MEDENİYETLER ÇATIŞMASI VE DEMOKRATİK SÖYLEM: İSLÂMÎ İMTİHAN

Amr G. E. Sabet
Çev. Bekir Gür

Bu makale Müslümanlar ile Batılı emperyalizmin temsilcileri arasında öngörülen medeniyetsel çatışmanın çok önemli bazı veçhelerini ele almaktadır. Yazının temel iddiası, Müslüman dünya ile seküler Batı arasındaki çok-boyutlu çatışma ancak epistemoloji ve bilincin temel basamaklarında çözülebilir şeklinde olacaktır. Batı ile ezeli hasmı olan İslâm Dünyası arasındaki çizgiler keskin bir şekilde çizilmektedir. Bu türden sınır tayinleri, normatif standartlar ve sosyal varoluş arasındaki uyumluluğun do ğası hakkında kendine has spesifik ve dinamik anlayışları ile iki ayrık medeniyetsel düzeni yansıtır. Böyle bir süreçte, epistemoloji ve ontolojinin köklü telakkileri ile medeniyetlerin üzerine bina edildiği ve bilinçlerin şekillendiği temellerin ta kendisi örtüktür. Ki ancak bu temeller oturduktan sonra, Müslümanlar, Batılı sömürgeciliğin hedefleri olarak tarihin nesnesi olarak değil sadece, tarihin hareket ettiricisi ve yapıcısı olarak medeniyetler politikası ile iştigal edebilirler. Çatışmanın bir kısım esas kaynaklarını açımlayarak ve Batılı egemen sistemin politik ve ideolojik beyannamesi olarak liberal demokrasiyi yapısöküme tabi tutmaktadır makale. Akabinde, İran devrimini İslâmî bir dönüşümün tomurcuklanan bir çekirdeği olarak görmeyi önermekte dahası bu görüngünün gelecekte ve olası çalışmalarda İslâmî olarak nasıl analiz edilebileceğine ve anlaşılabileceğine dair kriterler ortaya atmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Medeniyetler Çatışması, Yapısöküm, İran, İslâm, Liberal demokrasi, Söylem, Şura

Giriş

Irak'ın Kuveyt'i işgalinin püskürtüldüğü ve Iraklı yerel iktidarın kısıtlandığı 1991 Körfez Savaşı üzerine düşünürken S. R. Gill şu gözlemde bulunur: Kısmen devletler arasındaki mücadeleyi yansıttığı gibi ... aynı zamanda Batılı kapitalist seküler materyalizm ile İslâm'ın metafizik ve sosyal öğretisi ve Irak rejimini şekillendiren daha seküler pan-Arap güçlerin arasındaki, toplumu

* Daha önce Middle East Affairs Journal 2(4) (Summer/Fall 96; USA)'ta yayımlanan *"Clash of Civilizations and the Democratic Discourse: The Islamic Challenge"* isimli makalesinin gözden geçirilmiş versiyonu olan bu yazıyı çevirip yayınlamaya izin verdiği için Sabet'e teşekkür ederiz.

örgütleyen prensipler üzerine de bir mücadeleyi gösterir -ki bu mücadeleler en azından Ortaçağ ve Haçlı seferleri devri gibi erken tarihlerde başlar- (Gill, 1991: 275). Aynı yolda, Bernard Lewis şunu ifade eder: Bu, bir medeniyetler çatışmasından aşağı değildir, Yahudi-Hıristiyan miras ve mevcut seküler halimiz ile bu ikisinin dünya çapında yayılmasına karşı antik rakibin belki rasyonel-olmayan ve fakat kesin olarak tarihsel bir tepkisidir (Lewis, 1990: 60). Gill, Lewis ve Samuel Huntington cümleten, medeniyetler arasındaki bir çatışmayı "modern dünyadaki çatışmaların evrimindeki son merhale" olarak bekledikleri görüntüsü arz etmektedirler (Huntington, 1993: 22). Batı ile [yenilmesi güç, Ç.N.] ezeli hasmı olan İslâm Dünyası arasındaki çizgiler keskin bir şekilde çizilmektedir. Bu türden sınır tayinleri, normatif standartlar ve sosyal varoluş arasındaki uyumluluğun doğası hakkında kendine has spesifik ve dinamik anlayışları ile iki ayrık medeniyetsel düzeni yansıtır. Böyle bir süreçte, epistemoloji ve ontolojinin köklü telakkileri ile medeniyetlerin üzerine bina edildiği ve bilinçlerin şekillendiği temellerin ta kendisi örtüktür.

Bu makale beklenen medeniyetsel çatışmanın bir kısım dikkat çeken yönlerini ele alacaktır. Yazının temel iddiası, Müslüman dünya ile seküler Batı arasındaki çok-boyutlu çatışma ancak epistemoloji ve bilincin temel basamaklarında çözülebilir şeklinde olacaktır. Ki ancak o zaman, Müslümanlar, sadece "Batılı sömürgeciliğin hedefleri olarak tarihin nesnesi" olarak değil, "tarihin hareket ettiricisi ve yapıcısı" olarak "medeniyetler politikası" ile iştigal edebilirler (Huntington, 1993: 23). Arkasından, çatışmanın bir kısım esas kaynaklarını açımlayarak ve Batılı egemen sistemin politik ve ideolojik beyannamesi olarak liberal demokrasiyi yapısökümü tabi tutarak ilerleyeceğim. Akabinde, İran devrimini İslâmî bir dönüşümün tomurcuklanan bir çekirdeği olarak görmeyi önereceğim dahası bu görüngünün gelecekte ve olası çalışmalarda İslâmî olarak nasıl analiz edilebileceğine ve anlaşılabileceğine dair kriterler ortaya atacağım.

Bu, İslâmî bir sosyal ve politik karşı-söylemin gelişimine doğru metodolojik bir yaklaşımın başlangıç formülasyonu için bir girişimdir.[1] Fazlur Rahman'ın dokunaklı bir şekilde işaret ettiği gibi; "İslâmî dünyanın İslâmî olarak yaşamanı sürdürebilmesi, hem aktivist galeyan hem de zorunlu olan İslâmî vizyonu üretmekle yükümlü olan sabırlı ve karmaşık entelektüel işçilik üzerine koşullanmıştır" (Rahman, 1981: 25).

1 . Böyle bir teşebbüste, Batılı metodolojik söylemi radikal eleştirisinde yapısökümsel bir yaklaşım İslam ile bir benzerlik derecesi gösterdiği ölçüde kullanılır. Bu benzerlik, lakin, orada biter. Post-modern yapısökümcülük çoğunlukla skeptizm ve yalancı-nihilizme tutulsa da, İslam kendisini kesinliğin alternatif taşıyıcısı olarak sunar.

Müslüman Bilinci ve Kaotik Gerçeklik: Epistemolojik İkilik Durumu... "Dünya politikası" demişti Hungtinton, "yeni bir merhaleye giriyor" ki bu merhalede, "medeniyetler arasındaki kusur çizgileri, Soğuk Savaşın politik ve ideolojik hudutlarını kriz ve kan akıtma için alevlenme noktaları olarak değiştiriyor" (Huntington, 1993: 22, 29). Eski çatışmaların aksine, yeni sınır tayinleri "temel", "köklü", "bilinç" tabanlı ve "değişkenliği daha az" (ss. 25-7); özetle, esaslıdır. En geniş kültürel ve dinî kimlikleriyle kastedilen hem Batı hem de Müslüman Dünya, bu çatışmanın yeni –ve belki çok da yeni olmayan- biçimi ile meşgul olma durumda kalmaktadırlar. Hatta Batılı çıkarlara sadakatle hizmet eden İslâmî ülkelerdeki rejimler, örneğin Suudi Arabistan ve Türkiye, bu yeni sınır tayinlerine maruz kaldılar. Daniel Pipes ve Patrick Clawson, Washington'a şunu tavsiye ettiler, "sayısız ve derin farklılıkların hep olacağı Suudi Arabistan geçici bir müttefik olarak görülmeli, başka görüşlere açık olma sürdürülmeli" (Pipes ve Clawson, 1993: 132, vurgu bana ait). Türkiye sözkonusu olunca, "sadece başka bir Avrupa ülkesi" olarak görme hatasına karşı kesinkes tembihlerde bulundurlar. Dahası Türkiye'yi, Devlet Bakanlığı'nda yönetimsel olarak Avrupa ülkelerinden sorumlu bürodan, Ortadoğu bürosuna taşımayı tavsiye ettiler. Bu, "ülkeyi sahih bağlamında görme sürecini başlatacak küçük ve fakat ciddî bir basamağı" teşkil edecekti (a.g.e.., 137, vurgu ana ait). Bu şartlar altında, kültürel ve/veya medeniyet-içindeki çeşitlilik daha az münasebetli veya daha ziyade gereksiz oluyor çünkü, bütün elverişliliği ile, her iki medeniyet de tek-tip olarak birbirini görmeye ve birbirine karşı davranmaya doğru kayacaktır.

Medeniyetsel çatışmanın koşulları, böylece, birinin esas ve temel değerleri hakkındaki şüpheler lüksüne ilişkin parçalardan yoksun kalmaktadır. İslâm ve Batı'nın ayrı medeniyetsel yapılandırılmalarında, kimliklerin ayrışmışlığını ve biricikliğini sürdürme ve muhafaza etme ve bilincin ifadeleri, yaşamı sürdürmenin bir ön-gerekliliği haline geliyor.

Bilinç veya kimlik ve temel gerçekliğin hissedildiği ve yorumlandığı kimliğe göre içselleştirilmiş normatif standartlar, bilgi/değerlerin meşrulaştırılmış bir sisteminin ve bunun epistemolojik inşalarının doğrudan bir ürünüdür. Epistemoloji, bilgi biçimlenmesinin kökenleri, yapısı ve metotlarını açık kılmayı ve dahası, en önemlisi, araştırmacılar kendi bilgi iddialarını test etmek istedikleri zaman kendilerine rehberlik edecek geçerliliğin ideal kriterleri ve nesnelliğin ideal standartlarını inşa etmeyi amaçlar (Connoly, 1967: 69-70).

Epistemolojik düşünceler, hem dini hem de seküler düzeylerde sosyal ve politik yorumlamaların inşası ve değerlendirilmesinde çok önemlidirler (aynı

yer).[2] Batılı bilinç, rasyonalizm, sekülerizm, demokrasi, liberalizm, kapitalizm ve insan değerlerini Batının özü ve temel medeniyetsel kimliği olarak içselleştirir. Öte yandan dünya çapındaki İslâmî bir cemaat yani Ümmet vardır. Ümmet kendi kendisini esasında vahye dayalı bir şey ve, dolayısıyla, ilahi emirlerle sabit,[3] tek/biricik,[4] bütün insan cemaatlerinin en üstünü[5] olarak tanımlar. Dahası bu cemaat, ilahi vahyin daha önceki alıcıları tarafından her zaman için düşmanca algılanacaktır.[6] Çekişen bu iddialar arasında, çatışmanın en temel köklerini tespit etmek zor değildir. Bu, bilinç düzeyinde başlar ve insan varoluşunun muhtelif boyutlarına uzanır.

Burada sahneye "halkın öznel ve .. nesnel kendi-tanımlaması" dinamiği katılıyor (Huntington, 1993: 24). Politik arenada, bu şu türden konuları ele almaya tekabül eder: Otoritenin doğası, nihai kaynağı, meşrulaşımı ve Müslüman Ümmet/medeniyet kendini diğerlerinden ayrı ve farklı olarak nasıl algılıyor. İşin özünde, topluluğun gerçekliği ve varoluşunun nihai amaç ve anlamı tanımlanıyor ve her daim gerçekleşecek etkileşimin standartları tespit ediliyor. Müslümanların diğer topluluklarla etkileşimlerin çerçevesini belirleyecek parametreler ve sınırlamalar, bu türden kendini-tanımlama soruları ile karar verilir.

Beşeri vakalarda politik ve dinsel moraliteyi yalıtmak veya birleştirmek için belirli çabalar sergilenir. Bu, anlam ve geçerlilik kriterlerini belirleyen ve ona göre belirlenen bağımsız bir İslâmî bilinci hem doğuran hem de onun içine gömülü olan diyalektik bir süreci yansıtır. Bu sürecin nihai ifadesi Şeriat'tır (İslâmî Hukuk).

Batılı bilincin budanmış bir epistemolojik tabanına karşın, İslâmî ontolojik-epistemolojik temeller sosyal gerçekliğin haricinde ve ondan bağımsız bir vahiy olarak İslâm'ın aşkınlığı ön-kabulüne dayanır. Onun yorumları

---

2 A.g.e.

3 "Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'dan razı oldum." Maide, 3. ve "Allah katında din, İslam'dır." Al-i İmran, 19. [Türkçe Kur'an mealleri, Süleyman Ateş tercümesinden alınmıştır. Ç.N.]

4 "İşte bu sizin ümmetiniz (olan tevhit ve İslam milleti), bir tek ümmettir." Enbiya, 92.

5 "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz." Al-i İmran, 110.

6 "Sen onların, kendi dinlerine uymadıkça ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar senden razı olmazlar. 'Asıl doğru yol, Allah'ın yoludur' de." Bakara, 120. Bu bağlamda, Huntington'ı alıntılamak öğreticidir: "Çatışan medeniyetlerin bir dünyası ... kaçınılmaz olarak çifte standartların bir dünyasıdır: insanlar kendilerine hısım olan ülkelere ayrı standartlar ötekilere ise ayrı standartlar uygularlar" (Huntington, 1993: 36).

çoğu zaman tarihsel koşullardan etkilense bile yukarıdaki ifade doğru olarak kalacaktır. İslâm'ı vahiysel doğasından yalıtarak, ona sembol ve anlamların kültürel bir görüngüsü olarak yaklaşım çabaları sadece indirgemeci değil aynı zamanda yanlıştır da.[7]

Batılı dinsel kültürelcilik kriterini geçerli bilgi için benimsemek sadece epistemolojik bir çelişkiyi yansıtmakla kalmaz, her şeyden önce bu, bir bilincin öteki üzerine giydirilmesi sürecidir. Bir düzeyde, realiteyi şekillendirmek için gerekli olan bir İslâmî bilinç vardır; ötekinde, bilinci şekillendirmeye çabalayan Batılı bir realite vardır. Kültürel baskınlığın Batılı projesinin tamamlandığı ve modern zamanlarda Müslümanların varoluş ve adaptasyonları ikileminin yattığı yer tam da bu sürecin kalbindedir.

Açıktır ki nesnel maddi faktörler insan bilincinin şekillenmesine katkıda bulunurlar. Bir bilincin başka bir bilinci maddi anlamda zaptının daimi bir hali, buna refakat eden kanunsuz öznel zapta uygundur. Tarihsel olarak Müslüman'ın modern Batı ile etkileşimi, nispi bir iktidar ilişkisini koruyan söylemsel bir biçimlenme bağlamı içinde gerçekleşmiştir. Batılı iktidarın baskınlığı bu söylemin İslâmî Doğu üzerine hem hegemonik olarak üstün hem de baskıcı olmasını gerektirmiştir. Bu eşitler arasında bir diyalog olmadığı gibi bir konuşma da değildi, bu daha ziyade, İslâm ve Müslümanları hem bilinç düzeyinde hem de ampirik düzeyde yeniden biçimlendirmeye teşebbüs eden bir iktidar istenciydi.

Bu tarihsel tecrübenin tesirlerini ayrıştırmak güç değildir. -Gerek eğitimsel gerekse de politik düzlem olsun- İslâmî muhitte bunun yapısal ifadeleri, bu iktidar ilişkilerini yaşatacak tarzda kendilerini üretmeyi sürdüreceklerdir. Çoğu İslâmî ülkelerdeki seçkinler, büyük oranda, eklemlenmiş güçlü eğitimsel ve politik yapıların ürünleridirler. Müslüman dünyadaki seçkinler ve halk arasındaki kutuplaşma ve çatallanmanın özü tam da burada yatar.

Rasyonalitenin Batılı söylemi ile kafaları dolmuş Müslüman ve Arap entelektüeller, yerel geleneksel seçkinler ile sömürgeci Batıya müttefik olarak politik yaşama girdiler. Öte yandan, bu yeni sınıfın -ki bu yeni sınıf, Batılı doğrultuda halkın yaşamını ve değerlerini düzenlemek arayışındadır- aşırılıklarına karşı kendini korumak için geniş halk tabanının, kendi toplumunun geleneksel değerlerine geri dönmesinden başka seçimi yoktu. Böylece, geleneksel (İslâmî) değerlere bağlılık, içsel birbirine bağlılık ruhunu gençleştirme ve modern yaşam düzeni ile birlikte gelen tefrika etkilerine karşı kendini-tanımlama amacında olan müdafaacı bir duruşu yansıtmaktadır. Bu, ayrıca, dış baskılar ile

7 Bkz., örneğin, Geertz (1973) ve Tibi'nin (1990) çalışmaları.

icra edilen, milli dengenin yıkımı tehlikesine karşı yerli bir birlikteliği yansıtır (Ghulyun , 1990: 242).

Sosyal bir iç-bağlılığın yokluğu durumunda, Devletin gerginliklerle yeterli derecede baş etmesi, topluma nüfuz etmesi, sosyal ilişkileri düzenlemesi ve kaynakları çıkarması nerdeyse imkansız olur. Geçerliliğin müşterek kabul edilen anlam ve kriterleri içerisindeki sosyal ölçeğin bütün basamaklarındaki özneleri birleştirecek ve kaynaştıracak baskın bir bilincin yokluğunda, ne güçlü topluluklar ne de güçlü devletler olabilir, ki Joel Migdal bu hususu "Güçlü Toplumlar ve Zayıf Devletler" adlı çalışmasında gözden kaçırmış görünüyor (Migdal, 1988: 4). Böylece, örneğin, Bassam Tibi İslâm'ın sekülerizasyonunu önerdiğinde (Tibi, 1990: 69) ve Hıristiyan reformasyonuna benzer doğrultuda esaslı bir "İslâm'ın yenilenmiş anlayışı"nı onaylamaya çağrı yaptığında (s. 9), ne Hıristiyanlığın tarihsel gelişimi ve doğasını İslâm ile kıyaslamalı olarak ayrıştırmakta ne de reformasyonun Hıristiyanlığı bugün nerede bıraktığını tespit etmekte başarılıdır. Öyle görünüyor ki Tibi modern toplumların alt-yapısal temeli olarak Batılı değer sisteminin toptancı bir aktarımına çağrı yapıyor. Bu toplumlarda, çoğulculuk bilincin sekülerizasyonunun bir sosyo-yapısal değişkeni olarak açığa çıkmaktadır (Berger, 1967: 126).

Tibi İslâm'ı Batılı paradigmanın sınırları dahilinde ele alıyor ki bu paradigma dinin geçerlilik için kendine has iddialarını ve içsel iletişimsel anlamlarını ihmal ederek, dini basitçe sosyolojik ve kültürel bir tali-ürüne (epiphenomena) indirgiyor. Bu anlamda, İslâm kendi bağımsız duruşunun ışığında değil; bilakis, yabancı bir belirleyici biçimlenme ve tasvir ışığında anlaşılıyor. Kendilerini ve kendi dinî-kültürel ifadelerine anlamada elitler/entelektüellerin Batılı paradigmik yaklaşımlara kronik bağımlılığı, Ali Şeriati'nin elitler/entelektüeller ile "özgür düşünürler" arasında yaptığı ayırıma değer katıyor.[8] Kendi kendilerinin şarklılaştırmalarına katılarak (Said, 1979: 325), bu iki gruptan ilki, Cezayirli düşünür Malik bin Nebi'nin, esas ve psikolojik olarak "sömürgeciliğe açıklık" diye işaret ettiği şeye tutulmuşlardır (Nabi, 1961: 36-7). Kendilerini "şarklılaştırarak" ve kendi bilinçlerini nesnelleştirerek, kendi toplumlarını sömürgeleştirilebilir badirelere dönüştürmeye nihai olarak abone oluyorlar.

Dolayısıyla şu ortaya çıkıyor; kendilerinin müşterek sadakati için yarışan bilincin iki zıt düzeyi arasındaki böyle bir çatışmanın devamlılığına Müslümanların varoluşu izin veremez. Biri kimliklerini oluşturur İslâmî düzeydir,

8 Ali Şeriati için, özgür bir düşünüre zıt olarak, entelektüel denen kişi kendi toplumunun kültürünün ve özünün bilincinde olması gerekmeksizin basitçe başkasının zihinsel işini kullanan kişidir (Şeriati, 1980: 8).

diğeri ise, maddi duyarlılıklarını oluşturan seküler-söylemsel düzeydir. Bu kurulum bu iki zıt düzey arasında bir boşanma sürecinin tamamlanması için ödün vermeksizin çağrı yapıyor. Bu, meselelerin bu "şaşkın" vaziyetini çözmek için ve bilginin başka sistemlerine diyalektik olarak açık olan net bir İslâmî bilinç oluşturmak için, yeterli olmasa da, gerekli bir koşul olmayı sürdürecektir. Başka bir deyişle, bu boşanma Batılı söylemi mevcut haliyle sonlandırmak için gerekli olsa da; bu, aynı zamanda, gelecek ve kaçınılmaz bir diyalogun temellerini atmaya dönük bir adımdır. Bu diyalogun doğası ve neticesi, bağımsız bir İslâmî bilincin parametreleri ile temelde belirlenecektir.

Dolayısıyla boşanma için çağrı ne bir yalıtım ne de nostaljik bir anımsama olarak anlaşılmamalıdır; bu çağrı, daha ziyade, kendi zeminlerindeki kurallara dayalı içtihadın (İslâmî muhakeme) diyalektik sürecinin yeniden başlatılması için gerekli olan geçici bir tutumlu tecrübe olarak ve değişimin İslâmî bir kuramı için temel olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenden ötürü, Rahman'ın ilk Müslümanlar içtihat eylemini "ilk olarak Kur'anî öğretinin bütünlüğü şeklindeki tecrübelerine dayadılar, tikel ayetlerden atıf yapmayı ikinci derecede ele aldırlar" (Rahman, 1982: 24) tespiti kusurlu kalacaktır. Böyle bir karar-verme sürecini ilk elden meşrulaştıran şey, hâlâ dinsel kesinlikle yönetilen bir dünyada yapılmış olması ve İslâmî esaslarla yönetilen ve şekillenen bir muhitte icra edilmiş olması olgusudur. Belirleyici ve politize edilmiş İslâmî bir vizyonun olmayışı ve temelde seküler "geleneksel-karşıtı gelenekler" (Shils, 1981: 321) tarafından şekillenen ve yönetilen bir muhitte böyle bir sürecin ne kadar münasip olduğu veya ne derece mümkün olduğu çözülmemiş bir soru olarak kalmayı sürdürecektir.

Mümkün olduğu nispette, içtihadın sahihliği kavramı, asla geri gelemeyecek olan geçmişin nostaljik başarılarının ötesine uzanan bir anlam kazanacaktır. Habermas'ın işaret ettiği gibi, "kökeni ve hedefini birbirinin karşısına çıkaran teleolojik düşünce gücünü tamamen kaybeder" (Habermas, 1987: 87). Sahihlik olarak içtihat sadece, Leonard Binder'ın tabiri ile, "İslâm'ın hakiki varlığı olarak İslâm'ın erken dönemi tarihsel gerçeğinin yeniden savlanması" (Binder, 1988: 294) olmakla kalmayacak aynı zamanda, mevcut pratik anlamda, "modernitenin içerisinde arkaik olanla temas kurduğu vasat (medium) olarak" (Habermas, 1987: 87) bu boşanma sürecinin bilinçli toplanması olacaktır. Sekülerleşmiş bir realiteye teslim edilmiş adaptasyonlar, İslâm'ın kesinliğini muhtelif "realite-tanımlayan ideolojiler"in rekabetçi bir arenasının skeptizmine düşürecektir (Berger, 1967: 126). Gerekli muhit olmaksızın, Rahman'ın çağrı yaptığı şeyin benzeri herhangi bir şey yalnızca "öznel olarak belirlenmiş önceden-şartlanılmış standartlarla uyumlu olan belli yorumların kutsal metin-

metinlerden zorla çıkarılmasından azıcık farklı" bir duruma kısaca "hukukî fırsatçılığa" yol açabilir (Coullson , 1964: 75, 152).

Liberal Demokrasi ve İslâm: Söylemsel bir Biçimlenmenin Yapısökümü

Şimdiye değin İslâmî-Batılı söylem belirli bir iktidar biçimlenmesinin çerçevesi dahilinde cereyan ettiyse, liberal-demokratik çeşit bunun en güçlü kurucu uygulamasını temsil eder. Batılı söylem-içi meşrulaştırmalar dahilindeki dengeleyici kısıtlamaların görünen iptali karşısında, bu iktidar ilişkisinin doğası, muhtemelen gücün yeni boyutlarını üstlenecek. İslâm, komünist hasmını taze bir zaferle alt etmeyle yeniden gençleşen ve üstünlük iddialarını bütünleştirerek güçlenen liberal bir demokrasi ile iştigal etmek durumundadır.[9] Politik-moral arenada bir rakip olarak komünizmin yokluğu durumunda, yeni rakipler bulunmalı ve hezimete uğratılmalıydı, dahası eski hayaletler yeniden gelmeli ve bu ruhlar kovulmalıydı. İslâm en uygun aday olarak ortaya çıktı, dahası Müslümanların kendi inançlarına bağlılıklarının sınırları test edilecekti.

Eğer Müslümanlar liberal demokrasi ile iştigal edeceklerse, Müslümanlar için hem liberal demokrasinin ne söylediği hem de, daha önemlisi, ne söylemediği hayati öneme haizdir. Onlar bir metin olarak liberal demokrasinin, kast ettiğini söylemeye veya söylediğini kast etmeye ihtiyaç duymadığını ortaya koymak amacıyla "anlam ve îmâların çatışan mantıklarını" ayırt etmek zorunda kalacaklardır (Norris ve Benjamin, 1988: 7). Başka bir deyişle, Müslümanlar bunun onlar için pratikte ne ifade ettiğini ayrıştırmak zorundadırlar ki bu anlam belki de Batı'dakinden tamamen farklıdır.

Jacques Derrida'nın dil analizi için araçsal yöntemi vasıtasıyla (Derrida, 1976: . lxxv), tek bir terimin nasıl bir anlamı onun antiteziyle birlikte taşıdığı kendi yapısında gösterilerek ikili karşıtlıklar çözülebilir. Bu yöntem, dilin kendi öncüllerini kabul etmeksizin bir dili kullanmamıza ve "kişinin sınırlanırı belirlediği nesnenin bizatihi kendisinin lügatçesine göre işlem yapmaya" izin verir (s. xviii). "Bir mirasın bizatihi kendisinin yapısökümü için gerekli kaynakları o mirastan ödünç alan bir söylemin" stratejisine dönüşür (s. xviii).

Liberal demokrasi ile İslâmî bir söylemin iştigali zorunlu olarak hakikat/gizlemek ve özgürlük/baskınlık ikili karşıtlıklarının yapısökümünü içerir.

9 Bill Clinton'ın Ulusal Güvenlik Danışmanı olan Anthony Lake'ın açıklamasına bakınız: ABD, "serbest-piyasa demokrasilerinin sayısı, gücü ve vahdeti artırılarak küresel istikrarı ilerletmek için bir 'yayılma' stratejisi benimsemelidir". Time International, 4 Ekim 1993, s. 51.

Ayrıcalıklı ilk terimler, sonraki iki terimi aksiyolojik [değer yargıları ilgili olan, Ç.N.] ve mantıksal olarak kontrol eden "şedit hiyerarşi"nin "suç ortakları" olarak teşhir edilmelidirler (s. lxxvii). "Amaç, ... [metinde] yürülükte olan metafiziksel ve retoriksel yapıları reddetmek veya devreden çıkarmak değil de bu yapıları başka bir şekilde yeniden-yazmak için sökmektir" (s. lxxv). Bu şunu gösterebilir: Liberal demokrasinin özgürlük kavramını aşırmasının arkasında, kavramın bizatihi anlamında mevcut bulunan bir baskınlık yapısı yatar.

Bu türden bir metodolojik yaklaşım, sökücü mantığın, ki bu mantıkla bu belli sistem ve ona bağlı politik ve sosyal yapılar güçlerini sürdürürler, politik pratiğiyle iştigal etmemize müsaade eder (Eagleton, 1983: 148). Bu güç herhangi bir kesin mantığın yerini doldurmak için değil; bundan ziyade, metafor ve retoriğin dominant yüklemelerinin yerini almak için söz konusudur. Richard Rorty'nin dediği gibi:

Bilim ve din, bilim ve politika, bilim ve sanat, bilim ve felsefe vb arasını kesin hatlarla ayrıştırmanın önemi hakkındaki üç yüz yıllık bir retoriğin varisleriyiz biz. Bu retorik Avrupa kültürünü biçimleştirmiştir. ... Ne var ki, bu ayrımlara sadakatimizi ifade etmemiz, bunları benimsemek için "nesnel" ve "rasyonel" argümanlar vardır demek değildir (Rorty, 1979: 330-1).

En geniş anlamı ile, liberal demokrasi devletin iktidarının sırasıyla sınırları ve mahallini kasteder (Holden, 1988: 12). Bununla beraber, John Hallowell şunu göstermiştir; tarihsel olarak liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişki o kadar yakındır ki iki terim ekseriya eşanlamlı kelimeler gibi kullanılmışlardır.

Bertrand de Jouvenal, buna ilaveten, şuna işaret eder: "demokrasi hakkındaki tartışmalar ... entelektüel olarak boştur çünkü ne hakkında konuştuğumuzu bilmiyoruz" (Jouvenal, 1948: 338). Ayrıca Robert Dahl'ın gözlemlediği gibi: "demokratik kuram yoktur-yalnızca demokratik kuramlar vardır" (Dahl, 1956: 1). Demokrasi, açıkçası, "türünün en müphem"i haline geliyor (Sartori: 112). Bu makalede kullanıldığı haliyle, liberal demokrasi basitçe Batılı dünyanın söylemsel açık ifadesini kastedecektir. Liberal demokrasi, Batılı kültürel ve politik sistemlerin temsilcisi olan seküler bir meşrulaştırıcı prensibi yansıtıyor. Bir tolerans vasatı yoluyla, nihai otoriteyi dinsel alandan popüler düzleme indirger, toplumsal ve olumsal olarak belirlenen kamusal moraliteyi özel moraliteden ayırır, böylece dinsel bilinçle doğrudan yüzleşmeden dinsel bilinci ve onun yapısal birbirini-tutmasını zayıflatıyor.

Batılı uylaşımsal anlayışın dini sosyal bir görüngü olarak ele almasına zıt olarak, Müslüman Ümmet kendisini dinsel bir görüngü olarak ve bilinçli bir İslâmî varoluş olarak tanımlar. Onun özü, yaratılışın Kutsal amacı üzerinden ta-

nımlanır: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."[10] Böylece kurumsal biçimlenme, ayrılmaz bir özel ve kamusal dinî-moralitenin - ki bu kültürel, edebî, sanatsal ve felsefî biliginin tüm dallarını kapsar- karşılıklı destekleyici organlarını oluştururlar. Bir istenç olarak Ümmet, vahyin buyruklarıyla ve onunla uyum içinde biçimlenen ve şekillenen İslâmî bir bilincin oluşumu ve muhafazası amacıyla yapısal sınırlayıcı parametreler sunar.

Asıl itibariyle iki muhalif prensip barizdir. Biri İslâmîdir ki hakikatin evrensel ve normatif bir standardının çerçevesi dahilinde bir uygulama (İçtihat) olarak görüşü tanımlar. Öteki ise sekülerdir ki orada -ayrık bir özel-kamusal vicdanın bir fonksiyonu olarak- görüş serbest piyasada ifade edilir. Seküler devlet dini azar azar ve kaçınılmaz olarak insan bilincinin sekülerleşmesine yol açan şekilde bir görüş düzeyine indirir.

Liberal demokrasi söyleminin gücünün çoğu, dinsel bilincin kamusal yaşamdan nihai olarak silinmesi amacıyla bu esnekleştirme kabiliyetinde yatar. Bunu herhangi bir basamakta dinsel bilinçle yüzleşmeden ve silme iddialarını gütmeden yapar. İslâmî bir bağlamda, böyle bir esnetme süreci İslâmîleştirmeyi-yoksunlaştırmadan başka bir anlama gelmez, dolayısıyla tanım itibariyle dinsellik-dışıdır (irreligiosity). Temel nitelikleri itibariyle sekülerizm dinsizdir (irreligious) ve dolayısıyla İslâmî-karşıtı bir şeydir. Genişletirsek, liberal demokrasi de böyledir.

Bireyliğe üstün herhangi bir prensibi inkar ettiği sürece ve bilgiyi rasyonel, serbest piyasa seçimlerine indirgediği müddetçe, liberal demokrasi kendi esas mantığı ile tutarlı pragmatik ve tümevarımlı prensipleri savunur. Rasyonalite ve motivasyon, bu mantığa göre, materyal anlamlarla tanımlanmış kişisel-çıkarların bireysel azmince belirlenir. Bu anlamda rasyonalite insan doğasını anlamaya dair bilginin temel bir düzeni haline gelir.[11] İslâmî bir bakış açısıyla, rasyonel bir insan varlığı sadece kendi kişisel-çıkarı için çabalayandır iddiası metafiziksel bir hakikati zorunlu olarak içermez. İslâmî bir perspektiften bakılınca, bir insan varlığı esasında kendi kişisel-çıkarını ve ötesini gözetecek şekilde gerekli niteliklerle donatılmıştır ve dolayısıyla bu anlayışın yansıması olan yapılar inşa etmekle –vahyin rehberliğinde- sorumludur. Bu anlayış insan özünün rasyonel-olmayan boyutlarına bîhaber bir insan rasyonelitesi şeklindeki indirgemeci bir yaklaşıma zıttır.

10 Zâriyât, 56.

11 "Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, (göç eden yoksul kardeşlerini) öz canlarına tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar başarıya erenlerdir." Haşr, 9.

Dolayısıyla, İslâmî bir devlet düzeninin meşruluğu ve itibarlılığı çoğunlukla tümdengelimli akıl yürütmeye dayalıdır, öte yandan liberal demokrasininki ise çoğunlukla tümevarıma dayalıdır. Böylece, İslâmî Şura (danışma konsülü) ve liberal demokrasi benzer veya eşanlamlı olarak birbirine karıştırılmamalıdır. Gerçekten de, Şura ve liberal demokrasi tamamen farklı bilgi sistemlerini -iki farklı epistemolojiyi- temsil eder. Dolayısıyla, İslâmî bilgi sisteminin buyruklarına göre, bireyin rasyonel ve rasyonel-olmayan tercihlerini sınırlayan hudutlarla örülü bir devlet yapısı, Binder'ın kelimeleriyle, liberal bir hükümet olamaz (Binder, 1988: 31). Oryantalizm üzerine devasa çalışmasının amacını tanımlarken Edward Said bu hususu güzide bir şekilde işaretlemişti:

Kültürel baskınlığın korkunç yapısını ve, özellikle daha önce sömürgeleştirilmiş halklar için, bu yapıyı kendilerine ve başkalarına uygulamalarının tehlike ve günahlarını gösterebileceğimi umuyorum (Said, 1979: 25).

Bu tehlike ve günahlar İslâmî dünyadaki bilincin biçimlenmesinin bizatihi temelini tehdit ediyor. Özgürlük örtüsünün arkasındaki yağmacı Batılı epistemolojinin politik bildirimi olarak liberal demokratik söylem etkili bir bilinç dayatmasıdır ve dolayısıyla tanım itibariyle baskıcı bir projedir. Çatallanıcı tesiri yoluyla, bu söylemin araçları olan bağımlı ve ahbap yerli seçkinler oluşturur. Bir fikir veya bir yönetimsel prensip olmaktan ziyade, liberal demokrasi bu seçkinlerin Batı'ya verdikleri sözleri sınırlayan pratik bir çıkarla birleşir. Bu sorunlar demokrasinin en temelindeki yapısal çatlakları teşkil eder. Bilinç boşanması veya tamamlanmış olmak için geri dönüş süreci için, bu kavramsal büyük bünyenin tamamı bir fikir, bir yapı ve bir çıkar olarak sökülmek zorundadır. Bu, şüphesiz ki anıtsal bir görevdir.

Batılı söylem ile yüzleştiğinde, İslâm realiteyi adapte etmekten ziyade ancak onu şekillendirebilir. Bunu yapabilmek için, İslâm yeniden-politikleştirilmeli ve tarihsel koşulları aşabilme yeteneğine sahip politik bir din olarak aslî özüne iade edilmelidir. Batılı söylemde İslâm anlayışının çoğunu yöneten "şedit hiyerarşi" ancak ters çevrildiğinde İslâm varoluşun pozitif bir bileşeni haline gelir ve ancak o zaman İslâm tek başına bir *weltanschauung* olarak aslî niteliklerini yeniden kazanabilir.

İran İslâmî Devrimi: Bir Söylemin Bitişi mi?

Özgürlük, adalet, eşitlik, halkın egemenliği vb. üzerine iddiaları açısından, Liberal demokrasi hakkında bilinen şey, kesin bir indirgemeci doğaya sahip olduğudur ki, onun bu doğası bu bileşenlerini İslâmî muadillerinden farklı kılar. Dolayısıyla, müştereken tanınmış değerler üzerinden uyuşma iddiaları

esasında safsatadır. İkili karşıtları ters dönüştürme ve aslına döndürme sürecine müsaade etmezler.

Binder'ın "muhtemelen Seyyid Kutup'tan etkilenmiş radikalizmleri açıklayacak özgül ideolojik öğeler arayışımız boşunadır", onun sosyal adalet, eşitlik, özgürlük, düzen ve ekonomik adalete çağrıları Batılı liberal nosyonlarla gayet uyumlu şeylerdir, şeklindeki iddiası bu tür safsataların tipik bir örneğidir (Binder, 1988: 185). İslâm'ın bir referans standardı olarak Batılı liberalizme uyum sağlaması gerektiği şeklindeki beklentilerinin ötesinde, Binder dinsel ve seküler dil arasındaki boyutsal ayrımlar hakkında bir anlayış eksikliğini ele veriyor. İster Kutup tarafından ifade edilsin isterse de herhangi bir başka Müslüman tarafından ifade edilsin bu fikirler tamamıyla farklı olan aslî prensipler üzerine kuruludur. -Küçük ve büyük harflerle- dilsel olarak ifade edilirse bu, sosyal adalet ile Sosyal Adalet, eşitlik ile Eşitlik, özgürlük ile Özgürlük vs. arasındaki farklılıktır. Binder'ın İslâm'ı liberal burjuva devleti damgasıyla mühürleme saplantısı, kaçınmaya başladığını iddia ettiği koruyucu ve küçümseyici bir söylemi ele veriyor. Aynı şekilde bazı rakip veya "istenmeyen" güçlerin dini ayartmasından önce davransın diye onun burjuva ideolojisi yoluyla dinin ayartılması için yaptığı çağrı da böyledir (s. 17). Aslında, o "diyalog" olarak adlandırdığı şeyin bitimini gerekçelendiren iktidar ilişkilerinin bir parçası ve hissedarı haline geliyor.

Aynı zamanda, Binder İran devriminin karmaşık görüngüsünü anlamaya çalışırken, kendisini modern gelişmenin Batılı lineer-nedensel paradigmasından ayrışmakta başarısızdır. Kesin bir tonla şunu ifade eder: İranlı halk, "kendi çıkarları ile molla rejiminin yapısı arasındaki çelişkileri ayırt edebilecek kadar kendi materyal, kültürel ve moral zavallılığından henüz kurtulmadı" (s. 214).

Binder'ın tonu daha önce Theda Skocpol tarafından seslendirilen benzeri bir beklentiyi yankılıyordu. İranlı mollalara atıfla, Skocpol kesin bir şekilde şu yargıya varıyordu: Bu İslâmî Jakobenler selefleri olan on sekizinci asrın Fransızlardan belki biraz daha uzun yaşayabilirler. Ne var ki, bunlar sonsuza kadar süremezler. Çünkü ne zaman ki petrol bitse veya uluslararası talep uzun bir süre ciddi şekilde durgunlaşsa, verimsiz devrimci bir ütopyanın materyal temelleri kaybolacaktır (Skocpol, 1982: 280).

İran devriminin öncü olarak ifade ettiği, İslâmî toplumlardaki meşruluk ve otorite mevzularını ihmal ederekten, Skocpol niçin bu tür yargılara vardığını netleştirmiyor. Başka bir deyişle, İran devrimi niçin verimsiz olarak umulmalı? Mollalar, varlıklı bir devlet olmanın doğurduğu tehlikelerin niçin farkında olmasın? Dahası onlar niçin bu konuda bir şey yapmaya istekli olmasın? Bunlarda çok sayıda kabul varmış gibi görünüyor, muhtemelen bunlar yeterliliğin

seküler bir alanına hasredilmiş görünüyor ki mollaların bunlarla baş etme kabiliyetine şüphe koyuyor.

Dinsel bir görüngü ve sahici bir İslâmî paradigma olarak İran devriminin ışığında kendi Batılı paradigmalarının kabullerini ve peşin hükümlerini yeniden gözden geçirmek yerine, Binder ve Skocpol kendilerinin önceden varsaydıklarının lehine, olguları inkar etmeyi seçmişlerdir. Batılı bilgi sistemi, modern bir dünyada, dinsel temelli sosyal ilişkiler ve eylemler olamaz diye hüküm vermiştir. Dahası, Binder'ın söylediği gibi, "salt ideoloji olarak İslâm .. herhangi bir politik tasarıma hizmet edebilir" (Skocpol, 1982: 212) sanki İslâmî bir eylemin parametrelerini belirlemek için hiçbir kriter yoktur veya geliştirilemezmiş gibi.

Said'in işaret ettiği gibi problem şudur: Oryantalist söylem "muhtelif iktidar çeşitleri arasındaki adil olmayan bir dağılım içinde üretilir ve varolur, politik iktidar, ... entelektüel iktidar, ... kültürel iktidar, ... [ve] manevi iktidar ile bir dereceye kadar şekillenir" (Said, 1979: 12). Nesnellik, gerçekte, söylemsel bir önyargının akıllıca ifadesine dönüşüyor.

Ne var ki, bu tür bir koşulun tanınması ve eleştirisi için bu yetmez; çünkü, somut ve pratik kriterlerin olmayışı durumunda entelektüel merak sınırlı bir yardım sunar. Ziyaüddin Serdar, "homeostatik büyüme, iç işler, sosyal adalet ve kültürel sahihlik" prensiplerine dayanarak, bütün Müslüman cemaatin ideal varoluşuna doğru daimi hareketini yalnızca bir "istikrar devleti"nin güvence altına alabileceğini önerir (Sardar, 1987: 248). İran'ın devrimsel tecrübesi bu istikrar devleti tespiti ışığında anlaşılıp diyalektik olarak analiz edilebilir. İslâmî devrimi Batılı paradigmik kriterlere uydurma çabası yerine, yapılar ve süreçler yukarıda ifade edilen prensipler açısından değerlendirilip yargıya tabi tutulacaktır.

Asıl bir mesele, çoğu İslâmî toplumları saran kaotik koşula zıt olarak devrimin bir istikrar devleti olmayı ne kadar başardığını belirlemektir. Bir rejim olarak asıl köklü, işsel dengesini koruyaraktan, seçici bir büyüme süreci vasıtasıyla, değişime cevap vermeye ne kadar elverişli oldu o? Örneğin, Humeyni-sonrası dönemde İran'ın politikaları rejimin değerleri ve örgütsel yapısınca kabul edilebilir belirli sınırlar dahilinde maksada uygun kritik değişkenlerin muhafazası açısından değerlendirilebilir (a.g.e.: 245).

Bunun ötesinde, Müslüman Ümmetin parçası olarak iç işler düzeyinde, İran'ın politik performansı diğer Müslüman cemaatlerle birlikte maksimum kendi-kendine-yeterlilik ve kendi-kendine-dayanmayı elde etmek için onun "seçici karşılıklı-bağlılık" stratejisi açısından ölçülebilir (s. 246). Bu, kurumsal oluşum sürecini içerecektir ki, ülke içi düzlemde, sosyal adaleti sağlayabilme-

lidir ve uluslararası düzeyde İslâmî prensip ve çıkarlar ışığında dış politika izleyebilmelidir.

Bu türden formülleştirme bağlamı dahilinde, kültürel sahihlik maksatlı değişimin temel kriteri olarak yansıtılmalıdır. Serdar'ın belirttiği gibi, bu "prensip şunu güvence altına alır: İslâm'ın geleneksel ve kültürel değerlerin, görünüşte oldukça masum olan fakat, özünde, Garplı değer ve normları kendine katmış olan gaye ve politikalar izlenerek altı oyulamaz" (s. 248). İmam Humeyni'nin Velayet-i Fakih kuramı böyle bir sahihliğin yenilikçi bir yansıması olarak test edilebilir.

İran devriminin, Batılı söylem ve bilgi sistemlerinden boşanma sürecini tamamladığı ölçüde -yine de nihayete ermesi zorunlu değildir- önemli bir miktarda istikrar devleti olmayı başardığını iddia etmek adil olabilir. İslâmî varoluşun tüm ufukları açılmadan önce daha yapılması gereken çok şey olsa da, -konumsal kısıtlamaları göz önünde tutularak- devrim İslâmî politik süreç ile onun sosyal olarak çevrilmiş varoluşu arasında sahici bir konuşma için gerekli temelleri atmıştır. İran devrimi hem kuramsal hem de ampirik olarak test edilebilirdir. İlk sahici ve sahih dinsel görüngü olarak kalacak olan devrim, İslâmî prensipleri işlek kılma istencinin ifadesi ve çabası olmuştur. Her şey bir yana, dinsel "Meşruiyet" ile halkın isteği arasındaki karmaşık ilişkiye dikkatleri çekti. Kısaca, Müslümanlara üzerinde çalışabilecekleri somut bir şey sağladı.

Bu temel düzeyde, İran devrimi İslâmî bir paradigmanın ifadesi yönünde iki ana hizmeti ifa edecek yekta bir potansiyele sahiptir. Bu tecrübenin bağlamında, özgürlüğün İslâmî algısı liberal demokrasi tarafından yapılan zahiri tek-tipleştirmesinden ayrı kılınabilir ve yerli yerine konulabilir. İran'daki İslâmî rejim oylama, seçimler ve Fakih-takipçilerinin ilişkilerinin çevrimsel doğası yoluyla halkın politik ifadelerine cevap verici olmuş olsa da, özgürlük kavramı karıştırılmamalıdır. İslâmî Özgürlük yüce kalacaktır; liberal özgürlük ise hedonist olarak kalacaktır. Bu iki anlayış biçim, cevher ve öz olarak farklıdır.

Ayrıca halkın ifadeleri demokrasi ile karıştırılmamalıdır. İran hükümetinin otoritesi halkın rızası üzerine duruyorsa da, onun Meşruiyeti onun İslâm'a ideolojik adanmışlığına dayanıyor. Binder'ın doğru bir şekilde gözlediği gibi, Ümmet "anayasayı meydana getirme anlamınca kurucu güç değildir. Müslümanların Hükümetinin anayasası Kur'an ve Sünnettir" (Binder, 1988: 130). Başka bir tabirle, İslâmî hükümetin Meşruiyeti otoriteyi ona verenden daha yüksek bir prensibe dayalıdır. Meşruiyet ve otoritenin halk yükümlülüğünün aynı kaynağından türetildiği, ve dolayısıyla ikisinin, bir paranın iki ayrı yüzü oldukları liberal demokrasinin aksine, İslâmî bir sistemde bu iki kavram türetilmeleri açısından ayrıdırlar.

Meşruiyet, Kutsal istencin bir yaklaşımı olarak Şeriat'ın sürdürülmesinden türer ve dolayısıyla mutlaktır. Öte yandan, otorite ise politik iktidarın araçlarının kontrolünden türer ve dolayısıyla görelidir. Böylece, halkın istenci hükümet haliyle otoritenin karar vericisi olsa da, her ikisi de Meşruiyetin bağımsız bir kriteriyle düzenlenir. İslâmî bir rejimin doğası ve sahihliğini belirlememize yardımcı olan, bu iki bileşen arasındaki ilişkinin örüntüsüdür.

Böyle bir ayrımın belirgin bir neticesi şudur ki halk, İslâmî devletin doğasını değiştirme veya fes etme iddiasında bulunma gibi bir meşruiyetten yoksundur. Bu demokratik anlayıştaki seçme özgürlüğünün kamulaştırılması olarak görünse bile, şunu gözlemek önemlidir: İslâm, Eric Voeglin'in belirteceği üzre, "bir intihar sözleşmesi değildir." Ne de sahici bir İslâmî rejim, demokratik bir rejim gibi, "kendini devirmede bir suç ortağı olacağı düşünülen" değildir (Voeglin, 1974: 144). İslâmî bir kriter olarak, Ümmet yalnızca otoriteyi bir hükümete tevcih edebilir; fakat, sadece hükümetin İslâmî karakteri Meşruiyeti tevcih edebilir. Ancak o zaman Ümmetin bilinci ve sosyo-politik yapıları bağdaştırılabilir ve ahenkli kılınabilir.

Bu sebepten ötürü, İslâm dünyasındaki demokrasinin hiçbir çeşidi onun politik meşruiyet krizini çözemeyecektir. Son kertede, özgürlük sorununa bir çözüm olmaktan oldukça uzak olan demokrasi, aslında, kendi çelişkilerinin özünden oluşur. Meşruiyet mevzusunun zorunlu bir halledilmesinin, veya, Serdar'ın tabiri ile bir "istikrar devleti"nin olmayışı durumunda, liberal ve demokratik üst üste bindirimler İslâmî toplulukları değişik derecelerde etkileyen iki tahrip edici eğilimi basitçe daha da kötüleştirecek midir? Dünya görüşlerinin tehdit altında olduğunun bilincinde olanlar arasındaki çatışma ile olmayanlar arasındaki kayıtsızlık.. Her iki halde de, hiçbir toplum ne sağlıklı bir varoluşa ne de istikrarlı bir devlete ulaştırabilir.

Sonuç

İslâmî bir devlet sosyo-politik yapılar ile Ümmetin bilinci arasındaki diyalektik bir durumdur. Her ikisi birbirini destekler ve öteki olmaksızın her biri etkisizdir. Dolayısıyla, yabancı bir dayatma ile etkisiz kılınmış bir İslâmî bilinç ve dış prensipler ile hükmedilen politik bir rejim, Batılı söylemin çift-çatallı baskın temellerini oluştururlar.

Bu söylemsel biçimlenmenin gücü yalnızca onun kışkırtıcı pratiğinden kaynaklanmaz; daha ziyade, onun karışık doğası ve *euphemistic* [tahkir edici veya nahoş olabilecek kelimeler yerine kibar veya daha az incitici olan kelimeler kullanma, Ç.N.] dilinden kaynaklanır. Karışıklıkları, kuramsal ve pratik anlam ve imâlarını açığa çıkarmak için özenli bir yapısökümcü bir yaklaşımdan başka bir şey uygulamayı aşırı derecede zor kılıyor. İran hariç tutulmak

kaydıyla, İslâmî ülkelerin çoğunda bu söylem politika ve bilincin diyalektik sürecini etkisiz bırakmada oldukça başarılı olmuştur.

Bu iki kutup ayrı tutuldukça, baskın bir proje olarak liberal demokrasi Ümmetin yönetici rejimlerinin doğası ne olursa olsun Ümmetin bilinci vasıtasıyla parçalamayı direnişsiz olarak sürdürecekler. Batılı bir söylemde kökü bulunan bir kurtuluş vaadi olarak o politik İslâm'ı yerinden oynatacaktır. Kurtuluşun bu peçesi sıyrılmadıkça, Müslüman Ümmet manevi ve materyal yenilginin daimi bir hali içinde kalacaktır.

Her türlü pratik amaç için, liberal demokrasinin Batıya sunacağı bir özgürlük var olabilir; ne var ki, Doğu için önerdiği tek şey baskınlıktır. Nihayetinde, Doğu ve Batı basitçe coğrafik kutuplar olmaktan çok ötedir.

Referanslar

Barry, Holden, 1988, *Understanding Liberal Democracy*, London: Phillip Allan.

Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday & Company.

Binder, Leonard, 1988, *Islamic Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press.

Connolly, William E., 1967, *Political Science and Ideology*, New York: Atherton Press.

Coullson, N.J., 1964, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dahl, Robert, 1956, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques, 1976, *Of Grammatology*, tr. by Gayatri C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Eagleton, Terry, 1983, *Literary Theory*, Oxford: Basil Blackwell.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Ghulyun, Burhan, 1990, *Ightial al-`Aql* [Aklın İntiharı], Kahire: Madbouli Bookshop.

Gill, S.R., 1991, "Reflections on Global Order and Sociohistorical Time," *Alternatives*, c. 16.

Habermas, Jurgen, 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press.

Huntington, Samuel, 1993, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, c. 72, no. 3.

Jouvenal, Bertrand de, 1948, *Power: The Natural History of its Growth*, Gözden geçirilmiş basım, London: Batchworth.

Lewis, Bernard, 1990, "The Roots of Muslim Rage," *The Atlantic Monthly*, c. 266, Eylül.

Migdal, Joel, 1988, *Strong Societies and Weak States*, Princeton: Princeton University Press.

Nabi, Malik bin, 1961, *Shurut al-Nahda* [Yenilenmenin Şartları] Kahire: Dar al-`Uruba.

Norris, Christopher and Benjamin, Andrew, 1988, *What is Deconstruction*, New York: St. Martin's Press,

Pipes, Daniel and Clawson, Patrick, 1993, "Ambitious Iran, Troubled Neighbors," *Foreign Affairs*, c. 72, no. 1.

Rahman, Fazlur, 1981, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," Der. Phillip H. Soddard vd., *Change and the Muslim World*, New York: Syracuse University Press.

Rahman, Fazlur, 1982, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press..

Said, Edward, 1979, *Orientalism*, New York: Vintage Books.

Sardar, Ziauddin, 1987, *The Future of Muslim Civilization*, London: Mansell Publishing.

Sartori, Giovanni, "Democracy," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, c. 4.

Şeraiti, Ali, 1980, *From Where Shall We Begin*. Çev. Fatollah Marjani, Houston: Free Islamic Literature.

Shils, Edward, 1981, *Tradition*, London: Faber & Faber.

Skocpol, Theda, 1982, "Rentier State and Shi`a Islam in the Iranian Revolution," *Theory and Society*, 11 (3), Mayıs.

Tibi, Bassam, 1990, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder, CO: Westview Press.

Voeglin, Eric, 1974, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press.