

- Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire (İslâmî Kurtuluş Teolojisi: İmparatorluğa Direnmek)*, Routledge, 2010., 303 s.

Değerlendiren: Mehmet Murat Şahin\*

Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk (Metis), İran Sineması (Agora Kitaplığı), İslâm'da Otorite (İnsan)* kitapları ile Türkiye'de bilinen bir yazar. Amerika'nın Columbia Üniversitesi'nde İran Çalışmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olan Dabashi, son dönem İngilizce konuşan dünyada postkolonyal çalışmalar olarak tâbir edilen alanda adından bahsettirmeye başlayan bir isim. Gazete yazılarından akademik araştırmalarına, polemiklerinden eylemciliğine kendine has üslûbuyla kimilerinin tehlikeli bir demagog, kimilerinin ise ufuk açıcı bir düşünür olarak görebileceği bir isim. Değerlendireceğimiz kitabı, *İslâmî Kurtuluş Teolojisi* de tam olarak Dabashi'nin deneme ile makale arasında gerilimli bir şekilde salınan tarzının tecessüm ettiğini gördüğümüz bir kitap. Kitabın aslında farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda yazılmış çalışmaların tematik olarak bir kurtuluş teolojisine dibace olarak yeniden düzenlenmesi ile ortaya çıktığını ve bunun biçimsel özelliklerine yansıdığını baştan belirtmemiz gerekir.

İslâm'a soldan bakmak ya da İslâmî sol gibi başlıklar atılan tartışmaların bir kısım entelektüel çevrelerde tartışıldığı bir dönemde Dabashi'nin kitabını değerlendirmek son derece anlamlı olacaktır. Dabashi'nin temel tezi, "İslâm ve Batı" merkezli medeniyetçi düşünme biçiminin, küreselleşmiş sermayenin yeryüzündeki işleyişini kolaylaştırıcı kullanımları sonunda kendini tükettiği ve çok zamandır bizim küresel çatışmada bir medeniyet-sonrası döneme girmiş olduğumuzdur. Dolayısıyla Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kulelerinin yıkılmasıyla sonunu ilan eden bu eski "Batı karşısında İslâm" anlatısına dayalı İslâmcı siyasetin de kendini tükettiği, bunun yerine bizim küresel sermayenin doğasını ve buna karşı direnmenin ortaya çıkmakta olan devrimci biçimlerini yeni baştan düşünmemiz gerektiği savunulur. Artık bu eskimiş İslâm vs Batı karşıtlığına ihtiyacı olmayan yeni küresel iktidar dağılımının eşliğinde, bir Tarık Ramazan ya da Abdülkerim Süruş gibi hiçbir kategorik meşruiyeti kalmamış Batı'yı muhatap alarak söylem üretmenin de anlamı kalmamıştır. Bizim asıl yapmamız gereken, miâdını doldurmuş bu epistemik kabule dayalı eski tarz "İslâmî İdeoloji"nin sonunu ilan etmeli ve "Yeni ortaya çıkan jeopolitiği ve küreselleşmiş bir İslâm'ın bütün olarak yeni bir toplumsal tarihinin değişen parametrelerine bağlı bir kurtuluş teolojisini" (s. 2) dile getirmeliyiz.

Dabashi'ye göre, "Kolonyal modernliğe karşı siyasî direnişi örgütleyici ilke olarak İslâmî ideoloji"nin sonu paradoksal şekilde İran Devrimi'nin başarısı ile gelmiştir aslında. Buna göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin tahaddisi karşısında ortaya İslâmcılık, peyderpey dinî "bir ortaçağ inancından kolonyal modernliğe ideolojik direnişin münzevi alanına" dönüştürürken, İran Devrimi'nin başarısı ve sonrasındaki başarısızlığı ile sonuna gelmişti. İran Devrimi ve sonrasında yaşananlar, aynı

\* Doktora Öğrencisi, ODTÜ Sosyoloji & Araştırma Görevlisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

anda hem birbirinin aynadaki aksi olan “İslâm” ile “Batı”nın yerinden edilmesini hem de yeni bir emperyal tahakküm ve buna karşı devrimci direniş biçiminin doğuşunu gösterdi. Dabashi'nin bir Amerikalı okur kitlesine hitap ettiği düşünülürse, kitabının temel vurgularından biri olan İsrail ve ABD propogandası ile İslâmcılık olarak simule edilmeye çalışılan El-Kâide tarzı hiper-reel örgütlenmeleri, kendisinin İslâmî ideoloji olarak tâbir ettiği meşrû devrimci siyaset biçimlerini özellikle ayırmaya çalışması anlamlı gelecektir.

Benim bu kitaptaki öncelikli teklifim tamamen genel kabule aykırı ve ABD'nin Afganistan ve Irak'ta sürdürdüğü savaşın –ve bunun uzantısı olarak ABD'nin kukla devlet İsrail'in Filistinliler ve Lübnanlılara karşı giriştiği savaşın- radikal İslâmcılığın yükselişinin ve bu nedenle “İslâm ile Batı” arasındaki medeniyet çatışmasının bir göstergesi olduğu şeklindeki ABD'de üretilmiş ve bütün dünyaya kusulan yaygın propogandaya karşı kurulmuştur. Ben bu okumayı kabul etmiyorum ve buna karşı çıkıyorum. Böyle olduğunu düşünmüyorum. Benim bu kitaptaki tezim, 11 Eylül olaylarının ve sonrasında Afganistan ve Irak'ta yaşananların, radikal İslâmcılığın yükselişinin ya da başlangıcının değil aslında sonunun işaretleri olduğudur (s. 11).

Dünya medyasının ürettiği ve yansıttığı şekliyle Usâme bin Ladin ve ortaklarının herhangi bir meşrû ya da ciddi siyâsî projesi, halk desteği ve kadrosu olmadan giriştiği “militan maceracılık”ları 200 yıllık devrimci İslâmî hareketlere bağlamaya çalışmak “ya politik amaçlar için üretilmiş bir bilgi biçimi ya da baştan aşağı bir tarihsel cehâlet”ten başka bir değildir (s. 12). İslâmî kurtuluş teolojisini de bu bağlamda İslâmcılığın kendi deyişiyle “mutlakçı, puriten ve totalistik” tuzaklarına düşmeyecek bir mirasçısı olarak gördüğünü vurgulamalıyız.

Dabashi'nin bu argümanına bağlı olarak geliştirdiği temel tezi bir medeniyet kategorisi olarak “Batı”nın kendisini çoktan bitirdiği ve bu nedenle de “İslâm ve Batı” arasındaki süregelen eşitsiz diyalogun epistemik olarak çöküşüyle dünyanın bir “Batı-sonrası” konum, konuşma ve konumlanmaya ihtiyacı olduğudur (bu argüman için Dabashi'nin değerlendirmesinden farklı bir okuma için önemli bir kaynak B. Salman Sayyid'in *Fundamentalizm Korkusu* (Vadi, 2000) kitabıdır). Avrupa Aydınlanması'nın ikonik göndergesi olarak “Batı” postmodernlik olarak nâm salan tartışmalarda kendisini yok ettiği ve dahası sermayenin yeni jeopolitiği bir kurgusal üretim olarak “Batı”nın göreceği hiçbir işlev bırakmadığı için “İslâm” da muhababını kaybetmiş ve Müslüman entelektüeller, aktivistler ve liderler artık kiminle konuşmakta olduklarını bilmemekte dirler (Dabashi'nin buradaki örnekleri özellikle Abdülkerim Süruş ve Tarık Ramazan'dır). Bu yeni Batı-sonrası dünyada epistemik imkanlarını tüketmiş “Batı karşısında İslâm” kurgusuna dayalı İslâmcılık yerine kendisinin ötekiliğini teslim edecek ve ötekilerini kucaklayacak yeni bir İslâmî kurtuluş teolojisine ihtiyaç vardır (s. 15–16, 22, 106, 114, 168, 214). Amerikan İmparatorluğuna karşı küresel direnişe taraf olacak bir kurtuluş teolojisinin “ötekiliğin, uyumsuzluğun ve seçimin varlığını rasyonel-

leştirek reddetmek" yerine "ideolojik muhâliflerini ve teolojik alternatiflerini kucaklayarak", "tevhid inancını daha heterojen, çok boyutlu ve senkretik bir teodise içinde koruyarak" (s. 16-17) küresel bir söyleşinin parçası olması gerektiğini düşünen Dabashi, buna örnek olarak Malcolm X'i gösterir ve Lübnan'da Hizbullah, Filistin'de Hamas, ve Irak'ta Şiilerin devrimci hareketlerinde saklı olan siyasî imkânlarla bakar. Aslında kitap boyunca teolojik olarak yorumlanabilecek tek İslâmî referansını kadîm ihtiyar-cebr tartışmasında Mutezile'ye (s. 15-16, 41, 208 dipnot 77) yapar (buradaki kaynağı ise Nasr Hamid Ebu Zeyd'dir). Kendisine örnek aldığı Gustavo Gutierrez gibi Latin Amerikalı Kurtuluş Teologlarının aksine Dabashi'nin İslâmî kaynakları tarihsel ya da siyasî olarak kendi teodisesi için ne kadar seferber edebildiğinin sınırlarını burada görebiliriz (her ne kadar kurtuluş "teoloji"sinden bahsetse de aslında geliştirmek istediği bir "teodise"dir).

*İslâmî Kurtuluş Teolojisi* yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü olan "İmparatorluğa Direnmek"te Dabashi, Müslümanların on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca "ortaçağ uykuları"ndan uyandıkları ve çok boyutlu dinlerini Avrupa sömürgeciliğine karşı ideolojik bir direnişin biricik alanı haline getirdiklerini savunur. Müslümanların bu kolonyal modernlik içindeki paradoksu, sömürgeciliğe direnmek için kendi entelektüel miraslarını kurban etmek zorunda kalmış olmalarıdır. Küresel bir imparatorluk olarak ABD'nin ortaya çıkmasıyla sömürgeciliğe karşı meşrû direnişin gecikmiş bir biçimi olarak "Batı'ya karşı İslâm" karşıtlığının yeni şartlar içinde nasıl yetersiz kaldığını göstermeye çalışır. Kitabın ikinci bölümü olan "İslâmî İdeolojinin Sonu"nda ise, İslâmîciliğin 200 yıllık gelişiminin en görkemli başarısı olan İran Devrimi ile nasıl sonlandığını, temelinde İslâm'ın bir muhâlefet dini olarak paradoksu ile açıklamaya girişir. Dabashi'ye göre, en saf haliyle İslâm'ın paradoksu, "siyasî başarısı durumunda ahlâken iflâs etmesi"dir (s. 126). Bu paradoksu aşmanın, bu paradokstan kurtulmanın yolu ise "radikal şekilde ideolojikleşmiş İslâm'dan uzaklaşmak ve kendisinin ahlâkî ve normatif gölgelerinin varlığını sadece kabul eden değil aynı zamanda bunları kucaklayan bir tür İslâmî kurtuluş teolojisi olarak bir İslâmî teodise geliştirmek" için çalışmaktan geçmektedir (s. 61).

"Körlük ve İçgörü" başlıklı üçüncü bölümde, Abdülkerim Süruş'un yazılarını Üsâme bin Ladin, Ebu Musab el-Zarkavi ve Eymen el-Zevahirî gibi neo-Vahhâbî olarak tabir ettiği isimlerle karşılaştırarak, halen sömürgeci modernlikle en ciddi epistemik seviyesinde aşına olan bu tür İslâmîciliğin nasıl çıkmaza girdiğini tartışır. Süruş, bu kadar entelektüel birikimine rağmen bugün yeryüzünde yaşayan Müslümanların çıkmazı hakkında neredeyse hiçbir şey söylememektedir. Dabashi'nin bu tartışmadan çıkarıldığı sonuç ise oldukça sarsıcı gelebilir kimilerine: "Abdülkerim Süruş'un entelektüel boşluğu ile Bin Ladin ve ortaklarının militan maceracılığı aslında aynı paranın iki yüzüdür" –Ölü bir muhatapla farklı biçimlerde konuşmaya çalışmaktadırlar. Bununla birlikte, kitapta Cemaleddin Afgânî'den Seyyîd Kutub'a, Muhammed İkbâl'den Ali Şeriâtî'ye Müslüman yenilikçilerin radikal teori ile devrimci praksis arasında sağlıklı bir birleşim oluşturdukları, bunun ise yirminci yüzyılın eşliğinde Bin Ladin ve ortakları

elinde anlamsız, işlevsiz, gösterişsel şiddet eylemleriyle ya da Süruş ve Tarık Ramazan gibilerin elinde aslında artık var olmayan ancak kendilerinin donmuş hayal güçlerinin ürünü olan “Batılı modernlik”le yersiz ve anlamsız bir diyalogla tüketilmiştir. Kitabın dördüncü bölümü olan “İslâm ve Küreselleşme” militan İslâmcılığın toplumsal zemininin küreselleşmenin şartları içinde siyasî olarak parçalandığını tarihsel olarak göstermeye, buna bağlı olarak da küreselleşmekte olan imparatorluğa devrimci direnişin yeni biçimlerini araştırmaya çalışır. “Protesto Tiyatrosu Olarak Tâziye” başlıklı beşinci bölümde ise doktrinal olarak Şiiliğin “tâziye” geleneğinin Aristocu-olmayan taklit biçimi ve bunun ortaya çıkmakta olan kurtuluş teolojisi için anlamı yorumlanır. Buna göre, “Tâziye’de işleyen asinkretik mimesis” bir tür sonuca varmayan ama sürekli bir devrimin amorf imparatorluğa karşı hep taarruzda olup hiç iktidarda kalmadığı bir kurtuluş teolojisi biçimine karşılık gelir.

Kitabın altıncı bölümü “Kurtuluş Teodisesi”, kitabın başlığındaki “teoloji”nin kitabın içinde neden “teodise”ye dönüştüğünü anlamamıza yardımcı olur. Dabashi’ye göre İslâm büyük ölçüde tanımladığı toplumların bünyesine çekildikçe yeni bir direniş stratejisine ihtiyaç doğmuştur. Nedenini tuhaf bir şekilde Bin Ladin ve Saddam Hüseyin’in yaptıklarının İslâmcılığı son haddine kadar sakatlamasına bağlı bu yeni şartlarda İslâm’ın yeniden –ama bu sefer “küresel sermayeye siyasî direnişin lokal bir sahne” olarak- doğduğunu savunur. Müslümanların ulus-üstü küresel coğrafyası artık ne Doğu-Batı, Güney-Kuzey eksenlerini ne geleneksel Dârü’l- İslâm-Dârü’l-Harb ayrımlarını kabul etmektedir. Bu şekilde dünyayı Doğu-Batı, Müslim-Gayri Müslim, inanan-inanmayan gibi ayırmaya çalışan bir İslâmî kurtuluş teolojisinin bize fazla bir şey söyleyemeyeceğini, bunun yerine karşı koyduğu küreselleşen sermaye gibi kültürler-arası ve küresel düşünen bir kurtuluş teolojisi anlamlı ve harekete geçirici olacaktır. Bu sebeple de, İslâmî-dışının içerilmesini kaldıracak –bu nedenle de teoloji değil- bir teodiseye ihtiyaç vardır. Bilinen anlamı ile dünyadaki kötülüğün Allah’ın kâdir-i mutlaklığı ile uzlaştırmaya çalışıldığı bir teodiseden bahsetmiyoruz burada. Söz konusu olan, “çeşitliliği, ötekiliği ve hakikatin tayf ve gölgelerinin, kolektif olarak dünyanın mucizesine şaşırmasını sağlayacak farklılıkların varlığını” kabul eden bir “teodise”dir. “İslâm”ı Dabashi’nin kurtuluş teodisesi bu şekilde “İslâm felsefesi ve tasavvufunun söz-merkezli ve insan-merkezli alanlarını zalimce bastırmış olan kanun-merkezli fıkıhçılıktan” kurtaracaktır. Kendisine göre “İslâm”ın siyasi kültürünün kalbinde bir paradoks vardır: “İslâm sadece iktidarda olmadığı zaman iktidardadır ve iktidarda olduğunda meşrûyetini kaybeder” (s. 214). Kendisinin reçetesine göre ise “İslâm” üstün değil hoşgörülü olmalı, kendi çok-odaklılığının farkında olarak sadece gücün su-i istimâline değil iğvasına da karşı direnmelidir.

Yedinci ve son bölüm olan “Müslüman Bir Devrimci Olarak Malcolm X”de ise Dabashi, imparatorluğun merkezinde siyahî bir Müslüman devrimci olarak Malcolm X’in mirasını yeniden kurmaya çalışır. Türkiye’de Malcolm X ve mirası üzerine derinlikli analizlerin pek olmayışı göz önüne alınırsa beklentinin yüksek olması gereken bu bölümde, Malcolm X’in biyografisi üzerinden “İslâm ile Batı” arasındaki diyalogda yaşanan radi-

kal epistemik değişimin modelini görürüz. Deneyimi ile Malcolm X, kapitalist modernliğin merkezindeki mahrum kitleler ile çeperdeki halklar arasındaki râbitayı sağlamıştır. Bir tahakküm söyleminden ziyade yabancılaşma söylemi olarak Oryantalizmin medeniyetlerarası ayrımlar biçiminde ürettiği yanlış bilincin bu râbitayı körelttiğini iddia eden Dabashi, merkez ve sömürge emeği arasında yaratılan bu ayrımın küreselleşmenin yeni şartları içinde fiilî olarak anlamsızlaşması ile Malcolm X'in devrimci geleneğini yeniden düşünmek daha bir anlamlı olmaktadır (bu bağlamda Talal Asad'ın (2007, s.174) "insan hakları" bağlamında Malcolm X'in haklar ile savaş ve devrim arasındaki bağı ortaya koyduğu bir konuşmasına göndermeyle yaptığı yoruma bakılabilir).

Dabashi'nin kitabının bu kısa özetinden sonra, bir İslâmî kurtuluş teolojisi için dibâce olarak görülebilecek tezlerinin genel bir eleştirisini yaparak değerlendirme yazımızı tamamlayalım. Kitabı şöyle yüzeysel olarak gözden geçiren biri, Dabashi'nin özgül şartlarının (İrânlı başıbozuk bir Marksist olarak 11 Eylül sonrasında İmparatorluğun göbeğinde ve onun akademisinin merkezi aygıtlarından birinde oluşunun) projesini nasıl şekillendirdiğini kolayca anlayacaktır. Türkiye'den bu kitabı değerlendirdiğimizde ise, İngilizce okur kitlesine vaâd ettiğinden daha azını bize vermektedir. Bin Ladin ile Seyyid Kutub ya da Zevahirî ile Muhammed İkbâl arasında bir fark göremeyen Amerikalı kitle için Dabashi'nin İslâmcılık yorumları ve kurtuluş teodisesi teklifleri son derece ufuk açıcı olabilir. Ancak sermaye ve buna direnmek odaklı din yorumlarının bizim için son derece işlevsel olduğunu; "İslâm"a (tırnak içinde İslâm'a) kendisinin kullandığı kelimelerle söylersek, yeniden isimlendirilmeyi, temellük edilmeyi, anlamlandırılmayı ve gayri meşru bir emperyal projeye karşı direnişin hizmetine koşulmayı bekleyen bir yüzgezer boş gösteren muâmelesi yaptığını söylemeliyiz (bakınız özellikle s. 234-5). Ayrıca bazı Müslüman düşünürlerle (bilhassa Seyyid Kutub'a) ilgili yaptığı yüzeysel ve aşağılayıcı yorumlar (Malcolm X ile karşılaştırdığı Kutub için kullandığı ifadeler kendisinin bazı konularda ne kadar körleşebileceğinin kanıtıdır: "Kutub körce ne kadar ABD'yi kötülediyse ... kendisini de o kadar hoşgörüsüz, kavgacı ve saldırgan bir İslâm'ın gözleri bağlı bir şekilde kutlanmasına hapsetti [s. 243]). Dabashi'nin İslâmcılık ile ilgili yaptığı yorumların çoğunda eleştirdiği Oryantalistlerden çok da farklı düşünmediğini yaptığı bazı yorumlar ya da verdiği referanslar gösterir. İslâm'ın iktidarda olmadığı iktidar olduğu ama iktidarı aldığı anda ahlâken iflâs ettiğini söylemek ise ancak kendisinin Marksist kökenli şiliğine verilebilir.

Diğer taraftan "demokrasi", "hoşgörü", "çok-kültürlülük" ve "melezlik" ya da "çeşitlilik" gibi son dönemin yeni Batılı kavramlarını hiçbir çekince duymadan kullanması ayrıca sorgulanmaya açıktır. Bu konuda premodern İslâm ile bu yeni Batılı değerler arasında doğrudan alâka kurmaya çalışması, İslâm hukuku ve fıkıh merkezli İslâmî gelenek hakkında yaptığı yorumlar kanun-merkezcilik veya İslâm felsefe ve tasavvufunun insan-merkezçiliği gibi tezleri hem yeterince teorileştirilmemiş hem de çok rahat Oryantalizmin izlerini taşıyor olarak görülebilir. Müslümanların ihtiyacı olarak, Avrupa'nın kolonyal modernliğine karşı mücadele etmek için bastırıldığını söylediği "dünyevî dinlerinin klasik çok-odaklılığı"nın kurtarılmasından tam olarak ne

anladığı ya da bunu tarihsel-dinsel olarak nasıl temellendirdiği ise belirsizdir. Bunun için Müslümanlara “dünyevî ve kozmopolit kültürlerine tarihi bir yeniden dönüşü”, Malcolm X’in bize bıraktığı “evrensel bir İslâm” yorumunun eşliğinde Levinascı bir fenomenolojiyi Malcolm X’in tamamlanmamış devrimci projesine yedirmeyi önermek (s. 243-44) ancak *dilettantizm* olabilir. Doktorasında Max Weber çalışmış Dabashi’nin kolayca anlayacağı gibi, dilettanlar “seyir için sinemaya, vaâz için kiliseye” gidebilirler. İslâm’a soldan bakmayı öneren ya da daha kötüsü sol İslâm okuması yapmaya çalışanlara önerimiz bu anlamda Hamid Dabashi’nin bilhassa zayıf taraflarına daha dikkatli bakmalarıdır.

### **Kaynakça**

- Sayyid, B. S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu*. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (Çev.). Ankara: Vadi.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri*. Ferit Burak Aydar (Çev.). İstanbul: Metis.