²¹ ve Amerika'nın da Şark'a eskiden Fransa ile İngiltere'nin yaklaştığı gibi yaklaştığını ve böylece “Şarkiyatçı” dediği yüklü metinler bütününe doğduğunu belirtmektedir. Ve bu metinlerin Garp'ın (İngilizlerin, Fransızların, Amerikalıların) Şark karşısındaki görece büyük gücünü pekiştirdiğini ifade etmektedir.

Bununla birlikte Said, Amerikalılardan farklı olarak Fransızlarla İngilizlerin Şarkiyatçılık geleneklerinin, Şark'ın Avrupa-Batı deneyimindeki özel yerine dayanan bir Şark'la uzlaşma biçimleri olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen *öteki* imgelerinden biridir. Dolayısıyla, Şark, onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın (ya da Batı'nın) tanımlanmasına yardımcı olmuştur.²² Diğer taraftan Said, Almanların Doğuya yaklaşımının lirik olduğunu, fantezilerle kendini gösterdiğini, Anglosakson ve Fransız oryantalizmininse daha gerçek, politika ve egemenlik dengelerinin daha farkında bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir.²³

Said, Amerika'nın Şark anlayışının Avrupa'nın Şark anlayışınıki gibi bir düşünsel yoğunluğunun olmayacağını vurgulamaktadır. Said Amerika'nın İslamiyet'le uzun süreli kültürel alışverişi olmamasının, Amerika'nın günümüzdeki

²¹ Said, Şarkiyatçılık mirasının bir anlamda ABD tarafından devralınmakta olduğu gerçeğini kendi yetiştirme süreci içinde görmüştür. Nitekim ABD'nin Filistin politikası Said'in hayatını doğrudan etkilemiş, ailesini dağıtmış, kendisini de sürgün etmiştir. Said'in otobiyografisi için Bkz. Edward W. Said, **Yersiz Yurtsuz**, Çev. Aylin Ülçer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005. Ayrıca Bkz. Edward W. Said, **Entelektüel; Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995

²² Said, **Şarkiyatçılık**, s. 11

²³ Buna belki de en güzel örneklerden biri Nerval'in Doğu'ya Yolculuk'udur; bkz. Gérard De Nerval, **Doğu'ya Yolculuk**, Çev. Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006

tutkusunu daha garip, daha soyut ve daha ‘ikinci el’ kıldığını öne sürmekte;²⁴ Amerika'nın düşünsel olmaktan çok Ortadoğu'daki alabildiğine yaygın siyasal, iktisadi etkinliğinin, Şark anlayışına büyük ölçüde damgasını vurduğunu belirtmektedir.

II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Amerika'nın Ortadoğu'daki stratejik çıkarlarının, en başta petrol tedarikini sağlama almak, ikinci olarak da İsrail'in komşularına karşı üstünlüğünü ve gücünü garantiye almak üzerine kurulduğunu²⁵ ileri süren Said, İslam hakkındaki bilgi kaynakları “acınacak derecede yetersiz” olsa da, bu durumun Amerikalıları emperyal perspektifi dayatmaktan alıkoymadığını ifade etmektedir.²⁶

Müslüman, Osmanlı ya da Arapların Avrupa'ya özgü temsil biçimleri, “korkulur Şark’ı” denetlemenin bir yolu olmuştur. Said’e göre, aynı şey çağdaş akademik Şarkiyatçıların yöntemleri için de geçerlidir.²⁷ Modern Şarkiyatçılığın, Avrupa'nın İslam karşısında duyduğu korkunun damgasını üzerinde taşıdığını belirten Said, bu korkunun, iki savaş arası dönemin siyasal başkaldırılarıyla birlikte daha da şiddetlendiğini ileri sürmektedir.²⁸

“Emperyalizmin yakın akrabası” olarak nitelediği Şarkiyatçılığın İslam'ın doğasını çarpıttığı önermesinden hareketle Said, Shakespeare örneğinden²⁹ yola çıkarak edebiyat metni gibi görece atıl bir nesnenin bile kimliğini kısmen, okurlarının dikkatleri, yargıları, bilgi düzeyleri ve performanslarıyla etkileşim içinde

²⁴ Said, **Haberlerin Ağında İslam**, s. 89

²⁵ Said, “The Arab Condition”, **Al-Ahram Weekly**, Mayıs 26, 2003

²⁶ Said, “Blind Imperial Arrogance”, **Los Angeles Times**, July 20, 2003

²⁷ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 69

²⁸ **A. e.**, s. 265

²⁹ “Her çağ Shakespeare'i yeniden yorumlar, Shakespeare değiştiği için değil; sayısız güvenilir Shakespeare edisyonu olmasına rağmen, editörlerinden, oyunlarındaki karakterleri oynayan aktörlerden, onu başka dillere taşıyan çevirmenlerden, on altıncı yüzyılın sonlarından beri oyunlarını okuyan ya da sahnede izleyen yüz milyonlarca okur ve izleyiciden bağımsız Shakespeare diye sabit ve değişmez bir nesne olmadığı için. Öte yandan, Shakespeare'in hiçbir bağımsız varoluşu olmadığını ve herhangi biri onu her okuduğunda, oynadığında ya da hakkında yazdığında tamamen yeni baştan inşa edildiğini söylemek de abartılı olacaktır. Aslında Shakespeare büyük bir şair ve otuz küsur oyunun yazarı olarak sahip olduğu itibarı ve Batı'daki olağanüstü kanonik gücünü garanti altına alan kurumsal ya da kültürel bir hayat sürer.” Edward W. Said, “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek”, **Kış Ruhu**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 72

olan tarihsel ânından aldığını; ama genelde akademik düşünce tarafından, Batılı algılayıcılarının bakışlarıyla zaman içinde dondurulmuş sabit bir nesne statüsüne hapsedilen Şark'a, Araplara ya da İslam'a bu ayrıcalığın pek tanınmadığını belirtmektedir.³⁰

Said'e göre "Şark"ın altbaşlıkları olarak "Arap" ya da "Müslüman" gibi etiketler o kadar anlama doymuş, tarih, din ve siyaset tarafından o kadar aşırı belirlenmişlerdir ki bugün kimse, bu etiketlerin yapıştırıldığı nesneleri perdeleyen müthiş polemiklerin varlığını dikkate almaksızın onları kullanamamaktadır. Dolayısıyla modern şarkiyatçılık da XVIII. ve XIX. yüzyıl şarkiyatçılığı gibi Ortadoğu'yu Batı ile arasında çok uzak mesafeler olan azgelişmişliği ve geriliği kendi doğal özelliği olan bir bütün olarak görmektedir.³¹

Bu bağlamda Said, modern şarkiyatçı olarak nitelediği Bernard Lewis ve Daniel Pipes'in Şarkiyatçılığın, XIX. yüzyıla özgü argümanlarını XX. yüzyıl sonu gerçekliklerini de kuşatacak şekilde genişletmelerini eleştirmektedir.*

Said, Daniel Pipes'in *In the Path of God: Islam and Political Power*³² adlı kitabında “sanki İslam tek bir şeymiş gibi, sanki kendi ileri sürdüğü tezler için salt izlenimlere dayanan kanıtlar sunması ya da kanıt göstermeye dahi tenezzül etmemesi pek de önemli bir şey değilmiş gibi, İslam'ın kuralsızlığından, aşağılık duygusundan, savunmacılığından” bahsettiğini belirtmektedir. Bu kitabın Şarkiyatçılığın iddialarda ve kesinlemelerde bulunurken mantığa ve akıl yürütme kurallarına pek kulak asmamasına tanıklık ettiğini belirten Said, Pipes'in İslam'ı, “Batı'ya müdahale edip karışıklıklara neden olan, dünyanın geri kalan her yerinde de ayaklanmalara ve

³⁰ “İslam dünyası canlıdır ve sürekli bir değişim içindedir. İslam dünyasına İslam, ne mazi de kalan tatlı bir anıdır ne de -Hegel’ in ifadesiyle- “Doğu dinginliği ve rahatlığı” içindedir.” Bkz. Albert Hourani, **Batı Düşüncesinde İslam**, Çev. Mehmed Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996, s. 84

³¹ Zülküf Aydın, “Edward Said’in Oryantalizmi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 50, Yaz 1990, s. 131

* Said’in Lewis’e yönelik eleştirilerine çalışmanın 2. Bölümünde yer verilmiştir.

³² Daniel Pipes, **In the Path of God: Islam and Political Power**, Transaction Books, New Jersey, 2002. İslamı tek bir kategoriye indirgeyen yazarların arasında Bruce Lawrence da sayılabilir. Bkz. Bruce B. Lawrence, **Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age**, London, I.B. Tauris, 1990

fanatizme yol açan bir siyasi hareket”e indirgeyici bir yaklaşım içerisinde olduğuna dikkat çekmektedir. Kitabın İslam’ın kendi kendini temsil etme, anlama, özbilinç geliştirme yeteneksizliğine göndermeler içerdiğini öne süren Said, Pipes’in Şarkiyatçılığın en bildik temalarından olan “Onlar kendilerini temsil edemiyorlar, o yüzden de İslam hakkında onlardan daha çok şey bilen başkaları tarafından temsil edilmeleri gerekir” söylemini ortaya koyduğunu yazmaktadır.³³

Pipes’in bu söylemleri, Said’in Şarkiyatçılığın geniş siyasi ortamı hakkında bazı saptamalarda bulunmasına yardımcı olmaktadır. Bernard Lewis bu siyasi ortamın varlığını yadsırken, Şarkiyatçılığı -Said’in ifadesiyle- “iki yüz yıllık ortağı Avrupa emperyalizmden koparıp” onun yerine modern klasik filolojiyle ve kadim Grek ve Roma kültürü araştırmalarıyla birleştirmeye çalışmaktadır.³⁴ Said ise Şarkiyatçılık ile Helenizm’in kesinlikle karşılaştıramayacağı düşüncesindedir. Şarkiyatçılık, “dünyanın koca bir bölgesini betimlemeye yönelik, bu bölgenin sömürge fethine uğramasına eşlik eden bir girişim”iken, “Helenizmin ise XIX. ve XX. yüzyıllarda Yunanistan’ın doğrudan sömürge fethine uğramasıyla hiçbir ilgisi yoktur; ayrıca Şarkiyatçılık İslam’a duyulan nefreti dile getirirken; Helenizm ise klasik Yunan’a duyulan beğeniyi”³⁵ ifade etmektedir.

Bu bağlamda, Said Amerikan dış politikasına yön verdiği iddia edilen Huntington’un Medeniyetler Çatışması tezinin de düşünsel bir çaba olmaktan çok stratejik güdülerle ve dolayısıyla Şarkiyatçı bir söylemle ortaya atıldığını ileri sürmektedir. Bu noktada Said’in Huntington’a yönelik eleştirilerini daha ayrıntılı olarak incelemekte fayda var.

4. 1. 2. 2. 1. Edward Said’in Huntington Eleştirisi

Edward Said, Samuel Huntington’un Soğuk Savaş’taki kutuplaşmanın yerini “medeniyetler çatışması”nın aldığı iddiasını “inandırıcılıktan uzak” ve “mantığa

³³ Said, **Kış Ruhı**, s. 76

³⁴ Said, **a. e.**, s. 77–78 ve Said, **Şarkiyatçılık**, s. 358

³⁵ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 358

aykırı” olarak değerlendirmektedir. Said’e göre bu tez, birtakım başka medeniyetlerin yanı sıra Batı, Konfüçyüs ve İslam medeniyetlerinin geçirimsiz bölmeler gibi oldukları öncülüne dayanmaktadır.³⁶

Modern kültür kuramındaki en büyük ilerlemelerden birinin, kültürlerin melez, heterojen olduklarının kabulü olduğunu belirten Said, hal böyleyken büyük ölçüde bir ideolojik kurmaca olarak gündeme getirilmesi bir yana ‘Batı uygarlığı’ndan söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Said’e göre kültür ve medeniyetler öyle sıkı bir karşılıklı ilişki ve birbirine bağlılık ağı içinde yer alırlar ki, bunların özelliklerine ilişkin her bütünsel ya da yalın betimleme eksik kalır. Ayrıca Huntington’un medeniyetlerin çatışması teorisi, kültür tarihinin keskin sınırlardan veya giriş, gelişme ve sonuç aşamalarından menkul olduğunu varsaydığı için de gerçeklikten uzaktır. Oysa Said’e göre, gerçekte kültürel-politik alan, sanılanın çok daha ötesinde bir kimlik, kendini ifade etme ve gelecek projeksiyonu mücadelelerinin arenasıdır.³⁷

Edward Said, Huntington’ın makalesinde ortaya attığı kavramların zorlama bir kapsam, iddia ve vizyon taşıdığı eleştirisinde bulunmaktadır. Said, bu zorlama vizyonun da, Amerikalılara Soğuk Savaş sonrası dünya politikası için özgün bir 'yeni evre' tezi sunma iddiasından kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Samuel Huntington’un çatışma üzerine kurulmuş düşünce tarzının, büyük ölçüde Bernard Lewis’in 1990’da kaleme aldığı 'Müslüman şiddetinin kökenleri' başlıklı bir makaleye dayandığını belirtmektedir. Söz konusu makalenin ideolojik renklerini başlığında açığa vurduğunu yazan Said, hem Huntington’un hem Lewis’in makalesinde de ‘Batı’ ve ‘İslam’ denen son derece geniş aidiyetlerin kişiselleştirilerek pervasızca kullanıldığını öne sürmektedir. Ne Huntington’un ne de Lewis’in, her bir uygarlığın kendi içindeki dinamikleri ve çeşitliliği anlamak için hiçbir çaba harcamadığını ifade etmektedir.³⁸

³⁶ A. e., s. 363

³⁷ Said’in bu konudaki daha ayrıntılı görüşleri için bkz. Edward W. Said, **Culture and Imperialism**, Alfred Knopf, New York, 1993. Bu kitabın Türkçe tercümesi için bkz. Edward W. Said, **Kültür ve Emperyalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil Yayınları, 1998

³⁸ Edward W. Said, “The Clash of Ignorance”, **The Nation**, November 22, 2001

11 Eylül olaylarından beri süren tartışmalarda, devamlı olarak Batı'nın dünyanın geri kalanıyla karşı karşıya olduğunun vurgulandığını yazan Edward Said, - ki Said, bu vurgulamanın açıkça olmaktan çok daha tehlikeli bir biçimde genellikle sinsice ve üzeri örtülü olduğuna dikkat çekmektedir - 'patolojik olarak motive edilen küçük bir grup çılgın militanca gerçekleştirilmiş, dikkatle planlanmış korkunç intihar saldırısı ve kitle katliamı' olarak nitelediği 11 Eylül olaylarını, Huntington'ın tezlerinin bir kanıtı haline getirildiğini ifade etmektedir. Said bu noktada "Fakat niye Usame bin Ladin ve takipçileri ile Davidian tarikatı, Guyana'daki rahip Jim Jones'un müritleri ya da Japon Aum Shinrokyo arasındaki benzerlikleri görmeye çalışmıyoruz?" sorusunu yönelterek, intihar saldırılarının yalnızca İslami radikallere özgü bir yöntem olmadığına dikkat çekmektedir.³⁹

İslam ve Batı gibi katı tanımlamaların gerçekliği kavramaya çalışan zihinlerde yanlış anlamalara ve kafa karışıklığına yol açtığını ileri süren Said, Huntington'ın çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve ırksal bir temele dayanmayıp evrensel değerler üzerine oturan İslam'ı kolaycı bir indirgemecilikle ele almasını eleştirmektedir. Oysa, Said'in belirttiği gibi "tek bir İslam" değil, "İslamlar" vardır.⁴⁰

Said, Müslümanların Avrupa ve ABD'de giderek artan varlığının, Müslümanlara yönelik olumsuz kavrayışın altında yatan neden olabileceğini belirtmektedir. Bugün Fransa, İtalya, Almanya, İspanya, Britanya, Amerika ve hatta İsveç nüfuslarına bakıldığına, İslam'ın artık Batı'nın çeperlerinde değil merkezinde yer aldığının kolaylıkla görülebileceğini belirten Said, bu varlığın tehdit edici yanının ne olduğunu sormakta ve bu sorunun yanıtını Avrupa'nın İslam'la ilk karşılaşmasında aramaktadır. İslam'ın Ortaçağ'dan beri tüm Avrupa uygarlığının karşısına bir ideal örnek olarak çıkmasının Batı algılayışında yarattığı bir temsil dizgesine vurgu yapan Said, İslam ve Batı'nın ortak kültürlerinde, Akdeniz'i ilk kez bir bütün haline getiren, Hristiyan-Roma sentezini ortadan kaldıran ve 'Batı'yı

³⁹ A. e.

⁴⁰ Edward W. Said, "Islam and The West are Inadequate Banners", **The Observer**, September 16, 2001, (Çevrimiçi) <http://observer.guardian.co.uk/comment/story/0,6903,552764,00.html>, 15 Nisan 2005

tarihsel-kültürel düşmanlarına karşı koruma misyonu üstlenmiş Kuzeyli güçlerin egemenliğinde yeni bir uygarlığın doğuşuna itilim sağlayan Arap-İslam fethi gibi bir olgu olduğunu belirtmektedir.

Bunun yanında, Said'e göre söz konusu tehdit algılayışında tektanrılı dinlerin süregiden mirası da önem taşımaktadır. Nitekim Müslümanlara göre İslam, Musevilik ve Hristiyanlık ile başlayan sürecin tamamlanması ve peygamberlik zincirinin son halkası anlamına gelmektedir. Edward Said 11 Eylül olaylarının hemen ertesinde Müslümanlar ve Hristiyanların hemen Haçlı seferlerinden ve cihattan söz etmeye başlamalarını bu üç ayrı din arasındaki çok yönlü yanlış anlamaları çözebilecek bir formül ya da doğru bir tarih yazımının yapılamamış olmasına bağlamaktadır.

4. 1. 2. 2. 2. “Haberlerin Ağında İslam”

Haberlerin Ağında İslam olarak Türkçe'ye çevrilen *Covering Islam* Edward Said'in İslam Dünyası, Araplar ve Doğu ile Batı, Fransa, İngiltere ve ABD arasındaki çağdaş ilişkileri tahlil etmeye çalıştığı bir dizi kitabın (*Şarkiyatçılık ve Filistin Sorunu*) üçüncüsüdür.⁴¹

Şarkiyatçılık'ın mantıksal bir devamı sayılabilecek *Haberlerin Ağında İslam*'da bilgi ile iktidar arasındaki gizli ilişkileri tartışan Said, “Şarkiyatçılığın” “yöntembilimsel sorgulama”dan tümüyle yoksun bir yaklaşım olduğunu öne sürmektedir. Şarkiyatçılığın bu özelliği, onu iktidarın bir aracı haline getirmiş, olayları kavrama yeteneğini sınırlamıştır. Said'e göre tüm bilgi yorumdan kaynaklanmaktadır ve tüm yorumlar da durumsaldır: Kimin, kim için, hangi tarihi anda yaptığına bağlıdır. İletişim araçları ya da uzmanlarca üretilen İslamiyet bilgisi de bu durumsallık içinde değerlendirilmelidir.⁴²

⁴¹ *Şarkiyatçılık* kitabında, başlıca kaygısı ele aldığı konuyu anlamaktan çok denetlemek ve yönetmek olan bir bilimsel anlayışın ideolojik dokusunu inceleyen Said, *Filistin Sorunu*'nda ise Filistin'in çoğunlukla Müslüman yerli Arapları ile Siyonist hareket (daha sonra İsrail) arasındaki mücadeleyi bir “vak'a tarihi” olarak incelemektedir. Edward W. Said, *The Question of Palestine*, Random House, 1980; Türkçe tercümesi için bkz. Edward W. Said, *Filistin Sorunu*, Çev. Alev Alatl, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985

⁴² Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s. 52

Said'e göre İslamiyet Batı için her zaman özel bir "tehdit"ın temsilcisi olmuştur. Hiçbir başka din ve kültür topluluğu için, İslamiyet'le olarak iddia edildiği gibi, "Batı medeniyetini tehdit ediyor" türünden bir değerlendirme söz konusu değildir. Bu nedenledir ki günümüz Müslüman dünyasının yaşadığı çalkantılar ve ayaklanmalar (ki Said'e göre bunlar salt Müslümanlık'tan değil, sosyal, ekonomik ve tarihi faktörlerden kaynaklanmaktadır) "kaderci Müslümanlar" gibi yüzeysel oryantalist klişelerle açıklanmaktadır.⁴³

SSCB'nin dağılmasından sonra, ABD'deki bazı araştırmacılar ile gazetecilerin Şarklaştırılmış bir İslam'da "yeni bir kötülük imparatorluğu" bulma telaşına düştüklerini belirten Said, buna bağlı olarak, elektronik ve basına dayalı iletişim araçlarının İslam ile terörizmi, Araplar ile şiddeti ya da Şark ile zorbalığı bir araya getirip kaynaştıran alçaltıcı klişelere boğulduğunu öne sürmektedir.⁴⁴

Said İslamiyet üzerine ortaya atılan iddiaların maksadının, İslam'ın asıl muhalifleri olarak nitelediği İsrail ve ABD'nin icraatlarını örtbas edebilmek olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵

"Ben Avrupa veya Amerikan tarihinde İslâmiyet'in hiddet, önyargı ve siyasal çıkarların oluşturduğu bir çerçeve dışında genel olarak irdelendiği ve üzerinde düşünüldüğü bir döneme rastlamadım"⁴⁶ diye yazan Said, İslamiyet'in basın mensupları ve bilim adamları tarafından oluşturulan yürürlükteki imajının, İslamiyet'in daha anlaşılabilir kılınmasından ya da açıklanmasından çok, onun zengin karmaşıklığının basite indirgenmesine yol açtığını ileri sürmektedir. Said, iletişim araçlarının İslam toplumlarında neyin anlaşılmasında güçlük çekiliyorsa onu kolay tarafından anlatmak için kullanıldığını; her ne Batı'nın beklentilerine, beğenilerine ve ilgilerine uymuyorsa onun anlatıcısı olduğunu vurgulamaktadır.

⁴³ A. e., s. 55

⁴⁴ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 362

⁴⁵ Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s. 22

⁴⁶ A. e., s. 58

Said'e göre bu durumun baş sorumlusu iletişim araçları değildir. Her biri İslamiyet'e akıllarındaki tasarımlarla yaklaşan, birbirleriyle ilgili ve hatta iç içe olan tarafların⁴⁷ - bilim kurumları, şirketler, hükümet, iletişim araçları - arasında buluşma noktaları olduğunu ileri sürmekle birlikte Said, yine de, İslamiyet'e karşı bir oydaşmayı (konsensüsü) güçlendirmek ve ayakta tutmakta basının önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Said'e göre, söz konusu konsensüs hem topluma hem de haber üretme sürecine sınırlar koyup, onlar üzerinde baskı uygulamaktadır. Said bu konsensüsün özünde ulusal bir nitelik taşıdığı kanısındadır. Dolayısıyla, Said'e göre, diğer ülkelerin yansıtılma biçimi, Amerikalı gazeteci bundan hoşlansın hoşlanmasın, ABD dış politikasının bir aracı haline gelmektedir. Dahası, imgeleri ve tasarımları yayma yeteneği uluslar arasında eşitsiz dağılmış bir kültürel güçten kaynaklandığı için, çarpıtmaları ve yanlış tanıtları düzeltmek için pek az şey yapılabilmektedir.

"Bugün İslamiyet'e ilişkin hemen hiçbir çalışma bağımsız ve çağdaş baskıların aciliyetinden korunmuş değildir. Günümüz Avrupa ve Amerikan kamuoyu nezdinde, İslâmiyet özellikle 'tatsız bir haberdır'. Basın, hükümet, jeopolitik strateji yapımcıları ve genellikle topluma mal olmamakla beraber İslâmiyet uzmanı akademisyenler hep bir ağızdan İslâmiyet'in Batı'yı tehdit ettiğini haykırırlar."⁴⁸

Amerikan egemen medyasının ve iktidar yanlısı akademisyenler ile uzmanların⁴⁹ İslamiyeti ve Doğuyu nasıl tahrif ettiklerini oldukça detaylı bir biçimde verdiği örneklerle tahlil eden Said, İran Devrimi'nin ve Amerikalı rehinelere olayının, İslamiyet'in toptancı kategorileri ile yansıtılışını göstermekte, New York Times ile

⁴⁷ "Medyanın önemli bölümünün ve diğer ideolojik kurumların genel olarak mevcut iktidarın algılamaları ve çıkarlarını yansıtması, tartışmaya gerek görülmeyen varsayımlar temelinde doğal bir beklentidir. Medya, haberlerin ve çözümlemelerin çatısını yerleşik ayrıcalıkları destekleyen bir çerçevede kurarak ve bu doğrultuda her türlü tartışmayı sınırlayarak, birbiriyle sıkı sıkıya kaynaşmış olan devletin ve şirketlerin çıkarlarına hizmet etmektedir." Noam Chomsky, **Medya Gerçeği**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Tüzmamanlar Yayıncılık, 1993, s. 23

⁴⁸ Edward Said, **Haberlerin Ağında İslam**, s. 167-168

⁴⁹ Bu konuda bkz. Mohammed Arkoun, **İslam Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s. 7. "Müslüman ülkelerdeki hareketli ve çoğu kez dramatik özellikler gösteren gündemi günü gününe izleyen medyayla, 'fundamentalizm', 'entegrizm', 'radikal İslamcılık', 'İslami hareketler', vs. üzerinde ısrarla duran siyasetbilim literatürü arasındaki suç ortaklığına dikkat çekmek gerekiyor. Gazeteciler, 'büyük İslam uzmanları' sınıfına yükselmiş siyasetbilimcilerden, temelsiz savları için gereken 'bilimsel' desteği talep ediyorlar. Buna karşılık siyasetbilimciler de, bilimsel açıdan daha güvenilir ancak ender rastlanan eserleri geri plana iten etkin ve bedava bir tanıtımdan yararlanıyorlar."

Le Monde'un olayı verişini karşılaştırmaktadır.⁵⁰ Le Monde'un olup bitenlerin daha dengeli bir dökümünü sunmaya çalıştığı, Times'in ise bunalım öğelerine ve ilgi çeken özelliklerine daha fazla değer veren bir habercilik yaptığı sonucuna varmaktadır.

CNN'in İsrail'in Filistin gettolarına ve kamplarına yönelik giriştiği etnik temizliğin üzerini örtmek için 'Ortadoğu'da şiddet' ifadesini kullandığını ileri süren Said, "CNN'in hiçbir zaman 35 yıldır işgali yaşayan ve katliamlar karşısında kendini korumaya çalışan halkın topraklarına koloni savaşı açan saldırgan ordu ile bu halk arasındaki farkı" açıklamaya çalışmadığını vurgulamaktadır.⁵¹

Genelde Şark'a, özelde ise İslam'a bakmanın aracı olan klişelerin televizyonun, filmlerin ve medyanın tüm olanaklarıyla pekiştirilmiş olduğunu belirten Said, bu durumun bilgiyi gitgide tektipleşen kalıplara girmeye zorladığını vurgulamaktadır.

4. 1. 3. Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek

Tarihsel bir görüngü, bir düşünme biçimi, çağdaş bir sorun ve maddi bir gerçeklik olarak Şarkiyatçılığın geçmişte ve günümüzde nasıl işlediği sorusu üzerine kurulu olan olarak *Şarkiyatçılık*'ta Said, tarihsel devamlılığı sağlayan öğelerin metinlerde nasıl işlediğini göstermekte, Şarkiyatçılığın kökü kurumuş bir gelenek olmadığını kıvrak ve alaycı yakın okumalarla hatırlatmaktadır.⁵² Buradan hareketle, Said'in modern Şarkiyatçılık söylemini, köklerini bir sömürgecilik çağında bulan bir iktidar söylemi olarak algıladığı sonucuna varılabilir.

⁵⁰ Said'inkine benzer türden karşılaştırmalar yaparak Batı medyasında oluşturulan ve sunulan İslam imajını inceleyen bir çalışma için Bkz. Bülent Keneş, **Batı Medyasında İslam İmajı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998

⁵¹ Edward Said, "What Price Oslo?", **Al-Ahram Weekly**, March 20, 2002, (Çevrimiçi) <http://weekly.ahram.org.eg/2002/577/op2.htm>, 26 Mart 2005

⁵² Victoria Holbrook, "Şarkiyatçılık", **Virgöl**, Sayı: 8, Mart 2000, s. 9

Bu kapsamda, Şarkiyatçılığı yöntembilimsel ve ahlaki açılardan yeniden ele alan mülahazalarla ilgili olarak Said, feminizm ya da kadın çalışmaları, siyahları ya da etniliği konu alan çalışmalar ile sosyalist ve anti-emperyalist çalışmalar alanlarında yaşanan deneyimlere anıştırmada bulunmaktadır.⁵³ Said'e göre bütün bu çalışmaların kalkış noktası, daha önceleri temsil edilmeyen ya da yanlış temsil edilen insan gruplarının; siyasi ve entelektüel tanımlanış biçimleriyle normalde onları dışlayan, tarihsel gerçekliklerini dikkate almayan alanlarda kendi adlarına konuşma ve kendi kendilerini temsil etme hakkına sahip olduklarıdır.

Said Şarkiyatçılığın yeniden ele alınışının birçok başka faaliyetle sıkı sıkıya bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim Şarkiyatçılığın erkek egemenliğiyle, yani ataerkillikle aynı türden bir pratik olduğunu belirten Said, Şark'ın geleneksel olarak kadınsı, sahip olduğu zenginliklerin de bereketli bir şey olarak tasvir edilmiş olduğunu; başlıca simgelerinin şehvetli kadın, harem ve despotik –ama tuhaf biçimde çekici– sultan olduğunu hatırlatmaktadır. Üstelik tıpkı ev kadınları gibi Şarklılar'ın da sessizliğe ve sınırsız süslemelere mahkûm edilmiş olduklarını ileri sürmektedir. Bu malzemenin, modern Batı kültürünün merkezinde yatan ve feministler, siyah araştırmaları alanında çalışan eleştirmenler ve anti-emperyalist eylemciler tarafından ayrı ayrı aydınlığa kavuşturulan cinsel, ırksal ve siyasal asimetriyle büyük ölçüde bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Sandra Gilbert'in Rider Haggard'ın *She* (O [dişil]) adlı kitabı hakkında yaptığı çalışmayı örnek veren Said, bu çalışmayı okumanın, Victoria Çağı'nın bastırılan cinselliği, yurtdışı fantezileri ve emperyalist ideolojinin on dokuzuncu yüzyıl erkek imgelemi üzerindeki egemenliği arasında ne kadar yakın bir ilişki olduğunu kavramayı sağladığını belirtmektedir. Keza, Abdül Jan Muhammed'in *Manichean Aesthetics* (Manici Estetik) adlı çalışmasında da, Afrika'nın siyah ve beyaz edebiyatlarının birbirine koşut ama birbirinden sürekli kopuk sanatsal dünyaların araştırıldığını; edebiyat alanında bile daha özgür görünen yüzeyin altında katı bir ideolojik sistemin işlediğinin ileri sürüldüğünü yazmaktadır.

⁵³ Said, *Kış Ruhı*, s. 69–86

Şarkiyatçılık eleştirisinin bir parçası olmalarından hareketle, Said bu çalışmaların birtakım özelliklerine dikkat çekmektedir. Öncelikle, bu yapıtların ve yazarların hiçbirinin, “Tek bir izleyici kitlesi” adına ya da “tek bir baskın Hakikat”, için çalışmadıklarını vurgulamaktadır. İkinci olarak Said, bu faaliyet ve praksislerin, aleyhlerine çalıştıkları genellikle otoriter olan yerleşik sistemler karşısında bilinçli olarak seküler, marjinal ve muhalif bir tavır aldıklarına dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, bu faaliyetlerin mütehakim, zorlayıcı bilgi sistemlerine -bunu ille de başarmaları gerekmemekle birlikte- son vermeyi amaçladıkları için de siyasi ve pratik bir nitelik taşıdıklarını belirtmekte ve şu sonuca varmaktadır: Bütün bu alanlarda gerçekleştirilen analizlerin siyasi anlamı, Şarkiyatçılığın tersine, sorgulayıcı, açık bir analiz üzerine kurulu olduğu için özgürlükçüdür.⁵⁴

Said tam da bu noktada ortaya çıkması muhtemel bir soruna dikkat çekmektedir: Şeyleşme ve metalaşmanın zorunlu bir sonucu olan işbölümü sorunu. Said burada iki türlü sahiplenici dışlayıcılığın gündeme gelebileceğine işaret etmektedir: Birincisi, deneyim yoluyla içeriye yerleşip dışlayıcı bir tutum almak (kadınlar hakkında ve onlar adına yalnızca kadınlar yazabilir ve yalnızca kadınlara ya da Şarklılara iyi davranan edebiyat iyi edebiyattır), ikincisi yöntem yoluyla içeri yerleşip dışlayıcı bir tutum almak (iktisat, Şarkiyatçılık, kadın edebiyatı hakkında yalnızca Marksistler, Şarkiyatçılık karşıtları, feministler yazabilir).

4. 1. 4. Kültürlerarası Etkileşimin Ürünü Olarak Küreselleşme

Küreselleşmeyi homojen bir süreç olarak değerlendiren yaklaşımlardan farklı olarak⁵⁵ Edward Said, küreselleşmenin kültürler arası etkileşimler sonucunda ortaya çıktığını düşünmektedir. Küreselleşmeyi heterojen bir süreç olarak değerlendiren Said, küreselleşmeyi yalnızca Batı modernitesinin bir sonucu olarak görmenin Batı dışında kalanları edilgin ve Batı’ya bağlı olarak düşünme yanlısına yol açacağına işaret etmektedir.

⁵⁴ A. e.

⁵⁵ Anthony Giddens, küreselleşmeyi başlangıcı ve nihai hedefi belli olan homojen bir süreç olarak görmektedir. Bkz. Anthony Giddens, **Sosyoloji**, Çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000, s. 25–28

“Evet, Amerika McDonalds’ın, Hollywood’un, blue jeanlerin, Coca Cola’nın, CNN’in ülkesi. Bütün bunlar küreselleşme ve çokuluslu şirketler sayesinde ihraç edilen ve her yerde bulunabilen, dünyanın kolay, rahat tüketime duyduğu iştahın göstergesi olan ürünler. Fakat bunların hangi kaynaktan geldiğinin bilincinde olmak ve nihai anlamda ne tarz kültürel ve sosyal süreçlerden türediklerini yorumlayabilmek zorundayız.”⁵⁶

Said bu ifadeleriyle bir anlamda, günümüzün dünyasında kültürün ve ulusal kimliğin tekil, katışıksız bütünlükler olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Said’e göre, kültürler -bilhassa da etkin bir göçmen kültürüne sahip olan Amerikanın kültürü- diğer kültürlerle etkileşmektedir. Küreselleşmenin muhtemelen niyet edilmeyen sonuçlarından birinin, küresel yararları gözetken uluslar üstü toplulukların ortaya çıkması olduğuna dikkat çeken Said, insan hakları hareketi, kadın hareketi, savaş karşıtı hareket ve benzerlerini örnek olarak vermektedir.

Said küreselleşmeye karşı her türden direnişin, terörizm diye yaftalanma ve başını ABD’nin çektiği “terörizme karşı özgürlük cephesi” tarafından imha edilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu vurgulamaktadır. Said, “terörizmin takibi” adı altında, insan haklarına ilişkin kaygı ve standartların parantez içine alınacağı yeni bir kriminal döneme girildiğine dikkat çekmektedir.⁵⁷ Said, bu sürecin bir bakıma, “liberal-demokrasi”den “liberal-otoriterizm”e geçiş anlamına geldiğini, zira kendi meşruiyet dilini özgürlük ve güvenlik arasındaki ilişkiden hareketle tesis ettiğini ileri sürmektedir.

⁵⁶ Edward W. Said, “Amerikaya Bakmak ve Görmek”, (Çevrimiçi)

http://www.uzaklar.net/html/amerika_ya_bakmak_ve_gormek-ed.html, 18 Şubat 2005

⁵⁷ Amerika’da 11 Eylül sonrası gündeme gelen katı yasama süreçlerinin yanı sıra ABD’nin Irak’a düzenlediği operasyon sürecinde ortaya çıkan insan haklarını hiçe sayan ihlaller, Guantanamo’daki mahkûmlara uygulanan insanlıkdışı muameleler de göz önünde bulundurulduğunda Said’in çok da haksız olmadığı anlaşılmaktadır.

4. 2. İSLAM'IN ENTELEKTÜEL VE MANEVİ BİR MEYDAN OKUMA OLARAK ALGILANIŞI: JOHN L. ESPOSITO

1980'li yılların sonlarından itibaren ABD'de ve Avrupa'da ortaya çıkan yeni bir oryantalizm dalgası, öncekilere nazaran daha çok siyasal içerikli bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla da bu dönemde ortaya çıkan ürünlerin çoğu, İslam medeniyetinin tarihi ve kültürel arka planı üzerine çalışma yapmaktansa, İslam medeniyetinin bugünkü siyasi, ekonomik ve kültürel realitesi üzerine yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Bu yeni dönemde iki grup akademisyen ön plana çıkmıştır. Bir grup, İslam dünyasına karşı Avrupa merkezli ve daha çok önyargılara dayalı ve akademik çalışmaları siyasi pragmatizme alet eden bir tavır sergilerken, diğer grup ise İslam'a ve İslam toplumlarına daha objektif tavırla yaklaşmayı tercih etmektedir. John L. Esposito da ikinci gruba dahil olan entelektüellerden biridir.⁵⁸

4. 2. 1. İslam: Tehdit mi Meydan Okuma mı?

Esposito İslam'ın askeri ve siyasal bir tehdit olarak algılanması ile İslam'ın Batı medeniyeti için manevi bir meydan okuması olduğu görüşünü birbirinden ayırmaktadır. Ona göre İslam Batı için entelektüel ve manevi bir meydan okumadır.

Diğer taraftan Esposito İslam'ın kendisinden çok Müslüman grupların bir tehdit olarak algılanmakta olduğuna dikkat çekmektedir. Aşırı Müslüman grupların pek çok Batılı için bir tehdit unsuru olarak görüldüğünü belirten Esposito, ironik bir biçimde bazı durumlarda bu grupların Batı'dan çok kendi toplumları için bir tehdit olma özelliği taşıdıklarına dikkat çekmektedir.⁵⁹

⁵⁸ Edward Said de Esposito'nun İslamiyeti mantıklı ve inandırıcı bir şekilde tartıştığını ve İslam'a yönelik tehdit teorisini çürüttüğünü belirtmektedir. Bkz. Said, **Haberlerin Ağında İslam**, s. 21

⁵⁹ İbrahim Kalın, "Islam and the West - Deconstructing Monolithic Perceptions: A Conversation with Professor John Esposito" **The Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 21, No. 1, April 2001, s. 155-163

“İslam ve Batı çatışıyor mu?” sorusunun yanıtını İslam ve Batı’nın geçmişteki ilişkilerinde arayan Esposito, İslam ile Batı arasındaki karşılıklı şüphe, eleştiri ve suçlamanın kökeninin geçmişten kaynaklandığını iddia etmektedir.

Tarihte İslam ve Batı dünyası arasında yaşanan şiddetli çatışmalar ve sürtüşmeler manzaranın bütününe temsil etmemektedir. Esposito’ya göre, Batı’nın İslam algısında asıl yüzeysellik, Batı ile İslam dünyasını zorunlu ve neredeyse ebedi bir çatışmaya mahkûm gösteren bu düşünce yapısından doğmaktadır.⁶⁰ Bu bağlamda Esposito, beş yüz yıl önce İspanya’dan kovulan Yahudi toplumuna kucak açan ülkenin Osmanlı Devleti olduğu örneğini vermekte ve tarihte Müslüman devletlerin idaresine geçen Yahudi ve Hristiyanların büyük bir toleransla karşılaştıklarını şöyle anlatmaktadır:

“Bizans ve Pers topraklarında yaşayan ve zaten yabancı idareciler tarafından yönetilen pek çok Müslüman olmayan toplum için, İslam idaresi bir yönetim değişikliği anlamına geliyordu, ama bu yeni yöneticileri çoğu zaman daha esnek ve toleranslıydı. Bu toplumların çoğu artık daha fazla otonomiye sahipti ve çoğunlukla daha az vergi ödüyorlardı... Dini olarak, İslam’ın, Yahudilere ve yerel Hristiyanlara daha fazla dini özgürlük tanıyan, daha toleranslı bir din olduğunu ortaya çıktı.”⁶¹

Batı’da İslam fobisinin, İslam’ın köktencilik ve aşırıcılıkla yoğun olarak ilişkilendirildiği İran Devrimi’nin etkisiyle ilerlediğini belirten Esposito, günümüzde ABD’nin savaşının küresel terörizme karşı değil, İslam’a karşı yapıldığı algısıyla güçlenmiş olduğunu ileri sürmektedir. İslam’ın ilk yayılışına benzer bir biçimde,⁶² İslam’ın günümüzde de Avrupa’da⁶³ ve ABD’de en hızlı ilerleyen din

⁶⁰ John L. Esposito, **Unholy War**, New York, Oxford University Press, 2002, s. 34. Türkçe tercümesi için bkz. John L. Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş: İslamcı Terör**, Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2002

⁶¹ John L. Esposito, **The Islamic Threat: Myth or Reality**, New York, Oxford University Press, 1992, s. 39

⁶² John L. Esposito, **Islam: The Straight Path**, New York, Oxford University Press, 1991, s. 33

⁶³ Muhafazakâr öngörülere göre halihazırda % 5 oranında olan Avrupa’daki müslüman nüfus oranı 2050 yılında % 20’ye yükselecektir. Bkz. John L. Esposito, Introduction: and Modernizing Islam: Re-Islamization in Global Perspective,” **Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe** Ed. John L Esposito, Francois Burgat, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, s. 11; Oussama Cherribi, “The Growing Islamization of Europe,” **Modernizing Islam:**

olmasının oluşturduğu korkunun, Müslümanları terörist olarak nitelendirenlerin seslerinin daha gür çıkarmalarına olanak sağlayan bir ortam oluşturduğunu iddia etmektedir. Oluşan nefret ortamında bütün Müslümanların potansiyel suçlu olarak görülmeye başlandığını ve sivil özgürlüklerinin sebep gösterilmeksizin sınırlandırılmasına tanık olunduğunu vurgulamaktadır.

Esposito, Batı dünyasındaki önyargılı bilim adamları ve medya tarafından yüksek sesle dile getirilen ‘İslâmî tehdit’in aslında boş bir efsaneden ibaret olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla, bu yüce değerlerin inşası ve güvence altına alınmasına siyasî ve dinî liderlerin, yorumcuların, uzmanların ve medyanın, evet medyanın, öncülük etmesi bir zorunluluktur.

Esposito Batı toplumlarındaki İslâm düşmanlığının, giderek demokratik çoğulcu hayat tarzının temelini sarsan bir tehdide dönüştüğüne dikkat çekmekte ve Batı dünyasının yüzleşmek zorunda olduğu şeyin, ‘tarihi ve İslam dünyasının gerçeklerini daha iyi anlamak, tehdit olarak algılanan gruplarla temas etmek ve İslam’ın taşıdığı çeşitlilikleri ve farklı yüzleri görebilmek’ olduğunu ileri sürmektedir.

Esposito, 11 Eylül’ün küresel İslami tehdit ve medeniyetler çatışması tezlerini gündeme getirdiğini hatırlatarak, bu tür yorumların, uygarlığın yekpare olduğunu varsayan “modası geçmiş bir görüşe” dayanmakta olduğunu öne sürmektedir. Küreselleşen dünyada ülkeleri bekleyen zor görevin, sadece rekabet halindeki çıkarların değil, ortak çıkarların da farkına varmak olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

4. 2. 2. Kutsal Olmayan Savaş

Esposito günümüz küresel dünyasında dinin radikal gruplar tarafından, milliyetçilik, etnisite ve aşiretçilikle birleştirilmesinin ve hedefe ulaşma yolunda terör ve şiddetin kullanmasının örneklerine sıkça rastlandığı, ancak dini terörizmin en

Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe Eds. John L Esposito, Francois Burgat, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, s. 195

⁶⁴ Jocelyne Cesari-John L. Esposito, **İslamdan Korkmalı mı? Yeşil Tehlikenin Ötesi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Birey Yayınları, 1999, s. 84

yaygın örneklerin İslam dünyasında ortaya çıktığı tespitini yapmaktadır. Öyle ki, tek bir yeri ya da kaynağı olmadığı halde küresel terörizm İslam’la bağdaştırılabilmektedir.⁶⁵ Esposito da Said gibi, bu denli güçlü bir bağdaştırmanın, militan cihad hareketlerinin yalnızca terörist bireylerin sapkınlıklarının ya da bu bireylerin inandıkları ideolojilerin ürünü değil, bir takım siyasi ve ekonomik koşulların sonuçları oldukları gerçeğini gözden kaçırma tehlikesini barındırdığına işaret etmektedir.

El Kaide’nin gerek yöntem, gerek araçlar gerekse eylemci profilleri açısından ulus öteci olduğu ifade eden Esposito, El Kaide’nin ulus-ötecilikten ve küreselleşmeden doğan yeni bir terörizm biçimini temsil ettiğini ileri sürmektedir. El Kaide, “kimliği ve üyeleriyle ulus-ötesidir ve ideolojisi, stratejisi, hedefleri örgütler ağı ve ekonomik etkinlikleriyle de küreseldir”⁶⁶

Esposito’ya göre Bin Ladin ve El Kaide çağdaş İslamcı radikalizmde öncüllerinden bir kopuşu temsil etmektedir. Buna göre, El Kaide’ye kadar olan dönemde aşırılık yanlısı devrimci İslami hareketlerin hedefleri ve etkileri sınırlıdır. El Kaide ve Bin Ladin ise günümüzdeki aşama olan uluslararası cihadı temsil etmektedirler. Hedef, eskiden olduğu gibi yaşanan topraklardaki Batılı yöneticiler ve kurumlarla sınırlı değildir. Günümüzde cihad, bütün bir Batı dünyasına karşı ilan edildiği imajına sahiptir. Esposito’ya göre, eğer Batılı güçler dış siyasetlerini ve otoriter yönetimlere desteklerini yeniden değerlendirme ihtiyacını duyarlarsa, bütün dünyada Müslümanların ana kitlesi, İslam'a dinci aşırılık yanlılarından gelen tehdide daha mücadeleci bir tavırla yönelme ihtiyacı duyacaklar ve mücadeleleri, dini, entelektüel, tinsel ve ahlaki olacaktır.⁶⁷

⁶⁵ John L. Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s. 185

⁶⁶ A. e., s. 185

⁶⁷ A. e., s. 95

SONUÇ

Bu tez kapsamında, “İslam”ın ve onun uzantıları olarak değerlendirilebilecek “İslamcı hareket”, “İslam toplumu”, “İslam ülkeleri”, “siyasal İslam”ın ne olduğu ya da İslam ile demokrasinin ne ölçüde bağdaştığı türünden meseleler tartışma konusu yapılmamıştır. Bu çalışmada temel gaye Batılı entellectüellerin çalışmalarından hareketle İslam’a ilişkin görüşlerinin bir incelemesini yapmaktır. Her yazarın kendi kavramsallaştırmalarının ayrıntılarına girilmemek suretiyle, genel itibariyle bu yazarların İslam’ı nasıl değerlendirdikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Küreselleşme sürecinin dünya tarihinde yeni bir olgu olmadığına bilinci içerisinde olarak, görüşleri değerlendirilen bu Batılı entellectüeller tarafından Soğuk Savaş sonrası küreselleşme süreci bağlamında İslam’ın nasıl algılandığı incelenmiştir.

Batılı literatürde İslam’ın algılanışının konu yapıldığı bir çalışmada, Edward Said’in Şarkiyatçılık eleştirisi kaçınılmaz olarak göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim, Said’in ortaya koyduğu tartışmada, genelde Doğu, özelde de İslam tarihte, gerçek dünyada karşılığı olmayan tümüyle imgesel yaratılar olarak değerlendirilmemekle birlikte, Batı tarafından ve Batı için oluşturulan bir Şarkiyatçı söylemin uzantısı olarak ortaya çıkmaktadırlar. İslam’ın manevi bir din olarak ortaya çıkışı ve tarihsel geçmişi itibariyle, onun tümüyle kurgusal bir yapı olduğu iddiası gerçeklikten uzak olmakla birlikte, günümüzde hali hazırda algılanan ve gerek kitle iletişim araçları sayesinde gerekse siyasete yöne veren veya siyaseti meşrulaştırma kaygısı güden akademik çalışmalar aracılığıyla, algılandığı biçimiyle yansıtılan İslam bir tür Şarkiyatçı faaliyete konu olmaktadır. Bu bağlamda, görüşleri incelenen Samuel Huntington ve Bernard Lewis’in Batılı entellectüellerin tam anlamıyla Said’in modern şarkiyatçılık sınıflamasına konu olabilecek türden çalışmalar yaptıkları iddia edilebilir.

Diğer yandan, tümüyle Şarkiyatçı bir görünüm arz etmemekle birlikte Gilles Kepel’in İslam’a ilişkin görüşlerinin Batı merkezci olmaktan kurtulamadığı sonucuna varmak da mümkündür. Kepel’in bakış açısına göre, Soğuk Savaş sonrası dünya düzeninde İslam’ı SSCB’nin yerine taşıyan şey, onun gettolara sıkışmış

yönünden çok, modernliğin merkezinde çağdaş yöntemleri kullanabilen, dinamik yönüdür ve bu özelliklerin de İslam ülkelerinde yaşanabilmesi durumudur. Kısacası Kepel için tehlike olarak görülen, gerici (backward) olarak adlandırılan İslam değil; çağdaş dünyanın gerektirdiği yöntemleri kullanan İslam'dır. Öte yandan, Gilles Kepel Batı'daki İslam varlığı ile İslam coğrafyasındaki Müslümanlar arasında keskin bir ayrım yapmakta ve ilk gurubun "kurtarılabılır" olduğu görüşünde sabitlenmektedirler. Toplumsal gerilimlerin bertaraf edilmesinde adeta yalnızca Batılı değerleri içselleştiren Müslümanların önemli bir rol oynayabileceklerini ileri sürerek, geride kalan Müslüman varlığını "öteki"leştiren bir söylemden kurtulamamaktadırlar. Dolayısıyla, bu iki yazarın Batı'lı değerleri benimsemeyen "öteki" Müslümanlar'ı Şarkiyatçı bir üslupla değerlendirdikleri sonucuna varmak mümkündür.

Roy, İslam'ın küreselleşmesinin İslam'ın Batı'ya geçişiyle öne çıktığını belirtmekle birlikte, Batı'daki göçmenlerin İslam'ı¹ ve müslüman dünyanın İslam'ı diye iki ayrı İslam olmadığını ileri sürmektedir. Roy Batı'daki İslam'ı başlı başına bir konu gibi, sanki iki İslam varmış gibi ele almaktan çok, bunu genel olarak İslam'ın bir ülkeye ya da bölgeye özgü olmaktan çıkışını incelemek için bir yol gösterici gibi görmekle birlikte, karikatür olayına karşı yapılan gösterileri analiz ettiği bir makalesinde bu tutumundan uzaklaşmaktadır. Söz konusu makalede Roy, İslam ile Batı arasında değil, daha çok Müslümanların kendi arasındaki bir ayrışmaya dikkat çekmektedir. Avrupalı Müslümanların ılımlı olduklarını belirten Roy, bunların en fundamentalist bilinenlerinin bile, karikatür olayında tepkilerini şiddete başvurmadan, ölçülü açıklama ve gösterilerle ortaya koyduklarını vurgulamakta ve bunları 'modern Müslümanlar' olarak nitelemektedir.² Bu noktada Roy da Kepel'in

¹ Avrupa'da pek çok ülkeden göçmen olmasına rağmen, "göçmen" kelimesi doğrudan Müslümanları ifade etmektedir. Medya, siyaset ve akademik alanlarda göç konusu güvenlik başlığı altında incelenmektedir. Böylece Müslümanlar, doğrudan güvenlikle ilgili sorunlardan sorumlu hale getirilmektedir. Örneğin Bkz. Jef Huysmans, "Migrants as a Security Problem: Dangers of "Securitizing" Societal Issues", **Migration and European Integration: The Dynamics of Inclusion and Exclusion**, Ed. Robert Miles ve Dietrich Thranhard, Londra, Pinet, 1995, s. 54-62

² Olivier Roy, "Holy War", **Newsweek**, February 13, 2006, (Çevrimiçi) <http://www.msnbc.msn.com/id/11180985/site/newsweek/>, 8 Mart 2006.

yaklaşımına benzer bir yaklaşım sergilemekte ve Batı merkezilik kısı kacından kurtulamamaktadır.

Öte yandan küreselleşmenin demokrasiyi tehdit eden yönlerini biraz alayıcı, ama bir o kadar da çarpıcı biçimde ortaya koyan Barber, İslam'ın küreselleşmenin yıkıcı sonuçlarına benzer bir biçimde demokrasi için bir tehdit oluşturduğu sonucuna varmaktadır. Barber, her ne kadar İslam'a yönelik mesafeli duruşunu korumaya çalışsa da bunu pek başardığı söylenemez. Nitekim, Barber Cihad kavramsallaştırmasında İslam'ı Cihad'ın "esas" unsuru olarak değerlendirilmektedir. Barber böylelikle "diğer Cihad'lar bir yana İslam bir yana" yaklaşımını sergilediği söylenebilir.

Çok keskin bir ayırım yapılamamakla birlikte, İslam'ın algılanışında İslam'ı bir hasım değil bir komşu olarak gören kanat yer almaktadır. Bu ikinci kampın önemli simaları arasında Edward Said, John Esposito, John Voll, Yvonne Haddad, Judith Tucker, Micheal Hudson, Graham Fuller, Richard Bulliet, Fuad Ajami, Richard Falk, James Piscatori gibi isimleri saymak mümkün. Ancak bu çalışmada yalnızca John L. Esposito'nun İslam'a ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Daha ziyade akademik kimliği ile öne çıkan bu grubun ana tezleri şu şekilde özetlenebilir. İslam hem bir din hem de medeniyet olarak Yahudi-Hristiyan Batı medeniyetinin bir parçasıdır. Zira Batı medeniyetinin İbrahimi dinlere geri giden kökleri, İslam'ı bu medeniyetin vazgeçilmez bir üyesi kılmaktadır. Üstelik teolojik açıdan bakıldığında İslam ile Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki yakınlık, diğer dünya dinleriyle kıyaslanmayacak kadar belirgindir. Bu tarihi gerçeğin yanı sıra İslam, artık Ortadoğu'da yahut uzaklarda bir yerlerde tehdit olarak algılanabilecek bir olgu değildir. Bilakis İslam bugün Batı'da en hızlı yayılan dindir ve mensuplarının Batı'daki varlığı, en az diğer dini gruplar kadar dikkate değer bir seviyededir. Önümüzdeki on yıl içerisinde Amerika'daki en büyük dini azınlık olma yolunda ilerleyen Müslüman topluluk, İslam'ın artık Batı'da yaşayan bir realite olduğunun en açık göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında John Esposito'nun tehdit ve tehlike ile meydan okuma arasında yaptığı ayırım son derece önemlidir. İslam, Batılı toplumlar için ortadan kaldırılması gereken bir tehdit değildir. Aksine İslam önerdiği alternatif

hayat modeli, kutsal ve aşkın üzerinde yaptığı vurgu, ahlaki prensipleri, sosyal adalet anlayışı ve evrensel bakış açısıyla ciddiye alınması gereken bir meydan okumadır.

Diğer yandan birinci kampta yer alan entelektüellere göre İslam'ın gündemi, Batı'ya ve modernleşmeye karşı açtıkları savaştır; İslam dünyası geleneksel dini kimliği ile sekülerizm ve modernite ikilemine takılıp kalmış durumdadır ve tek çıkar yolu, dini hassasiyetlerini asgariye indirgemesi ve modernleşme sürecinin kaçınılmaz sonuçlarına katlanmasıdır. Bernard Lewis'in 'Müslüman öfkesi' (the Muslim rage) diye isimlendirdiği psikolojik ruh hali, İslam dünyasının modernleşmeye duyduğu öfkenin irrasyonel bir yansımasıdır. Müslümanlar modernitenin diyalektik ve dönüştürücü yapısını kavrayamadıkları için, 'tek yol İslam' gibi 'totaliter' ve mutlakıyetçi çözüm yollarına başvurmakta ve böylece çoğulcu ve demokratik bir toplum yapısının asgari şartlarını ortadan kaldırmaktadırlar. Bu yüzden sosyal iktidar yolunun, her ne pahasına olursa olsun, İslami kimliğini önceleyen grup ve partilere kapatılması gerekir.

Sonuç olarak Şarkiyatçılığın bıraktığı miras, bugün akademik çevrelerde çeşitli biçimlerde yaşamaya devam etmekle birlikte, Batı literatüründe Şarkiyatçı yaklaşımın ötesinde İslam'a yönelik bir takım farklı açılımlar da mevcuttur. Bu noktada, tek ve monolitik bir İslam dünyası olmadığını ileri süren söylemlerin dikkate alınmasının yanı sıra, aynı şekilde tek ve monolitik bir 'Batı' olmadığının kavranması da hayati bir önem taşımaktadır.

Nihayet Batılı literatürün İslam hakkındaki baskın tasavvurunun, bugün iki ana görüş ve kampın sahip olduğu nüfuz alanıyla orantılı olarak şekillendiği sonucuna varılabilir. Çok genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse Şarkiyatçı söylemin bir uzantısı olan birinci grup, İslam'ı Batı toplumuna ve Batılı değerlere karşı bir tehdit ve tehlike olarak algılamakta, Müslümanları 'öteki' olarak kurgulamakta ve Batılı ülkelerin dış (veya bu sözde tehdidin artık Batılı ülkelere yaşayan Müslümanlardan da kaynaklanabildiğinden aynı zamanda iç) politikalarını bu bakış açısı üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan diğer görüşte olanlar ise, bu bakış açısını taraflı görmekte ve İslam'a karşı geliştirilen toptancı ve genellemeci söylemlere şüpheyile yaklaşmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Adda, Jacques: **Ekonominin Küreselleşmesi**, Çev. Sevgi İneci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Ahrari, M. E.: “The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth?”, **New Perspectives Quarterly**, Vol. 14, No. 2, Spring 1997, s. 56–61.

Ajami, Fouad: “The Summoning”, **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 4, September-October 1993, s. 2–10, (Çevrimiçi)
<http://www.foreignaffairs.org/19930901facomment5194/fouad-ajami/the-summoning.html>, 25 Temmuz 2006

Ali, Tariq: **The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity**, New York, Verso, 2002.

Altay, Derya: “McLuhan”, **Kadife Karanlık: 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar**, Ed. Nurdoğan Rigel, İstanbul, Su Yayınları, 2005, s. 9–48.

Amin, Samir: **Küreselleşme Çağında Kapitalizm**, Çev. Vasıf Erenus, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999.

Anderson, Benedict: **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London and New York, Verso, 1991.

Arın, Tülay: “Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler’in Kalkınma Stratejileri”, **Petrol-İş Yıllığı 1993-94**, s. 544-558.

Arkoun, Mohammed and Bowden John: “Is Islam Threatened by Christianity”, **Cross Currents**, Vol. 45 No. 4, Winter 1995–96, s. 469–478.

Arkoun, Mohammed: **İslam Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999

Arkoun, Mohammed: **Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers**, Çev. Robert D. Lee, Oxford, Westview Press, 1994.

Attali, Jacques: **Gürültüden Müziğe: Müziğin Ekonomi-Politiği Üzerine**, Çev. Gülüş Gülcügil Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.

Aydın, Zülküf: “Edward Said’in Oryantalizmi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 50, Yaz 1990, s. 127–132.

Banks, William: **The Black Muslims**, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1997.

Barber, Benjamin R.: “Jihad vs. McWorld”, **Atlantic Monthly**, Vol. 269, No. 3, March 1992, s. 53–65.

Barber, Benjamin R.: “The Ambiguous Effects of Digital Technology on Democracy in a Globalizing World”, (Çevrimiçi)
<http://www.wissensgesellschaft.org/themen/demokratie/democratic.pdf>, 2 Ocak 2006.

Barber, Benjamin R.: “Zorla Demokratikleşilmez”, **Radikal**, 2 Temmuz 2003, s. 11.

Barber, Benjamin R.: **McWorld’e Karşı Cihad: Yeni Dünya Düzenini Biçimlendiren Güçler: Küreselcilik ve Kabilecilik**, Çev. Eser Birey, İstanbul, Cep Kitapları A.Ş., 2003.

Barber, Benjamin R.: **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ için Katılımcı Siyaset**, Çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Barber, Benjamin R.: **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**, Berkeley, University of California Press, 2004.

Barthold, V. V.: **Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm**, Çev. Kaya Bayraktar - Ayşe Meral, İstanbul, Küre Yayınları, 2004.

Bedevî, Abdurrahman: **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam’ın Rolü**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Eriksen, Erik Oddvar; Fossum, John Erik (Ed.): **Democracy in the European Union Integration through deliberation?**, London, Routledge, 2000.

Benhayoun, Jamal Edine: “Şarkiyatçılık ve Söylem Sorunu”, **Virgöl**, Sayı: 8, Mart 2000, s. 9–12.

Berger, Peter L.: “Four Faces of Global Culture”, **National Interest**, No. 49, Fall 1997, s. 23–29.

Berger, Peter L.: **The Desecularization Of The World: Resurgent Religion And World Politics**, Washington, DC, Ethic and Public Policy Center, 1999.

Boniface, Pascal: “The Specter of Unilateralism”, **The Washington Quarterly**, Vol. 24, No. 3, Summer 2001, s. 155–162.

Boroumand, Ladan; Boroumand, Roya: “Terror, Islam, and Democracy”, **Journal of Democracy**, Vol. 13, No. 2, April 2002, s. 5–20.

Borradori, Giovanna: **Philosophy in a Time of Terror**, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

Bulliet, Richard W.: “The Crisis Within Islam”, **The Wilson Quarterly**, Vol. 26, No.1, Winter 2002, s. 11–19.

Cesari, Jocelyne; Esposito, John L.: **İslamdan Korkmalı mı? Yeşil Tehlikenin Ötesi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Birey Yayınları, 1999.

Cherribi, Oussama: “The Growing Islamization of Europe,” **Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe**, Ed. John L Esposito, Francois Burgat, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, s. 193–214.

Chomsky, Noam: **Demokratik İdeallerin Çöküşü**, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1997.

Chomsky, Noam: **Medya Gerçeği**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Tümsamanlar Yayıncılık, 1993.

Clark, Toby: **Sanat ve Propaganda**, Çev. Esin Hoşsucu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

Cole, Juan: “Review of Bernard Lewis: What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response”, **Global Dialogue**, Vol. 4, No. 4, Autumn 2002, s. 35–42.

Dekmejian, H.: **Islam in Revolution: Fundamentalizm in the Arap World**, Syracuse, New York, Syracuse University, 1985.

“Densiz Papa”, **Sabah**, 14.09.2006, s. 12.

Dorraj, Manochehr: “In The Throes of Civilizational Conflict”, **Peace Review**, Vol. 10, No. 4, Winter 1998, s. 633–637.

Eagleton, Terry: **Kültür Yorumları**, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.

Eagleton, Terry; Said, Edward W.; Jameson, Fredric, **Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın**, Çev. Ş. Kaya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993.

Esposito, John L.: “Introduction: and Modernizing Islam: Re-Islamization in Global Perspective”, **Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe**, Ed. John L Esposito, Francois Burgat, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, s. 11-18.

Esposito, John L.: **Islam: The Straight Path**, New York, Oxford University Press, 1991.

Esposito, John L.: **Kutsal Olmayan Savaş: İslamcı Terör**, Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2002.

Esposito, John L.: **Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform**, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1997.

Esposito, John L.: **The Islamic Threat: Myth or Reality**, New York, Oxford University Press, 1992.

Esposito, John L.: **Unholy War: Terror in the Name of Islam**, New York: Oxford University Press, 2002.

Evans, Leslie: "Are the Jihadists Losing the War? Gilles Kepel Thinks So", (Çevrimiçi) <http://www.international.ucla.edu/print.asp?parentid=15595>, 5 Eylül 2005.

Foucault, Michel: **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999.

Fox, Jonathan: "Two Civilizations and Ethnic Conflict Islam and the West", **Journal of Peace Research**, Vol. 38, No. 4, 2001, s. 459–472.

Fox, Jonathan: "Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?", **Ethnicities**, Vol. 1, No. 3, 2001, s. 295–320.

Friedman, Thomas L.: **The Lexus and the Olive Tree**, New York, Anchor Books, 2000.

Fukuyama, Francis: "Has History Started Again?", **Policy**, Winter 2002, (Çevrimiçi) <http://www.cis.org.au/policy/winter02/polwin02-1.htm>, 25 Mart 2004.

Fukuyama, Francis: "History is Still Going Our Way: Liberal Democracy Will Inevitably Prevail," **The Wall Street Journal**, 05.10.2001, (Çevrimiçi) <http://www.opinionjournal.com/editorial/feature.html?id=95001277>, 20 Mart 2004.

Fukuyama, Francis: "The End of History", **The National Interest**, Vol. 16, Summer 1989, s. 3–18.

Fukuyama, Francis: "The West Has Won", **The Wall Street Journal**, 08.10.2001, (Çevrimiçi) <http://www.guardian.co.uk/waronterror/story/0,1361,567333,00.html>, 16 Ocak 2005.

Fukuyama, Francis: **America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy**, New Haven, Yale University Press, 2006.

Fukuyama, Francis: **The End of History and The Last Man**, New York, Free Press, 1992.

Fuller, Graham E.: **The Future of Political Islam**, London, Palgrave MacMillan, 2003.

Galbraith, John Kenneth: **İktidarın Anatomisi**, Çev. Ramazan Dikmen, Ankara, Hece Yayınları, 2004.

Gellner, Ernest: "Foreword", **Islam, Globalization and Postmodernity**, Ed. A. Ahmed & D. Donnan, London and New York, Routledge, 1994, s. xii.

Gellner, Ernest: **Postmodernizm, İslam ve Us**, Çev. B. Peker, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994.

Gerges, Fawaz A.: "Islam and Muslims in the Mind of America: Influences on the Making of U.S Policy", **Journal of Palestine Studies**, Vol. 26, No. 2, Winter 1997, s. 68–80.

Giddens, Anthony: **Sosyoloji**, Çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000.

Glasser, Charles L.: "The Security Dilemma Revisited", **World Politics**, Vol. 50, No.1, 1997, s. 171–201.

Gourevitch, Philip: "Misfortune Tellers: In A New Trend, Hell Is Other Peoples", **The New Yorker**, April 8, 1996, s. 100.

Gramsci, Antonio: **Selection From the Prison Notebooks**, London, Lawrance & Wishart, 1971.

Haddad, Yvonne Yazbeck: "Muslims in U.S. Politics: Recognized and Integrated, or Seduced and Abandoned?", **SAIS Review**, Vol. 21, No. 2, Summer-Autmn 2001, s. 91–102.

Haddad, Yvonne Yazbeck: **Islamic Values in the United States: A Comparative Study**, New York, Oxford University Press, 1987.

Halliday, Fred: **Islam and the Myth of Confrontation: Religion, and Politics in the Middle East**, New York, St. Martin's Press, 1996.

Heilbrunn, Jacob: "The Clash of the Samuel Huntingtons", **The American Prospect**, July-August 1998, (Çevrimiçi) www.prospect.org/print/V9/39/heilbrunn-j.html, 17 Haziran 2005.

Hentch, Thierry: **Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı**, Çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, 1996

Heper, Metin, "Islam, Politics and Change in the Middle East", **Islam, Politics and Change in the Modern Middle East**, Ed. Metin Heper, Raphael Israeli, London, Croom Helm, 1984, s. 1–9.

Holbrook, Victoria: "Şarkiyatçılık", **Virgöl**, Sayı: 8, Mart 2000, s. 7–12.

Hourani, Albert: **Batı Düşüncesinde İslam**, Çev. Mehmed Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996.

Hunter, Shireen T.; Malik, Huma (Ed.): **Islam in Europe and the United States: A Comparative Perspective**, Washington, D.C, Center for Strategic and International Studies, 2002.

Huntington, Samuel P.: "If Not Civilizations, What?: Paradigms of the Post-Cold War World", **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 5, November/December 1993, s. 186–194.

Huntington, Samuel P.: "Will More Countries Become Democratic?" **Political Science Quarterly**, Vol. 99, No. 2, Summer 1984, s. 193–218.

Huntington, Samuel P.: "Medeniyetler Çatışması Değilse Nedir?, Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları", Çev. Mehmet Öz, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 24, Güz 1993, s. 74–79.

Huntington, Samuel P.: "The Age of Muslim Wars", **Newsweek**, Vol. 138, No. 25, December 17, 2001, s. 42–47.

Huntington, Samuel P.: "The Clash of Civilizations?", **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, s. 22–49.

Huntington, Samuel P.: "The West Unique, Not Universal", **Foreign Affairs**, Vol. 75, No. 6, November/December 1996, s. 28–46.

Huntington, Samuel P.: **Asker ve Devlet: Sivil Asker İlişkilerinin Kuram ve Siyaseti**, Çev. Kasım Uğur Kızılaslan, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2004.

Huntington, Samuel P.: **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, Çev. Mehmet Turhan ve Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul, Okuyan Yayınları, 2004.

Huntington, Samuel P.: **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, New York, Simon and Schuster, 1996.

Huntington, Samuel P.: **The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century**, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

Huntington, Samuel P.: **Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma**, Çev. Ergun Özbudun, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı, 1993.

Hussien, Seifudein Adem: “On the End of History and the Clash of Civilization: A Dissenter’s View”, **Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 21, No. 1, 2001, s. 25–38.

Huysmans, Jef: “Migrants as a Security Problem: Dangers of “Securitizing” Societal Issues”, **Migration and European Integration: The Dynamics of Inclusion and Exclusion**, Ed. Robert Miles ve Dietrich Thranhard, Londra, Pinet, 1995, s. 54–62.

Ikenberry, G. John: “The West: Precious, not Unique: Civilizations Make for a Poor Paradigm Just Like the Rest”, **Foreign Affairs**, Vol. 76, No. 2, March-April 1997, s. 162–163.

Kahraman, Hasan Bülent; Keyman, E. Fuat: “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı**, Sayı: 2, Nisan 1998, s. 75–88.

Kalın, İbrahim: “Islam and the West - Deconstructing Monolithic Perceptions: A Conversation with Professor John Esposito”, **The Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 21, No. 1, April 2001, s. 155–163.

Keneş, Bülent: **Batı Medyasında İslam İmajı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

Kennan, George (X), “The Sources of Soviet Conduct”, **Foreign Affairs**, Vol. 25, No. 4, July 1947, s. 566–582, (Çevrimiçi)

Kepel, Gilles: “A Mission Unaccomplished”, **Newsweek**, July 31, 2006, s. 11.

Kepel, Gilles: “Avrupa’nın içinde Truva atı var”, **Radikal**, 19 Şubat 2006 s. 12.

Kepel, Gilles: “Davasını Arayan Bir Cihad”, **Radikal**, 9 Eylül 2002, s. 11.

Kepel, Gilles: “Europe's Answer to Londonistan”, (Çevrimiçi)
http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/londonistan_2775.jsp, 16 Haziran 2004.

Kepel, Gilles: “Jihadists Failing to Win Muslim Minds”, **Los Angeles Times**, September 9, 2004, s. 13.

Kepel, Gilles: “Suriye ve İran'a Baskı”, **Radikal**, 1 Mayıs 2003, s. 11.

Kepel, Gilles: “The Trail of Political Islam”, (Çevrimiçi)
<http://www.opendemocracy.net/articles/View.jsp?id=421> - 80k, 3 Mayıs 2006.

Kepel, Gilles: “Turkey’s European Problem”, (Çevrimiçi)
<http://www.opendemocracy.net/debates/article.jsp?id=3&debateId=109&articleId=2264>, 10 Eylül 2005

Kepel, Gilles: “Will the Jihad Ever Catch the Fire?”, **Time**, September 1, 2002, (Çevrimiçi) <http://www.time.com/time/covers/1101020909/akepel.html>, 3 Mart 2005.

Kepel, Gilles: **Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe**, Çev. Susan Milner, CA, Stanford University Press, 1997.

Kepel, Gilles: **Allah’ın Batısında**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

Kepel, Gilles: **Bir Şark Savaşı Güncesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2002.

Kepel, Gilles: **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2001.

Kepel, Gilles: **Jihad: the Trail of Political Islam**, Çev. Anthony F. Roberts, London, I.B. Tauris, 2004.

Kepel, Gilles: **Peygamber ve Firavun**, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yayınları, 1992.

Kepel, Gilles: **Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor**, Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

Kepel, Gilles: **The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt**, Çev. Jon Rothschild, Berkeley, University of California Press, 1985.

Kepel, Gilles: **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, PA, Pennsylvania State University Press, 1994.

Kepel, Gilles: **The Roots of Radical Islam**, Çev. John Rothschild, New York, New York Review of Books, 2005.

Kepel, Gilles: **The War for Muslim Minds: Islam and the West**, Çev. Pascale Ghazaleh, Cambridge, Belknap Press, 2004.

Kepel, Gilles: “Gilles Kepel NTV’ye konuk oldu”, 9 Ekim 2001 tarihinde NTV kanalında Celal Pir ile yapılan görüşme, (Çevrimiçi)
<http://www.ntvmsnbc.com/news/109195.asp>, 1 Ekim 2004.

Kepel, Gilles: 15 Temmuz 2003 tarihli mülakat, “Political Islam: A Conversation with Gilles Kepel and Jeffrey Goldberg”, (Çevrimiçi)
http://www.eppc.org/publications/pubID.1607/pub_detail.asp, 22 Şubat 2005.

Kepel, Gilles: 11 Kasım 2004 tarihinde Open Democracy websitesinde yapılan mülakat, “The war for Muslim Minds: an interview with Gilles Kepel”, (Çevrimiçi)
<http://www.opendemocracy.net/debates/article-5-57-2216.jsp>, 12 Şubat 2005.

Keyder, Çağlar: **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.

Khosrokhavar, Farhad; Roy, Olivier: **İran: Bir Devrimin Tükenişi**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Kılıçbay, Mehmet Ali: **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.

Jervis, Robert: “Was the Cold War a Security Dilemma?”, **Journal of Cold War Studies**, Vol. 3, No.1, 2001, s. 36–60.

Kurth, James: “The Real Clash”, **The National Interest**, No. 37, Fall 1994, s. 3–15, (Çevrimiçi) http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n37/ai_16315038, 16 Haziran 2005

Kuttner, Robert: **The End of Laissez-Faire: National Purpose and the Global Economy After the Cold War**, New York, Alfred A. Knopf, 1991.

Laitin, David D.: “The Game Theory of Language Regimes”, **International Political Science Review**, Vol. 14, No. 3, July 1993, s. 227–240.

Lawrence, Bruce B.: **Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age**, London, I.B. Tauris, 1990.

Leca, Jean (ed.): **Uluslar ve Milliyetçilikler**, Çev. Siren İdemen, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Lehmann, David: “Fundamentalism and Globalism”, **Third World Quarterly**, Vol. 19, No. 4, December 1, 1998, s. 607 – 634.

Lewis, Bernard: “August 22: Does Iran have something in store?”, **The Wall Street Journal**, 8 Ağustos, 2006, s. 15, (Çevrimiçi)
<http://www.opinionjournal.com/extra/?id=110008768>.

Lewis, Bernard: "The West and the Middle East", **Foreign Affairs**, Vol 76, No. 1, January/February 1997, s. 114–130.

Lewis, Bernard: "Freedom and Justice in the Modern Middle East", **Foreign Affairs**, Vol. 84, No. 3, May/June 2005, s. 36–51.

Lewis, Bernard: "I'm Right, You're Wrong, Go to Hell: Religions and The Meeting Of Civilization", **The Atlantic Monthly**, Vol. 291, No. 4, May 2003, s. 36–42, (Çevrimiçi) <http://www.theatlantic.com/doc/200305/lewis>, 11 Mayıs 2005.

Lewis, Bernard: "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," **Journal of Democracy**, Vol. 7, No: 2, 1996, s. 52–63, (Çevrimiçi) <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/blewis.htm>, 18 Nisan 2004.

Lewis, Bernard: "Islam and Liberal Democracy", **The Atlantic Monthly**, Vol. 271, No. 2, February 1993, s. 87–98.

Lewis, Bernard: "Islamic Revolution", **New York Review of Books**, Vol. 34, No. 21&22, January 21, 1988, s. 47, (Çevrimiçi) <http://www.nybooks.com/articles/4557>.

Lewis, Bernard: "Rethinking the Middle East", **Foreign Affairs**, Vol. 71, No. 4, Fall 1992, s. 99–119.

Lewis, Bernard: "The Return of Islam", **Commentary**, 1976.

Lewis, Bernard: "The Roots Of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent The West And Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified," **Antlantic Monthly**, Vol. 266, No. 3, September 1990, s. 47–60.

Lewis, Bernard: "The West and the Middle East", **Foreign Affairs**, Vol. 76, No. 1, January/ February 1997.

Lewis, Bernard: "What Went Wrong?", **The Atlantic Monthly**, Vol. 289, No. 1, Ocak 2002, (Çevrimiçi) <http://www.theatlantic.com/doc/prem/200201/lewis>, 16 Temmuz 2005

Lewis, Bernard: **Assassins: A Radical Sect In Islam**, New York, The Perseus Books Group, 2003.

Lewis, Bernard: **Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1996.

Lewis, Bernard: **Haşişiler**, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, 2005.

Lewis, Bernard: **Hata Neredeydi: 300 Yıldır Sorulan Soru**, Çev. Harun Özgür-Turan Serpil Başar, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2004.

Lewis, Bernard: **İslam and the West**, New York, Oxford University Press, 1993.

Lewis, Bernard: **İslamın Krizi**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2003.

Lewis, Bernard: **Muslim Discovery of Europe**, New York, W. W. Norton & Company, 2001.

Lewis, Bernard: **Ortadoğu: Hristiyanlığın Başlangıcından Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi**, Çev. Selen Y. Kölay, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2005.

Lewis, Bernard: **Semites and Anti-Semites**, New York, Norton, 1986.

Lewis, Bernard: **The Crisis of Islam**, New York, Random House, 2004.

Lewis, Bernard: **The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years**, New York, Scribner, 1996.

Lewis, Bernard: **The Multiple Identities of the Middle East**, New York, Schocken, 1999.

Lewis, Bernard: **The Political Language of Islam**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

Lewis, Bernard: **What Went Wrong? Western Impact & Middle Eastern Response**, New York, Oxford University Press, 2002

Lugo, Luis: **İslam and the West: A Conversation with Bernard Lewis**, April 27, 2006, Hay-Adams Hotel , Washington, D.C., (Çevrimiçi)
<http://pewforum.org/events/index.php?EventID=107>, 15 Haziran 2006.

Mahbubani, Kishore: "The West and the Rest", **National Interest**, No. 28, Summer 1992, s. 10–14.

Marks, Robert: "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order" (Book Review), **Journal of World History**, Vol. 11, No. 1, Spring 2000, s. 101–104.

Melleuish, Georgy: "The Clash of Civilizations A Model of Historical Development?", **Thesis Eleven**, Vol. 62, No. 1, August 2000, s. 109–120.

Mert, Nuray: "Sosyal Risk Sadakası", **Radikal**, 21.08.2001 s. 6.

Monshipouri, Mahmood and Petonito, Gina: “Constructing The Enemy in the Post-Cold War Era: The Flaws of the ‘Islamic Conspiracy’ Theory”, **Journal of Church & State**, Vol. 37, No. 4, Autumn 1995, s. 773–792.

Mutman, Mahmut: “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Ed. Fuat Keyman vd., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 26-32.

Nerval, Gérard De: **Doğu’ya Yolculuk**, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.

Nişancı, Ensar: “Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme; İslam, Demokrasi ve Büyük Orta Doğu Projesi Üzerine”, **Avrasya Dosyası**, Cilt: 11, Sayı: 3, 2005, s. 88–111.

Norris, Pippa and Inglehart, Ronald: “Islam and the West; Testing the Clash of Civilizations Thesis”, April 2002, (Çevrimiçi) [http://ksgnotes1.harvard.edu/research/wpaper.nsf/rwp/RWP02015/\\$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf](http://ksgnotes1.harvard.edu/research/wpaper.nsf/rwp/RWP02015/$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf), 25 Mayıs 2006.

Nye, Joseph S.: **The Paradox of American Power: Why the World’s Only Superpower Can’t Go It Alone**, New York, Oxford University Press, 2002.

O’Donnell, Guillermo: “The Browning of Latin America”, **New Perspectives of Quarterly**, Vol. 10, No. 4, Fall 1993, s. 50–55.

Özaydın, Abdülkerim: “*Hasan Sabbah*” maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, 16. Cilt, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 348–350.

Özel, Ahmet: **İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru’l-İslam, Dâru’l-harb, Dâru’l-sulh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

Pfaff, William: “The Coming Clash of Europe with America”, **World Policy Journal**, Vol.15, No. 4, Winter 1998/99, s. 1–9.

Pipes, Daniel: **In the Path of God: Islam and Political Power**, Transaction Books, New Jersey, 2002.

Polanyi, Karl: **Büyük Dönüşüm**, Çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Postman, Neil: **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, New York, Alfred A. Knopf, 1992.

Raines, John C.: “The Politics of Religious Correctness: Islam and the West”, **Cross Currents**, Vol. 46, No. 1, Spring 1996, s. 39–49, (Çevrimiçi) <http://www.crosscurrents.org/Raines2.htm>, 28 Nisan 2005.

Roeder, Philip G.: “Clash of Civilizations and Escalation of Domestic Ethnopolitical Conflicts” **Comparative Political Studies**, Vol. 36, No. 5, June 2003, s. 509–540.

Rosecrance, Richard: “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order”, (Book Review), **American Political Science Review**, Vol. 92, No. 4, December 1998, s. 978–980.

Roy, Olivier: “A Clash of Cultures or a Debate on Europe’s Values?!” **ISIM Review**, 15, Spring 2005, s. 6-7, (Çevrimiçi) http://www.isim.nl/files/Review_15/Review_15-6.pdf, 23 Ocak 2006.

Roy, Olivier: “ABD'nin Irak hesabı tutmaz”, **Radikal**, 17 Mayıs 2003 s. 11.

Roy, Olivier: “Fundamentalists Without A Common Cause”, **Le Monde diplomatique**, October 1998, (Çevrimiçi) <http://mondediplo.com/1998/10/04afghan>, 8 Ağustos 2005.

Roy, Olivier: “Hezbollah Has Redrawn The Middle East”, **Financial Times**, August 18, 2006, (Çevrimiçi) <http://www.ft.com/cms/s/b5e204be-2e17-11db-93ad-0000779e2340.html>, 20 Ağustos 2006.

Roy, Olivier: “Holy War”, **Newsweek**, February 13, 2006, (Çevrimiçi) <http://www.msnbc.msn.com/id/11180985/site/newsweek/>, 8 Mart 2006.

Roy, Olivier: “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?”, Çev. Salih Peker, **Birikim**, Sayı: 150, Ekim 2001, s. 91–95.

Roy, Olivier: “Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq”, **New York Times**, July 22, 2005.

Roy, Olivier: **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Roy, Olivier: **Siyasal İslamın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

Roy, Olivier: **The Failure of Political Islam**, Çev. Carol Volk, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Roy, Olivier: **Globalized Islam: The Search for a New Ummah**, New York, Columbia University Press, 2004.

Rubenstein, Richard E. and Crocker, Jarle: “Challenging Huntington”, **Foreign Policy**, No. 96, Fall 1994, s. 113–128.

Said, Edward W.: **Haberlerin Ağında İslam**, Çev. Alev Alatlı, İstanbul, Babil Yayınları, 2000.

Said, Edward W.: “Amerikaya Bakmak ve Görmek”, (Çevrimiçi) http://www.uzaklar.net/html/amerika_ya_bakmak_ve_gormek-ed.html, 18 Şubat 2005.

Said, Edward W.: “Barbarlar Kapıya Dayandı”, **Birikim**, Sayı: 120, 1999, s. 91-94.

Said, Edward W.: “Blind Imperial Arrogance”, **Los Angeles Times**, July 20, 2003.

Said, Edward W.: “Islam and The West are Inadequate Banners”, **The Observer**, September 16, 2001, (Çevrimiçi) <http://observer.guardian.co.uk/comment/story/0,6903,552764,00.html>, 15 Nisan 2005.

Said, Edward W.: “Orientalism 25 Years Later; Worldly Humanism and the Empire-Builders”, (Çevrimiçi) http://levantinecenter.org/pages/Edward_said.html, 24 Nisan 2006.

Said, Edward W.: “The Arab Condition”, **Al-Ahram Weekly**, Mayıs 26, 2003.

Said, Edward W.: “The Clash of Ignorance”, **The Nation**, November 22, 2001.

Said, Edward W.: “What Price Oslo?”, **Al-Ahram Weekly**, March 20, 2002, (Çevrimiçi) <http://weekly.ahram.org.eg/2002/577/op2.htm>, 26 Mart 2005.

Said, Edward W.: **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World**, New York, Pantheon Books, 1981.

Said, Edward W.: **Culture and Imperialism**, Alfred Knopf, New York, 1993.

Said, Edward W.: **Entelektüel; Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Said, Edward W.: **Filistin Sorunu**, Çev. Alev Alatlı, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985.

Said, Edward W.: **Kış Ruhu**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Said, Edward W.: **Kültür ve Emperyalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil Yayınları, 1998.

Said, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Said, Edward W.: **The Question of Palestine**, Random House, 1980.

Said, Edward W.: **Yersiz Yurtsuz**, Çev. Aylin Ülçer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

Sanlı, Leyla: **“Avrupa Birliği ve Demokrasi Açığı”**, İstanbul, Alan Yayınevi, 2005.

Sato, Seizaburo: “The Clash of Civilizations: A View from Japan”, **Asia Pacific Review**, Vol. 4, No. 2, Fall/Winter 1997, (Çevrimiçi) <http://sbpark.com/inn60.html>, 2 Nisan 2005.

Savage, Timothy M.: “Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing”, **The Washington Quarterly**, Vol. 27, No. 3, Summer 2004, s. 25–50.

Sayyid, Bobby S.: **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, London, Zed 1997.

Schwedler, Jillian: “Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?” **SAIS Review**, Vol. 21, No. 2, Summer/Fall 2001, s. 1–17.

Shivani, Anis: “The Warped World of Bernard Lewis: They Can't Tell Time and They Don't Like Music”, **CounterPunch**, September 14 / 15, 2002 (Çevrimiçi) <http://www.counterpunch.org/shivani0914.html>, 6 Mart 2005.

Skerry, Peter: “The American Exception”, **Time**, 21.08.2006, s. 20.

Sözen, Edibe: “Medyatik İslam İmajının İki Kanadı: Terör ve Cihad”, **Anlayış**, Sayı: 27, Ağustos 2005, s. 53–55.

Sözen, Edibe: **Söylem**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

Spengler, Oswald: “The Decline of the West”, Vol. 1; "Form and Actuality"; Vol. 2, "Perspectives of World History", New York, Alfred A. Knopf, 1926 and 1928, (Çevrimiçi) <http://www.alphalink.com.au/~radnat/spengler/>, 10 Eylül 2005.

Spiegel, Stephen L. and Wehling Fred L.: **World Politics in a New Era**, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1995.

Stiglitz, Joseph E.: **Küreselleşme: Büyük Hayal Kırıklığı**, Çev. Arzu Taşcıoğlu-Deniz Vural, İstanbul, Plan B Yayınları, 2002.

Swaan, Abram de: “The Evolving European Language System: A Theory of Communication Potential and Language Competition”, **International Political Science Review**, Vol. 14, No.3, July 1993, s. 241–256.

Tibi, Bassam: “Euro-Islam: The Quest of Islamic Migrants and of Turkey to become European in a Secular Europe”, **Turkish Policy Quarterly**, Vol. 3, No. 1, Spring 2004, (Çevrimiçi)

http://www.turkishpolicy.com/default.asp?show=spr2004_Bassam_Tibi, 20 Eylül 2005

Tibi, Bassam: **The Challenge of Fundamentalism? Political Islam and the New World Disorder**, Berkeley, University of California Press, 1998.

Toku, Neşet: “İslamî Fundamentalizm Mümkün müdür?”, **Bilgi ve Hikmet**, Sayı: 12, İstanbul, Güz 1995, s. 14–15.

Tomlinson, John: **Kültürel Emperyalizm**, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Tomlinson, John: **Küreselleşme ve Kültür**, Çev. Arzu Ekinci, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

Turner, Bryan S.: **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.

Viner, J.: “Adam Smith and Laissez Faire”, **Essays on the Intellectual History of Economics**, Ed. D. A. Irwin, Princeton, NJ, 1991, s. 85–113

Wallace, William: “Europe, The Necessary Partner (American Foreign Relations)”, **Foreign Affairs**, Vol. 80, No. 3, May-June 2001, s. 16–34.

Wallach, Lori – Sforza, Michelle: **DTÖ: Kimin Ticaret Örgütü**, Çev. Deniz Aytaş, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.

Wallerstein, Immanuel: **Liberalizmden Sonra**, Çev. Erol Öz, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

Wallerstein, Immanuel: **Tarihsel Kapitalizm**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

Warraq, Ibn: “Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi”, **Cogito**, Sayı: 37, Güz 2003, s. 48-54.

Whitaker, Brian: “Apocalypse postponed”, **The Guardian**, August 22, 2006.

Will, George: “The end of our holiday from history”, **Jewish World Review**, 12. 09. 2001, (Çevrimiçi) <http://www.jewishworldreview.com/cols/will091201.asp>, 8 Şubat 2005.

Wright, Robin: “Islam, Democracy and the West”, **Foreign Affairs**, Vol. 71, No. 3, Summer 1992, s.137–138, (Çevrimiçi) <http://www.foreignaffairs.org/19920601faessay5884/robin-wright/islam-democracy-and-the-west.html>, 13 Eylül 2005.

Wriston, Walter B.: **Ulusal Egemenliğin Sonu: Teknoloji Devrimi, Nasıl Bir Yeni Dünya Düzeni Yaratıyor?**, Çev. Mehmet Harmanacı, İstanbul, Cep Kitapları A.Ş., 1994.

Yıldızoğlu, Ergin: **Hegemonyadan İmparatorluğa**, İstanbul, Everest Yayınları, 2003.

Yılmaz, Murat (Ed.): **Medeniyetler Çatışması**, Ankara, Vadi Yayınları, 1995.

Zakaria, Fareed: “The End of the End of History”, **Newsweek**, 24. 09. 2001, (Çevrimiçi) <http://fareedzakaria.com/articles/newsweek/092401.html>, 10 Şubat 2005.

Zweifel, Thomas D.: **Democratic Deficit? Institutions and Regulation in the European Union, Switzerland, and the United States in Comparative Perspective**, Oxford, Lexington Books, 2002.