

**ULUSLARARASI
ORYANTALİZM
SEMPOZYUMU**

9-10 ARALIK 2006

**İstanbul Büyükşehir Belediyesi
Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı
Kültür Müdürlüğü Yayınları**

Editör

Lütfi Sunar

Hazırlayanlar

Lütfi Sunar, M. Furkan Gümüş, Murat Şentürk

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

Baskı

Şeref Ofset

Kapak Resmi

**Alain Lesieutre, Colonne d'Hippone, Constantinople, 1855
(yeniden düzenlenmiştir)**

1.Baskı

İstanbul 2007

2.000 Adet Basılmıştır

“Dünyevilik” ya da Sekülerleşme: Edward Said’in Düşüncesinde Hümanizm ve Tarih

S. Parvez Manzoor
İsveç Müslüman Federasyonu

Çev. Hakan Çopur

Edward Said’i (Yanlış) Okumak

Said son derece kudretli bir insan, entelektüel olarak derin bir zihin, kursosuz bir insanlık ve durmak bilmez bir tutku sahibiydi. Dilde benzersiz bir yeteneği vardı, tam bir kentli beyefendi idi ve kozmopolitan politik yaklaşımlara sahipti. Onunla bir kere iletişim kuran herkes, neredeyse ona âşık olurdu. Onun yazdıklarını okuyan herkes, onun derin, ilham verici ve büyüleyici dünyasına daldardı; onun ayrılıkçı düşüncelerden uzak ufku insanlık topluluğu için umut verici idi. Onun akademik dünyadaki entelektüel etkisi, sadece çalıştığı alanda değil aynı zamanda ürettiği bilginin bizzat kendisinde de neredeyse aşılabilir bir büyüklüktedir. Bu zor zamanlarda, fanatizmin doruğa tırmandığı günümüzde, terör ve imparatorluğun çıkış yaptığı, medeniyetler çatışması tezlerinin ortalıkta dolandığı bu sisli günlerde onu en derin duygularımızla özlüyoruz. İşte bu duygular içinde böylesine bir sempozyumu organize eden tüm organizatör arkadaşlara teşekkür ediyorum. Müslüman bir millet

ULUSLARARASI SEMPOZYUM

ORyantAlizm

Edward Said Anısına

için bize sorumluluğumuzu hatırlatmaktan ve atalarının sahip olduğu iddiaları günümüze taşımaktan çok daha fazlasını yapmış bir büyük insanı anmaktan ve onunla aramızdaki bağı göstermekten daha güzel ne olabilir ki! O bugün aramızdan ayrılmış olmasına rağmen hem harika belagatı hem de saygınlığıyla onunla diyalog kurmamızı gerektirecek büyük bir miras bırakmıştır bize.

Edward Said'in hümanistik düşünceye yaptığı büyük katkılar, farklı açılardan takdir toplamıştır. Onun çalışmaları postmodern felsefe, edebî eleştiri geleneğine ve postkolonyal teoriye büyük katkılar yapmıştır; ayrıca oryantalizm başlığı altındaki o harikulade açılımından ve Batı'nın bu noktadaki maskesini düşürmüş olmasından bahsetmeye gerek bile yok. Onun entelektüel başarısına hepimizin duyduğu büyük saygıya rağmen onun düşüncesinin "İslami" denebilecek neredeyse hiçbir eleştirisi yoktur. Anlaşılan Said'in seküler, hatta zaman zaman dinî-olmayan dünya görüşü sebebiyle bu tür girişimler daha baştan harekete geçmedi. Said, bizim insan olarak varlığımız söz konusu olduğunda dünyevi oluşumuzdan hiçbir kaçışımızın olmadığını söylemektedir. Ancak, Buna rağmen bu duruma karşı hakiki bir Müslümanca tavrın da geliştirilebileceğini dile getirmektedir. Kanaatime göre dünyevi olmak, sekülerlikten farklı bir durumdur; çünkü sekülerlik, doktriner sekülerizmin politik iddialarını kaçınılmaz olarak meşrulaştıran bir araçtır. Hâlbuki dünyevilik* farklı bir dünya tarihi algısı önermekte ve bilimsel materyalizmin katı determinizminden ve Hristiyan teodisesinin kurtarıcı umutlarından vaz-

* Asıl metinde geçen *worldly* kelimesi Türkçe'de tam olarak karşılanmamakla birlikte Said bu kelime ile *dünyevi* kelimesinin anlam kümesini kastetmektedir. Edward Said, dünyevi [worldly] sözcüğüne ruhani, dinsel ya da öbür dünyaya ait olmanın tersini değil özel bir anlam yüküyor ve metinsel olmanın tersini kastediyor. Said, Imre Salusinszky ile yaptığı bir söyleşide dünyevi sözcüğünü edebiyat ve eleştiriye uyguladığı biçimiyle şöyle açıklıyor: "Bir düzeyde, açıkça belirli bir beceri, hüner anlamını taşıyor: Büyük yapıtların kebdî yollarını açış tarzı, Proust'ta Charlus'un dünyada kendine yol açma tarzı ilgimi çekiyor: Charlus bu anlamda dünyevidir. Bana göre bu oldukça yankı yaraucı ve derin bir anlam. İkinci bir düzeyde, yapıtların kurumlar, tarihsel devinirlikler ve toplum açısından, başka yapıtlara uzanma ve tutunma ölçüsüdür. Üçüncü olarak da, ister sizin edebiyat yapıtı adını verdikleriniz, isterse benim, örneğin, 'yeni gazetecilik' ya da deneme yazarlığı dediğim türden olsun, en çekici yazılı yapılarda bulduğum olağanüstü bi antimetafizik niteliklerdir. Belli bir bağlanma biçimiyle ilişkili olmaları anlamında, bunlar daha çok ilgi çekici geliyor. Bunu, örneğin Hopkins'in şiirlerinde bile bulabilirsiniz: Hopkins neredeyse elle tutulur bir biçimde, şeylere uzanmaya ve ele geçirmeye çalışır." (Bkz. Imre Salusinszky, *Criticism in Society*, New York ve Londra: Methuen, 1987, s. 126 ve 142.) [editör bu nottaki açıklamayı "Kültür ve Emperyalizm" kitabının çevirmeni Nemciye Alpay'ın 15. sayfaya düştüğü dipnotta aktarmıştır] [e.n.]

geçmiş bir yaklaşım sergilemektedir. Bu makalede Said'in hümanizmini geniş bir felsefi ve ahlaki perspektiften ele alınacaktır. Böylece onun, İslam'ın insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve yeryüzünün emanetçisi olarak gören anlayışıyla ne kadar uyumlu olduğuna işaret edilecektir.

Sekülerizmin Farklı Yüzleri

Sekülerizm, günümüzün en üstün değerlerinden birini temsil etmektedir; "Hem sekülerleşmiş inanç hem de sekülerleşme içindeki inanç olarak dinin hayatımızdaki işlerliği" (Vattimo, 1988: 100) söz konusudur. Kesin olan şey sekülerizmin sadece akademik bir teori ya da betimleyici bir etiket olmadığıdır. Politik bir doktrin olarak sekülerizm, hem ontolojik hem de epistemolojik olanla ilişkilidir (Asad, 2003).¹ Çağdaş literatürde sekülerizm, kilise otoritesinin reddedilmesi anlamında ve çoğulculuğu, bir toplum teorisini ve bir yönetim doktrinini ifade eder çerçevede kullanılmıştır. Bununla beraber sekülerizm bir tarih felsefesi, ateizmin amentüsü, hümanizmin epistemolojisi ve yakında (şimdi ve burada) olanın metafiziği anlamında eşyanın mutlak ve nihai şeması olarak da anlaşılabilir. Akademik söylem çerçevesinde bakılırsa sekülerizm, Sokratik döneme kadar götürülebilecek geleneksel bir durumdur; ayrıca bir süreç olarak *sekülerleşme*, zihni ve kültürel bir durum olarak *sekülerlik* ve bir hakikat teorisi olarak *sekülerizm* gibi farklı konulardan bahsedebiliriz (Bu tasnifin *modernleşme*, *modernite* ve *modernizm* üçlemesiyle olan benzerliği dikkat çekebilir). Ancak yine de ifade etmek gerekir ki ne kendini seküler addeden herkes bu iddiaları bütünüyle hazmetmiştir ne de bu söylemi kullanan herkes İslam'a zıt bir yerde durmaktadır (Manzoor, 2000: 81-97).

Sosyolojik teori içinde sekülerizm, din işlerinin devlet işlerinden ayrılması anlamında kullanılmaktadır; aynen sosyal alanın ekonomik alandan, hukukun eğitimden ve diğer alanların kendilerini din alanından

¹ Asad sekülerizmin antropolojisi ve tarihini anlamak için vazgeçilmezdir ve ona göre seküler olanın dini olandan ne tam olarak ayrılması ne de onunla yan yana olması mümkündür. Ayrıca seküler olan ne yalnız başına tektir ne de tarihsel sürecinde istikrarlıdır. Burada Asad'ın argümanı, sekülerizmin sanki tarihsel bir başarı imiş gibi anlatılan imajına karşı bir argümandır.

soyutlamaya çalıştıkları gibi. Bu görüş klasik anlamda Durkheim tarafından biçimlendirilmiş ve sonraki sosyologlar tarafından daha da tafsilatlı bir şekilde işlenmiştir (Mahmood, 2005).² Bununla birlikte Fransız bilgin Oliver Roy, sekülerizm ile laisizm arasında ciddi bir ayrım yapmakta ve ilkinin anavatanının Anglosakson dünya, ikincisinin ise Fransa olduğunu söylemektedir. Hem tarihsel hem de politik olarak Fransa'da (ve hatta Türkiye'de!) laisizm, tam bir devlet ideolojisi olarak iş görürken Anglosakson dünyada sekülerizm dinî alana karşı daha tarafsızdır. Sekülerizm ve sekülerleşme, tarihsel yolculuğu içinde elden ele aktarılan toplumsal süreçler olarak görülebilir (Roy, 2005: 29); ancak bu aktarımda devletin katılımına ihtiyaç olmamıştır.

İslam ve Din-Devlet Ayrımı

Sekülerizme ilişkin günümüz tartışmalarının çoğu, eğer inatla İslamofobiden beslenmiyorsa açıkça taraflı tartışmalardır. Günümüzün akademik atmosferinin, “önünde İslam’ın itiraf edilmesi gereken bir seküler-liberal mahkeme olduğu” gerçeğini görmezden gelmek mümkün değildir (Mahmood, 2005: 189). “İslami fundamentalizm” üzerine sayısız ciltlerde kitap yazılmış olmasına rağmen hâlâ İslam ile dünyevilik arasında aşkın bir din ile geçici bir varoluş arasında nasıl bir ilişki olduğuna ilişkin çok az bilgi vardır. Geleneksel yaklaşım, din ile devlet arasında kopmaz bir bağ olduğu düşüncesinden hareket ediyordu; hatta siyaset ile inancın, İslam’ın birbirinden kopmaz iki parçası olduğu düşünülüyordu. Bundan sonra İslam’ın modern dünya ile olan anlaşmazlığını idrak etmek daha kolaydır; çünkü İslam’ın herhangi bir biçimde bir sekülerizm üretmesi mümkün olamaz. Zira İslam’da sezara alan açacak teolojik bir düzen söz konusu değildir dolayısıyla kilise ile devlet arasın-

² Burada şöyle bir uyarı vardır: “Sekülerizmi Avro-Amerikan toplum anlayışı temelindeki tek bir model üzerinde kavramsallaştırmaya çalışmak doğru değildir; Batılı-olmayan toplumların modernleşme deneyimlerindeki sekülerleşme süreçlerini de iyi anlamak gerekir. Sekülerizmi bir din-devlet ayrımı olarak gören en dar bakış açısına sahip olsak bile bu yaklaşımın gerek Avrupa’da gerekse ABD’de birbirinden çok farklı biçimlerde uygulandığını bilmemiz gerekir. Bunun da ötesinde seküler-liberal toplumlarda dahi sekülerizm doktrini, dini toplumsal alanlardan sürgün edecek bir mekanizma olarak anlaşılmalıdır.” (Mahmood, 2005: 77).

dakine benzer bir ayrımın İslam'da olması mümkün değildir. İslami doktrinin mantıksal mükemmelliği, onun aynı zamanda zayıf noktasını, tabiri uygunsuzsa Achilles topuğunu da oluşturmaktadır. Çünkü teoride mükemmel olan İslam, pratikte her zaman birçok kusurluluk içermektedir. Yani İslam'ın ideali ile onun pratikteki uygulaması arasında her zaman farklılıklar olmuştur.

Bu tablonun Müslümanlar için doktrinel faydası ya da öteki için polemige dayalı sonuçları bir yana İslam'ın bin beş yüz yıllık uzun tarihinin, kimsenin olmayan sahte bir ülkede gezgin gibi dolaşp duran bir kesit olduğunu hayal etmek oldukça zordur. Ya da tersinden düşünürsek uzun soluklu İslam devletlerine ve imparatorluklarına baktığımızda tarihsel bir ideal olmanın ötesinde, din-devlet birliği nasıl sağlanmıştır? Öyleyse Müslümanların tarihsel uzlaşp kültürüne yabancı oldukları tezi ya da İslam'ın kutsal yönetimi her zaman sezar yönetimine üstün tutacağı tezi, olsa olsa ya fundamentalist bir fantezi ya da oryantalist bir karikatürdür.

İslam geleneği tarafından başarılı bir biçimde gerçekleştirilmiş (inanç ile yönetimin ayrıldığı) varoluşsal uzlaşma kültürüne ilişkin en orijinal ve dikkat çekici tezlerden biri, Fransız düşünür Olivier Carré'ye aittir (Carré, 1993). Onun İslam'ın laik (*laïc*) ve eklesiyastik-olmayan büyük geleneği üzerine yazdığı ince ama derin eseri, bu alandaki önemli bir yeri doldurmuş ve İngilizce çevirisiyle de büyük beğeni toplamıştır. Carré'nin eseri tarihsel anlamda yeni içerikler sunmaktan ziyade İslami varoluşun diyalektğine odaklanmaktadır. Bu odaklanma, metin ile tarih arasındaki ikiliğe ya da ideallerle gerçekler arasındaki zıtlığa değil laisite arenasında yönetim ile hukukun nasıl birbirleriyle ilişki kurdukları üzerinedir ki laisitede siyasal alan dinî alanın hükümranlığı altında değildir. Bu yaklaşıma göre geleneksel İslam, sekülerist olmaksızın sekülerdi; çünkü siyasal alanın *budünyacı* bir mantıkla düzenlenmesini kabul ediyor ve inancın sadece politikaya indirgenmesini de reddediyordu. Carré'nin bu tezi, oryantalizmin İslam'ı yönetimi kutsal yasadan ayırmayacak bir din olarak gören yaklaşımına da bir reddiyedir. Aynı zamanda sekülerizmin sosyolojisi zemininde İslam'ı modası geçmiş bir din olarak görmek isteyen İslamofobik tüm yaklaşımlara da bir karşı çıkıştır.

Dolayısıyla onun Müslümanların tarihsel ve aktüel praksisine dayanan argümanları, İslam'ın bireycilikle sekülerizmle demokrasiyle ve hukukun üstünlüğüyle uyuşamayacağı tezlerini çürüterek bu noktada önemli bir açılım sergilemektedir. Tüm orijinallğine rağmen Carré'nin bu tezi, İbn Haldun'un *mülkûn* (*seküler krallık*) meşruiyeti ve faydası hakkındaki derin yaklaşımından beslenerek ortaya çıkmıştır. Zaten bu *mülk* anlayışı, modernitenin ortaya çıkışından önce Müslümanların tarihsel tecrübeyi kullanarak siyasal alanın nasıl ele alınacağına ilişkin paradigmasını yansıtmaktadır (Al-Azmeh, 1997).

Sekülerizm ve Tarih Miti

Bu noktada tarih ile olan problem, inatçılıktır; çünkü tarih insanın durumuna ve konumuna ilişkin belirsiz bir vizyon çizmektedir. Tarihi insan geçmişinin bir kaydı veya insan varlığının bir matrisi olarak alalım ya da bilim ve felsefe yoluyla insanın o anlaşılmaz derinliğine ulaşmak bağlamında anlayalım her bakımdan önemli bir meseledir. Bilim olarak düşünürsek tarih, anlama ilişkin temel sorular gündeme gelmeden devrilmektedir; felsefe olarak tarih, insan aklının anatomilerinin üstesinden gelebilmek için kendisini öyle yorar ki! İnsan olmak ve varlığa anlamlı bir bağlam sunabilmek, dünyanın sonsuzluğu üzerine bir form ve yapı oturtmaktır. Ona bir geçicilik ve sonluluk bahşetmek demektir. Kaldı ki işin ilginç bir yanı da parçacı bir dünya algısını doğru bir biçimde ortaya koyabilmek için bütüncül bir resme ihtiyaç olmasıdır. Yani ancak insan-ötesi ve toplum-ötesi olan bir kozmolojiden böyle bir resim üreyebilir. Yani tarih, ancak meta-tarihsel olan bir bakış açısından kendi anlamını kazanabilir. Bu durum, en azından, tüm kadim medeniyetler için böyleydi. Ancak modernite bu noktada biraz farklı bir kan taşımaktadır. Kültür anlamında bakarsak modernite, kendi anlamını insan sınırları dışında aramaktan vazgeçmiştir; ayrıca tarihin anlam haritasını yine tarihin kendisinden türetmektedir. Dolayısıyla böyle yapmakla aslında nihai bir anlam arayışından da vazgeçmektedir. Sonuç olarak da ampirik bakımdan zengin bir sofraya sahip olmasına karşın modern epistemolojik proje, nihilizmin normatif topraklarında eriyip gitmektedir.

Tarih kültü modern bir sapkınlıktır; aynen tarih felsefesinin, Batı uygarlığının bencil ve narsist bir yansıması olması gibi. Ancak postmodern zamanlarda hem Hristiyan kurtarıcı söylemi (*Heilsgeschichte*) hem de Aydınlanmanın evrenselci tarih anlayışı, imparatorluğun yeni küreselleşme zihniyeti tarafından yürürlükten kaldırılmıştır. Bugünkü yeni mesaj, tarihin artık sonuna geldiği ve bugünkü güç hiyerarşisinin insanlığın bundan sonraki durumunu temsil ettiği şeklindedir (Hardt, & Negri, 2000).³

Burada kısaca incelenen sekülerizm ve tarih miti, bizim Edward Said'in gözüyle ele aldığımız dünyevilik ve Müslümanların bunun karşısındaki muhtemel çözümleriyle zıt istikametlerdedir.

Kavrayışın Toplamcı Biçimleri ve İmparatorluğun Politikası

Sekülerizm ve onun tarih algısı bağlamında Müslüman vicdanının karşılaştığı tüm problemler için, Said'in İslami terminoloji üzerinden kurduğu hümanizm ile diyaloga girme önerisi buradaki temel yaklaşımdır. Gerçekten de Said'in metinlerinin yaratıcı bir yanlış okunması yoluyla onun dünyeviliğe ilişkin yaklaşımını bizim geleneksel vizyonumuza uygun olarak görebiliriz. Bu tür bir yanlış maceranın ardındaki itici güç, Said'in düşünce trenine binmekten ziyade fundamentalistler tarafından acımasızca yıpratılan inancımızın hümanist bakış açısını tamir etme duygusudur. Onlar ve onlar gibi zavallılar sekülerizmin müdafiasını, İslam'ın daima *dar düşüncelilik* ve *partizanlık* üzerine kurulu olduğu ve *yabancı düşmanlığına açık* ve *toleranssız* bir din olduğu iddiasıyla yaparlar (Brown, 2006).⁴ Ne Müslümanların tarihî praksişi ne de İslam doktrininin ispatı, bu manzaranın dağıtılmasına yetmektedir. Bu durum olsa olsa Edward Said'in, Batılı güçlerin oryantalizmin bilgisiyle bir bütünlük arz ettiği yönündeki tespitini haklı çıkarmaktadır.

Ne yazık ki oryantalizm, korkunç bir intikam duygusu içinde günümüzde yeniden ortaya çıkmıştır. Şimdiki görünümü imparatorluğun ideolo-

³ Komünist sistemin çöküşünden sonraki dünya sisteminin radikal bir analizini yapan Hardt ve Negri'nin bu çalışması, solun Manifestosu olarak nitelendirildi. Ayrıca şu çalışmaya da bk. Hardt, & Negri, (2004).

⁴ Paradoksların, acımasızlığın ve tolerans söyleminin aynı anda olduğu yerde bunların aslında yeni emperyal düzenin yaygınlaşmasına yardım eden unsurlar olduğu aşikardır.

jisi şeklindedir; ister *pax Americana* ister *Amerikan yüzyılı* isterse *küreselleşme* diyelim fark etmez, hepsi aynı kapıya çıkar. Eskinin iyi-kötü ve cihat-adalet savaşı ikilemeleri, yerlerini sınıf çatışması, proletaryanın diktatörlüğü, sömürden kurtulma ve buna benzer politik alanın sekülerleştirildiği retoriklere bırakmıştır. Bu süreçte üzülerek belirtmek gerekir ki terörizm bile İslam ile aynı kefeye taşınmıştır. Ayrımcılık ve şiddet, geleneğimizde yer bulamamışken şimdi sürekli dinimizle beraber anılan kavramlar hâline getirilmiştir. Sıradan inananlar bu duruma korkuyla yüzleşmiş gibi karşılık vererek geri çekilirken güç sahibi mihraklar kendi öldürme tutkularını canlı tutmak için bahanelerini üretmeye devam ediyorlar. Onlara göre bu salgın hastalığın ortaya çıkması, kocaman bir insanlık denizini temsil eden İslam'ın sorumlu olduğu bir şeydi.⁵ Şiddet adına şiddet, dine hizmet amacıyla yapılan terörizm, dünya-dini kisvesinde dünya-dominasyonu ve bütün bu olan bitenlere inandırılmamız, hepsi Müslümanlar olarak bizim alametlerimizdendir. Paradoksal bir biçimde bu durum, küresel politikanın formülasyonunda sekülerizme meşru bir rol biçmektedir. Zira böyle bir fenomen İslami bir yüz sergilediği ve İslami imiş gibi göründükçe insan durumuna ilişkin tüm teori ve yaklaşımlar *seküler insan* ile gurur duyacaklardır. İslam, premodern alanın dokunulmaz ve gizemli varlık alanıdır ve sadece kendi mensuplarına açık olan bir irrasyonalliteye sahiptir. Dolayısıyla siyaset ve ekonomi bağlamındaki modern seküler analizlerin, kendi iç yapılarında anlamlılık arz eden düşünce ve eylemlilik alanlarına (dolayısıyla İslam'ın özüne de) temas edebilmesi söz konusu olamaz. Sonuç olarak terörizme ilişkin tartışmalar, sürekli değişen sembollerle ilgilidir ve ancak kimi belirsiz soyutlamalarla beraber yapılabilir: o, baştan sona metafiziktir.⁶

Eğer oryantalizm herhangi bir şey yazmaz, söylemezse çağdaş politik söylem hiçbir şey söyleyemez. Artık Edward Said'in tüm "*toplamcı anla-*

⁵ Mahmood (2005), kendi araştırmasını liberal-sekülerist paradigmayla iş birliği içinde yürütmek zorunda kaldığını ifade etmektedir. Buna ilaveten, *yenilikçi İslamcılık* kendi konusunu, kişisel ibadet alanının dışındaki şiddetin patlaması olarak nitelendirir. Ve eğer durum böyleyse o zaman tarihsel anomalilerin izah edilmesi gerekmektedir (Mahmood, 2005: 189).

⁶ Hardt ve Negri'nin yanında, kurtuluşçu yaklaşımları ve onun politik uzantılarını reddeden önemli bir isim daha vardır: Drury. Drury asıl olarak radikal söylemlerinden dolayı Hristiyan sağ kesime kızgın olmasına rağmen İslamcı radikallere de bir o kadar kızgındır.

yışlara” (Said, 1984)⁷ karşı çıkışına delil getirmeye gerek bile kalmamaktadır. Ona göre insanın bu dünyadaki konumunu, yani bu dünyaya ait bir varlık olduğunu eleştirel bir biçimde takdir etmeyen herhangi bir politik projeden şüphe etmemiz kaçınılmazdır. Onun bu yaklaşımı, kurtuluşçu ve Mesihçi dünya düzeni anlayışlarına karşı en gerçek ve ikna edici argümanları sunar. Said’in büyük bir derinlikle ifade ettiği bu düşüncesi, imparatorluğun ve terörün politikasına karşı en ciddi suçlamayı da ortaya koyar. Ancak eğer Said’in bu kınaması, kimi Müslüman fundamentalistlerin bilgisiz ve yüzeysel vizyonlarını reddediyorsa o zaman bu “uygarlık” muhafızlarını güç iddialarının tüm kirli çamaşırları yere serilecek demektir. Müslümanlar olarak bizler, imparatorluğun ve onun kurtuluşçu politikalarının “medenileştirici misyonunun” en önde gelen “müstefitleriyiz.” Eğer başka bir durum gerçekleşmezse o zaman kendi çıkarlarımız gereği (seküler bile olsa) farklı küresel düzenlere açık olmamız gerekecektir. Olduğu varsayılan bir İslami siyaset önerisi, dinimizin olmazsa olmazlarından değildir ve olamaz da. Böyle bir durum, ancak bizim ahlaki hayal gücümüzün ve tutarsız bakış açılarımızın başarısızlığını ispatlamaya yarar.

Eğer dünyevilik, sadece “metafizik siyaset kavrayışının”⁸ reddedilmesi olarak anlaşılıyorsa “insan” ve “dünya” siyasal alanın ölçüsü olarak alınıyorsa eğer dünyevilik, müzakere edilemez kesinlikte olan bağılıkların ve siyasal alanda toplanmış ütopyan anlam haritalarının sürgüne gönderilmesi anlamını taşıyorsa o zaman günümüzün tarihsel gerçeklerinin dünyeviliğe çok daha somut bir içerik kazandırdığını ve mevcut dünya düzenini güvence altına aldığını görmemiz gerekmektedir. Bu dünya düzeni en iyi düzen olmasa bile en kötüsü de değildir. Şöyle söylemek mümkündür; pratik ve pragmatik siyaset anlayışı bağlamında seküler bir siyaset önerisi, kurtuluşçu teröre kıyasla daha tercih edilebilir bir seçenektir. Çünkü kurtuluşçu siyasetin ürettiği sonuç, sadece ay-

7 Said (1984)’in “Seküler Eleştiri” başlıklı giriş bölümü bu cümlemin detaylı bir tartışmasını yapmaktadır.

8 Siyaset ile metafiziğin düalizmi, yüksek modernizm döneminde olduğu kesinlikte artık yapılamamaktadır. Siyasetten ziyade siyasal alanın ele alınması yoluyla Carl Schmitt’in siyaset teorisine müteşekkik olarak metafizik alanın siyasal alandan ayrılmasının mümkün olmadığını rahatlıkla söylemek mümkündür. bk. Manzoor, (2002: 5-15).

rılıklı dinî tutkular olmaktadır. Sadece Irak'takilerin değil tüm dünyada büyük sıkıntılar yaşayan Müslümanların durumunun bu bağlamda anlaşılması ve tartışılması gerekir.

Bu durumda Müslümanlar, doğal olarak budünyacı bir siyaset önerisine rıza göstermelerinin, insan dünyasının siyasal yaklaşımını kabul etmekle aynı şey olup olmadığını sorgulamaktadır.⁹ Varoluşçu ve tarihsel olanın üstünlüğü savına dayalı bu tür bir değerler hiyerarşisinin karşısında, tüm bu normatif, olması gerekeni söyleyen ve nihai bir amaca yönelik olan ahlaki, dinî, ve ütopyan yaklaşımlar dururlar. Tartışmanın bu noktasındaki bu durum bizi rahatsız etmemeli. Zira varoluşsal alan kendi otonomisini hâlâ koruyabilecek bir noktada durmaktadır. İslami bir bakış açısından bu barışçı tutum, kıyamet gününü, tarihin ve onun bölücü siyaset alanının (ki bu durum, fitne denilen sivil savaşların ardından güç kazanan Sünni yaklaşımı anlatmaktadır.¹⁰) dışında tutmaya teşvik eden yaklaşımında da görülebilir. Said'in "toplamcı anlayışlara" karşı çıkan görüşü, sadece modern heretik fundamentalistlere uygulanmışken siyaseti, dinin nihai bir amacı olarak görmekten sakınan klasik, geleneksel İslam'a uygulanmamıştır. Bir başka deyişle siyaset alanı, temel olarak dinî olan "toplamcı söylemlerden" muaf tutulmaktaydı. Yani modern siyasetin kimliği ve kurtuluş yaklaşımı, klasik İslam medeniyetinde yoktu. Pratik düzlemde bakıldığında ise siyasal olan, hiçbir zaman mutlak olarak görülmemiş ve *kendini tanımlayan* mutlak bir yaklaşımdan uzak tutulmuştur.¹¹ Said'in söylemiyle ifade edersek siyasal olanın kendini kapalı bir sistem olarak görünmekten muhafaza etmesi gerekir. Herkes bilir ki siyaset, imkânlar/mümkün olanlar sanatıdır. Bizim trajedimizse radikallerimizin siyaseti imkânsız olanın sanatı olarak yorumlamasında yatmaktadır.

⁹ Mahmood şu uyarıyı yapıyor: "Bu bağlamda seküler liberalizm, bir devlet doktrini veya yargıya ilişkin bir kurallar bütünü olarak adres gösterilemez. Bunların ötesinde o, bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkmaktadır." (Mahmood, 2005: 191).

¹⁰ Gerçekte Sünniliğin yükselişi, budünyacı bir Müslüman bilinçliliğinin erken dönem İslam tarihindeki başarısı olarak da yorumlanabilir. İmametî, dinî alan açısından çok da önemli olmayan bir noktaya konumlanmıştır. Benzer gelişmeler, Din Savaşları'ndan sonraki süreçte seküler toplumsal uzlaşıların ortaya çıktığı Hristiyan Avrupa'sında da yaşanmıştır (Connolly, 1999).

¹¹ Cihat doktrini de ki modern teorideki anlamıyla ele alınmalıdır, ancak belirli ve istisna durumlar için öngörülmüştür (Manzoor, 2006: 6-19). Ayrıca bk. Agamben, (2005).

Sekülerizm vs. Dünyevilik

Edward Said'in sekülerizmi Avrupa-merkezli değildir onun tarih anlayışı ne Hegelian bağlamda Avrupa'da amacına ulaşan bir sonudur ne de Marksist bağlamda sınıfsız bir toplum ütopyasına götüren bir tarih tezidir. Ayrıca onun hümanizmindeki (ister *spekülatif* isterse *özgürleştirici*¹² olsun) ağırlıklı bilim alanını kaçırmamız Müslümanlar olarak bizi tarihsel sürecin dışında bırakacak kadar önemli bir hata olur. Said'in sekülerizmi, kelimenin en geniş anlamıyla kozmopolitan ve hümanisttir. En azından Said, Müslümanları sırf Müslüman oldukları için insanlık cemaatinden ayrı bir yere koyup onları sürgüne göndermemektedir. Onun hümanizmine göre Müslümanların modernite kapısından içeri girebilmelerinin üzerlerindeki İslami elbiseleri çıkarmalarına bağlı olduğu şeklindeki tez doğru değildir. Aslında buna benzer tüm yaklaşımlar, var olduğu farz edilen kurtuluşçu misyonun ve onun Hristiyan ahlakına bağlı yapısının ürettiği doktriner sekülerizmden doğmaktadır.¹³ Tüm bu pragmatik sebeplerden dolayı Müslümanların, Said'in doktriner sekülerizmi reddeden dünyeviliğini benimsememesi için pek bir neden göremiyorum.

Said'in *dünyevilik* kavramının ve yaklaşımının, Arapça'daki karşılığı bağlamında ele alındığında aslında hiç de anlaşılmasız olmadığı görülecektir (Ghazoul, 1992: 157-172).¹⁴ Said'in *dünyevilik* kavramı ile Arapça'daki *sekülerizm* (el-'almaniyye) kavramları arasındaki mütakabiliyetin kendi başına bir ispat olmasına rağmen bugünkü sekülerizm temelde politik alanın sekülerizmi olarak kullanılmaktadır. Onun bu girişimi, metafizik olan reddedilmeden pragmatik olarak siyasal alanın ölçülmesi/anlaşılması meselesidir. Bununla beraber Müslümanların sekülerizme yaklaşımları, onun siyasal alan talepleri ve bu bağlamda ortaya çıkan güç temerküzü isteği çerçevesinde olmamıştır. Bilakis Müslümanlar sekülerizmi pragmatik olarak görmek yerine bir hakikat-arayışı eksenindeki kopuş olarak görmüşlerdir. Zira sekülerizme metafizik bir gözlük ile bakmak,

¹² Devlet veya bilim yoluyla siyasal veya felsefi alanın meşrulaştırıldığı büyük modern anlatıların analizi için bk. Lyotard, (1986).

¹³ Türkiye ile AB arasında devam eden üyelik müzakerelerinin bu çerçevede okunması mümkündür.

¹⁴ Said'in kendisinin dünyeviliğin tarih olarak anlaşılmasına karşı olmadığı açıktır (Visvanathan, 2003: 185).

ideolojik yığınlar içinde gömülmüş olan “geçicilik” tabakasının açığa çıkarılmasını da zorunlu kılmıştır. Sekülerizm, tarih ve geçicilik üçlemesi, metafizik bir vizyon içinde yanılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Sekülerizmin daha derin bir metafizik ve felsefi kavrayışını elde etmek için klasik İslam bilincinin/aklının linguistik perspektifini idrak etmemiz gerekir ki bu da benim temel çalışma zeminimi oluşturmaktadır.

Klasik İslam düşüncesi söz konusu olduğunda *madde-ruh* ayrımı diye bir ikilikle karşılaşmadığımız gibi *din-dünya* diye bir ayrım da bulamayız.¹⁵ *Dinin* mutlak ötekisi *dünya* değil *zamandır*, yani *dehr* ile ifade edilen zamandır. Klasik İslam’da mevcut olan kavrayış, aşkın olanın anti-tezi olan *dehrin* tam da bir “geçicilik” olduğu anlayışıydı. Zaman tüm değerleri yok eder ve bu yönüyle hem ahlaki hem de bilişsel nihilizmin babasıdır. Ancak eğer sekülerizm metafizik temelleri bağlamında fundamentalist olursa eğer sekülerizm tüm aşkın değerleri reddedici bir noktaya gelirse eğer sekülerizm *eon*, *dahr* ve *seculum* dışında hiçbir gerçek kabul etmezse o zaman İslam’ı inkâr sınırına gelmiş olur ve kendisini artık diyalogun mümkün olmadığı “toplamacı anlayışlar” moduna devşirmiş olur. Buradaki korkunç paradoks, bu seküler bilincin radikal Müslümanların zihinsel evrenini de istila etmiş olmasıdır. Gerçek bir Hegelian ruh zemininde onlar, İslam’ı *şimdi* ve *buradanın* hâkim olduğu tarihsel bir egemenlik projesine devşirmiş oluyorlar! Açıkça söylemek gerekirse sekülerizm, İslam’ı kendi içinden daha çok tehdit etmektedir. Bu tehdidin az bir kısmı siyasal metotlar bağlamında gerçekleşirken büyük kısmı aşkın olanın reddinde ve nihilizm doktrininin kabul görmesinde ortaya çıkmaktadır. Yeniden ifade edelim ki ne tarih ne de dünya, varoluşsal alanın dışında bir yere tekabül etmektedir. Bu çerçevede, hiçbir şeyi kutsal ve dokunulmaz olarak görmeyen anlayış nihilizmdir.

Said, sistem-kurucu yaklaşımlara karşı ne kadar nefret duyduğunu itiraf etmekten ve insanın “toplamacı teorilerden” hiçbir fayda sağlayamayacağını haykırmaktan kaçınmaz; ancak yine de kaçınılmaz sekülerlik ve

¹⁵ Oryantalistler, sürekli olarak, Arapça’daki *dehr* kelimesini materyalizm, *dehr* kelimesini de materyalist olarak tercüme etmişlerdir (Al-Ghazli, 1997; Averroes’: 1954). Buna karşın bu kelimenin etimolojik kökeni gereği “geçicilik” diye çevrilmesi gerekir. Öte yandan kimi metafizik ilgi bağlamında fundamentalist olanların sekülerizmi “herşeyin” teorisi olarak görme eğilimi de düzeltilmelidir!

kendi argümanının da tarihselliğini konusunda sebatkârdır. Fakat acaba *tarih* ve *sekülerlik* de (totaliterlik değil) diğer açıklama biçimlerini dışlayan "*toplamcı düşünme biçimleri*" değil midir? Zira tarihin ve sekülerliğin mutlak epistemolojik taraflılığının önünde eğilmek, bilişsel olarak kapalı bir evrende oturmaktan ve içkin bir metafizik hapisanesinde hapsolünarak aşkın olana kapanmaktan başka nedir ki! Toplamcı düşünme biçimleri, sadece dinî inançların tekelinde olan bir şey değildir. Siyasal inançlar ve doktrinler de pekala toplamcı ve hatta pratikte çok daha fazla totaliter olabilirler. Yani siyasal inanç ve doktrinler, tarihî ve siyasal olanın ötesinde her şeyin hakiki anlamını arama çabasında olan aşkın inançlardan daha toplamcı olabilirler.

Edward Said, dine karşı fundamental ve kurucu bağlar taşıdığı iddiasıyla suçlanmıştır (Hart, 2000) ki bunlar bana göre haksızdır. Seküler bir düşünür olarak Said bazen anlık bazen de daha uzun süreli kızgınlık, korku, minnettarlık, estetik takdir gibi birçok ruhsal durumda kamuoyunun önünde olmuştur (Hart, 2000: 13). Açıkça belirtmek gerekir ki onun siyaset-din ilişkisi bağlamındaki yazılarında, tarafsız bir gözlemci veya güvenilir bir rehber olmayı hak eden çok miktarda polemik vardır. Bazen bu tür bir okumada, Said'in *aşkın olana* sağır kalmayı tercih ettiği bile düşünülebilir. Bazen onun bu polemikleri, sınırlı bir dünya görüşünün gizemini, tarihsel yasalara dayanarak atomu bölünmez ve insanın uysal kabul eden bilimsel pozitivizmi ve bunun toplum mühendisliğine açık yüzünü sadece göstermeyi/öğretmeyi amaçlayan bir kimliktir. Daha da önemlisi Müslüman bir bakış açısından Said'in budünyacı sekülerizminin, *Nietzsche*ci nihilizmle ve onun "Tanrı'nın artık öldüğü" şeklindeki iddiasıyla ne ölçüde yakınlığa sahip olduğu sorusu cevap beklemektedir (Hart, 2000: 116-142). Eğer durum gerçekten böyleyse bu nihilizm, Said'in siyaset anlayışına ve seküler eleştirinin mutlak sorumluluğuna hangi boyutlarda etki etmiş olabilir? Tüm bu sorular daha derin araştırma ve tartışmaları gerektirmektedir.

Esasında Said'in fikirlerinde gözden kaçırılan şey, hayatında fazlasıyla açık bir biçimde görülebilmektedir: onun insanlık anlayışını gösterdiği siyasetinin ve bilinliğinin yaşayan örneği. İşte onu büyük bir hümanist olarak hatırlamamızı gerektiren şey de budur!

Kaynakça

- Agamben, G. (2005). *State of exception*. Chicago: Chicago University Press.
- Al-Azmeh, A. (1997). *Muslim kingship*. London: I A Taurus.
- Al-Ghazli. (1997). *The incoherence of the philosophers* (Trans. M. E. Marmura). Brigham University Press.
- Asad, T. (2003). *Formation of the secular*. Stanford: Stanford University Press.
- Averroes'. (1954). *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of Incoherence)*. (Trans. S. van den Berg). Cambridge: Gibb Memorial Trust.
- Brown, W. (2006). *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. New Jersey: Princeton University Press.
- Carré, O. (1993). *L'Islam laïque*. Paris: Armand Collin.
- Connolly, W. E. (1999). *Why I am not a secularist*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Drury, S. B. (2004). *Terror and civilisation: Christianity, politics and the western psyche*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ghazoul, F. J. (1992). The resonance of the Arab-Islamic heritage in the work of Edward Said. In (Ed.), M. Sprinkler *Edward Said: A critical reader* (pp. 157-172). Oxford: Blackwell.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude: War and democracy in the age of empire*. London: Hamish Hamilton.
- Hart, W. (2000). *Edward Said and the religious effects of culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lytard, J.-F. (1986). *The postmodern condition: A report on knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety*. New Jersey: Princeton University Press.
- Manzoor, P. (2000). Desacralising secularism. In (Ed.), A. Tamimi, & J. Esposito *Islam and secularism in the Middle East* (pp. 81-97). London: Hurst.
- Manzoor, P. (2002, October-December). Metaphysics or politics: The clash of two Orthodoxies. *The Muslim World Book Review*, 22,(1) 5-15.
- Manzoor, P. (2006). Redemptive violence: Islamic or biblical? The inadequacy of the historical verdict. *The Muslim World Book Review*, 26 (2), 6-19.
- Roy, O. (2005). *La laïcité face à l'Islam*. Paris: Stock.
- Said, E. W. (1984). *The word, the text and the critic*. London: Faber and Faber.
- Vattimo, G. (1988). *The end of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Visvanathan, G. (Ed.) (2003). *Power, politics, and culture: Interviews with Edward Said*. New York: Pantheon Books.