

Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık

Aziz el-Azmeh

İslâmiyet genel bir özün (**generic essence**) adı değildir. Aksine, diğer bütün dinler gibi o da, ortak bir ad sayesinde çeşitli toplumları, kültürleri, tarihleri ve siyasaları (**polity**) birleştiren ve ancak adlandırma düzeyinde varolan bir olgudur (**a nominal entity**). Afrika'da çağdaş birtakım mesihçi hareketler Hristiyanlığa ne kadar yakınsa, örneğin Hindistan'daki kimi putatapan İslâmiyet türleri de İslâm'ın "öz"üne o kadar yakındır. Yine de bu eğilimlerin "Hinduist" nitelikleri, özgül bazı köktenci anlarda, İslâm adına sahip çıkmalarını engellemez. Eğer "Din", inançların faaliyetlerin, toplumun, siyasanın ve genel olarak dünyanın, kutsal/dünyevî (**sacred/profane**) karşıtlığı çerçevesinde düzenlenmiş olduğuna işaret eden belirgin bir kavramsa, genel bir olgu olarak belli bir din, temel dogmalar ve ibadet tarzları gibi ayırıcı ve sınıflandırıcı birkaç tali unsur dışında bu belirgin kavrama hiçbir şey eklemeyiz. Belli bir dinin varoluşu daima tarihseldir; bu tarihsel olgu, daima "les biens religieux"¹ (kilise malları) adı ile anılan emtianın, belli bir somut ortamda, toplumsal ve siyasal diyalektik içersinde yaşayan özgül bir toplumsal grup tarafından ve özgül bir grup için üretilmesi ve dolaşımıdır. Bir din daima toplumun ve siyasanın gereklerine göre üretilir ve yeniden üretilir ama bu hemen

1 P. Bourdieu, 'Genèse et structure du champ religieux', *Rev. Française de Sociologie*, 12 (1971). Çağdaş İslâm'ın nominalist tanımını Arapça yayınlanan "Çağdaş İslâm'a Giriş"te vermiştim. *Dirâsât 'Arablyya*, 17/6 (1981).

her zaman meşruiyetini belli bir metinden türemiş olmaktan alan bir tema, bir başlangıç miti temeli üzerinde yapılır.

İslâmcılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki ilişkileri araştırmaya başlamadan dile getirmek istediğim ilk uyarı (**caveat**), bu köklü bir çoğullukla köktenci tekdüzelik arasında, köktenci tekdüzeliğin önde gelenin kendisi olduğunu iddia ettiği bu izdivaç. Ama İslâmiyet'i islâm yapan nihai bir genel özün olmadığı bir kez kabul edildikten sonra, çağdaş İslâmcı akımlarla Arap milliyetçiliği arasındaki ilişki de, genellikle yapıldığı gibi, İslâm ve Arap milliyetçiliğinin uyum ve uyuşmazlık (**concordance and discordance**) noktaları karşılaştırılarak ya da her iki kimliğin denk düştüğü ya da çatıştığı (**identity of conflict**) alanlar kaydedilerek yapılamaz.² Ancak bu da İslâmiyet'te ve kendisini İslâm olarak kabul eden herşeyde genel olarak dinsel bir ögenin bulunmadığı anlamına gelmemeli; çünkü böyle bir iddia derhal kutsalla dünyevî (**profane**) arasındaki özgül ilişkiyi vurgulayan ve tarihin ve kamu belleğinin İslâmî diye kabul ve kaydettiği imgeler ve simgeler hazinesi ile reddedilecektir. İslâmiyet ile Arap milliyetçiliği arasındaki pozitif ilişki, birincisi açısından kutsallaştırma, ikincisi açısından ise Araplaştırma boyutlarında gerçekleşmektedir. Bu ilişki, birbirinden bağımsız olarak ötedenberi varolan, kendine özgü iki olgu arasında kurulan bir ilişki değildir. Aksine her iki olgu da, ilişki içersinde ve kendi öncel ve sürekli değişen ideolojik, siyasal ve kültürel konumları tarafından üretilirler.

Kutsal nesneler gibi, uluslar ve ulusların ideolojik bileşenleri de sürekli bir imalat ve tamirat (**fashioned and refashioned**) sürecine tâbi tutulurlar. Doğal âlemin birer parçası olmadıklarından, ne uluslar ne de dinsel cemaatler için çağlar ötesi bir süreklilik ve sabitlik söz konusu olabilir. Aksine, siyasal bir birim olarak ulusların sınırlarını belirleyen, milliyetçi hareketlerdir; dolayısıyla, ulusun, milliyetçi hareketten önce varolduğu, ancak bu hareketlerin fantastik soyağaçları çerçevesinde kalındığı sürece söylenebilir.³

Bu anlaşılmasız duruma değinilmesinin nedeni, İslâmcılık Arap milliyetçiliği ilişkilerini ilgilendiren iki konunun altını çizmek. Bu iki konudan en önemlisi milliyetçiliğin de sosyolojik bakımından belirlenmemiş olduğu.⁴ Başka bir deyişle, milliyetçiliğin önerdiği siyasal-kültürel birlik

2 Bu görüşlerin farklı nüans ve yönelmelerinin en kapsamlı derlemesi **Arap Milliyetçiliği ve İslâm'da** (Arapçadır), (Beyrut, Markaz Dirâsât al-Vahda al Arabiyya, 1981)

3 Bkz. E. Gellner, **Nations and Nationalism**, Oxford, 1983, bölüm 5.

4 Bu görüşün doğal sonucu S. Zubada'nın da "Theories of Nationalism"de (G. Littlejohn vd, **Power and State**, Londra, 1978 içinde) önerdiği gibi genel olarak milliyetçiliğin sosyolojisi olamayacağı ve milliyetçiliğin tekil bir sosyolojik inceleme konusu olmadığıdır.

(unity) ya da aracısı olduğu siyasal-kültürel birleşme (unification) tasarısı tamamiyle tek bir sınıf ya da sınıflar ittifakına maledilemez; bu sınıf ya da sınıflar ittifakı orta sınıf bile olsa. Bu ise, toplumsal ve siyasal diyalektiğe katılan farklı tarafların (yani sınıflar ve özellikle Arap ve diğer Üçüncü Dünya milliyetçilikleri sözkonusu olduğunda, sınıflarından daha çeşitli niteliklerden ötürü biraraya gelmiş gruplar) tek bir milliyetçiliğin farklı ve belirgin alt-türlerini oluşturduğu anlamına gelir. Bu alt-türlerin ortak bir siyasal dili olmakla birlikte, farklı ve hattâ zaman zaman çatışabilen siyasal, toplumsal vb. programları vardır.

İşte Arap milliyetçiliği ile İslâmcılık arasındaki ilişki, ikisinde de ortak olan bu toplumsal ve siyasal belirlenmemişliğin gözeneklerinde kurulur. Birbirlerinden esas itibarıyla İslâmcılık ve Arap milliyetçiliği kadar farklı olan iki şey arasındaki ilişki olsa olsa saf bir semiyotik işlev düzeyinde kurulabilir. Arap milliyetçiliği temelde siyasal ve kültürel alanlarda normatif talepler dile getiren bir ideolojidir. Diğeri ise ancak yakın zamanlarda, daha sonra sözünü edeceğimiz dinsel ve sivil konulara ek olarak, kendisine milliyetçiliğinkinden farklı bir siyasal ve ideolojik alan yaratabilmiş olan bir din. İkisi arasındaki bu semiyotik işlev Arap ülkelerindeki⁵ siyasal kalabalıkların bileşenleri hakkındaki mevcut ampirik veri kırıntıları tarafından doğrulanmaktadır. Örneğin 1960'lar Suriye'sinde İslâmcı ve Nasırcı kalabalıklar birbirlerinden ayırdedilemezdi.⁶ Yine benzer bir biçimde, Kahire'de, kırsal bağlantıları bakımından bazı ufak farklar gösteren ünlü **Tekfir** ve **Tahrir**⁷ gibi gruplar hem solcu hem de İslâmcı kadrolarını oluşturuyordu. Yine Suriye'de Nasır'a kamu desteği sağlamış olan şehrili küçük tüccarlar bugün Müslüman Kardeşleri⁸ besliyor.

Ama bütün bunlar, ne, hem Arap milliyetçiliğinin hem İslâmiyet'in tek ve değişken bir Şark özünün tezahürleri (**avatar**) olduğuna, ne ikisinin arasında tam bir uyum olduğuna ama ne de birinin diğeri kullan-

5 Maalesef E. Abrahamiah'ın "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953", (**Past and Present**, 41 (1958) adlı mükemmel makalesinin Arap ülkeleri için bir eşdeğeri bildiğim kadarıyla yoktur.

6 R.A. Hinnesbuch, 'The Islamic Movement in Syria: Secterion Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime', **Islamic Resurgence in the Arab World**, ed. A.E. Hillal Dessouki, New York, 1982, s. 154.

7 S.E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", **IJMES**, 12 (1980), s. 447.

8 H. Batatu, "Syria's Muslim Brethren", **MERIP Reports**, 12/9 (1982), s. 18, ve J. Reissner, **Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens, Von den Wahlen 1947 bis bis zum Verbot unter as-Sisakli 1952**, Freiburg im Breisgau, 1980.

diğına işaret ediyor. Ne de olsa Nasırcılıkla Müslüman Kardeşlerin paylaştığı toplumsal cemaat aynı zamanda Komünist Partisinin de tabanını oluşturuyor. Bu ise çeşitli partiler⁹ arasındaki çatışmanın hırçınlığını açıklayan olgulardan biri olsa gerek. Bu siyasal ve ideolojik belirlenmemişliğin aslında gösterdiği şey, kararlı bir şehirli kitlenin, sömürgecilik ve emperyalizm elinde yaşamış olduğu aşağılanmalara ve güçlülere karşın, kendi konumlarını, toplumsal ve siyasal diyalektik içersinde çeşitli Arap ülkelerinin geçirmiş oldukları dönüşümlere bağlı olarak değişen bir tarzda, siyasal ve ideolojik bir dille hâlâ ifade edebildikleri. Bu belirlenmemişliğin gösterdiği ikinci şey ise, İslâmcılık ya da Arap milliyetçiliğinin bu şehirli grubu "temsil etmediği", aksine bu grubun kendi yolunu yordamını genel olarak siyasal bağlamında bulduğu. Bunu mümkün kılan ise sadece bu grubun küçük üretim ve ticaret ekseninde iktisadi birliğini koruyabilmesi ve böylelikle kalkınma sürecinde çeşitli ülkelerin yaşamak zorunda kaldıkları çözülmeye direnebilmeleri değil (diğer yandan Suriye gibi bazı ülkelerde bu direncin etkileri yıkıcı olmuştur). Daha da önemlisi grubun toplumsal birliğini sağlayan patrimonyal örgütlenme tarzı. Hattâ uzunca bir süre siyasal bir birlik kuramayan bu grubun bugün saflarını İslâm çevresinde sıklaştırmasının başlıca nedeni, farklı siyasalar çevresinde oluşturulmuş devletlerin kurulması ve grubun siyasal anının odağı olan patrisyen sınıfların (eşrafın) gücünü yitirmesine bağlı olarak, grubun kendi özgül siyasal cephesini yitirmiş olması olabilir. Siyasal bir devrim tarafından bu siyasal odaktan yoksun bırakılan şehirler ve yeni oluşturulmuş köyler, kendi toplumsal yapıları tarafından açıklanamayacak ve başa çıkılamayacak bir yönlendirilmeye maruz kaldı. Buna gösterilen tepki ise bugünkü İslâmcı hareketlerin önerdiği türden bir içedönüş (**involution**) oldu.

Sivil toplumun bugün artık çağdışı kalmış olan safları ve Arap ticari kent yaşamının değerleriyle bunlara tekabül eden toplumsal yapılar bir zamanlar savunma mekanizmaları değil toplumsal yaşamın ta kendisiydi. Bu saflar, toplumsal ve siyasal bağlama sıkı sıkıya kenetlenmiş oldukları bir durumda (resmî ya da gayriresmî) sömürgeci dönemde Mısır'da Vefed, Suriye'de Milliyetçi ve Halkçı Partiler, Fas'ta Mahzan ile ilişkili hareketlerde örgütlenmiş patrimonyal eşrafın milliyetçi kesimi tarafından milliyetçilik ülküsü adına seferber edildiler. Kendilerini seferber eden önderler kadrosuyla aralarında hemen algılanabilir ve ölçülebilir bir toplumsal mesafe bulunan bu hareketlerin ünlüleri Beyrut'taki **Makasid** ve özellikle Müslüman Kardeşlerin¹⁰ doğuşunda etkili olmuş olan

⁹ Reissner, *Ideologie und Politik*, s. 198-199.

¹⁰ Örneğin bkz., Reissner, *Ideologie und Politik*, s. 86 ve devamı, s. 127-128.

Şam'daki **Cemiyetu'l-Temeddüni'l-İslâmî** (İslâm Medeniyeti Cemiyeti) gibi yerel kuruluşlar çevresinde örgütlenmiş İslâmî hareketlerdi.

Bir iki örneğini saydığım bu milliyetçi ve İslâmcı örgütler gibi resmî siyasal ve toplumsal kuruluşların ortaya çıkmasından önce, toplumsal kitlenin siyasal ilgisi münferit olaylara yöneliyor ve sözgelimi fiyatlardaki ani bir artışa, ya da özellikle tamahkâr ve açgözlü memurların tayinine ya da aşırı vergilendirmeye karşı düzenlenen yerel ve bağımsız isyanlar biçimini alıyordu.¹¹ 19. yüzyılın sonuna doğru sözünü ettiğimiz türden örgütlerin ortaya çıkmasından önce, bu tür isyanları yönlendiren tutarlı bir ideoloji ya da ideolojik tema yokmuşa benziyor. Örneğin, 1839 Şam ayaklanmalarını konu edinen popüler halk şiirleri, Antar ve Ebu Zaid Hilâlî'nin¹² popüler hikâyelerini andıran bir biçimde, ayaklanan kabadayılardan erdemlerini överken ne dinsel ne de ulusal temalara atıf yapıyorlardı.

Bugün bile Şam'ın neredeyse bir ayaklanmayı andırır popüler nümayişleri hâlâ erlik ve **fütüvvet** gibi yerel erdemlerin gösterisinin esasını oluşturduğu bir festival olma niteliğini koruyor.¹³

Bu yüzden, Abdülkadir'in Cezayir'de Fransızlara karşı direnmesinin ya da gizemcilik ve Mehdicilikle ilgili diğer hareketlerin milliyetçilik tohumları barındırıp barındırmadığı, ne kadar cevaplandırılmaz (yersiz) bir soruysa, Napolyon işgali sırasında Avrupalılara karşı girilen ayaklanmaların ya da daha yakınlarda, 1860'da Şam'da Hristiyan kıyımının ya da 1940'larda Müslüman Kardeşlerin Filistin'deki faaliyetlerinin ya da 1977 Kahire ayaklanmalarının milliyetçilik tohumları barındırıp barındırmadığı da o kadar cevaplandırılmaz bir sorudur. Yabancılar karşı girilen her muhalefet, doğası gereği, milliyetçi değildir; çünkü hiçbir şey doğası gereği milliyetçi değildir. Ne de milliyetçilik, Marcel Mauss'un o alışıldık belagatiyle, uluslar toplumunda yaşamının en yetkin biçimidir, önermesinde dile getirdiği ve evrimci kalkınma kuramının uzun zamanıdır temel eksenini oluşturan kabulün öngördüğü gibi, evrimsel bir şeymanın en yetkin ve kaçınılmaz aşamasıdır.¹⁴ Yabancı iktidar ve tahakkümünün zulmüne karşı gelişen bu dinsel muhalefet hep kararlı bir biçimde yerel kaldı. Senusiye örneğinde olduğu gibi ulusal bir ittifaka dahil olduğunda bile, bu neredeyse bir hata (tesadüf) eseri oldu. Bu du-

11 Örneğin, A. Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII^e siècle", *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P.M. Holt, Londra, 1968.

12 Maîmü'at azjâl wa mawâwil, Zâhiriyya Library MS. Sayı 8749, fol. 39-46.

13 J. Lecerf ve R. Tresse, "Les Arada de Damas", *BEO*, 7-8 (1937-8).

14 "The Problem of Nationality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 20 (1919-1920), s. 242-243.

rumlarda bile sözkonusu hareketler milliyetçi olmaktan çok "para milliyetçi"¹⁵ idi.

Gerçekten milliyetçilik tohumlarını barındıran ve milliyetçiliğin hegemonik siyasal kültürel programına katılan ve böylelikle belli bir siyasal tutarlılık sağlayan hareket ise Mağribî ülkelerdeki selefiyye oldu. Milliyetçi tohumlar taşımak için milliyetçi olmanın gerekmediği gerekçeyle bu özellikle Cezayir için öne sürüldü. Özellikle Selefiyye'nin sömürgeci işbirlikçiliği lekesini taşıdığından, marabout hareketlerinde dile gelen tekilci dinsel kırsallığı tasfiye etmek için harcadığı kararlı çaba gözönünde bulundurulduğunda, bu iddia gerçekten doğru gibi görünüyor.¹⁶ Benzer bir biçimde Fas'ta milliyetçilik tohumlarını barındıran bir seleficilikten söz etmek mümkün. Burada her ikisi de sultana dayalı Mahzan sisteminin¹⁷ önderliğinde eklemlendiğinden milliyetçilik tohumlarını barındıran Seleficiliği, asıl milliyetçilikten ayırmak iyice güçleşiyor. Ancak Mağrip'te bu iki eğilimin pratikle işlemsel olarak ayırdedilmezliği Meşruk'taki çok daha bariz ayrımı bulandırmamalı. Aslında kullandıkları dil ve simgeler bakımından Mağrip'teki ulusal hareketlerin milliyetçiliği, Arap milliyetçiliğinden çok Müslüman Kardeşlerin milliyetçiliğine yakındır. Arap milliyetçiliğinin asıl olduğu dönemde düşman kâfir¹⁸ değil, Türk'tü ve unutulmamalı ki, Kevakibî tarafından temsil edilen halifelik teması Malîki siyasal sistemin değişmesine yönelik öneriler bağlamında değil halifelik makamına bir Arap'ın geçmesini talep etmek için kullanıldı. Kral Abdullah İbn Suud'un geniş (uzun vadeli) siyasal ihtiraslarının ve yaygın pan-Arap bağlantılarının çoğunun temelinde yatan bu fikir, 1950'lere kadar sanıldığından çok daha etkili olmuştur. Muhammed Abduh tarafından temsil edilen ön-Selefiyye reformculuğu ise farklı bir hareketti. Abduh'un kendisinin toplumsal kariyeri pek iyi bir milliyetçilik örneği sayılmazdı. Reşid Rıza'nın Selefiyye hareketi de, ancak İslâmiyetin siyasal cemaatin birincil özelliği (özdeşim unsuru) olduğu fikrinin soğumasına yolaçacak kadar çok sayıda çekince ile siyasal bir¹⁹ rol edinebildi. Böylelikle meydan milliyetçiliğe boş kaldı.

15 E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, s. 161.

16 A.g.e., s. 166.

17 Bkz. A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, 1977, s. 424 ve devamı.

18 Osmanlı'ya muhalif Arapçılığın gelişmesi bir örnek üzerinde P. Khoury tarafından *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge, 1983, iyi bir şekilde incelenmiştir, ancak yazar bazı kolayca açıklamaları fazla çabuk kabul ediyor.

19 Bkz., H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London, 1982, s. 76, ve teknik konular üzerine hassas bir inceleme için Malcolm Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley and Los Angeles, 1966, bölüm 5.

Siyaset, eskiden olduğu gibi yine eşraflığın özel bölgesiydi, bu ise milliyetçiliği besliyordu. Oysa Selefiyye reformizmi sivil toplumun siyasal terimlerle değil kendi terimleriyle yeniden oluşturulmasının kuramını yapıyordu. Sömürge döneminde Selefiyye tasarısı doğrudan siyasal baskıya karşı değil, nefret edilesi yabancıların daha dolayimli etkilerine (kültürel sömürgecilik, Haçlılara karşı motifi vb.) karşı sivil toplumun güçlendirilmesine yönelmişti. Bunun için milliyetçilik gibi onlar da, sıcak mücadeleye hazırlık olarak, toplumda varolan sivil farkların aşılmasını ve ortaklaşmacı bir odak (an) çevresinde bütünleştirilmesini öngörüyordu.²⁰ Bu anlamda, sınırları siyasanın fiziki ve toplumsal sınırlarıyla bir tutulan cemaat, ulusun yerine konuyordu;²¹ böylelikle, müminler cemaatine dahil olmayan bütün unsurların yanında, nüfusun hâlâ kırsal olan büyük bir çoğunluğu da siyasanın dışında tutulmuş oluyor ve hep neredeyse doğal bir zorunlulukla yerel bir tanımla yetinmek zorunda bırakılıyorlardı. Daha geniş bir evrensellik, bir tek genişlemekte olan bedevi siyasanın çok farklı koşullarında, selefi bir inanç olan Vahhabiliğin²² desteğiyle doğabildi.

Böylelikle bir paradoks gibi görünse de, milliyetçiliğe karşı olan Vahhabî hareket de, genel olarak milliyetçiliğin yerine getirdiği bir işlevi, Ernest Gellner'ın "evrenselleşmiş bir ruhban sınıf"ın yaradılışı diye anabileceği işlevi gerçekleştirmiş oldu.

Vahhabilik, selefiye siyasetleri için mümkün olabilenin sınırlarını zorlayan bir para-milliyetçiliktir. Her tür seleficilikte nerdeyse radikal bir "siyasete karşı olma" dürtüsü vardır. Bu, dünyanın sivil toplum terimleriyle ve ahlâkî ve dinsel adabın düzenlenmesi ile tanımlandığı bir ortamda siyasetin nerdeyse arızî bir faaliyet olarak görülmesine yolaçar. Selefi hareketlerinin, sık sık milliyetçi ittifaklar içersinde yer almalarına karşın milliyetçiliğe özellikle de iki savaş arası milliyetçiliğine çok derin bir şekilde düşman olmasının gerekçesi de budur.

Çünkü bu dönem milliyetçiliği 1940'lar sonrasının ideolojik donanımına sahip olmamakla birlikte, özünde siyasaldı. Ancak bu ideolojik donanım yoksunluğu, sözgelimi genel ulusal terimlerle tanımlanmış bir Mi-

20 G. Balandier ('Messianismes et nationalismes en Afrique noire', *Cah. Int. de Sociologie*, 14 (1953), s. 63). Kara Afrika'da Mehdi ve Hristiyan mesihçilerinin birbirleriyle olan karşıtlığını gösterdiği tam tersi bir durumdan esinlenmişti.

21 R. Dumont, "Nationalism and Communalism", *Religion/Politics and History in India*, Paris-The Hague, 1970, s. 90-91.

22 Vahabi öğretisi ve tarihi hakkındaki tek ciddi sosyolojik çözümlemenin esası budur: W. Sharâra, *Kabileler ve Ganimet. Suudî Arabistan'da Siyasetin Temelleri*, (Arapça), Beyrut, 1981.

sır Milliyetçiliğinin (Firavunculuk ve Akdeniz garbiyatçılığı hariç) Arapçılığa karşı çıkmaktansa onunla birleşmesini mümkün kılıyordu. O kadar ki, konjonktürün gereklerine göre bu ikisi birbirlerinin yerini alabiliyordu.

Bir milliyetçiliğin daha geniş bir milliyetçiliğin içine dahil olmasını mümkün kılan mekanizmalar, Arap milliyetçiliği ile İslâmcılığı ideolojik olarak birbirine bağlayanlarla aynı mekanizmalardır. Özünde, Arap milliyetçiliği İslâm'dan tamamen bağımsız olabilirdi. Tarihsel önderlerinden birinin bir Hristiyan (George Habbaş) olmasından da öte, İslâm Arap Ulusal Hareketi'nin ideolojisinde hiçbir rol oynamaz —aynı şekilde Baasçılık da bir Hristiyan tarafından kurulmuştu, ama orada durum farklıdır. Arap milliyetçiliği ideolojisinin Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim görmüş önde gelen sözcülerinden biri, Sati Husri, İslâmın Arap milliyetçiliğinin unsurlarından biri olduğunu kabul etmekle birlikte dilden hareketle belirlediği Arap milliyetçiliğini²³ aynı solukta hem İslâmcılığa hem de sömürgeciliğe karşı olarak tanımlıyor ve Arap milliyetçiliğine karşı olan Müslüman din adamlarına çatıyordu.²⁴ Diğer bir önde gelen Arap milliyetçisi Abdülatif Şarara ise, bugün Suriye ve Irak'ta okutulan birçok ders kitabının hâlâ tekrarlanmakta olduğu gibi, Arapçılığın İslâm'da çok daha eski olduğunu ve Akadlılar ve Fenikelilerin de Arap olduğunu ısrarla öne sürüyordu.²⁵ Baasçılığın ilk esin kaynaklarından bir diğer milliyetçi ise (Husri gibi) meseleyi Comtecu terimlerle görüyor ve dinci ortaçağların yerini uluslar çağına bırakmış olduğunu farzediyordu.²⁶

Dolayısıyla İslâm ile Arap milliyetçiliği arasında kurulan bağ içsel ya da kavramsal değil ancak bir ittifaka yöneliktir (*associative*) ve geçmişini geriye doğru kuramsallaştırılmaktadır. Eflak için Muhammed'in Arapçılıkla ilişkisi mikrokozmos ile makrokozmosun ilişkisine çok benzer; içinde ruhun maddeyi aşma potansiyelini barındıran Arapçılıktır ve İslâm Arapçılığın unsurlarından yalnız biridir.²⁷ Günümüzün yozlaşmış İslâmiyeti salt siyasal düzeyi aşan Arapçılığın düzeyine ulaştırılmalıdır.²⁸ Söylemin merkezî terimi Arapçılıktır ve İslâmiyet kendi kendine yeterli bir birim değil, olsa olsa ayrıcalıklı bir yan unsur olarak benimsenir. Son zamanlarda Nasır'ın söylevleri üzerinde yapılan bir içerik ve kavram çözümü, Nasır'ın yaygın olarak sanıldığı gibi aksine ta başından beri Arapçılıkla

23 Milliyetçilik Nedir? (Arapça), 2. yazım, Beyrut, 1963, s. 193, 257.

24 A.g.e., s. 208.

25 Arap Milliyetçiliğinin Kültürel Yönleri (Arapça), Beyrut, 1961, s. 38 ve devamı.

26 Z. Arzûsi, Milli Sorunlarımız ve Partilerin Tavrı, (Arapça), Damascus, 1956, s. 17.

27 Baas İçin (Arapça), Beyrut, 1959, s. 52-54.

28 A.g.e., s. 60, 91.

İslâmı birbirinden kesin çizgilerle ayırdığını ve ikisi arasındaki ilişkileri bütünleşme değil işbirliği ve karşılıklı destek olarak tanımladığını göstermiştir.²⁹

İslâma milliyetçi ideoloji içinde verilen bu marjinal yer milliyetçi siyasa ile radikal milliyetçi politikacılar tarafından "halk" diye kastedilen İslâmî kesimler arasındaki gerçek iktidar ilişkisini söylem düzeyinde yeniden yansıtıyor gözükmetedir. Bununla, "halk"la yalnızca kendi toplumsal ve siyasal taraftarlarını (**clients**) kasteden eski pederşahi (**patrician**) milliyetçi politikacılar arasındaki zıtlığın derecesi değişmekle beraber bu zıtlık her zaman çarpıcı bir biçimde ortadadır. Her iki durumda da daha önce değindiğimiz konular sözkonusu olmaktadır. İslâmcılığın sivil-toplumsal yönelimi ile Arapçılığın siyasal varlığı sayesinde edindiği pratik üstünlük ve İslâmcılığı denetleyebilme imkânı. Arap milliyetçi ideolojisi İslâmî fikirler içermediği halde (1958 Nasır Anayasası'nın daha sonra bütün anayasalarda bulunması zorunlu hale gelen İslâm lafını içermediğini hatırlayalım) halka yansıtılan İslâmî mesajlar Arapçılıkla doluydu örneğin ders kitapları³⁰ ve cuma vaazları³¹ ya da çeşitli dönem ve rejimlerin İslâm sosyalizmi ve bunların Müslüman Kardeşler'in (özellikle Mustafa Sıbai ve Muhammed el Gazali'nin) fikirleri üzerindeki etkisi ve en önemlileri arasında da Nasır'ın el Ezher çevresinde ve benzer olmakla birlikte daha sınırlı çerçeve içinde Suriye Baas Partisi'nin kurduğu kurumlar. İslâmı kendi bünyesine çekerek etkisizleştiren (**coopt**) Arap Milliyetçiliği İslâmiyetle açık bir biçimde uğraşmadı; İslâmî düşünce ve faaliyet ulusal rejimlere karşı doğrudan bir muhalefete geçmediği sürece, özerk kalınmadıysa bile kendi halinde bırakıldı (ancak yine de 1979'da Sedat'ın günlerinde Evkaf Bakanlığına bağlı olmayan 5000 küsur cami ya kapatıldı ya da devlete devredildi). Arapçılık adına yapılan ve İslâmiyeti fizyonomisi doğrultusunda dönüştürerek İslâm'ı kendi bünyesine çekerek etkisizleştirme süreci (**coopt**), İslâmiyeti yine de bütünleşmemiş, kendine yeterli olmamakla birlikte bağımsız bir yardımcı olarak bırakıyordu. İslâmî şeylere yoğun göndermeler yapılıyordu; bu ise

29 M. Naşr, Cemal Abdülnasır'ın Düşüncesinde Arap Milliyetçiliği Kavramı (1952-1970), (Arapça), Beyrut, 1981, s. 344 dn., 360 dn O. Carré (Les Frères Musulmans, 1928-1982, Paris, 1983, s. 47 dn). Nasır'a Müslüman Kardeşlerin görüşlerini atfediyor.

30 Bunların bir kısmı O. Carré tarafından iyi incelenmişti, La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens, et irakiens, Paris, 1979.

31 Bkz. B.M. Borthwick'in bol malumat içeren ancak fazla açıklayıcı olmayan tezi, The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication in Syria, Jordan and Egypt, University of Michigan, Ann Arbor, 1965.

işin içine yerel ve Arap ulusçuklarında daha önce de raslanmış önemli bir sözel (retorik) mekanizmanın karışmasına yol açtı. Arapçılık ve İslâm arasında eğretilme (metaphor) ve düzdeğişim (metonymy) ilişkileri. Bu tür sözel (retorik) araçlar sayesinde aynı önermenin hem İslâmiyete hem Arapçılığa atıf yapması, aynı şeyin/nesnenin her ikisine de ait olması ya da birinden diğerine geçilmesi mümkün olmaktadır. Çünkü bunlardan biri (Arapçılık) siyasal, diğeri ise (İslâmî) daha çok kentli ya da yeni kentleşmiş bir sivil topluma yatkın, iki bütünleşmemiş ayrı otonom hayat alanı oluşturuyordu. Eski pederşahi rejimlerdekinin aksine radikal milliyetçiliğin siyasasının işlevi doğal bir önderlikten çok siyasal temsil olarak görülüyordu.

Bir kere önleri açıldı mı Arapçılığa ya da İslâmcılığa ait her işaret (alamet-i farika) beraberinde karşılıklı olarak birbirlerine çevrilebilen bir dizi diğerini getiriyordu. Örneğin günümüzde Irak savaş propagandası sık sık Kadisiye Savaşı'na gönderme yapıyor, Arapçı ve İslâmcı çağrışimleri birbirine eklemiyor. İranlı güçlerinden "Mecüsî sürüleri" diye sözedilmesi hem Arapçılığa (Farisilere karşı) hem de İslâmcılığa (Zerdüştlere karşı) özgü simgeleri çağrıştırıyor. Arapçılıkla İslâmcılık arasındaki sınırların bulandırılması her ikisini de siyasal ve kavramsal teçhizattan yoksun bırakıp, onları imgesel düzeyde yalnızca sözlerin söyleniş tarzıyla normatif bir namusluluğu çağrıştıran dilsiz simgeler, işaretler olarak kullanmakla mümkün oluyor. Hatta, konunun tamamı bir söz namusu meselesine indirgeniyor —İslâm, Arapçılık, Kadisiye. Bu aslında bir sorunları bulandırma çabası olmaktan çok, doğal bir siyasal mistifikasyon, ideolojik seferberliğin en temel ve maddi (*visceral*) biçimidir. Bu tür ideolojik seferberliklerin en mükemmel benzerlerini futbol taraftarlarının normatif bir namus değeri yükledikleri takımın adı ve Roma ve Bizans oyunlarında değişik kesimlerin bir renk tarafından seferber edilmesinde görebiliriz. Çağların, simgesel katmanlarından arınmış imgelerle sağlanan bu tür bir seferberlik, dilsiz olmakla birlikte, kasıtlı ya da kasıtsız olarak, herkese aynı derecede açık tutulmaz. Seferberlik için kullanılan önermenin nüansları farklı kalabalıkları çağırır ama bu kalabalıkları tek bir siyasal yönde hareket eden toplumsal kitleye dönüştüremez.³²

Sanırım bunların çoğunun radikal milliyetçi rejimlerin oluşturmaya çalışmış oldukları (ve hâlâ çalıştıkları) toplumsal ve siyasal tabanın niteliği ile ilgisi olduğu açık. Geleneksel milliyetçiler miras olarak devral-

32 Bu meseleleri "Din, Kültür ve İdeoloji Kavramı" (Arapça) yazımda inceledim. *Al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âşir*, 20-22 (1982).

dıkları açıkça tanımlanmış bir tabana hitap ediyorlardı; oysa radikal milliyetçi karizmatik önderlik (Mısır'da bir kişi, Suriye'de bir parti vb.) tek başına karizmanın yetmeyeceğine kani oldu. Yapısı esaslı bir biçimde siyasal ve ideolojik olan siyasal önderlik "doğal" önderlerinin sahneden çekildiği (Suriye'de ifna edildiği, Mısır'da dönüştüğü) bir sivil tabanla karşı karşıya kalınca, iktisattan gelen yoğun çözücü etkilerle bir dizi sivil cemaate dönüşmüş olan "halk"ı içerecek yeni bir siyasal dil geliştirmeyi denedi. Eski siyasanın başlıca işleyiş tarzı (modus operandi) olan kızan ahbap, ahbapların ahbaplarından oluşan ilişki ağlarının yerine devlet iktidarının yeni hakimleri çevresinde bir ilişkiler ağı kurulup sağlamlaşmadan önce radikal milliyetçi rejimler ve özellikle "Nasırcılık" Arapçılıkların ve Arap sosyalizmlerine eşlik etmek üzere bir kine (evrensel bir popüler dil) benimsediler ve bunu mezzo voce (seslerinin en üst perdesinden) yaymaya çalıştılar.³³ Bu ise Arap ve İslâm tarihinin simgesel değerinden seçilen ve din ve eğitim kurumlarında tekrar edile edile tarihsel anlamı yoğunlaşan Müslüman çağrışimli imgelerin benimsenmesini ve yeniden üretilmesini gerektiriyordu. Ama bu Müslüman çağrışimli imgelerin içinde yer aldığı söylem köktenci değil modernistti: şimdi geçmiş tarafından içeriliyordu tersi değil; üstelik bu içerilme bile şimdinin tamamını tüketmiyordu. Bu modernist seçmecilik her şeye yayılmış durumdaydı. O kadar ki Lübnan Komünist Partisi'nin kuramcılarında biri, kuşkusuz "halk"a hitap edebilmeyi umarak, Kur'an'da yalnızca Doğanın Diyalektiğini değil, sibernetiğin ilkelerini de keşfetti.³⁴

Her halükarda, Arapçılık ve İslâmcılık ideolojilerinin paylaştığı bazı kavramsal özellikler ikisinin arasındaki ilişkiyi ve ikisinin birbirine dönüştürülebilirliğini mümkün kıldı. Bu kavramsal özelliklerin en başta geleni bahtsız bir çokanlamlılık. Ümmet kelimesi hem milliyetçilerin ulus kavramını hem de "halk" tarafından kaçınılmaz olarak toplumsal evreni birarada bulan sivil topluluk olarak anlaşılan İslâm cemaatini ifade ediyordu.

Önemli bir diğer ortak kavramsal özellik de toplumsal birlik ülküsü;³⁵ bu ülkü de beraberinde toplumsal sınıfların reddini ve tarihsel bir devri-

33 O. Carré, "Three Men in a Boat: A French Scholar's Independent Viewpoint on Europe's Position in the Gulf", Exeter Üniversitesi'nin Körfez ve Batı Sempozyumu'nda verilmiş tebliğ, Temmuz 1954, s. 6.

34 'Îtânî, *Diyalektik Maddeci Düşünce Işığında Kur'an*, (Arapça), Beyrut, 1972 s. 97-98 ve devamı.

35 Modern Arap düşüncesinde birlik topos'unun her şeyin üzerinde olduğuna dair çözümleme için: W. Sharâra, *Arap Kültür ve Toplumunda Devlet Hakkında Bazı Sorunlar*, (Arapça), Beyrut, 1980, s. 62 ve devamı.

daime tâbi tarih-aşırı bir özne inancını getiriyordu. Bu devridaim ulusal özerklik ya da dinsel namus dönemleriyle yabancı hükmü ya da tanrısızlık dönemleri arasındaydı (dahiliye, mülk, tağut, istismar vb.). Gerek milliyetçi gerek İslâmcı programlar ideolojik bir koşul olarak popülizmin yarattığı benzer ortamda "ilkellik" (primitivism) diye betimlenebilecek bir duruma dönüşü öneriyorlardı. Bu öneri sömürgecilik öncesi ya da halifelik dönemine ilişkin ütopyanın yeniden kurulmasını, tarihin yükünden kurtulunmasını ve sahici olmayan şeylerden ötürü yaşanmış değişimlerin etkilerinin yok edilmesini içeriyordu.³⁶ Bu yeniden kurma girişimi tâbi tarihe rağmen ve tarihe karşı girişilen zamansal olmaktan çok antolojik bir süreç. Ulus ya da İslâm kendisinin yegane namus ölçütünü ve karşılaştırma birimini oluşturduğu normatif bir ideolojik sistemde tek olumlu değerdi. Arap olsun İslâm olsun, ümmet bütün ideolojik beyanların ve bu beyanların içerdiği ve ördüğü imgelerin normatif "terminus"uydu. Namusun nihai zaferini, ilkel masumiyetin yeniden doğmasını sağlayacak güçler ise son tahlilde tarihin üstünde yeralmaktadır. Milliyetçilik için irade, İslâmcılık için ise Tanrısal yönlendirme - ancak daha gelişkin milliyetçilik söylemlerinin gerek (Arap Milliyetçi Hareketinde ve Baasçılığın ilk yazılarında görülen) Darwinci gerekse (örneğin Yeni Baas'ta ya da Filistin'in Kurtuluşu İçin Demokratik Halk Cephe'sindeki) Marksist versiyonlarıyla benimsediği evrimci perspektifin de neredeyse kaderci olduğunun vurgulanması gerekiyor.

İçte ve dışta başarısızlıklarla bunalmış radikal milliyetçi rejimlerin yozlaşmasının doğurduğu tepki İslâmcılığın çok işine yaradı. Milliyetçilerin, sözgelimi Haçlılara bakışından İslâmcı yoruma geçmek güç değildi. Milliyetçi tarihçiliğin, Nasır'ın da sık sık yinelediği standart iddialarından biri Haçlı seferlerinin sömürgeciliğin ilk tezahürlerinden biri olduğuydu. Bu noktada Seyyid Kutub her iki terimin de (Haçlılar ve Sömürgecilik) taşıdığı normatif ağırlığa dokunmadan, aslında sömürgeciliğin Haçlı ruhunun örtük bir ifadesi olduğunu söyledi.³⁷ İslâmcı imgelerin milliyetçiliğin içinde ve yanında tekrarlanması İslâmcı bir programın oluşturulmasına yetti; çünkü böyle bir program somut siyasetlerden değil, daha çok sembolik reçetelerden oluşur. Halifeliğin ya da Mahdudî'yi ve İbn Abdülvahhab'ı izleyen bugün Kutubcuların yaptığı gibi günümüz devletlerini darülharb ilan etmenin programdan çok romantik siyasal jestler olduğu besbellidir. Siyasal gerçeklere yönelik program adı-

36 D. Mac Rae, "Populism as an Ideology", *Populism, Its Meaning and National Characteristics*, ed. G. Ionescu ve E. Gellner, Londra, 1969, s. 155 ve devamı.

37 Köşetaşları, (Arapça), Kahire ve Beyrut, 1981, s. 202.

na ne varsa da (örneğin parlamenter demokrasi ya da sosyalizm talebi) ütöpik motiflerin hep yan unsuru olmakla yetinmek durumundadır; bu yüzden Şura ve Adalet şeklinde dile gelirler. Yeniden adlandırma ideolojikleştirme eylemidir; çünkü bu eylem birbirini çağıran ama daha da önemlisi belli toplumsal grupları çatışmaya çağıran bir imgeler dünyasına girmektir. Çünkü adlandırma belli bir adlar sistemini benimseyen bir grupta ve grubun meşru üyesi olmayan ve dolayısıyla dışında ve karşısında olan diğer gruplar arasında bölünmeler yaratır. İslâmcılığın görünürdeki gündelik programı öncelikle toplumsal ve ahlakidir— evrenselci ilhamlar adına yürütülecek bir yerel ahlak reformizmi ta en başından Efgani ile Abduh'un günlerinden beri ulusların güçlerinin kaynağı olarak yalnızca birlik değil aynı zamanda namus da görüldü.³⁸ Ulusu yüceltmek eğitimle değil, gücün ahlâkî kaynaklarına dönmekle mümkün olacaktı.³⁹ Bu sahicilik ve sahiciliğin yeniden kazanılması bugüne kadar İslâmcılığın omurgasını oluşturmuştur ve pratikte sahiciliğin kaynağı olarak ise yine düzdeğiştirme mantığı ile diğer her şeyin yerine konan ve hatta her şeyi çevreleyen birkaç sivil ahlâkî ilke görülmüyordu; kadınların yeri, alkollü içkilerin yasaklanması gibi konulara ilişkin birkaç ilke.

İşte bu yüzden çok az birkaç tanesi de olsa, bu ilkeler yasalaşır yasalasılmaz İslâmî Devletlerin kurulmuş olduğu kolaylıkla iddia edilebiliyor.⁴⁰ Yine bu yüzden aşırı İslâmcı örgütler üyelerini yoğun bir yeniden sosyalleştirmeye tâbi tutuyor.⁴¹

İslâmcılık saf bir hayırseverlik olmaktan çıkıp (gerçi çoğunluk için hâlâ öyle) siyasal bir ideolojiye ancak milliyetçiliği kendine uyarladığı zaman dönüştü. Bununla şunu kastediyorum: Daha önce gözden geçirdiğimiz her iki ideolojinin aynı terimleri kullanması, tema ve simgelerinin birbirine dönüştürülebilirliği olgularının ağırlık noktası İslâmcılığın lehine olmak üzere değişti. Azgelişmişlik ve emperyalizm "kültür istilâsı" oldu. Üçüncü Dünya "İslâm Dünyası", kurtuluş ve bağımsızlık "otontik kültür" (asele) oldu. Bu kavramların çoğu 1960'larda Faysal-Nasır çelişkisi sırasında uydurulmuştu ve bugün de bu "sahicilik" sanayiinin başlıca malî kaynağı hâlâ Suudî Arabistan ve Körfez ülkeleridir. Suudî çıkarları tarafından kontrol edilen popüler basın - yayın organlarının çokluğu ve körfez ülkelerinde yaşayan yüzbinlerce Arap gözönünde bulundurulursa, bu önemi hafifsenecek bir olgu değil.

38 Örneğin, *Al-'Urwa al-wuthgâ*, Kahire, 1958, s. 130-131.

39 A.g.e., s. 15 vd.

40 Ayrıntılar için bkz. El-Azmeh, 'Pretace to Contemporary Islam', s. 52 vd.

41 İbrahim, "Anatomy of Egypt's Millitant Islamic Groups", s. 441.

Bu durumun en talihsiz ve zararlı sonuçlarından biri, özellikle Mısır ve Lübnan'da eski Marksistlerden hatırı sayılır bir miktarının milliyetçi kesilmesi oldu. Bu ise konjonktürel ve tarihsel değerlendirmelerin yerini, ulus kavramının ısrarlı ve toptan bir savunusuna bırakmasına yol açtı. Aydınların doğrudan doğruya Müslüman Kardeşler gibi hareketlerin savunuculuğunu yapmadığı durumlarda bile, gerçek radikaller tarafından şeytani Batı ile İslâm/Arap alanı çatışmasının vurgulanması, siyasal gerçeklikten koparak ister istemez Kardeşler ve diğer körfez destekli İslâmî hareketler türü hareketlerin işine yaramış oluyor.⁴²

Nasıl milliyetçilik fukara Hegelciliği ise, milliyetçiliğin İslâmcılık tarafından uyarlanması da bir fukara milliyetçiliğinin doğmasına yol açtı. Bunu da mümkün kılan milliyetçi rejimlerin yozlaşmasıydı. İslâmcılık bir ikame milliyetçilik değildir, İslâmcılık atıl toplumsal yapıların kendi patrimoniyal önderliklerini ve onları kalkınmanın kontrolsüzlüğünden koruyan kalkını kaybetmelerine yolaçan milliyetçi rejimlere rağmen ve onlara karşı varlıklarını sürdürme çabasıdır. Bu yapılar giderek ilerleyen bir biçimde sınıfsal konumlarını yitirmiş ve görelî olarak yoksullaşmıştı. Ayrıca radikal milliyetçi rejimlerin başvurduğu siyasal ve mesleki kurum ve örgütler popüler bir katılım ve seferberlik sağlamaktan çok, nüfuz etme ve denetleme araçlarıydı ve bunun için taraftarlar ağıları değil, siyasal ve idari yöntemlerle kullanıyorlardı. Ama bu siyasal bir toplum oluşturma çabasını içermiyordu; despotik rejimler, soyut bir "halk" ve bölünmelerden olduğu gibi siyasetten de yoksun bırakılmış bir halkı tercih ederler. Gerçek şudur ki, bugün yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda zamansal bir Balkanlaşma süreci yaşamaktadırlar. Farklı toplumsal gruplar, bölgeler, iktisadi kesimler, kültürel biçimler farklı oranlarda değişiyorlar. Değişme oranı, kenetlenmiş bir bütünün baskısından çok, dış baskılar tarafından belirleniyor. Bu yüzden devlet çözülmüş (çözük) bir apolitik birimi birarada tutan dikey menteşe işlevini görüyor. Bu koşullarda siyaset de (milliyetçi siyaset) hegemonik bir onay temelinde önderlik değil, doğrudan idari müdahaleler biçimini alıyor. Devletin kendisi ise yine sivil bir grubun tecessüm etmiş biçimi oluyor (örneğin Suriye ve Irak'da ve çok dolayimli bir biçimde Mısır'da olduğu gibi). Bu yapının işleyişi yine sivildir; bu kez ulus adına hareket etmekte olan bir kuzenlerden, ahbablardan ve ahbabların ahbablarından oluşan bir ilişkiler ağı.

Bu koşullarda mücadeleden bunalmış atıl, perspektif ve umutlarını yitirmiş bir sivil toplumun, devletin çalışma alanını belirleyen sivil terim-

42 Bütün bu "Sahicilik" sorununun tartışması için benim "Tradition, History and Power" yazıma bakınız (Dirâsât Arabiyya, 19/8, 1983).

lere karşı kendi varlığını yine sivil terimlerle ifade etmesi hiç de şaşırtıcı değildir⁴³ — devlet, dawla neredeyse etimolojik anlamda birisine intikal etmiş (patrimony) ve Memlûklerin çağdaş benzerleri tarafından işletilen mülk anlamına gelir. Yapısal olarak can çekişmekte ve içe kapanmış olan sivil toplumun ona empoze edilen folklor ögesi olma konumuna karşı vahşi bazı başlangıç mitleri benimseyerek başkaldırması da şaşırtıcı değildir. Son olarak perspektiften yoksun ve tarihe kapalı bu başkaldırının, Cezayir gelenekselciliğinin çok yerinde bir şekilde betimlendiği gibi, taleplerden çok direnç üretmesi de şaşırtıcı değildir.⁴⁴ Tabii sonuç olarak da devletin tepkisi de en uç noktasına herhalde 1982 Ocak ve Şubat'ında 30.000 hayata mal olan Hama müdahalesine varan bir baskı uygulamak olacaktı.⁴⁵ Bu durum açıkça toplumsal bir çoğunluk olduğu halde kendini kültürel bir azınlık gibi hisseden bir grubun toplumsal ayrılıkçılığını içeriyor. Bu ayrılıkçılık tanrısız bir düzene karşı olmak şeklinde dile getiriliyor. Sonunda köktenci yani ilkelci İslâmcılık, milliyetçilik öncesi bir cennet arayan bir ast-milliyetçilikmişcesine kavranmaya başlıyor. Böyle bir cennet ise ancak yakın sivil geçmişin imgeleriyle gözönüne getirilebilir: Kuzenler ve kapatılmış kadınların güvenli dünyası. Akla benzer bazı Avrupalı ast-milliyetçilikler ve bütün böyle milliyetçiliklerin modeli olan faşizm ve günümüz Arap dünyasının para-milliyetçilikleri geliyor.⁴⁶ Bu içe kapanma yalnızca Sünnî orta sınıflara özgü bir şey değil; aynı şey Balkanlaşma sürecinin yaşandığı diğer yerlerde de, sözgelimi ideolojik boşluğun Falanjist partiyi beslediği Kaşlık Üniversitesi'nin pespaye kriptu Hıristiyan faşizminde ya da ortaklaşmacı siyasetin en garip sonuçlarla uygulandığı yerlerde de görmek mümkün.

(Çeviren: İskender Savaşır)

43 Bu konular için okura B. Ghalion'un verimli düşüncelerini öneririm. **Sekterlik Sorusu ve Azınlıklar Sorunu** (Arapça), Beyrut, 1979.

44 B. Étienne, *Algérie, Cultures et révolution*, Paris, 1977, s. 41. Cezayir'deki din-devlet bağlantısı maşruktakinden farklı bir evrim gösterdi. Bkz. özellikle F. Colonna, "Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Algeria", *Economy and Society*, 3 (1974), s. 244 ve devamı.

45 Bu ayaklanmayı doğuran içedönüşe yol açan iktisadi koşul ve baskılar için F. Lawson'un MERIP Reports, 12/9 (1982)'de yayınlanan mükemmel yazısına bakınız: "Social Bases for the Hamah Revolt"

46 Bkz. özellikle, T. Nairn, *The Break-up of Britain*, Londra, 1977, s. 339 ve devamı, 347.