

İslam Dünyasının siyasî dönüşümü: Dönemlendirme ve projeksiyon¹

Ahmet DAVUTOĞLU

I. Giriş: Medeniyetsel
Meydan Okuma ve Siyaset

Soğuk Savaş sonrası dönemde küreselleşme çerçevesinde geliştirilen analizlerde İslam

Dünyasının karşı kutba oturtulması ve tehdit algılamalarının ana odağı haline getirilmesi İslam toplumlarının tarihî serüveninin yeniden yorumlanması gereğini ortaya çıkarmıştır. XX. Yüzyılın son çeyreğinde politik nitelikli yeni-oryantalizmin kavramsallaştırması ile teorik bir zemin kazanan, Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* tezi ile çatışmacı bir diyalektiğe dönüşen ve nihayet 11 Eylül sonrasında küresel bunalım analizlerinin ana unsuru haline alan bu yaklaşım biçimi İslam toplumları ile ilgili son derece yüzeysel ve yanıltıcı bir yanılsamalar alanının oluşmasına sebep olmaktadır.

Bu yanılsamalar dünyasında çoğu zaman İslam medeniyeti insanlık tarihinin genel akışından koparılmakta, İslam Dünyası olarak adlandırılan coğrafya çevre coğrafyalardan ayrıştırılmakta, İslam toplumları küreselleşme sürecinin ayrıntıları gibi gösterilerek insanlığın genel serüveninin dışına itilmeye çalışılmaktadır. İslam medeniyetinin tarihî tecrübesi anlaşılmaksızın, İslam Dünyası kavramının bizatihi kendisi yeniden yorumlanmaksızın ve nihayet İslam toplumlarının bir bütün olarak ve tek tek modernleşme serüvenlerinin ana dinamikleri ortaya konmaksızın önümüzdeki dönemde yaşanacak derin yüzleşmelere nüfuz edebilmek de, bu yüzleşmelerin ortaya çıkaracağı yeni konjonktürlere intibak edebilmek de mümkün değildir.

¹ Fred Dallmayr'ın editörlüğünde yayınlanan *Border Crossings* (Lexington, 2000, 91-112) başlıklı kitapta yer alan "Rewriting of Muslim Politics in the 20th Century: A Retrospective" başlıklı makalenin gözden geçirilerek ve genişletilerek yayına hazırlanmasından oluşan bu makalenin İngilizce orijinal nüshasından ön tercüme ve redaksiyonunun yapılmasındaki katkıları dolayısıyla Hakan Kıyıcı ve Ahmet Okumuş'a teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

İslam Dünyasının küreselleşme süreci içinde yaşamakta olduğu bu gerilimler, İslam medeniyetinin bir taraftan hayat alanı bulduğu coğrafi mekanın diğer taraftan da içinden geçerek olgunlaştığı tarihî sürecin ürünüdür. Aslında hem coğrafi hem de tarihî faktörler bir kültür birikimi olarak İslam medeniyetini, bir demografik-coğrafi ünite olarak İslam Dünyasını ve nihayet bir demografik-inanç birimi olarak İslam toplumlarını, yaşanan bu sürecin en temel unsurları haline getirmektedir. İslam toplumlarının küreselleşme süreci ile köklü ve sağlıklı bir yüzleşme içine girmeksizin tarihte yeniden etkin olabilmelerinin güç olduğu gerçeği açıktır. Ancak öte yandan, İslam medeniyet birikimi ile çift yönlü bir alışveriş içine giremeyen bir sürecin de gerçekten küreselleşebilmesi imkansızdır. İslam Dünyası bu yönüyle küreselleşmenin etkilediği bir havza olduğu kadar başlıbaşına kendi ekseninde küreselleştirici bir nitelik taşımaktadır.

Bu çift yönlü özelliğin kaynakları İslam medeniyet havzasının coğrafi, tarihî, demografik, kültürel ve stratejik yapısında bulunmaktadır. Coğrafi açıdan bakıldığında İslam medeniyet havzası dünya anakıtası niteliğindeki Afro-Avrasya'nın kuzey-güney ve doğu-batı eksenlerinin merkezinde yer almaktadır. Kuzey-güney ekseninde Tataristan'dan Tanzanya'ya, doğu-batı ekseninde Mindanao'dan Fas'a kadar uzanan bu merkezî konum küresel ölçekli herhangi bir kültürel, siyasî ve ekonomik sürecin İslam toplumları ile bir şekilde etkileşime girmeden işleyebilmesini imkansız kılmaktadır. İslam toplumlarının etken role sahip olduğu süreçler bu hat üzerinde hızla yayılırken, edilgen olduğu süreçler ciddi yüzleşmeleri ve gerilimleri beraberinde getirmektedir.

Afro-Avrasya anakıtası üzerindeki bu merkezî konum değişik medeniyet havzaları arasındaki yatay etkileşimin de, tarihî sürekliliği sağlayan dikey etkileşimin de bir şekilde İslam medeniyet havzası üzerinden gerçekleşmesine yol açan önemli bir etkide bulunmuştur. Tarihî gelişmeler coğrafi konumun bu özelliğini destekleyen veriler sunmaktadır. Afro-Avrasya anakıtasının optimal merkez alanında bulunan Hicaz'da doğan İslam medeniyet birikiminin klasik dönemdeki yayılması, daha önce birbiri ile yoğun etkileşime girmemiş Çin, Hind, Yunan, Akdeniz ve Afrika medeniyet havzaları arasındaki kültürel, ekonomik ve siyasî etkileşimi hızlandırmıştır. Bu süreç içinde bir taraftan İslam medeniyeti diğer havzalara nüfuz edebilme imkanı kazanırken, diğer taraftan da bu etkileşim ile bütün birikimleri bünyesinde bir şekilde barındırabilme kabiliyeti kazanarak kendini zenginleştirmiştir.

Bu nedenledir ki, bugün dahi gerçek anlamda çokkültürlü şehir yapıları ancak ve ancak İslam medeniyet havzasının klasik dönemdeki

sembolik şehirlerinde gözlenebilmektedir. Bağdat, Kahire, Delhi, İstanbul, Saraybosna, Buhara, Marakeş v.b. şehirler klasik dönemde İslam medeniyet birikiminin yönlendirdiği sınırlı küreselleşmenin izlerini taşımaktadır. Modern küreselleşmenin olağanüstü etkileme kabiliyetine sahip araçlarına rağmen New York, Londra, Paris, Tokyo, Mexico City gibi İslam medeniyet havzası dışındaki büyük metropoller hala çokkültürlü bir şehir yapısına kavuşamadıkları gibi, demografik çeşitliliği içselleştirebilmenin sıkıntılarını da da yaşamaktadırlar.

İslam medeniyet birikiminin, bu coğrafi ve tarihî arkaplanının doğal bir sonucu olarak, bir coğrafya, ırk ya da dil ile sınırlandırılmaması bu küreselleştirici etkinin hem en temel sebebi hem de en önemli sonucudur. Batı, Hind ve Çin medeniyetleri nihai ölçekte bir coğrafya, dil ya da ırk referansı ile ilişkilendirilebilirken, İslam medeniyet havzasının herhangi bir unsura tek başına indirgenebilmesi çok güçtür. Doğduğu alan ve dil kullanımı açısından Araplarla, son siyasal egemenlik alanı açısından Türklere özdeşleştirilen İslam medeniyeti en yoğun müslüman nüfus barındıran ülkeler açısından ele alındığında Güney Asya ve Afrika (Endonezya, Bengladeş, Nijerya) nitelikleri ile ön plana çıkmaktadır. Bütün bu çeşitlilik içinde hiç bir ortak tarih mirasına sahip olmayan ve coğrafi temas imkanı sınırlı olan Kazanlı, Tanzanyalı, Mindanaolu, Nijeryalı müslümanların ortak kültürel sembollerde buluşabilmeleri, benzer bir hayat ritmini sürdürebilmeleri, farklı dilleri kullanmakla birlikte ortak kavram dünyasına sahip olabilmeleri İslam medeniyetinin bu küreselleştirme kabiliyetinin bir sonucudur. Bugün de herhangi bir küresel sürecin İslam toplumlarını dışlayarak ya da ihmal ederek başarıya ulaşabileceğini düşünmek bu coğrafi ve tarihî gerçeklik alanını gözardı etmek anlamına gelir.

İslam medeniyetinin tarihî tecrübesi, girilen derin yüzleşme süreçleri ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. İslam medeniyeti tarih boyunca üç geniş kapsamlı medeniyetsel meydan okuma ile yüzleşmek zorunda kalmıştır: Haçlı Seferleri, Moğol istilası ve Batı medeniyetinin sömürgeci genişlemesi. Haçlılar Kudüs'e giden yollar üzerindeki tüm Müslüman toprakları parçalamayı amaçladılarsa da, öncelikli hedefleri Kutsal Toprakları fethetmekle sınırlı idi. Saldırgan retoriği ve son derece yıkıcı askerî uygulamalarına rağmen Haçlı Seferleri, İslam ve Hıristiyan dünyaları arasındaki siyasî-kültürel ilişkiler bakımından daha çok savunmacı bir meydan okuma idi. Haçlılar bu yüzleşmenin her safhasında İslam medeniyetinin üstünlüğüne şahid olduktan sonra Müslüman topraklardan geri çekilmek zorunda kaldılar.

Moğol istilası İslam medeniyetinin fizikî ve yazılı tüm mirasını yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakan bir kasırga gibiydi. Fakat İslam

medeniyetinin temel manevî, fikrî ve kültürel parametreleri öncesinden de güçlü bir şekilde yaşamayı sürdürdü. Osmanlıların Avrupa ve Ortadoğu'da, Safevîlerin İran'da, Özbeklerin Orta Asya'da ve Babürlerin Hindistan'daki hakimiyetlerinin yükselişi önemli ölçüde Moğol istilasının yol açtığı meydan okumalara değişik bölgelerde verilen cevapların bir ürünüdür. İslam medeniyetinin 16. yüzyılda bir zirve dönemini yaşaması Moğol istilası sonrasında ortaya çıkan kültürel, siyasal ve ekonomik harmanlanmanın sonucudur.

Genel özellikleri açısından bakıldığında, bu meydan okumaların her ikisi de askerî nitelikli tehditlerden kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden İslam Dünyasında medeniyetsel bir bunalıma yol açmadılar. İslam Medeniyeti'nin daha erken dönemlerde yüzleştiği bu iki tehdidin aksine Avrupa'nın modern çağdaki meydan okuyuşu ve bunun sömürgecilik şeklindeki siyasî tezahürü ise medeniyetsel hesaplaşmanın bütün alanlarına yansıyan küllî bir meydan okuma idi. Nitekim İslam Dünyasında derin bir medeniyetsel bunalıma yol açtı.

İslam medeniyeti ve tüm diğer geleneksel medeniyetlerin temel parametreleri modern Batı medeniyetinin kapsamlı etkisi altında kalarak çözüldü ve yeni şekiller aldı. Geleneksel medeniyetlerin hayatiyetini koruyan özleri ile sömürgeci siyasî sistem ve yükselen dünya ekonomisinin *Leviathan*'ı tarafından yaratılan ekonomi-politik kurumlar arasında bir gerilim ortaya çıktı. Her şeye rağmen, yeni kurumsal çerçevenin İslam medeniyetinin geleneksel ben-idraki ve zihniyetini kaçınılmaz olarak dönüştüreceği yönündeki modernist beklenti gerçekleşmedi. Aksine, yeni bin yılın eşiğinde bütün geleneksel medeniyetlerde bir özgüven yükselişi gözlenmeye başlanmıştır. Küresel alana yansıyan bu canlılık *Medeniyetler Çatışması* tezinin öngördüğü gibi Batı-dışı medeniyetlerden kaynaklanan yeni bir kutuplaşma döneminin başlangıcı değil Batı medeniyetini de içine alan ve küreselleşme süreci ile ivme kazanan kapsamlı bir medeniyet dönüşümünün eserdir.

Bu kapsamlı medeniyet dönüşümünün en belirgin sonuçlarının İslam medeniyet havzasında gözleniyor olması bu medeniyet havzasının, etkileşim hatları üzerinde bulunan coğrafi ve tarihî özellikleri ile doğrudan ilgilidir. Medeniyetsel dönüşümün moderniteyle olan ilişkisinde ortaya çıkan ikilemler tarihî sürekliliği gözününde bulunduran ciddi araştırmalara ihtiyaç hissettirmektedir. Bu bağlamda, 20. yüzyıl İslam siyasetinin teorik ve pratik gündeminin sistematik bir şekilde dönemlendirilmesi, onun dinamik karakteri ve değişim yönünü anlayabilmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Böylesi bir dönemlendirme çerçevesi, bahsi geçen derin medeniyetsel hesaplaşmanın tutarlılıklar,

süreklilikler-süreksizlikler ve uzun vadeli dönüşümler açısından tahlil edilmesinde bize rehber olacaktır. İslam Dünyasının siyasî yönelimlerinde gerek teorik gerek pratik düzlemde geçen yüzyıl boyunca görülen gelişme ve dönüşümler, bize, 21. yüzyıla yönelik tahminlerde bulunmamızı sağlayacak önemli ipuçları verecektir.

Bu makalenin amacı siyasî düşünce ve tahayyül dönüşümünü mümkün kılan siyasî, kültürel ve ekonomik arka planı esas alarak 20. yüzyıl İslam siyasetinin dönemlendirilmesine imkan veren bir çerçeve geliştirmek ve bu çerçeveden hareketle 21. yüzyıldaki muhtemel gelişmelerle ilgili projeksiyonlarda bulunmaktadır. Her dönemin genel karakteristikleri ve bunların siyasî idrakin teşekkülüne etkisi incelenerek süreklilik ve değişim diyalektiği ile ilgili tutarlılık unsurları tesbit edilecektir.

20. yüzyılda İslam Dünyasında yaşanan dönüşümler her biri yaklaşık bir çeyrek yüzyıla tekabül eden dört farklı dönemde tahlil edilebilir: (1) Köklerini 19. yüzyıldan alan ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar süren yarı-sömürgeci bağımlılık dönemi; (2) iki dünya savaşı arasındaki mutlak sömürgeci bağımlılık dönemi; (3) sömürgekarşıtı isyanlarla ulus-devletlerin oluşumundan 1969'da İslam Konferansı Örgütü (İKÖ)'nün kurulmasına kadar olan dönem; (4) medeniyetsel uyanış ve İKÖ-sonrası siyasî mücadele ve aktif işbirliği dönemi. Bu tarihî aşamaların her biri, kendi içinde, mevcut uluslararası sistem ve hakim güç merkezleri ile yaşanan farklı ilişki biçimlerini barındırmaktadır.

II. 20. Yüzyıl İslam Siyasetinin Dönemlendirilmesi

1. Yarı-Sömürgeci Bağımlılık ve Pan-İslamist Sömürge-karşıtlığı

19. Yüzyılın son dönemlerine hakim olan temel parametrelerin bir süreklilik halinde devam ettiği bu dönem uluslararası sistemin sömürgeci bir yapı arzettiği ve bu yapının Osmanlı Devleti dışında bütün İslam Dünyasını egemenliği altına aldığı bir dönemdir. Bu dönemde *İslam Dünyası* tabiri geleneksel kavramları da bünyesinde barındırmakla birlikte genelde bir taraftan Osmanlı Devleti'ni, diğer taraftan da sömürge haline gelmiş müslüman toplumları kapsıyordu. II. Abdülhamid'in benimsediği ve İttihad ve Terakki'nin de belli parametreler çerçevesinde sürdürmeye çalıştığı İslamcılık politikası İslam Dünyasının bu ikili yapısı arasında bir kader birliği oluşturmaktaydı. Osmanlı Devleti ne kadar güçlü olursa sömürge müslümanları kendilerini o ölçüde güçlü hissediyorlardı, sömürge müslümanlarının her direnişi de Osmanlı Devleti için bir dayanak unsuru teşkil ediyordu.

19. Yüzyılda Kafkaslardan Kuzey Afrika'ya, Uzak Doğu'dan Nijerya'ya kadar uzanan hat üzerinde seyreden sömürgeci yapılarla İslam toplumları arasındaki gerilim her görüşten, her mezhepten ve her kesimden müslüman toplulukları ortak kader bilincine sevk ediyordu. Sömürgeci rekabetin uluslararası ilişkileri belirlediği bu dönem, İslam Dünyasındaki sömürge karşıtı mücadelenin teorik ve pratik yansımalarına şahit olmuştur. İki Balkan savaşı, Trablusgarp Direnişi, Birinci Dünya Savaşı, İstiklâl Harbi ve Hint-merkezli Hilafet hareketleri bu mücadelenin pratik cephesini, özellikle İstanbul-Mısır-Hint eksenlerinde yoğunlaşan İslam Dünyasının siyasî anlamda yeniden yapılanması konusundaki teorik tartışmalar, Cemaleddin Efgani'den Yusuf Akçura'ya, İktbal'den Mehmed Akif'e kadar uzanan reform çabaları, Meşrutiyet ve Hürriyet fikirleri bu dönemin teorik cephesini yansıtmaktaydı.

Bu siyasî durumun ekonomik cephesi bir tarafta yarı-sömürgeleştirilmiş Osmanlı ekonomisi, diğer tarafta da İslam Dünyasının geri kalan bölümlerinde hakim doğrudan ekonomik sömürgecilikti. Sömürgeci güçler Osmanlı ekonomisini Düyun-i Umumiye şeklinde örgütlenmiş malî ve finansal politikalarla kontrol ediyordu. Doğrudan sömürgeci bağımlılık ise diğer Müslüman toprakların ekonomi-politiğinin ortak özelliğiydi. Sömürgeci ekonomik yapıdaki merkez-çevre bağımlılığı sömürgeleştirilmiş Müslüman topraklardaki ekonomik kaynakların sömürgeci merkezlere aktarımını sağlayacak özel ekonomik yapılar oluşturmuştu.

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) bu iki siyasî olgunun arasındaki yakın bağına farkındaydı. Osmanlı Devleti'nin bekasının ancak bu iki olgunun sömürgeci uluslararası sisteme karşı yeniden ve birbirleriyle ilişkili bir şekilde tanzim edilmesiyle mümkün olacağını hesap ediyordu. Bu çerçevede halifelik kurumuna, bir taraftan Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan Müslüman toplulukların sosyo-politik birlikteliğini temine yönelik politikaları meşrulaştıran, diğer taraftan da sömürgeci güçlere karşı Müslüman kitlelerin siyasî seferberliğini sağlayan sembolik-kurumsal bir araç olarak merkezi bir rol verilmiştir. Bu yüzden Sultan Abdülhamid'in İslam Birliği siyasetinin hem idealist hem de realist bir boyutu vardır.² Bu siyaset hem Osmanlı Hilafeti'nin hayatiyeti için gerekli, hem de İslam medeniyetinin geleneksel ideal ve kurumlarıyla

2 Pan-İslamizm politikasının değişik yönleri için bkz. İsmet Bozdağ, *Abdülhamid'in Hatıra Defteri* (İstanbul, 1975); Gökhan Çetinsaya, *Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği* (İstanbul, 1992); Nikki R. Keddie, "Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II", *Middle Eastern Studies*, 3 (1966): 46-67.

tutarlı stratejik bir çare olarak görülmüştür. Bu stratejik tercih temelinde iki hedefe yönelmişti: sömürgecilğe karşı uluslararası direniş ve iç sosyo-politik bütünleşme.

İslamî miras uzun 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlarında sömürge karşıtı hareketlere güçlü bir kimlik ve sosyal bütünleşme imkanı sağlamıştır. Ruslara karşı Kafkaslarda Şeyh Şamil'in mistik-siyasî karizmatik önderliğindeki -daha sonra literatüre Müridizm şeklinde geçen- direniş hareketi, Hindistan'daki Hilafet hareketi, İngilizlere karşı Sudan'daki Mehdi hareketi, Hollandalılara karşı Endonezya'daki *Sarekat İslam* hareketi, Fransız sömürgeciliğine karşı Fas'taki Ahmed el-Hiba ve İbn Abdilkerim'in sömürge-karşıtı hareketleri bu medeniyetsel varoluş çabasından kaynaklanmaktaydı. Sonuç olarak 20. yüzyıla girerken İslam Dünyası, uzakdoğuda Endonezya'dan uzakbatıda Fas'a kadar hemen hemen tümüyle sömürgeci güçlere karşı sömürge-karşıtı bir hareketler dalgasının etkisi altındaydı. İslam medeniyetinin geleneksel değer ve sembolleri bu mücadelenin belkemiğini oluşturmaktaydı.

İslam Dünyasının doğu ve batısındaki iki uç noktadan verilecek iki çarpıcı örnek bu ortak sömürge-karşıtı psikolojinin İslamî arka planını aydınlatılabilir. Deliar Noer Endonezya'nın 20. yüzyıl başındaki durumunu bu açıdan çarpıcı bir şekilde şöyle tasvir etmektedir: “(Bu yüzden) Batı'dan, yani Hollanda ve Hristiyanlıktan kaynaklanan ve Endonezya Müslümanlarınca hissedilen bir meydan okuma vardı, yüzleşmeleri gereken ve hayatta kalmak istiyorlarsa her vesile ile cevap vermeleri gereken bir meydan okuma. (...) Endonezyalılar Hollandalıları, yalnızca nefreti değil, aynı zamanda İslamın ve Müslümanların düşmanı oldukları fikrini ima eden *şeytan*, *kafir londa* (Hollandalı kafir) sözcükleriyle adlandırıyorlardı. Birçok Müslüman arasında bu yüzyıla (20. yüzyıl) girerken Hollanda kıyafet ve okullarına karşı beliren önyargı bu tavırla açıklanabilir.”³ Benzer hissiyat ve düşüncelere Fas'tan el-Kettanî'nin yazılarında da rastlanmaktadır: “Onlar (Avrupalılar) her cihetten Müslüman topraklarına giriyorlar. Her yandan onlara karşı geliyorlar. İslamı mahkum etmekten başka bir seçenek görmüyorlar... Bu noktada sınır tanımıyorlar, öyle ki, 300 milyonluk İslam ümmetinin (1908'de) sadece üçte biri hür ve bağımsız yaşamaktadır.”⁴

3 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Londra: Oxford University Press, 1973), 21-29.

4 Muhammed bin Ca'fer el-Kettanî, *Nasîhatu ehli'l-İslâm: Tablîi İslamî 'İlmî li- 'Avâmili Sukûti'd-Devleti'l-İslâmiyye ve 'Avâmili Nubûdîba* (Rabat: Maktabatü'l-Bedr, 1908), zikr. yer Henry Munson, *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993), 88-89.

Bu kollektif sömürge-karşıtı ruh dünyanın dört bir yanında Müslüman topluluklar arasında bir ortak kader inancının doğmasına imkan verdi. İstanbul ve Lahor'dan yükselen sömürge-karşıtı iki gür ses, Mehmet Akif ve İktbal, bu hayatta kalma ve ortak kader hislerini şiire döktüler. İktbal'in Osmanlı'nın Libya ve Balkanlardaki direnişi üzerine yazdığı şiirler, Mehmet Akif'in Çanakkale müdafaası ve İslam Dünyasının çeşitli meseleleri hakkında yazdığı manzumeler bu medeniyetsel meydan okuyuş karşısında beliren müslüman idrakin şairane yansımalarıdır.

Osmanlı Devleti 20. yüzyıla girerken sömürgecilğe karşı direnen son bağımsız siyasî merkezdi ve bu konum Osmanlı Devleti'nin hayatta kalmasıyla sömürgeleştirilmiş Müslüman topraklar arasındaki kaçınılmaz bir irtibat doğuruyordu. Bu yüzden, sömürgeleştirilmiş Müslüman topraklarda ortaya çıkan Hindistan Hilafet Hareketi benzeri kitlesel hareketler, Osmanlı Devleti'ni Birinci Dünya Savaşı ve Mustafa Kemal önderliğindeki Türk Kurtuluş Savaşı boyunca desteklediler. Jacob Landau bu ilişkiyi Pan-İslamizm çerçevesinde şu şekilde yorumlamaktadır: “Kuşkusuz Türkiye ve Halifelik, tüm Hilafet kampanyasının etrafında şekillendiği merkezî önemi haiz meselelerdi, çünkü müslüman seçkinler için -seküler eğilimli olanlar dahil- bağımsız bir kurum olarak Halifelik ve bağımsız bir aktör olarak halife giderek artan ölçülerde siyasî kanaatin temel belirleyeni oluyordu... Hilafet hareketinin ideoloğu Azad bütün Müslümanların Halifeye siyasî sadakat ve bağlılık borçları olduğu fikrini besliyordu... Hindistan Müslümanlarının bu Pan-İslamist söyleme cevapları hayli cömert oldu: 1921-22'de 36.5 Rupi lakhs'ı (zamanına göre yaklaşık 1.180.000 ABD Doları) toplandı (fakat sadece 19 lakhs Türkiye'ye aktarılabildi).”⁵

Bu Pan-İslamist siyasetin ikinci hedefi Osmanlı Devleti içerisindeki Müslüman kitleler arasında bütünlük sağlama çabaları ile siyasî, sosyal ve iktisadî reform süreçlerini senkronize etmektir. Sultan Abdülhamid de, Jön Türkler çevresinde kümelenen muhalifleri de bu İslamcı siyasal meşruiyet söyleminin sistemin reformasyonu süreci ile senkronize edilmesi konusunda benzer kanaatlere sahipti.

İdari ve askerî yapının pragmatik bürokratik reformlarla güçlendirilmesi bu hedefin temel aracıydı. Bu yüzden, yapısal/bürokratik siyasî

5 Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford Clarendon Press, 1994), 206-7; Osmanlı ve Hint Müslümanları arasındaki Pan-İslamist ilişkinin ayrıntıları için bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)* (İstanbul: İSAM, 1992).

reformlar ve İslamî söylem, İslamî siyasetin siyasî teori ve pratikte eklektik yaklaşımlar doğuran iki ayırdedici cephesini oluşturuyordu. Bu iki yönü sentezleme ve senkronize etmeyi deneyen Sultan Abdülhamid Pan-İslamizm fikri ile eğitim sistemindeki reformları uzlaştırmayı denedi.⁶ Bu açıdan Osmanlı ve Hindistan Müslümanlarının tecrübeleri arasında ilginç bir paralellik göze çarpmaktadır. Seyyid Ahmed Han tarafından 1881’de kurulup 1920 yılında üniversiteye çevrilen Aligarh Koleji ve Dekkanlı Nizam tarafından –ve Haydarabad’da Osman Ali Han tarafından– kurulan Osmanîye Üniversitesi aynı dönemde Hindistan’da benzer işlevler gördü.⁷

Bu politikaların temel hedefi Batı bilimi ve İslam kültürüyle mücehhez yeni bir nesil yetiştirmektir. Bu açıdan Sultan Abdülhamid ve muhalifleri arasında önemli bir anlaşmazlık yoktur.⁸ Muhalifleri de İslamî prensiplerin Osmanlı Devleti için gereken reformlarla çatışmadığını vurguluyorlardı. Jön Türklerin liderlerinden muhalif Mizancı Murad bu iki yönü, yeni reformun temel prensipleri olarak zikrediyordu: “(i) İslam dînî Osmanlı İmparatorluğu’ndaki zayıflığın doğrudan sebebi olmadığı gibi, onun ıslahına da mani değildir; (ii) nüfus genç, dinç, ılımlı ve samimidir; (iii) hükümet organizması köklü bir değişime ihtiyaç duymaktadır; (iv) yeni oluşturulacak hükümet hakikî bir anayasal desteğe sahip olmalıdır.”⁹

İslamî değerler ile Batı bilimi arasında kurulacak ahenk ve geleneksel İslamî yapıların kurumsal reformlarla senkronizasyonu modernleşmeyle gelen medeniyetsel meydan okuma sürecinde İslamcılarının¹⁰ te-

6 Hakimiyeti boyunca yapılan eğitim reformları ve bunların Osmanlı-Türk modernleşmesine etkisi için bkz. Ş. Mardin, “Religion and Secularism in Turkey”, Albert Hourani, Philip Houry ve Mary C. Wilson (der.) *The Modern Middle East: A Reader*, (London: I.B. Tauris, 1993), 358-363.

7 Hindistandaki eğitim kurumlarının bu fonksiyonu ve İslamî modernizmdeki rolü için bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 63-83.

8 Sultan Abdülhamid’in Pan-İslamizm siyasetinin hedefleri ile Jön Türklerin fikirleri arasında bir mukayese için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 543-550.

9 Mourad Bey, *La Force et la Faiblesse de la Turquie: Les Compantes et les Innocents* (Geneva, 1897), 58-59; İngilizce tercümesi Ernest Edmonds Ramsour tarafından aktarılan, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 42-43.

10 Japonların Batı bilimini Japon geleneksel değerleriyle entegrasyondaki başarıları onlar için bir referans noktası teşkil etti. Dönemin önde gelen Pan-İslamistlerinden olan ve Osmanlı Devleti’nin Uzakdoğu ve Japonya’da temsil edilmesinde önemli görevler üstlenen Abdurreşid İb-

mel argümanlarını teşkil etmiştir. Bu yaklaşım, 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla resmî olarak başlayan batılılaşmanın getirdiği medeniyetsel meydan okumaya karşı verilen cevaplara yansıyan süreklilik unsurlarının başında gelir.¹¹ Bu sürekliliğe binaen İslamî kurum ve siyasî kültür unsurlarının radikal bir şekilde tasfiyesi meselesi, bu yüzyılın ilk çeyreği için İslam Dünyasının siyasî gündeminde yer almıyordu. Aksine, bunların yeni kurumların da desteğiyle etkin bir şekilde hayatta kalması Osmanlı Devleti'nin hayatiyetini sağlayacak temel politika kabul ediliyordu. Batı-yanlısı İttihat ve Terakki liderleri de bu temel politikayı büyük ölçüde sürdürme yolunu tercih ettiler.

Tüm bu uzlaştırma çabaları, dönemin İslam siyaset teorisinin öncülerine ilham vermiştir. Afgani'nin İslam Dünyasındaki¹² milliyetçi eğilimler ve İslamî birlik fikri üzerindeki etkisi, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın İslamî bir yaklaşımla¹³ ortaya koymaya çalıştığı bürokratik re-

rahim'in tecrübesi iki Batı-dışı toplumun tecrübelerinin aktarımı açısından ilginç ipuçları sunmaktadır. Bkz. Abdurresid İbrahim, *20. Asrın Başlarında İslam Dünyası ve Japonya'da İslamiyet*, 2 cilt (İstanbul, 1987).

11 Tanzimat Fermanı'nın giriş kısmı bu karakteristiği taşır. Bu kısımda yeni politikanın hedefi, Osmanlı Devleti'nin tarihî başarısının ardındaki temel güç olarak ilan edilen İslamî düzenin ve şeriatın tekrar güçlendirilmesi olarak tanımlanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın metni için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5. Cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 255-258.

12 Jacob Landau bu karakteristiği Afgani'nin Pan-İslamizm bağlamındaki en büyük meziyeti olarak görür: "Afgani'nin bağlamımız açısından en büyük meziyeti, en azından kendi zamanında Pan-İslamizm ve milliyetçiliğin birbirini karşılıklı olarak tamamlayabileceğini göstermiş olmasıdır. Osmanlı Sultanı'nın hükümlerliği altında yarı-özerk bir Müslüman devletler konfederasyonu fikriyle bile ilgilendi." *Politics of Pan-Islam*, 21.

13 Şerif Mardin bu çerçevede Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Batı kurumlarıyla İslamî geleneği uzlaştırma çabasının altını çizer: "Onun için, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşüşü bütün Müslüman milletleri ilgilendiriyordu ve İslamın bir zamanlar güçlü olduğu topraklarda Avrupa hegemonyasının kurulması demekti. Bu yüzden planı, genelde İslamî devletler ve özelde yüzyıllarca Müslüman milletlerin liderliğini yaptığı için Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden ihyasıydı. Onun İslamî ağırlıklı olan yaklaşımı kitabının adına yansımıştı, İslamî Devletlerin İhtiyacı Olan Reformlar [Reforms Necessary to Islamic States]... Aslında İslamî akidede Müslüman ülkeleri Batı kurumlarını devralmaktan alıkoyan herhangi bir akidevî şart yoktu. Aksine, Peygamber'in ilmin nerede bulunursa alınması gerektiği yönündeki hadisinin etkisi, bu konuda İslamın gösterdiği toleransın bir göstergesiydi." *The Young Ottoman Movement: A Study in the Evolution of Turkish Political Thought in the Nineteenth Century*, Phd. Thesis, Stanford University (1958, 281-283).

formlar, Mehmet Akif ve Said Nursî'nin¹⁴ daha katılımcı bir anayasal siyasetin tesisi için Sultan Abdülhamid'e karşı geliştirdikleri İslamî muhalefet, İttihat ve Terakki hükümetinin başbakanı olan Said Halim Paşa'nın¹⁵ İslamî siyasî çözüm önerilerinin tümü, İslamî siyasî düzenin sömürgeci uluslararası sisteme karşı hayatta kalması için gereken çözümü bulma yönündeki bu uzlaşmacı ve eklektik çabaların örnekleridir.¹⁶

Kurumsal batılılaşmaya rağmen, İslamî siyasetin kavramsal ve teorik çerçevesi bu dönemde hâlâ geleneksel bir karakter taşıyordu. dar'ül-İslam, cihad, hilafet, şura, biat gibi klasik İslam siyaset düşüncesinin çekirdeğini oluşturan kavramlar Müslüman bireyin siyasî tasavvurunda temel parametreler olmayı sürdürüyordu. Müslüman kitlelerin sömürge güçlerine karşı seferber edilmesinde etkin bir şekilde kullanılan bu kavramlar, İslam toplumunun sosyo-politik kültüründeki ve yönetici elitin siyasî meşruiyet söylemindeki fonksiyonel rolünü de kaybetmedi. Tüm Osmanlı havzasında 1911'den 1923'e kadar süren uzun savaşlar boyunca Müslüman kitlelerin seferber edilmesi ve İslam Dünyasının diğer bölgelerindeki sömürge-karşıtı hareketler ancak bu sosyo-kültürel ve sosyo-politik bağ sayesinde meşruiyet ve sosyalleşme kazanarak başarılı olabildi. Batılı güçlere ve sömürge idarelerine karşı cihad ilanı İslam Dünyasının çeşitli yerlerinde görülen ortak bir uygulamaydı. İslamcı ve milliyetçi eğilimler Batı sömürgeciliğine karşı verilen mücadelede bu söylem alanı çerçevesinde beraberce gelişti.

İslam dünyası kavramının muhtevası ve kapsamı ile ilgili olarak bu dönemde yaşanan iki önemli gelişme söz konusudur. Birincisi; bu dönemin sonunu simgeleyen Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı ile bir-

14 İslam Dünyasının birliği ve siyasî kurumlar reformuna dair fikirleri için bkz. *Münazarat* (İstanbul: Envar, 1993) 28, 34, 39-40; *Sunubat* (İstanbul: Sözler, 1977), 36-40; ve *Divan-ı Harb-ı Örfî* (İstanbul: Sözler 1978), 41-50. Burada arz ettiğimiz İslam siyasetini dönemlendirme dememesinin 20. yüzyılda Said Nursî'nin hayatına ve düşüncelerine uygulanması için bkz. Davutoğlu, "Bediüzzaman ve 20. Yüzyılda İslam Dünyasının Siyasası", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu III* (İstanbul: Yeni Asya, 1996), 606-628.

15 İslam Dünyasındaki krizi ele alan ve batılılaşma stratejilerini eleştiren kitabı ilk olarak 1918 yılında basıldı. Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz.

16 Bu dönemin önde gelen İslamcıların eser ve savlarının derlemesi için, bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 3 cilt (İstanbul: Kitabevi, 1998).

likte İslam dünyası Doğu Trakya dışında Avrupa irtibatını fiilen kaybetmiştir. Bu durum İslamiyet'in Avrupa içindeki etkisi ve İslam-Avrupa ilişkileri açısından 1492 yılında Endülü's'ün düşmesinden sonra yaşanan en radikal değişim olmuştur. Bundan sonra İslam Dünyası denince 20. yüzyıl boyunca Afrika ve Asya odaklı bir imaj söz konusu olacaktır. Bu yüzden Arnavut ve Boşnaklar gibi müslüman fakat otantik anlamda Avrupalı milletler bile bölgede 20. yüzyılın son on yılında yaşanan kriz süresince kendi topraklarında yabancı uyruklu unsurlar olarak gösterildiler ve etnik kıyıma tabi tutuldular.

İkincisi; klasik dönemdeki istisnâ ve sınırlı örnekler dışarda tutulursa ilk defa yoğun Müslüman toplulukların yaşadığı bölgeler gayri-Müslim idareler altında kalmışlardır. İlk çarpıcı misali Küçük Kaynarca anlaşması sonrasında Kırım'da gözlenen bu yeni özellik klasik kavramlara dayalı tanımlamaları önemli ölçüde sarsmıştır. Tarihte ilk defa bu dönemde ortaya çıkan müslüman azınlıklar da temelde üç grup içinde ele alınabilir: (i) Cezayir Müslümanlarının Fransa, Sudan Müslümanlarının İngiliz egemenliği altına girmesi örneğinde görüldüğü gibi buldukları bölgede çoğunluk teşkil eden büyük Müslüman toplulukların edilgen unsurlar haline dönüşmesi; (ii) buldukları bölgede azınlık olmakla birlikte önceki dönemlerde etkin olan Müslüman grupların sömürge idareleri altına girmeleri ki bunun en çarpıcı örnekleri kendi bölgelerinde uzun asırlar boyu egemenlik kuran Hint Müslümanları ve daha önce de azınlık durumunda olan Filipinler ve Güney Afrika'daki Müslüman topluluklardır; (iii) güçlü komşu ülkeler tarafından işgal edilmek suretiyle azınlık konumuna düşen Müslüman gruplar ki, bunlar daha çok Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesi ile oluşmuşlardır. Kırım ve Bosna Müslümanları dışında Kazan ve Doğu Türkistan Müslümanları da bu kategori içinde değerlendirilebilir.

2. Mutlak Sömürgeci Bağımlılık: Geleneksel İslamî Siyasetin Sonu

Genelde iki dünya savaşı arasında kalan, daha özeldense Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin dağılması ile başlayıp 1924 yılında Halifeliğin ilgasıyla¹⁷ belirginlik kazanan ve İkinci Dünya Sa-

17 John R. Mott -bu dönemin Batılı gözlemcilerinden biri- Halifeliğin sona ermesini İslam Dünyasındaki değişim sürecinin en çarpıcı örneği olarak görür: "Bütün bunların hepsinden daha dikkate değer olanı Halifeliğin kaldırılmasıdır. Bu sarsıcı gelişmenin etkisi Pan-İslamizm abidesinin temel taşlarından birinin düşmesi gibidir. Müslümanlar arasında moral birlik ve beraberlik hissindeki bu zayıflama artarak hissedilecek." *The Moslem World Today* (London: Hodder and Stoughton, 1925), vii.

vaşı sonrası sömürge-karşıtı devrimlere kadar devam eden bu dönem İslam toplumları açısından sadece 20. yüzyılın değil, bütün bir İslam medeniyet tarihinin en radikal değişikliklerinin yaşandığı bir dönem olmuştur. Gelenek-modernite geriliminin yoğun olarak yaşandığı bu zaman diliminde kültürel kimlik tanımlamalarında, sosyalleşme süreçlerinde ve ekonomi-politik egemenlik alanlarında köklü yüzleşmeler ve değişiklikler yaşanmıştır. Geleneksel siyasal egemenlik alanlarının daralması geleneksel kavram ve kurumların yaygın bir marjinalleşme süreci ile karşı karşıya kalmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bu dönemde İslam siyasasının temel teorik meselesini, tarihî birikim içinde gelen kavram ve kurumların devre dışı bırakılması karşısında yeni bir çerçevenin oluşturulması; pratikte ise siyasî merkez dışında kalmış olmanın getirdiği problemleri cemaatleşme yolu ile aşma ve sömürgeci uluslararası sisteme karşı direnişi güçlendirme çabası olarak özetleyebiliriz.

İslam Dünyasındaki siyasî tartışmaların bu dönemdeki genel özellikleri uluslararası çevre ile doğrudan irtibatlı nitelikler taşımaktadır. Bu dönemde uluslararası sistemin biri felsefî diğeri siyasî iki özelliği öne çıkmıştır: (i) dinlerin etki alanının sistematik seküler ideolojiler karşısında gerilemesi ve bazı alanlarda marjinalleşmesi; (ii) sömürgeci siyasal yapıların gerek kurumsallaşmaları, gerek etkinlikleri gerekse bilimsel/felsefî meşruiyet alanları açısından zirve dönemlerini yaşıyor olmaları.

Bu genel çerçeve içinde, hem bir bütün olarak hem de parça parça sömürgeci uluslararası sistem karşısındaki direniş noktalarını kaybeden İslam Dünyası kültürel, siyasal ve ekonomik alanda üç temel nitelikle anılır hale gelmiştir: (i) Osmanlı Devleti'nin Avrupa'dan çekilmesiyle kültürel alanda hemen hemen tamamıyla bir Afro-Asya olgusu, (ii) siyasal alanda Türkiye, İran ve Afganistan hariç bir sömürge coğrafyası; (iii) ekonomik alanda bir sömürge ekonomi-politik sisteminin çevre/edilgen unsuru. Bu tablo ile İslam Dünyası tarihinde ilk defa dünya sisteminin tamamıyla edilgen bir unsuru haline dönüşmüştür.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin dağılması İslam Dünyasını Avrupa sisteminin bir parçası olmaktan çok, sömürgeci sistemin Afro-Asya nitelikli edilgen bir alt unsuru haline dönüştürdü. Türkiye, İran ve Afganistan dışındaki İslam Dünyasının tümüyle sömürge yapılarının parçası haline gelmesi kapsamlı bir egemenlik ve temsil problemini beraberinde getirmiştir. Bağımsızlıklarını korumayı başaran bu üç ülkeden arasında Türkiye Batı dünyasının bir

parçası olabilmek için kapsamlı bir Batılılaşma politikası¹⁸ uygularken, İran ve Afganistan İngiliz ve Rus nüfuz alanlarının belirlediği yarı-sömürgeci ekonomi-politik yapılanmanın etkisi altında bulunuyordu.

Bu sömürge yapılanması İslam Dünyasının ekonomi-politik birimleri arasında radikal bir kopuşa ve yabancılaşmaya yol açmıştır. Birbirine komşu müslüman sömürgelerin farklı sömürge sistemlerinin parçası haline gelmeleri geleneksel dönemdeki ekonomi-politik, kültürel ve sosyal alanların dağılması ve yeniden yapılanmasını beraberinde getirmiştir. Bu sömürgeci yapılanmanın belirlediği merkez-çevre ilişkisi kaynak-üretim süreçlerini, malî politikaları, ekonomik planlamada öncelikleri ve kamu yönetimi zihniyetini belirlerken, sömürgeleştirilmiş toplumlar giderek kendi kaynaklarını yönetecek siyasî iradeden mahrum kalmışlardır. Bu nedenledir ki, bu dönemde herhangi bağımsız bir Batı-dışı ekonomi-politik birimin varlığını sürdürdürebilmesi imkanı hemen hemen tümüyle ortadan kalkmıştır.

Bu dönemde İslam coğrafyasındaki ham madde ve kaynakların kullanımını sömürgeci yapının ihtiyaçlarına göre planlanmaya başlanmıştır. Bu durum ekonomik kaynaklar ile yerel ihtiyaçlar arasındaki bağı koparan yoğun bir ekonomik yabancılaşma sürecini beraberinde getirmiştir. İngiliz Sterlini ve Fransız Frangının oluşturduğu malî blokların dünya ekonomisini kategorik olarak ayrılmış iki malî yapıya bölmeye reel ekonomi ile parasal araçlar arasındaki bağı da kopması sonucunu doğurmuştur.

Bu genel çerçevede içinde sömürgeleştirilmiş ülkelerde ekonomik planlama, “bu sömürgeci yapının daimî bir karakter taşıdığı ve her sömürge sisteminin sömürge yönetimi tarafından belirlenen kendine has bir iktisadî bütünlüğe sahip olduğu” varsayımı üzerine kurulmuştur. Bu varsayım, farklı sömürgeci merkezlere, yine o merkezlerin ekonomik çıkar ve öncelikleri uyarınca bağlanmış sömürge toprakları arasındaki bağı zayıflatarak çözülmesine yol açan kapsamlı bir bölgesel yabancılaşma ortamı doğurmuştur. Sömürge-içi bağımlılık, farklı sömürge merkezlerine bağımlı kılınan sömürgeleştirilmiş müslüman topraklar arasında mümkün olabilecek herhangi bir rasyonel ilişkinin altyapısını tümüyle tahrip etmiştir.

Örneğin, Kuzey Afrika’da Mısır, Libya ve Cezayir, bölge üzerinde birbiriyle çelişen ekonomik planlar kuran farklı -sırasıyla İngiliz, İtal-

18 Mardin’in vurguladığı üzere, bu kültürel Batılılaşma “Türk vatandaşlarına din ve dinî kültürün yerini alacak yeni bir dünya görüşü sağlama”ya çalışıyordu. Bkz. Mardin, *Türkiye’de Din ve Sekülerizm* [Religion and Secularism in Turkey], 371.

yan ve Fransız- sömürge idarelerine bağımlı kılınmışlardır. Aynı şey İngiliz ve Fransız hegemonyaları tarafından bölünen Ortadoğu için de geçerlidir. İngiliz, Hollanda ve Fransız sömürge yönetimleri, Güneydoğu Asya'da birbiriyle doğrudan bölgesel bağlantıları olmayan farklı siyasî ekonomiler oluşturmuşlardır. İngiliz sömürge yönetimi kendi ekonomik çıkarları için Malay yarımadasının demografik yapısını bile değiştirirken, Hollanda yönetimi Endonezya Adaları'nı kendi sömürge sistemlerinin ihtiyaçlarına göre idare etmiştir. Geleneksel dönemde başlıbaşına bir ünite olan ve coğrafi yapısı gereği parçalanması mümkün olmayan Borneo adasının İngiltere ve Hollanda arasında iki farklı ekonomi-politik bölgeye ayrılmış olmasının farklı sömürge geçmişleri dışında başka herhangi bir bölgesel meşruiyeti yoktur. Hint Okyanusu'nda Batı Afrika'dan Bengal Körfezi'ne, Yemen'den Malakka'ya uzanan ve kökleri 13. yüzyıla kadar giden tarihî ekonomik kuşak, Batı sömürge sistemi tarafından bölgesel yabancılaşma pahasına merkez-çevre sömürge bağımlılığını gerçekleştirmek amacıyla parçalanmıştır. Müslüman topluluklar arasındaki bu tip bölge-içi yabancılaşmalar daha sonraki dönemlerde de bölgesel ekonomik işbirliği ve entegrasyon çabalarının önünde büyük bir engel oluşturmuştur.

Bu dönemde hilafetin ilgası İslam Dünyası için siyasal temsil ve egemenlik açısından bir merkez kaybı/kayması sonucunu beraberinde getirmiştir. Sömürgeciliğin mutlak egemenliği ile hilafetin sona ermesi uluslararası sistemin egemenlik ilişkileri ve işleyişi açısından biri diğerini tamamlayan gelişmelerdi. Siyasî bir kurum olarak Hilafet, 13. yüzyıl Moğol İstilasası ile yaşanan dönemsel kriz dışında, İslam tarihi boyunca 20. yüzyıla dek yaşamayı sürdürmüştür. Halifeliğin bu dönemde sona ermesi, İslamî siyasetin siyaset alanında hem İslam Dünyası bünyesinde hem de uluslararası sistem içinde marjinal bir konuma itilmekte olduğunun en çarpıcı göstergesi olmuştur.

Sonuçta Halifeliğin sonu Batı sömürgeciliğine alternatif teşkil eden İslam Dünya Sisteminin sonu olarak görülmüştür. Bu yeni konjonktür ayrıca yüzyıllar boyu alternatif bir siyasî düzen sunan *darü'l-İslam* kavramıyla ilgili bir belirsizlik ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Bu, baskıcı bir uluslararası sistem olan sömürgeciliğe ve ideolojik, teorik ve kurumsal bir rakip olan modernizme karşı en önemli direniş noktalarının dirençlerini kaybetmesi demektir. Avrupa-merkezli sömürgeci sistemle Afro-Asya Müslüman toplumları arasındaki ekonomi-politik bağımlılık ilişkisi bu dönemde zirveye çıkmıştır. Bunun sonucu olarak, İslam Dünyası, tarihinde ilk kez dünya siyasetinde çevresel bir unsur haline

¹⁹ Kuşkusuz bu terimin hukukî anlamı geçerliliğini ve etkisini sürdürmüştür.

gelmiştir. Teorik çerçevedeki güçlü ben-idraki ile uluslararası statüdeki bu marjinalleşme arasındaki çelişki müslüman kitlelerde yoğun bir psiko-sosyal gerilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gerilim daha sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmeye devam etmiş ve çağdaş İslam siyasasına refleksif bir nitelik kazandırmıştır..

Bu marjinalleşmenin diğer bir yönü ise Müslüman toplumların iç yapısı ile ilgilidir. Bu dönemde gözlenen radikal dönüşüm İslam'ın siyasal kültür ve kurumsallaşma sürecindeki etkisinin zayıflamasına yol açmıştır. Özgün İslamî kurumlar merkezî konumlarını yitirerek yerlerini sömürgeci ve seküler elitlerce kurulup yeni yeni benimsenen modern kurumlara bırakmaya başlamışlardır. Öte yandan, sömürge döneminde eğitim sistemlerinde görülen radikal değişim, sömürgeci merkezlerle sömürgeleştirilmiş toplumlar arasında özellikle yeni-sömürgeci dönemde etkin olacak bir ara(cı) elitin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Siyasal kültür oluşumunda önemli sonuçlar doğuran bu ara elitin ortaya çıkışı bir anlamda sömürgeci etkinin devamının teminatı olmuştur.

Bu yeni uluslararası konum İslamî siyasete dair teorik çerçeve ve tartışmaları da derinlemesine etkilemiştir. Bu etki biri teorik diğeri pratik nitelikli iki ana çerçevede ele alınabilir. Teorik tartışmaların yoğunlukta olduğu birinci çerçeve hilafet kurumunun sonu ve yeni siyasî yapılanmayı yorumlama çabalarının doğuşu ile ilgilidir.²⁰ Bu konudaki temel eğilimler üç önemli şahsiyet tarafından geliştirilen üç yaklaşımda vücut bulmuştur: (i) Hilafet kurumunun belkemiği olan İslamiyet'in siyasî mesajının ve muhtevasının inkarı ki bu yaklaşımın temel argümanları, siyasî bir kurum olarak Halifelik'in tarihî teori ve uygulamasını reddederek aradaki tenakuzu yok etmeye çalışan Ali Abdurrazık'ın *Usûlü'l-Hüküm* isimli kitabında²¹ en iyi şekilde formüle edilmiştir; (ii) siyasî kurumların reformu için gelenek ile modernite arasında yeni bir sentez oluşturmaya çalışan teorik çerçeveler geliştirmek ki bu yaklaşımın en iyi örneği Reşid Rıza'nın Halifelik kurumunu yeniden yapılandırmak için geleneksel ve modern unsurların bir sentezini sunduğu *el-Hilâfe*²² adlı kitabıdır; (iii) İslam siyasetinin, İslam düşüncesinin bir bütün olarak yeniden inşasını vurgulayan genel bir felsefi/teorik çerçeve içerisinde değerlendirilmesi ki Muhammed İkbâl'in *The Reconst-*

20 Türkiye'deki geçiş döneminde (1922-1924) Halifelik kurumu üzerine yapılan teorik tartışmalar için, bkz. Sami Erdem, "Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divan-İlmî Araştırmalar*, 2 (1996): 119-146.

21 Bkz. Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm* (Beyrut: 1966).

22 Bkz. Reşid Rıza, *el-Hilâfe* (Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabî, 1988).

ruction of Religious Thought in Islam isimli başyapıtında cumhuriyetçi ruhun inşasında *İcma*'nın rolünü yeniden yorumlaması bu yaklaşımın en iyi örneğidir.²³

Daha pratik sonuçlar doğuran ikinci yön ise devlet ile onun İslamî sosyal fonksiyonları arasındaki organik ilişkinin kaybolmasıdır. Böyle bir organik ilişki İslam tarihi boyunca farklı coğrafyalarda ve farklı siyasal kültür alanlarında gördüğümüz ortak bir sosyo-politik uygulamaydı. Devletin bu sosyal fonksiyon alanlarından çekilmesi ya da sömürgeci yapıların bu alanda bir siyasal meşruiyet alanı oluşturamamaları cemaat yapılarının sosyal alanda önemli bir merkez niteliği kazanmaya başlamalarının önünü açmıştır. Bu dönemde cemaatler formundaki sosyal grupların İslamî faaliyetlerdeki bu boşluğu doldurmak maksadıyla doğuşları sözkonusu durumun doğal bir sonucudur. Bu dönemde bağımsız siyasal otoritelerini kaybeden müslüman topluluklar tarihte ilk kez İslamî sorumlulukları devletin desteği olmaksızın yerine getirme problemiyle yüzleşmişlerdir. Dahası, sömürgelerde müslümanlar İslamî mükellefiyetlerini sosyo-politik zıtlıkla yaratan devletin siyasî gücüne 'rağmen' yerine getirmek durumunda kalmışlardır.

Bu tür gerilim alanlarında bir önceki dönemde hilafetin üstlendiği ve genelde cihad ilanı ile kendini gösteren temsil ve egemenlik konumunu siyasal egemenliğe sahip olmayan ancak sosyal direnci temsil etmeye başlayan cemaatler üstlenmeye başlamışlardır. Bu cemaatler bir taraftan sömürgeci güçlere karşı cihad sorumluluğunu, diğer taraftan da zekat toplama/dağıtma gibi İslamî sorumlulukları yerine getiren birer sosyal ilişkiler ağı işlevini üzerlerine almışlardır. Bu gruplar aynı zamanda Müslümanların günlük hayatında İslamı marjinalize ederek radikal bir medeniyetsel dönüşümü başarmaya çalışan seküler elite karşı popüler İslamî muhalefetin sözcüsü konumlarını pekiştirmişlerdir. Mısır'da *İhvan-ı Muslimin*, Pakistan'da *Cemaat-ı İslamî*, Türkiye'de *Risale-i Nur* hareketleri bu dönemde kurulmuş ve etkinlik alanı kazanmışlardır. Bu hareketler dinin sosyal hayattaki merkezî rolünü korumak için Müslüman kitlelerin sosyal yaşamında yeni ve alternatif kanallar oluşturma çabası içine girmişlerdir.

Dönemin temel siyasî sorusu geleneksel kavram ve kurumların tasfiyesinden sonra yeni teorik ve kavramsal çerçevenin nasıl oluşturulacağı ve neticede siyasî alandaki dışlanmışlığın getirdiği problemlerin üstesinden nasıl gelineceği meselesiydi. Bu dönem boyunca müslüman kitleler Hindistan'dan Cezayir'e, Sudan'dan Endonezya'ya kadar

²³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1988), 173-74.

anti-sömürgeci bir mücadeleye giriştiler. Sömürgeci güçler bu direniş çabalarının modernizm ve sömürgeciliğin karşı konulamaz güçleri karşısında İslam medeniyetinin son nefesleri olduğunu sanıyordu. Arnold Toynbee'nin bu dönemde kaleme aldığı *A Study of History* başlıklı başyapıtında aralarında İslam medeniyetinin de bulunduğu bütün yerel medeniyetlerin son dönemlerini yaşamakta oldukları ve Batı medeniyetinin etkisi karşısında zamanla kaçınılmaz bir şekilde tasfiye olacakları görüşü konjonktür-teori ilişkisi açısından dikkat çekicidir.²⁴ Ancak, Müslüman kitleler arasındaki güçlü ben-idraki, takip eden dönemlerde İslami kimliğin yeniden doğuşu için temel psikolojik güç olmuştur. Asrın sonunda aralarında İslam medeniyetinin de yer aldığı yerel medeniyetlerin yeni bir canlanma süreci içine girmeleri 20. yüzyılın ikinci çeyreğine damgasını vuran bu tasfiyeci varsayımın geçerliliğini büyük ölçüde sarsmıştır.

3. Sömürgecilik-sonrası Dönem:

Müslüman Ulus-devletlerin Oluşumu

Takriben 20. yüzyılın üçüncü çeyreğine tekabül eden bu dönemde uluslararası sistemin iki belirgin özelliği öne çıkmıştır: (i) Çift kutuplu yapı ve (ii) II. Dünya Savaşı sonrasında Westfalya ulus-devlet sisteminin Avrupa-dışı alanlara doğru yaygınlaşma sürecine içine girmesi. Bu iki özellik bir taraftan ulus-devlet yapılanması ile yeni yeni tanışan Avrupa-dışı toplumların siyasal kültür ve kurumsallaşma problemlerinin derin etkisini yaşayarak devletleşme sürecine geçmelerine yol açarken, diğer taraftan çift kutuplu yapının baskıları ile bu devletleşme süreci arasında doğrudan bir etkileşim oluşturmuştur.

Bu dönemde İslam dünyasında da çift yönlü bir oluşum süreci yaşanmıştır: (i) nüfusu müslüman çoğunluklardan oluşan ulus-devletlerin ortaya çıkması ve (ii) daha önce sömürge tebası olan ve buldukları bölgede azınlık durumunda olan müslüman toplumların yeni ulus-devlet yapılarının azınlıkları haline dönüşmeleri.

Müslüman topluluklardan oluşan ulus-devlet tecrübesi siyasal dönüşüm açısından radikal etkilerde bulunmuştur. Daha önce jeopolitik, jeoekonomik ve jeokültürel bütünlük oluşturan alanlarda çok sayıda yeni devletin ortaya çıkması bir taraftan birçok iç çelişki ve dinamiklerin devreye girmesine yol açarken, diğer taraftan da yeni siyasal ünitelerin aralarındaki ilişkilerin tanımlanması problemini beraberinde getirmiştir. Sınır kimlikleri ile *darü'l-İslam* benzeri geleneksel kavram ve bu kavramlara dayalı kimlikler arasındaki uyumsuzluklar siyasal kimlik ve

²⁴ Arnold Toynbee, *A Study of History* (New York: Dell Publishing, 1981), I, 286.

meşruiyet problemleri yanında yeni gerilim alanlarının oluşmasına da yol açmıştır. Geleneksel Osmanlı millet sisteminin çözülmesini müteakib önce sömürge yapılarının, daha sonra da ulus-devletlerin ortaya çıkmasının Ortadoğu ve Balkanlarda yol açtığı yeni gerilim alanları bunun en çarpıcı misalini teşkil etmektedir. Bu dönemde İslam dünyası kavramı yeni oluşan müslüman nüfusa sahip ulus-devletlerin sınırları ile özdeş bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Bu ulus-devletlerin oluşma sürecinde birbiriyle ilintili dört önemli etken belirleyici olmuştur: geleneksel siyasî kültür, modernleşme süreci, sömürgeci miras ve mevcut uluslararası düzenin çift kutuplu yapısı. İççe geçen ve karşılıklı etkileşimde bulunan bu dört unsurun ortaya çıkardığı yeni siyasal birimler bu dönemde yoğun bir meşruiyet sorununun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Sözü geçen dört unsur arasındaki çelişkiler, meşruiyet sorununu İslamî siyasetin sömürge sonrası dönemdeki teorik ve pratik meselelerini derinden etkileyen ciddi bir bunalıma dönüştürmüştür.

Bu dönemde İslam Dünyası Westfalya ulus-devlet sisteminin temel parametrelerini benimsemek zorunda kalmıştır. Ancak, ülkeye bağlı kimlik tanımlamasının getirdiği parçalı yapıyı, müslüman kitlelerin bir ümmet olmanın verdiği evrensel bilinç üzerine kurulu geleneksel siyasî tasavvuru ile bağdaştırmak yeni bir siyasal kültür oluşturma sürecinde ciddi zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu açıdan, geleneksel darü'l-İslam tasavvuru ile modern ulus-devlet temelli dünya sistemi tasavvuru arasındaki uyumsuzluk teorik ve pratik alanda önemli sonuçlar doğurmuştur. Teorik olarak darü'l-İslam, teori ve pratikte kendine özgü ve tutarlı bir dünya düzenine işaret edegelmişti. Bu nedenle *darü'l-İslam*, ulus-devlet sisteminin unsuru olmayıp, içinde çok çeşitli siyasî otoritelerin²⁵ ve özerk zımmî grupların birlikte var olduğu alternatif bir siyasî düzen öngörüyordu.

25 İslam'ın hızla yayılması veya halifenin merkezî otoritesinin yetersizliği gibi nedenlerle değişik tarihî dönemlerde farklı devletlerin ve siyasî otoritelerin ortaya çıkmış olması bu kavramın bir devletin otorite alanı olarak değil, bireysel devletlerin güç kontrol alanlarının ötesinde siyasal-hukukî bir alan için kullanılmış olduğunu gösterir. Bu bireysel devletler Selahaddin Eyyubî'nin Haçlı Seferlerine karşı mücadelesinde olduğu gibi bazen siyasî merkezin yetersizliğinin sonucu doğan siyasî boşluğu doldurmuşlardır. Bazen de Selçuklu Sultanı Tuğrul'un Abbasi halifesinden veya Hint Müslüman idarecilerinin Osmanlı halifesinden yardım istemesi gibi, halifenin onayını talep ederek kendi siyasî otoritelerini meşrulaştırma çabasına yönelmişlerdir. Bununla beraber, bunlardan hiç biri darü'l-İslam'ın kendi devletleri tarafından kontrol edilen coğrafi bölgeyle sınırlı olduğu iddiasında bulunmamıştır.

Tarihi süreç içinde *darü'l-İslam* birlik içinde çokluk taşıyagelmişti ve bu gelenek ulus-devletin homojenleştirici karakteriyle çelişiyordu. Osmanlı *millet sistemi* bu geleneksel siyasî düzenin son örneğiydi. Osmanlı *millet sistemi* ile Avrupa Westfalya sistemi arasındaki uzlaşılması güç çelişki ve bu çelişkiden kaynaklanan mücadele Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar sürdü. Aslında, Osmanlı İmparatorluğunun dağılması bir anlamda Westfalya sistemini milliyetçi dalgalarla bütün Avrupa sathına yayan Fransız Devrimi'nin önemli sonuçlarından biriydi.

İki gelenek arası uzlaşmazlık teori ve pratikte yeni ve dinamik eğilimler yaratmıştır. Bu noktada iki temel eğilim tesbit edilebilir. İlki, geleneksel/İslamî kavram ve değerlerin siyasî meşruiyet sürecindeki rolünü asgariye indirmeyi deneyen seküler/laik milliyetçilik üzerine kuruluydu. Bu eğilimin önderleri, aslında gerçek anlamda birer tarihî ve coğrafi varlık olmaktan çok sömürgeci güçlerin nüfuz alanlarını yansıtacak tarzda bölümlenmiş yeni ülkeler üzerindeki siyasî otoritelerini haklılaştırmak için yeni bir millî kimlik ve kültür, yeni bir teritoryal siyasî sistem ve millî bir ekonomi yaratmaya çalıştılar. Onların asıl siyasî gündemleri sömürge hegemonyasının sona ermesinin ardından oluşan fiilî (*de facto*) siyasî yapıların toprak bütünlüğünün nasıl meşrulaştırılacağı ve korunacağı meselesiydi. Devletlerarası sistemin sözde-egemenliği bu siyasî elitleri İslam Dünyasında ya kontrol-temelli totaliter sistemler ya da geleneksel krallıklar kurmaya yöneltti. Kültürel ve ekonomik politikalar bu temel meseleyi çözmek için gerekli sıradan araçlar olarak görülmüştür: “Sadece dış gözlemciler değil, Ortadoğu devletlerinin kendi liderleri de görevlerini mühendislik, mimarî, planlama/tasarım ve benzeri işlere eş tutuyor. Yeni toplumlar tasarlıyor, devleti tasarımlarını inşa etmelerini sağlayacak kurumlar topluluğundan ibaret sayıyorlar. İdeolojiler farklılaşsa da, devlet müdahalesine duyulan ihtiyaç değişmiyor. Ve bölgedeki hiç bir devlet bir ulusal plan tasarlama fırsatını kaçırmıyor.”²⁶

Diğer taraftan ikinci eğilim, alternatif bir devlet modeli oluşturmak için İslam siyasetini yeniden-kavramsallaştırıp tekrar sistemleştirme yolunu tercih etmiştir. Bu süreçte geleneksel siyasî düzenin *darü'l-İslam* ve *Millet Sistemi* gibi ortak kavramları yerlerini *İslam Devleti*²⁷ gibi modern siyasî sistemin İslamî karşılıklarına bırakmıştır. İslam Devleti

26 Alan Richards ve John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder: Westview Press, 1990), 186.

27 Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı), 8 (1994): 234-240.

kavramının bu dönemde merkezî bir konum kazanması bu dönem boyunca İslam siyasasının yeni bir çerçeve içinde kavramsallaştırılması ihtiyacının doğal bir sonucudur.²⁸

Yeni literatür ve bu literatür çerçevesinde Hindistan ve Pakistan'da Mevdudî²⁹, Mısır'da Seyyid Kutub³⁰, Fas'ta Allal el-Fasî³¹ ve İran'da Ali Şeriatî³² tarafından geliştirilen siyasî söylem, Batı siyasî teori ve

- 28 İslamî gelenekle Batı siyasî kurumlarını uzlaştırma çabaları öyle bir noktaya geldi ki Rousseau İlyas Ahmed tarafından ilk olarak Allahabad'da bu dönemin arefesi 1944'te yayınlanan *The Social Contract and the Islamic State* adlı kitabında gizli Müslüman olarak ilan edildi. "İslamî siyasî oluşumun bu ilk prensiplerinin Rousseau'nun siyasî fikirleriyle olan benzerliği daha geniş bir federasyon birimi olarak şehir devletiyle bitmez, ve onun insanın yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarına olan vurgusu yanında eşitlik, adalet ve kardeşliğe olan vurgusu da vardır. Daha önemli olan bir üçüncü nokta daha var. Toplumsal sözleşmeyi yaparak Organik Topluluk yaratır. İslam'da da toplum Toplumsal Sözleşme ile oluşturulmuştur... Şimdi eğer bu onun inancıysa (ve onun İslamî açık bir şekilde kabul ettiğini ilan etmemişken), onun en azından içinden (kalben) Müslüman olduğunu söylemek çok ileri gitmişlik mi olur?" *The Social Contract* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 140-141, 155-156.
- 29 Mevdudî'nin İslam devleti ve siyasî sistemi hakkındaki fikirleri için, bkz. *Fundamentals of the Islamic Constitution* (Lahore, 1952) ve *Islamic Law and Constitution*, ter. Khursid Ahmad (Lahore, 1955, 1960).
- 30 İbrahim M. Abu-Rabi Seyyid Kutub'un din ve devlet hakkındaki fikirleri ile Hegel'in siyaset felsefesi arasında ilişki kurmaktadır: "Bilinçli ya da bilinçdışı, Kutub din ve (teokratik) devlet arasında çözülemez bir bağın olduğu Hegelci nosyonu takip ediyor. Din ve devlet arasındaki ilişkiyle ilgili ilginç bir parçada, Hegel *Lectures on the Philosophy of Religion* isimli eserinde tektanrılı dinlerin durumunu tartışır ve şu sonuca varır: 'Genel anlamda, din ve devletin temelleri bir ve aynıdır; gerçek özlerinde aynıdırler.'" İbrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), 155.
- 31 İslam peygamberlerinin "kendilerini tanrı yerine koyan, insanları köleleştirip zulmeden zalim hükümdarları" yok etmeye çalıştığı argümanı bu dönemde yükselen İslam siyasî düşüncesinin söylemini yansıtır. Bkz. *Makâsidi'ş-Şerî'ati'l-İslâmîyye ve Mekârimuha* (Kazablanka: Mektebetü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1963), 205, zikr. Henry Munson, *Religion and Power in Morocco*, 78.
- 32 Şeriatî'nin bir kurum olarak İslam devleti ile İslamî hareket arasındaki ayırım, fikirlerindeki devrimci karakteri gösterir: "Fakat, Şeriatî, kurum ve hareketi öncekinin sabit, sonrakinin de dinamik olduğunu vurgulamak suretiyle birbirinden ayırdı. Bir kurum olarak İslam Devletinin kuruluşunu hareketsizliğe elverişli olmasından dolayı eleştirdi ve dinamik İslamî düzenden yana tercihini belirtti." Bkz. Mehran Tamadonfar, *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Secterianism and Pragmatism* (Boulder: Westview, 1989), 39.

kurumlarının İslamî açıdan yeniden yorumlanması sürecinin ürünüydü. İslamî dünya düzeninin hâlâ tutarlı bir dünya-sistem olarak hükümfermha olduğu sömürge öncesi dönemde, geleneksel İslam siyasasında bu tür bir kavramsallaştırmanın teorik ya da pratik bir gerekçesi olamazdı. İslam değer sisteminin meşrulaştırıcı rolü, geleneksel siyasette gayr-i İslamî bir devlet ya da siyasî otoritenin tahayyülüne imkan vermiyordu. Bu yüzden, geleneksel İslam siyasasının temel bir kavramı olarak *darü'l-İslam*, İslam hukuk normlarının uygulanmasını sağlamak amacıyla, İslamî siyasî otorite altındaki coğrafi bölgeleri tanımlamakta kullanıldı. Modern dönemde İslami devlet kavramı ise bir alternatife dolaylı olarak işaret ediyordu.

Bu iki yaklaşım Müslüman toplumlardaki siyasî ve kültürel elitin oluşması sürecinde belirginleşen iki temel anlayışı yansıtmaktadır. Bu anlayışları yansıtan elitler arası mücadele, üçüncü ve dördüncü dönemlerde yaşanan iç tartışmaların kaynaklarından birini oluşturmuştur. Geleneksel Müslüman kitleler ikinci dönem boyunca sömürge eğitim sisteminden uzak durdukları için ulus-devlet fikri çoğunlukla Batı-eksanli seküler elit tarafından benimsenmiştir. Sömürgeci merkezler de siyasî otoriteyi, mevcut sömürgeci ilişki biçiminin yeni-sömürgeci bir çerçevede sürdürülmesinde kullanışlı olacak bu lider prototipinin eline vermeyi tercih etmiştir. Üçüncü ve dördüncü dönemde etkin olan siyasî elitin ikinci çeyrekteki mutlak sömürge döneminde eğitimini almış unsurlardan oluşması bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Diğer yandan, özellikle üçüncü aşamanın son dönemlerinde bahsi geçen ikinci eğilimin siyasî ve kültürel elit teşkilinde de bir değişim gözlenmeye başlanmıştır. Geleneksel müslüman kitlelerin sözcülüğünü yapan entellektüel liderliğin yeni prototipi, ilk iki dönemde etkin ulemanın klasik liderliğinden farklı olarak, bu dönemde Batılılaşma sürecinde kurulan yeni eğitim sisteminin mezunları arasından çıkmaya başlamıştır. Bu yüzden ulemanın geleneksel liderliği zamanla yerini Batı eğitim paradigması içinde ciddi kimlik ve kültür gerilimleri ile yüzleşerek devreye giren Müslüman aydınlara bırakmıştır.³³ Bu yeni öncüler, İslamî teoriyi yeni ve tutarlı bir sistemleştirme ile tekrar formüle etmeyi deneyen doktorlar, mühendisler ve sosyal bilimcilerden oluşmuştur. Batılı gözlemciler tarafından İslamın ideolojileştirilmesi olarak nitelendirilen bu sistemleştirme çabası aslında yoğun bir etkile-

33 Bir örnek araştırma konusu olarak Türkiye'deki entellektüel dönüşümün analizi için, bkz. Ahmet Davutoğlu, "The Re-emergence of Islamic Thought in Turkey: Intellectual Transformation", *BRISMES Proceedings of the 1986 International Conference on Middle Eastern Studies* (Londra: BRISMES, 1986), 229-239.

şim ve yüzleşme sürecinden geçen müslüman toplumların dinamik ortama verdikleri doğal bir tepkinin ürünüdür.

Ortaya çıkan meşruiyet bunalımı, din ve siyaset arasındaki ilişkinin yeni bir tanımını kaçınılmaz kılıyordu. Bu yönde de temelde üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi, dinî kimlik, sembol ve değerlerin siyasî meşruiyetin belkemiği olarak kullanılmasıydı. Bu yaklaşımın en iyi örneği Pakistan'ın bir İslam devleti olarak kurulmasıdır. Cinnah'ın iki millet kuramı, müstakbel Pakistan devletinin halkı olacak Hint müslümanlarına, dil ve etnisite açıdan Hint altkütasının diğer altgruplarından pek farklı olmasalar da, ayrı bir milliyet öneriyordu. Dolayısıyla Pakistan için tanımlanan milliyet İslamî kimliği temel almak zorundaydı. Bu dinî/millî kimlik yeni devletin anayasal karakteristiğini “İslam Devleti” olarak belirlemişti. İslam devleti hakkındaki literatürün ilk olarak Pakistan'da ortaya çıkması bu tecrübenin doğal bir sonucudur. Aynı tecrübe Pakistan'ı uluslararası siyasette İslamî birliğin sözcülerinden biri yapmıştır: “Pakistan, Batı ile ittifak ilişkilerine girse de, İslamî bağları geliştirmeye yönelik arzusunu Pakistan'ın İslam Dünyasında İslam adına kurulan tek modern devlet olduğunu hatırlatmak suretiyle düzenli olarak dile getirdi.”³⁴

Din-siyaset ilişkisini yeniden tanımlamaya matuf ikinci yaklaşım dinî sembol ve değerleri siyasî meşruiyet süreci için ikincil bir araç olarak kullanmayı hedeflemiştir. Dini yeni ulus-devletin seküler resmî ideolojisinin bir parçası kılmak da bunu yapmanın en iyi yolu olarak görülmüştür. Buna ilişkin çarpıcı bir örnek Endonezya ulus-devlet yapısının bir parçası olan *Panca Sila* (Beş Prensipte)'dir: (i) milliyetçilik (*kebangsaan*); (ii) humanizm veya enternasyonalizm (*perikemanusiaan*); (iii) demokrasi veya müzakere (*jatan*); (iv) sosyal adalet (*kerak-keadilan sosial*); ve (v) Tanrı'ya iman (*ke-tuhanan, orpengakuan ke-tuhanan Jang Maha Esa*). Van Nieuwenhuijze devlet ideolojisinin bu şekilde formüle edilmesini “dinî gruplar arasındaki fikir alışverişini sağlamak üzere dışlayıcılığın keskin uçlarını törpülemek amacıyla” İslamî kavram ve düşüncelerin dinî ikrar ve teyidden ayrıştırılması süreci olarak tanımlar.³⁵ Bu süreç daha sinkretik unsurlardan olan *abangan*lar arasında hoş karşılanırken, İslam'ın dindar takipçileri olan *santriler* arasında bir siyasî meşruiyet krizi yarattı.

34 Shirin Thair-kheli, “In Search of an Identity”, *Islam in Foreign Policy*, Adeed Dawisha (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 68.

35 C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia* (the Hague and Bandung: W. Van Hoeve, 1958), 180-181.

Dini, siyasî meşruiyetin sembolik aracı olarak kullanmanın diğer bir yolu, hükümetin münferit politikalarının, ulemadan fetva alınması gibi, doğrudan dinî kurum ve uygulamalar aracılığıyla meşrulaştırılmasıydı. Bu duruma iyi bir örnek genelde ulema, özelde Ezher Üniversitesi gibi dinî kurumların 1952 askerî darbesi ardından sıkı bir rejim kontrolü altına alındığı Mısır'dır. Dinî kurumların siyasî otoritenin egemenliği altına girmesi bu yöntemin kaçınılmaz önşartı olarak görülmüştür. Bu yöntemin uygulandığı Mısır'da Ezher şeyhinin atanması Cumhurbaşkanının inhisarî yetkisi altına girerken, ulema devletin maaşlı çalışanı haline getirilmiştir. Olsen'in de altını çizdiği üzere böylece Mısır ile İslam Dünyası arasındaki temel iletişim kanalı olan Ezher, Nasır devriminin önde gelen yorumcu ve meşrulaştırıcı kurumlarının başında gelmiştir.³⁶

Üçüncü yaklaşım dinin kamu hayatındaki, özellikle de siyasî meşruiyet sürecindeki rolünün yok edilmesi ya da asgariye indirilmesidir. Bu yaklaşım başta Marksist rejimler olmak üzere mutlak sekülerizmin etkisi altında kalan ülkelerde kabul görmüştür. Dinin kamusal hayattaki rolünün kökten yok edilmesine ilişkin en çarpıcı örnek Arnavutluk'taki Enver Hoca rejimidir. Bu rejimin nihaî hedefi hiç bir dinî intisabın bulunmadığı ateist bir devlet ve toplum oluşturmaktır. Siyasî meşruiyet sürecinde dinin rolünün asgariye indirilmesine ise seküler Arap milliyetçiliğinin devleti meşrulaştıran tek ideoloji olduğu Baas rejimlerinde rastlanır. Bu yaklaşım için İslam'ın başlıbaşına bir değeri yoktur. Bu ideolojik çerçeve içinde İslam, çok daha önce var olmuş bir gerçekliğe sahip olduğu varsayılan Araplığın fer'î bir ürünü olarak telakki edilmiştir.³⁷

Siyasal alanda derin gerilimlere ve yüzleşmelere yol açan meşruiyet bunalımı bu dönemde İslam Dünyasının ekonomik yapısındaki değişim sürecini de etkilemiştir. Gerçek bir meşruiyet üzerine kurulu rasyonel ekonomik mekanizmaların eksikliği nedeniyle millî ekonomik kaynakların dağıtımı, birçok genç ulus-devletin oluşma dönemi boyunca totaliter bürokrasilerde veya geleneksel yönetici aileler arasında yoğunlaşan elit-içi güç çatışmalarının konusu olmuştur. Gerçek siyasî ve ekonomik meşruiyetin yokluğu ve siyasî elit ile toplum arasındaki

36 Gorm Rye Olsen, "Islam: What Is Its Political Significance? Case of Egypt and Saudi Arabia", *Islam: State and Society*, Klaus Ferdinand and Mehdi Muzafferi (ed.), (London: Curzon Press, 1988), 132.

37 İbrahim Jum'a, "The Ideology of Arab Nationalism: The Authenticity of Arab Thought", *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Kemal H. Karpat (ed.), (London: Pall Mall Press, 1968), 48-52.

aracı kurumların zayıflığı kitlelerin istikrarlı, uzun-vadeli ekonomik kalkınma programları için harekete geçirilmesini engellemiştir.

Bu iç yapı, yeni devletlerin bölgesel ve uluslararası siyasetlerini, özellikle de uluslararası ekonomi-politiğin küresel düzlemdeki siyasî ve ekonomik tercihlerini derinden etkilemiştir. Bu yeni ulus-devletlerin ekonomik, siyasî ve kültürel yapıları, Immanuel Wallerstein'ın da haklı şekilde vurguladığı gibi, devletlerarası ilişkileri belirleyen hakim kapitalist dünya sistemi ekseninde oluşan yeni tür bir bağımlılığın ortaya çıkmasına yol açmıştır: “Devletlerin dünya ekonomisinde işlemekte olan sınıfsal güçlerin ihtiyaçlarını yansıtacak kurumlar oluşturduğunu iddia ediyoruz. Fakat, bu kurumlar boşlukta yaratılmış olmayıp, devletlerarası sistem çerçevesinde oluşturulmuşlardır. Devletlerarası sistemin kendisi, aslında, devletin tanımlandığı çerçevedir. Kapitalist dünya-ekonomisinin devleti, modern devleti diğer bürokratik idarelerden ayırdeden ve modern devletin alamet-i farikası olan bir devletlerarası sistem çerçevesinde varlık bulur. Bu devletlerarası sistem, en güçlüsü de dahil olmak üzere münferid devlet mekanizmalarının karar alma güçlerini tahdit eden bir grup kısıtlama teşkil eder. Sistemin ideolojisi egemen eşitlik, fakat devletler gerçekte ne bağımsız ne de eşittir.”³⁸

Bu aşamada İslam Dünyasının ekonomi-politiğinin şekillenmesinde birbirine bağlı üç olgu etkili olmuştur. Müslüman ülkeler arasında gerek bölge-içi gerek bölgelerarası rasyonel ve uzun vadeli ekonomik işbirliğini engelleyen bu olgulardan ilki, her ülkenin ekonomik planlamaya ilişkin hakim siyasî tercihinin, kendi kendine yeten ulusal bir ekonomik yapı kurmak olmasıdır. Bu dönemde içinde bulunduğu çevreden etkilenmeyecek bağımsız bir ulusal ekonomi kurma ideali uluslararası sistemde egemenlik için gereken ilk şart sayılıyordu. Bu çerçevede ulusal egemenlik alanı oluşturmak isteyen siyasî elitler ekonomik olarak irrasyonel bile olsa, bölgesel işbirliğinden çok mevcut sınır bütünlüğü içerisinde bağımsız bir ekonomik alan oluşturacak ulusal yatırım politikalarını tercih ettiler. Görünüşte haklı gerekçelere dayanan bu tercihe dayalı olarak geliştirilen ülkelerin kendi sanayi altyapılarını kurmalarına yardımcı olacağı düşünülen ithal ikameci politikalar, orta vadede bölgesel işbirliğini zedeleyen kapalı ekonomik sistemler ortaya çıkarmıştır. Koruma altındaki ulusal sanayinin verimsizliği ithal ikameci politikaların sonuçlarını olduğu kadar daha açık ekonomik sistemler üzerine kurulu alternatif rasyonel dış politikaların gelişmesini de olumsuz yönde etkilemiştir.

38 Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 33.

Bu dönemde İslam Dünyasının ekonomi-politik yapılanmasını etkileyen ikinci olgu dış ekonomik ilişkilerde önceki dönemlerden tevarüs eden sömürgeci bağımlılığın devam etmesidir. Kendi kendine yetebilen bir ulusal ekonomi politikası geliştirmek isteyen siyasî iradeye rağmen, önceki dönemlerden kalan sömürgeci bağımlılık, yeni bağımsız devletlerin dış ekonomik ilişkilerinin baskın özelliği olmayı sürdürmüştür. Sömürgelerin mevcut çevresel/edilgen niteliği bağımsızlık ilanlarından sonra bile etkili olmaya devam etti. Sömürgeci merkezlerin önderlik ettiği geçiş politikası onlara bağımlılık ilişkisini canlı tutacak önemli bir avantaj verdi. Yeni devletlerin liderleri teknik altyapı ve örgütlü insangücü eksikliğinden dolayı sömürge merkezleriyle olan temel üretim ve ticaret bağlarını sürdürmek zorunda kaldılar.

Üçüncü olarak, dönemin iki kutuplu uluslararası sistemi bu ülkeleri iki ana bloktan birine üye olma yolunda nihaî bir karar almaya zorladı. Bu siyasî zorlamanın iki önemli sonucu vardı: yeni bir bölgesel yabancılaştırma ve belirli bir ekonomik sistemin katı bir şekilde uygulanması. Blok-içi ticaret ve üretim ilişkileri her bir ülkenin tercihini belirleyen diğer bir baskın unsur oldu. Bu blok içi ekonomik bağımlılığın meşruiyeti için sunulan temel argüman, rasyonel bir ekonomik işbirliğinin partnerleri olduğu varsayılan komşulara karşı duyulan bölgesel güvenlik endişeleriydi. Bu yabancılaştırmanın en iyi örneği Güney ve Kuzey Yemen arasında bu dönem boyunca yaşanan gergin ilişkidir. İdeolojik kutuplaşma ekonomik rasyonalite üzerine kurulu alternatif bir planın gelişmesini sağlayabilecek rasyonel köprüleri yıktı.

Kısacası, Müslüman ülkelerin sömürge-karşıtı devrimlerin ardından kendi ekonomik kaynak ve siyasî yönetimleri üzerindeki artan hakimiyetlerine rağmen, İslam Dünyasının teorik ve pratik gündemi ulusdevletlerin oluşumuna uyum sağlayarak meşruiyet süreciyle ilgili bir çok problemi göğüslemek zorunda kaldı.

4. İKÖ-sonrası Dönem: Medeniyetsel Uyanış, Siyasî Yüzleşme ve Tepkisel İşbirliği Dönemi

Genel olarak 20. yüzyılın son çeyreğine tekabül eden bu dönemde İslam Dünyasının uluslararası konumu, siyasal ve ekonomik yapılanması ve kültürel yönelimleri açısından yeni unsurlar devreye girmiştir. Bu unsurlar kültürel/siyasî/ekonomik canlanma ile gerilimlerin birlikte seyrettiği son derece dinamik bir süreci harekete geçirmiştir. Soğuk Savaşın son dönemindeki uluslararası dönüşümlerle İslam Dünyasının iç dönüşümlerinin kesiştiği bu süreç iç ve dış unsurlar arasındaki etkileşimin yoğunlaştığı, kültürel/sosyal yapılarla siyasal/bürokratik kurumlar arasındaki meşruiyet ilişkisinin ciddi bir sorgulamadan geçtiği,

pratik dönüşümlerle teorik çerçeveler arasındaki açığın derinleştiği, yerel/geleneksel değerlerle küresel mekanizmalar arasında bir uyum probleminin yaşandığı kapsamlı bir yüzleşme dönemini beraberinde getirmiştir.

Bu dönemin ilk özelliği, uluslararası sistemin güç odaklarıyla İslam Dünyasının çeşitli devlet ve devlet grupları arasında artan gerginliktir. Bir önceki dönemde gerçekleşen ulus-devlet oluşumlarının kendi içlerinde ve komşu ulus-devletlerle yaşadığı uyum problemlerinden kaynaklanan ve çiftkutuplu uluslararası sistemin yol açtığı keskin kutuplaşmalarla ivme kazanan bu gerginlikler 19. yüzyıldan beri süregelen anti-sömürgeci psikoloji ile de desteklenerek siyasal hareketliliğin dünyanın değişik bölgelerindeki müslüman toplumları etkilemesini beraberinde getirmiştir.

Bu gerginliğin ilk çarpıcı işareti İsrail'in 1967'deki işgalinin ardından Filistin'de ortaya çıkmıştır. İsrail'in kurulmasından 1967 işgaline kadar genelde Arap-İsrail çatışması ile sınırlı bölgesel bir problem olarak sunulan Filistin krizi, Doğu Kudüs'ün kutsal mekanlarının İsrail egemenliğine geçişinden sonra hızla İslam Dünyasının ortak bir meselesi niteliği kazandı. Özellikle 1969'da İsrail işgali altındaki Kudüs'te Mescid-i Aksa'ya yapılan saldırı İslam Dünyasında yaygınlaşan bir ortak savunma bilincinin doğuşuna zemin hazırladı. Farklı müslüman ülkelerin tek tek yaşadıkları problemler ve bu problemlerin uluslararası sistemik güçlerce tek taraflı algılanış biçimi, bu ortak bilincin ulusal ve dinî alanların kesiştiği yeni bir siyasal tepki psikolojisinin yaygınlaşmasının önünü açtı. Türkiye'nin Kıbrıs, Pakistan'ın Keşmir, Endonezya'nın Doğu Timor gibi ulusal nitelikli davaların dinî kimlik ile örtüşmesi, Mindanao, Eritre, Patan gibi değişik bölgelerdeki Müslüman azınlıkların çektiği acılar ve bu meselelerde İslam ülkelerine karşı uygulanan çifte-standartlar 19. yüzyılın başlarındakine benzer bir anti-sömürgeci dayanışma arayışını ortaya çıkardı.

1970'lerin sonu ile 80'lerdeki üç önemli olay uluslararası sistemin önde gelen güçleri ile müslüman toplumlar arasındaki gerginliği daha da tırmandırdı: ABD'ye karşı İran Devrimi, Sovyetler Birliği'ne karşı Afgan cihadı ve İsrail'e karşı Filistin'de İntifada direnişi. İran Devrimi Amerikan bölgesel ve küresel dış politikasında şok etkisi yaparken, Afgan cihadı Sovyet süpergücünün sonunu getiren süreci başlatan sonuçlar doğurdu. Öte yandan, bir sivil direniş hareketi olan İntifada FKÖ'nün 1960 ve 1970'lerde uyguladığı şiddetten daha başarılı oldu ve İsrail'i Filistin konusunda taviz vermeye zorladı.

Uluslararası sistemik güçlerle müslüman toplumlar arasındaki bu gerilim Soğuk Savaş-sonrası dönemde yeni nitelikler kazandı. Soğuk

Savaş sonrası dönemin ilk yıllarında batılı analistler ve karar yapımcıları müslüman toplumları yeni dünya düzeni arayışlarının uyumsuz unsurları olarak tasvir ederken bu gerilimlerde ciddi mağduriyet yaşayan müslüman kitleler arasında uluslararası ilişkilerde yaşanan çifte standartlardan dolayı uluslararası sistemin işleyişine dönük ciddi bir güvensizlik hissi yayıldı. Soğuk Savaş'ın hemen sonrasında yaşanan olaylarla ilgili çapraz karşılaştırmalar bu güvensizlik hissini arkaplanımı verebilir: "Doğu Avrupa'daki kitlesel isyanlar özgürlüğün zaferi olarak ilan edilirken, tamamıyla sivil bir direniş yöntemi olarak gelişen İntifada terörist faaliyet olarak nitelendirildi. Bütün Batılı güçler Sovyetlerin Baltık Cumhuriyetlerine müdahalesine tepki gösterirken, yine Sovyetlerin yüzlerce Azerinin öldürüldüğü Ocak 1990 Azerbeycan askerî müdahalesine ciddi hiçbir tepki gelmedi. Müslüman ülkelerdeki küçük azınlıkların haklarına karşı aşırı duyarlı olan uluslararası kuruluşlar, Müslüman azınlıkların Hindistan'da, eski Yugoslavya'da, Bulgaristan, Keşmir, Burma ve diğer yerlerde çektiği acılara karşı hiç bir tepkide bulunmadı. Pakistan ve Kazakistan gibi nükleer güce sahip bazı Müslüman ülkeler uluslararası barışa tehdit olarak sunulurken, aynı silahlar İsrail ve Hindistan gibi ülkelerin iç meselesi kabul edildi. Dünya nüfusunun %25'ini oluşturan Müslümanların Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde hiçbir daimî üyeliği yok ve İslam Dünyasının mağduriyeti ile ilgili bütün başvurular daimî üyelerin herhangi biri tarafında veto edilmekte."³⁹

Bu çekişmeli gerginlik ve Müslümanların uluslararası ilişkilerdeki güvensizlik algılaması soykırım, savaş suçları, Müslüman kadınlara karşı yapılan barbarca işkenceler ve çeyrek milyon masum Müslümanın öldürülmesine rağmen uluslararası müdahale için üç yıl beklenen Bosna bunalımında zirveye çıktı. Müslüman kitleler tarafsız bir problem çözücü olması gereken uluslararası sisteme karşı olan güvenlerini, İslam Dünyasında 19. yüzyılda sömürge-karşıtı tepkiye benzer Batı-karşıtı bir dalga yaratan bu tecrübeden sonra kaybettiler.

Soğuk Savaş sonrası dönemin ilk yıllarında özellikle Bosna, Karabağ, Çeçenistan, Keşmir benzeri gerilim alanlarında yaşanan gelişmeler geleneksel olarak Batı yanlısı politikalar takip eden müslüman ülkelerdeki seküler kesimlerde bile büyük yanıtlar uyandırdı. Bunun sonucunda İslam Dünyasının genelinde Birleşmiş Milletler kolektif güvenlik sisteminin tüm humanist sloganlarına rağmen Batı'nın İslam

³⁹ Bu Müslüman topluluklar arasındaki güvensizlik psikolojisinin detaylı bir analizi için, bkz. Ahmet Davutoglu *Civilizational Transformation and the Muslim World* (K. L.: Quill, 1994), 101-104.

Dünyasına karşı önyargılı ve çatışmacı yaklaşımının devam ettiği kanaati egemen olmaya başladı.

Bu dönemin yaşanan bu gerilimlere paralel olarak gelişen ikinci özelliği ise Müslüman ülkeler arasında gelişen tepkisel işbirliği ve dayanışma çabalarının yaygınlaşmasıdır. Filistin, Kıbrıs, Afganistan ve Bosna gibi siyasî problemlerle ilgili olarak güç merkezlerinden gelen siyasî baskılar, bu baskılara muhatap olan ülkeleri, aralarındaki çıkar çelişkilerine rağmen, işbirliği arayışlarına yöneltti. Uluslararası siyasetin sistemik güçleriyle İslam Dünyası arasında 20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan bu gerilimler İslam Dünyasında bir dayanışma ve işbirliği bilincinin yaygınlaşmasına zemin hazırladı.

Bu tepkisel işbirliği çabalarının ilk göstergesi İslam Konferansı Örgütü'nün kuruluşudur. 1969 yılında Mescid-i Aksa'ya yapılan saldırı sonrasında İslam Konferansı Örgütü Birinci Zirve Toplantısının gerçekleştirilmesi bu psiko-siyasî değişimi yansıtan bir dönüm noktası olarak görülebilir. Bu suretle, İslam Dünyasının siyasî önderleri, Halifelğin sona ermesinden sonra ilk defa genelde İslam Dünyasının uluslararası konumunun, özelde tek tek ülkelerin diplomatik pozisyonlarının güçlenmesi için işbirliği ihtiyacının farkına vardılar. İKÖ tüzüğü bu tepkisel işbirliği çabalarının psikolojisini çok açık bir şekilde ifade etmektedir: “(i) Üye ülkeler arasında dayanışmayı teşvik etmek; (ii) üye ülkeler arasında ekonomik, sosyal, kültürel, bilimsel ve diğer faaliyet alanlarındaki işbirliğini pekiştirmek ve uluslararası örgütlerde üye ülkeler arası istişareyi sağlamak; (iii) ırkçılık ve ayrımcılığı yok etmeye çalışmak ve sömürgeciliğin bütün türlerini ortadan kaldırmak; (iv) adaleti esas alan uluslararası barış ve güvenliği desteklemek için gerekli önlemleri almak; (v) Kutsal Mekanları korumak için girişimleri koordine etmek, Filistin halkının mücadelesini desteklemek ve haklarını geri alıp, topraklarını yeniden özgürlüğe kavuşturmalarına yardım etmek; (vi) bütün Müslümanların şereflerini, bağımsızlıklarını, ulusal haklarını koruyacak şekilde mücadelelerini güçlendirmek; (vii) üye ülkeler ve diğer ülkeler arasında anlayış ve işbirliğini sağlayacak uygun atmosferi yaratmak.”⁴⁰

Uluslararası sistemde hakim güç merkezlerinin önyargılı tutumlarına karşı gösterilen bu tepki uluslararası ilişkilerin ekonomik ve kültürel işbirliği de dahil çeşitli sahalarında İslamî dayanışmanın kurumsal-

40 İslam Konferansı Tüzüğü, Abdullah Ahsan, *The Organization of Islamic Conference: An Introduction to an Islamic Political Institution* (Herndon: IIIT, 1988), 128.

laşma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.⁴¹ Bu dönemde, özellikle *Genel Ekonomik, Teknik ve Ticari İşbirliği Anlaşması* üye ülkeler tarafından imzalandıktan sonra, İKÖ bir danışma forumu olmaktan çıkıp, daha organize bir işbirliği sistemine dönüştürülmüştür.

Dayanışma çabalarının yoğunlaştığı bu dönemin diğer çarpıcı özelliği iç çelişkilerin de turmanış göstermiş olmasıdır. Dayanışma çabaları ile bu iç çelişkilerden kaynaklanan bunalımlar bu dönemin biri diğeriyle çelişen iki özelliği olarak aynı madalyonun iki farklı yüzü gibidir. Lübnan, Afganistan ve Cezayir iç savaşlarındaki yıpratıcı süreçler, İran ile Irak arasındaki uzun ve yıkıcı savaş, Irak'ın Kuveyt'i işgali sonrası baş gösteren Körfez Savaşı ve komşu Müslüman ülkeler arasında yaşanan çeşitli küçük çaplı gerginlikler bu dayanışma ve birlik çabalarına olan güvende dönemsel zayıflamalara yol açmıştır. Müslüman ülkelerin kıt kaynaklarının boşa harcanmasına yol açan bu iç gerilimler ve çatışmalar uluslararası güç unsurlarının kullanabileceği ve gerektiğinde de istismar edebileceği uygun ortamlar oluşturmuştur.

Siyasî dayanışmanın tepkisel karakteri ve iç gerilimlerdeki turmanma, müslüman ülke ve toplumlar arasında rasyonel ve etkin bir bunalım çözüm mekanizmasının gelişimini engellemiştir. Büyük ümitlerle kurulan İKÖ bütün çabalara rağmen Müslüman ülkeler arasındaki krizleri çözümede pozitif ve etkin bir rol oynayamadığı gibi bunalım çözücü bir mekanizma olarak kalıcı kurumsal yapılar da oluşturamamıştır. İKÖ, Bosna ve Mindanao gibi Müslüman ülkelerin ortak ve daha benzer bir tavra sahip olduğu bunalım alanlarında daha etkin ve fonksiyonel olurken, İslam ülkeleri arasındaki ihtilaflarda yeterince başarılı olamamıştır. Bu açıdan bakıldığında İslam Dünyası hâlâ rasyonel, etkin ve uygulanabilir bir bunalım çözüm mekanizmasının eksikliğini hissetmektedir.

Bu dönemin üçüncü önemli özelliği, İslam Dünyasının ekonomik yapısının değişen karakteri ve bunun dünya ekonomisiyle olan ilişkisi- dir. İslam Dünyasının 1970'lerdeki temel ekonomik gücü petrol rezervleri ve bunların siyasî amaçlar için kullanımı idi. Müslüman ülkeler arasında bu dönemde diğer birçok bölgesel, alt-bölgesel ve sektör bazlı ekonomik işbirliği çabaları ortaya çıktı. Bunlardan RCD/ECO

41 İKÖ-Sistemi içerisinde bu dönemde dört farklı kategoride olmak üzere birçok kurum, merkez, komite ve komisyon kuruldu: (1) Krallar, devlet ve hükümet başkanları yetkisindeki komite, (2) Dışişleri Bakanları Konferansı yetkisindeki komisyon, (3) İKÖ Genel Sekreterliği'ne bağlı organlar, (4) İKÖ-Sisteminin Bağımsız Üyeleri. İKÖ-Sisteminin detaylı bir tablosu için bkz. V. Nienhaus, *Economic Cooperation and Integration Among Islamic Countries* (Cidde: Islamic Research and Training Institute, 1987), 61.

gibi bazıları sadece Müslüman ülkeler tarafından kurulurken, OPEC gibi bazıları da büyük ölçüde Müslüman ülkeler tarafından yönetildi. Bu politikalardan bir kısmının tepkisel ve kapalı yapısı Batı finans sistemi için belirli avantajlar doğururken, diğer bazı İslam ve Üçüncü Dünya ülkeleri için olumsuz sonuçlar doğurdu. Batılı bankerler petrol-üreten Müslüman ülkelerin petro-dolarlarını petrol-üretmeyen Müslüman ülkelere transfer etmek suretiyle bu politikalardan faydalanacak alternatif yollar buldular: “Londra ve New York bankerleri gönüllü olarak (ve kâr için) petrol parasını bir grup petrol-üreten gelişmiş ülkeden alıp, petrol-üretmeyip sermaye ihtiyacı olan Üçüncü Dünyanın diğer az gelişmiş ülkelerine transfer eden risk-taşıyıcı aracı kuruluşlar haline geldiler.”⁴²

İslam Dünyasındaki ekonomik dinamizm eksenini 1980’lerde OPEC ve petrol-üreten ülkelerin dünya ekonomisindeki güçlerini kaybetmeleriyle yön değiştirmeye başladı. Asya kaplanlarının yükselişiyle birlikte yeni eksen Güneydoğu Asya’ya kaydı. Bu yeni eksen Malezya ve Endonezya Doğu ve İslam Dünyasının yeni yükselen yıldızları olarak görülmeye başladılar. Bu ekonomik dinamizm Güneydoğu Asya’daki ekonomik kalkınma döneminin önemli liderlerinden biri olan Enver İbrahim’e göre İslamî uyanışın çarpıcı bir göstergesidir: “Önceki yüzyılda emperyalizme karşı mücadelelerle başlayan İslamî uyanış dalgası zamanımızda Güneydoğu Asya Müslümanları arasında daha da ivme kazandı.”⁴³ Ancak, bu bölgede yaşanan 1997 ekonomik krizi ve onu takip eden siyasî dalgalanma yeni eksen beklentilerinde önemli bir kesintinin ortaya çıkmasına yol açtı.

Bu dönemin dördüncü özelliği Müslüman toplumların iç sosyo-politik yapılarındaki dinamik değişim ve bu değişimin din-siyaset ilişkisi üzerindeki etkisidir. Soğuk Savaşın sona ermesi ve Doğu Bloku ülkelerindeki totaliter yapıların çözülmesi dünya genelinde olduğu gibi İslam Dünyasında da demokratik katılım taleplerini beraberinde getirdi. Seksenli yılların sonunda Ürdün’de başlayan demokratikleşme süreci zamanla Tunus ve Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerine de sıçradı. Daha katılımcı bir siyasî sisteme yönelik talepler doğal olarak siyasî sistemde İslamî değer ve kurumlara yapılan atfın artması sonucunu da beraberinde getirdi. Sosyo-ekonomik değişim ve şehirleşmeye bağlı kitlesel hareketlilik, sosyal iletişimin yayılıp yoğunlaşması, ve ra-

42 J. Mauzegegar, “Dealing with Debt”, *Foreign Policy*, Sayı 68 (Fall 1987): 141.

43 Anwar İbrahim, *The Asian Renaissance* (Kuala Lumpur: Times Books International, 1996), 124.

dikal sosyal dönüşüm ve buna bağlı kimlik krizleri ile tebarüz eden modernliğin sosyolojik güçleri, dinî ve geleneksel değerlerin modern formlar kazanarak hızla sosyalleşmesine yol açtı. Bu değişimler demokratikleşme ve İslamîleşme taleplerini senkronize etti. Sosyal değerleri siyasî sisteme taşıyarak sosyo-kültürel kitle hareketlerinin siyasî yapıyı etkilemesini mümkün kılan demokratikleşme sürecinin kültürel yapılarla siyasal yapılar arasındaki etkileşimi artırması din-siyaset ilişkisini de belirleyen tabii sonuçlar doğurdu.

İslam Müslüman toplumlarda sosyal entegrasyonun ve iletişimin en temel gücü olduğu için, demokrasinin bu doğal süreci, seküler siyasî/bürokratik elit ile popüler İslamî sosyo-kültürel güçler arasında bir gerginlik yarattı. Bu yüzden demokratikleşme talepleri seküler elit tarafından çoğunlukla sömürge-karşıtı isyanlar sonrası üçüncü aşamada kurulan mevcut ulus-devlet sistemine bir tehdit olarak algılandı. Söz konusu seküler elit, kurulu devlet sistemini korumak için, bir yanda seküler/milliyetçi resmî ideoloji ile İslamî değerler arasında, diğer yanda totalitarizm ile demokrasi arasında bir seçim yapmak zorunda olduğunu düşünmeye başladı. Sonuçta resmî devlet ideolojisinden yana olan tercihleri İslam ve demokrasinin birlikte var olamayacağı şeklinde test edilmemiş bir varsayım yoluyla meşrulaştırıldı. Bu varsayım siyasî sistemi 'fundamentalist tehdit'e karşı korumak amacıyla demokratikleşme sürecini durdurmak için kullanıldı. Bu meşruiyet söylemi özellikle İslam'ın uluslararası sistem için yeni tehdit olarak ilan edilmesinden sonra Batılı akademisyenler tarafından geliştirilmiş olan yeni kavramsal çerçeveler ve teorik analizlerle desteklendi. Bu duruma en iyi örnek yüzyılımızın en yıkıcı iç savaşlarından birine sahne olan Cezayir'dir.

Bu dönemin beşinci özelliği Batılı ve İslamî akademik çevrelerde İslamî uyanış üzerine yeni bir literatürün ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde uluslararası sistemin merkez güçleri ile değişik müslüman toplumlar arasında yaşanan gerilimler, 1980'lerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu yeni-oryantalist literatürün siyasal arkaplanını ve gerekçesini oluşturmuştur.⁴⁴ Bu yeni literatürün felsefi, sosyolojik ve psiko-

44 Bu yeni literatürün değişik örnekleri için bkz. John Esposito, *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983); Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London: Faber and Faber, 1982); Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983); M. Ruthven, *Islam in the World* (London: Penguin, 1984); E. Sivan, *Radical Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985); R. Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985); W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988).

lojik arkaplanı başlıbaşına bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Ancak, bu literatürün ana özelliklerinin ortaya konması, 20. yüzyılın sonlarında İslamî siyasetin teorik yönlerini ilgilendiren temel meseleleri ortaya koyabilmek açısından özel bir önem taşımaktadır.

19. Yüzyılın oryantalist çalışmalarıyla 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan bu yeni İslamiyat çalışmaları arasında, Batı-dışı dünya üzerinde tahakküm kurmanın stratejik araçlarından biri olan oryantalistliğin amaçlarındaki sürekliliğe rağmen, önemli bir fark bulunmaktadır.⁴⁵ Uluslararası şartların değişmesi ve İslamiyat çalışmalarının temel konuları ve alanları üzerindeki etkisi, bu çalışmaların muhteva, metodoloji, kavramsal çerçeve ve hedeflerinde önemli değişikliklere yol açmıştır.

Bu değişimi örneklendirecek iki önemli fark zikredilebilir. Birincisi, oryantalist araştırmaların birinci dalgası Batı sömürgeciliğinin verdiği Avrupa-merkezli bir öz-gurur taşırken, ikinci dalga oryantalist çalışmalarda Batı-dışı bir meydan okuma olarak İslamî uyanışın yarattığı bir huzursuzluk hissi göze çarpmaktadır. İslamî uyanışın uluslararası bir tehdit olabileceği şeklindeki önyargılı varsayım ve bu varsayıma dayalı stratejik pragmatizm İslam üzerine yapılan çağdaş araştırmaların özgünlük, derinlik ve objektiflikten uzak olmalarındaki temel sebeptir.

Bu varsayım bu tür araştırmaların yoğunlaşmasıyla ilgili ikinci farka da kaynak teşkil eder. 19. Yüzyıldaki birinci kuşak oryantalist çalışmalar daha çok Batı-dışı medeniyetlerin mirası üzerine yoğunlaşırken, 1980'lerin ikinci kuşak İslamiyat çalışmaları temelde uluslararası ilişkilerin konusu olmuştur. Bu temel fark uygulanan metodolojiyi etkilemiştir. Klasik oryantalist çalışmalar kaynağını felsefi, tarihî ve teolojik analizden alırken, İslam üzerine yapılan son dönem araştırmalar sosyal bilimler metodolojisinin ürünleri olarak değer kazanmıştır.

Bu yeni dalganın olumlu boyutu Fred Dallmayr tarafından tanımlandığı gibi “Batı-dışı kültür ve toplumların dünyanın geleceğini şekillendirme noktasında aktif katılımlarının giderek arttığı küresel bir arenanın yükselişiyle birlikte” Avrupa-merkezci tekyönlü yaklaşımın zayıflamasıdır: "Oryantalist monolog yüzyılımızda yerini eskinin sömürgeleştirilmiş dünyasından entellektüel ve yazarların katılımına imkan tanıyan yeni bir diyaloga bıraktı. Batı'nın Batı-dışı düşünce tarzıyla karşılaşmasının öyküsü üzerine tefekkür eden Wilfred Cantwell Smith, bu nevezuhur diyalogu kültürel ilişkilerde yeni ve önemli bir aşama olarak selamlar. (...) 19. Yüzyıl diğer kültürler hakkında muaz-

⁴⁵ Oryantalizmin siyasî hakimiyetteki rolü için, bkz. Edward Said'in başyapıtı *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

zam fakat tektarafli bir ansiklopedik tefekkürün çağı iken, yüzyılımız ‘o öteki insanların bizzat kendilerinin’ hazır ve nazır olduğı bir döneme kapı açar...”⁴⁶

Bu dönemde İslamî eğilimli literatürde özellikle 1970’lerin sonlarında görülen yükseliş de bu durumun bir yansımasıdır. İslamî eğitim⁴⁷ ve bilim⁴⁸ üzerindeki teorik tartışmalar, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk döneminde modernitenin meydan okumasıyla gelen sorunların 21. yüzyılın arifesinde hâlâ İslam Dünyasındaki medeniyetsel meydan okumanın temel meseleleri arasında yer aldığını göstermektedir.

Bu dönemde hemen hemen bütün temel sosyal bilim alanlarında farklı yöntem ve kaygılarla yeni arayışlar söz konusu olmuştur. İslam ekonomisi üzerine yazanlar genelde daha uygulanabilir bir bakışla çalışırken, İslamî sosyoloji ve psikolojiyi konu edinen çalışmalar metodolojik sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ekonomik kalkınma ve bunun İslamî bir çerçeve içerisinde başarılması İslam ekonomisi çalışmalarının temel konusu olmuştur: “İslam Dünyasının yüzleşmesi gereken ana meydan okuma, ekonomisini dünyadaki ideolojik, siyasî ve ekonomik rolüyle orantılı bir şekilde yeniden inşa etmektir. Bu neyi gerektirir: Batının sanayileşmiş ülkelerini yakalamayı hedefleyen bir ekonomik kalkınma... Ancak öncelikli meselemiz yakalama/yetişme ideolojisi değildir. Bilakis hedefimiz ekonomik kalkınmanın ruhunu ve tabiatını İslamî bir çerçeve içinde teşhis etmektir.”⁴⁹

46 Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1996), IX, 63.

47 1980’li yılların sonlarında Kral Abdülaziz Üniversitesi tarafından basılan *Crisis in Muslim Education, Aims and Objectives of Islamic Education Philosophy, Literature and Fine Arts; Curriculum and Teacher Education; Education and Society in Muslim World* ve *Muslim Education in the Modern World* konulu İslamî Eğitim Serileri (Genel Editörü: Syed Ali Ashraf, Cidde) bu çalışmaların ilk örnekleri olarak zikredilebilir.

48 İslamî bilim üzerine çalışan bu dönemin etkili müslüman düşünürlerinden birinin modern bilime olan İslamî yaklaşımı tanımlaması çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir: “Modern bilimde pozitif olarak kabul edilen İslam tarafından reddedilemez, çünkü bu gerçeğe ilişkin bilgidir. Fakat, İslam tarafından kabul edilemeyecek şey ise modern bilimin yegane dayanağı olan ve kendini diğer bütün bilgi alanlarından arındıran pozitivizm ve relativizmdir. İslam, Batı’da olduğu şekliyle evrensel bilginin yerini özel bilginin almasına ve modern anlamda bilimin hikmetin aleyhine gelişmesine nasıl izin verebilir?”, Seyid Hüseyin Nasr, “Islam and Modern Science”, *Islam and Contemporary Society*, Salem Azam (ed.), (London: Longman and Islamic Council of Europe, 1982), 185.

49 Khurshid Ahmad, “Economic Development in an Islamic Framework”, *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul Ala Mawdudi*, ↗

Bu tip araştırmaların temel hedefi Batı'da gelişmiş sosyal bilimlerle İslamî miras ve değer sisteminin uzlaştırılmasıdır. Bu süreç genelde bilginin İslamîleştirilmesi, özelde de sosyal bilimlerin İslamîleştirilmesi olarak adlandırılmıştır. Bu sürecin öncü bilim adamlarından biri olan İsmail R. Faruki bu çabayı mukayeseli olarak şöyle tanımlar: “Batı, sosyal bilimlerin(in) tarafsız oldukları için bilimsel olduklarını iddia eder; yani sosyal bilimler insanî yargı ve tercihlerden bilinçli olarak sakınır, olgulara olgu olarak yaklaşır kendi kendilerini ifade etmelerini ister. Boş bir iddiadır bu, çünkü aksiyolojik tabiatı idrak edilmeksizin hiç bir olgunun teorik olarak kavranması mümkün değildir. (...) Sosyal bilimlerin İslamîleştirilmesi, araştırması yapılan gerçekle, ona ilişkin ilahî sünnet arasındaki ilişkiyi göstermelidir. İlahî sünnet gerçeklikte tebarüz etmesi gereken norm olduğundan, olanın tahlili hiç bir zaman olması gerekeni gözden kaçırmamalıdır.”⁵⁰

Bu dönemde İslamî öz-bilincin yükselişi Müslüman düşünürlerce her anlamda kölelikten kurtaracak nihâî bir yol olarak görülmüştür. Dönemin diğer etkili düşünürlerinden Nakib el-Attas İslamîleştirmeyi “insanın öncelikle büyü, mitolojik, animist, milli-kültürel gelenekten, daha sonra da kendi akıl ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtuluşu” olarak tanımlamıştır.⁵¹ Bosna-Hersek'in sabık cumhurbaşkanı ve önemli bir Müslüman düşünür olan Aliya İzzetbegović İslamî varlık bilincini bir hümanizm çerçevesine bağlar: “‘İnsan çevresinin ürünüdür.’ Materyalizmin bu temel iddiası, hukuk ve sosyolojideki müteakip tüm gayr-i insanî teorilerin ve zamanımızda Nazizm ile Stalinizm dönemlerinde hunharca boyutlara varan insanları manipüle etme yöntemlerinin başlangıç noktası olmuştur. Toplumun bireye önceliği ve insanın topluma hizmet etme yükümlülüğünü vurgulayan tüm diğer baştan çıkarıcı teoriler de bu cümledendir. İnsan kimseye hizmet etmemeli, bir araca dönüşmemelidir. Her şey insana ve insan da yalnızca Tanrı'ya hizmet etmelidir. Hümanizmin nihâî anlamı budur.”⁵²

Khursid Ahmad and Zafar Ishak Ansari (ed.), (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), 223.

50 İsmail R. Al-Faruki, “Islamizing the Social Sciences”, *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, İsmail R. el-Faruki ve Abdullah Omar Naseef (ed.), (Jeddah: Hodder and Stoughton, 1981), 16-17.

51 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, 2. baskı, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 45-46.

52 Aliya İzzetbegović, *Islam between East and West* (Indianapolis: American Trust Publication, 1984, 1989), 39-40.

III. 21. Yüzyılda İslam Dünyası:

Jeopolitik Dışlamaya Karşı Medeniyet Canlanması

20. Yüzyılın ikinci yarısında ilk belirtileri ortaya çıkmaya başlayan, ancak özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde çarpıcı bir şekilde kendini gösteren üç özellik İslam Dünyasının 21. yüzyıldaki genel seyrini etkileyecek nitelikler taşımaktadır: (i) İslam Dünyası kavramının muhteva ve sınırlarındaki değişim; (ii) İslam Dünyasının jeopolitik, jeoekonomik ve jeokültürel yapılanmasındaki dinamik seyir; ve (iii) genelde Batı-dışı toplumlarda özelde de İslam Dünyasında gözlenen medeniyet canlanması. İslam Dünyasındaki gelişmelerin bir süreç mantığı içinde incelenmesiyle sebep ve sonuçları daha açık bir şekilde ortaya konabilecek bu üç özellik sadece müslüman toplumların geleceğini değil küresel ve bölgesel nitelikli birçok gelişmenin alacağı seyri de etkileyecektir.

1. İslam Dünyası Kavramındaki Dönüşüm

Soğuk Savaş sonrası dönemde yaşanan kapsamlı dönüşümün en çarpıcı boyutu İslam Dünyası kavramının kendisinin kavramsal ve coğrafi konumuyla doğrudan ilişkilidir. Geçen yüzyılın ilk çeyreğinde İslam Dünyası kavramı Osmanlı Devleti ve sömürgeleşmiş Müslüman nüfus yoğunluklu toprakları kapsıyordu. Osmanlı Devleti'nin batı ucundaki sınır İslam Dünyasının Avrupa açısından başlangıç noktasını teşkil ederken doğu ve güney sınırları sömürge merkezlerinin ulaştığı, birbirinden kopuk hale getirilmiş müslüman toplulukların coğrafi alanlarını kapsıyordu.

İslam Dünyası kavramı 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde yalnızca bir Afro-Asya sömürge olgusu olarak algılanmıştır. John Mott'un *The Moslem World of Today* isimli kitabına yazdığı önsöz, İslam Dünyası ile alakalı Avrupa-merkezci yaklaşımı ve bu yeni İslam Dünyası algılamasının kapsadığı alanları yansıtır: "Bugünün İslam Dünyası dünkünden önemli ölçüde farklıdır. (...) Aşağı yukarı her Müslüman toprağı (Afrika'da, Batı, Orta ve Güney Asya ile Güneydoğu Asya'da) yeni bir millî ve sosyal iştihak ve ihtirasla alevlenmiş durumda."⁵³ Görüldüğü gibi bu yeni algılamada bir önceki dönemde Osmanlı sınırları içinde olması nedeniyle İslam Dünyasının bir parçası olarak algılanagelen Balkanlar dolayısıyla da daha genelde Doğu Avrupa artık tamamıyla bu kavramın kapsam alanı dışına çıkartılmıştır. Bu durum sadece jeopolitik olarak değil zihinsel olarak da Avrupa'nın İslam'dan arındırılması ve ayrıştırılması anlamına gelmektedir.

⁵³ Mott, *The Moslem World Today*, vii

Sömürge devrimleri sonrası ulus-devlet sisteminin yaygınlaşmasının uluslararası sisteme damgasını vurduğu üçüncü çeyrekte İslam Dünyası iç işbirliği ve koordinasyondan yoksun, çatışmakta olan bireysel ulus-devletler demeti olarak algılanmaya başlanmıştır. İslam Konferansı Örgütü'nün kurulmasından sonra bu algılama genelde bu örgüte üye olan ülkelerle sınırlandırılmıştır. 19. Yüzyıl sonlarında Balkanlar için kullanılan Avrupa'nın Hasta Adamı söylemi etrafında dönen *Neareastern Question* (Yakındoğu Meselesi) kavramsallaştırmasının, bu safhada İsrail'in bir Yahudi devleti olarak inşasının ardından Ortadoğu için de kullanılmaya başlanması siyasî imaj sürekliliği ile coğrafi değişim arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Sistemik güçlerle İslam Dünyası arasındaki çatışmanın bu dönemde Filistin üzerinde yoğunlaşması, İslam Dünyasının Ortadoğu kavramı ve bu kavramın oluşturduğu genelde olumsuz imajlarla özdeşleştirilmesine yol açmıştır.

İslam Dünyası kavramının coğrafi anlamı Sovyet-sonrası dönemde İslam Dünyasının Avrasya unsurlarının tekrar ortaya çıkmasıyla yeni bir değişim yaşamıştır. İki kutuplu Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle İslam Dünyasının Avrasya unsurlarının tekrar uluslararası sahnedeki yerini almaya başlaması 20. yüzyılın son üç çeyreğine egemen olan Afro-Asyalı İslam Dünyası algılamasının radikal bir değişikliğe uğraması sonucunu doğurmuştur. Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlarda yeni devletlerin ve yaygın müslüman toplulukların ortaya çıkmasının ardından İslam Dünyası Afro-Asyalı olduğu kadar Avrasyalı bir olgu olarak da görülmeye başlanmıştır. Özellikle Bosna bunalımının uluslararası kamuoyunun ana gündem maddesi haline gelmesi İslam Dünyasının tarihî, coğrafi ve demografik olarak Afro-Asya dışında aynı zamanda bir Avrupa kanadının da olduğu gerçeğini açık bir şekilde zihinlere yerleştirmiştir. Bu durum İslam Dünyası için olduğu kadar genelde Batı özelde Avrupa için de yeni bir yüzleşme alanı ortaya çıkarmıştır.

İslam Dünyası kavramındaki diğer bir önemli değişiklik ise Cezayirliğin Fransa'da, Pakistanlıların İngiltere'de ve Türklerin Almanya'da olmaları gibi Batı ülkelerinin bünyesinde güçlü Müslüman bir nüfus altyapısının oluşması ile ilgilidir. Bu demografik unsur Türklerin Avrupa'ya göçü istisna edilirse, bu yüzyılın ikinci dönemindeki sömürge etki sahalarının yansımasıdır. Bugün Müslüman toplulukların üçte biri gayrimüslimlerin çoğunluk olduğu ülkelerde azınlık olarak yaşamaktadırlar. Diğer bir deyişle, İslam Dünyası kavramı sadece coğrafi bir kuşağı yansıtmakla kalmamakta, gayrimüslim çoğunluğun yaşadığı ülkelerdeki demografik unsuru da kapsamaktadır. Bu yüzden gele-

neksel coğrafi kuşaktaki Müslüman ülkelerle, onların dünyanın diğer yerlerindeki demografik uzantıları arasında bir bağımlılık ortaya çıkmakta ve İslam Dünyası kavramı coğrafi bir tanımlama olmaktan daha çok demografik/kültürel bir tanımlama niteliği kazanmaktadır. Başta ABD, Almanya, İngiltere ve Fransa gibi uluslararası sistemin merkezî güçleri olmak üzere hemen hemen bütün Batı ülkelerinde müslüman nüfusun ikinci büyük dinî topluluğu oluşturması hem yeni ve kapsamlı bir etkileşim alanı ortaya çıkarmış hem de gerek ülke-temelli gerekse uluslararası ölçekli siyasî yapılarda yepyeni yüzleşmeleri beraberinde getirmiştir.

Bu durum ayrıca geleneksel coğrafi kuşaktaki Müslüman ülkelerle, onların dünyanın diğer yerlerindeki demografik uzantıları arasında yeni bir bağımlılık ilişkisi ortaya çıkarmıştır. Bu bağımlılık ilişkisi her önemli siyasî dönüşüm sürecinde özellikle Batı ülkelerindeki müslüman azınlıklarla onların anavatanları arasında karşılıklı dalgalanmaların oluşmasını da beraberinde getirmiştir.

2. İslam Dünyasının Jeopolitik ve Jeoekonomik Özellikleri

Soğuk Savaş sonrası dönemde ortaya çıkan uluslararası konjonktür dönüşümü ile İslam Dünyası kavramındaki dönüşüm arasında küresel ve bölgesel dengeler açısından son derece önemli bir paralellik ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında uluslararası sistemde yaşanan dönüşümün yol açtığı her türlü gerilim İslam Dünyasındaki gelişmeleri doğrudan etkilerken, İslam Dünyasındaki dalgalanmalar da uluslararası sistemdeki gerilimlerin muhtemel yönünü ve etki gücünü belirlemektedir. Soğuk Savaş döneminin ilk yıllarında iki kutuplu yapının yüzleştiği Doğu Avrupa'daki en küçük güç kaymasının bile çift kutuplu yapı içindeki süper güçler arasındaki dengeleri belirlemesi gibi bugün de müslüman toplumların yayıldığı Afro-Avrasya hattının merkez kuşağındaki gelişmeler ile uluslararası sistemik denge kaymaları arasında doğrudan bir ilişki söz konusu olmaktadır. İslam Dünyasının Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan belirsizlik döneminde bir gerilimler coğrafyası olarak algılanmasının arkaplanını ortaya koyabilmek için bu ilişkinin mantığını, gerekçesini ve sonuçlarını doğru tesbit edebilmek gerekir.

Çift kutuplu yapının oluşturduğu statik dengenin ortadan kalkması ile birlikte Soğuk Savaş sonrası dönemde uluslararası sistemdeki gerilim alanları üç ana hat üzerinde yoğunlaşmıştır: (i) jeopolitik boşluk alanları, (ii) jeoekonomik aktarım hatları ve (iii) jeokültürel yüzleşme hatları. Bu üç ana hattın kesiştiği Balkanlar, Kafkaslar, Kuzey Ortadoğu ve Orta Asya'nın güney kanadı yoğun bunalımlara şahit olurken,

bir ya da iki alanın kesiştiği bölgelerde konjonktürel dalgalanmaları beraberinde getiren daha sınırlı tırmanmalar kendini göstermiştir.

Küresel egemenlik için hayati önem taşıyan bu üç ana hattın büyük ölçüde müslüman topluluklarının yaşadığı coğrafya üzerinde buluşması İslam Dünyası ile uluslararası sistemik güçler arasında 19. yüzyıl sömürgeciliğine benzer bir gerilimin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu hatlar üzerindeki rekabet 19. yüzyılda olduğu gibi sistemik büyük güçler arasında seyrederken, müslüman topluluklar bir taraftan bu rekabetin sıradan nesnelere haline getirilmekte diğer taraftan da refleksif tepkilerle uluslararası gerilimlerin tarafları olarak sunulmaktadır.

Soğuk Savaşın çift kutuplu yapısı, Spykman tarafından *Rimland* olarak tanımlanan ve küresel kara gücü ile küresel deniz gücü arasındaki jeopolitik dengenin belirlenme alanı olan Avrasya kenar kuşağı üzerinde statik bir denge öngörüyordu. Genelde İskandinavya-İber-İtalya-Balkanlar-Anadolu-Arabistan-Hind-Hindîçin-Kore yarımadaları ve bunları çevreleyen adalardan oluşan kenar kuşak ve kara bağlantıları açısından kuzey-güney istikametindeki üç geçiş bölgesini oluşturan Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Asya süper güçler arasında belirlenen statik bir denge ile bölünmüştü.

Soğuk Savaş sonrasında bu statik denge halinin ortadan kalkması ve son derece dinamik bir uluslararası ilişkiler ağının ortaya çıkması *Rimland* kuşağı üzerindeki rekabetin çok yönlü ve çok aktörlü bir şekilde tekrar canlanmasına yol açmıştır. Bu küresel rekabet canlanmasının İslam Dünyası kavramındaki yeni dönüşüm ve canlanma ile eşzamanlı olarak seyretmesi İslam Dünyası tanımlamasının Afro-Asya sınırlarını aşarak Afro-Avrasya niteliği kazanmasının doğal sonucudur. İslam Dünyası kavramının Avrasya boyutu aslında *Rimland* kuşağının en hassas bölgelerini oluşturmaktadır. Avrasya İslam unsurunun tekrar ortaya çıkışıyla birlikte, kuzey-güney doğrultusunda Tataristan'dan Tanzanya'ya, doğu-batı doğrultusunda Fas'tan Endonezya'ya ve Bosna'dan Doğu Türkistan'a kadar uzanan dünyanın en önemli jeopolitik ve jeostratejik kuşağında Müslüman ülke ve toplulukların yaşadığı gerçeği bir kez daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Örneğin, stratejik açıdan en önemli 16 boğazın 8'i (Süveyş Kanalı, Babü'l-Mendeb/Kızıl Deniz çıkışı, Hürmüz Boğazı/Basra körfezi çıkışı, Malakka Boğazı, Sumatra ve Java arasında Sunda Boğazı, Bali ve Mataram arasında Lombok Boğazı, İstanbul ve Çanakkale Boğazları/Karadeniz çıkışı) Müslüman ülkelerin tam kontrolü altındayken, bunlardan sadece biri (Cebelitarık Boğazı) Müslüman bir ülkeyi (Fas) bir Avru-

pa devletinden (İspanya) ayırmaktadır. Bu, (İngiliz Kanalı ve Danimarka Boğazı hariç) Avrasya'nın kenar kuşağının (*Rimland*) anahtarı konumundaki tüm boğazların İslam ülkelerinin kontrolü altında olduğunu göstermektedir.⁵⁴

Bu yeni jeopolitik konum müslüman ülke ve toplulukların çift yönlü bir etki ile karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Avrasya kenar kuşak hattı üzerinde ortaya çıkan her jeopolitik boşluk alanının doğurduğu belirsizlikler, bir taraftan bu bölgelerde yaşayan müslüman toplulukları ciddi güvenlik problemleriyle karşı karşıya bırakırken, diğer taraftan da -özellikle bu dönemde Batı akademisinde ortaya çıkan literatürün de yönlendirmesi- ile komşu bölgelerde yaşayan gayrimüslim toplumlarda ciddi kaygıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum Soğuk Savaş sonrası dönemdeki toplam kayıplar açısından bakıldığında uluslararası sistemdeki belirsizliklerin mağduru konumundaki müslüman toplumların aynı zamanda bu gerilimlerin müsebbibi gibi gösterilmesine yol açmıştır.

Benzer bir etkileşim ilişkisi küresel ekonomi-politik değişim ile İslam Dünyasının jeoekonomik dönüşümü arasında da söz konusudur. İslam Dünyası kavramının jeoekonomik anlam alanı da bahsi geçen dönemlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Jeoekonomik açıdan, İslam Dünyası birinci dönemde sömürgeci rekabetin arenası olarak görülürken, ikinci aşamada mutlak bir paylaşmanın nesne coğrafyası konumuna gerilemiştir. Üçüncü dönemde ise bir yanda ulusal ekonomilerin inşası, dolayısıyla da ulusal ekonomilerin bölgesel yabancılaşma süreçlerine girmesi, diğer yanda petrol gibi uluslararası ekonomi-politik yapının temel girdilerinin artan önemi İslam Dünyasının jeoekonomisini belirlemiştir.

Jeoekonomik kaynakların yeniden dağılım ve aktarımı problemleri ve bunun sonucunda yeni jeoekonomik bağlantı bölgelerinin kurulması, daha önceki dönemlerde birbirine yabancılaşan bölgelerin yeniden temasa geçmesi ve bunun doğurduğu uyum problemleri 20. yüzyılın son çeyreğine damgasını vurmuştur. İslam Dünyasının 21. yüzyılın ilk yıllarındaki en temel ekonomi-politik meselesi ise küresel ekonomi-politik sistemle olan ilişkisinin yeniden tanımlanmasıdır. Doğu Asya ekonomilerinin yükselişi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyelik başvurusu, çeşitli Müslüman ülkelerdeki özelleştirme tecrübesi ve İslam

54 İslam Dünyası jeopolitiğinin analizi için, bkz. Ahmet Davutoğlu, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order", *Perceptions: Journal of International Affairs*, 2: 4, (Aralık 1997-Şubat 1998), 92-122.

Dünyasının petrol, doğalgaz ve stratejik mineraller gibi jeoekonomik kaynaklarının dağıtım kanalları konusundaki meseleler, bu yeniden tanımlama sürecinin çeşitli yönleridir. Bir taraftan başta petrol ve doğalgaz olmak üzere küresel ekonomi-politik sistemin üretim kanallarını besleyen temel doğal kaynakları ve stratejik mineralleri bünyesinde barındıran, diğer taraftan ise bu kaynakların jeoekonomik aktarım hatlarını kontrol ederek uluslararası ekonomi-politik sistemin atardamarlarının nabzını tutan İslam Dünyası bu yeniden tanımlama sürecinde etkin, rasyonel ve soğukkanlı bir tavır benimsemek zorundadır.

Ancak, uluslararası ekonomi-politik rekabetteki yoğun gerilim ve bu gerilimin İslam Dünyasına bir egemenlik mücadelesi olarak yansması bu yeniden tanımlama sürecinin suhuletle tartışılmasını ve geçmiş dönemlerin tecrübelerinden yararlanılarak rasyonel bir ekonomi-politik ilişkiler ağının oluşturulmasını güçleştirmektedir. Müslüman toplumların uluslararası ekonomi-politik süreçlerde etkin bir temsil gücüne sahip olmaması, küresel ekonomi-politik ile kurulması gereken ilişkinin karşılıklı bir ortak çıkar ilişkisi olarak değil, yeni-sömürgeci bir yapılanma olarak görülmesine yol açmaktadır. Gerçekten de, dünya ekonomisinin sistemik güçleri, mevcut müslüman toplumların uluslararası ekonomi-politik sürece etkin aktörler olarak katılmasını sağlamaktansa İslam Dünyası üzerinde jeostratejik bir kontrol kurmayı tercih ediyor görünmektedirler. Bu nedenledir ki, stratejik ortaklık ile ekonomi-politik ortaklık arasında herhangi bir paralellik kurmamaya özen göstermektedirler. Soğuk Savaş boyunca NATO'nun başarısına katkıda bulunmuş başat ülkelerden biri olmasına rağmen Türkiye'nin Avrupa Birliği başvurusunun sürekli sürüncemede bırakılması bunun çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir.

İslam Dünyasının jeopolitik, jeostratejik ve jeoekonomik önemi, Soğuk Savaş sonrası dönemde bölgesel ve uluslararası çatışmaların neden İslam Dünyası üzerinde yoğunlaştığı sorusuna açıklayıcı bir çerçeve oluşturmaktadır. Sovyet-sonrası dönemde uluslararası barışın tehdit kaynağı olarak ilan edilen İslam Dünyasının jeopolitik dışlanmışlığı da bu çerçevede özel bir anlam kazanmaktadır. Richard Falk tarafından da haklı bir şekilde ifade edildiği üzere, böyle bir jeopolitik dışlama uluslararası hukuk fikri ve dünya düzeni kavramıyla tutarlılık arz etmemektedir: "Uluslararası hukuk, bireysel insan haklarını koruyarak devlet-toplum ilişkilerini düzenlemede gösterdiği başarı zedelenmeksizin, dünya düzeninin yapı ve süreçlerine medeniyetlerarası adilane katılımı sağlayacak etkin bir araç haline getirilebilir mi? Belki de hareket noktamı en iyi şekilde, hem küresel yönetişimin dinamikleri, hem de İs-

lam dünyasını en çok endişelendiren temel ve sembolik konularla ilgili dışlamanın jeopolitiğine atıfla açıklayabilirim.⁵⁵

Bu jeopolitik dışlama Soğuk Savaş sonrası dönemde yoğunlaşan çatışmacı bir söylem ile desteklenmektedir. Jeopolitik ve ekonomi-politik nitelikli birçok operasyona teorik meşruiyet kazandırmak üzere geliştirilen ve son dönemlerdeki en çarpıcı örneklerinin Fukuyama'nın *Tarihin Sonu*⁵⁶ ve Samuel Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması*⁵⁷ tezlerinde görüldüğü bu çatışmacı söylem İslam Dünyasını sadece küresel rekabetin bir alanı değil aynı zamanda bir tehdit odağı olarak da tanımlamaktadır. Francine Friedman'ın belirttiği gibi: "Kuşkusuz birçok analist Hıristiyan Avrupa'nın ortasındaki Bosna Müslümanlarını bir anormallik olarak görür ve Komünizmin çökmesinin ardından, Avrupa'nın istikrarına yönelik –İslamî radikalizm gibi- diğer tehditlerle mücadele edilmesi gerektiğini ima eder."⁵⁸ Bosna'daki etnik temizliğin yolunu açan böylesine dışlayıcı bir yaklaşımdır. Sırp kuvvetleri hayali bir İslam tehdidi söylemini masum kadın ve çocuklara yönelik barbarca hareketlerini meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Önümüzdeki dönemde de uluslararası ekonomi-politik ve jeopolitik rekabetin tırmandığı her dönemde bu rekabetin toprakları üzerinde seyrettiği herhangi bir müslüman ülke veya topluma yönelik bir operasyon benzer bir çatışmacı söylemle meşruiyet alanı bulabilecektir. Bu durum İslam Dünyasına büyük avantajlar sağlayabilecek olan jeopolitik ve jeoekonomik konumun aynı zamanda ciddi ve kapsamlı riskleri de bünyesinde barındırdığını ortaya koymaktadır.

55 Richard Falk, "False Universalism and the Geopolitics of Exclusion: The Case of Islam", *Third World Quarterly* 1997:18/1, 7-23. Bu makalenin Türkçe tercümesi için bkz. amlf., "Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği: İslâm Örneği", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1998/2, S. 5, 99-116.

56 "İslam'ın liberalizm ve komünizm gibi kendi içersinde ahlaki kodu ve siyasi ve sosyal adalet doktrini olan sistematik ve bütün bir ideoloji olduğu doğrudur. İslam'ın cazibesi belirli bir etnik ya da millî grubun üyelerine ulaşmaktan çok, bütün insanlara ulaşmasıyla evrensel olma potansiyeli taşımaktan gelir. Ve İslam, İslam Dünyasının birçok yerinde liberal demokrasiyi yenilgiye uğratmış olup, doğrudan siyasî gücü eline geçiremediği diğer ülkelerde de liberal uygulamalara ölümcül bir tehdit teşkil etmektedir. Avrupa'da Soğuk Savaşın sona ermesine müteakib, İslam'ın bir unsuru olduğu tartışmalı olan Irak'tan Batı'ya bir meydan okuma geldi." Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), 45-46.

57 "Batı'nın askerî gücüne karşı koymak için gerekli silah ve silah teknolojilerinin ele geçirilmesi için tasarlanmış Konfüçyan-İslamî askerî bir bağlantı bunun sonucu olarak gündeme geldi... İslamî-Konfüçyan devletler ile Batı arasında yeni bir tür silahlanma yarışı oluyor." Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993), 47.

58 Francine Friedman, "The Bosnian Muslim National Question", *Religion and the War in Bosnia*, Paul Mowzes (ed.), (Atlanta: Scholar Press, 1998), 1.

Bu jeopolitik dışlama ile İslam Dünyasındaki medeniyet canlanma- sı ve özellikle belli bölgelerde yoğunlaşan jeokültürel uyanış arasında çok ilginç bir diyalektik ilişki söz konusudur. Bir taraftan İslam mede- niyetinin jeokültürel uyanışı jeopolitik dışlama teorisyenlerince Batı- karşıtı stratejik tehdidin açık belirtisi olarak sunulup suistimal edilir- ken, diğer yanda jeopolitik dışlama İslam ben-idrakinin jeokültürel canlanma sürecini, özellikle millî kimliğin hayatîyetinin dinî kimliğe bağlı olduğu bölgelerde hızlandırmıştır. Bosnalı bir askerın aşağıdaki ifadesi bu psikolojiyi yansıtır: “Kendimi hiç bir zaman Müslüman ola- rak düşünmedim. Camiye hiç gitmedim. Avrupalıyım sizin gibi. Arap dünyasının bize yardım etmesini istemiyorum. Bize Avrupa’nın yar- dım etmesini istiyorum. Fakat şimdi, kendimi bir Müslüman olarak düşünmek zorundayım. Dinî olarak değil, bir halkın üyesi olarak. Şimdi yok edilmeye karşı karşıyayız, bu yüzden ben ve insanlarım hakkında neyi yok etmeye çalıştıklarını anlamak zorundayım.”⁵⁹ Je- opolitik dışlama ile jeokültürel uyanış arasındaki bu çift yönlü ilişki İslam Dünyasındaki siyasî hareketlilik açısından Soğuk Savaş sonrası dönemin en temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

3. Medeniyet Canlanması ve Yeni Jeokültür

İslam Dünyasının yaşamakta olduğu kapsamlı dönüşümün 20. yüz- yıldan 21. yüzyıla bir süreklilik içinde devreden diğer önemli bir bo- yutu, son derece dinamik bir süreç içinde seyreden medeniyet canlan- ması ve bunun jeokültürel etkileridir. Bu durum sadece İslam medeni- yet havzası için değil, bütün Batı-dışı medeniyet havzaları için de ge- çerlidir. 20. Yüzyılın ortalarında küresel nitelikli egemenliğini pekişti- ren sömürgeciliğin geleneksel yapıları tasfiye ve asimile etmesi⁶⁰ ile ta- rih sahnesinden çekileceği düşünülen kadîm medeniyetlerin 20. yüzyı-

59 Ed Vulliamy, *Seasons in Hell: Understanding Bosnia's War* (New York: St. Martin's Press, 1994), 65; Francine Friedman tarafından *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation* olarak aktarıldı (Boulder: Westview, 1996), 224.

60 Bu terim Arnold Toynbee tarafından İslam medeniyeti dahil, yaşayan Batılı-olmayan medeniyetler için kullanıldı: “Hayatta kalan on medeniyet: kendi Batı toplumumuz, Yakındoğu’daki Ortodoks Hristiyanlık ve onun Rusya uzantısı, İslam Toplumu, Hint Toplumu, Çin’deki Uzakdoğu Top- lumu ve onun Japonya uzantısı, ve gözaltında olan Polinezya, Eskimo ve Göçebeler. Hayatta kalan bu on medeniyete baktığımızda, Polinezya ve Göçebe toplumlarının son demlerinde olduklarını, geriye kalan sekiz medeniyetten yedisinin, farklı derecelere olmakla birlikte sekizinci -yani kendi Batı medeniyetimiz- tarafından ya yok olma ya da asimile olma teh- didiyle karşı karşıya bırakılmış olduğunu gözlemleriz.” *A Study of History* (New York: Dell Publishing, 1981), I, 286.

lın sonlarında yeni bir canlanma süreci içine girmeleri 21. yüzyılda tarihî akışı etkileyebilecek önemli gelişmelerden birisidir. Bu medeniyet havzalarının kendi tarihî tecrübelerini tarihî akışta yeniden etkin hale getirmeleri ve bu tecrübeden beslenen kültürel dokularını modernite ile yüzleşecek şekilde devreye sokmaları küreselleşme sürecinin de son derece karmaşık bir nitelik kazanması sonucunu doğurmaktadır.

Bütün Batı-dışı medeniyet havzaları için geçerli olan bu gelişme özellikle İslam medeniyet havzası için çok daha kapsamlı yüzleşmeleri beraberinde getirmektedir. Güney Amerika dışında bütün medeniyet havzaları ile komşu olan ve tarihin bir bölümünde mutlaka bu havzalarla doğrudan temasa geçmiş bulunan İslam medeniyet havzasındaki her türlü gelişme, etkileri İslam Dünyası ile sınırlanamayacak sonuçlar doğurmaktadır. Küreselleşme süreci ile İslam Dünyası arasındaki diyalektik ilişki ve bunun uluslararası sistem üzerindeki etkileri ancak ve ancak bu özellik ile ilgili olarak anlaşılabilir.

İslam Dünyasındaki kültürel dinamizmin 20. yüzyıldaki seyri, İslam Dünyası kavramındaki dönüşüm ve bu dönüşümün jeopolitik/jeoekonomik sonuçları ile doğrudan irtibatlıdır. 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde İslam Dünyasının hemen hemen bütün alanlarında sürdürülen anti-sömürgeci mücadele kültürel alanda da çift yönlü bir tepki sürecini beraberinde getirmişti. Bir taraftan anti-sömürgeci mücadele kültürel alanda geleneksel yapıları savunmaya dönük refleksif bir tavrın gelişmesine yol açarken, diğer taraftan da bu mücadelede ortaya çıkan her gerileme kapsamlı bir özgüven zaafına yol açmaktaydı. Defansif bir kültürel direnç yöntemi geliştiren gelenekçi unsurlarla, kendi medeniyet birikimine olan güvenini kaybeden ve bir anlamda Batı-dışı medeniyetlerin tasfiyesini kaçınılmaz bir tarihî süreç olarak gören modernistler arasındaki farklılaşma daha sonraki dönemlerde de etkisini sürdüren bir sosyo-kültürel gerilim alanı oluşturmuştur.

20. Yüzyılın ikinci çeyreğinde bir taraftan genel olarak milliyetçilik ve sosyalizm gibi seküler ideolojilerin dinlerin rolünü ikame edecek şekilde etkinlik kazanmaya başlamaları, diğer taraftan da hemen hemen bütün İslam Dünyasının sömürgeleştirilmesi ile birlikte İslam medeniyet havzasındaki kültürel ve siyasî direnç ciddi bir zayıflama sürecine girmiştir. Bu dönemde sömürgecilik karşısındaki politik/askerî yenilgi sadece bu alanlarda kalmamış ve bireyler düzeyinde de derin etkiler uyandıran psiko-ontolojik bir bunalıma dönüşmüştür. İslam medeniyetinin kurucu güçlü ben-idraki ile sömürgeleştirilmiş bireyin edilgen ben-idraki arasındaki psikolojik uçurum siyasî tepkileri de şekillendiren bir iç devinime yol açmıştır.

20. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde sömürge devrimlerini besleyen siyasal psikolojinin arka planında psikolojik nitelikli bu iç devrimin ortaya çıkardığı arayışlar vardır. Pakistan'ın İslam kimliğine dayalı bir ulus-devlet olarak ortaya çıkışında da, Cezayir bağımsızlık mücadelesinin aşılmaz direncinde de, Nasır ile simgeleşen Arap milliyetçiliğinin anti-Batı söyleminde de, Endonezya'nın modern dönemin en kalabalık müslüman devleti kimliği ile ortaya çıkışında da uluslararası konjonktür kadar bu yerel ancak dinamik kültürel devrimin etkisi gözlenebilir.

Bu dönemde ulusal ekonomi kurma çabaları ile birlikte sanayileşme ve buna bağlı olarak gelişen hızlı şehirleşme olgusu sonucunda daha önceki dönemlerde yerel direnç unsurları olarak işlev gören kültürel değer, kurum ve yapılar ulusal ölçekli bir açılıma girmişler ve kendi dar kabuklarından çıkarak önce sosyo-kültürel süreçleri daha sonra da ekonomi-politik yapıları etkiler hale gelmişlerdir. Asırlarca yoğrularak gelmiş İslam şehir hayatının sömürgecilik ve modernite karşısında gerileyen kültürel dokusu şehirleşme ile birlikte taşradan akan yeni insan unsuru ile taze bir kan bulmuştur. Çok dinamik olmakla birlikte geleneksel İslam şehir hayatının sofistike özelliklerini taşımayan bu unsur yerel/ulusal ve kültürel/siyasal alanlar arasında çapraz ve karmaşık bir iletişim ve etkileşim hattı oluşturmuştur.

20. Yüzyılın son çeyreği o zamana kadar daha çok ulusal ölçekli olan ve iç siyasal, ekonomik ve kültürel yapıları derinlemesine değiştiren bu etkileşim hattının küresel ölçeğe taşınmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde İslam ülkelerinin birçoğunun uluslararası sistemik güçlerle yaşadığı gerilimler ve bu gerilimlerden kaynaklanan ortak kader ve dayanışma bilinci İslam toplumları arasındaki yatay iletişimi artırmıştır. Öte yandan, değişik müslüman toplumlardan Batı ülkelerine yönelik göç hareketlerinin artması ile birlikte bu yatay iletişim Londra, New York, Paris ve Berlin gibi Batı metropollerine taşınmıştır. Etkileşim ritmindeki bu çift yönlü hızlanma İslam Dünyasındaki herhangi bir kültürel hareketliliğin çok kısa bir sürede ve başka hiç bir kültür havzasında görülmeyen bir şekilde yayılabilmesinin önünü açmıştır. Türkiye'de yetmişli yıllarda hızlı bir artış gösteren tercüme hareketlerinin hemen hemen benzer bir şekilde Endonezya, Nijerya, Güney Afrika ve Sudan gibi birbirinden uzak coğrafyalarda da ortaya çıkmış olması bu açıdan dikkat çekicidir.

Özetle 21. yüzyılın başlarında İslam Dünyasının teorik ve pratik gündemi özellikle 20. yüzyılın ikinci çeyreğine oranla radikal bir değişim geçirmektedir. Demografik hareketlilik ile hızlanan kültürel di-

namizm sömürge döneminin bireyinin psiko-ontolojik edilgenliğini önemli ölçüde kırmış ve İslam medeniyetinin güçlü ben-idrakinin yeni bir ivme kazanmasını sağlamıştır. Psiko-ontolojik özgüvenin yeneden kazanılması ve İslam medeniyetinin ikinci dönemde asimile olma sürecinde olduğu düşünülen kültürel parametrelerinin devreye girişi ile birlikte teorik ve pratik alanda kültürel alternatifler oluşturma çabaları yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Marksizmin çöküşü ve modernist paradigmadaki kriz İslam medeniyet parametrelerinin ihyasında yeni psikolojik, zihni, sosyal, ekonomik ve siyasî dinamizm unsurlarını hareket geçirmiştir.

Bugün İslam Dünyasında küreselleşme sürecinin de ivme kattığı üç düzlemli yeni bir jeokültürel hareketlilik gözlenmektedir. Bunlardan birincisi kültürel iletişimin artması ile birlikte ulus ölçekli kültür yapılarını aşan dil-ksenli jeokültürel alt-havzaların ortaya çıkmaya başlamasıdır. Bugün her biri yaklaşık 200-250 milyon nüfusa sahip ortak dil kullanımı ile desteklenen beş alt jeokültürel havzanın oluşmakta olduğu ve önümüzdeki dönemin kültürel haritasında bu oluşumların önemli bir payının olacağı söylenebilir: i) Balkanlardan Orta Asya üzerinden Doğu Türkistan'a kadar uzanan Türkçe konuşan Avrasya kuşağı; (ii) Arapça konuşan ve Basra'dan Fas'a kadar uzanan Ortadoğu/Kuzey Afrika kuşağı; (iii) Swahili ve Havsa konuşan Sahra güneyi Afrika kuşağı, (iv) Urduca ve Bengalce konuşan Güney Asya kuşağı ve (v) Malay türevi dilleri konuşan ve Sumatra'dan Filipinlere ve Pasifik içlerine kadar uzanan Indo-Malay Güneydoğu Asya kuşağı. Bunun yanında Avrasya, Orta Asya ve Güney Asya arasında önemli bir jeokültürel geçiş hattını oluşturan Farsça konuşan İran ile Arap ve Afrika jeokültürel kuşaklarını birbirine bağlayan Sudan gibi ülkeler de bu jeokültürel etkileşimin aktarım kanallarını oluşturmaktadır. Televizyon, uydu kanalları ve internet patlaması ile hızla artan yatay iletişim kanalları ortak dil ürünlerini kullanabilen bu jeokültürel hatlar arasındaki etkileşimi olağanüstü artıracaktır.

İkinci düzlem özellikle birbirine komşu olan jeokültürel hatların yoğun teması geçmesi sonucunda ortaya çıkacak olan daha geniş ölçekli kültürel etkileşimlerdir. Küreselleşmenin getirdiği yeni dinamikler önce sömürge sistemleri, daha sonra da bu sömürge yapılarınca oluşturulan yapay ulus-devlet sınırları ile birbirine yabancılaşan daha büyük ölçekli bölgesel etkileşimleri beraberinde getirecektir. En basit örneği, Türkiye'de üretilen bazı müzik türlerinin Türkçe bilmeyen Arap ülkelerinde de yoğun bir ilgi uyandırmasında gözlenen bu tür geçişkenlikler zamanla ortak ekonomik çıkar alanlarının da oluşmasıyla yoğunlaşma trendine girecektir.

Üçüncü düzlem ise bütün bu jeokültürel hatların Batı ülkelerindeki uzantılarını oluşturan müslüman topluluklar üzerinden gerçekleşen kültürel etkileşim düzlemidir. İslam Dünyası kavramının coğrafi niteliğinden uzaklaşarak demografik/kültürel bir nitelik kazanması bu düzlemin önemini zamanla daha da artıracaktır. 20. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde emek-yoğunluklu olarak başlayan göç hareketlerinin ikinci ve üçüncü nesli, Avrupa ve Amerika kültürel kimliklerini de kendi içinde barındıran yeni kültürel dokular, kurumlar ve alanlar oluşturmaktadır. Kültürel çevre itibarıyla en yoğun yabancılaşmayı kendi içinde en yoğun hesaplaşmalarla aşmak zorunda kalacak olan bu kültürel topluluklar aynı zamanda modernite ile en yoğun yüzleşmeyi de gerçekleştirme misyonu ile karşı karşıya kalacaklardır.

Bu kapsamlı meydan okuma kültürel travmaları da yepyeni kültürel açılımları da beraberinde getirebilir. Belki de tarihin en karmaşık kültürel yüzleşmesi İslam'ın güçlü ben-idrakini bir medeniyet kimliği olarak benimseyen bu unsurlarla modernitenin olağanüstü dönüştürücü gücü arasında yaşanacaktır. İslam medeniyetinin geleneksel jeokültürel hatları üzerindeki her türlü canlanma bu yüzleşmeye yeni destek unsurları sağlarken, Batı'daki müslüman azınlıkların gösterecekleri her türlü alternatif açılım geleneksel jeokültürel hatların yeni sentezler oluşturabilme kabiliyetlerini artıracaktır.

V. Sonuç

Von Grünebaum İslam medeniyetinin temel unsurlarındaki süreklilik ve istikrarı işlediği makalesinde tarihî bir soru sorar: “Milletler gelir ve gider. İmparatorluklar yükselir ve düşer. Fakat İslam sürer ve göçebelerle yerleşikleri, medeniyet kurucularla, bu medeniyetleri dağıtanları bünyesinde barındırmaya devam eder. O zaman, bilinçli ya da bilinçsizce kendi özgünlüklerini korumakla birlikte İslamla olan bağlarını en önemli ruhî servet olarak sürdüren çok sayıda milleti tek bir ümmet olarak birarada tutan unsurlar nelerdir?”⁶¹

İslam medeniyet tarihi araştırmaları açısından son derece hayati bir hususa işaret eden bu soru bugün sadece bir tarih sorusu olmanın ötesinde varolan olgusal gerçekleri tahlil edebilmek açısından da büyük bir önem taşımaktadır. Müslüman toplumların 20. yüzyıl içindeki siyasî serüveni bize bir zihniyet parametresi olarak modernitenin ve bir ekonomi-politik parametre olarak da sömürgeciliğin dönüştürücü etkisi ile İslam medeniyetinin süreklilik unsurları arasındaki dina-

61 G.E. von Grünebaum, “Pluralism in the Islamic World”, *Islamic Studies* 5/2, (1962): 50-51.

mik ilişkinin çarpıcı yönlerini ortaya koymaktadır. Bu nedenledir ki, İslam Dünyası ile ilgili hiç bir statik resim gerçeklik alanını tam olarak yansıtamaz ve gelecek ile ilgili projeksiyonların sağlıklı bir şekilde yapılmasını temin edemez. Süreklilik unsurları ile değişim mekanizmaları arasındaki dinamik ilişkiyi ortaya koyabilmek için herşeyden önce bir süreç mantığı içinde yeni bir dönemlendirme çerçevesi geliştirmek gerekmektedir.

İslam medeniyetinin siyasal egemenlik ile pekişen klasik dönemlerinden daha edilgen bir nitelik kazandığı modern döneme geçiş süreci askerî/ siyasî yenilgilerle izah edilebilecek anlık ve radikal bir kırılmanın değil, içinde psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve zihni parametrelerin de etkin olduğu uzun bir dönüşüm sürecinin ürünüdür. Bu uzun dönüşüm süreci de tek yönlü bir ve kaçınılmaz tarihî akış varsayımı ile izah edilemez. Aksine, uluslararası çevre ile süregelen dinamik bir etkileşimin yönlendirdiği gelgitlerden, iniş çıkışlardan ve refleksif tepkilerden oluşan çok yönlü bir süreç söz konusudur. Bu çok yönlü süreç İslam toplumlarını tarihî akışın merkezine doğru çekmekte ve onları daha etken bir rol üstlenmeye zorlamaktadır. Moderniteden küreselleşmeye geçiş bu çekim alanının etkisini de, çekimin ritmini de hızlandıracaktır. 20. Yüzyılın ilk yarısına egemen olan anlayışların ve gelecek projeksiyonlarının aksine Batı-dışı medeniyetler tarih sahnesine hızla geri dönerken, bu tarihe dönüşün belki de en yoğun, en karmaşık, en problemlili ancak aynı zamanda da en özgün süreçlerinden birisi İslam toplumları nezdinde yaşanacaktır. 20. Yüzyıl süresince bizatihi İslam Dünyası kavramında gözlenen dönüşüm bu özgün sürecin en çarpıcı işaretlerinden birini oluşturmaktadır.

İslam medeniyetinin süreklilik unsurları ile dinamik dönüşüm süreci arasındaki ilişkinin temel parametrelerini varlık idraki, tarihî arkaplan ve coğrafi zemin oluşturmaktadır. İslam medeniyetinin bütün bu dönemsel değişim süreçlerinde değişik tarih dönemleri arasındaki dikey sürekliliğini ve farklı müslüman toplumlar arasındaki yatay tutarlılığını sağlayan en temel kurucu unsur varlık idraki ve bu idrakin zihni yansımalarını oluşturan varlık-bilgi-değer paradigmasıdır.⁶² Grünebaum'un ifadesiyle göçebe toplulukları yerleşiklerle ortak bir zeminde buluşturan, farklı milletleri ortak bir bilince yönelten temel saik İslam inancının etnik ve bölgesel köken farkı gözetmeksizin tek bir insanın varoluş sorunsalına getirdiği cevaptır. İslam Dünyasının farklı bölgelerinde

⁶² Bu paradigmanın teorik çerçevesi ve Batı medeniyeti ile mukayesesi için, bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham, MD: University Press of America, 1994).

modernite ve sömürgecilğe yönelik geliştirilen ortak kültürel ve siyasî tepkiler bu idrakin izlerini taşımaktadır. Uzun bir ateist eğitim sürecinden sonra İslamî kimliğin eski Sovyet topraklarında yeniden canlanması ve bunun sosyo-kültürel yansımaları bu ortak varlık idrakinin etkisini teyit etmiştir. Yerel olanı evrensel olanla, konjonktürel olanı kalıcı olanla irtibatlandıran bu idrak İslam toplumlarının modernite ile yüzleşmesinde en temel ortak süreklilik ve tutarlılık unsuru olmaya devam etmektedir.

İslam toplumlarının sömürgecilikle birlikte içine düştükleri siyasal yenilgi psikolojisi ile bu güçlü ben-idraki arasındaki çelişki bu toplumlarda 20. yüzyıl boyunca refleksif bir siyaset anlayışının egemen olmasına yol açmıştır. Gerek sömürgeci Batı ülkeleri ile girilen ilişkilerin tarihî arkaplanı gerekse müslüman toplumların yayıldığı coğrafi alan uluslararası sistemdeki dönüşüm süreçleri ile İslam Dünyasındaki siyasî dalgalanmalar arasında doğrudan bir ilişkinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dalgalanmalar başta İslam Dünyası kavramının kendisi olmak üzere modern İslam siyaset anlayışının gerek teorik gerekse pratik unsurlarının dinamik bir süreç içinde dönüşmesini beraberinde getirmiştir.

Soğuk Savaş sonrası dönemde de Bosna, Filistin, Keşmir ve Kosova gibi dünyanın değişik bölgelerinde çok ciddi kayıplar vermesine rağmen İslam Dünyasının stratejik pragmatizmin savunucuları tarafından Soğuk Savaş-sonrası dönemin yeni tehdit odağı olarak ilan edilmesi dalgalanmaların yaygınlığını ve derinliğini pekiştirmektedir. Bu çelişki Müslüman topluluklar arasında bu yüzyılın başındaki sömürge-karşıtı tepkilere benzer bir güvensizlik hissi yaratmaktadır.

Küreselleşme ile artan bir ivme kazanan bu dinamizmin anlaşılması özellikle 11 Eylül sonrasında ortaya çıkan atmosfer içinde daha da büyük bir önem kazanmaktadır. Kültürel gelişmeleri siyasal/stratejik tehdit algılamalarının edilgen unsuru kılan 11 Eylül sonrası atmosfer sadece İslam dünyası açısından değil, küreselleşme ve medeniyetlerarası etkileşim açısından da son derece kritik bir dönemin önünü açmaktadır.

Bu yeni dönemde İslam siyaset anlayışındaki dönüşümün yeni bir anlamlandırma çerçevesinde yorumlanması gelecek projeksiyonları açısından büyük bir önem taşımaktadır. Yeni anlamlandırma çerçevelerine duyulan ihtiyaç hem Batılı hem de Müslüman aydınlar için daha da kapsamlı meydan okumaları beraberinde getirmektedir. Batı akademiyası ilk nüveleri seksenli yılların başlarına kadar götürülebilecek olan ancak özellikle 11 Eylül'den sonra ivme kazanan yeni-sö-

mürgeci tanımlamalara dayalı kavramsallaştırmaları terketmedikçe İslam Dünyasındaki gelişmelerin ritmini anlayabilme imkanını bula-mayacaktır. Genelde Batı-dışı toplumları özelde de İslam Dünyasını dışlayıcı her teorik çerçeve ve pratik uygulama küreselleşme sürecinin getirdiği anaför içinde bir bumerang tesiri ile Batı'ya geri dönecektir.

İslam medeniyetinin yeniden canlanması medeniyet-içi ve medeni-yetlerarası çatışma yaratan bir stratejik pragmatizm açısından değer-lendirilmemelidir. Sonuçta ancak ve ancak gerçek ve samimi bir me-deniyet etkileşimi anlayışı, hegemonik Batı medeniyeti ile yeniden ha-yat bulan Batı-dışı medeniyet ve kültür unsurları arasında verimli bir bir ilişki biçiminin önünü açabilir. Farklı kültürlerin mevcudiyeti böy-le bir etkileşim dönemi için ön koşuldur, çünkü “farklılığın sürdürül-mesine yönelik katkıları ile kültürel hareketler, aynı zamanda daha bü-yük bir siyasî önem taşırlar: ‘siyasî’ olanın tekelleşmesine mani olurlar.”⁶³ Bu yüzden, Batı-dışı medeniyetlerdeki kültürel canlanmanın teori ve pratikteki yansımaları tehdit söylemini meşrulaştırmak için kullanılmamalı, aksine insan kültüründeki çoğulluğun tabii sonuçları olarak görülmelidir.

Buna karşılık İslam Dünyası da sömürge dönemlerinden beri sürdürü-regeldiği uluslararası sisteme dönük refleksif siyaset anlayışını gerek te-orik gerekse pratik anlamda süratle değiştirmek zorundadır. Bugün müslüman aydınlar yaşanan uluslararası süreçlere tepki veren reaktif bir yaklaşım yerine uluslararası süreçleri öngörebilen ve yönlendirebi-len yeni bir zihniyet geliştirme sorumluluğu ile karşı karşıyadır. İslam medeniyetinin varlık idrakinin, kadâm birikimi bünyesinde barındıran tarihî arkaplanının ve nihayet modernite ile yüzleşmenin getirdiği yo-ğun dinamizminin, yaşanan uluslararası pratiği anlamlandıracak şekil-de yeniden yorumlanmasını sağlayacak yeni kavramsal ve teorik çerçe-velerin geliştirilmesine büyük bir ihtiyaç hissedilmektedir. Böylesi bir teorik çaba sadece İslam Dünyasının kendisini yeniden ifade edebilme-sini değil, aynı zamanda küresel bunalımın aşılmasını sağlayacak daha geniş ölçekli açılımları da beraberinde getirecektir. Bu açıdan bakıldı-ğında İslam Dünyasındaki medeniyet canlılığı kendi iç dengelerinde ciddi sarsıntılar yaşayan küresel toplum için bir tehdit unsuru değil, bir alternatif açılım kaynağıdır.

63 Fred Dallmayr, *Paths in the Global Village: Alternative Visions* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998), 294.