

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 11: Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 11 : Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editör : Lütfi Sunar

Yayın No : 35-3

ISBN : 978-975-17-5448-6

1. Basım, 2023

Tasarım : Seyfullah Bayram

Baskı ve Cilt : Özel Ofset Basın Yayın

Matbaacılar Sanayi Sitesi 1514 Sk. No: 6, Yenimahalle/Ankara

Tel: 0312 395 06 08

© 2023, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Başkanlığın yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 11: Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi)

1. Basım: xii + 420 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5448-6

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Sahra Altı Afrika Düşüncesi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 11: Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



YURTDIŞI
TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLARI BAŞKANLIĞI

İçindekiler

Sunuş	vi
Takdim	viii
Önsöz	x
Sahraaltı Afrika ve İslam Üzerine Akademik Çalışmaların Seyri: İhmalden Yığılmaya	1
Ousmane Oumar Kane	
Doğu Afrika'da İslam ve Çağdaş/Güncel Müslüman Düşüncesi	33
Hatice Uğur	
Pan-Afrikanizm ve Afrika Müslümanları	65
Serhat Orakçı	
Bağımsızlık Sonrası Nijeryalı Müslümanlar Üzerine Bir Değerlendirme	85
Gökhan Kavak	
Kuzey Nijeryalı Entelektüeller, Sudan ve Çağdaş İslam Düşüncesinde "Eklektik Tarz"	127
Alexander Thurston	
Mağripli ve Sahraaltı Entelektüellerin Bağlantıları: Yörüngeler ve Temsiller	161
Mansour Kedirir	

Sudan'da İslami Hareket: Kurtuluştan Hayatta Kalmaya Abdulgani Bozkurt	199
Hasan Turabi'nin Düşünce Dünyası ve Miras Kamile Ünlüsoy	223
Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünce ve Ahmet Deedat'ın Etkisi Halim Gençoğlu	257
Sahraaltı Afrika'da Sufi Oluşumlar Kadir Özköse	277
Postkolonyal Afrika Edebiyatında İslam Algısı Ahmet Sait Akçay	323
Kolonyalizmin Ödenemeyen İmaj Borcu: Afrika Sineması'nın İslam'la İlişkisi Yusuf Ziya Gökçek	361
Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Düşünce Kronolojisi Yazarlar Hakkında Dizin	392 408 410

Sunuş

İnsanların, toplumların, devletlerin ve son kertede medeniyetlerin gelişip büyümesi; muhtelif sahalarda oluşan ve zaman içinde muhkem kılınan kavramlara, fikirlere ve hükümlere dayanmaktadır. Üzerinde muayyen bir mutabakatın sağlandığı bu unsurlar, zihnî anlamda olgunlaşarak belirli bir şuur düzeyine ulaşmış toplumların –içinde yaşadıkları ve çevrelerinde yerleşik siyasi, kültürel ve coğrafi hususiyetlerin de etkisiyle– tarihsel süreçte şekillendirip bugüne ulaştırdıkları “çağdaş düşünce”nin temellerini teşkil etmektedir. Kendilerinden önceki teemmül etme biçimlerinden ve ilişki içinde oldukları fikir cereyanlarından da önemli ölçüde etkilenen bu düşünceler dilin, kimliğin, kültürün ve dolayısıyla tefekkür etme usulünün özünü meydana getirmektedir.

Bu bakımdan bizler, bir milletin, bir bölgenin, bir medeniyetin karakteristik özelliklerini, geçmişini, bugününü veya geleceğini anlamaya çalışırken; diğer birtakım tahlil yöntemlerinin yanı sıra mutlak surette onun bir vaka veya olguyu ele alış biçimini, yani akıl yürütme mekanizmasını tetkik etmek mecburiyetinde kalırız. Bunlar çoğu zaman bizi esas olana, öze, murat edilene ulaştırır. Zira çağlar boyu farklı kanallardan beslenmiş, süreç içinde sınanmış, doğrulanmış ve sonunda istikametini, akışını yakalamışlardır.

Müslüman dünyanın çağdaş düşüncesi de bu minval üzere belirli merhalelerden geçerek tedricen oluşmuş, medeniyet havzalarında birikmiş ve nihai şeklini almıştır. Bu düşüncenin etraflıca derlenmesi, bihakkın incelenmesi ve geleceğe nakledilmesi bugün hepimiz için önem arz eden konuların başında gelmektedir. Böylesine mühim ve zorlu bir mesuliyeti elimizdeki imkânlar dâhilinde yerine getirmek amacıyla YTB Yayınları bünyesinde 2020 ve 2021

Mehmet Nuri Ersoy

T.C. Kültür ve Turizm Bakanı

yıllarında sekiz ciltten oluşan “Müslüman Dünyada ağdaş Düşünce” serisini neşretmiştik. Söz konusu alışma Türkiye, İnan, Mısır, Hint Alt Kıtası, Bal-kanlar, Kuzey Afrika, Güney Doğu Asya ve Batı düşüncesine odaklanmış ve bunları sistematik bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemişti.

“Türk Dünyası, Sahra Altı Afrika ve Arap Dünyasında ağdaş Düşünce” isimli bu üç ciltlik eser ise “Müslüman Dünyada ağdaş Düşünce” serisinin mütemmim bir cüzünü teşkil etmektedir. Türk dünyası, Sahra Altı Afrika ve Arap dünyasındaki ağdaş ve güncel meselelere ilişkin 38 araştırma bölümünün yer aldığı eserle sözü edilen bölgelerdeki düşünce birikiminin derinlikli bir şekilde açığa çıkarılması amaçlanmış; Müslüman toplumların fikr yapıları tahkik edilmeye çalışılmış ve bu suretle gelecekte tesis edilebilecek münasebet ve iş birlikleri için sağlam bir zemin oluşturulmak istenmiştir. Türkiye ve mevzu-bahis ülkelerdeki akademisyenler, düşünce kuruluşları, politika üreticileri, yöneticiler, karar alıcılar, araştırmacılar ve öğrenciler için son derece önemli bir başvuru kaynağı olacağını düşündüğüm bu eserin literatüre güçlü bir katkı yapacağı kanaatindeyim.

Eserde emeği geçenleri tebrik ediyor, bu hacimli ve kıymetli çalışmanın ilgili-si ve muhatabında esaslı bir karşılık bulmasını temenni ediyorum.

Takdim

Sınırların aşındığı ve mesafelerin daraldığı bir dünyada, toplumlarımızı şekillendiren farklı bakış açılarını anlamak ve bunların birbiriyle olan irtibatlarını idrak etmek mühim bir husus. Bu kapsamda başlattığımız “Çağdaş Düşünce” projesi önemli neticeler vermeye ve etkiler oluşturmaya devam ediyor.

YTB olarak dünya genelindeki akraba ve soydaş topluluklarımızla etkili bir şekilde iletişim kurmak ve bir arada olmak için çaba gösteriyoruz. Bu çabalarımız sayesinde hem yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızla hem de kardeş topluluklarla daha yakın ilişkiler kurarak ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda daha sıkı bağlar oluşturuyoruz. Türkiye Bursları programı ile dünyanın her yerinden nitelikli insanları seçip, onların ülkemizde nitelikli bir eğitim almalarını ve sonrasında ülkemizin gönüllü elçileri olmalarını sağlıyoruz. Ayrıca yürüttüğümüz projeler ve yayınladığımız araştırmalarla ortak sorunların çözümü için farklı bakış açılarını birbirine yaklaştırmaya çalışıyoruz. Bu anlamda, Türkiye'nin dünyaya açılan kalbi ve fikrî olma hedefinde önemli mesafeler kat etmenin mutluluğunu yaşıyoruz.

Bu perspektifle beş yıl önce “Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce” projesini başlattık. Bu projedeki hedefimiz, ilişki içinde olduğumuz toplulukların fikrî gelişimlerini ve entelektüel gündemlerini takip etmek ve bu gündemlerden beslenerek katkılar yapmaktır. Geçtiğimiz yıllarda, Türkiye, Mısır, İran, Hint Altı Kıtası, Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya, Balkanlar ve Batı'da çağdaş dönemde gelişen düşünceleri ele alan sekiz ciltlik eserler yayımladık. Şimdi ise elinizdeki üç ciltlik çalışma, bu eserleri tamamlar nitelikte, Türk Dünyası, Mısır ve Kuzey Afrika dışındaki Arap Dünyası ve Sahra Altı Afrika'da güncel fikrî eğilimler ve gelişmeleri ele alıyor. Elinizdeki eser inanç, siyaset, kültür ve kimliğin bütünlüğü içinde bu dinamik bölgelerdeki Müslüman âlimlerin,

Abdullah Eren

YTB Başkanı

düşünürlerin ve aktivistlerin zihin ve fikir dünyalarına kapsamlı bir yolculuk sunuyor.

Bu kitaplar, Müslüman toplumların zengin entelektüel geleneğini keşfetmek ve ana akım medyaya sıklıkla hâkim olan basmakalıp anlatıların ötesine geçerek çağdaş İslam düşüncesiyle ilişki kurmak için eşsiz bir fırsat sunuyor. Özenle seçilmiş makalelerden ve tanıtım yazılarından oluşan kitaplar aracılığıyla okuyucu, farklı geçmişlerden ve disiplinlerden gelen Müslüman düşünürlerin sesleriyle tanışıyor.

Üç ciltlik bu eser, yakın ilişkilerimiz olan coğrafyalardaki fikrî, ilmî ve akademik gündemi takip etmek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. YTB olarak, gönül coğrafyamızla ilişkilerimizi zenginleştirmek için yürüttüğümüz kapsamlı çalışmalarla, coğrafyalar arasında kopmaz fikrî ve duygusal bağlar kurmanın yanı sıra dost, akraba ve kardeş toplulukların birikimlerini birbirlerine aktarmayı da önemsiyoruz. Bakış açılarının ve düşüncelerin birbirine yaklaşması ve ortak gündemlerin oluşması, Türkiye'nin küresel barış ve iş birliği hedefleri için önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu eserlerin hazırlanmasında uzunca bir süredir yoğun emek veren, başta Prof. Dr. Lütfi Sunar olmak üzere, çalışmaya katkı yapan 13 ülkeden 38 yazarımıza çok teşekkür ediyorum.

Bu kitapların, dünyanın bu canlı ve dinamik bölgelerindeki çağdaş Müslüman düşüncesinin zenginliğini keşfetmek isteyen herkes için bir ilham ve anlayış kaynağı olmasını temenni ediyorum.

Önsöz

Birbirine giderek daha fazla bağlanan 21. yüzyıl dünyasında yolumuzu aramaya devam ederken, küresel toplumumuzu oluşturan farklı bakış açılarını ve zengin kültürel dokuyu anlamaya çalışmamız elzemdir. Bu bilgi ve anlayış arayışı, Sahra Altı Afrika'daki çağdaş Müslüman düşüncesinin genellikle yeterince temsil edilmeyen ve yanlış anlaşılabilir alanı göz önüne alındığında özellikle önemlidir. Okuyuculara bu canlı ve dinamik bölgenin entelektüel, manevi ve sosyal boyutlarının eşsiz ve derinlemesine bir araştırmasını sunan bu çığır açıcı kitabı büyük bir gurur ve heyecanla sunuyorum.

Sahra Altı Afrika'daki çağdaş Müslüman düşüncesinin önemi hiçbir zaman abartılı değildir hatta yeterince takdir edilmemiştir. Yüzyıllar boyunca İslami ilimlerin beşiği ve entelektüel söylemin merkezlerinden biri olan bu bölge, dünyanın en etkili Müslüman düşünür ve âlimlerinden bazılarını yetiştirmiştir. Dahası, İslam'ın Afrika kültürleriyle kesişmesi, kendine özgü ve zengin bir dinî, felsefi ve sosyal düşünce geleneğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kitap, Sahra Altı Afrika'daki Müslüman entelektüel yaşamının bu çağdaş ifadelerinin gecikmiş bir incelemesini sunmakta ve bölgenin çeşitli dinî manzarasının incelikli ve kapsamlı bir portresini çizmek için çok çeşitli disiplinlerden ve perspektiflerden yararlanmaktadır.

Bu kitabın en güçlü yanlarından biri, Sahra Altı Afrika'daki çağdaş Müslüman düşüncesinin dokusunu oluşturan seslerin ve bakış açılarının çoğulluğunu sergileme becerisinde yatmaktadır. Yazarlar, hem yerleşik hem de yeni yetişen entelektüellerin, araştırmacıların ve âlimlerin çalışmalarına yer vererek, bölgedeki entelektüel birikimin dinamik ve gelişen doğasını ustalıkla vurgulamaktadır. Dikkatli analizleri sayesinde, Sahra Altı Afrika'nın kendine özgü tarihi, kültürel ve sosyo-politik bağlarının Müslüman düşüncesinin gelişimini nasıl şekillendirdiğini ve bilgilendirdiğini aydınlatıyorlar.

Ayrıca yazarlar, sufilerin ve geleneksel âlimlerin bölgenin entelektüel hayatına sıklıkla göz ardı edilen katkılarını incelemeye de büyük önem veriyorlar. Müslüman akademisyenlerin ve aktivistlerin bakış açılarına ve deneyimlerine de ses veren bu kitap, Sahra Altı Afrika'da İslami ilimlerin hasır altı edilen önemine dair bir tashih gayretinin ürünü. Bunu yaparken, Sahra Altı Afrika'daki

Müslüman entelektüellerin rolleri ve eylemlilikleri hakkındaki yaygın klişelere ve yanlış anlamalara meydan okunmasına yardımcı olmaktadır.

Sahra Altı Afrika'da çağdaş Müslüman düşüncesinin araştırılması, din ve siyaset arasındaki karmaşık etkileşime değinilmeden eksik kalacaktır. Yazarlar, dinî fikir ve değerlerin bölgedeki siyasi gelişmeleri hem şekillendirdiği hem de bu gelişmeler tarafından şekillendirildiği yolları aydınlatarak bu alanda büyük bir hassasiyet ve kavrayışla ilerlemektedir. Sahra Altı Afrika'da siyasal İslam'ın bir güç olarak ortaya çıkışının yanı sıra Müslüman düşünürlerin barışı, kültürler arası diyalogu ve sosyal adaleti teşvik etmedeki rolünü inceliyorlar.

Bu kitabın en güçlü yanlarından biri, Sahra Altı Afrika halklarının zorluklar karşısındaki direncine ve yaratıcılığına ışık tutmasıdır. Yazarlar, bölgedeki çağdaş Müslüman düşüncesinin statik veya monolitik olmadığını, aksine postkolonyal dönemde ortaya çıkan zorluklar ve fırsatlarla şekillenen canlı ve gelişen bir fikir dokusu olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Müslüman düşüncesinin çağdaş küresel meselelere nasıl cevap verdiği ve bunları nasıl şekillendirdiğine dair daha derin bir anlayış kazanmak için bölgenin entelektüel manzarasını oluşturan çeşitli sesler ve perspektiflerle etkileşime geçmenin önemini vurgulamaktadırlar.

Bu kitabın, Sahra Altı Afrika'daki çağdaş Müslüman düşünceye dair anlayışlarını derinleştirmek isteyen akademisyenler, öğrenciler ve genel okuyucular için önemli bir kaynak olacağını umuyorum. Yazarlar, bölgenin entelektüel, manevi ve sosyal boyutlarının kapsamlı ve incelikli bir incelemesini sunarak, giderek birbirine daha fazla bağlanan dünyamızı oluşturan farklı topluluklar arasında daha fazla empati, anlayış ve diyalogu teşvik etmeye yönelik ortak çabalarımıza hayati bir katkı sağlamaktadır.

Bu yolculuğa birlikte çıkarken, Sahra Altı'ndaki çağdaş Müslüman düşüncesinin dokusunu şekillendiren zengin ve çeşitli perspektiflerden bir şeyler öğrenmek ve bunlarla ilişki kurmak için önümüzde duran muazzam fırsatın farkında olalım.

Sahraaltı Afrika ve İslam Üzerine Akademik Çalışmaların Seyri: İhmalden Yığılmaya

Ousmane Oumar Kane

Giriş

Afrika Kıtası'nda tahminen beş yüz milyon Müslüman -küresel Müslüman nüfusun üçte birine yakını ve Afrika nüfusunun yarısı- yaşıyor. Bu nüfusun büyük çoğunluğu kıtanın kuzey yarısında, ekvatorun yukarısında yaşıyor. Son yüz yılda, Batı'nın Afrika'daki İslam'a olan ilgisi, Afrika'daki İslam üzerine kayda değer bir akademik literatürün üretilmesine yol açtı. Bu makale, bu entelektüel tarihin ana eğilimlerini belirlemeye çalışıyor.

Batı, Doğu ve Güney Afrika'daki İslam ve Müslüman topluluklar üzerine önemli miktarda Batılı bir akademik uzmanlık husule getirildi. 2006'da Paul Schrijver, Sahra Altı Afrika'da İslam üzerine dört bin kitap ve makaleden oluşan bir liste derledi (Schrijver, 2006). O zamandan beri, ikincil literatür katlanarak arttı ve şüphesiz artık yalnızca Avrupa dillerinde binlerce yeni kitap daha mevcut. John Hunwick ve Sean O'Fahey tarafından koordine edilen ve Alman Oryantalist Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Literatur*'unu örnek alan *Arabic Literature of Africa* ansiklopedisi, neredeyse tüm bilimsel alanlarda Afrikalı

akademisyenler tarafından yazılmış birkaç bin başlığı bir araya getirdi (O'Fahey 1994, 2003; Hunwick 1995, 2003; Stewart 2015). Hausa, Swahili, Fulfulde ve Yoruba gibi Afrika dillerinde önemli miktarda İslami literatür üretildiğini de biliyoruz, ancak bildiğim kadarıyla bu dillerde Avrupa dillerinde veya Arapçadakine benzer kapsamlı derlemeler mevcut değil. Tüm bu literatürün kapsamlı bir incelemesi, bırakın bir makaleyi, herhangi bir kitabın kapsamının ötesindedir. Bu yazının amacı ise çok daha sınırlı: Batı Afrika ile ilgili Fransızca ve İngilizce ikincil literatürü gözden geçirmektir. Bu makalede, Afrika'daki İslam üzerine yapılan araştırmaların çoğunun konusu oldukları ve bu literatürün bir bütün olarak Afrika'daki İslam alanındaki ana eğilimler hakkında iyi bir fikir verdiği için, Senegal ve Nijerya'ya sık sık atıfta bulunacağım.

Benim argümanım, alanın, değişen siyasa ilgilerinin, yeni oyuncuların katılımının ve sosyal bilimlerdeki paradigma kaymalarının bir kombinasyonu tarafından yönlendirilen ardışık yeniden yapılandırmalara tabi olduğudur. Bu yazıda ilk önce Müslüman toplulukların gözetlenmesini amaçlayan kolonyal yazılara baktım. Ardından, ulus inşası sürecinde İslam'ın rolünü anlamlandırmaya çalışan sosyal bilimcilerin müdahalelerini tartıştım. Daha sonra ise, küreselleşme, ulusötesilik çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve dekolonyal çalışmaların alanı nasıl etkilediğini ele aldım. Benim bu yazıdaki temel argümanım alana daha fazla sayıda Afrikalı ve Afrikalı olmayan akademisyenin dâhil olması, yeni araştırma alanlarının ortaya çıkışı ve bilgi ve iletişim teknolojilerinin kolaylaştırdığı yeni platformlar da dâhil olmak üzere araştırma yayma fırsatlarının artmasıyla birlikte alandaki çalışmaların çekim merkezi İslam'dan Sahra Altı Afrika'ya doğru kaymakta (Mcclendon, 2017) olduğu yönündedir. Bütün bu etkenlerin bir araya gelmesi alanı kalabalıklaştırmakta ve karmaşıklaştırmaktadır.

Müslüman Toplulukları Haritalamak ve Öncü Araştırmalar

Arap coğrafyacılar, İslam'ın Afrika'da yayılmasıyla ilgili en eski bilgileri Afrika altını ile ilgilenen tüccarlardan toplayarak sağladılar (Nehemia ve Hopkins, 1981). Dokuzuncu ve on yedinci yüzyıllar arasında, Sahra'daki ana ticaret noktalarının her biri arasındaki seyahat mesafesini detaylandıran yetmiş beşten fazla harita ürettiler (Loimeier, 2013). On altıncı yüzyıldan itibaren, Afrikalı Müslümanlar bu alana Arapça ya da Ajami dilinde yazarak katkıda bulunmaya başladılar.

Hugh Clapperton, Mungo Park, Heinrich Barth (Clapperton 1826, 1829; Barth 1857-1858; Park 1858) gibi sömürge öncesi Avrupalı kaşiflerin seyahat anlatılarında Afrika İslamı hakkında bazı bilgiler bulunsa da, Afrikalı Müslümanlar hakkında bilgi toplama konusunda Avrupa'nın ilgisi ancak sömürge yönetiminin başlamasıyla birlikte süreklilik kazandı. Misyonu Müslüman toplulukların faaliyetlerini izlemek olan sömürge yetkilileri, kısa raporların yanı sıra uzun akademik çalışmalar da yaptılar. Yönetmek için bilgiye duyulan ihtiyaç ve aynı zamanda sömürgecilik karşıtı direniş korkusu, özellikle pan-İslamizm veya farklı Afrika bölgelerinden Müslümanların Avrupa sömürge yönetimine karşı seferber edilmesi bu gözetimi motive eden şeydi. Paul Marty, hayatı boyunca iki kez Gabon ve Moritanya'ya sürgün edilen ve dönüşünde 1927'deki ölümüne kadar zorunlu ikametgahta tutulan Ahmedü Bamba ve Müridleri de dâhil olmak üzere (Marty, 1913). Fransız kolonilerinde İslam ve Müslüman topluluklar üzerine birkaç monografi yazdı (Marty, 1916, 1917, 1920;1921,1922, 1926). Aix-en-Provence sömürge arşivlerindeki Müslüman liderlerin Fransız gözetim dosyalarına bir bakış, Fransızların onlara asla güvenmediğini gösterir. Gerçekten de Fransızlar, sadece her ikisi de Fransız sömürge yetkililerinin yıllarca sürgüne gönderdiği Ahmedü Bamba ve Cheikh Hamallah (ö. 1943) gibi "yıkıcı" liderler hakkında değil, aynı zamanda sömürge düzeninin bir parçası olan Malik Sy (ö. 1922), Seydou Nourou Tall (ö. 1980) ve İbrahim Niassa (ö. 1975) gibi liderler hakkında da ayrıntılı raporlar

hazırladılar.¹ Nijerya'daki İngiliz sömürge yetkilileri Mehdist hareketlerin benzer bir gözetimini üstlendiler (Al-Hajj 1973; Said 1992). Daha sonra, yirminci yüzyılda, misyoner John Spencer Trimmingham Afrika'da İslam üzerine, kapsam açısından Paul Marty'nin Fransız Batı Afrikası üzerine çalışmasına paralel olarak görülebilecek İngilizce bir dizi çalışma üretti (Trimingham 1968, 1964a, 1964b, 1952, 1949).

Bu araştırma literatürü, Afrika'daki İslam'ın Arap İslam'ından farklı olduğunu varsayıyordu. Sömürge raporlarında kullanılan "Kara İslam" (Monteil 1964) veya "Afrika diyarının İslamı" (Cardaire, 1954) gibi etiketler, Afrika'daki İslam'ın Arap muadilinden daha yüzeysel, daha az bilgili ve daha az savaşçı bir İslam olduğunu varsayıyordu. Sömürge politikası, bu ayrıma ulusötesi Müslüman dayanışmasını önlemek, Kuzey ve Sahra Altı Afrika arasındaki nüfus hareketini kısıtlamak üzere başvurdu. Onlara göre Afrika İslamı'nın Arap İslamı'ndan farklılığının temelini Sahra'nın oluşturduğu fiziksel ve kültürel engel sağlamaktaydı. Aslında bütün bu önyargılarına rağmen, kolonyal çalışmalar yine de Afrika ülkelerinin bağımsızlığını kazanmasından sonra Afrika'da İslam'ın daha titiz ve akademik bir şekilde çalışılması için de bir temel sağladı.

Ulus İnşası ve İslam Çalışmaları

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi; Fransa, İngiltere, Belçika, Portekiz ve İtalya'nın Afrika sömürgelerinin dekolonizasyonunun yolunu açtı. Takip eden on yıl içinde, 1974 yılında dekolonizasyonu tamamlanan Portekiz kolonileri dışında hepsi bağımsız oldu. Afrikalı Müslüman topluluklara yönelik sömürge çalışmaları çoğunlukla "Metropol" adına yetkililer tarafından gerçekleştirilirken, bağımsızlık sonrası çalışmalarda farklı milletlerden ve farklı motivasyonlara sahip akademisyenler yer aldı. Bunlar arasında en başta kendi tarihlerini yeniden yazmaya kararlı Afrikalı entelektüeller vardı. Bu araştırmacılar,

1 Sömürge yönetimi sırasında bu ve diğer Müslüman şahsiyetlerin biyografileri için bkz. (Robinson ve Triaud, 1997).

sömürgeci mirastan uzaklaşma çabasıyla, Afrika çalışmaları ve kalkınması için yeni paradigmlar aradılar.

Afrika'nın en kalabalık ülkesi olan Nijerya'da yeni bir tarih yazımı ekolü, önce İbadan Üniversite Koleji'nde görev yapan ve daha sonra Zaria'daki Ahmedü Bello Üniversitesi'ne geçen İngiliz akademisyen Abdullahi Smith tarafından başlatıldı. Smith ve öğrencilerinin temel amacı, Batı Afrika'daki on dokuzuncu yüzyıl İslami reform ve devlet kurma hareketlerinin tarihini yeniden yorumlamaktı. Osman Dan Fodio tarafından kurulan on dokuzuncu yüzyıl Sokoto Halifeliğini belgelemek için yerel Arapça yazılardan geniş ölçüde yararlandılar. Nijerya üniversitelerindeki ilk doktora tezi Smith'in İngiliz öğrencisi Murray Last tarafından savunuldu (Last, 1967). Murray Last doktora çalışmaları sırasında binlerce Arapça el yazması toplamış ve bunlar daha sonra Zaria'daki Ahmedü Bello Üniversitesi bulunan Kuzey Tarihi Araştırma Programı adlı Arapça el yazmaları arşivinin temelini oluşturmuştur. Diğer doktora tezleri, Sokoto Halifeliği'nin bir parçası olan Kuzey Nijerya'daki diğer emirliklerin tarihini belgeledi. Reddedilen iddialar arasında sömürge kütüphanesinin on dokuzuncu yüzyıl cihatlarının çoğunlukla etnik bir mesele olduğu düşüncesi de yer almaktadır (Abdullahi Smith Tarih Araştırmaları Merkezi, 1987). Bunun yerine bu çalışmalar bu cihatların sosyo-ekonomik isyan ya da dinî reform hareketi olduğuna dair ikna edici iddialarda bulunmuşlardır (Tukur, 1979; Mahadi, 1982; Usman, 1981).

Afrika'nın en kalabalık ülkesi olan Nijerya'da, ilk olarak Ibadan'daki University College'da görev yapan ve daha sonra Zaria'daki Ahmedü Bello Üniversitesi'ne taşınan İngiliz akademisyen Abdullahi Smith tarafından yeni bir tarih yazımı okulu başlatıldı. Smith ve öğrencilerinin temel amacı, Batı Afrika'daki on dokuzuncu yüzyıl İslami reform ve devlet inşası hareketlerinin tarihini yeniden yorumlamaktı. Osman Dan Fodio tarafından kurulan on dokuzuncu yüzyıl Sokoto Halifeliği'ni belgelemek için yerel Arapça yazılardan kapsamlı bir şekilde yararlandılar. Herhangi bir Nijerya üniversitesindeki ilk doktora tezi, Smith'in Murray Last (Son, 1967) adlı bir İngiliz öğrencisi tarafından

savunuldu. Murray Last, doktora çalışmaları sırasında binlerce Arapça el yazması topladı ve bunlar, daha sonra Zaria'daki Ahmedü Bello Üniversitesi tarafından barındırılan *Northern History Research Scheme* adlı Arapça el yazmaları arşivinin temelini oluşturdu. Diğer doktora tezleri de Kuzey Nijerya'nın Sokoto Halifelîği'nin bir parçası olan diğer emirliklerinin tarihini belgeledi. Kolonyal kütüphaneye dayanan iddialardan reddettikleri arasında, on dokuzuncu yüzyıl cihatlarının çoğunlukla etnik bir mesele olduğu varsayımı da bulunmaktadır (Abdullahi Smith Tarihsel Araştırma Merkezi, 1987). Bunun yerine bu çalışmalar, bunların sosyo-ekonomik isyan veya dinî reform hareketleri olduğuna dair ikna edici bir görüş geliştirdiler (Tukur, 1979; Mahadi, 1982; Usman, 1981).

Sömürgecilik öncesi tarihi yeniden yorumlamaya çalışan tarihçilerin yanı sıra, bir dizi siyaset bilimci de ulus inşa sürecinde dinin rolünü inceledi. Yaklaşımları modernleşme teorisi ve Marksist ekonomi politik gibi dönemin rakip paradigmalarından besleniyordu. John Paden'in 1968 yılında Harvard Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezi "Nijerya Kano'da Dinî Elitlerin Siyasi Kültür ve Toplumsal Bütünleşme Üzerindeki Etkisi"ni incelemektedir. Paden, bağımsızlık sonrası Kano'da Ticaniyye ve Kadiriyye gibi Sufi tarikatlarının farklı etnik grupları bütünleştirmek için nasıl hareket ettiklerini incelemektedir (Paden, 1968).² Yerel kaynaklara yoğun ilgi gösteren Amerikan saha çalışması geleneğinden gelen Paden, Hausa dilini ve Arapçayı akıcı bir şekilde konuşmakta ve bu kaynaklardan faydalanmaktadır. Ayrıca Northwestern Üniversitesi'nde Afrika Arapça el yazmaları koleksiyonu oluşturmak için yüzlerce el yazması toplamıştır. Din ve ulus inşası ile ilgilenen diğer sosyal bilimciler sufi tarikatları ve devlet arasındaki ilişkileri inceledi. Senegal üzerine bu tür birkaç çalışma yayımlanmıştır (Coulon, 1981; Behrman, 1970; O'Brien, 1975; Villallon, 1995). Bu çalışmalar Senegal'de tarikatların oynadığı siyasi rol ve sivil toplum olarak devlete karşı nasıl bir güç oluşturdukları ve Senegal'i Afrika'da bir

2 Religion and Political Culture in Kano (Paden, 1973) olarak yayımlanmıştır.

başarı hikayesi haline getiren siyasi istikrarı nasıl sağladıkları üzerine odaklanmıştır.

Marksist ekonomi politikten esinlenen diğer çalışmalar Senegal Müridlerine ve onları ülkenin ekonomi politikğinde önemli oyuncular haline getiren yer fıstığı üretimine katılımlarına odaklanmıştır (Coppans, 1988). Yirmi birinci yüzyılın başında, Müridoloji ya da Senegal Müridlerinin incelenmesi, Sahra Altı Afrika'daki İslam çalışmalarında en önemli alt alan haline geldi.³ Yirmi birinci yüzyılın başında, Batı akademisinde eğitim görmüş mürid akademisyenlerin, müridlerin iç kaynaklarına ve kendi mürid tarihi anlayışlarına da dayanarak kendi müridizm versiyonlarını yazmak amacıyla bu alana katılmasıyla işler değişti (Babou, 2007; Gueye, 2002).

Sufi tarikatlar 1980'lere kadar Afrika'daki İslam çalışmalarının büyük bir kısmını oluştururken, yirmi birinci yüzyılın başında literatüre dinî reform hareketleri, özellikle de Vehhabilik üzerine bir dizi çalışma eklenmiştir. Bunlardan ilki Lansine Kaba'nın Shubanu ve UCM'nin sömürge karşıtı hareket içindeki rolünü inceleyen Batı Afrika'da Vehhabilik adlı dönüm noktası niteliğindeki çalışmasıdır (Kaba 1974).⁴ Batı Afrika'da Vehhabiliğin ve diğer İslamcı hareketlerin genişleyen etkisini inceleyen çalışmaların artması için yirmi yıl daha geçmesi gerekmiştir. Bu çalışmalarda aslan payını 1978 yılında Nijerya'da kurulan *Jama'a Izalat al-Bid'a wa Iqamat al-Sunna* (Yenilik ve Geleneğin Yeniden Tesisi Çalışmaları Cemaati) almıştır.⁵ Komşu Gana, Kamerun ve Nijer'e de yayılan bu hareket Batı Afrika'daki en büyük hareket olmuş ve kentli orta sınıflar ve Batılı eğitilmiş elitler arasında önemli bir destek bulmuştur.

3 İlk aşamasında, kayda değer bir istisna dışında çoğunlukla Afrikalı olmayan akademisyenleri içeriyordu (1969).

4 Bu çalışma Jean Loup Amselle'in Mekke'ye yapılan hac ziyaretinin Vehhabiliğin özellikle Mali'de yayılmasındaki rolü üzerine yaptığı çalışmayla tamamlanmıştır (bkz. Amselle, 1977, 1985).

5 Nijerya'daki İzala Hareketi'nin incelenmesi için bakınız (Loimeier, 1997; Kane, 2003; Ben Amara, 2020); Gana ve Burkina Faso için bakınız (Kobo, 2012).

Küreselleşme ve Ulusötesi Çalışmalar

1960'lı ve 1970'li yıllarda Afrika'da İslam üzerine yapılan araştırmaların çoğu ulus devletlerin sınırları içerisinde gerçekleşmiş ve Jan Aart Scholte'nin metodolojik bölgeselcilik olarak adlandırdığı "kavram ve soruların formüle edilmesi, hipotezlerin oluşturulması, ampirik kanıtların toplanması ve yorumlanması ve sonuçların bölgesel bir mekânsal çerçevede çıkarılması" (Scholte, 2003) yaklaşımından beslenmiştir. 1980'lerin sonlarından itibaren iki gelişme Afrika'daki İslam çalışmalarında bir paradigma değişimine neden olmuştur.

Bunlardan ilki, sosyal bilimlerdeki küreselleşme dönüm noktasıydı. Gerçekten de teknolojik ilerleme nedeniyle küresel bağlantılılığın önemli ölçüde arttığı ve uzaktan iletişimi mümkün kıldığı algısı, metodolojik bölgeselciliğin temelden yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Sosyal ve beşerî bilimlerin tüm alanlarındaki akademisyenler ulusötesiliğe ve küresel bağlantılılığın yoğunlaşmasına dikkat etmeye başladılar. Bu durum Afrika'daki İslam araştırmacılarını Afrikalı Müslümanların dünya ile etkileşim içinde olduğu daha geniş küresel bağlama bakmaya sevk etti.

İkinci gelişme, Afrikalılar da dâhil olmak üzere milyonlarca Müslümanın Batı'ya yerleşmesi oldu. Afrika'nın Müslüman ülkelerinden işçi göçü, Avrupa'yı yerle bir eden ikinci dünya savaşından sonra başladı. Yeniden yapılanma için insan gücüne ihtiyaç duyan eski Avrupalı emperyal güçler, işgücü temini için sömürgelerine yöneldi. Kuzey ve Batı Afrika'dan Müslümanlar Avrupa'ya yerleşti. Başlangıçta geçici olarak öngörülen ev sahibi toplumlardaki varlıkları, oldukça büyük bir ikinci ve üçüncü neslin gelişimiyle kalıcı hale geldi. Düzinelerce monografi ve makale, Afrikalı Müslümanların Avrupa'daki varlığını ve yarattıkları ulusötesi bağlantıları belgeleyerek anavatanlarını ve toplumlarını birbirine bağladı (Diouf ve Leichtman, 2009). Yine bu araştırmaların önemli bir kısmı Senegallilere ve daha spesifik olarak müridlere ayrılmıştır.⁶

6 Bu araştırmanın çoğu Fransa, İtalya ve İspanya'daki mürid varlığına ayrılmıştır. Fransa için bakınız (Bava, 2017, 2002); Senegallilerin en büyük yabancı nüfuslardan birini temsil ettiği İtalya için bakınız (Ricci 2001, 2003, 2004, 2006). İspanya için bakınız (Evers Rosander 2000, 2004).

1960'lı ve 1970'li yıllarda Afrika'da İslam üzerine yapılan araştırmaların çoğu ulus devletlerin sınırları içerisinde gerçekleşmiş ve Jan Aart Scholte'nin metodolojik bölgeselcilik olarak adlandırdığı "kavram ve soruların formüle edilmesi, hipotezlerin oluşturulması, ampirik kanıtların toplanması ve yorumlanması ve sonuçların bölgesel bir mekansal çerçevede çıkarılması" (Scholte, 2003) yaklaşımından beslenmiştir. 1980'lerin sonlarından itibaren iki gelişme Afrika'daki İslam çalışmalarında bir paradigma değişimine neden olmuştur. Bunlardan ilki, sosyal bilimlerdeki küreselleşme dönüşümüydü. Gerçekten de, teknolojik ilerleme nedeniyle küresel bağlantılılığın önemli ölçüde arttığı ve uzaktan iletişimi mümkün kıldığı algısı, metodolojik bölgeselciliğin temelden yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Sosyal ve beşerî bilimlerin tüm alanlarındaki akademisyenler ulusötesiliğe ve küresel bağlantılılığın yoğunlaşmasına dikkat etmeye başladılar. Bu Özel Sayı'daki makalelerin de kanıtladığı gibi, bu durum Afrika'daki İslam araştırmacılarını Afrikalı Müslümanların dünya ile etkileşim içinde olduğu daha geniş küresel bağlama bakmaya sevk etti.

1980'lerden itibaren Avrupa'daki ekonomik durgunluk ve sert göç yasalarının kabulü ile Amerika Birleşik Devletleri'nde piyango vize sisteminin oluşturulması, birçok Batı Afrikalı frankofon Müslümanın Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmesine neden oldu. Nijerya, Gana ve Gambiya gibi İngilizce konuşulan ülkelerden gelen Batı Afrikalılar yirminci yüzyılın başlarından itibaren Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yüksek öğrenim kurumlarına devam ederken, frankofon meslektaşları Fransa'ya göç etme eğilimindeydi. 1980'lerde Senegalli, Malili ve Fildişililerin önemli bir kısmı New York'a yerleşmeye başlamış ve burada Manhattan'ın Yukarı Batı Yakası'nda Küçük Senegal adında bir Afrika mahallesi oluşturmuşlardır (Kane, 2011).

Bu Afrika diasporasının yerleşmesiyle birlikte, Ticaniyye ve Müridiyye sufi tarikatları Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne ihraç edilmiştir. ABD'de sufi tekkeleri (zaviye) gibi çok sayıda kurum bulunuyor ve sufi festivalleri (Magal ve Gamou) kutlanıyordu (Ebin ve Lake 1990, 1993, 1996). Bağları güçlendirmek, fon toplamak ve gelişen dinî

ekonomide ibadet hizmet sunmak için Afrika ve Batı arasında gidip gelen dinî elitlerin dolaşımı da bununla bağlantılı bir gelişmeydi. Avrupa'daki Müslüman topluluklar da Batı'daki dinî kurumlarını yeniden yaratmaya ve anavatanla bağlantılar kurmaya çalışmıştır (Soares, 2004; Kuczynski, 2002; Diallo, 1984). Bu ulusötesi göç literatürü, Afrikalı Müslüman diasporanın Batı toplumlarıyla barışçıl ve üretken bir şekilde ilişki kurarken aynı zamanda kendi toplumlarına da fayda sağlama yollarını belgelendirirken, yirmi birinci yüzyılın başında ortaya çıkan paralel bir literatür de çok farklı türde bir ulusöteciliği belgelendirmeye başladı.

1960'lı ve 1970'li yıllarda Afrika'da İslam üzerine yapılan araştırmaların çoğu ulus devletlerin sınırları içerisinde gerçekleşmiş ve Jan Aart Scholte'nin metodolojik bölgeselcilik olarak adlandırdığı "kavram ve soruların formüle edilmesi, hipotezlerin oluşturulması, ampirik kanıtların toplanması ve yorumlanması ve sonuçların bölgesel bir mekânsal çerçevede çıkarılması" (Scholte, 2003) yaklaşımından beslenmiştir. 1980'lerin sonlarından itibaren iki gelişme Afrika'daki İslam çalışmalarında bir paradigma değişimine neden olmuştur. Bunlardan ilki, sosyal bilimlerdeki küreselleşme dönüşüydü. Gerçekten de, teknolojik ilerleme nedeniyle küresel bağlantılılığın önemli ölçüde arttığı ve uzaktan iletişimi mümkün kıldığı algısı, metodolojik bölgeselciliğin temelden yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Sosyal ve beşerî bilimlerin tüm alanlarındaki akademisyenler ulusötesiliğe ve küresel bağlantılılığın yoğunlaşmasına dikkat etmeye başladılar. Bu Özel Sayı'daki makalelerin de kanıtladığı gibi, bu durum Afrika'daki İslam araştırmacılarını Afrikalı Müslümanların dünya ile etkileşim içinde olduğu daha geniş küresel bağlama bakmaya sevk etti.

1980'lerden itibaren Avrupa'daki ekonomik durgunluk ve sert göç yasalarının kabulü ile Amerika Birleşik Devletleri'nde piyango vize sisteminin oluşturulması, birçok Batı Afrikalı frankofon Müslümanın Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmesine neden oldu. Nijerya, Gana ve Gambiya gibi İngilizce konuşulan ülkelerden gelen Batı Afrikalılar yirminci yüzyılın başlarından itibaren Amerika Birleşik Devletleri'ndeki

yüksek öğrenim kurumlarına devam ederken, frankofon meslektaşları Fransa'ya göç etme eğilimindeydi. 1980'lerde Senegalli, Malili ve Fildişililerin önemli bir kısmı New York'a yerleşmeye başlamış ve burada Manhattan'ın Yukarı Batı Yakası'nda Küçük Senegal adında bir Afrika mahallesi oluşturmuşlardır (Kane, 2011).

Küreselleşme ve ulusötesilik bağlamında Zekeria Ould Ahmed Salem, Moritanya'daki İslami ilimlerin "küresel ölçekte geçerliliğini ve ilmi otoritesini ortaya koymaya devam ettiği" yolları belgelerken, Cheikh Abdoulaye Niang, Avrupa sömürge yönetiminin sonunda Batı Afrika'daki en büyük tek Müslüman örgüt olan Fayda Tijaniyya sufi topluluğunu tartışıyor. Niang ise yirmi birinci yüzyılda Afrika kıtasının ötesine, Avrupa ve Amerika'ya nasıl yayıldığını gösteriyor.

Mustafa Gueye Haidara (ö. 1980) tarafından Senegal Thies'te kurulan ve Şeyh Arona Faye tarafından Moncks Corner South Carolina'ya getirilen Mustafawi Sufi tarikatına odaklanan Yusuf Carter, Batı Afrika Sufizmini diasporik bağlamda da inceliyor. Carter, Amerika'nın güneyinde, ruhani terbiyenin "eski bir köle plantasyonunda yer alan bir camide gerçekleşen çeşitli bakım ve bedensel uygulama biçimleriyle mümkün hale geldiğini" savunuyor. Benzer bir şekilde, Brezilya'daki İslami ilimleri inceleyen Ayodeji Ogunnaike, Sahra'nın Kuzey Afrika ile Bilad-ı Sudan arasında ulema için bir değişim ve bağlantı yolu oluşturduğunu iddia ediyor. Ona göre Atlantik Okyanusu da Afrika ile Güney Amerika arasında aslında aşılabilir bir engel olmayıp, Afrikalı Müslümanların Bilad-ı Sudan geleneklerini Brezilya'ya -çok daha az ölçüde de olsa- yaymaları için fırsatlar sağlamıştır.

Gerçekten de Mağrip ve Sahra Altı Afrika'daki entelektüeller yüzyıllardır birbirleriyle alışverişte bulunmuşlardır. Mansour Kedidir de bu bağlamda Afro-Arap ilişkilerinin son on yıllarda nasıl geliştiğini ve Afrika'da Sosyal Araştırmaları Geliştirme Konseyi gibi entelektüel alışveriş için yeni pan-Afrika forumlarının oluşumunu gösteriyor

Steve Howard, Sudan Devlet Başkanı Gafar al-Nimeyri tarafından idam edilen Mahmud Muhammed Taha (1909–1985) tarafından kurulan

Sudanlı Cumhuriyetçi Kardeşler Hareketi'ni incelediği yazısında bundan sonra Cumhuriyetçilerin Sudan'da düşük bir profilde kaldığını ancak birçoğunun yurtdışındaki Sudan diasporasına katıldığını gösteriyor. Howard'ın anlattığı gibi Mahmud Muhammed Taha'nın takipçileri Amerika Birleşik Devletleri'nin yanı sıra Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi körfez ülkelerinde Cumhuriyetçi topluluklar kurdular.

Yeni küreselleşme çağı hiç şüphesiz STK'ların kalkınmada önemli rol oynadığı bir dönemdir. Afrika kıtasında faaliyet gösteren STK'lardan İslami insancılık nasıl etkilendi? Bu soruyu Rhea Rahman ve Ezgi Güner yanıtlıyor. Rahman, “bugün dünyanın en büyük ve en çok tanınan Batı merkezli İslami ilhamlı sivil toplum kuruluşu” olan Islamic Relief'i inceliyor. Ezgi Güner, Türkiye Merkezli Erenköy Cemaati'nin İslami okullarına bakıyor ve “bunların, Türkiye'deki 1990'lardaki devlet baskısına yanıt olarak tarikatların STK'laşması ve Afrika'daki neoliberal yeniden yapılanmanın ardından eğitimin STK'lar tarafından örgütlenmesinin örtüşen süreçleri tarafından üretildiğini” öne sürüyor.

Afrika'da İslam ve Teröre Karşı Savaş

Sömürgeci devletler, Afrika'nın sömürgeci işgalinin arifesinde Müslüman grupların ciddi direnişiyle karşılaşmıştır ve bu durum tarihçiler tarafından iyi bir şekilde belgelenmiştir.⁷ Ancak Afrikalı Müslümanlar, yirminci yüzyılın ikinci on yılında Avrupa sömürge yönetimine uyum sağlamış ve Avrupa sömürge yönetiminin geri kalanında kendilerini eğitimci misyonlarına adanmak için siyasi alanı sömürge devletine bırakmıştır (Robinson ve Triaud, 1997). Üçüncü on yıldan yirminci yüzyılın sonuna kadar ne sömürge devletleri ne de Afrikalı bağımsız ulus devletler militan İslam'dan kaynaklanan ciddi bir tehditle karşılaşmamıştır. Her ne kadar birkaç Müslüman militan Afrika devletlerinin laiklik iddiasına meydan okuyup İslam devleti çağrısında bulunsa

7 Jean-Louis Triaud'un Senusiyye, David Robinson'un Tijaniyye'den Umar Tall ve Ives Person'un Samory Toure üzerine çalışmaları bu tür direniş olaylarının kayda değer anlatımlarını sunmaktadır. (bkz. Triaud, 1995; Robinson, 1985; Person, 1975).

da bunlar çoğunlukla marjinaldi. Bağımsızlıktan sonraki ilk birkaç on yılda ulusal birliğe yönelik en ciddi tehdit etnik irredentizmdi. Yirmi birinci yüzyılın başında bu durum değişti. Atlantik kıyısındaki Moritanya'dan Doğu Afrika'daki Somali'ye kadar Sahil Afrikası, devlet dışı silahlı İslami grupların faaliyet alanı haline geldi.

Cumhurbaşkanı Chadli Benjedid tarafından başlatılan demokratik sürecin ordu tarafından raydan çıkarıldığı Cezayir'de, "Cezayirli Afganlar" silahlı İslami gruplara katılarak hükümete ve bazı sivillere karşı geniş çaplı şiddete başvurdu. Cezayir ordusunun kitlesel baskısı cihatçıları Sahra'nın "yönetilmeyen bölgeleri" olarak adlandırılan bölgelerde yeniden konuşlanmaya zorladı. Özellikle Kuzey Mali'de, 1990'larda adam kaçırmaya ve çeşitli kaçakçılık biçimleri yoluyla büyük miktarda kaynak elde ettiler. Ayrıca sosyal dokuya sızdılar ve bölgedeki marjinal gruplarla ittifaklar kurdular. Sınırlı kaynakları ve muhtemelen bu tehdide karşı siyasi irade eksikliği nedeniyle Mali Devleti bu grupların büyümesini engellemek için çok az şey yaptı. 2011 yılında cihatçılar Mali ordusunu yenilgiye uğrattı ve Kuzey Mali'yi neredeyse bir yıl boyunca işgal etti. Fransa'nın askerî desteğiyle cihatçılar yenilgiye uğrattıldı ancak gerilla savaşı yürütmeye devam ettiler. Küreselleşme paradigması ve güvenlik çalışmalarının etkisi altında Mali'deki cihatçılar üzerine birçok çalışma yapılmıştır (Thurston, 2020; Daniel, 2012; Laurent, 2013; Galy, 2013; Lasserre ve Oberlé, 2013; Tazaghart, 2011; Keenan, 2009; Wehrey ve Boukhars, 2013; International Crisis Group, 2013; CERI, 2013).

Kuzey Nijerya'da da benzer güvenlik endişeleri Boko Haram adlı bir isyan grubu tarafından yaratılmıştır. Nijerya ordusu 2009 yılında Boko Haram'ı bastırarak grubu yeraltına itmiştir. Bu, sömürge sonrası Afrika'da devlet dışı bir aktör tarafından yönetilen en ciddi isyanı tetikledi. Boko Haram grubu çeşitli yollarla muazzam mali kaynaklar, sofistike eğitim imkanları ve silah elde etti ve sadece Kuzey Nijerya'da değil, aynı zamanda Çad Gölü Bölgesi'nde de uzun süreli gerilla savaşına girişti. Komşu Batı Afrika devletlerinin (Nijerya, Nijer, Çad ve Kamerun) kendilerini bastırmak amacıyla bir koalisyon oluşturmasına rağmen,

örgüt bugüne kadar hala faaliyetlerini sürdürmektedirler. Tıpkı Kuzey Mali Cihatçıları gibi, Boko Haram'ı da inceleyen çok sayıda çalışma yapılmıştır (Mustapha ve Meagher, 2020; Thurston, 2018; Smith, 2015)⁸. Küresel cihat paradigmasından beslenen bu çalışmalar Boko Haram'ın yayılmasını, finansman kaynaklarını, eleman kazanma üslerini ve ulusötesi bağlantılarını açıklamaya çalışmıştır. Araştırmacıların bu grupları incelerken karşılaştıkları en büyük zorluk, sahadaki durumun güvenilir etnografik saha çalışması yapmalarına izin vermesidir. Ayrıca, grubun faaliyetleri hakkında gerçek bilgilere sahip olan Nijeryalilerin çoğu misillemeden korktukları için bilgi vermekten kaçınmaktadır. Sonuç olarak, Afrika'daki Cihatçı gruplarla ilgili bu çalışmaların çoğunun bulguları, gelecekte daha güvenilir bilgiler ortaya çıktığında muhtemelen yanlışlanacaktır.

Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları

Kurucularının yazılarında da görüldüğü üzere, sosyal bilim araştırmaları, ilk dönemlerinden yirminci yüzyıla kadar toplumsal cinsiyete çok az duyarlılık göstermiştir. Yirminci yüzyıl boyunca feminist akademi-deki genişleme, sosyal bilimler araştırmalarının toplumsal cinsiyet önyargısına meydan okumuştur. Küreselleşme ve ulusötesi çalışmaların metodolojik bölgeciliğe meydan okuması gibi, toplumsal cinsiyet çalışmaları da sosyal ve beşeri bilimlerin tüm alanlarındaki akademisyenleri toplumsal cinsiyete duyarlı olmaya zorlamıştır. Bu paradigma değişimi İslami çalışmalarda da hissedilmiştir. İslami çalışmalardaki bazı feminist çalışmaların meydan okuduğu mitler arasında, ataerkil Müslüman toplumların Müslüman kadınlara eylemde bulunmaları için çok az alan tanıdığı fikri de vardı. Saba Mahmood'un Mısır'daki İslamcı kadınları ele alan ve feminist çalışmaların Müslüman kadınların itaatkârlığına dair pek çok varsayımına meydan okuyan *The Politics of Piety* adlı çalışması bu doğrultuda bir dönüm noktasıdır. Mahmood,

8 Ayrıca bakınız (Perouse de Montclos, 2014; Ostien 2011; Higazi ve Brisset-Foucault, 2013; Anonim, 2012; Abimbola, 2011; Adesoji, 2010; Loimeier, 2012; Brigaglia, 2012)

dindarlığın Müslüman kadınları yabancılaştırmak bir yana, aslında onlara daha fazla özgürlük verdiğini savunmuştur (Mahmood, 2004).

Afrika'daki feminist akademisyenler Afrika'da sosyal bilimleri geliştirmek için bir koalisyon oluşturdular. Senegal merkezli büyük bir sosyal bilimler konsorsiyumu olan ve tüm bölgelerden (Kuzey, Batı, Doğu, Orta ve Güney Afrika) ve farklı dilsel geleneklerden (Arabofon, Frankofon, Anglofon ve Lusofon) Afrikalı akademisyenleri bir araya getiren Sosyal Bilimleri Geliştirme Konseyi (the Council for the Development of Social Sciences, CODESRIA) sponsorluğunda, Afrika sosyal bilimlerine toplumsal cinsiyet perspektifi getirme ihtiyacı üzerine dönüşüm noktası niteliğinde bir çalışmayla başlayan önemli bir araştırma bütünü ürettiler (Imam ve ark., 1997). CODESRIA daha sonra çok etkili bir forum haline gelen ve *Gender and Fundamentalisms* (Toplumsal Cinsiyet ve Fundamentalizmler) (Sow, 2019) de dâhil olmak üzere çeşitli yayınlara yol açan yıllık bir toplumsal cinsiyet enstitüsü başlattı. Fatou Sow ve Aicha Imam gibi önde gelen Afrikalı feminist akademisyenler de “hayatları İslam'dan kaynaklandığı söylenen kanunlar ve gelenekler tarafından şekillendirilen, koşullandırılan veya yönetilen kadınlar için bilgi, destek ve kolektif bir alan sağlayan” *Women Living Under Muslim Laws* (Müslüman Hukuku Altında Yaşayan Kadınlar) adlı uluslararası bir dayanışma grubuna dâhil olmuştur. “İslam'ın devlet dinî olduğu ülkelerde veya devletlerde, Müslüman çoğunluğa sahip laik devletlerde ve azınlık dinî yasalarla yönetilen Müslüman topluluklarda yaşayan kadınların; siyasi grupların dinî yasalar talep ettiği laik devletlerde; dünyanın dört bir yanındaki göçmen Müslüman topluluklarda; doğrudan veya çocukları aracılığıyla kendilerine Müslüman yasaları uygulanabilen gayrimüslim kadınların ve Müslüman topluluklarda/ailelerde doğan, otomatik olarak Müslüman olarak kategorize edilen ancak kendilerini böyle tanımlamayan kadınların” karşılaştıkları zorlukları belgelemeye çalışan angaje bir akademik çalışma örneğidir.⁹

9 Detaylı bilgi için WLUML web sayfasına bkz. <https://www.wluml.org>

Bir başka akademik çalışma grubu da sömürge öncesi Müslüman toplumlarda kadınların liderliğini araştırmıştır. Kuzey Nijerya'da, on dokuzuncu yüzyıl cihat hareketlerine ilişkin sömürgeci tarih yazımına meydan okuyan literatür erkeklere, özellikle de Sokoto Halifeliği'nin kurulmasıyla sonuçlanan on dokuzuncu yüzyıl reform ve devlet kurma hareketine liderlik eden Osman Dan Fodio, kardeşi Abdullahi Dan Fodio ve Osman Dan Fodio'nun oğlu Mohamed Bello'ya odaklanmıştır. Ancak reform hareketi aslında tamamen erkeklerin işi değildi. Kadınlar sadece erkekleri destekleyen anneler, eşler ve kız kardeşler olarak değil, aynı zamanda kendi başlarına öğretmenler ve yazarlar olarak da reform hareketinde önemli roller oynadılar. Jean Boyd ve Beverly Mack'in çalışmaları (Boyd, 1989; Boyd ve Mack, 2000; Boyd ve Mack, 1997) kadınların eğitiminin sömürge öncesi Müslüman toplumlarda bile nadir olmadığını vurgulamaktadır. Osman Dan Fodio'nun ailesinde, annesi ve tüm kızları da dâhil olmak üzere kadınlar iyi eğitimliydi. Nana Asmau (Dan Fodio'nun kızı) ve kız kardeşleri Arapçanın yanı sıra Hausa ve Fulfude dillerinde de okuyup yazıyorlardı, böylece bilgilerini tabandaki topluluklarla paylaşabiliyorlardı. Nana Asmau, İslami bilgileri Hausa ve Fulfulde dillerinde yazdığı didaktik şiirler şeklinde öğrettiği Yan Taru adında bir kadın grubu oluşturdu. Bu kadınlar şiirleri ezberliyor ve evlerine döndüklerinde diğer kadınlara da öğretiyorlardı. Ayrıca Mack, kadınlar tarafından imzalanmış metinlerin bulunmamasının, kadın yazarların yokluğunu göstermeyeceğini ikna edici bir şekilde savunmuştur. Pek çok kadın eserlerini imzalamamış ya da alçakgönüllülüklerinden ötürü kocaları adına imzalamış olabilir. Ancak daha da önemlisi, metinsel bilgi bilginin yalnızca bir biçimiydi ve hatta en üstün biçimi bile değildi. Somutlaştırılmış bilginin diğer biçimleri ustalar ve müritler arasında sözlü olarak aktarılıyordu. Kadınlar sufi önderler olarak hareket etmiş ve ezoterik bilgiyi diğer kadınlara aktardıkları çalışma halkalarına liderlik etmişlerdir (Mack, 2008).

Sömürgecilikten sonra İslami eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte, kadınlar ulema olarak eğitildikleri ve kendi okullarını ve İslami maneviyatı teşvik etmek için bir dizi başka ortam yarattıkları için eğitime

daha fazla dâhil oldular. Özellikle Nijerya'da 1970'lerde başlayan modern İslami okullar kurma eğilimi, kadınlar arasında okuryazarlığın yaygınlaşmasına ve kadın ulemanın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Umar, 2003). Komşu Nijer'de Müslüman kadınların eğitim ve kalkınma alanındaki liderliği artık akademik ilgi görmektedir (Alidou, 2005).

Timbuktu Çalışmalarından Sömürgecilik Çalışmalarına

Daha önce de belirtildiği gibi, birkaç tarihçi ve İslam uzmanı on yıllardır Afrikalı Müslümanlar tarafından Arapça ve Ajami dillerinde üretilen ilim üzerine çalışmaktadır. Onların çalışmalarına ne Afrika dışındaki İslam uzmanları ne de Afrika'da bilgi üretimi üzerine düşünen sosyal bilimciler tarafından atıfta bulunulmuştur. Ancak yirmi birinci yüzyılın başında, çeşitli nedenlerle bu ilme yeniden ilgi duyulmaya başlandı. Bu nedenlerden ilki, kütüphanelerin kataloglanması için fon bulunmasıydı. Suudi Arabistan'ın eski Petrol Bakanı Şeyh Ahmed Zeki Yamani, İslami el yazmalarını araştırmak, görüntülemek, kataloglamak, düzenlemek, incelemek ve yayımlamak yoluyla İslami yazılı mirası belgelemek ve korumak için Londra'da Al-Furqan Vakfı'nı kurdu. Al-Furqan, Senegal, Mali, Gana, Nijerya vb. ülkelerdeki düzinelerce özel ve kamusal Afrika el yazması koleksiyonunun kataloglanmasına sponsor olmuştur. Al-Furqan'ın çalışmalarına dayanarak, Kuzey Amerika'da yaşayan birkaç akademisyen daha sonra bu eserleri daha geniş kitlelere ulaştırma görevini üstlendi. Charles Stewart ve Bruce Hall, Urbana Champaign'deki Illinois Üniversitesi'nde bir Batı Afrika Arapça el yazmaları çevrimiçi veri tabanı kurdu. Bu alandaki bir diğer lider olan John Hunwick, Avrupa, Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki geniş bir akademisyen ağını Afrika'daki İslami entelektüel tarihi haritalandırma projesi etrafında harekete geçirmiş ve bu da daha önce bahsedilen ve birkaç ciltte binlerce sayfaya ulaşan Afrika Arap Edebiyatı'nın yayınlanmasına yol açmıştır (O'Fahey, 1994, 2003; Hunwick, 1995, 2003; Stewart, 2015).

Afrika'daki ve özellikle Timbuktu'daki özel kütüphanelerin sahipleri de Afrika'daki İslami ilimler hakkında bilgi sahibi olmak için üzerlerine düşeni yaptılar. Bu el yazmalarını korumak için işbirliği içinde çalışmak üzere SAVAMA-DCI adlı bir STK kurdular. Tüm bu gelişmeler, Afrika da dâhil olmak üzere sosyal bilimcileri bu ilme dikkat etmeye zorladı. Afrika'da Sosyal Bilimler Çalışmaları Konseyi ve Güney Afrika İnsan Bilimleri Araştırma Konseyi, Cape Town Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü ve bazı Timbuktu uleması ile ortaklaşa, en önemlisi Afrika'da İslami ilimler alanında bir dönüm noktası olan *Timbuktu'nun Anlamları* (Jeppie ve Diagne, 2008) adlı kitap olmak üzere bir dizi etkili çalışma üretti. Afrika'nın önde gelen sosyal bilimler konsorsiyumlarından CODESRIA'nın bu İslami entelektüel geleneği sosyal bilimcilerin dikkatine sunmak üzere çalışmalar başlatması ve çalışma grupları oluşturması önemli bir gelişmeydi.

Aslında CODESRIA'nın kurucuları arasında yer alan ve geleneksel İslami eğitim kurumlarına devam etmiş olan ünlü Senegalli Mısırbilimci Cheikh Anta Diop gibi birkaç kişi, Sahra Altı Afrika'da bir İslami kütüphanenin varlığından haberdardı. Yine de CODESRIA'nın kuruluşundan sonra Afrika'da İslami ilim çalışmalarını desteklemeye başlaması için birkaç on yıl geçmesi gerekti. Bunun nedeni, sömürgeci işgalin ardından sosyal ve beşeri bilimlerin Afrika'ya girmesinin Valentin Mudimbe'nin deyimıyla Batılı epistemolojik düzenin dayatılmasına yol açmasıydı (Mudimbe, 1988). Bu durum, bu geleneğin dışında kalan entelektüellerin ve bilgi birikiminin fiilen marjinalleşmesine yol açmıştır. Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo ve Sabelo Gatsheni-Ndlovu gibi dekoloniyal akademisyenlerin yazılarında ["epistemicides" (epistemi kirliliği) olarak adlandırdıkları şeyin neden olduğu kayba dikkat çekerek] (de Souza Santos, 2014; Mignolo, 1995; Mignolo, 2011; Gatsheni-Ndlovu, 2013) etkili olmaya başlayınca, Afrika'daki sosyal bilimciler Afrika çalışmalarının ve Afrika biliminin sınırlarını genişletme ve dolayısıyla Avrupalı olmayan bilgilere dikkat etme ihtiyacı konusunda daha fazla farkındalık kazanmıştır. Bu nedenle, Afrika'daki İslami ilim çalışmaları artık sömürgecilik karşıtı düşünürler

tarafından savunulan epistemik adalet için verilen daha büyük mücadeleden bir parçası olarak algılanmaktadır.¹⁰

Afrika'da İslam Üzerine Yeni Bilgi Üretim Alanları

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Afrika'da İslam üzerine yapılan akademik çalışmaların çoğu esasen Batı ve bazı Afrika devlet üniversitelerinde yürütülmüştür. Ancak yirminci yüzyılın başında Afrika'da İslam üzerine araştırma yapan kurumların sayısı ve araştırmalarını yayma fırsatları önemli ölçüde arttı. Bunun nedenlerinden biri modern İslam üniversitelerinin kurulmasıydı. 1980'lerin başında Sahra Altı Afrika'daki tek modern İslam üniversitesi Sudan'daki Umdurman Üniversitesi'ydü. İslam Konferansı Örgütü 1986 yılında Nijer'de Say'da Arapça eğitim veren ilk modern İslam üniversitesini kurdu. 1986 ve 2020 yılları arasında, Sahra Altı Afrika'da İslam ve Müslüman toplumlar hakkında bilgi üretimine önemli katkılarda bulunan düzinelerce İslami kolej ve üniversite kuruldu. Buna ek olarak, Kuzey Afrika kurumları da Sahra Altı Afrika ve özellikle de Kuzey Afrika ile ilişkileri üzerine çalışmaya ilgi duydu. Senusiyye, Kadiriyye ve Ticaniyye gibi sufi tarikatlarının başlangıçları Kuzey Afrika'da olsa da bu tarikatların takipçilerinin ezici çoğunluğu Sahra Altı Afrika'da yaşamaktadır. Fas gibi kültürel ve siyasi nüfuzlarını genişletmek isteyen Kuzey Afrika devletleri, çeşitli akademik konferanslara ev sahipliği yaparak, Batı Afrikalı öğrencilere Fas'ta eğitim görmeleri için burs sağlayarak ve Kuzey Afrika/Sahra Altı ilişkileri üzerine araştırmalar üreterek bu tür ilişkileri yeniden canlandırmıştır. 1980'lerin başında, Kral 2. Hasan'ın Kraliyet Ramazan derslerinin aranan konuşmacısı Senegalli akademisyen İbrahim Mahmood Diop'un (ö. 2014) önerisiyle, misyonu Kuzey ve Batı Afrika'nın ortak mirasının, özellikle de dinî ve entelektüel tarihinin incelenmesini teşvik etmek olan bir Afrika Çalışmaları Enstitüsü kurdu.

10 Ebrima Sall (CODESRIA'nın İslami ilimleri destekleme girişimlerinin çoğunu yöneten eski Genel Sekreteri), Afrika'daki İslami ilimler üzerine yakın zamanda yayımlanan bir saha çalışmasının sonuç bölümünde, sosyal bilimlerin Afrika'daki İslami ilimlerden öğrenebileceği dersler üzerine düşünmüştür (Sall, 2021).

Rabat Üniversitesi Afrika Çalışmaları Merkezi, konferanslar ve yayınlar etrafında Kuzey ve Sahra Altı entelektüellerinden oluşan geniş bir topluluğu harekete geçirdi ve Sahra ötesi ilişkileri önemli bir şekilde belgeledi, böylece akademide Afrika'nın ve Sahra Altı Afrika'nın bal-kanlaştırılmasına meydan okudu.

Sonuç

2000 yılında Nehemia Levtzion ve Randall Pouwels tarafından Afrika'da İslam üzerine son teknoloji ürünü bir inceleme yayınlandı (Levtzion ve Pouwels, 2000). Bu çalışma, önceki kırk yılın en tanınmış akademisyenlerini bir araya getirmiştir. Katkıda bulunanların da açıkça belirttiği gibi, Batılı tarihçiler alana ezici bir çoğunlukla hâkimdi. Yirmi yıl sonra, 2020'de Fallou Ngom, Mustafa Kurfi ve Toyin Falola (Ngom ve diğerleri, 2020) böyle bir başka incelemeyi koordine etti. Ancak bu kez, çoğunluğu Afrikalı akademisyenlerden oluşan ve birçoğu Batı üniversitelerinde ders veren çok daha geniş bir tema, disiplin ve akademisyen grubunu içeriyordu. Bu durum, İslam'ın ağırlık merkezi Asya ve Kuzey Afrika'dan Sahra Altı Afrika'ya kaydıkça hızlanmaya devam etmesi muhtemel olan alanın büyümesine ve karmaşıklığına tanıklık etmektedir.¹¹

11 World Religion Database'in tarihsel tahminlerine göre, 20. yüzyılın başında Sahra Altı Afrika'da 11 milyon Müslüman vardı. Bu sayı 2010 yılında 234 milyona, yani küresel Müslüman nüfusun yaklaşık yüzde 15,5'ine yükselmiştir. Süregelen bu değişim 21. yüzyılın önümüzdeki on yıllarında zirveye ulaşacaktır. 2050 yılına gelindiğinde dünya genelinde 2010 yılında 1,6 milyar olan Müslüman sayısının 2,76 milyara, yani dünya nüfusunun neredeyse %30'una ulaşacağı tahmin edilmektedir. Sahraaltı Afrika'da yaşayan dünya Müslümanlarının 2010 yılında %15.5 olan payı 2025 yılında %24.3'e yükselecektir. Halihazırda diğer tüm bölgelerin toplamından daha fazla dünya Müslümanına (%61,7) ev sahipliği yapan Asya, daha küçük bir payla da olsa (%52,8) dünya Müslümanlarının çoğunluğuna ev sahipliği yapmaya devam edecektir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika ise dünya Müslümanları içindeki payını kabaca koruyacak ve 2050 yılında %19,8'den %20,0'ye çok az bir artış gösterecektir. Küresel Müslüman nüfustaki bu demografik değişimle birlikte, Sahraaltı Afrika'nın İslami çalışmalarında daha fazla akademik ilgi görmesi muhtemeldir. (bkz. McClendon, 2017).

Alanın büyümesi, birçok büyük Batı üniversitesinde Afrika'daki İslam üzerine uzmanların atanması ve büyük yayınevlerinde gelişen dergi ve kitap serileri ile de kanıtlanmaktadır. Alan aynı zamanda antropologlar, siyaset bilimciler, tarihçiler, coğrafyacılar ve din bilimcileri de dâhil olmak üzere çok sayıda sosyal bilimcinin ilgisini çekmiştir. Bu akademisyenlerin çoğu sosyal bilimler ve beşeri bilimlerdeki titiz akademik eğitimlerini, bilim dilleri (İslam çalışmalarında büyük bir ikincil literatürün üretildiği İngilizce, Almanca ve Fransızca) ve saha araştırması dilleri (elbette Arapça, ama aynı zamanda Hausa, Fulfulde ve Swahili gibi Afrika'daki Müslüman halkların dilleri) bilgisiyle birleştirdikleri için alan karmaşıklık ve karmaşıklık bakımından da büyümüştür.

Erken bağımsızlık döneminde Batılı akademisyenler bu alanı tekellerine alırken, Afrika'da üniversitelerin çoğalması ve bu üniversitelerde ve Batı üniversitelerinde, bazıları araştırmalarına kendi (emik) bakış açılarını getiren birçok Afrikalının atanması, alanda daha fazla karmaşıklığa yol açmıştır. Afrika'da İslam üzerine yapılan araştırmaların daha geniş İslami çalışmalar ve Afrika Çalışmaları alanında büyük ölçüde göz ardı edildiği önceki dönemlerin aksine, son yıllarda bu alanda üretilen ve büyük üniversite yayınevlerinde basılan çığır açıcı çalışmalar, coğrafi ilgileri daha önce Afrika'ya odaklanmamış İslamiyatçılar tarafından gerçekleştirilmektedir. İslam Çalışmaları alanında dünyanın önde gelen yayıncısı E. J. Brill, İslam çalışmalarında yaygın olarak atıfta bulunulan iki düzine ciltlik bir Afrika'da İslam serisi kurmuştur. Genişleyen literatür ve artan talep, başka özel serilerin oluşturulmasına yol açtı.

İslam Ansiklopedisi, iki tam baskısı yayımlanmış ve üçüncüsü derlenmekte olan İslam üzerine en önemli referans eseridir. İlk baskı yirminci yüzyılın başında başlatılmış ve 1938 yılında tamamlanmıştır. İlk baskı Avrupa emperyal hegemonyasının en parlak döneminde yayımlanmış ve dolayısıyla onun epistemolojileri ve stereotiplerinden etkilenmiştir. Afrika İslamı bu baskıda büyük ölçüde yer almamıştır. Aynı önyargı, üzerinde 1960'ların başında çalışılmaya başlanan

ikinci baskıyı da büyük ölçüde etkilemiştir. Sahra Altı Afrika'da İslam'ın tanınan bir araştırma alanı haline geldiği 1990'lı yıllardan itibaren uzmanlar ikinci baskıya katkıda bulunmaya davet edilmiştir. Halen devam etmekte olan üçüncü baskı Afrika İslamı'na daha fazla önem vermektedir.

1970 ve 1980'lerde Afrika'daki İslam alanındaki akademisyenlerin çoğu bulgularını *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *the Revue du monde musulman*, *the Bulletin of the Institut fondamental d'Afrique noire*, *the Journal of African History*, *Kano Studies*, ve *The Journal of the Historical Society of Nigeria* gibi dergilerde yayımladı. 1984 yılında Paris'teki *Maison des Sciences de L'Homme'da* *Islam Tropical* adlı bir araştırma programı kurulmuş ve bu program *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* adlı özel bir dergi başlatmıştır. Bu dergi son otuz yılda Avrupa, Amerika, Asya ve Afrika'dan akademisyenlerin çalışmalarını içeren ve Afrika'daki İslam anlayışımızı önemli ölçüde geliştiren birkaç düzine cilt yayımladı. Amerika'da da 1990 yılında benzer bir dergi kuruldu. Başlangıçta *Sudanica Africa* olarak adlandırılan bu dergi daha sonra Brill tarafından satın alınarak *Islamic Africa* adını aldı ve önemli bir dergi haline geldi.

1980'lerin ortalarından itibaren Afrika'da düzinelere kolej ve İslam üniversitesinin kurulması, özellikle Arapça alanında araştırma çıktı- larını önemli ölçüde artırmıştır. Nijer'de *Les Annales de l'Université Islamique de Say* dergisinin kurulmasından bu yana geçen otuz yıl içinde, bu üniversitenin öğretim üyeleri Afrika'da İslam hakkında önemli araştırmalar üretti. Toplamda binlerce sayfa tutan ve saygın bir akademik standartta birkaç düzine makale içeren birkaç cilt Arapça olarak yayımlandı ve bunların büyük bir kısmı Afrika'daki Müslüman toplum- ların tarihi ve antropolojisi ile ilgiliydi. Buna ek olarak, Arapça eğitimi almış Afrikalılar Arapça yüzlerce tez, kitap ve broşür yazmışlardır ki bunların analizi bu makalenin kapsamı dışındadır.

Son olarak, bilgi iletişim teknolojilerini kullanımını Afrika'daki Müslüman kamusal entelektüellerin bulgularını önemli ölçüde

yaygınlaştırmıştır. Afrika İslami cemiyetlerinin uygun fiyatlı çevrimiçi dergileri ve web siteleri, internete büyük miktarda yazı ve sözlü belge koymuştur. Müslüman entelektüellerin çalışmalarının çoğu Batı dillerine çevrildi ve çevrimiçi olarak erişilebilir hale getirildi. WhatsApp grupları bu literatürün önemli bir kısmını dolaşıma sokmaktadır. Afrika'da İslam hakkındaki bilgileri yayan diğer iki platform ise vaazların sesli ve görüntülü kayıtları ve ilmî eserlerin yorumları olarak YouTube ve Facebook'tur. Skype ve Zoom gibi platformlar aracılığıyla oluşturulan çalışma grupları, üstatların dünya çapındaki öğrencilere uzaktan eğitim vermesini sağlamaktadır. Birçok Batı üniversitesinde Afrika İslamı üzerine bir dizi güçlü program kurulmuştur. Bu programlar yıllık konferansların yanı sıra Afrika'da İslam hakkında yeni yayınlanan kitapların yer aldığı konferans serilerine sponsorluk yapmaktadır. Afrika dışında araştırma yapan İslam çalışmaları fakülteleri, iş tanımlarında Afrika'daki İslam'a olan ilgilerini giderek daha fazla ifade etmektedir. Eğer Afrika'da İslam birkaç on yıl önce ihmal edilmiş bir alan idiyse, şimdi en azından kalabalık bir alan olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abimbola, A. (2011). Between maitatsine and Boko Haram: Islamic fundamentalism and the response of the Nigerian State. *Africa Today*, 57, 99-119.
- Adesoji, A. (2010). The Boko Haram uprising and Islamic revivalism in Nigeria. *Africa Spectrum*, 45, 95-108.
- Al-Hajj, M. A. (1973). The Mahdist tradition in northern Nigeria (Doktora tezi). Ahmedü Bello University, Zaria.
- Alidou, O. (2005). *Engaging Modernity: Muslim women and the politics of agency in postcolonial Niger*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Amselle, Jean-Loup. (1977). *Les Négociants de la savanne*. Paris: Anthropos.
- Amselle, Jean-Loup. (1985). Le wahabisme à Bamako (1945-1985). *Canadian Journal of African Studies*, 19, 345-57.
- Anonymous. (2012). The popular discourses of salafi radicalism and salafi counter-radicalism in Nigeria: A Case Study of Boko Haram. *Journal of Religion in Africa*, 42, 118-44.

- Babou, Cheikh Anta Mbacké. (2007). *Fighting the greater jihad: Amadu bamba and the founding of the muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Athens: Ohio University Press.
- Barth, H. (1857–1858). *Travels and discoveries in orth and Central Africa* (5. vol). London: Longman Green.
- Bava, S. (2002). Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille. *Hommes et Migrations*, 1224, 46–55.
- Bava, S. (2017). *Routes Migratoires et Itinéraires religieux: Des Sénégalais mourides entre touba et Marseille*. Paris: Panafrica.
- Behrman, L. (1970). *Muslim brotherhoods and politics in Senegal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ben Amara, R. (2020). *The Izala movement in Nigeria: Genesis, fragmentation, revival*. Göttingen: Gottingen University Press.
- Boyd, J. ve Beverly M. (1997). *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman dan Fodiyo (1793–1864)*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Boyd, J. ve Beverly, M. (2000). *One woman's Jihad: Nana Asma'u, scholar and scribe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Boyd, J. (1989). *The Caliph's sister: Nana Asma'u, 1793–1865: Teacher, poet, & Islamic Leader*. London: Frank Cass.
- Brigaglia, A. (2012). Ja'far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic trust: reflections on the genesis of the Boko Haram phenomenon in Nigeria. *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 35–44.
- Cardaire, M. (1954). *L'Islam et le Terroir Africain*. Dakar: IFAN.
- CERI. (2013). Le Sahel dans la Crise Maliennne, Paris, CERI Juillet. 01.03.2020 tarihinde <http://www.sciencespo.fr/cei/fr/content/dossiersducei/le-sahel-dans-la-crise-maliennne> adresinden erişildi.
- Clapperton, H. (1826). *Narrative of Travels and Discoveries in North and Central Africa, in the Years 1822, 1823 and 1824*. London: J. Murray.
- Clapperton, H. (1829). *Journal of a second expedition into the interior of Africa*. London: J. Murray Inc.
- Copans, J. (1988). *Les Marabouts de L'arachide*. Paris: L'Harmattan.
- Coulon, C. (1981). *Le marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pedone.
- Daniel, S. (2012). *AQMI Al-Qaida au maghreb Islamique: L'industrie de L'enlèvement*. Paris: Fayard.
- de Souza Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Diallo, M. (1984). Les Marabouts de Paris: Permanences et transformation de L'irrational en France. *Çinde Blaise N'djehova ve Massaër Diallo (Ed.), Un Regard Noir: Les Français Vus par les Africains*. Paris: Autrement.

- Diouf, M. ve Mara Leichtman, eds. (2009). *New Perspectives on Islam in Senegal: conversion, migration, wealth, and knowledge*. New York: Palgrave MacMillan.
- Ebin, V. ve Rose, L. (1990). Camelots à New York: Les Pionniers de L'immigration Sénégalaise. *Hommes et Migrations*, 1132, 32-37.
- Ebin, V. ve Rose, L. (1993). Les commerçants mourides à Marseille et à New York: Regards sur les stratégies D'implantation. İçinde Emmanuel Grégoire ve Pascal Labazée (Ed.), *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest: Logiques et Pratiques d'un Groupe D'hommes D'affaires Contemporains* (ss. 101-123). Paris: Karthala.
- Ebin, V. ve Rose, L. (1996). Making room versus creating space: The construction of spatial categories by itinerant mouride traders. İçinde Barbara Metcalf (Ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe* (ss. 92-109). Berkeley: University of California Press.
- Evers Rosander, E. (2000). Money, marriage and religion: Senegalese women traders in tenerife, Spain. İçinde Thomas Salter ve Kenneth King (Ed.), *Africa, Islam and Development* (ss. 167-191). Edinburgh: Centre for African Studies, University of Edinburgh.
- Evers Rosanders, E. (2004). Going and not going to porokhane: Mourid women and pilgrimage in Senegal and Spain. İçinde Simon Coleman ve John Eade (Ed.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (ss. 69-90). London: Routledge.
- Galy, M. (2013). *La Guerre au Mali: Comprendre la crise au sahel et au Sahara. Enjeux et Zones d'Ombre*. Paris: La Découverte.
- Gatsheni-Ndlovu, S. (2013). *Coloniality of power in post-colonial Africa: Myths of decolonization*. Dakar: CODESRIA.
- Gueye, C. (2002). *Touba: La capital des mourides*. Paris: Karthala.
- Higazi, A. ve Florence Brisset-Foucault. (2013). Les origines et la transformation de l'insurrection Boko Haram au Nord du Nigéria. *Politique Africaine*, 130, 137-64.
- Hunwick, J. (1995). *Arabic literature of Africa: The writings of Central Sudanic Africa* (Vol 2). Leiden: Brill.
- Hunwick, J. (2003). *Arabic Literature of Africa: The writings of Western Sudanic Africa*. Leiden: Brill, C. 4.
- Imam, A; Amina, M. ve Fatou, S. (1997). *Engendering African Social Sciences*. Dakar: CODESRIA.
- International Crisis Group. (2013). *Mali, security, dialogue and meaningful reform*. Africa Report 201. April. 31.12.2013 tarihinde <https://icg-prod.s3.amazonaws.com/mali-security-dialogue-and-meaningful-reform.pdf> adresinden erişildi.
- Jeppie, S. ve Souleymane, B. D., (Ed). (2008). *The meanings of Timbuktu*. Cape Town ve Dakar: Human Sciences Research Council & Codesria.
- Kaba, L. (1974). *The wahhabiyya: Islamic reform and politics in french West Africa*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kane, O. (2003). *Muslim modernity in postcolonial Nigeria*. Leiden: Brill.

- Kane, O. (2011). *The homeland is the Arena: Religion, transnationalism, and the integration of Senegalese immigrants in America*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Keenan, J. (2009). *The Dark Sahara: America's war on terror in Africa*. New York: Pluto Press.
- Kobo, O. (2012). *Unveiling modernity in West African Islamic reforms 1950–2000*. Leiden: Brill.
- Kuczynski, L. (20029). *Les Marabouts Africains à Paris*. Paris: CNRS.
- Lasserre, I, ve Thierry, O. (2013). *Notre Guerre Secrète au Mali*. Paris: Fayard.
- Last, M. (1967). *The sokoto caliphate*. London: Longman.
- Laurent, S. (2013). *Sahelistan: De la Libye au Mali: Au Cœur du nouveau jihad*. Paris: Seuil.
- Levtzion, N. ve Randall, P. (Ed). (2000). *The history of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Loimeier, R. (1997). *Loimeier Islamic reform and political change in Africa*. Evanston: Northwestern Univesity Press.
- Loimeier, R. (2012). The Development of a militant religious movement in Nigeria. *Africa Spectrum*, 2, 137-55.
- Loimeier, R. (2013). *Muslim Societies in Africa: A historical anthropological*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mack, B. (2008). Muslim women scholars in the nineteenth and twentieth centuries: Morocco to Nigeria. İçinde Shamil Jeppie ve Souleymane Bachir Diagne (Ed.), *The Meanings of Timbuktu* (ss. 165–179). Cape Town ve Dakar: Human Sciences Research Council & Codesria.
- Mahadi, A. (1982). The state and the economy, the arauta system and its role in shaping the society and economy in Kano with particular reference to the eighteenth and nineteenth Century (Doktora tezi). Ahmedü Bello University, Zaria.
- Mahmood, S. (2004). *Politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.
- Marty, P. (1913). *Les Mourides d'Amadou bamba (Revue de monde Musulman)*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1916). *Etudes sur l'islam Maure*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1917). *Etudes sur l'islam au Sénégal*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1920–1921). *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan Français*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1921). *L'islam en Guinée: Fouta Diallon*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1922). *Etude sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. Paris: Leroux.
- Marty, P. (1926). *Etudes sur l'islam au Dahomey*. Paris: Leroux.
- McClendon, D. (2017). *Sub-Saharan Africa will be home to growing shares of the world's Christians and Muslims*, Pew Research Center, 01.12.2020 tarihinde <http://www.pew-research.org/fact-tank/2017/04/19/sub-saharan-africa-will-be-home-to-growing-shares-of-the-worlds-christians-and-muslims/> adresinden erişildi.

- McClendon, D. (2017). *Sub-Saharan Africa will be Home to Growing Shares of the World's Christians and Muslims*. 01.01.2020 tarihinde <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/19/sub-saharan-africa-will-be-home-to-growing-shares-of-the-worlds-christians-and-muslims/> adresinden erişildi.
- Mignolo, W. (1995). *The darker side of the renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Durham & London: Duke University Press.
- Monteil, V. (1964). *L'islam noir*. Paris: Seuil.
- Mudimbe, V. 1988. *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mustapha, A. R. ve Kate, M.(Ed.) (2020). *Overcoming Boko Haram: Faith, society and Islamic radicalisation in Northern Nigeria*. London: James Currey.
- Nehemia, L. ve Hopkins, J. F. P. (Ed.) (1981). *Corpus of Early Arabic sources for West African History*. Cambridge, London, New York, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press.
- Ngom, F. Mustafa, K. ve Falola, T., (Ed.) (2020). *The palgrave handbook of Islam in Africa*. New York: Palgrave.
- O'Brien, D. C. (1975). *Saints and politicians: Essay on the organisation of a Senegalese peasant society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Fahey, R. S. (1994). *Arabic literature of Africa: The writings of Eastern Sudanic Africa (Vol 1)*. Leiden: Brill.
- O'Fahey, R. S. (2003). *Arabic Literature of Africa: The writings of the Muslim people of Northeastern Africa (C. 3)*. Leiden: Brill.
- Ostien, P. (2011). *A survey of the Muslims of Nigeria's North-Central geo-political zone (Working Paper Sy 1)*. Oxford: Nigeria Research Network.
- Paden, J. N. (1968). The influence of the religious elites on political culture and community integration in Kano Nigeria (Doktora tezi). Harvard University, Cambridge, MA.
- Paden, J. N. (1973). *Religion and political culture in Kano*. London and Berkeley: University of California Press.
- Park, M. (1858). *Travels into the Interior of Africa*. London: Cassell & Company.
- Perouse de Montclos, Marc-Antoine, (Ed.) (2014). *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*. Leiden: African Studies Center.
- Person, Y. (1975). *Samori, Une révolution Dyula (C. 3)*. Dakar: IFAN.
- Riccio, B. (2001). Senegalese transmigrants and the Construction of Immigration in Emilia-Romagna (Doktora tezi). University of Sussex, Brighton.
- Riccio, B. (2003). L'urbanisation Mouride et les migrations transnationales Sénégalaises. İcinde Adriana Piga (Ed.), *İslam et Villes en Afrique au Sud du Sahara: Entre Soufisme et Fondamentalisme* (ss. 359-373). Paris: Karthala.

- Riccio, B. (2004). Transnational mouridism and the afro-Muslim critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 5.
- Riccio, B. (2006). "Transmigrants" mais pas "nomades": Transantionalisme Mouride en Italie. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 181, 95-114.
- Robinson, D. ve Jean-Louis T. (Ed.) (1997). *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et Stratégies Islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*. Paris: Karthala.
- Robinson, D. (1985). *The holy war of Umar tal*. Oxford: Clarendon Press.
- Said, A. G. (1992). The British policy towards the Mahdiyya in Northern Nigeria (1900-1960) (Doktora tezi). Bayero Üniversitesi, Kano.
- Sall, E. (2021). The study of Islamic scholarship and the social sciences in Africa: Bridging knowledge divides, reframing narratives. *İçinde Ousmane Kane (Ed.), Islamic Scholarship in Africa: New Directions and Global Context* (ss. 407-425). London: James Currey.
- Scholte, J. A. (2003). What is global about globalization? *İçinde David Held ve Anthony McGrew (Ed.), The Global Transformation Reader* içinde. New York: Blackwell.
- Schrijver, P. (2006). *Bibliography of Islam in contemporary Sub-Saharan*. Leiden: African Studies Center. 01.01.2020 tarihinde <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/12922> adresinden erişildi.
- Smith, M. (2015). *Boko Haram: Inside Nigeria's Unholy War*. London: I B Tauris.
- Soares, B. (2004). An African Muslim saint and his followers in France. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 913-27.
- Sow, F (Ed.). (2019). *Gender and fundamentalisms*. Dakar: CODESRIA.
- Stewart, C. (2015). *Arabic literature of Africa: The writings of Mauritania and the Western Sahara*. Leiden: Brill.
- Sy, C. T. (1969). *La Confrérie Sénégalaise des Mourides: Un essai sur l'islam au Sénégal*. Paris: Présence Africaine.
- Tazaghart, A. (2011). *AQMI: Enquête sur les Héritiers de Ben Laden au Maghreb et en Europe*. Paris: Jean Picollec.
- The Abdullahi Smith Centre for Historical Research. (1987). *A Little new Light: Selected Historical Writings of Abdullahi Smith* (ss. 131-48). Zaria: Gaskiya Corporation.
- Thurston, A. (2018). *Boko Haram. The History of African Jihadist Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Thurston, A. (2020). *Jihadists of North Africa and the Sahel: Rebel Groups and Local Politics*. Cambridge: Cambridge University.
- Triaud, J. L. (1995). *La Légende Noire de la Sanusiyya: Une Confrérie Musulmane Saharienne sous le Regard Français, 1840-1930*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Trimingham, J. S. (1949). *Islam in the Sudan*. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. (1952). *Islam in Ethiopia*. London: Oxford University Press.

- Trimingham, J. S. (1964a). *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Trimingham, J. S. (1964b). *A History of Islam in West Africa*. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. (1968). *The influence of Islam upon Africa*. London: Longmans.
- Tukur, M. (1979). The imposition of British Colonial Domination on the Sokoto Caliphate and Neighbouring States. 1817–1914. A Reinterpretation of Colonial Sources (Doktora tezi). Ahmedü Bello University, Zaria.
- Umar, M. S. (2003). Mass Islamic education and emergence of female ulama in Nigeria. İçinde *The Transmission of Knowledge in Islamic Africa*. Directed by Scott Reese. Leiden: Brill.
- Usman, Y. B. (1981). *The Transformation of Katsina*. Zaria: Ahmedü Bello University Press.
- Villallon, L. (1995). *Islamic society and state power in Sénégal: Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wehrey, F. ve Anouar, B. (Ed.). (2013). *Perilous desert: Insecurity in the Sahara*. Washington, DC: Carnegie Endowment for Peace.



Ali Mazrui

(1933 – 2014)

Afrika tarihine ve medeniyetine
yeni bir yaklaşım getiren
akademisyen

Ali Mazrui, kendi kuşağının önde gelen entelektüellerinden biri olarak kabul edilen Kenya doğumlu etkili bir akademisyen ve yazardı. Mazrui, Afrika siyaseti, uluslararası ilişkiler, kültürel çalışmalar ve İslam tarihi ve kültürü de dâhil olmak üzere çok çeşitli konulardaki yazıları ve akademik çalışmalarıyla tanınıyordu. Kariyeri boyunca Hartum Üniversitesi, Uganda'daki Makere Üniversitesi ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Binghamton'daki New York Eyalet Üniversitesi de dâhil olmak üzere çeşitli üniversitelerde profesörlük yaptı. Mazrui aynı zamanda önde gelen bir yorumcu ve kamusal entelektüeldi. Özellikle Batı emperyalizmine yönelik eleştirileri ve daha birleşik ve güçlendirilmiş bir Afrika kıtasını savunmasıyla tanınıyordu.

Ali Mazrui, fikirleri ve yazıları Afrika siyaseti ve tarihinden uluslararası ilişkilere, kültürel çalışmalardan İslam düşüncesine kadar geniş bir yelpazeye yayılan oldukça etkili bir

akademisyen ve düşünürdü. Mazrui, sömürgeciliğin mirasının Afrika'yı ve gelişmekte olan dünyanın diğer bölgelerini olumsuz şekillerde şekillendirmeye devam ettiğini savunmuştur. Batı'nın sömürgeciliğin miraslarını ele almak ve daha fazla sosyal adalet ve eşitlik için çalışmak gibi ahlaki bir sorumluluğu olduğuna inanıyordu.

Mazrui, Afrika'nın birliğinin güçlü bir savunucusuydu. Kıtanın çok çeşitli kültür ve uluslarının ortak bir tarih, kimlik ve amaç duygusuyla birleştirilebileceğine inanıyordu. Afrika uluslarının ortak zorlukları ele almak ve küresel sahnede kolektif çıkarlarını geliştirmek için birlikte çalışmaları gerektiğini savunmuştur.

Mazrui, Afrika'nın "üçlü mirasını" keşfederek Afrika, İslam ve Batı arasındaki kültürel ve tarihi bağlantıları araştırmıştır. Bu üç kültürel akımın Afrika tarihi ve kimliği üzerinde derin bir etkiye sahip olduğunu ve bu

Yaşadığı Yerler: Mombasa, Binghamton

Görev Yaptığı Kurumlar: Hartum Üniversitesi, Makerere Üniversitesi ve New York Eyalet Üniversitesi (Binghamton)

Önemli Eserleri: *The Africans: A Triple Heritage*, *The Political Sociology of the English Language*, *Towards a Pax Africana*

etkilerin daha derinlemesine anlaşılmasının kıta genelinde daha fazla birlik ve işbirliğinin teşvik edilmesine yardımcı olabileceğini savundu.

Mazrui, uzun ve seçkin kariyeri boyunca Afrika'nın tarihi, kültürü, siyaseti ve medeniyeti hakkında çok sayıda kitap ve makale yazdı. İslam ve Batı arasındaki kültürel ve tarihi bağlantıları araştıran *The Africans: A Triple Heritage* (Afrikalılar: Üçlü Miras, 1986) onun en önemli ve etkili eseridir. Bu kitapta İslam ve Batı arasındaki kültürel ve tarihsel bağlantıları incelemekte ve bu üç etkinin Afrika kimliğini ve tarihini karmaşık ve çoğu zaman çelişkili şekillerde şekillendirdiğini savunmaktadır. *The Political Sociology of the English Language: An African Perspective* (İngiliz Dilinin Siyasi Sosyolojisi: Bir Afrika Perspektifi, 1990) isimli kitabında Mazrui İngiliz dilinin sosyal ve politik boyutlarını analiz etmekte ve küresel bir dil olarak hâkimiyetinin İngilizce konuşmayan kültürlerin ve halkların marjinalleşmesine

katkıda bulunduğunu savunmaktadır. *Towards a Pax Africana* (Bir Afrika Barışına Doğru, 1967) Mazrui'nin erken dönem çalışmasıdır. Burada sömürgeciliğin ardından Afrika'nın birlik ve işbirliği ihtimallerini araştırmakta ve daha birleşik ve bütünlüğe ulaşmış bir Afrika'nın kıtanın ilerlemesi ve kalkınması için çok önemli olduğunu savunmaktadır.

Mazrui, hayatı boyunca Afrika'daki İslam'ın kıtanın birçok farklı kültürel ve tarihi etkisiyle şekillenen dinamik ve çeşitli bir olgu olduğunu savundu. Afrika bağlamına daha uygun yeni İslami çalışmalar yaklaşımları geliştirmek için bu çeşitliliği tanımanın ve anlamanın önemini vurguladı. Mazrui, Afrika Müslüman düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Çalışmaları Afrika siyaseti, kültürü ve tarihinin incelenmesi üzerinde derin bir etki yaratmıştır ve fikirleri bugün de geniş çapta tartışılmaya devam etmektedir.



Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)

Bağımsız bir Pan-Afrika araştırma kuruluşu

Kuruluş Tarihi: 1973

Bulunduğu Yer: Dakar, Senegal

Kurumun Etkisi: Afrika'da sosyal bilim araştırmalarının gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve kıtada politika oluşturma ve kalkınma planlamasında önemli bir rol oynamıştır.

Afrika'da Sosyal Bilimler Araştırmalarını Geliştirme Konseyi, 1973 yılında kurulmuş bağımsız bir araştırma kuruluştur. Misyonu, kıtanın kalkınmasına katkıda bulunmak amacıyla Afrika'da sosyal bilimler alanında araştırma ve bilgi üretimini teşvik etmektir. Merkezi Dakar, Senegal'de bulunan kuruluşun Afrika genelinde araştırma enstitüleri ve merkezlerinden oluşan bir ağı vardır.

CODESRIA, Afrika'daki araştırmacılar ve akademisyenler arasında entelektüel alışverişi ve işbirliğini geliştirmeyi ve araştırma bulgularının yayınlanmasını ve yayılmasını teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Karşılaştırmalı çalışmalar, disiplinler arası araştırmalar ve Afrika'nın kalkınmasıyla ilgili konularda yapılan araştırmalar da dâhil olmak üzere çok çeşitli araştırma programlarını desteklemektedir.

Africa Development, African Sociological Review, African Journal of International Affairs, Afrika Zamani, Identity, Culture and Politics: an Afro-Asian Dialogue, CODESRIA Bulletin, Journal of Higher Education in Africa gibi akademik dergiler

yayınlanmaktadır. Ayrıca Afrika'nın karşı karşıya olduğu temel konuları ve zorlukları tartışmak üzere kıtanın dört bir yanından ve ötesinden akademisyenleri ve araştırmacıları bir araya getiren iki yılda bir düzenlenen Genel Kurul'a ev sahipliği yapmaktadır.

CODESRIA, Afrikalı akademisyenler ve araştırmacılar tarafından yürütülen sosyal bilimler alanındaki araştırma projelerine fon sağlamaktadır. CODESRIA ayrıca Afrikalı araştırmacılar ve akademisyenler için bir dizi eğitim ve kapasite geliştirme programı sunmaktadır. Öte yandan CODESRIA bünyesinde konferanslar, çalıştaylar ve etkinlikler düzenlenmektedir. Bu etkinlikler ağ oluşturma, bilgi alışverişi ve işbirliği için fırsatlar sunar.

CODESRIA Afrika'da sosyal bilim araştırmalarının gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve kıtada politika oluşturma ve kalkınma planlamasında araştırma kanıtlarının kullanılması için teşvik edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Doğu Afrika'da İslam ve Çağdaş/Güncel Müslüman Düşüncesi

Hatice Uğur

Giriş

İslam, Arabistan Yarımadası'nda ortaya çıktıktan kısa bir zaman sonra, Hz. Muhammed'in, Habeşistan'a elçilerini göndermesi ile ilk kez doğduğu coğrafyanın dışına çıkmış ve Mekkeli müşriklerin baskılarından korunmak için Afrika kıtasında kendine yaşam alanı açmaya çalışmıştır. İlk Müslümanların Kızıldeniz'i aşarak Afrika'ya yaptıkları bu yolculuk, her ne kadar İslam tarihinin önemli olaylarından biri olarak kabul edilse de Afrika'nın İslam tarihine katkısı üzerine çok düşünülmemiştir. Oysa bu tarihten sonra İslam, kıtanın kuzeyi, güneyi ve batısına doğru olabildiğince hızlı ve çeşitli yollarla ilerlemiştir; Afrika kıtası Ghana, Mali ve Songay gibi Orta Çağ'ın güçlü Müslüman krallıklarına ev sahipliği yapmıştır. İslam, Sahra Çölü ve Hint Okyanusu gibi aslında "doğal engeller" (Pearson, 2000, ss. 37-59) olarak görülebilecek iki unsurun da "katkılarıyla" Afrika kıtasının geneline yayılma imkanı bulmuş ve bin yılı aşkın bir süredir buradaki Müslüman âlimler İslam düşünce geleneğine önemli katkılar yapmışlardır.

İslam ile bu köklü bağlara rağmen, Loimeier'in işaret ettiği gibi (2009, ss. 287-298), Afrika İslam çalışmaları ve Müslüman toplumları hep

Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya odaklanan ana akım İslam çalışmalarının gölgesinde kalmıştır. Bununla birlikte *Afrika'da İslam* konusunun, tarihsel, antropolojik, sosyolojik, dil ve ilahiyat çalışmaları açısından 19. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da çalışılmaya başlandığı söylenebilir: İlk nesil çalışmalar sömürgecilik dönemi çalışmalarıdır ve desteklediği sömürgeci ülkeler tarafından Afrika Müslüman toplumlarını daha iyi yönetebilmek ve kontrol altında tutabilmek için yapılmışlardır. Bağımsızlıklar döneminin hemen öncesinde yapılan ikinci nesil araştırmalar ise siyasi olmaktan çok, Afrikalı Müslüman toplumların dinler tarihini ve yapılarını anlamaya yönelik çalışmalardı (Loimeier, 2009, s. 288).

1960'lı ve 1970'li yıllarda üretilen eserler, Afrika'nın Müslüman topluluklarının sömürgeci temsillerinin yeniden gözden geçirilmesine odaklanmaktaydı. Özellikle Lois Brenner, John Hunwick, Sean R. O'Fahey, John Voll, Nehemia Levtzion, Jean-Lois Triaud vb. isimler İslam hukukunun gelişimi, İslam ve diğer dinî gelenekler arasındaki etkileşimler, Müslümanların sömürgeci idareciler ve yapılar ile olan etkileşimleri ve Sufi hareketler vb. üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri de Afrika ülkelerinde gittikçe artan sayıda Müslüman yerel ilim insanının da bu çalışmaların niteliğinin artırılmasına yerelden sundukları bakış açıları ile katkı sağlamaları olmuştur (Loimeier, 2009, s. 289).

1980'li ve 1990'lı yılların *Afrika'da İslam* çalışmaları ise özellikle İran Devrimi'nin Afrikalı Müslüman topluluklar üzerindeki etkilerine odaklanan siyasal İslam tartışmalarına doğru evrilmiştir. Kıtadaki Müslüman toplumların demokratikleşme süreçleri, sivil toplum kuruluşları ve faaliyetleri üzerine etraflıca saha araştırmaları yapılmıştır. Yerel araştırmacıların öncülük ettiği bu çalışmalar İslam'ın sadece siyasallaşan yönü üzerine detaylı çalışmalar yapılmasına neden olmamış, aynı zamanda yerel ile ilgili son derece değerli kültürel yaklaşımların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Yeni nesil yerel Afrikalı araştırmacılar disiplinlerarası yaklaşımlar ile Afrikalı Müslüman toplumların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamışlardır (Loimeier, 2009, s. 292). Ürettikleri

eserlerde Afrika'nın İslam dünyasındaki yerini anlamlandırmaya çalışırken Afrika'yı sadece dışarıdan gelen fikir akımlarını benimseyen pasif bir kıta değil de İslam'ı yerel pratiklerine uygun olarak yeniden yorumlayan ve kendi renklerine boyayan güçlü bir aktör olarak öneme dikkat çekmişlerdir.

Yerel Afrikalı ilim insanları, *Afrika'da İslam* konusunu Afrika'nın birçok ülkesinde açılan üniversitelerde çok katmanlı zeminlerde çalışma imkanı bulmuşlardır. Bu makalenin kapsadığı coğrafi alan üzerinden düşünecek olursak, özellikle son dönemlerde Doğu Afrika İslamı'nın hem tarihsel sürecini hem de bu süreci mümkün kılan aktörleri mercek altına alan nitelikli eserler mevcuttur. Biz de bu makalede Doğu Afrika'da Sevâhîli kültürünün ve İslam düşüncesinin tarihsel gelişim sürecini, günümüze intikal eden fikir akımlarını ve entelektüel yönelimlerini ele alacağız.

Doğu Afrika ve Sevâhîli Kültürü

Doğu Afrika; *Afrika Boynuzu* denen Etiyopya, Somali, Eritre ve Cibuti'yi; biraz daha güneyde Uganda, Kenya, Tanzanya'nın da içinde olduğu *Büyük Göller* bölgesini; iç kesimlerde Kongo, Ruanda, Burundi, Zambia ve Malaviyi; Hint Okyanusu'nda ise Madagaskar, Moritus, Komor, Lamu, Mombasa, Pemba, Zanzibar, Kilve, Pate ve Mafia gibi irili ufaklı adaları içine alan oldukça geniş bir coğrafî bölgenin adıdır. Yüzyıllardır bu bölgelerde yaşayan Afro-Asya kökenli, çoğu kıyıdaki şehir devletlerinde yaşayan -bu anlamda şehirli- ancak iç kısımlarla da çeşitli sebeplerden bağlantıları olan, genellikle tarım, ticaret ve balıkçılıkla uğraşan halklara da Sevâhîli denmektedir. Tarihsel olarak ise, coğrafya ve tarihin el birliğiyle ürettikleri en önemli İslam medeniyetlerinden biri olan Sevâhîlî Medeniyeti'ne ev sahipliği yapan bir bölgedir. Doğu Afrika genelinde elli milyondan fazla insanın konuştuğu, Arapça ve Farsçadan ödünç kelimeleri olan ve Arapçadan sonra Afrika'da en çok konuşulan dil olan *Sevâhilîcenin* anavatanıdır. Zaten *Sevâhilî* kelimesinin kökeni Arapça "kıyı" anlamına gelen *sâhilin* çoğulu *Sevâhil* kelimesinden türemiştir (Uğur,

2009, ss. 579-581) Tarihsel olarak bir kimsenin Sevâhilî olduğunu söylemek ile Müslüman olduğunu söylemek aynı anlama gelmekteydi. Bu durum her ne kadar *Sevâhilîce*'nin Kenya ve Tanzanya tarafından resmî dil ilan edilmesiyle dinî kimlikten çok, konuşulan dil anlamına gelse de Sevâhilî kimliği hala her ikisini de içeren bir üst kimlik olarak karşımızda durmaktadır (Hoffman, 2008, s. 40)

8. yüzyıldan itibaren Arap Yarımadası'ndan Kuzey Doğu Afrika sahillerine gelip güneye doğru şehir devletleri kurarak ilerleyen Araplar, 10. yüzyılın başında İran'dan gelip Kilve'de Kilve Sultanlığı'nı kuran İranlılar, Hint Okyanusu üzerinden kıtaya gelen Hintli tüccarlar ve Bantu kökenli yerli Afrika halkları Sevâhilî İslam Medeniyeti'nin bel kemiğini oluşturmaktadır. Aslında bu melez kültürü tanımlamak için "*Sevâhilî*" kelimesinden önce "*Şirazi*" kelimesi kullanılmaktaydı. Bu kavram antik dönemlerden itibaren bölgedeki yerel akraba topluluklarına işaret etmekteydi. Bunlar sonrasında İslam'ı kabul etmişler, şehirli Müslüman toplumun temsilcileri olmuşlardı. Ancak yine de *Sevâhilî* medeniyetinin en büyük değişimini erken dönemlerde İslam'la tanışmasıyla değil, 19. yüzyılda özellikle Ummanlı Araplar tarafından Doğu Afrika'nın merkez ilan edilmesinden sonra yaşadığı ifade edilmektedir. Çünkü bu dönemden sonra Zanzibar merkezli Doğu Afrika *Sevâhilî* medeniyeti, gittikçe artan zenginliği ile tüm Arap Yarımadası'ndan ve yakın coğrafyadan göçler alarak hızla büyüyen bir toplum olmuştur (Pouwels, 1987, ss. 36-37).

Sevâhilî Bölgesinde İslam

Doğu Afrika'nın sahil kesiminin ve iç bölgelerinin İslamlaşması ile ilgili tartışmalar genelde İslam'ın bölgeye ne zaman ve hangi kanallarla gelmiş olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Henüz 7. yüzyılda ikinci halife Hz. Ömer zamanında Doğu Afrika'ya elçiler gönderildiği ve bazı yerleşim bölgelerinde İslam'ı benimseyen topluluklar olduğu ifade edilmektedir. Arap kaynaklarında Emeviler döneminde Mogadişu ve Kilve'nin fethedilmesi için ordular gönderildiği yazılmaktadır. 10. yüzyılda

Mısır'da güçlenen Fâtımîlerin ticareti arttırmak adına Kızıldeniz bölgesine yönelmeleriyle İslam, Afrika boynuzu denen bölgeden yani bugünkü Somali bölgesinden hızla güneye doğru yayılmıştır. Bölgenin erken dönemlerden itibaren İslam'la tanışmasının bir önemli nedeni de Hint Okyanusu sahili boyunca uzanan adaların Orta Doğu ve Hindistan ile artan ticaret olduğu da belirtilmektedir. Tarihçi İdrîsî ve Yâkût'a göre henüz 12. yüzyılın erken dönemlerinde Zanzibar ve Pemba'da Müslümanlar yaşamaktadır ve aynı dönemde Mogadişu, Merca, Brava, Lamu, Pate, Mombasa ve Kilve adalarında Arap olduklarını iddia eden sultanlar tarafından yönetilen şehir devletleri bulunmaktadır. Hristiyan Habeş kralları ya da pagan krallar tarafından idare edilen kuzey iç kesimlerin aksine Doğu Afrika sahilleri erken dönemlerden itibaren İslamlaşmıştır. Ticaretin getirdiği zenginlikle 13. yüzyıldan sonra inşa edilen cami sayılarında artış olmuştur. Bölgenin erken dönemli ilk caminin 1107-1108 olarak tarihlendirilen Zanzibar, Kizimkazi'deki cami olduğu belirtilmektedir. Aynı mevkide Müslümanlara ait olduğu bilinen mezarlıklar ve taş camiler bulunmaktadır. 14. yüzyıl öncesine ait diğer cami ise Mogadişu'dadır. Bundan sonra 14. ve 16. yüzyıllarda İslam kademeli olarak bölgede yayılmayı sürdürmüştür. Bununla birlikte 16.yüzyıldan itibaren Afrika'nın iç bölgelerinden kıyıya doğru yapılan akınlar ve bölgede gittikçe artan Portekiz varlığı burada İslam medeniyetinin gelişimini sekteye uğratmıştır (Hoffman, 2008, s. 41).

1499'da Hindistan'dan dönerken uğradığı Doğu Afrika kıyılarında Zanzibar ve Kilve'yi ziyaret eden Vosco da Gama, bölgede oldukça gelişmiş Müslüman şehirleri olduğunu ifade etmiş ve şaşkınlığını gizleyememiştir. Bu ziyaretin üzerinden dört yıl geçtikten sonra Portekizliler Haçlı Seferleri'nin bir uzantısı olarak Kilve'yi işgal etmişler ve burada ticaret üsleri kurmuşlardır. Zamanla bölgeye gelen Portekizli yerleşimciler kumaş, inci, demir, fildişi, amber ticaretleriyle uğraşmışlardır. Ele geçirdikleri Müslüman şehir devletleri üzerinde 1698 yılına kadar sürecek bir hâkimiyet kurmuşlardır. Bir ara kendi dillerini Arap harfleriyle yazıp Hint Okyanusu üzerinde ortak bir dil oluşturmaya çalışmışlarsa da bu çok uzun sürmemiştir (Kavas, 2013, ss. 262-267).

16. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin de aralarında olduğu zamanın büyük güçlerinin mücadele alanı olan Hint Okyanusu, Doğu'nun zenginliklerini Batı'ya taşıyan aktif ticaret yollarının geçiş güzergahlarında bulunmaktaydı (Casale, 2007, ss. 267-296). Ayrıca Müslümanlar için kutsal toprakları güvende tutmak, Hristiyanlar için ise kayıp mitolojik Hristiyan kral Prester John'u bulmak önemli dinî motivasyonlar arasındaydı. Mısır'ın fethedilmesinden sonra yönünü güneye çeviren Osmanlı Devleti Hint Okyanusu'nda Portekizlilere karşı birçok deniz seferi düzenlemiş ve bölgedeki Portekiz hâkimiyetini kırmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin bu dönemde bugünün Kenya'sında yer alan Mombasa Adası'nda bir kale inşa ettiği bilinmekle beraber Doğu Afrika kıyılarına ulaşan bu girişimler sonuçsuz kalmıştı (Orhonlu, 1996).

Hint Okyanusu'ndaki bu mücadeleler sırasında sürekli Osmanlı Devleti ile temas halinde olan Ummanlılar ise 17. yüzyılın sonlarında doğru Maskat'ı Portekizlilerden geri almış ve Doğu Afrika'daki şehir devletlerinin yerel yöneticilerinin yardım çağrılarına cevap vermişlerdir. 1651'de, 1660'lı ve 70'li yıllarda Mombasa, Pate, Zanzibar ve Mozambik'teki Portekiz garnizonlarına saldırılar düzenlemişler ve tüm sahil şeridinde Portekizlilere karşı uzun yıllar sürecek bir isyan başlatmışlardır. Bu durum Hint Okyanusu ve İran Körfezi'nde Portekiz ve Umman arasında yaklaşık 80 yıl kadar sürecek olan çekişmelerin de başlangıcı sayılmıştı. 1650-1730 yılları arasında Portekizliler ile giriştikleri mücadelelerde başarılı olan Ummanlı bazı hanedanlıklar sahildeki birçok Müslüman şehrini geri almışlar ve kendi destekledikleri Müslüman Sultanların -örneğin Mazrui ve Nabhani ailelerinin uzun süre iktidarda kalmalarını sağlamışlardır. Bununla birlikte 1740 yılında Umman'da iktidara gelen Bû Saîdî Hanedanlığı -her ne kadar Doğu Afrika'daki bazı yerel liderler tarafından kabul görmeseler de- 1832 yılında başkentini Zanzibar'a taşımış, hanedanlığın başındaki isim olan Saîd b. Sultan buraya yerleşerek hem Umman'ı hem de Doğu Afrika'yı buradan yönetmiştir (Hoffman, 2008, s. 42). Böylece Doğu Afrika tarihinde bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu tarihten itibaren 1852 yılına kadar Zanzibar, sadece Umman'a değil aynı zamanda Mogadişu'ndan

Mozambik'e kadar tüm Doğu Afrika sahillerine hükmeden Ummanlı hanedanlığın merkezi olmuştur ve sömürgecilik döneminde Almanlar ve İngilizler tarafından parçalanana kadar Sevâhîli medeniyetinin merkezi haline gelmiştir (Uğur, 2005).

19. yüzyılın erken dönemlerinden itibaren Hintli tüccarların mali destek sağladığı Afrikalı tüccarlar Afrika'nın iç bölgelerine uzanan kervan ticareti yapmışlar ve Zanzibar merkezli Umman hâkimiyetini buralara kadar taşımışlardır. Bu kervan ticareti, kıyı ile iç kesimlerin sadece iktisadi açıdan değil, kültürel açıdan da etkileşim içinde olmasını sağlamış ve İslam yavaş yavaş bu bölgelere doğru ilerlemiştir. Hoffmann bu bölgedeki en önemli Müslümanlaşma örneğinin Portekiz sömürgesi Mozambik'e bağlı Malavi Gölü'nün doğu yakasındaki Yao kabilesinin İslam'ı benimsemesi olduğunu ifade etmektedir (Hoffman, 2008, s. 42). Trimmingham özellikle Doğu Afrika bölgesinin iç kısımlarının İslamlaşmasını, bölgenin Avrupalılar tarafından düzenlenen yollar ve ulaşım araçları nedeniyle daha erişilebilir olmasına bağlamıştır. Alman ve İngiliz sömürgecilerin bölgeyi kontrol altına almasının İslam'ın yayılmasını hızlandırdığını ifade etmektedir. Ancak özellikle son dönemlerde Afrika'nın iç kısımları ile ilgili yapılan kaynak temelli çalışmalardan sonra bu varsayımın çok da doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Pearson konuyla ilgili literatürü değerlendirdiği çalışmalarında bölgedeki Müslüman tüccarların henüz 16. yüzyılda Portekizliler oraya adım atmadan önce de var olduğunu söylemektedir. Nimitz de bu iddiayı destekleyecek şekilde 19. yüzyılda bölgedeki Müslümanların sayısının çok dramatik bir şekilde arttığı ile ilgili ikna edici delilleri olmadığını söyler ve *Maji Maji* isyanının Almanlar tarafından bastırılmasının ardından oluşan ideolojik boşluğun tarikatlar tarafından doldurulduğuna dikkat çeker (Rolingher, 2005, s.11).

İslam ve Yerellik

Sevâhîli bölgesinde Şîi ve Hâricî bazı grupların dışında genel olarak Sünni-Şâfi mezhebi hâkimdir; Kâdiriyye, Ticâniyye ve Şâzeliyye gibi bağlantıları okyanus aşırı olan köklü tarikatlar erken dönemlerden

itibaren burada varlık göstermektedirler. Afrika ve İslam konusunda otorite olan Trimmingham bu durumu açıklamak için, Doğu Afrika İslamı'nın aslında Afrika tarihinden çok Hint Okyanusu tarihine ait olduğunu zikreder. Ona göre "ilahi din" İslam, hızla bölgedeki hayatı kendi kurallarına göre kategorize etmiştir. Afrika kültürü pasif, İslam kültürü ise agresiftir (Trimingham, 1964). Ancak çalışmalarını Doğu Afrika İslam tarihine adanmış önemli tarihçilerden Pouwels ise, bu bölge her ne kadar çok kültürlü bir yapı özelliği gösterse de Sevâhîli İslam kültürünün, yerel Afrikalı fiziksel ve entelektüel unsurlar tarafından domine edildiğinin altını çizer. İslam ve onunla gelen geleneklerin, yerli Afrikalılar tarafından kendi gelenek ve anlam dünyaları içinde bir karşılığı olduğu için kabul gördüğünü belirtir. Pouwels, İslam formunda Doğu Afrika'ya ulaşan tek tanrılı inancın ve bunun getirdiği uygulama ve sembollerin yerel kültürle karışıp uyum sağlamasını da bölgenin hızla değişmeye açık entelektüel ortamının gücüne bağlar ve İslam medeniyetinin şüphesiz Afrika ortamından etkilenmiş olduğunu vurgular (Pouwels, 1987, s. 9).

Pouwels, Saîd b. Sultan ile Zanzibar'a birçok *Şerif* ve *Alimin* geldiğini, bu şekilde bölgede önceden var olan ve yerel Afrikalılar tarafından uygulana gelen "popüler" İslam'dan farklı olarak *Kur'an* ve *Ulema* merkezli "yüksek" İslam'ın Doğu Afrika'ya giriş yaptığını dile getirir. Pouwel'in yerel Afrikalılar olarak adlandırdığı grup aslında sadece siyah Afrikalılardan oluşmuyordu. Sevâhîli kimliği altında bölgede zaten yüzlerce yıldır yaşamakta olan Arap, Hintli, İranlı ve Bantu kökenli insanlardan oluşan melez bir kültüre işaret ediyordu ki bu insanlar Bû Saîdî hanedanı bölgede hâkim güç olmadan önce de seçkin bir Müslüman toplum olarak varlık sürdürüyordu. Halk arasında "*waungwana*" adı verilen ve toplumda lider olarak tanınan "*şehirli*", "*Müslüman*" bir grup vardı. Müslüman toplumun göz bebeği olarak kabul edilen bu grubun sorumlulukları ve referans noktası Müslüman toplumunun kendisi idi. Bu grupta "*şehir*" hem ibadetler hem de itikadi meseleler hususunda en temel birim olarak görülmekteydi. Örneğin yeni dinî eğitim almış olan gençler Müslüman toplum içinde kendilerini

kanıtlayabilmek için şehrin büyüklerinden (*wazee*) ve yerel ulemadan (*walimu*) icazet almak zorundaydılar. Kendilerine böyle bir yetkinlik verildikten sonra bile fıkıh ve tefsir alanına giren hassas itikadi konularda görüş belirtebilmek için sürekli yerel ulemanın gözetiminde olmaları gerekirdi. İbadetlerle ilgili konularda da sürekli bir araya geldikleri Cuma namazları, çeşitli dinî kutlamalar ya da sadece o şehre mahsus olan yerel kutlamalarda kendilerini büyük İslam ümmetinin bir parçası olarak görürlerdi (Pouwels, 1987, s. 64).

“Yüksek” İslam

Tarih boyunca merkezî yönetimlerden ziyade şehir devletleri olarak varlık sürmüş bu bölgelerin, yerel kültürlerinin birçok özgeçsinin de harmanlandığı bir İslam anlayışının hâkim olduğu görünmektedir. Ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman toplum yapısında bazı değişim ve dönüşümler yaşanmaktaydı. Bu büyük oranda bölgenin Umman sultanları tarafından yönetilmeye başlanmasının getirdiği ekonomik ve siyasi güçle alakalı idi. Bölgenin tarihsel olarak zaten aktif şekilde ilişkide bulunduğu Güney Arap Yarımadası'ndan özellikle Hadramut bölgesinden buraya büyük göçler yaşanmaya başladı. Hadramî kökenli, çoğu *seyyid* olan “elit” ve eğitilmiş bir sınıf da gelenler arasındaydı. Bang'ın Doğu Afrika ulema bağlantıları üzerine yapmış olduğu çalışmalardan da anlaşılacağı gibi ulema sınıfı çoğunlukla birbirini tanıyan ve birbirleriyle bağlantıları olan bir gruptu (Bang, 2003). Ve 1850'li yıllarda Doğu Afrika sahil şeridindeki din âlimlerinin yüzde 85'i Hadramî ailelerindendi (Loimeier, 2013, s. 216). Pouwel'in *yüksek* İslam olarak tarif ettiği bu grubun varlığı ile İslam, devlet içerisinde daha kurumsal bir kimlik kazanmaktaydı.

Her ne kadar Umman sultanları ve yönetici elitleri İbâdıyye mezhebine bağlı olsalar da ulemanın büyük bir çoğunluğunu Şafii mezhebine bağlı olanlardan seçmekteydiler. Bu özellikle Zanzibar'ı önemli bir İslam merkezi yapma yolunda girişimleri olan yönetici elitin bilinçli bir tercihi olarak da görülmektedir (Hoffman, 2008, s. 43).

Sufi İslam

Devletin desteklemiş olduğu “yüksek” İslam’ın ve toplumda uygulanagelmekte olan geleneksel İslam’ın yanı sıra bunlarla da bağlantılı ama kendi güçlü sosyal ilişki ağları ve örgütlenme biçimleri olan tarikatlar da Sevâhîli toplumunun ayrılmaz birer parçasıydılar. Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Aleviyye gibi bölgenin önde gelen tarikatlarının liderleri arasında Hadramî kökenli kimseler de bulunduğu için etkileri Zanzibar, Komor Adaları, Mozambik ve Madagaskar’a kadar uzanmaktaydı. Zanzibar Sultanlığı’nın sömürgeci Alman ve İngilizler tarafından parçalanmaya başlandığı dönemlerde, Doğu Afrika’nın genelinde hızla yaygınlık göstermişler ve 20. yüzyılın ruhunu yansıtan modernist ve reformist düşüncelerden etkilenmişlerdi. Bununla birlikte Batı Afrika’daki benzerlerinden farklı olarak hiçbir zaman büyük cihat hareketlerine dönüşmemişler daha çok Müslümanların eğitimi ve amelî davranışlarında birtakım reform uygulamaları getirmişlerdi. Bu hareketler Doğu Afrika sahil şeridinde son yıllarda yaşanmakta olan sarsıcı ekonomik, politik ve sosyal gelişmelere halk tarafından verilmiş cevap olarak da yorumlanmışlardır (Loimeier, 2013, s. 234)

Bununla birlikte özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Afrika’nın iç bölgelerinden sahillere doğru Müslüman olmayan yerli Afrikalıların göç ettiği görülmekteydi. Bunlar köle, tarım işçisi, göçmen olarak yaşamaya başladıkları sahil şeritlerinde Sevâhîli toplumuna entegre olmak ve yerli Müslümanlar tarafından kabul görmek amacıyla zamanla bu tarikatlara girmeye başladılar. Çoğunlukla Arapça olan dinî ritüeller bu yeni grupların katılımıyla zamanla biçim değiştirmeye ve çoğu zaman yerleşik ulema tarafından din dışı olmakla suçlanacak bazı uygulamalara dönüştü (Loimeier, 2013, s. 216).

Kendi liderleri, öğretileri ve seremonileri olan bu gruplar hem geleneksel “*waungwana*”lardan hem de devlete bağlı “*ulema*”nın İslam anlayışından daha farklı uygulamalarla toplum karşısına çıkabiliyorlardı. Örneğin Mevlid kutlamaları ya da bazı zikirlerde halkın da anlayabileceği Sevâhîlî dilini kullanıyorlardı. Bu durum tarikatların toplumun en alt katmanlardaki insanlara kadar daha etkin bir şekilde erişmelerine

olanak veriyordu. Mevlidlerde Berzencî'nin yazdığı Arapça mevlid yerine Hâbib Sâlih Cemâlül'leyl (1853-1935)'in yazdığı Sevâhilî dilindeki mevlidi tercih ediyorlar ve vecd halinde dans ederek zikirler yapıyorlardı (Glassmann, 1995, s. 138). Loimeier, İslam'a yeni geçenlerin, bu uygulamaları yeni İslami kimliklerinin bir parçası olarak görmelerine karşın, Şirâzî elitlerin *bidat* olarak gördüklerine değinmektedir. Ancak çok az din eğitimi almış ve kırsaldan gelmiş bu yeni Müslümanlar için zikir Allah ile ruhani bir bütünleşme anlamına gelmekteydi ve oldukça eşitlikçi bir ibadet formu olarak görülmekteydi. Örneğin 1880'li yılların ortasında Kâdirî zikirleri, sahildeki birçok bölgede özellikle köleler tarafından öylesine benimsenmişlerdi ki Müslüman olanların sayısı her gün katlanarak artmaktaydı. Tarikatların bu eşitlikçi çağrısı ve uygulamalarının çok kısa sürede oldukça geniş kitleler tarafından kabul gördüğü ortadaydı. Yerleşik ulema (hatta bazı Kâdirî âlimleri bile bu zikirleri eleştirmiş ve İslam ritüellerinin *yerleştirilmiş* formlarını kabul etmekte oldukça zorlandıkları görülmüştür) İslami olmayan tüm bu yenilikleri reddetmelerine rağmen zamanla bu yeni formların avam tabakası üzerindeki etkilerini görmüşler ve onları çalkantılı sosyal ve siyasi süreçlerin yaşandığı bir zamanda kendi yanlarında tutabilmek adına tarikatları destekleme yolunu seçmişlerdir (Loimeier, 2013, s. 237-238).

Loimeier, bu sufi öğretilerinin popülerleşmesi meselesinin daha sonra İslam eğitiminin tüm Müslümanlara ulaştırılması prensibini ilke edinen yeni nesil Bâ Alevî âlimleri tarafından da benimsendiğini belirtmektedir. Hint Okyanusu'nun birçok bölgesinde aktif ticaret ağları ve ilim merkezleri olan, Hadramut kökenli Seyyid ailelerden gelen bu Bâ Alevî âlimleri (Bang, 2000) halk arasında gittikçe popülerleşen ve güçlenen Kâdiriyye tarikatına karşı, yeni okullar kurarak, talebelerine Kur'an ve Fıkıh okutarak eğitimin yaygınlaştırılması meselesine odaklanmışlardır. Açtıkları yeni Kur'an okulları ile köleler de dâhil olmak üzere her katmandan Müslümanın dinî eğitim alması gerekliliğini benimsemişlerdir. Kâdiriyye ve Şâzeliyye gibi Doğu Afrika'da geniş halk kitleleri tarafından kabul gören tarikatlar karşısında göreceli olarak

daha az takipçisi bulunan Bâ Alevîyye'nin özellikle şehir merkezlerinde örgütlendiği söylenilebilir (Loimeier, 2013, s. 239)

Günümüzde Ulaşan Fikir Akımları ve Entelektüel Yaklaşımlar

20. yüzyıla kadar Sevâhîli bölgesinde İslam'ın gelişimi birbirleriyle bağlantılı üç önemli faktör tarafından şekillenmekteydi. İlk olarak, henüz 7. yüzyıl gibi erken dönemlerden itibaren bölgenin kademeli olarak İslamlaşması ve sahil şeritleri boyunca oluşan Müslüman yerleşimlerinde yerel dinamiklerle şekillenen İslam pratikleri. İkinci olarak, bu yerel dinamiklerin zamanla temasta bulunulan daha geniş İslam coğrafyasından, özellikle Hint Okyanusu, Arabistan Yarımadası ve çevresinden gelen etkilerle yeniden şekillenmesi. Üçüncü olarak ise tüm bu Müslüman yaşam biçimlerinin özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Afrika'nın iç bölgelerinden gelen çoğu köle ve işçi olan yerli Afrikalıları ile etkileşimiyle meydana gelen dönüşümler (Loimeier, 2013, s. 217). Bu üç unsurun bir araya gelerek oluşturdukları ortak süreç, imparatorluklar çağının sona erdiği ve yeni ulus kimliklerin ortaya çıkmaya başladığı 20. yüzyılda da yeni yaklaşım ve etkilenmelerle devam etmiş ve şüphesiz günümüz Sevâhîli İslam kimliğinin önemli bileşenlerini oluşturmuştur.

20. yüzyılın başları, Afrika'daki Müslüman toplumların Müslüman emirlikler ve sultanlıkların idaresi altından çıkıp da sömürgeci devletler tarafından oluşturulan yeni idari birimler ve devletler altında yaşamaya başladıkları yüzyıla işaret etmektedir. Doğu Afrika'da Almanlar, İngilizler, İtalyanlar ve Portekizliler tarafından oluşturulan yeni sömürgeci yapılar, etkileri bir sonraki yüzyıla kadar devam edecek çok derin yapısal değişimleri beraberinde getirmekteydi. Ayrıca İslam dünyasının genelindeki sosyal, siyasal, toplumsal ve dinî dönüşümler de bölgeyi kendi ölçeğinde ve yerelliğinde etkilemekteydi. Batı'nın ezici üstünlüğü karşısında Müslümanların "geri kalmışlığı" ve "kaybetmişliği"nin üstesinden gelmek için girişilen çoğu siyasi ve iktisadi

reform hareketleri, dinî alanda da kendine kapı aralıyor ve Afrika'daki Müslüman toplumlar hem geleneğin hem de seküler sömürgeci idarelerin üzerlerinde oluşturdukları baskılara yerel çözümler arıyorlardı. İsminden de anlaşılacağı gibi çoğu durumda “değişimi” ve yerleşik düzenin dönüşümünü hedef alıyorlardı. Doğu Afrika örneğinde bakıldığında bu yenilikçi hareketler, kendisini daha çok modern İslami eğitim ve kadınların toplumsal yaşama katılımları noktasında gösteriyor ve hem kıta Müslümanları hem de küresel İslam toplumu ile ulus ötesi bağlar kurmaya odaklanıyordu. Bazı açılardan çağdaşlarıyla benzerlikler taşıırken diğer birçok açıdan da içinden çıktığı ya da hitap ettiği toplumun normlarına uygun formlarda ortaya çıkıyordu.

Son dönemlerdeki Afrika çalışmalarına bakıldığında, Afrika toplumlarındaki bir değişimi açıklarken, önceden çokça yapıldığı gibi o toplumsal değişimin kökenlerini “dışarıda” aramak yerine, iç saiklere odaklanma eğilimleri dikkat çekmektedir. Bu, Afrika'yı her zaman edilgen olarak gösteren bir geçmiş *anlatısına* karşı verilmiş bir tepki olmakla birlikte Afrika'daki Müslüman toplumların, dünyanın diğer bölgesindeki Müslüman toplumlar kadar kendi sosyolojik ve tarihsel iç dinamikleri ve ilişki ağlarına sahip olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla Doğu Afrika Müslümanlarının 20. yüzyılın başında yaşamış olduğu dönüşümler elbette ki bölgenin yerel şartlarıyla fazlasıyla ilişkilidir ve Sevâhîli İslamı'nın oldukça köklü tarihsel geçmişi olduğu üzerinde de durulmalıdır. Örneğin Loimeier Afrika'daki yenilikçi hareketlerin Afrika Müslümanları arasında homojen bir yapı kurmadığını, onları tek bir cephede toplamadığını aksine aynı hareketlerden etkilennemelerine rağmen köklü tarihi geçmişe dayanan bazı düşmanlıkların devam etmekte olduğunu vurgularken her toplumun değişim ve dönüşümü kendi şartları çerçevesinde yaşadığına vurgu yapmaktadır.

Tabii bu tespit Doğu Afrika Müslümanlarının İslam dünyasındaki fikir ve değişimlerden hiç etkilenmediği anlamını çıkarmak oldukça yanıltıcı olacaktır. Aksine İslam dünyasının birçok yerinde olduğu gibi, değişimler özellikle matbaanın yaygınlaşmasıyla beraber hız kazanmıştır. Mekte, Kahire, Aden, Hadramut, Umman, Bombay ve hatta İstanbul'dan

gelen yeni fikir ve düşünceler, dergi, gazete ve kitap gibi basılı materyaller yoluyla Doğu Afrika Müslümanlarının da gündemine girmiş ve hızla yayılım göstermiştir. Özellikle 1900 -1940'lı yıllar arasında bu bölgelerden gelen materyaller ile Doğu Afrika Müslüman toplumlarında dinî düşüncede yeni yorumlar, değişimler yaşanmıştır; yeni öğretim metotlarının da devreye girmesiyle “sahih İslam”ı bulmak ve “İyi Müslüman” olmak için çeşitli çabalar sarf edilmiştir (Loimeier, 2000, s. 239). Yazının bundan sonraki kısmında Müslüman Sevâhîli dünyasının 20. yüzyılda ve günümüzde uzun vadeli tarihsel dönüşümleri ve bunlara yön veren bazı kişi ve oluşumlar kronolojik sırayla incelenecektir.

Hadramutlu Bâ Alevî Geleneği

Doğu Afrika'daki yenileşme hareketlerinin tarihini, Sufi kökenli Hadramutlu ve Komorlu Bâ Alevî ulemalarına dayandırmak mümkündür. Bang'ın detaylıca üzerinde çalıştığı gibi Doğu Afrika'da “İslam eğitimi” ile ilgili kavramları bölgedeki Müslüman halkların gündemine ilk olarak getiren onlardır. 1880'li yılların sonlarında özellikle Alman sömürgeciliğinin Doğu Afrika'nın iç bölgelerinde hâkimiyet kurduğu ve İngilizlerin de sahilde Zanzibar merkezli güçlenmiş olduğu bölgelerde yaygın olan Kâdiriyye tarikatının bazı kavram ve ibadet biçimlerine; “zikir” ve “def çalgılı” ibadetlerine eleştirel yaklaşmışlar, Ahmad b. Sumayt (1861-1925), Abdallah Ba Kathir al-Kindi (1863-1927) ya da şeyh Ahmad b. Ali. Sayyid Mansab al Husayni (1863-1927) gibi önde gelen isimler Mısır Selefiliğini ve yayınları olan *Urvetul Vuska'yı* yakından takip etmişlerdir. Ancak bu isimlerin hiçbiri Selefî düşüncüyü kendi reform düşüncelerinin tamamını kuşatacak şekilde benimsememişlerdir. Bâ Alevî'lerin benimsemiş olduğu reform çabaları Loimeier'in de ifade ettiği gibi daha çok İslam eğitiminin Doğu Afrika'nın tüm Müslüman halklarına yaygınlaştırılması üzerine odaklanmaktaydı (Loimeier, 2013, s. 249).

Zanzibar başkadısı olan ve yaklaşık iki yıl kadar İstanbul'da II. Abdülhamid'in misafiri olarak da bulunan Ahmed b. Sumayt (1861-1925), geleneksel medrese eğitimlerinde reform yapılması gerekliliğini

savunmuştur. Medrese öğrencilerinin anlamını bilmeden Kur'an üzerinde çalışıyor olmalarını eleştirmiş ve okul müfredatı konusunda değişiklikler önermiştir. Zanzibar'da 1890'lı yılların başında kurulan Ba Kasir Medresesi ve Lamu'da 1896-1900 yılları arasında kurulan Riyaza Camii Okulu Hadramuttaki Rıbat/Külliye örneklerine benzetilerek hem Doğu Afrika'da hem de daha geniş İslam dünyasında İslam eğitiminin kurumsallaşması yolunda önemli girişimler olarak görülmektedir. Belirlenen sabit ders programı ile geleneksel usuldeki ders alma müfredatını kaldırmışlardır. 1900-1930'lu yıllar arasında Hadramî kökenli Bâ Alevî ulema üzerinden Zanzibar'da özellikle Arapça eğitiminden Kur'an öğrenmeye kadar eski medrese usullerinden farklı usuller belirlenmiştir. Bununla birlikte kendisi aynı zamanda Ahmed b. Sumayt'ın öğrencisi olan Burhan Mkelle gibi kimileri de İslam eğitiminin, sömürgeci yönetimin açtığı devlet okullarında da devam edebileceği üzerinde durmuşlardır. Devlet okullarındaki eğitimlere katılım Hadramî ulema tarafından desteklenerek ideolojik bir dönüşüm yaşandığının işareti olmuştur (Bang, 2007, ss. 459-470).

Şeyh al-Amin bin Ali Mazrui ve Şeyh Abdalla Saleh Farsy

Şeyh al-Amin bin Ali Mazrui (1890-1947) ve onun öğrencisi Şeyh Abdalla Saleh Farsy (1912-1982), Sevâhîli bölgesinde Muhammed Abduh, Reşit Rıza ya da Suudi Arabistan'daki Vehhabi hareketi, İran Devrimi ve Hint-Pakistan dinî akımlarından olan Tebliğ Cemaati'nden etkilenen ilk Doğu Afrika entelektüellerindendir. Şeyh Al-Amin Mazrui, Kenya'nın başmüftüsüdür. Loimeier'in ifadesiyle "anti-bidat" söyleminin Doğu Afrika'daki en güçlü temsilcisidir. İlk kez Şeyh Mazrui tarafından dikkat çekilen bidat karşıtlığı bölgedeki sufi İslam geleneğine karşı eleştirel bir yaklaşım getirmekteydi. Ayrıca eğitim konusunda; halkın kendi dilinde yani Sevâhîli dilinde eğitimini ve kadınların eğitimi meselelerinin önemle altını çiziyordu (Loimeier, 2003, s. 250). Bu sebeple Mathew, Şeyh Mazrui'nin ıslah ve İslam modernizmi fikirlerini elit ve ilmî bir çevrenin dışına çıkarıp daha geniş kitlelere Sevâhilîce ulaştırabilen ilk âlim olduğunu iddia etmektedir (Mathews, 2013, s. 141).

Şeyh Mazrui, bölgede geleneksel ve popüler İslam düşüncesinin ıslah edilmesi ve sahih İslam'ın yaygınlaştırılması için 1930'lu yıllardan başlayarak birçok yayıncılık faaliyetine girmiştir. *Al-Sahifa* ve *Al-İslah* isiminde Sevâhilî dilinde Mombasa'da yayımlanan süreli yayınlar bunların başında gelmektedir. Şeyh Mazrui *Al-İslah* dergisini adeta öğretmen, gazeteci, eğitimci kimliklerinin tümünü kullanarak Sevâhilî Müslümanları arasında eğitim ve sosyal reformların propagandasını yapmaktaydı. 1932 yılında ilk sayısını çıkaran *Al-İslah* magazininde, yeni cami inşaatlarından, İslami yardım kuruluşlarının oluşumlarına, yeni kadınların tayin edilmesine kadar yerel birçok konuda bilgi ve görüşlerin yer almasının yanı sıra Avrupalı Müslümanlar ve yeni bağımsızlığına kavuşmuş Irak ve dünya Müslümanlarını ilgilendiren birçok konuya da dergi içeriğinde yer verilmiştir. *İttihad-ı İslam* başlığı altında düzenli olarak, Arap dilinin kültürel özellikleri, şeriatın uygulanması ve ideal Müslüman kadın üzerinde yazılar bulunmaktaydı. Dergi hem Sevâhilîce hem de Arapça konuşan geniş bir Müslüman topluluk tarafından takip edilmekteydi ve sömürgecilik sonrası Sevâhilî toplumunda ulema'nın kendini kültürel ve dinî olarak nasıl konumlandığı ile ilgili çokça bilgi vermekteydi (Mathews, 2013, s. 142).

Bilginin sadece elit metin ve fikirlerden oluşmadığı felsefesinden hareketle, İslami metinlerin daha geniş kitleler arasında dolaşım kazanması yoluyla dindarlığın artacağı ve yaygınlaşacağını iddia etmiştir. Özellikle matbaa tekniklerinin yaygınlaşması, Şey Al-Amin gibi ulemanın, eskisinden çok daha kapsamlı, ulusötesi bir Müslüman toplumu fikrinin gerçekleşmesi sürecini hızlandırmaya katkıda bulunmuştur. Şeyh Mazrui, *Al-İslah* dergisi aracılığı ile ideal bir İslam toplumunun, tüm bireyleri eşit olan, üstünlüğün takvada olduğu ve tüm "ushenzi" yani yerel barbarlığın arkada bırakılarak, şer'i bilgilerin benimsendiği bir toplum olduğu görüşündedir (Mathews, 2013, ss. 142-143).

1930-1932 yılları arasında yayımlanan *Al-Sahifa*'da Şeyh Mazrui neden toplum içindeki yerleşik geleneklerin sorgulanması gerekliliği üzerinde durmuş ve sömürgecilik karşıtı fikirleri, kendisinden sonra da birçok iç tartışmada canlılığını korumuştur. Şeyh Mazrui'nin 1930'lu

yıllarda başlattığı yayın geleneği, bugün hâlâ Kenya ve Tanzanya'da yayımlanan Sevâhilice ve İngilizce yayınlara ilham olmaya devam etmektedir. Bunlardan örneğin haftalık olarak yayımlanan popüler *An-Nuur* dergisi 1990'lı yılların ortalarına kadar neredeyse tüm Doğu Afrika'da yayımlanmaktaydı (Kresse, 2018, s. 72) .

Kai Kresse Doğu Afrika İslam entelektüel geleneğinin önemli iki örneği olarak gördüğü bu çalışmaların, aslında Batı sömürgeciliğine karşı entelektüel bir duruş sergilediğini ve özellikle Kahire'de Arap entelektüelleri tarafından dillendirilen Neo-Selefi yaklaşımdan da esintiler taşıdığını ifade etmektedir (Kresse, 2018, s.73). Şeyh Mazrui'nin *Al-İs-lah*'da dile getirdiği fikirlerin elbette ki siyasi sonuçları da olmaktadır. Örneğin cahil insanların âlim insanları yönetemeyeceği düşüncesi, İngilizlerin cahil oldukları ve her ne kadar güçlü de olsa Müslüman bir toplumu ve onun temel dinamiklerini anlamaya yetmeyeceği düşüncesini doğurmaktaydı ve gündelik yaşamda şeriatın kanunlarını değil de İngilizlerin yönetimini tercih edenleri cahillikle suçlamaktaydı (Mathews, 2013, s. 143).

Mazrui'ye göre Sevâhîli Müslüman toplumu için iki önemli meydan okuma vardı: Müslüman Sevâhilî toplumu içinde kurulan ve sömürgeci Avrupalılar tarafından desteklenen Hristiyan Misyonerler ve uzun yıllardır Doğu Afrika'da bulunan ama Şeyh Mazrui tarafından Müslüman olarak görünmeyen Ahmediyye grubu. Her iki grup da Doğu Afrika'da henüz hiçbir yerel Müslüman liderin gerçekleştirme fırsatı bulmadığı bir şeyi hayata geçiriyorlardı: Kur'an-ı Kerim'i Sevâhilîceye çevirerek yayımlamak (Misyonerler 1923, Ahmediyye grubu ise 1953 yılında hayata geçirdi). Şeyh Mazrui'nin bu durumdan rahatsızlık duyduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar halkın kutsal kitaplarını kendi dillerinde okumalarının gerekliliğine kesinlikle inanıyor olsa da bu grupların Sevâhilîce mealleri çarpıtmalarından çekiniyor olmalıdır. Şeyh Mazrui'nin hazırladığı tüm yayınlarda hem Misyonerlik hem de Ahmediyye tehlikesine sürekli dikkat çektiği belirtilmelidir (Kresse, 2018, s.70).

Şeyh Abdalla Saleh Farsy ise, İngiliz sömürgeciliği altındaki Zanzibar'da okumuş ve 1933 yılında öğretmen olmuştur. 1947 yılında da

Zanzibar'da din eğitimi müfettişi görevine getirilmiştir. 1960 yılında da Zanzibar kadısı olmuştur. 1964 yılında Zanzibar'da gerçekleşen kanlı darbe sonrasında yeni sosyalist hükümette çalışmaya devam etmiş ancak 1967 yılında artık devrimin bir iç savaşa dönüştüğü ve Zanzibar'daki tüm Arap kökenli ve farklı etnik grupların soykırımı uğradığı bir zamanda Kenya'ya gitmiştir ve aynen hocası Şeyh Mazrui gibi (1968-1980) yılları arasında Kenya başkadısı olmuştur. Her ne kadar Vehhabiliğin tüm görüşlerine katılmamış olsa da 1970'li yıllar Doğu Afrikası'nda bu görüşü temsil eden önemli bir isimdir. Mazrui'nin başlattığı Kur'an'ın Sevâhilice tercümesini (Kurani Takatifu) 1969 yılında hayata geçirmiştir (Loimeier, 2003, s. 250).

Şeyh Abdillahi Nassir ve Ramazan Sohbetleri

Şeyh Abdillahi Nassir 1932 yılında, Hint asıllı entelektüel Müslüman bir ailenin çocuğu olarak Mombasa'da dünyaya geldi. Babası ve ailesinden birçok kimse bölgenin dinî eğitim veren hocalarından, şairlerinden ve aktivistlerindedir (Kresse, 2004, s. 214). Ailenin entelektüel geleneğini sürdüren şair ve şifacı Ahmad Nassir ve Abdilatif Abdalla da bir şair, yazar ve üniversite hocasıdır (Beck, 2016). Hatta kuzenlerinden olan Juma Bhalo Sevâhilî kültürünün önemli bileşenlerinden biri olan Taarab müziği icracısıdır. O da Şeyh Mazrui'nin öğrencisi olarak dinî eğitime başlamış ve diğer hocası Sayyid Omar Abdullah'tan etkilenmiştir. Çok seçkin akademik ve entelektüel bir çevrede iyi bir İslami eğitim alarak yetişmiştir. Hocası Mwalimu Ghazali'nin de etkisiyle Orta Doğu Müslüman literatürünü yakından tanımış, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın fikirlerinden etkilenmiştir.

Şeyh Abdillahi, hocası Ghazali'nin sömürgecilik döneminden kalma yerel hiyerarşileri gözetmeksizin öncülük ettiği sohbet vaazlarda bulunmuş ve onun etkisiyle 1950'li yıllarda o da halka açık alanlarda konuşmalar yapmaya başlamıştır. Çok eleştirel bir dil kullanarak Arap, Sevâhilî ve Bantu kabilesine ait gruplar arasındaki etnik ve ırka dayalı tüm ayrımcılığı reddetmiş ve tüm bu gruplar arasında dinî bir bütünlük olmasını, yani "din kardeşliğini" vurgulamıştır. Dil, kıyafet ve

yemek kültüründe ise kültürel bütünlüğün peşine düşülmesini savunmuştur. Kresse'nin de önerdiği gibi (Kresse, 2004) aslında Abdillahi'nin yapmak istediği şey, sömürgecilik öncesi dönemden başlayarak günümüze kadar süregelen tüm etnik ayrımcılıkların üstünde daha büyük bir İslam ümmeti idealini hayata geçirmektir. Ancak onun bu görüşleri -yani statülere dayalı toplumsal sınırları ihlal eden bu yaklaşımı- kendi yakınları da olmak üzere birçok kimsede rahatsızlık uyandırmaktaydı. Yerel kabilelerle ve taşralı barbarlarla kurulacak bir *İslam kardeşliği* fikri bazıları için sınırları zorlayan bir yaklaşımdı. Şeyh Abdillahi zamanla kendi yaşlıları ve çevresi tarafından yalnızlaştırmaya iten tutumlar yaşadı. Onun geleneksel toplumsal kurallar içinde düşünen insanlarla ilk açık çatışması olan bu durum aynı zamanda onun hayatında bir dönüm noktası oldu. Mombasa'yı terk ederek biraz kırsalda yerel kabilelerle birlikte yaşamaya başladı.

Tüm bu süreç tam da Kenya'nın hemen bağımsızlık öncesi dönemine denk gelmekteydi. Sömürgecilik döneminin son bulduğu bu dönemde o da siyasal hareketlere katılarak biraz daha milliyetçi bir söylem benimsedi ve Mombasa Eylem Grubu'na katıldı. Tüm vatandaşlar arasında eşitliğin hâkim olduğu bir İslam eğitimi modeli sunarak İngilizce, Arapça ve Sevâhilce dillerinde konuşmalar yaptı, çok geniş kitlelere ulaşmayı başardı. Kenya Afrika Ulusal Birliği (KANU) partisinin kurucu üyelerinden oldu ancak partinin temelinde iki kabile tarafından yönetildiğini iddia ederek oradan da ayrıldı. Bazı başka siyasi parti girişimlerinden sonra aktif siyaseti bıraktı. Oxford Üniversitesi Yayınları'nın Doğu Afrika bölümünde editör olarak çalışmaya başladı ve sonrasında genel yayın yönetmeni olarak 1977 yılına kadar burada çalışmalarını sürdürdü. Ancak sonrasında buradan da ayrılarak kendi yayınevini kurdu ve hocası Şeyh al-Amin Mazrui'nin tercüme ve Kur'an tefsirlerini içeren birçok çalışmasını bastı.

Kresse (2004), Şeyh Abdillahi'nin entelektüel dönüşümünden bahsederken özellikle 1980'li yıllarda İran'daki İran İslam Devrimi'nin önemine vurgu yapmaktadır. Bu tarihten bir müddet sonra Şeyh Abdillahi, uzun zamandır kendisini Sünni İslam'dan çok Şii düşüncesine

yakın hissettiğini ifade ederek, Şia mezhebini benimsediğini kamusal bir alanda, bir konuşmasında herkesin önünde ilan etti. Bu durum özellikle Sünni ulema arasında çok büyük bir kızgınlığa neden olmuş ve onu liderleri olarak benimsemiş olan önemli sayıdaki Sünni Müslüman toplumu tarafından ciddi şekilde dışlanmış. Hatta düğün ve cenazelere dahi davet edilmemesi gerekliliği ile ilgili çok ciddi sosyal bir izolasyona maruz kalmış, sözlü saldırılar yaşamıştır.

Şeyh Abdillahi kendisine karşı gösterilen bu düşmanlığın Doğu Afrika İslam geleneği ile hiç bağdaşmadığını, Şia'ya karşı olan bu sert tutumun Orta Doğu'da uzun bir geçmişe sahip olan Şii-Sünni çatışmalarından ithal edildiğini belirtmiştir. Şeyh Abdillahi Doğu Afrika Sevâhilî Medeniyeti içerisinde ne Sünni Müslümanların kendi arasında ne de Sünni-Şii mezhepleri arasında böyle şiddetli bir karşı karşıya gelme hali olmadığını ve bölgede bulunan Khoja, Bohara ve İснаaşера gibi Güney Asya ya da İran kökenli grupların Sünni-Şafi İslam topluluğu arasında asırlardır huzurla yaşadığına dikkat çekmiştir. Özellikle Suudi Arabistan ve Orta Doğu'da çeşitli burslarla eğitim gören gençlerin bu nefreti ve ayrımcılığı körükleyen tutumlar içinde olduğunu dile getirmiş ve Vehhabiliğin Doğu Afrika yerleşik İslam kültürüne vereceği zararlara dikkat çekmiştir. Özellikle Şerif soyundan olan, ya da tüm kültürel gelenekleri bidat olarak tanımlayan bu Selefî geleneği saldırgan ve kutuplaştırıcı ideolojik dayatmalarından ötürü oldukça tehlikeli bulunduğunu ifade etmiştir. Yerel Şîi topluluklarını İslam düşmanı olarak gösteren yaklaşıma karşı çıkmak için çeşitli yazılar yazmıştır. Onun eski hocalarından biri olan Şeyh Muhammed Kasim Mazrui'ye ve diğerlerine yazmış olduğu yazıların Sevâhilî dilinde yazılmış eleştirel İslam Düşüncesi ile ilgili önemli bir zenginlik sunmaktadır. Bununla birlikte Şeyh Abdillahi'nin kendisi, Sevâhilî dilinde, özellikle yayın faaliyetleri anlamında çok nitelikli eserler verilmediğini, verilen eserlerin bölgedeki İslam ilim geleneğinin eriştiği seviyenin çok altında olduğunu belirterek, Sevâhilî Müslümanlarının yazılı eserler bırakmak konusunda herhangi ilmî bir eğitim almadıklarını belirtmektedir (Kresse, 2004, s. 223).

Şeyh Abdillahi oldukça tanınan bir isim olmasına rağmen, özellikle Şia mezhebine geçtikten sonra izole bir yaşam sürmüştür. Bununla birlikte yine de sürdürdüğü Ramazan sohbetlerinde farklı yaş, ırk, etnik köken ve hatta dinden insanlara hitap etmiştir. Şia mezhebine mensup gençlerin yanında azımsanmayacak bir Sünni dinleyici kitlesine de sahip olmuştur. Kresse, Şeyh Abdillahi'nin şahsında aslında bölgede yeni bir çeşit "Müslüman Birliği" konseptinin mümkün olup olmadığı sorusunu sormaktadır. Uzun yıllar boyunca vermiş olduğu Ramazan sohbetlerinde ya da kamuya açık yaptığı tüm konuşmalarda aslında Müslümanların "Sevâhilî" ile "taşralı"yı, "Sünni" ile "Şii"yi, "reformist" ile "geleneksel" ve "Vehhabi" ile "masharifu" şeklinde karşı karşıya getirilmelerini eleştirmiştir. Dolayısıyla Şeyh Abdillahi sadece sınıflar arası bir ayrımcılığa değil karşı çıkmamış; aynı zamanda özgür Müslüman bireylerin çok katmanlı bir toplumda "birlik" olmanın imkanları konusunda arayış içinde olmalarını savunmuştur (Kresse, 2004, s. 243).

Tebliğ Cemaati ve Açık Hava Vaazları

Şeyh Abdillahi'nin söz ettiği gibi Doğu Afrika tarih boyunca birçok farklılığa ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Müslümanların yanı sıra Hristiyan nüfus da barındırdığı için, Müslümanlar özellikle dinî tebliğ ederken farklı yöntem ve metotlar kullanmışlardır. Tanzanya'da Tanga'da büyük bir futbol stadyumunda gerçekleştirilen açık hava tebliğleri buna verilebilecek en ilginç örneklerden biridir. Benzerleri Doğu Afrika'nın farklı yerlerinde örneğin Mombasa Kenya'da da yapıldığını ifade eden Ahmed (2008), bu konuşmaları destekleyen yayıncılık faaliyetleri olduğunu bazı propaganda metinleri, el kitapları, İngilizce ve Sevâhilîce kaset ve CD'ler de bulunduğunu belirtmektedir. Klasik İslam geleneğindeki ulema ya da hocaların vermiş olduğu ve İslam dünyasının hemen hemen her yerinde alışkın olunan formdan farklı olarak bu açık hava vaazlarında camiler yerine mekan olarak stadyumlar, parklar, otobüs durakları, ya da diğer kamusal alanlar tercih edilmektedir. Genellikle Sevâhilî dilinde gerçekleşen bu vaazlar, İncil

metinlerinin Kur'an ve İslam yorumları ile karşılaştırmalı olarak anlatılmasına dayanmaktadır. Vaazı verenler tarafından da karşılaştırmalı din yorumu olarak adlandırdıkları bu çalışma, aslında temel olarak Müslümanların İncil'e bakış açılarını yansıtmaktadır.

1980'li yılların başlarında Tanzanya tebliğ cemaati çok aktif çalışmalar yürütmüştür. Yerel Müslüman tebliğciler Nairobi, Mombasa gibi önemli Kenya şehirlerinde tebliğler yapmışlardır. Örneğin Mombasa'da her gün ikinci namazı sonrasında Uhuru Parkı'nda toplanmışlar ve vaazlar vermişlerdir. Konuşmalarının içeriğinde Hristiyanların İncil metnini tahrif ettikleri ve Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan sonra gelen hak peygamber olduğu meseleleri yer almaktadır. Ayrıca bugün birçok Müslümanın da Hz. İsa'nın yaşamıyla ilgili doğru bilgiler verdiğine inandıkları Barnabas İncili'nden alıntılarla vaazlarını vermektedirler. 1990'lu yıllarda Tanzanya'daki Hristiyan kiliseleri Tebliğ cemaatini Hristiyanlık ve İsa ile ilgili yanlış bilgiler vermekle suçladıkları görülmektedir. Chanfi Ahmed, saha araştırmasını yaptığı sırada Tanga'da bir futbol stadyumunda gerçekleştirilen tebliğ programının sonunda o an İslam'ı seçen herkesin sahneye davet edilerek "şahadet" getirdiğini ve Müslüman olma törenlerinin yapıldığını ifade eder. Ayrıca örneğin Nairobi'de, şahadet getirerek Müslüman olanların isimlerinin mikrofondan anons edildiğini bildirir. Geleneksel ulema ise her ne kadar başlangıçta bu tebliğ metoduna karşı çıkmasa da sonraları özellikle Kur'an ve İslami ilimler hakkında oldukça fazla yanlış bilgiler verildiği için sokak tebliğlerine eleştirel yaklaşmışlardır. Aktivist Müslüman elitlerin ise bu tebliğ cemaati ile ilgili en büyük eleştirisi, bu cemaatin bölgedeki Müslüman nüfusun siyasi hiçbir gündemi ile ilgilenmiyor oluşlarıdır (Ahmed, 2008, s. 10).

Açık hava vaazlarının ve "tebliğ" metodunun tarihçesi ile ilgili yapılan bir çalışmada bunun ilk olarak Tanganyika Gölü'nün doğusunda Kigoma kasabasında 1934 yılında buraya gelen Ahmediyye grubu tarafından uygulanmaya başlandığını ifade edilmektedir. Grubun ana kıtanın bu iç bölgesinde kendilerine merkez kurmaları ve faaliyetlere başlamalarının sebebi, buranın daha çok Hristiyan nüfusu barındırması ile

alakalıdır. Grup, Hindistan'da da uygulanan Protestan sokak vaizlerine benzer bir formda bu iç bölgelerde İslam adına bu şekilde vaazlara başlamışlardır. 1930 yılında Kur'an'ı ilk defa Sevâhilîceye tercüme ederek İncil ve Hristiyanlarla ilgili kısımlarını bu sokak vaazlarında kullanmışlardır. Sünni Müslümanların bu metodu kullanmaya başlamaları biraz daha sonraki dönemlerde olmuştur ancak itikadi anlamda birbirleriyle tartışmaları olan Ahmediyye mezhebi ile Sünni Müslümanlar örneğin 1970'li yıllarda "tebliğ" çalışmalarını zaman zaman beraber yürüttükleri de olmuştur. Hristiyan vaizler ile tartışma yapmak ve İslam'ı tebliğ etmek için beraber organizasyonlar yapmışlardır (Ahmed, 2008, s. 7).

Ahmed her ne kadar Müslümanlar eleştirel bir yaklaşım ile İncil konusunda vaaz verseler de bunu yaparken kullandıkları metodun altında Hristiyan misyonerlerin vaazlarıyla hem teknik hem de dil ve üslup açısından benzerlik gösterdiğine dikkat çekmektedir. Kıyasıya bir şekilde İncil eleştirisi yapılan bu vaazlarda dinleyiciler hem Müslüman hem de Hristiyanlardan oluşan karışık bir topluluktur. Vaazı yapanlar İslam'da misyonerlik olmadığını kendilerinin de "tebliğ" yaptıklarını ifade etmektedirler. Ahmed (2008) her ne kadar bazı sıkıntıları beraberinde getirse de Tebliğ cemaatinin Doğu Afrika İslamı'nın modernizasyonu konusunda önemli bir unsur olduğunu belirtmektedir. Müslüman ve Hristiyanların birbirlerini daha iyi anlamaları ve iletişim kurmaları konusunda katkı sağladıklarını düşündüğü Tebliğ cemaatini İslam reformizmine katkıda bulduklarını iddia etmişti. Özellikle tüm bu çalışmaları yaparken Arapça değil de Sevâhilî dilini kullanıyor olmaları da Doğu Afrika İslamı'nın modernleşmesine katkıda bulunmaktadır. Çünkü geleneksel ulema her ne kadar vaazlarında Sevâhilîce kullansa da genelde ayet ve hadisler her zaman önce Arapça ifade edilirdi. Ancak tebliğ cemaati tüm konuşmasını Sevâhilîce yapar, ayetleri de Sevâhilîce okur ve anlatırlar.

Radio Rahma

Daha yakın dönemlerde ise özellikle bazı radyo programları aracılığı ile İslami programlar, eğitim amaçlı tartışmalar ya da şiir programları yapıldığı görülmektedir. 2004 yılında Mombasa'da kurulmuş olan "Radio Rahma" bunun ilginç örneklerinden biridir. Bölgedeki ilk Müslüman özel radyolardan olan "Radio Rahma" özellikle 11 Eylül saldırılarından ve bunların Darüsselam (Tanzanya) ve Mombasa (Kenya)'daki devamı niteliğinde olan saldırılardan sonra kendilerine şüpheyle yaklaşılan Müslümanların görüşlerini dile getirebilecekleri bir platform olarak görüldü. Radyonun bu çabası aslında yukarıda da detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi daha önce dergiler üzerinden yapılmaya çalışmanın bir benzeriydi. Örneğin 1970'li yıllarda *Sauti ya Haki* ya da diğer ismi geçen dergiler bölgede yaşayan Müslümanların sorunları üzerine reformist tartışmaları gündeme getiriyorsa, *Radio Rahma* da bunu radyo frekansları üzerinden gerçekleştirme hedefliyordu.

Radyo programları arasında *Ukumbi wa Mamama* ismi verilen ve Müslüman ataerkil toplum yapısı içerisinde Müslüman kadınların durumlarını ele alan programlar da yapılmakta ve kamusal alanda çokça tartışılan aids, cinsellik, kadın hakları, cinsiyetçilik vb. konularda Müslüman bakış açısını ortaya koyma fırsatı vermektedir. Kresse (2018, s. 186), 30'lu yaşlarındaki iki genç adamın haftada bir kez canlı yayın yaptığı *Elimika na Stambuli* isimli programdan ve içeriğinden bahsederken bunların özellikle halkın geleneksel olarak kutladığı Mevlid gibi programları eleştirmeleri nedeniyle Vehhabilikle suçlandıklarından söz etmektedir. Birçok Kenyalı entelektüelin zaman zaman konuk olarak çağırıldığı bu radyonun yapmış olduğu en önemli programlardan biri ise 2005 yılı Temmuz ayında İslam ve terörizm konusunu masaya yatırdıkları program olmuştur. Programda, Batılıların İslam dünyasının birçok yerinde zulümler yaptıklarını ve her ne kadar silahlı eylemlerin çoğu zaman buna karşı bir tepki olarak gelişse de sivil insanların zarar gördükleri, masumların öldükleri hiçbir eylemin "İslami" olamayacağı konusunda açık bir duruş ortaya koymuştur. Program boyunca konuşulan "siyasal İslam" meselesi Hz. Muhammed'in sünnetine yapılan

çokça atıftan sonra, Müslümanların çok zor şartlar altında olsalar bile, asla şiddete başvurmamaları gerekliliği üzerine, Müslüman ahlak felsefesi çerçevesinde tartışılmış ve masum sivillerin öldürülmesinin “cihad” kavramı ile bağdaşmayacağı vurgulanmıştır. Canlı yayın sırasında programı telefonla arayarak katılan bazı dinleyicilerin “Afrikalı” Müslümanların “Arap” Müslümanlar gibi savaşçı değil daha barışçı olmaları gerektiğini dile getirmeleri ve zaten Arapların tarih boyunca Afrika’da da kölelik üzerinden ırkçı ve acımasız tutumlar sergilediğine dikkat çekmeleri ve kendilerinin daha barışçıl bir İslam modeli benimsemek zorunda olduklarını dile getirmeleri oldukça ilginçtir (Kresse, 2018, s. 208). Kresse, bu radyo kanalında yapılan programları ve içeriklerini inceleyerek Müslüman toplumların kısmen azınlık olarak buldukları coğrafyalarda, geniş katılımı demokratikleşme çabaları ve bilinçlenme süreçleri hakkında bilgi edinilebileceğini ve bu programların Müslüman kamuoyu oluşturulması noktasındaki katkılarına vurgu yapmıştır.

Radio Rahma’daki bu şiddet karşıtı söylemin önemli gerekçelerinden biri hiç şüphesiz Doğu Afrika’da özellikle 1980’li yıllardan sonra benimsenen “muhalif” söylemler ve bunların seküler ya da otoriter yöneticiler karşısında takındıkları tutumlarla da ilgili olduğu düşünülebilir. İran Devrimi, Mısır’daki *İhvan* Hareketi ya da Pakistan, Güney Afrika, Malezya, Lübnan, Filistin ve Endonezya gibi birçok ülkede kolları olan radikal İslami hareketlerden beslenen gruplar olduğu da bilinmektedir. Loimeier’in de ifade ettiği gibi birçoğu İslam dünyasının farklı yerlerinde eğitim görmüş olan bu yeni reformcu gruplar, laik devletle her türlü çatışma içinde olmayı benimsemektedir. Şeyh Mazrui ya da onun öğrencileri gibi sömürgeci devletlere ve onların kendi ülkelerindeki temsilcilerine karşı duruş sergilemiş ama herhangi bir çatışma içine girmemiş ve daha uzlaşmacı bir dil ve tutum sergilemiş olan erken dönem reformcuların aksine, son dönemdeki reformcular arasında çatışmacı bir yaklaşım içinde olan gruplar da yer almaktadır (Loimeier, 2003, s. 253). Hükümet karşıtı birçok tavır sergileyen bu İslami reformist gruplar kendi ülkelerinin iç siyasi gündemlerinden fazlasıyla

etkilenmektedirler. Buradaki siyasi partilerin otoriter tutumlarının da onları bu şekilde davranmaya itmiş olmaları söylenebilir. Bu grubun destekçileri, kendilerinden önceki reformist kuşaktan farklı olarak geleneksel İslami eğitimi almamışlar ve modern eğitim sistemlerinden mezun olmuşlar. Hatta birçoğu Batı'da eğitim görmüştür. Bu nedenle son dönem İslami reform hareketinin takipçileri ya da liderleri arasında ulemadan kimseler değil de farklı meslek gruplarından, doktorlar, öğretmenler, bürokratlar, teknisyenler ve bilim adamları bulunmaktadır. Ayrıca bu grup fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerin yerine nahiv, sarf gibi doğrudan dinin kaynağını daha iyi anlamaya yönelik disiplinler üzerine yoğunlaşmayı önemsemiştir (Loimeier, 2003, s. 245).

Sonuç

Doğu Afrika sahillerindeki İslam reformizmi Şeyh Mazrui ile 1930'lu yıllarda başlamış ve onun öğrencileri olan Şeyh Abdalla Saleh Farsy ve Şeyh Muhammad Kasım Mazrui ile 1960'lı ve 1970'li yıllarda devam etmiştir. Özellikle “bidat” konusu ile ilgili Sevâhilî Müslümanlarına getirilen en sert eleştiriler ilk kez Şeyh Mazrui'nin döneminde ve 1980'li yıllarda zirve yapmıştır. İslam dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi, aslında Doğu Afrika'da da modernizm biraz da basılı matbaanın yaygınlaşmasıyla beraber gündeme gelmiştir. Mekke, Kahire, Aden, Hadramut, Umman ve hatta İstanbul'dan gelen yeni fikir ve düşünceler basılı materyaller yoluyla Doğu Afrika'da da hızla yayılım göstermiş ve İslam düşüncesinde yeni yorumlamalar ve yöntemler ortaya çıkmıştır (Bang, 2019). Sevâhilî Müslümanlarının 1930'lu yıllardan itibaren kendi dinî, ideolojik ve eğitim ajandalarıyla ilgili el kitapları, kitapçıklar ve gazeteler basmaktaydı. Aslında 1870 yılından itibaren özellikle Zanzibar Sultanı Bergaş döneminde basılı medya ile ilgili ciddi çalışmalar ve yayınlar yapıldığı bilinmektedir. Özellikle Şafilik ve İbadiyye mezheplerinin metinlerinin basıldığı; Kur'an, Hadis, Fıkıh, Mantık ve Arapça gramer kitaplarının bu dönemlerden itibaren dolaşıma girdiği bilinmektedir.

Her ne kadar 1930'lu yıllardan itibaren modernist İslami metinlerin gittikçe artan çoğunluğuna rağmen, batını inançlarla ilgili var olan metinler de bir yandan dolaşımında olmaya devam etmiştir. Şazeli İslam geleneği, Müslümanların evren anlayışı, batını ilimler ve görünmeyen varlıklarla ilgili eserlerin yanı sıra 1900'lü yıllardan itibaren Zanzibar'da Sevâhilî şiiri ve tarih anlatıcılığı geleneğini yansıtan eserler bulunmaktadır. Komor asıllı Zanzibar'da yaşayan, Şazeli Sufi geleneği içerisinde yetişmiş ama bir yandan da modern okullarda eğitim almış olan Maalim İdris (1934-2012)'in vefatının ardından bıraktığı koleksiyon incelendiğinde Doğu Afrika İslam düşünce geleneği hakkında fikir edinmek mümkündür. Doğu Afrika İslam kültüründe çok yaygın olarak kullanılan *Akidet'ül iman* adlı çokça bilinen Arapça eserin Zanzibar'ın en meşhur kadılarından, İstanbul'da da iki yıl yaşamış olan Ahmed b. Sumayt tarafından tefsir edilmiş kopyası da bulunmaktadır. Yine aynı koleksiyonda hutbe kayıtları, dua metinleri de yer almaktadır (Bang, 2019, s. 1029-1030). Post kolonyal dönem ve yerel devrimler sonrasında Sevâhilî İslam'ının yazılı eserleri de bir dizi değişim geçirmiştir. Önceleri Arap alfabesi ile yazılan Sevâhilî dilinin artık Latin harfleriyle yazılıyor olması bunlardan en önemli olanlarından biridir.

İslam ve Sevâhilî medeniyetinin 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başındaki serüveni üzerinde düşünmek, aslında modernliğin önemli kavramlarını Doğu Afrika şartlarında yeniden değerlendirmek anlamına da gelmektedir. Bu makalede Sevâhilî dünyasının çok katmanlı evreninde evrensel İslami değerler ile yerel gelenekler arasında nasıl bir bağlantı ve etkileşim olduğunu, bunların hangi açılardan dünyanın diğer bölgesindeki Müslüman tecrübesiyle örtüştüğü ya da farklılaştığı ile ilgili örnekler sunmaya çalıştık. Onlarca farklı yerel unsuru içinde barındıran Sevâhilî kavramını hem mekansal uzantıları açısından (çünkü Sevâhilî demek aynı zamanda Hint Okyanusu dünyası, Arap yarımadası ve Uzak Doğu demektir) hem de o birimi oluşturan Bantu, Arap, Hintli, Avrupalı, köle ya da özgür insanlar üzerinden çoklu bir çerçeve içinde düşündük. Toplulukları oluşturan, bir arada tutan ritüeller, gelenekler, sömürgeciliğin sosyo-kültürel alanlarda devam eden

sonuçları, ulemanın konumu, yerel halk ve ulema ilişkisi, sömürgeci yönetimler, halk ve ulema arasındaki ilişki ağları modern Doğu Afrika İslamı'nı anlamamızda önemli başlıklar olarak durmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, C. (2008). The Wahubiri wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa. *Performing Islamic Revival in Africa*, 54, 2-18.
- Bakari, M. (2016). *Doğu Afrika'nın yakın tarihi: Kenya'da siyaset ve Müslümanlar*. İstanbul: Taşmektep.
- Bang, A. K. (2003). Hadrami and the Indian Ocean: Eight years research on diaspora and homeland. *Sudanic Africa*, 14, 140-148.
- Bang, A.K. (2003). *Sufis and scholars of the sea, family networks in East Africa, 1860-1925*. London: Routledge.
- Bang, A. K. (2007). Teachers, Scholars, and educationists: The impact of Hadrami-Alawi teachers and teaching on Islamic education in Zanzibar ca. 1870-1930. *Asia Journal of Social Science*, 35, 457-471.
- Bang, A. K. (2012). Remembrance of Muhammad Idris Muhammed Saleh (Maalim Idris), 1934-2012. *Islamic Africa*, 3, 169-172.
- Bang, A. K. (2019). Islamic incantations in a colonial notebook. *Cahiers d'Études Africaines*, 59, 1025-1046.
- Beck, R. M. ve Kresse, K. (2016). *Abdilatîf Abdalla, poet in politics*. Daresselam: Mkuki Na Nyota.
- Casale, G. (2007). Global politics in the 1580s: One canal, twenty thousand cannibals and an Ottoman plot to rule the world. *Journal of World History*, 18, 267-296.
- Casale, G. (2010). *Ottoman age of exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerulli, E. (1998). Ethiopia's relations with the Muslim world. *UNESCO General History of Africa*, 3, 575-585.
- Glassmann, J. (1995). *Feast and riot: Revelry, rebellion, and popular consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*. Portsmouth: Heinemann.
- Hoffman, V. J. (2008). East Africa. *The Islamic World*. A. Rippin (Der.) Routledge, ss. 39-52.
- Hunwick, J. ve O'Fahey, R.S. (1995). *Arabic literature of Africa: The writings of Central Africa*. Leiden: E.J.Brill
- Kavas, A. (2013). Zengibar. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt. 44, ss. 262-267). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kresse, K. (2004). Making people think: The Ramadan lectures of Sheikh Abdilahi Nasir in Mombasa (1419 A.H.). İçinde S.S. Reese (Der.). *The Transmission of learning in Islamic Africa* (ss. 212-243). Leiden: Brill.

- Kresse, K. (2007). *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and intellectual practise on the Swahili Coast*. London: Edinburgh University Press.
- Kresse, K. (2018). *Swahili Muslim publics and postcolonial experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewicki, T. (1998). The Role of Sahara and Saharians relationships between North and South. *UNESCO General History of Africa*, 3, 276-313.
- Loimeier, R. (2003). Patterns and Peculiarities of Islamic reform in Africa. *Journal of Religion in Africa*, 33, 237-262.
- Loimeier, R. (2009) Islam in contemporary West Africa: Literature, orality, and law. *Die Welt des Islams*, 49, 287-298.
- Loimeier, R. (2013). *Muslim societies in Africa, A historical anthropology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mathews, N. (2013). Imagining Arab communities: Colonialism, Islamic reform, and Arab identity in Mombasa, Kenya, 1897-1933. *Islamic Africa*, (4)2, 135-163.
- Orhonlu, C. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti Habeş eyaleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Pearson, M. N. (2000). The Indian Ocean and the Red Sea. İçinde N. Levtzion ve R. Pouwels (Der.), *The History of Islam in Africa*, Ohio: Ohio University Press.
- Pouwels, R. L. (1987). *Horn and crescent cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolingher, L. (2005) Constructing İslam and Sevâhilî identity, historiography and theory. *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 5, 9-21.
- Tomar, C. (2020) Peter Malcolm Holt. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt Ek-1, ss. 561-562). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Trimingham, J.S. (1964). *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Uğur, H. (2005). *Osmanlı Afrika'sında bir sultanlık: Zengibar*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Uğur, H. (2009) Sevâhilî. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 36, ss. 579-581). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.



MUHAMMAD AUWAL ADAM (ALBANI ZARIA)

(1960 - 2014)

Nijeryalı İslam âlimi

Muhammad Auwal Adam (Albani Zaria olarak da bilinir) hadis, İslam Hukuku alanlarında uzmanlaşmış Nijeryalı bir İslam âlimi ve Nijerya'daki Selefî hareketin lideriydi. Nijerya'daki İslam âlimleri ve öğrencileri arasında kendisini "Selefî" olarak gören ilk kişiydi. Albani, birçok çağdaş Nijeryalı âlim tarafından Nijerya'daki en büyük Selefî âlim olarak kabul edildi.

İlköğrenimini tamamladıktan sonra Barewa Koleji'ne devam etti ve daha sonra Kano'daki Bayero Üniversitesi'nde kitle iletişimi okudu. Albani, Adamawa Eyaleti'ndeki Yola Federal Teknoloji Üniversitesi'nden bilgi teknolojisi diploması aldı. Ahmedü Bello University Zaria'da Elektrik Mühendisliği Bölümü'nde yüksek lisans yaptı.

Nijerya'nın Zaria kentinde bulunan ve Selef-i Salih'in (dindar selefler) öğretilerine verdiği önemle bilinen Markaz Salafi (Selefî Merkezi) adlı İslami çalışmalar merkezinin

kurucusu ve yöneticisidir. Ayrıca hayatı boyunca Medine İslam Üniversitesi, Karaçi'deki Dar'ul Hadis vel İrşat, Banaras'taki Jamia Salafiya bulunmaktadır. Albani Zaria hayatı boyunca hem Nijerya'da hem de yurtdışında çeşitli kurumlarla ilişkilendirilmiştir.

Albani Zaria, Peygamber Muhammed'in sözleri ve eylemleri olan Hadis konusunda bir otorite olarak kabul edilir. Ayrıca İslami konularda ders vermek ve öğretmek için çok sayıda seyahat gerçekleştirmiş ve çok sayıda konferans ve seminere konuk konuşmacı olarak katılmıştır.

Muhammad Auwal Albani Zaria, Selef-i Salih'in (dindar selefler) öğretilerine sıkı sıkıya bağlılığı ve İslami ilimlerde sahih kaynaklara verdiği önemle tanınan bir İslam âlimiydi. Albani Zaria, Kur'an ve Sünnet'i takip etmenin ve bu kaynaklarla uyumlu olmayan her türlü uygulama veya inancı reddetmenin önemini vurgulamıştır. Bidatın İslam'ın

Yaşadığı Yerler: Kano, Zaria, Karaçi

Görev Yaptığı Kurumlar: Markaz Salafi

gerçek öğretilerinden sapmaya yol açtığına ve dinî aşırılığa yol açabileceğine inanıyordu. İslam'ın temel ilkesi olarak Tevhid'in veya Allah'ın birliğine olan inancın önemini vurgulamıştır.

Albani Zaria, başta Hadis olmak üzere İslami ilimlerle ilgili çeşitli konularda çok sayıda kitap yazmış üretken bir yazardı. Tefsir, hadis sahasında çok sayıda eser vermiştir. Eserleri genellikle geleneksel bir bakıştan dinin yorumlanmasını içermektedir. Albani Zaria'nın Selef-i Salih'in öğretilerine yaptığı vurgu, Afrika'da geleneksel İslami eğitimin yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur. Hadis konusundaki geniş bilgisi ve bu konudaki birçok yazısı, Hadis çalışmaları alanında

önemli bir etkiye sahip olmuştur. Eserleri, hem Afrika'da hem de ötesinde İslami çalışmalar yapan akademisyenler ve öğrenciler tarafından geniş çapta incelenmiş ve referans gösterilmiştir.

Albani Zaria'nın öğretileri ve İslam'a yaklaşımı hem övülmüş hem de eleştirilmiştir. Destekçileri onun sahih kaynaklara yaptığı vurguyu ve İslami ilkelere sıkı sıkıya bağlılığını takdir ederken, eleştirilenler onu İslam'ın katı ve dışlayıcı bir yorumunu teşvik etmekle suçlamıştır.

1 Şubat 2014'te Zaria'da akşam verdiği tefsir dersinden dönerken karısı ve oğlu ile birlikte suikasta uğradı. Boko Haram lideri Abubakar Shekau daha sonra saldırının sorumluluğunu üstlendi.



Afrika Müslüman Âlimler Birliği (UAMS)

Afrika ülkelerinden Müslüman âlimleri bir araya getiren kıtasal bir örgüttür.

Kuruluş Tarihi: 2011

Bulunduğu Yer: Bamako, Mali

Kurumun Etkisi: Afrikalı Müslüman âlimler arasında ilişki ve işbirliğinin geliştirilmesi ve ortak bir bakışın oluşturulması

Afrikalı Müslüman Âlimler Birliği (UAMS), çeşitli Afrika ülkelerinden Müslüman âlimleri bir araya getiren kıtasal bir örgüttür. Said Bourhane başkanlığında 2011 yılında kurulan birliğin Arapça resmî adı Ittihad 'Ulama' Afriqiya'dır (اتحاد علماء إفريقيا). Merkezi Mali'nin başkenti Bamako'da bulunan örgütün Sahraaltı Afrika'daki 46 ülkeden 512 kayıtlı üyesi bulunmaktadır.

UAMS'nin temel amacı, Afrika genelinde İslami bilgi ve değerlerin yayılmasını teşvik etmek ve kıtada İslami ilimlerin gelişimini desteklemektir. Kuruluş ayrıca Afrikalı Müslüman âlimler arasında daha yakın bağlar ve işbirliğini geliştirmeyi ve Afrika'daki Müslüman toplumuna fayda sağlayabilecek ortak proje ve girişimlerin geliştirilmesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

UAMS'nin faaliyetleri arasında çeşitli İslami konularda konferanslar, seminerler ve çalıştaylar düzenlemek, Afrikalı Müslüman âlimlerin eğitim ve öğretimini desteklemek için burslar ve hibeler sağlamak ve Afrika'da İslami

ilimlerin ilerlemesine katkıda bulunan akademik eserler ve dergiler yayınlamak yer almaktadır.

UAMS, Afrikalı Müslüman akademisyenlere çalışmalarını ve araştırmalarını sürdürmelerine yardımcı olmak için burslar, hibeler ve diğer yardım türlerini sağlayarak onları desteklemektedir. Ayrıca Afrikalı Müslüman akademisyenler arasında daha yakın bağları ve işbirliğini geliştirmeyi ve ortak proje ve girişimlerin geliştirilmesini teşvik etmektedir. UAMS, İslami bilgi ve değerleri teşvik etmeye, Afrikalı Müslüman âlimleri desteklemeye ve Afrika'daki Müslümanların çıkarlarını savunmaya kendini adanmıştır.

UAMS, çeşitli Afrika ülkelerinden gelen Müslüman âlim ve entelektüellerden oluşan farklı bir gruptan oluşmaktadır. Şeyh Abdullah Bin Bayyah, Şeyh Ali Gomaa, Şeyh Hamza Yusuf, Şeyh Ahmed el-Tayeb, Şeyh Abdülaziz El-Şeyh UAMS'ye dâhil olan önde gelen akademisyenlerden sadece birkaç örnektir.

Pan-Afrikanizm ve Afrika Müslümanları

Serhat Orakçı

Giriş

20. yüzyılın başlarında yani ırkçılık ve sömürgecilik faaliyetlerinin zirve döneminde yeşermeye başlayan bir düşünce ve eylem akımı olarak Pan-Afrikanizm (Pan-Afrikacılık) siyasal, ekonomik ve kültürel boyutları bulunan mega ölçekli bir tasavvuru temsil etmektedir. Renk (ırk) ve kültür bilinçlenmesine bağlı bu tasavvur ya da ideoloji siyasi entegrasyon düzleminde Afrika kökenli insanları bir Afrika devleti çatısı altında toplamayı düşlerken Afrikalılar arasında ekonomik ve kültürel etkileşimi arttırarak Afrikalılığı reel bir güce dönüştürmeyi hedeflemektedir. Sömürgecilik ve ırkçılığa karşı geliştirilen bu tavır Afrikalıların temsil edildiği Batı dünyası içinde bu ideolojinin kurucu babaları olarak görülen Edward W. Blyden, Henry Sylvester-Williams, George Padmore, Marcus Garvey ve W.E.B. du Bois gibi isimlerin çabalarıyla yeşerip dal budak salarken II. Dünya Savaşı sonrasında Afrika Kıtası'nda da etkili olmaya başlamış ve Kwame Nkrumah, Partice Lumumba, Julius Nyerere gibi söylevlerinde Pan-Afrikancılıkla ön plana çıkan liderler boy göstermeye başlamıştır.

Elbette ki Afrika kıtasında yaşayan ya da kıta ile irtibatlı Müslüman düşünce adamları, akademisyen, aktivist ve politikacılar da Pan-Afrikanizm düşüncesiyle zaman zaman etkileşime girerek Müslüman kimlikleri ile Pan-Afrikancı kimliği bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bugün Pan-Afrikan bir görünüme sahip olan Afrika devletlerinin üye olduğu Afrika Birliği (AfB) ve Afrika Kıtasal Serbest Ticaret Anlaşması (AfCF-TA) gibi oluşumlara nüfusunun tamamı ya da büyük bir bölümü Müslüman olan devletler de dâhildir. Benzer şekilde Pan-Afrika tabelası altında faaliyet yürüten Pan-Afrika Müslüman Gazeteciler Cemiyeti, Pan-Afrika Müslüman Öğrenciler Birliği gibi çok sayıda sivil örgütlenmenin varlığı da Pan-Afrika idealizminin Müslüman Afrikalıların düşünce dünyasında kısmen yer bulduğunu göstermektedir.

Çok boyutlu görünüm arz eden bir düşüncenin insanların zihin dünyasında ve eylemlerinde gerçekte nasıl bir etkiye sahip olduğunu sağlıklı bir şekilde ölçümlemek ve çözümlemesini yapmak hele de kaynak yokluğunda uzun soluklu bir araştırma gerektirse de biz bu çalışmada iki yönlü bir sorgulamanın peşine düşerek öncelikle İslami düşünce ve pratiklerin Pan-Afrikan düşüncesinin oluşumuna etkilerini ve sonrasında Pan-Afrikanizm fikrinin Afrikalı Müslümanların düşünce hayatına etkilerini aydınlatmak amacını gütmekteyiz. Bu minvalde Pan-Afrikanizm düşüncesinin tarihsel süreci, İslami düşünce ile temas noktalarının tespiti yapıldıktan sonra hem Müslüman hem de Afrikalı kimliğine sahip bazı düşünce ve eylem adamları özelinde bir değerlendirmeye gidilerek Pan-Afrikanizmin Afrikalı Müslümanlar nazarında işgal ettiği yer çözümlenecektir.

Pan-Afrikanizm Tasavvurunun Gelişiminde Tarihsel Süreç

Pan-Afrikanizm şeklinde adlandırılan tasavvuru *Britannica* Afrika kökenli insanları ortak çıkar etrafında birleştirme fikri şeklinde tanımlamaktadır (Kuryla, 2022). Aynı kavramı *Africana*'da ise tüm Afrikalıları kapsayacak şekilde diasporadaki Afrikalıların da dönüş yapabilecekleri

tek bir Afrika devleti amaçlayan siyasal bir proje olarak açıklamaktadır. Kavram kültürel alanda ise Afrikalıların edebi ve sanatsal faaliyetlerden müteşekkil bir doktrin olarak değerlendirmektedir (Appiah, 1999, s. 1484). Farklı bir görüşe göre ise Pan-Afrikanizm ortak vatan arzusu, ırk eşitliği, birlik ve Afrika kökenli insanların sosyal koşullarının iyileştirilmesini kapsamaktadır (Odamtten, 2019, s. 92). Ancak pek çok yorumcuya göre Pan-Afrikanizm kavramının nasıl tanımlanması gerektiği sorunu hala güncelliğini korumaktadır.

Bu tanımlama girişimlerinden anlaşılacağı üzere Pan-Afrikanizm en genel haliyle diasporada ya da Afrika kıtasında yaşayan Afrika kökenli tüm insanların birleşmesine ve özgürleşmesine çağrı yapan simültane yürütülen entelektüel, kültürel, sosyal, siyasi, ekonomik ve sanatsal projeleri barındıran bir tasavvur olarak değerlendirilebilir. Bu tasavvurun gelişim sürecine kabaca bakıldığında farklı evrelerin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu evreler kronolojik sıraya göre (Rabaka, 2020, ss. 8-9) 1776-1900 arasında Pan-Afrika düşüncesinin doğuşu, 1900-1958 Pan-Afrika Hareketi'nin ivme kazandığı yıllar ve 1958'den günümüze Pan-Afrika Hareketi olarak şekillenmiştir. Bütün bu süreç boyunca ve farklı başlıklar altındaki arayışlarda en temel motivasyon özetle *"Afrika Birliği"* ya da başka bir ifadeyle *"Afrikalıların Birliği"* fikri etrafında şekillenmiştir.

Pan-Afrikanizm yani Afrikalılığa yönelik kolektif bir bilinç gelişimi kökleri çok da gerilere uzanamayan eylemsel olarak köle isyanlarının ivme kazanmasıyla Yeni Dünya ve Karayipler'de başlarken bunun ete kemiğe bürünerek düşün evrenine taşınması 19. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşir. Amerika kıtasında köle isyanları boyunca ve kölelikten kaçış hikayeleri çoğaldıkça Afrikalılık ya da o dönemin jargonuyla konuşacak olursak siyahilik (zencilik) üzerinden ortak bir bilinç gelişmeye başlar. Kaçan insanların birbirlerine yardım etmeleri, yer altı örgütleri oluşturmaları, plantasyonlarda isyan örgütlemeleri bu ortak bilince tutunma çabasını alevlendirdikçe alevlendirir. Kitleleşmenin henüz başladığı adı konmamış bu bilinçlenme etrafında toplaşan insanların temel motivasyonu elbette hayatı zindana çeviren

ırkçılıktan ve köle sisteminden tüm siyahilerin bir an önce kurtulmalarına yardımcı olmaktadır.

Ali Mazrui (1986/1992, s. 110), Pan-Afrikanizm Hareketi'ni Batılıların renk ayrımcılığının yani ırkçı tutumlarının doğurduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle Pan-Afrika düşüncesinin temelinde siyah milliyetçiliğinin yattığının tespitini yapmak abartı olmayacaktır. Bu noktada özellikle siyahi milliyetçiliğe öncülük eden Marcus Garvey'in ismi zikredilmelidir. Malcolm X'in babasının da dâhil olduğu Garveyizm ekolü beyazların ırkçı ve dışlamacı tavırları karşısında siyahilerin kendi ekonomik ve siyasi güçlerine dayanarak karşı bir güç oluşturmaları gerekliliği temelinden hareket ederek bir dizi iktisadi girişim başlatmıştır.

Giderek ivme kazanan Pan-Afrikanizm Afrika kökenli insanlar arasında işbirliği ve etkileşimi arttıracak şekilde iktisadi de olmak üzere yeni formlar kazanırken Pan-Afrika kongrelerinin düzenlenmeye başlamasıyla kurumsal bir platform kazanır ve Pan-Afrikan önderler Avrupa metropollerinde bir araya gelmeye başlar. Belirli aralıklarla düzenlenen Pan-Afrika kongrelerinde Batı'da karşılaşılan ırkçılığın yanında sömürge altında talan edilen Afrika kıtasının geleceği de tartışmalara konu olur. Kongre katılımcılarının temel motivasyonu ırkçılığa ve sömürgeci faaliyetlere karşı ortak bir tavır belirleme ve kolektif mücadelenin yol haritasını oluşturmaktır.

Pan-Afrikan bakış açısının Paris'te özel bir forma bürünerek aynı zamanda kültürel Pan-Afrikanizm adı verilen *Negritute* akımına dönüşmesinde Frankofon dünyada yer alan Afrika kökenli entelektüellerin düşünsel, kültürel ve sanatsal çalışmalarının etkisi olmuştur. Senegalli şair-politikacı Léopold Sédar Senghor ve Aliane Diop gibi isimlerin yanında Martinik asıllı Aimé Césaire'in şiirleri Afrikalılığı kutsamaya başlar. Aliane Diop'un girişimiyle başlayan *Présence africaine* dergisi bu faaliyetlerin yürütüldüğü en önemli mecraya dönüşür. Aynı dönemlerde Senegalli Antropolog Şeyh Anta Diop'un akademik eserleri ise Afrikamerkezciliği ve Afrika Medeniyeti fikirlerine ivme kazandırır (Harris ve Zeghidour, 1999, s. 714).

İtalyan işgaline direnen ve sömürge girişimlerinin başarısız olduğu Etiyopya ve Sahra Altı Afrika'da ilk bağımsızlık kazanan Gana, Pan-Afrikanistler için siyasal yönden önemli birer merkeze dönüşürken Senegal'in başkenti Dakar'da Senghor, Aliane Diop ve Şeyh Anta Diop gibi sanatsal ve akademik çalışmaların ivme kazanmasıyla Pan-Afrikanizmin kültürel başkenti haline gelir. Örneğin Mazrui'nin tespitine göre Negritude akımı içinde yer alan, şiirler ve operalar yazan Senghor'un Pan-Afrikanlığı siyasal aktivizmden çok düşünce ve estetikle ilgilidir (Mazrui, 2005, s. 57).

Siyasal alanda ise II. Dünya Savaşı sonrasında sömürgeciliğin çözülme sinyallerine başladığı bir dönemde Pan-Afrikanizm'den etkilenen Afrikalı lider şahsiyetlerin sayısı artış gösterirken bu insanların temel meselesi birlik olmak ve Batı karşısında paramparça olmadan hayatta kalabilmektir. Pan-Afrika düşüncesinin önemli ismi Kwame Nkrumah'ın sıklıkla tekrar ettiği "*Afrika birleşmeli*" söylemine gerçeklik kazandırmak için yapılan toplantı ve kongreler tek bir siyasal devlet altında tüm Afrikalıların birleşmesini sağlayamasa da bu Pan-Afrikanizm'in ölümü değildir. 1963 yılında Afrika Birliği Örgütü (OAU)'nün kurulması ve siyasal arenada başarısız bir birlik söylemlerini ekonomik ve kültürel düzlemde diri tutabilmek için girişimler devam ettirilir.

1963-2002 yılları arasında yürürlükte kalan OAU'nun fiiliyata geçişi Afrikalıların birliği açısından önemli bir dönüm noktasıdır. 1884-1885 Berlin Konferansı sonrasında büyük bir parçalanma yaşayan Afrika Kıtası ilk kez birlik olma adına somut bir örgütlenme gerçekleştirmiştir (Malisa ve Missedja, 2020, s. 41). Pan-Afrikanizm hanesine büyük bir kazanım olarak geçen OAU'nun kuruluş sürecine bakıldığında ise 1963 öncesinde 1958-1960 aralığında bir dizi oturumun yapıldığı görülmektedir. Söz konusu dönemde bağımsızlık kazanmış Müslüman kimliğiyle bilinen Sudan, Libya, Fas, Tunus ve Mısır bu oturumlara iştirak ederek Pan-Afrikan bir oluşum olan OAU'nun kurulmasına destek sağlamışlardır (Asante ve Chanaiwa, 1999, s. 725).

1963 sonrasında Pan-Afrikanizm Soğuk Savaş'ın getirdiği ideolojik çekişmelerin gölgesinde kurulan uzun ömürlü diktatöryal rejimler

nedeniyle uzun süreli bir çöküşe girerek parlak dönemini geride bırakmıştır. Ancak 90'lı yıllarla birlikte Soğuk Savaş'ın bitmesi ve küreselleşme eğilimleri ışığında Pan-Afrikanizmin yeniden canlanma emareleri göstermeye başladığı görülmektedir. Afrika Kıtası ülkeleri arasında sınırları açarak gümrüksüz ticari işlemler yapılması, insan ve mal mobilizasyonu sağlanması gibi mega ölçekli projeler söz konusu olmaya başlayarak Afrika Birliği'nin gündemine girmiştir (Orakçı, 2021).

Pan-Afrikanizm Düşüncesinin Babası Edward W. Blyden ve Afrika İslam'ı

Yukarıda kısaca tarihsel gelişim süreci özetlenen Pan-Afrikanizm tasavvurunun İslam dinî ile ve Müslüman Afrikalılarla temas noktalarını tespit etmek oldukça zor görünmektedir çünkü Yeni Dünya ve Karayipler'de ortaya çıkan bu düşünce karma bir topluluk içinde yeşermiştir. Kölelerden ya da daha sonrasında kölelerin çocukları ve torunlarından oluşan bu topluluk hem Afrika Kıtası'na uzanan geçmişleri hem de dinî inanışları nedeniyle büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Bilindiği gibi köle topluluklarının içerisinde aynı zamanda Müslümanlar da yer almışlardır. Örneğin siyasal bilinçlenmede önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilen Haiti Devrimi'nin mimarları arasında yer alan ve bu adada köle isyanlarını ateşleyen Boukman ve Fatiman gibi isimlerin Müslüman oldukları bilinmektedir (Buck-Morss, 2009/2012, s. 151). Ancak biz bu bölümde çerçeveyi biraz daha netleştirmek adına meselenin düşünsel boyutunu ele almayı uygun görmekteyiz. Bu sebepten ötürü Pan-Afrikanizm tasavvurunun kurucu babaları arasında gösterilen Edward Wilmot Blyden üzerinden hareket etmeyi uygun gördük.

19. yüzyılın ikinci yarısında yazdıklarıyla kendisini hissettiren Blyden bu özelliği nedeniyle Pan-Afrikanizm düşüncesinin doğuşunda kendisine önemli bir rol atfedilen ve zaman zaman bu düşüncenin babası olarak adlandırılmaktadır. Turner'a (1997, s. 172) göre Edward W. Blyden'ı önemli kılan hususlardan biri Batı Afrika İslamı'nı ve

Pan-Afrikanizm'i entelektüel düzeyde ilgi alanına sokan ilk siyahi fikir adamı oluşunda yatmaktadır. Kiliseye mensup biri olarak Edward W. Blyden aynı zamanda İslam dinî üzerine de Batı Afrika'da gözlemlerde bulunmuş ve Afrika kültürüne daha az zarar verdiğini düşündüğü İslami öğretileri Afrikalı şahsiyeti adına Hristiyanlığa göre daha tercih edilebilir bulmuştur (Odamtten, 2019, s. 153). Blyden'in Pan-Afrika düşüncesine yaptığı orijinal katkı ise Batı Afrika İslam'ını siyahi kültür milliyetçiliğinin paradigması olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. Liberya ve Sierra Leone'ye yaptığı geziler ve Müslümanlarla iletişimleri sayesinde Blyden ırkı önyargılara yer vermeyen İslam dininde kardeşlik olgusunun önemli bir yer tutması nedeniyle İslam'ın Afrikalılar üzerindeki birleştirici gücünü keşfetmiştir (Turner, 1997, s. 174).

Blyden İslam dininin Afrikalılar üzerindeki dönüştürücü etkisini yaptığı seyahatlerde pagan köyler ile İslamlaşmış köyler arasındaki atmosferi kıyaslayarak fark etmiştir. Bu nedenle *Hristiyanlık, İslam ve Siyah Irk (Christianity, Islam and Negro Race)* başlıklı kitabında İslam dininin insanlar üzerindeki karakter inşa eden, ahlaki, duygusal ve insanlık durumunda meydana getirdiği köklü değişime dikkat çekmektedir. Kur'an'ın önemli bir eğitim aracı olduğunu kabul eden Blyden onun ilkel topluluklar üzerindeki tesirinden müthiş derecede etkilenmiştir. Aynı dinî metin etrafında toplanan toplulukların ister Hausa olsun ister Mandinka bir birliktelik oluşturduklarının altını çizmektedir.

Blyden'in (1888/2013) önemli tespitlerinden biri de Hristiyan Afrikalılar ile Müslüman Afrikalılar arasındaki karşılaştırmasından doğmaktadır: İslami öğretilerin Araplar üzerinden kıtada yayılım gösterse de Araplardan bağımsız özgür ve bağımsız bir karakter inşa ettiğinin altını çizen Blyden, Hristiyanlaşma sürecinin ise tamamen Avrupa'ya bağlı sürdürüldüğünün altını çizmektedir. İslam dininin yerelleşmesine yani Afrikalılaşmasına vurgu yapan Blyden Müslümanlar dışı bağlı olmadan kendi ibadethanelerini, ticari aktivitelerini, sosyal hayatlarını organize edecek örgütlenmeler geliştirebilirken Hristiyan Afrikalılar kiliselerinin kuruluşu ve desteklenmesi için Avrupa'ya ihtiyaç duymaktadırlar. Hristiyanlığı Arapça üzerinden yayma

gibi bir hedef taşıyan Blyden bu nedenle Hristiyanlığın da benzer bir süreç geçirmesi gerektiğine inanarak kilisenin Afrikalılaştırılmasını teşvik etmiş ve Afrika kiliselerinin kurulmasını teşvik etmiştir (Odamtten, 2019, s. 153).

Odamtten'e (2019, s. 130-132) göre Blyden ve Batı Afrika'daki Müslüman topluluklar arasında hasıl olan ilişki Pan-Afrikanizm'in kurucu babası sayılan Bylden'in Arapçanın ve Akdeniz kültürünün kıtaya ulaşması ve ilkel toplulukları siyasi, kültürel ve ekonomik dönüşümü üzerinden Afrika kültürünü ve Afrika'daki insan hareketliliğini daha iyi kavramasına kıta dışı ve içi kültürlerin etkileşimindeki dinamizmi görmesine yardımcı olmuştur. Ancak Blyden'in İslam dinî ve Müslümanlarla teması derinleştikçe ve sempatisi arttıkça gizlice Müslüman olduğu da dillendirilmeye başlamış ve önceleri *Abdulkerim* daha sonra ise *Muhtar* olarak adlarını alarak Abdulkerim Muhtar Blyden'a dönüşmüştür. Bu durumunun ona Hristiyanlar arasında düşmanlar kazandırdığını vurgulayan Odamtten gene de Blyden'in sonuna kadar Hristiyan kaldığını belirtmektedir. Ne var ki Turner (1997, s. 181) 1886'dan itibaren Blyden'in İslam'a geçişinin açık hale getirdiğini belirtmekte ve bu tarihte mensup olduğu kilisedeki görevinden istifa edişini ve Fransız sömürsünü sonlandırmak için Liberya ve Sierra Leone'de cihad başlatan Samori'nin hayranı haline geldiğini belirtmektedir. Tarihi ilginçliklerden biri ve onun İslam'a geçtiği tezini güçlendiren bir diğer hadise de ismi Pan-İslam fikri ile özdeşleştirilen Sultan II. Abdulhamid'in Blyden ile temas etmesi ve kendisine Batı Afrika'da İslami eğitime hizmetlerinden dolayı 1905 yılında Mecidi nişanı verilidir (Odamtten, 2019, s. 130, 133).

1 Samori Touré 1830-1900 yılları arasında yaşamış ve hayatının önemli bir kısmında Fransızlara karşı verdiği mücadele ile tanınan Batı Afrikalı Müslüman savaşçı lider.

Müslüman ve Pan-Afrika Kimlikleri: Çatışma mı Uzlaşma mı?

Pan-İslam düşüncesinin ve Pan-Afrikanizm düşüncesinin aynı dönemlerde şekillenmesi de esasında Müslümanların ve Afrikalıların sorunlarının ortaklığına işaret etmektedir. Batı karşısında var oluş mücadelesi verilen bir iklimde batı-dışı dünyada birlikteliğe vurgu yapan mega tasavvurlar etkilidir. Rus dünyasında Pan-Slavizm, İslam dünyasında Pan-İslamizm ve Afrika için Pan-Afrikanizm. Bunlar 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivme kazanan düşünce akımlarıdır. İslam dünyası ile Afrika arasında bir kader ortaklığı söz konusu olmaktadır ve Afrikalı Müslüman bu kesişimin tam ortasında yer alır. Bu kesişimde Afrikalı Müslümanların konumu daha kendine has bir hal almaktadır çünkü Afrika ve İslam kimliğini örtüşük hale getirmek icap etmektedir yani hem Afrikalıların menfaatlerini hem de Müslümanların menfaatlerini gözetmek zorunluluğu ortaya çıkar.

Sultan II. Abdulhamid'in Blyden'ı Mecidi nişanı ile taltif edişi de Pan-İslam ve Pan-Afrika tasavvurları arasında benzeşim ve paralelliklerin olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Dönem itibarıyla hem İslam dünyasının hem de Afrika Kıtasının sömürgecilikten muzdarip oluşları Batı karşısında toparlanma arayışı içinde oluşları ortak bir sorunla karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Ancak şu da belirtilmelidir ki Pan-İslam düşüncesinin etkili olmaya başladığı ve siyasal alana yansıdığı dönemde henüz Pan-Afrikanizm kuluçka evresindedir. Pan-İslam fikrinin giderek zayıfladığı bir ortamda Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan mağlup çıktığı ve hilafet makamının ilga edildiği bir ortamda Pan-Afrika fikri yeşermeye ve Afrikalı zihinlerde yer bulmaya başlar.

Afrika Müslümanları açısından bakıldığında Pan-İslam düşüncesinin zayıflamaya başladığı bir evrede yeni bir alternatif olarak Pan-Afrika fikri ufukta görüldüğü anlaşılmaktadır. İslami öğretilerin ve Pan-Afrika idealin barındırdığı özelemler ve öneriler benzerliklere sahip olsa da bu iki düşünce biçiminin aralarında çatışma mı yoksa uzlaşma mı doğuracağı sorusu üzerinde durmak icap etmektedir. Burada İslami

ilkelerin nereye kadar temelinde milliyetçilik yatan Pan-Afrikanizm ile uyuşabileceği sorusu da akla gelmektedir. Afrikalı Müslüman insanlar ve düşünce adamları için bu cevabı verilmesi gereken bir sorudur çünkü her iki ekol de ulus-üstü önerilere sahiptir.

Pan-Afrikanizm moderliğin saç ayaklarından sömürgecilik ve ırkçılık olguları karşısında doğmuş modern-seküler bir tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak özüne bakıldığında ırkçılığa karşı çıkan Pan-Afrikanist düşünce de tıpkı İslami siyasal tasavvurlar gibi ulus-devlet düşüncesine karşı ulus-üstü bir örgütlenme arayışı içindedir ve özünde anti-emperyalist, anti-sömürgeci ve ırkçılık karşıtıdır (Muhammad ve Umar, 2002, s. 159). Bu olgular sömürge faaliyetlerinin başlamasının ardından Müslümanların da muzdarip oldukları ve karşı durdukları olgulardır aynı zamanda. Afrika tarihinden bilindiği gibi 19. yüzyıl boyunca sufi tarikatlar ve bazı dinî gruplarca Batı Afrika'da, Nijerya, Sudan ve Somali'de sömürge faaliyetlerini durdurmak ve Avrupa devletlerini çıkartmak için cihad hareketleri örgütlenmiştir. Bu hareketler henüz o dönemde varlığı söz konusu olmadığı için Pan-Afrikanist olarak değerlendirilemese de Pan-Afrikanizmin ulaşmak istediği hedeflere ilham verecek düzeydedir. Blyden'ın Fransızlara karşı cihad ilan eden Samori'ye hayranlık duyması bunun örneklerinden biridir.

Batı Afrika'da Selefîliği benimsemiş Müslümanlar üzerinde yapılan yakın zamanlı bir çalışma Pan-Afrika idealizmi ile Müslümanların inanç ve görüşleri arasında büyük oranda uyumluluğun bulunduğunu göstermektedir. Bu çalışmada Selefî önder ve cemaat üyeleri etnik kimlik ayrımlarına büyük oranda karşı olduklarını, Afrika Kıtası'nda mal ve insanların serbest dolaşımını desteklediklerini, Afrika devletleri arasında ticari aktiviteleri desteklediklerini, servet dağılımında dezavantajlı Afrika ülkelerinin gözetilmesini ve çok büyük oranda tek bir Afrika devletinde birleşim fikrini desteklediklerini beyan etmişlerdir (2002, ss. 150-158). Ancak gene de belirtilmelidir ki seküler bir inanca dayanan Pan-Afrika düşüncesi ile dinî temelleri bulunan Selefî düşünceye gönül verenlerin arzuladıkları tek Afrika devletinin yapısı birbirinden farklı olacaktır. İslami öğretilerle örgütlenmiş ve Pan-Afrikan vizyonla

mücadele sahasına çıkmış örgütlerin taşıdıkları hedef ortaklıklarına rağmen Pan-Afrikacılığın İslami esaslardan farklılaştığı milliyetçi bir zemin de bulunmaktadır. Pan-Afrika tahayyülde Afrikalı kimliği ve belirli bir özelliğe sahip insanları bu kimlik etrafında toplanma hayali önemli bir mesele haline gelmektedir. Bundan ötürü İslamlaşmış Afrika topraklarının sakinleri için dinî inançlarının temin ettiği İslami kimliğin yanında renk ve kültüre bağlı Afrikalı kimliği söz konusu olmaktadır: Müslüman Afrikalı ya da Afrikalı Müslüman kimlik.

Afrika Müslümanlar açısından benliklerinde iki kimliği örtüştürmek söz konusu ise de bir de kıtada yaşayan insanlar ve topluluklar arası ilişkiler bağlamında konu önem arz etmektedir. Pan-Afrika idealinin ve İslami öğretilerin çatışma doğurduğu örneklerden biri Güney Sudan meselesidir. Bilindiği gibi Sudan'da İslami devrim şeklinde lanse edilen bir süreçte kuzey-güney sürtüşmesi iç savaşa dönerek Güney Sudan'ın Sudan topraklarından kopuşuna yol açmıştır. Pan-Afrikanist eğilimleriyle bilinen Jogn Garang'ın liderliğinde yürütülen Güney Sudan mücadelesi dinî ve etnik kimlik tartışmaları üzerinden Pan-İslamcılığın ve Pan-Afrikacılığın çatışmasının örneklerinden biridir. Bu çatışma açık bir şekilde entegrasyondan ziyade parçalanma ile son bulmuştur.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde ise hem Afrikalı hem de Müslüman kimliği ile düşünce ve eylem alanında ön plana çıkan önder şahsiyetler üzerinden bir değerlendirmeye gidilecek bu çerçevede Malcolm X, Ali Mazrui ve Muammer Kaddafi'nin söylem ve düşüncelerine bakılacaktır.

Afrikalı Müslüman Düşününce-Eylem Adamları ve Pan-Afrikanizm: Malcolm X, Mazrui ve Kaddafi

Öncelikle İslami kimliğin Müslümanlar açısından siyasi, ekonomik ve kültürel boyutları olduğu gibi Pan-Afrika düşüncesinin de benzer tasavvurlarının olduğunu belirtmek gerekir ancak her iki tasavvurun da sundukları vizyon ortak noktalara rağmen farklılaşmaktadır. Örneğin

İslami perspektiften ortaya konan siyasal vizyon ile Pan-Afrikanizmin siyasal vizyonları farklıdır. Gene benzer şekilde kültürel zeminde beklentiler oldukça farklılaşmaktadır. Peki Afrikalı Müslümanlar hem Afrika tarafından temsil edilmeleri hem de İslam dünyası içinde yer almaları nedeniyle bu iki tasavvuru ne oranda bütünleştirebilmektedirler? Bu bölümde her iki kimlikle ön plana çıkan bazı şahsiyetler üzerinden bu soruların cevabı aranacaktır.

Pan-Afrikan bir profil çizen Müslüman eylem ve düşünce adamlarından biri Malcolm X'dir. Özellikle İslam'a giriş sonrasında Afro-Amerikalıların sivil hak mücadelesine aktif bir şekilde katılım gösteren Malcolm X'in söylemleri hem İslami özellikler hem de Pan-Afrikan özellikler barındırdığı söylenebilir. Malcolm X her şeyden önce söylemlerinde Amerika'da yaşam mücadelesi veren Afrika kökenli insanları merkeze koymakta ve beyaz adamın kurduğu ırkçı sistemi eleştirmektedir. Kardeşlik ve birlik olma çağrılarını sık sık dile getiren Malcolm X'in yurtdışı gezileri öncesinde beyaz ırkçılığa karşı siyahi milliyetçiliği önerdiği söylenebilir. Garveyizm ile bağları da göz önünde tutularak Malcolm X'in genellikle siyahi milliyetçiliğin gelişimine büyük katkı yaptığı kabul edilmektedir (Ahmed ve Stanford, 1972). Malcolm X'in rahip olan babası Earl Little Marcus Garvey'in kurduğu Evrensel Zenci Dayanışma Derneği (UNIA) topluluğunun sadık bir üyesidir. Malcolm X çocukluk yıllarında evlerindeki toplanmaları hatırlamakta ve o dönemde bir peygamber gibi görülen Marcus Garvey'e ait posterlerin nasıl elden ele dolaştığını anlatmaktadır (Haley, 1965/2003, s. 101, 108).

Amerika'dan çıkıp daha küresel bir perspektif yakalamaya çalışan Malcolm X Nijerya, Gana, Liberya, Senegal, Gine, Fas, Cezayir, Mısır, Etiyopya, Kenya, Tanzania gibi ülkeleri ziyaret etmiş ve Afrika sorunlarına daha yakından temas gerçekleştirmiştir. Bu seyahatlerde dönemin etkili liderleri ve entelektüelleri ile temaslar kurmuştur. Pan-Afrikanist bir profil çizen Kwame Nkrumah, Kilius Nyeyere, Nnamdi Azikiwe, Sekou Toure ve Jomo Kenyatta gibi isimlerle tanışmıştır. Nijerya seyahatinde "geri dönen oğul" anlamına gelen "Omowale" ismini almıştır (Jalali, 2016). Kutsal beldeleri ziyareti sonrasında farklı renkte

insanların kardeşlik bağı ile bağlanabileceğini tecrübe eden Malcolm X için bu gözlem dönüm noktası olmuş ve siyah ırkçı tavrı törpülenmiştir. Malcolm X'in de tıpkı Blyden gibi İslam'ın sunduğu kardeşlik olgusundan derinden etkilendiği dikkat çekmektedir. Şurası açıktır ki İslam ile tanışması ve Hac yolculuğu Malcolm X'e düşünce dünyasında yeni açılımlar kazandırmıştır.

Afrikalılık köklerine göndermeler yapan ve bu köklerin araştırılması çağrısında bulunan Malcolm X 1963 yılında Afrika Birliği Örgütü'nün kurulumunun hemen akabinde Afro-Amerikan Birliği Örgütü (OAA-U)'nü kurarak Afro-Amerikalıları toparlamak ve yeni kurulan Afrika Birliği Örgütü ile işbirliği yapılmasını amaçlamıştır (Harris ve Zeghidour, 1999, s. 714). Söylevlerinde Pan-Afrikan bir profil çizmeye başlayan Malcolm X şüphesiz Pan-Afrikanist örgütlenmelere ilham kaynağı olmuştur. Malcolm X sadece hayatta kaldığı sürede değil öldürüldüğünde de insanları etkilemeye devam etmiştir. Etkili hatibin öldürülmesinin hemen ardından Harlem Rönesansı'nın en etkili ismi haline gelecek olan Beat Kuşağı şairlerinden LeRoi Jones inancını değiştirerek İslam'a geçerek Amiri Baraka adını almıştır. Baraka siyah milliyetçiliğinin şiirdeki peygamberi gibi görülmektedir.

Entelektüel faaliyetleri arasında Pan-Afrikanizm tasavvuruna ilgi duyan ve bu kavramı tartışan Afrikalı akademisyenlerden biri de şüphesiz Kenyalı akademisyen Ali Mazrui'dir. Geride bıraktığı eserlerine bakıldığında Mazrui'nin zaman zaman Pan-Afrikanist perspektifi ön plana çıkarttığı görülmektedir. Mazrui (2005, s. 56-57) politik ekonomi, kültür, felsefe ve şiirle ilgili boyutları olduğunu düşündüğü Pan-Afrikanizmin ortaya çıkmasında Dubois, Nkrumah, Padmore ve Senghor gibi entelektüellerin oynadığı role dikkat çekerek eğitilmiş entelektüellerden bağımsız olarak bu tasavvurun ele alınamayacağını belirtmektedir.

Özellikle 1986 yılında BBC için hazırlamış olduğu *Afrika: Üçlü Miras* belgeseli onun Pan-Afrikancı bakış açısını yansıtmaktadır (Butty, 2014). Bağımsız Gana'nın ilk başbakanı Kwame Nkrumah'ın Pan-Afrikacılığından etkilenen Mazrui yaptığı konuşmalarda ve eserlerinde sık sık Afrika'nın birliğine ve entegrasyonuna çağrılarda bulunmuştur (Addisu, 2014).

Pan-Afrika düşüncesinde Etiyopya için merkezi bir konum atfeden Mazrui'ye (1986/1992, s. 113) göre Afrika Kıtası'nın bağımsızlaşması ve kıtada beyaz hükümlerliliğinin sona erdirilmesi hususunda Pan-Afrikanizm başarılı olmuş bir düşüncedir ancak kıta ülkelerinin ekonomik ve siyasi entegrasyonunda aynı başarı gösterilememiştir.

Afrika topraklarının dekolonizasyonu (sömürgecilikten arındırılması) öncesinde Nkrumah, Senghor, Kenyatta ve Nyerere gibi isimlerle altın çağlarını yaşayan Pan-Afrikanizm tasavvuru 1963'te OAU'nun kuruluşu sonrasında ise düşüşe geçmiştir. Mazrui'ye (2005, s. 60) göre bu gerilemenin sebebi bağımsızlık sonrası yaşanan askerî darbeler, diktatör rejimlerin ortaya çıkışına bağlı olarak düşünsel özgürlüklerin kısıtlanması ve entelektüel faaliyetlerin düşüşüyle alakalıdır.

Batı'nın yani Beyaz Adam'ın ırkçı tutumunun Pan-Afrikanizmi doğurduğunun tespitini yapan Mazrui (1986/1992, s. 114) Afrikalı kimliğinin ortaya çıkması ve Afrika bilincinin oluşumunu Avrupa'nın Afrika'ya bıraktığı en önemli miras ya da hediye olarak değerlendirmektedir. Mazrui (1982, s. 25-26), Pan-Afrikanizm üzerine yaptığı kapsamlı değerlendirmelerde bu tasavvurun farklı şekillerdeki algılanışına da açıklık getirmekte ve üç farklı Pan-Afrikanizm türünden söz etmektedir: Irk ve renk bilinçlenmesinin ön planda olduğu *Sahra Altı Pan-Afrikanizmi*, kıtanın kuzeyinde yer alan Arap ülkeleriyle ortak kaderi paylaşan *Trans-Sahara Pan-Afrikanizmi* ve son olarak kıta dışındaki diapora ve akraba topluluklarını da kapsayacak şekilde *Transatlantik Pan-Afrikanizmi*. Mazrui'ye (2005, s. 64-65) göre OAU'nun temellendiği Afro-Arap bir birliğe işaret eden Trans-Sahara Pan-Afrikanizmi kıtadaki Arap popülasyonu dışlayan Sahra Altı Pan-Afrikanizmine göre daha başarılı olmuştur.

Arap milliyetçisi bir profil çizen Muammer el Kaddafi'nin Arap birliğinden ümidini kestiği son dönemlerinde Pan-Afrikan bir profil çizmeye başladığı bilinmektedir. Batılı ülkelerle ilişkilerinde gelgitler yaşayan Kaddafi Libya'nın izolasyona maruz kaldığı yıllarda Nkrumah'ın sık sık dile getirdiği Afrika Birleşik Devletleri fikrini yeniden canlandırmak için girişimlerde bulunmuştur. ABD'deki Kara Panter Hareketi ve Nation of Islam'a fon sağladığı bilinen Kaddafi Afrika kıtasında da

ANC gibi hareketlere maddi destek sağlamıştır (Jama, 2019). Ayrıca Afrika Birliği Örgütü (OAU) Muammer Kaddafi'nin girişimleriyle 1999 Sirte zirvesinden sonra Afrika Birliği'ne dönüşmüştür.

Mazrui (2005, s. 65) yüz yüze görüşmelerinde Kaddafi'nin Pan-Arap bir profilden çok Pan-Afrikanistliğinin ağır bastığını müşahade ettiğini belirtirken onun Mısır lideri Cemal Abdunnasır'ın mirasını Afrikalılaştırmaya çalıştığını ifade etmektedir. Bu minvalde Afrika kimliğine giderek daha fazla vurgu yapmaya başlayan Kaddafi ortak Afrika pasaportu, Afrika parası ve Afrika ordusu kurulması gibi söylemlerde bulunarak Pan-Afrikanizmin siyasi arenadaki simalarından birine dönüşmüştür. Batı ile sorunlu ilişkileri nedeniyle anti-emperyal söylemler inşa eden Kaddafi ekonomik temelli bir Afrika Birliği çağrısında bulunarak Afrika dinarı gibi finansal ayarlamalarla kıtanın dolar ve avro gibi paralar üzerinden Batı'ya olan bağımlılığının azaltılması ve kalkınma çağrısında bulunmuştur (Koenig, 2017). Batı müdahaleciliğine karşı Afrika'nın birleşmesini arzulayan Kaddafi'nin çıkışları zaman zaman ütöpik algılansa da Pan-Afrikanizmin son dönemlerdeki önemli yüzlerinden biri olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.

Sonuç

İrkçılık ve sömürgecilik faaliyetlerinin ayartması sonucu 19. yüzyılda ortak aidiyet duygusunu canlandırarak ortaya çıkan Pan-Afrikanizm düşüncesi özünde kitlesel bir birlik çağrısı barındırdığı için Afrikalı Müslüman düşünce ve eylem adamları tarafından da bazı yönleriyle pragmatist ya da idealist gerekçelerle ilgi gören bir yaklaşım olmuştur. Pan-Afrikanist düşüncenin temelinde siyahi milliyetçilik ya da daha sonraları adlandırılan şekliyle Afrika milliyetçiliği diyebileceğimiz bir eğilim yatmaktadır ki siyasi, ekonomik, kültürel ve sanatsal görünümlere sahip olan bu söylem anti-emperyalist, sömürge karşıtı ve eşitlikçi bir yaklaşımla mega ölçekte Afrikalıların birliğini hedeflemektedir.

Afrika Müslümanları perspektifinden bakıldığında Pan-Afrika idealizminin sunduğu vizyon Müslümanlara hiç de uzak değildir. İslam dinî

doğuşundan itibaren benzer olgular üzerine temellenmiş ve anti-emperyalist, sömürge karşıtı, eşitlikçi ve bir ümmet inşa etme tavrı içerisinde olmuştur. Bu nedenle İslam'ın Pan-Afrikalı idealistleri etkileme gücünü hakkıyla tespit etmek mümkün görünmese de bu etkinin güçlü olduğu söylenebilir. Yukarıda zikredildiği gibi bunun en önemli örneklerini köle isyanlarında rol oynayan Müslüman şahsiyetler, sömürgeciliğe karşı cihad ilan eden savaşçılar ve Blyden temsil etmektedir.

Pan-Afrikanist Müslüman kimliğinin bugüne kadar araştırılmamış olması akademide önemli bir eksikliğe işaret ederken bu modern tahayyülün Afrikalı Müslümanlar nezdinde farklılaştığı hususlar bulunmaktadır ki bu da İslam'ın bölgesellikten daha kapsamlı küresel bir vizyon sunmasından kaynaklanmaktadır. Pan-Afrikanizm nihayetinde bölgesel (kıtasal) bir özelliğe sahipken İslam dinî insanlık için daha kuşatıcı bir özelliğe sahiptir. Ancak Batı karşısında parçalanmaya müsait Afrika'da Pan-İslamcı ve Pan-Arap tahayyüllerin boşa çıkmasıyla Müslüman entelektüellerin Pan-Afrikanizme daha fazla önem vermeye başladıkları söylenebilir. Malcolm X, Ali Mazrui ve Muammer Kaddafi gibi Pan-Afrikanist yönelimleri ağır basan Müslüman isimlerin varlığı da kanaatimizce bu eğilimin bir sonucudur.

Kaynakça

- Addisu, Z. (2014, 2 Kasım). Ali Mazrui: An intellectual who spoke truth to power. *Addis Fortune*, 10.11.2022 tarihinde <https://addisfortune.net/columns/ali-mazrui-an-intellectual-who-spoke-truth-to-power/> adresinden erişildi.
- Ahmed, A. M. ve Stanford, M. (1972). The roots of the Pan-African revolution. *The Black Scholar*, 3(9), 48-55.
- Appiah, K. A. (1999). Pan-Africanism. İçinde K. A. Appiah ve H. L. Gates (Der.). *Africana* (ss. 1484-1486), New York: Basic Civitas Books.
- Asante, S. K. B. ve Chanaiwa, D. (1999). Pan-Africanism and regional integration. İçinde A. A. Mazrui (Der.), *Africa Since 1935, General History of Africa VIII* (ss. 724-743). California: UNESCO.
- Blyden, E. W. (2013 [1888]). *Christianity, Islam and Negro Race*, The U.S: Black Classic Press.

- Buck-Morss, S. (2012 [2009]). *Hegel, Haiti ve evrensel tarih*. E. Ünal (Çev.). İstanbul: Metis.
- Butty, J. (2014, 14 Eylül). Kenyan Ali Mazrui Remembered as Great Pan-Africanist. VOA, 01.11.2022 tarihinde <https://www.voanews.com/a/late-professor-ali-mazrui-remembered-as-a-great-pan-africanist/2482948.html> adresinden erişildi.
- Haley, A. (2003 [1965]). *Malcolm X* (6. Baskı). Y. Kaplan (Çev.). İstanbul: İnsan.
- Harris, J. E. ve Zeghidour, S. (1999). Africa and its diaspora since 1935. İçinde A. A. Mazrui (Der.), *Africa Since 1935, General History of Africa VIII* (ss. 705-723). California: UNESCO.
- Jalali, N. (Otis) R. A. (2016, 30 Mayıs). Malcolm X at 91: A foremost revolutionary Pan-Africanist. *The Herald*, 10.01.2023 tarihinde <https://www.herald.co.zw/malcolm-x-at-91-a-foremost-revolutionary-pan-africanist/> adresinden erişildi.
- Jama, S. (2019, 28 Mart). How Gaddafi became a Pan-Africanist. *The Patriot*, 15.11.2022 tarihinde https://www.thepatriot.co.zw/old_posts/how-gaddafi-became-a-pan-africanist/ adresinden erişildi.
- Koenig, P. (2017, Mayıs). Let's never forget why Muammar Gaddafi was killed. 20.11.2022 tarihinde <https://www.pambazuka.org/pan-africanism/let%E2%80%99s-never-forget-why-muammar-gaddafi-was-killed> adresinden erişildi.
- Kuryla, P. (2022, 21 Kasım). Pan-Africanism. *Britannica*, 09.01.2023 tarihinde <https://www.britannica.com/topic/Pan-Africanism> adresinden erişildi.
- Malisa, M. ve Missedja, T. Q. (2020). The origins and evolution of Pan-Africanism. İçinde R. Rabaka (Der.), *Routledge Handbook of Pan-Africanism* (ss. 35-47). London & New York: Routledge.
- Mazrui, A. (1982). Africa between nationalism and nationhood: A Political Survey. *Journal of Black Studies*, 13(1), 23-44.
- Mazrui, A. (1992 [1986]). *Afrikahılar*. Y. Kaplan (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mazrui, A. (2005). Pan-Africanism and the intellectuals: rise, decline and revival. İçinde T. Mkandawire (Der.). *African Intellectuals* (ss. 56-77). Dakar: CODESRIA.
- Muhammad, G. B. ve Umar, M. S. (2002). Religion and Pan-African Ideal: The Experience of Salafi Islam in the West African Sub-Region. *AJIA*, 5(1), 141-163.
- Odamtten, H. N. K. (2019). *Edward W. Blyden's Intellectual Transformations*. Michigan: Green Press.
- Orakçı, S. (2021). Ütopya ve gerçeklik arasında Afrika'da birlik arayışları: Pan-Afrikanizm. *İnsamer*, 30.11.2022 tarihinde https://www.insamer.com/tr/utopya-ve-gerceklik-arasinda-afrikada-birlik-arayislari-pan-afrikanizm_3746.html adresinden erişildi.
- Rabaka, R. (Der.). (2020). *Routledge handbook of Pan-Africanism*. London & New York: Routledge.
- Turner, R. B. (1997). Edward Wilmot Blyden and Pan-Africanism: The ideological roots of Islam and black nationalism in the United States. *The Muslim World*, LXXX-VII(2), 169-182.



FARID ESACK

(1955 –)

Güney Afrikalı Müslüman akademisyen, yazar ve siyasi aktivist.

Farid Esack, Cape Town'ın Wynberg banliyösünde yoksul bir Müslüman ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İslami kurtuluş teolojisi, toplumsal cinsiyet eşitliği ve insan hakları savunuculuğu alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Esack, Güney Afrika'daki apartheid karşıtı mücadelede yer almış ve Güney Afrika Müslüman Gençlik Hareketi'nin önde gelen üyelerinden biri olmuştur.

Pakistan'da Jamia Uloom-ul-Islamiya'da eğitim almış, Johannesburg Üniversitesi'nde İslami Çalışmalar alanında öğretim üyesi olarak çalışmış ve dünyanın farklı üniversitelerinde çeşitli akademik görevlerde bulunmuştur. Aynı zamanda bir insan hakları aktivisti olan Esack, ırk ayrımcılığına karşı mücadele, yoksulluk ve eşitsizlikle mücadele ve Filistinlilerin haklarının savunulması gibi çeşitli sosyal adalet davalarında yer almıştır.

1984 yılında daha sonra adı *Call of Islam* olarak değişecek Müslüman apartheid karşıtı grup *Muslims Against Oppression*'i kurdu. Esack yüzlerce protesto toplantısında konuşma

yaptı, ırk ayrımcılığının dinler arası karşıtlarıyla bağlar kurdu ve Barış için Dünya Dinleri Konferansı'nın önde gelen isimlerinden biri oldu.

Esack, Kur'an'ı sosyal adaleti ve ezilen halkların kurtuluşunu destekleyecek şekilde yorumlamayı içeren İslami kurtuluş teolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın sadece yasal ve ritüel yönlerinden ziyade etik öğretilerinin önemini vurgulamaktadır. Öte yandan Esack, farklı kültürlerin mensupları arasında saygılı ve verimli tartışmalar yapılmasını içeren dinler arası diyalogun güçlü bir savunucusudur. Bunun toplumlar arasında köprüler kurmak ve karşılıklı anlayışı teşvik etmek için önemli bir yol olduğuna inanmaktadır. Esack, ayrıca, toplumsal cinsiyet eşitliğinin güçlü bir savunucusudur ve kadın haklarını teşvik etmek ve ataerkil tutumlara meydan okumak için çeşitli kampanyalarda yer almıştır. İslam'ın toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen bir din olduğunu ve kadınlara yönelik her türlü ayrımcılığın dinî olmaktan ziyade kültürel bir mesele olduğunu

Yaşadığı Yerler: Cape Town, Cambridge, Pakistan, Johannesburg

Görev Yaptığı Kurumlar: Güney Afrika Müslüman Gençlik Hareketi, Johannesburg Üniversitesi, Jamia Uloom-ul-Islamia, Call of Islam, Muslims Against Oppression

Önemli Eserleri: Qur'an, Liberation and Pluralism, On Being a Muslim, Whose Quran?: A Concise Guide to Progressive Islam

savunmaktadır. Esack kararlı bir insan hakları aktivistidir. Diğer konuların yanı sıra apartheid, İslamofobi ve Filistinlilerin haklarının ihlaline karşı konuşmuştur. Esack şiddet içermeyen aktivizmin güçlü bir savunucusudur ve siyasi hedefler doğrultusunda şiddet kullanılmasına karşı çıkmıştır. Barışçıl direnişin adaletsiz sistemlere meydan okumanın ve olumlu değişim yaratmanın daha etkili bir yolu olduğuna inanmaktadır.

Farid Esack, İslam, sosyal adalet ve insan hakları konularındaki görüşlerini yansıtan birçok önemli kitabın yazarıdır. 1997 yılında yazdığı *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Kur'an, Kurtuluş ve Çoğulculuk: Zulme Karşı Dinlerarası Dayanışmaya İslami Bir Bakış), Kuran'ın sosyal adalet ve ezilen halkların kurtuluşu için mücadeleyi desteklediğini savunarak İslami kurtuluş teolojisine yaklaşımını sunmaktadır. 1999'da kaleme aldığı *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* (Müslüman

Olmak Üzerine: Günümüz Dünyasında Dinî Bir Yol Bulmak), çağdaş dünyada Müslüman olmanın ne anlama geldiğini ve Müslümanların dinî değerlerine ve geleneklerine sadık kalırken modernitenin zorluklarını ve karmaşıklıklarını nasıl aşabileceklerini incelemektedir. 2005 yılında yayımlanan *The Qur'an: A User's Guide* (Kur'an-ı Kerim: Bir Kullanıcı Rehberi) isimli kitabı ise okuyucuların Kuran'ı kendi hayatlarına uygun bir şekilde anlamalarına yardımcı olmak için tasarlanmıştır. 2009 tarihli *Whose Quran?: A Concise Guide to Progressive Islam* (Kimin Kur'an'ı: İlerici İslam için Kısa Bir Rehber) ise çağdaş Müslüman toplumlarda Kur'an'ın anlamı ve yorumu üzerine eleştirel bir incelemedir.

İnsan hakları alanındaki çalışmalarından dolayı 2011 yılında Gandhi-King-Ikeda Barış Ödülünü ve 2018 yılında "akademik araştırmalara ve ırk, cinsiyet, sınıf ve dinî baskılara karşı mücadeleye yaptığı parlak katkılarından" ötürü Luthuli (Gümüş) Nişanını almıştır.



Africa Forum for Muslim Councils (AFMC)

Afrika'daki tüm Müslüman konseyleri
birleştiren şemsiye kuruluş

Kuruluş Tarihi: 2015

Bulunduğu Yer: Kampala, Uganda

Kurumun Etkisi: Afrikadaki Müslüman konseylerin iletişim ve işbirliğini sağlamak

Afrika Müslüman Konseyleri Forumu (AFMC), kıtadaki Müslüman topluluklar arasında birlik, işbirliği ve dayanışmayı teşvik etmek amacıyla Afrika'nın dört bir yanından Müslüman konseyleri ve kuruluşları bir araya getirmeyi amaçlayan bir kuruluştur. AFMC, Afrikalı Müslüman örgütleri ve kurumları kendi gelişimleri, kıtalarının ve genel olarak insanlığın gelişimi için bir araya getirme dürtüsü ve heyecanıyla yola çıkmıştır. Kuruluş, eğitim, savunuculuk ve ağ oluşturma yoluyla İslam'ın değerlerini tanıtmayı ve Afrika'daki Müslümanların çıkarlarını geliştirmeyi amaçlamaktadır.

AFMC 2015 yılında kurulmuştur ve şu anda Afrika'da 30'dan fazla ülkeden üyesi bulunmaktadır. Yönetim kurulu, AFMC'nin en yüksek otoritesidir. AFMC'nin tüm üyelerinin resmî temsilcilerinden oluşur. Şu anda Uganda Müslüman Yüksek Konseyi Müftüsü Shaban Ramadan Mubajje tarafından yönetilmektedir.

AFMC'nin temel odak alanları arasında Afrika'daki Müslümanların haklarının savunulması ve kıtadaki Müslüman toplulukları etkileyen yoksulluk, sağlık ve eğitim gibi konuların ele alınması yer almaktadır. Kuruluş, Müslüman konseyler ve kuruluşlar için fikir alışverişi ve en iyi uygulamaların yanı sıra Afrika'daki Müslüman toplumuna fayda sağlayacak proje ve girişimlerde işbirliği yapabilecekleri bir platform sağlamaktadır.

AFMC, Müslüman ulusal kurumların bir araya gelerek diğer inanç temelli gruplarla işbirliği yaptığı ve Afrika'da ve dünyada barışçıl ve müreffeh toplumlar yaratmaya yönelik olumlu katkılarda bulunduğu bir kıta öngörmektedir.

Genel olarak AFMC'nin çalışmalarına, Afrika'daki Müslümanların çıkarlarını destekleme ve Müslüman topluluklar arasında ve kıtadaki diğer inanç topluluklarının üyeleriyle daha fazla birlik, işbirliği ve anlayışı teşvik etme taahhüdü rehberlik etmektedir.

Bağımsızlık Sonrası Nijeryalı Müslümanlar Üzerine Bir Değerlendirme

Gökhan Kavak

Giriş

Afrika'nın en fazla nüfusunu sınırlarında barındıran Batı Afrika ülkelerinden Nijerya aynı zamanda kıtadaki en fazla Müslüman topluluğa da sahip bir ülkedir. Nijerya tarih boyunca dış etkenlere açık bir ülke olmuştur. Bunu hem koloni öncesi ve sonrası misyonerlik faaliyetlerinde hem de bağımsızlık sonrası süreçteki Müslüman toplulukların ilişkilerinde görmek mümkündür. Bu etkileşim siyasi olduğu gibi sosyal, dinî ve düşünsel alanlarda da etkisini hissettirmiştir. Öte yandan köle ticareti ya da eğitim gibi farklı nedenlerle ABD, Avrupa ülkeleri, Suudi Arabistan, Mısır ve İran'a giden Nijeryalı gençler de ülkelerindeki Müslümanların düşünsel dönüşümünde büyük etki etmiştir.

Nijerya 200'e yakın etnik grubu sınırlarında barındırmakta olup aynı zamanda Müslüman ve Hristiyanlar ile yerel inançlara mensup kişilerin birlikte yaşadığı bir ülkedir. Misyoner faaliyetler ülkenin güneyinin Hristiyanlaşmasına neden olmuş, ülkenin kuzeyinde ise yüzyıllardır süregelen İslami gelenek ve eğitim çalışmaları güçlü bir şekilde korunmuştur. Baskın Müslüman nüfus nedeniyle İngiliz koloni yönetimi

sürecinde Hristiyanlık inancının Nijerya'nın güneyi kadar kuzeyine nüfuz edemediği görülmektedir. Bunda hiç kuşkusuz Sokoto Halifeliği başta kuzeydeki İslami geleneğin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ancak bugün dahi zaman zaman etkisini hissettiren bir şekilde ülke hem Müslümanlar arasında hem de Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında çatışmalara sahne olmaktadır.

Nijerya'daki toplumsal yapıyı ya da Müslüman grupları değerlendirirken İngiltere'nin bu topraklardaki koloni yönetimi boyunca yürüttüğü siyaseti ele almak gerekmektedir. Nitekim ülkenin güneyindeki Hristiyanların çoğunluğunda olduğu topraklarda hâkimiyet kuran İngiltere, kuzeyi ayırarak farklı bir siyaset yürütmüş ve Müslüman elitlerle güneye göre daha az müdahaleci ama etken rolde bir ilişki kurmuştur (Kavak, 2021). Öte yandan İngiltere'nin Nijerya'daki etkisini birçok alanda gösterebiliriz. Bunun en açık göstergesi bağımsızlık sonrası İngilizce'nin resmî dil olması ve İngiltere'ye yönelik duyulan "hayranlık" hissidir. Bu durum dilin yanı sıra Nijerya'da yerel dillerin kaybolmasına neden olmuş ve Nijerya kültürünü olumsuz etkilemiştir (Bitrus, 2017). Ülke tarihine bakıldığında bugün de etkisini hissettiren bir şekilde İngiliz kolonisi bir ülkedir ve öte yandan Nijeryalı Müslüman elitlerin dahi İngiltere başta Batı ülkeleriyle yakın ilişkileri dikkat çekmektedir. Nitekim ülkenin ilk Başbakanı olan Ebubekir Balewa, "İngiltere bizim için yabancı bir ülke olmayacaktır," açıklaması Nijeryalı Müslüman siyasi elitlerin İngiltere'ye yönelik bakışını ortaya koymaktadır. Öte yandan Nijerya'da bağımsızlık öncesi açılan Batılı/modern okullarda yetişen Nijeryalılar da önemli ölçüde Batı kültüründen etkilenmiş kişilerdir (Zago, 2022, s. 65).

İngiliz koloni yönetiminin etkisi Nijerya'daki düşünsel yapıyı, resmî ve sivil kurumları, şehir hayatını, iletişimi ve ekonomiyi etkilemiştir. Ancak Nijeryalı Müslümanlarda her ne kadar İngiltere'nin etkisini gözlemlemek mümkünse de İslami yaşam tarzlarını sürdürdükleri görülmektedir ki sonraki yıllarda bazı eyaletlerde şeriat kanunlarının yürürlüğe konması ya da geleneksel kılık ve kıyafetteki süreklilik bunun açık göstergesi olarak vurgulanmaktadır. Bununla birlikte İngiliz

koloni yönetimi döneminde Nijeryalı Müslümanların modern batı siyaseti, ekonomisi ve kültürüne organize bir şekilde yeterince cevap veremediği görülmektedir (USA, 2015, 8).

Köklü bir İslami geleneğe sahip Nijerya bağımsızlığını kazandıktan sonra Nijeryalı Müslümanlar İslam dünyasındaki siyasi, ekonomik ve düşünsel dönüşümlerden açıkça etkilenmiştir. Suudi Arabistan ve Mısır merkezli Selefî akımlar ile Müslüman Kardeşler ve İran merkezli Şiilik öğretileri Nijeryalılar arasında yayılmıştır. Dış etkenlerin bu denli etkili olmasında hiç kuşkusuz ülkenin iç istikrarsızlığının önemli bir payı bulunmaktadır. Nitekim Nijerya ülkenin 1960'da bağımsızlığını kazanması sonrası 2000 yılına kadar ardı sıra darbelerin yaşanması ve üç cumhuriyet döneminin yıkılması ülkedeki istikrarsızlığı ve dış etkileri artırmıştır. Öte yandan 1967-1970 yılları arasında patlak veren ve Afrika'nın en büyük ve kanlı iç savaşlarından Biafra İç Savaşı ülkedeki birlik ve beraberliği olumsuz etkilemiştir.

Nijerya'da İslam Tarihi ve Müslümanlar

Uzun yıllar Avrupa ülkelerinin hammadde ve insan kaynağı açısından sömürge ülkesi olan Nijerya bağımsızlığını 1960 yılında kazanmıştır. Ülke 923.768 km²lik toprak parçasına sahip olup Nijer, Çad, Benin ve Kamerun ile sınır komşusudur. Nijerya'nın güneyini ise boydan boya Atlas Okyanusu'nun Gine Körfezi oluşturmaktadır (Harmon, 2001, s. 25). Kendine has coğrafi, demografik ve ekonomik özellikleri bu ülkeyi Afrika Kıtası'nın en önemli ülkeleri arasına yerleştirmiştir. Petrol ve doğal gaz gibi yeraltı zenginliklerinin yanı sıra Nijerya birçok tarım ürününün topraklarında yetiştirildiği bir ülke konumundadır. Uzun yıllar köle ve hammadde ticaretinin merkezi olan Nijerya İngiliz kolonisi altında kalmış ve daha sonra 1960'da bağımsızlığına kavuşmuştur. Bugün ABD sistemine benzer bir federal sisteme sahip Nijerya'da 36 eyalet ve bir federal başkent (Abuja) bulunmaktadır (Dışişleri Bakanlığı, 2018).

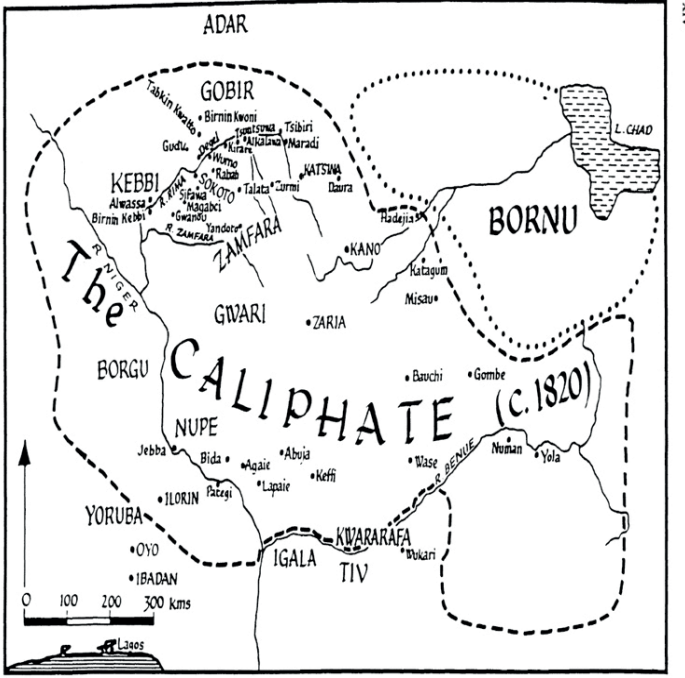
Petrol ve doğal gaz başta olmak üzere birçok zenginliğe sahip ülkede engellenemeyen yolsuzluk ve rüşvet nedeniyle vatandaşların önemli bir kısmının bu kaynaklardan yararlanamadığı ve yoksulluk içinde yaşadığı görülmektedir. Aynı şekilde 200'den fazla etnik grubun bulunduğu ve adeta kültürel anlamda zenginlik oluşturan Nijerya'da etnik gruplar aynı zamanda devlet yönetiminde ve toplumsal ilişkilerde rekabete bağlı birçok sorunu da beraberinde getirebilmektedir. Ülkenin en önemli güvenlik sorunları arasında kuzeydoğudaki Boko Haram Örgütü ve kuzeybatıdaki silahlı çeteler ile güneydoğuda etkin olan silahlı militanlar gelmektedir. Ülkenin farklı bölgelerinde görülen salgın hastalıklar, kabile ve din merkezli çatışmalar da Nijerya'nın bir saha çalışması olarak incelenmesinin önemini arttırmaktadır. Tüm bu sıkıntılara rağmen Nijerya, tarihi, dinî ve kültürel geçmişi uzun yıllar öncesine dayanan bir ülkedir. Dinî ve etnik gruplar arasında zaman zaman çatışmalar çıksa da aynı köyde ve hatta apartmanda komşuluk ilişkisinin kurulabildiği bir ülke olma özelliğine sahiptir.

Afrika kıtasının 220 milyona yaklaşan nüfusuyla en kalabalık ülkesi olan Nijerya aynı zamanda 100 milyonu aşan nüfusuyla en fazla Müslüman topluluğu sınırlarında barındıran ülke konumundadır. Ülke nüfusunun yüzde 50'sini Müslümanlar, yüzde 40'ını Hristiyanlar ve yüzde 10'unu da yerel dine mensup insanlar oluşturmaktadır. Nijerya'da, başkent Abuja da dâhil olmak üzere yirmi bir eyaletin on birinde Müslümanlar çoğunlukta bulunmaktadır (Clarke, 1988). Nijerya'da çoğunluğu İslamiyet ve Hristiyanlık inancına mensup kişilerden oluşurken aynı zamanda yerel dinlere mensup ve son yıllarda özellikle İgbolar arasında yaygınlaşan Yahudilik inancına bağlı kişiler de yaşamaktadır. Tarihî olarak Nijerya'nın kuzeyinde 9. asırdan itibaren İslamiyet yayılmaya başlamıştır (Umar, 2013, s. 59). Güneyde ise Hristiyanlık 16. asırda Avrupalı tüccarlar ile yaygınlaşmıştır. Kuzeyde İslamiyet, güneyde ise Hristiyanlık yaygınken ülkenin güneyi ve orta-batı kesimlerinde yerel dine mensup insanlar yaşamaktadır.

Nijerya'nın kuzeyinde kurulan ve uzun yıllar bölgede hâkimiyet kuran Kânim-Bornu Sultanlığı, Mali'den gelen Müslüman Arap tüccarlar

sayesinde İslam ile ilk tanışan bölgesel güç olmuştur (Mohammed ve diğerleri, 2012). Kânim kralının İslamiyet'i kabul etmesiyle Nijerya'nın kuzeyinde İslamiyet kök salmaya ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Öyle ki 17. asırda Kânim-Bornu Sultanlığı sınırlarındaki cuma namazlarına 50 bin Müslümanın katıldığı belirtilmektedir (Falola ve diğerleri, 2010, s. 48).

Nijerya başta olmak üzere Sahra Altı Afrika'da İslamiyet'in yayılmasında önemli etkenlerden biri de Sahra Çölü'ndeki ticaret ve Hac yolları olmuştur. Öte yandan Nijerya'nın kuzeyindeki Hausa şehir devletleri, İslamiyet'in yaygınlaşması ve korunmasında açısından önemli merkezler arasında yer alırken (Davidson, 1977, s. 107) Nijerya'nın kuzeyinde 19. asırda hüküm süren Sokoto Sultanı Osman Dan Fodio (1754-1817) da Nijerya'nın İslam tarihinde en önemli köşe taşları arasında bulunmaktadır. İyi Arapça bilgisine sahip öğretmen, yazar ve davetçi olan Fodio, Batı Afrika'nın en büyük ve bugün dahi etkisini önemli ölçüde sürdüren sufi meşrep tarikatlarından Kadiriye tarikatına mensuptur (Oumar, 2010, s. 291). İslami pratiklerde bozulma olduğunu belirterek 1804'te Hausa devletlerine cihad ilan eden Osman Dan Fodio, Hausa şehir devletlerini devirmiş ve Fulani "malamlar" yönetimi devralmıştır. Sokoto Halifeliği olarak bilinen sultanlık, 19. asırda Batı Afrika'daki ilk cihad hareketi olarak bilinmektedir. Fodio, cihadı İslam'ı arındırmak, Putperest kalıntılarını ortadan kaldırmak, sapkın yenilikleri gidermek gayesini gütmüştür. Osman Dan Fodio, Nijeryalı Müslümanlar arasında bugün dahi hatırlanmakta ve Nijerya siyasetinin ön plana çıkan isimlerinden Ahmadu Bello örneğinde olduğu gibi onun soyundan gelenler Nijerya siyasetinde etkin rol oynamışlardır (Sani, 2007, s. 16).



Sokoto Halifeliği

Kaynak: Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman'dan Fodiyo (1793-1864), s.14

Nijerya'da 19. asırda Osman Dan Fadio ile Kadirilik yayılırken (Kane, 2003, s. 72) Kadirilikten sonra Ticaniliğin etkisi de Nijeryalı Müslümanlar arasında görülmeye başlanmıştır. Bu anlamda Nijerya'da İslam'ın yayılmasında ve gelişmesinde tasavvufun çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Kadirilik tarikatı Osman Dan Fodio ile Ticianiye tarikatı ise "Hacı Uzun Ömer" olarak da bilinen Şeyh Ömer Tall (1794-1864) vasıtasıyla Nijerya'da kök bulmuştur (Ogueze, 1993, s. 70). Ülkenin güneyinde ise İslamiyet'in yayılmasında Batı Afrika'dan gelen Müslümanlar sayesinde olmuştur ve bu süreç 16. asra dayandırılmaktadır (Odekunle, 2010, s. 38-39). Öte yandan Yoruba bölgesi ile Hausalar arasındaki ticari bağlantılar 19. asırda artmış ve özellikle güneydeki İlorin kenti

Sokoto Halifeliği ile bağlantı kurmuştur. İlorin bölgesinin bu bağlantı Oyo ile mücadelede Müslümanlardan alınan yardımlarla da artmıştır (Uchendu, 2011, s. 43). İlorin bugün de olduğu gibi Hausa-Fulaniler ile Yorubalar arasındaki ilişkiler açısından merkezî ve tarihi konuma yerleşmiş ve Nijerya'nın güneyinde İslam kültürünün yaşandığı bir şehir özelliğini almıştır.

Bağımsızlık sonrası yıllar tüm dünyada olduğu gibi Nijerya'da da geleneksel sufi inanç ve adetlerine muhalefetin başladığı ve Suudi Arabistan merkezli Vehhabi düşüncesinin yaygınlaştığı yıllar olmuştur (Umar, 1998). Aynı şekilde 1970'lerden sonra Suudi Arabistan, Mısır, Suriye ve Pakistan gibi ülkelerden Nijerya'ya gelen doktor ve öğretmen gibi kişilerin etkisiyle Nijeryalı Müslümanlar Asya, Kuzey Afrika ve Arap coğrafyasındaki Müslümanlarla daha fazla ilişki kurmaya başlamıştır. Nijeryalı Müslüman öğrenciler yukarıda belirtilen ülkelerde eğitim görmeleri de Müslümanlar arasındaki etkileşimi artırmıştır.

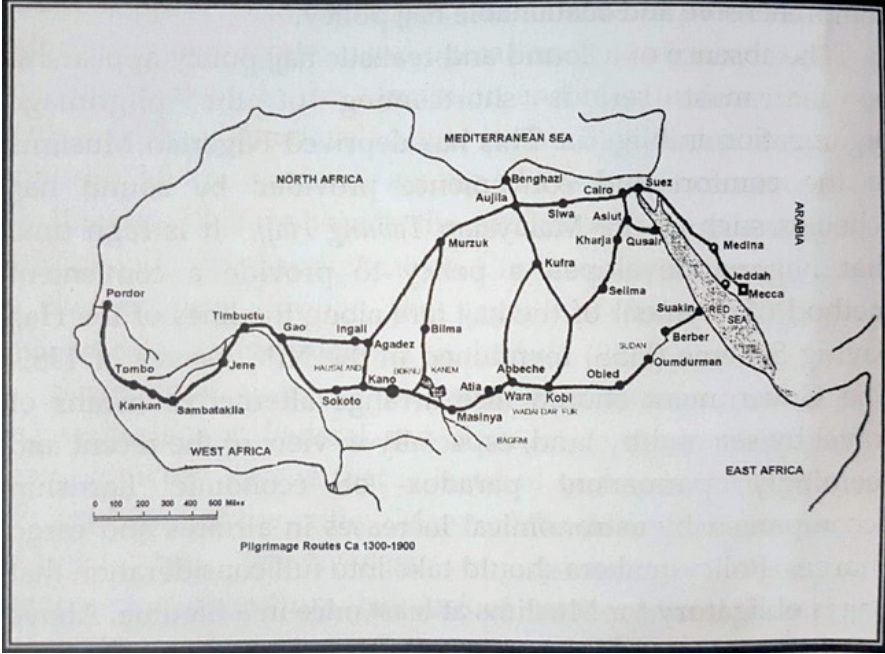
Nijerya'daki Müslüman grupları etkileyen birçok iç ve dış faktör bulunmaktadır. Mesela Nijerya'da 1970'lerden sonra petrolden gelen yüksek miktardaki gelirler kırsal bölgelerden kentlere göçü tetiklemiş ve bu durum şehirlerdeki sosyal ve ekonomik yapıyı değiştirmiştir. Aynı şekilde küresel anlamda eğitim alanında yaşanan gelişmeler Nijerya'daki hafızlık eğitimi veren ve yüzyıllardır devam eden "Almajirilik" sisteminin geri plana itilmesine, buralarda ders veren ve "mallam" olarak bilinen eğitimcilerin de toplum içindeki statülerinin azalmasına ve itibarının azalmasına neden olmuştur. Arap dünyasının petrolden gelen gelirler ile Nijerya'da cami ve dernek açılmasına destek olunması ve İslam Konferans Örgütü'nün 1969'da faaliyete geçmesi ile 1986'da Nijerya'nın bu örgüte üye olması da Nijerya'daki şeriat tartışmalarının yoğunlaşmasına neden olmuştur.

İngiliz koloni yönetiminin bağımsızlık öncesi Nijerya'nın kuzeyinde uyguladığı politikaları ve bölge ileri gelenlerince medrese eğitiminin ihmal edilmesiyle birlikte eğitime gerekli yatırımın yapılmaması, kalkınmanın gerçekleşmemesi ve gençlere istihdam sağlamada yaşanan

sıkıntılar, yolsuzluklar ve İslam dünyasındaki düşünsel dönüşüm Nijeryalı Müslümanlar arasındaki sosyoekonomik yapıyı 1980'lerden sonra etkilemiştir. Bu süreçte aslında tarihi geçmişe dayanan tasavvuf geleneğine sahip Nijeryalı Müslümanlar arasında devrim sonrası İran ile Mısır ve Suudi Arabistan'daki İslami anlayışlara kayış gözlemlenmiştir. Özellikle Nijeryalı Müslüman gençlerin bu etkileşim süreciyle birlikte bölgedeki İslami düşüncede ve toplumsal yapıda dikkate değer bir çözüme ve dönüşüm yaşanmıştır.

Nijerya'nın kuzeyinde İslami duruş 1960'larda o kadar güçlüydü ki bu durum İsrail ile kurulan ilişkide de ortaya çıkmaktaydı. Nitekim kuzeyli Müslümanların bağımsızlıktan sonra İsrail ile olan ilişkilerine sınır koyduğu da dikkat çekmektedir. 1964 yılında İsrail tarafından Nijerya'ya verilmek istenen dış yardım, dönemin Kuzey Bölgesi Başkanı ve aynı zamanda Dünya İslam Birliği (World Muslim League) başkan yardımcılığı da yapmış olan (Kane, 2003, s. 65) Ahmadu Bello tarafından reddedilmiştir (Daure, 2015). Kuzeyin kabul etmediği bu fonlar Nijerya'nın Hristiyan çoğunluktaki batı ve doğu bölgeleri tarafından paylaşılmıştır (Momah, 2013, s. 34).

Nijerya'nın kuzeyinde modern eğitimin etkisi 1970'lerden itibaren yaygınlaşmaya başlamışsa da Müslümanlar arasında söz konusu eğitim sistemi "Batı eğitimi" olarak anlaşılmış ve bazı tepkilere neden olmuştur (Nolte ve diğerleri, 2009, s. 14). İngiliz koloni yönetimi ve bunun simgesi olarak düşünülen Batı eğitimi ile kıyafet ve sigara gibi temsillere karşı bölge Müslümanlarının geçmişten gelen toplumsal tepkileri, küresel alanda İslam dünyasındaki dönüşümlerden de etkilenerek Nijerya'da iktidara karşı silahlı mücadeleye dönüşmüş ve hükümetlerin yanlış politikalarıyla Boko Haram ve Nijerya İslami Hareketi (The Islamic Movement of Nigeria [IMN]) gibi örgütlerin temelleri atılmıştır.



Batı Afrika Hac Yolu

Kaynak: Perspectives on Kano, s. 358

Bağımsızlık Sonrası Nijerya'da İslam Kuruluş ve Gruplara Örnekler

Batı Afrika ülkesi Nijerya'daki Müslümanlar birçok İslami yapı, örgüt ve kurum kurmuştur. Bu oluşumların tamamını incelemek çalışmamızın sınırları açısından mümkün görünmediğinden bazılarının düşünce ve faaliyet alanları incelenmiştir. Nijerya'nın İslamlaşmasında en önemli unsurlardan birisi hiç kuşkusuz Kadiri tarikatıdır. Uzun süre bu topraklarda yayılan Kadiri tarikatının etkisi 1950'lerden itibaren Ticani tarikatı ile kırılmış ve iki tarikat arasında sadece dinî hayatta değil siyasi ve ekonomik alanlarda da mücadeleye şahit olunmuştur. Küresel ve bölgesel dönüşümlerin etkisiyle Nijerya'da 1960'lar sonrasında sufi meşreb tarikatlara muhalefet başlamış ve 1970'lerden sonra Selefi ve Şii düşünceler Nijeryalılar arasında yayılmıştır. 1980'ler Nijerya'daki

Müslüman gruplar arasında gerginliklerin ve çekişmelerin gün yüzüne çıktığı yıllar olmuştur. Bu gerginlikler özellikle Kadirilik ve Ticanilik gibi sufi tarikat mensupları ile İzala Hareketi'ne mensup kişiler arasında görülmüştür (Aliyu, 2010).

Kadiri ve Ticani tarikatlarına muhalefet eden en önemli gruplar arasında 1970'lerde etkinliğini arttıran İzala Hareketi olmuştur. Bununla birlikte 1962 yılından itibaren etkisini arttıran Jama'atu Nasril İslam (JNI) ve 1970'lerden itibaren Şeyh İbrahim el Zakzaki'nin liderliğini yürüttüğü Şii eğilimli IMN de öne çıkan Müslüman gruplar arasında yer almaktadır. Öte yandan bağımsızlık sonrası Nijerya'da Müslümanlar arasında etkin olan birçok kuruluş bulunmaktadır. Ahmadiya Muslim Community, Jamaatu Nasril İslam (JNI), Muslim Students Society of Nigeria (MSSN) gibi kuruluşlar temel konumda olan ve İslami dernek ve yapıların kurulmasına etki eden organizasyonlardır.

Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs, (NSCIA-Nijerya Yüksek İslam Konseyi), Federation of Muslim Women Association of Nigeria (FOMWAN), National Council of Muslim Youth Organisations (NACOM-YO), Assembly of Muslims in Nigeria (AMIN), Grand Council for Islamic Affairs in Nigeria (GCIAN), Supreme Council for Shariah in Nigeria (SCSN), National Joint Muslim Organisation (NAJOMO), Nigerian Muslim Council (NMC), Muslim Council of Nigeria (MCN), Coalition of Muslim Organisations (CMO), Summit of Muslim Organisations, Organisation of Muslim Unity (OMU), Conference of Islamic Organizations, Council of Muslim Organizations ve Federation of Muslim Organisations in Nigeria ise Nijerya'daki İslami kuruluşların çatı ya da şemsiye kuruluşları olarak varlığını sürdürmektedir. Nijerya Müslümanların kurduğu ve meslek ya da özel çalışma sahası bulunan kuruluşlar da faaliyet göstermektedir. Abuja Muslim Forum, Muslim Lawyers Association of Nigeria (MULAN Nijerya Müslüman Hukukçular Derneği), Islamic Medical Association of Nigeria (IMAN) bunlara örnek gösterilebilir.

Bu yapıların çalışmaları daha çok İslami davet, eğitim, sağlık ve ülkedeki Müslümanların kalkınmasına katkı sağlamak olarak sıralanabilir

(Fahm, 2020). Öyle ki Al-Qalam Üniversitesi, Crescent Üniversitesi, Summit Üniversitesi, Fountain Üniversitesi Müslümanlar tarafından kurulan üniversiteler arasındadır. Sağlık alanında ise Lagos, Ogun, İbadan ve Imo eyaletlerinde faaliyet gösteren Ahmadiyyah Hastanesi, Kaduna ve Plateau'daki FOMWAN Hastanesi örnek gösterilebilir.

Nijerya'daki İslami anlayışı genel olarak "ılımlılar" ve "radikaller" olarak ikiye ayıran görüşler de bulunmaktadır. Bu ayrıma göre "radikaller" JNI, MSSN, İzala hareketleri çatısı altında; "ılımlılar" ise daha çok 1959'da kurulan Muslim Association of Nigeria (MAN) çatısı altında toplanmışlardır (Clarke, 1988).

Nijerya'da Müslümanlar arasında birçok kurum ve kişi ön plana çıkmıştır. Bunlar arasında Osman Dan Fodio, Nana Asmau, Ahmadu Bello, Şeyh Muhammed Nasır Kabara, Abubekir Gumi, Prof. Ishaq Akin-tola, Şeyh İbrahim Sheriff Salih, Dr. Ahmad Gumi, Dr. Sharafuddeen Raji, Dr. Muhammad Sani Kano, Dr. Ali Isa Pantami ve Prof. Ishaq Alaro gibi isimler sıralanabilir.

Kadiri ve Ticani Tarikatları

Nijerya'da sufi meşreb geleneğinin tarihi diğer İslami anlayışlara göre çok eskiye dayanmakta ve ülkedeki İslami yayılmanın en önemli etmenleri arasında bulunmaktadır. Sufizm ülkenin kuzeyinde daha fazla yayılmıştır ki bunda İslamiyet'in güney bölgelerden kuzey bölgelere daha erken nüfuz etmesinin önemli bir payı bulunmaktadır. Öte yandan 16. asır ile birlikte misyonerlik faaliyetlerinin daha çok Nijerya'nın güneyinde yoğun bir şekilde yürütülmesi ve coğrafi şartlar sufi geleneğinin güneye inmesini engellemiştir.

Ticanilik ve Kadirilik, Nijerya'da sufi geleneğinin ve ülkedeki Müslümanların çoğunluğunu oluşturmaktadır. Özellikle Nijerya'nın kırsal bölgelerinde yaşayan Müslümanların çoğunluğu bu iki tarikattan birine mensuptur. 12. asırda Irak'ta Abdülkâdir Geylânî tarafından kurulan Kadiri tarikatı Nijerya'daki ilk sufi hareket olarak kabul edilmektedir. Nijeryalılar Kadirilik ile 15. asırda tanışmaya başlamışsa da geniş

kapsamındaki yayılması Osman Dan Fodio döneminde Sokoto Sultanlığının resmî olarak tanınmasıyla olmuştur. Daha çok eğitim ve tebliğ alanlarına odaklanan Kadirilik Sokoto merkezli örgütlenmiştir.

Ahmed Ticani tarafından 18. asırda kurulan Cezayir ve Fas merkezli Ticani Tarikatı 1830'lardan itibaren Nijerya'da taraftar bulmuştur. Ticanilerin şeyhlerin arasında Kano'daki İshak Rabi ve Bauchi'deki Şeyh Tahir Osman Buşi gösterilebilir. Ticânî tarikatı ise Kano, Katsina ve Zaria gibi bölgelerde yayılmıştır. Tarikata mensup dikkate değer sayıda İgbo etnik grubuna mensup Nijeryalı da bulunmaktadır.¹ Şeyh İbrahim Niass'dan ders alan Şeyh İbrahim Nwagui bu kişiler arasında gösterilmektedir. Şeyh Nwagui tebliğ çalışmalarıyla 1958'de bazı İgboların Müslümanlığı kabul etmesine vesile olmuş ve ülkenin güneydoğusunda bulunan Okigwe bölgesinde İslami okul açmıştır. Ticani tarikatının bugün Nijeryalı Müslümanlar arasında önemli ölçüde yayıldığı görülmektedir.

Jama'atu Nasril Islam (JNI)

Ahmadu Bello öncülüğünde kurulmuş Nijerya'da çatı kuruluşlar arasında yer alan Jama'atu Nasril Islam (JNI), 1961 yılında faaliyete geçmiş ve daha çok Nijeryalı elitler arasında yayılmıştır. JNI, Nijerya'da Müslüman kuruluşların çatı kuruluşu olarak konumlanmış ve kapısını tüm Müslümanlara açık tutma siyaseti gütmüştür. Bu anlamda JNI, Nijerya'daki en geniş mezhepler üstü geleneksel İslami yapı olarak görülmüştür (Hassan, 2015, s. 9). JNI'nin ana hedefleri arasında İslamiyet'in daha iyi anlaşılması, Müslümanlar arasında birlik, İslami okulların yaygınlaştırılması ile Almajirilik sisteminin desteklenmesi, siyasi ve ekonomik olarak ümmete yol gösterme ile mevcut çatışma alanlarına çözüm bulma gibi başlıklar bulunmaktadır (Aliyu, 2010).

JNI, Nijerya'nın Birinci Cumhuriyet (1960-1966) dönemine denk gelmiş ve bağımsızlık sonrası Nijerya'daki Müslümanların siyasi, ekonomik

1 İgbolar Nijerya'nın güneybatısında yaşayan ve çoğunluğu Hristiyanlık inancına mensup bir kabiledir.

ve sosyal olarak kalkınmalarını hedeflemiştir. Bu dönemde Nijeryalı Müslümanlar arasındaki bölünmenin sonraki yıllara göre daha az olduğu görülmektedir. Nitekim İzala Hareketi'nin liderleri arasında bulunan Ebubekir Gumi de Ahmadu Bello ile yakın ilişkiler kuşmuş ve JNİ'nin ön saflarında yer almıştır. Ancak Ahmadu Bello'nun suikast sonucu ölümü sonrası Gumi, özellikle 70'lerden itibaren tarikatlarla karşı bir duruş geliştirmiş ve bu durum 1980'lerden itibaren çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur.

Nijerya Yüksek İslam Konseyi (NSCIA)

Nijerya Yüksek İslam Konseyi (Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs [NSCIA]), Ahmedü Bello'nun suikasta uğraması sonrası, politik duruşu ve o dönemin koşulları nedeniyle işlevsizleşen JNİ'nin yerine ikame edilmiştir. Kuzeyli Müslüman elitler, güneyli Müslümanların JNİ'ye katılmak için uygun görmeyince yeni bir oluşum kurulması düşünülmüştür. Sadece kuzeyliler değil güneyli Müslüman heyetlerin de katılımıyla yapılan toplantılardan sonra Nijerya'da bütün Müslümanların sesi olacak tarafsız bir yapının oluşturulmasına karar verilmiş ve 1973'de Kaduna'da NSCIA resmî olarak kurulmuştur.

Sokoto Sultanı Alhaji Muhammad Sa'ad Abubakar başkanlığında kurulan NSCIA'nın İslam'ın tanıtımı, gelişimi, Müslümanlar arasında işbirliği ve İslami kuruluşlarla devlet arasındaki ilişkileri geliştirmek için kurulan en üst organizasyon olarak kabul edilmiş ve Nijerya Müslümanları ile devlet arasında bir iletişim köprüsü rolü görmüştür. NSCIA, Nijerya'da Müslümanlar arasında çatı kuruluşlar olarak varlık göstermektedir. Ancak tüm bunlara rağmen NSCIA'nın çatı yapısının uygulamada yetersiz kaldığına yönelik eleştiriler de mevcuttur.

İzala Hareketi

1980'lerin başından itibaren Suudi Arabistan merkezli Selefî düşüncesi Nijerya'nın kuzeyinde etkisini artırmaya ve tarikatlar ile çatışmalar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bugün özellikle Nijerya'nın

kuzeyindeki bazı kadınların giyim tarzından Suudi Arabistan merkezli İslam anlayışının yansımaları görülmektedir (Kane, 2003, s. 66). Nijerya'da Selefî düşünce de 60'lardan itibaren Suudi Arabistan, Mısır ve Pakistan'da ilahiyat başta farklı alanlarda eğitim alarak ülkesine dönen ve daha sonra Nijerya'da dinî yapılanmalar içinde hizmet veren öğrenciler vasıtasıyla yayılmıştır. Nijerya'da şehir merkezlerinde genel olarak Selefîler baskın iken kırsal kesimde daha çok tarikatlar etkindir. Bunda Kadirilik ve Ticaniliğin daha erken dönemlerde Nijerya'ya ulaşmasının ve Selefîlerin şehirli okumuş kesimlere hitap etmesinin önemli bir payı bulunmaktadır.

Nijerya'da yaygın olan tarikatlara karşı ağır eleştiriler yapan İzala ya da İzâletü'l-bid'a ve İkâmetü's-Sünne'nin temelleri, 1978 yılında Şeyh İsmail İdris (1936-2000) tarafından ülkenin kuzeyindeki Jos eyaletinde atılmıştır. Selefî ekolden gelen ve daha çok gençlere yönelen İzala, Nijerya'daki Kadirilik ve Ticanilik geleneklerine ağır eleştirilerde bulunmuştur. Bununla birlikte bidatten korunmak, İslam'ın özüne dönmek, İslam dünyasını birleştirmek ve Sünneti doğru bir şekilde anlamak gibi hedefleri vardır.² Dikkat çeken bir diğer husus da İzala Hareketine ait okullarda Muhammed b. Abdülvehhâb ve İbn-i Teymiyye'ye ait bazı kitapların okutulmasıdır.

İzala'nın önde gelen liderleri arasında Şeyh Ebubakir Madmud Gumi'yi (1922-1992) zikretmek gerekir. Geleneksel ve modern okullarda Arapça ve İslami ilimler alanında eğitim alan Gumi'ye Suudi Arabistan yönetimi tarafından "Kral Faysal İslam'a Hizmet Ödülü" verilmiştir (Arıkan, 2015). Gumi liderliğindeki İzala hareketi Nijerya'dan başka diğer Batı Afrika ülkelerine de yayılmıştır. İzala lideri Gumi özellikle Kaduna Radyosu üzerinden Arapça ve Hausa dillerinde vaazlar vermiş ve tasavvuf karşıtı söylemleriyle taraftar toplamıştır.

Koloni yönetimine karşı mücadele eden ve aslında 1950'lere kadar Kadiri tarikatına mensup olan Gumi, Sokoto Halifesi Osman Dan Fodio'nun soyundan gelen Ahmedü Bello ile yakından ilişki kurarak

2 Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.jibwisnigeria.org/>

Nijerya'daki batıl inançlara karşı mücadele etmiş ve eğitim alanında çalışmalar yürütmüştür. İzala Hareketi özellikle imamlar ve iş adamları arasında yaygınlık kazanmıştır. Bölgedeki geleneksel dinî liderlerin kendilerine Allah'tan ayrıcalık vermişçesine davrandıklarını öne süren ve bunu eleştiren İzala Hareketi, Allah katında herkes eşittir görüşünü savunmuş, geleneksel yöneticiler ve ahlaki çöküntüye karşı çıkmıştır. Şeyh Gumi ve İzala Hareketi, Kur'an ve sünnet merkezli kurulduğu için aslında Selefî bir yaklaşımı çağrıştırdığı dikkat çekmektedir.

Sufi geleneğe mensup insanların yaşadığı Kano, Katsina, Zaria ya da Kaduna gibi eyaletlerde yayılan ve Bayero Üniversitesi önemli bir merkez olan İzala, bugün sadece Nijerya'nın kuzeyinde değil ülkenin tamamında ve hatta Çad, Kamerun ve Nijer gibi diğer Afrika ülkelerinde sufi karşıtı en geniş İslami topluluk olarak varlık göstermektedir (Aliyu, 2010).

Nijeryalı Müslüman Kadınlar

Nijerya toplumunda dikkat çeken bir ayrıntı kadınların toplum içindeki ağırlığıdır. Ülkenin Müslüman ya da Hristiyan bölgeleri ayırmaksızın herhangi bir yeri ziyaret edildiğinde kadınların söz sahibi olduğu ve toplumun her kademesinde etkin bir şekilde görev yaptığı görülmektedir. Nijeryalı Müslüman kadınlar toplumsal sorunlarla ilgilenmiş ve birçok kuruluş çatısı altında birliktelik oluşturmuştur.

Sokoto Halifeliği'nin kurucusu Osman Dan Fodio'nun kızı şair ve öğretmen Esmâ Sultan (1793-1864) Nijerya'nın en önemli Müslüman kadın önderleri arasında gösterilmektedir. Aynı zamanda şair ve öğretmen olan Nana Asma'u siyasi lider olan Muhammed Bello'ya da danışmanlık yapmıştır. Arapça, Fulani, Tuareg ve Hausa dillerinde şiir, ağıt ve kitaplara imza atan Asma'u'nun *Dindarin Yolu*, *Bize Zafer Ver*, *Sufi Kadın*, *Peygamberin Tıbbı*, *İslam*, *Sokoto ve Wurno* başlıklı kitapları dâhil yaklaşık 60'a yakın tarih, hukuk, tasavvuf ve siyaset konularında şiir, düzyazı ve çevirileri bulunmaktadır. Nijeryalı kadınların örgütlü ve organize yapısı diğer bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir. Nitekim

kadınların eğitimine çok önem veren Nana Asma'u Sultan, 1830'lu yıllarda etrafındaki kadın öğretmenlerle oluşturduğu "Jaji" adlı gruplarla Sokoto Halifeliği'ni boydan boya gezerek evlerde kadınlara yönelik eğitim programları düzenlemiş, Nijeryalı kadınlar ile "Bilge ve Dindar Kız Kardeşler" ve "Sevgili Kadın Arkadaşlar" gibi gruplar oluşturmuştur. Nana Asma'u, kendisinden sonra da kadınlara yönelik eğitimlerin devam etmesini sağlamış, hem ihtiyaç sahibi insanların yardımına koşmuş hem de savaşlarda askerlerin yemek ve ilk yardım ihtiyaçlarını karşılamıştır. Nana Asma'u'nun düşünceleri ve çalışmaları Nijeryalı akademisyenler tarafından gündeme getirilerek incelenmiş halk arasında öğretmen ve şair olarak tanınan Nana Asma'u adına okullar, vakıflar ve konferans salonları açılmıştır.

Nijeryalı kadınlar bağımsızlık öncesi olduğu gibi sonrasında da bir araya gelerek toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bunların en önemlilerinden biri de 1985 yılında üç günlük konferans sonrası Nijer eyaletinde kurulan Federation of Muslim Women Associations in Nigeria (FOMWAN) adlı kadın kuruluşudur (Okeke-Uzodike, 2019). FOMWAN, eğitimin farklı alanlarında bağımsız olarak çalışmalar yürüten kadın örgütlenmeler arasında işbirliği ve birlikteliğin sağlanması, Müslüman kadınlar arasında Kur'an ve sünnet merkezli İslam'ın öğretilmesi, Müslüman kadınlar ile hükümet arasında bağlantının kurulması, Nijeryalı kadınların uluslararası alanda temsil edilmesi gibi amaçlarla kurulmuştur. Diğer taraftan insan hakları, çocukların korunması ve kadınlara yönelik saldırıların engellenmesi gibi çalışmalar da yürütmektedir.

Nijerya Müslüman Öğrenciler Birliği (MSSN)

Nijerya'da Müslüman öğrenciler özellikle üniversitelerde farklı örgütlenmeler içine girmiştir. Bunların en önemlilerinden biri de Nijerya Müslüman Öğrenciler Birliği (Muslim Students Society of Nigeria [MSSN]) olarak isimlendirilen kuruluştur. Ülkenin güneyindeki Yoruba bölgesinde bulunan Lagos'ta Müslüman öğrenciler tarafından 17 Nisan 1954'te kurulan MSSN kısa zamanda Nijerya'daki ilk üniversite

olan İbadan Üniversitesi başta olmak üzere birçok eğitim kurumunda örgütlenmiştir (Kane, 2003, s. 73). Kuruluşundan sonra diğer eyaletlerde örgütlenmelerine devam eden MSSN özellikle Nijeryalı Müslüman öğrenciler arasında birlikteliğin oluşması açısından önemli bir yer tutmaktadır. Müslüman öğrencilerin bir araya geldiği ve koordine olduğu bir kurum olması nedeniyle ülkede Müslüman elit kesimin oluşmasında MSSN'in önemli bir payı bulunmaktadır. MSSN'in üniversite ve fakültelerde öğrenci birimleri faaliyet göstermekte ve adeta Müslüman Nijeryalı öğrenciler arasında bir çatı kurum pozisyonu görmektedir. MSSN'in kurulmasında, Müslüman öğrenciler arasında Hristiyanlık inancının yayılmasını engellemek de bulunmaktadır.

Ahmadu Bello Üniversitesi'nde etkili olan MSSN 70'lerde daha sert bir söylem içine girmiştir. Bunda Gumi'nin Kaduna'daki çalışmaları, Nijerya'da İngilizce İslami kitapların basımlarının artması, Suudi Arabistan ve İran'daki dönüşümlerin etkisi, General Murtala Muhammed'in Hristiyan askerler tarafından suikast sonucu öldürülmesi ve sosyalist düşüncelerin etkisi gösterilmektedir (Tahir, 1975).

Nijeryalı Müslümanlara Dair Tartışmalar

Nijerya'nın etnik ve dinî toplumsal yapısı bu ülkedeki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Şeriat kanunlarının uygulanması, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki tartışmalar, sufiler ile Selefiler arasındaki gerginlik, Almajiriler ve İslami eğitimde yaşanan sorunlar, yoksulluk ile güvenlik meselesi bu sorunlardan sadece bazılarını teşkil etmektedir.

Boko Haram Meselesi

Nijerya'daki Müslümanlar birçok farklı çatı altında birliktelik oluşturmuştur. Bu birlikteliklerin önemli bir kısmı yasal zeminde çalışmalar yürütmüştür. Buna karşın yeraltına inerek silaha sarılan örgütler de bulunmaktadır ki bunların en bilineni Boko Haram örgütüdür. Resmî

adı “Cemaatu Ehlü’s-Sünne Li’d-Da- va ve’l-Cihad ala-Menheci’s-Selef” yani “Selef Yöntemi Üzerine Ehl-i Sünnet Davet ve Cihad Cemaati” olan örgüt, “Batılı eğitim haram” anlamındaki “Boko Haram” olarak da bilinmektedir. Örgüt özellikle Nijerya’nın Borno, Yobe ve Adamawa eyaletlerinde toplumsal zemin bulmuştur.

Boko Haram örgütü, 2000’li yılların başından itibaren varlık göstermesine karşın şiddet eylemlerini kullanmaya başlaması 2009’dan sonra kurucusu Muhammed Yusuf’un gözaltında öldürülmesiyle başlamıştır. Nijerya devleti tarafından “terör” listesine alınan örgüt, 2015’ten bu yana sadece Nijerya’da değil, sınır komşuları Kamerun, Çad ve Nijer’de de saldırılar gerçekleştirmektedir. Sekülerizm ve demokrasiye karşı bir duruş sergileyen örgüt, Batılı eğitimi ve Batı kültürünü kabul etmemiş, Şeriat ile yönetmeyen hükümetler için çalışmanın ise haram olduğunu savunmuştur (Mohammed, 2014).

Selefi düşüncenin cihadî yorumunu benimseyen örgütün kurucusu Muhammed Yusuf da Nijerya’da 1970’lerden itibaren Selefi ve Şii grupların içinde bulunmuş ve 2000’li yıllardan itibaren silahlı direnişi dile getirmeye başlamıştır (Smith, 2015, s. 32; Kekilli, Ömer, 2017, s. 8). Öte yandan örgütün düşünsel yapısının oluşumunda Muhammed Marva ve Ebubekir Gummi gibi kişilerin de önemli bir yeri bulunmaktadır.

Boko Haram Örgütü’nün Batılı ya da modern eğitime karşı duruşu aslında yeni bir konu olmayıp İngiltere’nin Nijerya’da koloni kurduğu yıllara kadar dayanmaktadır. Nitekim modern ya da Batı eğitiminin misyonerler ile Nijerya’ya gelmesi buradaki Müslümanların Hristiyanlık öğretisi ile modern eğitimi aynı anda düşünmesine ve dolayısıyla tepkisine neden olmuştur. Muslim Students Society of Nigeria (MSSN). Bununla birlikte Nijerya’nın kuzeyi, güney bölgelerinden farklı olarak Nijer ve Kamerun’un güneyini içine alan Çad Gölü Havzası, Müslümanların yoğunlukta yaşadığı ve koloni yönetiminin tam olarak hâkim olamadığı ve Hristiyanlaştıramadığı bölgelerdir. Bu durum günümüzde değişse de belli bir döneme kadar Nijeryalı Müslümanlar çocuklarını yıllarca Batılı eğitim veren okullara göndermeyerek Batı’ya karşı bir mesafe koymuşlardır. Bu tavır sadece eğitim ile sınırlı kalmayıp

toplumsal yapının farklı katmanlarında da tezahür etmiştir. Mesela Nijerya'nın kuzeyinde belli bir döneme kadar Batı tarzı eğitime olan mesafe özellikle sigara ve batılı giysiler gibi temsili şeylerde de görülmekte ve bu durum bugün dahi etkisini sürdürmektedir. Nitekim özellikle kuzeyli Müslüman Nijeryalılar, ailelerinden öğrendikleri hayat tarzıyla sigaraya dahi dokunmak istememektedir (Anadolu Ajansı, 2018). Diğer taraftan başkent Abuja'daki havaalanından ülkenin güney eyaletlerine giden uçaklara binen Nijeryalıların giyimleri daha çok Batılı tarzdayken Kano, Sokoto ve Borno gibi kuzey eyaletlere seyahat eden Nijeryalıların kıyafetleri ise büyük oranda geleneksel tarzlardan oluşmaktadır.

Bu durum kuzeyli Müslümanların bir derece zihinsel dönüşüm geçirmiş olsalar dahi yaşam tarzlarında geleneği koruduklarını ortaya koymaktadır. Aslında bu, geçmişten gelen Batılı hayat tarzına karşı kültürel ve sosyal bir duruşu temsil etmektedir. Bu anlamda Boko Haram Örgütü son 10 yıldır Nijerya'nın kuzeyine sivilleri ve güvenlik güçlerini hedef alarak büyük oranda güvenlik sorununa neden olsa da örgütün ismini de aldığı "Batılı Eğitim Haram" söyleminin kökenleri aslında Nijeryalı Müslümanların yaklaşık 100 yıl önce Misyonerler ile bu topraklara gelen Hristiyanlığa karşı duruşlarının rayından çıkarak ya da çıkartılarak silaha bürünmüş ve terörize edilmiş hali olarak görülebilir.

Boko Haram içinde son yıllarda yaşanan bölünmeler aslında Nijeryalı bazı Müslümanların küresel ölçekte yaşanan gelişmelere tepkilerine ve düşünsel kararlarına dair bazı veriler ortaya koymaktadır. Nitekim Boko Haram'ın 2015 yılında DEAŞ'a biat ettiğini açıklaması ve Boko Haram'ın eski sözcüsü ve Muhammed Yusuf'un oğlu Ebu Musab el Barnawi'nin 2016 yılında örgütün yeni lideri olarak atanması 2009 yılından bu yana lider olan Ebubekir Şekau ile Barnawi arasında örgüt içinde tartışmalara ve bölünmeye neden olmuştur. Bu bölünme sonrası Barnawi, Batı Afrika Eyaleti İslam Devleti (ISWAP) olarak ayrı bir grup adı altında eylemlerine devam ederken Şekau ise Boko Haram'ın diğer bir kolunu oluşturmuştur (News Agency of Nigeria, 2019). Şekau grubu Borno eyaletinin başkenti Maiduguri yakınlarındaki Sambisa

ormanı ve Kamerun sınırında faaliyet gösterirken Barnavi liderliğindeki ISWAP ise daha kuzeyde Çad Gölü Havzası'nda etkili olmaktadır (Allen, 2019).

Nijerya'nın gerçekleştirdikleri saldırılarla en kanlı örgütlerinden olan Boko Haram içindeki bölünmenin ana nedenlerinden birini de sivillere yönelik saldırılar oluşturmuştur. Şekau grubu saldırılarında, kendi düşüncesinden olmayan ve destek vermeyen Müslüman sivilleri de hedef alırken ISWAP kanadı ise bu tür saldırıları reddetmiş, güvenlik güçleri ve onlara destek verenleri hedef almıştır. Bu durum silaha sarılmış Nijeryalı Müslümanlar arasında hedef noktasında belli tartışmaların olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Maitatsine Hareketi

Boko Haram örgütünün esinlendiği düşünülen Maitatsine hareketi de zikredilmesi gereken gruplar arasında bulunmaktadır. 1945'te doğan ve Kamerun'dan Kano'ya göç eden Muhammed Marwa da Batılılaşmaya karşı durmuş sertlik yanlısı bir liderdi. Maitatsine olarak bilinen grubun lideri olan Marwa, söylemleri nedeniyle Kano'dan kovulmasına ve hapsedilmesine rağmen tekrar dönerek söylemlerini sürdürmüştü ve bozulan ekonomik düzende özellikle Almajirilerden taraftar toplamıştır.

Marwa ve takipçileri, 1980'li yıllarda geniş çaplı isyanlara öncülük etmişler ve yaklaşık 5 ila 10 bin arasında değişen kişinin ölümünden sorumlu tutulmuşlardır. Bu ayaklanma bastırıldıktan sonra 1982'de Kaduna'da, 1984'te Yola yakınlarında ve 1985'te Bauchi'de ayaklanmalar yaşanmıştır (Kenny, 1996).

Nijeryalı Şiiler

Çalışmanın başında da belirtildiği üzere Nijerya Müslümanları bölgesel ve küresel dönüşümlerden çok fazla etkilenmiştir. Bu etkilenmenin en önemli örneği olarak İran İslam Devrimi sonrası Nijerya'da sayıları hızla artan Şii topluluk gösterilebilir.

Şeyh İbrahim el Zakzaki'nin liderliğini yaptığı Şii inanca mensup Nijerya İslami Hareketi (IMN), Nijerya'da son yıllarda düzenledikleri gösteri ve eylemlerle sesini en fazla duyuran İslami gruplar arasında yer almaktadır. IMN'in kökenleri 1970'lerde Ahmadu Bello Üniversitesi'ndeki Müslüman Öğrenciler Birliği'ne ya da Nijerya İslam Birliği'ne (The Islamic Trust of Nigeria (ITN)) kadar dayandırılmaktadır (Kane, 2003, s. 73). Nijerya'nın çoğu Sünni Müslüman olmasına rağmen özellikle 1979'daki İran İslam Devrimi sonrası Nijeryalı Şiiilerin nüfusunda kayda değer bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Nijeryalı Şiiiler özellikle Kaduna, Kano, Katsina ve Sokoto'da gibi eyaletlerde yaşamaktadır.

Şeyh Zakzaki, Nijerya'daki Ahmadu Bello Üniversitesi'nde öğrencilik yıllarında Sünni bir Müslüman olup öğrenci hareketleri içinde aktif yer almıştır (Uche, 2019). Birçok kez İran'a giden ve bazı çocukları İran'da eğitim alan Şeyh Zakzaki İran'daki devrimden etkilenmiş ve Nijerya'ya döndüğünde İmamiyye yani on iki imam mezhebine bağlı bir grubun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zakzaki ve takipçileri seküler devlet yönetimi yerine İslam hukukuna dayalı bir idari sistem talep etmekte ve Nijerya hükümetinin otoritesini tanımamaktadır. Öte yandan Zakzaki, ülkedeki yaygın dinî anlayışı yozlaşmış olarak kabul etmektedir (Arpa, 2022).

Zakzaki ve takipçileri Nijeryalı Müslümanların İslam'ı doğru bir şekilde yaşamalarından alıkonulduğunu iddia etmekte, yabancı ajanların Nijerya'da faaliyet gösterdiğini, halkın ve yöneticilerin bu insanların etkisinde olduğunu dile getirmektedir. Şeriat kanunlarının kaldırılmasını ve seküler kanunların uygulanmasını eleştiren Zakzaki, Nijeryalı Müslümanları şeriatın her alanda uygulanması için mücadele etmeye çağırmıştır (İktibas, 1982, s. 17).³

Nijerya'da Şiiliğin yayılmasında İran'ın etkisi yadsınamaz. Nükleer çalışmalar yürüten ve ambargolarla mücadele eden İran'ın destekleriyle Şiilik bugün Nijerya'da Zakzaki tarafından temsil edilmektedir (Umar,

3 Nijerya'da Şeriat kanunları ülkenin kuzeyindeki eyaletlerinde 2000'li yıllardan itibaren resmî olarak uygulanmaya başlamıştır.

2019). Nijerya'da Şiilik, 1979 yılındaki İran Devrimi öncesi Nijerya ticaretinde etkin olan Lübnanlı tüccarlar tarafından temsil ediliyordu ama bugünkü gibi toplumsal bir tabanı yoktu. İran'daki devrim sonrası ise Şiiliğin toplum tabanında özellikle İslam coğrafyalarında eğitim alan Nijeryalı öğrencilerin ülkelerine dönmesi ve İslam coğrafyalarında yaşanan siyasi, ekonomik ve siyasi dönüşümlerin etkisiyle hızlı bir şekilde artış gösterdiği kaydedilmiştir. Bu noktada Nijerya'da Şiiliğin yayılmasının neredeyse tamamının İran Devrimi sonrası olduğu görülmektedir (Toprak 2021).

İran'ın etkisi sadece Nijeryalı kuzeylileri değil, ülkenin Hristiyan ağırlıklı güney bölgelerindeki insanları da etkilediği görülmektedir. Nitekim Niger Delta People's Volunteer Force (NDPVF) lideri ve İjaw kökenli Asari Dokubo, İran İslam Devrimi'nden etkilenerek İslam'ı seçen güneyli Hristiyanlar arasında bulunmaktadır. Kendisinin "sosyalist" ve "ABD karşıtı" olarak tanımlayan Dokubo, İslam'a geçişinde İran'dan etkilendiğini belirtmektedir (Montclos, 2008).

IMN başından beri Boko Haram'ın aksine silaha sarılmamış ve yeraltına inmemiş bir gruptur (Kavak, 2019). 2014 ve 2015'te güvenlik güçleri ile yaşanan gerginlikte onlarca insanın hayatını kaybetmesine rağmen IMN mensupları güvenlik güçlerine ya da sivillere karşı silahlı eylem düzenlememiştir. Zaria'daki Aşura merasimlerinde askerle Şii grup arasında çıkan bu olaylarda Zakzaki'nin 3 oğlu da hayatını kaybetmiştir. Bu durum Şeyh Zakzaki'nin serbest bırakılması için 2019 ve 2020 yıllarında düzenlenen gösteri ve yürüyüşe polislerin sert müdahalesine ve bazı göstericilerin hayatını kaybetmesine rağmen değişmemiş, IMN hareketi barışçıl ve hukuki bir zeminde mücadelelerini sürdürmüştür. Ancak Nijerya hükümetiyle yaşanan gerginlikler nedeniyle IMN Nijerya'da "terörist örgüt" ilan edilmiştir (Thurston, 2019).

Nijerya'da Müslümanlar arasında gündem yapılan bir konu da IMN'in ileride Boko Haram örgütü gibi yeraltına inip silaha sarılması tehlikesidir. Burada İran ile Suudi Arabistan'ın vekalet savaşının bir cephesinin de Nijerya'da yürütüldüğünü hatırlatmak gerekir. Öte yandan ülkenin sosyoekonomik ve tarihi şartlarından zuhur ederek devletin yanlış

politikaları nedeniyle terörize edilen Boko Haram gibi IMN'e yönelik devletin tutumu aynı şekilde sert olduğu görülmektedir. Bugün IMN tüm bu baskılara ve yasadışı ilan edilmesine rağmen henüz silahlı mücadeleye başlamasa da Nijeryalı Müslümanlar, hükümetlerini, IMN üyelerine yapılan baskılar ve saldırılar nedeniyle yeni bir Boko Haram ortaya çıkmasına sebep olunmaması için çağrı yapmaktadır.

Nijeryalı Ahmediler ve Hrislamlar

Nijerya'nın tarihi ve toplumsal olarak farklı inanç gruplarının bir arada yaşadığı bir ülke olması, İslamiyet ve Hristiyanlığın yanı sıra bu topraklarda farklı yerel inançların da bulunması bu günümüzde topraklarda çok farklı inanç gruplarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nijerya'da hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar arasında kendini peygamber ya da mehdi ilan edenlere ve bu kişileri takip edenlere sık sık rastlanmaktadır. Bu gruplar arasında Ahmediler sıralanabilir. Ahmediler, Hindistan'da kendini peygamber ilan eden Mirza Ghulam Ahmad tarafından 1889'da kurulan Ahmedilerin Nijerya'daki takipçilerini oluşturmaktadır. Özellikle Pakistan'dan gelen misyonerler 1921'den itibaren Nijerya'nın Lagos eyaleti başta olmak üzere İlorin, Sokoto ve Kano'da Ahmediliği yaymaya başlamıştır. 1970'ler Ahmediliğin önce Suudi Arabistan'da ve sonra Pakistan'da İslam dışı olarak kabul edilmesi, kurdukları birçok okul ve hastaneler ile propaganda faaliyetleri yürüttükleri Nijerya'ya da yansımıştır. Diğer taraftan İslam ile Hristiyanlığın birleşimi olarak bilinen ve 1970 yılında Tela Tella tarafından kurulan Hrislam ve Isawa gibi gruplar da varlık göstermiştir.

Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında Nijeryalı Müslümanlar ve Hristiyanlar

Genel olarak Afrika ülkelerinin bağımsızlığını kazanmalarıyla Benin, Kenya, Güney Sudan, Botsvana ile birlikte Nijerya'nın orta bölgelerinde Hristiyanlığın yayıldığı; Mali, Senegal ve Burkina Faso gibi ülkelerde de İslamiyet'in yayıldığı görülmektedir.

Nijerya'da nüfusun yüzde 50'sini Müslümanlar, yüzde 40'ını Hristiyanlar ve yüzde 10'unu da yerel inançlara mensup kişiler oluşturmaktadır. Birçok köy ve şehirde farklı inançlara sahip insanlar barış içinde bir arada yaşarken Hristiyan bir Nijeryalı karşısındakiyle konuşurken "vallahı tallahı" ibaresini rahatlıkla kullanabilmekte ve "Muhammed" ismini Hristiyanlar da çocuklarına vermektedir. Nijerya Hristiyanlar ile Müslümanların zaman zaman gerginliklere şahit olursa da barış içinde yaşadığı bir ülke özelliği taşımaktadır. Köylerde ve hatta apartmanlarda birlikte yaşayan farklı inançlara mensup kişiler arasında bir inançtan başka bir inanca geçme sıklıkla rastlanırken Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki gerginlikler son yıllara kadar zaman zaman ülke gündeminde yer almıştır.

Nijerya'da yerel inanç ya da Hristiyanlıktan İslamiyet'e geçenlerin sayısının gittikçe arttığını iddia edenler olduğu gibi buna itiraz edenler de bulunmaktadır. Buna itiraz edenlerin gerekçeleri arasında inançlar arasında geçiş verilerine doğru bir şekilde ulaşılamayacağı olduğu gibi aynı zamanda genel nüfus artışının İslamiyet'e geçenlerden daha fazla olduğudur. Ayrıca Nijerya'da Kano, Abuja ya da Kaduna gibi eyaletlerde cami sayısındaki artış ise İslamiyet'e geçenlerin sayısının artmasından ziyade nüfusun genel olarak artışına bağlanmaktadır (Montclos, 2008, ss. 71-87).

Batı Afrika'da özellikle Nijerya'da İslamiyet'in koloni yönetimi döneminde daha hızlı yayıldığı belirtilmektedir. Nitekim bunda Hristiyanlığın "beyaz adam" dinî olduğu görüşü, iletişim sistemleri ve ulaşımın kolaylaşması ile İngilizce kitap ve yayınların artması da gösterilmektedir. Ülkenin kuzey kesiminde gerek medrese sistemi gerekse de tarikatların etkisiyle baskın bir İslam kültürü görülmektedir. Bununla birlikte ülkenin güneyinde ise misyoner çalışmalarıyla birlikte Hristiyanlık inancı yaygındır.

Nijerya'da Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki birliktelik uzun yıllar sağlansa da iç gelişmeler ve dış müdahalelerle zaman zaman gerginliklere neden olmuştur. Ülkenin etnik farklılığı inançsal

farklılığıyla paralel ilerlemiş ve bu durum çatışmaların alevlenmesine neden olmuştur. Hiç kuşkusuz bugünkü topraklarıyla Nijerya'nın toplumsal anlamda bir bütünlük arz etmediği ve "ulusal" bir kimliğin oluşmadığı açıktır. Bu durum koloni idaresi döneminde İngiltere'nin Hristiyan güneyliler ile daha fazla ilişki kurması ve bağımsızlık sonrası modern devlet yapılanmasında özellikle bürokrasi ve orduda daha çok Hristiyan güneyliler ile çalışmasının önemli bir yeri bulunmaktadır. Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında bugün gözle görünür bir gerginlik bulunmasa da ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra siyaset ve orduda ciddi krizlerin yaşandığına şahit olunmuştur. Bunun örneklerini ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra yaşanan Biafra İç Savaşı, peşi sıra gelen darbeler ve özellikle 2000'li yılların başında yaşanan Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çatışmalarda görülebilmektedir. Bununla birlikte ordu ve bürokraside yaşanan etnik-dini çekişmeler, Nijerya'nın İslam İşbirliği Teşkilatı ile D-8 üyeliği ve Şeriat kanunlarının yürürlüğe konma süreci de ülkedeki Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında gerginliğe neden olmuştur (Tevhid, 1990, ss. 54-55). Diğer taraftan Danimarka'da Hz. Muhammed'e yönelik hakaret içeren karikatürlerin yayınlanması da Nijerya'daki Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki gerginliği artırmıştır.

Nijerya'nın "İslamileşmesi" ya da "Araplaşması" Meselesi

Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu Nijerya topraklarında bazı çevrelerce ve uluslararası kamuoyunda bu ülkedeki Nijeryalı Müslümanlar kendilerine yönelik ayrıştırma ve ötekileştirme politikası açıkça şahit olmaktadır. Özellikle bazı siyasi güç odakları tarafından Nijerya'daki Müslümanlara yönelik "Araplaşma" ve "İslamlaşma" eleştirileri bazı yayın organlarına da sirayet etmekte ve gündeme gelmektedir. Aslında ülkedeki kimi çevrelerce dillendirilen bu söylem Nijeryalı Müslümanların kıta dışındaki Müslüman topluluklarla iletişim kurması ile başlamıştır.

Nijeryalı Müslümanlara yönelik ayrımcı bakış ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra başlamıştır. Nitekim Nijerya bağımsızlığını

kazandıktan sonra ilk askerî darbeyi gerçekleştiren ve iç savaşa neden olan Hristiyan subaylar 1966'da dönemin kuzeyli Müslüman liderlerini ülkeyi "Araplaştırmak" ve "İslamileştirmekle" suçlamış ve darbeyi de bu nedenle gerçekleştirdiklerini dile getirmiştir (Udenwa, 2011, s. 50). Ülkenin güneydoğusundaki Hristiyan inancına mensup İgbo etnik grubunun sorumlu tutulduğu Ocak 1966 darbesi ile 1967'de Biafra Ayaklanması ve sonrasında yaşanan iç savaşı da "İslamileştirme" ve "Araplaştırma" politikasına karşı bir direniş olarak yorumlanmıştır. Nitekim 1967'de Nijerya'dan bağımsızlığını ilan ederek Biafra devletini kurduğunu açıklayan General Emeka Odumegwu-Ojukwu, 1969 Ahiara Deklarasyonu'nda yaptığı konuşmada, "Biafra mücadelesi 12 yüzyıldır Afrika Kıtası'nı tehdit ve mahveden İslam tehdidine karşı bir direniştir. Biafra, İslam tarafından Afrika'da bozulmamış çok az bölgeden biridir. Bu yüzden Biafra, militan Arabizmin tüm Afrika'yı kontrol etmesine engeldir," ifadelerini kullanmıştır (Uchendu, 2011, s. 115).

Bu söylemin son yıllarda yaygınlaşmasının en önemli nedenlerinden biri de mevcut Devlet Başkanı Muhammed Buhari'nin Müslüman ve kuzeyli oluşudur. Nitekim Nijerya siyasetinin önemli isimlerinden ve eski devlet başkanlarından Olusegun Obasanjo'nun Buhari'yi Boko Haram Örgütü ve Fulaniler aracılığıyla Nijerya'yı "İslamleştirdiği" iddiası olmuştur. Bu açıklama Nijerya basınının önemli bir kısmında yer almıştır. Yoruba Gençlik Forumu gibi bazı Hristiyan kuruluşlar bu iddiaları desteklerken Müslüman Öğrenciler Birliği, Müslüman Hakları Örgütü ile bazı Hristiyan çevrelerce eleştirilmiştir (Kavak, 2019).

Nijeryalı Müslümanlara yönelik söz konusu suçlamalar İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) ve Gelişen Sekiz Ülke (D-8) sürecinde de dillendirilmiş ve Nijerya basınında yer alan haberlerde Hristiyanlar tarafından D-8 üyeliğinin Nijerya'yı "İslamleştireceği" iddia edilmiş, hatta bazı Hristiyan çevreler bunu ülkeye "ihane" olarak değerlendirmiştir (Thisdays, 1997, s. 7; Daily Champion, 1997, s. 1-2; Daily Champion, 1997, s. 6; Punch, 1997, s. 20).

Şeriat Kanunları Uygulanması

İslamiyet ile Hristiyanlık arasındaki kuzey-güney ayrımı ülkedeki baskın etnik gruplara da yansımıştır. 200'ü aşkın etkin grubun yaşadığı Nijerya'da sırasıyla Hausa-Fulani, Yoruba ve İgbolar en büyük üç etnik grubu oluşturmaktadır. Ülkenin kuzeyindeki Hausa-Fulanilerin neredeyse tamamı Müslüman iken ülkenin güneydoğusundaki İgboların büyük bir kısmı Hristiyanlık inancına mensuptur. Güneybatıdaki Yorubaların ise yarısı Müslümanlardan yarısı da Hristiyanlardan oluşmaktadır. Nijerya etnik grupların inançlar ile özdeşleştiği bir ülke görünümündedir. Güneyli İgboların önemli bir kesimi aynı zamanda Hristiyan inancına mensuptur. Aynı şekilde kuzeyli Hausa-Fulanilerin hemen hemen tamamı İslam dinine mensuptur ve bu anlamda kuzey-güney ayrımı aynı zamanda Hristiyan-Müslüman ayrımı olarak da okunabilir (Falola, 2009).

Farklı inançlara mensup insanların birlikte yaşadığı Nijerya'da İslamiyet özellikle ülkenin kuzeyinde siyasette önemli bir etken olmuşsa da ülkenin anayasal yapısı İslamiyet ve Hristiyanlığın siyasete müdahalesini sınırladığı görülmektedir. Bu anlamda şeriat hükümleri federal hükümet kanunlarına müdahale etmemekte ve sadece bölge İslamlaşmasını sağlamayı amaçlamaktadır (Magbadelo, 2003, ss. 64-88).

Nijerya'da şeriat ile ilgili tartışmalar İkinci Cumhuriyet Dönemi'nde şeriat mahkemelerinin kurulması talebiyle 1977-78'de gün yüzüne çıkmıştır (Kirwin, 2009, ss. 137-151). Özellikle şeriat kanunlarının Anayasa Meclisi'nde tartışmalara neden olması topluma da yansımıştır. Öte yandan Suudi Arabistan ve Mısır'daki gelişmeler ile İran'da Pehlevi Hanedanı'nın yıkılması ve İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması Nijerya'nın kuzeyindeki şeriat tartışmalarını alevlendiren hususlar arasında yer almıştır (Kane, 2003, s. 73).

Nijerya'nın kuzeyi yoğun Müslüman nüfusa sahiptir ve bu nedenle birçok eyalette resmî kanunların yanında şeriat kanunları da uygulanmaktadır. İlk olarak 27 Ekim 1999 tarihi itibarıyla Zamfara'da uygulanmaya başlanan şeriat kanunları Kano, Sokoto, Katsina, Bauchi,

Borno, Kaduna eyaletleriyle birlikte toplam 12 eyalette yürürlüktedir (Falola, 2009). Şeriat kanunlarının uygulanması için ise 2003'te Kano'da bir nevi şeriat polisi olan "Hisbah"lar görev yapmaya başlamıştır (Nolte, 2009, s. 36).

İlk olarak Zamfara eyaletinde şeriat kanunlarının yürürlüğe konması, söz konusu eyalette bulunan Hristiyan azınlık nedeniyle bazı toplumsal çatışmalara neden olmuştur. Aynı sorunlar diğer eyaletlerde de yaşanmış ve zaman zaman can kayıplarına da yol açmıştır. Kuzey eyaletlerde yürürlüğe konan şeriat kanunlarının ülkenin orta kesiminde Hristiyan nüfusun yoğun olduğu eyaletlerde belli korku ve çekinceler doğurmuştur. Bu süreçte özellikle güneye gerek çiftlik hayvanları için otlak aramak gerekse de ekonomik nedenlerle göç etmek zorunda kalan Müslümanlara karşı tepkilerin oluşmasına ve bu da 1977, 1991, 1995 ve 2001'lerdeki çatışmalarla sonuçlanmıştır. Ülkenin orta kesiminde yaşanan çatışmalar 2004'te kuzey eyaletlere de yayılmıştır (Montclos, 2008, ss. 71-87).

Şeriat tartışmaları aslında 1976'da Anayasa Taslağı Komitesi'nin çalışmalarına başlamasıyla patlak vermiş ve Nijerya medyasında yer bulmaya başlamıştır. Şeyh Abubakar Gumi'nin liderliğindeki İzala Hareketi gibi bazı İslami yapılar ise şeriat kanunlarının ülke genelinde yürürlüğe girmesini istemiştir. 1999'da şeriat kanunlarının bazı eyaletlerde uygulanmasına yönelik karar birçok Nijeryalı Müslüman tarafından olumlu karşılanmıştır. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki bazı Müslüman elitler şeriat kanunları istemekle bir "İslam devleti" kurmaktan ziyade Nijerya anayasası ile uyumlu bir "İslami idare/yönetim" kurmayı amaçlamışlardır. Bu noktada kanunlar içki içmenin, kumar oynamanın ve zinanın yasaklanması gibi siyasi değil daha çok sosyal ve bireysel hükümleri içermektedir (Miles, 2003, ss. 209-228).

Çoğunluğu Nijeryalı Hristiyanlardan oluşan ve şeriat kanunlarının uygulanmasına karşı olanlar bunun ülkeyi istikrarsızlaştıracığını savunmaktadır. Ancak Nijerya'da şeriatın yargı yetkisi kısıtlanmış durumdadır. Bununla birlikte Nijerya'da uygulanan şeriat kanunlarının devlet

mekanizmasının çalışmasını olumsuz anlamda etkilediği söz konusu değildir. Bunda hiç kuşkusuz ülkenin federal bir sistemde yönetilmesinin ve federal hükümetin ya da eyalet yönetiminin güvenlik güçlerini kontrol etmesinin önemli bir payı bulunmaktadır (Zago, 2022, s. 65).

Bir Afrika ülkesinde şeriat kanunlarının uygulanması açısından Nijerya nadir örneklerden biridir. Nijerya'da uygulanan şeriat yasaları belli tartışmaları beraberinde getirse de gelinen süreçte bu uygulamaların toplum ya da devlet nazarında ciddi sayılabilecek olumsuz sonuçlara neden olmadığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte Nijerya gibi seküler bir ülkede hem modern ve geleneksel yasaların hem de şeriat kanunlarının uygulanması İslam dünyası için olduğu gibi farklı inançlarla birlikte yaşama kültürü açısından incelenmesi gereken bir saha olarak masada durmaktadır.

Sufi ve Selefler Arasındaki Tartışmalar

Nijerya'nın İslamlaşmasında hiç kuşkusuz sufi tarikatlar önemli en önemli etken olmuştur. Kuzeyin en büyük hâkim güçlerinden Kânim-Bornu Sultanlığı'nın İslamiyet'i kabul etmesi ve Sokoto Halifeliği'nin cihad adımlarıyla gelinen süreçte özellikle ülkenin kuzeyi başta olmak üzere Nijerya'nın neredeyse yarısından fazlası Müslüman olmuştur. Ülkenin İslamlaşmasında bayrak taşıyıcısı olan sufi tarikatlar özellikle 1970'lere kadar Müslümanlar arasındaki örgütlenmede de ön sıralarda yer almıştır. Ancak küresel değişimlere bağlı olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde yaşanan fikirsel, siyasi ve ekonomik gelişmeler kitle iletişim araçlarının da gelişmesiyle Nijeryalı Müslümanların dönüşümüne yol açmıştır. Bununla birlikte Nijerya bağımsızlığını kazandıktan sonra Suudi Arabistan, İran, Pakistan ve Mısır'daki İslami hareketler Nijeryalı Müslümanların bir kısmına tesir etmiş, söz konusu ülkelerde eğitim görerek ülkesine dönen Nijeryalı gençlerin de etkisiyle sosyal yapıya, tarikatlara ve iktidarlara eleştiriler zuhur etmiştir.

Ticani tarikatının 1940'lardan itibaren Nijerya'nın kuzeyinde etkisini artırmaya başlaması 1970'lerden itibaren Kadiri-Ticani çatışmasını

körüklemiştir. 1978'de İzala Hareketi'nin kurulması ise Sufiler ile İzala destekçileri arasındaki çekişmeleri artırmıştır (Nolte, 2009, s. 34). Daha çok İzala gibi grupların dillendirdiği eleştirilerde toplumun bozulduğu, İslam inancının yanlış anlaşıldığı, Sufi liderlerin kendilerini diğer insanlardan üstün gördükleri gibi konular gündeme getirilmiştir. Öte yandan Nijerya'nın toplumsal yapısında "Emir" olarak isimlendirilen toplum liderlerinin baskın bir yapısı bulunmaktadır. Yukarıdan aşağıya tasavvuf ve geleneğin oluşturduğu toplumsal yapıya karşı sert eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştiriler özellikle 1980'li yıllarda gün yüzüne çıkmaya başlamış ve hatta şiddet olaylarına dönüşmüştür. 1960'lara kadar Nijeryalı Müslümanlar arasındaki tartışmalar daha çok Kadirilik ile Ticanilik arasında tezahür etmiştir. Ancak bu tarihten itibaren özellikle Ebubekir Gumi'nin de etkisiyle tasavvuf karşıtı görüşler Kaduna Radyosu üzerinden yayılmaya başlamış ve bu durum ülkedeki Müslümanlar arasındaki tartışmaların da dönüşmesine neden olmuştur.

Nijerya'da özellikle 1960'lardan sonra başlayan Sufi ile Selefîler arasındaki tartışmaların bugün de devam ettiği görülmekte ve iki grup arasında gerginlikler zaman zaman gün yüzüne çıkmaktadır. Öyle ki bu durum birbirleri arkasında namaz kılmayı reddetmeye kadar ileri gitmektedir. Buna karşı bugün gelinen süreçte hem Sufi tarikatlar arasında hem de Sufi-Selefî gruplar arasındaki gerginliklerin çatışma ya da şiddete varan boyutlarda çok fazla olmadığı daha çok her grubun kendi sınırları içerisinde inançlarını yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Eğitim Meselesi ve Almajiriler

Nijeryalı Müslümanlar ile ilgili incelenmesi gereken en önemli konulardan biri hiç kuşkusuz eğitim meselesidir. Çünkü bugün Nijerya'da özellikle Müslümanların yaşadığı bölgelerde yaşanan sorunların önemli bir kısmı eğitim sisteminin bozulmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan bağımsızlık öncesi Nijerya'nın güneyinde 16. asırdan itibaren misyonerlerin eğitim sistemi üzerinden Hristiyanlaştırma propagandası yürütmesi ülkenin bugünkü siyasi, ekonomik ve

sosyokültürel özelliklerini etkilemiştir. Gerek İngiliz koloni hâkimiyeti gerekse de bağımsızlık sonrası süreçte ülkede adeta iki ayrı eğitim sistemi yürürlükte olmuştur. Genel olarak Hristiyanlar Batılı/misyoner okullarda eğitim alırken Müslümanlar ise İslami medreselerde eğitim almışlardır. Nijerya bağımsızlık öncesi ve sonrası süreçte İngiltere için önemini korumuştur. Bu nedenle Nijerya üzerinde etkisini kaybetmek istemeyen Londra yönetimi, kültürel olarak da hâkimiyetini artırmış ve bunda en önemli araç olarak kullandığı şey eğitim olmuştur. Bu nedenle İngiltere'nin Nijerya'daki politikasını din-eğitim-ekonomi olmak üzere üç ayak üzerinden değerlendirmek gerekir (Kitapçı, 2016, s. 401).

Batı tarzı eğitim ülkenin Müslüman yoğunluktaki kuzeyine, Hristiyan yoğunluktaki güneyden çok daha sonra gelmiştir. Ülkenin Kano eyaletinde Batı tarzı okullara ilk olarak yerel şefler ve emirler gibi Müslüman elitlerin çocukları gitmeye başlamıştır. Bu durum İslami eğitime olan destek ve ilgiyi azaltırken Kuzey Nijerya'daki Batı tarzı eğitim, bu okullara gidenler ile İslami eğitim alan kişiler arasında bir bölünmeye neden olmuştur. Batılı eğitim alanlar yeni süreçte görev alırken İslami eğitim alanlar ise bu sürecin dışında kalmış ve koloni idari sisteminde görevlendirilmemiştir.

Diğer taraftan Nijerya'nın kuzeyinde özellikle İngilizlerin kurduğu okullarda eğitim alan Müslüman gençlerin tasavvufa karşı bir duruş sergilediği de dikkat çekmektedir. Nitekim 1934'te hâkim yetiştirilmek üzere kurulan ama 1947'den itibaren öğretmen yetiştiren School of Arabic Studies (SAS) bunlara örnek gösterilebilir. Adeta yeni nesil ulama yetiştiren bu okulda geleneksel eğitimden farklı olarak daha modern anlamda eğitim alan âlimler yetişmeye başlamıştır. Bu okulda tasavvufa karşı sert eleştirilerde bulunan İzala Hareketi'nin önde gelen isimlerinden Gumi de bulunmaktadır.

Müslümanların Eğitim Sorunu

Nijerya'nın en önemli sorunlarından birisi hiç kuşkusuz yoksulluk ve buna bağlı eğitim ve sağlık alanında temel ihtiyaçların karşılanamamasıdır. Ülkedeki Müslümanların da ana gündem maddelerinden

birini de bu hususlar oluşturmaktadır. Nitekim birçok İslami kuruluş yoksullukla mücadele etmekte, insanların kendi ayakları üzerlerinde durabilmeleri için eğitimler düzenlemektedir. Okul ve hastaneler açarak temel insani ihtiyaçların karşılanmasının yanında özellikle kadınlara yönelik çalışmalar yürütülmektedir.

Ülkedeki Hristiyan nüfus misyonerliğin de etkisiyle çok uzun zaman önce eğitim sistemini modern eğitime adapte edebilmiş ve mesleki yeterlilik ve beceri alanındaki istihdam boşluğunu kapatabilmişti ancak Nijeryalı Müslümanlar, atılan adımlara rağmen henüz eğitim alanında yeterli seviyeye ulaşamadığı görülmektedir. Eğitim sisteminin ciddi adımların atılmaya ihtiyaç duyulduğu ülkede Müslümanlar bu alana açtıkları okullarla daha fazla eğilmektedir.

Nijeryalı Müslümanların kayda değer bir kısmı da, eğitim sistemindeki dönüşümlerin farkına vararak Batılı eğitime karşı duruşunu değiştirmiş ve İslami eğitim tarzı ile Batılı eğitim tarzını birleştiren bir model ortaya koymuştur. Ansar-ud-Deen ve Nasrul-Lahil-Fatih Society (NASFAT) gibi İslami kuruluşların açtığı okullar sayesinde ülkedeki Müslümanların eğitim seviyesinde ciddi oranda bir artış yaşanmıştır. Medrese eğitimi ile modern eğitim birleştirilerek ilk, orta ve lise seviyesinde okullar faaliyete geçirilmiştir. Günün yarısında örgün eğitim alan Nijeryalı Müslüman öğrenciler diğer yarısında ise İslami eğitimlerini tamamlamaktadır. Bu alandaki dönüşüme Islamic Trust of Nigeria (ITN), Nigerian Association of Model Islamic Schools (NAMIS) ve the Islamic Education Trust (IET) gibi okullar öncülük etmiştir. İkili eğitim veren resmî İslami okullar arasında Nijer eyaletinde Şeyh Ahmet Lemu tarafından 1977'de kurulan Islamic Education Trust (IET), Kano'da 1973'de o dönem eyaletin başkadısı olan Dr. Hasan Gwarzo tarafından kurulan Islamic Foundation of Nigeria (IFN) ve 1974 de Kwara eyaletinin baş kadısı Abdülkadir Orire tarafından kurulan Islamic Missionaries Association of Nigeria (IMAN) örnek gösterilebilir (Gaiya, 2021).

Her ne kadar Nijeryalı Müslümanlar modern ve İslami eğitimi birleştiren okullar açmaya başlamışsa da henüz bu okullar ülke nüfusuna

oranda yeterli değildir. Ekonomik kazanım ya da belli bir misyon için açılan özel okullar haricinde ülkedeki eğitim sistemi ve kurumları iyileştirilmeye ve güncellenmeye muhtaçtır. Aksi halde Afrika tarihi açısından zengin bir geçmişe sahip ve kıtanın en fazla Müslüman nüfusunu sınırlarında barındıran ülkesi olabilecek Nijerya ne kendi sorunlarını çözebilir ne de bölgesel ve küresel anlamda bir örneklik teşkil edebilir (Anadolu Ajansı, 2019).

Almajiriler

Nijeryalı Müslümanlar mevcut durumu ve tartışılan konular ile ilgili bir çalışmada “Almajirilik” sisteminin geçirdiği dönüşümden bahsetmek gerekmektedir. Nitekim ülkenin İslami eğitim alanında bugün yaşadığı birçok sorunun, bu sistem ile doğrudan ya da dolaylı bağlantısı bulunmaktadır. Yatılı merkezlerde hafızlık eğitimi verilen bir sistem olan “Muhacir” kelimesinden Hausa diline “Almajiri” olarak geçen kavram, ailelerinden uzak yerlere hafız olmak için giden çocuklar için kullanılmaktadır. Bu çocuklar küçük yaşlardan itibaren “Malam” olarak bilinen hocaların eğitiminden geçmektedir. Tarihî olarak yüzyıllar öncesine dayanan bir hafızlık sistemi olan Almajirilik, Kânim-Bornu Sultanlığı ve Sokoto Halifeliği döneminde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu sistem Nijerya’dan başka Nijer, Gambiya, Senegal, Orta Afrika Cumhuriyeti ile Gana gibi ülkelerde de sürdürülmektedir (Anadolu Ajansı, 2019).

Nijerya’da ilköğretim eğitimi alamayan çocuklar, genelde uzak bölgelerde eğitim almanın daha verimli ve sevabının da daha çok olacağına inanıldığı için bulunduğu evlerden uzaklara hafızlık eğitimi için gönderilmektedir. Geçmişte ailelerinin yanında tarım arazilerinde çalışan ve böylece ailelerinden destek alabilen bu çocuklar bugün tarımın zayıflaması nedeniyle ailelerinden uzak, yardıma muhtaç ve istismara açık hale gelmişlerdir. Buna ek olarak Nijerya’da doğum oranının hızla artması, ekonomide yaşanan krizler, kalkınma ve istihdamın sağlanamaması fakirliği arttırmıştır. Geçmişte zekat ve vakıf sistemiyle emir, tüccar, âlim ve bölge halkı tarafından desteklenip korunan Almajirilik

sistemi, son yıllarda artan ihmaller ve ilgisizlikler nedeniyle ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Okullarda eğitim alamayan, meslek sahibi olamayan ve korunamayan bu çocukların bir kısmı bugün ülkedeki yasadışı faaliyetlere katılmaktadır. Mesela Boko Haram liderlerinden Abubakar Shekau ve Maitatsine grubu lideri Muhammed Marwa da Almajiri sisteminde eğitim almıştır.

Nijerya'da bugün 4-15 yaş arasında 7 milyondan fazla Almajiri bulunduğu tahmin edilmektedir (Anadolu Ajansı, 2019). Bu çocukların meslek sahibi olamaması ve hayata hazırlanıp iş bulamaması nedeniyle Nijeryalı Müslümanların ciddi bir krizle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Nitekim son 10 yıldır ülkenin kuzey doğusu Boko Haram örgütü, kuzey batısı ise silahlı suç örgütlerinin hâkimiyet kurduğu bir alan olmuş ve buradaki sivillerin hayatını olumsuz yönde etkilemektedir. Eğitim de bu durumdan nasibini almıştır ve Kuzey Nijerya, Sahra Altı Afrika'nın en fakir ve en fazla nüfus yoğunluğunun olduğu bölge olmuştur (Weimann, 2010, s. 12). Almajirilik sisteminin bozulması ve neden olduğu sorunlara dair Nijeryalı âlim ya da kanaat önderleri farklı adımlar atmış ya da çağrılar da bulunmuşsa da uzun yıllar süregelen ve farklı sosyoekonomik nedenlerden kaynaklanan soruna yakın ve orta vadede çözüm bulunamayacağı gözlemlenmektedir.

Sonuç

Nijerya etnik ve dinî çeşitliliği, farklı ekonomik güçlerin etkisi altında bulunması, iç sorunları ve dış müdahaleler dikkate alındığında gelecek yıllarda toplumsal olarak çatışma potansiyeli taşıyan bir ülke görünümündedir. Aynı şekilde ülkenin köklü tasavvuf geleneği, son 50 yıldır İslam dünyasındaki fikirlerle Müslümanların düşünsel dönüşüm geçirmesi ve Afrika'nın en fazla Şii nüfusuna sahip olması dikkate alındığında ülke aslında Müslümanların birlikte barış içinde yaşama potansiyeline güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Nijeryalı Müslümanlar bugün bazı temel problemlerle mücadele etmektedir. Bunların başında ve temelinde eğitim sisteminde yaşanan

sorunlar ve okuryazarlığın az olması, Müslüman gruplar arasında bölünmeler ve etnik gerginlikler gelmektedir. Bu temel problemlere ekonomik sıkıntılar ve güvenlik sorunları da etkilendiğinde ülkedeki Müslümanların devam eden sorunlara, yaşanan krizlere çözüm üretmede yetersiz kaldıkları gibi İslam dünyası için bir perspektif belirlemeleri de güçleşmektedir.

Nijeryalı Müslümanların özellikle gençlik yapılanmaları, üniversite birimleri ve kadın çalışmalarında önemli örgütlenmelere ve çalışmalara imza attıkları gözlemlenmektedir. Bununla birlikte ülke Müslümanlarının dünyanın farklı coğrafyalarındaki İslami yorumları yakından takip ettikleri ve dönüşümlerden hızlı bir şekilde etkilendikleri de açıktır. Ancak ülkenin uzun yıllar devam eden ekonomik ve güvenlik sorunları tüm Nijeryalıları etkilediği gibi Müslüman toplulukları ve kuruluşları da olumsuz etkilemiştir. Bunun en açık örneğini eğitim, sağlık ve aile gibi alanlarda yaşanan krizlerde görmek mümkündür.

Ülke zengin tarihi geçmişi, farklı inançlara ev sahipliği yapması, köklü İslami geleneği ve Müslümanlar ile Hristiyanların birlikte yaşadığı topraklar olması nedeniyle detaylıca masaya yatırılması gereken bir saha özelliği taşımaktadır. Bu çalışmada, Afrika'da en fazla Müslüman nüfusu sınırlarında barındıran bir ülkedeki İslami gruplar ve Müslümanların gündemindeki konular üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte çalışmamızın mahiyeti ve sınırları dikkate alınarak örnekler üzerinden bir inceleme yapılmış ve belli konular incelenmiştir.

Nijerya'nın farklı İslami anlayışa mensup toplulukları ve kanaat önderleri dikkate alındığında her bir grup ya da kişi için müstakil çalışma yapılması gerekliliği doğmaktadır. Öte yandan Nijerya'daki Müslümanlar ile ilgili Türkçe literatürdeki çalışmalar daha çok Boko Haram Örgütü üzerine odaklanmaktadır. Oysaki çalışmamızda bazılarında bahsettiğimiz ama sadece Nijerya'da değil bölge ülkelerinde de etkisi olan birçok köklü İslami yapı bulunmaktadır. Bu grupların ve ülke Müslümanlarının gündeminde olan konuların her biri müstakil çalışmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu konulara ilişkin farklı dillerde geniş

literatür olmasına rağmen Türkçe çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir. Bu anlamda çalışmamızın konusu, Nijeryalı Müslümanlara dair genel bir perspektif ortaya koymanın yanında yeni ve derinlemesine incelemelerle desteklenmesi gereken bir alanı ihtiva etmekte ve buna ihtiyaç duymaktadır.

Kaynakça

- Abba, A., ve Jumare, I.M. (2016). *Sultans of Sokoto: A biographical history since 1804*, Kaduna: Arewa Hause.
- Adamu, A.U ve Ado-Kurawa, I. (2010). *Perspectives on Kano, Volume 1*, Kano. Ω
- Aliyu, M.T. (2010). *The challanges of Islamic organisations in Nigeria (1960-2010)*, Department of Religous Studies, Keffi: Nasarawa University.
- Allen, N. (2019). War on Rocks. <https://warontherocks.com/2019/12/how-boko-haram-has-regained-the-initiative-and-what-nigeria-should-do-to-stop-it/?single-page=1> adresinden erişildi.
- Arıkan, A. (2015). Nijerya'da Selefiler, İlahiyat Akademi, 1(1-2), 283-302.
- Arpa E. (2022). *Afrika'da dinî siyasi hareketler*, İstanbul: Nobel Yayınları.
- B.S.G, Abel. (2021). Muslim-Populated countries and the Islamic policy premium: The case of Nigeria.
- Bitrus, İ. S. (2015). Modernitenin Afrika'da küreselleşen etkisi. *Küreselleşme Çalışmaları Dergisi*, 8(2), 68-83.
- Bugaje, U. (2016). *Muslims and the Nigerian political space*, Kaduna: Books and Libraries.
- Chidiebube, J. U. (2019), Shia Islam clampdown in Nigeria: A recipe for insurgency? *African Security Review*, 28(3-4), 222-228, DOI: 10.1080/10246029.2019.1707698.
- Clarke, P. (1988). Islamic reform in contemporary Nigeria: Methods and aims. *Third World Quarterly*, 10(2), 519-538
- Daily Champion, (June 16, 1997) Page 1-2 Vol. 10 No. 118.
- Daily Champion, (June 24, 1997) Page, 6 Vol. 10 No. 124.
- Davidson, B. (1977). *A history of West Africa 1000-1800*, England: Longman Group Limited.
- Fahm, A.O. (2020). Remaking society from within: An investigation into contemporary Islamic activism in Nigeria. *Heliyon*, Vol. 6 Issue 7 Published online: July 23, 2020
- Flynn, S. (2016). *The relationship between The Ottoman Empire and Kanem-Bornu during the reign of Sultan Murad III* (Doktora tezi). Bilkent Üniversitesi, Ankara.

- Harmon, D. E. (2001). *Exploration of Africa: Emerging nations (Nigeria)*, London: Chelsea House Publishers.
- Hassan, I. H. (2015). *An introduction to Islamic movements and modes of thought in Nigeria*, USA: Program of African Studies Northwestern University.
- Hilâl, S. 10, C.110, Kasım 1970.
- İktibas, S. 2, C. 38, Temmuz 1982.
- Jama'atu Izalatil Bid'ah Wa'ikamatis Sunnah (JIBRIS Nigeria), <http://www.jibwisnigeria.org/> adresinden erişildi.
- Kane, O. (2003). *Muslim modernity in Postcolonial Nigeria*, Boston: Brill Laiden.
- Kani, M. A. (1991). *Nijerya'da İslami cihad*, Ömer Gündüz (Çev.), İstanbul: Şafak Yayınları.
- Kavak, G. (2019). Afrika Araştırmacıları Derneği (AFAM), <https://afam.org.tr/bir-afrika-ulkесinin-tarihi-serencami-nijeryada-egitim-meselesi-ve-almajirilik-sistemi/> adresinden erişildi.
- Kavak, G. (2019). Afrika Araştırmacıları Derneği (AFAM), <https://afam.org.tr/nijerya-islami-hareketi-imm-meselesi-ve-boko-haramin-hatirlattiklari/> adresinden erişildi.
- Kavak, G. (2019). Anadolu Ajansı (AA), <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/nijerya-basininda-otekilestirme-ve-toplumsal-baris/1503132> adresinden erişildi.
- Kavak, G. (2021). İngiliz koloni yönetiminin Nijerya'daki hâkimiyet araçları ve günümüzdeki yansımaları. *Africana*, 1(1) , 121-144.
- Kavak, G. ve Bashal, A.A. (2018). Anadolu Ajansı (AA), <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/bati-afrikanin-sair-ve-ogretmen-kizi-nana-asmau-sultan/1350811> adresinden erişildi.
- Kavak, G. ve Bashal, A.A. (2019). Anadolu Ajansı (AA), <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/nijerya-nin-egitim-meselesi-ve-iskence-iddialari/1641544> adresinden erişildi.
- Kavak, G. ve Bashal, A.A. (2019). Anadolu Ajansı (AA), <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/nijeryanın-almajirileri-hayatla-mucadele-ederek-hafizlik-yapiyor/1376794> adresinden erişildi.
- Kavak, G. ve Usman M. (2017). Anadolu Ajansı (AA), <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/nijeryada-bir-asiri-askin-surede-yaklasik-70-dil-yok-oldu/1004608> adresinden erişildi.
- Kavak, G. ve Usman M. (2017). Anadolu Ajansı (AA), Erişim adresi:<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/sigara-icmenin-ayip-karsilandigi-afrika-ulkesi-nijerya/1311898>
- Kekilli, E. Ömer, H. ve Abdoulaye, İ.B. (2017). *Bir örgütün anatomisi*, Ankara: SETA.
- Kemal, K. (2017). *Afrika'da bir direniş öyküsü: Osman Dan Fodio ve Sokoto Hilafeti*, İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Kenny, J. (1996). Sharīa and christianity in Nigeria: Islam and a “secular” state. *Journal of Religion in Africa*, 26(4), 338-364. DOI: <https://doi.org/10.2307/1581837>
- Kitapçı, Z. (2016). *Türkistan milli tarih ve medeniyet davamızın temel meseleleri*, Konya: Yedi Kubbe Yayınları.

- Magbadelo, J. O. (2003). The politics of religion in Nigeria, *World Affairs: The Journal of International Issues*, 2(7), 64-88.
- Miles, W. F. S. (2003). Shari'a as deafricanization: evidence from Hausaland, *Africa Today*, 50(1), 51-75.
- Mohammed, S. (2012). Education and nation building: Some reflections on curriculum development in Nigeria. Akinwumi, O., Adamu, M.M. ve Ukase (Ed.), *Nigeria at 50: The Challenges of Nation Building* içinde. P. Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- Momah, S. (2013). *Nigeria beyond divorce (amalgamation in perspective)*, İbadan: Safari Books.
- Montclos, Marc-Antoine Pérouse de. (Summer 2008). Conversion to Islam and modernity in Nigeria: A View from the underworld Source: Africa today. *Performing Islamic Revival in Africa*, 4(54), 71-87.
- Muhammed K. A., (1986). *Sokoto dosyası*, Harun Şencan (Çev.), İstanbul: Akabe Yayınları.
- News Agency of Nigeria (NAN), (2019). <http://www.nan.ng/news/cash-economy-fueling-boko-haram-activities-un-report/> adresinden erişildi.
- Nolte, I., Danjibo N., ve Oladeji A. (2009). *Religion, politics and governance in Nigeria*, UK: Department for International Development (DFID).
- Odekunle, O.J. (2010). *Nijerya'da İslam: Yoruba toplumunda İslam'ın yapılması* (Doktora tezi). M.Ü.S.B.E., İstanbul.
- Ogueze, L.O.I. (1993). *Dimensions of Nigerian history for citizenship education*, Calabar: Mekslink Publishers.
- Ojukwu, O. (1969). *The Ahiara declaration: The principles of the Biafran Revolution*, Government Printers
- Oloyede, I. O. (2014). Islam in Nigeria: A Century of National Islamic Societies, Keynote Address Presented at the International Conference of Islam in Nigeria (COIN) to Mark the 30th Anniversary of the Islamic Welfare Foundation(IWF) on Monday, Safar 1, 1436 (November 24, 2014) at the University of Ilorin, 23 Haziran 2013 tarihinde http://www.iwf.com.ng/docs/iwf_islam_in_nigeria_a_century_of_islamic_societies.pdf adresinden erişildi.
- Peter Clarke (1988) Islamic reform in contemporary Nigeria: Methods and aims, *Third World Quarterly*, 10(2), 519-538.
- Punch, (1997) Vol. 19, No. 859.
- Sani, S. (2007). *The killings fields: Religious violence in Northern Nigeria*, İbadan: Spectrum Books Limited.
- Sarumi RO, Faluyi OT ve Okeke-Uzodike OE (2019) Transcending ethnic and religious barriers in decision-making: A Case of a Muslim women civil organisation in Nigeria. *Front. Psychol.* 9:2693. DOI: 10.3389/fpsyg.2018.02693
- Smith, M. (2015). *Boko Haram: Inside Nigeria's unholy war*, London: I. B. Tauris.

- Sokoto Sultanı İbrahim Dusuki ile Söyleşi, *Tevhid Dergisi*, Eylül 1990, S. 9, ss. 54-55.
- T. Falola, A. Mahadi, M. Uhomoibhi ve U. Anyanwu, (2010). *History of Nigeria-3*, Lagos: Longman Nigeria Plc.
- T. Falola, A. Mahadi, M. Uhomoibhi ve U. Anyanwu. (2007). *History of Nigeria-2*. Lagos: Longman Nigeria Plc.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı, (2018). <http://www.mfa.gov.tr/nijerya-siyasi-gorunumu.tr.mfa> adresinden erişildi.
- Tahir, İbrahim A. (1975). *Scholars, sufis, saints and capitalists in Kano, 1904-1946: The pattern of a bourgeois revolution in an Islamic society*. University of Cambridge.
- Thisdays, (1997). Vol. 3, No. 794.
- Thurston, A. (2019). Maydan, <https://www.themaydan.com/2017/05/shiism-anti-shiism-nigeria/> adresinden erişildi.
- Toprak, K. (2021). Nijerya'ya Şiiliğin girişi ve yayılmasında/gelişmesinde İran'ın rolü. *Africana*, 1(2), 28-50.
- Toyin Falola, "Islam and politics in Nigeria", 29 Temmuz 2009 tarihinde <https://www.e-ir.info/2009/07/29/islam-and-politics-in-nigeria/> adresinden erişildi.
- Uchendu, E. (2011). *Dawn for Islam in Eastern Nigeria: A History of the arrival of Islam in Igboland*, Klaus Schwarz Verlag.
- Udenwa, A. (2011). *Nigerian/Biafra sivil war: My experience*, İbadan: Spectrum Books.
- Umar, M. (2019). Afrika Araştırmacıları Derneği, <https://www.afam.org.tr/sianin-agin-daki-ulke-nijerya/> adresinden erişildi.
- Umar, M. İslam'ın Nijerya bölgesinde yayılışı, (Yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Umar, M. S. Nijerya'da tasavvuf hareketleri ve muhalifler. Süleyman Derin (Çev.), *Tasavvuf Dergisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ss. 377-390.
- Weimann, G. J. (2010). *Islamic criminal law in Northern Nigeria: Politics, religion, judicial practice*, Amsterdam University Press.



ŞEYH AHMED TİCANİ

(1950 -)

Gana doğumlu İslam âlimi ve imamıdır.

Şeyh Ahmed Ticani Gana Akra'da doğmuştur. Karşılaştırmalı din, astronomi, manevi bilim ve şifa, ilahi şiir ve zikir, güzel sanatlar ve kültür dâhil olmak üzere İslam Hukuku ve İçtihat konusunda uzmanlaşmıştır. Gana'daki Kulliyat Athakaffah Al Arabiyah'ta Arapça ve İslami Çalışmalar eğitimi almış ve Gana'daki Metodist Misyoner Lisesi'nde Kutsal Kitap Bilimi ve Tarihi okumuştur. Medya yayıncılığı ve kitle iletişimi alanlarında uzmanlaşmış ve karşılaştırmalı din alanında yüksek lisans yapmıştır. Kuran'ı 15 yaşında, İncil'i ise 20 yaşında öğrenmiş ve ezberlemiştir.

Ticani ömrünü Amerika Birleşik Devletleri ve Afrika arasında geçirmiştir. Chicago'nun iç kesimlerinde barışı sağlama çalışmalarına ve dünya çapında dinler arası faaliyetlere katılmıştır. Kendisi literalizmin ve aşırı Vehhabi teolojisinin ateşli bir muhalifidir.

Şeyh Ahmed Tijani, 1970'lerde Amerika Birleşik Devletleri'ne gelen

Ticani grubunun lideriydi. Aynı zamanda Uluslararası Sufizm Derneği ABD Ulusal Danışmanı; İslami Çalışmalar ve Araştırma Derneği ISSRA ABD Danışmanı; Evrensel İslam Merkezi ABD Başkanı ve İmamı; Birleşmiş Milletler Milenyum Dünya Barış Zirvesi himayesinde Dünya dinî Liderler Konseyi Üyesi idi.

Şeyh Ahmed Ticani, özellikle İslam hukuku ve tasavvuf alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Batı Afrika'da ve ötesinde aranan bir hatip ve hoca idi. Aynı zamanda Müslümanlar ile diğer inançlardan insanlar arasında anlayış ve işbirliğini teşvik etmek için çalıştı. Dünya çapında 115'ten fazla ülkeye seyahat ederek konferanslarda, üniversitelerde ve halka açık toplantılarda çok sayıda konferans vermiştir. Barış için birçok ulusal ve uluslararası İslami konferansa ev sahipliği yapmış ve yönetmiştir.

Bir akademisyen ve dinî lider olarak çalışmalarının yanı sıra Ahmed

Yaşadığı Yerler: Fes, Gana, Chicago

Görev Yaptığı Kurumlar: Kulliyat Athakaffah Al Arabiyah, Uluslararası Sufizm Derneği; İslami Çalışmalar ve Araştırma Derneği (ISSRA); Evrensel İslam Merkezi

Ticani, Batı Afrika'da yoksullukla mücadele ve sağlık hizmetlerini iyileştirme çabaları da dâhil olmak üzere çeşitli sosyal ve insani yardım girişimlerinde yer aldı. Ağustos 2021'de vefat etti ve ardında hayır çalışmaları, liderlik ve toplumuna hizmet mirası bıraktı.

Ticani'nin fikirleri ve öğretileri İslam teolojisi ve hukuku konusundaki derin anlayışıyla şekillenmişti. Ticani'nin Müslümanlar arasında birliğin önemine inanmış ve tüm Müslümanların kendilerini tek bir küresel topluluğun (ümme) parçası olarak görmeleri ve birbirlerine saygı gösterip destek olmaları gerektiği fikrini yaymak için çalışmıştır. Ticani tanınmış bir Sufi âlimiydi ve İslami uygulamalarda tasavvufun önemini vurguluyordu. Tasavvufun İslam'ın temel bir bileşeni olduğuna, ruhsal gelişime ve Tanrı'yı daha derinlemesine anlamaya giden bir yol sağladığına inanıyordu. Ticani hem seküler hem de dinî konularda eğitimin önemine inanıyordu.

İslami okullar kurdu ve İslam'ı yapılandırılmış ve organize bir şekilde öğrenmenin önemini vurguladı. Ticani, Batı Afrika'da yoksullukla mücadele ve sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesi çabaları da dâhil olmak üzere çeşitli sosyal refah girişimlerinde de yer aldı. İhtiyaç sahiplerine yardım etmenin İslami uygulamaların temel ilkelerinden biri olduğunu vurgulamıştır. Genel olarak Ahmed Ticani, İslami birliğin, tasavvufun, eğitimin ve sosyal refahın önemini vurgulayan bir âlim ve dinî liderdi.

Ahmed Ticani tasavvufun İslam'ın temel bir bileşeni olduğuna, ruhani gelişime ve Tanrı'yı daha derinlemesine anlamaya giden bir yol sağladığına inanıyordu. Tasavvuf konusundaki öğretileri Afrika'da ve ötesinde pek çok Müslümanı etkilemiş ve tasavvufun anlaşılma ve uygulanma biçiminin şekillenmesine yardımcı olmuştur.



Islamic University in Uganda (IUIU)

Müslüman öğrencilere yüksek öğrenim sağlamak amacıyla kurulan İslami üniversite

Kuruluş Tarihi: 1988

Bulunduğu Yer: Mbale, Uganda

Kurumun Etkisi: Üniversite, çeşitli Afrika ülkelerinden ve dünyanın diğer bölgelerinden gelen öğrencileriyle çeşitli bir öğrenci nüfusuna sahiptir.

Uganda İslam Üniversitesi (IUIU) İslam İşbirliği Teşkilatı (OIC) ve İslam Kalkınma Bankası'nın (IDB) himayesinde, Uganda Hükümeti'nin desteğiyle 1988'de Uganda'daki Müslüman topluluklara yüksek öğrenim sağlamak amacıyla kurulmuştur. Üniversiteyi kurma fikri 1974 yılında İslam Konferansı Örgütü'nün ikinci zirvesinde ortaya çıkmıştır. Uganda'daki Müslüman toplumun İslami ilke ve değerlerin rehberlik edeceği bir yüksek öğrenim kurumuna sahip olma arzusu bu fikrin temelinde yer alır.

Sloganı "Toplumsal Dönüşüm için Bilgi" olan IUIU, kuruluşundan bu yana önemli bir genişleme ve gelişme kaydetmiştir. Ülkenin farklı şehirlerinde dört kampüsü bulunan üniversitenin 2021 itibarıyla 15.000'in üzerinde öğrenci sayısı bulunmaktadır. Bunların 1000'den fazlası 25'ten fazla ülkeden gelen uluslararası öğrencilerden müteşekkildir. 70'in üzerinde lisans ve lisansüstü programın yanı sıra çeşitli alanlarda diploma ve sertifika programları ve kısa kurslar

verilmektedir. Bugün üniversitede Eğitim ve İslami Çalışmalar Fakültesi, Hukuk Fakültesi, İşletme ve Yönetim Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi ve Mühendislik ve Uygulamalı Bilimler Fakültesi gibi çeşitli fakülte ve okullar bulunmaktadır.

Üniversitenin akademik programları, öğrencilere kendi çalışma alanları hakkında kapsamlı bir anlayış kazandırırken aynı zamanda İslami öğretilerin ve ilkelerin önemini vurgulayacak şekilde tasarlanmıştır. Eğitime yönelik bu yaklaşım, IUIU öğrencileri arasında güçlü bir İslami kimlik duygusunun gelişmesine yardımcı olmuş ve farklı bir Afrikalı Müslüman entelektüel geleneğinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

IUIU, tarihi boyunca İslami ilke ve değerlerin rehberliğinde kaliteli yüksek öğrenim sağlama misyonuna bağlı kalmış ve kendi alanlarında önemli katkılarda bulunan mezunlar vermiştir.

Kuzey Nijeryalı Entelektüeller, Sudan ve Çağdaş İslam Düşüncesinde “Eklektik Tarz”*

Alexander Thurston

Giriş

Yirminci ve yirmi birinci yüzyıl Afrika’sında İslam üzerine yapılan çalışmalara, literatüre olarak sufiler ve anti-sufiler (reformistler, Vahabiler ya da Selefîler) arasında varsayılan bir ikilik damgasını vurmuştur. Bu literatürün en iyileri sahadaki tartışmaları, özellikle de teoloji ve ibadetle ilgili tartışmaları analiz etmiştir. Ancak sufi-Selefî ikiliğinin vurgulanması hem sufi hem de Selefî kimliklerini aşırı basitleştirebilir ve sufi toplulukları içindeki reformist eğilimleri gözden kaçırabilir (Loimeier, 2016) ve hatta 11 Eylül sonrası Afrikalı Müslüman manzarasının güvenlikçi okumalarına hizmet edebilir. Ayrıca bu ikilik, her iki kategoriye de kolayca ya da tam olarak uymayan ve/veya çıkarları öncelikle teolojiyle ilgili olmayan aktörleri göz ardı etmektedir. Bir kısım literatür, hem Şia’yı incelemek (Leichtman, 2015; Akhtar, 2016) hem de herhangi bir mezhep etiketi altında kolayca sınıflandırılmayan figürlere ve topluluklara bakmak (Soares, 2000; 2005; 2007; Masquelier,

* *Africa* dergisinin 92. sayısında yayımlanmış “Northern Nigerian intellectuals, Sudan, and the ‘eclectic style’ in contemporary Islamic thought” başlıklı yazının çevirisidir.

2009) açısından Afrika'daki sufi-Selefi ayrımının ötesine geçebilmiştir. Bu tür figürler -kitlesele takipçileri olsun ya da olmasın- kıtada dokunmakta olan Müslüman kimliklerin dokusunu daha doğru bir şekilde resmetmek için daha fazla ilgiyi hak etmektedir.

Sahra Altı Afrika'daki Müslümanların beşte birinden fazlası da dâhil olmak üzere (Pew Research Center, 2012), dünya genelinde önemli sayıda Müslüman artık kendilerini Sünni ya da Şii olarak değil "sadece Müslüman" olarak tanımlamaktadır. Seleflerin Sünni İslam'ı temsil etme konusundaki dışlayıcı iddiaları, Müslümanların kendilerini ya da başkalarını "Sünni" olarak tanımlarken neyi kastettiklerine dair çırtayı yükseltmiş ve bazı Müslümanların bu etiketten ya da aslında tüm etiketlerden nefret etmesine katkıda bulunmuştur. Bu arada, Müslüman Kardeşler çizgisindeki kurumsallaşmış İslamcılık, Sahra Altı Afrika'nın büyük bölümünde nispeten zayıf ize sahip olmuştur (Thurston, 2020). Mezhepçilikten duyulan hayal kırıklığı ve İslamcılığın sınırları, Afrikalı Müslümanların geniş kesimlerini İslami kimlik ve siyaset konusunda yeni perspektifler edinmeye hazır hale getirmektedir.

Bu makale azınlıkta kalan perspektiflere bakarak Nijerya'daki İslam çalışmalarının yeniden şekillendirilmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu makale "Eklektikçiler" olarak adlandırdığım gevşek bir düşünür kategorisini ön plana çıkarıyor. Bu düşünürler, temel İslami doktrinler konusunda farklı sonuçlara ulaşsalar da kendi bilincinde eklektik olan dünya görüşlerinin oluşmasına yardımcı olan farklı kaynaklara -Müslüman ve gayrimüslim- başvurma konusunda açık bir tutum sergiliyorlar. Eklektisistler, kendi düşmanları ve rakipleri olsa bile mezhep kampları arasındaki sınırları aşar veya bulanıklaştırır. Siyaset içinde eklektisizm, taşıyıcıları için avantajlar ve dezavantajlar taşır; bazen gayrimüslim kurumlara ve forumlara erişimlerini kolaylaştırır ancak aynı zamanda eklektisistleri heterodoksi ve özgün olmama suçlamalarına da maruz bırakır. Eklektiklerin sıradan Müslümanların pratikleri ve dünya görüşleri üzerindeki etkisinin izini sürmek zordur ancak eklektikler küreselleşme, artan internet erişimi ve kitlesele eğitim çağında etki yaratmak için iyi bir konumdadırlar; Suudi

Arabistan’da bile birçok din adamının arzusu doktora sahibi (‘al-shaykh alduktür’) bir şeyh (Mouline, 2014, s. 192) olmak olması, dinî otoritenin çağdaş yapılarının giderek artan bir şekilde akıcılık, esneklik ve çoklu düşünce evrenlerine aşinalığa bağlı olduğuna işaret etmektedir.

Burada Nijeryalı eklektiklerin şeriata yönelik tutumlarıyla ilgileniyorum. Nijerya 1999’da çok partili sivil yönetime döndükten sonra, kuzey eyaletleri sıradan Müslümanların (Kendhammer, 2016) yanı sıra aktivist entelektüellerden de (el Tantawi, 2017) popüler destek alarak “tam şariat” uygulamasına geçmiştir. Bazı akademisyenler şariat hareketini gerici “etnopolitik” için bir araç, yani Müslüman çoğunluklu kuzeyin güneyli bir Hristiyan başkanın seçilmesine karşı siyasi bir tepkisi olarak yorumlamıştır (Miles, 2000). Diğerleri Selefî aktivistlerin şariatın uygulanmasındaki rollerinin altını çizirken (Lubeck, 2011; Ben Amara, 2014), sufiler de projede önemli bir rol oynamıştır (Thurston, 2015). Bu arada, bazı kuzeyli entelektüeller projenin biçimini ve siyasi yönelimini eleştirmiştir.

Bu makale, eklektisist olarak sınıflandırdığım iki kuzey Nijeryalı entelektüele odaklanmaktadır: Aminu Isma’il Sagagi (d. 1966) ve Sanusi Lamido Sanusi (d. 1961). Sagagi entelektüel açıdan daha ünlü ve daha tartışmalı olan Sanusi’den daha ana akımdır. Yine de bu isimlerin iki temel örtüşme alanı vardır: her ikisi de 1990’ların ortalarında Sudan’da ki Uluslararası Afrika Üniversitesi’ne (IUA) gitmiş ve buradan mezun olmuştur ve her ikisi de bir tür şeriati desteklemiş ancak şariatın nasıl bir biçim alması gerektiği konusunda azınlıktaki entelektüel görüşleri benimsemiştir. Bu benzerlikler, bu düşünürlerin Sudan İslamcılığı ile eleştirel karşılaşmaları da dâhil olmak üzere Nijerya eklektisizmi ve onun yerel ötesi boyutları üzerine sınırlı bir vaka çalışması için temel oluşturmaktadır.

Nijerya’da şariatın uygulanması siyasetine gelince, bu iki adamın eklektisizmi farklı biçimler aldı: Sagagi, mezhepler arası içtihadı destekleyen ve giderek büyüyen İslami literatürden beslenen neo-gelenekçi bir görüşü benimserken, Sanusi hem Sünni hem de Şii düşünceden

beslenen ilerici, Selefî karşıtı bir şeriat vizyonunu benimsemiştir. Her iki ismin de düşüncelerine derinlemesine aşına olduğu İslamcılar gibi, bu eklektisistler de devlet ve hukuk araçlarını kullanarak adil bir İslam toplumunun nasıl yaratılacağını aramaktadır -ancak eklektisistler- “şeriat” gibi kavramları nesneleştirmek yerine yapısöküme uğratmaktadır. Eklektisistlerin yerleşik siyasi programları savunmak yerine siyasi olasılıkları keşfetmeye yaptıkları vurgu, “post-İslamcılık” kavramını (Bayat, 2013), yani Müslüman Kardeşler ve benzerlerinin ufuklarının ötesinde İslami bir siyasi çerçeve için hayal kırıklığına dayalı arayışı hatırlatmaktadır. Yine de eklektisist siyaset, özellikle Sanusi için, Sünni gelenekçilik, modernizm ve liberalizm (İslami ve Batılı) ve İslamcılık unsurlarını bir araya getiren, ancak hangi unsurların vurgulanıp vurgulanmayacağını sürekli olarak yeniden dengeleyen, genellikle akışkan ve durumsaldır.

Nijeryalı Eklektiklerin Yerel Ötesi Karşılaşmaları: Sudan’ın Uluslararası Afrika Üniversitesi

Nijeryalı eklektisistlerin hem Nijerya içinde hem de ötesindeki entelektüel ve aktivist ağları, sufiler (Loimeier, 1997; 2005; Thurston, 2018) ve Selefîler (Kane, 2003; Thurston, 2016) ya da İslamcılara kıyasla daha kendine özgü ve daha az kurumsallaşmıştır. Hem Sufiler hem de Selefîler sağlam ve gelişen yerel ötesi çerçeveler içinde faaliyet göstermektedir. Afrikalı sufiler için, sufi dostu eğitim kurumlarına (Mısır’ın El Ezher Üniversitesi gibi) ve daha yakın zamanda Fas’ın Muhammed VI Afrika Âlimler Vakfı gibi yeni bölgesel, devlet destekli derneklere ek olarak, sufi tarikatlarının yüzyıllardır süregelen çerçeveleri vardır. Afrikalı Selefîler için Medine İslam Üniversitesi gibi resmî kurumlar ve kişisel bağlar, mezun bağlantıları ve Selefîliğin belirli bağlamlarda “yerleşmesine” rağmen temel Selefî mesajının dünya çapında görece tekdüzeliği yoluyla oluşturulan gayri resmî ağlar vardır (Østebø, 2012). Eklektisistlere en cazip gelebilecek ağ ve yapılardan bazıları Sahra Altı Afrika’da sınırlı bir erişime sahiptir. Örneğin âlim Yûsuf el-Karadâvî’nin

başkanı olduğu Katar merkezli Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği, 2021 itibariyle yönetim kurulunda hâlâ yalnızca bir avuç Sahra Altı Afrikalı âlimi barındırmaktadır (Mütevelli heyeti üyeleri, 2022).

Sudan’daki IUA bir sivil toplum projesi olarak ortaya çıkmış ancak Sudan ve diğer Arap hükümetlerinin sponsorluğu altına girmiştir. 1968 yılında bir grup âlim Afrika’nın dört bir yanından ortaokul ve lise öğrencilerini eğitmek için IUA’nın öncülü olan Afrika İslam Enstitüsü’nü kurdu. Enstitü, muhtemelen devlet desteğinin yetersizliği nedeniyle iki yıl sonra kapandı. Cumhurbaşkanı Cafer Numeyri, 1969 darbesiyle iktidarı ele geçirdikten sonra bu fikri yeniden canlandırdı. Suudi Arabistan, Mısır ve diğer Arap ülkelerinin desteğiyle 1977 yılında İslami Afrika Merkezi olarak yeniden açıldı. Merkez Afrika’dan ve başka yerlerden öğrencilerin de ilgisini çekti. Personel kıta çapında eğitim turları düzenledi (Uluslararası Afrika Üniversitesi web sitesi). Körfezli sponsorlar idari sorumlulukların çoğunu Sudanlılara devretti. Ancak Suudi Arabistan’ın İran ile rekabeti, krallığı Afrika’ya İslami erişimini artırmaya iterken, Körfez sponsorları Merkez üzerinde daha fazla kontrol sahibi oldu (Lo, 2009).

Üniversitenin Sudan iç siyasetindeki yeri açısından İslamcı aktivizm, yükseköğretim de dâhil olmak üzere postkolonyal Sudan’da önemli bir güç olmuştur (Salomon, 2016). Numeyri’yi İslamcılardan daha fazla destek aramaya iten 1976’daki başarısız darbenin ardından Numeyri, hukuku (bir tür şeriat uygulayan 1983 tarihli “Eylül yasaları” ile doruğa ulaşan önlemler yoluyla) ve hükümetin ve toplumun diğer sektörlerini İslamileştirdi. Müslüman Kardeşler’e bağlı İslamcı aktivistlere bankacılık ve eğitimde önemli bir rol verdi. İslamcılar 1980’lerde Hartum Üniversitesi’ndeki öğrenci birliğini sıkı bir şekilde kontrol ettiler (Abbas, 1991).

1985 yılında ordu Numeyri’yi devirdi. Demokratik bir aradan sonra, Sudan’ın on yıllardır süren ve kısmen Mısır’daki Müslüman Kardeşler’den esinlenen aktivist hareketinden köken alan İslamcı bir parti olan Ulusal İslami Cephe (NIF) 1989’da bir başka askerî darbeyi destekledi. NIF iktidara geldikten sonra kendi İslam hukuku versiyonunu

uygulamak için yeni bir çaba içine girdi. 1991 tarihli ceza kanunu şer'i hükümler içeriyordu. Hükümet İslami ilkeleri kamu yönetiminin tüm sektörleri için kılavuz ilkeler olarak ifade etti ve rejim orduyu ve diğer bürokrasileri tasfiye etti. NIF yüksek öğrenim üzerinde de güç iddia ederek hükümetin Hartum Üniversitesi ve diğer kurumlarda üst düzey yönetici atama ayrıcalığını geri aldı, Omdurman gibi üniversiteleri muhalefete bağlı öğretim üyelerinden arındırdı, öğrenci kayıtlarını büyük ölçüde genişletti ve tüm yüksek öğrenim kurumlarında Arapça kullanımını teşvik etti (Abbas, 1991). Ancak NIF'in Körfez Savaşı sırasında Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'e verdiği destek, Sudan'a ve İslami Afrika Merkezi'ne, Hüseyin'in Kuveyt'i işgali nedeniyle kendilerini tehdit altında hisseden Körfez ülkelerinden mali desteğe mal oldu (Musa, 2010, s. 2). 1990-1991'de Sudan hükümeti Merkezi Uluslararası Afrika Üniversitesi (IUA) olarak yeniden organize etti (Musa, 2010, s. 2). Sudan dış politikası "pan-Arabizmden ziyade pan-İslamizm ve pan-Afrikanizme güçlü bir şekilde odaklanan yeni bir yöne" doğru ilerliyordu (Ahmed, 2018, s. 98).

IUA, Nijeryalı eklettikler için çeşitli cazibe kaynaklarına sahiptir. Birincisi, üniversite İslami ve İslami olmayan kaynakları kullanırken bilinçli bir şekilde eklettik olan Sudanlı entelektüeller için bir merkez olmuştur. Birçok çağdaş Kuzey Nijeryalı entelektüel Arap dünyasında veya İngiltere'de eğitim almış olsa da IUA Selefî bir müfredata sahip Medine İslam Üniversitesi (Farquhar, 2016) veya hatta Sünni İslam gelenegine geniş bir yaklaşım benimseyen ancak İslam dışı düşünürlerle IUA kadar açık olmayan El Ezher gibi yerlerden entelektüel açıdan daha esnek bir ortamı temsil ediyordu. Daha geniş anlamda, sömürgecilik sonrası Afrika'da Sudan, Omdurman İslam Üniversitesi (Omdurman İslam Enstitüsü'nden doğmuş ve 1965'te üniversite olarak resmîyet kazanmıştır) gibi İslami yükseköğretim kurumları için bir merkez olmuştur. Dolayısıyla IUA, aynı zamanda kendisi de eğitimde bir merkez olan bir ülke içinde İslami bir eğitim merkezidir.

İkinci olarak, Kuzey Nijerya ve Sudan'ın eğitim tarihleri en azından sömürge döneminden beri iç içe geçmiştir. İngiliz yetkililer 1930'larda

Kano’daki Shahuci Yargı Okulu ve Kuzey Eyaletleri Hukuk Okulu’nda (daha sonra Arap Çalışmaları Okulu) ders vermeleri için Sudanlı eğitimciler getirmiştir. Kuzey Nijerya’daki bu okullar hem politika hem de personel açısından modernist bir kurum olan Sudan’daki Gordon Koleji’nden yararlandı. 1950’lerde İngiliz politika yapımcılar (ve Kano’daki Sudan şeyhleri) kuzey Nijeryalı öğrenciler için Sudan’daki Bakht er Ruda gibi yerlerde denizaşırı eğitim programları düzenledi. Eğitim sektörünün ötesinde Nijerya ve Sudan’ın, Mekke’ye giderken ya da Mekke’den dönerken Sudan’a yerleşen ve bazen nesiller boyu Sudan’da kalan çok sayıda Nijeryalı da dâhil olmak üzere derin bağları vardır.

Bir akademisyen ve IUA mezununun anlattığına göre, 1990’larda IUA’daki öğrenci yaşamı önemli ölçüde siyasi ve dinî faaliyet içeriyordu:

Cami, 1990’ların başında bir üniversiteye dönüştürülen Merkez’in entelektüel yaşamının merkeziydi. Haftalık şiir okumaları, konferanslar ve kültürel yarışmalar kampüsteki diğer amfilerde olduğu gibi camide de düzenlenebiliyordu. Burası sadece dinî bir mekan değil, aynı zamanda kamusal bir mekan, bir buluşma alanı ve hepsinden önemlisi farklı aktörler arasında siyasi taleplerin dile getirildiği bir platformdu. Arap ve Sudanlıların [Irak’taki] savaşa yönelik ana akım duygularının gerçek bir temsilcisiydi. ABD liderliğindeki uluslar koalisyonu Kuveyt’i kurtarmak için Irak’a doğru harekete geçmeye hazırlanırken camideki ortam gergin, endişeli ve zaman zaman da çatışmacı bir hal aldı. Cuma hutbeleri, ister profesörler, ister konuk konuşmacılar ya da uluslararası alanda tanınan İslamcılar tarafından verilsin, bu yığınağı yeni bir sömürgeci işgal ve çağın haçlı seferi olarak tasvir ediyordu. (Lo, 2009, s. 76)

Yabancı İslamcıların IUA’nın camisindeki varlığı, Sudan’ın ve özellikle de NIF lideri Dr. Hasan al-Turabi’nin (1932-2016) uluslararası İslamcı hareket içinde liderlik taslamak için gösterdiği daha geniş bir çabayı yansıtıyordu. Konferanslar, yayınlar ve yabancı liderlere yapılan davetler aracılığıyla NIF, Sudan’ı İslamcı düşünce ve aktivizm için bir merkez haline getirdi. 1990’ların başında IUA’daki yabancı öğrenciler hem NIF hükümetinin ülke içindeki İslamlaştırma projelerine hem de bir dizi uluslararası İslamcı perspektife tanıklık etti.

NIF, IUA'nın yönetimi de dâhil olmak üzere eğitim sektöründeki kilit pozisyonlara önde gelen İslamcılarını atamıştır. 1989-2001 yılları arasında (1999-2000 yıllarında kısa bir ara ile) Eğitim Bakanı olan Dr. İbrahim Ahmed Ömer (d. 1939), NIF üyesi, Cambridge eğitilmiş bir filozof ve 1989 tarihli *Falsafat al Tanmiya: Ru'ya Islâmiyya* (Kalkınma Felsefesi: İslami Bir Vizyon) ve 1992 tarihli *al 'Ilm wa-l-İmân: Madkhal ilâ Nażariyât al Ma'rifa fi al-Islâm* (Bilim ve İnanç: İslam'da Bilgi Teorilerine Giriş) gibi eserlerin yazarıdır. Profesör Ahmed Maḥcûb Ḥajj Nûr (1945-2002), İslami bir hâkim ve NIF'in yürütme konseyi üyesi olarak 1990 yılı civarında öğrenci işleri dekanı olmuştur (Lo, 2009, s. 73). Nûr'un daha önce Nijerya'nın Zaria'daki Ahmedü Bello Üniversitesi (ABU), muhtemelen 1970'lerde (tam olarak ne zaman olduğunu teyit edemedim) ders vermiş olması dikkat çekicidir. IUA'daki derslerinde Nijerya'ya ve Nijerya'daki akademisyenlere sık sık atıfta bulunmuştur (Sagagi, 2012). Nûr, Sudan hükümeti tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilmesine yol açan görüşleri (özellikle şeriatın çoğunun neshedildiği yönündeki görüşleri) nedeniyle Maḥmûd Muḥammad Taḥâ'nın (ö. 1985) ölüm cezasını inceleyen ve onaylayan yargı heyetinin bir üyesiydi (Thomas 2010, ss. 216-17).

IUA'daki bir diğer kilit isim, 1991 yılında Araştırma ve Afrika Çalışmaları Merkezi'nin dekanı olan Dr. Hasan Mekki Muhammed Ahmed'dir (d. 1950). Ahmed'in otobiyografisi *Qissatî ma'a al-Ḥaraka al-Islâmiyya* (İslami Hareket ile Hikayem), Sudanlı bu önde gelen İslamcılarının oluşumuna dair bazı bilgiler sunmaktadır. Ahmed, Hartum Üniversitesinde öğrenci olduğu dönemde okuduğu birkaç düzine yazarı sıralamaktadır. Ahmed burada en az altı tür metinden bahseder:

1. İbn Teymiyye, İbn Kesîr ve Muhammed Şevkânî'nin metinleri gibi günümüzde sıklıkla çağdaş Selefî hareketle ilişkilendirilen eserler,
2. İbn Haldûn ve İbn Rüşd gibi geç dönem klasik Müslüman âlimler,
3. Seyyid Kutub'un *Ma'âlim fî al-Taḥrîq* (Yoldaki Işıklar) ve Hasan el-Benna, Muhammed Kutub ve Muhammed el-Gazâlî'nin eserleri gibi Müslüman Kardeşler literatürü,

4. Muḥammed Bāqir al-Şadr ve Ruhullah Humeyni gibi yirminci yüzyıl Şii liderlerinin yazıları,
5. Tāḥā Ḥusayn ve Muḥammad Ḥasanayn Haykal gibi Mısırlı yazarlar,
6. Mao Zedong ve Karl Marx gibi Marksist yazarlar (Aḥmad, 2006, s. 110).

IUA’da Aḥmed gibi üst düzey yöneticiler Müslüman Kardeşler’in İslamcılık geleneğine bağlıydı. Ancak entelektüel eklektisizmin yanı sıra Müslüman dünyası içinde küresel bağlantılar da geliştirmişlerdir; örneğin Aḥmad 1980’lerin sonunda İngiltere’nin Leicester kentindeki İslam Vakfı’nda araştırmacı olarak çalışmış ve burada Arap dünyasının dört bir yanından gelen İslamcılarla temas kurmuştur (2006, s. 99).

NIF hükümetinin İslamcı entelektüellere verdiği önem, Sudan’daki İslamcı perspektiflerin çeşitliliği ve postkolonyal bir devletin şeriatı uygulama çabasına ilk elden tanık olma fırsatı, IUA öğrencilerini İslam hukukunun anlamı hakkında eleştirel düşünmeye teşvik etmiş olabilir. Entelektüellerin hükümetteki rolü, her şeyden önce bilimsel çalışmalarını güncellemeye ve 1995 tarihli el-Meşrû’u’l-İslami es-Sûdânî gibi hükümetin İslamcı yayınlarına katkıda bulunmaya devam eden Turabi tarafından *Qirā’āt fî al-Fikr wa-l-Mumārasa* (Sudan İslam Projesi: Düşünce ve Uygulama Okumaları) eserinde sembolize edildi. NIF bünyesinde yer alan ve aynı şekilde hükümeti uluslararası arena da temsil eden bir diğer önde gelen İslamcı akademisyen Turabi’nin meslektaşı Dr. Muştafâ ‘Uthmān İsmā’îl idi. İsmā’îl 1980’lerde İslami Öğrenci Örgütleri Birliği’nin genel sekreterliğini yaptı. NIF’in yönetimi devralmasından sonra, 1980’de Numeyri tarafından kurulan Uluslararası Halkların Dostluğu Konseyi’nin başkanı oldu. NIF döneminde Konsey, hükümetin yabancı İslamcılarla ilişkilerinde kilit bir kurum haline geldi ve İsmā’îl de Sudan’a gelen yabancı heyetlerin ağırlanmasında kilit bir figür oldu (Burr ve Collins, 2003, ss. 140-141).

2011 yılı itibariyle üniversite beşerî bilimler, tıp ve bilgisayar bilimleri de dâhil olmak üzere teknik konuları temsil eden on bir okuldan oluşmaktadır. Mbaye Lo’nun ayrıntılı veriler sağladığı 2005-2009 döneminde en büyük öğrenci nüfusu Şeriat ve İslami Çalışmalar Okulu’ndaydı;

bu okuldaki öğrenciler 2005 yılında IUA'daki toplam 3.137 öğrencinin 1.028'ini, 2009 yılında ise 5.756 öğrencinin 1.099'unu temsil ediyordu. 2008-2009'da toplam öğrenci sayısının yarısından fazlası Sudanlıydı (yüzde 54,3), ancak başta Somali (yüzde 11,3) olmak üzere diğer Afrika ülkeleri de önemli oranda temsil ediliyordu. Nijeryalılar öğrenci nüfusunun yüzde 3,5'ini oluşturmaktadır ki bu rakam Kenya (yüzde 3,6) ve Etiyopya (yüzde 3,5) ile karşılaştırılabilir (Lo, 2011; s. 79-83). Kaba- ca benzer rakamlar, 2006 yılı için 5.000 ve 2007 yılı için 6.199 öğrenci bildiren Chanfi Ahmed'den de gelmiştir; bu öğrencilerin “yarısından fazlası Sudanlıdır” (Ahmed, 2018, s. 99). IUA, okullarının yanı sıra, Davet ve Sosyal Katılım Merkezi ve Arapça Dil Enstitüsü gibi merkez ve enstitülere de ev sahipliği yapmaktadır (Lo, 2011, s. 62). Nijeryalı mezunlar da dâhil olmak üzere, mezunların mezun olduktan sonra ne tür kariyerler yaptıklarına dair istatistik mevcut değildir. Ancak mezunlar arasında bu makalede konu edilen iki Nijeryalı mezun öne çıkmaktadır. 2000'li yılların ortalarından itibaren üniversitede, öğrencilerin kendi ülkelerinde dava faaliyetlerinde bulunmaları için eğitilmelerine büyük önem verilmeye başlanmıştır (Ahmed, 2018, ss. 100-101).

Burada ele alınan Nijeryalı entelektüeller IUA'daki eğitimlerini sırasıyla 1996 ve 1997 yıllarında tamamlamışlardır. İki ismin kamuya açık yazıları, IUA'da geçirdikleri zamanın dinî ve entelektüel bağlılıklarını nasıl etkilemiş olabileceğine dair yalnızca kısmi bir yeniden yapılandırmaya izin veriyor. Aminu Sagagi, Sanusi Lamido Sanusi'ye kıyasla şeriat konusundaki tutumunu Sudan'da aldığı eğitimle daha güçlü bir şekilde ilişkilendirmiştir. 1990'larda öğrencilerin bir dizi İslamcı entelektüel perspektifle karşılaştığı ve hükümetin dayattığı İslamlaştırma deneyinin ilk aşamalarına tanıklık ettiği IUA'da İslam eğitimi almak, üniversite mezunları arasında şeriat konusunda eklektik entelektüel perspektiflerin gelişmesine katkıda bulunmuş gibi görünüyor. Böyle bir karşılaşma, bir yandan NIF'in kilit İslamcılarının entelektüel açıklığı ile diğer yandan Güney Sudan'a yönelik olanlar da dâhil olmak üzere NIF projesinin sertliği arasındaki gerilim hakkında derin sorular ortaya çıkarmış olabilir. Bu entelektüellerin ülkelerine döndükten sonra

şeriat vizyonlarını nasıl ifade ettiklerini incelemek, Arap üniversitelelerinden mezun olanların başka yerlerden basitçe model ithal etmeden bakış açılarını yerelleştirdikleri süreçleri vurgulamaktadır.

Aminu Sagagi: İçtihadın Yeniden Gündeme Getirilmesi

Aminu Sagagi 1966 yılında, muhtemelen Kano'nun Sagagi mahallesinde doğdu. Babası İsmail bin Hamza, Arap dili ve edebiyatının yanı sıra *fıkıh* (İslam hukuku) alanında da geleneksel bir uzmandı. Tarihçi Dr. Aliyu Abubakar 1960'larda yazdığı bir yazıda yaşlı âlimi “Kano şehrinin en büyük âlimlerinden biri” olarak nitelendirmiştir (1972, s. 357). Genç Sagagi, Arap eğitilmiş birçok kuzey Nijeryalı entelektüeli karakterize eden eğitimsel çoğulculuğu örneklemektedir. Nijerya'dan Sudan'a gitmeden önce Arapça konusunda güçlü bir altyapı edinmiştir. Babasının öğretmenliği ve 1978'den 1983'e kadar sufi Şeyh Nasiru Kabara'nın okulundaki kendi çalışmaları sayesinde, kuzey Nijerya'nın Arap edebi mirasından yararlandı; özellikle Kabara, Kadiriyye tarikatı içinde, tarikatın ötesine ulaşan entelektüel ve manevi etkiye sahip, dönüştürücü bir figürdü (Paden, 1973; Loimeier, 1997). Sagagi ayrıca Kano'daki Mısır Kültür Merkezi'nde, Arap Çalışmaları Okulu'nda (1983-1989) ve 1992'de Arapça, İslami Çalışmalar ve Hausa diploması aldığı Bayero Üniversitesi Kano'da (BUK) Arapça eğitimi aldı. 1992-1996 yılları arasında IUA'da şeriat alanında lisans eğitimini tamamlamış ve “eş-Şeriat ve't-Terbiye el-Ahlâkiyye” (Şeriat ve Ahlâk Eğitimi) başlıklı bir tez yazmıştır (Aminu Isma'il Sagagi ile mülakat, 2011).

Sagagi'nin eğitimi teolojik ve mezhepsel anlamda eklektiktir ve Sagagi bu niteliği küçümsemek yerine vurgular. Sagagi'nin *Ajiyar Zuciya* (Rahatlatıcı Bir İç Çekiş) adlı şiir derlemesinde yer alan biyografisinde Kabara Enstitüsü'nde geçirdiği dönemden bahsedilir. Ancak derlemede sufi karşıtı Şeyh Abubakar Gumi'yi öven bir şiiri de yer alır. Bir başka şiirde ise sömürgecilik karşıtı modernist Müslüman düşünür ve şair Sa'adu Zungur övülmektedir. Sagagi aynı zamanda İslam Vakfı'nda

çalışmış ve burada kendisi de yukarıda bahsedilen Kano'daki Sudanlı şeyhlerin öğrencisi, 1950'lerde Sudan'a gönderilen Nijerya delegasyonlarından birinin üyesi ve 1950'lerden itibaren önemli bir yayıncı ve kamusal entelektüel olan İslami modernist Na'ibi Sulaiman Wali'nin (ö. 2013) danışmanlığını yapmıştır (Thurston, 2017). Sagagi'nin aşağıda tartışılan tezi, klasik sufi uyanışçı düşünür Ebû Hamid Gazzâlî (1058-1111), Ezher'in Mısırlı reformist rektörü Mahmûd Şaltût (1893-1963), Karadâvî ve diğerleri de dâhil olmak üzere bir dizi Müslüman düşünürü atıfta bulunmaktadır. Sagagi'nin referanslarındaki eklektizm ve açıkça Selefî temaların yokluğu, mezhepsel tartışmalarla daha az ilgilendiğini, İslam hukuk düşüncesini kısmen Kuzey Nijerya İslam modernizmi geleneğinden etkilenen (kendisi de eklektisist olan) eklektisist bir bakış açısıyla ilerlettiğini göstermektedir. Sagagi'ye göre kendisinin Sudan'daki deneyimleri "yeni ufuklar açtı". Burada, üniversiteyi ziyaret eden uluslararası üne sahip İslam âlimleriyle etkileşim kurdu. Bunlar arasında Güney Afrikalı vaiz Ahmed Deedat (1918-2005); düşünceleri Müslüman Kardeşler'inkine yakın olan Mısırlı din adamı ve "küresel müftü" Yûsuf el-Karadâvî (d. 1926) (Gräf ve Skovgaard-Petersen, 2009) ve Suriyeli fıkıh uzmanı Profesör Vehbe Zuhayli (1932-2015) vardı. IU-A'daki karşılaştırmalı fıkıh çalışması Sagagi'nin düşüncelerini güçlü bir şekilde etkilemiştir (2009). Kendisi lisans çalışmasını "çok sayıda hukuki vizyonla etkileşim kurmamı sağlayan altın bir fırsattı. İslam şeriatının her zaman ve mekanda insanın sorunlarını çözmeye uygunluğuna olan güvenimi artırdı" şeklinde anlatır (Sagagi, 2003, s. 1). El-Karadâvî, özellikle Batı'da neoliberal kapitalist postmodernite altında yaşamın talepleriyle şeriatı uzlaştırmada zorluklarla karşılaşan Müslümanlara serbestlik sağlamak için farklı Sünni hukuk ekollerinden yararlanmasıyla ünlüdür.

Sudan'la olan ilişkisi, IUA'dan döndükten sonra da Sagagi'nin entelektüel kariyerini şekillendirmeye devam etmiştir. Sagagi 2012 yılında "Sudan'ın Batı Afrika ile İlişkisi: Nijerya Örneği" başlıklı bir makale yayımladı. Sagagi burada şöyle demektedir: "[Sudan ve Nijerya] arasındaki ilişkiyi farklı kılan en önemli şey eğitim ve özellikle de İslami

eğitimidir.” Bu ilişkiye örnek olarak Sagagi Arap Çalışmaları Okulu’nda-ki Sudanlı şeyhlerin ve çağdaş kuzey Nijerya Selefi hareketinin öncüsü Abubakar Gumi (1924-1992) gibi Sudan’a giden ilk akademisyenlerin etkisini anlatır (Sagagi, 2012). Sagagi, Kano’daki bazı gelenekçiler ile Gordon College’dan mezun olduktan sonra 1930’larda gelen nispeten modernist Sudanlı şeyhler arasındaki bir tür kültürel çatışmayı belki de görmezden gelerek bu tür karşılaşmaları olumlu bir şekilde çerçevesiyor. Sagagi makalesinde Sudan’daki kendi deneyimlerine kısaca değinse de Sudan’daki çalışmalarını iki ülke arasındaki daha geniş bir eğitim alışverişi geleneği içinde konumlandırıyor.

1990’ların sonlarında, Sudan’dan dönüşü ile şeriatın uygulandığı dönem arasında Sagagi kendini şeriat lehine vaaz vermeye ve yazmaya adanmıştır. *Dan Adam Kamar Yadda Allah Ya Ke Sonsa* (Allah’ın Olmasını İsteddiği İnsan) da dâhil olmak üzere manevi ve ahlaki temalar üzerine kısa risaleler yayınladı. Sagagi 1999’dan 2003’e kadar -başka bir deyişle şeriatın uygulanmasının en yoğun olduğu dönemde- BUK’ta çalışmış, İslami Çalışmalar alanında yüksek lisansını tamamlamış ve aşağıda analiz edilen *Al-Madhhab al-Mālīkī wa-Taṭbīq al-Sharī‘a al-İslāmiyya fī Kānū* (Maliki Hukuk Ekolü ve Kano’da İslam Şeriatının Uygulanması) başlıklı tezini hazırlamıştır. Sagagi, daha sonra Aminu Kano İslami Araştırmalar Koleji’nde şer’i ilimler fakültesinde ders vermeye başladı ve 2011’den itibaren şer’i ilimler dekan yardımcılığı görevini yürüttü. 2009’dan 2011’e kadar Kano Eyaleti valisi İbrahim Shekarau’nun geleneksel İslami okullar (*tsangayu*) konusunda danışmanlığını yaptı. Doktorasını 2012 yılında IUA’da tamamladı ve BUK’ta İslam Çalışmaları Bölümü’ne katıldı.

Sagagi’nin yüksek lisans tezi, Kano Eyaleti’nin şer’î kanunları için kaynak seçiminde algıladığı kavramsal hataların yanı sıra pratik sorunları da ele almaktadır. Sagagi, kişinin kendi hukuk ekolü (*mezhebi*) dışından hüküm almasının sadece caiz değil, aynı zamanda gerekli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Sagagi iki kutup arasında orta bir yol izler: “[1] Maliki mezhebine bağlı olmanın gerekliliğini algılayanlar ve [2] tüm mezheplerin boyunduruğundan kurtuluşu görenler”.

Bunun yerine, “Maliki ekolü temel alarak çalışmayı birleştiren, fetvaları daha güçlü delile sahip olduğunda ve şeriatın amaçlarını yerine getirmeye daha yakın olduğunda diğer ekollerin ve diğer kişilerin fetvalarının kullanılmasına izin veren yöntemi” savunmaktadır (Sagagi, 2003, s. 6). Sagagi bu ilkeyi *infitâh* ya da “açıklık” olarak adlandırmakta ve “adaletin gerçekleştirilmesi ve kamu yararının sağlanması gibi hukuki hedeflere kendi mezhebimizin fetvasıyla amel etmekten daha fazla hizmet ediyorsa, başka bir mezhebin görüşünü kabul etmek ve zaruret halinde onu kendi mezhebimize tercih etmek için göğsümüzü genişletmek” olarak tanımlamaktadır (2003, s. 99). Sagagi'nin *infitâh* kavramı, bazı Selefîlerin yerleşik hukuk ekollerini takip etmek yerine içtihatla doğrudan İslami kutsal metinlere başvurmanın gerekli olduğuna dair inancıyla uyumludur, ancak Sagagi *infitâh*ı Selefî kanonla ya da Şii karşıtlığı veya tasavvuf karşıtlığı gibi diğer Selefî temalarla ilişkilendirmediği gibi hukuk ekollerinin tamamen terk edilmesini de savunmamaktadır.

Sagagi *infitâh*ı savunurken Kano'daki Maliki gelenekçilere karşı çıkmaktadır. İnfitâh fikrini *takeyyud* veya sadece bir ekole “bağlı olma” kavramlarıyla karşılaştırır. Gelenekselcilerin *infitâh*a karşı temel argümanlarını çürütmeye özel önem verir. Sagagi tarafından özetlendiği şekliyle gelenekçilerin argümanları şunları içermektedir:

1. Bir ekole münhasıran bağlanmanın cemaat içindeki kaosu önlemek için çok önemli olduğu fikri,
2. Kano'da içtihat yapabilecek kapasiteye ulaşmış ulemanın bulunmadığı fikri veya muğlak meseleleri çözmek için tamamen miras kalan ilmî görüşlere dayanmak yerine doğrudan temel kaynak metinleri yorumlamaya dayalı İslami hukuki muhakeme,
3. Kuzey Nijerya'daki Müslüman cemaatin tarihinin Malikiliği bölgenin sarsılmaz geleneği olarak tesis ettiği fikri.

Bu tartışmadaki temel meselelerden biri, Sagagi'nin bir kişinin pozisyonunun bir delil (*hüccet*) veya kanıt (*delîl*) ile desteklenmesi gerektiği yönündeki iddiasıdır. Sagagi'ye göre delil ihtiyacı sadece münferit

fetvalar ve bir ekolün belli bir hüküm için sunduğu delilin diğer ekolünden daha güçlü olup olmadığı sorusu için değil, aynı zamanda kişinin *infitâh* ve *takeyyud meselesindeki* genel duruşu için de geçerlidir. Sagagi “Sadece mezhebin duvarlarıyla sınırlı kalmaya çağıran ve müctehidin (bağımsız hukuki muhakeme uygulayıcısı) diğer ekollerden yararlanmasını engelleyen kişi delilden yoksundur,” der (Sagagi, 2003, s. 26). Sagagi’nin buradaki argümanları, Selefîlerin evliya türbelerini ziyaret etmek gibi uygulamaları kınamak için sufilere karşı kullandıkları ya da Selefîlerin namazda ayakta dururken elleri iki yana açarak dua etmek gibi uygulamalara karşı çıkmak için gelenekçi Malikilere karşı kullandıkları argüman türlerine paraleldir. Yine de Sagagi, maneviyat ve ibadet konusundaki tartışmaları takip etmekle, hukuku temelde açık bir alan olarak kavramsallaştırmaktan daha az ilgilenmektedir; Sagagi ayrıca Selefîlerden daha fazla ekollerin otoritesini korumakla ilgilenmekte, ekollerin kendilerinin mümin ile hukukun sözde saf, açık, tekil bir yorumu arasında bir perde olduğu şeklindeki ortak Selefî duruş yerine farklı ekollerin pozisyonlarının harmanlanmasını tercih etmektedir.

Delil meselesi Sagagi’yi, kanıtlar ve delil unsurları karşısında metodolojik bir duruş olarak ele aldığı içtihat meselesine getirir. İchtihat, bir diğer olası duruş olan taklitten daha üstündür. İchtihat aynı zamanda üçüncü bir mümkün duruş olan *ittibâ’ın* tehlikelerine karşı gerekli bir düzelticidir. Sagagi bu kavramları şu şekilde tanımlar:

Taklîd, imamın delilini bilmeden ona uymaktır; ittibâ ise imamın delilini bildikten sonra ona uymaktır. Taklîd kınanmaya, ittibâ ise övülmeye değerdir. Ancak ittibâ, müridin imamının delilinin zayıflığını bilmesi ve buna rağmen ona uyması durumunda taklitten daha kötü olabilir” (Sagagi, 2003, s. 89).

Dolayısıyla delil getirme ve tartma ihtiyacı, kişinin hukuki dünya görüşünün her seviyesinde mevcuttur. Sagagi’ye göre içtihat “Kur’an ve Sünnet metniyle meşrudur” (2003, s. 89) ve toplumsal bir yükümlülüktür (*farz-ı kifâye*), yani her Müslüman topluluğunun bir müctehidi olmalıdır. Bu argümanları elinde bulunduran Sagagi, gelenekçilerin *infitaha*

yönelik bazı pratik itirazlarını ele alabilir. İlk olarak, kanunların uygun şekilde kodifiye edilmesi halinde *infitahın* yol açtığı kaostan kaçınılabileceğini yazmaktadır. Sagagi, Kano'nun nitelikli müçtehitlerden yoksun olduğu iddiasını reddederek şöyle yazar: "Ulemanın fetvalarının ortaya konduğu, dağınık bilgi alanlarının toplandığı ve farklı sanatların sınıflandırıldığı bu çağda içtihat olabildiğince kolaydır [*aysar mâ yakûn*]" (Sagagi, 2003, s. 90). Sagagi, Kano'nun müçtehit yetiştirecek değerlere sahip olduğunu ileri sürer:

Kano şehrinin ulema, kaynaklar ve entelektüel enstitüler bakımından taklid derecesini aştığını gördük. İchtihat yapmak, hüküm çıkarmak ve farklı delilleri tartmak âlimlerinin kapasitesi dâhilindedir (2003, s. 92).

Sagagi, günümüzü bozulmuş ve en üst düzeyde otantik hukuki düşünce üretmekten aciz olarak görmek yerine, içtihadın önündeki engellerin azaldığı umut dolu bir şimdiki zaman tasavvur etmektedir.

Aşağıda ele alınacak olan Sanusi gibi Sagagi de muhaliflerinin dar görüşlü olduğunu öne sürmektedir. Bu hareket Kuzey Nijerya tarihinin bazı yönlerini göreceleştirmektedir. Sagagi, gelenekçiler ile infitâh taraftarları arasındaki çatışmayı Nijerya'nın Arap dünyasıyla artan temaslarının bir sonucu olarak nitelendirmektedir. Sagagi, Malikiliğe bağlılığın bağımsızlık döneminde Kuzey Nijeryalı hukukçular tarafından kodlandığını yazıyor:

Maliki ekolünü benimsemek ve yasamayı onun dairesine hapsetmek başlangıçta bir sorun olarak görülüyordu, çünkü bu konu geçmişte ulema ve hâkimler arasında bir mücadele alanı ya da tartışma alanı değildi. Ancak daha sonraki bir zamanda, Nijerya'nın bağımsızlığından sonra, Arap ülkelerine daha fazla entelektüel heyetin gittiği, Arap ülkelerinden Nijerya'ya daha fazla entelektüel heyetin geldiği, aynı şekilde daha fazla yüksek İslami kurum ve üniversitenin kurulduğu ve Arap ülkelerinden daha fazla kitap ve makalenin geldiği bir zamanda sorun haline geldi. Bu faktörler Nijerya'daki ulema ve öğrencilerin ufkunu genişletmek ve onları diğer ekollerin özellikleriyle tanıştırmak için birlikte çalışmıştır (Sagagi, 2003, s. 60).

"Ufukların genişletilmesi" fikri, Sagagi'nin IUA'daki kendi entelektüel deneyimine ve *infitâh* için gerekli olan "açıklık" vurgusuna

uymaktadır. Sagagi, Arap dünyasıyla temasların bazı âlimlere “Maliki fetvalarından bazılarını açıkça eleştirmelerine, hatta dört mezhebi tamamen reddetmelerine olanak tanıyan ahlaki cesaret” verdiğini belirtiyor. Gelenekçiler bu değişikliklere “kızgınlık [*hafıza*]” ile tepki gösterdi. Gelenekçiler “Osman ve Fodio döneminden beri ülkede takip edilen ekol olduğu için Maliki ekolüne bağlı olmanın temellerine geri dönmenin ve bunun dışında başka bir ekole gitmemenin gerekliliğini” dile getirmişlerdir (Sagagi, 2003, s. 61). Nijeryalı modernistlerin 1960’lar ve 1970’lerde gelenekçileri kınamalarının yankıları Sagagi’nin yazılarında duyulmaktadır; modernistler gibi Sagagi de gelenekçileri değişim korkuları için geleneği bir perde olarak kullanmakla suçlamaktadır.

Sagagi tezinin büyük bir bölümünü Malikiliğin günümüz kuzey Nijerya’sındaki tarihsel mirasını tartışarak geçirmektedir. İlk olarak, Malikiliğin her zaman bölgede mevcut tek okul olduğu fikrini sorgulamaktadır (Sagagi, 2003, ss. 54-56). İkinci olarak, gelenekçilerin Dan Fodio’yu dışlayıcı bir Maliki olarak tasvir etmesini sorgulamaktadır (2003, s. 73). Gerçekten de Sagagi, kendi argümanını güçlendirmek için Dan Fodio’nun otoritesine başvurur: “Nijerya’daki tüm ilim ehli tarafından özellikle saygı duyulan ve ilim, emek, ciddiyet ve içtihat ile tanınan kişidir. O, Allah’ın takva sahibi evliyalari [*evliyâullahu’s-sâlihîn*] arasındadır ve sözüne kulak verilir, bu nedenle soruyu ona yönelteceğiz ve cevabını dinleyeceğiz” (*a.g.e.*, s. 79). Sagagi daha sonra Dan Fodio’dan bireysel hükümleri araştırmak için kendi hukuk ekolünün dışına çıkmanın caiz olduğunu ifade eden çok sayıda alıntı yapar. Sagagi şu sonuca varmaktadır:

Şeyh Osman *bin* Fodio’nun bir ekolden başka bir ekole geçmenin caiz olduğu ve zorlama ile belli bir ekole *takeyyüdü*n söz konusu olmadığı görüşüne [*er-râcih*’ında eş-Şeyh Osman bin Fudi] ağırlık verdiği tespit edilmiştir, ve bunun, bir insanın temel olarak takip ettiği belirli bir ekole sahip olmasını engellemediğini, sadece zaruret halinde, örneğin kendi ekolünden bir delilin zayıflığı gibi, onu terk ettiğini ve bunu yaparsa kimenin onu azarlamasına gerek olmadığını söyledi (Sagagi, 2003, s. 84).

Sagagi, siyasi, hukuki ve dinî statükoya aykırı fikirlerin ortaya atılmasına yönelik çağrıları meşrulaştırmak için Dan Fodio örneğine başvurmuştur. Sagagi, eklektizminin bir göstergesi olarak, *infitâh* durumunu desteklemek için çağdaş dünyadan görüş ve vakalara da atıfta bulunmaktadır. Arap ülkelerinin her birinin belirli bir ekolü takip ettiğini söyleyen (isimsiz) *infitâh* karşıtlarına cevaben Sagagi, Suudi Arabistan, Mısır, Sudan ve diğer ülkelerin hepsinin birden fazla ekolün kullanımına izin verdiğini söyler. El-Ezher'den Muhammed Şaltût ve el-Karadâvî gibi önde gelen Arap âlimlerinin *infitâhı* desteklediklerini belirtir (Sagagi, 2003, s. 67-68). Kano için *infitâh* ve *ıctihadın* aktif bir şekilde teşvik edilmesi de dâhil olmak üzere tavsiyelerle kapanışı yapar: "İctihat kapısının kapalı olduğu fikrini her türlü meşru yolla silmeye çalışmalıyız" (2003, s. 102).

Sagagi, şeriatın uygulanmasına ilişkin ayrıntılara odaklanarak, değerleri yalnızca kendi içlerinde amaç olarak değil, aynı zamanda mikro düzeyde politika değişikliklerinin temeli olarak da savunmaktadır. Sagagi'nin çabaları başarısız oldu -Kano'daki ceza kanunu Malikiliğe münhasır bağlılığını korudu- ancak onun düşüncesi, çağdaş kuzey Nijerya'daki İslami reformcular için tarihin hem çok yönlülüğü hem de sınırları hakkında bir perspektif sunuyor. Tarih, Sagagi'nin değişim çağrısını yerelleştirmesine izin verdi. Ancak aynı zamanda onu kısıtlamış, *infitâh* meselesini yalnızca kutsal metin düzeyinde veya soyut entelektüel argümanlarla değil, ilkenin yerel geçmişle olası ilişkileri açısından ele almak zorunda hissetmesine neden olmuştur.

Sanusi Lamido Sanusi

Sanusi Lamido Sanusi 1961 yılında doğdu. Babası Muhammed Lamido Sanusi, Nijerya'nın Kanada, Belçika ve Çin Büyükelçisi ve Federal Dışişleri Bakanlığı Daimi Sekreteri olarak görev yapmıştır. Büyükbabası Muhammed Sanusi ise 1954-1963 yılları arasında Kano Emiri olarak görev yapmıştır. Sanusi, Kaduna'daki St Anne's ilkokuluna gitmiş ve ardından 1973-1977 yılları arasında King's College Lagos'ta okumuştur; bu deneyim

erken bir eklektizm dozu sağlamış olabilir. 1981 yılında Ekonomi alanında ABU'dan lisans derecesiyle mezun oldu. Bu süre zarfında ABU'da bir öğrenci olarak, Müslüman Öğrenciler Topluluğu ve İran yanlısı İslamcılık biçimlerinden güçlü bir şekilde etkilenen bir öğrenci topluluğuyla karşılaştı. Sanusi, yaklaşık 1991-1997 yılları arasında IUA'da eğitim gördü ve şer'i ve İslami Çalışmalar alanında diploma (ya da bazı kaynaklara göre lisans) aldı (“Sanusi Lamido Sanusi: a profile,” 2009) Sanusi 1980'lerden bu yana kariyerinin büyük bölümünü bankacılıkta geçirmiş ve Nijerya'nın en büyük iki bankasında çalışmıştır. 1990'larda ve 2000'lerde Nijerya'da basılı ve çevrimiçi kaynaklarda başyazılar yayınladı ve *Afrika'da İslam ve Müslüman Siyaseti* (Sanusi, 2007) adlı derleme kitap için Kuzey Nijerya'da şeriat üzerine bilimsel bir makale yazdı. 2009'da Devlet Başkanı Umaru Yar'Adua, Sanusi'yi Nijerya Merkez Bankası başkanlığına atadı, ancak Sanusi'nin dönemin devlet başkanı Goodluck Jonathan (görevde olduğu 2010-2015) döneminde yolsuzluk yaptığına dair iddialar nedeniyle 2014 başlarında, ilk beş yıllık görev süresinin bitimine birkaç ay kala görevden alındı. Sanusi 2014 yılında dönemin Kano valisi Rabi'u Kwankwaso tarafından Sanusi'nin büyük amcası Emir Ado Bayero'nun (1963-2014 arası görevdeydi) ölümü üzerine Kano emiri olarak atandı; 2020 yılında Kano valisi Abdullahi Ganduje (2015 yılında göreve geldi) ile yaşadığı anlaşmazlık nedeniyle bu görevden ayrılmak zorunda kalana kadar emir olarak kaldı. Sanusi'nin nispeten kısa süren emirlik dönemi siyasetin iniş çıkışlarından büyük ölçüde etkilendi. Siyaset, Kwankwaso için avantajlı olduğu dönemde (Bayero ailesini atlayarak) emirliğe yükselmesini kolaylaştırdı, ancak Ganduje onu bir düşman ve tehdit olarak algıladığında emirliğe mal oldu. Yer darlığı nedeniyle Sanusi'nin siyasi görüşlerini burada 2000'li yılların ortalarına kadar ifade ettiği şekliyle analiz ediyorum ve Merkez Bankası başkanlığı, Kano emirliği ve tahttan indirildikten sonra kamusal bir entelektüel ve aktivist olarak siyasetteki rolünün karmaşık konusunu ele almıyorum.

IUA'nın Sanusi'nin düşünceleri üzerindeki etkisini takip etmek zordur. Sanusi, kamuoyuna yaptığı açıklamalarda buradaki çalışmalarının içeriği veya Sudan'daki yaşam deneyimi hakkında çok az şey söylemiştir.

Günümüz Kuzey Nijeryası'nda İslam ve şeriat hareketi üzerine yazılarında Sanusi bazen Arap üniversitelerinden mezun olan Nijeryalılara atıfta bulunmuş, onların etkisine dikkat çekmiş ve zaman zaman eğitimlerini, özellikle de Suudi Arabistan üniversitelerinden mezun olanların eğitimlerini eleştirmiştir. Sanusi'nin 2005 yılında Bayreuth Üniversitesi'nde verdiği "Küreselleşme, Modernite ve Nijerya'da Şeriat" başlıklı bir konferansta Arap eğitilmiş Nijeryalılara şu şekilde atıf yapmaktadır:

Kuzey toplumunun yapısı ve halkının modernitenin etkisinden kasıtlı olarak yalıtılması, ekonomik ve siyasi güvensizlik döneminde kimlik kaynağı olarak İslam'a başvurulmasını kolaylaştırmak için bir araya gelmiştir. Bu da "küreselleşmenin" Müslüman kuzey Nijerya'nın yerel bağlamında Batı'dan değil, Arap ve İslam dünyasından etkiler getirdiği anlamına gelmektedir. Ülkenin geri kalanının büyük bir kısmı ise, tam tersine, batılı söylemlerin güçlü etkisi altında olduğu ölçüde, ulusun dokusu, deyim yerindeyse, birbirine tamamen zıt iki yöne doğru sürüklenmektedir. (Sanusi, 2005b)

Arap üniversitelerinin Afrikalı mezunlarının, Arap ve Orta Doğu etkilerinin Kuzey Nijerya'ya giderek daha fazla aktarıldığı sürecin bir parçası olduğunu söylemiştir (Sanusi, 2005b). Bu düşünceyi temel alan Sanusi, Arap üniversitelerinden mezun olanlara şeriat projesinin tarihsel açıklamasında önemli bir rol atfetmiştir. 2007'de "Birçok [kuzey] eyalette şeriatın uygulanması, en azından dıştan bakıldığında, Müslüman aktivizmiyle bağlantılı genç ve eğitilmiş Müslümanların başını çektiği ve İslam âlimleri, özellikle de Arap üniversiteleri mezunları tarafından desteklenen kitlesel halk talebinin bir sonucuydu" diye yazmıştır (Sanusi, 2007, s. 177). Sanusi'nin daha eleştirel bir yorumu İslami çalışmalar programlarının içeriğiyle ilgilidir. Sanusi 2005 yılında şunları yazmıştır: "Nijerya'da İslam üzerine kamusal entelektüel söylemle ilgili sorunların birçoğunun kökleri, özellikle Nijerya ve Suudi Arabistan'da katılımcıları yetiştiren üniversitelerdeki İslami çalışmalar akademik fakültelerinin başarısızlığına dayanmaktadır" (Sanusi, 2005a).

Sanusi bu "başarısızlık" ile "İslami çalışmalarda modern araştırma" olarak adlandırdığı şeyi karşılaştırıyor. Sanusi'ye göre bu tür bir

çalışma sosyal bilimlere vurgu yaparak öğrencilerin İslam’ı özünden uzaklaştırmalarını ve din dilinin ideolojik gündemleri nasıl örttüğünü kavramalarını sağlar: “Politik ekonominin genel yöntemlerinin uygulanması yoluyla, kişi zııvalık perdesini kaldırabilir ve Müslüman kitlelerin maruz kaldığı örtük sosyal ve politik şiddeti açığa çıkarabilir; bu şiddet, failerin dinî aidiyetlerine bakılmaksızın direnilmesi gereken bir şiddettir” (Sanusi, 2005a). Sanusi burada kendisini Arap eğitimi almış bir Nijeryalıdan ziyade eğitimsel çoğulculuğun bir ürünü olarak gördüğünü belirtmekte ve kendisini Selefîlikten ayırmaktadır. Bu eğitimsel çoğulculukla bağlantılı olarak Sanusi’nin İslam üzerine yazılarını karakterize eden entelektüel eklektizmdir. Sanusi rutin olarak İbn Kayyim ve İbn Teymiyye gibi İslam geleneğinden isimlere atıfta bulunmakta, ancak aynı zamanda Müslüman olmayan âlimlerin, özellikle de G. F. W. Hegel ve Bertrand Russell gibi filozofların ve Antonio Gramsci gibi Marksistlerin fikirlerine de yer vermektedir. Sanusi bu eklektisizmi, kendi ilerici İslam markasını daha geniş, küresel bir entelektüel söylemsel alana entegre etmek için kullanmaktadır.

1998’de, Sudan’dan döndükten kısa bir süre sonra, Sanusi *Daily Trust’ta* ve çevrimiçi forumlarda köşe yazıları yazmaya başladı. Daha bu yazılarında, şeriat üzerine yazılarına hâkim olan entelektüel çerçeveyi ifade etmiştir. Bu çerçevenin merkezi bir bileşeni, İslami hareketlerin ve kurumların evrensel olarak tekrarlanabilir olmaktan ziyade tarihsel olarak koşullandırılmış olduğu fikridir. Sanusi ve Dalhatu Sani Yola adlı bir köşe yazarı 1998 ve 1999’da yaptıkları yazılı görüşmelerde Nijeryalı Hristiyanların olası bir İslam devletindeki yerini tartışmışlardır. Sanusi, Abbasi halifeliği tarafından temsil edilen İslam devletinin kadınlara, kölelere ve gayrimüslimlere haklar tanıma konusunda zamanının diğer medeniyetlerinden daha ileri olduğunu yazmış, ancak aynı zamanda “insan medeniyetinin ilerlediğini” de savunmuştur:

Her medeni demokrasi, Yola’nın İslam Devleti tarafından gayrimüslimlere garanti edildiğini belirttiği hakları vatandaşlarına garanti eder. Benim için şartırtıcı olan, akıllı bir Müslüman’ın bu “paradigmatik yapıyı” [yani

İslam devletini] “çağdaş Nijerya’da” hem uygulanabilir hem de mümkün olarak değerlendirebilmesidir. Ayrıca, İslam toplumunun insanlığın özgülüşmesi ve mutluluğu için bir model olarak korunması ruhu yerine, daha önceki nesillerin âlimleri tarafından yapılan hukuk yorumlarına bağlı kalmakta ısrar etmek de İslam’a ihanettir. (Sanusi, 1999a)

Bu pasaj Sanusi’nin başka yerlerde savunduğu bazı ilkeleri, özellikle de İslam geleneğinin en değerli yönlerinin evrensel olduğu ve İslam’ın herhangi bir tarihsel dönemde ne anlama geldiğinin değişebileceği ve değişmesi gerektiği fikirlerini ima etmektedir. Sanusi, Müslüman aktivistlerin İslami kurumları evrensel olarak ele alma çabalarının (Sanusi’nin gözünde başarısız) çağdaş örneklerinin, paradigmalarını savunulamaz hale getiren anormallikleri ortaya çıkardığını sık sık savunmuştur.

Sanusi’ye göre bu, gerçek Müslüman aktivistlerin, tarihsel değişimi kabul eden ve inancın istismarcı bir şekilde siyasallaştırılmasından kaçınan bir şekilde sıradan Müslümanların geniş yararı için çalıştığı anlamına gelmektedir. Sanusi, Yola’ya verdiği ikinci bir yanıtta konuya açıklık getirdi:

Benim için İslami mücadele, siyasi düzlemde, toplumu İslam’ın adalet, dürüstlük ve adil oyun ideallerine yaklaştıracak ve inançları ne olursa olsun vatandaşlarının özgürlüğüne ve onuruna saygı duyan bir toplum yaratacak şekilde devrimci bir dönüşümü hedefleyen bir mücadeledir (Sanusi, 1999b).

Aynı döneme ait bir başka makalesinde Sanusi, Müslüman aktivistlerin mevcut gerçeklere uyum sağlayamamaları halinde korkunç risklerle karşı karşıya kalacakları uyarısında bulunuyor:

İslami ideale bağlı olan ancak gerçeklikten ve onu değiştirmek için nelerin gerektiğinden bihaber olan hareket, toplumun değiştirilmesi için kontrol edilmesi gereken süreçlerden kendisini uzak tutmuştur. Sloganlara tutunarak ve bir İslam Devleti’ne bağlılığını ilan ederek, hareket meyve veremeyen bir ideali elinde tutmaya devam etti. Hareket, ülke siyasetini İslamileştirmek yerine, İslam’ı siyasileştirmeyi, onu biraz popülerlik kazanmak için kullanmayı ve bazı durumlarda Müslüman gençleri, toplumu ilerleme yoluna yönlendirmekten bahsetmek bir yana, kendilerine ait bir hayat kurma konusunda çok az umudu olan vandallara ve okulu terk eden bireylere dönüştürmeyi başarmıştır (Sanusi, 1998).

Bu görüşler Sanusi'nin şeriat projesine yönelik tutumuna da yansımıştır; Sanusi, vicdansız aktivistlerin, şeriatı yoksulları güçlendirmek ve sosyal adaleti teşvik etmek için bir araç olarak kullanmak yerine, sıradan Müslümanların daha iyi bir Nijerya özlemlerinden faydalandığını düşünmektedir.

Sanusi, 2000 yılında kaleme aldığı “Nijerya’da Şeriat” başlıklı makalesinde, şeriat için seferber olmayı din âlimlerinin, özellikle de “Vahabilerin” iktidara yönelik bir girişimi olarak tasvir etmektedir:

Ulemanın yakın zamanda köktenci söyleme geçmesi gerçek bir dinî mucize olarak kabul edilse bile, şeriatın uygulanması onları şeriatın ne olduğuna dair bilginin koruyucuları olarak vazgeçilmez kılmaktadır. Bu nedenle, bir sınıf olarak dinî kuruluşlar şeriatın siyasi olarak en çok fayda sağlayan kesimdir, çünkü bu proje onları batı eğitilmiş “yan boko” tarafından on yıllardır marjinalleştirilmelerinin ardından politika yapıcı rolüne itmektir (Sanusi, 2000).

Sanusi bu görüşlerini 2007 yılında *Afrika’da İslam ve Müslüman Siyaseti adlı* kitap için yazdığı bölümde de yinelemektedir, Şeriat hareketinin “siyasi elitin çeşitli fraksiyonları arasında süregelen üstünlük mücadelesi bağlamında” anlaşılması gerektiğini yazan Sanusi, “bugün Nijerya’da ceza kanunlarının uygulanması olarak anlaşılan şeriatı kurma projesinin ön saflarında yer alan âlimlerin çoğunun katı Vehhabi bir yönelime sahip olduğu” ve “Vehhabiliği sosyal hareketlilik için bir araç ve müesses nizama karşı bir meydan okuma olarak kullandığı” iddiasını yinelemektedir (Sanusi, 2007, s. 184).

Sanusi, şeriat hareketini bir *tecdîd* örneği, İslam’ın yinelenen bir arındırılması olarak değil, tarihsel olarak olumsuz ve son derece sorunlu bir toplumsal yapı olarak anlar. O, şeriatın soyut olarak uygulanmasına itiraz etmez. Ona göre mesele, aktivistlerin şeriatı nasıl tanımladığıdır. Şeriat projesinin tarihsel olarak olumsuz olduğu fikrine uygun olarak, “İslam’ın tanımı ve kamusal alanda din âlimlerine tanınan hakların sınırları üzerine bir çekişme” olarak algılanmaktadır (Sanusi, 2000). “Mevcut ‘İslami’” devletlerde ceza kanununa aşırı odaklanmanın” “despotizme”, insan özgürlüklerinin ihlaline, yolsuzluğa, “kadınların baskı

altına alınmasına” ve dinî çatışma eğilimine yol açtığını yazmaktadır. Bu koşullar da “İslam’ın ırk, sınıf, inanç ve cinsiyet farkı gözetmeksizin herkese vaat ettiği barış, hoşgörü, özgürlük, eşitlik, adalet ilkelerini ve bu ilkeleri zayıflatan eğilimlere karşı mücadeleyi” baltalamaktadır (Sanusi, 2000). Kendisini “Müslüman entelijansiyanın ilerici/liberal unsurlarının” bir üyesi olarak tanımlayan Sanusi, İranlı entelektüel Dr. Ali Şeriatî tarafından dile getirilen sosyal ve ekonomik adalet olarak şeriat vizyonunu onaylamaktadır:

Şeriatî’nin sistemi, doktriner unsurlarından arındırıldığında, Nijerya’daki Müslümanlar için olası bir ilham kaynağıdır. Sadece ahlak ve kanunları empoze etmeyi değil, İslam’ın insanın insanla ilişkisinde adalet ve hakkaniyeti tesis etme ve insanları insanlara kulluktan kurtararak “insanların Yaratıcısı”na kul olma hedefini gerçekleştirmeyi amaçlayan ilerici bir ideolojiyi temsil etmektedir. ... Bu durum beni geleneksel akademi ve siyaset sınıfı ile görünüşte bir çatışma içine soktu. Onların dindarlık olarak tasvir ettiği şeyi ben ikiyüzlülük olarak görüyorum. Onların başarı olarak gördüklerini ben saptırma olarak görüyorum. Şeriat, kuzeyin gerçek sorununa, halkının durumuna odaklanana kadar, benim kitabıma göre amacına hizmet etmeyecektir (Sanusi, 2000).

Sanusi’nin tırnak içine aldığı “İslami” devletler ile Şeriatî’nin ilerici vizyonu arasında ima ettiği karşıtlık, İran Devrimi’nin izleyebileceği alternatif tarihsel yolları ve dolayısıyla Nijerya için de alternatif yollar öneren alternatif İran tarihi okumalarına da kapı açıyor.

Bu bağlamda, Sanusi’nin Sudan’daki şeriat uygulama dönemlerine ilişkin zaman zaman yaptığı eleştirel yorumlar dikkate değerdir. Sanusi 2002 yılında yazdığı bir makalede “Cafer En Numeyri yönetimindeki Sudan deneyiminden biliyoruz ki, çoğunluğun maddi koşullarını dikkate almadan *hudûdu* uygulamaya yönelik tüm girişimler felaketle sonuçlanmıştır,” diye yazmıştır. Bu pasajda Sanusi, hem Numeyri hem de NIF döneminde şeriatın uygulanmasını sert bir şekilde eleştiren Sudanlı muhalif bir entelektüel olan Dr. Abdullahi Ahmed el Na’im’den (d. 1946) alıntı yapmaktadır (Sanusi, 2002). Sanusi başka bir yerde el Na’im’in (ve el Na’im’in hocası olan ve Numeyri hükümeti tarafından idam edilen yukarıda adı geçen Tâhâ’nın) Medine’de nazil olan Kur’an

ayetlerinin yürürlükten kaldırılması önerisini reddeder; el Na'im bu önerinin Kur'an'ın Mekkî ayetlerinin ilerici vizyonunun öne çıkmasını sağlayacağını savunur. Sanusi bunun yerine Suriyeli düşünür Muhammed Şahrur tarafından savunulan Kur'an'ın toptan yeniden yorumlanmasından yanadır (Sanusi, 2003). Sanusi'nin al Na'im ve Tâhâ ile olan anlaşmazlıkları bir yana, Sudan'daki şeriat uygulamalarını eleştirmeye ve Sudanlı entelektüellerin İslami muhalefet geleneğine sempatiyle yaklaşmaya istekli olması, İUA'da geçirdiği zamanın Sanusi'yi Sudan'da devlet öncülüğündeki İslamlaşmaya bağlamadığını göstermektedir; aksine, Sudan'daki İslamlaşma, çağdaş Nijerya'daki şeriat sorununu tartışırken Sanusi için olumsuz bir örnek haline gelmektedir.

Sagagi gibi Sanusi de Nijeryalı liderlerin mirasına başvurarak kendi şeriat vizyonunu yerel tarihe dayandırmaya çalışmaktadır:

Şeriatî'nin vazettiği Devrimci İslam'ın Mallam Aminu Kano ve NEPU/PRP'sine [Kuzey Unsurları İlerici Birliği/Halkın Kurtuluş Partisi] rehberlik eden ideolojiyle tamamen aynı olduğunu söyleyecek kadar ileri gideceğim. Kendisi de adanmış bir Müslüman olan Aminu Kano, İslam'ın doğru yönünün ezilenlerin ve mülksüzlerin (*Talakawa*) mülk sahiplerinden ve zalimlerden kurtarılmasında yattığını düşünüyordu (Sanusi, 2000).

Sanusi aynı zamanda Dr. Yusuf Bala Usman ve diğer “ABU Zaria merkezli solcu Müslüman entelektüellerin” kuzeyli valileri “köktenci söylemlerle dikkatleri başka yöne çekmek yerine kitlelerin refahına odaklanmaya” çağırın görüşlerine de katılmaktadır (Sanusi, 2000). Sanusi'ye göre Nijerya'nın kendi tarihsel deneyimine dayanarak şeriat projeleri için alternatif yollar da mevcuttur. Sanusi, Şeriatî'yi Aminu Kano ile ilişkilendirirken aynı anda hem yerelleştiriyor hem de uluslararasılaştırıyor, kendi konumunu yerelleştirerek meşrulaştırıyor ve Kuzey Nijeryalı solcu Müslüman siyaseti “ilerici” İslam'ın küresel tarihiyle ilişkilendiriyor.

İslami değerleri ve sistemleri ele almak Sanusi'nin kuzeyli kimliği sorununu çözmesine yardımcı oluyor ve Sanusi burada da tarihe başvuruyor. Sanusi'ye göre Kuzeyliler dinî, bölgesel ve etnik kimlikleri arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışırken “üçlü kimlik sorunu” ile karşı

karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda Sanusi, Sokoto halifeliğinin önemini küreselleştirirken Şeyh Osman Dan Fodio'ya ilişkin fikirlerini de yerleştirir (bkz. Last, 1967). Sanusi, Sokoto halifeliğindeki değerler üzerine yazan Nijeryalı entelektüel Dr. Muhammed Tukur'un çalışmalarını hem eleştirmekte hem de onlardan faydalanmaktadır:

Kuzeyli Müslüman kimliğinin nihai temeli, kişilerin eylemlerinden ziyade bir öğretiler külliyyatı olarak İslam'dır. ... Diğer tüm kimlikler İslami kimliğimizin altında yer alır ve İslami değerler savunulmaya değer değerlerdir. Bunlar "milliyetçilik" ya da "kuzey siyaseti" ve hatta "Müslümanlar" adına feda edilmemelidir (Sanusi, 2001).

Bir adım daha ileri giden Sanusi, bu değerlerin yalnızca İslami olmadığını savunuyor:

Bu ilkeyi kabul etmek, bir sistemin "Hristiyan", "Batılı", "Çinli" ya da her ne olursa olsun, kendi başına Dr. Tukur tarafından tanımlanan siyasi değerlerle uyumsuz olduğu anlamına gelmez. ... Gerçekten de bugün içinde yaşadığımız dünyanın kanıtları, Dr. Tukur'un sahip olmamızı istediği "temel halifelik değerlerinin" Müslüman ülkelerden ziyade "Batılı Liberal Demokrasilerin" "Hristiyan Medeniyetlerinde" daha fazla mevcut olduğudur (Sanusi, 2001).

Sanusi Sokoto deneyimini ve hatta İslam'ın kendisini hem yüceltiyor hem de saygınlaştırıyor. İlerici İslami değerler ve siyasi sistemler arayışının, Müslümanları kendi toplumlarını ve diğer toplumları nasıl gördüklerini ve değerlerin evrenselliğini nasıl tanımladıklarını yeniden değerlendirmeye yöneltmesi gerektiğini öne sürüyor.

Tarihsel yorumlama Sanusi'nin ilerici İslam ve şeriat kavramlarına nüfuz eder. İlk olarak Sanusi, İslami kurum ve kavramları değişime tabi olan tarihsel olarak konumlandırılmış olgular olarak analiz eder. Ona göre şeriat, tarihsel olarak uygun farklı şekillerde hayata geçirilebilecek bir dizi ilkedir. İkinci olarak Sanusi, Kuzey Nijerya'daki şeriat projesini belirli bir tarihsel bağlama oturtmakta ve projenin destekçilerinin güdülerini hakkında şüphe uyandırmakta, dinî otorite iddialarını sorgulamakta ve onları popülerlik kazanmak için dinî istismar eden fırsatçılar olarak tasvir etmektedir. Üçüncü olarak Sanusi, hem

küresel İslami entelektüel tarihte hem de Kuzey Nijerya'nın ilerici siyasi geleneğinde ilerici İslam'ın ifadelerini bulmaktadır. Sanusi, ilerici bir şeriati tanımlamak, küreselleştirmek ve yerelleştirmek için tarihi bir araç olarak kullanmaktadır.

Sonuç

Kuzey Nijerya'da şeriatin uygulanması Müslüman entelektüellerin farklı tepkilerine yol açmıştır. Bu makale, Sudan'daki IUA'nın iki Nijeryalı mezununun azınlık perspektiflerini incelemiştir. Eğitimsel çoğulculuğun ürünleri olarak bu entelektüellerin bakış açıları, görüşleri ile karşılaştıkları farklı eğitim ortamları arasındaki etkileşimlerin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. 1990'ların başında IUA'ya katılmaları, onları NIF'in Sudan toplumunu İslamlaştırma ve şeriati uygulama çabalarının yanı sıra NIF'in küresel erişimine yanıt olarak Sudan'ı ziyaret eden uluslararası İslamcılar ve Müslüman düşünürler akımına maruz bırakmıştır. Aminu Sagagi, şariat hakkındaki sonraki görüşlerini IUA'da geçirdiği zamanın ve karşılaştırmalı fıkıh çalışmasının “ufuk genişletici” etkilerine bağlamıştır. Sanusi Lamido Sanusi görüşleri ile IUA'da geçirdiği zaman arasında bu kadar sıkı bir bağlantı kurmamıştır, ancak yazıları Sudan'ın şariat projesini, şeriatin doğasına ilişkin tartışmalarla daha geniş bir şekilde ilgilenmesinin bir parçası olarak eleştirel bir şekilde ele almıştır. Hem Sagagi hem de Sanusi, kısmen Sudan'da geçirdikleri zamanın şekillendirdiği ve Kuzey Nijerya'da şeriatin ne anlama gelmesi gerektiğine dair çoğunluğun görüşlerinden ayrılma istekleriyle derinden bağlantılı görünen entelektüel bir eklektizme sahiptir.

Sagagi ve Sanusi şariat projesini farklı düzeylerde eleştirmektedir. Sagagi, fıkıh metodolojileri konusunda *infitâh* veya açık fikirlilik çağrısında bulunur. Maliki mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine, *icthadı* ve diğer ekollerden hüküm çıkarmaya istekli olmayı teşvik eder. Sagagi, *infitahı* savunmasını, bireysel fıkhi hükümlerin yanı sıra kişinin genel fıkhi çerçevesinin de naslarla desteklenmesinin gerekliliğine dair metinselci bir vurguya dayandırır. Sanusi ise şeriati yoksul insanların

hayatlarını iyileştirmeye ve sosyal adaleti teşvik etmeye yönelik bir dizi hedef olarak tanımlamaktadır. Ona göre Müslüman aktivistler, özellikle de Arap eğitilmiş reformcular, adaleti tesis etmek için değil, popülerlik kazanmak için sık sık şeriata başvurmuşlardır. Sanusi, kendi deyimiyile toplumsal gerçeklere uyum sağlayan bir aktivizmden yanadır.

Sagagi ve Sanusi'nin şeriat konusundaki azınlık görüşlerine rağmen kamuoyunda öne çıkmaları, çağdaş kuzey Nijerya'da çoklu İslami dünya görüşlerinin, hatta aykırı perspektiflerin varlığına işaret etmektedir. Yeni şeriat ve İslam modellerini savunan düşünürler bazen bu modelleri oluştururken farklı bileşenlere ulaşmakta, entelektüel eklektisizmi benimserken tarihi yeni fikirleri yerel bağlamda yankı uyandıracak şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Şeriat projesinin kendisi, en azından sınırlarda, yeni hukuki ve dinî dünya görüşlerinin inşa edildiği ve müzakere edildiği yeni alanlar sağlar.

Bu makalede ele alınan entelektüeller, Nijerya'da ve özellikle de Kuzey Nijerya'da İslam'ı analiz etmeye yönelik yaygın çerçevelerin sınırlayıcı olduğu bir yolu göstermektedir. Sufi-Selefi ikilemi, hukuk ve siyaset etrafında cereyan eden tartışmaların tamamını kapsamamaktadır. Bu arada, Nijeryalı Müslümanların değişen kimlikleri ve dünya görüşleri üzerine yapılan araştırmalarda önemli yerel ötesi temasların yaşandığı yerler (bu yazıda Sudan ele alındı ancak buna Malezya da eklenebilir) yeterince dikkate alınmamıştır. Son olarak, çağdaş Kuzey Nijerya'nın entelektüel tarihi ne yazık ki yeterince analiz edilmemiştir. Boko Haram isyanı, Selefi hareketin yükselişi ve şeriatın uygulanma siyaseti gibi konular (benim de anlamaya çalıştığım tüm konular) zaman zaman entelektüel alandaki daha sessiz ama yine de önemli dinamikleri anlama ihtiyacını gölgede bırakmıştır. Nijerya'daki İslam çalışmalarının yeni den haritalandırılmasının bir parçası, polemik ve çekişmelerden ziyade Müslümanların entelektüel ve manevi keşiflerinin gerçekleştiği alanlara ve konuşmalara daha fazla dikkat edilmesini içerecektir.

Kaynakça

- Abbas, A. A. (1991). The national Islamic front and the politics of education, *Middle East Report*, 172 <http://www.merip.org/mer/mer172/national-islamic-front-politics-education> adresinden erişildi.
- Abubakar, A. (1972) *Al-Thaqāfa al-‘Arabiyya fī Nayjīriyā min 1804 ilā 1960 ‘Ām al-Istiqlāl*. Beirut: [no publisher].
- Ahmad, H. M. M. (2006). *Qissatī ma’a al-Ḥaraka al-Islāmiyya*. Khartoum: Hay’at al-A’māl al-Fikrīyya.
- Ahmed, C. (2018). *Preaching Islamic revival in East Africa*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Akhtar, I. (2016). *The Khōjā of Tanzania: discontinuities of a postcolonial religious identity*. Leiden: Brill.
- Bayat, A. (Ed). (2013). *Post-Islamism: the changing faces of political Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ben Amara, R. (2014). “We introduced shari’a” – the Izala movement in Nigeria as initiator of shari’a- reimplementation in the north of the country: some reflections. İçinde Chesworth J. ve Kogelmann F. (Ed.). *Shari’a in Africa Today: reactions and responses*, Leiden: Brill.
- Burr, J. M. ve R. O. Collins (2003) *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist state, 1989–2000*. Leiden and Boston MA: Brill.
- El Tantawi, S. (2017). *Shari’ah on Trial: northern Nigeria’s Islamic revolution*. Berkeley and Los Angeles CA: University of California Press.
- Farquhar, M. (2016). *Circuits of Faith: migration, education, and the Wahhabi mission*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Gräf, B. and J. Skovgaard-Petersen (Ed.). (2009). *Global Mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. Oxford: Oxford University Press.
- Hakkında. Uluslararası Afrika Üniversitesi [çevrimiçi] Facebook sayfası. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100071094527611&skinfb> adresinden erişildi.
- Kane, O. (2003) *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Leiden: Brill.
- Kendhammer, B. (2016). *Muslims talking politics: Framing Islam, democracy, and law in northern Nigeria*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Last, M. (1967). *The Sokoto caliphate*. London: Longmans, Green and Co.
- Leichtman, M. (2015) *Shi’i Cosmopolitanisms in Africa: Lebanese migration and religious conversion in Senegal*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Lo, M. (2009). *Understanding Muslim discourse: Language, tradition, and the message of Bin Laden*. Lanham MD: University Press of America.
- Lo, M. (2011). *Reforming Higher Education in Africa: The case of IUA*. (2. ed). Cairo: Dar al Ittihad li Taba’a.

- Loimeier, R. (1997). *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Loimeier, R. (2005). Playing with affiliations: Muslims in northern Nigeria in the 20th century Fourchard L., Mary A. ve Otayek R. (eds), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest* içinde. Paris: Karthala.
- Loimeier, R. (2016) *Islamic reform in twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lubeck, P. (2011). Nigeria: Mapping a shari'a restorationist movement (Ed.). R. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic law and society in the modern world* içinde. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Masquelier, A. (2009). *Women and Islamic revival in a West African Town*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Miles, W. F. S. (2000). Muslim ethnopolitics and presidential elections in Nigeria, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20, 229–241.
- Mouline, N. (2014). *The Clerics of Islam: Religious authority and political power in Saudi Arabia*. E. Rundell (Çev.). New Haven CT: Yale University Press.
- Musa, A. (2010). The return of "African Islamic Center", *The Nile*, 16 September.
- Mütevelli heyeti üyeleri, Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği [çevrimiçi] 28 Şubat 2022 tarihinde <https://iumsonline.org/en/BoardofTrusteesMembers.aspx> adresinden erişildi.
- Østebø, T. (2012). *Localising Salafism: religious change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden: Brill.
- Paden, J. (1973). *Religion and political culture in Kano*. Berkeley and Los Angeles CA: University of California Press.
- Pew Research Center (2012). *The World's Muslims: unity and diversity*. Washington DC: Forum on Religion and Public Life, Pew Research Center.
- Sagagi, A. (2003). *Al-Madhab al-Mālikī wa-Taṭbīq al-Sharī'a al-Islāmiyya fī Kānū* (Yüksek lisans tezi). Bayero University, Kano.
- Sagagi, A. (2012). Alāqat al-Sūdān ma'a Gharb Ifriqiyyā: Nayjiriyyā Namūdhan, *Sudani-le*, <http://bit.ly/3Rz70TL> adresinden erişildi.
- Salomon, N. (2016). *For Love of the Prophet: an ethnography of Sudan's Islamic state*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Sanusi Lamido Sanusi: A profile. (2009, 15 Aralık) *Leadership*, <http://allafrica.com/stories/200912160227.html> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (1998). On the Islamisation of politics & the politicisation of Islam (revised), Gamji [online], <https://bit.ly/40lssjc> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (c.1999a). Non-Muslims in a contemporary Islamic state, Gamji [online] <http://www.gamji.com/sanusi/sanusi4.htm> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (c.1999b). The Islamic movement: the real issues a response to Yola, Gamji [online] <https://bit.ly/3jw0XD3> adresinden erişildi.

- Sanusi, S. L. (2000). Shariacracy in Nigeria: the intellectual roots of Islamist discourses, Niger Delta Congress [online] http://www.nigerdeltacongress.com/sarticles/shariacracy_in_nigeria.htm adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2001). Values and identity in the Muslim north, Gamji, [online] <http://www.gamji.com/sanusi/sanusi19.htm> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2002). The hudood punishments in the northern Nigeria: A Muslim criticism. Gamji, [online], 1 Haziran 2013 tarihinde <https://bit.ly/3jxDUI2> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2003). Democracy, rights and Islam: theory, epistemology and the quest for synthesis. Conference presentation, ‘Shari’ah penal and family law in Nigeria and in the Muslim World: A rights based approach, International Human Rights Law Group, Abuja. <https://bit.ly/3HFUuO6> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2005a). Identity, political ethics and parochialism: engagement with Ja’far Adam (2). Gamji, [online] <http://www.gamji.com/sanusi/sanusi50.htm> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2005b). Globalization, modernity and the shari’ah in Nigeria: an essay in political economy. Lecture delivered at the University of Bayreuth. <https://bit.ly/3HT7zVn> adresinden erişildi.
- Sanusi, S. L. (2007). Politics and shari’a in northern Nigeria Soares B. F. ve Otayek R. (eds), *Islam and Muslim Politics in Africa* içinde New York NY: Palgrave Macmillan.
- Soares, B. (2000). Notes on the anthropological study of Islam and Muslim societies in Africa, *Culture and Religion*, 1, 277–85.
- Soares, B. (2005). *Islam and the prayer economy: history and authority in a Malian town*. Ann Arbor MI: University of Michigan Press.
- Soares, B. (2007). Rethinking Islam and Muslim societies in Africa, *African Affairs*, 106, 319-326.
- Thomas, E. (2010). *Islam’s perfect stranger: the life of Mahmud Muhammad Taha, Muslim reformer of Sudan*. London and New York NY: I. B. Tauris.
- Thurston, A. (2015). Muslim politics and shari’a in Kano State, northern Nigeria, *African Affairs*, 114(454), 28–51.
- Thurston, A. (2016). *Salafism in Nigeria: Islam, preaching and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thurston, A. (2017). Islamic modernism and colonial education in northern Nigeria: Na’ibi Sulaiman Wali (1927–2013), *Religion and Education*, 44(1), s. 101–117.
- Thurston, A. (2018). Polyvalent, transnational religious authority: the Tijaniyya Sufi order and Al-Azhar University, *Journal of the American Academy of Religion*, 86(3), 789-820.
- Thurston, A. (2020). Why are there few Islamist parties south of the Sahara? İçinde Aidi H. Ve Lynch M. Washington DC: Project on Middle East Political Science. Z. Mampilly (Ed.). *Africa and the Middle East: beyond the divides*.



İSMAİL İBN MUSA MENK

(1975 –)

Dersleri ve vaazları ile sosyal medyada ve çevrimiçi platformlarda geniş çapta etki oluşturan Zimbabveli bir İslam âlimi

Zimbabveli bir İslam âlimidir ve Müftü Menk olarak bilinir. Zimbabve'nin toplam nüfusunun yaklaşık %1'ini oluşturan Müslüman toplumunun Baş Müftüsü ve Zimbabve İslam Âlimleri Konseyi'nin fetva bölümünün başkanıdır.

Menk, 1975'te Guceratlı Hintli bir vaiz olan Maulana Musa İbrahim Menk'in oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından almış, Kuran'ı ezberlemiş ve Arapça öğrenmiştir. Daha sonra Hindistan'ın Gujarat şehrinde bulunan Kantharia Darul Uloom'da dinî eğitimini ve Müftülük kursunu tamamladı. Medine'de Şeriat eğitimi almış ve Aldersgate Üniversitesi'nden Sosyal Rehberlik Doktorası almıştır.

Menk, farklı kaynaklar tarafından Deobandi ve Selefî olarak tanımlansa da her iki harekete de dâhil olduğunu açıkça kabul etmemektedir. Menk terörizme karşıdır ve Maldivler'de dinî aşırıcılığın engellenmesi için yardım sözü vermiştir. 2018'de Liberyalı Müslümanları Müslüman-Hıristiyan şiddetinden kaçınmaya çağırılmış, Müslümanların ve

Hıristiyanların tek bir babadan, Adem peygamberden gelen kardeşler olduğunu savunmuştur.

Müftü Menk, internet üzerinden ve çeşitli medya formatlarında ulaşılabilen dersleri ve vaazları sayesinde dünya çapında büyük bir takipçi kitlesi edinmiştir. Müftü İsmail İbn Musa Menk, İslam'la ilgili çeşitli konularda çok sayıda konferans ve vaaz vermiş bir Müslüman âlim ve vaizdir. Konuşmaları geniş bir konu yelpazesini kapsamakla birlikte, öğretilerinde tevhid kavramının önemini vurgulamaktadır. Menk tevhidin İslam inancının temeli olduğunu vurguluyor ve Müslümanları bu kavrama ilişkin anlayışlarını derinleştirerek inançlarını güçlendirmeye teşvik ediyor. Müftü Menk'in vurguladığı bir diğer kilit fikir de güçlü bir ahlaki karakter inşa etmenin önemidir. Müslümanların dürüstlük, merhamet ve doğruluk gibi erdemleri geliştirmeleri ve kibir, kiskançlık ve açgözlülük gibi olumsuz özelliklerden kaçınmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Müftü Menk sık sık aile ilişkilerinin öneminden

Yaşadığı Yerler: Zimbabve

Görev Yaptığı Kurumlar: Zimbabve İslam Âlimleri Konseyi

Önemli Eserleri: Motivational Moments, Peygamberlerin Hikayelerinden Dersler, Ramazan Nasihatleri, Müftü Menk ile Soru-Cevap

bahsetmekte ve Müslümanları aile üyeleriyle güçlü, sevgi dolu ilişkiler kurmaya teşvik etmektedir. Müftü Menk ayrıca hayattaki sıkıntı ve zorluklarla başa çıkma konusuna da değinmektedir. Müslümanları zor zamanlarda sabırlı olmaya ve Allah'a güvenmeye ve zorlukları büyüme ve kendini geliştirme fırsatları olarak görmeye teşvik ediyor.

Müftü İsmail ibn Musa Menk herhangi bir kitap yazmamıştır, ancak internette yaygın olarak bulunan bir dizi İslami sesli ve görüntülü ders ve seriye katkıda bulunmuştur. *Motivational Moments* (Motivasyon Anları) isimli eserde Müftü Menk'in İslami inanç ve uygulamanın çeşitli yönlerine odaklanan kısa, ilham verici konuşmaların yanı sıra günlük zorluklarla nasıl başa çıkılacağına dair pratik tavsiyeler yer almaktadır. *Peygamberlerin Hikayelerinden Dersler*'de Müftü Menk, Kur'an'daki Peygamberlerin hikayelerini inceliyor ve onların deneyimlerinden günümüz yaşamına uygulanabilecek dersler çıkarıyor. *Ramazan Nasihatleri* ise Müftü Menk'in Ramazan ayı

boyunca oruç tutan ve inançlarını derinleştirmek isteyen Müslümanlara yönelik bir dizi konuşmadır. *Muhammed Peygamberin (s.a.v.) Hayatı* isimli eserde Müftü Menk, Hz. Peygamber'in hayatını ve öğretilerini inceliyor, karakterini, ilişkilerini ve örnekliğinden çıkarılabilecek dersleri araştırıyor. *Müftü Menk ile Soru-Cevap* izleyicilerin İslam ve günlük yaşamla ilgili çok çeşitli konulardaki sorularını yanıtladığı bir video dizisidir.

Müftü Menk'in dersleri ve vaazları sosyal medyada ve çevrimiçi platformlarda geniş çapta dolaşıma girmiştir ve kendisi günümüzün en etkili İslam âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müftü Menk, Müslüman olanlara da olmayanlara da kendisini sevdirmiş açık fikirli, bir motivasyon konuşmacısıdır. Menk'e 2016'da İrlanda Aldersgate College tarafından Sosyal Rehberlik Fahri Doktorası verilmiştir. 2015 yılında Sosyal Rehberlikte Küresel Liderlik Ödülünü almıştır. 2014 ve 2017 yıllarında En Etkili 500 Müslüman listesinde yer almıştır.



International University of Africa (IUA)

İslami çalışmalara odaklanan Sudan
üniversitesi

Kuruluş Tarihi: 1977

Bulunduğu Yer: Hartum, Sudan

Kurumun Etkisi: Afrikalı Müslümanların dinî eğilimlerinde etkili olmuştur.

Uluslararası Afrika Üniversitesi'nin (IUA) kökeni 1977 yılında Hartum'da Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin mali yardımlarıyla vaiz yetiştirmek, genç Afrikalı Müslümanları eğitmek ve onlara "İslam'ın Selefî görüşünü aşılama" amacıyla kurulan İslami Afrika Merkezi'ne dayanmaktadır. 1992 yılında enstitü bir üniversiteye dönüştürülmüştür. İlk yıllarda üniversite öncelikle İslami çalışmalara ve Arapça dil eğitimine odaklandı. Zamanla akademik programlarını tıp, mühendislik, işletme, hukuk ve sosyal bilimler gibi çok çeşitli alanları içerecek şekilde genişletti. İsminden "İslami" kelimesi çıkarılmış olsa da İslami çalışmalar müfredatın önemli bir parçasıdır.

IUA ayrıca yıllar boyunca Sudan'da ve daha geniş bir bölgede kalkınmayı desteklemeye odaklanan bir dizi araştırma projesinde yer almıştır. Üniversite, İslam Dünyası Araştırmaları Enstitüsü ve Afrika ve Asya Araştırmaları Enstitüsü de dâhil olmak üzere bir dizi araştırma merkezi ve enstitü kurmuştur.

Son yıllarda IUA, özellikle uluslararası işbirliğini teşvik etmeye ve dünyanın dört bir yanından öğrenci ve

akademisyenleri çekmeye odaklanarak akademik programlarını ve araştırma faaliyetlerini genişletmeye devam etmiştir. Bugün üniversite çok çeşitli bir öğrenci kitlesine sahiptir ve Sudan'da ve daha geniş bir bölgede önde gelen bir yüksek öğrenim kurumu olarak tanınmaktadır.

Sudan'daki Uluslararası Afrika Üniversitesi (IUA), hem Sudan'da hem de kıtanın diğer bölgelerinde Afrikalı Müslüman düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Üniversitenin İslami çalışmalara verdiği güçlü önem, Afrika ve İslam kültürlerini tanıtmaya tahhüdüyü birleştirdiğinde, birçok Afrikalı Müslümanın inançlarına yaklaşım biçimini şekillendirmeye yardımcı olmuştur.

Genel olarak, Uluslararası Afrika Üniversitesi hem akademik programları hem de akademisyen ve düşünürlerinin katkılarıyla Afrikalı Müslüman düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Üniversitenin Selefî bir İslam anlayışını teşvik etmeye verdiği önem pek çok Afrikalı Müslümanın inançlarına yaklaşım biçimini şekillendirmiştir.

Mağripli ve Sahraaltı Entelektüellerin Bağlantıları: Yörüngeler ve Temsiller

Mansour Kedirir

Giriş

Sömürgeci epistemolojinin Afrika bilgisi üzerinde yarattığı tahribatı değerlendirmek şüphesiz göz korkutucu bir görevdir. Coğrafi bölünmeden ırksal, etnik, dilsel ve dinsel ayrışmaya kadar yaşananlar hâlâ hafızalardaki canlılığını korumaktadır. Yine de tarihin cilvelerinin ötesinde Afrika, halkların birlikteliklerini hayati bir gereklilik olarak gördükleri, kültürel çeşitlilik içinde Afrikalılıklarını ortaya koydukları ve aynı ilerleme ve özgürlük değerlerini arzuladıkları bir kıta olmaya devam etmektedir. Bu boyutları, Afrikalılara kendilerini ifade etme gücü veren kültürel duyarlılığı ve bilinç gelişimini sağlayan entelektüellerden başka kim anlayabilir? Bu entelektüellerin bunu başarabilmelerinin tek yolu, anlam üretimine yönelik aynı kaygıyı paylaşmalarıdır. Dahası, aynı okullarda eğitim gören ve aynı bilişsel kodlara göre şekillenen Afrikalı elitler, farklılaşan yaklaşımlara rağmen benzer bir ilerleme ve kıtalarının özgürleşmesi anlayışına sahiptir. Bu makalede bu değişim aktörlerinin, bilginin yükseltilmesi ve toplumlarına ve insanlığın geri kalanına yöneltilen sorunlara cevap getirebilecek bir

Güney düşüncesinin ortaya çıkması için birbirleriyle bağlantılı olup olmadıklarını bulmaya önem verilmektedir.

Entelektüellerin herhangi bir bağlantısı uzun vadeli bir bağlantıdır. Bu, farklı aktörler arasındaki ilişkilerin bağlama, yani siyasi ve sosyo-ekonomik faktörlere göre inşa edildiği ve yapı sökümü uğradığı bir süreçtir. Mağripli ve Sahra Altı entelektüeller söz konusu olduğunda, aralarındaki bağlantılar gerçeklikten ziyade bir bakış açısına tekabül eder. Bu süreç, Mağrip ve Sahra Altı Afrika'nın evrimini ve aynı zamanda küreselleşmeyi ve bu bölgelerin yapısal kırılganlığını dikkate alarak başlamış olsa bile, çizgilerinin şekillenmesi ve nesnelere gelişmesi için hala zaman gerekecektir. Bununla birlikte, bu analiz modeli iki bölgedeki tüm entelektüeller için geçerli değildir. Bu belirsizliği aşmak için aşağıdaki açıklamanın yapılması gerekmektedir. Mağrip'te ve Sahra Altı'nda iki düşünce ekolü hâkimdir: Sekülerleşmiş ve İslamlaşmış. Bunların her biri hem oluşumlarında hem ideolojik okumalarında hem de stratejilerinde farklı bir güzergahtan geçmiştir.

Bu makalede, iki entelektüel dünya arasındaki bağlantıların antik tarihte ve sömürge sonrası dönemde nasıl kurulduğu ve sekülerleşmiş olanın neden başarısız olduğu, İslamlaşmış olanın ise neden hâlâ kendini Mağrip ve Sahra Altı bölgesine yansıtmaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu konunun incelenmesi, Pan-Afrika idealini somutlaştırmaya yönelik çeşitli girişimlerde entelektüellerin bağlantılarının ağırlığını açıklamayı amaçlamaktadır. Argümantasyon yoluyla yaklaşım, bazıları siyasi kaderlerini üstlenmiş olan tanınmış Avrupalı ve Afrikalı akademisyenler tarafından sağlanan verilere dayanmaktadır. Bu çerçevede, ilginç Pan-Afrikanizm, İslami ilim ve ümmetin inşası üzerine çalışanlara odaklanmıştır. Analizin geçerliliği için Mağrip ve Sahra Altı yazarların son dönem çalışmaları ile CODESRIA veya CRASC¹ tarafından desteklenen araştırma projelerine yapılan katkıların çapraz okuması seçilmiştir.

1 CRASC (Sosyal ve Kültürel Antropoloji Araştırma Merkezi) 1992 yılında Oran'da kurulmuş ulusal bir araştırma kurumudur.

Teorik olarak bu çalışma, bir ağ içinde faaliyet gösteren ulusötesi aktör yaklaşımına dayanmaktadır (Batistella, 2006). Bir dizi akademik çalışmanın ışığında iki soru sorulmayı hak etmektedir. Devlet dışı aktörler olarak sekülerleşmiş ve İslamlaşmış iki entelektüel tipinin duruşuna, hangi koşullarda ağlar ördüklerine ve devlet sınırlarını aşarak ve yerel otoritelere meydan okuyarak bölgesel ve uluslararası sahnelere nasıl yatırım yaptıklarına bakmaya ihtiyaç vardır (Roseneau, 1990). Analizin sonuçlarına dayanarak, ikinci soruda, yürürlükteki rejimlerin baskısı karşısında her birinin dayanıklılık kapasitesinin ve başarısız olmasının ardındaki nedenleri ele almak önemli olacaktır. Dahası, sekülerleşenlerin ve İslamleşenlerin tarihsel ve siyasi kariyerleri boyunca yolları kesiştiğinden, her birinin temsilleri üzerindeki etkilerini anlamak için etkileşimlerini araştırmak belirleyici olacaktır. Aynı şekilde, Afrika gerçeklerinin her iki entelektüel tipinin stratejisi üzerindeki ağırlığı da mevcut araştırma için ciddi bir şekilde ilgi çekicidir. Çok az çalışma bu aktörlerin güzergahlarına ve uluslararası ölçekte ağa bağlı aktörler olarak duruşlarına odaklanmıştır. Ancak bu makalede küreselleşme ana tema değildir. Kıtanın marjinalleşmesi ve yoksullaşmasının yanı sıra (Bénichi, 2006) Afrika için yıkıcı olduğu göz önüne alındığında, bu yazıdaki analiz ağların gelişimi, mekansal ve zamansal sınırların ortadan kalkması ve aktörlerin ve müdahale alanlarının çoğalması üzerindeki etkilerini dikkate almaktadır (Ambrosi, 1999). Özetle, bu faktörler iki aktörün farklı tarihsel bağlamlardaki ulusötesiliğini açıklamamızı sağlıyor.

Bu çalışma, yukarıda bahsi geçen entelektüellerin eski ve yakın tarihte bağlantılar ördüğü hipotezinden yola çıkmaktadır. Bu konuyu çerçevelemek için şu hususların incelenmesi önerilmektedir:

1. Bağlantı fikrinin belirli aktörlerin zihninde nasıl ortaya çıktığı,
2. Yörüngelerinin ne olduğu ve sömürge ve sömürge sonrası bağlamların kısıtlamalarına nasıl tepki verdikleri,
3. Temsillerinin ne olduğu,
4. Kalıcı bağlantılar kurup kuramadıkları,

5. Sekülerleşenlerin başarısızlığının ve İslamlaşmanın hegemonik cazibesinin nasıl açıklanabileceği.

Bu soruların cevabı iki eksene dayanıyor. Birinci eksende analiz, Mağrip ve Sahra Altı Afrika'nın sekülerleşmiş entelektüellerinin Pan-Afrika ideali etrafında birleşerek sömürge karşıtı mücadele sırasında bağlarını nasıl güçlendirdiklerini ancak ulusal devletin inşası sırasında nasıl gerilemeler yaşadıklarını göstermeye odaklanıyor. İkinci eksende, İslamlaşanların sekülerleştirilenlerden nasıl farklı bir yol izlediğini açıklamak önemlidir. Sömürge döneminde marjinalleştirilen ve ulusal devlet tarafından baskı altına alınan İslamcılar, yeni bir özel bağlam sayesinde kamusal alanda ortaya çıkmış görünmektedir. Laiklerin aksine, İslamcı kendisini kıtadaki ve çok ötesindeki Müslümanları ilgilendiren ümmetin oluşumuna adanmıştır.

Sekülerleşen Entelektüel: Bağlılıktan Dağılmaya

Sekülerleşmiş entelektüel kavramının kullanımını iki motivasyona cevap vermektedir:

1. Başlangıçta hak ve özgürlüklere, ardından da bağımsızlığa yönelik ilk talepler, sömürge okulunda eğitim görmüş ve bu nedenle sekülerlikle daha fazla aşılınmış olan elitlere yönelikti (Diouf, 1993).
2. İkincisi, anayasalarında laikliğin yer aldığı ve toplumsal aktörlerin söylemlerinde laiklik kelimesini kullanmaya alışkın olduğu Sahra Altı ve Batı Afrika ülkeleri için geçerlidir (Holder ve Sow, 2013).

Ulusal bilinci beslediği, ülkesinin bağımsızlığı için mücadele ettiği ve kıtanın tüm entelektüelleriyle bağlantılar kurarak Afrika'nın kurtuluşu üzerine düşündüğü için sekülerleşmiş entelektüelin hakkını teslim etmek gerekirse de bu entelektüeller küreselleşme ve rejimlerin iflası karşısında Pan-Afrika idealini gerçekleştirememiştir. İlk aşamada ve yüzyılı aşkın bir süre boyunca ulusal projelerin ve Pan-Afrikanizmin tutkusuna kapılmış, ancak ikinci aşamada, ulusal devletlerin tükenişi ve zaman zaman savunduğu siyasi sistemlerin çöküşü karşısında hayal

kırıklığı yaşamıştır. Teorik düzeyde bu bakış açısı, belirli bir jeopolitik bağlam sayesinde kıtasal ve uluslararası ölçekte bir ağ kurabilmiş bir aktörün atipik bir örneğini sunmaktadır.

Entelektüelin ulusötesi boyutun teorileştirilmesinden çok önce var olmasının ötesinde hem siyasi ve ideolojik motivasyonlarında hem de duruşunda mevcut kavramsal çerçevenin ötesine geçtiği görülmektedir. Birçok yönden, onun deneyimi sezgisel bir karaktere sahiptir. Bu bölümde bu özelliğin altı çizilmektedir. Bunun açıklanması, küreselleşme lehine ağlarını güçlendirebilecekken, kıtasal sömürge düzenini nasıl aşabildiğini ve ulusal bağımsızlıktan sonra nasıl başarısızlık yaşadığını anlamak için olaylı yolculuğunun araştırılmasını gerektirmektedir.

Olaylı Bir Yolculuk

Bu güzergahı üç aşama karakterize etmektedir:

1. Sömürgecilik karşıtı mücadele,
2. Ulusal devletin inşası,
3. Canlanma.

İlk Pan-Afrika İdealinden Sömürgecilik Karşıtı Mücadeleye

Pan-Afrikanizm, 1893 Chicago toplantısı ve üç yıl sonra gerçekleşen Londra toplantısı sırasında doğdu ve Afrikalı entelektüellere birbirlerini tanıma ve bir araya gelme fırsatı verdi (Hengelela, 2016).

Yirminci yüzyılın başında Afrikalı entelektüel başka bir yörüngeye girmişti. Ya göçmen olarak ya Birinci Dünya Savaşı sırasında cephede ya da çalışmalarına devam etmek için kendini Avrupa topraklarında bulan entelektüel, başka fikirler, başka özgürlük ufukları keşfetti. Bu çerçevede, tüm sömürgelerden (Afrika, Kuzey Afrika ve Asya dâhil) entelektüelleri bir araya getiren en önemli girişim, *Sömürgelerarası Birlik'in (Intercolonial Union)* çalışmaları oldu. İki dünya savaşı arasında Üçüncü Enternasyonal ve Fransız Komünist Partisi tarafından kurulan

bu birlik, “Fransız sömürgelerindeki yerlileri bir araya getirmeyi ve politikleştirmeyi amaçlıyordu” (Ageron, 1988, s. 80). Bu son seçenek değildi. Komünizmin yükselişiyle karakterize edilen küresel jeopolitik bağlamda, bu entelektüeller için yeni ideolojik perspektifler açıldı. Böylece, Komintern tarafından Şubat 1922’de Brüksel’de düzenlenen Uluslararası Kongre’de, bu aydınlar emperyalizme karşı mücadele etme ve halklarının kurtuluşu için çalışma taahhüdünde bulundular. Bu tavsiye 1945 yılında Manchester’da düzenlenen beşinci Pan-Afrika Kongresi’nde de kutsandı (Dieng, 2011). Bu bağlamda, Pan-Afrikanizm Avrupa solunun fikirleriyle aşılınmış ve sömürgecilik karşıtı elitlerin oluşumu için bir pota haline gelmiştir (Dewitte, 1995).

Önceki tarihsel retrospektiften hareketle, sekülerleşmiş akımın diaspora destekçilerinin, siyasi eylemlerinin sağladığı sosyal statüleri ve sömürgeleştirildikleri toplumların beklentileri tarafından modellenen bir davranışın dayattığı rolleri sayesinde aktörler olarak davrandıkları ileri sürülebilir (Passeron, 2001).

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sömürgecilik, sömürgeleştirilen halkların temsilcileri tarafından dile getirilen eşit hak ve özgürlükler için yapılan ilk gösteriler karşısında radikalleşti. Bu durum karşısında, Avrupa tarzında eğitim almış entelektüeller, sömürge rejimlerine tepki göstermek için daha iyi bir konuma sahip oldular. Bu toplantılarla ilgili olarak dört önemli olaydan bahsetmek gerekir. İlki 1953 yılında Gana’nın Kumasi kentinde gerçekleşti (Sherwood, 2016). N’Krumah tarafından düzenlenen ve entelektüellerle siyasetçileri bir araya getiren bu konferans, Batı Afrika’nın kalkınmasına ve milliyetçi hareketlerin koordinasyonuna odaklanmıştır. İkinci Konferans Nisan 1958’de Akra’da düzenlenmiş ve Afrika’nın yeni bağımsızlığını kazanan ülkelerinden (Kuzey Afrika’dan Fas, Tunus, Libya ve Mısır dâhil) delegelerin yanı sıra Cezayir’in de aralarında bulunduğu kurtuluş hareketlerinin temsilcilerini bir araya getirmiştir. Bu toplantı, delegasyonun Birleşmiş Milletler Şartı ilkelerine bağlılığını teyit etmiş ve sömürge altındaki ülkelerin kendi kaderini tayin etmesine ilişkin kararları kabul etmiştir (Sherwood, 2016). Bu olaylardan çıkarılması gereken sonuç, 1950’ler

boyunca, ayrılıklar ortaya çıkmaya başlasa da bir Afrika bağlantısı oluşturmuş olmalarıdır.

Birçok gazete entelektüellerin bir araya gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak çeşitli nedenlerle bu gazetelerin birçoğunun ömrü kısa oldu (Martin, 2016). Bunlar arasında *Présence africaine* dikkat çekmeyi hak ediyor. Yazarlar, siyasetçiler ve düşünürler arasında bir diyalog ve fikir alışverişi forumu olmasının yanı sıra, sponsorlarının biri 1956'da Paris'te, ikincisi 1959'da Roma'da olmak üzere iki kongre düzenlemesine de olanak sağlamıştır (Martin, 2016). Basının siyasi bir araç haline geldiği bu alanda, dikkatimizi Haziran 1956'da FLN tarafından Cezayir Devrimi organlarının vizyon ve pozisyonlarını ifade etmek üzere kurulan *El Moudjahid* gazetesine çevirmek önemlidir (Remaoun, 2015, ss. 135-36). İlk çıkışından Cezayir'in bağımsızlığına kadar Kuzey Afrika ve Sahra Altı Afrika gazetede önemli bir yer işgal etti. İster ilk toplantılarında ister bölgesel konferanslarda ister dergi ve gazeteler aracılığıyla olsun, sömürgecilğe karşı mücadeleye bağlılık Afrikalı entelektüelleri birleştirecek temel uzlaşmayı oluşturmuştu. Bu bağlantı, sömürge sonrası dönemde de dayanışmalarını sürdürmüş ancak yeterince uzun sürmemiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan, sekülerleşmiş entelektüelin ulusötesi bir aktör haline geldiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumuyla sadece sömürge düzeninin kısıtlamalarından kurtulmakla kalmamış, aynı zamanda yeni kimlik biçimlerine de yol açmıştır (Cohen, 2005). Dolayısıyla, sömürgecilik karşıtı mücadelede harekete geçmek için farklılıklarını aşabilen belirli bir aktör tipiyle karşı karşıyayız. Ancak, ulusal devletin iniş çıkışlarıyla karşı karşıya kalan bu aktörün ideolojik pozisyonları kısa süre içinde Pan-Afrika projesini etkileyecektir.

En önemlisi de ağa bağlı aktörlerin çalışmalarının karmaşık olmasıdır. Her bir grubun yörüngeleri, çıkarları ve dile getirdikleri değerlerin iç içe geçmesi nedeniyle karmaşıklığını tanımlamak zor olsa da Afrika örneğinde, davanın savunucularının gündeminde öncelikli olan sömürgeleştirilmiş ülkelerin kurtuluşu için kaynakların seferber edilmesine

tanık olunabilir (Kolonomos, 1998). Bu gerçeklik, ağların işleyişinde “grupların ve bireylerin yaşamlarını karakterize eden onaylama ve geri çekilme değişimlerinin dinamiklerinin” gücünü onaylayan analistler tarafından da desteklenmektedir (Kolonomos, 1998, s. 217). Ancak bu hususların ötesinde, bu aktörün sömürge düzeninin hâkim olduğu Afrika sahasında devletlerarası ilişkileri etkileyen çalkantıların kökeninde yer aldığını belirtmek gerekir.

Postkolonyal Dönem

Bu, çoğu siyasetçi ve hatta devlet başkanı olan Afrikalı entelektüeller arasındaki ilişkilerin gelişiminde çok önemli bir aşamayıdır. Yirmi yılı aşkın bir süredir Mağrip'teki ve özellikle de Sahra Altı Afrika'daki elitler arasındaki ilişkiler yoğun bir gelişmeye tanık oldu. Bu yakınlaşma esas olarak iki kutupluluk ve Bağlantısızlar Hareketi'nin ortaya çıkışıyla desteklendi. Bu jeopolitik bağlamda, yukarıda bahsedilen bölgelerden gelen entelektüeller, bölgesel ve uluslararası forumlarda bir araya gelerek, Yeni Bağımsız Devletlerin ideolojik kaygılarını tartışmış ve ekonomik ve sosyal kalkınma politikalarını savunmuşlardır. Sömürge gecesinde acı çeken entelektüeller için tartışılan konuların Afrika'nın topyekûn kurtuluşu temasının ötesine geçemediği kesindir; Pan-Afrikanizm onların siyasi grameri olarak kalmıştır. Cezayirli akademisyen C. Slimane'nin de belirttiği gibi, sömürge sonrası iki on yıl boyunca ortaya çıkan talepler, Afrika ülkelerinin dış politikasının ve entelektüellerin tartışmalarının temelini oluşturan ulusal bağımsızlık mücadelesi aşamasının devamının bir parçasıydı (Chikh, 1999). Pan-Afrika Festivallerinde, Afrika Birliği Örgütü (OAU) zirvelerinde ya da akademisyenler, yazarlar ve sanatçılar arasındaki toplantılarda ideoloji vardı; tutkulu tartışmaları besledi ve her zaman yeni sömürgecilik ve emperyalizme karşı mücadeleyi ele alan kararların oylanmasını belirledi. Sekülerleşmiş Mağripli ve Afrikalı elitlerin bu yaklaşımı beklenen sonuçları vermedi. Afrika toplumlarının karmaşık gerçekliğinin algılanmasında belirli bir dogmatizmin ve aynı yaklaşımı paylaşmayan entelektüellerin marjinalleştirilmesinin kökeninde, bu düşünce ekolünün 1980'lerin ortalarında düşüşe geçmesi yatmaktadır (Copans, 1990).

Sekülerleşmiş entelektüellerin ulusal devletin inşa sürecine yirmi yıllık katılımlarının sonuçlarının yakından incelenmesi, onların pozisyonlarına atıfta bulunmadan nihai bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Ancak yine de bu hususta bazı açıklamalar yapılabilir. Birincisi, kurtuluş savaşına katılan her aydın için ulusal çabaya katkıda bulunma tutkusu, yeni devleti bekleyen sefalet, kıtlık ve cehaletle mücadele gibi sorunlar karşısında bazılarının saf retorik olarak gördüğü fikir tartışmalarına üstün gelmiştir. Fikir sağlayıcı rolünün büyümesine kapılarak, toplumun gerçekleri göz ardı edildiği sürece, gerçekleşmesi beklenenin tam tersi bir etki yaratan kurumlar veya ekonomik ve sosyal politikalar (başka bir düşüncenin) projelerini ithal etti (Copans, 1990). İkinci olarak, sekülerleşmiş entelektüel, tek yönlü bir düşüncenin yerleşmesine katkıda bulunarak, ulusal devlet anlayışını ve her türlü eleştiriden arındırılmış bir iklimde ortaya çıkan ulusal politikaları hâkim kılarak, otokrasilere ve askerî rejimlere giden yolu açmıştır. Bu durum, Afrika tarihini (Kuzey Afrika dâhil) karakterize eden siyasi istikrarsızlıkta yeni bir sayfa açtı. O zamandan beri, sekülerleşmiş düşüncenin hayal kırıklığına tanık olunmaktadır. Otokratik devletler tarafından hayal kırıklığına uğratılan, anlam ve bilgi üreticisi rolüne artık inanmayan yurttaşları tarafından reddedilen ve baskıya maruz kalan meslektaşları tarafından kuşkuyla karşılanan sekülerleşmiş entelektüel, vicdan azabıyla maluldür. Teoride ulusötesi aktör her türlü egemenlikten azade olarak tanımlanır (Cohen, 2005, s. 7); bu durum kendisini ulusal devletin hizmetine sokan sekülerleşmiş entelektüel için geçerli değildir.

Bir hayal kırıklığından diğerine, sekülerleşmiş entelektüeller, özellikle de Sahra Altı, kendilerini birleştiren ideal Pan-Afrikanizm buharlaşmaya başladığı sürece artık dayanışmalarını sürdürmeye çalışmadılar. Ulusal, bölgesel ve uluslararası planlar karşısında perişan oldular, dağılma ve başıboşluk yaşadılar. Bu başarısızlık, devlete meydan okumak ve uluslararası sahneyi bozmak isteyen ulusötesi aktörün durumunda gerekçesini buluyor. Bu bağlamda, bir ağ aktörü olarak hareket eden entelektüel sorunsalına bir cevap verilmiştir. Buradaki amaç,

entelektüelin sömürge düzenini aşarak nasıl uluslarüstü bir konum elde ettiğini ve ulusal devlet karşısında Pan-Afrika idealinden umudunu nasıl kestiğini göstermektir.

Bu bölümü sonlandırmak gerekirse, küreselleşmenin önemi, etkilerinin iki yönlü olduğunu vurgulamaktadır. Böylece, Mağrip ve Sahra Altı toplumlarının zaten zayıf olan direncini etkilerken, iletişim teknolojileri sayesinde devletler arasındaki sınırları silmiş, milliyetçilikleri azaltmış ve dünya zamanını tetiklemiştir (Laidi, 1998). On yılı aşkın bir süre dolaştıktan sonra, Mağrip ve Batı Afrika'dan seküler entelektüellerin yeni bir bağlantı perspektifi ortaya çıkmaktadır.

Yeniden Canlanma

Mağrip ülkelerinin kapasiteleri göz önünde bulundurulduğunda, henüz başlangıç aşamasında olsalar da akademik ve kültürel değişimlerde yeni entelektüel bağlantılar ortaya çıkmaktadır. Bunlar bize yeni bir başlangıç gibi görünüyor. Bu yeni bağlantıların temelleri Afrikalı öğrencilere burs verilmesinde ve akademik toplantılar ile kültürel etkinliklerin düzenlenmesinde aranmalıdır.

Cezayir, 1960'ların başından bu yana üniversitelerine birçok Afrika ülkesinden öğrenci kabul etmeye başlamıştır. Verilen burs sayısı 1990'larda 748 civarındayken 2017'de 10.000'e ulaşmış olduğu düşünülmektedir (Chikh, 1999). Yararlanıcı öğrenciler çoğunlukla Sahra Altı ülkelerden gelmekte ve özellikle doğa bilimleri ve kısmen de sosyal bilimlerle ilgilenmekteydiler. Üniversitelerine kayıtlı Afrikalı öğrenci sayısı 14.000'i aşan Fas ile karşılaştırıldığında Cezayir, elitler arasındaki ilişkilerin geliştirilmesinde bir araç olarak yükseköğretimin öneminin farkına varamamıştır (Notes de Campus France, 2017). Bu eksiklik bilimsel araştırma yapıları düzeyinde de görülmektedir. Şu anda sosyal bilimler alanında Afrikalı kuruluşlarla ilişkilerini sürdüren az sayıdaki kurumdan biri Sosyal ve Kültürel Antropoloji Araştırma Merkezi'dir (Fransızca: *Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle*, CRASC). Bu merkez birkaç yıldır CODESRIA ile işbirliği yaparak yılda iki kez yayınlanan *Afrika İncelemeleri Kitabı'nın* (ARB) Fransızca

baskısını ve Afrika üzerine farklı alanlardaki inceleme kitaplarını koordine etmektedir. CRASC tarafından incelenen konular arasında Mağrip ve Batı Afrika arasında insanların, malların ve fikirlerin hareket alanı olarak Sahra da yer almaktadır.

Henüz başlangıç aşamasında olan bu akademik faaliyetlerin yanı sıra, her yıl ekim ayında Cezayir’de düzenlenen Uluslararası Kitap Fuarı kapsamında düzenlenen “Esprit Panaf” bölümünün önemini altını çizmek gerekir. Bu etkinlik sırasında Afrikalı romancılar, akademisyenler ve düşünürler eserlerini sunmak, Afrika gerçekleriyle ilgili konuları tartışmak, tanınmak ve Cezayirli entelektüellerle bağlantı kurmak üzere davet edilmektedir.

Sekülerleşmiş entelektüel bağlantılarında devletle karmaşık bir ortak-yapıcı ilişki sürdürür (Lacroix, 2018). Dahası, çoğu Afrika ülkesinde ulus devlet doğası gereği otoriter olduğundan, bilgi sahibinin hükümetlerin vesayeti dışında hareket ettiğini hayal etmek zordur. Bu kısıtlama bizi onun ulusötesileşmesinin sınırlarına getiriyor. Az önce sunulan canlanma projeksiyonu daha çok bir gözlem niteliğindedir. Bu canlanmanın söz konusu entelektüellerin kaygılarına hitap etmediği kanıtlanmıştır. Bu nedenle, devletlerin elitler arasında alışverişi teşvik etme kapasitelerinin gerisinde kalmaktadır; yine de sekülerleşmiş entelektüelin mutsuz bilincini karakterize eden kendi içine çekilme ve hayal kırıklığının, onun dağılmasının ve gezinmesinin kökeninde nasıl yer aldığını da göstermektedir.

Alışılmadık Bir Vizyon: Sekülerleşmenin Başarısızlığı

Vizyondaki bu dağılım, bu tür entelektüellerin farklılaşmış temsillerinde ortaya çıkar. Bu bağlamda farklılaşmış temsillerin analizi üç başlık altında ele alınabilir:

- (1) Mesafeli yaklaşımlar,
- (2) İdeolojik konumlandırma,
- (3) Düşüncenin parçalanması.

Farklılaştırılmış Yaklaşımlar

Başlangıçta Pan-Afrikanizm “*bir fikir ve duygu hareketiydi*” (Legum, 1965, s. 132). Her tepki grubu gibi, sömürgeleştirilmiş toplumların iç gerçeklerine ve uluslararası jeopolitik bağlama göre gelişmiştir. Bu perspektifte, aktörler bile sosyal durumlara dair algıları ve felsefi ya da ideolojik inançları doğrultusunda yeni kavramlar oluşturmaktadır. Bu açıdan Pan-Afrikanizm, herhangi bir fikir veya siyaset hareketinin evrimini karakterize eden bu dinamikten kaçamaz. Pan-Afrikanizm’e damgasını vuran ve entelektüelleri kategorize eden yaklaşımlar arasında en önemli görünen iki tanesini muhafaza etmek mümkündür: Şeyh Anta Diop’un ve Leopold Senghor’un anlayışı. Her iki yazar da yeni toplumsal ve siyasi verileri dikkate alarak başka ufuklara açık olmaya çalışsa da kültüralist bir yaklaşımı benimsemektedir.

Cheikh Anta Diop istisnai bir entelektüeldir (Goma-Thethet, 2005). Birçok bilimsel eserin yazarı olan Diop, ateşli bir milliyetçi ve Profesör William Edward Burghardt Du Bois ile tanışmış aktif bir Pan-Afrikanisttir (Goma-Thethet, 2005, s. 115). *Siyah Afrika: Federe Devletin Ekonomik ve Kültürel Temeli* (Fransızca: *Fondements économiques et culturels d’un Etat fédéral d’Afrique noire*) adlı kitabında Afrika’nın birliğini savunur. Bu nedenle de federal bir devletin kurulmasını savunmaktadır. Afrika tarihinin yeniden ele geçirilmesini talep ederken, tarih bilinci olmadan, dağınık ve izole edilmiş Afrika’nın farklı halklarının bir perspektife sahip olamayacağını belirtmektedir (Goma-Thethet, 2005, s. 117). Siyah Afrika tarihinin önemini vurgulayarak, eski Mısır tarih yazımının ideolojik amaçlarla kıta tarihinden çıkarıldığını belirtmiştir. Aynı şekilde, tarihin yazıldığı şekliyle Afrika’yı insanlığın ve medeniyetin ilk evi olarak tanımlama eğilimindedir. Bu şekilde ilerlediğinde, Şeyh Anta Diop’un özcü mantığının bir parçası olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Arap-Berberi Kuzey Afrika’yı dışlayarak Siyah Afrika’nın kültürel birliğini savunduğunda önyargıya düşmekten kaçınmadığı açıktır. Afrika birliği yaklaşımındaki bu ikilik sayesinde Şeyh Anta Diop, Mağripli entelektüelleri Batı Afrika’ya yakınlaştıracak bağlantıları görmezden gelmiş görünmektedir (Goma-Thethet, 2005).

Leopold Senghor da benzer bir duruşla siyahilik (*negritude*) kavramını savunur. Kendisi Afrika tarihine ve kültürüne damga vurmuş büyük bir entelektüel ve siyasi figürdür. Siyahiliği tanımlarken, aklı söylemsel olan Beyaz'a kıyasla siyahinin sezgisel bir akla sahip olduğunu yazar (M'bokolo, 1980). Başından beri kültüralist bir duruş benimsemiştir. Bu iz onun Afrikalılık anlayışını etkilemiştir. Bu bağlamda şöyle demektedir: “Afrikalılığı genellikle Arabizm ve siyahi değerlerin tamamlayıcı ortak yaşamı olarak tanımladım. İlk aşamada, melezleme yoluyla bu ortak yaşamın ilk olarak ırklar ve etnik gruplar düzeyinde gerçekleştiğini göstermeye çalışmak istiyorum.” (Diagne, 2006, s. 106). Pan-Afrikanizm arenasında boş yere yaygara koparılan *negritude*, bir çıkmaza yol açmıştır. İki düşünürün kavramlarının kapsamlı bir şekilde incelenmesinden, Pan-Afrikanizm'in kültürel düşüncelere geri döndüğü ortaya çıkmaktadır. Sömürge sonrası Afrika Devleti'nin karşılaştığı siyasi, sosyal ve ekonomik zorluklar karşısında böyle bir tezin direnmesi mümkün değildir. Jeopolitik gerilimlerle dolu uluslararası bir iklimde ideoloji meşru bir değerler sistemi haline gelmişti. Sonuç olarak, siyasi denkleme dâhil olan sekülerleşmiş entelektüeller, birçoğu için, kendilerini Pan-Afrikanizm'e yönelik farklı yaklaşımlarla ilişkili olarak konumlandırmak zorunda kaldılar.

İdeolojik Konumlandırma

İdeolojik sahada Afrikalı entelektüellerin iki kategorisi vardır: Marksistler ve milliyetçiler. Eğer birincisine Marksist felsefeyi benimseyen herkes dâhil edilecekse, daha heterojen olan ikincisine Arapçılık taraftarları, İslami gruplar, kendilerini sosyal demokrat ilan edenler ve sosyalizm savunucuları dâhil edilmelidir.

Marksistler söz konusu olduğunda, bu kuşak, özellikle Avrupa'da sürgün ya da göçmen olarak buldukları dönemde komünist ideolojinin cazibesine kapılmış entelektüellerden (sendikacılar, ulusal kurtuluş hareketi aktivistleri ve akademisyenler) oluşmaktadır. Ulusal bağımsızlıktan sonra iktidara gelen ekiplerin bir parçası olarak ya da organik bir entelektüel işlevi üstlenerek bu düşünce okulu, eski Sovyetler

Birliği ülkelerinin kalıplarını takip ederek Kuzey-Güney tahakküm ilişkilerini, ulusal devletin inşasını ve ekonomik kalkınmayı analiz ederken Marksist teorik çerçeveleri benimsemiştir. Marksist öğretinin hâkim olduğu bir ortamda entelektüel, saldırgan bir duruşla karakterize edilmişti. Bu entelektüeller dogmatikleşerek ideolojiye hapsolüyor, ötekiliği reddediyor ve sivil toplum, toplumsal hareketler, kamusal özgürlükler ve demokrasi gibi kavramları reddediyor (Copans, 1990). Bu tutumuyla Mağripli entelektüeller ile Batı Afrika arasındaki yaklaşımları etkilemektedir. Sonuç olarak, iki bölgenin elitleri ideolojik bağlar nedeniyle bölümlere ayrılabilir. Aynı vizyonu paylaşmayan İslamileşmiş elitlerin marjinalleştirilmesi daha sonra kendi intikamını alabilir. Bazı Afrika ülkelerinde Marksist entelektüeller iktidardaysa da diğerlerinde ülkenin kaderine hükmedenler milliyetçilerdir.

Bu ikinci kategoriye gelince, onların duruşu oldukça farklıdır. Bu sistem içerisinde, Arapçuların önünü açmak için ilk aşamada sosyalizmi savunanlar baskın çıktı. Birinciler Pan-Afrika idealine sadık kalırken, zafer kazanmış Arapçılığa kapılan ikinciler entelektüel kaygılarını Arap dünyasına yöneltmiş ve sonuç olarak İsrail-Filistin çatışmasına odaklanmışlardır. Ne yazık ki bu ilgi, Mağripli entelijansiyanın Afrika sahasından uzaklaşmasına neden oldu. Açıkçası, nesnel bir inceleme gerektiren durumlarda milliyetçilik entelijansiyanı körleştirmektedir. Süreksiz tarihsel inşası duygusal bir yükten kopmadan yapılmış kültürel eserlerden oluştuğu için Afrikalı milliyetçi entelektüel dağınıklık ve yalnızlıktan kaçamaz.

Sekülerleşmiş entelektüel, bilinçli ya da naif bir şekilde olumsuzlama ve Araplaştırma faaliyetlerine girişerek “*şovenizmin hiçliğine ve umutsuzca geri dönüşüne*” (Fanon, 1987, s. 134) saplanır. Yönünü kaybetmesi, uzun süre yerleşik kalamaması, özgün bir düşünce ortaya koyamaması, ideolojik ve kültürel bir tabana kök salamaması nedeniyle rant ve ayrıcalıkların cazibesine kapılarak bir kamptan diğerine savrulur ve siyasi ya da dinî rekabetlerde kullanılır (Fanon, 1987, ss. 136-137). Çokuluslu şirketler ve ulusal oligarşiler tarafından kana bulan bir kıtada, iç savaşlar ve terörizm tarafından zayıflatılmış devletler karşısında

ve açlık ve hastalığa maruz kalan bir nüfusun ortasında, sekülerleşmiş entelektüel çaresizdir. Bilinci uyandırma ve siyasi iktidarı eleştirme rolünü üstlenmek için elinde ne gibi bir alternatif kalmıştır?

Talihsiz Bilinç ve Düşüncenin Parçalanması

Sekülerleşmiş felsefe için hayal kırıklığı aşaması, inşası için çok tutkulu oldukları sömürge sonrası devletin ulusal projesinin başarısızlığa uğradığı 1980'lerden itibaren konumlandırılabilir. Otoriter rejimlerin sertleşmesi, entelektüel protestocuların hapsedilmesi, sürgün ve ölümcül sessizlik bu hayal kırıklığını daha da derinleştirdi. O zamanlar, küresel ve bölgesel ölçekte jeopolitik çalkantılarla daha da ağırlaşan talihsiz bir bilinç ve düşünce parçalanması dönemi.

Ulus devletin ilk yirmi yılı boyunca, Mağrip ve Sahra Altı Afrika'nın sekülerleşmiş entelektüelleri, büyük bölümü ideolojik olarak sosyalizme dayanan ülkelerinin ulusal projesinde tam anlamıyla seferber oldular. Sömürgeci istismarın harap ettiği toplumların gerçekleriyle yüzleştiklerinde, ekonomik ve sosyal kalkınma için tüm kaynakları seferber etmekten başka seçenekleri yoktu. Ne yazık ki bu bakış açısı, engel olarak algılanan gelenek ve popüler kültürün geliştirilmesine zarar verecek şekilde hayata geçirilmiştir. Bu projeksiyonda, aynı yaklaşımı benimsemeyen her entelektüel marjinalleştirildi, hatta bazen baskı altına alındı. Bununla birlikte, ulusal projeye ve Pan-Afrika ideale ikna olmuşken, kısa süre sonra çaresizce siyasi istikrarsızlığa, güvensizliğe ve baskıya tanık oldu. İktidarın otoriterliğe doğru bu kayışı Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla hızlandı. Bu olay, Mağrip ve Sahra Altı Afrika ülkelerinin zaten iç ekonomik krizlerle sarsıldığı ve savunmasız toplumları uluslararası finans kuruluşlarının dayattığı önlemlere maruz bıraktığı bir zamanda meydana geldi. Yerleşik monolitik düzenin sarsıntıları sırasında, hayal kırıklığına uğramış sekülerleşmiş entelektüelin vizyonu (kendini kaybetmiş) bulanıklaştı. Varoluşsal durumuna ilişkin sorular, vicdan azabını takip etti.

Mutsuz bilinç olarak adlandırılan şey, sekülerleşmiş kişinin duygulanımını ve hayal gücünü etkileyen her şeyle akıl arasındaki kopuş

anlamına gelir. Bu çerçevede, pek çok düşünür, romancı ve akademisyenin ister dinî, ister etnik, ister ulusal olsun, kendi toplumlarına karşı sadakat ve doğruyu söyleme duygusuyla nasıl lekelendiğini görüyoruz (Saïd, 2001). M. Diouf (1993, s. 37) entelektüeli konumlandırırken onu “kefaret ödeyen, uzlaşmacı ve isyankar bir kurban” olarak tanımlar. Gözyaşını açığa çıkararak bu diyakronik tanım, Gramsci'den ödünç aldığı ve geleneksel entelektüel ile modern entelektüel arasında işlettiği dikotomide teyit edilir (Diouf, 1993). Özünü oluşturan çelişkinin ötesinde, mutsuz bilinç Afrikalı entelektüelin durumundan doğmuştur. Sefaleti yurttaşlarıyla paylaşmazsa baskıya maruz kalır. Mevcut rejimlerden kaçmanın yanı sıra kendisi de sürgüne gider (Kom, 1993). Dolayısıyla bu entelektüelin bir yerlerde bir talihsizliği sürüklediği görülüyor. Achille Mbembe, Michel de Certeau'nun “soykütüksel talihsizlik” ifadesine atıfta bulunarak bu durumu betimliyor: “Bizi bir yerlerde doğup büyüyen ve istesek de istemesek de seçmemiz, meşrulaştırmamız ya da ayırmamız mümkün olmayan bir soya kaydedendir” (Mbembe, 1993, s. 87). Aslında sekülerleşmiş entelektüelin bu yanlış macerası onun varoluşsal durumunun bir yansımasıdır. Akıl ve gelenek arasında sıkışıp kalan entelektüel, ince eleyip sık dokumaya, kendini aramaya ve hayatın anlamına ilişkin sorularda kaybolmaya çalışmaktadır. Bu ızdırıp, inkar etse de entelektüeli terk edecek gibi görünmüyor.

Bu açıdan bakıldığında, farklılaşan yaklaşımlar, ideolojik konumlanmış ve düşünce ufalanması, kültürel ve kimlik temelli tikelciliklerin ağırlığına ve sömürge karşıtı milliyetçiliğin evrensel ölçekte projelendirilememesine işaret etmektedir (Badie ve Smouts, 1995, s. 39). Bu faktörler, sekülerleşmiş entelektüellerin etrafında toplandığı Pan-Afrika projesinin somutlaşmasını engellemede belirleyici olmuştur. Bu durumda, bu aktör “parçalanmaya” uğrar (Batistella, 2006, s. 213). Bu, ağlarını kaybederek kendini parçalanmış bulduğu anlamına geliyor. Yerelde çözülmüş ve küreselleşmenin yarattığı diğer alanlara dağılmış olarak bağlantılarının sonunu imzalamıştır. Sekülerleştirici perspektifin gelişiminden şu sonuç çıkarılabilir: Afrika'nın kurtuluşu için seferber olan söz konusu aktör, verili bir tarihsel bağlamda kıtasal bir

konum elde etmiştir. Bununla birlikte, ulusal bağımsızlıktan sonra, yerel kültürün geri dönüşü ve kimliklerin yükselişiyle kendi hayal kırıklığına tanık olurken, toplumundaki değişimleri kavrayamadı veya felsefesini hâkim kılmak için devlete karşı koyamadı. Dolayısıyla bu başarısızlık, Mağrip ve Batı Afrika'daki entelektüellerin bu düşünce ekolünden kopmasına yol açtı. Bu açıdan bakıldığında, bu araştırmada ortaya konan çalışma hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

Konumuza, yani sekülerleşmiş olana dönecek olursak, bu aktör bölgesel bir topluluk inşa etmekte başarısız olmuş, kolektif özdeşleşme mekanizmalarının krizinde kutsalın geri dönüşü sayesinde İslamlaşmış olanın yükselişi onun ulusötesi davranışını desteklemiştir (Badie ve Smouts, 1995). O zamandan bu yana, İslamcı hareket Pan-İslamcı bir boyut kazandığından artık Pan-Afrikanizm'den söz edilemez.

İslamlaşan Entelektüel: Marjinalleşmeden Hegemonyaya

Ulusal devlet tarafından toplumun çeperlerinde reddedilen ve sekülerleşmiş entelektüel tarafından gerici bir aktör olarak algılanan İslamlaşmış entelektüeller, Arap dünyasında İslamcılığın yükselişi ve uluslararası sahnedeki jeopolitik çalkantılarla karakterize edilen çok merkezli bir dünyanın ortaya çıkması sayesinde Mağrip ve Sahra Altı Afrika'da ortaya çıkmıştı (Badie ve Smouts, 1995, s, 70). Marjinalleştirilmesinden ulusal ve bölgesel kamusal alana hükmetme cazibesine geçişini kavramak için, bu yazı ilk olarak İslamlaşmanın uzun zamanına ve tortulaşmasına bakıyor; bunun etkileri onun ulusötesi itibarını oluşturdu, ikinci olarak, onun dünya temsillerini şekillendiren birikimlerini inceliyor. Bu süreçte “uzun zaman” kavramı sık sık gündeme gelmekte ve İslamlaşmanın birikimsel etkilerini netleştirmeye hizmet etmektedir.

Sahra Altı Afrika'da Uzun Zaman ve İslamlaşmanın Tortulaşması

F. Braudel'e göre uzun zaman, olayın ötesine geçer. Bunu şu şekilde tanımlar: "Yavaş tarihin katmanlarıyla ilişkili olarak, tarihin bütünlüğü bir altyapıdan hareketle yeniden düşünülebilir" (Braudel, 1958, s. 734). Bu anlayışta, coğrafi, sosyal, siyasi, ekonomik gibi tüm kısıtlamaların dikkate alınması gerektiğini vurgular. Sahra Altı Afrika'da İslamlaşmanın başlangıcını tespit etmek zordur. Ancak 8. yüzyılda Kuzey Afrika'dan gelen Müslüman tüccarlar tarafından yeni yolların açılmasıyla başladığı kabul edilmektedir (Djebbar ve Moyon, 2012). O zamandan bu yana kervanlar, ulemalar ve seyyahlar yüzyıllar boyunca Sahra'yı boydan boya geçerek özellikle Batı Afrika'nın yavaş ve sessiz bir şekilde İslamlaşmasına yol açmıştır. Bu çerçevede uzun zaman olarak adlandırılan şey, İslami bilginin çökmesi İslamlaşmanın jeolojik çağına benzemektedir. Bu uzun zaman üzerine düşünüldüğünde şu üç husus ortaya çıkmaktadır:

- (1) Kökenlerden kolonileşmeye,
- (2) Sömürge sonrası dönemde İslamlaştırılanların ötekileştirilmesi,
- (3) Jeopolitik bağlam ve İslami aktörün hegemonik cazibesi.

Bu tarihsel duraklar aracılığıyla, İslami olanın duruşunun çözülmeyen ve yok olmadan siyasi olumsuzluklara nasıl uyum sağladığını göstermeye çalışalım.

Kökenlerden Kolonileşmeye

9.yüzyıldan 19.yüzyıla kadarki zaman aralığı uzun bir dönemdir. Bir gerileme yaşamış olsa bile, İslamlaşma bu dönemde hiçbir zaman durmamıştır.

İlk Arap tarihçiler tarafından "Bilad Es Sudan" olarak adlandırılan Batı Afrika'da İslamlaşma, ilk aktörlerin (tüccarlar, gezginler) başka hedefleri olsa da etkileşimleri İslam'ın yayılmasında etkili olan çeşitli sosyo-ekonomik ve siyasi faktörlerin sonucudur. Dolaylı bir şekilde

gerçekleşen bu yayılmada, Afrika'nın kuzeyinden Bilad Es Sudan'a doğru ilerleyen Berberi kabilelerinin, ya Sahra'yı geçmeye alışkın göçebeler oldukları için ya da Arapları uzakta tutmak ve böylece Batı Afrika ile ilişkilerin tekeliğini sağlamak için bir bariyer kurma çabasının rolü olduğu kabul edilmektedir (Cuoq, 1984). Bu bağlamda, Peder Joseph Cuoq, Bilad Es Sudan halkına yakınlıkları nedeniyle yavaş yavaş Batı Afrika'ya yerleşen üç Berberi kabilesinin varlığına dikkat çekmektedir. Bunlar Afrika'nın batısında Senegal Nehri ve Nijer yakınlarına yerleşen Massuffas, Guddalas ve Lamtunas'tır. Bu Berberi kabileleri bu bölgede yaşayarak birbirini takip eden iki fatihin gelişini kolaylaştırmışlardır: Almoravidler ve Saadiler. İlki 11. yüzyılda Afrika'ya, aslında Moritanya olarak adlandırılan Chenguit beldesinden girmiştir (Norris, 1990). Dahası, Guddala ve Lamtuna'ya dayandıkları için, yerel halkın zihniyetini İslam'ın titiz bir uygulamasıyla belirlemişlerdi (Norris, 1990). İslam'ı yaymaya daha az meyilli olan ikinci hanedan olan Saadiler, Al Mansour'un hükümdarlığı altında, 1591 yılı civarında Moritanya'nın kuzeyini işgal etmiş ve Timbuktu'ya bir sefer düzenlemişlerdir (Weiner, 1990). Bu hanedanlardan Almoravidler Afrika İslam'ında silinmez izler bırakmıştır.

Mağrip krallıklarının gerilemesi ve kıyılarının Avrupalılar (Portekizliler, İspanyollar) tarafından fethedilmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişile birlikte Batı Afrika'ya yönelik akınlar nadir hale geldi. Ancak İslamlaşma devam etti. İslamlaşma bu dönemde ulemanın ve tarikatların işi haline geldi. İbn Batuta ve El Bakri gibi bazı seyyahlar ve diğerleri, âlimlerin ve eğitimli insanların akın ettiği şehirleri tasvir ederler (Sy Habib, 2014). Tüm bu müstesna kişiler arasında Abdülkerim el Maghili'ye ayrı bir önem atfedilmektedir.

Bugünkü Adrar vilayetinde bulunan Tamentit Yahudilerine karşı 1492'de yaptığı savaştan sonra El Maghili daha güneye bir yolculuk yaptı ve Air üzerinden Kano'ya gitti (Moumouni, 2016, s. 305). Daha sonra Gao'ya dönerek Kral Mohamed Askia tarafından kabul edildi ve onun danışmanı oldu ve böylece Songhai İmparatorluğu'ndaki İslam uygulamaları üzerinde önemli bir etki yaratabildi (Moumouni, 2016, s. 323). Mağililer,

Nuru El Zaman (Zamanın Işığı) olarak bilinen Şeyh Osman Dan Fodio (1754-1817) gibi bir âlimler kuşağını birçok yönden etkilemiştir. Şeyh Osman eserlerinde Abdülkerim el Maghili'nin düşüncelerinden ilham almıştır (Moumouni, 2016). Bu bağlamda *Sirac el-ihamm ma yhtag fi hada Zaman*'dan (o dönemde takip edilmesi gereken ana kurallar konusunda kardeşlerin rehberi) bahsetmek gerekir (Moumouni, 2016, s. 307). Afrika'daki el Maghili deneyiminden yola çıkarak iki hususun altını çizmek gerekir. Birincisi, İslamlaşma hiçbir zaman durmamıştır ve ikincisi, İslami bilgiyi geliştirmeye ve yaymaya devam eden bir ulema nesli üretmiştir. Bu da Mağili'nin Mağripli ve Sahra Altı Afrikalı entelektüeller arasında güçlü bir bağın başarılı bir örneğini sunduğunu göstermektedir.

Kolonileşmeden kısa bir süre önce, Batı Afrika'daki İslami alan zaten oluşmuştu. Eğer öncü rolü Sanhadja ve diğer Berberi kabileler oynamışsa, İslami bilginin yayılmasında Dioulas Wangara, Fulb ve Senegambia'daki Woloflar gibi Afrikalı grupların öneminden de bahsetmek gerekir (Kane, 2017, ss. 39-41).

İslamlaştırılmış Kuzey Afrika ile Sahra Altı Afrika arasında var olan ilişkilerle ilgili olarak, iki sömürgeci güç olan İngiltere ve Fransa, *Sanüsiye* ve *Mehdiye* gibi dinî hareketlerin kışkırtmalarını engellemek için Müslümanlar arasındaki dayanışmayı kırmaya çalışmıştır (Kane, 2017). Dahası, Müslüman âlimleri ve siyasetçileri kendi taraflarına çekmeyi ve hatta Mekke'ye hacca gitmelerini finanse etmeyi içeren başka bir yönetim biçimi benimsemişlerdir. Aynı politika Mağrip'teki İslami entelektüeller için de uygulanmıştır. Bunu, moderniteye daha açık Müslüman elitlerin ortaya çıkmasını kolaylaştırmak için okulların sekülerleştirilmesi ve medreselerin kurulması izlemiştir. Yine bu mantıkla, sömürgeci sistem İslami entelektüeli marjinalleştirmeye çalışmıştır ancak bu, onun, bilgeliğiyle tanınan Şeyh İbrahim Niasse'nin *Kashif Al-Albas*, (Kafa Karışıklığının Giderilmesi) gibi büyük eserler üretmesini engelleyememiştir (Kane, 2017, s. 21). Aslında bu ötekileştirme, sömürgeci tarafından beklenenin tam tersi bir etki yaratmıştır. Ne yazık ki aynı mantık, bilinçli ya da bilinçsiz olarak sömürge sonrası devlet tarafından da uygulanmıştır.

Bu tarihsel dönemin incelenmesi, bazı açılardan, ulusötesi ticaret akışlarının ve insan hareketlerinin, İslamlaşmış elitlerin eğitimine ev sahipliği yapacak ve böylece Mağrip ile Batı Afrika arasındaki bağları güçlendirecek bir İslami kökleşmenin temellerini nasıl attığını göstermektedir (Grégoire ve Schmitz, 2000).

Postkolonyal Dönemde İslamlaşmış Entelektüelin Ötekileştirilmesi

Bağımsızlıklarının hemen ardından Afrikalılar sanayileşmenin, tarımın modernleştirilmesinin, ücretsiz okul ve sağlık hizmetlerinin ülkelerinin kalkınması için her derde deva olduğuna inanmışlardı. Birkaç on yıl sonra, kısa sürede zorluklar baş gösterdi. Belki de kültürün Batı egemenliğinin zorlu bir aracı olduğunu göz ardı etmişlerdi (Saïd, 2010, s. 39). Daha açık bir ifadeyle, Kane, Ousmane Mudimbe'den alıntı yaparak şöyle demektedir: “Sömürgecilik sonrası dönemde bile, Afrika'nın özgünlüğünü savunan ne Afrikacılar ne de Afrikalılar, dahası Afro-merkezciler, Batı epistemolojik düzeni tarafından icat edilen Afrika'nın uç noktalarının şematik ve basitleştirici temsillerinden kendilerini nasıl kurtaracaklarını bilmiyorlardı” (Kane, 2003, s. 2).

Ülkenin ekonomik ve sosyal kalkınmasıyla meşgul olan ulusal devlet, kültüre fazla önem vermemişti. Sonuç olarak, bu politikalara direnen entelektüelin anılmaya hakkı yoktu. Bu mantık içinde, İslamlaştırılanlar baskının bedelini ödemişti. Bu dışlama, ulusal devletin İslam üzerinde kontrol uygulamasından kaynaklanıyordu (Papi, 2010). Dahası, sekülerleşmiş elitlerin büyük bir kısmı İslamcıları şeytanlaştırmış ve onu halkların moderniteye erişimini engelleyen unsurların kaynağı olarak görmüştür. Bu reddedişle karşı karşıya kalan İslamcılar, düşük bir profil benimsedi. Otoriter devletler tarafından pasifize edilmiş bir toplumda vicdani retçi rolünü üstlenmekten başka alternatifleri yoktu. Bu nedenle İslamcı entelektüeller Afrika şehirlerinin yoksul semtlerine yatırım yaptı ve en dezavantajlı toplumsal katmanlara yakın durdular.

Bu dönemde, Kuzey Afrika ve Sahra Altı Afrika'dan İslamlaşmış entelektüeller arasında bir bağlantı olduğunu söylemek zordur. Bununla

birlikte, Müslümanlar arasında bölgesel ve hatta küresel toplantılar düzenlenmiş ve bu da bu entelektüel gruplar arasındaki temasları kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda, Mağrip ülkelerinde düzenlenen İslami düşünce seminerlerinden bahsetmek gerekir (De La Vérone, 1980). Bu kolokyumlar Afrikalı Müslüman düşünürleri bir araya getirmede önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu toplantılar İslam düşüncesiyle ilgili meseleleri tartışmak için tek fırsat değildi. Diğer Arap ülkeleri de Suudiler ve Libyalılar gibi Müslüman entelektüel gruplarını destekleme girişiminde bulunmuştur. Her ne kadar İslamlaşmış entelektüel kamusal alana hâkim olmak için bundan faydalansa da, bağışçı devletlerin siyasi hesapları sonucunda oluşan Müslüman düşünürler topluluğu, etkileri Müslüman toplumlar için yıkıcı olan farklı bir İslami bilgi üretti. Baskıcı devletlerin gölgesinde faaliyet gösteren İslami entelektüellerin bu duruşu, bölgesel ve uluslararası çalkantılarla birlikte kısa sürede değişecektir.

Jeopolitik Bağlam ve İslami Entelektüelin Hegemonik Cazibesi

İslam her zaman bir güç meselesi olmuştur. İslami aktörün ortaya koyduğu gerçek Sahra Altı ve Mağrip kamusal alanında hegemonik bir şekilde yer almasının, bölgesel ve uluslararası jeopolitik bağlam ve İslamlaşmış elitlerin ulus-devlete yönelik kızgınlığı gibi çeşitli nedenleri vardır.

Bölgesel ve uluslararası jeopolitik bağlamla ilgili olarak, İslam'ın yayılması üç temel faktörle açıklanabilir. Altı Gün Savaşı ve Ekim 1973 Savaşı'ndan önce, Suriye ve Irak'ı yöneten Başkan Nasır ve Baas Partisi'nden ilham alan Arap milliyetçiliği, Ortadoğu ve Mağrip'te hâkim ideolojydi. Savaşın ardından Suriye ve Mısır ekonomilerinin çökmesiyle birlikte, mali gücü artan ve bu devletlerin yardımına koşan Suudi Arabistan, "İslam'ın anlamı üzerindeki hegemonik hırsını ümmet ölçeğinde" (Kepel, 2000, s. 69) hâkim kılmaya çabaladı. Suudi Arabistan'ın İslam'a öncülük etme eğilimi, kuruluş şartı Eylül 1969'da Rabat'ta kabul edilen İslam Konferansı Örgütü'nün (İKÖ) hayata geçirilmesiyle şekillenmiştir (Corm, 2013). Modern dönemde devletler ilk kez din

çerçevesinde bir araya gelmiştir (Corm, 2013). Ayrıca, Batı Afrika'da İslam'ın etkinleşmesi de bu bağlamda ele alınmalıdır. O andan itibaren Suudi Arabistan, Nasır'ın Mısır'ı ile rekabet halinde, 1960 yılında kurulan Medine Üniversitesi ve iki yıl sonra kurulan Müslüman Dünyası Birliği (*Rabitat Al-alam Al-islami*) ile kilometre taşları dikilen davet stratejisini hayata geçirebilmiştir (Schulze, 1993, s. 26). Bu son kurum, Afrikalıların ilk kez resmî bir ortamda bir araya gelmesine olanak sağlamıştır. İki büyük Afrikalı bilgin, Nijerya'dan Ahmedü Bello ve Senegal'den İbrahim Niase Rabita'nın Kurucu Meclis'inin üyeleri olarak seçilmişlerdi (Schulze, 1993, s. 26).

Suudi Arabistan'a kıyasla Mağrip ülkeleri, İslam'ın yayılmasında aynı jeopolitik hırsla sahip olmasalar da, üniversitelerini Alt-Sahar'lılara açmış ve buralardan seçkin düşünürler ortaya çıkarmıştır (Kane, 2003). İran İslam Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışı, Efganistan'daki savaş ve Libya lideri Kaddafi'nin aktivizmiyle bağlantılı bölgesel çalkantıların ardından, Batı Afrika çok sayıda İslami etkiye sahne olmuş ve bunun sonuçları kamusal alanda İslami entelektüelin ortaya çıkışının kökenini oluşturmuştur.

20. yüzyılın son on yılında ve 21. yüzyılda yaşanabilecekler, içeriği daha önce kapsamlı bir şekilde ortaya konmuş olan bu uzun zamanın bir sonucudur. Bu zaman dilimi İslami aktörün radikalleşmesinden sorumludur. Bu dönüşümde, iletişim teknolojileriyle bağlantılı olarak küreselleşmeyi de hesaba katmak gerekir; küreselleşmenin etkileri oldukça büyüktür. Sınırları silmiş ve fikir alışverişini kolaylaştırmışsa, aynı zamanda Mağripli ve Sahra Altı İslami entelektüeller arasındaki ilişkileri, şu anda başarılı ve sağlam bir bağlantı sunan tek kişi oldukları noktaya kadar güçlendirmiştir. Sahel'de faaliyet gösteren ve üyeleri Mağrip ülkeleri ile Sahra Altı Afrika'dan gelen cihatçı örgütler buna örnek olarak gösterilebilir.

Sömürgeci baskıya ve ulusal devlet tarafından marjinalleştirilmeye karşı büyük bir direnç gösteren İslamlaşmış entelektüel, şu anda kamusal alana hâkim olan tek aktördür. İster Mağrip'te ister Sahra Altı Afrika'da

olsun, toplumda güçlü kökleri olan İslamlaşmışlar yekpare bir blok oluşturabilir. Kültürel ve ideolojik bölünmelerle parçalanmış sekülerleşmenin aksine İslamlaşmış, B. Badie'nin de belirttiği gibi, "kültürel yabancılaşma içinde yaşayan nüfusların anlam taleplerine yanıt veremeyi" önermektedir (Badie ve Smouts, 1995, s. 55). Dışlanma ve hayal kırıklığının daha ciddi olduğu durumlarda çok önemlidirler (Badie ve Smouts, 1995). İslamlaşma sürecinin birikiminin karmaşık ve şiddet içeren bir gerçeklikle olan bu etkileşimi, İslamlaşmış dünyanın temsillerinin güçlenmesine katkıda bulunmuş ve yağmalanmış toprakları yeniden fethetmek için ulusötesi stratejiler geliştirmesine yol açmıştır.

İslamcı Dünyanın Temsili ve Ulusötesi Stratejiler

Büyük insani acılar altında ezilen bu bölgelerde din, bireye *yaratıcı bir yanıt sunmaktadır* (Anderson, 2002, s. 24). Biri cihatçı diğeri ılımlı olmak üzere iki dinî aktörün varlığı nedeniyle, dünya hakkında aynı görüşü paylaşmalarına rağmen İslami talepler farklılık göstermektedir. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için üç fikir önerilmektedir: İlki İslami entelektüelin dinî habitusuyla ilgilidir, ikincisi cihatçıların bölgesel yayılma stratejisiyle ilgilidir ve üçüncüsü Batı Afrika ve Mağrip'teki kardeşliklerin ulus ötesi boyutuna atıfta bulunmaktadır.

Dinî Habitus: Batı Afrika'da İslam'ın Kökleşmesi

Batı Afrika'nın İslamlaşmasını analiz ederken Bourdieu'nün Sosyal Habitus kavramı öne sürülebilir (Bourdieu, 2000). Bu kavram, "bilişsel ve bedensel şemalar sistemi ya da bir yapı olarak işlev görmeye yatkın yapılandırılmış bir yapı olarak işlev gören örtük ya da açık edinim yoluyla edinilmiş bir eğilimler sistemi" anlamına gelmektedir (Ferréol ve Noreck, 1993, s. 93). Bu çerçevede, din eğitiminin, geleneksel fetva pratiklerinin ve zihniyetlerin Kuran'a atıfta bulunan kültürel bir alt tabaka tarafından aşılmasının rolü vurgulanmaktadır.

Yüzyıllar boyunca din tarafından şekillendirilmiş toplumlarda, İslam düşüncesi gelişmesi için uygun bir zemin bulmuştur. Bu açıdan

bakıldığında iki faktör göz önünde bulundurulmalıdır: ilki, zaman ve dünya görüşüne bağlılık. İkincisi, Afrika'daki bireye katarsık bir tepki getiriyor gibi görünmektedir.

Zamanla ilgili olarak, cihadın bir parçası olarak ilahi mesajın yayılmasını teşvik eden Kur'an ilkesi dikkate alınmazsa, Afrika'nın İslamlaşmasının yorumlanmasında bu kavram düşünülemez. Ancak bu yayılma tarihsel bir perspektif olmaksızın gerçekleşmiştir. Öncelikle her Müslüman için İslam'ı yaymak tavsiye edilir. Seyyahlar, âlimler, kervancılar ve tüccarlar faaliyetlerine paralel olarak bu görevi üstlenmişlerdir. Bu girişim yavaş, sorunsuz ve barışçıl olmuştur. İslam 13. yüzyıldan itibaren kimseyi rahatsız etmeden Afrika toplumunun derinliklerine zorlanmadan ulaşabilmiştir. İkinci açıdan, uzun zaman kavramına özel bir ilgi gerekir. İkinci açıdan, uzun zaman kavramına özel bir ilgi gösterilmektedir. Avrupalı güçler (İspanya, Portekiz, İngiltere ve Fransa), Afrika'nın batı kıyası boyunca yaptıkları akınların yanı sıra, diğer kıtaların (Amerika, Hindistan, vb.) keşfinden de faydalanmışlardır (Deveau, 2007). Afrikalı Müslümanlar 19. yüzyıla kadar kendi iç bölgelerinde sömürgeci tahakkümden kurtulmuşlardır (Deveau, 2007).

Dünyanın, insanın ve Tanrı'nın basit bir temsili olarak, Afrikalılar bir kurtuluş kaynağı bulacak gibi görünüyor. İki ilke vurgulanmayı hak ediyor: kadın ve erkek eşitliği, ırk temelli tüm farklılıkların yasaklanması ve Batı değerlerinin reddi.

İlk prensip olarak, çoğu düşünür ve tarihçi Afrikalıların İslam'ı seçmelerinde etkili olan eşitlik arzusuna vurgu yapmamaktadır. Geçmişte Afrikalılar çeşitli kısıtlamalar ve egemenlerin boyunduruğu altında ezilirken, İslam onlara onurlarını geri kazanması için bir araç vermiştir. Öte yandan İslam köleliği yasaklamıştır. Yine de bu, bazı Batı Afrika ülkelerinde yavaş yavaş ortadan kalkmadan önce yüzyıllar boyunca köleliğin uygulanmasını engellememiştir.

Dinî öğretisinin sadeliği ile İslam, ibadet pratiğinin ayin ve törenler olmaksızın gerçekleştirildiği tek tanrılı bir dindir (Laroui, 1982). Eşitlik ilkeleri ve dinî ritüeller Müslümanların bilincinde önemli bir rol

oynamıştır. Çünkü ırk, etnik köken, dil veya sosyal statü farklılıklarına rağmen kendilerini birbirlerine daha yakın hissetmişlerdir. Bu gerçeklik yüzyıllar boyunca hüküm sürmüştür. Ancak bugün de kendini gösteren bir tepki olan Batılı değerlerin reddi anlayışı daha yeni bir kökene sahiptir.

Batılı değerlerin reddine gelince, bu, sükuneti ve tartışma tutkusu daha çok Müslüman dünyanın krizlerine ve siyasi bağlamlara bağlı olan uzun bir meseledir. Bu tartışma, Kuzey Afrika ve Sahra'daki İslami entelektüeller arasındaki ilişkiyi şu ya da bu şekilde her zaman kesintiye uğratmıştır. 20. yüzyılın başında Müslümanlar kendisini yabancı (Batılı) ile ilişkili olarak tanımladı ve sosyal ve ekonomik geri kalmışlığının, radikalleşmesinin nedenlerini sömürgeci tahakkümle ilişkilendirerek sorguladı. Bu da onu kendisine çarpan tüm kötülüklerden ötürü Batılıları suçlamaya yöneltti. Batılı değerlerin reddi yeni bir şey değildir. Ortaya çıkan temsil El Maghili, Dan Fodio, de Bello ve Şeyh İbrahim Niassa gibi bazı düşünürlerin İslami ilimlerinden beslenmiştir. Bu düşünürler Afrikalı Müslüman muhayyilesinde Batılı imgesinin kristalleşmesinde belirleyici olmuştur (Moumouni, 2016). Bu imge bugün de hala devam etmektedir. Bu etki altında İslami entelektüel, dünyayı *Dar'ül İslam* (İslam Diyarı) ve *Dar'ül Harb* (savaş diyarı) olarak ikiye ayırır. Müslüman topluluğa ait olmayan herkes yabancı olarak kabul edilir ve değerleri reddedilir. Bu mantığın ardından, postkolonyal devlet tarafından savunulan politikalar da ateist olarak kabul edilir ve bu nedenle karşı çıkılır.

Bağımsızlıktan sonra Afrika devletlerinin çoğu etnik ve dinî sorunlarla karşı karşıya kaldı. Sahra Altı Afrika'da olduğu gibi Mağrip'te de dinî aktör devlet inşasında bir rol üstlenmiştir. Ancak yönetici elitler sekülerleştiği için ona hak ettiği önemi vermemişlerdir. Zira sömürgeciliğin sona ermesi ve yeni kurumların oluşturulmasında ortaya çıkan zorluklarla birlikte öncelik devlet inşasına ve ülkenin kalkınmasına verilmiştir. Dinî aktörler ise kenara itilmiştir. Bu aktörler de özel alana egemen olarak devletten kaçtılar ve intikam saatlerini beklediler. Bağımsızlıktan yirmi yıl sonra sosyalist ve kalkınmacı proje başarısız

oldu. İslami entelektüeller bu başarısızlıkta uzun süredir dile getirdikleri söylemlerinin haklılığını gördüler. Müslüman ülkelerdeki rejimlerin başarısız olmasının nedeninin İslam yolundan uzaklaşmaları ve Batı modelini takip etmek istemeleri olduğunu vurguladılar. Bu algı ümmetin yenilenmesi arayışını meşrulaştırmıştır.

Müslümanlar her zaman ümmetin gelişini hayal etmişlerdir. En aydın düşünürleri bile buna atıfta bulunur. Ulusal sınırların sömürgeciler tarafından Müslüman Dünyasını bölmek ve hükmetmek için kurulduğunu düşünüyorlar. Bu söylem, ümmetin temsilinde bir leitmotiv olarak geri dönmektedir. İslami entelektüel, bir devletin vatandaşı olduğunu iddia etmeden önce Müslüman topluluğa ait olduğunu iddia eder. Bu entelektüeller küreselleşmeyle birlikte sanal bir cemaat yaratmayı da başarmıştır. Ümmet talebi ve Halife'nin geri çağrılmasının yanı sıra, Batılı değerlerin reddi ve ulusal devletin sekülerleştirici politikalarının kınanması, İslami grupların temsillerini yapılandıran unsurlardır. Bu sembolizm tarafından güçlü bir şekilde canlandırılan cihatçılar ve kardeşliker (tarikatarlar), her biri kendi stratejisine göre hareket eden ulus ötesi ağlarını örmek için harekete geçmektedir. Farklı duruşlar benimsemiş olsalar da bu iki aktör uluslararası düzeni bozmaktan ve devletleri bypass etmekten çekinmemektedir.

Cihatçıların Bölgesel Yayılma Stratejisi

Cihatçılığın Arap-Müslüman ve Afrika kamusal alanında ortaya çıkışı kendiliğinden bir oluşum değildir. Vehhabilik ve onun İslam dünyasına yayılmasıyla başlayan uzun bir süreçten beslenmektedir. Sonuç olarak, Mağripli ve Sahra Altı entelektüellerin marjinalleşme ve baskı mağduru olmaları kaçınılmaz olarak radikalleşmeye zemin hazırlamaktadır.

Bu bağlamda Sahra'nın güneyindeki büyük çöl bölgesinde faaliyet gösteren cihatçıların bölgedeki tüm ülkelere ait unsurlardan oluştuğu vurgulanmalıdır. AQMI, Ansar Dine veya El MUJAO olsun, her zaman Cezayirliler, Tunuslular, Moritanyalılar, Malililer, Nijeryalılar ve

Burkinablılar vardır ve bu liste henüz tamamlanmış değildir². İslami entelektüellerin mükemmel bir bağlantısı olduğu hipotezi ileri sürülebilir mi?

Selefi akımdan (eski Müslüman kaynaklara ve geleneklere dönüş) beslenen bu gruplar teokratik bir devlet kurulmasını talep etmektedir. Aynı dünya anlayışını paylaşıyor gibi görünseler de, aralarındaki bağlantı neden-sonuç ilişkisi yaklaşımıyla değil, cihatçılığın karmaşıklığını *hiyerarşik bir düzen* içinde ele alan bir analizle açıklanabilir (Bourgeot, 2013, s. 34). Bu grupların üyelerinin kökenlerinin araştırılması, her grubun farklı bir geçmişe sahip olması ancak yine de aynı sonuca ulaşmaları endişe vericidir (Bourgeot, 2013). Alternatif yollardan yoksun oldukları ve açıklayamadıkları krizlerle boğuştukları için, parçalanmış ruhun yatıştırılmasını ve eylemlerinin meşrulaştırılmasını sağlayan bir dinî temsil koduna kapılıyorlar. Bölgedeki çatışma pek çok açıdan cihatçıların statüsü ve birbiriyle bağlantısının boyutu hakkında sorular ortaya çıkarmaktadır. İlk açıdan, bu grupların ve eylemlerinin dayanıklılık kapasitesinin analizi sağlam bir hiyerarşinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum, bu grupların tarih dışı ve irrasyonel görünseler de bilgi ve anlam üreten imamlar tarafından inşa edilen bir ideojiden beslendiğini kanıtlamaktadır. AQMI, Ansar Dine, or El MUJAO saldırılarını üstlenen bildirilerine bakıldığında, bu hareketlerin her zaman açık bir dinî radikalizmi ifade eden bir söylemle desteklendiği görülebilir. Bu olayların birbiriyle bağlantısının bir parçası olarak, bu söylemin inşası 1960'larda Vehhabiliğin yayılmasının başlangıcına kadar uzanmaktadır.

Bazı Afrikalı cihatçıların profili incelendiğinde, sadece referanslarının besleyici matrisinin Vehhabilik olmadığı, aynı zamanda ilk öğrenmelerini Afganistan'daki savaşta edindikleri ve Cezayir'deki İslami deneyimlerden beslendikleri de kabul edilmektedir. Bu durum Nijeryalı vaiz Muhammed Yusuf için olduğu kadar Sahra'nın güneyinde faaliyet

2 AQMI: İslami Mağrip El Kaidesi, MUJAO: Batı Afrika'da Birlik ve Cihat Hareketi. Batı Afrika'da Cihat.

gösteren diğer grupların liderleri ve üyeleri için de geçerlidir (Kane, 2017). İletişimin küreselleşmesiyle birlikte, bilgi ve söylem alışverişi herhangi bir engel olmaksızın gerçekleştiği ölçüde vizyonları rahatlamıştır. Hareketlilikleri, dinî temsilleri ve çalışma tarzları nedeniyle cihatçı bağlantısı, bu tür İslami yapıların doğasıyla uyumludur. Cihatçıların yanı sıra Sahil bölgesine göz diken bir başka aktör daha bulunmaktadır.

Kardeşliklerin Ulus Ötesi Boyutu

Müslüman toplumların istikrarında kardeşliklerin (tarikatların) ağırlığı kanıtlanmış bir gerçektir. Hoşgörülü bir İslam'ın uygulanmasında düzenleme ve ılımlılık misyonunu üstlenen Ticaniye ve Muridilerin rolü sayesinde Senegal'in bölgedeki diğer ülkelere kıyasla İslamcılıkla bağlantılı daha az karışıklığa sahip olması şaşırtıcı değildir. Batı Afrika'daki kardeşliklerin kökeni birkaç yüzyıl öncesine dayanmaktadır. Mağrip'ten yayılan bu tarikatlar, sağlamlığı tarihsel konjonktüre dayalı bağlar örmüştür. 12. ve 13. yüzyıllarda daha fazla destek gördüler, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın yarısında savaştılar ve sömürge sonrası bazı devletler tarafından marjinalleştirildilerse de son birkaç on yılda teşvik edildiler.

Batı Afrika'da kardeşliklerin yayılması sömürgecilikten önce başlamıştır. Çıkış noktalarını Mağrip'teki ana zaviyeden aldıkları ölçüde, bağlı entelektüelleri arasındaki bağlar hiçbir zaman kopmadı. Üç kardeşlik, İslami entelektüellerin zaman içindeki bağlantılarını bulmayı sağlayabilir. Bunlardan ilki *Senüsilik*'tir. Muhammed el Senusi tarafından 1841 yılında Sirenyka'nın *Yeşil Dağları'nda* kurulan Zaouïa El Beida (Beyaz), Tibesti ve Çad'a ulaşana kadar bir ağ ördü (Souriau, 1990). Sahra'nın güneyindeki sömürge karşıtı mücadelede aktif olması, elitlerinin Çad, Nijer ve Sudan'ın İslami kesimleriyle yakın ilişkiler sürdürdüğünü göstermektedir. Sömürge sonrası devletin ortaya çıkması ve Libya'daki kraliyet yönetiminin sona ermesiyle birlikte bu bağ ortadan kalktı. Şu anda, *Aleviye Tarikatı*'nı yaymaya devam isteyen Senüsülerin merkezi atalarının doğum yeri olan Mostaganem'in zaouïa'sıdır,

ancak Afrika'daki ağlarını yeniden etkinleştirip etkinleştirmedeği bilinmemektedir.

İkinci tarikat ise Ukba İbn Nafi'nin *Kadiriye* soyundan gelen El Kounti'dir, ataları Sidi Ali el Kounti, 15. yüzyılda Touat'ta Kounti'yi kurmuştur (Marty, 1920) Touat'tan Mali'nin kuzeyine yatırım yapmışlar ve Timbuktu'ya yerleşmişlerdir (Marty, 1920). Mali'de, özellikle Nijer ve Moritanya'daki Tuaregler arasında birkaç yüzyıl boyunca zaviyelerini büyüten Kounti'ler, örneğin on eseri aşan Sidi Mokhtar (Marty, 1920) gibi âlimler yetiştirmiştir. Seçkinler ve zaviye planının temsilcileri düzeyinde, dinî kutlamalar (*El Mawassim*) periyodikti ve bu onlara Sahra ve kuzey Mali'de büyük bir çekim alanı kazandırmıştı. Sömürgeleştirme sırasında işgalcilere karşı ilk silahlananlar onlardı. Bunlardan biri, 19. yüzyılın sonunda Nijer döngüsünü fetheden Fransız ordusuna karşı direnişe önderlik eden El Abidin El Kounti'dir. Zor durumda kaldıklarından nüfuzlarını kaybetmişlerdi. Diğer bölgelerdeki takipçileri arasındaki bağlar zayıflamış olsa da özellikle Tuareg kabileleri arasındaki önemlerini kaybetmediler. Bağımsızlıktan sonra kamu otoriteleri tarafından göz ardı edilen tarikatlarını siyasetten uzak tutmaya devam etmektedirler.

Ahmed Ticiani (1737-1815) 18. yüzyılın en etkili tarikatını kurdu (Triaud, 2010). Sahra'nın güneyindeki genişlemesini Hacı Ömer'e borçludur. Onun ölümünden sonra torunları Senegal'in Tivaouane kentinde bir zaviye kurmuşlardır (Triaud, 2010). Sömürgeleştirme sırasında, ister Cezayir'de ister Fas'ta ister Senegal'de olsun, Ticiani'ler sömürge yönetimiyle toplumlar arasındaki müzakereci ve aracı rolleri sayesinde özerkliklerini koruyabilmişlerdir. Bu davranış, bağımsızlıktan hemen sonra onları görmezden gelmekte tereddüt etmeyen Cezayirli milliyetçiler tarafından şiddetle eleştirildi. *Ticianiyye Tarikatı* takipçileri arasındaki sınırlı toplantılar dışında Cezayirli ve Afrikalı Ticianî entelektüeller arasında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Öte yandan, aynı tarikata mensup Faslılar ve Senegalliler arasındaki ilişkiler çok gelişmiştir.

Tarikatların entelektüelleri arasındaki ilişkilerdeki bu süreksizlik aşığıdaki sonuca varmayı mümkün kılmaktadır. Bağımsızlıklarının hemen ardından sahildeki ulus devletler tarikatlara karşı güvensiz bir tutum sergilemişlerdir. Günümüzde ise, dinî aşırılık ve terörizme karşı ılımlı ve hoşgörölü bir İslam'ın yayılmasında tarikatların oynayabileceğı rolün farkına varmaya başladılar. Eğer bu durum Cezayir için geçerliyse, diğerleri de jeopolitik bir amaç için Batı Afrika'da bir kardeşlik ağı geliştirmeye çalışmaktadır.

Bu bölümü kapatırken, sekülerlere kıyasla İslamcıların, hem yörüngelerinde hem de algılarında, devlete meydan okuyan ve hegemonik güçlere karşı çıkan devlet dışı bir aktörün arketipini temsil ettiklerini vurgulamak gerekir (Badie ve Smouts, 1995). Dinî habitusunun kökeninde uzun bir süre boyunca inşa ettiği bir duruşla, bölgesel ve küresel jeopolitik çalkantılar ve Pan-İslamizmin yayılması sayesinde sömürge ve sömürge sonrası dönemde Afrika ve Mağrip bölgelerinde direnç gösterdiler. Bu bağlamda, entelektüel İslamcıların marjinalleştirildikleri dönemden yerel ve ulusüstü kamusal alanı sahiplenme girişimine kadar Mağripli ve Sahra Altı entelektüellerin bağlantılarını anlamada ağa bağı aktör teorisi bir dereceye kadar uygunluk göstermektedir.

Sonuç

Bu yazı boyunca Mağrip ve Sahra Altı Afrika'dan iki entelektüel tipinin farklı tarihsel bağlamlarda nasıl bağlantılar kurduğunu göstermeye çalıştım. Bunu ele almak için analizimiz bu entelektüellerin temsillerine ve yörüngelerine odaklanmıştır. Çalışma, sekülerleşen entelektüelin kalıcı bir bağlantı kurmayı başaramadığını, İslami entelektüelin ise toplumdaki güçlü kökleriyle direnç gösterdiğini ve her iki alanda da kendini kabul ettirme eğiliminde olduğunu ortaya koymuştur. Birinci grubun sömürge bağlamında bölgeler arası bağlantılar kurması, sonrasında ise ulus devleti atlayıp onun ideolojik ve kimlik temelli bölünmelerini aşması mümkün olmamıştır. Bu grup uçucu temsilleri dolaısıyla dağılmasını hızlandıran küreselleşme hareketine direnemedi.

Yine de bu grup Pan-Afrika idealini canlandırmak amacıyla sanal bir topluluğu yeniden inşa etmek için aslında buna uyum sağlayabilirdi.

Bu tür entelektüellerle karşılaştırıldığında İslamcılar tekil bir yol izlemiştir. Daha önce de açıklandığı gibi, bu grup temelde Batı Afrika'nın İslamlaştırılması sürecinde şekillenmiş bir aktördür. Kutsalın uluslararası sahneye geri dönüşü ve Afrika ve Müslüman dünyasındaki jeopolitik çalkantılarla birlikte, ümmeti inşa etmek için toprakları geri kazanma amacı ulus ötesi bir itibar hırsını beslemektedir. Bu hayal İslamcı hareketlerde her zaman var olmuştur. Ancak Sahil bölgesinde terörist grupların yükselişiyle birlikte İslamcı imajı zedelendiği için bu projeksiyonu görmek artık zorlaşmıştır.

Bu araştırma, sekülerleşen entelektüel ile devletlerin kontrolüne tabi olan İslami entelektüel arasındaki bağın nasıl neredeyse yok olduğunu ve silinme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu açıklayarak iki perspektif sunuyor. Bunlardan ilki, Mağripli ve Sahra Altı entelektüeller arasındaki bağlantıyı, kategorizasyonlarının ötesine geçerek yeniden düşünmektir. Küreselleşme ve toplumlarındaki değişimlerle karşı karşıya kalan Afrikalı entelektüeller bir ikilemele karşı karşıyadır: bu iki coğrafi bölgedeki karmaşık gerçeklikleri yorumlamaya devam mı etmeliler yoksa değişimler hakkında farklı mı düşünülmeliler? Mevcut bağlamda, entelektüellerin önceliğinin demokratikleşme, yoksullukla mücadele ve sürdürülebilir ekonomik kalkınma gibi sorunların ele alınmasına yardımcı olacak bir yaklaşımı benimsemek gibi görünüyor. Bu perspektifte, Afrikalı entelektüellerin ötekiliğe saygı duyarak Pan-Afrika idealinin yenilenmesine yatırım yapmaya yönlendirileceği yeni ulusötesi ağlar ortaya çıkacaktır. İkinci perspektif ulusötesi aktör teorisiyle ilgilidir. İki aktörün yörüngesinin zenginliği ve yerel, kıtasal ve uluslararası çevreyle etkileşimleri sayesinde bu tema bilimsel araştırmalar için yeni yollar açmaktadır. Bol miktarda literatüre konu olan terörist versiyonlar dışında, iki entelektüelin kariyerlerinin diğer yönleri, yüzyılı aşan zengin tarihlerine rağmen ele alınmamıştır. Bu bağlamda, bana öyle geliyor ki bu konunun yadsınamaz bir sezgisel değeri var.

Kaynakça

- Ageron, C. R. (1988). La naissance de l'Etoile Nord-Africaine. *L'Etoile nord-Africaine et le mouvement national algérien*.
- Alger Anep: Actes du Colloque du Centre Culturel Algérien de Paris, ss. 73-85.
- Ambrosi, A. (1999). Difficile emergence des reseaux de communication démocratique dans l'espace politique global. İçinde *Vers une Citoyenneté Simulée*. Rennes: Apogée, ss. 99-122.
- Anderson, B. (2002). *l'imaginaire national, reflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte.
- Badie, B. ve Smouts, M. C. (1995). *Le retournement du monde, sociologie de la scène internationale*. Paris: Presses de la Fondation des Sciences Politiques.
- Batistella, D. (2006). *Théorie des relations internationales*. Paris: Sciences Po, Les Presses.
- Bénichi, R. (2006). *Histoire de la mondialisation*. Paris: Vuibert.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Seuil.
- Bourgeot, A. (2013). Rebellions et djihadisme dans le septentrion malien. İçinde *Le Mali Entre Doutes et Espoirs. Reflexions sur la Nation à L'épreuve de la Crise du Nord*. Tombouctou: Tombouctou, ss. 23-45.
- Braudel, F. (1958). Histoire et sciences sociales: La longue durée. *Annales*, 13, 725-53.
- Chikh, S. (1999). *L'Algérie porte de l'Afrique*. Alger: Casbah.
- Cohen, S. (2005). Les Etats face aux nouveaux acteurs. *Politique Internationale*, n 17. 7.
- Colonosmos, A. (1998). L'acteur en réseau à l'épreuve de l'international. İçinde *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*. Paris: Presses de Sciences po, ss. 203-25.
- Copans, J. (1990). *La longue marche de la modernité Africaine, savoirs intellectuels, démocratie*. Paris: Karthala.
- Corm, G. (2013). *Pour une lecture profane des conflits, sur le retour du religieux dans les conflits contemporains du moyen-orient*. Alger: Apic.
- Cuoq, J. (1984). *Histoire de L'islamisation de l'Afrique de l'ouest, des origines à la fin du xvi e siècle*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- De La Vérone, C. (1980). XIII Séminaire de la pensée islamique. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 29, 163-65.
- Deveau, J. M. . (2007). Traite d'esclaves et fortification dans l'Ouest africain. *Echo Géo*, 1, 3-5.
- Dewitte, P. (1995). Intellectuels et étudiants à Paris à la veille des indépendances. İçinde *Le Paris des Etrangers Depuis 1945*. Paris: de la Sorbonne .
- Diagne, P. (2006). *L.S. Senghor ou la Négritude Servante de la Francophonie*. Paris: L'Harmattan.
- Dieng, A. A. (2011). *Mémoires d'un étudiant Africain*. Dakar: Codesria, C1.

- Diouf, M. (1993). Les intellectuels africains face à l'entreprise démocratique, entre la citoyenneté et l'expertise. *Politique Africaine*, 51, 35-47.
- Djebbar, A. ve Moyon, M. (2012). *Les sciences arabes en Afrique, mathématiques et astronomie au ix^e-xix^e siècle*. Alger: Apic. Fanon, Frantz. 1987. *Les Damnés de la Terre*. Alger: Enag.
- Ferréol, G. ve Noreck, J. P. (1993). *Introduction à la sociologie*. Paris: Armand Colin, ss. 81-96.
- Goma-Thethet, J. E. (2005). Cheikh anta diop et l'avenir de l'Afrique (une relecture des fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire). İçinde *Intellectuels, Nationalisme et idéal Panafricain, Perspectives Historiques*. Dakar: Codesria, ss. 115-128.
- Grégoire, E. ve Schmitz, J. (2000). Afrique noire et monde arabe: Continuités et ruptures. *Autrepart, Cahier des Sciences Humaines*, 6, 5-20.
- Hengelela, J. C. (2016). Liderlikten yoksun bir ideal. İçinde *L'idéal Panafricain Contemporain. Fondements Historiques et Perspectives Futures* (ss. 143-163). Dakar: Codesria.
- Holder, G ve Sow M. (2013). Les laïcités africaines vues de Bamako: Un colloque pris par son contexte. İçinde *L'Afrique des Laïcités, Etat, Religion et Pouvoirs au sud du Sahara* (ss. 19-36). Gilles Holder ve Moussa Sow tarafından düzenlenmiştir. Tombouctou: IRD.
- Kane, O. O. (2003). *Les intellectuels non europhones*. Dakar: Codesria.
- Kane, O. O. (2017). *Au-delà de tombouctou, erudition islamique et histoire intellectuelle en Afrique occidentale*. Dakar: Codesria. Kepel, Gilles. 2000. *Jihad, Expansion et Déclin de L'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Kom, A. (1993). Intellectuels africains et enjeux de la démocratie: Misère, répression et exil. *Politique Africaine*, 51, 61-8.
- Lacroix, T. (2018). Le Transnationalisme: Espace, Temps, Politique. Université Paris Est. Haziran 8. Çevrimiçi olarak mevcuttur: Hal-Archives. fr/tel-01810672 (19 Nisan 2021 tarihinde erişilmiştir).
- Laidi, Z. (1998). Le temps mondial. *Les Nouvelles Relations Internationales* içinde. *Pratiques et Théories* (ss. 183-198). Paris: Presses de Sciences po.
- Laroui, A. (1982). *L'idéologie Arabe contemporaine*. Paris: 2ième François Maspéro.
- Legum, C. (1965). *Le Panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance*. Paris: Saint-Paul.
- M'bokolo, E. (1980). *L'Afrique au xx^e siècle, le continent convoité*. Alger: Office des Publications Universitaires.
- Martin, T. (2016). Les fondements historiques du panafricanisme. İçinde *L'idéal Panafricain Contemporain Fondements Historiques et Perspectives Futures* (ss. 39-63). Dakar: Codesria.
- Marty, P. (1920). *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan, tome 1, les kounti, les berabich, les ighelad*. Paris: E. Leroux. Mbembe, Achille. 1993. Ecrire l'Afrique à partir d'une faille. *Politique Africaine*, 51, 69-97.

- Moumouni, S. (2016). Aspects de la pensée du cheikh Abdelkrim El Maghili dans l'œuvre du Cheikh Osman Dan Fodio. İçinde *Carrefours Sahariens, vues des Rives du Sahara* (ss. 303-14). Alger: Crasc.
- Norris, H. T. (1990.) Abdullah ibn Yassin. İçinde C. A. Julien & Magali Morsy (Ed.). *Les Africains* (tome 12, ss. 17-39). Paris: du Jaguar.
- Fransa Kampüs Notları. (2017). La Mobilité Internationale des Étudiants Africains, Hors-Series. Kasım. Çevrimiçi olarak mevcuttur: 19 Nisan 2021 tarihinde <https://ressources.campusfrance.org> adresinden erişildi.
- Papi, S. (2010). Le contrôle étatique de l'islam en Algérie: Un héritage de l'époque coloniale. *L'Année du Maghreb*, VI, 491-503.
- Passeron, J. C. (2001). Acteur, agent, actant: Personnages en quête d'un scénario introuvable. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXXIX(121), 15-30.
- Remaoun, H. (2015). Le regard porté sur l'Afrique par le FLN durant la guerre de libération nationale en Algérie (1954-1962). Une lecture de l'organe officiel El Moudjahid. Actes de colloque international. İçinde *Entreprise Coloniale et Lutttes de Libération en Afrique* (ss. 135-46). Alger: CNRPH.
- Roseneau, James. 1990. *Turbulence in world politics. A theory of change and continuity*. Princeton: University Press.
- Saïd, E. (2001). *Des Intellectuels et du pouvoir*. Alger: Marinoor.
- Saïd, E. (2010). *Culture et impérialisme*. Alger: Apic.
- Schulze, R. (1993). La Da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest. İçinde R. Otayek, (Ed). *Le Radicalisme Islamique au Sud du Sahara* (ss. 21-35). Paris: Karthal.
- Sherwood, M. (2016). N'krumah et le panafricanisme. İçinde *L'idéal Panafricain Contemporain Fondements Historiques et Perspectives Futures* (ss. 87-116). Dakar: Codesria.
- Souriau, C. (1990). Mohamed Ben'Ali Es-Sanoussi (1787-1859). İçinde Fondateur d'une confrérie aux dimensions d'un empire. *Les Africains*(tome 6, ss. 229-259). Paris: du Jaguar.
- Sy Habib, J. (2014). *L'Afrique, berceau de l'écriture et ses manuscrits en péril*. Paris: L'Harmattan.
- Triaud, J. L (2010). La Tidjania, une confrérie transnationale. *Politique Etrangère*, 4, 819-830.
- Weiner, J. B. (1990). Al Mansur, un sultan du Maroc et l'or de Tombouctou. İçinde *Les Africains*(tome 2, ss. 223-247). Paris: du Jaguar.



ABDALLAH BİN BAYYAH

(1935 -)

Afrika Müslüman düşüncesi üzerinde ileri düzeyde etkili Moritanyalı İslam âlimi

Abdullah bin Mahfuz ibn Bayyah 1935 yılında Moritanya'da doğmuş önde gelen bir İslam âlimidir. İslam hukuku alanındaki geniş bilgisi ve dinler arası diyalog ve anlayışı teşvik etme çabalarıyla tanınmaktadır. İslam hukuku ve ahlakı üzerine çok sayıda eser yazmış olan Bin Bayyah, çeşitli ülkelerde akademisyen, hâkim ve hukuk danışmanı olarak görev yapmıştır.

Bin Beyyah, İslam hukuku, ahlakı ve maneviyatla ilgili çok çeşitli konularda kapsamlı yazılar yazmıştır. Çalışmaları geniş bir konu yelpazesini kapsamaktadır. Bin Bayyah, hem İslam geleneği içinde hem de daha geniş anlamda bilgi ve eğitimin değerine büyük önem verir. Eğitimi, Müslümanların inançlarına ilişkin anlayışlarını derinleştirmeleri için kilit bir araç olarak görür. İslam'da etik davranış ve karakterin önemini vurgular ve Müslümanların hayatlarının her alanında en yüksek etik standartları benimsemek için çaba göstermeleri gerektiğini vurgular.

Geleneğin önemini ve İslam'ın temel öğretilerini ve uygulamalarını koruma ihtiyacını kabul etmektedir. Aynı zamanda Müslümanların yeniliklere ve yeni fikirlere açık olması gerektiğine ve İslam'ın değişen koşullar karşısında evrim geçirebileceğine ve geçirmesi gerektiğine de inanmaktadır.

Bin Beyyah üretken bir yazardır ve İslam hukuku, ahlak ve maneviyat üzerine birçok kitap yazmıştır. *The Miracles of the Quran* (Kur'an Mucizeleri) Şeyh Abdullah Bin Bayyah ve Şeyh Hamza Yusuf tarafından ortaklaşa yazılmış bir kitaptır. Kitap, Kur'an'ın dilsel ve edebi niteliklerini incelemekte ve metnin tarih boyunca Müslüman âlimler tarafından nasıl yorumlandığını ve anlaşıldığını araştırmaktadır. *Amali Al-Dilalat Wa Majali Al-Ikhtilafat* (Delillerin Amaçları ve İhtilafın Sınırları), İslam hukukunda hukuki akıl yürütme metodolojisini ve ilmî ihtilafın sınırlarını ele alan bir eserdir. Kitap, Bin Bayyah'ın İslami hukuki muhakeme

Yaşadığı Yerler: Moritanya, Cidde

Görev Yaptığı Kurumlar: Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği (IUMS), Müslüman Toplumlarında Barışı Teşvik Forumu, Küresel Yenilenme ve Rehberlik Merkezi, Kral Abdülaziz Üniversitesi, Moritanya Âlimler Birliği, İslam İşbirliği Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisi

Önemli Eserleri: The Miracles of the Quran, Amali Al-Dilalat Wa Majali Al-Ikhtilafat, Sina'atul Fatawa wa Fiqhul Aqalliyat, Maqasid al-Mu'amalat wa Marasid al-Waqi'at

ilkelerini ve âlimlerin hukuki ihtilafları çözmek için benimsedikleri farklı yaklaşımları göstermek için kullandığı bir dizi varsayımsal hukuki vaka etrafında düzenlenmiştir. Her bir vakada, söz konusu meseleyle ilgili delilleri inceliyor ve farklı âlimlerin bu delilleri nasıl farklı şekillerde yorumladıklarını gösteriyor. *Islam & Human Rights: A Conversation* (İslam ve İnsan Hakları: Bir Konuşma): İngiliz gazeteci Myriam Francois'in Bin Bayyah ile 2016'da yayıptığı söyleşi, İslam ve insan hakları arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin çağdaş dünyada ortaya çıktığı zorlukları ve fırsatları inceliyor. *Sina'atul Fatawa wa Fiqhul Aqalliyat* (Fetva Sanatı ve Azınlıkların İçtiha-dı) fetva verme sürecini ve İslam hukukunun azınlık bağlamlarında uygulanmasını ele alıyor. *Maqasid al-Mu'amalat wa Marasid al-Waqi'at* (Finansal İşlemlerin Amaçları ve

Gerçekliğin Göstergeleri), Müslüman toplumlarda gerçekleştirilen çeşitli finansal işlemleri düzenleyen İslam ticaret hukuku (fıkıh-ı muamelat) üzerine bir çalışmadır. Eserin temel esası makāsıdü's-şerîa ilkesine dayanmaktadır.

Bin Bayyah, İslami ilimlere ve dinler arası ilişkilere yaptığı katkılardan dolayı Kral Faysal Uluslararası İslami Çalışmalar Ödülü de dâhil olmak üzere çok sayıda ödül ve onura layık görülmüştür. Müslüman dünyasında önde gelen bir ses ve hoşgörü, barış ve anlayışın önemli bir savunucusu olmaya devam etmektedir.

Genel olarak Bin Bayyah'ın çalışmaları Afrikalı Müslümanların düşünceleri üzerinde derin bir etki yaratmış, Afrika'da ve ötesinde İslami ilimleri, dinler arası anlayışı ve sosyal adaleti teşvik etmek için yeni nesil akademisyenlere ve liderlere ilham vermiştir.



AMA
AFRICA MUSLIMS AGENCY

Africa Muslims Agency (AMA)

Güney Afrika kökenli yardım kuruluşu

Kuruluş Tarihi: 1987

Bulunduğu Yer: Johannesburg, Güney Afrika

Kurumun Etkisi: AMA, Afrika'daki yardım çalışmalarını kurumsallaşmasında önemli bir pay sahibidir.

Africa Muslims Agency (AMA), Afrika ve dünyanın diğer bölgelerindeki dezavantajlı topluluklara yardım ve destek sağlayan Güney Afrika merkezli bir insani yardım kuruluşudur. Kuruluş 1986 yılında ırk, cinsiyet veya din ayrımı gözetmeksizin ihtiyaç sahibi Müslüman ve gayrimüslimlerin refahını teşvik etmek amacıyla kurulmuştur.

AMA'nın programları ve hizmetleri, savunmasız topluluklara gıda, temiz su, sağlık, eğitim ve barınma gibi temel ihtiyaçların sağlanmasına odaklanmaktadır. Kuruluş ayrıca doğal afetler veya çatışmalar gibi kriz dönemlerinde acil yardım sağlamaktadır. AMA'nın çalışmalarına İslami değerler ve ilkeler rehberlik etmekte ve müdahalelerinin sürdürülebilir ve etkili olmasını sağlamak için yerel kuruluşlar ve topluluklarla ortaklık kurmaktadır.

AMA yıllar boyunca Somali, Sudan, Zimbabve, Malavi ve Güney Afrika gibi ülkelerde çok sayıda proje ve

girişimi hayata geçirmiştir. Bu projeler arasında gıda ve su temini, okul ve kliniklerin inşası, tıbbi malzeme ve ekipman dağıtımı ve küçük işletmeleri desteklemek için mikrofinans programlarının oluşturulması yer almaktadır.

AMA bireylerden, şirketlerden ve kuruluşlardan gelen bağışlarla finanse edilmektedir ve faaliyetlerini denetleyen ve hesap verebilir ve şeffaf kalmasını sağlayan bir mütevelli heyeti tarafından yönetilmektedir. Kuruluşun Güney Afrika, Sudan, Somali ve Malavi dâhil olmak üzere birçok ülkede ofisleri bulunmaktadır ve ihtiyaç sahibi insanların yaşamlarını iyileştirmek için yorulmadan çalışan yüzlerce personel ve gönüllü istihdam etmektedir. 29 ülkede faaliyet gösteren kuruluşun görev tanımının önemli bir parçası da yardım çalışmalarını kurumsallaştırmak olmuştur. AMA, Afrika ve dünyanın diğer bölgelerinde hizmet verdiği toplumlar üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Sudan'da İslami Hareket: Kurtuluştan Hayatta Kalmaya

Abdulgani Bozkurt

Giriş

İslami hareketler kuruluşlarından günümüze kadar geçen süreçte zaman zaman büyük kazanımlar elde ederken kimi zaman da hayatta kalma mücadelesi içerisine girmişlerdir. 1990'lara kadar geçen süreçte neredeyse bütün İslami hareketler muhalif hüviyettedir. Buna rağmen bu hareketler muhalefet olmanın avantajlarından azami derecede faydalanmaya çalışmışlardır. Bu avantajlardan faydalanabilenler için 1990'lar bir milat kabul edilebilir. Çünkü İslamcılığın yükselişe geçtiği 1990'lı yıllar bu hareketlere iktidara gelmek için bekledikleri fırsatı sunmuştur. Bu tarihlerde Ürdün'de İslami Eylem Cephesi bakanlıklar elde ederek yasamanın yanı sıra yürütmeye ortak olmuştur. Benzer şekilde İslami Selamet Cephesi de Cezayir'de bu dönemde en büyük başarısını yakalamıştır. Arap-dışı dünyada da manzara farklı değildir. Türkiye'de Milli Görüş Hareketi lideri Necmettin Erbakan 40 yıllık siyasi hayatı boyunca başbakanlık görevini ilk ve son defa bu dönemde üstlenmiştir.

İslami hareketlerin neden 1990'larda başarı elde ettiği sorusunun, birçok cevabı bulunmakla birlikte, bir cevabı da batı bloğunun Soğuk

Savaş'ın sonlarına doğru Komünistlere karşı İslamcı yapıları desteklemesiyle verilebilir. Örneğin 1990'a kadarki süreçte Afganistan'da, Mısır'da ve daha birçok ülkede başta ABD olmak üzere Batılı devletlerin İslamcı yapılara destek vermesi o ülkelerde Sosyalist rejimlerin başa geçmesinden duydukları kaygılardan ileri gelmektedir. Batı tarafından önu açıkça kapatılmayan İslami hareketler, çoğu zaman Batı karşıtı bir ajandayla, iktidara taşıyacağı düşüncesiyle mesailerini ülke içinde toplumsal mobilizasyona harcamıştır.

Sudan yukarıda mezkur bu genel anlatının dışında kalması bakımından İslam dünyasında istisnai bir yer teşkil etmektedir. İlk olarak Sudan İslami Hareketi, diğer ülkelerde ekseriyetle görülmeyen bir özelliğe sahiptir. O da hareketin dönem dönem rakip olarak hareket etse de komünistlerle işbirliği yapmasıdır. Hatta öyle ki 1989 Darbesi ile rejimi ele geçiren İslami hareket Komünistlerden de destek alabilmeyi başarmıştır. Bunun yanında Sudan İslami Hareketi'ne "istisna" özelliği kazandıran bir önemli durum daha vardır. Sudan İslami Hareketi -Hamas'ın Filistin'in bir bölümü olan Gazze'deki kontrolü göz önüne alınmazsa- bir ülkede rejimin tüm bileşenlerini topyekün idare edebilme salahiyetine sahip olabilmeyi başarmış tek İslami harekettir.

Sudan İslami Hareketi üzerine yoğunlaşan bu çalışmada, ilk olarak hareketin teşekkülüne ve hareket içi tartışmalar eşliğinde kurumsallaşma sürecine ve rejimle ilişkilerine odaklanılmaktadır. Bu kısımda rejimle ilişkililer izah edilirken hareketin komünistler başta olmak üzere ülkedeki diğer aktörlerle geliştirdiği ilişkiler de görünür kılınacaktır. Böylece Sudan İslami Hareketi'nin birinci istisnai özelliğinin anlaşılması olacağı düşünülmektedir. Hareketin usul ve esaslarının kısa izahı ile başlayan ikinci bölümde ise hareketin ülkedeki toplumsal yapılarla tesis ettiği ilişkiler mercek altına alınmaktadır. Çünkü bu ilişkiler ağının harekete ikinci istisnai özelliği kazandırdığı, başka bir ifadeyle harekete rejimi ele geçirme imkanı tanıdığı ileri sürülmektedir.

Sudan'da İslami Hareketin Kuruluştan Günümüze Serencamı

Sudan'da İslami hareket, Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan El-Benna ile görüşerek kendisinden etkilenen Cemaleddin Senhuri'nin ülkeye dönüşünün ardından başlattığı girişim neticesinde kurulmuştur. Hareketi kuran Senhuri teşkilatı idare etmek üzere Ali Talibullah'ı başkan tayin etmiş ve 1948 yılında başkanlığı alan Talibullah hızlı bir şekilde ülkede teşkilatlanmak için çalışma başlamıştır. Ancak Talibullah'ın bu çabalarının karşılık bulmadığını söylemek gerekir çünkü bu tarihlerde Sudan henüz bağımsızlığını kazanmış değildir. Ülkede kontrolü elinde bulunduran İngiltere, hareketin Mısır'daki Müslüman Kardeşlerden bağımsız bir yapı olmadığını ileri sürmüştür (Abd Al Qadir, 1999, s. 70). Sudan'da İslami hareket, üzerindeki bütün baskılara rağmen ilerleyen zamanlarda büyük bir tartışma konusu olacaktır- Mısır Müslüman Kardeşler Hareketi'nden bağımsız bir yapı olduğunu iddia etmemiştir (Mekki, 1999, s. 6).

İngiliz idaresi altındaki ülkede kurumsallaşma imkanı bulamayan hareket, öğrenciler arasında büyük rağbet görmeye başlamıştır. Özellikle bugün ismi Hartum Üniversitesi olan ve ülkenin en eski ve en büyük üniversitesi özelliğini taşıyan Gordon Memorial College'de mütedeyyin gençlerin üniversitede etkili olan komünist öğrencilere karşı teşkilatlanması bu kapsamda dikkate değerdir.

1950'lerin başlarında Müslüman Kardeşlerden bağımsız mı değil mi tartışmaları arasında liderliğini Yusuf Muhammed ve Ebubekir Kerar'ın üstlendiği hareket ilk olarak "Hareket el-Tahrir el-İslami" adıyla anılmaya başlamıştır. Hareketin isminin geleneksel anlamda Müslüman Kardeşler ile irtibatlı olmamasına rağmen özellikle ülkedeki sol fraksiyonlar tarafından Sudan İslami Hareketi, Mısır Müslüman Kardeşler Hareketi ile irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun altında yatan en önemli sebep Mısır'da iktidara gelen Cemal Abdunnasır'ın Müslüman Kardeşleri yasaklı hale getirmesidir. Böylece Sudan'daki İslami hareket Mısır'daki yasaklı hareketin uzantısı şeklide lanse edilmeye ve

Sudan içtimai ve siyasi hayatından silinmeye çalışılmıştır. İsim tartışmalarının hareket içinde de tartışmalara yol açtığı bu dönem Mısır'daki üniversitelerde eğitimini tamamlayan Sudanlı gençlerin ülkelerine dönerek Müslüman Kardeşler ismiyle çalışma yaptıkları bir sürece de tekabül etmektedir (Rayaam Gazetesi, 2009). Böylece İslami hareket geniş bir yelpazede kurulurken diğer taraftan da kendisini kaçınılmaz olarak bir tartışmanın içerisinde bulmuştur. Son olarak hareket içindeki muhtelif yaklaşımlara ilaveten Mısır'daki İslami hareketin de bu durumdan oldukça rahatsız olduğunu ifade etmek gerekir. Öyle ki bu rahatsızlık iki taraf arasında krizlere yol açmıştır. Hareketin ismi üzerine gerek ülke içinde var olan farklı yaklaşımlar gerekse Sudan-Mısır arası anlaşmazlıklar 1955 yılında düzenlenen bir konferans ile sonlandırılmıştır.

Hareketin ismini ve dahası kurucu metinleri ile misyonunu belirlemek amacıyla düzenlenen bu konferansta Sudan İslami Hareketi'nin ismi Müslüman Kardeşler olarak kabul edilmiştir. Konferansta hareketin başına Muhammed Hayri Abdulkadir geçmiştir. Konferansta hareketin ismi her ne kadar Müslüman Kardeşler şeklinde belirlenmiş olsa da hareketin merkezinin Sudan olarak ifade edilmesi aslında siyasi bir manevra olarak yorumlanabilir. Zira Sudan İslami Hareketi bu beyan ile Mısır'daki teşkilata yönelik gelebilecek muhtemel tehditlerin önüne set çekmek istemiştir. Buna rağmen ismin Müslüman Kardeşler olarak belirlenmesi teşkilat içinde bazı önemli isimleri rahatsız etmiştir. Bu isimlerden öne çıkan Ebubekir Kerrar ve destekçileri hareketten ayrılmış ve İslami Cemaat¹ (el-Cemaat el-İslamiyye) isimli yeni bir hareket kurmuştur. Konferansta alınan kararlardan rahatsız olan hareketin önemli simalarından Ali Talibullah tüm eleştirilerine rağmen hareket içinde kalmayı tercih etmiştir. Bunda Talibullah'a yakın bir isim olan Raşid el-Tahir'in başkan seçilmesinin önemli bir payı olduğu düşünülmektedir (Affendi, 2004).

1 Kerrar ve ekibi bir müddet sonra İslami Cemaati, İslami Sosyalist Parti (Hizbül-İştiraki el-İslami) şeklinde değiştireceklerdir.

Sudan'da İslami hareket, kurulduğu tarihten itibaren içtimai hayatın yanı sıra siyasi hayatın içinde de aktif rol almıştır. Doğrudan siyasi hedefleri bulunan ve rejimin kontrolünü sağlamak isteyen hareketin ilk ciddi yüzleşmesi 1959 senesine tekabül etmektedir. Ülkede bağımsızlığı müteakip müesses olan İbrahim Abbud liderliğindeki askerî rejime karşı girişilen darbe teşebbüsünde hareketin isminin geçmesi buna açık şekilde delil teşkil etmektedir. İslami hareket düzenlenen darbe girişimi ile bir alakalarının olmadığını deklare etse de darbenin mimarları arasında zikredilen Raşid El-Tahir mevcut düzeni yıkmakla suçlanmış ve beş yıl hüküm giymiştir. İslami hareketin darbe girişiminde bir rolünün olmadığını ilan etmesine rağmen hareketin lideri Tahir'in başkanlıktan azledilmesi darbeye ilgisi olmadığını ilan eden hareket namına ilginç bir gelişme olarak zikredilebilir. Bu hesaplaşmadan sonra İslami hareketin Sudan'daki aksiyon alanında ciddi bir daralma söz konusudur. Bu daralmada harekettten ayrılarak İslami Cemaati kuran ve Arap milliyetçiliği ile İslam arasındaki tartışma alanlarını çözüme kavuşturma noktasında tavrı takınan Kerrar'ın fikirlerinin yok sayılmasının da payı olduğu düşünülmektedir.²

Aksiyon sahasındaki daralma, İslami hareketi strateji değişikliğine yöneltmiştir. 1960'lardan itibaren sahada ismi sıkça duyulmaya başlayacak olan Hasan El Turabi'nin bu değişimde önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu tarihlerde hareketin daha kapsayıcı ve uzlaşıcı bir çizgide yol almaya başladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu kapsamda Sudan'da İslami hareketin siyaset arenasında "ilkesel bir pragmatizm" takip etmeye başladığını söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır. Hareketin ilkesel yönü taviz vermediği temel ilkelere sahip olmasından pragmatik yönü ise toplumun her kesimini temsil eden siyasi partiler

2 Ebubekir Kerrar, diğer birçok İslami hareket üyesi gibi 1969'da Albay Cafer en-Nu-meyri tarafından başarılı bir şekilde gerçekleştirilen askerî darbenin ardından Libya'ya iltica etmiştir. Bunda baskı ortamından kaçmanın yanı sıra Muammer Kaddafi'nin Libya'da gerçekleştirmeyi vadettiği kalkınma hamlelerini yerinde ve yakinen gözlemleme düşüncesinin de olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Kerrar, ülkesine dönmeden 1981'de Libya'da vefat etmiştir. Kendisi ile birlikte iltica edenlerden etkili bir ismin ortaya çıkmayışı hareketin Libya'da başarısız olması sonucunu doğurmuştur. (Abd Al Rahim, 2006, s. 185).

arasında neredeyse kara listeye aldığı bir parti bulunmamasından ileri gelmektedir. Bu nedenle hareketin temel ilkelerden şaşmadan şartları azami seviyede değerlendiren bir refleksle hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Bu kapsamda Sudan'da İslam hareket, "davanın" temel ilkelerine aykırı ajandalara sahip olan partilerle bile birçok kez koalisyona gitmiştir. Üstelik bu koalisyonların ilkinde İslami Hareket birleşmenin meşruiyeti ve çerçevesini Sudan'da İslami nizama dayalı bir şeriat devleti kurmak yerine ülkedeki despotik kurallarla yönetim sergileyen askerî rejimin ortadan kaldırılması şeklinde belirlemiştir (Al Affendi, 1991, s. 159).

Ülkede Komünistlerle³ yapılan ittifak ise İslami Hareket'in ne kadar geniş bir yelpazede işbirliği aradığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Üstelik Turabi'nin İslami harekete aslında taban tabana zıt olan Komünistlerle ilgili söylemi de ittifakı daha ilgi çekici hale getirmektedir. Çünkü Turabi, İslami hareketin teşkilatlanma ve yöntem bakımından ülkedeki Komünistlerden etkilendiğini açıkça ifade etmektedir (Al Turabi, 1999, s. 25).

Her ne kadar yöntem ve teşkilatlanma açısından etkilense de İslami Hareket'in Sudan siyasi tarihinin önemli bir bölümünde toplumsal karşılığı fazla olan Komünistlerle bir çekişme içinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Turabi öncülüğünde 1960'larda kurulan Ulusal İslami Cephe 1965 yılının Kasım ayında ülkede tesis edilen kurucu meclis üzerinde baskı kurarak komünistlerin ülkedeki etkisini azaltmak istemiştir. Bu baskıların sonucunda Komünistler cumhurbaşkanı Cafer

3 İslami hareketin rakip olarak tanımladığı ve kendisi ile mücadeleye giriştiği Komünistlerle işbirliği yaptığı dönemler de mevcuttur. Özellikle 1980'lerde kurulan Birleşik Ulusal Cephe, Komünistleri de içinde barındırması bakımından dikkate değerdir (Beshir, 1974, ss. 210-211). Komünistlere ilaveten farklı siyasi partileri de içinde barındıran Cephe, 1989 darbesine giden süreçte büyük bir rol oynamış ve nihayetinde Sudan'da İslami esaslara dayalı bir rejim kurulmuştur. Başka bir ifadeyle İslami hareket iktidara giden yolda Komünistleri de bir şekilde sürecin parçası yapmıştır (Hamidi, 1998, s. 3).

El Numeyri'ye⁴ karşı 1971 senesinde başarısız bir darbe girişiminde bulunmuş ve bunun ardından Sudan rejimi komünistlerin üzerine gitmeye başlamıştır. Bu olay, Numeyri iktidara geldikten sonra kendisi ile görüşen ve hareketi yeniden inşa etmek için fırsat bulan Turabi ve hareketinin önünü açan bir gelişme olarak zikredilebilir.⁵ Numeyri'nin sol fraksiyonlara yönelik bu tazyiki ülkede sadece Müslüman Kardeşlerin değil tüm İslami hareketlerin güçlenmesine yol açmıştır (Al Turabi, 1999, s. 28).

Turabi'nin Numeyri ile yakınlaşması harekete büyük kazanımlar sağlamıştır. Ancak bu kazanımlar hareket içi hararetli tartışmaların da fitilini ateşler niteliktedir. 1979 senesine gelindiğinde Sudan İslami Hareketi'nin Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketine tabiiyeti tartışılmaya başlamıştır. Özellikle 1960'ların ortalarından itibaren harekette ağırlığını hissettiren Hasan El Turabi, Mısır Müslüman Kardeşler Hareketi'ne biat etmeyi reddetmiştir. O dönemde hapisanede olan hareketin önde gelen şahsiyetlerinden Şeyh Sadık, Mısır Müslüman Kardeşler Hareketi'ne biat edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Turabi'nin liderliğini 1960'lardan itibaren reddeden bazı cemaat üyeleri içtihad farkıyla öne çıkan Şeyh Sadık'a tabi olmuştur. Şeyh Sadık öncülüğünde bir ayrışma söz konusu olsa da hareketin ana omurgası Turabi etrafında şekillenmiş ve hareket Sudanlı olmak yönünde inisiyatif ortaya koymuştur (Al Turabi, 1999, s. 28).

İslam dünyasında entelektüel yönüyle de adından söz ettirmeye başlayan Turabi, hareketi millileştirerek hareketin ismini Sudan İslami Hareketi (el-Hareket el-İslamiyye es-Sudaniyye) şeklinde revize etmiştir. Hareketin ulus-ötesinden ziyade daha milli bir çizgiye çekilmesi ilk başta devlet desteğini sağlamasa da orta vadede hareket bu

4 25 Mayıs 1969 tarihinde ülkedeki solcuların desteği ile başa geçmiş ancak İslami Hareket rejimle kısa süre içinde işbirliği kurmayı başarmıştır.

5 Özellikle 1978'den 1985'e kadar taraflar arasında yakın bir müttefiklik hali söz konusudur. Bu yakınlaşma hareket içinde birtakım tartışmaları ve devamında kopuşlar beraberinde getirmiştir. Buna rağmen Turabi, ittifaktan yana strateji belirlemiş ve ittifakın en rasyonel karar olduğunu ileri sürmüştür. İttifakın bir sonucu olarak Turabi, 1979'da başsavcılık görevine getirilmiştir (Hadhud, 2019).

durumdan oldukça kazançlı çıkmıştır. Öyle ki Sudan'da Eylül 1983'te alınan ve ülkede "Eylül Kanunları" şeklinde tesmiye olunan değişim sürecinde Turabi ve İslami Hareket'in etkisi gözle görülür biçimde hissedilmiştir. İslami Hareket doğrudan rejimi oluşturan koalisyonda yer almasa da bu kararlar üzerinde etkili olarak ülkede İslam hukukunun cari olmasını sağlamıştır. Böylece tüm ülke genelinde şeriat ilan edilmiştir. Cumhurbaşkanı Numeyri'nin öncülüğünde ve Hasan El Turabi'nin destekleriyle ilan edilen yeni sisteme ülke içinden aykırı sesler de yükselmiştir. Özellikle Sadık Mehdi hapishanedeyken *Yasal Cezalar ve Sudan Toplumsal Sistemindeki Konumu* başlıklı bir kitap kaleme almış ve yapılan değişiklikleri tenkit etmiştir (Al Mehdi, 1987). Mehdi, Sudan'ın öteden beri kronik sorununa da değinerek Turabi ve desteklediği rejimin Sudan'ın güney bölgesine özerklik verilmesi hususunda takındıkları tutuma da itiraz getirmiştir. İlâveten, rejimin ve İslami Hareket'in İslam dışı kültürlere ihtiram göstermeyişi ve laikliğe dayalı bir anayasal düzen karşıtlığı da harekete yöneltilen ithamlar arasında yer almıştır (Al Affendi, 2015, s. 208).

Hasan El Turabi'nin ülke yönetiminde yer almak ve farklı zamanlarda iki defa cumhurbaşkanı danışmanı görevini yürütmek suretiyle hem idareye nüfuz ettiği hem de halka temas ettiği Numeyri dönemi, Sudan'da başlayan halk ayaklanması ile 10 Mart 1985 tarihinde son bulmuştur (Al Affendi, 1991, s. 208). Numeyri rejimine son veren ayaklanmaların Sudan İslami Hareketi'ne doğrudan zarar verdiğini söylemek kolay değildir. Görünürde harekettten bazı isimler tutuklansa da hareketin aksiyon alma kabiliyeti bu tutuklamalardan etkilenmemiştir. Bunun bir göstergesi olarak Numeyri rejiminin son bulmasının hemen ardından kurulan Ulusal İslami Cephe (1985-1989) delil olarak ileri sürülebilir. Numeyri rejiminden sonra gerçekleştirilen seçimlere katılan Cephe, Sudan tarihinde öteden beri iki güçlü organizasyon olan Ümmet Partisi ve Demokratik Birlik Partisi ardından 54 sandalye elde ederek üçüncü olmuştur. Böylelikle Turabi'nin partisi, devrik rejimin bir aktörü olmasına rağmen mecliste yer alan ve baskı oluşturabilme potansiyelini haiz bir parti niteliğindedir. Elde ettiği bu güç sayesinde

Turabi, meclisteki çoğunluğa sahip olan ve hükümeti kuran Sadık el-Mehdi'nin Eylül Kanunları'nı askıya alma ve güneyle barış müzakerelerini yenden canlandırma girişimlerini engellemiştir. Dahası ilerleyen süreçte güven-oyu sorunu ile karşılaşan el-Mehdi, iktidarını devam ettirebilmek için 1988'de Ulusal İslami Cephe ile ittifak yapmak mecburiyetinde kalmıştır. Ülkedeki şerait kanunlarının cari olmasında büyük emeği ve çabası olan Turabi'nin Ulusal Mutabakat Hükümeti adıyla kurulan bu koalisyonda adalet bakanı olarak görev alması Turabi'ye şeriat yasalarını yeniden düzenleme ve daha da önemlisi ortadan kaldırılmasını engelleme imkanını vermiştir. Ancak gerek Eylül Kanunları gerekse Güney Sudan meselesi tartışmaların odağında olmaya devam etmiştir. Aynı yıl içinde Mehdi, Vifak adı verilen yeni bir hükümet kurmak zorunda kalmıştır. Kurulan bu hükümette de yer alan İslami Cephe lideri Turabi, bu defa daha kritik bir göreve, dışişleri bakanlığına getirilmiştir. Ancak tam bu dönemde Turabi'ye rağmen yaşanan bir gelişme büyük bir krizi tetiklemiştir.

Hükümet ortaklarından Demokratik Birlik Partisi lideri Muhammed Osman el-Mirgani, güneydeki silahlı milislerin lideri olan John Garang önderliğindeki "Sudan Halk Kurtuluş Hareketi (SHKH)" ile barış anlaşması imzalamıştır. Anlaşmanın imzalanmasından kısa bir süre sonra, Şubat 1989 tarihinde ordu, meclisin el-Mirgani'nin imzaladığı barış antlaşmasını kabul etmesine ve ülkedeki kötü iktisadi gidişatın iyileştirilmesine yönelik bir muhtıra yayınlamıştır. Ayrılıktan yana olmayan İslami Cephe, varılan barışı ve ordunun yayınladığı muhtırayı kedisine yönelik bir girişim olarak değerlendirmiştir (Al Mehdi, 2015). Ülkede taraflar arasındaki anlaşmazlıkların ayyuka çıktığı böylesi bir ortamda Ömer el-Beşir, 30 Haziran 1989'da, kansız bir darbeye Vifak hükümetini devirmişti. Bu tarih, Sudan İslami Hareketi'nin iktidara geldiği ve 2019 senesine kadar başta kalacağı sürecin bidayeti olarak kayıtlara geçmiştir.

30 yıl boyunca iktidarda kalan İslami Hareket, tartışmalarla geçen bu iktidarı yine bir askerî darbe ile kaybetmiştir. İslami Hareket'in siyasi

kanadı olan Ulusal Kongre Partisi'nin⁶ kapatılması ve üyelerinin birçoğunun tutuklanması ile son bulan süreci hazırlayan kronikleşmiş birçok sorun bulunmaktadır. Ancak bunların en önemlisi şüphesiz ekonomi sahası ile ilgilidir. Ömer El Beşir iktidarı döneminde, 2011 senesinde yapılan referandumda Güney Sudan, %98.83 evet oyuyla Sudan'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanmıştır. Güney Sudan'ın bağımsız bir devlet olarak kurulmasıyla Sudan, petrol gelirlerinin yaklaşık %75'ini kaybetmiştir. Bu yeni ve bedeli oldukça ağır olan iktisadi durumun üstesinden gelmek için altın ve diğer varlıklar kullanılsa da bu açığı kapatmak mümkün olamamıştır. Bu başarısızlık, geleneksel kemer sıkma politikalarını beraberinde getirmiş, iktisadi hayatı durağanlaştıran bu politika ise krizin derinleşmesine yardımcı olmaktan öteye geçememiştir. Derinleşen kriz, artan fiyatlar ve gıda krizini beraberinde getirmiş, enflasyonun artması Sudan para birimi cüneyhin dolar karşında hızlı bir şekilde erimesine yol açmıştır. 2011 senesinden beri artarak devam eden kötü iktisadi koşullara rağmen Ömer El Beşir'in 2020'de yapılacak olan seçimlerde aday olmasının önünü açan yasal düzenlemeye günde-me getirmesi toplumda infiale yol açmıştır. Bu infialle birlikte sokaklara dökülen insanlar 19 Aralık 2018'de Beşir'i protesto etmeye başlamıştır.

Sudan'da protestoların organizesinin iki önemli ayağı vardır. İlki Sudan Meslek Odaları Birliği'dir. Ülkede bu birliğe üye olan öğretmen, avukat, doktor, gazeteci hemen her meslekten ciddi sayıda ve organize şekilde katılım, protestoların devamlılığında önemli bir yer teşkil etmiştir. Buna ilaveten, ülkedeki muhalif partilerin de oldukça organize şekilde protestolarda aksiyon aldıkları söylenmelidir. Ülkedeki 22 muhalif parti, "Özgürlük ve Değişim Bildirgesi Güçleri" isimli organizasyonla bir araya gelmiş ve güçlerini birleştirmişlerdir. Siyasi partiden meslek grubu üyelerine toplumun farklı kesimlerinde çok sayıda insan, 6 Nisan 2019 tarihinden itibaren buluşma adreslerini Genelkurmay Başkanlığı olarak belirlemişler ve burada süresiz oturma eylemi

6 Ulusal Kongre Partisi, 1998 senesinde Selefi sayılabilecek Ulusal İslami Cephe ile aynı ideoloji temelinde kurulmuştur. Ancak ülkede yasal olarak tanınan tek parti olmanın ayrıcalığına sahip olmuştur.

başlatmışlardır. Hemen hemen tüm katılımcılar, farklı sloganlara sahip olmakla birlikte, tek bir slogan etrafına birleşmişlerdir: Teskutu Bes -Düşün Yeter- (Abu Shuk, 2021, s. 349).

Hükümet, sokaktaki tansiyonu düşürebilmek amacıyla, 22 Şubat tarihinde ülkede olağanüstü hal ilan etmiştir. Devamında hükümet kontrolündeki kolluk kuvvetleri dört ay boyunca sokakları terk etmeyen insanlara karşı oldukça sert tedbirler uygulamıştır. Hükümetin sert refleksinin toplumun önemli kesimi tarafından büyük rahatsızlıkla karşılandığı söylenebilir. Hükümetin tepkilere yol açan tedbirleri sonuç vermeyince ordu komuta kademesi 11 Nisan 2019'da harekete geçmiş; Orgeneral Avad Muhammed Ahmed bin Avf, devlet başkanı Ömer El Beşir'in görevden alındığını Sudan Devlet Televizyonu'ndan halka duyurmuştur. Darbeyi takip eden süreçte ülkedeki tek yasal siyasi parti olan Ulusal Kongre Partisi kapatılmış (De Waal, 2019); partinin ve İslami hareketin liderlerinden Ali Osman Taha, Nafi Ali Nafi, Avad Ahmed el-Caz, Ali el-Hac ve İbrahim el-Senusi başta olmak üzere 1989'daki darbeye yer alan İslami Hareket üyelerinden hayatta kalanları tutuklanmıştır. Lider kadrosunun hapsiyle birlikte partinin bütün mal varlıklarına devlet tarafından el konulmuş ve bütün parti üyelerinin Sudan seçimlerine katılmaları on yıl süreyle yasaklanmıştır (Anadolu Ajansı, 2019).

Sudan'da askerî darbe ile rejim unsurları değişmiş olsa da ülkenin kronikleşmiş sorunlarının çözümü noktasında bir mesafenin kat edildiğini söylemek oldukça zordur. Ülkede siyasi ve iktisadi istikrarsızlık halen devam etmekte ve Sudan sokakları dönem dönem yeniden hararetli protesto gösterilerine sahne olmaktadır.

Sudan'da İslami Hareket'in iktidara gelmesi hakkında biri menfi diğeri müspet iki önemli hususun altı çizilmelidir. Menfi olan husus hareketin iktidarı elde ettiği sürece mütealliktir. İktidarın elde edilmesini takip eden ilk on yıllık süreç, bir taraftan İslami Hareket'in resmî kurumlara nüfuz etmesine diğertaraftan hareketin temel ilkelerinden uzaklaşması, yozlaşması ve ülkede yolsuzluk iddialarının kronikleşmesi tartışmalarına sahne olmuştur. Bütün bu sorunların çözümü ile

alakalı hareket içinde meydana gelen bölünme, cumhurbaşkanı Ömer El Beşir ile hareketin teorisyonu kabul edilen Hasan El Turabi etrafında belirginleşmiştir. Bu süreç iki blok arasında tam bir güç mücadelesine sahne olmuştur tespiti muhtemelen abartı olamayacaktır. Bu güç mücadelesinden çekinen Ömer El Beşir, 1999 senesinde Turabi'yi bütün görevlerinden azletmiş ve hapse göndermiştir (Collins, 2015).

Hareketin iktidara gelişi ile alakalı müspet olan özelliği ise iktidara gelmesine zemin hazırlayan faktörlerle alakalıdır. Çünkü hareketin iktidara gelmesi, sadece Sudan için değil bütün bölge için büyük önemi haizdir. Gücü ve toplumsal temsil kabiliyeti değişmekle birlikte hemen hemen bütün bölge ülkelerinde var olan Müslüman Kardeşler Hareketi'nin bir kolu ilk defa yönetimi ele almaktaydı. Üstelik İslami rejim, yönetimlerin sık sık değiştiği bölge için hiç de azımsanmayacak bir süre başta kalacaktı. Bu yönüyle Sudan tecrübesi tüm İslami hareketler için aslında çok önemli bir laboratuvar sahası olarak görülebilir. Bu bölümde Sudan İslami Hareketi iktidara taşıyan metotları ve kurduğu ilişkilere yer verilecektir. Öyle ki bu metot ve ilişkiler ağının hareketin iktidara gelişini açıklamada yardımcı olması umulmaktadır.

Sudan İslami Hareketi'nin Tebliğ Metodu ve Aktörlerle İlişkileri

Sudan İslami Hareketi, iktidara giden yolculuğunda, başka bir ifadeyle 1989 senesinde iktidarı ele geçireceği tarihe kadar toplumun farklı kesimlerine kucak açması ile öne çıkan bir hareket hüviyetindedir. Bu kapsamda hareket, ülkedeki işçi grupları ve sendikalarıyla, Hristiyanlık dinine müntesip bireylerle ve kadın vatandaşlarla özel olarak ilgilenmiştir. Bunlara ilaveten ülkedeki toplumsal yapıda önemli bir yeri olan kabilelere de ayrı bir önem atfettiği söylenmelidir. Ülkedeki ilmiye sınıfı ve öğrencilere yönelik çalışmalar yine hareket için önemli bir aksiyon sahası olarak görülmüştür. Devlet kademesi ile de hususi bir ilişki tesis ettiğinin göstergesi olarak hareketin ülkedeki diğer siyasi parti yöneticileri ve ordu mensuplarıyla özel ilişkiler kurduğu da

görülmektedir. Böylesine geniş bir toplumsal ağa ve siyasi aktörlere hitap etme stratejisi izleyen hareket İslam dinî içinde iki farklı ekol olarak gelişen Sufilik ve Selefilik ile de oldukça kuşatıcı bir ilişki içinde olmuştur. Hareketin bu bağlamda hem Sufiler hem de Selefîler ile temas kuracak ve onları harekete kazandıracak özel büroları bulunmaktadır.

Bu ilişkilerin gelişmesinin temeli, hareketin 1978'de üzerinde durduğu davetçilik prensibine dayanmaktadır. Hareket geleneksel anlamda davetçilik faaliyetleri yürüten dernekler ve yardım kuruluşlarına ilaveten ticari teşekküllerini de bu amaçla kullanmaya başlamıştır. Bankalar ve harekete ait ya da doğrudan-dolaylı bağlı ticari teşekküllerin de bu kapsamda kullanıldığını ifade etmek gerekir. Ticari/iktisadi çalışmalar bir tarafa toplumun ıslahına dönük çalışmaların görünmeyen tarafında ise Turabi'ye göre açık aileler çalışması vardır. Buna göre İslami Hareket, rejimi ele geçirme ajandası bulunmakla birlikte, elitist bir yaklaşımı reddetmekte ve toplumun dönüşümünün tabandan tavana olacağına inanmaktadır. Turabi'ye göre hareket dar bir gruba hitap etmemektedir. Aksine isteyen herkesin dâhil olabileceği bir teşkilat hüviyetindedir. Böylece hareket toplumun her kesiminden bireyin teşkilata dâhil edilmesiyle insan kaynağı arttırmakta ve ülke genelinde daha genişçe yayılma imkanı bulmaktadır (Al Turabi, 1999, s. 46). Rutin olarak belli bir program içinde gerçekleştirilen aile ve mahalle buluşmalarında esas hedef, program ve sohbetlere devam eden kişilerin nefisleriyle olan mücadelelerinde galip gelmeleri, nefislerini terbiye ve tezkiye etmeleri ve nihai olarak kemalata ulaşmaları olarak belirlenmiştir (Al Turabi, 1999, s. 69). Esas hedef bu şekilde belirlense de belli bir müfredat etrafında aynı eğitim alan bireylerin sayısının çoğalması teşkilatın iktidara giden sürece katkı sağlamasını kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir.

Gerek tebliğ faaliyetlerinin sürdürüldüğü mahalle gerekse üniversite eğitimlerine devam eden hareket için gençler ayrı bir öneme sahip olmuştur. Bunda şüphesiz, hareketin gençler tarafından kurulmasının büyük payı vardır. Bundan dolayı hareketin faaliyet alanının odak noktasını gençlerin oluşturduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır (Al Turabi, 1999, s. 132). "Geleceğin öncüleri" şeklinde tavsif edilen

gençler, İslami bir nizamın ve geleceğin teminatı olarak görülmüştür (Al Turabi, 1999, s. 148). İslami hareketin içtimai sahada gençlere yaptığı yatırımın karşılığını siyasi başta olmak üzere birçok alanda aldığı rahatlıkla söylenebilir. Buna en çarpıcı örneklerden biri olarak hareketin 1986 seçimlerinde “mezunlara” ayrılan kota için gerçekleştirilen yarışta elde ettiği başarı gösterilebilir. Hareket mezunlara ayrılan 28 sandalyeden 23’ünü kazanarak bir taraftan gençlere yapılan yatırımın karşılığını alırken aynı zamanda bu sonuçla büyük yankı uyandırmıştır. Zira İslami Hareket böylesi bir başarı elde ederken Sudan’ın en köklü ve güçlü partilerinden Birlik ve Ümmet Partisi mezunlara ayrılan kotadan meclise vekil gönderememiştir (Woodward, 1995, s. 207).

Sudan’da İslami hareketin, geniş bir toplumsal tabana hitap etme noktasında bölgede yer alan ülkelerin birçoğunda görülmesi zor olan bir başarıya imza attığını ifade etmek mümkündür. Doktrinel olarak birbirine zıt gelişen iki akımın, Sufiliğin ve Selefiliğin taraftarlarına birlikte hitap etmeyi ve onları bir araya getirmeyi başarmıştır. Sudan’da İslami hareketin Sufilerin desteğini alması şaşırtıcı değildir. Zira Sufi hareketlerin ve tarikatların beslendiği tasavvuf sadece Sudan’da değil Afrika’daki Müslüman ülkelerin tamamında bir şekilde etkili olmuştur. Bu etki düzeyinin anlaşılması için Hasan Mekki’nin ifadesi mühimdir. Mekki, Sufizm’i Sudan halkının adeta dinî şeklinde tanımamaktadır (Mekki, 2011, s. 267). Ülke genelinde bu kadar yaygın olan bir akımın ülkenin en etkili ve geniş toplumsal tabanına sahip İslami hareketinin ilgisi dışında kalması mümkün değildir. Ancak buna rağmen ülkedeki bazı Sufi grupların harekete mesafeli yaklaştıklarını da söylemek gerekir. Bu noktada iki itiraz öne çıkmaktadır. Bir grup, İslami hareketi bazı sert yaklaşımlarından ötürü aşırıya gitmekle ve Selefizm’e yakınlaşmakla diğer bir grup da komünistler ile geliştirilen işbirliğinden rahatsızlık duyarak hareketi temel ilkelerinden uzaklaşmakla itham etmektedir. Bu yorumlar ülkede sayıca fazla olmasa da bazı grupların İslami Hareket’e yakınlık duymasının önüne geçmiştir (Al Turabi, 199, s. 150). Tüm bu itiraz ve ithamlara rağmen İslami Hareket’in Sufi gruplarının büyük çoğunluğu ile iyi bir ilişki tesis ettiği söylenmelidir. Bu ilişkinin profesyonel bir şekilde

sürdürülmesi için teşkilat içerisinde Sufilerle ilişkileri sürdürmekle vazifeli özel bürolar açılmış ve bu gruplarla ilişkiler düzenli bir programla sürdürülmüştür (Al Affendi, 1991, s. 124).

Sufileri harekete dâhil etmeyi başaran hareketin Selefîlere yönelik çalışması da bir hayli dikkate değerdir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere günümüz İslam dünyasında Sufiler ile Selefîlerin bir araya gelmesi pek mümkün görünmemektedir. Ürdün gibi bazı ülkelerde hadis ekolünden gelen ve Selefî geleneğe yakın isimlerin Müslüman Kardeşler teşkilatının yönetiminde olduğu vakidir ancak Selefî eğilimli âlimlerin şura konseylerinde yer aldığı ülkelerde Selefîler kendilerine ait bağımsız kuruluşlarla faaliyet yürütmektedir ve Müslüman Kardeşler'in bu organizasyonlarla sıkı bir işbirliği geliştiremediği söylenebilir. Bu durumun aksine Sudan'da İslami hareket imkansız gibi görünen bu durumu başarmak için büyük çaba sarfetmiştir. İslam'ın yorumlanması noktasında ayrıştığı Selefîler ile fikrî ayrılık ve çatışmalardan uzak duran İslami hareket, Selefîlerin ülkedeki en büyük organizasyonu olan Ensar-ı Sünne Cemaati ile iyi ilişkiler geliştirme çabasında olmuştur. Bu girişimler zamanla meyvesini vermiş ve bazı Selefî müşidler İslami Hareket'in kurmuş olduğu İslami Cephe'ye katılmıştır (Al Turabi, 1999, s. 154).

Sudan'da İslami hareket, her ne kadar Güney Sudan'ın ayrılmasına karşı çıksa da hareketin ülkedeki Hristiyanları dışlayıcı değil kapsayıcı bir yaklaşımla değerlendirildiği söylenmelidir. Burada hareketin, Kuran merkezli kadim usul-ü fıkıh ilkelerinin zaten gayrimüslimlere yönelik muamelenin çerçevesini belirlediğini ileri sürmesi dikkate değerdir. Bu kapsamda hareket iki önemli kavramı öne çıkarmaktadır: Birr ve kıst (iyilik ve adalet). Bu prensiplerden mühlhem hareketin Müslüman olmak isteyen bütün Hristiyanlara⁷ kapıyı açık bıraktığı ifade edilebilir.

7 Güneydeki Hristiyanlara karşı sert bir tavır takınmayan hareketin aksine onların İslamlaşması için hususi çalışma yaptığını ifade etmek gerekir. Burada ilk motivasyonun güneyde yaşayan Müslümanların haklarının korunması olduğu söylenebilir. Ancak hareketin Müslümanların haklarını koruma çabasının yanında "davet"e ciddi mesai ayırdığı ve emek harcadığı da rahatlıkla söylenebilir. Bu kapsamda özellikle 1980'lerde güneyde yapılan çalışmaların bir neticesi olarak çok sayıda Hristiyan İslam dinine girmiştir (Mekki, 1982, s. 122).

Genel çerçevesinin iyilik ve adalet ilkeleriyle belirlendiği Hristiyanlara yönelik yaklaşımın nasıl olması gerektiği ilk defa tafsilatlı bir şekilde “Sudan Misakı” isimli metinde yer almıştır. Buna göre, ilk olarak, Güney Sudan’ın Sudan’dan ayrılmasına sıcak bakmayan İslami Hareket’in, ülkedeki yönetimin federal bir yapıyla paylaşılmasından rahatsızlık duymadığı görülmektedir. Güney Sudan meselesi, tarafların işbirliği ve uzlaşısı ile çözüme kavuşturulmalı ve bölgede yerinden yönetim uygulanmalıdır (Mekki, 1982, ss. 69-70). Bunun yanında hareketin ülkedeki sermayenin ve varlığın dinlerine bakılmaksızın insanlar arasında eşit bölünmesi gerektiği vurgusu önemlidir. Medeni kanunların uygulanmasında ve dinin yaşanmasında Hristiyanlara tam özgürlük verilmesi gerektiği de metinde yer alan mühim hususlardandır. Harekete göre bu kararlar, İslam’ın vazettiği kurallarla mütenasip şekilde insanlar arası eşitliğin ve hoşgörünün esas alınması fikrine dayanmaktadır (Al Turabi, 1999, s. 158).

Sudan’da İslami Hareket’i başarıya götüren stratejilerden bir diğeri bedevilere yönelik yapılan çalışmalardır. Hareketin kuruluş aşamasında ilmiye sınıfının ve özellikle öğrencilerin önemli bir yeri olduğu yuvarıda ifade edilmişti. Bu vechesi göz önüne alındığında İslami Hareket’in hadari özeliği öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle hareketin müntesiplerinin çok önemli bir bölümü Sudan’da şehirlerde yaşamaktaydı. Oysa Sudan, neredeyse bütün Afrika ülkeleri gibi bedevilerin güçlü ve sayısının fazla olduğu bir ülke hüviyetindedir. Buradan İslami Hareket’in zayıf kalmasını sağlayacak bir boşluğun doğabileceği iyi hesaplanmış ve hareket bu amaçla ülkedeki bedevilerin desteğini almak için özel stratejiler geliştirmiştir. Bu kapsamda hareket içinde bulunup da kırsal ile bağlantısı olan öğrencilerle yakından ilgilenilmiş ve bu gençler hareketin muhtevasını ve ilkelerini kendi kabilelerine aktaran birer köprü vazifesi görmüştür. Hareket içindeki öğrenciler üzerinden irtibatın mümkün olmadığı kırsal bölgelerde ise güçlü kabilelere ve kabilelerin önde gelen liderlerine hususi ziyaretler gerçekleştirmek suretiyle kanaat ve kabile önderleri hareketin içerisine dâhil edilmeye çalışılmıştır (Mekki, 1982, s. 72).

İslami hareketin niçin başka bir ülkede değil de Sudan'da bu kadar uzun süre iktidarda kaldığı sorusunun cevabı, yukarıda izaha çalışılan hususlara ilave olmak üzere, ülkede ordu ile geliştirdiği ilişkiyle açıklanabilir. Çünkü hareketin ordu ile kurduğu ilişki biçimi için istisnai tanımlaması yapılabilir. Bu bölüme kadar anlatılan hareketin toplumun çeşitli kesimleriyle kurduğu ilişkiler muhtevası farklı olmakla birlikte diğer bölge ülkeleriyle benzerdir. Örneğin Fas ve/veya Ürdün'deki İslami hareketler de kabilelerin desteğini alma, öğrencileri teşkilatlama, Hristiyanlara hoşgörüyü yaklaşma hususlarında benzer yaklaşımlara ya da stratejilere sahiptir. Hangi hareketin hangi stratejide daha başarılı olduğunu ölçebilen nesnel bir kıstas olmadığı için burada bir karşılaştırma yapmak sağlıklı sonuçlar doğurabilir. Ancak Sudan'da İslami Hareket'in ordu ile kurduğu ilişki biçimine yakından bakmak diğer İslami hareketlerle kıyas yapmaya ve belki de Sudan'daki İslami hareketi istisna kılan yönü ve başarıya götüren süreci izaha imkan tanımaktadır.

İlk olarak, Sudan'da İslami hareketin ülke bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde orduyu devamlı etkilemeye çalıştığı söylenmelidir. Bu anlamda İslami Hareket orduyu kendisine rakip ya da düşman olarak tanımlamamış ve tesir edilmesi ve hatta kontrolü ele geçirilmesi gereken bir yapı olarak görmüştür. Bu noktada hareketin diğer birçok bölge ülkesindeki çağdaşlarının aksine orduyla çatışmaktan imtina ettiği ve kriz anlarında hem orduyu hem de hareketi yıpratmama üzerine bir strateji belirlediği görülmektedir. Buna verilebilecek en güzel örnek şüphesiz 1959 senesinde cumhurbaşkanı Abbud'a karşı gerçekleştirilen başarısız askerî darbe girişiminde darbeye yer almakla itham edilen İslami Hareket'in lideri Raşid El Tahir'in tutuklanması üzerine yönetim kadrosunun Tahir'i başkanlıktan azletmesidir. Bölge ülkelerinin birçoğunda hareketlerin genel müşidlerini ya da murakıplarını doğrudan hedef alan bu girişimlerde hareket mensuplarının ordu güçleri ile bir hesaplaşmaya girdikleri görülmektedir.

Orduyu ve hareketi doğrudan yıpratmak yüzleşmelerden uzak duran hareket, ikinci olarak paralel bir yapılanma çabasında olmuştur.

Hareket bu stratejinin üzerine özellikle 1970 ile 1980 arası süreçte yoğunlaşmıştır. Paralel yapılanma çalışmasının merkezi olarak ise Libya belirlenmiştir. Kendi ülkesindeki Müslüman Kardeşler üyelerini üzerlerinde kurduğu baskıyla yeraltı çalışmasına mecbur bırakan Muammer Kaddafi'nin bazı ülkelerdeki İslami hareketleri desteklemesinden istifade edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü olarak hareketin son çare olarak gördüğü ancak gerekliliğine hükmettiğinde başvuracağı strateji ordunun darbe ile ele geçirilmesidir. Bu strateji, ilk iki yöntemle ordu üzerinde nüfuz elde edilemezse ve/veya ordu kontrolü ele geçirilemezse ordu yönetiminin içerden bir darbe ile tasfiye edilmesi üzerinedir. 1989 senesinde hareketin ülkede iktidarı ele geçirmesi buna örnektir (Mekki, 2001, s. 251).⁸ Hangisinin daha başarılı olduğu tartışmasından bağımsız, İslami hareketin Sudan tarihinin muhtelif dönemlerinde ağırlığı değişmekle birlikte bu üç strateji üzerine de büyük emek harcadığı söylenmelidir.

Sonuç

Sudan'da İslami hareket, bölge ülkelerindeki çağdaşlarından iki özellikle farklılaşmıştır. İlki, ABD başta olmak üzere Batılı devletlerin Ortadoğu'da Sovyetlerin arka çıktığı Komünistlere karşı mücadele eden İslamcılarını desteklemesine karşın Sudan İslami Hareketi'nin bu desteklerin dışında kalmış olmasıdır. Bunda İslami Hareket'in çağdaşlarının aksine, her ne kadar rakip şeklinde tanımlansa da, Sudan'da Komünistlerle zaman zaman işbirliğine gitmiş olması önemli bir yer teşkil etmektedir. İkinci olarak Sudan İslami Hareketi 30 yıllık iktidar tecrübesi ile çağdaşlarından ayrılmaktadır. Çünkü bölgede bu denli uzun süre iktidarda kalabilmiş hareket bulunmamaktadır. Kısa süreliğine

8 Hareketin azami fayda elde edeceğini öngördüğü durumlarda darbe teşebbüslerinin içinde yer alması şaşırtıcı değildir. Örneğin 1976 senesinde İslami Cephenin içinde yer alan Ümmet Partisi ve İttihad Partisi'nin de desteği sağlanarak Numeyri'ye karşı bir darbe gerçekleştirilmiştir. Darbe girişimi Numeyri rejimine son veremediği için başarısız görünse de Numeyri'yi bu tarihten sonra taktik değiştirerek İslamcılarla işbirliğine gitmek zorunda bırakması bakımından başarılı olarak nitelendirilebilir.

iktidara gelenler olsa dahi, onların da rejimin tüm bileşenleri üzerinde hâkimiyet sağlayamadıkları açıkça görülmüştür. Bundan dolayı Sudan İslami Hareketi, hem modern Sudan tarihinin farklı zamanlarında Komünistlerle kurduğu ilişkiler hem de uzun sayılabilecek bir süre iktidarı tecrübe etmesinden dolayı bölgede kendisine istisnai bir konum elde etmiştir.

İslami hareketin teorisyeni olarak kabul edilen Hasan Turabi'nin Komünistlerle ilgili beyanı, teşkilatın -her ne kadar büyük oranda Müslüman Kardeşler'den etkilense de- ülkedeki Komünistlerin metot ve örgütlenme tecrübesinden de istifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda İslami Hareket'in, çağdaşlarının aksine Komünistleri ülke siyasi ve içtimai hayatından tecrit etme üzerine bir strateji geliştirmede rahatlıkla söylenebilir. Diğer rakiplerine karşı üstünlük sağlamak isteyen İslami Hareket'in Komünistlere karşı da siyasi manevralarla üstünlük kurmak istediği zamanlar elbette olmuştur. Ancak bu manevralar onları tamamen yok saymak ya da devre dışı bırakmak üzerine bina edilmiş değildir. Bu bağlamda İslami Hareket zaman zaman rejime baskı kurmak suretiyle Komünistlerin etkisini kırmak isterken kimi zaman da onlarla işbirliğine giderek doğrudan rejimi kontrol etmeye dönük teşebbüslere girişmiştir. 1989 Darbesi'ni işte tam da böyle bir işbirliğinin meyvesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

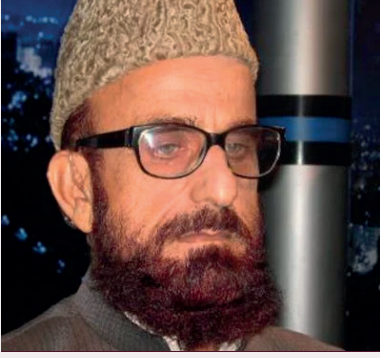
1989 senesinde iktidara gelen ve 30 yıl boyunca iktidarda kalan İslami Hareket'e, bu kadar uzun süre ülkeyi yönetme imkanı veren birçok faktör bulunmaktadır. Ancak en temelde hareketin rejimin kontrolünü ele geçirmesinde gerek rejim unsurları gerek siyasi aktörler gerekse toplumla kurduğu ilişki biçimi öne çıkmaktadır. Çünkü hareket, mezkur tarafların tamamıyla dışlayıcı yerine kapsayıcı bir ilişki kurmuştur. Kendisine yönelik aksiyon alan rejim unsurları ile doğrudan çatışmaya ya da hesaplaşmaya girmemiş ve kritik zamanlarda ordu ile hareketin en az itibar kaybedeceği seçenekler üzerinde durmuştur. Bir taraftan ordu ve devletin zayıflamaması üzerine strateji belirleyen hareket diğer taraftan kendisine orta vadede iktidarı getirecek olan faaliyetlere yoğunlaşmıştır. Bu kapsamda ülke içindeki neredeyse hiçbir

grup ve/veya sınıf göz ardı edilmemiştir. Güney Sudan'ın ayrılmasına karşı çıksa da hareketin Hristiyan bireyleri dahi kapsayıcı bir siyaset izlediği söylenmelidir. Yanı sıra ülkedeki işçi sınıfı, ulema, öğrenciler ve kadınlar üzerine ayrı ayrı programlar yürütülmüştür. Hadari hüviyetle teşekkül eden hareket Sudan toplumsal hayatında önemli bir yeri bulunan Bedevi kabileler ile de özel yöntemlerle irtibat kurmuştur. Yine geniş bir toplumsal destek bulma noktasında İslami Hareket'in birbirine taban tabana zıt olan Selefî ve Sufi grupları da bünyesinde birleştirdiği rahatlıkla söylenebilir. Ülke içi kurum ve aktörlerle uzun bir süreyi ve geniş bir programı kapsayan bu yaklaşım ve stratejiler İslami hareketi rejime taşımıştır. 2019 senesinde iktidarı kaybetmesine rağmen ülkeyi yıllarca yönetmesi ve geniş bir toplumsal tabana sahip olması bakımından İslami Hareket'in Sudan siyasi hayatından silindiğini ya da silineceğini söylemek kolay değildir. Şu an için siyasi partinin kapatılması, mal varlıklarına el konulması ve lider kadronun tutuklanması hareketin bitme noktasına geldiği imajını verebilir. Ancak özellikle Ömer El Beşir sonrası dönemde Sudan'ın kronikleşmiş sorunlarının çözüme kavuşturulamaması yakın zamanda yeni askerî darbe teşebbüslerine yol açabilir. Bu teşebbüslerden bazılarında İslami Hareket üyelerinin yer alması ise şaşırtıcı olmayacaktır.

Kaynakça

- Abd Al Qadir, M. (1999). *Nash'at elharakat el-islamiat elhadithat fi elsudan (1946-1956)*, Hartum: Eldaar Elsuwdaniyat Lilkutub.
- Abd Al Rahim, N. (2006). *Babkar karar; siratuhu wa fikruhu*, Jamieat 'ifriqia elealamia: Markaz Elbuhuth wa Eldirasat el'afriqia.
- Abu Shuk, A. (2021), *Althawratu Elsudania (2018-2019). muqaraba tawthiqiat - tahliliat li dawafieiha wa marahiliha wa tahadiyatih*, Doha: Arap Araştırma ve Politika Araştırmaları Merkezi.
- Al Affendi, A. (2015, 11 Mayıs). El'islamiuwn wajahiliat eleunsuria... elsudan namud-hajana, *Al quds Al arabi*. 22. 01.2022 tarihinde <http://bit.ly/3Xc6nB6> adresinden erişilmiştir.

- Al Affendi, A. (1991), *Turabi's revolution: Islam and power in Sudan*. Londra: Grey Seal.
- Al Affendi, A. (2004). Zahirat alanshiqaq eind el'ihvan: elhalatu elswdania, *Al Jazeera*. 21.11.2022 tarihinde <http://bit.ly/3JL5exj> adresinden erişilmiştir.
- Al Mehdi, S. (1987). *Aleuqubat alshareiat wa mavqieuha min elnizam elejtimaiei elsudani*. Kahire: Elzahra' lil'ielam alarabii.
- Al Mehdi, S. (2015), *Aldiyumuqratiat fi alsudan, eayidat warajiha*. Alqahira: Maktabat Jazirat Alwirdi.
- Al Turabi, H. (1999). *Elharakatu elislamiatu fi elsudan: eltatawur, elkasb, elmanhaj*. Hartum: Matbaeatu 'iiman.
- Anadolu Ajansı, (2019). Al Sudan. hizb albashir yastankir 'ijra'at tafkikihi wahazr nas-hatihi, 22.11.2023 tarihinde <http://bit.ly/3Y5kJUT> adresinden erişilmiştir.
- Beshir, M. (1974). *Revolution and Nationalism in the Sudan*. New York: Harper and Row Publishers.
- Collins, R. (2015), *Tarikh elsudan alhadith*. Mustafaa Majdi Aljmmal (Çev.). Alqahira: Maktabat al'usra.
- De Waal, A. (2019), Ömer El Beşir: Sudan'da askerî oligarşi nasıl iktidarda kaldı, hangi ülkeler kaybetti? *BBC Türkçe*. 20.11.2022 tarihinde <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47884614> adresinden erişildi.
- Hadhud, M. (2019, 15 Nisan), Tarikh Alharakat al'iislatiati fi Alsuwdan, *Al Idaat*. 20.11.2022 tarihinde <https://www.ida2at.com/history-islamic-movement-sudan/> adresinden erişildi.
- Hamidi, M. (1998), *The Making of a Islamic Political Leader, Conversations with Hasan al-Turabi*, Londra: Westview Press.
- Mekki, H. (2011). Hivar mae alsalafiiyn. *Rayaam Gazetesi*.
- Mekki, H. (1999). *Elharakatu el'islamiatu fi alsudan: Tarikhuha wa khitabuha elsiyasi (1969-1985)*. 2. Basım. Hartum: Eldaar elsuwdaniyat lilkutub.
- Mekki, H. (2001, 4 Mart). El-iihvan wa elsulta. *Rayaam Gazetesi*.
- Rayaam Gazetesi (2009, 17 Mayıs). No. 22684, Hartum.
- Woodward, P. (1995). *Sudan (1898-1989): The Unstable State*. Colorado: Lynne Rinner Publishers.



ISMAİL EBRAHİM DESAİ

(1963 –2021)

Ask Imam sitesi ile tanınan hadis
ve fıkıh âlimi

Ebrahim Desai, Güney Afrika'da yaşayan tanınmış bir İslam âlimi ve müftüsüdür. İslam hukuku alanındaki uzmanlığıyla tanınmaktadır ve öğretileri, yayınları ve fetvaları aracılığıyla İslami ilimler alanına önemli katkılarda bulunmuştur.

Desai Waterval İslam Enstitüsü'nde Kur'an-ı Kerim'i ezberledi ve Hindistan'ın Gujarat eyaletindeki Jamia Islamia Talimuddin'de geleneksel Dars-i Nizami kursunu okudu. Ahmad Khanpuri'nin yanında İslam hukuku alanında uzmanlaştı. Ayrıca Darul Uloom Deoband'ın eski Baş Müftüsü, Fatawa Mahmudiyah'ın yazarı Mahmood Hasan Gangohi ile çalıştı ve tasavvufta onun icazetli öğrencisi oldu.

Desai, on yıl boyunca Isipingo Beach'teki Ta'limuddin Medresesi'nde ders verdi ve Jamiatul Ulama Kwazulu Natal'ın Fetva bölümüne başkanlık etti. Sonraki on yıl In'aamiyyah Medresesi'nde kıdemli hadis profesörü olarak görev yaptı ve Darul Ifta'ya başkanlık etti. 2000 yılında,

kendisine uluslararası bir ün kazandırdığı düşünülen çevrimiçi bir İslami soru ve cevap veritabanı olan *Ask Imam Fatawa Portalı* kurdu. Bu site ile bilgi ve iletişim teknolojisi aracılığıyla aldığı kitle desteği sayesinde küresel tanınırlık kazandı.

Desai, FNB İslami Finans'ın Şariat Kurulu başkanı olarak görev yapmıştır. 2002 yılında İslami Ticaret ve Finans alanındaki çağdaş iş konularını ele almak üzere Şeriata Uygun İş Kampanyası'nı başlatmıştır. Ürdün Kraliyet İslami Stratejik Araştırmalar Merkezi tarafından derlenen En Etkili 500 Müslüman arasında yer almıştır.

Desai'nin fetvaları *Contemporary Fatawa* (Çağdaş Fetvalar) adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır. Deasi ayrıca *Al-Mahmood* (Collection of his religious edicts), *Imam Bukhari and his famous Al-Jāmi Al-Sahih*, *Introduction to Hadith*, *Introduction to Islamic Commerce*, *Commentary on Qaseedah Burdah* gibi kitapların yazarıdır.

Yaşadığı Yerler: Richmond, Natal, Durban (Güney Afrika), Gujarat, Deoband

Görev Yaptığı Kurumlar: Askimam.com, Darul İftaa Mahmudiyye, Medrese-i İn'aamiyye, Waterval İslam Enstitüsü

Önemli Eserleri: Kaside-i Bürde Tefsiri, Hadise Giriş, İslami Ticarete Giriş

Desai, fetvaları aracılığıyla İslam hukukuna yaptığı kapsamlı katkılarıyla tanınmaktadır. Finans, evlilik, boşanma ve günlük hayatın diğer meseleleri de dâhil olmak üzere çok çeşitli konularda çok sayıda fetva vermiştir. Fetvaları dünya çapında birçok Müslüman tarafından büyük saygı görmekte ve takip edilmektedir. Genel olarak, Desai'nin İslami ilimlere katkıları, özellikle İslam hukuku ve fetva alanlarında önemli olmuştur. Bu alanlardaki uzmanlığı, hem Güney Afrika'da hem de dünya çapında birçok Müslümanın inançlarını anlama ve uygulama şeklini şekillendirmeye yardımcı olmuştur.

Desai'nin öğretilerini ve İslami ilim ve uygulamaya katkılarını takdir eden pek çok destekçisi ve takipçisi olduğunu da belirtmek önemlidir. Her kamuya mal olmuş kişi gibi Desai'nin de hem eleştirenleri hem de destekleyenleri vardır ve fikirleri ve öğretileri hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler tarafından tartışılmaya devam etmektedir.

Desai, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularındaki bazı görüşleri nedeniyle eleştirilmiştir. Desai'nin muhafazakâr yaklaşımı, onun aşırı katı olduğunu ve değişen zaman ve koşullara uyum sağlamakta isteksiz olduğunu düşünen bazı kişiler tarafından eleştirilmiştir. Bazıları Desai'nin görüşlerinin çağdaş Afrika toplumunun ihtiyaçları ve gerçekleri ile uyummadığını ileri sürmüştür. Bazıları Ebrahim Desai'yi İslami çalışmalar alanında resmî akademik yeterliliğe sahip olmaması nedeniyle eleştirmekte ve bu durumun Desai'nin görüş ve fetvalarını daha kapsamlı akademik eğitim almış âlimlere kıyasla daha az güvenilir kıldığını düşünmektedir.

Genel olarak, Ebrahim Desai'nin çağdaş Afrika düşüncesine katkıları, özellikle İslam hukuku, sosyal adalet ve finans alanlarında önemli olmuştur.



Hartum Üniversitesi

Sudan'ın başkenti Hartum'da bulunan bir devlet üniversitesi

Kuruluş Tarihi: 1902

Bulunduğu Yer: Hartum, Sudan

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Ataullah Siddiqui, Fozia Bora, Dilwar Hussain, Adil Salahi

Kurumun Etkisi: Afrika'nın önemli bir akademik merkezi olarak farklı ülkelerden öğrenci ve akademisyenlere ev sahipliği yapmaktadır.

Hartum Üniversitesi (Arapça: جامعة الخرطوم) 1902 yılında Gordon Memorial College olarak kurulmuştur. Kolej, yerel nüfusa eğitim vermek ve onları İngiliz sömürge hükümetinde idari ve profesyonel kariyerlere hazırlamak için bir yükseköğretim kurumu olarak kurulmuştur.

1945 yılında koleje üniversite statüsü verildi ve Sudan'ın bağımsızlık kazanmasından sonra adı 1956'da Hartum Üniversitesi olarak değiştirildi. Üniversitenin Sudan'da yükseköğretimin gelişiminde önemli etkileri oldu.

Üniversitede bugün tıp, mühendislik, tarım, hukuk, ekonomi, sanat ve sosyal bilimler dâhil olmak üzere çok çeşitli alanlarda lisans ve lisansüstü programlar mevcuttur. Üniversite güçlü bir araştırma odağına sahiptir ve bilimsel, teknolojik ve sosyal araştırmalar da dâhil olmak üzere bir dizi araştırma projesinde aktif olarak yer almaktadır.

Üniversitenin kampüsü Hartum'un kalbinde geniş bir alanı kapsamakta ve kütüphaneler, laboratuvarlar, bilgisayar merkezleri, spor tesisleri ve öğrenci

yurtları gibi bir dizi tesis içermektedir. Üniversitede ayrıca bir eğitim hastanesi ve tıp öğrencilerinin pratik deneyim kazanabileceği birkaç bağlı hastane bulunmaktadır.

Hartum Üniversitesi, Avrupa, Kuzey Amerika ve Asya da dâhil olmak üzere bir dizi uluslararası üniversite ve kurumla ortaklıklar ve işbirlikleri kurmuştur. Bu işbirlikleri, öğretim üyesi ve öğrenci değişim programları, ortak araştırma projeleri ve diğer akademik işbirliği biçimleri için fırsatlar sunmaktadır. Üniversite, bölgede önemli bir akademik merkez haline gelmiştir. Sudan'ın dört bir yanından, Afrika'nın ve dünyanın diğer bölgelerinden öğrenci ve akademisyenlerin ilgisini çekmektedir.

Yıllar boyunca siyasi istikrarsızlık, ekonomik zorluklar ve yüksek nitelikli profesyonellerin beyin göçü gibi sayısız zorlukla karşı karşıya kalmasına rağmen Hartum Üniversitesi, Sudan'ın eğitim ve kültür ortamında hayati bir kurum olmaya devam etmiştir. Bugün üniversite ülkenin ve daha geniş bölgenin kalkınmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Hasan Turabi'nin Düşünce Dünyası ve Miras

Kamile Ünlüsoy

Giriş¹

XVI. yüzyıldan itibaren Batı karşısında iktisadi, siyasi ve askerî yönlerden zayıflayan Osmanlı Devleti'nin savaşlardan mağlup bir biçimde ayrılması, toprak kayıplarını beraberinde getirdi. Bundan sonra Müslüman toplum arasında büyük bir çözülme yaşandı ve İslam toprakları Batı işgaline ve sömürge faaliyetlerine maruz kaldı. Halkının ekseriyetle Müslüman olduğu Sudan coğrafyası da Mısır'ın işgalinden sonra (1882) ülke siyasetinde İngilizlerin müdahaleleriyle karşılaştı. İngilizler, 1899 yılında Kondimunyum anlaşmasıyla bu bölgede büyük oranda hâkimiyetlerini tesis ettiler. Bu durum karşısında bağımsızlık mücadelesine başlayan Sudan halkı, sömürgeci kurtulma yollarını ararken, bir yandan da niçin böyle bir duruma düştüklerini sorgulamaya başladılar. Milliyetçi karakterli Ensar hareketinin, Hatmiyye tarikatının ve İslami hareketlerin Sudan'ın bağımsızlığına kavuşmasında önemli bir rolü oldu.

¹ Bu çalışma, tarafımızdan kaleme alınan *Hasan Turabi'nin Düşüncesinde Din ve Siyaset* (Fecr Yay: Ankara 2021) adlı eserden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Hasan Turabi de bu süreçte Sudan'ın ve İslam dünyasının içinde bulunduğu girdaptan çıkış yolları arayan önemli bir çağdaş düşünürdür. Akılcı, sorgulayıcı tavırları ve tecdidci görüşleriyle tanınan Turabi, İslami hareket liderliğiyle ve kurduğu partilerle ülkesinin tam anlamıyla bağımsızlığını elde edebilmesi, halkın yönetime katılabileceği İslami bir düzenin kurulabilmesi gayesiyle siyaset sahnesinde aktif bir rol üstlenmiştir. Ekim Devrimi'nde halkı mobilize ederek Abbud rejiminin devrilmesini sağlayan Turabi, sonraki yıllarda ya mevcut yönetimi destekleyerek ya da muhalefette kalarak sahip olduğu geniş taraftar kitlesiyle önemli bir mevkide bulunmuştur. Turabi'nin din ve siyaset üzerine düşüncelerinin bilimsel açıdan ortaya koyulmasını hedefleyen bu çalışmada Turabi özelinde Sudan dinî ve siyasi hayatında yaşanan gelişmeler üzerinde de durulacaktır.

Sudan'ın Siyasi ve Dinî Yapısı

Antik Çağ'dan itibaren sahip olduğu stratejik konumuyla çok sayıda devlete ev sahipliği yapan Sudan coğrafyası, tarihî kaynaklardaki ismiyle Bilâdü's-Sûdân, Mısır'ın fethinden (21/642) sonra İslamlaşmaya başladı. Bunda Emevi ve Abbasi dönemlerindeki ticari ilişkilerin ve Arap göçlerinin önemli bir rolü oldu. Nube bölgesi, sırasıyla Tulunoğulları, Fatimiler, Memlûklüler ve Func Sultanlığı'nın hâkimiyeti altına girerken, bölgede bulunan iki Hristiyan devletten Alve Krallığı, Memlûklüler tarafından, Makarra Krallığı, Func Sultanlığı tarafından ortadan kaldırıldı (Kavas, 2009, s. 459). Sennâr merkezli Func Sultanlığı üç asırlık hâkimiyetinde (1504-1821) Hicaz'dan âlim ve şeyhler getirerek geleneksel yerel inanışlara sahip bu bölgede İslam'ın yaygınlaşmasına büyük bir katkı sağladı (Aykaç, 1996, s. 217). Bu dönemde büyük çoğunluğu Malikî mezhebine bağlı halk, Kâdiriyye, Şazeliyye gibi tarikatlarla tanıştı. XVIII. yüzyıldan itibaren yeni-sufi oluşumlar, Semmâniyye, Ticâniyye ve İdrisiyye tarikatları da bu coğrafyada hüküm sürmeye başladı (Ali Salih Karrar, 2007, ss. 135-156).

Osmanlı Devleti'nin Sudan coğrafyasıyla ilgisi Ridaniye Savaşı'nda (1517) Memlûklüleri ortadan kaldırmasıyla başladı (Orhunlu, 1996, ss.

1-2). Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın 1821 yılında Func Sultanlığı'na son vermesinin akabinde Sudan için "Türk-Mısır yönetimi" adı altında yeni bir dönem başladı. Ezher mezunlarının kadı olarak tayin edildiği bu dönemde devlet kanalıyla Sünni din anlayışı topluma yerleştirilmeye çalışılsa da Sudan halkı böyle bir girişimi tepkiyle karşılayarak eski dinî inanışlarını devam ettirdi (Ofcansky, 2015, s. 15). Siyasette Hidiv İsmail Paşa'nın iç işlerinde özerk bir biçimde yönettiği Mısır'ı modernleştirme gayesiyle yaptığı aşırı harcamalar, ekonomik sıkıntıları beraberinde getirdi. İngilizlerden aldığı borcu ödeyemeyen İsmail Paşa'nın borçlarına karşılık Süveyş Kanalı'nın hisselerini İngilizlere satması, Mısır ve Sudan'ın İngilizler tarafından işgaline kapı araladı. Sudan valiliğine atanan Gordon Paşa döneminde halk, başlarına idareci olarak İngilizlerin atanmasına tepkisini isyanlarla gösterdi (Bilgenoğlu, 2013, s. 57, 62, 269).

Bu isyanların en önemlisi hiç kuşkusuz Muhammed Ahmed el-Mehdî isyanıydı (1881). Semmâniyye tarikatı şeyhlerinden biri olan Mehdî, kendisinin "beklenen mehdî" olduğu iddiasıyla harekete geçip, yerel kabilelerin desteğiyle kısa bir süre içerisinde nüfuz alanını genişleterek gayrimeşru olarak gördüğü yönetime karşı büyük bir çaplı isyan başlattı (Özdağ, 2018, ss. 309-330). Dört yıllık bir mücadeleden sonra Sudan'da 1885 yılında devlet kurmayı başarabilen Mehdi, Kur'an ve sünnet merkezli bir dinî toplum oluşturma bahanesiyle önce dört mezhebi iptal edip, kendi hareketinin dışındaki tüm tarikatları yasakladı (Ali Salih Karrâr, 2007, s. 152). Kur'an-ı Kerim'in ve kendi kitabı *Râtıbu'l-İmâmi'l-Mehdî* haricindeki tüm kitapları yaktıran Muhammed Ahmed el-Mehdî, İslam'ın beş esasını değiştirme girişiminde bulunarak, kelime-i şهادete "Muhammed Ahmed b. Abdillah Allah'ın mehdisi ve Peygamberinin elçisidir," ibaresini ilave ettirdi. Haccın yerine cihadı koyan Muhammed Ahmed el-Mehdî, kendi sünnetini hazırlama gayreti içerisindeyken 1885 yılında vefat etti (Trimingham, 1965, ss. 155-156). Ondandan sonra Mehdi devletinin başına geçen Abdullah b. Muhammed et-Te'âyişî, 1898'de İngiliz-Mısır ordusuna yenildi ve bu yenilgi Mehdi devletinin sonunu getirdi (Holt, 1961, ss. 91-105).

1899 yılındaki Konduminyum Antlaşması'ndan sonra Sudan'ın yönetimi, İngiliz-Mısır ortak idaresine bırakılsa da İngilizler zamanla tüm kontrolü ellerine geçirdi. Bölgeye atadıkları Lord Kitcher, Reginald Wintage gibi yöneticilerle “böl-yönet” siyaseti takip eden İngilizler, Sudan'ı bölmek için birtakım icraatlerde bulundular (Göksoy, 2019, s. 81; Kaya, 2020, s. 75). Bu hedefleri için Sudan'ın etnik ve dil açıdan çeşitliliği, çok sayıda kabileyi ve farklı dinlere mensup kimseleri bir arada barındırması kaçırılmayacak bir fırsattı (Bilgenoğlu, 2013, s. 301). Kuzey kesim çoğunlukla Arap Müslüman halktan oluşurken, Güney'de çoğunluğu Animist ve Hristiyan halk oluşturuyordu. Bu dönemde iki kesimin birbirinden ayrılması planının bir parçası olarak Güney “kapalı bir bölge” ilan edildi. Kuzey-Güney arasındaki geçişler için pasaport ve vize uygulaması yürürlüğe koyuldu, okullarda Arapça dili yerine İngilizce konuldu ve halkın Arap kıyafeti giymesi yasaklandı. Misyonerlik faaliyetlerine hız verilerek güneyin Hristiyanlaştırılması için yoğun bir çaba sarf edildi (Bayram, 2016, s. 201; Orakçı, 2018, ss. 4-5).

Kuzeyde ise İngilizler, kabile reisleri ve dinî liderlerle anlaşma yoluna gittiler (Bilgenoğlu, 2013, s. 301). Bölgede Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin fikirlerini devam ettiren *Ensâr* ile İdrisiyye tarikatının bir kolu olan *Hatmiyye*, diğer ismiyle *Mîrganiyye* tarikatı halk nezdinde itibar gören geleneksel dinî yapılanmalardı. İngilizler *Hatmiyye* tarikatına özel bir destek vererek kendi yönetimlerini daha meşru bir zeminde sürdürmeyi hedefliyordu ve bu gayeyle Seyyid Ali el-Mirganî'yi tüm tarikatların başına sorumlu olarak atayıp Kraliçe Victoria'nın verdiği madalyayla ödüllendirdiler (Warburg, 2003, s. 62; Yerinde, 2020, s. 155). I. Dünya Savaşı yıllarında dinî liderlerin toplum üzerinde etkinliğinin farkında olan İngilizler dinî gruplar arasında denge siyaseti güderek, *Ensâr*'ın lideri Seyyid Abdurrahman el-Mehdî'ye de faaliyetlerine rahat bir biçimde devam etmesine izin verdiler (Mustafa M. Ahmed, 2014, s. 10). Buna karşılık Seyyid Abdurrahman el-Mehdî, 1919 yılında Kral V. George'a Sudanlıların gerçek lideri olduğunu göstermek için Mehdi'nin kılıcını hediye etti (Warburg, 2006, 677). Fakat aralarındaki ilişki Nyla İsyanı'na (1921) kadar sürdü. Bu isyandan sonra *Ensâr* hareketi,

radikal bir dinî grup olarak telakki edilerek tüm faaliyetleri yasaklandı (Warburg, 2006, ss. 677-678).

İngilizler eğitim sahasında da Sudan'da kendi politikalarını yürütecek elit bir tabakanın yetiştirmeyi hedefliyordu ve bu gayeyle metot olarak İngiliz eğitim sisteminin takip edildiği Gordon Memorial College'i açarak eğitim vermeye başladılar (Gaffer, 126 vd.). İç siyasette bu tür gelişmeler yaşanırken, Sudan ve Mısır coğrafyası, bu dönemde tüm İslam ülkelerini saran milliyetçilik, komünizm, İslamcılık gibi fikrî akımlardan etkilenmeye başladı. Sudan ulusunun bağımsızlığını savunan Ali Abdüllatif, *Râbitatü'l-'Alemi'l-Ebyad'*, üniversite öğrencileri *Mü'temeru'l-Hırrîcîn*'i kurarak bu oluşumlar altında Sudan'da gelecekte nasıl bir yol haritası takip edileceği meselesini tartışmaya başladılar. Ensar ve Hatmiyye taraflarının da katıldığı bu derneklerde Sudan Mısır'la birlikte mi yola devam etmeli, yoksa Mısır'dan bağımsız bir şekilde mi hareket etmeli sorunu temel ihtilaf konularındandı. Ensâr taraftarları "Sudan Sudanlılarındır" diyerek Sudan'ın Mısır'dan bağımsız bir şekilde hareket etmesi gerektiğini savunurken, Hatmiyye taraftarları ise "Nil Vadisinin birliği" fikriyle hareket ediyorlardı (Ünlüsoy, 2021, s. 62). Bu tartışmalara 40'lı yıllardan itibaren Sudan'da faaliyet göstermeye başlayan *Hareketü't-Tahrîri'l-İslami*, *İhvân-ı Cumhuriyyîn* ve *İhvân-ı Müslimîn* gibi dinî-siyasi hareketler de iştirak ettiler.

Hareketü't-Tahrîri'l-İslami, Gordon Memorial College mezunlarından Bâbikir Karrâr öncülüğünde altı öğrencinin bir araya gelmesiyle 1949 yılında kurulmuş bir harekettir. Milliyetçi, sömürge karşıtı ve İslam sosyalizmi fikirleriyle dikkat çeken bu hareket, Sudan'ın sömürgeci kurtulup, İslam sosyalizmi temelinde bir İslam devleti kurmayı hedefliyordu. Bir ara Sudan *İhvân-ı Müslimîn* hareketiyle birleşmeyi denese de bundan sonuç alamayan hareket, *Cema'atü'l-İslamiyye* ismi altında faaliyetlerini devam ettirdi (Gallab, 2018, ss. 125-133).

İhvân-ı Cumhuriyyîn hareketi de Gordon Memorial College mezunu Mahmud Muhammed Taha tarafından kurulmuş bir dinî-siyasi nitelikli bir oluşumdur (Gallab, 2008, s. 42). Sudan'ın bağımsızlığını kazanması yönünde faaliyetlerde bulunan Mahmud Muhammed Taha,

nesih meselesi ve Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği hakkında kendine özgü radikal fikirleriyle dikkatleri üzerine çekti. Mesihlik iddiasında bulunduğu ve ibadet formlarını inkar ettiği bilinen Mahmud Muhammed Taha, Numeyrî dönemindeki şeriat uygulamalarına karşı çıktı ve mürtedlik suçlamasıyla idam edildi (Yıldırım, 2010, s. 228).

Mısır merkezli *İhvân-ı Müslimîn* hareketi ise, 40'lı yıllarda Kahire'ye eğitim için giden üniversite öğrencileri aracılığıyla Sudan'a taşınan bir harekettir. Cemaledin es-Senhûrî, Ali Talibullah, Reşid Tahir gibi isimlerin öncülük ettiği bu hareket, 1953'te Mısır İhvan-ı Müslimîn'in bir şubesi olarak resmîyet kazandı (Mekkî, 1986, ss. 19-25). Sudan'ın bağımsızlığı öncesinde 1955 yılında *Cebhetü'd-Düstûri'l-İslami* isminde bir grup oluşturarak İslami anayasa faaliyetlerine başladı ve bu çalışmalarında diğer dinî grupların da desteğini aldı (el-Efendi, 1993, s. 138). Ülkenin bağımsızlığı, komünizmle mücadele ve İslam devleti kurma gibi hedefleriyle *İhvân-ı Müslimîn* hareketi, Hasan Turabi'nin liderliğini üstlendiği yıllarda siyaset sahnesinde göz ardı edilemeyecek bir mevkiye ulaştı.

Hasan Turabi'nin Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri

Hasan Turabi, 1932 yılında Sudan'ın doğusunda Kesala isimli bir yerleşim yerinde doğdu. Sufi ve mehdici geleneğe bağlı bir geçmişi olan Turabi'nin babası, döneminin meşhur kadılarından idi (Abdullahi Ali İbrahim, 2008, s. 324). İngiliz sömürgesinin devam ettiği o günün şartlarında İngiliz hukukçulara boyun eğmek istemediği için yeri sürekli değiştiriliyordu. Bu sebeple Turabi de ilkokulu farklı şehirlerde okumak zorunda kaldı. Resmî eğitimin yanında babasından dinî klasik ilimleri ve İslam kültürünü öğrenen Turabi (Turabi, 1998a, s. 242), Hantoub Secondary School'dan mezun olduktan sonra 1951 yılında Gordon Memorial College'a başladı (Gallab, 2018, s. 101). 1955 yılında, Hartum Üniversitesi olarak değişecek olan bu yükseköğretim kurumunun hukuk bölümünden mezun oldu (Turabi, 1998a, s. 243).

Okuduğu tüm okullarda zekası ve başarısıyla dikkat çeken Hasan Turabi, küçük yaşlardan itibaren aktivist ve sosyal yönü oldukça güçlü

bir karaktere sahipti. Ortaokul yıllarında İngilizlere karşı başlatılan Rufâ'a İsyanı'na (1946) iştirak eden Turabi, 1951 yılında *Hareketü't-Tahrîrî'l-İslami*'ye üye oldu (Berridge, 2017, s. 34, 36), daha sonra *İhvân-ı Müslimîn* hareketine katılarak faaliyetlerine devam etti (Ünlüsoy, 2021, s. 74). Lisansüstü eğitimi için batıya gitme imkanı bulan Hasan Turabi, Londra'da yüksek lisans yaptıktan sonra, doktorasını Fransa'da 1964 yılında hukuk alanında tamamladı. Bu süreçte dernek faaliyetlerinde de bulunan Hasan Turabi, Hamidullah, Said Ramazan gibi İslamcı liderlerle ve batıya giden Müslüman öğrencilerle iletişime geçti (Turabi, 1998a, s. 243, 249,250).

Turabi, Sudan'a döndüğünde ülkede darbeyle yönetimi ele geçiren Abbud rejimi hüküm sürmekteydi. Mezun olduğu hukuk fakültesine dekan olarak atansa da kısa bir süre sonra bu görevinden istifa etti (Jackson, 2012, s. 235). Turabi'nin üniversite öğrencilerine yönelik yaptığı bir konuşma, ülkenin kötü gidişatına karşı gerçekleşecek ayaklanmanın fitilini ateşledi. Ekim Devrimi (1964) olarak tarihe geçen ve Abbud rejimini sonlandıran halk ayaklanmasının başındaki isim olarak Turabi, halk nezdinde büyük bir itibar kazandı (Berridge 2017, s. 52). Bu başarısının ardından *İhvân-ı Müslimîn* liderliğine atanan Turabi, ülke siyasetinde daha aktif rol alabilmek amacıyla 6 Aralık 1964 günü *Cebhetü'l-Misâki'l-İslamiyye*'yi kurdu (el-Efendi, 1993, 172; Mekkî, 1986, s. 103). O, bu teşkilatla ülke içerisindeki farklı dinî, siyasi eğilimlerdeki tüm Müslümanları aynı siyasi çatı altında toplamayı hedeflemişti. Nitekim ilk yıllarda toplumun her kesiminden ciddi bir destek alarak kısa bir süre içerisinde ülke siyasetinde görünür hale geldi. 1965 yılı seçimlerde *Cebhetü'l-Misâki'l-İslamiyye*, Turabi'nin de aralarında bulunduğu yedi milletvekilini meclise gönderdi. Seçim sonrasında *Hizbü'l-Ümme* ve *Hizbü'l-Vatani'l-İttihâdî* arasında kurulan koalisyonla hükümet kuruldu (Ünlüsoy, 2021, ss. 80-81).

Seçimle başa gelen bu hükümet, 1969 yılında Albay Numeyrî'nin darbesiyle yıkıldı ve Sudan'da 16 yıl sürecek ikinci askerî rejim dönemi (1969-1985) başladı. Sol eğilimli Sovyet yanlısı Numeyrî, başa geçerek geçmez kendi meşruluğuna tehdit olarak gördüğü Hasan Turabi'nin

de aralarında olduğu önemli isimleri hapse attırdı (Kobayashi, 1997, ss. 85-86). Turabi de hapishane günlerinde görüşlerini kaleme almaya başladı. Bu esnada Güney'e (1972) özerklik hakkı veren Numeyri (Ronen, 2005, s. 85), ilk döneminde Ensâr'ın sert muhalefeti ve komünist çevrelerin darbe girişimi ile karşı karşıya kaldı. Bunlardan sonra ikinci dönem başkanlığı için geleneksel, İslamcı gruplarla anlaşmaktan başka bir şansının olmadığına farkına varan Numeyri, ani bir kararla halka yeni dönemde İslami bir yönetim şeklinin takip edileceğini vadedti (Ünlüsoy, 2021, ss. 84-87). İslamcılarla ittifak için tüm kesimlere teklifte bulunan Numeyri'ye Hasan Turabi'nin dışında ciddi bir destek gelmedi (el-Efendi, 1993, s. 236). Hasan Turabi, hareketiyle istişareler neticesinde toplumdan gelecek eleştirilere rağmen diktatör Numeyri'yle ittifakı kabul etti. Onun böyle bir ittifakı kabul etmesindeki asıl gayesi, hareketinin tabanını daha da genişletmekti. Yoksa o, ne Numeyri'nin vaatlerine inanıyor ne de rejimi yola getirmek istiyordu (Turabi, 1989b, s. 197-198).

Bu süreçte başkan yardımcılığı ve adalet bakanlığı görevlerinde bulunan Turabi (Turabi, 1998a, s. 246), lideri olduğu Sudan İhvân-ı Müslimîn hareketini belli bir güce kavuşturmuştu. Ancak Mısır İhvân-ı Müslimîn teşkilatına bağlanmak yerine bağımsız bir şekilde hareket etmeyi tercih etmişti. Bu dönemde hareket içerisinde Turabi'nin fikirlerini kabullenmeyen geleneksel ekolle aralarındaki anlaşmazlıklar had safhaya ulaşınca el-Hibr Yusuf Nûru'd-Dâim'in de aralarında bulunduğu bir grup, İhvân-ı Müslimîn adı altında Mısır'daki ana teşkilata bağlandığını ilan ederek, Turabi'ye karşı bir nevi darbe yaptılar (el-Efendi, 2004).

Numeyri bu dönemde ekonominin İslamileştirilmesi adına bir girişimlerde bulunarak Faysal İslam Bankası başta olmak üzere çok sayıda İslami banka ve finans kurumu açtı ve daha önce çoğunluğu yabancıların elinde olan bu sektörde devrim yaptı. Turabi'nin hareketini destekleyenler bu süreçte önemli bir ekonomik güç haline geldi (Abdelwahid, 2008, s. 192-193). 1983 yılında Numeyri Sudan'da şeriatı ilan ettiğinde İslami anayasayı Hasan Turabi'den habersiz alelacele

hazırlatmıştı (Jackson, 2012, s. 236). Turabi ve hareketi bu anayasaya ileride düzeltilebilir düşüncesiyle kabul ettiler. Ancak Güneyliler İslami anayasayla kendilerinin ikinci sınıf statüsüne düşürüldüğü iddiasıyla yeniden iç savaş başlattılar. Bir yanda iç savaş, bir yanda kuraklık ekonomiyi hayli yıpratırken Hasan Turabi'nin hareketinin toplum nezdinde yükselişi, Numeyri'yi tedirgin etmeye başladı. ABD ve Mısır da bu durumdan hoşnut değildi. Nitekim Numeyri, ABD elçisinin talebi doğrultusunda Hasan Turabi'yle olan ilişkisini sonlandırıp onu tekrar hapse attırdı. O hapisteyken başlatılan halk ayaklanması 6 Nisan 1985'te Numeyri rejimini sonlandırdı (Ünlüsoy, 2021, ss. 94-100).

Turabi bundan sonra *Cebhetü'l-İslamiyyetü'l-Kavmiyye* isminde yeni bir parti kurdu. 1986 yılında yapılan seçimler sonucunda Sadık el-Mehdi-Mirganî koalisyon hükümetiyle yeni dönem başladı. Hasan Turabi'nin partisi, üçüncü parti olarak seçimlerden büyük bir başarı sağlamıştı. Sâdık el-Mehdî hükümeti, çok geçmeden ülkenin sıkıntılarıyla baş edebilmek için Hasan Turabi'yi yönetime dâhil etti (Abdelwahid, 2008, ss. 124-125). Bu dönemde de adalet bakanı, başsavcı ve dışişleri bakanı olarak görev yapan Turabi, 1988 Anayasası'nın hazırlanmasına katkıda bulundu (Ebû Câbir, 2016, ss. 4-5).

Sadık el-Mehdi hükümeti, Güneylilerle anlaşmaya çalıştığı ve ülkede istikrarı sağlamaya çalıştığı bir dönemde 30 Haziran 1989 günü *Cebhetü'l-İslamiyyetü'l-Kavmiyye*'ye bağlı bir tuğgeneral Ömer el-Beşîr'in darbesiyle son buldu. Darbenin arkasında Hasan Turabi olduğu sonradan anlaşılmış, tecdîdci ve ıslahçı görüşleriyle tanınan bir İslami hareket liderinin niçin böyle bir işe kalkıştığı toplumda şaşkınlıkla karşılanmıştı. Hadisenin arkasında ise, son günlerde Hasan Turabi'nin partisinin güçlenmesini istemeyen ordunun, Sâdık el-Mehdî'den Turabi'yi yönetimden uzaklaştırmasını talep ettiği, aksi takdirde kendilerinin yönetimi devralacağı hususunda bir ultiatom verdiği ve bu durumdan haberdar olan Hasan Turabi'nin de kendisine bağlı bir tuğgeneralle böyle işe giriştiği belirtilmiştir (Mohammed, 2012, s. 154).

Turabi destekli Ömer el-Beşîr döneminde, kongre sistemiyle halkın yönetime katılımı sağlanmaya çalışılmış (Warburg, 2003, s. 210),

gönüllülük esasına dayalı *Kuvvâtü'd-Difâ'uş-Şa'bi* isimli bir askerî teşkilat kurulmuş (Lo, 2019, s. 287), 1991'de şeriat ilan edilmiş, Ulusal Diyalog konferanslarıyla halkın talepleri dinlenmiş (Koçak, 1999, s. 89) ve bu kongrelerden alınan kararlar ülke 24 eyalete bölünerek güneyden ve kuzeyden toplumun her kesiminin taleplerinin gözetileceği vurgulanmıştı (Mohammed, 2012, s. 176). Fakat Sudan'ın yürürlüğe koyduğu bu İslam devleti uygulaması, İran İslam devletinin dışında Sünni dünyada İslamcı bir hareketin gerçekleştirdiği ilk uygulama olması yönünden dikkatleri üzerine topladı.

Dış siyasette de Sudan, Körfez Savaşı'nda ABD'nin yaptığı ittifaka destek vermedi (Koçak, 1999, ss. 104-130). Körfez Savaşı sonrasında Hasan Turabi 1991 yılında daha önce yapmak isteyip de yapamadığı, *Mü'temerü'ş-Şa'bi'l-Arabî ve'l-İslami* adlı bir teşkilat kurdu. *İslam Konferansı Teşkilatı*'na alternatif olarak kurduğu bu teşkilatla, tüm Müslüman liderleri, İslami hareketleri ve Arap dünyasını tek çatı altında toplamayı hedeflemişti (Arpa, 2016, s. 183). Fakat bu teşkilata el-Kaide, Hizbullah gibi hareketlerin de davet edilmesi ve Usame b. Ladin'in Sudan'a sığınma talebine olumlu yanıt verilmesinin akabinde ABD, Sudan'ı "terörü destekleyen ülkeler" listesine aldı ve ağır yaptırımlar Sudan'ın gidişatını daha da zora soktu (Ünlüsoy, 2021, s. 112).

Bu dönemde Turabi bir yandan da İslami projelerini anlatmak ve Batılı ülkeleri ikna edebilmek amacıyla Avrupa ülkelerine Amerika ve Kanada'ya gidip buralarda konferanslar vermekteydi. Bunlardan birinde, Amerikan Kongresi'nde yaptığı etkili bir konuşmasının akabinde Kanada'ya geçerken Ottawa havalimanında suikasta uğradı (1992). Başından aldığı darbe sebebiyle bir aydan fazla yoğun bakımda kaldıktan sonra mucizevi bir şekilde hayata dönüp, faaliyetlerine kaldığı yerden devam etti (Haliloğlu, 1992, s. 34).

Hasan Turabi, 1996 yılında yapılan seçimlerden sonra uzun yıllar üzerinde uğraştığı İslami anayasayı 1998 yılında referanduma sundu ve güneylilerin de katılımıyla halkın büyük çoğunluğunun onay verdiği bu anayasayı yürürlüğe koydu. Bu anayasada Sudan halkının

ekseriyetle İslam dinine müntesip olduğu, bunun yanında diğer din ve kültürlerle sahip halkın inanışlarına itibar edileceği, federal bir yapıyla halkın yönetime iştirakinin sağlanacağı, ülkenin resmî dilinin Arapça olsa da diğer dillerin geliştirilmesine de müsaade edileceği, hâkimiyetin Allah'a ait olduğu vurgulanmaktaydı (Warburg, 2003, ss. 213-214; Ünlüsoy, 2021, ss. 119-121). Ülkede bundan sonra kongre sistemi terk edilerek demokrasiye geçiş dönemi yaşandı. Ömer el-Beşir ve Hasan Turabi'yi takip edenleri temsilen *Hizbü'l-Mü'temeri'l-Vatanî* isimli bir parti kuruldu ve diğer dinî ve siyasi hareketlerin de demokratik süreçte katılmaları hususunda bir çağrı yapıldı (Mohammed, 2012, s. 184). Ne var ki, bu dönem Turabi ile Ömer el-Beşir arasının açılmaya başladığı sürece kapı araladı. Hasan Turabi'nin meclisten istifa edip parti çalışmalarını kendisinin başkanı olduğu bir partiyle devam ettirmek istemesi, Ömer el-Beşir'in yönetimine karşı bir tehdit olarak algılandı ve bunun akabinde Turabi'nin, Ömer el-Beşir'in yetkilerini daraltacak daha demokratik bir yönetim için yeni bir teklif sunma hazırlığı Turabi-Beşir ittifakının sonunu getirdi (Berridge, 2017, s. 107-108, 112).

Beşir'in 12 Aralık 1999 günü millet meclisini dağıtıp olağan üstü hal ilan etmesinden sonra Turabi meclis başkanlığından ve yönetimden uzaklaştırıldı. Kısa bir süre sonra *Mü'temeri'ş-Şa'bi'l-Arabî ve'l-İslami* teşkilatı kapatıldı. Beşir bundan sonra geçmişte Turabi'nin sadık adamı iken son zamanlarda fikrî açıdan ters düşen Ali Osman Muhammed Taha'yla yoluna devam etti. Turabi takipçileri de bundan sonra ikiye ayrıldı ve bir kısmı Beşir'in tarafını seçtiler. Turabi, kendisini destekleyenlerle *Hizbü'l-Mu'temeri'ş-Şa'bi* isimli bir parti kurarak faaliyetlerine devam etme kararı aldı ancak bundan sonraki hayatı hapse giriş çıkışlarla geçecekti. Beşir, Turabi'nin Güney ve Darfur sorununun çözümü için birtakım girişimlerde bulunmasını kendi rejimini tehlikeye sokan bir davranış olarak algıladığından Turabi'yi birkaç kez hapse attırdı (bkz. Ünlüsoy, 2021, ss. 124-126). Turabi de artık Beşir'le yaptığı ittifakın hatalı bir ittifak olduğunu açıkça itiraf etmeye başladı (Turabi, 2003, s. 87). Beşir ve adamlarının kendisinden sonra yolsuzluklarla devleti zarara soktuklarını, Darfur meselesinde asıl sorumlunun Beşir

olduğunu ve bu yüzden Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde yargılanması gerektiğini yüksek sesle dile getiriyordu (Turabi calls on, 2009). 2014 yılında ülkedeki isyanların bertaraf edilmesi için Beşir'in ulusal diyalog çağrısına olumlu yanıt veren Turabi'nin Beşir'le yeniden aynı masaya oturması dikkat çekti (Besançon, s. 125). Turabi, 6 Mart 2016 günü geçirdiği kalp krizi sonrasında hayatını kaybetti. Ülkesinin sömürgeci kurtulabilmesi ve adil bir şekilde yönetilebilmesi adına ülke içi muhaliflerinin yanında dış güçlerle de büyük bir mücadele veren Turabi'nin, tüm ümmeti bir araya getirebilme çabaları da yarıda kaldı.

Din ve Siyaset Üzerine Düşünceleri

Turabi, siyaset ve hukuk alanındaki faaliyetlerinin yanı sıra dinî meselelerde tecdîdci ve entelektüel yaklaşımlarıyla dikkat çeken önemli bir Müslüman müfekkirdir. Erken yaşlarından itibaren İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu sorgulamaya başlayan Turabi, önemli eserlerini hapis yıllarında ortaya koymuş ve siyasi faaliyetlerine devam ettiği yıllarda da görüşlerini toplumun her tabakasına anlatabilmek için büyük bir çaba sarf etmiştir. Kaleme aldığı başlıca eserleri şunlardır; *Tecdîdü'l-Fikrî'l-İslami*, *Kadâyâ et-Tecdîd "Nahve Menhecîn Usûliyyîn"*, *el-Müstalahâtü's-Siyâsiyye fi'l-İslam*, *el-Meşrû'ul-İslami es-Sûdânî Kırâatün fi'l-Fikrî ve'l-Mümârese*, *el-Hareketü'l-İslamiyye fi's-Sûdân et-Tetavvur el-Kesb ve'l-Menhec*, *es-Salât 'Imâdü'd-Din*, *el-Îmân ve Eseruhu fi Hayâti'd-Dünya*, *eş-Şe'airü'd-Diniyye ve's-Salât Eseruhâ fi'l-Hayâti'l-Âmme*, *el-Mer'e beyne'l-Usûl ve't-Tekâlid*, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, *es-Siyâse ve'l-Hükm en-Nüzûmu's-Sultâniyye beyne'l-Usûl ve's-Süneni'l-Vâkı'*, *Fî Fikhi's-Siyâsî*. Bu eserlerin dışında Turabi'nin çok sayıda makalesi, tebliği ve kendisiyle yapılan mülakatların metne aktarılmasıyla hazırlanan eserler mevcuttur.

Tecdîdci Yaklaşımı

Turabi, Müslüman toplumun içinde bulunduğu çıkmazlardan nasıl kurtulacağını sorgularken, kendisinden önceki çağdaş Müslüman

düşünürler gibi çözümün İslami düşüncenin yenilenmesinde, tecdidde olduğunu görmüştür. Onun düşüncesinde din, tecdidi kabul etmeyen, zamana göre değişmeyen bir hakikat; beşer ürünü olan dinî düşünce ise, zamanla eskijen ve yenilenmesi gereken bir şeydir (Turabi, 1987a, s. 9, 36). Tecdid, “dinin dışına çıkmak, dinî aşmak değil, sürekli yenilenen çağlarda ve koşullarda dindar olmanın ihtiyaçlarını karşılamaktır” (Turabi, 1987a, s. 41; Ünlüsoy, 2021, s. 159). Hz. Peygamber ve Selef-i Sâlihîn dönemlerinde ölçü olarak kabul edilen idealist örnekler olsa da bu dönemin aşılması mümkün olmayan bir dönem gibi algılanması yanlıştır. Bu noktada dinî bir çiçeğe benzeten Turabi, din çiçeğinin sonsuza kadar solmadığını, Allah'ın izniyle asırlar geçse de yeni şekilleriyle gelişmeye ve parlamaya devam edeceğini ifade etmiştir (Turabi, 1987a, s. 38).

Turabi, tecdid işinin başlangıcını Hz. Adem'e kadar geriye götürmektedir. Ona göre, Allah-u Teâlâ Hz. Adem'den itibaren her peygamber gönderişinde dinî düşünce ve pratiğini yenilerken, Hz. Peygamber'den (sav) sonra bu işi Müslümanlara bırakmıştır (Hamdi, 1998, s. 37). İlk dönemlerde Müslümanlar ashabın fetvalarını geliştirerek içtihat vazifesini yerine getirirken, hicri 4, miladi 10. asırdan itibaren İslam dünyasında bir donuklaşma yaşanmış ve buna bağlı gelişen taklitçilikle hayatın dinî yönü zayıflamış, bundan sonra yeni meydan okumalara ve toplumun yeni ihtiyaçlarına cevap verilemez bir durumla karşı karşıya kalınmıştır (Turabi, 1987a, ss. 52-53). Günümüzde kelamı, fıkı, dinî düşünceyi ve dinî yaşantıyı da ihtiva eden geniş kapsamlı bir tecdide ihtiyacın olduğunu vurgulayan Turabi, konuyla ilgili görüşlerini şöyle izah etmektedir:

Bugün Müslümanların, içerik bakımından kapsamlı ve boyutları itibarıyla büyük bir dirilişe ihtiyaçları vardır. Bu hususta yapılacak yenilenme çabaları, sadece unutulmuş eski mirası yeniden ihya ile sınırlı kalmamalı, aksine köklü/usuli olmalıdır. Hatta mevcut düşünce akımları ve pratik hayatın oluşturduğu meydan okuyuşlar karşısında tevhid akidesinin bir gereği olarak yeni tezler ortaya atmak için içtihad ihtiyacı vardır. Fıkıh alanında ise, fıkhi mirası araştırmakla yeni meselelere uygun fetvalar bulmak mümkün değildir. Bu konuda şu veya bu fer'î meselenin

çözümü için geliştirilmiş fetvalar ihdas etmek de bir fayda sağlamaz. Bilakis yeni bir içtihat metodolojisi oluşturmak gerekir. Bu metodolojide istinbat kaynağı olarak Kur'an ve sünnet esas alınmalı, kültür mirası dikkate alınmalı ve modern ilim ve tecrübeden yararlanılmalıdır ki bu sayede hayatın geniş alanlarında fetva ihtiyacı karşılanabilir olsun. Bu asırda fıkhnın amacı, daha önceki dönemlerde olduğu gibi sadece fertlerin davranış biçimlerini düzenleme olmayacak, aksine daha çok genel anlamda bir toplum yapısının projesini oluşturmak için çalışacaktır. Zira, maddi gelişmeler, toplumsal beraberliğin yoğunlaşmasına sebep olmuş, iletişim vasıtaları bu toplumsal varlığı bütünleştirmiş ve artık insanların menfaatlerinin büyük çoğunluğu ortak olmuştur. Dolayısıyla bu menfaatleri elde etmek veya onların karşıtı olan zararlardan korunmak karmaşık ölçüleri güvenli bir şekilde temin edecek geniş bir düzenleme olmadan mümkün değildir. Bu düzenleme sayesinde, tabii ve sosyal ilimler ışığında İslami değer yargıları ve hükümlere de bağlı kalınarak menfaatlerin sebepleri araştırılacak ve ortaya çıkan zararla faydalar arasında denkleştirme yapılacaktır." (Turabi, 1997a, ss. 178-179).

Turabi'ye göre günümüzde toplumsal sorunların çok yönlü olması tecdid işini bir kimsenin veya bir topluluğun üstlenebilmesini imkansız kılmaktadır. Bu sebeple tecdid işi bütün Müslümanların sorumluluğundadır (Turabi, 1997a, s. 33). Turabi'nin diğer düşünürler gibi tecdid işini yalnızca ulemanın sorumluluğuna vermemesi onu ayrıcalıklı kılan yönlerindedir. Nitekim bu bağlamda ilmin yalnızca dinî ilim anlamına gelmediğini, beşerî ve fen bilimleriyle uğraşanlarının da ulema sınıfından olduğunu, onların da toplumu aydınlatmakla sorumlu olduklarını dile getirmiştir (Turabi, 1987b, s. 5). Bu noktada özellikle eskiye körü körüne bağlanan muhafazakâr kimselerin dinî düşüncenin yenilenmesinin önünde büyük bir engel teşkil ettiğini vurgulayan Turabi, böyle kimselerin içtihat şartlarını ağırlaştırmaya çalıştıklarını ve kişisel görüşlerini açıklamak isteyen müçtehitleri sert tepkileriyle korkuttuklarını ifade etmiştir (Turabi, 1998b, s. 36). Ona göre içtihat işi, cihat gibidir ve her Müslümanın bunda bir nasibi olmalıdır. Savaşa belli bir kesim gitmesi doğru olsa da cihat işi sadece belli bir kesimin mesleği değildir. İctihat da aynı şekildedir. Bazı kimseler dinî ilimlerde ihtisaslaşmış olsalar da halk da

içtihadattan nasibini alabilmeli, ulemanın görüşlerini değerlendirerek, neyin doğru neyin yanlış olduğunu akıl süzgecinden geçirebilmelidir (Hasan Turabi, 1997a, ss. 41-42).

Tevhîdî Din Algısı

Din anlayışını tevhid üzerine temellendiren Hasan Turabi, dinin siyasetten iktisada, ferdî alandan ve içtimaî alana hayatın her yönünde kapsayıcı bir rol oynadığını savunmuştur (Turabi, 2010b, 180; 1998b, 51 vd.). Bu bağlamda dinî, hayatın herhangi bir alanından çıkarmayı şirk olarak telakki eden Turabi, şirkin erken dönemlerden itibaren toplumsal hayatta farklı şekillerde var olageldiğini dile getirmiş ve bu konuda verdiği bir örnekle, Hz. Şuayb'ın Karun'la mücadelesinin, hakikatte iktisadî alanda tezahür eden şirke karşı bir mücadele olduğunu, Hz. Musa'nın Firavun'a karşı çıkarken siyasi alandaki şirke karşı çıktığını ifade etmiştir (Turabi, 1987a, s. 42). Turabi'ye göre şirk, cahiliyye döneminde putlara tapma, salih kimseleri kutsayıp onlardan yardım isteme şeklinde farklı alanlarda tezahür etmiş, günümüzde de materyalizm, ateizm gibi yeni şirk türleri ortaya çıkmıştır. Ancak Müslüman toplumun mevcut itikadi ve fıkhi birikimi bunları ortadan kaldıracabilecek nitelikte bir seviyede değildir (Turabi, 1987a, s. 41, 171-173).

Bunların yanı sıra geçmişten tevarüs edegelen akidevi esasların lafzen tekrar edilmesi şeklindeki bir iman algısıyla da çağın sorunlarına cevap verilemeyeceğini düşünen Turabi, Allah-u Teâlâ'nın ulûhiyetini yücelten, O'nu her türlü noksanlıklardan tenzih ederek bütün büyüklük taslayanların üstünde gören bir iman anlayışını öne çıkarmaktadır (Turabi, 2008, s. 17). Müslüman toplumda böyle bir iman algısının yerleştirilmesiyle siyasi hayatta Allah-u Teâlâ'nın hâkimiyetini talep eden, iktisadi hayatta tüm mülkün Allah'a ait olduğunu ortaya koyan, bilimsel alanda da naklî ve akli ilimlerin birleyen bir tavrın ortaya çıkacağını iddia etmiştir (Hassan-Buaben, 2015, s. 84). Nitekim hazırladığı 1998 anayasasıyla hâkimiyetin ve servetin Allah'a ait olduğunu beyan eden maddelere yer vermiştir. İlim konusunda da dinde ilmin tek olduğunu kabul eden Turabi, şer'î ve müsbet ilimlerin hakikatte

Allah'ı bilmek ve O'na ibadet etmek için araç konumunda olduğunu ifade etmiştir (Turabi, 1998b, ss. 16-17, 69).

Turabi'nin düşüncesinde iman, iktisadi konularda dengeli bir tavrın benimsenmesinde önemli bir etkidir. İman sayesinde insan, malın esiri olmaktan kurtulur, malı ebedî olarak değil Allah-u Teâlâ'nın bir lütfu, emaneti olarak görerek mal stoklama girişiminde bulunmaz (Turabi, 2009, s. 202). Ancak insan iktisadi gücün cazibesine kapılıp, dünya metanını elde etmeye kendini adarsa o zaman akibeti hüsrarla sonuçlanır (Turabi, 2009, 209). Günümüzde Müslüman toplum, Batı'nın materyalist sisteminin etkisi altında kalarak ekonomik kalkınmayı slogan haline getirmiş, ibadetten uzaklaşıp dünya metanına yönelmiştir. Bu sebeple mevcut fıkhi mirasın sanayi toplumunun sorunlarına cevap üretebilmesi için yenilenmesi gerekmektedir (Turabi, 1997a, ss. 9-11).

Turabi'ye göre hayatın amacı, dünyevi gibi görünmesine rağmen hakikatte Allah'a ibadetle alakalı olup bütün ibadetler, tevhidî anlamlar taşımaktadır (Turabi, 2008, s. 21; 2010a, s. 25). Öyle ki, Müslümanlar namazda tekbir ve diğer erkanlarla hep birlikte Allah'a yönelirken, Hacda Kâbe'yi tavaf, Müslüman hayatının Allah'a kulluk etrafında döndüğünü; zekat, servetin kaynağının yine tek olan Allah'a ait olduğunu ve kulun malın emanetçisi olduğunu temsil etmektedir (Turabi, 2008, s. 19-21, 31, 45-48). Turabi bu konuda Müslümanların ibadetlerini canlı bir şekilde uygulamaya başladıkları takdirde aralarında ümmet ruhunun canlanacağını ve mevcut sorunların ortadan kalkacağını düşünmektedir. (Turabi, 2010a, s. 70).

Turabi, dinî meselelerde mezhepler üstü bir tavır sergileyen düşünürlerdendir. Müslüman toplumda ortaya çıkan mezhebî farklılaşmaları tarihsel bir realite olarak görse de her mezhebin kendi dönemindeki sorunları çözdükten sonra zaman aşımına uğradığını ve artık bu tür oluşumlara gerek kalmadığını savunmuştur (Turabi, 1987a, s. 40). Günümüz İslam dünyasında yaşanan Sünni-Şii çekişmesinin arkasında emperyalist ve ekonomik hedeflerin olduğunu belirten Turabi, Şiilere karşı İslam ümmeti kardeşliği ilkesiyle davranılması gerektiğini ifade

etmiş ve takrib meselesine önemine dikkat çekmiştir (Musa, 2009, 158; Ünlüsoy, 2001, s. 168, 171). Bu bağlamda kendisi Şii liderlerle ikili görüşmelerde bulunarak somut adımlar atmaya çalışmıştır (Berridge, 2017, ss. 168-169).

Turabi Selefîlik konusunda İbn Teymiyye'nin kitaplarından istifade etmesine rağmen onu akıl hocası edinmediğini ifade etmiş (Turabi 1998a, s. 16), gerçek Selefîlerin usulcü ve yeni metodlarla itikadi ve şer'i meseleleri araştıran kimseler iken günümüzde kendilerini Selefî olarak takdim eden kimselerin tam tersine mutaassıp ve taklitçi kimseler olduklarını söylemiştir (Turabi, 1987a, ss. 149-150). *Cebhetü'l-Misâki'l-İslamiyye*'yi kurduğu yıllarda Selefîlere, muhaliflerine karşı birlikte hareket etme çağrısında bulunduğunu ve bu çağrısına olumlu yanıt aldığını ifade etmiştir (Turabi, 1991, ss. 180-181). Ne var ki, Turabi'ye verdiği desteklerini devam ettirmeyen Selefîler, çok geçmeden Turabi'yi yenilikçi fikirlerinden ötürü tekfir etmeye başlamışlardır (al-Sharif, 2012, s. 6).

Turabi'nin, Selefîlerin Sudan'a yayılması hususunda kendi hatalarını itiraf ettiği şu sözleri hayli dikkat çekicidir:

Devrimin başlangıcında insanlar politikayı kafalarına taktı. Bu yeni bir şeydi. Evlenmesi yaklaşan bir kimsenin evlilik dışında her şeyi unutmaması gibi. Biz İslami bir hükümet talep ettik. Bu daha önce sadece İran'da Şia hükümetinde ortaya çıkmıştı. Kendilerinin bu alanda öncü olduğunu söylüyorlar. Bu yüzden siyaset takıntı haline geldi. Biz eğitimi, camileri unuttuk. Bizim aramızdan hiç kimse camiye gidip çalışmıyordu. Biz orduda, emniyette ve devlet ofislerinde çalıştık ve bizim çocuklarımız da siyasi pozisyonlara yerleşti. Onlar bunun için hazırlanmadı. Biz, pek çok kişi yozlaştık. Toplumu gözetmeyi bıraktığımız için sufiler geldi, çalıştı. Selefîler geldi, çalıştı. Bizim çalışmalarımız sadece siyasi hayattaydı (Toplum temelli olmayan) tabanımıza geri dönüp baktığımızda bunun sufiler ve Selefîler tarafından doldurulduğunu gördük (Salomon, 2010, ss. 97-98).

Dinî meselelerde itidalden uzaklaşıldığı takdirde dengenin bozulduğunu ve şekilciliğin ve batınilığın öne çıkarılmasıyla toplumda kutuplaşmaların ortaya çıktığını savunan Turabi, papazların dinî

tekellerine almaları gibi, Müslüman bilgin ve şeyhlerin bilgiyi kendi tekellerinde görmesini, buna karşılık halkın da günah çıkarmak için papaza gider gibi günahlarından kurtulmak için şeyhlerine gidip onlardan istiğfarda bulunmasını dinî açıdan tehlikeli görmüştür (Turabi, 1987a, ss. 167-168). Yine bu bağlamda geçmişte Senûsi ve Mehdi hareketlerinin Afrika'da sömürgeci güçlere karşı büyük bir mücadele vermelerine rağmen günümüzde maddiyata dalındığını, tarikatların eski birleştirici rolünün kalmadığını ifade etmiştir (Kışlakçı, 2008). Kendilerinin komünizme karşı mücadelelerinde ilk dönemlerde tarikatlardaki bidatlerle uğraşmak yerine onlarla iyi geçinmeye çalıştıklarını, *Cebhetü'l-Misâki'l-İslamiyye*'yi kurduğu yıllarda sufilerin kendilerini desteklediklerini söylemiştir (Turabi, 1991, s. 175). Ancak, Selefiler gibi sufiler de çok geçmeden İslami hareketten desteklerini çekmişlerdir.

Turabi, sorgulayıcı zihniyetiyle güncel dinî meselelerde Müslüman toplumun geleneksel kabullerini reddetmektedir. Hz. İsa'nın mehdiliği hakkında, bu kabulün Hristiyan kaynaklı olduğunu, Emeviler döneminde bu kültürden Şiiliğe geçtiğini ve günümüzde Müslümanlar arasında yaygın bir inanç haline dönüştüğünü söyleyen Turabi (Turabi, 1987a, ss. 145-146), gaybi meselelerde de aynı tavrı göstererek deccal, dabbe, kabir azabı ve hûru'l-ıyn ile ilgili geleneksel kabulleri reddetmiştir ("Turabi yünkiru 'azabe'l-kabri", 2013). Sahabenin adaleti konusuna farklı bir perspektifle yaklaşarak en hayırlı asrın Hz. Peygamber dönemi olduğunu, bundan sonra kıyamete kadar asır asır gerileyeceği hususundaki algının yanlış olduğunu ifade etmiştir (Turabi, 1987a, s. 38). Konuyla ilgili görüşlerini akli ve naklî delillerle temellendirmeye çalışan Turabi, Buhari ve Müslim'in rivayet ettiği tüm hadislerin sahih olduğu yönündeki fikirleri de kabul etmemiştir (Emînü'l-Hac, 1995).

Turabi, Müslüman toplumun geleneksel kadın algısına da karşı çıkmaktadır. Sudan gibi geleneksel kabullerin hâkim olduğu bu toplumda Hasan Turabi'nin kaleme aldığı *el-Mer'e beyne'l-Usûl ve't-Tekâlid* adlı eseri toplumda ses getiren bir çalışma olmuştur. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında kadınlara karşı adaletli

davranılması ve kötü muamelede bulunulmaması hakkında uyarılar bulunmasına rağmen, İslamlaşma sürecinde İslam öncesi dönemlerden gelen ön yargıların devam ettirilmesinin ve İslami olmayan geleneklerin İslam'a dayandırılmasının kadın konusunda bir takım sıkıntıları beraberinde getirdiğinden söz eden Turabi'nin (1973), kadın hakkında çıkarımlarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Kadınlar ilahi hitaba hiçbir aracı olmadan muhatap olduklarından dinî konularda bi-zatihi mükelleftirler. Bir kadının kocası veya vekalet verdiği kişiyle Müslüman olması mümkün değildir, zira inancın kabulü kişisel bir konudur.
2. İslam hukukunda genel kurallar kadın ve erkekler için aynıdır. Farklı olarak ikincil derecede birtakım düzenlemeler vardır bunların sayısı da çok değildir.
3. Kadınların erkeklerle birlikte aynı mekanda bulunmasında bir sıkıntı yoktur. Bu noktada kadın ve erkeği birbirinden ayıran İslam geleneğidir, İslam değildir.
4. Kadın ve erkeğin gözden uzak bir yerde bulunmaları caiz olmakla birlikte burada önemli olan fitneye sebep olacak tavırlardan uzak durulması ve bakışlara dikkat edilmesidir, aksi takdirde her bakış yasak değildir.
5. Kadın ve erkeklere farz olan örtünme hususu, Kur'an-ı Kerim ve nebevi sünnette belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in zorunlu tuttuğu özel bir örtünme şekli yoktur.
6. Müslüman toplumun belli bir giyim şeklini tavsiye etmesi veya eleştirmesinde bir beis olmasa da bu iş Suudların uygulaması gibi pratiğe yansımamalıdır.
7. Kılık-kıyafetle ilgili özel bir ceza yoktur. Yalnızca tamamen çıplak olarak dışarıya çıkılması fuhuş kapsamında değerlendirilmiş ve cezayı gerektiren bir mesele olmuştur.
8. Kadınların kendi görüşlerini açık bir şekilde söyleme hakları vardır. Bu yüzden kadınlar sosyal hayatta görüşlerini açıklamaktan

geri durmamalı, siyasi hayatta seçme ve seçilme haklarını kullanmalıdır.

9. Kadınların namaz imamlığı ve devlet başkanlığı görevlerinde bulunmaları caizdir.
10. Evlenme ve boşanma hususunda evleneceği erkeği seçmekte hür olduğu gibi anlaşılmadığı eşinden boşanma konusunda da hürdür.
11. Şahitlik meselesinde kadının şahitliği erkeğin şahitliğine eşittir (Turabi, 2000a, ss. 1-25; 1997b, s. 20; 2012, s. 79; Turabi vd., 1995, ss. 65-67; Ünlüsoy, 2021, ss. 183-193).

Kadın konusunda Sudan'da kadınların seçme ve seçilme haklarını kazanmaları ve sosyal hayatta karşılaştıkları sorunları aşabilmeleri hususunda Hasan Turabi'nin çabalarının göz ardı edilemeyecek bir katkısının olduğunu söylememiz gerekir.

Turabi, kadın konusundaki yenilikçi yaklaşımları ve geleneksel dinî kabulleri sorgulayan tavırları sebebiyle Selefî kesimler başta olmak üzere muhalifleri tarafından tekfir edilerek kafir, mulhid ve sapkın olmakla suçlanmıştır ("Hükmü tekfiri Hasan Abdillah et-Turabî", 2015). Kadınlara devlet yöneticiliği konusunda cevaz vermesi, mehdi ve mesihin gelişi ve kıyamet alametleriyle ilgili rivayetleri kabul etmemesi, mürted ve recm hakkındaki görüşleri, sahabenin adaleti hakkındaki yaklaşımları, Buhari ve Müslim'de geçen rivayetlerin hepsini sahih kabul etmemesi vb. hususlar, Turabi'nin açıkça tekfir edilmesine sebep olan meselelerdir (Emînü'l-Hac, 1995, ss. 1-169; Muhammed, 2009, s. 53 vd.). Hatta bu nedenlerle cihadi, Selefî bir şeyh tarafından "Bir Sapkının İdamı" başlıklı hazırlanan kasetle açıkça bir İslam düşmanı olduğu iddia edilerek idamı talep edilmiştir (Al-Sharif, 2012, s. 6).

İslam Devletiyle İlgili Görüşleri

Tevhidi din anlayışıyla siyaseti, dinin kapsamı altında değerlendiren Hasan Turabi, metodik açıdan hem ıslaha önem veren hem de devrimci yönüyle dikkat çeken önemli bir düşünürdür. Bu noktada ilk

başlarda Hasan el-Benna'nın ıslah ve davet eksenli öğretilerinden ve Mısır *İhvan-ı Müslimîn* tecrübesinden istifade eden Turabi, süreç içerisinde zaman ve mekan bilinciyle Sudan'ın kendine özgü yapısının farkına vardıklarını ve ana teşkilatı taklit etmeyi bıraktıklarını ifade etmiştir (Hamdi, 1998, s. 14). Bağımsızlık sonrasında halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu bu ülkede Hristiyan ve Animist toplumların da taleplerini gözeten bir İslam devleti modelinin nasıl uygulanabileceği üzerinde uzun yıllar kafa yoran Turabi, bu çabasında hukuk alanındaki akademik birikimlerinin yanı sıra Pakistan'daki *Cemâat-i İslamî*'nin İslami anayasa hakkındaki tecrübelerinden istifade etmiştir (eş-Şankîti, 2002, s. 71).

Turabi "İslam Devleti" başlıklı yazısında, İslam devletinin hayata geçirilebilmesi için öncelikle İslam toplumu oluşturabilmenin şart olduğunu aksi takdirde bu işe gönüllü olmayan bir topluma zorla kanunların benimsetilmesini doğru bulmadığını söylemektedir (Turabi, 1989a, s. 268). Turabi'ye göre İslami devlet, sadece özel hayatın değil, toplumsal hayatın, siyasetin, ekonominin kısaca tüm hayatın dinle entegre edildiği bir sistemdir ve böyle bir yönetim biçiminde dört temel ilke gözetilmektedir. Birincisi, İslam devletinde tevhide dayalı bir yönetim biçimi benimsenmektedir. Hayatın amacı Allah-u Teâlâ'ya ibadet olduğu için devlet işlerinin de bu gayeyle yürütülmesi gerekmektedir. İkincisi, İslam devletinin milliyetçi karakterde olmamasıdır. Bu model, ırka ve belli bir toprak parçasına bağlılığa izin vermeyen, toplumun belli bir sınır içerisinde bir araya getirilmeyeceğini öngören bölgesel bir devlet modelidir. Üçüncüsü, bu devletin siyasi açıdan mutlak egemen olması yani Allah-u Teâlâ'nın dışında hiçbir mutlakiyet biçimini kabul etmemesidir. Dördüncüsü, İslam devletinin, zaman içerisinde kurulup, yıkılabilen nitelikte olması, diğer bir ifadeyle ilk zamanlardan beri varlığını devam ettiren bir devlet olmamasıdır. Zira bu devlet modelinde öncelik ümmete aittir (Turabi, 1989a, ss. 269-270).

Turabi ülkesinde niçin İslam devleti modelini uygulamaya ihtiyaç duyduklarını şu sözleriyle izah etmektedir:

Öncelikle şunu vurgulamak istiyorum. Tarih bize, İslam'dan uzaklaştığımız müddetçe kötüye gittiğimizi öğretti. Ülkemiz, bağımsızlığına kavuştuğu günden bu yana tam altı hükümet tarafından yönetildi. Sudan halkı sosyalistini de kapitalistini de demokrat geçineni de denedi. Diktatör bir rejim dahi gördü. Yönetimi devralan tüm bu hükümetler ne Güney Sudan'daki huzursuzluğu, ne bölgesel sorunları giderebildi ne de ülkenin kalkınmasına katkıda bulunabildiler. Ziraata elverişli topraklar bakımından dünyanın şanslı ülkelerinden olmamıza rağmen uzun yıllar halkımız açlık çekti. Demokrasinin hâkim olduğu iddia edilen yıllarda dahi sadece iki aile tarafından yönetim paylaşılmıştı. Yıllarca, siyasi, iktisadi bakımdan hep Batı'yı taklit ettik. Ardından onların yerini sosyalist taklitçilik aldı. Bu yüzden de ülke adına hiçbir ilerleme kaydedilmedi. Neticede, başarı için aslımıza, asıl değerlerimize dönmemiz gerektiğini öğrendik (Turabi, 1994, s. 39).

Turabi'nin düşüncesinde yönetmekle sınırlı bir yetkisi olan İslam devleti modelinin totaliter ve teokratik bir devlet modeli olarak algılanması doğru değildir. Teokratik yönetim sistemi, Batı'da kilisenin Tanrı adına hüküm vermeye başladığında ortaya çıkmıştır. İslam'da ise hiçbir yönetici Allah-u Teâlâ adına hüküm veremez zira burada gerçek yönetici, halktır. Din adamları iktisatçı ve hukukçularla aynı statüdedir. Fakat İslam dünyasında bazı dönemlerde Şii ve Sünni sultanlar da kiliseye benzer şekilde Allah-u Teâlâ adına hükmetme girişiminde bulunmuşlardır (Serdar, 1995, s. 50; Turabi, 2012, s. 62).

Turabi, Batı'nın demokratik sisteminin Müslüman toplumlarda aynen takip edilmesini de doğru bulmamaktadır. Bu hususta demokrasi yerine *hükümü'ş-şa'b/halkın yönetimi* kavramını kullanan Turabi, tüm halkın şûraya katılmasını zorunlu görmektedir (Musa, 2009, s. 114). Batı demokrasisinin dinsizlik üzerine bina edildiğini savunan Turabi, bu sistemde halkı temsil edenler arasında seçim dönemlerinde kargaşaların çıktığını, yönetime gelenlerin tüm halk adına hareket ettiklerini, onların siyasi ihtiraslarını bağlayan herhangi bir ahlaki prensibin bulunmadığını, azınlıktakilerin de fırsatçılık ruhuyla halkın güvenini kazanmak için her türlü yola başvurabildiğini vurgularken, İslam'da dinin siyasetten ayrılmasının mümkün olmadığını, imandan kopuk bir halk yönetiminden

bahsedilemeyeceğini, halkı temsil edenlerin İslam'a aykırı davranma haklarının olmadığını, dolayısıyla mutlak manada bir halk yönetiminden söz edilemeyeceğini ve yöneticilerin de başa geçtiklerinde vicdanen Allah tarafından kontrol edildiğinin bilinciyle hareket etmek zorunda olduklarını ifade etmiştir (Turabi, 2010c, ss. 152-158). Bu sebeple azınlık-çoğunluk ilkesine dayanan bu sistemin Müslümanları bölen bir sistem olduğunu savunmaktadır (Turabi, 1989a, s. 272).

Aynı şekilde laik sisteme karşı çıkan Turabi, Hristiyan toplumlarda ortaya çıkan bu sistemin zamanla, Müslüman toplumlar arasında da görülmeye başladığını, ilk dönemlerde yönetimde tevhid ilkesi gözetilirken, zamanla fakihlerin şeriat kurallarını uygularken yönetimden uzak durmaya başladıklarını, bu sebeple yönetimlerin İrşatsız kaldığını ifade etmiş (Turabi, 1997b, s. 7, 14), Abbasiler döneminden itibaren din-siyaset ayrımının belirgin hale geldiğini bundan sonra dinî liderin halife, siyasi liderin sultan olarak ayrıldığını söylemiştir (Turabi, 2000b, ss. 45-47). Bu hususta emperyalizmin de büyük bir etkisinin olduğunu belirten Turabi, Müslüman ülkelerin zamanla Batılı laik sistemlere boyun eğmek zorunda kaldığını hatta son zamanlarda orduların da laik sistem için devreye sokulduğunu belirtmiştir (Turabi, 1997b, s. 16).

Turabi Müslüman toplum arasında ortaya çıkan milliyetçiliğe dayalı kutuplaşmaların İslami duyarlılığın azalması sonrasında Batı'nın dayatmalarıyla vuku bulduğunu savunmaktadır (Turabi, 1998b, s. 15). Ona göre, Afrika ulusları da Batılı sömürgeci kartografların ürünüdür. Hakikatte ulus kavramı bu bölgede herhangi bir anlam taşımamaktadır (Turabi, 2003, s. 21). Bu hususta geçmişte kendileriyle işbirliği yapmak isteyen tüm Müslümanlara kapılarını açtıklarını, Robert Sc-human'ın Avrupa ideali gibi tüm Müslümanları bir çatı altında toplamayı hedeflediklerini söyleyen Turabi'nin (1998a, s. 102) şu sözleri kayda değerdir:

Kendi başına değil, İslami olma peşinde olan herhangi bir İslam ülkesine hemen katılırız. Hepimiz Müslümanız. Biz ancak ümmetin bir parçasıyız. İleride tüm ümmetin bir araya gelmesini istiyoruz. Hatta insanlığın

yakınlaşmasını istiyoruz. Renkleri, milliyetleri, dinleri ne olursa olsun. Benim nihai hedefim zaten global bir insan devletidir. Müslüman veya gayrimüslim herkesin bir arada bulunması, değerlerini temsil edebilmeleri ve bu değerleri diyalogla mübadele edebilmeleridir (Serdar, 1995, s. 51-52).

Turabi günümüzde belli çevreler tarafından sıklıkla kullanılan cihat ve terör kavramlarına da açıklık getirmektedir. Cihadın “gayret” ve “çaba” şeklindeki sözlük anlamlarından hareketle, insanların bu dünyada büyük bir imtihanla mücadele içerisinde olduğunu ifade eden Turabi (2010d, s. 405), İslam’a veya topluma ciddi zarar veren bir saldırıyla karşılaştıklarında Müslümanların belli kaidelerle kendilerini savunma haklarının olduğunu ifade etmiştir (Turabi, 1998a, ss. 197-198). Bu bağlamda, zalim bir yöneticiye karşı ihtilali meşru gören ve bu husustaki başkaldırı ve direniş hareketlerini cihat olarak isimlendirdiğini belirtmiştir (Turabi, 1997c, s. 22). Onun bu husustaki “Benim mesajım şudur; İslam yeni bir güç olup her halükarda gelecektir, çünkü o tarihin bir dalgasıdır. O, İslam toplumlarında çağdaşlığı temsil etmektedir. Ve o, evrim yoluyla gelecektir, eğer barışçı bir şekilde ve tedricen gelişime müsaade edilirse. Aksi takdirde devrim yoluyla gelecektir,” (Turabi, 1992, s. 37) ifadeleri kayda değerdir.

Turabi, terör kavramı hakkında kullanım sıklığına rağmen bu kavramın genel geçer bir anlamının bulunmadığını ifade etmiştir (Turabi, 2002, s. 86). Terörün ıstılahi açıdan “dinin caydırıcı gaybi cezalarını ve toplumsal ahlaka aykırı davrananlara uygulanabilecek şer’î kıstasları kabul etmemek” (Turabi, 2002, s. 86) anlamına geldiğine atıfta bulunan Turabi, sosyal hayatın karmaşıklığı ve teknolojik gelişmelerle terör kavramının anlamının daraldığını, küresel güçlerin kendi otoritelerine tehdit olarak gördükleri muhaliflerini terör olarak ilan etmesiyle kavram karmaşasının daha da arttığını söylemiştir (Turabi, 2002, s. 86).

Siyaset konusu bağlamında son olarak üzerinde durulması gereken konu Turabi’nin Batı’yla ilgili görüşleridir. Batı kavramının İslam dünyasında Haçlı Seferleri’yle birlikte anlam kazanmaya başladığını, Müslümanların geçmişte yaşananları unutmadığını ve Batılıların da Haçlı

ruhuyla hareketlerine devam ettiklerini belirten Turabi (1998a, ss. 164-165), Batı'nın İslam dünyası hakkındaki önyargılarının bağnaz Hristiyanların bilinçli medya faaliyetlerinin yanı sıra büyük ölçüde bilgi eksikliğinden kaynaklandığını savunmaktadır (Koçak, 1999, ss. 222-223). Günümüzde Avrupa ülkelerinin kendi içerisinde birlik halinde bulunduğunu, buna karşılık İslam dünyasındaki bir araya gelme gayretlerinin terör faaliyeti olarak görüldüğü ifade etmiştir (Turabi, 1998b, s. 26). Batı'nın dayattığı dünya düzenin çökmekte olduğunu, yeni bir dünya düzenine ihtiyaç olduğunu düşünen Turabi (1998b, s. 183), her şeye rağmen Müslümanların kendilerine saldırı olmadığı müddetçe Batı'yla adalet, hoşgörü ve davet zemininde bir ilişki kurulması gerektiğini savunmaktadır (Turabi, 1998b, ss. 27-28).

Sonuç

Afrika kıtasında yetişen çağdaş müfekkirlere Hasan Turabi, hayatı boyunca genelde tüm İslam aleminin içinde bulunduğu girdaptan nasıl çıkacağı hususunda arayış içerisinde olmuş, özeldede Sudan'ın tam anlamıyla bağımsızlığına kavuşması ve bu topraklarda toplumsal bir dönüşümün gerçekleştirilebilmesi adına büyük bir çaba sarf etmiştir. *Hareketü't-Tahrîri'l-İslami* ile başladığı dinî-siyasi faaliyetlerini Sudan *İhvân-ı Müslimîn* hareketi içerisinde devam ettiren Turabi, sömürge ve komünizm karşıtı fikirleriyle Ekim Devrimi'nin (1964) kıvılcımını ateşleyerek toplum önünde karizmatik bir kimlik kazanırken, ilerleyen yıllarda Batı'da yüksek öğrenim görmüş bir hukukçu ve siyaset adamı olarak ülke siyasetinde önemli roller üstlenmiş ve düşüncelerini pratiğe aktarabilme fırsatı yakalamıştır.

İhvân-ı Müslimîn hareketinin liderliğini üstlendiği dönemde ilk aşamada Hasan el-Benna'nın ıslah ve davet eksenli öğretilerinden ve Mısır *İhvân-ı Müslimîn* tecrübesinden istifade etmesine rağmen, süreç içerisinde Sudan'ın kendine özgü yapısını göz önünde bulundurarak Mısır'daki ana teşkilatından bağımsız bir şekilde hareket etmek istemiştir. Bu mesele hareket içerisinde anlaşmazlıklara sebep olunca, Mısır'a

bağlılığı sürdürmek isteyen geleneksel ekolle yolunu ayıran Turabi, kendi kurduğu, *Cebhetü'l-Misâki'l-İslami* ve akabinde *Cebhetü'l-İslamiyyetü'l-Kavmiyye* ve *Hizbü'l-Mu'temeri's-Şa'bi* isimli partileriyle faaliyetlerine devam etmiştir.

Metodik açıdan hem ıslaha hem de devrime önem veren, zalim yöneticiye karşı ihtilali caiz gören Turabi'nin diktatör Numeyrî'nin ittifak çağrısına olumlu yanıt vermesi ve Beşir'in askerî darbesinde başrolde bulunması tepkiyle karşılanırsa da o, bu dönemlerde iktidarın destekçisi olarak adalet bakanlığı, başsavcı, dışişleri bakanı ve meclis başkanlığı gibi önemli bir mevkilere bulunmuş ve toplum nezdinde büyük bir itibar kazanmıştır. Hareketine ve partisine olan toplum desteği günden güne daha da artmıştır. Ancak bu durum mevcut yönetimler tarafından kendi otoritelerini tehdit eden bir unsur olarak görüldüğünden çeşitli bahanelerle tutuklanıp hapse atılarak cezalandırılmak istenmiştir. Hapse giriş çıkışlarla geçen yaşamında Turabi, hedeflerinden hiç vazgeçmemiş her seferinde kaldığı yerden faaliyetlerine devam etmiştir. Turabi'nin geçmişte güç kullananlarla iktidara gelmekle stratejik hata yaptığını açıkça itiraf etmesi kayda değerdir.

Din anlayışının merkezine tevhidî yerleştiren Turabi, hayatın her alanında dinin kuşatıcı bir yönünün olduğunu savunarak din-siyaset ayrımını şirk olarak görmüş, laikliğe ve milliyetçiliğe dayalı sistemlere karşı çıkmıştır. Sudan'da tevhid ilkesinin gözetildiği, İslami anayasayla yönetilen, Müslüman, gayrimüslim herkesin haklarını gözetilen bir İslam devleti projesini hayata geçirebilmeyi hedeflemiştir. Buna ilaveten Şii, Sünnî, Selefî, Arap, gayr-i Arap tüm Müslümanları İslam ortak paydasında tek ümmet çatısı altında birleştirmek isteyen Turabi, *Mu'temeri's-Şa'bi'l-Arabî ve'l-İslami* isimli bir teşkilat kurmuştur. Ancak ülkenin kapılarını tüm Müslümanlara açma politikalarında cihadi Selefî örgütlerin girişine müsaade edilmesi süreç içerisinde Sudan'ı siyasi açıdan zor durumda bırakmıştır.

Turabi'nin İslam düşüncesine en büyük katkısının tecdid konusunda olduğunu söylemek mümkündür. Dinî düşüncenin, kelim ve fıkıh geleneklerinin yenilenmesi gerektiğini, aksi takdirde çağın sorunlarına

çözüm üretmenin imkansız olduğunu düşünen Turabi, içtihat ve tecdid işinin yalnızca ulema sınıfına veya belli bir kesime bırakılmasını doğru bulmamış, bu konuda tüm Müslümanların sorumlu olduğunu savunmuştur. Yine bu bağlamda Müslüman toplumun geleneksel kadının algısına karşı çıkararak, kadınlara ilgili ön yargıların aşılması ve siyasi hayattaki engellerin ortadan kaldırılabilmesi için yoğun bir şekilde çalışmıştır. Turabi, İslam geleneğini sorgularken, mehdinin gelişi, kıyamet alametleri, sahabenin adaleti, kadınların imameti hususundaki görüşleri ve bu husustaki geleneksel rivayetleri reddetmesi sebebiyle Selefi kesimler tarafından tekfir edilerek, kafirlik, mühlidlik ve sapıklıkla suçlanmış, dahası idamı talep edilmiştir. Neticede Turabi, akılcı, sorgulayıcı entelektüel tavrıyla din ve siyaset bağlamında ortaya koyduğu fikirleriyle İslam düşüncesine büyük bir katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Abdelwahid, M. A. (2008). *The rise of the Islamic movement in Sudan 1945-1989* (Doktora tezi). Auburn University, Auburn.
- Abdullah, M. (2003). Hasan Turabi ile İslamcılık projesinin seyri üzerine. (röportaj), Mustafa Eğilli (Çev.), *Haksöz*, 154-155, 78-87.
- Sharif, J. A. (2012). *Salafis in Sudan: Between non-interference and confrontation*. Al Jazeera Centre for Studies.
- Arpa, E. (2016). Sudan Devriminin mimarı Dr. Hasan Turabi ve mücadelesi. *Eskiyeşi*, 32, 179-192.
- Aykaç, M. (1996). Func. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 13, ss. 216-218). İstanbul: TDV Yay.
- Bayram, M. (2016). Sudan'ın etnopolitik sorunlarını besleyen faktörlerin tarihsel bir analizi. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarihi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 16, 67-101.
- Berridge, W. J. (2017). *Hasan al-Turabi, Islamist politics and democracy in Sudan*. UK: Cambridge University Press.
- Besañon, M. (2017). Islam in from the cold A Muslim brother's reflections on the past, Present, and future of the Islamic movement in the Sudan. İçinde *PRISM*, 6(4), 113-135.
- Bilgenoğlu, A. (2013). *İngiliz sömürgeciliğinin Mısır ve Sudan örneğinde karşılaştırmalı bir çözümlemesi*. (Doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

- Ebü Câbir, S. A. (2016). *Hasanü't-Turâbi: Hayâtühü, Felsefetühü ve Devruhu fî Tatavvuri'l-Fikrî'l-Arabî'l-Mu'âsir* (Doktora tezi). Akademiyetu'l-Kâsımî, Külliyye Akademiyye li't-Terbiyye, Bâkatu'l-Ğarbiyye.
- El-Efendi, A. (1993). *Turabi Devrimi, Sudan'da İslam ve İktidar*. H. T. Kösebalan (Çev.). İstanbul: İlke Yay.
- El-Efendi, A. (2004). Zâhiratü'l-İnşikâk'inde'l-İhvân el-Hâletü's-Sûdânî, 28.10.2022 tarihinde <https://www.aljazeera.net/2004/10/03> adresinden erişilmiştir.
- Eş-Şankîti, M. M. (2002). *el-Hareketü'l-İslamiyye fî's-Sudan*. London: Dâru'l-Hikme.
- Gaffer, N. The Graduates' national movement in Sudan, 1918-1944. *Jurnal Sejarah*, 20.10.2022 tarihinde www.myjurnal.my/bank/published_article/25243/Article6. PDF adresinden erişilmiştir.
- Gallab, A. A. (2008). *The first Islamist republic development and disintegration of Islamism in the Sudan*, England: Ashgate Publishing Limited.
- Gallab, A. A. (2018). *Hasan al-Turabi, the last of the is-lamists, the man and his Times 1932-2016*. London: Lexington Books.
- Göksoy, İ. H. (2019). Some aspects of the Anglo-Egyptian condominium rule in Sudan (1899-1914). *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(16), 76-90.
- Haliloğlu, S. (1992). Dr. Turabi ile söyleşi dünyadaki İslami uyanış İslami hareketlerin boyutunu aşmıştır. *Panel Siyasi ve Fikrî Analiz Dergisi*, 41-42, 34-36.
- Hamdi, M. E. (1998). The making of an Islamic political leader conversations with Hasan al-Turabi. Ashur A. Shamis (Çev.). Westview Press.
- Hassan, G. S. ve Buaben, J. M. (2015). Hassan al-Turabi's religious discourse on faith, renewal and Ijtihad. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 32(1), 75-94.
- Holt, P. M. (1961). *A modern history of the Sudan from the Funj Sultanate to the present day*. London: The Trinity Press.
- Hükmü tekfiri Hasan Abdillah et-Turabî. (2015). 27.10.2022 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=qahCUNV9aec> adresinden erişildi.
- İbrahim, A. A. (2008). *Manichaen delirium deconalizing the judiciary and Islamic renewal in the Sudan, 1898-1985*, Leiden Boston: Brill.
- Jackson, R. (2012). *İslam'da 50 önemli isim*. N. Koltaş (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karrâr, A. S. (2007). et-Turuku's-Sûfiyye fî's-Sûdan: Manzûrun târihiyyûn. *Müstakbelü'l-Harekâti'l-İslamiyye, el-Evrâku'l-Mukaddemetü ile Verşeti'l-Harekâti'l-İslamiyye, (Silsiletü'n-Nedevâti't-Tenvîr)*, Hartum: Merkezü't-Tenevvürî'l-Ma'rifî, ss. 135-156.
- Kavas, A. (2009). Sudan. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 37, ss. 459-461). İstanbul: TDV Yay.
- Kaya, İ. (2020). *Türkiye'nin Afrika açılımı kapsamında Türkiye-Sudan ilişkileri (1998-2018)*. Bursa: Dora Bas. Yay. Ltd. Şti.

- Kışlakçı, T. (2008). Turabi: Tasavvufu yeniden düşünmeliyiz. *Timeturk*. 02.10.2022 tarihinde <https://www.timeturk.com/tr/2008/05/23/turabi-tasavvufu-yeniden-dusunmeliyiz.html> adresinden erişilmiştir.
- Kobayashi, M. (1997). The Islamist movement in Sudan: The impact of Dr. Hassa'l-Turabi's personality on the movement (Doktora tezi). Durham University, Durham.
- Koçak, M. (1999). *Mehdi hareketinden İslam Devrimine Sudan*. İstanbul: Esra Yay.
- Köndgen, O. A. (2013). Codifying a jurist's law: Islamic criminal legislation and supreme court case laq in the Sudan under Numairi and Bashir. *UvA-DARE*, (Digital Academic Repository), University of Amsterdam.
- Lo, M. (2019). *Political Islam, justice and governance*. Switzerland: Palgrave Macmillan, Cham.
- Mekkî, H. (1986). *Hareketü'l-İhvani'l-Müslimîn fî's-Sudan 1944-1969*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem.
- Mohammed, S.A.S. (2012). *Islamists and democracy in Sudan: the role of Hasan Turabi, 1989-2001* (Doktora tezi). The University of Westminster, Westminster.
- Muhammed, A. M. (2009). *er-Reddü'l-Mübîn alâ's-Şeyhi't-Turâbî fî mâ Enkerahu mine'd-Dîn*.
- Musa, H. O. (2009). *Ehâdisü't-Turâbî min Karârâti Ramadan ila Ma'reketi Umdurman*. Hartum: Mektebetü's-Şerîfi'l-Akademîyye.
- Mustafa M. ve Ahmed, A. (2014). Islam and political parties in Sudan: The national Islamic front, *Observatoire des Enjeux Politiques et Sécuritaires dans la Corne de l'Afrique*. 24.11.2022 tarihinde <https://www.defense.gouv.fr/content/download/313106/4227876/file/20140XCorneAfrique-03-2.pdf> adresinden erişilmiştir.
- Ofcansky, T. P. (2015). Historical setting. İçinde B. LaVerle (Ed.). *Sudan, A Country Study* (ss. 1-58). Federal Research Division Library Congress.
- Orakçı, S. (2018). *Sudan raporu: Parçalanmadan toparlanmaya* (Araştırma Raporu Sy 70). İstanbul: İNSAMER.
- Orhonlu, C. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti Habeş eyaleti*. Ankara: TTK Basımevi.
- Özdağ, A. (2018). Sudan'da mehdilik hareketi (1881-1885). *TAD*, 37(63), 309-330.
- Ronen, Y. (2005). Religions at war, religions at peace: The case of Sudan. *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, 52(1), 80-96.
- Salomon, N. (2010). *In the shadow of salvation: Sufis, salafis and the project of late Islamism in contemporary Sudan* (Doktora tezi). The University of Chicago, Chicago
- Serdar, Z. (1995). Hasan Turabî ile İslami devlet üzerine bir konuşma: Otoriter Bir Yönetim İslami Olamaz. Ali Köse (Çev.). *İzlenim*, 28, 49-52.
- Trimingham, J. S. (1965). *Islam In the Sudan*. London: Frank Cass & Co. Ltd.
- Turabi calls on Sudan's Bashir to face ICC charges. (2009), *Sudan Tribune*. 12.11.2022 https://sudantribune.com/spip.php?page=imprimable&id_article=29841 adresinden erişildi.

- Turabî yünkiru 'azâbe'l-kabri ve nüzule 'İsâ. (2013). 08.10.2022 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=F70Buj_CsY adresinden erişildi.
- Turabi, H. (1973), Women in Islam and Muslim Society. 05.10.2022 tarihinde <http://www.jannah.org/sisters/turabi.html> adresinden erişilmiştir.
- Turabi, H. (1987a), *Tecdîdu'l-Fikrî'l-İslami*. Cidde: ed-Dâru's-Su'ûdiyye li'n-Neşr ve't-Tevzîf.
- Turabi, H. (1987b). Principles of governance, freedom and responsibility in Islam. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 4(1), 1-11.
- Turabi, H. (1989a). İslam Devleti. İçinde John L. Esposito (Ed.), Erol Çatalbaş (Çev.), *Güçlenen İslam'ın Yankıları* (ss. 268-287). İstanbul: Yöneliş Yay.
- Turabi, H. (1989b). *el-Hareketü'l-İslamiyye fi's-Sûdan et-Tatavvur ve'l-Kesb ve'l-Menhec*. Hartum.
- Turabi, H. (1991). *Sudan İslami hareketi*. Ekrem Demir (Çev.), İstanbul: Yöneliş Yay.
- Turabi, H. (1992). Toplayıcı bir kuvvet. (röportaj), Jane Whitmore (Haz.), N. Tanılır (Çev.), *Panel Siyasi ve Fikrî Analiz Dergisi*, 41-42, 37.
- Turabi, H. (1994). İslami yönetim Sudan'a ne getirdi? (röportaj), *Altınoluk*, 102, 38-39.
- Turabi, H. (1997a). *İslami süşüncenin ihyâsı*. S. Turan ve A. Yerinde (Çev.). İstanbul: Ekin Yay.
- Turabi, H. (1997b). Çağın sorunları ve Sudan'da İslami uygulama. İçinde H. Turabi, A. H. Ticiani, E. H. Ömer, M. M. Harun (Haz.). *Sudan İslam Projesi*. İstanbul: Ekin Yay.
- Turabi, H. (1997c). İslami hareket ve Sudan deneyimi üzerine-2. (Röportaj), *Haksöz*, 78, 20-24.
- Turabi, H. (1998a). *İslam dünyanın geleceği Alain Chevalerias ile mülakatlar*. E. Demirtaş (Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Turabi, H. (1998b). *Özeleştirisi ve yenilenme sorumluluğu*. V. İnce (Çev.), İstanbul: Ekin Yay.
- Turabi, H. (2000a). *el-Mer'etü beyne'l-usûli ve't-tekâlidi*. Hartum: Merkezü Dirâsâti'l-Mer'eti.
- Turabi, H. (2000b). *el-Mustalahâtü's-siyâsiyye fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Turabi, H. (2002). İslam dünyasının özgürlük mücadelesi. M. Çıgırıkçı (Çev.). *Umrân*, 91, 86-90.
- Turabi, H. (2003). İslami uyanışın ikinci dalgası. Ö. Özdemir (Çev.). *Umrân*, 107, 21-22.
- Turabi, H. (2008). *eş-Şe'âiru'd-dîniyye ve's-salât eseruha fi'l-hayâti'l-'amme*. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm.
- Turabi, H. (2008). *eş-Şe'âiru'd-dîniyye ve's-salât eseruha fi'l-hayâti'l-'amme*. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm.
- Turabi, H. (2009). *el-İmân eseruhu fi hayâti'l-insân*. 'Âlemu'l-'Alâniyye-Arab Scientific Publishers, Beyrut: Inc. S.A.L.

- Turabi, H. (2010a). *dinî şiarlar ibadetlerin toplumsal yaşama etkileri*. Leyla Şahin (Çev.), İstanbul: İlim Yurdu Yay.
- Turabi, H. (2010b). Kırâatün Usûliyyetün fî'l-Fikrî's-Siyâsî el-İslami. *Fî Fıkhi's-Siyâsî Mukârebâtün fî Te'sîli'l-Fikrî's-Siyâsî el-İslami* (ss. 169-211). Beyrut: Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L.
- Turabi, H. (2010c). eş-Şûrâ ve'd-Dimukrâtiyye: İşkâlâtü'l-Mustalahi ve'l-Mefhûmi. *Fî Fıkhi's-Siyâsî Mukârebâtün fî Te'sîli'l-Fikrî's-Siyâsî el-İslami* (ss. 135-167). Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm.
- Turabi, H. (2010d). el-Cihâd ve Hayâtu'l-'Amme. *Fî Fıkhi's-Siyâsî Mukârebâtün fî Te'sîli'l-Fikrî's-Siyâsî el-İslami* (ss. 405-459). Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyyetü li'l-'Ulûm.
- Turabi, H. (2012). İslam Müstakbelü'l-'Âlem, Hivâr mea es-Sahafîyyi'l-Müsteşriki'l-Fransî Alain Chevalerias. es-Sefîr Yusuf Sa'îd (Çev.), Kahire: Mektebetü Cezîreti'l-Verd.
- Turabi, H. vd. (1995). *Hivârât fî'l-İslam ed-Dimukratiyye, ed-Devle, el-Garb*. Beyrut: Dâru'l-Cedîd.
- Ünlüsoy, K. (2021). *Hasan Turabi'nin düşüncesinde din ve siyaset*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Warburg, G. R. (2003). *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst&Company.
- Warburg, G. R. (2006). British policy towards the ansar in Sudan: A note on an historical controversy. *Middle Eastern Studies*, 33(4), 675-692.
- Yerinde, A. (2020). Mîrganiyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(Cilt 30, ss. 154-156). İstanbul: TDV Yay.
- Yıldırım, T. (2010). İlahi naslar bağlamında özgürlük ve adalet anlayışının yeniden tesisi: Mahmud Muhammed Taha örneği. *Marife*, 3, 221-243.



OSMANU NUHU SHARUBUTU

(1919 –)

Gana'da İslami çalışmalara öncülük eden
ılımlı İslam âlimi

Osmanu Nuhu Sharubutu önde gelen bir İslam din adamı ve Gana'nın şu anki Ulusal Baş İmamıdır. 23 Nisan 1919'da Akra, Gana'da ulema bir ailede dünyaya gelmiştir. Ailesi ona Kur'an okumayı, tecvidi ve Arapça kompozisyon yazmayı öğretti. 12 yaşına geldiğinde Kur'an-ı Kerim'i hıfzetti. Daha sonra İslami teoloji ve hukuk alanında kapsamlı çalışmalar yapmıştır.

O zamanlar Gana'daki Tijaniyya'nın İmamı olan dayısı Şeyh Muhammed Mazawaje Abbas, Osman'daki bağlılığı, ilgiyi ve çalışkanlığı gördü ve onu meditasyon için Tijaniyya'nın özel programlarıyla tanıştırdı. 1974 yılında, ülkenin geleneksel Müslümanları (Tijaniyyalar) ve ilgili taraflar arasında yapılan uzun tartışmalar ve istişarelerden sonra, Sharubutu'nun Gana'daki Tijaniyya'nın imam yardımcılığına atanması konusunda fikir birliğine varıldı. 1993 yılında hükümet tarafından Gana Cumhuriyeti'nin ilk Ulusal Baş İmamı olarak atandı.

2002 yılında, Gana'daki yoksun topluluklarda eğitimi desteklemeyi taahhüt eden bir sivil toplum kuruluşu olan Şeyh Osman Nuhu Sharubutu Eğitim

Vakfı Fonu'nu (SONSETFUND) kurdu. İslami Barış ve Güvenlik Konseyi'ni (IPASEC) kurdu ve halen başkanlığını yürütmektedir. Konsey, Gana'daki Müslüman ve Zongo Toplulukları içinde barış ve güvenlik konusunda projeler ve politika girişimleri tasarlamak, kabul etmek, yürütmek ve uygulamakla görevlidir.

Çok sayıda Medrese, İslam Merkezi ve Cami inşa ettirmiştir. İslam toplumlarında ve ülke genelinde hüküm süren çetrefilli İslami meseleler üzerine konferanslar, seminerler ve sempozyumlar düzenlemektedir. Çoğunluğu Gana'daki dezavantajlı ve savunmasız Müslüman topluluklardan olmak üzere yüzlerce ihtiyaç sahibi Müslüman çocuğa şahsen destek olmuştur. Gana'daki Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında diyalog ve anlayışı teşvik etme çabalarıyla büyük saygı görmektedir. Ayrıca ülkesinde eğitim, sağlık ve sosyal refah girişimlerini teşvik etmek için çalışmıştır.

Sharubutu, dinin barışçıl ve hoşgörülü değerlerini vurgulayan ılımlı bir İslam yorumuna olan bağlılığıyla tanınmaktadır. İslam adına yapılan

Yaşadığı Yerler: Akra, Gana

Görev Yaptığı Kurumlar: Gana Ulusal Baş İmami, Şeyh Osman Nuhu Sharubutu Eğitim Vakfı, İslami Barış ve Güvenlik Konseyi

aşırıçılık ve şiddete karşı çıkmış ve Müslümanları bu tür eylemleri reddetmeye çağırmıştır. Sharubutu, Müslümanlar ve diğer inançlardan insanlar arasında barış içinde bir arada yaşama ve anlayışın güçlü bir savunucusudur. Sharubutu, hem seküler hem de dinî konularda eğitimin önemine sıkı sıkıya inanmaktadır. İslami okulların kurulmasında ve İslami bilgilerin öğretilmesinin teşvik edilmesinde rol oynamıştır. Öte yandan toplumun daha az ayrıcalıklı üyelerine gıda ve diğer yardımların sağlanması da dâhil olmak üzere sosyal refah girişimlerinin desteklenmesinde aktif olarak yer almıştır. Müslümanlar arasında birlik ve kardeşliğin önemini vurgulayan Sharubutu, farklı Müslüman grupları tek bir şemsiye altında bir araya getirmek için çalışmıştır.

Sharubutu, Gana ve ötesinde dinî bir lider olarak hizmet vermeye, sosyal refah ve eğitimi teşvik etmeye odaklandığı için herhangi bir kitap yayınlamamıştır. Bununla birlikte, çeşitli

konularda çok sayıda konferans, forum ve seminere katkıda bulunmuş, konuşmaları ve vaazları kaydedilmiş ve yazıya dökülmüştür. Ayrıca, İslam ve çağdaş meseleler hakkındaki bazı öğretileri ve görüşleri çeşitli makaleler, röportajlar ve medya özelliklerinde bulunabilir.

2015 yılından bu yana, Zongo toplulukları için Şeyh Sharubutu Ramazan Kupası olarak da adlandırılan Ramazan Kupası adlı bir futbol turnuvası düzenlenmektedir. Gana'daki Zongo (Müslüman) toplulukları arasında barış ve birliği teşvik etmenin bir yolu olarak hizmet eden turnuvanın sloganını "Zongo Topluluğunu Bir Araya Getirmek" şeklindedir.

Sharubutu, özellikle Gana ve Batı Afrika'da olmak üzere Afrikalı Müslümanların düşünce ve uygulamaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Genel olarak, Sharubutu Afrika'da barışçıl, ılımlı ve sosyal içerikli bir İslam'ın teşvik edilmesinde öncü bir figür olmuştur.



Sudan Milli Kütüphanesi

Afrika'nın en büyük kütüphanelerinden birisi

Kuruluş Tarihi: 1971

Bulunduğu Yer: Hartum, Sudan

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: İsmail El-Faruki, Enver İbrahim

Kurumun Etkisi: Kütüphane Sudan'da geniş bir araştırma birikiminin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Sudan'ın başkenti Hartum'da 1971 yılında kurulmuştur. Sudan Milli Kütüphanesi, Hartum'daki ana merkezinin yanı sıra, ülke çapında birçok şube kütüphanesi işletmektedir. Afrika'daki en büyük kütüphanelerden biri olan kütüphane Sudan'ın kültürel ve entelektüel mirasını toplamak, korumak ve bunlara erişim sağlamayı amaçlamaktadır.

Sudan Milli Kütüphanesi, Sudan tarihi, kültürü ve toplumuyla ilgili kitap, süreli yayın, el yazması, harita ve diğer materyallerden oluşan geniş bir koleksiyona sahiptir. Koleksiyonda bir milyondan fazla kitap ve diğer basılı materyallerin yanı sıra geniş bir görsel-işitsel ve dijital materyal koleksiyonu da bulunmaktadır.

Kütüphane araştırmacılara, akademisyenlere ve halka bir dizi hizmet sunmaktadır. Kütüphane ayrıca Sudan'daki kütüphaneciler ve bilgi uzmanları için eğitim ve öğretim programları da sunmaktadır.

Sudan Milli Kütüphanesi, Sudan tarihi, kültürü ve toplumuyla ilgili kitaplar,

süreli yayınlar, el yazmaları, haritalar ve diğer materyallerden oluşan geniş bir koleksiyona sahiptir. Koleksiyonda bir milyondan fazla materyal bulunmaktadır ve bu da onu Afrika'daki en büyük kütüphanelerden biri yapmaktadır. Kütüphanenin koleksiyonu çeşitlidir ve Arapça, İngilizce, Fransızca ve birçok yerel Sudan dili de dâhil olmak üzere çeşitli dillerde materyaller içerir. Bu da kütüphaneyi Sudan'la ilgili çok çeşitli konularda çalışan akademisyenler ve araştırmacılar için değerli bir kaynak haline getirmektedir.

Kütüphane, nadir ve kırılgan materyallerin dijital kopyalarını oluşturmak için bir dijitalleştirme programına sahiptir ve ayrıca Sudan'daki diğer kütüphanelere ve kültür kurumlarına kendi koleksiyonlarını nasıl koruyacakları ve dijitalleştirecekleri konusunda eğitim ve destek sağlamaktadır.

Genel olarak Sudan Milli Kütüphanesi, Sudan'da ülkenin kültürel ve entelektüel mirasının korunmasında çok önemli bir rol oynayan önemli bir kurumdur.

Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünce ve Ahmed Deedat'ın Etkisi

Halim Gençoğlu

Giriş

Sahra Altı Afrika, hem coğrafya hem de dinî etki açısından, sıklıkla kıtada Müslüman dünyasının kendine özgü çehresi olarak görülür. Buna karşılık, Kuzey Afrika'nın Müslüman dünyasının sözde merkezi olan Arap Orta Doğusu ile doğrudan bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Bölgenin bugün dünyadaki en büyük Müslüman topluluklarından birine ev sahipliği yaptığı göz önüne alındığında, İslami araştırmalarda Sahra Altı Afrika'nın yeterince temsil edilmemesi dikkat çekicidir. Âlimler uzun bir zamandır Sahra Altı Afrika'da İslam üzerine bilimin tipik Sufi önyargısını yansıtan bir "Afrika İslamı" hakkında yazılar yazıyor. Tekrarlanan "Afrika İslamı" fikri, İslami reform hareketlerinin ortaya çıkışının daha iyi anlaşılmasını engelliyor. Sahra Altı Afrika'daki dinî manzara, çok çeşitli Sufi tarikatları, reformist yönelimli hareketler ve İslamcı hareketler tarafından işaretlenmiştir. Bu hareketler, antropoloji, İslami çalışmalar, dinî çalışmalar, tarih ve siyaset bilimi dâhil olmak üzere çeşitli disiplinlerdeki çalışmalara konu olmuştur. Bu çeşitli disiplinler, İslam'ın yayılmasında tüccarların ve gezici bilginlerin rolü, erken cihatçı hareketlerin

ortaya çıkışı, Sufi tarikatlarının İslam'ı popülerleştirmedeki rolü, İslami reform çeşitleri ve İslami militanlık gibi eğilimleri inceledi. Ayrıca, çeşitli araştırmalar, toplumsal cinsiyet ve Müslüman gençlik kültürü dâhil olmak üzere belirli alanlardaki gelişmeleri araştırdı. Bu gelişmeler, Sahra-altı Afrika'da İslam'ın yekpare bir din olmadığını, mezhepsel değişime açık olduğunu gösteren yeni hareketlere yol açtı (Gençoğlu, 2018, s.14). Bölgedeki İslam'ın heterojenliğini vurgulayarak, uzun bir İslamlaştırma geleneğine sahip bölgeler ve ülkeler (Kuzey Nijerya, Senegal ve Zanzibar) ile daha yakın zamanda Müslüman olan bölgeler ve ülkeler arasında (Burkina Faso, Gana ve yukarı ülke Kenya) ayırım yapmalıyız. Ayrıca Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu bölgeler ve ülkeler ile Müslümanların azınlığı temsil ettiği bölgeler arasında da bir ayırım yapılmalıdır. Ancak Güney Afrika gibi Müslümanların azınlık olduğu yerlerde, ulusal siyaset açısından hala güçlü bir konumda olabilmeleri tarihi dinamiklerle alakalıdır (Duncan, 2009, s. 84).

Müslümanlar ülkede 5 milyon 553 bin 717 ile Güney Afrika nüfusunun çok küçük bir bölümünü oluşturuyor olmalarına rağmen İslam'ın varlığı, özellikle de büyük şehirlerde ve kentsel alanlarda açıkça görülür. Müslümanlar medyada, siyasette ve Cape Town, Durban ve Johannesburg sokaklarında kendilerini duyurmaktadırlar. Ülke çapında dağılmış yüzlerce camiden ezan sesleri gelmekle beraber Müslümanlar, Apartheid sonrası Güney Afrika'da kabine, parlamento ve diğer hükümet yapılarının üyeleri olarak öne çıkıyorlar. Müslümanlar nüfusun büyük bir yüzdesini oluşturmasalar da İslam'ın insanların sömürgecilik ve Apartheid inşa ederek ırksal olarak bölünmüş bir topluma tepkilerini nasıl şekillendirdiğini anlamak hayati derecede önemlidir (Mofokeng, 2009, s. 37).

Güney Afrika'da İlk Müslümanlar

Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünce üzerine analizlerimizi sunmadan önce Güney Afrika'daki Müslümanların tarihinin, kökenlerine ve son 350 yıldaki gelişmelerine değinmek gerekir. Hollanda

Doğu Hindistan Şirketi'nin sahip olduğu çok sayıda Asyalı ve Afrikalı Müslüman köle tarafından yönetiliyordu. Bu Müslümanlara ek olarak Hollandalılar, Endonezya takımadalarından Cape yarımadasına bir dizi Müslüman siyasi mahkumu da sürdüler. İlk Müslüman grubu, Cape yada Ümit Burnu'ndaki ilk Hollanda yerleşiminden kısa bir süre sonra geldi. Bunların arasında Hollanda'nın sömürgelerindeki çeşitli ekonomik ve siyasi operasyonlarına karşı çıkan bir dizi önde gelen dinî şahsiyet de vardı. Aralarında en iyi bilinenleri, Batı Java'daki Banten saltanatına Hollandalıların saldırılarına karşı cihat eden tanınmış bir mistik öğretmen olan siyasi sürgün Şeyh Yusuf'tur. Şeyh Yusuf'un Cape havalisine 1694'e sürgünü, Güney Afrika'nın İslam tarihinde ilk önemli tarih olarak bilinir. Hollandalı yerel valiler siyasi tutuklulara saygılı davrandılar, ancak bakımlarının gerektirdiği kaynakların tükenmesinden şikayet ettiler. Bu arada, dinî ifade özgürlüğü ciddi şekilde kısıtlandı ve kölelik koşulları bu dönemde Müslüman dinî yaşamının kurulması ve gelişmesi için pek bir fırsat sağlamadı (Badru & Brigid, 2013, s. 60).

Ümit Burnu'nun İngiliz İşgalinde İslam Toplumu

Yüz yıl sonra, İngilizler 1795'te Cape yarmadasını işgal ettiğinde bir dereceye kadar din özgürlüğü verildi. O zamanlar, Hollanda Hint Adaları'ndan başka bir Müslüman siyasi sürgün, Abdullah Kadı Abdus Salaam Cape Town'a ulaştı. Tuan Guru olarak bilinen şahsiyet, bu yeni atmosferin avantajı Cape Town sahilinin hemen açıklarındaki Robben Adası'nda on üç yıllık sürgünden sonra, Cape'de bir dinî okul açarak bir Müslüman cemaati kurdu. Evvel Camii on dokuzuncu yüzyılın başında inşa edildiğinde Cape Town'daki Müslüman cemaati büyüdükçe, cami yerel kölelerden mürtedleri cezbetti. Evvel Camii aynı zamanda Müslüman cemaatinin kuruluşunda önemli bir rol oynayan bir dinî okuldu. Evvel Camii ve okulu, Güney Afrika'da İslami kurumsallaşmanın ilk aşamasını belirledi ve 1820'ye kadar 491 "Özgür Siyah bilgin ve kölenin" topluluğun üyesi olduğunu bildirdi (Worden, 2009, s. 122).

Müslümanlar Güney Afrika'ya ilk olarak Avrupa emperyalizminin himayesi altında getirilmiş olsalar da, İslam'ın kurulması, Cape'de sömürgeciliğin çıkarlarının ötesine geçen dinî yaşam kalıpları üretti. Hükümet ihtiyaçlarından oldukça ayrı olarak, Cape'deki İslami uygulamalar, benzersiz bir Müslüman olma duygusu yaratan topluluk yaşamının kalıplarını kaydetti. Örneğin, önde gelen lideri ve popüler okulu ile Evvel Camii, yükselen Müslüman toplumun sosyal ve dinî ihtiyaçlarına hizmet etti. Köle bir toplumun ihtiyaçlarıyla ilgilenen imam, bazen düşmanca bir ortamda cemaatinin üyeleri için bir çapa ve istikrar kaynağı sağladı. Sağladığı hizmetler arasında, bebeklere yedinci günlerinde İslami isimler vermek, onları İslam'ın temelleri konusunda eğitmek, İslami evlilikler yapmak ve onurlu Müslüman cenazeleri sağlamak vardı. Evvel Camii'nin başarısını, on dokuzuncu yüzyılda Ümit Burnu boyunca benzer camilerin ve cemaatlerin gelişmesi izledi. Müslüman nüfus arttıkça ve sonunda kölelik kaldırıldığında, yeni imamlar büyüyen cemaatlerin ihtiyaçlarına hizmet etmek için daha fazla cami kurdular. Bu camilerin imamları esas olarak Cape Town'da eğitildiler ancak Mekke ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgeleriyle bazı uluslararası ilişkiler de vardı. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında birkaç imam Mekke'ye hacca gitmeyi başardı, ancak 1869'da Süveyş Kanalı'nın inşa edilmesinden sonra, daha pek çoğu, Hint Okyanusu üzerinde buharlı gemi taşımacılığının artan mevcudiyetine göre yolculuk yapabildiler. Güney Afrikalı Müslümanları Orta Doğu'ya getiren aynı modern araçlardan bazıları Orta Doğulu Müslümanları Güney Afrika'ya getirdi. En belirgin erken örneklerden biri, 1862 yılında Osmanlı İmparatorluğu tarafından İslam dinini öğretmek ve Güney Afrika'daki Müslümanlar arasındaki yerel anlaşmazlıkları çözmek için gönderilen Seyid Ebubekir Efendi'dir. Artan küresel temas, kıtanın ucunda otoriter ve genellikle düşmanca bir siyasi otoritenin gölgesi altında dinamik bir topluluğu zenginleştiren ve sürdürülen dinsel pratiklerin olduğu canlı bir toplum üretti (Gençoğlu & Petersen, 2021, s. 221).

Güney Afrika'daki önemli bir Müslüman grubu, Afrika'daki İngiliz kolonilerinden değil, Hint Yarımadası'ndan geliyordu. Bu Müslüman

göçmenler, Cape'deki Müslüman siyasi sürgünlerin önceki nesillerinden oldukça farklı koşullar altında Ümit Burnu'na geldiler. İngilizler'in ülkenin doğu kıyılarını sömürgeleştirdiklerinde çiftliklerde ve diğer endüstrilerde çalışmak için ucuz emeğe ihtiyaçları vardı. Diğer kolonilerde Hint emeğiyle başarı elde eden İngilizler, 1860'tan itibaren Asya'dan Güney Afrika'ya sözleşmeli işçi getirmeye karar verdiler. Sözleşmeli işçiler ve ticaret fırsatlarından yararlanmak isteyen kişiler düşman Avrupalı yetkililerin zorlu ekonomik koşullarına rağmen, bazı ekonomik arayışlarını çeşitlendirmeyi ve iç kesimlerde büyüyen elmas ve altın alanlarında yeni fırsatlardan yararlanmayı başardılar. Ancak Hintlilere karşı ön yargının su yüzüne çıkması uzun sürmedi ve önce İngiliz kolonisi Natal ve daha sonra Boer Cumhuriyetleri, toprak sahipliğini serbest dolaşımı ve eğitim fırsatlarını sınırlayan ardışık yasalar çıkardılar (Ebrahim, 2009, s. 83).

Afrikaner ideologları tarafından kendi egemenlikleri altında toplumda bir radikal ırk ayrımcılığı yaratmalarında ilk başta Malaylar, Cape eyaletindeki oyları için erken Afrikaner milliyetçileri tarafından aktif olarak değerlendirildiler. Bu girişimi, Güney Afrika'da belirgin bir "Malay" kültürünü kurumsallaştırmak için, ünlü Afrikaner şair I. D. du Plessis kapsamlı bir program izledi. Cape Malay kültürünü yaratma ve koruma düşüncesiyle onun hayat boyu başkanlığını yaptığı 1937 kurulan diğer kültürel dernekler de bunu izledi ve sonunda "Malay" terimi farklı bir ırksal kimliği belirtmek için Cape'de çok sayıda Müslüman tarafından kabul edildi. Renkli olarak tanımlanan tüm Müslümanlar resmî olarak Malay olmadılar, ancak Malay kimliği, Cape'deki Müslümanları ırksal olarak belirlenmiş varsayılan bir grubu belirtmek için kullanıldı. Malay kültürünün destekçisi du Plessis, daha renkli işlerin sekreteri olacaktı ve Apartheid devleti Malay'ı geniş renkliler başlığı altında ayrı bir grup olarak kabul etti. Böylece, devletin desteğiyle, Müslüman kimliğinin siyasallaştırılması toplumun ırksallaştırılmasında daha geniş eğilimleri yansıttığı için, "Malaylık" Cape'deki Müslümanları ifade eden bir terim olarak yerleşti (Davids, 1980, s. 216).

Cape Malay Müslümanları ve Hintli Müslümanlar

Güney Afrika siyasi tarihi bağlamında da ırksallaştırıldı. Müslüman bir Hintli tebaanın inşası daha incelikliydi ama Müslümanlar farklı etnik ve dilsel gruplara bölünmüş olduğu için bu, Güney Afrika'da eşit derecede belirgindi. Bu grup kimliği en başından beri çok değerliydi ve sosyal ve dinî ilişkilere hâkim olmaya devam etmektedir. Güney Asya'nın belirli alt bölgelerinden gelen dil ve gelenekler, çeşitli Müslüman topluluklarda dinî ve kültürel uygulamalara egemen oldu. Güney Afrika'daki bazı tanınmış camilerde, yönetim kurulunun camiyi oluşturan etnik gruplar arasında nispi bir temsil oluşturacağı bir sistem altında toplumun karşı karşıya olduğu sorunlar üzerine tartışmalara ulaşıldı. Durban ve Pretoria'daki ilk camiler belirli etnik grupların üyeleri tarafından inşa edildi, ancak daha sonra bölgede yaşayan diğer Müslüman nüfusların temsil edilmesini sağlayan anayasalar geliştirdiler. Natal ve Cape Town Müslümanları, kendi bölgelerinde benzer işlevleri yerine getirdiler ancak dinî alandaki ilerlemeye rağmen, bu gruplarla alakalı dinî otoriteler, ırksallaştırılmış ırkçılığın inşasını kabul etmeye devam ettiler (Cobbett, 2011, s. 29).

Ülke sınırlarının ötesindeki bu Müslüman cemaatler, uluslararası İslami kuruluşlarla, özellikle de Güney Afrikalı din âlimlerinin kendilerinin okudukları kurumlarla aktif ilişkiler kurdu. Örneğin, Transvaal ve Natal'daki birçok cemaat üyesi Hindistan'daki Deoband Bareilly okullarının ağlarındandı. Bu gruplar yenilikleri reddetmek eğilimleriyle, on dokuzuncu yüzyılda farklı Hintli Müslüman gruplarının kökenlerini yansıtıyordu. Öte yandan, birçok Müslüman Yargı Konseyi üyesi Arap ülkelerinde, özellikle Mekke, Medine ve Kahire'de eğitim görmüştü. Bunlar da Arap dünyası ile on dokuzuncu yüzyılda başlayan etkileşim kalıplarını sürdürdüler ve genişlettiler. Bu tür bir temasın en bilinen örneği, ünlü Mısırlı Müslüman modernist Muhammed Abduh'un bir Güney Mircan muhabiri tarafından yöneltilen soruya yanıt olarak verdiği yayınlanmış bir hukuki görüş olan Transvaal fetvasıydı (Haron, 1986, s. 16).

Abduh'a Hristiyanların kestiği eti Müslümanların yemesinin caiz olup olmadığı soruldu. Avrupa şapkaları takmak ve farklı bir Müslüman fıkıh okulunun liderinin arkasında ibadet etmek gibi suallerin hepsine Abduh, İslam hukukunun modernist yorumunu takiben “evet” cevabını verdi. Bu sorular Güney Afrika'da modernist İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir noktayı işaret ediyordu. Fetva, farklı düşünce okullarından Müslümanlar arasında daha bütünleştirici bir yaklaşımı savunuyordu ancak aynı zamanda Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki ilişkiler hakkında daha sonraki tartışmaları da öngördü (Davids & Dangor. 2011, s. 75).

İmam Baron ve Natal Müslüman Konseyi ile bağlantılı *Cape Youth*, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ülkede çoğalan dinî organizasyonların sayısı arasındaydı. Bireysel dinî liderleri gibi, bu tür örgütler de Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Hindistan'daki Cemaat-i İslam gibi uluslararası örgütlerle bağlantılar geliştirdi. Bu tür gelişmelerin ilk aşaması, Güney Afrika'da 1950'lerde *Arabic Study Circle*, İslamı Yayma Merkezi ve Kadın Kültür Grubu gibi örgütlerle ortaya çıktı. 1970'lerde İslami canlanma dalgası arttıkça, gruplar Güney Afrika'da çoğaldı ve Müslüman Öğrenciler Derneği, Müslüman Gençlik Hareketi, Müslüman Gençlik Hareketi kuruldu (Lo Mbaye & Haron. 2016, s. 43).

Apartheid'e Karşı Müslümanlar

Bu gençlik gruplarının bir kısmı 1980'lerde Müslüman öğrencileri ve kitleleri Apartheid'e karşı harekete geçirdi ve İslami Apartheid karşıtı harekette önde gelen üç kişi lider olarak ortaya çıktı. Bunlardan biri şair Tatamkhulu İsmail Joubert yaşadığı çağa sığmayan cesur, zeki ve sanat insanı olarak 7 Aralık 1920 tarihinde Mısır'da doğmuştu. Muhammed Fuad Nazif isimli Mısırlı bir baba ve Türk bir anneden doğan İsmail'in anne ve babası 1923 yılında bilinmeyen bir sebepten ötürü Güney Afrika'ya yerleşmişti.

1967 yılında Apartheid hükümetinin kararıyla İsmail Joubert'in de yaşadığı *District Six* mahallesinin yıkılmasıyla el-Cihat (Al Jihaad) adında

bir Müslüman cemiyet kurdu. Bu organizasyon Apartheid hükümetiyle savaştığı gibi aynı zamanda ihtiyaç sahiplerine yardım ediyordu. El-Cihat organizasyonunun *uMkhonto we Sizwe* örgütüne katılmasıyla 1980'lerin başlarında Nelson Mandela'nın hayatında büyük yeri olan Afrika Milli Kongresi (ANC) kurulmuş oldu. Bu faaliyetlerinin bir neticesi olarak İsmail Joubert terör örgütüne üye olmaktan tutuklanıp hapsedilmişti. Hapisten çıktıktan sonra da yazı yazması yasaklanmıştı (Afrika, 2005, s. 371).

İsmail Joubert'in edebi eserleri yaşadığı dönemin tarihiyle ilgili de önemli bilgiler içerir. Kendi hayatını yazdığı *Mr. Chameleon Tatamkhulu Afrika* adlı eseri roman tarzında kaleme aldığı hayat hikayesidir. Hayatı gerçek manada hazin hikayelerle dolu olduğu için onun kalemine yansıyan tarafları bu hüznü her haliyle ortaya koymaktadır. Kitabın bazı bölümlerinde Bo-Kaap mahallesindeki ezan seslerini, Cape Town camilerini ve şehirdeki Türk lokumcusunu da konu edinmiştir. Şehrin Caledon Square diye bilinen köşesinde dururken zalimliğiyle bilinen polis memuru Spyker van Wyk'nin onu tutuklayarak hapsedtiğini yazmış ve aynı polisin İmam Abdullah Haron'u da tutuklayıp öldürdüklerini de cesurca dile getirmişti (Tatamkhulu, 2005, s. 384). Tatamkhulu'nun hayatının bu evresinde Humeyni'nin İran Devrimi'nden etkilendiğine şüphe yoktur. Bu döneme dair şiirlerinde bastırılmış veya engellenmiş bir lider ruhun duyguları ironik bir edayla ve ikiye bölünmüş bir sesle ortaya konmuştur. Batı bireyciliği, kişisel beceriklilik, içgüdünün güçlü yönleri, gururun zayıf yönleri, yanılmazlığın kesin varsayımları hem dinsel hem de politik uzun bir tarihin şekillendirdiği kolektivizm aynı anda eserlerinde görülebilir (Gençoğlu, 2020, s. 92).

Türk şair Tatamkhulu Afrika, Anadolu'da yaşasaydı Aşık Veysel gibi taşı, toprağı, doğayı anlatacaktı. İngiliz sömürgesi Güney Afrika'da yaşadığı için şiirlerinde toprağa ekilen ırkçılığı anlattı. Mezar taşında

yazan “Allah cennetin ve dünyanın nurudur” hayat felsefesini yansıtır.¹ (Gencoglu, 2020, s. 219)

Dönemin önde gelen diğer bir Müslüman karakteri Achmat Cassiem, okul günlerinden beri Apartheid karşıtı açık sözlü bir aktivist olarak tanındı. Ancak İran'daki İslam Devrimi 1979'da Şah'ı devirdiğinde, benzer bir İslami devrimi Güney Afrika'da gerçekleştirmek için Kible Kitle Hareketi'ni kurdu. Cassiem önce Apartheid'e karşı, sonra da göreceğimiz gibi, yeni demokratik rejime ve baskıya karşı kitle temelli bir mücadelenin tutarlı bir kahramanı olarak kaldı. Yine Ebrahim Moosa ve Farid Esack, kendi kuşaklarından diğer birçok Güney Afrikalı Müslüman bilgin gibi, “geleneksel” bir İslami eğitim almak için Hindistan ve Pakistan'a gittiler. Dönüşlerinde ikisi de liderlik hareketlerine katılmak yerine Cape Town'daki öğrenci hareketlerinden ve Hint Alt Kıtası'ndaki aktivist faaliyetlerinden esinlenerek Müslüman Gençlik Hareketi'ne katıldılar. Farid Esack, Müslüman Gençlik Hareketi'ne daha açık bir siyasi eğilim kazandırmada çok aktif bir rol oynadıktan sonra, Apartheid'e karşı kaynaklarını kullanmakta çok yavaş olduğunu hissedince ayrıldı. O zamandan beri, baskıya karşı İslami bir mesaj dile getirmek için örgütsel ve entelektüel olarak kampanya yürüttü. Bir bilim adamı olarak, onun sayısız yazıları, ülkeye ve özellikle Güney Afrika'daki mazlumların kötü durumuna karşı bir Güney Afrikalı Müslüman bağlılığını haklı çıkardı. Müslüman Gençlik Hareketi Mısır ve Pakistan İslamcı eğilimlerine çok fazla meyletmişken Kible, İran'ın devrimci fikirlerinden fazlasıyla etkilenmişti. Bu yaklaşımlardan herhangi birinin yerine, diğer grupların yabancı ilhamına karşı milliyetçi bir gündemi savundu. Daha geniş bir dinî düzeyde, Apartheid'e karşı verilen mücadelede Kur'an'ı okumak üzerine yaptığı doktora tezi, modern Müslüman çevrelerinde bir dönüm noktası olarak anılır. Esack, Hristiyan kurtuluş teolojisinin yaklaşımını takip ederek, dinî bir metnin gerçek anlamda mücadele sırasında okunması gerektiğini savundu. Bu yaklaşımı kullanarak İslami sembollerin yeniden gözden

1 Mezar taşında İngilizce olarak “Allah is the light of the Heavens and Earth” (Allah cennetin ve yeryüzünün nurudur) yazar.

geçirilmesi çağrısında bulundu. Bu isimlerle birlikte, şöhreti uluslararası camiada bilinen Ahmed Deedat'ı anmak icap eder.

Ahmed Husein Deedat kendi kendini yetiştirmiş bir Müslüman düşünür, yazar ve hatip olarak Güney Afrika'da Evanjelik Hristiyanlarla çok sayıda dinlerarası kamusal tartışmaların yanı sıra İslam, Hristiyanlık ve İncil üzerine video konferanslar düzenleyen bir Müslüman olarak tanındı.

Ahmed Deedat Kimdir?

Ahmed Deedat, 1918'de Britanya Hindistanı'nda Bombay'ın Tadkeshwar kasabasında doğdu. Babası, doğumundan kısa bir süre sonra Güney Afrika'ya göç etmişti. 9 yaşındayken Deedat, şimdi Kwazulu-Natal olarak bilinen yerde babasına katılmak için Hindistan'dan ayrıldı. Güney Afrika'ya gelen Deedat, dil engelini aşarak okulda başarılı olmak hatta 6. standardı tamamlayana kadar terfi etmek için kendini titizlikle çalışmalarına verdi. 16 yaşında 1936'da bir mobilya satıcısı olarak çalışırken, *Natal South Coast*'taki bir Hristiyan seminerinde, Müslüman inancına sahip insanları dönüştürme çabaları sırasında İslam peygamberi Muhammed'i sık sık kılıç kullanmakla suçlayan bir grup misyonerle tanıştı. Bu tür suçlamalar Deedat'ı gücendirdi ve karşılaştırmalı dine olan ilgisini yarattı. Deedat, işverenin bodrumunda okumak için malzeme karıştırırken Rahmatullah Kairanawi tarafından yazılan *Izhar ul-Haqq* kitabına rastladıktan sonra dinî tartışmalara daha aktif bir şekilde ilgi duymaya başladı. Bu kitap, bir yüzyıl önce Hindistan'daki Hristiyan misyonerlerin çabalarını anlatıyordu. Kitap, bir İncil satın alan ve daha önce sorularına cevap veremediği stajyer misyonerlerle münazara ve tartışmalar yapan Deedat üzerinde derin bir etki yaratmıştı. Bu dönemde Bay Fairfax adında yerel bir Müslüman tarafından düzenlenen İslami çalışma derslerine katılmaya başladı. Derslerin popüleritesini gören Bay Fairfax, İncil ve Hristiyanlara İslam hakkında nasıl vaaz verileceği üzerine bir ders vermeyi teklif etti. Kısa bir süre sonra Fairfax çekilmek zorunda kaldı ve bu noktada

İncil hakkında oldukça bilgili olan Deedat, üç yıl boyunca yaptığı dersi öğretmenliği devraldı. Deedat hiçbir zaman resmî olarak Müslüman bir bilgin olarak eğitim görmedi (Deedat, 1984, s. 18).

Ahmed Deedat'ın Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesine Tesirleri

Deedat, uluslararası bir İslami misyoner örgütü olan Uluslararası İslami Yayma Merkezi'ni (IPCI) kurdu ve İslam ve Hristiyanlık hakkında geniş çapta dağıtılan birkaç kitapçık yazdı. Elli yıllık misyonerlik çalışmaları nedeniyle 1986 yılında Kral Faysal Uluslararası Ödülü'ne layık görüldü. Deedat'ın "Muhammed: Barışın Elçisi" başlıklı ilk dersi 1942'de Avalon Cinema adlı bir Durban sinemasında on beş kişilik bir izleyici kitlesine verildi.

Deedat'ın ilk misyonerlik faaliyetinin önemli bir aracı, Durban'daki Juma Camii'nin rehberlik turlarıydı. Geniş ve dekoratif Juma Camii, turist dostu Durban şehrinde onun için bir dönüm noktasıydı. Giderek artan sayıda uluslararası turiste genellikle İslam'a ilk bakışlarını vermek için bir öğle yemeği, konuşma ve ücretsiz dağıtma programı oluşturuldu. Turistleri ağırlayan, İslam'ı ve Hristiyanlıkla ilişkisini tanıtan rehberlerden biri de Deedat'tı. 1949'da Deedat ailesiyle birlikte Pakistan'a taşındı ve Pakistan Chowk yakınlarında üç yıl Karaçi'de yaşadı. Pakistan Televizyonu'ndaki bir röportaja göre, İslam devleti fikrinin güçlü bir savunucusuydu. Deedat'ın yakın arkadaşları arasında birçok kişinin "Deedat'ın kariyerinin gizli kahramanları" olarak adlandırdığı Goolam Hoosein Vanker ve Taahir Rasool vardı. 1957'de bu üç adam, İslam üzerine çeşitli kitaplar basmak ve yeni Müslüman olan mühtedilere ders vermek amacıyla Uluslararası İslami Yayma Merkezi'ni (IPCI) kurdular. Ertesi yıl Deedat, Natal eyaletinin güneyindeki Braemar'da bağışlanan 75 dönümlük bir arazi üzerinde As-Salaam Eğitim Enstitüsü adında bir İslami ilahiyat okulu kurdu. Ancak, IPCI'nin insan gücü eksikliği ve fon kıtlığı nedeniyle bu girişim başarılı olmadı ve 1973'te Güney Afrika Müslüman Gençlik Hareketi tarafından devralındı.

Deedat daha sonra Durban'a döndü ve IPCI'nin faaliyetlerini genişletti (Vahed, 2013, s. 36). 1980'lerin başında Ahmed Deedat'ın çalışmaları, anavatanı Güney Afrika dışında tanınmaya başlamıştı. Uluslararası profili 1986'da İslami misyonerlik faaliyeti alanında İslam'a yaptığı hizmetlerden dolayı Kral Faysal Ödülü'nü aldığı anda büyüdü. Sonuç olarak, 66 yaşında Deedat, dünya çapında on yıllık uluslararası konuşma turlarına başladı. Turları şunları içeriyordu:

1. Birleşik Krallık (1985 ve 1988 arasında çeşitli vesilelerle ve ayrıca 1987'de İsviçre)
2. Zia al-Haq ile tanıştığı Pakistan (1986)
3. Başkan Maumoon Abdul Gayoom tarafından onurlandırıldığı BAE ve Maldiv Adaları (Kasım-Aralık 1987)
4. ABD (1986 sonlarında Swaggart, Robert Douglas ile tartışmalar ve ikisi Arizona'da olmak üzere çeşitli konferanslar)
5. İsveç ve Danimarka (1991 sonu, üç tartışma)
6. ABD ve Kanada (1994, Kanada'da tartışmalar ve Chicago'da konferanslar içeren tur)
7. Avustralya (1996 başlarında, felç geçirmeden hemen önceki son turu)

Deedat öte yandan Güney Afrika'daki liberal Müslüman gruplardan, İslam'ı yanlış bir şekilde temsil ettiğini ve Hristiyanlar, Hindular ve Yahudiler de dâhil olmak üzere diğer dinlere mensup insanlara karşı hoşgörüsüz olduğunu düşünen ağır eleştiriler aldı. *Muslim Digest of South Africa*'nın 1986'daki Temmuz, Ağustos, Eylül, Ekim birkaç aylık baskısı neredeyse tamamen Deedat'ın duruşunu ve "çeşitli tehlikeli faaliyetlerini" eleştirmeye ayrılmıştı. Apartheid rejimi tarafından tehlikeli görülmekteydi ve polis tarafından faaliyetleri takip edildi. Hindu inanç ve uygulamalarının bir eleştirisi olan *From Hinduism to Islam*'ın (1987) yayımlanmasından sonra başka sorunlar da ortaya çıktı. Deedat, diğerlerinin yanı sıra, Güney Afrika Hindularını çeşitli tanrılarına dua ettikleri ve kolayca Hristiyanlığa dönmeye sevk edildikleri için

eleştirdi. Hindular ve Hristiyanlar o zamana kadar onun hitabet becerilerine ve argümanlarına saygı duymuşlardı. Ama sonra Deedat'ı reddettiler ve diğer dinlere yönelik saldırılarını kınamak için diğer Güney Afrikalı Müslüman örgütlerle birleştiler. İki yılın ardından, *Deedat Arap ve İsrail – Çatışma mı Uzlaşma mı?* kitabını yayımladıktan sonra Yahudiler de bu eleştirilere katıldılar (Deedat & Jimmy, 1986, s. 43).

1988'de Salman Rüşdi'nin kurgusal eseri *Şeytan Ayetleri*'nin yayımlanmasının ardından Deedat, Ayetullah Humeyni'nin Rüşdi'nin ölümü için çağrıda bulunduğu fetvayı destekledi. Rushdie'nin "bir ikiyezlü olduğunu ve kutsal şahsiyetlere küfrettiğini, affedilmemesi gerektiğini" söyledi. Avustralya'ya yaptığı son turda, Deedat'ın varlığından kaynaklanan tanıtım, Yeni Güney Galler Hükümeti Yasama Konseyi üyesi Franca Arena'nın ırkçılıkla ilgili konuşmasında hakkında yorum yapmasına neden oldu. Arena, "Tabii ki, ırkçılığın diğer kurbanları genellikle gözle görülür şekilde farklı olan Avustralyalılar, özellikle de Müslüman kıyafetleri giyen kadınlara karşı bu tür saldırıları kınarken, dinî nefret tohumlarını ekmek için Avustralya'ya gelen bazı Müslümanların Hristiyanlara yönelik saldırılarını da kınıyorum ve bu bağlamda, Hayırlı Cuma günü Paskalya hakkında konuşan, İncil'e hakaret eden ve ırksal nefreti kışkırtan Güney Afrikalı İslami Şeyh Ahmed Deedat'a atıfta bulunuyorum," dedi. "Ben konuşma özgürlüğünden yanayım, ancak liderlerimiz biraz anlayış göstermeli ve her şeyden önce başkalarının görüş ve inançlarına saygı göstermelidir. Avustralya, Şeyh Deedat gibi insanlar olmadan yapabilir. Neden Avustralya'ya geldiğini ya da Hayırlı Cuma günü Sydney Belediye Binası'ndaki büyük bir halka açık toplantıda Hristiyan inancını kötülediğinde neden böyle bir çatışmacı yaklaşımı benimsediğini bilmiyorum. Kesinlikle böyle bir yaklaşımı desteklemiyorum," diyerek ona tepkisini göstermişti (Rafiq & Haroon, 2015, s.79).

Ahmed Deedat, hayatının son dokuz yılını Güney Afrika'daki evinde, eşi Hawa Deedat'ın refakatiyle bir yatakta geçirdi ve insanları İslam'ı tebliğ etmeye teşvik etti. Dünyanın dört bir yanından yüzlerce destek mektubu aldı ve yerel ve uluslararası konuklar onu ziyaret etmeye ve

çalışmaları için teşekkür etmeye devam ettiler. 8 Ağustos 2005'te Ahmed Deedat, KwaZulu-Natal eyaletindeki Verulam'daki Trevennen yolu üzerindeki evinde öldü. Verulam mezarlığına defnedilmiştir. Hawa Deedat 28 Ağustos 2006 Pazartesi günü 85 yaşında evlerinde öldüğünde cenaze namazını İsmail bin Musa Menk kıldırmıştır (Sadouni, 2011, s. 12).

Ahmed Deedat'ın Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünceye Etkileri

Deedat'ın sayısız derslerinin ve tartışmalarının çoğu, aynı temalar üzerindeki dinî ve felsefi konulara odaklanır. Genellikle aynı temanın, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde ifa edilmiş dersleriyle üniversitelerde ders konusu olacak tasavvufi izahlar ortaya atmıştır.

Kral Faysal Ödülü'nü almasının ardından Afrika'daki popülaritesinden yararlanan Deedat, popüler kitapçıklarından dördünün derlenmiş bir cildini yayımladı. İslam ve Hristiyanlık adlı kitabının 10 bin kopyası ilk olarak Nisan 1993'te basıldı ve bu kitap 1990'larda halen çok popülerdi. Kuzey Amerika'daki birçok misyoner satış noktasında ücretsiz olarak mevcuttu. Daha sonra, birkaç matbaa daha fazla baskı yapmayı teklif etti ve iki yıl içinde bu kitabından Afrika ve Ortadoğu'da çeşitli baskılarda 250 bin kopya daha basıldı. Deedat'ın altı kitapçığını içeren *The Choice: Volume Two* başlıklı ikinci bir cilt yayımlandı. Deedat ayrıca, Abdullah Yusuf Ali tarafından yazılan *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*'nin tefsir ve ayrıntılı bir dizinle birlikte Güney Afrika basımının tanıtımını da yapmıştı. Bu eser, genel halka sübvansiyonlu maliyetle yaygın olarak satıldı ve Deedat'ın konuşmalarında sıklıkla bahsedildi. Deedat ayrıca Arizona'da yaşayan Mısırlı bilgisayar analisti Dr. Rashad Khalifa tarafından popüler hale getirilen "19 Sayısı" teorisini içeren "Kur'an: Nihai Mucize" başlıklı bir kitapçık da hazırlamıştı. Ancak bu kitapçık, Dr. Khalifa'nın İslam'ın tüm hadis literatürünü reddetmesi de dâhil olmak üzere bazı tartışmalı inançları ifşa etmesinden sonra geri çekilmişti. Bir âlim olan Brian Larkin'e göre, "Deedat'ın davası belirli bir türdenidir. Örneğin, tasavvufun veya Şiiliğin yanlışlığı hakkında söyleyecek

çok az şeyi vardır ve bir İslam devleti kurmak için özel bir talepte bulunmaz. Aksine, tüm çabası, Hristiyan evangelizmini zayıflatmaya ve çürütmeye ve Müslümanları Hristiyan saldırılarına karşı silahlandırmaya yöneliktir. Ününü bu nedenle İslami bilimlerdeki ustalığına değil, Mukaddes Kitap bilgisine borçludur,” dedi. Bir Nijeryalı âlim ise onu, Deedat dinlerarası diyalogun güzel sanatında milyonlarca Müslümanın gözünü açtı, sözleriyle karakterize etti. İngilizce bilgisi, münazaradaki becerisi ve diğer kutsal metinlerdeki ustalığı onu videolarını izleyen veya broşürlerini okuyan milyonlara sevdirdi. Brian Larkin'e göre Deedat'ın otorite olmasının kaynağı Müslüman metinlerinden ziyade Hristiyan metinlerindeki ustalığına ve Arapça yerine İngilizcedeki becerisine dayanan alışılmadık bir şeydi. Bununla birlikte Fransa'da kitaplarının şiddetle batı karşıtı, antisemitik ve ırksal nefreti kışkırttığı söylendiği için 1994'ten beri kitaplarının satışı ve dağıtımı yasaklanmıştır (Gilchrist, 1978, s. 59).

Güney Afrikalı Müslüman bilgin Farid Esack, Deedat'ı Haham Meir Kahane ve Jerry Falwell gibi köktendincilerle karşılaştırarak şöyle demiştir:

Deedat'ın çok sayıda Hristiyan karşıtı, Yahudi karşıtı ve Hindu karşıtı video kasetleri bize öteki hakkında söylenecek her şeyi anlattı ve biz bundan memnunuz. Elbette, doğru dogmanın önemi hakkında, etiketlerin ötesinde gördüğüne ve insanların kalplerine baktığına inandığımız bir Tanrı için etiketlerin önemi hakkında soruların ortaya çıktığı zamanlar vardır. Bu soruların peşine düşmek yerine, hızla geri döner ve “bilinene” sığınırız. O zaman Deedat kasetlerinden bir tane daha sipariş ediyoruz (Deedat, 1985, Deedat's 2nd Series).

Sonuç

Güney Afrika İslam toplumunda diğer dikkat çeken mesele, sömürgecilik ve Apartheid döneminde yanlarında duran devlet ve milletlere karşı Müslümanların bir siyaset geliştirmiş olmalarıdır. Bu konuda Osmanlı Devleti'nin 1862'de Güney Afrika'ya yolladığı âlimlerin hizmetleri

hürmetle anılmaktadır. Bu Osmanlı münevverlerinin Güney Afrika Müslüman dünyasında devlet kurumlarımızca tanıtılmaması ise ne yazık ki iki ülke arasındaki ilişkilere menfi yönde tesir etmektedir.

Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünce ülke Müslümanlarının sancılı tarihi geçmişine bağlı olarak gelişme göstermiş, kurumsal enstitü çalışmalarından ziyade münferit gayretlerle terakki göstermiştir. 1863 yılından Birinci Dünya Savaşı'na kadar Güney Afrika'ya İstanbul'dan gönderilen âlimlerin bıraktığı eğitim mirası bu sahada daha uzun seneler etkisini göstermiştir. Kölelik döneminden sonra ibadet özgürlüğüne kavuşan halk tam dinî faaliyetleri bir kurumsal düzene oturtmaya çalışırken 1948 yılında ülkede inşa edilen ırkçı anayasal düzen olan Apartheid rejiminden ötürü Müslümanlar ayrı bir mücadele içerisine gitmişlerdir.

1948 tarihinden sonra fikir ve mücadeleleriyle Tatamkhulu Afrika ve Ahmed Deedat gibi şahsiyetler ülkede sadece İslam düşüncesini yaşatmamış vermiş olduğu eserleriyle başka bir seviyeye taşımışlardır. 1994'ten beri üniversitelerde teoloji bölümlerinde İslam dinî üzerine tartışmalar her ne kadar sancılı Apartheid geçmişinin izlerini yansıtırsa da Güney Afrika Müslüman dünyasının uluslararası camiadaki tartışmaları yakalayabilmesine olanak sağlamıştır.

Güney Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşünce İslam'ın temel prensipleri etrafında gelişme göstermiş olup Apartheid geçmişinden ötürü dünyadaki haksızlıklara ses çıkaran bir sosyal yapının oluşmasına neden olmuştur. Bu manada ciddi kuruluş ve sivil toplum örgütleriyle dünya da İsrail'in ırkçı ve işgalci politikalarına karşı Filistin'in yanında duran ülkelerin başında gelir.

Kaynakça

Afrika, T. (2005). *Mr. Chameleon: An autobiography*, Johannesburg: Jacana. Badru P. ve Brigid M. S. 2013. *Islam in Africa South of the Sahara: Essays in gender relations and political reform*. Lanham Maryland: Scarecrow Press. <https://hdl.loc.gov/loc.gdc/cip.2021679422> adresinden erişildi.

- Brown, D. (2009). *Religion and spirituality in South Africa: New perspectives*. Scottsville South Africa: University of KwaZulu-Natal Press.
- Cobbett, E. (2011). The shaping of Islamic finance in South Africa: Public Islam and Muslim publics. *Journal for Islamic Studies*, 29-59.
- Davids, A. H. W. ve Suleman E. D. (2011). *The Afrikans of the cape Muslims from 1815 to 1915*. (1st ed.) Pretoria: Protea Book House.
- Davids, A. (1980). *The Mosques of Bo-Kaap: A Social history of Islam at the cape*. Cape: South African Institute of Arabic and Islamic Research.
- Deedat, A. (1985). *Ahmed Deedat's 2nd Series*: Short Talk on Mid-East Tv.
- Deedat, A., Wahaj, S. ve Jimmy, S. (1986). *Questions and answers*: Swaggart and Deedat.
- Deedat, A. (1984). *Kitab-ı Mukaddes Allah sözü müdür?* İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Ebrahim, M. H. (2009). *The cape hajj tradition: Past and present*. Primrose Park South Africa, International Peace University South Africa.
- Gençoğlu, H. ve A, Petersen. (2021). Was Imam Gasanodien Carel Pelgrim an Ottoman descendant? *Bulletin of the National Library of South Africa*, 221.
- Gençoğlu, H. (2018). *Ottoman Traces in Southern Africa: The impact of Turkish Emissaries and Muslim theologians*. (1. ed.) Osmanbey İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Gençoğlu, H. (2020). *Ottoman cultural heritage in South Africa: Islamic legacy of the Ottoman Empire at the tip of Africa (Archival records photos and documents) [Güney Afrika'da Osmanlı kültürel Mirası: Osmanlı İmparatorluğu'nun Afrika'nın Ucundaki İslam mirası (Arşiv kayıtları resimler ve belgeler)]*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gilchrist, J. (1978). *A reply to Ahmed Deedat's Lectures on Tape: The trinity original sin what is atonement Jesus - Man myth or God? Is the bible God's Word?* Benoni: Jesus to the Muslims.
- Haron, M. ve University of Cape Town. (1986). *Imām 'abdullāh haron: Life ideas and impact*. (Dissertation publisher not identified). University of Cape Town.
- Lo M, ve Muhammed H. (2016). *Muslim institutions of higher education in postcolonial Africa*. Houndmills Basingstoke Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Gencoglu H. (2020). *Bree Sokağı*. Grius Yayınları. İstanbul.
- Mofokeng L. L., (2009). *Legal pluralism in South Africa: Aspects of African customary Muslim and Hindu family law*. (1. ed.). Hatfield Pretoria: Van Schaik.
- Rafiq, A. ve Haroon, I. (2015). *The life and works of Ahmad Deedat: A Muslim scholar of christian Bible* (ss. 159-79). <https://paperity.org/p/244638780> adresinden erişildi.
- Sadouni, S. (2011). *La controverse Islamo-Chrétienne en Afrique du sud: Ahmed Deedat et les nouvelles formes de débat*. Aix-en-provence: Presses Universitaires de Provence.
- Vahed, G. H. (2013). *Ahmed Deedat: The man and his Mission*. Durban South Africa: iPCi.
- Worden, N. (2009). *Historical approaches. Volume 6 2008: Research papers by history and economic history major students of the university of Cape Town*. Cape Town: Department of Historical Studies.



İMAM ABDULLAH HARUN

(1924 – 1969)

Güney Afrikalı Müslüman bir din adamı ve apartheid karşıtı aktivist

Abdullah Harun, 1960'larda ırk ayrımcılığına karşı mücadelede önemli bir rol oynayan Güney Afrikalı bir Müslüman din adamı, öğretmen ve aktivist idi. Harun, 8 Şubat 1924'te Güney Afrika'nın Cape Town şehrinde doğdu. İmam Harun Müslüman cemaat içinde saygın bir dinî liderdi. İmam Harun resmî ırk ayrımcılık politikası olan apartheid rejimine karşı Güney Afrika Demokratik Halk Birliği'nin bir üyesiydi ve apartheid politikalarına karşı protesto ve gösterilerin düzenlenmesinde yer aldı. İmam Harun 1969 yılında gözaltına alındı ve işkence gördü. 27 Eylül 1969'da şüpheli koşullar altında öldürüldü.

İmam Harun'un aktivizmi dinî inançlarından besleniyordu ve fikirleri adalet, eşitlik ve insan hakları ilkelerine odaklanıyordu. İmam Harun sosyal adaletin tutkulu bir savunucusuydu ve çalışmaları birçok Müslümana sosyal adalet ve insan hakları konularına daha fazla dâhil olmaları için ilham verdi. İmam Harun kültürler arası diyalog ve işbirliğinin güçlü bir savunucusuydu. Müslümanların diğer inançlardan insanlarla köprüler

kurmak ve karşılıklı anlayış ve saygıyı teşvik etmek için çalışması gerektiğine inanıyordu. İmam Harun, adaletsizlik ve baskıya karşı koymanın bir yolu olarak şiddet içermeyen direnişin savunucusuydu. İmam Harun'un apartheid karşıtı aktivizmi ve ırk ayrımcılığı ve baskıyla mücadele konusundaki kararlılığı, özellikle diğer baskı ve ayrımcılık biçimlerine karşı verilen mücadeleler bağlamında çağdaş Müslüman düşüncesi üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

İmam Harun bir İslam âlimi ve öğretmeni idi; fikirleri ve aktivizmi İslami ilke ve öğretilere dayanıyordu. Çalışmaları, İslam ve sosyal adalet arasındaki ilişkiyi keşfetme ve İslami ilke ve öğretileri sosyal ve siyasi aktivizm için bir temel olarak kullanma konusunda birçok çağdaş Müslüman akademisyen ve aktiviste ilham vermiştir. İmam Harun insan haklarının tutkulu bir savunucusuydu ve tüm insanların temel özgürlüklere ve onurlara sahip olması gerektiğine inanıyordu. Güney Afrika'daki insan hakları ihlalleri konusunda farkındalık yaratmak için çalıştı ve ırkları veya geçmişleri ne

Yaşadığı Yerler: Cape Town, Mekke

Görev Yaptığı Kurumlar: Güney Afrika Demokratik Halk Birliği, Muslim News

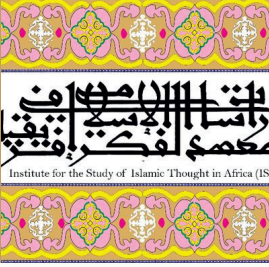
Önemli Eserleri: Müslümanlar için Eğitimin Önemi, Zulüm Karşısında Müslümanın Vazifesi, Güney Afrika Toplumunda Müslümanların Rolü, Mücadelenin Doğası

olursa olsun tüm insanlar için temel insan haklarının tanınmasını ve korunmasını savundu.

İmam Harun, herhangi bir kitap yazmamış olmasına rağmen, o dönemde Güney Afrika'da yaygın olarak dağıtılan birkaç makale ve broşür yazmıştır. Muslim News'de yayınlanan "*Müslümanlar için Eğitimin Önemi*" (1955) Müslüman toplumunu sosyal ve ekonomik ilerlemeyi teşvik etmenin bir yolu olarak eğitime yatırım yapmaya çağırıyordu. "*Zulüm Karşısında Müslümanın Vazifesi*" (1960) Müslümanları apartheid rejiminin baskıcı politikalarına karşı tavır almaya çağırması ve Müslümanların adalet ve eşitliği teşvik etme görevini vurgulamıştır. Uluslararası İslami Yayın Merkezi tarafından yayımlanan "*Güney Afrika Toplumunda Müslümanların Rolü*" (1967) başlıklı broşür, Müslümanların Güney Afrika toplumundaki önemini

vurgulamış ve Müslümanları apartheid'a karşı mücadelede aktif katılımcı olmaya çağırmıştır. Cape Times'da yayınlanan "*Mücadelenin Doğası*" (1969) apartheid'a karşı mücadelede şiddet içermeyen direnişin önemi vurgulanmış ve tüm ırklardan ve dinlerden Güney Afrikalılara apartheid'a son vermek için birlikte çalışma çağrısında bulunulmuştur.

İmam Harun'un fikirleri ve aktivizmi özellikle sosyal adalet, diyalog ve şiddet içermeyen direniş bakımından çağdaş Müslüman düşüncesi üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. 6 Ekim 1969 tarihinde Londra'daki St Paul Katedrali'nde anılan ilk Müslüman oldu. Ayrıca "siyasi adaletsizlikler konusunda farkındalık yaratmaya yönelik olağanüstü katkıları" nedeniyle 2014 yılında ölümünden sonra Altın Luthuli Nişanı ile ödüllendirilmiştir.



Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA)

Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamen İslam ve Afrika çalışmalarına adanmış ilk araştırma merkezidir.

Kuruluş Tarihi: 2000

Bulunduğu Yer: Evanston, Illinois, ABD

Kurumun Etkisi: ISITA, Afrika'daki İslami düşünce ve uygulamaların çeşitliliği ve karmaşıklığı konusundaki anlayışı derinleştirmektedir.

Afrika'da İslami Düşünce Çalışmaları Enstitüsü 2000 yılında Northwestern Üniversitesi'nden John O. Hunwick ve Bergen Üniversitesi'nden R. Séan O'Fahey tarafından kurulmuştur. ISITA, Northwestern Üniversitesi'ne bağlı disiplinler arası bir araştırma enstitüsüdür. ISITA'nın misyonu, Afrika'da İslam ve Müslüman toplumlar üzerine çalışmaları teşvik etmek ve Afrikalı ve Kuzey Amerikalı akademisyenler arasında anlayış ve etkileşimi geliştirmektir.

ISITA'nın araştırmaları İslam hukuku, teoloji, tasavvuf, siyaset ve kültür de dâhil olmak üzere İslam ve Afrika'daki Müslüman toplumlarla ilgili çok çeşitli konulara odaklanmaktadır. Enstitü ayrıca bu alanlarda çalışan akademisyenlere eğitim ve destek sağlamakta ve Afrika'da İslam'ın yerinin anlaşılmasını teşvik etmek için bir dizi programa sponsorluk yapmaktadır.

ISITA, araştırma bursları, konferanslar ve seminerler de dâhil olmak üzere bir dizi girişim aracılığıyla Afrika'daki İslam ve Müslüman toplumlar üzerine

araştırma ve burslara sponsorluk yapmaktadır. ISITA, Kuzey Amerika üniversitelerinde İslam ve Müslüman toplumların incelenmesine Afrika perspektiflerinin entegre edilmesini teşvik etmek için çalışmaktadır. Enstitü'de Afrika'da İslam'ın halk tarafından anlaşılmasını teşvik etmek için halka açık konferanslar, atölye çalışmaları ve kültürel etkinlikler de dâhil olmak üzere bir dizi programa sponsorluk yapılmaktadır. ISITA, Afrika'daki İslami el yazmalarını dijital ortama aktarmak ve korumak ve bu kaynakları dünyanın dört bir yanındaki akademisyenlerin ve araştırmacıların kullanımına sunmak için bir dizi girişime sponsorluk yapmaktadır.

Islamic Africa isimli bir akademik dergiyi yayımlayan ISITA, genel olarak, Afrika'da İslam ve Müslüman toplumların incelenmesi için önde gelen bir merkezdir. ISITA, Afrika çalışmaları alanına ve küresel olarak İslam çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur.

Sahraaltı Afrika'da Sufi Oluşumlar

Kadir Özköse

Giriş¹

Tasavvuf, Kur'an ahlakını ve Peygamber Efendimizin manevi şahsiyetini örnek alma yoludur. İhsan mertebesine ulaşmayı hedefleyen sufiler bir yandan marifete ermenin çabasını güderken bir yandan da muhabbet duygusuna bezenmenin gayretini göstermişlerdir. Zühd dönemi olarak nitelendirdiğimiz hicri ilk iki asırda tasavvufun daha çok ameli boyutu esas kabul edilmiş, tasavvuf ahlakı üzerinde durulmuş, takva, verâ ve Allah korkusu üzerinde vurgu yapılmıştır. Hicri üçüncü ve dördüncü asra gelindiğinde tasavvufun tahakkuk boyutuna önem verilmiş, marifet anlayışı, keşf ve ilhama mazhar olma, ilm-i ledünne ulaşma konuları üzerinde yaklaşımlar benimsenmiştir. Hicri altıncı asırdan itibaren tasavvufi gelenek tekke, dergâh ve tarikatlar vasıtasıyla kurumsallaşma sürecine girip daha geniş kitlelere ulaşan bir sistem konumuna gelmiştir.

1 Bu bölüm *Sufiyye Dergisi*'nde yayımlanan "Psycho-Social, Cultural, Historical and Islamic Dynamics of Sufi Orders in Africa" isimli makalenin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir (Sufiyye, Sayı 13, Aralık 2022, ss. 210-226).

Tarikatların yaygınlaştığı ve kurumlaştığı diyarların başında Afrika kıtası gelmektedir. Zunnûn-ı Mısri (ö.245/859), Ebu Abdullah Muhammed el-Mağribi (ö. 299/911), Bünan Hammal (ö.310/922), Ebu Osman Said el-Mağribî (ö. 373/983), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1038), Abdülaziz et-Tunûsî (ö. 486/1088), Ebû Cebel Ya'î (ö. 503/1109), İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), Ali İbn Hirizihim (ö. 559/1164), Ebu Medyen Şuayb b. el-Hüseyin el-Ensari el-Endelûsî (ö. 594/1198), Ebu'l-Abbâs es-Sebtî (ö. 601/1205), Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî (ö. 625/1228), Ebu'l-Hasan eş-Şazilî (ö. 656/1258), Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) ve İbrahim b. Abdülaziz ed-Desûkî (ö. 676/1277) gibi isimler Afrika'nın meşhur ilk dönem sufilerinden birkaçıdır.

İlk fetih hareketleri ile Mısır, Trablusgarb, Bingazi, Cezayir ve Tunus gibi Kuzey Afrika toprakları İslam dünyasının sınırları arasına girmekle birlikte bölge halklarının ve bedevi kitlelerin İslam'ı kabulleri genelde sufiler eliyle olmuştur (Gibb, 1953, s,120). Afrika'da tasavvuf erbabı gönül orduları olarak kabul edilmiş, halkların kalplerini İslam'a ısındıran isimler olarak görülmüştür. Daha baştan itibaren yaygınlık kazanan murabıtlık geleneği Afrika ülkelerinde manevi atmosferin güçlenmesine, İslami esasların hayata geçirilmesine, Müslüman halkların sorunlarının çözümüne öncülük etmiştir. İslam'ın kuzeyden güney istikametine yayılması orduların sevkıyatı yerine ticaret, ilim ve gönül erbabının gayretleri ile sağlanmıştır (Mûnis, 1947, s. 52). Afrika'da tarihi süreç içerisinde ilim erbabı ile tasavvuf erbabı arasında güçlü irtibat ve ittifak sağlanmış, medrese ile tekke birlikteliği devam ettirilmiş ve ulemanın sufileri, sufilerin de ilim erbabını tebci, tutum olarak yaygınlık kazanmıştır. Gezgin derviş tiplmesi ile Afrika sufileri iç kesimlere düzenledikleri ticari seferlerle Nijer, Nijerya, Kenya, Sudan, Çad, Kamerun, Moritanya ve Gine topraklarında yerli pagan kitlelerin ihtida etmelerine katkı sağlamışlardır. İlk fetih hareketlerinden sonra İslam'ın Afrika'da üç ayrı dönemde yaygınlık ve güç kazandığı gözlemlenmektedir. Birincisi on birinci ve on ikinci yüzyıldaki kitlesel göçlerle (Morsy, 1984, s. 16), ikincisi on beşinci yüzyıldaki tasavvufi faaliyetlerle (Hiskett, 1984, ss. 6-10), üçüncüsü de on dokuzuncu yüzyıldaki

gelişmelerle karşımıza çıkmaktadır. Her üç safhada da sufi, âlim ve tüccar zümrelerin büyük payı bulunmaktadır.

Ağlebiler (800-909), İdrisiler (788-985), Tolunoğulları (868-905), İhşidiler (935-969), Fatimiler (909-1171), Eyyubiler (1171-1250), Murabıtlar (1056-1147), Muvahhidler (1130-1269), Meriniler (1195-1470), Abdülvâdiler (1235-1550), Hafsiler (1228-1574) ve Memlüklüler gibi Müslüman devletlerle temsil edilen Kuzey Afrika toprakları 1517'de Mısır'ın fetihiyle Osmanlı toprakları haline gelmeye başladı. Bu dönemlerde Afrika kıtasındaki tarikatlar diğer İslam topraklarındaki tarikatlarından farklı, kendilerine özgü bir çizgi takip etmişlerdir (Trimingham, 1978, s. 32-44). Tasavvuf ve tarikatlar gönül kazanma sanatını, insanlığa hizmet şiarını düstur edindikleri için Afrika'daki tarikatlar da Afrika insanının beklentilerine cevap verecek bir oluşum seyrine girmişlerdir. Bu tarikatların ismine baktığımızda bunların pek çoğu ülkemizde temsil edilmemiş kurumlardır. Afrika coğrafyasına özgü kurulup işlev gören bu tarikatlardan bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz: Kâdiriyye, Şâziliyye, Medyeniyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Arûsiyye, Zerrûkiyye, Cezûliyye, Darkaviyye, Semmâniyye, Mirgâniyye, Nâsırıyye, İseviyye, Reşîdiyye, Senûsiyye, Tîcâniyye, Kettâniyye, Bekkâiyye, Tayyibiyye, Medeniyye, Bekriyye ve Müridiyye.

Çalışmada Afrika tarikatlarının kendine özgü özellikleri ve etkinlikleri ele alınacaktır.

Afrika Tarikatlarının Kendine Özgü Özellikleri

İlim, Ahlak ve Ticaret Erbabı Olmaları

Afrika'da kurulan ilk medrese ve ribatlar, fetih hareketleri ile aynı zamanda inşa edilmiştir. Afrika'da İslam'ın varlık serüveni, İslami ilimlerin tahsilini de beraberinde getirmiştir. Afrika'da bilimsel öğretiler, ilmî birikimler, fikrî hareketler ve hikmet arayışları medreselerin bir ağ gibi kuzeyden güneye, doğudan batıya yaygınlık kazanmasını

sağlamıştır. Gerçekleştirilen ilmî faaliyetler temel İslami kaynakların benimsenmesine, İslam'ın idrak edilmesine, kitlelerin dinî serüven yaşamalarına neden olmuştur (Morsy, 1984, s. 26).

İslam'ın yayılışından beri Afrika Kıtası'nda dikkat çeken en önemli hususiyet, ilim ve amel birlikteliğinin aksamadan devam etmesidir. Afrika'daki medreseler aynı zamanda birer zaviye ve ribat olarak bilinmiş, ulema aynı zamanda suleha, urefa, hukema, sufiyan, dervişan ve fukara adıyla anılmıştır. Diğer İslam beldelerinde olduğu gibi Afrika kıtasında da hicri ikinci asrın sonlarına doğru tasavvufi düşünce doğup gelişmeye başlamıştır. İlk dönem sufileri, daha çok zahid, salih ve abid kişilikleri ile tanınmışlardır. Tasavvufi ahlak, ameli tasavvuf, zühdi yaşam ilk dönem Afrika sufilerinin belirgin özellikleri olmuştur (Vincent, 1998, s. 4).

Afrika'da fıkıh, kıraat, hadis ve kelam eğitimlerinin, Arap dil ve edebiyatının talimi ile zühd akımı arasında yakın irtibat bulunmaktadır. Köy ve kentlerde mescit ve medreseler hızla yayılmış, kendini manevi hizmetlere adayan çok sayıda eğitim gönüllüleri yetişmiştir (Cüllâb, 1994, s. 23). Yürüttükleri din hizmeti ve eğitim faaliyetleri ile tanınan medreseler, yaşam zorluklarına ve imkansızlıklara rağmen halkın beklentilerini karşılamışlar, ilim ve irfan sevdalıları, yolcular ve ihtiyaç sahipleri için birer sığınak olmuşlardır (Şapolyo, 1964, s.443). Gelişen zaman içerisinde buralar, daha sonraları zaviye adıyla anılmaya başlamışlardır. Hem şeyh hem de müderris kisvesiyle tanınan medrese zaviyelerinin önderleri, talebeleri ve ziyaretçilerinin gözünde büyük itibar, kıymet ve değer kazanmışlardır. Gösterilen bu saygı, köylerdeki ve uzak bölgelerdeki diğer medreselere kadar uzanmıştır. Bu durum onların ilminden faydalanmayı, onlara iştihak duymayı ve onlarla yakınlığı ortaya çıkarmıştır. Medresenin şeyhi, vefatından sonra medresesine veya medresesine yakın bir yere defnedilmiş, zamanla bu saygı onun şahsı yerine kabir ve türbesine gösterilir olmuştur (Cüllâb, s. 23).

İlk dönem zühd hareketleri, on ikinci yüzyıldan itibaren aynı zamanda birer hikmet ekolleri, marifet nazariyesinin temsilcileri, vahdet-i

vücûd anlayışının öncüleri konumuna gelmeye başlamışlardır (Martin, 1976, s. 40). Endülüs'ün önemli kültür merkezlerinde yetişen mutasavvıflar hem fıkıh, hadis ve kelim bilgileri hem de tasavvuf ve felsefe bilgileri açısından güçlü bir konuma gelmişlerdir (Bardakçı, 2005, s. 46). Endülüs tasavvuf çizgisi zamanla Mağrip ve Afrika'da da önemli temsilcilerini yetiştirmeye başlamıştır.

Afrika ile diğer İslam beldeleri arasında sürekli ve canlı bir temas sağlanmıştır. Gerek ilmî seyahatler, gerek hac ziyaretleri, gerek ticari yolculuklar, gerekse manevi arayışlar Afrika Müslümanlarının İslam dünyasında gelişen fikir, düşünce, anlayış, akım, ekol ve felsefelerinin Afrika'da da temsilciler oluşturmalarına sebebiyet vermiştir (el-Fâsî, 2002, s. 25). Afrika sufilerinin en başta gelen bir diğer özelliği, seyyah dervişler olmalarıdır. Diyar diyar dolaşmaları, hal transferi gerçekleştirmelerini sağlamıştır. Özellikle dervişlik geleneğinin öncü temsilcileri olan Moritanyalı sufiler, Timbuktu'daki medrese ve zaviyelerde yetiştikten sonra günümüz Afrika ülkelerinden Nijer, Nijerya, Kenya, Çad, Sudan, Tanzanya, Güney Afrika, Gambiya gibi geniş sahalara yayılmışlar, hem ilmî hem de irfanı yayma çabasına bürünmüşlerdir. Senegal'in Futa Tora ve Futa Jolon diyarlarında yetişen Tokolor uleması Orta ve Güney Afrika'da İslam'ın tebliğcileri olarak faaliyet yürütmüş, gezginci dervişler adıyla tanınmışlardır. Fas, Cezayir ve Tunus'un medrese ve tekkelerinde yetişen, Endülüs geleneğini temsil eden hikmet sevdalısı murabıtlar, uzun, yorucu ama bir o kadar da heyecanlı seyahatleri ile Afrika Kıtası'nı bir baştan öbür başa sarmaya başlamışlardır. Tarikat erbabı gönüllerde ateşledikleri iman ve takva meşalesini, putperest kitlelere sunmak için canla başla çalışmışlardır. Orduların fethedemediği bölgelerde dertlere derman olmuşlar, yaraları sarmışlar ve yoksulluklara varlık bahşetmişlerdir. Kabile çatışmalarına karşı birlik muştusu sunan meşâyih-i kirâm, İslam'ın gür sedasının özellikle on ikinci yüzyılda Afrika coğrafyasında yankı bulmasına sebebiyet vermişlerdir. Tarikatlar coğrafyası olarak tanınan Sudan, Somali, Etiyopya ve Madagaskar yöresindeki tarikat zümreleri zikir, tespîh, hizmet, ülfet, ahlak ve edep yolculukları ile tarihi serüven içerisinde

örnek Müslüman şahsiyetler ve maneviyat önderleri olarak belirginlik kazanmışlardır (Filibeli, 1992, ss. 19-20).

Afrika sufileri ilim, ahlak ve ticaret erbabı olma özellikleri ile bölgesel dokuyu fark etmişler, muhataplarını anlamaya çalışmışlar, bölgenin şartlarına özgü hizmet üretmişler, halkların beklentilerini karşılamaya çalışmışlardır. Afrika'da tekke demek hayat demektir. Afrika'da tekke demek yaşatmak, vermek, ilgi göstermek, sevmek, hizmet etmek ve gönül kazanmak demektir. Afrika topraklarındaki tekkeler, aynı zamanda birer medrese, kervansaray, klinik, misafirhane, ticaret merkezi, cami, güvenlik kuruluşu ve adliye merkezi niteliğindedir.

Tarikat-ı Muhammediyye Anlayışının Esas Kabul Edilmesi

Afrika sufileri genelde şark sufileri ile temas içerisinde olmuşlardır. Afrika tarikatları için hac ve ilim yolculukları adeta bir sülûk eğitimidir. Aylar, hatta yıllar süren bu yolculuklarda yöre halklarının Hicaz Bölgesi ile ünsiyeti sağlanmış, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı medeniyetleri ile yakın teması gerçekleştirilmiştir. Bunun en açık örneğini Ebû Muhammed Salih el-Mağîrî'nin (ö.631/1234) kurucusu olduğu Mağîriyye Tarikatında görmekteyiz. Yaklaşık üç dört asır boyunca Mağrip halklarının hac organizasyonluğunu yapan bu tarikat olmuştur. Afrika tarikatları Hicaz Bölgesi ile sıkı bir ünsiyet kurmalarından dolayı bağlularının İslam dünyasındaki gelişmelerden haberdar olmasına, Muhammedî ahlaka bürünmelerine, sünnet-i seniyyeyi benimsemelerine özen göstermişlerdir. Salât-ı Fâtihiyye ve Salât-ı Ümmiye gibi salavat ağırlıklı zikir tarzlarını benimsemişlerdir. Bilhassa on dokuzuncu yüzyılda yaygınlık kazanan Ticaniyye, İdrisiyye, Senûsiyye, Darkaviyye ve Mürîdiyye gibi tarikatlar neo-sufizm hareketleri olarak tanınmış, bidat, hurafe ve batıl inançlara karşı sünnetin yaygınlaşmasına öncelik etmişlerdir. Kısmen Selefî anlayışların etkisi de görülen bu hareketler Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun hareket etmeyi temel prensip olarak kabul etmişlerdir. Tasavvufi uygulamalarda yer yer rastlanan kimi taşkınlıklara, şer'î anlayışa aykırı yaklaşımlara bayrak açmışlardır.

İslam Dininin Yayılmasındaki Roller

Afrika'daki sufi tarikatlar İslam'ın kıtada yayılmasına öncülük etmiş olan kurumlardır (Bedevi, 1975, s. 15). İlk fetih hareketlerinden sonra sadece kuzey sahil şeridinde varlığını sürdüren ama iç kesimlere henüz sirayet edememiş olan İslam'ın kıtada hâkim din haline gelmesi sufiler eliyle sağlanmıştır desek abartmış olmayız. Zira Tilemsen, Timbuktu, Merakeş, Agadir, Bornu, Kanem, Kunta ve Bekkai şeyh ve âlimleri İslam'ın Moritanya, Nijer, Nijerya, Kenya, Sudan, Çad, Somali, Senegal gibi Orta ve Batı Afrika ülkelerinde, daha sonra Afrika'nın güney istikametinde yayılmasını sağlamışlardır (Hiskett, 1982, s. 211). Afrikalı tarikat erbabının genel özelliği tüccar ve seyyah olmalarıdır (Hiskett, 1982, s. 246). Sahra ticaret yolları asırlardır ticaret koordinatörleri diyebileceğimiz bu tarikat şeyhlerinin elinde olmuştur (Hiskett, 1982, s. 246). Ticari faaliyetler sonucu özellikle on üç ve on beşinci yüzyıllarda Mali, Gine, Songay ve Hevsa halklarının Müslümanlaşmasını ve devletleşmesini sağlamışlardır (Shinar, 1962, s. 272-285). Ticaniliğin Batı Afrika'da (Nasr, 1971, s. 100-141), Kadiriliğin Orta ve Batı Afrika'da (Nasr, 1971, s. 100-141), Şâziliyyenin Kuzey Afrika'da (Abbad, 1327, s. 10) ve Senûsiyyenin Afrika'nın iç kesimlerinde yürüttüğü İslamlaştırma faaliyetleri ilk etapta hatırlanacak etkinliklerdi (Bilgin, 1986, s. 86). Afrika meşâyihî manevi telkinleri, tasavvufi irşatları, örnek kişilikleri, sade yaşantıları, dillerden düşmeyen ilahileri, bestelenen hikmetleri, ezberlenen şiirleri ve yerel kabile dillerindeki iletişimleriyle yerli putperest kabileleri İslam'a kazandırmışlardır. Bu yüzden, batılılarca "Afrika'da Ekvator bölgelerini İslamlaştıran, tarikatlardan biri değilse, mutlaka başka bir tarikattır" (Gündüz, 1993, s. 223) hükmünün verildiği tespit edilmektedir. Afrika'daki İslami ve tasavvufi hareketler, İslam dünyasının başka yerlerine göre, daha fazla siyasi ve daha çok direniş ruhludurlar (Fazlurrahman, 1992, s. 293).

Afrika'da tekke demek aynı zamanda ribat demektir. Ribatlar sınır boylarında kurulur, gönüllü Müslüman neferlerin İslam topraklarına yönelik dışarıdan gelebilecek tehlikeleri önlemek gayesi ile nöbet tuttukları askerî kuleler, garnizonlardı. Bu ribatlarda hem dış tehlikelere

karşı vatan sathının korunması eğitimi hem de nefis ve şeytan dediği-miz iç düşmanlara karşı gönül dünyamızın korunması için tasavvufi eğitim verilirdi. Murabıtlar dönemindeki Fas ribatları ile on dokuzuncu yüzyılda Muhammed Bello'nun Nijerya ve Kamerun'da kurduğu ribatlar sunulabilecek en güzel örneklerdir.

İslam Kültür ve Medeniyetinin Canlı Kılınması

Afrika'da tekke demek okul demektir. Medrese ve tekke bir bütündür. Afrika şeyhleri aynı zamanda Müslüman bilim adamları idi. Arapçanın hâkim dil olması meşâyih sayesinde gerçekleşmiş oldu. Afrika meşâyihinin bir diğer özelliği velûd isimler olmasıydı. Her bir tarikatın kendine özgü bir külliyesi, kütüphanesi ve tasavvufi yapıları bulunmaktaydı. Okur-yazar oranının artmasında büyük paya sahiptiler. On iki ile on sekizinci asırlar arasında Afrika'nın kültür dokusu İslam dünyasının genel yapısına göre çok da geri değildi. Hasan eş-Şazilî, Süleyman Cezûlî, Abdülaziz Debbağ, Ahmed Zerrûk, Ömer el-Fûtî, İmam Samuri, Şeyh Muhammed Emin, Rabih Fadlullah, Ahmet Ticânî, Osman b. Fûdî, Muhammed Bello, Abdullah b. Fûdî, Muhammed b. Ali es Senûsî, Muhammed Abdullah Hasan, Şeyh Avis ve Abdulkadir Cezâirî gibi isimler İslam kültürünün bölgede zenginlik kazanmasına hız veren isimlerden bir kaçıdır.

Sömürgeciliğe Karşı Özgürlük Mücadelesi

Afrika tarikatlarının yaygın oldukları ülkelerde gerçekleştirdikleri en önemli fonksiyon idari, siyasi ve askerî boşluğu doldurmalarıdır. Eskiden beri Afrika'da tasavvuf erbabı ile ilmiye sınıfı toplumda önemli mevkilerde bulunmuş, kabilelerin saygı duyduğu isimler olmuş, bölgesel siyasetin motor güçleri haline gelmişlerdir. Sömürge güçlerinin izledikleri politika sonucu, siyasi otoritenin yok olması, geleneksel yerel kurumların yıkılması, temsil yetkisinde bulunan güçlerin Avrupalıların kontrolü altına girip batılı ideolojileri enjekte etmeleri üzerine milli değerleri, yerel dilleri, manevi duyguları ve ulusal çıkarları

koruma hususunda tarikat liderleri sorumluluk hissetmeye başladılar. Afrika halklarının zor kullanılarak köleleştirilmesi bu tarikat çevrelerinde sert tepkiyle karşılandı. Olanca teknik üstünlükleri, modern silahları, zırhlı araçları ve ekonomik güçlerine rağmen batılı devletler kolonileştirdikleri Afrika ülkelerinde yine de zor anlar yaşamışlardır. On beşinci yüzyılda Fas'ı işgal eden İspanyol güçlerine karşı Cezuliyyenin teyakkuzu bunun ilk örneğidir. On dokuzuncu yüzyılda Senegal'i işgal eden Fransızlar karşılarında el-Hac Ömer et-Tall isimli Ticaniye şeyhini, Ahmedü Bamba isimli Müridiyye pîrini, Seku Ahmadu isimli Fülânî önderini bulmuştur. "Sudan Mehdisi" olarak tanınan Semmaniyye Tarikatı şeyhi Muhammed Ahmed b. Abdullah Mısır ve Sudan'da İngiliz sömürgesine karşı mücadele vermiştir. Benzer şekilde "Somali Mehdisi" olarak tanınan ve Salihyye tarikatı şeyhi olan Muhammed b. Abdullah Hasan Somali'de İngiliz ve İtalyan işgal kuvvetlerine karşı mücadele vermiş, Somali halkının istiklal savaşı öncüsü kabul edilmiştir. İdrisiyye Tarikatının halifelerinden Abdullah Hasan öncülüğündeki Petri Hareketi Sumatra'da, Osman el-Mirgânî öncülüğündeki Mirgani Akımı Eritre'de ve Abdullah el-Mevarzi öncülüğündeki Mevarzi Hareketi Sudan'da yabancı istilası karşısında bağımsızlık mücadelesi veren tasavvuf önderleri olmuştur.

Batı Afrika'daki etkinlikleri ile dikkat çeken Karamoko İbrahim Musa, İbrahim Sori, Muhammed Said, Musa Ba, Süleyman Bal, İmam Abdülkadir ve Malik Si gibi Fülânî önderleri on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İslamlaştırma faaliyeti sürdürmüşler ve yabancı işgaline karşı sert tepki göstermişlerdir. Batı Afrika'nın on sekizinci yüzyıldaki bağımsızlık mücadelesi Kadiriye Tarikatı şeyhi Osman b. Fûdî'nin öncülüğünde devam ettirilmiştir. Osman b. Fûdî'nin önderliğini yaptığı Fülânî Hareketi on dokuzuncu yüzyılın başında Gobir isimli yerel pagan saltanatının varlığına son vermiş, bir asır kadar süren Sokoto Halifeliği isimli büyük bir hilafet merkezi oluşturmuştur. Muhammed Bello ile zirveye ulaşan Sokoto Devleti İngiliz işgaline karşı varlık mücadelesi vermiştir.

Sosyal Hayattaki Yapıcı Faaliyetler

Tasavvufun içe dönük olduğu kadar dışa yönelik yaklaşımından dolayı tarikatlar kimi dönemlerde sivil toplum kuruluşları olarak değişik fonksiyonlar icra etmişlerdir. İşte bunun en önemli örneğini Afrika tarikatlarında görmekteyiz. Memleketlerinin, topraklarının, ev ve yurtlarının talan edildiğini gören Afrika meşayih kendilerine özgü bir tarzda çözüm yolları aramaya koyulmuşlardır. Adeta her bir tarikat bir bölgenin sözcülüğünü üstlenmiştir. Örneğin Ticaniye ve Müridiyye Senegal'in, Kadiriye Nijerya'nın, Reşidiyye Eritre'nin, Mirganiyye ve Semmaniyye Sudan'ın, Salihiiyye Somali'nin, Arûsiyye ve Medeniyye Tunus'un, Darkaviyye, İseviyye ve Kettaniyye Fas'ın, Şaziliyye Mısır'ın ve Senusiyye Libya'nın halkları tarafından benimsenen milli tarikatlar olmuştur (Özköse, 2013, ss. 37-64).

Sahra'nın sıcak, kurak ve çöl ikliminde her kesimden kitlelerin uğrak yeri tarikat zaviyeleri olmuştur. Afrika'da zaviye demek misafirhane, hastane, okul, yurt, idare merkezi, ticaret merkezi, eğlence merkezi, ibadet mahalli, aşevi, emniyet ve danışma bürosu demektir. Mağdur olan kesimlerin dertlerine çare aradıkları, çaresiz kalanların güven tazeledikleri, evsiz ve barksız kalanların sığındıkları yerlerdir. Kısaca zaviyeler hayatın can damarıydı.

Sosyal hayatın gereksinimlerini karşılamış olmalarından dolayı on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Ticaniyye, Müridiyye, Salihiiyye, Semmaniyye, Medeniyye, İseviyye, Hammaliyye, İdrisiyye, Darkaviyye, Mirganiyye, Senusiyye ve Reşidiyye gibi tarikatlara Neo-Sufizm ve Tarikat-ı Muhammediye adı verilmektedir. Bu tarikatların ortak özelliği bir ıslahat hareketi özelliği taşımalarıdır. Her bir tarikat içerisinde yaşanan çağ buhranlar asrı olarak görmüş, faaliyet yürüttükleri bölgelerde dönüşüm trendini sağlamak istemiş, asr-ı saadet dönemine dönüşü ülkü olarak benimsemişlerdir. Selefî hareketleri andıran tutumları ile bidat, hurafe ve batıl inançlar karşısında kesin tavır sergilemişlerdir. Müntesiplerini derviş kisveleri ile sade yaşam sürmeye, sıkıntıları göğüslemeye, iradelerini sağlam tutmaya ve geleceklerinden ümitli olmaya sevk etmişlerdir (Özköse, 2000, ss. 215-222).

Sahra topraklarında, Afrika'nın kavurucu sıcağı altında ve buhranların içerisinde ölüm kalım mücadelesi veren kitlelerin yegane sığınağı zaviyeler olmuştur. Afrika zaviyeleri kapılarını herkese açmak suretiyle devlet kurumlarından yoksun topraklarda devletten beklenen hizmetleri yürütür olmuşlardır. Sağlık hizmetleri ve tıbbi tedavi imkanları dönemin ve şartların elverdiği oranda en işlevsel tarzda dergahlarda gerçekleşirdi. Tekkeler ruhsal bozuklukları tamir ettiği kadar biyolojik ve bedensel rahatsızlıkların da tedavi edildiği merkezlerdi. Zaviyelerde sıtma, boğmaca ve tifo gibi bulaşıcı hastalıklara karşı karantina uygulamalarına imkân hazırlanmış, sağlıklı beslenmeye önem verilmiş, temizlik alışkanlıkları kazandırılmış, bulaşıcı hastalıkların önlenmesi üzerinde durulmuş ve tıbbi ilaçların kullanımını alışkanlık haline getirilmiştir. Bu gibi usulleri bölge halklarına kazandırmaya çalışan tarikatlara örnek olarak Zerrukiyye, Cezuliyye, Şaziliyye ve Senusiyye gibi tarikatların isimlerini özellikle zikretmemiz yerinde olacaktır.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıla gelindiğinde kıtada kabile kavgalarının önü alınamaz olmuş, kan davaları yaygın hale gelmiş, kıta emniyetinden bahsedilememiş, deniz korsanları ya da karadaki silahlı çetelerle eşkiya zümreleri yüzünden yol güvenliği kalmamıştır. İşte böylesi bir ortamda tarikatların İslam kardeşliğini, toplumsal dayanışmayı, paylaşma kültürünü, birlikte yaşama tecrübesini, hak ve hukuka saygıyı öğütledikleri gözlemlenmiştir. Böylesi yerinde çabaların öncülüğünü ise Ticaniyye, Arûsiyye, Medeniyye ve Kadiriyye zaviyeleri yapmıştır. Bahsi geçen tarikatlara ait bu zaviyeler bölgede sulh ve sükunun sağlanmasına katkıda bulunmuşlardır (Ziadeh, 2006, ss. 149-182).

Açlık, kıtlık, kuraklık, yoksulluk ve savaşlar yüzünden zor anlar yaşayan Afrika halkları bilhassa on beşinci yüzyıldan itibaren sıcak ekmeği, pişmiş aşı, ağız tadı ile karnını doyurma imkânını ve düzenli beslenebilme alışkanlığını zaviyelerde sunulan imkânlardan faydalanarak kazanmışlardır. Zira Afrika'daki zaviyelerin hemen hemen hepsi birer aşevi ve misafirhane işlevini görmektedir. Kimliği, rengi, dili veya dinî ne olursa olsun her yabancıya rahatlıkla kalabileceği sükunet atmosferi zaviyelerdir. Zaviyelere konuk olan yerli veya yabancı kimseler üç

gün süreyle ücretsiz ağırlanır, yol azıkları sağlanır, beklentileri karşılanır, sorunlarına yardımcı olunur, hatta yanına güvenlik sorumlusu verilerek ulaşacağı yere kadar eşlik etmesi sağlanırdı. Gündelik hayatın nabzı zaviyede atardı. Akşam zaviyedeki sohbet ve zikir ortamına iştirak eden yerli halklar hemen hemen her akşam tüm aile fertleri ile birlikte bağışta buldukları veya destek gördükleri dergah sofrasında karınlarını doyururlardı (Özköse, 2008, ss. 285-309).

Diğer yandan zaviyeler, iman, ahlak, edep, erkan ve insanlık eğitimin verildiği dergah ve mescitlerdi. Halkın moral kaynağı, umut merkezi ve hayal dünyası zaviyelerdi. Afrika tarikatları arasında uzun zamandır yaşatılan bir diğer gelenek ise tarikatlar arası çekişmenin olmaması ya da çatışma ortamının asgariye indirilmesidir. Adeta Afrika toprakları farklı tarikatlar arasında taksim edilmiş vaziyette idi. Senegal denince Müridiyye, Moritanya denince Ticaniyye, Fas denince Darkaviyye, Tunus denince Arûsiyye, Cezayir denince Medyeniyye, Mısır denince Şaziliyye, Libya denince Senusiyye, Nijerya denince Kadiriyye, Sudan denince Mirganiyye ve Eritre denince Salihiyye akla gelmektedir (Abdullah, 2008, ss. 30-35).

Günümüz Sahra Altı Coğrafyası ile Doğu Afrika'da İşlevsellikleri ile Dikkat Çeken Tarikatlar

Toplumsal alandaki etkinlikleri, kültürel sahadaki katkıları, siyasal zemindeki katkıları, bağımsızlık mücadelesindeki öncülükleri ve tasavvufi ahlak çizgileri ile dün olduğu gibi bugün de tarikatlar Afrika coğrafyasının bir katma değeridir. Afrika'nın kuzeyinden Sahraltı coğrafyasına uzanan geniş sahada varlıklarını sürdüren tarikatların tekkeleri bugün güçlü sivil teşekküller olarak varlığını devam ettirmektedir. Burada bahsi geçen tarikatlardan Sahra Altı coğrafyasında faaliyet yürüten, tekkelerine rastlanan, müntesipleriyle ihtida hareketlerine öncülük eden ve sosyo-kültürel çabalarıyla dikkat çekenlerden yedisini örnek çalışma olarak ortaya koyarak konuya açıklık getirmek istiyoruz.

Kadiriyye Tarikatı

Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) ismine izafeten Kadiriyye adını alan tarikat, günümüze kadar ulaşan en eski tarikat olmasının yanında, günümüzde de en fazla müntesibe sahip ve en yaygın tarikatlardan birisi durumundadır. Kadiriyye daha kurucusunun kendi zamanında merkezinden binlerce kilometre uzaktaki diyarlara ulaşmış durumdadır. Hem âlim hem de sufi olan Abdülkadir-i Geylânî, ilim ve tasavvuf faaliyetlerini birlikte devam ettirmiştir. Sohbet, irşat ve ders halkaları yanında telif ettiği eserlerle de hizmetlerini sürdürmüştür. Abdülkadir-i Geylânî, sünni tasavvufun sıkı bir takipçisidir. Bu açıdan onun tasavvuf anlayışında zahir ve batın çelişmesi veya çekişmesi yoktur. Kendisinden sonra gelenlerce, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere "kutub" ve "insan-ı kamil" olarak tavsif edilmiştir (Yılmaz, 1994, s. 136).

Abdülkadir-i Geylânî'nin ilmi, manevi, tasavvufi ve saygın kişiliği, İslam dünyasının dört bir yanına yayılan çocuklarının faaliyetleri, müritlerin gayretleri, İslam toplumunun o dönemki durumu ve Moğol İstilasası gibi etkenler Kadiriyye'nin kısa zamanda uzak diyarlara kadar yayılmasını sağlamıştır. Tasavvuf tarihinde büyük tarikatların çoğunda az veya çok, şubelerin teşekkül ettiğine rastlıyoruz. Hakiki olsun, tali olsun kendilerini Kadiriyye'ye nispet eden ve Kadiriyye'nin kolu sayılan tarikatları şu şekilde sıralayabiliriz: Hikemiyye, Esdiyye, Beceliyye, Fârızıyye, Ehdeliyye, Gaysiyye, Uceyliyye, Nehâriyye, Zeylaiyye, Tavâşiyye, Müşerriyye, Yâfiyye, Cebertiyye, Dâvûdiyye, Urâbiyye, Eşrefiyye, Bekkâiyye, Cüneydiyye, Gavsıyye, Kemâliyye, Kumeysiyye, Nevşâhiyye, Sumâdiyye, Rûmiyye, Bû Aliyye, Nablûsiyye, Hilâliyye, Semmâniyye, Ammâriyye, Nesîmiyye, Resmîyye, Menziliyye, Muhtâriyye, Müştâkiyye, Hâlisiyye, Fâzılıyye, Enveriyye, Niyâziyye, Kesnezâniyye, Mürîdiyye, Kâsımiyye, Mikşâfiyye, Garîbiyye (Hindiyye), Zincîriyye, Şer'îyye (Çakır, 2018, s. 170).

İslam'ı yayma çalışmalarını sistematik hâle getiren tarikatların başında Kadiriyye gelmektedir. Tarikatın müntesipleri Afrika'da misyonerlerin önünü kesmekle kalmamış, İslam'ı bölgenin hâkim dinî haline

getirmişlerdir. Yerli halklar, misyonerlerden çok Kadiriyye gibi tarikat zümrelerine ilgi ve alâka göstermişlerdir (Abu'n-Nasr, 2000, s. 11).

Kadiriliğin Afrika'da ilk intişarı, Abdülkadir-i Geylânî'nin torunu Seyyid Ahmed b. İbrahim'in Bağdat'tan Kahire'ye, oradan da Endülüs'e hicreti ile başlamıştır. Kuzey Afrika'da kısa zamanda intişar eden Kadiriyye 853/1450'lerde Fas'ta iyice tanınmıştır (Özköse, 2019, ss. 220-221).

Tarikatın ilk intişarından itibaren Afrika'da yoğun bir müntesip edindiği anlaşılmaktadır. Bugün Afrika'nın doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine kıtanın her tarafında müntesiplerine sıkça rastlanmaktadır. Bu sebeple bazı araştırmacılar Kadiriyyeyi bu kıtadaki en çok müntesibi olan ve en yaygın tarikat kabul ederler. Sanhâce kabilesi sayesinde tarikat bir yandan Mağrib'de Takedda'ya kadar yayılırken, diğer taraftan da Merkezi Afrika'da Agades'e kadar uzanmıştır. Tarikatın Kuzey Afrika'dan iç kesimlere neşrini sağlayan kabile, Kel es-Suk kabilesi olmuştur. Kel es-Suk kabilesi Agallal ve Azavad kentlerini tarikatın önemli merkezleri konumuna getirmiştir.

Batı Afrika ve Bilâdü's-Sudan'da Kadiriyye Tarikatının yayılmasını sağlayan en güçlü zümre ise Kunta şeyhleri olmuştur. Kunta şeyhleri kendilerini meşhur Kadiriyye şeyhi Ahmed el-Bekkâî'ye (ö.908/1504) nispet etmişlerdir. Velata şehrini tarikatlarının merkezi haline getiren Kunta şeyhleri buradan Timbaktu'yu mesken tutmuşlar, Bilâdü's-Sûdân ve Mağrib'den Kayravan, Trablusgarb ve Kahire'ye müritlerini güçlü bir ilmî zümrenin teşekkülüne öncülük etmişlerdir. Timbaktu'da kurdukları medrese ve zaviyeleri ile İslam'ın güçlü temsilcileri konumuna gelmişlerdir. Muhtâr el-Kuntî'den sonra Kadiriyye Bilâdü's-Sudan'da Muhtâriyye olarak tanınmaya başlamıştır (Özköse, ss. 220-221). Mağrip ve Bilâdü's-Sûdân'da Muhtâriyyenin başlıca temsilcilerini; Muhammed b. Ahmed el-Azmûrî (ö. 1284/1867), Beşir b. Abdilhay el-Berbûşî es-Sahrâvî (ö. 1290/1873), Muhammed Emin b. Abdillâh el-Haccâcî (ö. 1295/1878), Muhammed Sûdânî (ö. 1308/1891), Muhammed b. et-Tihâmî el-Vezzânî (ö. 1311/1894), Muhammed b. Ahmed el-Merâkeşî

(ö. 1318/1901) olarak sıralayabiliriz (İbrahim, 1974-1984, 2/77; 7/ 21-29, 68, 91-92, 130-131).

Erken dönemlerden itibaren Sudan coğrafyasında faaliyet yürüten Kadiriyye Hicaz'dan gelen ilk temsilcileri ile varlığını görünür boyutta hissettirmiştir (Trimingham, 1970, s. 156). Kadiriyye tarikatı zaviye ağlarıyla geçmişten günümüze kadar Hartum, Dongola, Berbera, Taka, Sinnâr, Kordofan, Darfûr, Bahrü'l-Gazel, Harar, Vaday, Bornu ve Sokoto'da yaygın bir tarikat haline gelmiştir (Çaycı, 1995, s. 22). Böylesine güçlü zaviye ağlarıyla Kadiriyye şeyhleri Sudan'da dinamik ve canlı bir faaliyet çizgisi sergilemişlerdir. Diğer tarikatlara nazaran Sudan halklarıyla daha sıkı bir irtibat içerisinde olmaları Kadiriyye müntesiplerinin oldukça yaygın olmalarına yol açmıştır. Farklı tarikat zümreleriyle irtibatı sağlamaları, uyumlu kimlikleri, çatışma kültüründen uzak tabiatları, halkla olduğu kadar bürokrasi zümresiyle de yakın temas kurmaları, bölgenin sosyo-kültürel dinamiklerine sahip çıkması nedeniyle Kadiriyyenin Sudan'da bariz bir üstünlüğünün olduğu bilinmektedir (Grandin, 326).

Kadiriyye müntesiplerinin tarikat faaliyetleri bir yandan Müslümanların İslami kimliklerine sahip çıkmasını sağlarken diğer yandan da on yedinci yüzyıldan itibaren etkisini artırarak devam eden misyonerlik faaliyetlerine karşı İslam'ın tebliğine zemin hazırlamıştır (Ertan, 14). Sudan'da çok sayıda Kadiriyye zümresi bulunmaktadır. Zenciler arasında Kadiriyyenin özellikle üç kolu dikkat çekmektedir:

Bunlardan birincisi on beşinci yüzyılda Seyyid Ahmed el-Bekkâî tarafından kurulan Bekkâiyye koludur. İkincisi Kunta şeyhleridir. Üçüncüsü ise Şeyh Muhammed Fâzıl'ın (ö. 1284/1869) kurucusu olduğu Fâziliyye koludur (Hiskett, 1984, s. 50).

Kadiriyye Tarikatının on dokuzuncu yüzyılda varlığını daha da güçlü bir şekilde hissettirmesi Kadiriyye müntesibi Osman b. Fûdî'nin Fülânî Hareketi ile Ahmedü Bamba'nın mensup olduğu Mûridiyye Hareketi vasıtasıyla olmuştur (Schimmel, 2018, ss. 91-92). Sudan'ın siyahi halkları ve özellikle Sahra Tevârikleri arasında faaliyet gösteren Kadiriyye

müntesipleri, hac yolculuklarını koordine etmeleri, virtlerini yaygınlaştırmaları, sesli ve coşkulu zikir merasimleri ile Tevâriklerin ilgi odağı haline gelmişlerdir (Kavas, 2018, s. 132).

Mısır ve Hicaz yöresinden gelip Bilâdü's-Sûdân'da faaliyet yürüten meşâyıhtan en dikkat çeken isim Kadiriyye ve Halvetiyye şeyhi Cibril b. Ömer'dir. ilmî ve takvası ile tanınan Cibril b. Ömer Sudan halklarının maneviyat önderi ve İslam'ın güçlü bir tebliğcisi olmuştur (Fûdî, 1962, s. 589). Meşhur halifesi Osman b. Fûdî onun hakkında şu yerinde tespitlerde bulunmuştur: "Cibril b. Ömer'in teşvik ve gayretleri olmasaydı, sünnet-i seniyyeye gereği gibi ittiba etmemiz, bidatın karanlıklarından arzulanan kurtuluşu gerçekleştirebilmemiz mümkün olmayabilirdi. Sudan topraklarından batıl inançların ve günah yollarının önünü kesen odur. Biz onun eseriyiz. İcraatlarımız onun projeleridir." (Bello, 1964, s. 55) Osman b. Fûdî başka bir ifadesinde şeyhi Cibril b. Ömer'in hayatını ahlâk-ı hamidenin göstergesi olarak nitelendirmektedir (Muhammed, 1957, s. 566). Bir diğer müridi Abdullah b. Fûdî ise eserlerinde Cibril b. Ömer'i *şeyhler şeyhi ve Bediuzzaman* şeklinde değerlendirmektedir. Onun ilim ve irfan sahibi bir zat, yaşadıkları asrın kandili, kapalı kapıların anahtarı ve ilâ-yı kelimetullah davasına adanmış bir insan-ı kamil olduğunu belirtmektedir (Balagun, 1975, s. 32). Cibril b. Ömer Sudan'da İslam kültürünün yozlaştırılmasına karşı mücadele vermiş, Müslümanlara karşı uygulanan kimi baskı politikalarına tavır koymuş ve bazı siyasilerin İslam dışı uygulamalarından rahatsız olmuştur (Özköse, 2019, ss. 59-62). Konu hakkındaki rahatsızlıklarını şu şekilde dile getirmiştir:

Bizler Sudan diyarlarında siyasilerin ne tür bir politika izlediklerini, icraatlarının İslami mi, gayri İslami mi olduğunu yakından takip etmekteyiz. Kıldıkları namazlar, tuttıkları oruçlar ve Müslümanlıklarını itiraf etmek suretiyle zulümlerini gizlemeye çalışmaktadırlar. Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen, ülkelerindeki bidat, hurafe ve batıl inançlara karşı vurdumduymaz tutum takınmaktadırlar. Onların bu ilgisiz hâlleri, ülkemizde İslam dışı adetlerin yayılmasına yol açmaktadır (Trimingham, s. 142).

Başka bir değerlendirmesinde ise şunları söylemektedir:

İdarecilerimiz vatanımızda sevapla günahı, sünnetle bidatı imanla küfrü bir tutar konuma gelmişlerdir. Onlar zulümlerine, orucun ve namazın aydınlığını karıştırmışlardır. Sözde Müslümanlıklarına zavallı ve cahil halkı inandırmışlardır. Hâlbuki onlar Müslüman sayılamaz (Bello, ss. 207-208).

Cibril b. Ömer'den Halvetiyye icazeti alan Osman b. Fûdî, Muhtar b. Ahmed el-Vâfî el-Kuntî'den (ö.1226/1811) Kadiriyye icazeti almıştır. İrfani yaklaşımları ve tezkiye çalışmalarıyla Osman b. Fûdî'nin ıslahat hareketini teşekkül ettirmesinde Muhtar el-Kuntî ilham kaynağı olmuştur (Bello, ss. 220-221). Tasavvufi ıslahat çalışmasını daha çok günümüz Nijer ve Nijerya topraklarında yürüten Osman b. Fûdî bir Halvetiyye ve Kadiriyye şeyhi olarak Sudan ve Çad topraklarında da etkili olmuştur. Kurucusu olduğu Sokoto Halifeliğinin sınırları Sudan coğrafyasına nüfuz etmiştir. Halvetiyye ve Kadiriyye şeyhleri olarak Osman b. Fûdî, Abdullah b. Fûdî ve Muhammed Bello üçlüsü yetiştirdikleri müritleri ve halifeleri vasıtasıyla on dokuzuncu yüzyılda Kadiriyyenin hâkim konuma gelmesine vesile olmuşlardır (Espie, 1970, s. 271; Hiskett, s. 160).

Sudan'da Kadiriyye Tarikatının bir diğer önemli temsilcisi Şeyh Laminû adıyla da bilinen Muhammed Emin el-Kanimî'dir. Öğrenimini Fizan, Merzûk, Bornu ve Hicaz'da tamamlayan Kanimî, on sekizinci yüzyılın başında Bilâdü's-Sûdân'da tasavvufi hayatın canlanmasına ve Kadiriyye tarikatının güç kazanmasına katkı sağlamıştır (Hiskett, s.195). Bornu şeyhi olarak tanınan Kânimî, Ngala şehrindeki zaviyesinde Kadiriyye virdi üzerine irşat faaliyetlerini yürütmüş ve bölgede İslam'ın yayılışına katkı sağlamıştır (İbrahim, 1990, s. 40). Aynı dönemde Kadiriyye şeyhi olarak Osman b. Fûdî Sokoto Halifeliğinin kurucusu kabul edilirken, Kanimî bir Kadiriyye şeyhi olarak taşıdığı Kanem-Bornu Devleti'nin hamiliğini üstlenmiştir (Özköse, 2004, ss. 189-230).

Sudan'da Kadiriyye meşâyihinin en önemli özelliği genelde velut müellifler olmalarıdır. Kadiriyye zümreleri tarafından kaleme alınan

eserler hem Bilâdü's-Sûdân hem de Mağrip coğrafyasında yegâne başvuru kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Muhammed Arabî b. Tayyib el-Kâdirî'nin *Tuhfetu ehli's-siddîka* isimli eseri,
2. Abdüsselam b. Tayyib el-Kâdirî'nin *İğâsetü'l-lehfân bi-esânîdi evle'l-irfân, el-Maksadu'l-Ahmed, Mu'temidu'r-râvî ile Nuzhetu'l-fikr fî menâkibi's-şahsayni Sidi Muhammed ve vâlidihî Sidi Ebî Bekr ed-Delâî* isimli eserleri,
3. Ahmed el-Kâdirî'nin *Nesimâtu'l-âs fî hucceci Seyyidinâ Ebi'l-Abbâs Ahmed el-Kâdirî* isimli eseri, *ez-Zuhru'l-bâsim*,
4. Muhammed b. Tayyib el-Kadirî'nin *Neşru'l-mesânî fî ehli'l-karni'l-hâdî aşar ve's-sânî* isimli eseri (Benabdillah, 2001, s. 56-63),
5. Muhammed b. et-Tihâmî el-Vezzânî'nin (ö. 1311/1894) *Hatmetü Muhtasari's-Şeyh Halil ile Takyîdün fî İmani'l-Mukallid* isimli eseri (İbrahim, s. 91-92),
6. Muhammed b. Abdülkerim es-Semmânî'nin *Risâletü'n-nefahâti'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarikati'l-Muhammediyye ile Risâtetü igâsetü'l-lehfân ve müvâsâti'l-velvân* isimli eserleri,
7. Ahmed et-Tayyib'in *el-Cevherü'l-ferîd fî ilmi't-tevhîd, Havâssu'l-es-mâ ve Risâletün fi'l-kimyâ* isimli eserleri bunların en dikkat çekenleridir.

Hartum'a 35 km. kadar uzaklıkta bulunan Umm Davan Bane isimli kasaba bugün bir Kadiriyye şeyhinin emaneti olarak görülmektedir. "Bir ışık belirdi" anlamına gelen Umm Davan Bane isimli bu kasabaya on dokuzuncu yüzyılda bir Kadiriyye şeyhi gelir. Kasaba halkı onun yaktığı hakikat meşalesinden yararlanır, öncü olur, ışık saçar, kasaba halkının maneviyat yolunu aydınlatır. Verdiği derslerle hakikat ışığını yakar ve cehaletin zifiri karanlıklarını dağıtır. Bölge halkı da bu gerçeği beyan sadedinde işaretle "bir ışık belirdi" demişlerdir. Kasabanın adı böylece ortaya çıkmış ve halen her yıl düzenlenen

ihlifallerde kurbanlar kesilmekte, yoksullar doyurulmakta, ikramlar yapılmakta, şeyhin türbesi ziyaret edilmektedir. Kitleler halinde gelen Kadiriyye dervişleri burada buluşup virtlerini icra etmektedirler. Umm Davan Bane halkının ifadesiyle bu kandil 100 yıldır hiç söndürülmeden yanmakta ve şeyhin manevi nüfuzu halen devam etmektedir (Arpa, 2013, s. 205).

Sömürge güçleri Somali'yi işgal edince Somali halkının sert direnişii ile karşılaştılar. Somali Müslümanları arasında tasavvufi çizgideki hareketler adeta Somali halkının sesi konumuna gelmişlerdi. Tasavvufi öğretileri, İslami hassasiyetleri ve bölgedeki nüfuzları ile dikkat çeken üç önemli tasavvufi hareket öne çıkmaktadır. Bunlar da Kadiriyye, Ahmediyye ve Salihyye tarikatları idi. Kadiriyye Tarikatının Somali'de faaliyet yürüten Zailiyye ve Üveysiyye diye iki kolu vardı.

Kadiriyye Tarikatının Somali'de yayılmasına Harar emirlerinin doğrudan ve dolaylı katkıları olmuştur (Allen, 2022). Kadiriliği Somali'ye taşıyan Kadiriyye şeyhi Şerif Ebu Bekir b. Abdullah el-'Aydarus olmuştur. Kadiriliğin Somali'ye girişi Somali'de dinî hayatın neşvünema bulmasına yol açmıştır. Bölgede İslami hayatın güç kazanması kadar sömürge döneminde Somali Müslümanlarının bağımsızlık mücadelesine öncülük etmesi bakımından da önemli rol oynamıştır (Allen, 2022).

Afrika'nın doğusunda Kadiriyyenin adeta pîr-i sânisii olarak addedilen Şeyh Üveys b. Muhammed el-Baravi Somali halkının hamisi addedilmiştir. 1847 yılında Somali'nin Baraave şehrinde doğan el-Baravi, tasavvuf eğitimini Bağdat'ta tamamlamıştır. 1883 yılında Bağdat'tan dönen el-Baravi, Somali'de Kadiriyye Tarikatının şeyhliğini üstlenmiştir. Somali'den Tanzanya'ya kadar uzanan geniş sahada Kadiriyyenin yayılmasını sağlamıştır. sufi kimliği kadar kanaat önderi olarak da öne çıkan el-Baravi, sosyal ve politik yaklaşımlarıyla Somali halkının geleceğine dönük çalışmalarda bulunmuştur. Ticaret erbabını desteklemesi, köle ticaretine yönelik tepkisel tavrı, kadınların sosyal statü kazanması ve çocukların eğitimi konusunda toplumun her kesimiyle yakından ilgilenmiştir (Allen, 2022). Somali topraklarındaki yerel

dinamikleri tehdit eden, geleneksel toplum yapısını bozan, kabile ve aşiret kavgalarını körükleyen sömürge güçlerinin ne denli büyük tehdit oluşturduğunu erken fark eden el-Baravî söylem ve yaklaşımlarıyla sömürge güçlerine karşı mücadelenin fitilini ateşlemiştir. Faaliyetlerini stratejik öneme haiz yaklaşımlarla sürdürmeye çalışan el-Baravi, Somali'nin güneyini işgal altında tutan İtalyan yönetimiyle temkinli ilişkiler kurmuş, Somali'nin güneyindeki Almanlara, Kenya, Tanzanya ve Zengibar'daki İngilizlere karşı tepkisel tavrını sergilemiştir. Öyle ki Zengibar Sultanı Bargaş b. Said onun samimi bağlılarından biri olmuştur. Bargaş b. Said'in desteğiyle Kadiriyye Tarikatının kıyı şeridi boyunca yayılmasını sağlamış, özellikle Alman kolonisine dâhil olan limanlarda varlığını artırmıştır (Martin, 1969, s. 474).

el-Baravî ile Zengibar Sultanı arasındaki bu özel yakınlık Kadiriyye Tarikatının bölgedeki etkinliğine güç katmıştır. Deniz ticareti için merkez olma özelliğine sahip olan Zengibar Hanedanlığı yürütülen denge siyasetiyle sömürge güçlerine rağmen varlığını sürdürmeye çalışmıştır (Allen, 2022). Zengibar adasının seçkin kesimlerine, bürokrasi ve entelektüel zümrelere hitap edebilen bir tarikat olarak Kadiriyye seçkin bir konum kazanmıştır (Allen, 2022). Zengibar'daki dinî, ilmî ve ticari faaliyetlerini dengeli bir şekilde yürütmeye çalışan el-Baravi, yerli halkların sömürgeci İngilizlere karşı direnişe geçmesini sağlamıştır.

Salihyye Tarikatı

Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin (ö. 1253/1837) kurucusu olduğu İdrisiyye Tarikatı alt kolları durumundaki Mirganiyye, Reşidiyye ve Senûsiyye şubeleri vasıtasıyla Somali topraklarında saygın bir konum edinmişti. Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin Somali coğrafyasına gönderdiği meşhur halifesi Şeyh Ali Maye, tebliğ faaliyetlerine hızlı başlayıp çalışmalarını daha çok Aşağı Shabelle bölgesinde yaygınlaştırmıştı. Aşağı Shabelle, Banadir ve güneydeki kimi yerleşim birimlerinde İdrisiyye Tarikatına mensup geniş taraftar kitlesi edinmeye başladı. Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin meşhur halifesi İbrahim er-Reşid (ö. 1291/1874) idi. Reşidiyye kolunun kurucusu kabul edilen İbrahim Reşid'in en gözde halifesi ise Salihyye şubesini

tesis eden Muhammed İbn Salih idi. Muhammed İbn Salih'in halifesi Muhammed Abdullah Hasan vasıtasıyla Salihîyye Tarikatı Somali'de kök salmıştır (Elmi, 2012, ss. 102-103). Bölgede Kadiriyye şeyhi el-Baravî'nin mücadelesinden daha güçlü bir etki uyandıran isim hiç şüphesiz Salihîyye şeyhi Muhammed Abdullah Hasan olmuştur. Muhammed Abdullah Hasan'ın başlattığı cihat hareketi sömürgeciliğe karşı direnişin adresi olmuş, Somali topraklarını işgal eden İngiltere, İtalya ve Etiyopya'ya büyük kayıplar verdirmiştir (Allen, 2022).

Muhammed Abdullah Hasan 1856 yılında Ogaden bölgesinde doğmuş ve ilk dinî tahsilini buradaki âlimlerden almıştır (Lewis, 1976, s. 180). Genç yaşta Kur'an'ı öğrenen Muhammed Abdullah Hasan babasının vefatı üzerine o dönemde İngiliz işgali altında olduğu için "İngiliz Somalisi" olarak adlandırılan Somaliland bölgesine taşınmıştır. Burada dayılarının gözetiminde Arap ve Somalili hocalardan eğitim alan Muhammed Hasan; matematik, astronomi ve Arap dili ve edebiyatı ilimlerini öğrenmiş, Arapçasını güçlendirmiştir. Bir süre sonra tekrar Ogaden'e geçerek Ogaden âlimlerinden fıkıh, usul ve siyer dersleri almıştır. Daha sonra dönemin ilim merkezlerinden biri olan Mogadişu'ya geçerek burada ilim tahsilini sürdürmüştür (Marife, 2022). 1890 yılında hacca giden Muhammed Hasan, 6 yıl kadar Hicaz ve Yemen'de kalmıştır. Hicaz uleması ile yakın temas kuran Muhammed Abdullah Hasan burada ilmî müzakerelere katılmıştır (Merzûk, 1964, s. 16). Hicaz ve Yemen'de aldığı eğitim sırasında ümmetin birliğini, Müslümanların ittihadını, ümmetin derdiyle dertlenmeyi kendisine şiar edinmiştir (Martin, s. 181). Bu şekilde ilim meclislerindeki kazanımlarını sürdürürken Mekke'de Şalihîyye Tarikatının kurucusu Sudanlı Şeyh Muhammed İbn Salih ile görüşüp kendisine intisap etmiştir (Karrar, 1958, s. 109; Marife, 2022). Şeyhi Muhammed İbn Salih'in tecdid, ıslah, zikir, mücahede ve riyazete dayalı fikirlerinden ileri düzeyde etkilenen Muhammed Abdullah Hasan, şeyhinin halifesi vasfıyla 1895 yılında Somali'ye gönderilir ve şeyhinin emri doğrultusunda ıslahat çalışmasını sürdürür (Mezkûr, s. 16). Bidat ve hurafelere karşı mücadelesi, günah ve isyandan kaçınmaya dönük öğretileri, zararlı alışkanlıklara

karşı tavrı, helal ve haram çizgisine riayet etmeyen ibahiyeci yaklaşımlara karşı reddiyesi, İslami yükümlülükleri yerine getirmede vurdumduymaz yaklaşımlara yönelik uyarıları, batıl inançların dine yerinin olmadığına dair hatırlatmaları ile Muhammed Abdullah Hasan halkın İslami hassasiyete bürünmesinde doğrudan katkı ve tesirleri olmuştur (Lewis, s. 66). İdrisiyye Tarikatının diğer temsilcileri gibi Muhammed Abdullah Hasan da taklide dayalı din anlayışı yerine tahkike dayalı bir iman kalitesine bürünmeyi öngörmüş, mezhep taassubuna karşı uyarılarda bulunmuş, içtihat kapısının açık olduğunu savunmuş, içtihat ve cihadın savunucusu olmuştur (Özköse, 2001, s. 180).

Somali'ye döndükten sonra Somali halkının İslam'a olan bağlılıklarını güçlendirmeye çalışan Muhammed Abdullah Hasan bir yandan da misyonerlerin ve sömürge güçlerinin artan tesirlerini gidermeye çabalamıştır (Martin, s. 180). Kitleleri harekete geçiren güçlü hitabeti, halka tesir eden karizmatik şahsiyeti, insanları etki altında bırakan manevi nüfuzu ile Somali'deki İngiliz işgaline karşı kitleleri uyandırmaya, Somali halkını topraklarına sahip çıkmaya, özgürlüklerini korumaya, kendi kazanımlarını kaybetmemeye çağırmıştır (İsa, 1965, s. 55). Somali topraklarını bir baştan bir başa dolaşan, bireysel ve kitlesel görüşmeler gerçekleştiren, kitleleri coşturan vaazlar veren Muhammed Abdullah Hasan ülkesinin İngiliz işgaline maruz kalmasını asla hazmedemez. "Allah İngilizlerden büyüktür" (Merzûk, s. 37; İsa, s. 59) diyerek endişe ve korkuya mahal bırakmaz. Aden'den Barbera'ya geldiğinde, gümrük ödemediği bagajlarını almasına izin vermeyen İngiliz gümrük memuruna Muhammed Abdullah Hasan, "Siz bu topraklara girerken gümrük ödediniz mi? Bu topraklara hangi gümrükle girdiniz? Hem size ülkemize girme iznini kim verdi?" cevabını vermiştir (İsa, s. 60). Böylesi cesur tabiatı ve dobra konuşması İngiliz komutan J. Hayes'in Muhammed Abdullah Hasan'ı "Deli Molla" (Martin, s. 180) yaftasıyla nitelendirmesine yol açmıştır. Muhammed Abdullah Hasan'ın cihat bayrağını açarak İngilizlere karşı silahlı mücadelesini başlatmasına yol açan ve bardağı taşıran en son olay İngiliz Sömürge Valisi'nin Barbera'da ezanı yasaklaması ve bu yasağa uymayıp halen ezan okumaya

devam eden bir müezzini öldürmesidir (Merzûk, s. 20; İsa, ss. 60-61). Barbera ve Ogaden'de halkı sömürgeci güçlere karşı direnişe geçmeye davet eden Muhammed Abdullah Hasan müritlerini silahlandırmaya ve halk kitlelerinin kendi müritleriyle birlikte ortak hareket etmesine çaba göstermiştir (İsa, s. 64). İşgal ve sömürünün kitleler nezdinde büyük yaralar açtığı 1899 yılının Mart ayında Somalili bir güvenlik görevlisi İngiliz güçlerine hizmet etmekten vazgeçip Muhammed Abdullah Hasan'ın cemaatine sığınır. Kaçan bu güvenlik görevlisini kendilerine teslim etmesini istemelerine rağmen Muhammed Abdullah Hasan'ın bu şahsı İngilizlere teslim etmemesi mücadelesinde yeni bir safhanın başlamasına yol açar. Bu yaklaşımı İngiliz sömürge yönetimini ciddi oranda rahatsız eder. Artık o günden sonra Muhammed Abdullah Hasan İngiliz güçleri tarafından asi olarak ilan edilir (Jardine, 1923, s. 40; Özköse, s. 180). İngiliz güçlerine karşı cihadını resmen ve fiilen sürdüren Muhammed Abdullah Hasan bir yandan da İtalyan güçlerinin istila ve sömürge girişimlerini durdurmaya çalışır. Diğer yandan sömürge güçlerinin desteğini alan Etiyopya güçlerinin yayılmacı tavrına karşı Somali topraklarını korumaya çalışır (Marife, 2022).

Bilhassa 1901-1903 yılları arasında gerçekleşen atak ve taarruzuyla Muhammed Abdullah Hasan İngiliz güçlerine büyük kayıplar verdi. İngiliz ve İtalyan güçleri mücahitlerin saldırılarını püskürtmez konuma geldi. A. Phunkett komutasındaki İngiliz birliklerini pusuya düşüren derviş birlikleri İngiliz güçlerinin işgal ettikleri bölgelerden geri çekilmelerini sağladı. Hindistan'dan, Uzakdoğu'dan ve Afrika yerlilerinden teşekkül ettirilen İngiliz birliklerine düzenlenen baskınlarla ağır kayıplar verdirildi (Moyse-Bartlett, 1956, ss. 178-181).

Somali'de kurmaya çalıştıkları koloni güçlerine karşı Muhammed Abdullah Hasan'ın önemli bir tehdit unsuru haline geldiğini anlayan İngilizler kendisini askerî güçle dizginleyemeyeceklerini anlayınca bu kez Muhammed Abdullah Hasan'ın halk nezdindeki itibarını yitirme girişimine başladılar. Muhammed Abdullah Hasan hakkında karalama kampanyaları başlattılar. İngiliz entrikası o kadar ileri boyuta gider ki meşruiyetini şeyhi Muhammed b. Salih'ten alan Muhammed Abdullah

Hasan'ın şeyhiyle irtibatını koparmaya çalışırlar ve bunu da başarırlar. Şeyh Muhammed İbn Salih 1909 yılında gönderdiği bir mektupla müridi Muhammed Abdullah Hasan ile irtibatının kalmadığını ilan eder (Jardine, ss. 183-186; Özköse, s. 182). Bu mektup üzerine Salihkiye müritlerinden bir kısmı Muhammed Abdullah Hasan'ın yanından ayrılır. Bu da Somali'de sömürgecilğe karşı sergilenen bağımsızlık mücadelesinin önemli ölçüde yara almasını sağlar.

Cihadın olanca hızıyla devam ettiğini gören İngiliz güçleri bu kez Muhammed Abdullah Hasan'a bağlı dervişlerin kullandıkları su kaynaklarını kuruttular, yiyecek ve temel ihtiyaç maddelerini temin ettiği yolları kapattılar, Eritre, Cibuti, Etiyopya ve Hicaz üzerinden gelen silah ve cephane desteğinin ulaşmasına engel oldular (Martin, s. 182).

Yıldırma, engelleme ve karalama kampanyalarına rağmen ilerleyişini sürdüren ve sahada önemli kazanımlar elde eden Muhammed Abdullah Hasan sonunda kendi devletini ilan eder (el-Merci, 2022). Taleh'i merkez ittihaz edinen Muhammed Abdullah Hasan kontrol altında tuttuğu bölgeleri müstahkem hale getirir, savunma kaleleri kurar, dışarıdan gelecek saldırılara karşı savunma hatları oluşturmaya çalışır. Barbera ve çevresini hâkimiyeti altında tutmayı başarır. Osmanlı Devleti ile yakın temas içerisinde olur, umudunu Osmanlı Hilafetine bağlar, hatta Birinci Dünya Savaşında Osmanlı güçlerini destekler (Özköse, s. 182). Osmanlı Devleti ise Balkanlar'da Yunanistan ve Makedonya meseleleri ile uğraşırken Somali gibi uzak coğrafyadaki sorunlarla ilgilenecek durumda değildir (Orhonlu, s. 161-162). Buna rağmen Muhammed Abdullah Hasan 1916 yılında Ahmed Şirva b. Mahmud isimli elçisini Aden'e gönderir. Aden'deki Osmanlı ordusu komutanı Ali Said Paşa'yla görüşmesini ister. Ahmed Şirva şeyhinin Osmanlı Sultanı V. Mehmet Reşad'a bağlılığını, Osmanlı hilafet makamına olan saygısını iletir. Bu samimi yaklaşımı yerinde bulan Ali Said Paşa, Muhammed Abdullah Hasan'ı ve devletini tanıdıklarını ilan eder.

Sömürge güçlerine karşı verdiği mücadeleyle Somali Müslümanlarının umudu haline gelen Muhammed Abdullah Hasan'a Osmanlı

yetkilileri destek olmuş, en azından ihtiyaç duyduğu silah ve cephane yardımında bulunmaya çalışmış, kendisinin yanında bulunduğu mesajını vermek istemişlerdir. Bu maksatla bölgeye gönderilen Mazhar Bey hazırladığı raporla Muhammed Abdullah Hasan'a destek verilmesi gerektiğini acil koduyla İstanbul'a bildirmiştir. Mazhar Bey'in Somali bölgesinde yapılması gerekenlere dair hazırladığı rapor Enver Paşa tarafından yerinde bulunmuştur. Buna göre, Muhammed Abdullah Hasan'a Somali Emîri veya *Şeyhü'l-meşâyih* unvanları tevcih edilmek istenir. Kendisine verilecek silah ve cephane yardımı yanında Somali topraklarında kurmaya çalıştığı yönetimin tanınması öngörülür. Doğu Afrika Müslümanlarının ilgisini çekecek çalışmaları devam ettirmesi amacıyla Mazhar Bey'e geniş salâhiyet verilir. Osmanlı yetkililerinin bu yerinde girişimlerinden rahatsız olan İngiliz güçleri bölge halklarını daha sıkı bir şekilde kendi kontrolleri altında tutmaya çalışır. Harar'da faaliyetlerini sürdüren Mazhar Bey 1915 yılına kadar bölgede Osmanlı nüfuzunu devam ettirmiş, Muhammed Abdullah Hasan'a verilen Somali şeyhü'l-meşâyih ve Somali Emiri unvanı ile Şeyh'in mücadelesi şevki artırılmıştır (Orhonlu, ss. 171-172; Özköse, s. 180).

Osmanlı-Alman birliklerinin Kanal Cephesinde yaşadıkları mağlubiyet ve Osmanlı güçlerinin bölgeden çekilmesi üzerine İngiliz kuvvetleri 1918 yılında bütün güçleri ile Muhammed Abdullah Hasan'ın üzerine yürümeye başlar. Modern silahlarla donatılmış orduları ile İngiliz kuvvetleri Muhammed Abdullah Hasan'ın derviş kuvvetlerini kara, deniz ve havadan kuşatırlar. Muhammed Abdullah Hasan'ın bin bir emekle inşa ettiği savunma hatlarını kırar, tahkim edilen kalelerini yıkarlar. Yoğun bombardımanlarla büyük zayıat verdirdikleri Muhammed Abdullah Hasan'ı bir türlü ele geçiremezler. Taleh'i terk etmek zorunda kalan Şeyh Ogaden'e geçer, ancak burada geçirdiği ağır rahatsızlık sonucu 1920 yılında vefat eder (Martin, s. 194).

Muhammed b. Abdullah Hasan'ın 1899-1920 yılları arasında 20 yıl süren cihadını İngilizler sonlandırmışlar ve kurduğu derviş devletini ortadan kaldırmışlardır ama onun dirilttiği bağımsızlık ruhunu Somali halkının göğsünden sökmemişlerdir. Bir tarikat temeli üzerinde

gelişerek güçlenen Somali Mehdisi Muhammed Abdullah Hasan'ın siyasi mukavemet hareketi başarıya ulaşmasa da Somali'nin tarihinde mümtaz bir konuma sahip olmuştur (Orhonlu, ss. 161-162). Somali halkı Muhammed Abdullah Hasan'ı "Mehdî" olarak tanımıştır (Martin, s. 179). Muhammed Abdullah Hasan'ın yaktığı bağımsızlık meşalesi günümüze kadar yanmaya devam etmiştir.

Tîcânîyye Tarikatı

Cezayir, Fas, Tunus, Mısır, Batı Afrika, Nijer, Senegal, Gambia ve Habeshistan gibi Afrika'nın farklı ülkelerinde kısa zamanda yayılan son dönem tarikatlarından en dikkat çeken Tîcânîyye Tarikatı olmuştur. Ahmed et-Ticânî tarafından Mağrib'de kuruluşu gerçekleştirilen Tîcânîyye Sudan'da da ses getiren tarikatlardan biri olmuştur. Islahat ve ihya çizgisinde düşünce sistemi ve uygulama esaslarıyla dikkat çeken bir tarikattır. Afrika'da İslam'ın yayılmasında öncelikli rol oynamış ve İslam kültürünün yaygınlaşmasında büyük katkılar sağlamıştır. Tarikatın etkin çabaları sonucu sömürgeci güçler tarikatın nüfuzunu dizginleme çabasına bürünmüşlerdir (Özköse, ss. 130-133).

Tîcânîyyenin Sudan'da yayılmasını sağlayan en önemli temsilcisi Beşir b. Muhammed olmuştur. 1244-1248/1828-1832 yılları arasında meşhur Tîcânî şeyhi el-Hac Ömer et-Tall (ö. 1281/1864) ile Medine'de görüşüp kendisinden icazet almıştır. El-Hac Ömer'in tensibiyle Yemen'e gönderilmiş, Yemen'de zaviye kurup tarikat hizmetlerini yürütmüştür. el-Hac Ömer et-Tall'in Senegal'de başlattığı cihada katılmak arzusuyla Bilâdü's-Sudan'a gitmiştir. Sudan coğrafyasında vazifelendirdiği dört meşhur mukaddemiyle Tîcânîyyenin Sudan'da yayılışına öncülük etmiştir (Nasr, ss. 253-258).

Tîcânîyyenin Sudan'da yayılışını sağlayan ikinci önemli Tîcânîyye şeyhi Muhammed Muhtar olmuştur. Saygın bir tüccar olarak halkın her kesimiyle irtibat kuran ve bölgede etkin faaliyetleriyle saygınlık uyandıran Muhammed Muhtar, Darfur Sultanı Ali Dinar tarafından Sultan II. Abdülhamid'e elçi olarak gönderilmiştir (Nasr, ss. 253-258).

Sultan II. Abdülhamid'in ittihad-ı İslam siyasetine destek veren Sudan'da faaliyet yürüten bir diğer Tîcâniyye şeyhi Mısır Sudanı ve Mısır Ortadoğ'u'ya giden Tîcânî tebliğcilerinin sürekli uğradıkları, tarikatın tanınması için yoğun çaba sarf ettikleri bilinen bir yerdir. Onlardan bir kısmı ziyaret ettikleri ülkenin siyasi arenasında önemli rol üstlenmekteydi. Bunlardan ismini anmamız gereken önemli sima, Masina Müslümanlarından Muhammed b. Fadîh b. Ahmed ez-Zerrûk'tur. Onun bu siyasi ve tasavvufi nüfuzu sayesinde Tîcâniyye, Darfur Müslümanları arasında hızla yayılmıştır (Nasr, ss. 253-258).

Yakın dönemde Tîcâniyyenin Sudan'da neşrini sağlayan bir diğer önemli Tîcâniyye şeyhi Muhammed b. Abdilmelik el-Alâmî (ö. 1353/1934) olmuştur (Nasr, ss. 253-258).

İdrisiyye

Tasavvufi ıslahat çizgisinde hareket eden yeni sufi akımların bir diğer örneği İdrisiyye Tarikatı olmuştur. İdrisiyyenin kurucusu Ahmed b. İdris el-Fâsî'dir. 1173/1760 yılında Meysûr'da doğan Ahmed b. İdris, Fes'teki Karaviyyîn medresesinde İslami ilimlerdeki ihtisasını tamamlamıştır. Karaviyyin medresesinde bir yandan zahiri ilimlerdeki tahsilini ikmal ederken bir yandan da kendisinden tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde eğitim aldığı Abdülvehhâb et-Tâzî'den Hıdîriyye Tarikatı, Ebû'l-Kâsım el-Vezîr'den Nâsiriyye Tarikatı icazeti almıştır. Dolayısıyla Ahmed b. İdris'in hocaları zahirle batını birleştiren, tarikatla şeriat usulünü bir bütün olarak tedris kılan, fetva ve takva yollarına birlikte hâkim olan isimlerdir. İhtisasını tamamladıktan sonra 1212/1797 yılında Fes'ten ayrılan Ahmed b. İdris, bir süre Cezayir, Tunus, Trablusgarb ve Mısır'da bulunmuş, 1214/1799 yılından itibaren Mekke'de ikamet etmeye başlamıştır (Şükrü, 1948, s. 21). Mekke'de bulunduğu 30 yıllık zaman zarfında bir sufi olarak Vehhabilerin yoğun baskı ve eleştirilerine maruz kalmıştır (Trimingham, s. 229). Cemâziye'l-âhir 1245/Aralık 1829 tarihinde Vehhabilerle Ahmed b. İdris arasında uzun soluklu ilmî münazaralar gerçekleşir (Anîş, t.y; el-Hibşî, 1396/1976, ss. 38-39). Bu toplantıda ilmî vukufiyeti Vehhabiler tarafından da tescil edilir.

21 Receb 1253/21 Ekim 1837'de Sabya'da vefat eden Ahmed b. İdris'in çocukları ve torunları Asir İdrisî Sultanlığı adıyla bir devlet kurarlar. Suudi Arabistan'ın güneyindeki Asir bölgesinde 1352/1933 yılına kadar varlığını devam ettiren bu devlet, 1933 yılında Suudi Arabistan Krallığı'na katılır (Trimingham, s. 230).

Tecdit anlayışına sahip olan Ahmed b. İdris, hayatı boyunca ilim adamı olarak temayüz etmiş, fıkhi donanımı ile tanınmış, tasavvuf ile fıkhi birleştirmiştir. Onun yegane derdi bidat ve hurafeleri ortadan kaldırmak, ifrat ve tefritten uzak bir din anlayışını kitlelere benimsetmek, Kur'an ve sünnet bütünlüğünü sağlamak olmuştur. Mezhep kavgalarının önüne geçmiş, ümmetin vahdetine önem vermiş, Müslümanlar arasındaki ayrılıkçı zihniyetlerle çatışmıştır (Trimingham, s. 228; *The Sûfî Orders*, s. 115). Şâziliyye Tarikatı mihverinde hareket edip düşüncelerini İbn Ataullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem-i Atâiyye*'si üzerine temellendirmiştir. Vehhabilere karşı mücadelesini onların mihver şahsiyet olarak kabul ettikleri Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiye'nin görüşleri üzerinden gerçekleştirmiş, her ikisini de ilmî birikiminin öncü isimleri olarak kabul etmiş, kendilerine her fırsatta saygı ve hürmet hissiyle yaşamıştır. Tarikatların söylem dünyasıyla Vehhabilerin keskin yaklaşımları arasında orta yolu bulmaya çalışmış, Selefililerle sufiler arasında köprü kurmaya çalışmıştır. Her ne kadar kendisi özel muhitlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'inin okuyup okutmuşsa da geniş kitlelere dinî tebliğ ederken vahdet-i vücûd anlayışı yerine tarikat-ı Muhammediyye çizgisini telkin etmiştir (Chevalier, *Sûfilik*, 1986, s. 72). Eş'ârî mezhebinin bir mensubu olarak selef-i sâlihînin İslam anlayışını ön plana çıkarmıştır (Martin, *Muslim Brotherhoods*, 1976, s. 103). Abdurrahman b. Süleyman ez-Zebîdî tarafından terceme-yi hali kitaplaştırılmış, Hasan b. Ahmed el-Anîş ise *Münâzarâtü Seyyidî Ahmed b. İdris ve fukahâi'n-necdiyye* adlı eserinde Ahmed b. İdris'in Asir'de Vehhabî grubuyla yaptığı münazaraları metne dönüştürmüştür. Ahmed b. İdris hakkında eser kaleme alan diğer isimler arasında Lütfullah b. Ahmed Cahhâf, Abdullâh Muhammed el-Hibşî, İbrahim Reşid ve Muhammed Osman

el-Mirgânî özellikle zikredilmesi gereken müelliflerdir (Özköse, 2019, ss. 39-42).

Ahmed b. İdris'in görüşleri Mekke'ye gelen hacılar vasıtasıyla kısa zamanda İslam dünyasının farklı diyarlarında yayılır olmuştur. Ahmed-iyye ve İdrisiyye Tarikatı olarak bilinen tarikatı Hicaz, Yemen, Endonezya, Suriye, Filistin, Irak ve Afrika kıtasında hızla yayılmıştır. Ahmed b. İdris vefatıyla birlikte geride üç önemli halifesini bırakmıştır. Bunların herbiri de İdrisiyyenin kendi isimlerine izafe edilen üç önemli şubesini tesis etmişlerdir. Bunlardan Muhammed b. Ali es-Senûsî, Senûsiyye; İbrahim Reşid, Reşîdiyye; Muhammed Osman el-Mirgânî, Mirgâniyye tarikatlarının kurucusu olmuştur (Trimingham, 1959, s. 25; 1952, s. 243). Sumatra'daki Abdullah Hasan'ın öncülüğündeki Petri Hareketi, Eritre'deki Mirgânî akımı ve Sudan'daki Abdullah el-Mevarzî hareketi de İdrisiyye Tarikatına bağlı müntesiplerinin mücadele ve tebliğ hareketleridir (Trimingham, 1971, s. 116).

Mirgâniyye

İdrisiyyenin Mirgâniyye, bir diğer ismiyle Hatmiyye kolu Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin meşhur halifesi Muhammed Osman Mirgânî tarafından kurulmuştur. 1208/1793 tarihinde Taif'in Selâme köyünde doğan Muhammed Osman Mirgânî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ el-Mekkî, Saîd el-Amûdî el-Mekkî ve Ahmed Abdülkerîm el-Özbekî el-Hindî'den Nakşibendiyye, Şeyh Amûdî'den Kadiriyye ve Şâziliyye tarikatları üzerine terbiye gördü. Tasavvufi iştiağını Ahmed b. İdrîs'in yanında kemale erdirdi (Trimingham, 1949, s. 232). Seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra Mîrganî, 1228/1813 yılında şeyhi Ahmed b. İdrîs tarafından Eritre'ye gönderildi. Ceberte Müslümanları arasında başarılı tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunan Mirgânî, Balgha Sultanının tepkisini çekti. İrşat faaliyetleri Balgha Sultanının otoritesini sarsmaya başlayınca sultan, Mirgânî'yi zehirlemeye kalkıştı. İrşat faaliyetlerini yürütmeye imkân verilmeyince Mekke'ye döndü. Bir süre sonra şeyhi Ahmed b. İdris ile birlikte Yukarı Mısır'a gidip Luksor şehrinde görevlendirildi. Luksor şehrine yakın Zeyniye köyünde irşat faaliyetlerini

yürütürken şeyhi tarafından bu kez de daha güneydeki Menfelût ve Asyût yöresine gönderildi. Eritre'de siyasi sultanın engeli, Luksor'da da yerleşmiş tarikat çevrelerin sınırlamasıyla rahat bir çalışma yürütemeyen Mirgânî, şeyhinin izniyle Sudan'a gitti (Yerinde, 2005, c. 30, s. 152). Func Hanedanlığının hüküm sürdüğü Nûbe, Kunüz, Sukkût ve Mehas'ta müritler edinmeye başladı. Nûbe yöresine meşhur halifesi Şerîf İdrîs b. Muhammed'i bırakıp kendisi daha güneye gitti ve Dongola şehrine yerleşti. Dongola'da meşhur müridi Sâlih Sivârûz-Zeheb'i bırakarak kendisi Dâbbe'ye gitti. Şaykiye bölgesinde zühd ve takvasıyla tanınan Muhammed Hayr b. Muhammed Sâlih el-İrâkî, Muhammed Hayr en-Nazîf ve Muhammed Hammâd gibi mümtaz şahsiyetlere tarikat icazeti verdi. Şevval 1231 / Eylül 1816 tarihinde Sudan'ın batısında yer alan Kordofan bölgesine geçti, bölgedeki Bâre şehrinde üç yıl kadar kaldı. Kordofan'da Hammâd el-Beytî, İsmail el-Veli, Muhammed b. Malik, Muhammed b. Abdülhalim ve Malik Cinayd ve Kordofan kadısı Arabî el-Hatîb el-Hevârî başta olmak üzere iki yüz kadar seçkin sima kendisine intisap etti (Sell, 1976, s. 39). 1232/1817 yılında Sinnâr'a giden Mirgânî, her ne kadar ilim ve siyaset erbabı tarafından ciddi muhalefetle karşılaşmış olsa da başta Ahmed İsa gibi bölge halkından çok sayıda kimsenin desteğini kazanmıştır. 1820 yılında faaliyetlerini Sudan'ın Metemme gibi önemli bir ticaret merkezinde sürdüren Mîrganî burada inşa ettiği cami ve zaviyesiyle irşat faaliyetlerini yaygınlaştırmış, Şerîf Şeyh Reyyâh gibi gözde şahsiyetlerin desteğini almıştır. Şindi, Dâmir, Tâkâ ve Keselâ bölgelerinde de İslam'ı tebliğ faaliyetlerini hızla devam ettiren Mîrganî ve takipçilerinin Sudan'daki varlıkları, 1821-1885 yılları arasındaki Türk-Mısır hâkimiyeti döneminde başta Mısır Valisi Hurşid Ahmed Paşa olmak üzere Mirganiyye müntesiplerine verilen imtiyazlarla huzurlu bir süreç yaşamışlardır. 1230-1237/1815-1822 tarihleri arasında Sudan'da kalan Mîrganî Mekte'ye geri dönmüş ama daha sonra da üç defa Sudan'a gitmiştir. Bu ziyaretlerinden ilkini eşi ve oğlu Muhammed Hasan ile birlikte Tâkâ'ya, ikincisini 1832'de Sevâkin'e gerçekleştirmiştir. Bu ziyaretleri esnasında Sevâkin'de birkaç zaviye kurmuş ve Muhammed eş-Şâfiî'yi Sevâkin

zaviyelerinin sorumlu mukaddemi kılmıştır. Üçüncü ziyaretini de oğlu Muhammed Hasan ile yine Sevâkin'e gerçekleştirmiştir. Bu ziyarette oğlu Muhammed Hasan'ı Mîrganiyye'nin Sudan temsilcisi olarak tayin etmiş ve kendisi Mekke'ye dönmüştür (Arnold, 1970, s. 364). 1243/1827-28 tarihinden şeyhi Ahmed b. İdris'in vefat ettiği 21 Ekim 1837 tarihine kadar şeyhi ile birlikte Asir'de yaşayan Mîrganî, şeyhinin vefatının ardından Mekke'ye dönüp İdrisiyye Tarikatını Mekke'de temsil etmeye çalışmıştır (İbrahim, 1990, s. 26, 90). Şeyhi Ahmed b. İdris'e uygulanan Mekke'deki Vehhabi baskısı kendisine de yöneltilmiş ve çalışmalarını rahat sürdürebilmek amacıyla Taif'e gitmiş ve 22 Şevval 1268/9 Ağustos 1852 tarihinde burada vefat etmiştir (Trimingham, 1949, s. 233). Naaşı Mekke'ye nakledilip Muallâ Mezarlığı'na defnedilmiştir.

Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne önem veren, ehlisünnet anlayışına bağlı olan, vahdet-i vücûd, nûr-ı Muhammediyye, hatm-i velaye, kutub nazariyesine ve mehdilik anlayışına sahip olan Mîrganî, şeyhi Ahmed b. İdris'in ıslahat çizgisini devam ettirmiştir. Mehas halifesi Şeyh İdris, Sudan halifesi Hamed es-Sâdık, Mekke halifesi Şeyh Ahmed Kattân ve Mısır halifesi Şeyh Ahmed Ebû Hüreybe gibi sayıları binden fazla halifenin yetişmesini sağlamıştır (Yerinde, "Mirgânî", c. 30, s. 153).

Yetiştirdiği çok sayıdaki halifesi kadar kaleme aldığı elliye yakın eseriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Mîrganî'nin kaleme aldığı eserlerin bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Tâcü't-tefâsîr
2. *el-Esrârü'r-rabbâniyye fî mevlidi eşrefi'l-halâ'iki'l-insâniyye*
3. *el-Mevlidü'l-'Osmânî*
4. *en-Nefehâtü'l-Mekkiyye ve'l-lemehâtü'l-hakkiyye fî şerhi esâsi't-tarîkati'l-Hatmiyye*
5. *en-Nürü'l-berrâk fî medhi'n-nebiyyi'l-mişdâk*
6. *en-Nefehâtü'l-Medeniyye fi'l-medâ'ihî'l-Muştafaviyye*
7. *el-Füyûzâtü'l-ilâhiyyetü'l-mütezzammine li'l-esrâri'l-hikemiyye*

8. *Raḥmetü'l-aḥad fî iktifâ'i eṣeri'r-Resûli's-şamed*
9. *Mişbâhu'l-esrâr fi'l-keḷâm 'alâ Mişkâti'l-envâr*
10. *Mecma'u'l-ğarâ'ibi'l-müferrekât*
11. *Mecmû'atü Fethi'r-Resûl*
12. *er-Resâ'ilü'l-Mîrganiyye*
13. *el-Cevâhirü'l-müstahzara mine'l-künûzi'l-'âliye*
14. *Nûrü'l-envâr*
15. *Şalâtü's-şühûdi'l-Muḥammedî*
16. *Münciyetü'l-'abîd*
17. *el-Fethu'l-mebrûk fî keşîrin min âdâbi's-sülûk*
18. *el-Hibâtü'l-muktebese li-iğhâri'l-mesâ'ili'l-ḥamse ve'l-'aṭâya'd-dakîka fî esrâri't-ṭarîka*
19. *el-Ḥuzûr fi's-şalât li's-sü'adâ' min ehli ḥazreti Allâh*
20. *eż-Zuhûrü'l-fâ'ika fî ta'rîfi ḥukûki't-ṭarîkati's-şâdîka*
21. *Risâletü'l-Ḥatm fî ba'zi'l-mübeşşirât* (Yerinde, "Mirgâni", c. 30, ss. 153-154)

Reşidiyye

İdrisiyye Tarikatının Mirgâniyye yanında ortaya çıkan ikinci önemli şubesi Reşidiyye Tarikatıdır. Reşidiyye Tarikatının kurucusu İbrahim Reşîd b. Sâlih ed-Dümkulâvî eş-Şâikî'dir (ö. 1291/1874). 1228/1813 tarihinde Sudan'ın kuzeyindeki Dongola yakınlarında yer alan Düveyh kasabasında dünyaya gelen İbrahim Reşîd, Şâzeliyye'nin şubelerinden Yûsufiyye'nin kurucusu İbrâhim Ahmed b. Yûsuf Reşîd'in (ö. 930/1524) neslindedir. Temel eğitimini Dongola'da tamamladıktan sonra Mekte'ye giden İbrahim Reşîd, burada Ahmed b. İdrîs'e intisap etti. Şeyhiyle birlikte Asir bölgesine gidip Sabya kasabasına yerleşti. Sabya'da seyr u sülûkunu tamamlayan İbrahim Reşîd, şeyhinin vefatından sonra

Sabya'dan ayrılıp Sudan'a gitti. İbrahim Reşid açtığı zaviyelerle Dongola ve Lüksor'da irşat faaliyetlerini sürdürdü. 1856 tarihinde tekrar gittiği Mekke'de gerek İdrisiyye Tarikatının diğer şubeleri olan Senûsiyye ve Mirgâniyye şeyhleri ile temsil yetkisine dair tartışmalara gerekse benimsediği tasavvuf anlayışı nedeniyle Vehhabilerin tepkisine maruz kaldı. Kendisine yöneltilen suçlamalara verdiği ikna edici cevaplar onun Mekke'de tanınmasına, Suriye ve Hindistan hacıları tarafından kabul görmesine yol açmıştır. Gerçekleşen bu olumlu atmosfer içerisinde zaviyesindeki faaliyetleri canlanmış ve etkinlikleri vefatına kadar Mekke zaviyesinde gerçekleştirilmiştir. Vefatından sonra yerine yeğeni Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî (ö. 1326/1909) geçti. İbrahim Reşid'in Mekke ve Sudan arasında sıkı irtibat kurması gibi halifesi Muhammed b. Sâlih de Mekke ile Somali arasında mekik dokumuştur. Somali'de kurduğu zaviye canlı tasavvufi atmosfer oluşturmuştur (Kurtuluş, 1994, c. 10, s. 57).

Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî'den sonra ise Reşidiyye şeyhi Muhammed Gûlîd er-Reşîdî (ö. 1334/1918) olmuştur. "Somali Mehdîsi" adıyla tanınan Seyyid Muhammed b. Abdullah Hasan da Reşidiyye Tarikatına intisap etmiştir (Kurtuluş, 1994, c. 10, s. 57). Somali Mehdîsi ile birlikte tarikat Salihîyye adını almıştır. İbrahim Reşid'in halifelerinden Ebü'l-Abbas ed-Denderâvî ise Reşidiyyenin Mısır'da yayılmasını sağlamış kendisiyle birlikte de tarikat Denderâviyye adıyla tanınmıştır. Reşidiyye Tarikatını Sudan, Mısır, Suriye ve Malezya'da yaymayı başaran Derderâvî, ilmî birikime sahip olmamakla beraber ümmî kişiliğiyle saygın bir şahsiyet konumuna gelmiştir. Tasavvufi geleneğin sade ve saf dokusunu temsil etmenin gayretine bürünmüştür (Öteleş, 2019, ss. 141-160). Bugün Reşidiyye Sudan'da Meruve ve Dongola bölgesinde yayılmıştır. Tarikatın Umdurman zaviyesi merkezi hüviyet arz etmektedir (Grandin, s. 344). Suriye, Sudan, Doğu Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya'ya kadar geniş bir alana yayılma imkânı bulan Reşidiyye Tarikatının Hindistan halifesi İsmail el-Nevvâb (ö. 1327/1910) olmuştur.

Senûsiyye

İdrisiyye Tarikatının üçüncü önemli şubesi Senûsiyye Tarikatıdır. Senûsiyye Tarikatının kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî, 12 Rebiu'l-evvel 1202/22 Aralık 1787 tarihinde, Cezayir'in Mustaganem kentinde dünyaya gelmiş (Stoddard, 1934, c. II, s.140; Ziadeh, 1958, s. 35), 1220-1235/1804-1819 tarihleri arasında Fes'teki Karaviyyin Medresesinde tahsilini tamamlayıp müderrislik görevini yürütmüştür (Deccânî, 1967, s. 44; Martin, 1976, s. 134; Morsy, 1984, s. 273; Şükrü, 1948, s. 13; Ziadeh, s. 36). Hadis, fıkıh, tefsir, belagat ve neseb ilimlerinde aldığı ilmî icazetleri yanında (Cemile, 1986, s. 143), Ticâniyye, Darkâviyye, Kâdirîyye, Şaziliyye Cezûliyye, Nâsırıyye, Habibiyye tarikatlarından aldığı icazetlerle Fes'te zahiri ve batini eğitimini tamamlamaya çalışmıştır (Şükrü, 1948, s.14; Ziadeh, s.37; Morsy, 1984, s. 273). 1235/1819 yılında Fas'tan ayrılan Muhammed b. Ali es-Senûsî (el-Müeyyed, 1896, s. 66), bir süre Kahire'de ikamet ettikten sonra Hicaz'a gitmiş ve 1825-1837 yılları arasında Mekke'de bulunmuştur. Mekke'de Ahmed b. İdris el-Fâsî'ye intisap eden Seyyid Senûsî, şeyhinin 1837 yılında gerçekleşen vefatına kadar şeyhine eşlik etmiş, şeyhinin vefatından sonra Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin üç önemli halifesinden biri olmuştur. Kurucusu olduğu Senûsiyye Tarikatını İdrisiyyenin bir şubesi olarak temellendirmiştir. Muhammed Osman Mirgânî ile İbrahim Reşid'in Mekke ve Sudan arasında gerçekleşen bir trafiğe koyulmaları gibi Seyyid Senûsî de 1837-1859 yılları arasında Mekke ile Trablusgarb arasında mekik dokumuştur. Trablusgarb topraklarında şekillenen tarikatını Afrika coğrafyasına yaymış, en önemli faaliyet alanlarından biri olarak da Sudan coğrafyasını tercih etmiştir. Şeyhi Ahmed b. İdris gibi hukukçu kimliğine sahip olan Seyyid Senûsî'nin Arap dili ve belagatı, kelim, fıkıh, tarih, neseb, hadis ve tasavvuf ilimlerine dair pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kitabu'l-mesaili'l-aşera/Buğyetu'l-mekasid fi hulaseti'r-rasid
2. *es-Selsebilu'l-muayyen fi't-turuki'l-erbaîn*
3. İkazû'l-vesenân fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân

4. *el-Menhelu'r-rave'r-râik fî esânidi'l-ilmî ve usûli't-tarâik*
5. *ed-Dureru's-seniyye fî ahbari's-sülâleti'l-İdrisiyye*
6. *Risaletu'l-muselselâti'l-aşera fî'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*
7. *Risaletu mukaddimeti Muvattai'l-İmami'l-Malik*
8. Şifâu's-sadr bi-arai'l-mesâili'l-aşer (Deccânî, 1967, s. 133).

İdrisiyye gibi Senûsiyye Tarikatı da tecdid ve ihya hareketi olarak temayüz etmiştir. Sünnet-i seniyyeye ittiba, işrakî ve burhanî tarikat anlayışları, riyazet ve mücahede uygulamaları, sıkı bir tasavvuf eğitimi, fıkıh-tasavvuf birlikteliği, ilim-amel bütünlüğü, Selefîlikle tasavvufi gelenek arasında köprü oluşturma çabası, bidatlerle kesintisiz mücadele, tevhid hassasiyeti, saf ve mutedil tasavvuf çizgisi, istikamet hassasiyeti, tarikatlar arasında bütünlüğün sağlanması, tarikat-ı Muhammediyye düşüncesi, telfik-i mezahib anlayışı, ittihad-ı İslam politikası, cihad azmi, uhuvvet ve teavün prensibi, kabileler arası barış, zaviye teşkilatı, sosyal adalet, toplumsal kardeşlik, ticaretin yaygınlaştırılması ve tüccarların himayesi, ulemanın saygınlığı, zaviyelerin saygınlığı, asayişin sağlanması tarikatın benimsediği tecdid düşüncesinin temel ölçütleridir (Trimingham, 1971, s. 119; Chevalier, 1986, s. 72; Stoddard, 1934, c. II, s. 142, 401; Sell, 1976, s.107; Cemile, s. 144; Ziadeh, *Sanusiyyah*, s.114; *Libya*, 1966, s. 71; Morsy, 1984, s. 277; Pritchard, 1949, s. 78; Esed, 1988, s.403; Fazlurrahman, 1992, s. 288).

İdrisiyye Tarikatının Mirgâniyye ve Reşidiyye şubeleri Sudan merkezli faaliyetler yürütürken Senûsiyye şubesi Libya merkezli bir kuruluş gerçekleştirip hinterlandını Sudan'ı da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bornu, Vaday ve Ennedi'de siyasi teşekküller oluşturmuş ve Bilâdü's-Sudan topraklarında güçlü teşkilat kurmuştur (Evans, 1949, s. 23; Palmer, 1936, s. 49). Sahra'daki Fransız yayılcılığına karşı tarikatın şeyhi Muhammed Mehdi'nin öncülüğünde uzun soluklu Senûsiyye cihadı gerçekleşmiştir. Bornu, Vaday, Ennedi, Vacanka ve Tibesti gibi Sahra-altı coğrafyasında hâkimiyet sahasına sahip olan Senûsilik, uzun süre Fransa, İngiltere ve İtalya'nın yayılcılığına karşı mücadele vermiştir (Targhan, 1973, s. 58; Cemil, 1970, ss. 493-503; Trimingham, 1949, s. 158).

Semmâniyye

Tasavvufi ıslahat hareketi olarak Sudan'da öncelikli ve güçlü nüfuz alanı kazanan en önemli tarikat Semmâniyye olmuştur. Func Sultanlığı dönemindeki sosyo-kültürel çabalarıyla tarikat dikkat çekmiştir. Halvetiyyenin Mısır'daki en önemli kolu olan Bekriyye Tarikatının Hıfniyye şubesinin bir alt kolu olan Semmâniyye'nin pîri Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilkerim es-Semmân el-Hâşimî el-Medenî'dir (ö. 1189/1775). Halvetiyyenin yanı sıra Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Nakşbendiyyeden de icazetli bulunan Şeyh Muhammed es-Semmân, tarikat usul ve erkânını, icazetli bulunduğu diğer tarikatların usullerini birleştirerek şekillendirmiştir. İrşat faaliyetlerini bir süre Harem-i Şerif'te Babüselam'ın yanında kendi adıyla anılan zaviyesinde devam ettirmiştir. Şeyh Muhammed Semmân Medine'de doğmuş, orada yaşamış ve orada vefat etmiş, âlim bir zâttır.

Mısır, Sudan, Nijerya, Senegal, Yemen, Hindistan, Sumatra ve Endonezya gibi farklı coğrafyalarda yaygınlık kazanan Semmaniyye, Ekberi geleneğin esaslarını bir bütün olarak benimsemiş ve hakikat-i Muhammediyye anlayışı üzerine kurulmuştur. Şeyh Muhammed Semman Peygamber Efendimizin şahs-ı manevisini, üsve-yi hasene oluşunu ve sünnet-i seniyyeyi referans kaynağı olarak benimsemeyi vurgulayıp Peygamber Efendimize bağlılığı telkin etmiştir. Peygamber Efendimize gönülden bağlılığın yanında şer'î emirleri de eksiksiz yerine getirmekle hâsıl olan itaat çizgisine sûrî bağlılık adını verirken, Peygamber Efendimizin hilye-yi şerifinin göz önünde canlandırılarak Peygamber Efendimize yapılan rabita ile başlayıp hakikat-i Muhammediyye anlayışını içselleştirmeye manevi bağlılık adını vermektedir (İbrahim, 1990, s. 88).

Sudan'daki Kevâhile, Halvin, Hamer ve Bekare kabileleri Semmâniyyenin candan bağlıları konumuna geldi. Tarikat Nil boyunca hızla yayıldı. Hamer kabilesi vasıtasıyla tarikat Kordofan'da yayıldı (İbrahim, 1990, s. 88).

Şeyh Muhammed es-Semmân'dan sonra tarikat, Tayyibiyye ve Feyziyye adıyla iki ayrı şubeye bölünmüştür. Feyziyyenin pîri Feyzeddin Hüseyin evrâd sahibi bir şeyh olarak Mısır'da yetişmiş ama İstanbul'da vefat etmiştir. Tayyibiyyenin pîri Ahmed et-Tayyib b. Mevlânâ el-Beşîr (ö. 1239/1824) ise tarikatın Sudan'daki varlığını artırmıştır (Ceyhan, 2011, ss. 94-95). Nil'in güneydoğusundaki Ümmü Merah cihetinde doğan Ahmed et-Tayyib, memleketinde seçkin ilim erbabının yanında başladığı İslami ilimlerdeki tahsilini Hicaz'da devam ettirmiştir. Seyr u sülûkunu tamamlayıp Nakşbendiyye, Halvetiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icazet alan Şeyh Ahmed et-Tayyib, daha sonra Sudan'a dönmüş ve burada ilmî faaliyetleri ile irşat çalışmalarını sürdürmüştür (Gürer, 1999, s. 372).

Yusuf Muhammed el-Emin el-Hindî (ö. 1361/1942) tarafından kurulan ve Şerîfiyye adıyla da tanınan Hindiyîye Tarikatı Semmâniyyenin Sudan'daki bir kolu olarak faaliyet yürütmektedir. Keramet ve menkabeleri ile tanınan Şerif Yûsuf'un belirlediği evrâd ve ezkâr bugün Sudan halkının dilden düşürmedikleri dua ve hizblerdir. Kendisinin kaleme aldığı Mevlid-i Şerif metni Sudan'da sıklıkla okunmaktadır. Tarikat özellikle Kavâhla halkları, Mavi Nil coğrafyası, Hartum çevresin, Karsak vilayeti ve Kordofan yöresinde yayılmıştır. Burrî'deki türbesinin bulunduğu yer tarikatın merkez zaviyesi konumundadır. Merkeziyetçi bir yönetim anlayışına sahip olan Hindiyîye Tarikatı Sudan'da yerel ve milli değerleri korumuş, bağımsızlık hareketinde öncülük etmiş dinî faaliyetlerinin merkezi olmuştur, Sömürge yönetimi altında kurulan Hindiyîye, siyasi bir rol üstlenmeye daha çok adapte olmuş olan Sammaniyye'ye nispetle daha modern bir tarikattır. Tarikat erkânı bakımından Sammâniyyeye oranla daha sade ve daha derli topludur. Tasavvufi yaşantıdan çok teşkilat boyutuyla dikkat çeken bir akım olmuştur. Tarikat liderlerinin siyasi yetkililerle sıkı bir iritabı bulunmaktadır. Örneğin 1982 yılının Şubat ayında vefat eden tarikatın şeyhi Seyyid Sıddîk Yûsuf el-Hindî, Nemeyrî rejiminin başlıca muhaliflerinden biri olmuştur. Böylesi siyasal tercihler Hindiyîyenin dinî konumunu geri plana itmiştir. Bugün Hindiyîye, tasavvufi bir tarikattan çok siyasi bir teşkilata dönüşmüştür (Grandin, ss. 339-340).

Sonuç

Afrika'da tasavvufi hayat yaşamın bir parçasıdır. Hatta Afrika bir tarikatlar coğrafyasıdır. Afrika halkları misyonerlik, sömürgecilik, emperyalizm, işgal, savaş, kıtlık ve açlık fecaatlerine rağmen hâlen kendi değerleri ile birlikte ayakta kalabilmişlerse bunu en çok yaşam kaynağı gördükleri tarikat şeyhlerinin öncülüğü ve rehberliğine borçlu hissetmişlerdir. Fakat bu tespitlerimiz ışığında Afrika'da tarikatların menfi, yanlış ve eksik tutumları bulunmamaktadır, şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Müspet ve yapıcı yönleri ağır basması nedeniyle biz çalışmamızda daha çok Afrika tarikatlarının öncü rollerini sunmaya çalıştık. Daha doğrusu bu tespitler sadece Müslüman araştırmacıların değil batılı ve yabancı araştırmacıların da ortak tespitleridir. Zira özellikle Fransızlar, Afrika'daki sömürge girişimlerine engel teşkil eden bu akımları dejenere etmek, birbirine düşürmek, hatta kendi saflarına çekebilmek için çok yoğun ve uzun soluklu bir politika izlemişlerdir. Tarikatlar yakın takibe alınmış, aralarına ajan ve casuslar sokulmuş, büyük parasal ödenek ayrılmış ve çok güçlü yatırımlar yapılmıştır. Bu politikalarında kısmen başarılı sayılsalar da umduklarına nail olamamışlardır.

Çalışmamızda tarikatların en temel fonksiyonunun ilim, ahlâk ve ticaret sahasındaki öncü çalışmaları olduğunu belirttik. Medrese ve tekke bütünlüğünün tarihi süreç içerisinde korunduğu, ilmiye sınıfı ile tarikat çevrelerinin bütünlük oluşturduklarını, tarikat şeyhlerinin aynı zamanda bölgenin ticaret kolonizatörleri konumunda işlev gördüklerini belirttik.

İkinci önemli noktanın benimsenen tarikat-ı Muhammediyye anlayışı olduğunu belirttik. Afrika'nın tarikat çevrelerinde bidat, hurafe ve batıl inançlarla mücadele edilmiş, Peygamber Efendimizin sünnetine uyma hassasiyeti gösterilmiştir. Peygamber sevgisi ve Peygamber Efendimizi örnek alma çabası tarikat eğitimlerinin temelini oluşturmuştur. Afrika tarikatları daha çok asr-ı saadet dönemi Müslümanlığına dönüş hareketi olarak gün yüzüne çıkmışlardır.

Afrika tarikatlarının en önemli işlevselliği İslam dinini yaymak olmuştur. Afrika'da İslam'ın yayılması daha çok tarikatlar eliyle gerçekleştirilmiştir. Yerli kabilelerin dillerini konuşmaları, Afrika içlerine kadar sirayet etmeleri, tutum ve davranışlarıyla kabile çevrelerinin takdirini toplamaları zamanla İslam'ın benimsenmesine yol açmıştır. İlahileri, kasideleri, şiirleri, edebi yapıtları, menkabeleri ve tarihi şahsiyetleriyle Afrikalı sufiler bölge halklarının ilgi odağı olmuşlardır. Dolayısıyla Afrika'da İslam fetih ordularının düzenli seferleriyle değil tarikat çevrelerinin planlı ve düzenli gönül kazanma seferleriyle gerçekleştirilmiştir.

Üzerinde durduğumuz dördüncü husus Afrika'da tarikatların İslam kültür ve medeniyetini canlı kılınmaya yönelik çalışmalarıdır. Arapça'nın kıtada yaygınlaşması, eğitim kurumlarının kıta içlerine kadar sirayet etmesi, göçebe kitlelerin yerleşik hayata geçmesi, yerinde yönetimin gerçekleştirilmesi daha çok tarikat çevrelerinin aktiviteleriyle güç kazanmıştır. Kıtada iktidar boşluğunun yaşanmaması, İslami ilimlerin öğretilmesi, modern dünyanın imkanlarından faydalanılması, dış dünya ile irtibatın sağlanması tarikat şeyhlerinin yoğun gayretleriyle gerçekleştirilmiştir.

Afrika tarikatların varlık mücadelesinde ortaya çıkan beşinci önemli sonuç onların sömürgeciliğe karşı verdikleri özgürlük mücadelesidir. Berlin Konferansı sonucu Afrika coğrafyası adeta batılı güçler arasında paylaştırılmıştır. Sömürgeci güçler sahip oldukları askerî üstünlüklerle ve kıtaya sevk ettikleri ateşli silahlarıyla kıta halklarına zor kullanmışlar, kıtanın yeraltı ve yerüstü kaynaklarını sömürmüşlerdir. İnsan haklarını ihlal eden, toprakları gasp eden, insanları köleleştiren ve sanayi devriminin çarklarını döndürmek için kaynakları sömüren bu batılı güçlere karşı yerel halklardan gelen en büyük tepki daha çok tarikat liderlerinin öncülük ettiği bölgesel hareketlerden gelmiştir. Adeta birer siyasi lider, halkın sorunlarına tercüman birer halk önderi, birer karizmatik lider konumlarıyla tarikat şeyhleri sömürge güçlerine karşı uzun soluklu ve amansız mücadele vermişlerdir.

Araştırmamızda dikkat çektiğimiz tarikatlara ait faaliyet alanlarından bir diğeri sosyal hayata dair katkılarıdır. Afrika'daki tarikat çevreleri halkla içiçe yaşamışlardır. Tekkeler ücra köşelere değil merkezi noktalara kurulmuştur. Dervişler hücrelerinde sadece halvetleriyle meşgul olmamışlar aynı zamanda çarşı ve pazarda, okul ve mekteplerde, sokak ve caddelerde, tarla ve bahçelerde, atölye ve işyerlerinde, dost meclislerinde, tasa ve sevinçte, köy ve kasabalarda bölge halklarıyla birlikte olmuşlardır. Kardeşlik, dostluk, barış, huzur, samimiyet, içtenlik, işbirliği ve dayanışma onların varlık sebebi olmuştur.

Kaynakça

- Abbas b. İbrahim. (1974-1984). *el-İ'lâm bi-men halle ve Merakeş ve Ağmât mine'l-A'lâm*, Abdülvehhab Benmansur (Tah.). Rabat.
- Abdullah b. Muhammed Fûdî. (1957). "İda al-Nusukh", Mervyn Hiskett (Ed.). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX/3.
- Abdürrezzâk İbrahim Abdullah. (2008). *Afrika'da tasavvuf ve tarikatlar* (K. Özköse, Çev.). Konya: Ensar Yayıncılık.
- Abun Nasr, Jamil. (1971). *The Tijaniyya a sufi order in the modern world*. London: Ibadan University and Thomas Nelson's Sons;.
- Abun Nasr, Jamil M. (2008). *Modern dünyada sufi tecrübe -Ticâniyye tarikatı örneği-*. K. Özköse (Çev.). Konya: Ensar Yayıncılık.
- Ajayi, J. F. Ade & Espie, Ian. (1970). *A thousand years of West African History*, London.
- Anîş, Hasan b. Ahmed. (ty). *Münâzarâtü Seyyidî Ahmed b. İdris ve fukahâü'n-necdiyye*, Kahire.
- Arnold, T. (1970). *ed Da'vet ile'l-Islam*, Hasan İbrahim Hasan ve diğerleri (Çev.). Kahire.
- Balagun, İsmail A.B. (1975). *The Life And Works Of 'Osman Dan Fodio (The Muslim Reformer Of West Africa)*, Ibadan.
- Bardakçı, M. N. (2005). *Endüslüslü sufi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, İstanbul: Sır Yayıncılık.
- Bedevi, A. (1975). *Tarihu't-tasavvufi'l-İslami munzu'l-bidâye hatta nihayeti'l-karni's-sani*. Kuveyt.
- Bello, M. (1964). *İnfâku'l-meysûr fi tarihi bilâdi't-Tekrûr* (2. Baskı). Nijerya.
- Benabdillah, A. (2001). *Meâlimetu't-tasavvufi'l-İslami*. Rabat: Daru Neşri'l-Marife.
- Bilgin, İ. E. (1986). Afrika'da İslam'ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü, *İlim ve Sanat Dergisi*, Mayıs/Haziran, 7, 85-91.
- Canon Sell, D.D.M.R.A.S. (1976). *The religious orders of Islam*, Londra.

- Cemil, Ş. (1970). Tarihu Keşfi 'İfrikiyye ve isti'maruha, Kahire, ss. 493-503; Trimmingham, *A history of Islam in West Africa*, s. 158.
- Ceyhan, S. (2011). Üç Pîrin Mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî ve Telvihât-ı Sübhâniyye, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Chevalier, J. (1986). *Sûfilik*. A. Kotil (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakır, A. (2018). "Kâdiriyye", İçinde S. Ceyhan (Ed.). *Türkiye'de tarikatlar Tarih ve Kültür*, (2. Baskı, ss. 159-220). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Çaycı, A. (1995). *Büyük Sahra'da Türk-Fransız rekabeti (1858-1911)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- D. Jardine. (1923). *The mad mullah of Somaliland*, Londra: Herbert Jenkins.
- Deccânî, A. S.(1967). *el-Hareketü's-Senûsiyye neşetuha ve numuvvuha fi'l-garni't-tasi'l-aşer*. Kahire.
- Elmi, A. A. (2012). *Somali kimlik İslami hareketler ve barış*. Zekiye Baykul (Çev.). İstanbul: Açılımkitap.
- Esed, M. (1988). *Mekke'ye giden yol*, Cahit Kaytak (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Evans-Pritchard, E.E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press
- el-Fâsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilkerim et-Temîmî, (2002). *el-Mustefâd fî menâ-kibi'l-ubbâd bi-medineti Fes ve mâ yelîhâ ani'l-bilâd*. Muhammed Şerif (Tah.). Kulliyetu'l-Âdâb bi'l-ulûmi'l-insâniyye, Tetvan.
- Fazlurrahman, İ. (1992). İslam. M. Dağ ve M. Aydın (Çev.). Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gibb, H. (1953) *Mohammedanism: An historical survey*. New York, NY: Oxford University Press: Geoffrey Cumberlege.
- Gündüz, İ. (1993). *Osmanlılarda devlet-tekke münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat.
- Hiskett, M. (1984). *The Development of İslam in West Africa*. New York.
- İbrahim, A. A. (1990). '*Advau ala't-turuki's-sûfiyye fi'l-Garrati'l-'İfrikiyye*. Kahire: Matbaatu'l-Fenniyye.
- İsa, C. Ö. (1965). *Tarihu's-Sumal fi'l-usûri'l-vustâ ve'l-hadise*, Kahire.
- Jullab, H. (1994). *al Harakat al-Sufi bi-Marakash ve asaruha fi adab*. Marakash: al-Matbaa al-Varaka al-Vatani.
- Karrar, A. S. (1958). *The sufi Brotherhoods in the Sudan*, London: C Hurst & Co Publishers Ltd.
- Kavas, A. (2018). *Osmanlı'nın merkezi Afrika'ya açılan kapısı fizan sancağı*. İstanbul: Marka Basım.
- Lewis, I.M., (1965). *The modern history of Somaliland*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Marife, "Muhammed Abdullah Hasan", <https://www.marefa.org/محمّد عبد الله هلال، 10.04.2022>.
- Martin, Bradford, G. (1976). *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London.
- Martin, B.G. (1969). "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways B. Muhammad Al-Barawi and the Qadiriya Brotherhood in East Africa." *The Journal of African History*, 10(3), 471-486.

- Merzûk, A. (1964). *Sair mine's-Sumal Molla Muhammed Abdullah Hasan*, Kahire.
- Morsy, M. (1984). *North Africa 1800-1900 - a survey the Nile Valley to the Atlantic* -. London: Longman ELT.
- Moyse-Bartlett, H. (1956). *The King's African Rifles, A study in the military history of East and Central Africa*. Aldershot: Gale & Polden.
- el-Müeyyed, Sadık el-Müeyyed el-Azm, (1896). *Afrika Sahray-ı Kebiri'nde seyahat*. İstanbul.
- Mûnis, H. (1947). *Fethu'l-Arab li'l-Mağrib*. Kahire.
- Neccar, A. (1978). *et-Turuku's-Sufiyye - neş'etuha, nizamuha, rivaduha (Rifai-Geylani-Bedevis-Şazili)*. Kahire.
- Palmer, H.R. (1936). *Bornu, Sahara and Sudan* London: J. Murray.
- Osman b. Muhammed Fûdî, (1962). en-Nesâihu'l-ümmeti: An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV-1/3, XXV-3.
- Özköse, K. (2000). *Muhammed Senûsî hayatı, eserleri ve hareketi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özköse, K. (2008). *Sufi ve iktidar (Fülânî İslahat Hareketi)*. Konya: Ensar Yayıncılık.
- Özköse, K. (2013). *Mağrib'de tasavvuf*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Özköse, K. (2019). *Libya'da tasavvufî hayat Senûsiyye Tarikatı*, (3. Baskı). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Özköse, K. (2019). *Fas'ta Tasavvufî Hayat*, (3. Baskı). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Özköse, K. (2019). *Nijerya'da Tasavvuf*, (3. Baskı). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Özköse, K. (2001). "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslam ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7, 157-184.
- Özköse, K. (2012). Ticânî, Ahmed b. Muhammed. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 130-133). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Özköse, K. (2004). Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 13, 189-230.
- Özköse, K. (2020). Kanem'den Bornu'ya Sahraaltı Coğrafyasında Osmanlı Nüfuzu. İçinde Hasan Özalp & Rıza Bakış (Ed.). *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 6 (ss. 31-47). Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları
- Öteleş, Z. (2019). "Tarikat Dönemi Sonrası Tasavvufî Hareketler: Dandaravî Topluluğu Örneği", *AKADEMİAR Dergisi*, 7, 141-160.
- Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Schimmel, A. (1982). *Tasavvufun boyutları*. Ender Gürol (Çev.). İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Schimmel, A. (2018). *Tasavvuf notları*. Dilara Yabul (Çev.). İstanbul: Sufi Kitap.
- Şehbenderzade, F. A. H. (1992). *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Ses Yayınları.

- Shinar, P. (1962). Note on the Socio-Economic and Cultural Role of Sufi Brotherhoods and Marabutism in the Modern Maghrib, *Proceedings of the First International Congress of Africanists*, 272-285. Accra.
- Stoddard, L. *Hadıru'l-Alemi'l-İslami*. Emir Şekib Arslan (Trc. ve Thk.). Cif 1352/1934
- Şükrü, M. F. (1948). *es-Senûsiyye dîniün ve devletün*. Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî.
- Tarhan, İ. (1973). *İmparatoriyyetu'l-bornu'l-İslamiyye*. Kahire.
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. (1952). *Islam in Ethiopia*. London: Oxford University Press, G. Cumberlege.
- Trimingham, J. S. (1949). *Islam in the Sudan*. Geoffrey Cumberlege, London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. (1959). *Islam in West Africa*. London: Oxford University Press.
- Vincent, J. C. (1998). *Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism*. Austin: The University of Texas Press.
- Yılmaz, H. K. (1994). *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ziadah, N. A. (2006). *Tasavvuf ve siyaset hareketi Senusilik*. K. Özköse (Çev.). İstanbul: Risale Yayınları.



ŞEYH İBRAHİM NİASSE

(1900 – 1975)

Senegalli önde gelen bir İslam âlimi, dinî lider ve Batı Afrika'daki Ticani tarikatının kurucusudur

Şeyh El İslam El Hac İbrahim Niass Senegalli önde gelen bir İslam âlimi, dinî lider ve Batı Afrika'daki Ticani tarikatının kurucusudur. Senegambiya bölgesindeki takipçileri onu Wolof dilinde Baay ya da “baba” olarak anmaktadır. Bugünkü Senegal'in Taif köyünde doğdu. Ailesi İslami ilimlere vukufiyeti ve dindarlıklarıyla maruftu. Niass, Kahire'deki ünlü El-Ezher Üniversitesi'nde İslami bilimler okudu. Batı Afrika'da yoğun bir şekilde seyahat ederek Ticaniliğin öğretilerini yaydı ve birçok şehir ve kasabada öğrenim ve ibadet merkezleri kurdu.

Niass, karizmatik kişiliği, İslam'a olan bağlılığı ve takipçilerine ilham verme ve rehberlik etme yeteneği ile tanınıyordu. Manevi arınma ve kişisel dindarlığın önemini vurgulamış ve takipçilerini Allah ve Resulüne karşı derin bir sevgi beslemeye teşvik etmiştir. Ayrıca sosyal uyumu ve hoşgörüyü teşvik etmiş ve Batı Afrika'daki farklı dinî ve etnik gruplar arasında köprüler kurmak için çalışmıştır.

İbrahim Niass bugün Senegal'de ve tüm Batı Afrika'da büyük bir ruhani lider ve âlim olarak saygı görmektedir. Öğretileri ve mirası bölgedeki birçok insanı etkilemeye devam etmekte ve kurduğu Ticani tarikatı Batı Afrika'daki dinî manzaranın önemli bir parçası olmaya devam etmektedir.

İbrahim Niass namaz, oruç ve Allah'ı anma gibi ruhani uygulamalar yoluyla kişinin kalbini ve ruhunu arındırmasının önemini vurgulamıştır. Manevi arınmanın Allah'a yakınlaşmak ve iç huzur ve mutluluğa erişmek için gerekli olduğuna inanıyordu. Niass, takipçilerini Allah'a ve Elçisi'ne karşı derin bir sevgi ve bağlılık geliştirmeye ve günlük yaşamlarında Peygamber'in karakterini ve davranışlarını taklit etmeye gayret etmeye teşvik etmiştir. Niass sosyal uyumu ve hoşgörüyü teşvik etmiş ve Batı Afrika'daki farklı dinî ve etnik gruplar arasında köprüler kurmak için çalışmıştır. Allah'ın gözünde tüm insanların eşit olduğuna ve ırk, etnik köken ve kültür farklılıklarından korkmak yerine bunların kutlanması gerektiğine inanıyordu. Niass, Batı Afrika'da

Yaşadığı Yerler: Kaolack, Senegal, Londra

Görev Yaptığı Kurumlar: Ticani tarikatı, El Ezher, Dünya Müslüman Birliği

Önemli Eserleri: Tafsir Baye

çok sayıda öğrenim ve ibadet merkezi kurmuş ve takipçilerini bilgi ve eğitim aramaya teşvik etmiştir. Bilgi arayışının ruhani büyüme ve gelişmenin önemli bir parçası olduğuna inanıyordu. Niass, ruhani gelişme yolunda birbirlerine yardımcı olabilecek güçlü, destekleyici mümin cemaati oluşturmanın önemini vurgulamıştır. Ticani tarikatının böyle bir topluluk için bir çerçeve sağladığına ve üyelerinin birbirlerini destekleme ve gözetme sorumluluğu olduğuna inanıyordu.

Niass'ın öğretileri ve yazıları, özellikle Batı Afrika'da olmak üzere İslam dünyası üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. *Tafsir Baye* Wolof dilinde yazılmış bir Kuran tefsiridir. Kur'an'ın kapsamlı ve ayrıntılı bir yorumudur ve takipçileri tarafından hala yaygın olarak takip edilmektedir. *Jawāhir ar-rasā'il* (Mektupların İncileri), İbrâhîm Nâs'ın mektupları, fetvaları ve diğer kısa iletişimlerinden oluşan bu derleme Şeyh Hassan Cisse tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

Baye Niass olarak da bilinen İbrahim Niass'ın Senegal ve daha geniş İslam dünyası üzerindeki etkisi önemli ve kalıcı olmuştur. Kendisine "Şeyhül-İslam" lakabı verilmiştir. Afrika Devletlerinin bağımsızlığına yaptığı katkılar nedeniyle Batı Afrika'daki birçok özgürlük savaşçısıyla yakınlaştı. Gana'nın ilk Devlet Başkanı Kwame Nkrumah ile arkadaş ve danışman, Cemal Abdül Nasır ve Suudi Arabistan Kralı Faysal ile dosttu. Şeyh, Faysal'ın Başkan olduğu Dünya Müslüman Birliği'nde Başkan Yardımcısı olarak görev yapmıştır.

Onun Ticâniyye kolu olan Tarîkatü't-Ticâniyye el-İbrâhimiyye dünyanın en büyük kolu haline gelmiştir. Ölümünden sonra cemaat, en yakın müridi Şeyh Aliyy Cisse ve Niass'ın en büyük oğlu Alhaji Abdulahi İbrahim Niass tarafından yönetildi. Şeyh Hasan Cisse, onun öğretilerini Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık ve diğer birçok batı ülkesine taşıdı.

Kuruluş Tarihi: 1957

Bulunduğu Yer: Ghana

Kurumun Etkisi: Başta Batı Afrika olmak üzere Afrika'nın çeşitli bölgelerinde İslami eğitimin teşvik edilmesinde ve İslam öğretilerinin yayılmasında aktif olarak yer almıştır.

Gana Müslüman Misyonu, 1957 yılında kurulmuş dinî bir örgüttür. Gana'da ve ötesinde İslam'ın öğretilerini yaymayı ve tanıtmayı amaçlayan İslami bir tebliğ ve eğitim kuruluşudur. Misyon mezhepsel, kabilesel ve siyasi olmayan bir İslami dinî organizasyondur.

Gana Müslüman Misyonu İslami eğitime büyük önem vermektedir. Kuruluş, öğrencilere sadece İslam'ın temellerinin değil, aynı zamanda çeşitli akademik konuların da öğretildiği bir dizi okul, kolej ve diğer eğitim kurumlarını işletmektedir. Ayrıca ülkenin çeşitli yerlerinde bir dizi cami ve İslam merkezi işletmektedir. Gana Müslüman Misyonu Üniversitesi'nin inşası devam etmektedir.

Kuruluş, ihtiyaç sahiplerine yardım sağlamak, yetimleri ve savunmasız çocukları desteklemek ve Gana'daki Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında barış ve uyumu teşvik etmek de dâhil olmak üzere toplumsal kalkınma ve insani yardım çalışmalarına aktif olarak katılmaktadır.

Gana Müslüman Misyonu, toplumsal kalkınma ve insani yardım çalışmalarında aktif olarak yer almaktadır. Kuruluş Gana'da sağlık merkezleri (hastaneler, klinikler ve sağlık ocakları) inşa etmekte ve diğer sosyal tesislerin sağlanması için kaynakları seferber etmektedir. Kuruluş ihtiyaç sahiplerine yardım sağlamakta, yetimleri ve savunmasız çocukları desteklemekte ve Gana'daki Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında barış ve uyumu teşvik etmektedir. Misyon ahlaki ve manevi gelişimin önemini vurgulamaktadır. Kuruluş, bireylerin tatmin edici ve anlamlı hayatlar yaşayabilmeleri için güçlü bir ahlaki temelin şart olduğuna inanmaktadır.

Genel olarak, Gana Müslüman Misyonu'nun Afrika'daki etkisi, kıtanın çeşitli bölgelerinde İslam'ın yayılması ve gelişmesinin yanı sıra Afrika'daki toplulukların sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimine katkıda bulunduğu için önemli olmuştur.

Postkolonyal Afrika Edebiyatında İslam Algısı

Ahmet Sait Akçay

Giriş

Sahra Altı Afrika ya da Siyah Afrika hakkında genel olarak konuşmak, tartışmak zor olduğu kadar postkolonyal Afrika konusunda öne süreceğiniz her iddia kıta hakkında oluşturulan, icat edilen söylemlerden ari değildir. İslam düşüncesinin tezahürlerini konuşurken de bu önermeyi unutmamalıyız.

Postkolonyal Afrika, merkezi Gana, Kamerun, Senegal, Nijerya ve Kenya başta olmak üzere siyah kıtayı çevreleyen ortak ve çoğalarak artan toplumsal, kültürel ve öz-dönüşümsel fragmanlardan oluşan yapının kendisidir.

İslam'ın kıtaya ilişkisi, kıtaya nüfuz edişi, Müslümanların Kuzey ve Doğu Afrika'yı işgal etmesiyle başlar. Ancak bu yazıda İslam'ın kıtaya girişinden çok postkolonyal dönemde İslam algısının nasıl tezahür ettiğini, yankı bulduğunu romanlar üzerinden okuyacağım. Dolayısıyla bu yazı kurgu dışı eserleri kapsamına almaz. Postkolonyal Afrika kurmacasında İslam nasıl algılanıyor, genelde Müslüman kökenli yazarlar başta olmak üzere animist ya da Hristiyan olarak tanınan yazarlara da değineceğim.

Postkolonyal edebiyatın en temel meselesi sömürgeciliğin ürettiği söylemsel yapıyla hesaplaşmaktır. Sömürgecilik eleştirisi ister istemez, tarihsel olarak yok edilen, fiziksel olarak işgal edilen toprakların sahiplerinin varlığını kabul etmekle başlar. İslam bu konuda nasıl bir rol oynar? Postkolonyal düşünürler İslam'ı nasıl konumlandırırlar? Postkolonyal düşüncenin temel dinamiklerini, sorunsallarını tartışan romanlar gerek Hristiyanlık gerek İslam gerekse animizm nasıl perspektif önerir? Her üç dinsel pratiğin çatıştığı, örtüştüğü noktalar hangileridir? Bu bağlamda İslam bu tarihsel yapının bir parçasıdır.

Bu yazıda, Afrikalı siyah romancı entelektüellerin İslam'ı konumlandırmasını yukarıdaki sorular ışığında ele alacağım. Bununla beraber İslam algısının Apartheid ve sömürgecilik karşısındaki tavrını da romanlar üzerinden okumaya çalışacağım.

Postkolonyalizm en temelde moderniteyle bir hesaplaşma sürecidir ve bu süreç elbette moderniteyle hesaplaşan bir Afrika duyusunu/sezişini öne çıkaracaktır. İslam'ın ve İslami düşüncenin nerede durduğu bu bağlamda okunacaktır. Şunu eklemekte fayda vardır: Sömürgeleştirme sürecine İslam'ın katkısı pek olmamıştır, kaldı ki bu süreçte İslam bir tezin sunucu ya da anti-tez olarak belirmez, bu konuyu da metin bağlamında ele alacağım.

Kaldı ki Müslüman entelektüellerin Siyah Afrika'ya ilgisi pek olmamıştır, yani siyahların en temel yaşam hakları söz konusu olduğunda, sözgelimi kendi dinlerini yaşamaları konusunda müsamahakâr olmamışlardır. Kölelik ve Biafra katliamı bu konuda Müslüman entelektüellerin tavrını ortaya koyar. Biafra katliamına tepkisiz kalan İslam uleması, siyah Afrika'nın en temel özgürlük haklarını es geçmiş oluyordu. Ali Mazrui bile bu konuda tepkisini açık etmemiştir, şiddete karşı olduğunu söylese de temkinli bir yaklaşım sergilemesi her zaman için tartışma konusu olmuştur. Mazrui aslında şiddeti yazdığı romanla kınamıştır: Savaşta daha otuz beş yaşındayken öldürülen Afrika'nın en önemli modernist şairi Christopher Okigbo'ya ağıt olarak okunabilecek *The Trial of Christopher Okigbo* (Christopher Okigbo Duruşması)

romanı şairin modernist duruşuna karşı halkı için kendini feda etmesine anlam veremez, şaşkınlıkla anlamaya çalışır durumu. Zira Okigbo yaşasaydı bugün dünyanın en büyük şairleri arasında yer alacaktı, yazdıklarıyla hâlâ öyledir, son zamanlarda çok fazla dünya edebiyatı gündemine gelmeye başladı.

Bu noktayı daha da açıklamak için animist şair, romancı, Nobel Ödüllü ilk siyah Afrikalı düşünür Wole Soyinka'nın dikkat çektiği hususa bakmakta yarar vardır. Soyinka *Idanre and Other Poems* kitabında yer alan Ekim'66 başlığı altında "Ikeja, Cuma, Saat Dört" şiiri bizi Afrika postkolonyal tarihinin en kanlı sivil savaşı Biafra'ya götürür. Şiirdeki şu dizeler dinî-etnik savaşın insafsızlığını, acımasızlığını ve cehaletini göz önüne serer:

Palmiyeler düştü, sessiz
 Tümü susturulmuşken, kahkahası
 Yükselir böylesi aldırışsız yollarda, aman Tanrım
 Üstelik yabancı da değil
 Saygısızlıkları kirletir kelimesini
 Barışın—selamün aleyküm- hiçbiri yabancı değil
 Domuz yemi için uykuya dalan binlerce beyin –
 Uzak dur kutsal olmayan domuzdan – papaz bağırıyor.

"Yabancı bir ülkenin mevsimlerini ödünç alıyorum" der persona, palmiyeler susturulmuş çünkü, kan akıyor durmadan. Üstelik İslam adına, Allah'ın selamını vererek kıyımlar oluyor. Persona burada kuşkusuz Biafra Savaşının trajedisini yansıtır. Biafra Savaşında İgbo ulusunun Nijerya'nın diğer büyük ulusları Yoruba ve Hausa gibi düzenli bir krallık olarak geçmişinden bu yana var olmaması, karşı tarafı daha da cesaretlendirmiş olabilir. Soyinka, Biafra savaşında hapistedir, gaddarlığı bir şekilde metinlerinde yansıtmıştır.

Buchi Emecheta, Biafra katliamını anlattığı *Destination Biafra* (İstikamet Biafra) adlı romanındaki şu metin Müslüman Hausa erkeklerinin vahşetinin bir göstergesidir: "Radikaller cihat ilân etmeye başladılar.

Sopalar ve palalarla Sabon Garri'ye doğru hızla fırlatarak, 'kafir din-sizlere ölüm' naraları atıyorlardı" (37).

Buna ek olarak Güney Afrikalı Müslüman şair, romancı ve deneme-ci Shabbir Banoobhai'nin son şiir çalışması *All That Remains* (Geride Kalanlar) (2022) şu dizeleri de Müslümanların şiddete bulaşmasını eleştirir:

elinde tesbihiyle sayıyor öldürdüklerini birer birer
dalmadan önce uykuya

Bugün postkolonyal İslam'dan bahsedemiyorsak eğer, bu Müslüman entelektüellerin Afrika'nın temel meselelerine ilgisizliğinin yanında Afrika geçmişini siyahlık üzerinden tanımlamaya yanaşmamalarından kaynaklanmaktadır.

Tanzanyalı Arap ve Müslüman romancı Abdulrazak Gurnah bunun en tipik örneğidir, hatta, örneklerle kanıtlayacağım üzere, Gurnah çok daha ileri giderek siyahların öznelliğini vahşetle ancak kadar ırkçı temayüller de taşımaktadır. Buna mukabil, Cheikh Hamidou Kane da İslam'ı bir Afrika dinî olarak öne sürmüştür.

Afrika kurmacasında İslam pratiği daha çok Müslüman kökenli yazarların eserlerinde görünmektedir. Ancak Müslüman olmayan, Hristiyan ya da animist romancıların İslam'a bakışını burada karşılaştırmalı olarak anmakta fayda vardır. Ancak bu yazıda genelde Müslümanların üretimi üzerinde duracağım.

En temel mesele burada İslam postkolonyal meselelere ne kadar yabancıdır, ya da bu sorunları nasıl ele alır meselesidir. Bahsettiğim romanlar bu dinsel bakışın tam fotoğrafını yansıtmassa da İslam algısının kıtadaki tezahürlerini, olumlu ve olumsuz görünümünü bize yeterince yansıtmaktadır.

Postkolonyal edebiyatta İslam dört farklı biçimde tezahür etmektedir:

1. Uzlaşmacı, köleci ve medeniyetçi (Abdulrazak Gurnah)
2. Otoriter ve ataerkil (Nuruddin Farah)

3. Barışçıl ve bütünleyici (Camara Laye, Rayda Jacobs, Ahmadou Kourouma)
4. Çatışmacı ve mücadeleci (Cheikh Hamidou Kane, Tatamkhulu Afrika)

Abdulrazak Gurnah ve Cennet¹

Bunca Arabın bu kadar zamanda buraya nasıl geldiklerini düşünüyor olabilirsin. Buraya gelmeye başladıkları zamanlarda bu diyarlardan köle satın almak herhangi bir ağaçtan meyve toplamak gibiydi. Kurbanlarını kendileri kapmak zorunda değillerdi, aralarında bir kısmı keyif için bunu yapsa da. İncik boncuk için kuzenlerini, komşularını satmaya hevesli çok insan vardı. Hint tüccarlar fildişi ve köle ticaretinde Arapları takdir ediyorlardı. Hint Mukkileri iş adamıydı. Kazancın olduğu her şey için borç verirlerdi. Her neyse, Araplar parayı kapıp civar yerlerdeki vahşi sultanlardan köle satın alıyorlardı, sonra da köleleri hem kendi tarlalarında çalıştırır hem de kendileri için rahat evler inşa ederlerdi (Gurnah, 1994, 132).

Yukarıdaki pasaj Gurnah'ın *Cennet* romanından. Köleliği, medeniyeti, ticareti tüm tarihsel çelişkileriyle birlikte göstermesi açısından önemli. Postkolonyal Müslüman entelektüelin bakış açısını da göstermesi bakımından çarpıcı.

Gurnah'ın eserlerine baktığımızda, kendisinin Amitav Ghosh'un da öncülüğünü yaptığı Hint Okyanusu edebiyatının Afrika hinterlandını temsil ettiğini rahatlıkla söylemek mümkün.

Hint Okyanusu'nun tarihi yeniden yazılıyor ve Gurnah da bu akımın öncülerindedir. *Kumdan Yürek* romanındaki şu pasaj yazarın yazma güdüsünü ve meramını çok iyi ifade eder:

Tarih tekrar yazılırken oturup izlemekten başka yapacak bir şey yoktu. Budala gibi sessizce oturup eski hikayelerimizin alay konusu edilmesini

1 Aksi belirtilmedikçe yazımdaki referansların hepsi eserlerin İngilizce baskısına aittir.

izlemekten, birbirimize yağmacıların bizden çalmaya çalıştıkları şeyleri fısıldayarak hatırlatacağımız zamanların gelmesini beklemekten başka bir şey gelmiyordu elden. Devir zorlaştıkça, aşığılamalar ve tehlikeler artıkça iş ve güvenli bir yer aramak birçok insana Arap, Hint ya da İranlı olduğunu hatırlattı, unutulmuş bağlantılar yeniden kuruldu. Bu bağlantıların bazıları hayal ürünü, umutsuz duruma düşürülmüş insanların hayalleriydi ama çoğu çoktan unutulmuş da olsa gerçektir. İnsanlar böyle yaşıyordu: Okyanusun her kıyısına dağılmış akrabaları, tanıdıkları vardı, onlara karşı görevlerini görmezden geliyorlardı ama birden eski mekamlardan adreslerini arar olmuşlardı (Gurnah, 2021, ss. 204-205).

Burada anlatıcının toparlayıcılığı dikkat çekmektedir. Arap, Hint ve Fars: Hint Okyanusu'nun civarında ikamet eden uluslar. Benedict Anderson'ın hayali ulus cemaatlerinin mekânsal olarak kurgulanması ya da Salman Rushdie'nin "hayali anavatanlar" dediği diaspora ve sürgünlük deneyimleri olarak bu satırları değerlendirebiliriz. Buradaki esas kaygı da Gurnah'ın eserlerinde dikkat çekilen Hint-Arap coğrafyasıdır, yani Hint Okyanusu'nun tarihyazımıdır.

Gurnah'ın romanlarını bu geçmişe bir ağıt olarak da okumak gayet mümkün. *Sessizliğe Hayranlık* (Gurnah, 2018) romanında anlatıcının kendisini Karayıplılardan ayırarak "has be has Hint Okyanusu çocuğu" olarak tanıtmalarını da şüphesiz bu idealin gerçekleşmesi yönünde okumak gerekir.

Gurnah Zanzibar Devrimi'ne eleştiriler getirir, zira devrimin sonuçlarının kanlı oluşundan ve farklılıklara tahammülsüzlüğünden yakınıdır.

Bağımsızlaşma politikaları böyle sadakat sorunlarını maruz göremezdi, herkesin ülkesine ve kıtasına bağlı kalması gerekiyordu. Devrimden sonra politikalar vahşi ve cezalandırıcı bir hal aldı, çoğu insan canını ve geleceğini kurtarmak için kaçmak zorunda kaldı. (Gurnah, 2021, s. 205).

Anlatıcı yeni siyah yönetimin okyanus ötesi bağlantıları kestiğini iddia eder. Gurnah'ın romanları da bu bağlantıyı esas alarak yeni bir kimlik ve coğrafya inşasıdır. Bu coğrafya da her ne kadar çok kimlikli olsa da siyahların çoğu zaman öteki olduğu bir diyardır. Gurnah'ta bu bir stratejik duruş olarak vardır. Doğu Afrika'yı kozmopolit bir saha olarak

yansıtırken siyahların rolüne yer vermez bilakis siyahlar Naipaul'da ve Conrad'da gösterildiği gibi bir dehşet/korku imgesi olarak yansır.

Bu noktada şüphesiz Afrika edebiyatının ana sorunsallarından ayrılır, yüzyıllardır aşağılanan siyah coğrafyasının sömürge öncesi tarihini yeniden gün yüzüne çıkaran siyah yazarlardan çok farklı bir yerde durur Gurnah.

Gurnah'ın sömürgecilik karşıtlığı çok net olsa da, siyahların geçmişi, inanç ve ritüelleri söz konusu olunca “uygarlık misyonunun” tam bir uygulayıcısıdır. Doğu Afrika, ona göre, Hintlilerin ve Arapların getirdiği medeniyetin bir veçhesidir. Şüphesiz Arapların Afrika'daki varlığına getirilen bu sorunlu bakış açısı, Aye Kwei Armah ve Yambo Ouologuem başta olmak üzere pek çok Afrikalı yazar tarafından en başından eleştiri konusu olmuştur. Bu arada Zanzibar'ın 1890'lara kadar Arap Köle Ticaretinin merkezlerinden olduğunu unutmamamız gerekir.

Cennet romanı onun bu tarz ikili stratejilerini, medeniyetçi bakışını vermesi açısından önemli bir örneklik teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında Gurnah'ın Conrad'la bir akrabalığı vardır.

Her ne kadar *Cennet* romanının *Karanlığın Yüreği*'ne karşı yazıldığı çoğu eleştirmen tarafından iddia edilse de yakın okumada romanın hem Conrad'ın karşısında hem yanında olduğunu, hatta ürettiği spesifik dille onu desteklediğini bile söyleyebilirim.

Zanzibarlı olmak sömürge döneminde bir itibardı aynı zamanda, siyahlar primitif olarak görülürken Müslümanlar özellikle Zanzibar-Mombasa hattında çok daha saygın bir statüye sahipti. *Karanlığın Yüreği*ndeki şu pasaj bu dediğimi doğrulayacak niteliktedir:

Bir keresinde düğmeleri açık olan üniformasıyla bir beyaz adam silahlı Zanzibarlılardan oluşan birliğiyle yol kenarında kamp kurmuştu.

Siyahları “tarihöncesi” gören Marlow burada Zanzibarlıları silahlandırarak kadar güvenli ve sadık bulur.

Cennet romanında Gurnah'ın Conrad'ın dilini yeniden ürettiğini, karşı çıkarken bile ona paye verdiğini rahatlıkla söyleyebilirim. Gurnah'ın

bazı romanlarında bir yandan sömürgeciliğe şiddetle karşı çıkarken öte yandan medeniyetçiliğinde taviz vermeyen bir tavır söz konusu. Şüphesiz bunda İslam'ın ve Conrad'ın etkisi azımsanamaz.

Roman tıpkı *Karanlığın Yüreği* ve *Nehir Dönemeci*'ndeki gibi, Afrika'nın içlerine doğru bir kervan yolculuğunu anlatır. Romanda Alman sömürgeciliğe anlatıcının tepkisi şöyle:

[Tüccarlar] Nereye gittilerse Avrupalıların kendilerinden önce oraya vardıklarını görmüşlerdi, Avrupalılar, halka tek emelleri onları köleleştirmek olan düşmanlarından kurtarmak olduğunu söyleyen asker ve yetkililerini yerleştirmişlerdi (Gurnah, 1994, s. 72).

Arap-Hint tüccarlarının Avrupalıların zulüm ve kabalıkları karşısında şaşkınlıklarını dile getiren anlatıcı, Avrupalıların hiçbir şey ödemedi nasıl en güzel toprakları işgal edip halkı da vergiye bağladığını, suç işleyenler için hapishane kurup onları sopa dayacağına mahkûm ettiklerini ya da astıklarını söyler. Anlatıcının "hapishane, kilise ve market" kurmakla özetlediği sömürge sistemi halkı bu yolla denetim altına almayı başarmaktadır.

Avrupalıların halk arasında çok yüceltildiğini haber eder anlatıcı. Şu örnek insanların yabancılara bakışını özetler mahiyettedir. Tüccarın birisi etrafında ona kahkaha atan yüzlere, "Gözlerimle gördüm. Allah beni kör etsin eğer yalan söylüyorsam," diyerek, ölü bir adam ve yanında başka bir Avrupalı yerde uzandığını, Avrupalının ağzına nefesini üflemesiyle ölü adamın irkildiğini ve uyandığını iddia eder. Diğer tüccarın tepkisi ise "eğer can veriyorsa bu tanrı olmalıdır," biçimindedir.

Gurnah bu örneklerle aslında Avrupalıların aynı zamanda yarattıkları dehşet iklimiyle halkı nasıl büyülediklerini de göstermek ister.

Hikâyenin ana karakteri Yusuf, babası tarafından Aziz Amca adında bir köle tacirine borcu karşılığında satılır. Pek çok açıdan Kur'an'daki Yusuf kıssasını hatırlatır, hatta kıssanın modern bir tarzda yeniden yazılması olarak okunabilir roman. Baş döndüren güzelliğiyle kadınları cezbetmesi, bir keresinde gömleğinin bir kadın tarafından yırtılması gibi benzerlikler bu kanıyı destekler.

Emad Mirmotahari, *Islam in the Eastern African Novel* (Doğu Afrika Romanında İslam) romanın Conrad'a karşı yazıldığını iddia eder. Roman hakkında şu tespitlerde bulunur Mirmotahari:

Cennet kutsal kitabı toplumsal-tarihsel bir belgeye dönüştürür. Özellikle iki Kur'an unsuru saptayarak Kur'an'ı İngiliz diline taşır. Bahçe motifi ve Yusuf'un Mısır'daki esaret öyküsü, Doğu Afrika'nın kendine has tarihini üreten romanın anlatı çatısını oluşturur ve esas amacına hizmet eder (Mirmotahari, 31).

Mirmotahari, Kur'an'dan aparılan her iki unsurun romanın eşzamanlı olarak İslam'ın Doğu Afrika kültürel sahasını kanıtladığını ve orada kendi sömürge miraslarını belirtmek için istihdam edildiğini söyler.

Benim göstermek istediğim aslında Gurnah'ın köleliğe getirdiği eleştirinin yanı sıra yerli siyahlara karşı takındığı tavırda Conrad gramerini nasıl ürettiğidir. Birkaç örnek vererek bu ikili yapının nasıl ortaya çıktığını anlayabiliriz.

Daha en başında romanın başkarakteri Yusuf'un babası onu animist siyahlarla ilgili olarak uyarır: "Etrafımız vahşilerle dolu" dedi, "Ağaçlarda ve taşlarda yaşayan ruhlara ve şeytanlara tapan Washenzilerin Tanrı inancı yoktur" (Gurnah, 1994, s. 6).

Yusuf'un babası oğlunun Hintlilerle oynamasını ister. Müslüman Arapların animistler için kullandığı tabir *Washenzi* "ilkel, medeni olmayan" anlamını taşır. Siyahların "vahşiler" olarak romanda yer bulmasını ideolojik bir yaklaşım olarak okuyabiliriz. Sıkça tekrarlanan bir replik gibi siyahların ötekileştirilmesinin bugüne kadar çok fazla tartışılmaması da ayrı bir tartışma konusudur.

Romanda Afrika'nın animist kültürü İslam yoluyla yerilir, yok sayılır, buna mukabil siyahlar romanda bu tarz "vahşi" olarak anılırlar. Gurnah'ı, Conrad'a yakınlaştıran da siyahlara bir türlü insanlık payesi vermemesidir.

Romanın kişilerinden Mohammed Abdalla yanındakilere yerli Masai-leri anlatırken şunları söyler:

Vahşilerin ülkesindeyiz. Senin gibi ürkek bir çamurdan çıkmadılar. Her şeyini, hatta eğer elbiselerini kendine iyice sarmazsan erkekliğini bile çalar. Haya, haya! Bizi bekliyorlar! (s. 59).

Yanındaki hizmetli ise, tıpkı Marlowe gibi hızını alamaz ve “vahşi” diye andığı siyahları şu ifadelerle tahkir eder:

Tanrının bunlar gibi yaratıkları yarattığını düşünsene! Günahtan doğmuş bir şey gibi görünüyorlar (Gurnah, 1994, s. 59).

Devamında, nasıl bu kadar kızıl tenli olabiliyorlar, diyerek buna gerekçe olarak da, “Herhalde içtikleri kandandır,” (Gurnah, 1994, s. 59) der adam. Masailerin bu tarz ötekileştirici, vahşi ve hatta ırkçı temsillerini roman boyunca görürüz.

Bekçilerden biri ise medenilerle “vahşileri” şöyle ayırıştırır: “Vahşi, binlerce aslan penisi yese bile, medeni adam her zaman onu alt eder” (Gurnah, 1994, s. 60).

Bu örneklerde gördüğümüz üzere, Gurnah'ın yerli siyahlara karşı acımasız bir sömürgeci biçimindeki yaklaşımı şüphesiz onu postkolonyal edebiyattan ayırarak sömürgeci zihniyetin zaman zaman nüksettiği bir yazar kılar.

Bu konuda Mirmotahari de Müslümanların ürettiği sömürgeci söyleme dikkat çeker: “Müslümanların, Müslüman olmayanlara karşı ürettiği sömürgeci söylem sadece korku ve küçümseme içermiyor. Avrupalıların Afrikalılara karşı takındıkları sömürgeci tavırlar gibi, aynı zamanda nesnesini çocuklaştırır ve egzotik kılar,” der (Mirmotahari, s. 37).

Bu roman bize sömürgeciliğin ne kadar etkin biçimde postkolonyal bireyleri bile dönüştürdüğünü, sömürgeci gramerlerin ve ırkçı/ötekileştirici Afrika söyleminin bugün bile gün yüzüne çıkabildiğini göstermesi açısından düşündürücüdür.

Afro-İslam ve Cheikh Hamidou Kane

Afrika edebiyatının en önemli romancılarından Malili Yambo Ouologuem, siyah adam için şiddete mahkûm olmak, yerel bir kabilenin bakış açısından değil, kendisini daha bilinçli, geniş bir dünya perspektiften görmekle eşdeğerdir, der.

Bound to Violence (Şiddete Mahkûm) romanının yazarı Ouologuem, şiddetle yüzleşmenin siyahların bilincinin oluşumunda çok keskin bir farklılık oluşturduğunu söyler: “Şiddete mahkumuz ancak iyice düşünmeli ve nasıl barış içinde yaşayan insanlar olacağımızı görmemiz gerekir. Köklerini arayanlar, kendilerini dış düşmana, yani beyaza göre tanımlamamalı, çünkü düşman siyah da olabilir”.

Senegalli Cheikh Hamidou Kane de çağdaşı gibi düşünmektedir. Her ne kadar her ikisi de *Negritude* (Siyahi Bilinç) hareketinin romantik atmosferi içerisinde yer alsalar da Afrikalılığı çok gerçekçi biçimlerde yansıtırlar.

Hamidou Kane'nin *Ambiguous Adventure* (Muğlak Macera) romanı, Chinua Achebe'nin *Parçalanma* romanıyla birlikte Afrika edebiyatının kanonik eserleri arasında yer alır. *Muğlak Macera*, uluslararası camiada Afrika edebiyatının en çok dikkat çeken romanlarından biridir. *Muğlak Macera*, Batı medeniyeti karşısında Afrikalı Müslüman entelektüelin bocalayışının resmîdir. Fransa'da felsefe eğitimi alan Kane, Batı'yla yüzleşmenin Afrikalıyı nasıl zorunlu bir açmaza sürüklediğini ve geri dönüşün imkansızlığını çok iyi yansıtır.

Senegal, Afrika edebiyatının mümbit topraklarından. *Muğlak Macera*, Afrika gerçekliğinin yanı sıra Afrikalı entelektüellerin düşünce dünyasını da birçok yönden örneklemektedir. Romanın en önemli yönü İslam'ı bir Afrika dinî olarak, Afrika'da bir yaşantı biçimi olarak ortaya koymasıdır. Roman bağlamında Senegal'i düşündüğümüzde, Afrika'nın İslamlaşmasından ziyade İslam'ın Afrikalılılaşmasından söz etmek gerekir. Kane bu bağlamda İslam'ı yabancı bir kültür olarak değil, içselleştirilmiş bir *Afro-İslam* örneği de sunmaktadır.

Afrika gerçekliğini Batı ile İslam ya da Batı ile Afrika arasında konumlandırılan *Muğlak Macera*'da, postkolonyal romanların çoğunda gördüğümüz Afrika'daki dinî faaliyetlere gösterilen tepkinin aksine İslam, Afrika kültürel kimliği olarak savunulmaktadır.

Roman, medrEsede eğitim gören Samba Diallo'nun daha sonra Fransız okuluna kaydolması ve Fransa'ya eğitim için gidişini konu alır. Samba'nın Fransız okuluna girer girmez içine düştüğü düşünsel açmazlar, muğlaklıklar romanın sonuna kadar devam eder. MedrEsedeki hocasını bir ideal olarak gören Samba, sembolik olarak hocasıyla Batı'nın felsefi duruşu arasında ikilemde kalır hep. Dinî duyarlılık zamanla yerini etik bir duruşa bırakacaktır.

Roman, Afrika ve Paris'te geçiyor. Bir filozof olarak Kane, okuru kıskırtıcı biçimlerde Batı ideolojisinin yarattığı ikilemler üzerine düşündürür. Anlatıcı ne Afrika'yı ya da İslam'ı romantikleştirir ne de Batı'yı şeytanlaştırır.

Muğlak Macera birçok yönden, Chinua Achebe'nin *Tanrı Oku* romanıyla aynı temayı işler, özellikle de yabancılar ile uzlaşma açısından bakıldığında Samba Diallo'nun babasının uyarıları, Rahip Ezeulu'nun oğlunu misyoner okuluna göndermesiyle ilgili endişeleriyle aynıdır.

Achebe, *Tanrının Oku* romanında din adamı Ezeulu'nun oğlu Oduche'ye nasihatinde, oğullarından birini kiliseye gönderirken Batı dininin, dahası metaforik olarak dilinin işlevselliğini, belki de daha açık ifadeyle evrenselliğini bir öngörü olarak anlatır:

Seni bu insanlar içinde beni temsil edesin diye gönderiyorum, güvende olmak için, bu yeni dinin boy vermesi halinde. Ya zamana ayak uydurursun ya da geride kalırsın. İçimde bir his var, kim beyaz adamla yüzleşmezse, basiretsizliğine yanacaktır.

Ezeulu, oğlunun beyazlar arasında halkın gözü olmasını istedi. Aynı kaygı Samba Diallo'nun babasının tavsiyesinde de ortaya çıkar. Samba'dan toplum için "dışarısını gözeten" birisi olmasını isteyecektir babası.

Roman, Afrikalı özelliğın kurulmasında eğitimin rolüne dikkat çekiyor. MedrEsede eğitim gören Samba Diallo, kendisini her zaman tereddüt içinde bulur. İslam terbiyesi ve modernite etiğı çatışır içinde. Belirsizlik her zaman ikisinin arasında ortaya çıkar. Ve bu, Samba Diallo felsefe alanında bir okumak için Fransa'da iken Pierre'e hayatı "başkalaşım" olarak açıkladığında böyle melez bir kimlik yaratır.

"Bazen başkalaşım bitmez bile. Kendimizi melezleştirdik," der Samba. Samba eski/yeni, geçmiş/bugün, batı/doğı, din/bilim kavramlarıyla uğraşmak zorunda kalan insanın karmaşıklığını sembolize eder.

Bütün bu ikilemler, Samba'nın zihnini kuşatmaktadır. Çünkü, Batı eğitimine ne kadar çok dâhil olursa, köklerinden, değerlerinden, geleneklerinden o kadar çok ayrılır.

Batı eğitimi, kendisi ile Tanrı arasındaki belirsizliğı derinleştirir. Romanın sonunda Diallobé'ye geri döndüğünde, artık inanç ve dinî pratiklerle ilgilenmez. Bu da onun trajik sonunu getirir.

Romanda bilim ve hakikat meselesi çok yerde tartışılır. Samba'nın babasının okul öğretmeniyle tartışması bu açıdan çarpıcıdır:

Kalbimin derinliklerinden, batmakta olan güneşin karşısındaki ıstırap hissini yeniden keşfetmenizi diliyorum. Bunu Batı için içtenlikle diliyorum. Güneş battığında, hiçbir bilimsel kesinlik bizi ona hayıflanmaktan alıkoymamalıdır, hiçbir mantıkî kanıt bizi güneşin yeniden doğmasını istemekten alıkoymamalıdır (Kane, s. 70).

"Biliminiz kanıtın zaferidir," diyerek daha derin bir hakikat algısını önerir aslında. Bir yanıla bilimin dış gerçekliğı kapsadığını ve insanı hapsettiğı görüşünü de savunur.

Roman sömürgecilerle yüzleşmeyi "Diallobé, bir gün erken saatlerde büyük bir gürültüyle uyanan tek ülke değildi. Tüm kara kıta bir haykırış anı yaşadı," (Kane, s. 43) diye anlatır. Anlatıcı, "Garbın şafağı" olarak anar bu korkunç yüzleşme ânını.

Bu karşılaşmayı Kane şöyle tasvir eder: "Tarihi olmayanlar dünyayı omuzlarında taşıyanlarla karşılaşılıyorlardı." Afrikalıların direniş

kalkışmalarının çok sebebi vardı. Batı'nın işgal şokunu atlatmaları kolay değildi. "Geçmiş olmayan, dolayısıyla hafızası olmayan insanlardı. Kıyılarına inen adamlar beyaz ve çılgındı," der anlatıcı.

Uzlaşmaktan başka çare yoktur Diallobé halkı için. Kavga edenler ve teslim olanlar, uzlaşmaya varanlar ve inatçı olanlar- hepsi kendilerini, gün geldiğinde, nüfus sayımına göre kontrol edilmiş, bölünmüş, sınıflandırılmış, etiketlenmiş, askere alınmış, idare edilmiş bulurlar.

Hamidou Kane aslında modernitenin bütün toplumun kılcal damarlarını nasıl kuşattığını gösterir bize.

Partha Chatterjee, *Nation and Its Fragments* (Ulus ve Parçaları) adlı çalışmasında sömürgeci iktidar yapılarını "sömürgeci fark yönetimi" *rule of colonial difference* olarak kavramsallaştırır. Chatterjee sömürge yönetimlerinde yasanın düzenlenmesi ve bürokrasinin rasyonelleşmesinin yanı sıra iktidarın aynı zamanda doğal çevrenin arkeolojik, tarihsel, arkeolojik, tarihî ve coğrafi, jeolojik, botanik, zoolojik ve meteorolojik özelliklerini bilimsel olarak incelemek ve halkın ekonomik, dilsel, demografik ve epidemiyolojik özelliklerini sınıflandırmak ve sıralamak için uzmanlaşmış teknik hizmetlerin tüm tertibatını da rasyonelleştirdiğini söyler.

"Hakikat tarihin sonunda ortaya çıkar," der Samba romanın bir yerinde. Bu sözle Kane tarihi toplumdan soyutlamaz. *Muğlak Macera*, mistik bir gerçekliğe ya da muğlaklığa kapı aralarken Afrika tarihinin, geçmişinin önemine dikkat çeker.

Pan-Afrikanist düşüncenin en önemli isimlerinden ve Gana eski devlet başkanı, entelektüel Kwame Nkrumah'nın tarih konusundaki şu çarpıcı görüşüyle yazıyı sonlandırayım:

"Tarihimiz, Avrupa maceralarının hikâyesi olarak değil, toplumumuzun tarihi olarak yazılmalıdır," der Nkrumah.

Mücadeleci ve Aktivist İslam

Güney Afrikalı şair, romancı, aktivist Tatamkhulu Afrika, Afrika edebiyatının en ilginç karakterlerindedir. Çok renkli ve mücadeleci bir hayatının yanı sıra yazdığı eserlerle de adından söz ettirmiş önemli bir isimdir. Hayatı boyunca pek çok isim değiştirmiş ender yazarlardandır.

Tatamkhulu Afrika'dan önce Banoobhai'nin şiirlerindeki aktivist ruha da değinmek lâzım. Banoobhai'nin tamamıyla deneyimlerden süzülen şiirleri bu konuda öncü niteliğini taşır. Güney Afrika'daki Müslüman Malayların köle olarak geliş trajedisini bir dağa söyleten şiirini burada anmak gerekir. 1998 yılında yayımlanan şiirin başlığı da "Cape Bölgesine İlk köle Getirildiğinde."

Cape dolaylarına ilk köle getirildiğinde
kocaman dağa baktı
o dağ ki bizi sonsuz güzelliğe bağlayan
yüzlerce yıl sonrasında, dahi doğrulandı

ben bu dağın yüksekliği kadar özgürüm
bu dağ benden daha çok zincirlenmiş
bir gün en tepesine çıkacağım
ve şafak sökmeden ezan okuyacağım

sesim denizler aşırı gidecek
bir yerlerdeki sevdiceklerime
bir daha göremeyeceğim
ve onlar bilecekler ki ben

ve içimde taşıdığım hazinelerim
güvendedir ve her daim güvende olacaklar
güzel olduğu sürece
ve bu dağ hep kalacak

Banoobhai'nin izini daha protest biçimde sürdüren Tatamkhulu'nun babası Mısır Araplarından Muhammed Fuad Nazif'tir, annesi ise Türk'tür. Daha bebekten Güney Afrika'ya taşınan anne ve baba, 1920'lerdeki pandemi salgınından dolayı hayatlarını kaybeder. Tatamkhulu, önce Metodist bir İngiliz ailesine evlatlık olarak verilir. Askerî okulda okuyan Tatamkhulu, İkinci Dünya Savaşı sırasında Güney Afrika Ordusu'na katılır ve Mısır'a gider. Naziler tarafından yakalanan şair esir düşer, Almanya ve İtalya'da üç yıl kampta kalır. İlk ismi John Charlton'tur, savaş sonrasında bugünkü Namibya'da Afrikaans bir ailenin yanında kalır, bu kez adı Jozua Joubert olacaktır. Ancak 1964 yılında Müslüman olduktan sonra yeniden ismini değiştirecek ve İsmail Joubert adını alacaktır.

1960'lı yıllarda Güney Afrika'da Müslüman olmak, özgürlükçü ve aktivist olmakla eşdeğerti. İmam Harun'un şahsında simgeleşen Apartheid karşıtlığı da bunun en önemli göstergesidir. Tatamkhulu, Arap ve Türk kökenli olmasından dolayı Apartheid rejimi onu beyaz sınıfın içine dâhil ediyordu. Ancak kendisi, rejim karşıtlığından dolayı "beyaz" olmayı reddeden onurlu bir duruşa sahipti.

Cape Town'da 1960'lara kadar Malay kökenlilerin ve melezlerin yaşadığı District Six semtinin yıkılmasına karşı yoksullara ve ezilenlere yardım için Al Jihaad adında bir örgüt kurar. 1960'larda Apartheid rejimi bölgeyi "sadece beyaz" olarak nitelemiştir ve akabinde orada yaşayan on binlerce kişi zorla başka yerlere sürülür, on yıllık bir sürede semtin neredeyse bütün kültürel ve tarihsel dokusu yok edilir.

Tatamkhulu çok geçmeden Afrika Ulusal Kongresi (ANC) silahlı kanadı olan uMkhonto we Sizwe (Halkın Mızrağı) ile temasa geçer. Ölene kadar taşıdığı ve Xhosa dilinde "Afrika'nın yaşlı bilgisi" anlamına gelen "Tatamkhulu Afrika" ismini de orada alır.

Broken Earth adlı ilk romanını on yedi yaşında yazan Tatamkhulu, elli yıl aradan sonra 1990'larda tekrar edebiyata döner ve on yıl içinde üç roman ve yedi şiir kitabı yayımlar. Tatamkhulu, Nazi kampında ikinci romanını yazar ancak savaşın sonlarına doğru yer değiştirmede fark

edilen roman Naziler tarafından parça parça edilir. İlk romanı da basan yayınevi de Nazilerce bombalanmıştı zaten. Bu talihsizlikler Tatamkhulu'nun yazma şevkini yeterince kırmıştı.

1991 ve 1992 yıllarında *Nine Lives* (Dokuz Canlı) ve *Dark Rider* (Yağız Atlı) adlı peş peşe iki şiir kitabı yayımlayan Tatamkhulu'nun kendi hayatından devşirdiği *The Innocents* (Masumlar) romanı da 1994 yılında yayımlanır. Apartheid rejimini resmettiği “Morluklar” şirinden şu dizeler, şairin yaşadığı gerginliği vermesi açısından anlamlı:

Beni bombayla yakaladıkları zamanı mı anlatmamı istersin?
 Ah! Dün gibi hatırlıyorum—
 Bazı şeyler daha iyiydi ötekilerden, kuşkusuz...
 Sözelimi, Maitland Polis Karakolu'nda beni ilk suçladıklarında
 Gözlüklerim yanımda değildi ve ne okuyabiliyor ne de yazabiliyordum,
 Halkı zulme gark olurken orada olmaması gereken
 Yaşlı Çavuş Dolf,
 Kendi gözlüklerini bana verdi, yüzünü benden öteye çevirerek,
 Bu yüzden yaptığında bir şefkat, belki de utanma, görmedim.
 Sonra düşündüm: Aman Allahım! Bunlar benim babamın eskiden kalma yuvarlak çelik çerçeveli gözlükleri olabilirdi!
 Ancak beni yakalayıp, “Hadi koş piç kurusu, koş ki bir köpek gibi vurayım seni!” diyen adama aitti.

Tatamkhulu, “Gasp” adlı şiirinde şiddetin birey üzerindeki korkunç yüzünü gösterir:

Elleri omzumda,
 yere yapıştırırken beni,
 patlayan bir balon gibi
 nefesimden hava saçıyor:
 Dizlerimden tenimin soyulduğunu
 hissediyorum.
 Ötekiler leoparlar gibi kızgın ve yırtıcı elleriyle
 fırlıyorlar elimi kolumu bağlayarak.

Bıçağı ışıldıyor, parlak
 şehrin ötesindeki
 güzel yıldızlar kadar
 aptalca benim burada nahoş yere serilmem.

Şiddetin vahşi yüzünü gösteren bu dizeler, polis devletin bireyler üzerindeki tahakkümünün sınırsız gücünü de gösteriyor. Tatamkhulu'nun baskıcı devlet sistemiyle yüzleşmesini yansıtan şiirler, kuşkusuz Güney Afrikalı diğer şairlerin etkisindedir. Özellikle Dennis Brutus ve Breyten Breytenbach gibi şairlerin oluşturduğu ırkçılık karşıtlığı, daha çok zorba devlet mekanizmasının birey üzerindeki etkisini yansıtır.

Tatamkhulu, Apartheid rejimine karşı mücadelesinde “terörist” damgasıyla hapis yatmıştır. Tatamkhulu'nun bugün Güney Afrika anti-apartheid edebiyatı içerisinde çok fazla anılmamasının en önemli nedeni de neredeyse hayatının büyük bölümünü rejim karşı bir aktivist olarak geçirmesidir. 1990'lı yıllarda demokrasinin görünmeye başladığı dönemde yazması bir yüzleşmeyi gösterse de edebiyattaki gecikmişlik bir şekilde edebi kamuda görünmesini zorlaştırmıştır.

En önemli romanı da otobiyografik izler de taşıyan *Masumlar*'dır. *Masumlar* romanı Güney Afrika Müslümanlarının aktivist ruhunu taşır. Adanmış, mümin bir bireyi temsil eden Yusuf, siyahların özgürlük mücadelesinde onların yanında yer alabilmek, askerî kanata kabul edilmek için çaba sarf eder. Masumların katledilmesine karşı savaşan Yusuf dindardır. Dininin gereği gibi mücadele etmek zorundadır.

Roman, Yusuf'un eşinden boşanmasıyla başlar. Eşi, siyahları “kafir” ve “değersiz” olarak gördüğü için onu anlayamaz. Eşine, üç kez “boş ol” dedikten sonra evi terk eder.

“Ancak nereye gidiyorsun? Ne yapacaksın?”

“Ben kendilerine ait olanı almaları için onlarla savaşmaya gidiyorum.”

“Ancak onlar kafirler! Kafirlerle ne işimiz olur?”

“Fakat insandırlar,” dedi gitmek için ayağa kalktığı anda, “belki de bana sevgiyi verirler.”

Mailie ve Himma ile birlikte Cape Town'da zengin beyazların işlettiği mekânlara sabotaj düzenleyerek kendilerini kanıtlamak zorundaydılar. Askerî kanadın lideri Maponya, onlara bir fırsat verir. Yeğeni Thandi onları sürekli gazetler ve amcasına rapor eder yaptıklarını.

Thandi Yusuf'a yakınlaşmak ister ancak Yusuf dindar olduğunu her defasında hatırlatarak mesafeyi korur. Yusuf sürekli nefsiyle çatışır, sahte plakayla suç işlemenin günah mı değil mi olduğunu içinde tartar hep.

Korku, iç çatışma ve gerilim içinde dört arkadaş aynı zamanda birlikte giriştikleri bombalama eylemlerinde içlerindeki yakalanma korkusunu örtmeye çalışır hep. Thandi'nin askerî birliğe alınmaları için kendisine yardım edeceğini söylemesi üzerine, Yusuf çok sert tepki verir: "Ben bir Müslümanım ve inancım kadının yerinin evi olduğunu söyler, kendi grubuma bir kadını almam, sen ya da Maponya'nın ne dediğinin bir önemi yok!"

Yusuf bu tarz tepkilerini kendi içinde de yaşar; bir yandan inancı diğer yandan mücadelenin gerektirdikleri.

Masumlar, bir özgürlük savaşçısının korku, kahramanlık ve ihanet duyguları etrafında yaşadığı gerilim atmosferini yansıtır. Tatamkhulu da Afrika, özgün ve renkli kişiliğiyle Güney Afrika'da Nelson Mandela'nın çizdiği yolda mücadele eden bir savaşçı ve kalem işçisidir.

Modernite ve İslam

Rayda Jacobs, Güney Afrika Anti-Apartheid edebiyatının önemli romancılarından. Post-Apartheid edebiyatının en önemli getirisi, o güne kadar bastırılan kimliklerin yeniden gün yüzüne çıkması ve kaybolan geçmişlerin yeniden onarılma çabası olsa gerek.

Jacobs'ın 2003 yılında yayımladığı romanı *Confessions Of a Gambler* (Bir Kumarbazın İtirafı), çok açıdan dikkat çekici. Roman, Cape Town'da yaşayan Müslüman toplumun yaşadığı çelişkileri, açmazları ve kimlik

çatışmalarının yanı sıra maskülen ve homofobik yaklaşımları Müslüman bir kadının gözünden aktarır.

Roman başlığından itibaren hikâyenin inandırıcılığını ve doğruluğunu ana karakterin itiraflarıyla pekiştirir. Hikâyenin anlatıcısı ve ana karakteri, Müslüman bir kadın olarak tanıtılan Abeeda. Kendi iç alemi ve arzularının oluşturduğu bir dünyanın yanı sıra toplumda yaşamak zorunda olduğu başka bir dünya daha var. Kısacası, Abeeda'nın iki farklı hatta zıt hayatı vardır. Hem kumarbaz hem de mümin kimliklerini aynı anda yaşayabilen ender kadın karakterlerindedir.

Bir Kumarbazın İtirafları romanı, 2007 yılında sinemaya uyarlandı. Aynı zamanda film-yapımcısı olan Jacobs filmdeki kumarbaz kadın karakterine can vermişti.

Bir Kumarbazın İtirafları şu itiraflarla başlar:

İtiraf etmem gereken ilk şey şudur: Müslüman bir kadını. Kırk dokuz yaşındayım.

İki eşarp takıyorum. Oğullarımı Tanrının kelamıyla büyüttüm. Yolda beni görseniz, dönüp bakmazsınız bile. Gideceği yeri olmayan o çarşafli kadınlardan biriyim işte.

İtiraf etmem gereken ikinci şey de riski sevdiğimdir.

Çocuklarını İslami edebe göre yetiştiren Abeeda, bundan memnundur, zira dört oğlu her zaman yanındadır. Çocuklarını babasız büyütür, ancak “Kur’ansız büyütmediğini söyler.”

“Ben büyük günahın ve sırların kadınıyım. Sırların bazıları benimle mezara gidecek,” der Abeeda. Arkadaşı Garaatie ile kumarhaneye sıkça giden Abeeda, zamanla bunu vazgeçilmez bir tutku haline getirir. İki inanan kadın defalarca pişmanlık duysalar da kumarın cazibesinden uzaklaşamazlar. Hatta bir keresinde Garaatie ağlayarak, yeminler ederek, kendisini bundan sonra Allah’a adayacağını söyler ancak ertesi gün ilk işi Abeeda’yla kumara gitmek olur.

Ramazan ayında kumar oynamaz Abeeda, bundan dolayı da üzülür.

“Hüzünlüsün?” diye sordu.

“Yok. Belki bugün gelmemeliydik.”

“Neden ki? Kazandın işte. Her neyse, Ramazan kapıda, iki aya oruçlu olacağız. Bir daha buraya gelmeyeceğim.”

Bir başka kumar sahnesini yansıtan aşağıdaki satırlar da dinî alışkanlıkların günah işlerken bile nüksetmesini iyi yansıtır. Öyle ki, Abeeda kumar masasında bile her şeye “bismillah” diyerek başlama alışkanlığını yeniler:

“Bismillah” dedim tuşa basarken.

“Haah! Kumara başlarken bismillah deme.”

Abeeda oğullarından Reza’nın eşcinsel olduğunu öğrenince şok geçirir. Abeeda bu gerçekle yüzleşmek zorundadır. Aradan biraz zaman geçtikten sonra Reza’nın aids olduğunu da öğrenir. Reza ile annesi arasında geçen şu konuşma çarpıcıdır:

“Hasta olduğumu başkasından duymanı istemedim. Konuşmanın zamanı geldi diye düşündüm. Üzgünüm, daha önce sana hiç bahsetmedim, gerçekten üzgünüm eğer seni utandırdıysam.”

“Beni asla utandırmadın. Bunu asla aklıma getirme.”

Gülümsedi. “Bunu bir türlü konuşmadım. Ne hissettiğimi söyleyebilir miyim?”

“Anlat.” Hıçkırıklara boğulacağım korkusuyla fazla bir şey söylemeye cesaret edemedim.

Gözlerini kapadı, bir süre sonra konuşmaya başladı. “Tanrının beni sevdiğini biliyorum.”

“Elbette ki Tanrı seni seviyor. İyi birisin.”

“Yaptığının yanlış olduğunu da biliyorum. Daha küçükken kardeşlerim gibi olmadığımı da biliyordum.”

Bu konuşma annesinin içini acıtır. Reza kendisiyle çok mücadele ettiğini, ancak başa çıkamadığını söyler annesine. Tanrıya yalvarmalarının, dualarının, secdeye kapanmalarının fayda etmediğini söyleyen Reza, “Hislerim asla değişmedi. Tanrı bana bunları verdi, anne. Bu hislerle doğdum,” der sonra.

Oğluna tek çarenin dua etmek olduğunu söyleyen Abeeda şu cevabı alır: “Ölmek için mi yoksa yaşamak için mi?” Oğlu daha sonra aidsten ölür. Bu trajik ölümden kaçışı kumar oynamakta bulur Abeeda. Bir yanıla riski seven yönünü de saklamayı başaran Abeeda, kız kardeşinin nişanlısı İmran ile de bir ilişkisi vardır ki daha sonra evlenecektir kendisiyle.

Gerçeklerden kaçan anne her zaman soluğu kumarhanede bulur. Kendisiyle yüzleşmekten kaçınması, kaybettiğini kazanma tutkusu, hatta kazandığı halde sürekli daha fazlasını kazanma hırsından kurtulamaz. Her defasında kumarın “büyük günah” olduğunu hatırlar ancak bir türlü vazgeçemez.

Abeeda bir gün Abdul adında kendisini dine adanmış birinin sohbetini dinler. Şeytan ve benlik üzerine konuşan Abdul şunları söyler:

Nefisle cihat. Açık düşman olan şeytana karşı mücadele. Şeytan bizi doğrudan saptıracağına söz vermişti. Ego da zaten buradan çıkıyor. İki efendiye birden köle olamazsınız. Ego sürekli daha fazlasını ister. Zevk, güç, seks, para. Ancak daha daha fazlası kimseyi mutlu kılmaz. Yalnızlığa yol açar, kaybetme korkusu sarar seni.

Eşini, çocuğunu ya da acı bir deneyime saplandığında bunlar sana yardımcı edemez.

Konuşmasında “günah” ve “ceza” sözcüklerinin vurgulanmaması, Abeeda'nın dikkatinden kaçmaz. Günde beş vakit başı secdeye değmesine rağmen Tanrı hakkında hiçbir şey bilmediğini fark eder. Romanda “günah işlemek”, bir kaçış teması olarak belirse de Abeeda'nın dinî vecibelerine de bir helal getirmiyor ancak günahın yarattığı vicdani bir tarafın da hatırlatıcı olarak var olduğunu söyleyebiliriz.

Jacobs, *Bir Kumarbazın İtirafı* romanında, “günah” temasının inanan bir kadının zihninde yarattığı çelişkilerin ve toplumsal normların baskıcı yönlerinin yanında bireysel olarak getirdiği yükü de yansıtır. Roman, bir günah ve kefare hikayesidir.

Bir Kumarbazın İtirafı aynı zamanda moral değerleri çökmüş, parçalanmış, dağılmış bir Müslüman toplumun resmîni yansıtır. Sembolik

anıştırmaların, ritüellerin sıkıştırdığı toplumun aslında bir yozlaşma ya da çöküş sendromu da yaşadığını başta

Abeeda olmak üzere diğer karakterin şahsında gözleyebiliriz. En başında kutsal aile kavramının çözülmesi, dinî ve ahlaki değerlerin sembolik düzeyde yaşanması, bütün iç çelişkileri, nefis muhasebesinin karşılıksızlığı ya da somut ilkelere yansıyamaması, ikiliklerin belirginleştiği bir toplum üretir. Farklı kimliklerle yaşamak da şüphesiz toplumun maskülen erkini bize hatırlatır.

İslam ve Toplumsal Cinsiyet

Afrika feminist edebiyatı postkolonyal öncü yazarların kaygılarını belirleyici olarak öne sürmediği için edebiyat kamusuna geç intibak edebildi. Bu Afrikalı kadın yazarların yazmadığını göstermez ancak kadın bakış açısının belirgin olarak ortaya çıkması 1970'lere rastlamaktadır.

Her ne kadar Afrikalı öncü kuşak daha çok erkek yazarların etrafında gelişse de kadınların konu olduğu bir edebiyat damarını da göremiyoruz. Nijeryalı romancı Flora Nwapa'nın 1966 yılında yayımlanan romanı *Efuru* ile beraber başlayan feminist yazın özellikle 1970'li yıllarda kıta genelinde ortaya çıkan kadın yazarlarla edebi bir bağlam oluşturdu.

Öncü kuşak olarak Nwapa'nın yanı sıra Nuruddin Farah, Buchi Emecheta, Elechi Amadi, Ama Ata Aidoo, Bessie Head, Neval El Seddavi, Aminata Sow Fall, Nadine Gordimer 1970'lerde kadının konumu sorgulayan ürünler yazdılar.

Nwapa, *Efuru* (1966) ve *Idu* (1970) romanlarıyla kadının Afrika toplumundaki yerini vurgularken, sömürgeciliğe karşı da geçmişi yeniden kurmaya çalışır. Aslında Chinua Achebe'yle birleştikleri nokta geçmişin, kültürün yeniden inşasıdır. Bir sonraki kuşaktan Mariama Bâ, erkeklerin anlattığı hikayelerdeki anne tiplemesine tepki gösterir. Bâ bir keresinde şunları yazmıştır: "Biz kadınlar artık, erkeğin, endişeyle, Ana Afrika ile karıştırdığı Afrikalı anneye düzülen nostaljik övgüyü kabul etmiyoruz."

Nuruddin Farah'ın öncü feminist yazarlar arasına girmesi, ilk romanıyla başlar. 1970 yılında Farah'ın Hindistan'da öğrenciyken yazdığı ilk romanı *From A Crooked Rib* (Eğri Kaburga Kemiğinden), bugün feminist literatürün önemli klasikleri arasında yer alır. Hem zamanlama hem de tema açısından roman kendinden çok söz ettirdi.

Farah'ın romanını biricik kılan, erkek bir yazarın kadın dünyasını yansıtmadaki başarısıdır, ki Farah'ın romanlarında kadın bakış açısı çok etkili, hatta zaman zaman anlatının ana sesi olarak dikkat çeker. Bu yönüyle Farah dünya edebiyatında feminist bakış açısını adeta Virginia Woolf'tan el almışçasına yetkin kullanır. Bunda elbette ki yazarın yaşamış olduğu Somali toplumsal geleneklerindeki şiirsel değişlerin hâkim olması, geleneksel kadın ozanlarının olması ve hatta annesinin de onlardan birisi olması etkili olmuştur.

Eğri Kaburga Kemiğinden romanı bir Somali geleneksel değişle başlar: “Tanrı Kadını eğri bir kaburga kemiğinden yarattı ve her kim onu düzeltirmeye çalışırsa kırar.” Bu ifade romanda dinî bir referansla yenilenir. “Âdem çamurdan yaratıldı, kadın ise onun kaburga kemiğinden.” Romanın adı da zaten kadının dinî ve toplumsal konumunu net olarak anıştırır.

Ülkenin bağımsızlığından hemen önce geçen hikâye Somali toplumunda hem geleneksel hem de dinî değerlerin ürettiği kadın statüsünü sorgular. Anne ve babası vefat edince erkek kardeşiyle beraber büyükbabası tarafından büyütülen Ebla, bir gün dedesi tarafından kendisinden yaşça çok büyük olan biriyle evlendirmek istenince, çareyi kaçışta bulur.

Romanın kaçışla başlaması, kadının bireyselliğini öne çıkaran bir unsur olarak aynı zamanda geleneksel değerlerden kopma girişimi olarak algılanabilir. Ancak dinî değerlerin ve evliliğin bir iktidar aracı olduğu toplumlarda kadının hareket alanının çok sınırlı olduğu, hatta çoğu zaman yok olduğu bile söylenebilir.

İşte Ebla daha on sekiz yaşındayken dedesinin bulduğu adamla evlenmemek için göze aldığı belirsiz yolculuğunda özgürlüğün ne demek olduğunu, hayatın ne olduğunu yaşayarak öğrenecektir.

Romanda anlatıcı Ebla'nın kaçışını şöyle anlatır:

(Ebla'nın) Kaçışı özgürlük demektir. Kaçışı yeni bir hayat demektir. Kaçışı zor yaşamından ve taşradan ayrılış demektir. Kaçışı bir insanoğlunun ruh ve bedeninin kutsal kurtuluşu demektir (Farah, 2006, s. 21).

Göçebe bir ailede yaşar, mevsimlerin durumuna göre yer değiştirirler. Göçebenin ölüm ve yaşamını belirleyen mevsimlere bağımlı olmak istemez Ebla. Kız çocuğu ve erkek çocuğu ayrımını fark eden Ebla, bu ayrımcılığı kabullenmekte zorlanır. "Hatta moron bir erkek bile iki kadına bedeldir kan diyetinde," (s. 22) diye düşünür.

Kadın ve erkek görev dağılımındaki eşitsizliğe şöyle değinir anlatıcı: Erkekler hep beraber camiye gittikleri için, Cuma günü farklıydı onlar için. Kadınlar içinse daha çok iş, daha fazla yıkama, daha fazla yemek pişirme demektir.

Ebla, Belet Wene kasabasında yaşayan kuzenine gitmeye karar verir. Yol boyunca bildiği duaları okur, tek sığındığı Allah'tır zira. Kuzenin eşi hamile olduğundan, ona yardım etmeyi düşünür. Kasabada kuzeni Gheddi'nin eşine ve ev işlerine yardım eder. Orada da inekleri sağar, buzağuların bakımını üstlenir. Anlatıcı Ebla'nın tepkilerini, düşüncelerini bize sürekli aktarır.

İnekler hayvandır, buzağular hayvandır, keçiler de. "Ancak bizler de hayvanız," diye düşündü. "Dedem hayvan mı? Eğer insan yaptığıyla hayvanlığını gösterirse o zaman arkadaşlarımıza gülünç görünmeyeceğimiz bir şekilde yaptıklarımızı açıklamaya çalışarak biz sadece bu hayvanlardan daha iyi oluruz (Farah, s. 37).

Ebla'nın yaşamında inancın rolü büyüktür. Her ne zaman başı sıkışsa, derde girse, ya da tereddüde düşse imdadına dua yetişir.

Elbette ki senin yardımınla elimden geleni yapacağım. Suskunluğun onay vermediğin anlamına mı geliyor, ya Rab? Bugüne kadar bir günaha bulaşmadım; yaptıklarına karşılık olumlu yanıtlar almak için sadece kendi sezilerimi takip ediyorum (Farah, 42).

Ebla kasaba yaşamının daha rahat olduğunu fark eder, buna mukabil taşrada aşına olduğu gündelik dinî ya da geleneksel pratiklerin, alışkanlıkların işlemediğini görür. Sözelimi, Aowralla'nın serçe parmağını kaldırıp neden "Euzu billahi min el şeytani rejim" demediğini merak eder, zira o onu bebeğini hayaletlerden ya da cinden korur, diye düşünür.

Yine mesela, kulağı çınladığında uzakta bir yerde konuşulduğunu düşünmesi ya da avuç içleri kaşındığında birinin ona para getireceğini düşünmesi gibi halk kuruntularına sahiptir Ebla. Başka bir yerde de evlendiği ilk gün saçlarının örgülü olmasından rahatsızlık duyar ve saçlarını dağıtır, zira artık kadın olmuştur.

Ebla kuzeninin eşine yardım ederken yan komşu ile tanışır, dul bir kadın olan komşunun yeğeni Awill ile tanışır orada. Bir gün kuzeni onu tüberküloz hastası olan Dirir adında bir tefeci ile evlendirmek isteyince, çareyi bu defa komşuya sığınmakta bulur, orada Mogadişu'da bakanlıkta çalışan Awill ile kaçır. Mogadişu'da da Asha adında dul bir kadının evinde kalırlar, Asha ile zaman içerisinde iyi arkadaş olurlar. Evliliği durmadan içinde sorgulayan Ebla, kendi yetişme tarzından, gözlemlerinden çıkardığı sonuçlarda tartıp biçer sürekli.

Bugüne kadar karşılaştığı bütün evli çiftlerde köleleştirme vardı. Kadın bir köleydi. Yine de indirgendiği şeyi arzuluyordu, onu durdurmak için parmağını bile kaldırmıyordu (Farah, s. 849).

Madem bir şey yapamıyordu, o zaman bu "evde kalmışlık" statüsünden kurulmak için evli olmak için neden evlenmesindi?

Kendi deneyimlerinden bildiği kız çocuklarının herhangi bir dükkânın rafında olan objeler ya da eşya gibi malzemeydiler. Pazarlarda çobanlar tarafından alınıp satılan keçiler gibiydiler (Farah, ss. 84-85).

Kocası Awill'i kötü örnek olarak görür. Çünkü, "hayvani arzuları söz konusu olunca bir eşek gibi davranıyordu," ona göre. Erkeklerin kadınları alıp satmaları olarak görür evliliği bir yönüyle. Kuzeni ve büyükbabasının ona yapmaya çalıştığı gibi. Ebla, "ben bir kadınıym. Ve de erkekten farkım yok," der.

Daha bir hafta geçmeden Awill, bakanlık tarafından Fransa'ya üç ay için görevlendirilir. Awill gideli bir haftayı geçmişti, arkadaşı Jama bir gün Ebla'ya ondan mektup getirir. Jama'nın elindeki mektuplardan birini çekmişti, ancak mektuptaki şekillerden, işaretlerden bir şey anlamıştı. Arada çıkan bir fotoğrafa da göz atmış oldu Ebla, Awill mayolu beyaz kadınla çekilmişti, Awill'in eli kadının göğsündeydi. Ebla ne yaptığını bilemez durumdaydı, adeta şok olmuştu.

Asha Teyze ile el ele verip düşünmeye başlar, bunun altında kalmamak için Asha'nın önerdiği zengin bir tüccarla evlenmeye karar verir. Evlilik çağında iki kız çocuğu olan Tiffo adında tüccar da evlidir. Awill ile kaçtıktan sonra nikah da kıydılar, ama daha öncesinde kuzeni onun onu evlendirmeye çalışırken de nikah kıymıştı. İslam'ın görüşünü merak eder, Awill ile evliliği meşru mu?

Ebla mihrde anlaşınca nikahlanmak ister Tiffo ile. Tek istediği evli kalabilmektir artık. Tiffo ile anlaşmalı evlilik yaparlar bir şekilde, karısından korktuğu için sadece bazı zamanlar şehre geldiğinde onunla birlikte olacaktır. Her defasında da ona biraz para verecektir.

Onun için hayat özgür olmaktı, her açıdan özgürlük. Kim ne isterse yapmalı, hayat budur, istediğim de bu zaten (Farah, s. 120).

Özgürlük onu büyüleyen bir şeydi. Ayrıca ona göre, özgürlük her erkekle birlikte olmak da değildir. Evlilik ona göre "sağlam bir sığınaktı."

Bir gün Awill'in arkadaşı Jama, ondan haber getirmek için çıkageline elinde bir miktar parayla, Ebla iki adamla birden evli olmanın doğru olup olmadığını sorgulamaya başlar. Awill'i terk edip Tiffo ile evlendiğine pişman değildir. Yüzüstü bırakıldığı için yaptığını Kur'an'daki "Buruna burun, kulağa kulak, göze göz, cana can" ayetiyle meşru kılar.

Ebla Tiffo'dan ayrılmak ister, bir gün ona kendisinin de evli olduğu söyleyince adam karşı çıkar, ben erkeğim, üstünüm senden, der. "Biz aynıyız, eşitiz," der Ebla adama.

Ebla içinde bulunduğu durumu çözmeye çalışırken bağlı olduğu ya da kurbanı olduğu değerleri de sorgular: “Bir objeden başka neyim ki. Hiçbir şeyim. Awill için hiçbir değerim yok; ne bana ne de bir akrabama başlık parası verdi. Belki de onun için bir değerim olmadığı için Awill beyaz ateist bir kadının peşine düştü” (Farah, s. 144).

“Kadının peygamberi ve Allah’tan sonra ibadet edeceği kişi kocasıdır” sözünün Allah’ın sözü olup olmadığını düşünür Ebla. “Eğer bu doğrusa hayat yaşanmaya değmez,” der.

Awill ile evliliğini düşünürken boşanmanın engeline takılır ve şöyle düşünür:

Boşanma, boşanabilir miyim? Dinimiz bu konuda kadınlara karşı çok sert. Erkeklerle verilen imtiyazlar fazlasıyla çok: Din tek doğru şeymiş gibi görünüyor. Aman Allahım, bunu demek istemedim gerçekten. Beni duyuyorsun, Allahım. Tövbe ediyorum. Tövbe ediyorum Sana. Dinimizde bir sorun yok (Farah, s. 146).

İslam’ın erkekleri öne çıkaran söylemini durmadan sorgularken kadının içine düştüğü durumu anlamaya çalışır. Çünkü Ebla, geleneksel değerlerin, kalıplaşmış dinî pratiklerin kurbanıken bile özgürlük sandığının başka bir kölelik formu olduğunu, kaçışın imkânsız olduğunu fark edemez.

Romanın sonunda Ebla ile Awill beraber olurlar, evliliklerini sürdürmek için her şeyi birbirleriyle paylaşmaya karar verirler.

Nuruddin Farah’ın *Eğri Kaburga Kemiğinden* romanı, İslami, örfi ve geleneksel yapıların kadını değersizleştirmeyi nasıl normalleştirdiğini ve aynı zamanda kadının nasıl sistemin kurbanı haline geldiğini örnekleyen ender romanlardandır. Bunun yanı sıra bütün bu göçebe, geleneksel ve dinî biçimlerin mevcut iktidarı da nasıl sürdürülebilir kıldığını Somali bağlamında okuyoruz.

Barişçıl ve Bütünleyici İslam

Camara Laye'nin Fransa'da öğrencilik yıllarında yazdığı otobiyografik romanı *The African Child* (*Afrikalı Çocuk*) 1953 yılında yayımlanır. *Dark Child* olarak da İngilizce yayımlanan roman, bir dönemin fotoğrafını yansıtır.

Animist bir Müslüman yazar olan Laye, Achebe'den sonra Afrika edebiyatının en etkili isimlerindedir. Fransa'ya gelmeden önceki çocukluk ve ergenlik yıllarını anlattığı *Afrikalı Çocuk*, bir arayışın, konumlanışın öyküsü olarak pekâlâ okunabilir.

Frankofon siyah yazarlarda dikkati çeken en önemli husus da şüphesiz Afrika yerel inanç sistemini yaşayan değerler olarak, hatta gerek İslam gerekse Hristiyanlığın içinde bile yaşayabileceğini göstermeleridir.

Postkolonyal eleştirmen Kwame Antony Appiah'ın "Afrika'nın en büyük yazarlarından birisi" olarak gördüğü Laye, medrese ve Fransız okullarında yetişti. İslam kültüründen gelmesine rağmen, romanlarında İslam daha çok gündelik anıştırmalar olarak yer alır, diğer frankofon romancılardaki gibi kültürel bir çatışma formuna dönüşmez. Laye'nin 1966'da yayımladığı *A Dream of Africa* (*Bir Afrika Rüyası*) romanı da benzer biçimde anılarından devşirilmiştir.

Afrikalı Çocuk romanının üne kavuşmasını sağlayan şüphesiz Afrika'daki yaşamdan ziyade geleneksel kültüre yaklaşımıdır. Kendi hikayesinden yola çıkarak Afrikalılığın ne olduğuna cevap vermeye çalışan eser, kadının özgürlüğünden eğitime kadar pek çok konuya değinir. Romanda siyah çocukların ergenliğe adım attıklarında bir ormanda çeşitli testlerden geçerek kendilerini kanıtladığı ritüellerden bahsedilir. Siyah kültürlerde ergen çocukların mutlaka tecrübe ettiği "adamlığa geçiş" (*Initiation*) olarak da adlandırılan "ergenliğe geçiş" ve sünnet merasimi de romanda detaylıca anlatılır.

Initiations, ergenliğe geçiş, neredeyse tüm kuzeyden güneye kadar tüm siyah uluslarında görülen bir ritüeldir. Çocuklar ergenliğe varınca,

ormanlık alanda çeşitli testlere tabi tutulurlar. Geleneksel olarak sünnet olma töreni de bunun bir parçasıdır.

Laye'nin dünyasını daha iyi anlamak için Gineli romancı Williams Sassine'e kulak verelim. Sassine moderniteyi tartışırken, İslam ve Hristiyanlık karşısında Afrika kültürünü şöyle savunur:

Her modernite din ve kültür üzerine kurulur. Bizi sömürgeleştirmek için kendi dinlerini bize veren de tanrılarımızı yok eden aynı beyaz adamlardı. Gerek Müslümanlar gerek Hristiyanlar kendi tahayyülünde bir tanrıya sahipler ve siyahları da kötücül olarak yansıtırılar. Bu nedenle, tanrılarına artık inanmayan siyahlar bile onların [yabancıların] kültürlerini kullanarak Afrika'yı ve siyahlığı kötü, tehlikeli ve umutsuz olarak algılıyorlar (Aktaran, Diawara, 1998, s. 44).

Şöyle devam eder Sassine:

Çocuklarımızın eğitimi ve kendimize saygı duymamız için bize yol gösterecek ve özellikle de kültürümüze esas teşkil edip sürekliliği sağlayacak bir tanrıya ihtiyacımız vardır (Akt., Diawara, s. 44).

İşte Laye'nin *Afrikalı Çocuk* romanı da tam da bu amaca hizmet eder. Ben anlatıcıyla kurgulanan romanda Laye, tamamen kendi deneyimlerinden yola çıkarak sömürgeci Afrika formunu geçersiz kılmayı hedeflemiştir.

Afrika, Batılı gezginler, yazarlar ve romancılar tarafından esas olarak klişeler görüşlerle tasvir edildi. Laye'nin bu romanındaki başarısı, o güne kadar dayatılan Afrika anlatısının gerçekliğini sorgulamaktır. Laye, sömürgeciler tarafından Afrika halkları ve kültürü hakkında yaratılan ikilemleri ve klişeleri çürütür.

Afrika hakkındaki bu yanlış varsayımların farkında olan Laye, bize en başından bir hikâye anlatarak bir *bildungsroman* yazar. Her ne kadar anı olarak adlandırılrsa da Laye'nin çocukluğuna ve ergenliğine dayanan bir has bir kurmacadır *Afrikalı Çocuk*. Özgünlükle ilgili olarak, okuyucuyu çok güçlü bir şekilde ikna etmek için "ben" zamirini kullanır. Bunu yaparak, bizi Afrika deneyimleri olarak bütün hikâyenin bir tanığı kılmayı başarır Laye.

Daha çocuktum ve babamın kulübesinin etrafında oynuyordum. O zamanlar kaç yaşındaydım tam olarak hatırlamıyorum. Bayağı küçüktüm: beş, altı olsa gerek. Annem atölyede, babamın yanındaydı. Nalbanta gelen müşterilerin seslerine ve örs sesine karışan sakin ve güven verici konuşmalarını duyabiliyordum.

Gerçekçi ve güven hissi veren anlatım aynı zamanda anlatıcının anlattığı hikâyenin muğlaklığını da salık verir. Romanda bahsettiğim animist kültür gündelik hayatta sıradan olarak yansıtılır. Sözgelimi, şu pasaj “yılanın” kutsiyetini göstermesi açısından çarpıcıdır:

Birden oyun oynamayı bıraktım ve babamın kulübesinin etrafında sürenen, daha doğrusu dolaşmaya çıkan yılanla tüm dikkatimi verdim. Çitlerden sürekli düşen kamışlardan birini alıp hayvanın ağzının tam ortasına fırlattım. Fakat yılan korkmadı bile: onunla oyun oynadığımı düşünmüştü sanki. Fırlattığım kamışın bir kısmını avını yutmak istercesine büyük bir hazla yakaladı. Mutluluktan hayvanın gözlerinin içi güler gibiydi; fakat bir yandan da yanıma gelmeye devam ediyordu. Bir an gözleri yarım kalan avına takıldıysa da parmaklarıma doğru ilerlemeyi bırakmamıştı.

Bu bağlamda romanda anlatıcının doğduğu Kourassa köyü ahalisinin doğaüstü güçlerinden bahsetmeliyim. Anlatıcının babası, zihnini açan ve ona geleceği ya da karşılaşabileceği sıkıntıları önceden haber veren yilandan ilham alır örneğin. Animistik kültürde herkes totem sahibidir. Herkesin babası gibi bir totem vardır. Annesinin totemi ise, büyükbabasından miras kalan ve toplum tarafından tanınan timsahtır. Annesinin başka güçleri de var, vahşi hayvanları eğitebiliyor mesela.

Anlatıcı doğaüstü, mucizevi olaylarla ilgili olarak da şunları söyler: “İnanılmaz görünüyorlar; inanılmazlar. Yine de sana sadece kendi gözlerimle gördüğümü söyleyebilirim.”

Sömürge romanlarında tamamıyla bir obje olarak değersizleştirilen kadının Afrika toplumundaki yerine değinir Laye. Afrika'nın genişliği ölçüsünde çeşitli olduğunu da vurgulayan anlatıcı, “kadının ülkemizdeki rolü temel bir hürriyet ve gurur vericidir,” der.

Roman ayrılıkla biter. Anlatıcı Fransa'da okumak için burs alınca köyünden ayrılmak zorunda kalır. "Kaderim evden uzaklaşmaktı," der.

Afrikalı Çocuk romanının Fransız rejimine eleştirisi dolaylı olarak görülebilir. Laye'nin odak noktası şüphesiz Afrika'nın yaşayan bir kültüre sahip olduğu gerçeğidir. Laye'nin romanında totemler önemlidir ve Afrika kültürünün yaşadığını gösterir. Müslümanlıkla animizm yan yana işlenir. Yine Ahmadou Kourouma'nın *Allah is Not Obliged* (Allah Mecbur Değildir) romanındaki çocuk askerlerin tanrıya yakarışı animist gerçekliğe ayna tutar:

Ey Ataların ruhları, ataların hepsi ve her birisi.

Suyun ruhları, ormanın ruhları, dağların ruhları, bütün doğanın ruhları, acizane günah işlediğimi itiraf ediyorum.

Gece ve gündüz başışlanmayı diliyorum, savaş zamanında ot içtim (Kourouma, s. 116).

"Allah her zaman adil olmak zorunda değildir," der romanın anlatıcısı Birahima. Roman başlığından itibaren etik bir soruyu tetikler: Allah adil olmak zorunda mıdır? Şüphesiz Kourouma'nın hatırlatmak istediği şu olsa gerek: İnsanların barbarlıklarından dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz.

Roman, Batı Afrika ülkesi Sierra Leone'da 1990-2001 yılları arasında yaşanan iç savaşın tahrip edilemez etkilerini göz önüne serer. Aslında Kourouma'nın yapmaya çalıştığı insanlığın kendisini sorgulamaktır. Anlatıcı romanın başka bir yerinde "Hayvanlar yaralı karşısında insanlardan daha şefkatlidirler," derken Afrika'da postkolonyal şiddetin, katliamların "insan" olmak fikrini nasıl yeniden düşünmemiz gerektiğini hatırlatır. İnsanlığın kötücüllüğüne sıkça göndermelerde bulunan anlatıcı, açıkçası çocuk yaşta içine düştüğü dehşetengiz ve sonu görünmeyen bir travmanın resmîni çizer roman boyunca. "Allah burada yaptığı ve yarattığı her şeyde, tüm eylemlerinde adil olmak zorunda değildir" (Kourouma, s. 91). Bu anlatıcının bir tesellisi mi yoksa bir yakarışı mıdır? Bunu tespit etmek oldukça güç.

Allah Mecbur Değildir, postkolonyal Afrika'nın şedit yüzünü gösteren ender romanlardandır. Roman, çocuk yaşta askerliğin trajik boyutlarını sorgular. Anlatıcı Brahima da Müslüman bir çocuk askerdir.

On yaşındayken annesi ölen bir çocuğun Liberya'ya teyzesinin yanına gitmeye çalışırken savaştan taraflar arasında kalması sonucu alıkonur, sonra da kendisi asker olmaya karar verir. Çocuk askerlerle birlikte insanların acımasızca ölümüne terk edildiklerini, mayın tarlasında yaralandıklarını, ölümle yüz yüze yaşamayı birer birer deneyimler.

Şüphesiz Kourouma Afrika edebiyatının en önemli romancılarından. Kourouma'nın *Waiting for the Wild Beasts to Vote* (Vahşi Canavarların Oylarını Beklerken) romanı 1998 yılında Fransa'da yayımlandığında kısa zamanda best-seller olur. Roman, Afrika diktatörlüğünün çok sert bir eleştirisidir.

Sömürgeciler çok güçlü bürokrasiler kurdular, sömürgecilikten çıkış sürecinde sömürgecilerin yönetim mekanizmalarını boşaltıp gitmeleri, arşivi neredeyse yok etmeleri yeni yönetimlere tiranlık ya da diktatörlük yolunu açmıştı.

Kourouma'nın, özellikle *Allah Mecbur Değildir* romanında dikkat çektiği diğer husus da şudur: Batı Afrika'daki toplum yapısında hem Müslüman hem animist, hem animist hem Hristiyan olan halk bir arada uyum içerisindedir. Kâhin, animist, imam ve papaz bir arada birbirlerinin inançlarını sorgulamadan yaşarlar. Hatta bu yüzden bazı eleştirilenler Kourouma'yı büyücü gerçekçilik akımının içinde anar.

Savaş lordu Albay Papa le Bon'u anlatırken, onun hem hayatı hem de ölümü elinde tuttuğunu belirtir anlatıcı, ancak tüm keşmekeşe rağmen Allah'a olan inancını dile getirir: "Allah sonsuz inayetiyle yarattığı hiçbir ağzı boş bırakmaz." Bu teselliyi roman boyunca sıkça tekrarlar anlatıcı. Bir diğer ilginç nokta da savaştan gerillaların muska yoluyla insanları etkilemeleridir. Sözelimi, romanda Müslüman bir muskacı olan Yacouba'dan faydalanmak isteyen Hristiyan gerilla lideri Johnson'un kendisi de kâhindir zaten.

Johnson'un, diktatör Samuel Doe'yu yakalayıp işkence etmesi, şiddetin insanlığı aşan boyutunu gösterir:

“Benimle pazarlık mı yapmak istiyorsun? Şeytanın yordakçlarıyla nasıl pazarlık yaptığımı sana göstereyim.”

Kanı aktıkça Johnson kahkaha atıyordu, çılgına dönmüştü. Prens Johnson, Samuel Doe'nun parmaklarının teker teker kesilmesini emretti. İşkence kurbanı buzağı yavrusu gibi ciyaklarken onun dilini de kesti. Kan sağanağı içinde Johnson adamın kollarını da art arda kesti (Kourouma, s. 133).

Bununla da yetinmez Johnson, kurbanının kalbini de çıkartır. *Allah Mecbur Değildir* romanı, bir şiddet pornografisidir, on yaşında çocuk bir askerî savaşmak zorunda kalması, şiddeti meşrulaştırmanın trajik boyutunu gösterir.

En önemlisi, belki de şiddetin çocuktaki adalet beklentisini yok etmesidir, çocuk insanı bir canı potansiyelinde görür. Sığındığı tek şey şudur: “Allah adil olmak zorunda değildir.”

Sonuç olarak, postkolonyal edebiyatta Müslüman yazarların varlığı azımsanamaz. Güney Afrika'dan Nijerya'ya, Mali'den Senegal'e, Tanzanya'dan Kenya'ya kadar bugün yüzlerce yazardan bahsetmek mümkün. Ben yazımda daha çok belirgin temalar etrafında Müslüman yazarların deneyimlerini sıralamaya çalıştım. Postkolonyal edebiyatta İslam, bireysel çelişkilerden toplumsal meselelere geniş yelpazede sömürgecilik ve modernite gibi evrensel gramerle uyuşan algısının yanı sıra mücadeleci ve aktivist, kimi zaman barışçıl kimi zaman baskıcı tezahürleriyle postkolonyal dünyanın içerisinde yer alır.

Kaynakça

- Achebe, C. (2013). *Arrow of god*. UK: Penguin.
- Akçay, A. S. (2020). *Modern Afrika edebiyatı*. Hece Yayınları.
- Banoobhai, S. (2022). *All that remains*. Veils of Light.
- Camara, L. (2015). *Afrikalı çocuk*. Elif Yılmaz Ergezen (Çev.). Cümle Yayınları.
- Cheikh Hamidou, K. (2012). *Ambiguous adventure*. Katherine Woods (Çev.). Melville House.
- Conrad, J. (1996). *Heart of darkness*. Palgrave Macmillan.
- Diawara, M. (2009). *In search of Africa*. Harvard University Press.
- Gurnah, A. (1994). *Paradise*, The New Press.
- Gurnah, A. (2018). *Sessizliğe hayranlık*. Müge Günay (Çev.). İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2021). *Kumdan yürek*. Mehmet Deniz Öcal (Çev.). İletişim Yayınları.
- Kourouma, A. (2007). *Allah is not obliged*. Frank Wynne (Çev.). Vintage Books.
- Mazrui, A. A. (1971). *The trial of Christopher Okigbo*.
- Mirmotahari, E. (2001). *Islam in the eastern African novel*. Springer.
- Nuruddin, F. (2006). *From a crooked rib*. Penguin.
- Rayda, J. (2003). *Confessions of a gambler*, Kwela Books.
- Tatamkhulu, A. (1994). *The Innocents*. New Africa Books.



YOUSUF ABDULLAH KARAAN

(1935 – 2015)

Güney Afrikalı âlim, eğitimci ve aktivist

Yousuf Abdullah Karaan 15 Kasım 1935 tarihinde doğdu. İlk eğitimini Strand Moslem Primary School ve Methodist Mission School'da aldı ve 1952 yılında Athlone Secondary School'dan mezun oldu. 1957 yılında Hindistan'a taşındı ve Darul Uloom Deoband'da beş yıl okudu ve 1962 yılında mezun oldu. 1955 yılında Strand Progressive Society'nin kurucularından biriydi. Ayrıca 1994 yılında Güney Afrika Birleşik Ulema Konseyi'nin kuruluşunda kilit rol oynadı.

Karaan, Güney Afrika'daki çeşitli cami ve İslami okullarda imam ve eğitimci olarak görev yapmış ve sosyal adaleti teşvik etmeyi amaçlayan bir dizi toplum girişiminde yer almıştır. Geleneksel İslami ilimlere olan bağlılığı ve İslami öğretileri çağdaş konulara ve zorluklara uygun hale getirme çabalarıyla tanınmaktadır.

Yusuf Karaan'ın fikirleri çok geniş ve çeşitlidir. Karaan, geleneksel

İslami ilimlerin savunucusudur ve İslam hukuku ve teolojisinin klasik metinlerini incelemenin ve anlamının önemini vurgular. Müslümanları İslami ilimlerin zengin entelektüel mirasıyla ilgilenmeye ve çağdaş meselelere İslami gelenekte yer alan ilke ve değerler ışığında yaklaşmaya teşvik etmektedir. Karaan, İslam geleneğinde manevi arınmanın (tezkiye) önemini vurgular. Müslümanları namaz, oruç ve sadaka gibi ibadetlerin yanı sıra ahlaki ve etik kişisel gelişim eylemleri yoluyla Allah ile daha derin bir bağ kurmaya teşvik eder. Karaan bir sosyal adalet savunucusudur ve yoksulluk, eşitsizlik ve ırkçılık gibi konularda konuşmuştur. Müslümanları kendi toplumlarına aktif olarak katılmaya ve daha adil ve eşitlikçi bir toplum yaratmak için çalışmaya teşvik etmektedir.

Karaan'ın eserleri arasında İslami teolojik metinlere yaptığı çeviriler de bulunmaktadır. *Kitaabul Fiqh* (Fıkıh Kitabı), Ashraf Ali Thanwi'nin

Yaşadığı Yerler: Deoband, Strand

Görev Yaptığı Kurumlar: Strand Progressive Society, Güney Afrika Birleşik Ulema Konseyi, Müslüman Hukuk Konseyi

Önemli Eserleri: Kitaabul Fiqh, A Gift to Muslim Couple, Stories of the Prophets

Hanefi fıkh el kitabı Din Ki Baate-in'in İngilizce çevirisi. Kitap, ibadet, ticari işlemler, aile hukuku ve ceza hukuku da dâhil olmak üzere İslam hukukunun çeşitli yönlerini kapsamaktadır. *A Gift to Muslim Couple* (Müslüman Çiftler İçin Bir Hediye), Eşref Ali Thanwi'nin Tuhfatuz Zaw-jayn adlı eserinin İngilizce çevirisi olan kitap, İslam'da evliliğin önemi, karı-kocanın hak ve sorumlulukları, evlilik görgü kuralları, cinsel ilişkiler ve ebeveynlik de dâhil olmak üzere evlilikle ilgili çok çeşitli konuları kapsamaktadır. Hifzur Rahman Seoharwi'nin Kassasul Enbiya adlı eserinin İngilizce çevirisi olan *Stories of the Prophets* (Peygamberlerin Hikayeleri) Kuran'da ve Hadislerde adı geçen Peygamberlerin hayatlarından hikayeler ve anlatılardan oluşan bir derlemedir. Karaan, çok sayıda klasik eseri İngilizceye çevirmiştir.

Strand'daki Jamia Mescidi'nin imamı olarak yerel toplumun

gelişiminde hayati bir rol oynayan Karaan Güney Afrika'daki İslami ilimlere çok parlak katkılar yapmıştır. Öncelikle zengin İslami literatürün çevirisini yapmıştır. Karaan, Güney Afrika'nın en önde gelen İslami kurumu olan Müslüman Yargı Konseyi'nin (MJC) müftüsüydü. Küçük Müslüman çocukların Kur'an'ı doğru tecvidle okumayı öğrenmeleri ve bu şekilde Kur'an'ın bütün bir hatmini tamamlamaları için tamat uygulamasını yeniden canlandırmıştır. Hac ve zekat geleneklerini yeniden ihya etmiş ve İslami hayır fonlarının daha profesyonel ve merkezi bir şekilde dağıtılmasını sağlayan bir beytül mal kurmuştur. Karaan 1994 yılında kurulan Güney Afrika Birleşik Ulema Konseyi'nin (UUCSA) kurucu üyesiydi. Karaan, aynı zamanda Müslüman Hukuk Konseyi'nin (MJC) müftüsüdür ve onlarca yıldır Fetva Komitesi'ne başkanlık etmiştir.



Islamic Educational Trust (IET)

Nijerya'da İslami eğitim alanında faaliyet gösteren etkili bir kuruluş.

Kuruluş Tarihi: 1969

Bulunduğu Yer: Minna, Nijerya

Kurumun Etkisi: Nijerya'daki Müslüman gençler arasında eğitim ve sosyal gelişimin teşvik edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Ocak 1966'da Nijerya'da gerçekleşen askerî darbeye Kuzey Bölgesi Başbakanı ve Sokoto Sarayına Sir Ahmadu Bello öldürülmüştür. Bu durum Müslümanları lidersiz bıraktı ve özellikle Müslüman cemaatin eğitim alanındaki projelerinin yarım kalmasına yol açtı. Bu boşluğu gidermek üzere Şeyh Ahmed Lemu, Alhaji Sani Ashafa Suleiman ve Hajiya Aisha Bridget Lemu tarafından İslami Eğitim Vakfı (IET) kuruldu. IET'nin ilk merkezi Sokoto'daydı. Vakfın kurucusu Shaikh Lemu'nun 1976 yılında yeni kurulan Nijer Eyaleti'nde ilk büyük şeriat temyiz mahkemesinde görev yapmak üzere tayin edilmesi üzerine vakfın merkezi Minna'ya taşındı.

Vakıf yaşlı ve genç Müslümanları eğitmek ve kapasitelerini arttırmak üzere çalışmalar yapmaktadır. Vakfın ilk çalışması, Kuzey-Batı Eyaletindeki tüm okullarda verilen İslam Din Bilgisi dersi için nitelikli öğretmenler yetiştirmek ve ders kitaplarını hazırlamaktır.

Kuruluşundan kısa bir süre sonra başarıya ulaşan IEK, aralarında Sokoto Sultanı Alhaji Sir Abubakar III ve dönemin Kuzey-Batı Eyaleti Askerî Valisi Alhaji Usman Faruk'un da bulunduğu önemli şahsiyetlerin destek almıştır. IET'nin o yıllarda Müslüman Lisans Öğrencileri için Yıllık Seminerler, Kadın Sınıfları, Daawah Mobil Birliği ve Hafta Sonu Okulu gibi çeşitli programları vardı.

Vakfın önemli kuruluşlarından biri de 1986 yılında kurulan Da'wah Institute of Nigeria'dır (DIN). Enstitü, Nijerya'da İslami eğitimi teşvik etmeye ve İslam'ı yaymaya odaklanmakta ve İslam'ın anlaşılmasını ve uygulanmasını teşvik etmektedir. Kuruluş bunu İslami okulların kurulması, eğitim materyallerinin sağlanması ve konferanslar, seminerler ve çalıştaylar düzenlenmesi gibi çeşitli faaliyetlerle gerçekleştirmektedir.

Genel olarak, IET, Nijerya'daki Müslüman gençler arasında eğitim ve sosyal gelişimin teşvik edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Kolonyalizmin Ödenemeyen İmaj Borcu: Afrika Sineması'nın İslam'la İlişkisi

Yusuf Ziya Gökçek

Giriş

Sömürgecilik, bir yönüyle Sanayi Devrimi, Fransız İhtilali, Berlin Konferansı gibi önemli olaylar ışığında kendini üretebilecek, doğuracak siyasal, ekonomik önemli kırılmaların tarihselliğiyle birlikte oluşmaktadır. Sömürgeciliği meşru ve merkezi kılan Avrupa'nın küresel bir taşra merkez ilişkisi yaratmasıdır. Küreselleşebilen ideolojiler güçlü bir egemen sınıf, ülke gibi parantezlerden çıkarak ırksal bir bağlama yerleşen, merkezi mümkün ve verili kılan, çevrenin mümkün ve verili bir şekilde varlığını denkleme dâhil eden mücbir bir anlaşma noktası ve tarihsel momenttir. Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* romanında geçen “Hayır! Onların insan olmadıklarını söyleyemeyiz. Böyle bir şüphe duymak korkunç bir şey... Uluyorlar, oldukları yerde zıplayıp sıçırıyorlar, yüzleri ürkütücü ama sizi asıl tedirgin eden şey şu ki, onlar da insan... Hepsi maalesef uzak akrabalarımız...” (2020) ifadelerinden Avrupa Komisyonu Başkan Yardımcısı Josep Borrell Fontelles (2002)'in “Avrupa bahçedir, bir bahçe inşa ettik biz”, “Ama tehlike yaklaşıyor; cangıl bahçeyi işgal edebilir, önlem almalıyız.” (Gad, 2022) şeklindeki

açıklamalarına değin sömürgeci yaklaşımın yüzyıldır değişmeyen güçlü bir öteki ve biz ayrımını devam ettirdiği görülmektedir. Güçlü bir öteki ve biz duygusu çatışma vakalarını arttırmakta, kolonyalizmin ürettiği kimliği dinamik hale getirmektedir.

Postkolonyalizm, kolonyalizm tanımından hareketle anlaşılmalıdır. Kolonyal terimi -farklılıkları olsa da- temel olarak modern bilimin erken günahlarından biri olan ırk hiyerarşisine dayanmaktadır. Irk ise insan ve ötekisini değer temelli ayırtmaktadır. Kolonyal düzende sömürgeci ülkeden gelen ve egemenlik kurulacak bölgede iskan edilecek kişiler, başta emek olmak üzere her türlü istismarı yapabilecek vekalet ve istisnai olanı da belirleyecek bir güç ile salahiyyete sahiptir. Sömürgecilik bileşenlerini anlamak için kolonide yaşayanlara “yerli”, koloniyi kuran ve yerlileri tahakküm altında yönetenlere ise “sömürgeci” diyelim.¹ Tahakküm ilişkisi ilgili iki ana unsur üzerinden sürmektedir. Öncelikle ilişkinin sürekliliği sömürgeci profesyoneller -Batılı bürokratlar, tüccarlar gibi- üzerinden sağlanmaktadır.

Althusser ideoloji tanımını yaparken merkez hegemonyanın “çağrılma” ile oluştuğunu ifade etmekte (Althusser, 2003, s. 108), ideolojinin çeşitli araçlarla toplumu, kişileri çağırdığını ve bir rızanın oluştuğunu ifade etmektedir. “Çağrılma”yı ses eğrilemesi olarak düşüldüğümüzde postkolonyalizm, seslenenin seslenilenle diyalog kurması imkânsız bir sesleniş ilişkisidir. Kolonyalizm otantisiteyi belli ölçüde korumakta ancak onu turistleştirerek tahrif etmektedir. Yerli açıısından ses, muhatabı bulunmayandır, sömürgeci açıısından ses ise muhatabı bilenmeden çıkandır, zira işlevi açıısından değerlendirilmektedir. Sesi oluşturan bürokrasi, kolonide iş yapma/yaptırma biçimlerinin toplamıdır. Irk üzerinden değerlendirdiğimizde ise beyaz üstünlük (*white supremacy*) ilkesince düzenlenmiş beyaz adamın yükü veya uygarlaştırma misyonu (*white man's burden*) (Kipling, 1940) temel bir rol oynamaktadır. Sömürgeelerde ve daha sonra sömürge metropollerinde

1 Bu adlandırma, western filmlerinde de benzer bir şekilde yapılmaktadır. Yerleşik olan “yerlidir”, yerli olanı yerinden eden ise, artlarından gelen beyaz göçmenlerin velayetini alarak icrada bulunan kovboylardır.

temelde renk ayrımı üzerinden kolonyal yapı işlemektedir. 1990'lara kadar devam eden Apartheid rejimi de benzer kalıpları modern zamanlara, soğuk savaş sonrası zamana siyahi, renkli ve beyaz (negro/colored/white) hiyerarşisi olarak taşımıştır. Sömürge durumundakinin sesinin farkına, bağımsızlık savaşları yani Anti-kolonyal mücadeleler başladığı zaman, varılmıştır. Fanon'un ırksal olarak eşitlenme prensibi de (Fanon, 2012) kolonyalizme karşı mücadele / şiddet üzerinedir. Sesin karşılıklı bir ilişkinin zemini, bir iletişimin imkânı olması, ancak karşısındakinin canını yakabilme vakasıyla ilintilidir. Anti-kolonyal mücadelede ses, çocuksu ve dişil olarak görülen sesin eril ve pederşahi biçimde ters yüz edilme çabasını göstermektedir.

1980'lerden sonra akademide yoğunluk kazanan postkolonyal çalışmalar, evrensel bir dil çerçevesinde tartışılmaktadır. Ancak postkolonyalizmin, her sömürge ülkesinin kendi ekonomi-politik yapısının farklılığına vurgu yaparak, öznel bir tartışmayı içerdiği görülmektedir (İpek, 2019, s. 137). Postkolonyal film dili, “-” (tire) ile birleşik ya da ayrı kullanımlarına göre değişen, postkolonyal ifadesinden hareketle türetilen ancak sinema literatüründe yeni yeni kullanılan (Ponzanesi ve Waller, 2012) bir terimdir. Tireli yazım, tarihi vurgulamakta, önemli bir kırılmanın, işgal/sömürü/istismarın gerçekleştiği zaman dilimini milat olarak belirlemektedir. Tiresiz kullanım ise sömürgeyi öncesi, sonrası ile birlikte şimdinin içerisine dâhil eden bütünleşik bir zaman olarak görmektedir. Tiresiz kullanım sömürgeci pratiklerin bağımsızlıklar sonrasında devam ettiğini varsaymaktadır. Bu kullanım ayrıca, bağımsızlığı sömürgeciliğin parçası kılan bir okumanın önünü açmaktadır. Postkolonyal Sinema egemenlerin diyaloglarını kesintiye uğratan ve onların oluşturduğu hiyerarşik hizaya yönelik parçalı itirazlardır. Stam'a göre egemen sinema, tarihin “kazananları” adına konuşmuş Avrupalı/Amerikan sinema formu, sadece miras aldığı sömürge söylemini yaymakla kalmamış, aynı zamanda Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının büyük bir kısmında film dağıtımının ve gösteriminin tekeli sağlanmış ve güçlü bir hegemonya oluşturmuştu. Ella Shohat'ın ifadesiyle sinema, coğrafya, tarih, antropoloji, arkeoloji ve felsefe gibi

disiplinleri içeren söylemsel sürekliliğin ikamesini sağlayan bir işleve bürünmekteydi (Stam, 2014, s. 29). Bu işlev, çoğu kez “sömürgeci düzenin hikâyesini sömürgecinin gözünden anlatan, anlatısal olanla görsel olanı birleştiren” (Stam, 2014, s. 28-29) egemen görüşlerin en büyük aracısı olmaktadır.

Sömürgelerde aidiyetler üzerinden gelişen sömürgeciye karşı koyma sıklıkla görülmekte, İslam'ın sömürgeciliğe yönelik muhalefet etme biçimi ise ilginç bir biçimde postkolonyal çalışmalarda bir kavram/olgu/vaka olarak neredeyse yer almamaktadır. Postkolonyal çalışmalarda Müslüman halklar, sömürgeciliğin etkilediği unsurlar olarak ele alınmakta, ancak cihadın ve buna bağlı kavramların sömürge coğrafyaları ile ilişkileri güçlü bir şekilde çalışılmamaktadır. Kolonyalizm, ona karşı fiziksel ve düşünsel mukavemete verilen ad olan anti-kolonyalizm ve anti-kolonyalizme güçlü bir öz kazandıran İslam. Üç bileşenin kesişiminin sağlandığı en önemli ve büyük coğrafya olan Afrika'da sinemanın temsil stratejilerini değerlendirmek için modernitenin ve kolonyalizmin rolünü ele almadan yapılan her değerlendirme eksik kalmaktadır.

İslam bir yönüyle kıtaya içkin bir değer olarak görülürken sinema ile ilgili yapılan çalışmalarda kıtadaki anti-kolonyal mücadelelerin politik bilincini oluşturan temel olduğu görmezden gelinmektedir. Afrika'yı bir ülke olarak değerlendirme çabası genellikle Avrupa merkezci bir bakışın uzantısıdır (Chukwuokolo, 2009, s. 26). Kıtanın kuzeyi İslam'la kurduğu erken ilişkisi nedeniyle “Ortadoğu”ya dâhil edilerek Afrika'dan koparılmaktadır. Bu ayırma Afrika'yı tarihsiz ve “İslam”sız bırakmakla birlikte Afrika değerlendirmelerini yalnızca kolonyal tarihe indirgeyerek okumaktadır. Sahra Altı da coğrafi bir adlandırma yerine kıtada yaşayan uygarlık ve insanlar arasında set koyucu, hiyerarşik bir koordinatı oluşturmaktadır. Ancak Sahra Altı yalnızca coğrafi bir niteliği açıklama olarak ifade edildiği zaman bölgede yer alan ülkelerin özgünlüklerinin fark edilmesi sağlanacaktır (Mazrui, 1992, s. 13). Ancak bu çalışmada coğrafi bir sınır getirmek metnin anlaşılabilirliğini arttırmak ve odağı keskinleştirmek adına gerekli olacaktır. İslam yalnız

Kuzey Afrika'da değil Sahra Altı'nda da seküler-laik ya da diğer dinlere mensup insanların da yerleştiği bir dizge oluşturmaktadır. Sinema da bu dizge içerisinde ana akım olana uyan, tartışan ya da müzakere eden bir taraftadır.

Afrika Sineması'nda kıtanın bağımsızlık sonrasında ürettiği filmler dikkate alındığı zaman kolonyal dönemle “post-kolonyal” dönem arasında nicel bir sıçrama görünmektedir. 1963'ten 1993'e kadar Afrika'da (Sahra Altı) üretilen film sayısı 400'den fazla idi (Botha, 1994, s. 2). Sahra Altı Afrika Sineması'nın ortaya çıkışı, birçok Afrika ülkesinin yıllarca süren sömürgecilikten sonra bağımsızlığını kazanmasıyla aynı zamana denk geldi ve Afrikalı sinema uygulayıcıları, kültür ve ulusal kimlik meselesiyle derinden ilgilendiler (Pfaff, 2004, s. 11). Afrika'da bağımsızlıkların kazanılmaya başlandığı 1960'lı yıllar boyunca Senegal'den Sembene, Mısır'dan Yusuf Şahin, Moritanya'dan Med Hondo, Burkina Faso'dan Idrissa Ouedraogo ve Gaston Kabore, Mali'den Souleymane Cisse gibi önemli yönetmenler çıktı. Elli yılı aşkın bir süredir Afrika'da tarihten, sözlü hikaye anlatma geleneklerinden, iletişim biçimlerinden hareketle yeni bir içerik ve estetikle filmler üretilmeye başlandı (Pfaff, 1992, s. 32). Afrika ülkelerindeki yerli film endüstrisini anlamak için, bunun kurulmasına katkıda bulunan çeşitli tarihsel gelişmeler dikkate alınmalıdır. Bu faktörler, sömürge altındaki Afrika ülkelerinde yerli kültürün bariz bir şekilde bastırılmasını ve bunun sonucunda bu kültürlerin kendilerine dayatılan baskın (sömürge) kültüre karşı direnişini içermektedir. Ancak bağımsızlık her yerde (sömürgecilik) bağların tamamen kopmasına yol açmamıştır: Eski Fransız kolonilerinde Fransız hükümeti yerli film yapımını teşvik etmeye başladı. Bu, örneğin İngiliz ve Belçika sömürge kontrolü altındaki Afrika ülkelerinde olmadı (Diawara, 1992). Kolonyal dönemde egemen ülkeler metropol ve sömürge hintarlandı şeklinde mekanı bölerek film akışlarını bu bölgeler arasında sağlıyordu. Kıtanın tamamına yakınında sinema pazarında kolonyal devlet yapımları ya da kolonyal şirketlerin egemenliği bulunuyordu. Avrupalı kolonyal ülkeler yalnızca kendi filmlerini değil film üretiminde ciddi bir artış sağlayan ABD filmlerini de dağıtıyordu.

Zoltan ve Alexander Korda'nın *Sanders of the River* (1933) ve Herbert Selpin'in *Die Reiter von Deutsch-Ostafrika* (1934) gibi Afrika'da çekilen ve Afrika'yı konu alan Avrupa filmleri, yerli Afrikalıların değerlerini ve yaşam tarzını yansıtmadı. Yalnızca, Avrupa'nın belirli Afrika kolonileri üzerindeki siyasi hâkimiyetinin ve ekonomik sömürsünün kültürel ve ideolojik aparatı olarak hizmet etti. Afrika, Batılı filmlerin önemli kısmında ilgi çekici, egzotik, yerlilerin olduğu, beyazın dünyanın ıssızlığını duyumsadığı, bu yüzden korktuğu ve medeniyetin gerekliliğini idrak ettiği bir mekandı. Amerikalı ve Avrupalı film şirketlerinin 1911 ile 1963 yılları arasında çektiği 210 filmin, yaklaşık yüz tanesi Fas'ta, seksenden fazlası ise Cezayir'de çekilmişti (Botha, 1994, s. 4). Filmlerde Arap/Afrikalı oyuncular yoktu, Arap karakterleri de ilgili ülkenin oyuncuları oynuyordu. Arap/Afrikalılık mizansenin tamamlayıcı öğesi olarak görülüyordu. Bu filmlerde Afrika'da insanların ilkel vahşiler ve onları yöneten şefler şeklinde tabakalanan, despotik tabiata itaatle uyum sağlayan, beyaz parantezinin içinde yer alan seçkin, eğitilmiş, özgür düşünceli insanlara karşı ise saldırgan nitelikli kimseler olarak gösterilirken, doğası iki uçta ya çorak (çöl) ya da cangıl (yağmur ormanı) olarak görünmektedir. Hayvanlar da bu tabiatın tamamlayıcısı unsurlarıdır. Modernitenin kurucu ikililiği içerisinde düşünülerek hayvanlar da kategorik olarak ayırt edilmektedir: Sevimli ve vahşi. Uygulanan bu ikili tasnif tüm canlılar için geçerlidir, canlılar herhangi bir fark gözetilmeden uyum sağlayan ve vahşi olarak ayrımlanmaktadır. Sömürgelerde üretilen imge/bilgi stokları Batılı bir muhayyilenin ürünü olarak oluşturuluyordu.

Sömürge Sonrası Bağımlılıklar Rejimi

Bağımsızlıklar kazanıldıktan sonra pek çok eski sömürgeci eski sömürge ülkeleriyle ilişkisini korudu. Örneğin Fransız İşbirliği Bakanlığı, Fransızca konuşulan Afrika'da yerli film sanatının doğuşu olarak kabul edilen Ousmane Sembene'nin *Borom Sarret* filminin yapımına destek verdi (Diawara, 1992). Fransızca konuşulan Afrika'nın (eski

Fransız sömürgesi) bağımsızlığını takip eden yıllarda, Paris'teki Uluslararası Audiovisuel Konsorsiyumu (CAI), bağımsız Afrika devletlerini sinemayı da içeren iletişim alanında destekledi (Andrade-Watkins, 1992, s. 29). Nüfusun büyük kesimlerinin okur-yazar olmadığı bu ülkelerde film yapımı, kalkınma ve eğitimin temel parçası olarak değerlendirildi. Yerli film yapımcıları, filmleri üretmek için gerekli fonlara, teknik beceri ve ekibe sahip değildi. Fransa da eski sömürgelerindeki bu eksikliği iyi bir şekilde görerek onları kültürel olarak bağımlılık ilişkisine dâhil etti. Fransa eski Afrika sömürgelerinin başkentlerinde prodüksiyon birimleri kurdu, ancak neredeyse tüm filmlerin post prodüksiyon -kurgu- işlemleri Paris'te yapıldı (Andrade-Watkins, 1992, s. 30). Bu desteğin iyi niyetli bir destek olmadığı, aynı zamanda filmlerin sömürge dönemine yönelik itirazları önleyen bir mekanizma olduğu kanısı sonraki yıllarda güçlendi. Jean-René Debrix'in İşbirliği Bakanlığı'na bağlı *Bureau du Cinema*'ya atanmasıyla Fransa ve eski sömürgeleri arasındaki kültürel ilişkiler daha da güçlendi. Bu adım, bir kültürel değişim, yönlendirme programıydı. Fransız edebiyatı, sineması ve tiyatrosu Afrika ülkelerinde tanıtılırken, Afrika sanatı ve sanatçıları Fransa'da "pazarlandı" (Armes, 2006, s. 44). Debrix, Afrika sömürgelerinde yerli film kültürünün teşvik edilmesindeki en büyük rolünün film ortamının sanatsal uygulaması yoluyla Afrikalıların kültürel kimliklerini yeniden kazanmalarına destek olduğunu açıkladı (Diawara, 1992). Kültürel kimliklerini yeniden kazanmak meselesi bir iddiaydı ve herkesin üzerinde az çok anlaşabildiği bir zemin de bulunmamaktaydı. Ancak *Bureau du Cinema*, Afrikalı yönetmenlere mali ya da teknik ekip desteğiyle film üretmelerini sağlarken bazen de filmin yapım masrafını ödeyerek filmin dağıtımından payını alıyordu (Botha, 1994, s. 4).

Film yapım destekleri Afrika'da altyapı eksikliğinin getirdiği bir ihtiyaçtı. Ancak ihtiyaç bağımlılık rejimini doğuran bir yoksunluğu beraberinde getiriyordu. Ancak Afrika Sineması'nda literatürde üç anlatı tipi ağırlıklı olarak oluşmuştur (Diawara, 1992) Batılı sömürgecinin görünmediği kolonyal öncesi dönemi tasvir eden tarihsel, nostaljik

filmler; sömürgeciliğin sorgulandığı, eleştirildiği filmler; gelenek-modernite arasındaki çatışmanın ele alındığı toplumcu-gerçekçi filmler. Toplumcu gerçekçi filmler genel itibariyle "... geleneği moderniteye, sözlüye yazılıya, tarıma dayalı geleneği, kentsel ve endüstriyel sistemlere yeğlemektedir (1992, s. 141)". Ancak bu yeğleyişin tersi de mümkündür. Gelenek şimdinin yaşanmasını mümkün kılan filmlerde modernitenin doğrularını teyit etmektedir. Ancak Sahra Altı'nın dinamiğini belirleyen önemli bir film dili/türü ise geniş halk kitlelerince izlenen melodramlardır. Melodram, hiciv ve komedi, öncelikle Afrika'lı izleyicilerle iletişim kurmak için kullanılır. Şarkı söylemek ve dans etmek gibi popüler kültürel biçimler, sözlü gelenek (özellikle edebi) ve Nijerya'daki Yoruba tiyatrosu tabanlı film kültürü bu tür kültürel köklerle oluşmaktadır (Olayiwola, 2011, s. 185). Bir diğer eğilim ise Afrikalılar ile sömürgeciler arasındaki çatışmaları anlatan filmlerdir. Med Hondo'dan *Sarraounia* (1986) ve Sembene'den *Camp de Thiaroye* gibi filmler izleyicilerini Afrika halklarının Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmine karşı direnişiyile özdeşleştirecek şekilde konumlandırmaktadır. Film yönetmeni için bu tür tarihsel anlatılar, Afrika halkının kendi tarihlerini şekillendirmede oynadığı rolü gölgelerden ortaya çıkarma ihtiyacıyla meşrulaştırılır (Diawara, 1992, s. 152). Kaynağa dönüş ise Afrika Sineması'nın özgünlük keşfidir, buna en iyi örnek ise Souleymane Cisse'nin *Yeelen*'idir.

Afrika film sanatının gelişmesine bazı etmenler katkıda bulunmuştur: Bağımsızlığını kazanan Afrika ülkelerinde politik filmin mesajlarının bir kısmının hükümetlere yönelik eleştiri niteliği bulunduğundan dolayı örtük bir dil kullanmaları, ikinci olarak sömürge öncesi dönemden şimdiye ilişkin birtakım sorunlara çözüm bulma girişimleri yeni film dili keşfetmek ve geliştirmek için etkili oldu. Yeni film dili ise "keşf-i kadimdi", eskinin bilgeliğini, tecrübesini keşfetmekti. Eskinin keşfedilmesi, geçmişten alınan rıza ile geleceği kurmak ve klasik olanın şimdiyle yorumlanması anlamına gelmektedir. Batılı antropologların Afrika kültürünün eski buluntularında gördüğü "putperest"lik ilkellik ile ilişkilendirilirken Afrikalı sinemacılar, iptidailiği erken

dönem hümanizm olarak yorumladı. Souleymane Cissé, *Yeelen* (1987) filminde Mali'de hâkim olan Bambara kültüründe, İslam öncesi geçen bir baba-oğul çatışmasını konu edinir. Bambara'nın animist tabiatında bulunan sırları keşfetmeye çalışan genç bir çocuk ile büyücü olan babası arasındaki çatışma, Freudyen düşüncenin seveceği türden baba/yasa ve oğul hikayesi içermesi nedeniyle eski zamanlar ve yeni yorumlar arasında bir bağı görünür kılmaktadır. Film sözlü geleneği, oradan devşirdiği bir büyü, gizem mitini yorumlamaktadır ancak nihai düzeyde moderniteye özgü ikili kalıpları kullanmaktadır. Baba-oğul, büyü (kapalılık)-açıklık, yaşam-ölüm gibi karşıtlıklarla izleyeni etik ve estetik tavır almaya zorlamaktadır. Filmde alınan tavır gereği modern parametrelerce sağlaması yapılan ve akla yakın, yatkın olan tercih edilmektedir. İslam öncesi bir geçmişin hikayesi şimdinin kolonyal sonrası modernite tecrübesi için gerekli bağı ve bağlamı oluşturmaktadır. Kaynağa dönüş olarak isimlendirilen filmin alametifarikaları da oluşmaktadır: Afrika'da bazı kültürlerde bereket, hayat gibi önemli bir takım kavram ikamesi Boabab ağacının altındaki ritüeller, toprak, su, gökyüzü vurgulamaları ile birlikte insanı bir sonsuzluk planında gösterme gibi (1992, s. 165).

Gelenek Sığınlacak Liman, Modernite Kırılmayan Dalga

Sahra Altı'nda Senegal, İslam ve Afrika Sineması'nın kesişim noktasında çatışmaların, uzlaşmaların görüldüğü önemli bir kavşaktır. Senegal'e Müslüman tebliğciler on birinci yüzyılın başlarında ulaşmışlardır. Tarihçilerin çoğu, İslam'ın Senegal'e bugünkü Futa Toro'da hüküm süren ve 432 (1040) civarında öldüğü tahmin edilen Tekrûr Kralı Vâr Câbî zamanında girdiğini kabul eder. Bekrî putlara tapmakta olan bu kralın Müslüman olduğunu, devlet ricâli ve halkın İslam'a girmesini sağladığını, halkıyla birlikte dinin emirlerini yerine getirdiğini söyler (Güner ve Kavas, 2009, s. 516). Ülkenin tamamına yakınının Müslüman olmasını sağlayan önemli olay ise 19. yüzyılda gerçekleşti. Batı Senegal'de

hüküm süren putperest Cayor Kralı Lat Dior, 1871 yılında Fransız sömürgeciliğine karşı direnerek krallığının Fransa tarafından tanınmasını sağlamıştı (Cham, 1985, s. 448). Mürîdiyye tarikatının kurucusu Ahmedü Bamba'nın babası Mumer Ente Sell'nin (Momar Antassaly) etkisiyle Müslüman olan Lat Dior, Volof boyunun bütün kollarının İslam'a girmesine vesile oldu. Aynı dönemde Serer etnik grubunun yaşadığı topraklarda hüküm süren Sine-Sâloum Emirliği'ne ait bölgede de İslam dinî geniş ölçüde yayıldı. Senegal'in doğusu, el-Hâc Ömer'in XIX. yüzyılın ortalarında Batı Afrika'da kurduğu ve Tekrûr (Tukulor) adıyla bilinen devletinin sınırları içinde yer alıyordu. Bir taraftan Fransız sömürgeciliğinin yayılmasına karşı savaştan el-Hâc Ömer, diğer taraftan bölgedeki küçük emirliklerin tamamını tek idare altında toplamayı başardı. Fakat Senegal'de Fransızlar karşısında yenilince 1859'da kıtanın iç taraflarına çekilmek zorunda kaldı (Güner ve Kavas, 2009, s. 515).

İslam'ın Senegal içerisinde yaygın hale gelmesi Kur'an-ı Kerim'i iyi bilen Arapça okuryazar bir entelektüel kuşağı oluşturdu. Bu kuşak Senegal'de Arapça ve ondan etkilenen ve Arabi harflerle yazılan Volofça yazı türünün ortaya çıkmasını sağladı. Bu kuşağın sömürge egemenliği ve modernitenin etkisi altında, Sahra Altı sanatında oluşturduğu en temel yönelim İslamcılığın getirdiği gelenek-modernite çatışmasında gelenek lehine aldıkları tavidir. Bu kuşağın en önemli temsilcileri Şeyh Hamidou Kan, Aminata Sow Fall'dır. Hamidou Kan, modernite ve gelenek arasında bir uzlaşma aramaktadır. Ancak modernite ve gelenek arasında bir tercih mecburiyeti doğduğunda karakterlerine gelenekten ve özelde ise dinden yana tavır aldırılmaktadır. Çünkü Hamidou Kan'a göre gelenek, sorunları olsa da hayata istikamet veren bir rehberdir (Lazarus, 2004, s. 181). Modernite ise rehberlik yapmak yerine Batı dışı dünyada, Senegal'de, bireyci bir kurtuluş vaadinde bulunmaktadır. Hamidou Kan'ın geleneği ise kolektiviteleri önemseyen topluca selamet fikrini önemsemektedir. *Mahrem Macera* (Kan, 2000) (L'aventure Ambigue, 1961) romanında gelenekten kopuş sendelemeyi, güvencesizliği, bunalımı, kişisel bütünlüğün parçalanmasını, düşünsel ve ruhsal arızaları şeklinde betimlenmektedir.

Aminata Sow-Fall'un *La Grève des bàttu* (1979) / *The Beggars' Strike* (Fall, 1986) adlı romanında ise sadaka kavramının gündelik dilde kazandığı ve çoğu zaman esas anlamın yerini alan, bir yönüyle hakikati örten yan anlamlar sorunsallaştırılmaktadır. Roman, Halk Sağlığı Müdürü olan Mour Ndiaye'nin hikayesidir. Halk Sağlığı Müdürü Mour-Ndiaye'nin temel görevi ülkenin başkentindeki dilencileri şehir dışına çıkartmak, ülkeyi turizm için izole hale getirmektir. Ülkedeki dilenciler ise kendilerini tecrit etmek isteyen yönetime karşı grev başlatırlar. Grev ile başlayan kargaşa romanda temel olarak sadakanın/infakın verilme amaçlarını sorunsallaştırmaktadır. Kişiler sadakayı dilencilerin talep ettiği "Allah rızası" için mi yoksa kendilerini dilencilerden korumak, onların öfkesinden çekindikleri için mi yapmaktadır? Burada yazarın hikayeden amaçladığı tahkiki İslam soruşturmasıdır. Yazar, sadaka kültürünün çarpıtılmasının sonuçlarıyla ilgilenmektedir. İslam, Sow-Fall'un kurduğu evrende kapsayıcı ve faaldir. Roman sadaka kültürünün eleştirisi olarak görünse de toplumun dinle ilişkisinin sorunlu tarafı gösterilmekte, onu yeniden ihya edebilecek bir tartışma noktası belirlenmektedir. Roman bu yönüyle Batı'nın maddeciliği ve bazı Murabıtların mürai tavrına ilişkin bir eleştiridir. Şeyh Hamidou Kan ve Aminata Sow-Fall dinî ve dinî şahsiyetleri romanlarında derin bir hürmet havasıyla sunsa da meşruiyetlerini, güçlerini sorgulamadan popüler sözlü gelenekler ile hicvetmektedir.

Geleneğin Kurumsallığını Hedef Almak

Şeyh Hamidou Kan ve Aminata Sow-Fall'da görülen geleneğe ilişkin eleştiriler içeriden gelmektedir. Yazar, kabuk değiştirmek istememekte, içinde bulunduğu, ait olduğu yere karşı bir sorumluluk hissetmektedir. Ancak Mahama Johnson *Traoré'nin* filmi Njangaan (1975) ise ülkenin İslamlaşmasında etkin bir rol oynayan murabıtlara yönelik bir eleştiri getirmektedir. Yönetmen Traoré (Traoré, 1975) İslam'ı kuramsal yönüyle değil murabıtlar eliyle sağlanan kurumsallığı hedef aldı. Filmde murabıtların yoksul halk çocuklarını kendi menfaatleri

için kullandıkları, onları dilendirerek kendilerine yönelik fayda oluşturdukları iddia edilmekteydi. Senegal'in kırsalında aileler, genellikle yoksul aileler, çocuklarını eğitim almaları için murabıt medreselerine göndermekte, murabıtlar kendi eğitim olanaklarını arttırmak için eğitim gören çocukları sadaka toplamaya çıkarmaktadır. Filmde yer alan Mame de bu çocuklardan biridir. Ancak Mame yardım toplarken Mercedes marka bir aracın çarpmasıyla ölür. *Njangaan*'da Mame'nin ölümüyle birlikte hem zenginler hem de murabıtların toplum içindeki rolü sorunsallaştırılır. Mame'nin babası, oğlunun Tanrı'ya kurban edildiğini düşünerek kendince tevekkül sahibi bir mümin olarak tavır almaktadır. Yönetmenin durduğu yer murabıtların karşısında, modernitenin ürettiği tecrübenin yanındadır. Şeyh Hamidou Kan'ın Samba Diaollo'sunun medrese hocası da işi gereği sert davranmaktadır. Ancak nihai olarak gelenek aidiyetinin sorunsuz işlenmesini sağlamaktadır. Ancak Traoré ise sertliği, istismar döngüsünün kabuğu olarak tariflemektedir.

Şeyh Hamiodu Kan gibi düşünürlerin eserlerinde birtakım yanlışlar barındırsa da gelenek modernitenin yıkıcılığına karşı bir emniyet alanı olarak inşa edilmektedir. Ancak Senegalli yönetmen kuşağı roman yazarları için korunaklı ve yeniden dönülecek bir öz olan geleneği hedef tahtasına koydu. Gelenek, Traoré ve Sembene gibi yönetmenlerce, toplumsal adaletsizliğin ve sömürgeciliğin koşullarını oluşturan hegemonik söylem için gerekli koşulları üreten bir yanlış meşruiyet aracıydı. Yönetmenler toplumsal sorunlarla gelenek arasında neden-sonuç ilişkisi olduğunu düşünmekte ve sorunların başka unsurlarla ihtimallerle ilişkisini görmezden gelmekteydi. Yönetmenler dinî bir inanç sistemi, geleneği ise dinle ilişkili herhangi bir öğeyi de içerimleyen büyük bir yapı olarak görüyordu. Bu yönüyle yönetmenlerin yaklaşımında dine ilişkin hükümler de din büyüklerinin anlatıldığı hikayeler de geleneğin içindedir. Afrika Sineması'nda bağımsızlık sonrası yönetmenler kuşağında geleneğe/dine ilişkin bakışlar; toplumsal gereklilik, nostaljik ve gerçekliği oluşturan kurucu ilke olarak olumlayanlar ile sömürgecilik dâhil her türlü musibeti getiren bir kötülük çağrısı

olarak olumsuzlayanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Ancak bu olumsuz bakışın beslendiği temel zemin bağımsızlık öncesi kıta sineması ve dinle ideolojik bir biçimde düşmanlık ilişkisi kuran yaklaşımlar kaynaklıdır. Dine ilişkin sert yaklaşımlarda kasti özelde İslam olduğu, Hristiyanlık'la ilgili değerlendirmelerin ise görece daha yumuşak bir ele alındığı gözlemlenmektedir. Kıta sinemasının hikayelerde anlam üretme dinamiğinin dine ilişkin değerlendirmelerdir. Ancak sinemanın sömürgeciler elinde gelişiminde din ya yok sayılan ya da cehalete kaynaklık eden gerici bir sistematiktir.

Dekordan Direniş Mekanına Afrika Sineması

Afrika'da sinema, dünyayla koştur bir zaman içerisinde başlamıştır. Bu koştulukta Afrika'nın Berlin Konferansı'yla birlikte paylaşılması ve adı konulmuş sömürgeciliğin etkisi büyüktür. 1895'te Paris'te yapılan ilk film gösteriminin Frankofon bölgede sinema faaliyetlerine hemen başlanması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Zira Fransız girişimciler sinematograf aleti, film gösterimi için Afrika'yı hem bir pazar olarak hem de film mekanı olarak kullanmaya başlamıştır. Afrika, filmlerin gösterildiği bir pazar ya da temanın üretildiği bir imge stoku olarak işlev görmektedir. Afrika'nın pazar olması kıtayı diğer kıtalardan ayıran bir özellik değildir. Çünkü sinematografin icadıyla birlikte yeryüzü sermayenin pazarı niteliğindedir. Afrika, küresel güneyin bir parçası olarak, kolonyal devletlerin sineması için korku, gerilim ve egzotizm türünün tematik bir coğrafyaydı. Ayrıca pek çok belgesel yönetmeni, kıtayı antropolojik ve etnografik bir nesne olarak bereketli bulmaktaydı. Sinema aynı zamanda sömürge coğrafyalarında eğitsel nitelikli belgeler üreten bir mecra olarak görülmektedir.

Sömürgeler için çekilen filmler eğitsel, sömürgelerde çekilen filmler ise merkez/metropol için bir bilgi ve haber niteliği taşımaktaydı. *Colonial Film Unit* ve *Bantu Film Projects* sömürgelerde üretilen filmler için kurulan film yapım merkezleriydi (Smyth, 1988, s. 288). Film, modernitenin ve sömürgeciliğin bir aparatı olarak değerlendirilmekteydi.

Sömürgeci ve kamera ilişkisi sömürge, beyaz üstünlük ve öznellik olarak belirlemekteydi. Afrika'da sinema faaliyeti sömürgeci yapıların üretimi olarak görülmektedir. Sinemaya ilişkin tepkiler yalnızca yeni bir icadın getirdiği heyecandan kaynaklanmıyordu, aynı zamanda alette henüz bilinmeyen tehlikeler konusuna da odaklanılmaktaydı. Mantia Diawara (1992) gibi pek çok sinema tarihçisi sinemanın rolünü sömürgeci çıkarlarına uygun olduğu yönünde açıklıyordu. Colonial Film Unit (CFU) ürettiği pek çok filmde Afrika'da yaygın olarak görülen bir takım inanç ve kültürleri iptidai, gerici olarak nitelendiriyor, hiyerarşik olarak Avrupalı değerleri ise kültürel geride kalmışlığı vurgulamak için kullanıyordu. Filmler aracılığıyla Afrika'nın geleneksel kültürleri Avrupa'nın değerini yükseltmek maksadıyla değersizleştiriliyordu (Magombe, 2003, s. 761). Geleneksel olan güçlü bir şekilde bastırılan olarak geri döndü. Gelenekle irtibat kurmaya çalışan pek çok Afrikalı sanatçıda güçlenen Batı'ya karşı mukavemet düşüncesi, sinemanın içinde olduğu modernleşme paketinin getirdiği semptomlara karşıydı. Bağımsızlık sonrası ortaya çıkan Afrikalı yönetmen kuşağının korktukları en büyük maraz yozlaşma ve kimliksizleştirmeydi. Sinema yönetmenlerini Batılı-sinemanın iğva edici rolüne karşı çıkışlar Frantz Fanon'un şemalaştırdığı ideolojik yapı üzerinden kurulmaktadır.

Kolonyal Dönem sonrası yeni bağımsız devletlerdeki ilk kuşak üretiminde modernite ve aidiyetler savaşımı cereyan etmektedir. Kwame Nkrumah (1966) kitabında Leninci şemayı kullanarak, bağımsızlık sonrası kıtada oluşan görünümü "neo-kolonyalizm" (yeni sömürgecilik) olarak adlandırmaktadır. Nkrumah yeni sömürgecilik için "emperyalizmin nihai aşamasıdır" demektedir. Bu aşamada bağımsızlığın bir mücadele illüzyonu yaratarak kıtada bulunan halkların mücadele gayretini sönmlediğini ifade eden Nkrumah, bağlantılandırılmış bir ekonomik üretimle eski kolonyale bağımsızlık öncesi durumla mukayese edildiğinde daha güçlü bir şekilde tabi olunabileceği uyarısında bulunmaktadır. *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabında Fanon (2012), ulusal bağımsızlığın yalnızca bir politik kurtuluş değil kültürel bir selamet olduğunu ifade etmektedir. Özdeşleşme ya da asimilasyon olarak ele

aldığı ilk aşamada sömürgecinin hâkimiyeti ve ürettiği siyasal, kültürel kodları kabul edebilecek zihni ve mekansal bir alan oluşturulduğu, egemenin tek taraflı akışını mümkün kılındığı görülmektedir. Özdeşleşme aşamasında Batı tarafından boyunduruk altına sokulan kültürel kimlik ortadan kaldırılmaktadır. Öze dönüş ya da kaynaklara dönüş aşamasında ise egemene ilişkin huzursuzlukla tarihsel varlık hatırlanır, ulusun haysiyet, kimlik arayışı başlamaktadır. Mücadele ya da savaşım aşamasında bağımsızlık için her konu ve düzeyde egemene, sömürgeciye karşı koyuş başlamaktadır. Üç aşama sosyalizmin tarihsel aşamalarına uygun bir dizilim barındırmakla birlikte ondan temel farkı üretim odaklı ekonomik bir sorunsalın yanında kültürel olanı da merkeze taşımasıdır.

Aşamaların sinema nitelikli dizilimi de benzer bir sistematığı takip etmektedir (Gabriel, 1982, s. 7). Bu aşamalardan ilki “özdeşleşme”dir. Özdeşleşme aşamasıyla Hollywood klasik anlatısının biçimsel yönünü almak ve izleyiciyi oluşturduğu arzu evreninde yarattığı “yıldız oyuncu” dolayımıyla tatmin ile terimsel düzeyde kathartik zorlama kastedilmektedir. Afrika filmi, özdeşleşme ve rekabet duygusu ile materyalist bir hedefe tek başına karakterini koşturduğu, bireyci bir Hollywood filmine benzemeye çalışmaktadır. Özdeşleşme aşamasındaki filmler Afrikalı için moderniteye yaklaşma fırsatı sunar, bu yapımlar Avrupalı değerleri içkinleştirme, kahramanlaştırıcı bir auranın içinde bulunma tecrübesidir. “Kaynağa dönüş”te ise sinema geçmişin hikâyesini anlatan olarak görülmekte, anlatırken de “geçmişin tecrübesi” ile ulus onurlandırılmaktadır. Şimdiyi ve yakın zamanda gerçekleşen kolonyal süreci es geçerek, geçmişte mutlu olduğu sanılan bir zaman tasarımına gidilmektedir. Geçmişten “korunmuş bir öz” yeniden bağımsız, özgür ve herkesi mutlu edebilecek bir formül yaratmak için gereklidir. Yönetmen, özcü bir tavırla geçmişten getirileni ya da kurmaca geçmişi/miti, olay örgüsü olarak ya da şimdiki zaman karakterine güç verebilecek yeni lehim noktaları oluşturarak kullanmaktadır.

Fanon'un aşamalarını sinema için yorumlayan Gabriel sömürülen ülke insanlarında yeni bir saplantı oluşturmasından endişe ederek

“öze dönüş”ün aşılması gereken bir eşik olduğuna inanmaktadır. Öze dönüş filmsele tecrübenin uğrak noktasıdır. Ancak geçmişe gitmenin şimdiyi ve geleceği unutturmak gibi temel bir engel olduğu, yanlış bir nostaljik tatmin sağlama riski bulundurduğu akılda tutulmalıdır. Mücadele aşaması ise sömürgecinin içerik ve biçimine karşı koymayı içermektedir. Mücadele aşaması Üçüncü Sinema dilinin içerisinde teorik olarak bulunan malzemelerin etkisiyle oluşmaktadır. Üçüncü Sinema, emperyalizm ve yeni sömürgeci görünümüne karşı -1960'lar Afrika için dekolonizasyon sürecinin başladığı yıllardır- sinema üretmektedir. Fanonyen okuma, ilerlemeci tarih felsefesi içerisinde bu aşamaların oluş şekli sıralı bir biçimdedir. Ancak bahsi geçen üç aşama hem birbirlerinin içerisinde görülen melez (postmodern), geçmişte güzel günleri yad eden nostaljik (melodram) ya da salt bir politik hesaplaşmayı ele alan (dram) bir biçimde görünebilmektedir.

Afrika'da sömürgeciliğe ilişkin karşı mücadele, anti-kolonyal, etkin ya da edilgin bir biçimde sürdürülmektedir. Sömürgeciliği “barbarlık rejimi” olarak kodlayan Aimé Césaire (2005) sömürgeciliğin sömürgeciyi yoldan çıkartan, ırkçılığa iten ve ahlaki göreceliliğe yönelten tarafının barbarca olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Barbarlık, sistematik kendi lehine haklılaştıran etik kodun ve onu üreten epistemik dairenin tamamıdır. Bu dairenin ortadan kaldırılması “ortak iyi”nin ve belirlenmiş bir kamusalılığın oluşumu için ön adımdır. Fanon ise bu ilganın temel yönteminin şiddet olduğunu vurgulamaktadır. Şiddet, sömürgecinin şiddet üretme tekeline kırmakta, siyahların yaşadığı öz aşağılamayı ortadan kaldıracı bir etkiye sahip olmaktadır. Şiddet bu yönüyle cinai sapkınlık alameti değil sömürgeciyi tedip edecek, sapmayı da sağaltacak bir iletişim ilkesi olmaktadır. Şiddet, tanınmayı özsel ve dışsal olarak gerçekleştirmektedir. Özgürleşmenin gereği olan şiddet yeni bir kimlik ikamesi için gerekmektedir.

Sömürgecilik, kolonide yerliler ve yerleşimciler olarak bir kategorik ayrıştırma yaratmaktaydı. Yerlinin ilk öğrendiği kendi habitatını bilmek, yerinde hareket etmektir. Bu yüzden yerlinin hareket etmesi öz iradesinin neticesi ortaya çıkmamalıdır. Fanon, kentte işçi sınıfının

şiddetini değil daha çok “illegal” olarak kodlanan, lümpen proleteryanın şiddetini öncelemektedir. Sınıf kavramının içine “bilimsel” olarak dâhil edilemeyen güvencesiz, gündelik yaşayan insanların üreteceği, sömürge dolayımıyla ırkçı bir şiddete de maruz kalan kalabalıkların şiddetini vurgulamaktadır. ,

Fanon, şiddeti erekselliği boyutunca değerlendirmekte, onun bağımsızlığa tahvil edebilecek bir araç olduğunu öne sürmektedir. Ulusal kültür, ulusal bağımsızlıkla irtibatlandırıldığında bir anlam kazanaacaktır. *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, Sahra Altı Sineması'nın sıklıkla başvurduğu üzere sömürge karşıtı bir manifestodur. Her sömürge karşıtı manifesto gibi “kolonyal nazariyata saldırmakta, sosyalist programlamaya sahip Batılı kurtuluş paradigmalarından sıyrılmayı amaçlamakta, sömürge öncesi ve sömürge dönemini aşmayı amaçlamaktadır” (Parry, 2004). Anti-kolonyal bir mücadelenin, sömürge karşıtı bir ulusalcılığın sömürge iktidarını, estetiğini taklit etmesi en korkulan senaryolardan biridir. Çünkü muhtemel senaryo sömürgeciliğin taklitle birlikte yeniden güncelleneceği yönündedir. Ulusal kültür yaratımında aydınlar aidiyet ve gelenek konusunda ikircikli davranmakta, bir yönüyle geleneği anti-kolonyal bir öz olarak (Fanon, 2009) değerlendirmekte, bir yönüyle ise geleneğe savaş (Sembene, Borom Sarret, 1963) açmaktadır.

Sembene Baba mı Yasa mı?

Sembene, ayrıca Afrika'yı bir bütün olarak algılayarak geçmişte Batılı devletlerin mütecaviz saldırıları ve sömürge sistematiğine ilişkin önemli siyasal eleştiriler getiren *Guelwaar* (Sembene, 1992) ve *Camp de Thiaroye* (Sembene, 1988) gibi önemli filmler çekmiştir. Ousmane Sembene, Üçüncü Dünya'nın içinde yetişen ve kendi dönemindeki yönetmenler gibi 1950-1960 yılları arasındaki sömürge karşıtı film estetiğinin özünü tartışan, eşzamanlı olarak estetik yeniliklerle Afrika'nın yeni imajının ortaya çıkarılabileceğini önemseyen bir yönetmen olarak görülür (Namaz, 2022, s. 174).

Bağımsızlık Sonrası dönemde Afrikalı yönetmenlerin, Afrikalı sinemaseverlerin çalışmalarını desteklemeyi ve hegemonik karşıtlıkları teşvik etmeyi amaçlayarak Afrika modernliğini, kültürünü ve postkolonyal kimliklerin yeniden temsilini esas aldığını söylemekte, onların özgün ve bağımsız bir sinemasal forma dikkat çektiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda Sembene, Afrika filminin özgün bir biçime dönüşmesinde birçok edebi eserini sinemaya uyarlamış ve bu filmlerinde postkolonyal söylemi büyük ölçüde anlatının merkezine yerleştirmiştir (Genova, 2013).

Ousmane Sembene'nin *Borom Sarret* (1963) filminin açılışı olan camii görüntüsü ve okunan ezandan *Ceddo* (Sembene, 1977) filminin son görüntüsü olan bir imamın öldürülüşüne değin İslam'a ilişkin imgeler karşı bir anlatıya dönüşmektedir. Sembene'nin -pek çok metinde Sahara Altı Afrika Sineması'nın "baba"sı olarak taltif edilmektedir (Namaz, 2015), temel anlatı dinamiği toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerdir. *La Noire de* (Sembene, 1966) filmi haricinde istismarı kolonyal bir örüntünün uzağında okurken evcil bir sorun olduğunu vurgulamakta, kolonyal muarızları analiz ederken içsel olanı, geleneğe bitişik olanı, çoğu yerde kurucu olanı, İslam'ı "işbirlikçi" bir biçimde suçlamaktadır. Sembene'nin *Les bouts de bois de dieu* (1960) adlı romanında demiryolu işçi grevinin kırılmasına neden olan ve *Voltaire*'de derlediği pek çok kısa öyküde sorun hale getirdiği olgular inanç kümesinin içindedir (Aire, 1977). Sembene filmlerinde ilerlemenin, eşitsizliğin ve adaletsizliğin oluştuğu zemini geleneksellik ile ilişkilendirmektedir ve bunu bazen örtük bazen keskin karşıtlıklar üzerinden okumaktadır. *Borom Sarret*'te mütevekkil bir arabacıyla beklediği kerametler arasında bir karşıtlık bulunur. *Ceddo*'da, *Emitai*'de (Sembene, 1971), *Xala*'da (Sembene, 1975) karşıtlığın, eşitsizliğin somut göstergeleri kadınlar olmakta, kadınların hürriyetleri ve erkeklerin egemenliklerini tesis eden ataerkillik olmaktadır. Çatışan taraflar arasında rasyonel olan, materyalizmi talep eden kazanmaktadır. Kaybeden ise hissi yaklaşan ve maneviyat olmaktadır. Maneviyat ise ruhbanlık üzerinden Murabıtlarla özdeş kılınmakta, çoğu zaman Orta Çağ Katolikliğiyle ilişkilendirilerek okunmaktadır.

Sembene, *Borom Sarret*'te olduğu gibi diğer filmlerinde de pek çok dinî motife yer vermektedir. Örneğin *Borom Sarret*'te arabacının atının ismi Burak'tır. Pek çok dinî metinde, Miraç mucizesinde Hz. Muhammed'in bindiği atın ismine telmihen konulan bu ad, filmin içerisinde benzer bir mucizenin gerçekleşmesini kolaylaştırmamakla birlikte karakterin acziyetini paylaşmaktadır. Sembene, Senegal'in İslamlaşması, dilin de benzer bir dinî bağlam içre olması nedeniyle alegorileri dinî birtakım sembollerle ilişkilendirerek ele almaktadır. Yönetmenin sembol alegorisi onlardan güç olarak film dilini katmanlaştırma niyeti taşımaktadır. Sembene, dine dayalı sembolizmi hiciv, dinin öngördüğü selameti dışlamak için kullanmaktadır. Sembene, dine dayalı umudun altını boşaltmak için başvurduğu sembolizm stratejisini tersine çevirmeye çalışmakta, her şeyin çözümünü insanın iradesiyle çözülebileceğine ilişkin iyimserliği arttırmakta, ancak bunu yaparken kurduğu karşıtlıkları bloklarla oluşturmakta ve geçirgenliğini ortadan kaldırmaktadır. *Borom Sarret*'te at arabacısının derin dindarlık duygusu, onu yalnızca sömürüye karşı savunmasız kılmakla kalmayıp aynı zamanda Sembene'nin acil sorunlarını çözmek için zorunlu saydığı eylemlerini engellemektedir. Dakar'ın kendisine ve arabasına yasak olan yerlerinde, Fransız kolonyal estetiğinin ve gücünün yerleşkelerine girerken dua etmekte, murabıtların himmetinden yardım dilemektedir. Ancak Sembene, karakterinin duasına ve himmet talebine yönelik tutumuna sert bir durum oluşturmakta, Senegal polisinin Fransız banliyösünden yana olan tavrıyla karşılaştırmaktadır.

Sembene, İtalyan Yeni Gerçekçi ve Üçüncü Sinema'nın bir numunesi sayılacak filmlerinde karakterine merhamet etmekte, toplumsal gerçekçiliği aşılmaz bir duvar, geçilmez bir kapı kılmaktadır. Karakterin dayanışacağı bir toplumsallık yerine onu içerisine alacak ya da dışlayacak bir maraz yaratmaktadır. Karakterlerin ki bu karakterler, çoğunlukla geleneksel tutumlarla büyümüş, cemaat tipi bir yapının içerisine doğmaktadır. Ümidi, yaşama sevincini yok eden tüm nitelikler yoksullukla ilişkilidir. Yoksulluk, filmlerdeki karakteri fail kılmayacak kadar çok boyutlu ve etkisi altına alacak denli kapsamlıdır.

Borom Sarret'te Griotların (Ozan) anlattığı hikayeden ölen çocuğunu mezarlığa götüren bürokrasinin yıldınlılaştırılan doğasını tecrübe eden adama, parasını vermeyen "burjuva"ya, Dakar'ın yoksul mahallelerinden Fransa'nın mührünü açıklıkla seçebileceğiniz banliyöye uzanan bir hat boyunca tanıklık seviyesini korur. Toplumcu-gerçekçi modelin yedeğinde sosyalist bir paradigma bulunurken, filmde belirgin kılan bir doktrin bulunmaz (Gökçek, 2015, s. 234). Ancak Marksizm salt sınıfsal bir biçimde ortaya konmamaktadır. Marksist bir yönelime göre karakter yaratımında bulunan Sembene, *Emitai* (1971) ve *Xala* (1975) filmlerinde sınıflı bir analizi leitmotif olarak kullanırken öne çıkardığı temel prensip ilerleme nosyonudur. İlerleme için çözülmesi gereken mesele ise terakkiye mani olacak din anlayışı değil, dinin kendisidir. Din, filmlerde sorunun kaynağı kılınmaktadır. Maddi kazanımı bir öncelik ilkesi yapan Sembene tanrıyı, toplumu avucuna alarak onlara engel olan bir Leviathan, murabıtları ise toplumsaldaki ilerleyişi durduran birer kan emici olarak temsil etmektedir. Dinin hegemonik varlığını şeytanlaştırmakta ve onu mutlak biçimde kötürümleştirmeye çalışmaktadır. Sembene'nin, Sahra Altı'nda kolonyalizmi Batı tecrübesinin bir sonucu olarak okuma dışına çıkıp Avrupa-Hristiyan ikiliğinin yanına Arap-İslam ilişkisi olarak okuma baskısı yüksektir.

Şeyh Hamidou Kan'ın muteber din algısına karşıt bir yerde duran Sembene, *Ceddo* filminde Sahra Altı sinemasında daha sonra bir ideolojiye de dönüşecek bir yüceltimde bulunmaktadır. Ceddo'da İslam'a ait imaj, onu savunan kesin inançlılarla temsil edilirken ve insanın seçme hürriyetine müdâhil olan bir dizi yaygın kanaat kümesiyken; paganlık, seküler gelişme imkanının bir koşulu olarak üretilmektedir. Sekülerlik, Sembene'nin Marksizmle vardığı bir nokta ve bu noktaya paganizmle varılmaktadır. Ceddo'da İslam'ın meydan okuması, onu her adım attığında ortadan kaldırılması gereken bir ur gibi gösterilmekte, önce beyaz bir misyoner dolayımıyla Hristiyanlığı, daha sonra pagan toplulukları yok etmektedir. İslam'ı temsil eden imam, kralın da yetkilerini almaktadır. Laikliği, paganlığı da ortadan kaldırmaktadır. İslam, bütün akışı kendine göre düzenlemektedir. Griot (Ozan/lar)

yerine hafızlar geçer, günde beş vakit namaz ve Kur'an eğitimiyle birlikte İslam tüm göreneği kendi lehine düzenlemeye başlar. Nihai olarak pagan erginleşme ritüeli yerine Müslümanlığa ihtida beratı olarak da nitelendirilecek ad koymalar başlamaktadır. Bu anlamda Mamadou, Suleiman, Baboucar ve Ousmane gibi isimlerle birlikte İslamlaşma hitama ermektedir. Bazı sahnelerde İslamlaşma Ortodoks Marksist tarih anlayışı içerisinde bir "gericileşme" olarak alımlanmaktadır. Sembene'nin İmamı ise Mağrip kökenlidir. Tümüyle dışarıklı addettiği noktada İslam'ı kolonyalizmle eşitlemekte, hatta bu filmdeki vurgusu itibariyle sömürgecilikten daha tehlikeli göstermektedir. Sembene, filmde geçmişin önemli bir kurucusunu ortadan kaldırarak daha sorunsuz bir geçmiş fantezisi imal etmektedir. Sembene'nin sömürgeciliğin tahripkarlığına ilişkin muhalefeti İslam'ın rolüne ilişkin yıkıcı denemelerine göre daha müsamahakardır. Geçmiş İslam'dan arındırarak paganizmin hümanistik bir uzlaşısı sunduğuna ilişkin bir umut ortaya koymamaktadır. Paganizmi mesiyanic bir biçimde tarihin sonu olarak addettiği seküler ve sömürsüz bir yere taşıyan tarihsel aşama olarak görmektedir. Filmin sonunda Prenses Dior, imamı mühtedilerin gözü önünde pompalı bir tüfekte öldürür. *Ceddo*, tonu itibariyle kolonyal hesaplaşmadan bir sapma yaparak yeni bir heretik fetişin, İslam'ın öldürülmeye çalışılması gibi radikal örnekleri başlatan bir filmidir. Bu filmin Müslüman topluma ve İslam'a yönelik tavizsiz, katı tutumu tarihsel eşitsizliğin tüm yükünü İslam'a yıkmaya aceleciliğiyle karılmaktadır. Sembene, açıkça reddetmesine rağmen silemediği ve her defasında hesaplaştığı büyük bir din bakiyesinin içinden yapı kurmaktadır. Sembene diğer yönetmenler gibi, karakterizasyon, hiciv ve ironi için Arapçadan alınan sözcüksel ve deyimsel öğeleri yaratıcı bir şekilde kullanır. Sembene, kolonyal dönem sonrası dinin durumunu tartışmaya açarken nesnesi kıldığı İslam'ın rolü hakkında, kendine cevap veremediği durumlar oluşturarak kapalı bir yapı kullanmaktadır. Yönetmenin modernitenin hızlı, sürekli değişen, yeni durumlar yaratan, akışkanlığına ilişkin bir sorunu ya da çözümü görünmemektedir.

Bir Üçüncü Dünya Aydını Olarak Sinemacılar

Ousmane Sembene, Afrika Sineması'nın en kritik eşiğinde filmler üretmektedir. 1960'larda kıtada kazanılmaya başlanan bağımsızlıklar ve yeni durumda sanatsal olarak neyin ortaya konulacağına bilinmediği bir zaman diliminde dekolonizasyon düşüncesiyle birlikte film üretmeye başlanması yeni ve politik olarak cüretkar bir girişimdi. 1923'te Senegal'in Ziguinchor şehrinde yoksul bir ailenin çocuğu olarak doğan Sembene erken yaşlarda balıkçı, marangoz, araba tamircisi olarak pek çok işte çalıştı. Sembene, Fransa'nın II. Dünya Savaşı sırasında sömürgelerden topladığı diğer insanlar gibi savaşmak üzere askere alındı. Yönetmen, altı yıla yakın Fransa'nın liman kenti Marsilya'da çalıştı. Bu yıllara ait deneyiminin bir parçası olarak daha sonra Türkçeye de çevrilen 1956 yılında *Le Docker Noir* (Siyahi Liman İşçisi) adlı romanı, bir yıl sonra *Ey Ülkem, Güzel İnsanlarım* (O pay, mon beau peuple) adlı kitabını yazdı. Aralarında bazılarını filmlere de uyarladığı *God's Bits of Wood* (1960), *Voltaïque* (1962), *L'Harmattan* (1964), *Vehi-Ciosane* (1965) *Le Mandat* (1966) adlı eserlerini yazdı. Sembene, ilk olarak roman yazarı olarak tanınsa da Sovyetler Birliği'nde kısa bir süreliğine sinema eğitimi alarak sinema izleyicisi tarafından bilinmesini sağlayan *Borom Sarret* filmini çekti (Namaz, Afrika Sineması- Ousmane Sembene Filmografisine Giriş, 2022). Ardından *La Noire de* adlı Sahra Altı Afrika'nın ilk orta/uzun metrajlı filmini çekti. Yönetmen sırasıyla metraj nitelikleri değişen pek çok film çekti: *Borom Sarret* (1963), *L'Empire Songhai* (1963), *Niaye* (1964) *La Noire de...* (Black Girl, 1966), *Mandabi* (The Money Order, 1968), *Taaw* (1970), *Emitai* (1971), *Xala* (1974), *Ceddo* (1976), *Camp de Thiaroye*, (1988), *Guelwaar* (1992), *Faat Kine* (2000) ve son filmi *Moolaadé* (Gökçek ve Namaz, 2015). Sembene'yi diğer Sahra Altı yönetmenlerinden farklı kılan temel özelliği öncülüğüdür. Yönetmenin, Afrika Sineması'nın babası sayılmasına neden olan unsur yalnızca Sahra Altında uzun metraj film çeken ilk yönetmen olması değildir. Senegal'in ana dili olan Wolof dilini sinemada ilk kullanan yönetmen olması, yeni gerçekçilik biçimiyle (Gökçek ve Namaz, 2015) tüm atmosferi filtresiz bir biçimde pürüzü, eksikliği, çarpıklığıyla fazla yorum yapmadan

vermeye çalışmasından da kaynaklanmaktaydı. Filmlerinde kültürel figürler kullanarak olay örgüsünde ve karakter repertuvarında çeşitlilik yaratmaktadır. *Borom Sarret*'te Sahra Altı'nın ozanları sayılan griotlara, *Xala*'da animist şifacılar ve büyücülere yer vermektedir. *Borom Sarret*'te, *Mandabi*'de (Sembene, 1968) gündelik konuşulan dile yer vermektedir. Dilin oldukça geniş ve yetkin bir biçimde kullanımına alan açmaktadır.

Ousmane Sembene'nin çalışmalarına bakıldığında kimi zaman görünür güç odaklarına eleştiri sunulurken, bağımsız bir ülkenin siyasal, kültürel, ekonomik ve inanç temelindeki sorunları da es geçilmemektedir. Bunun yanında, gelişmemişliği ve gerilemeyi bir yandan Batı'ya atfeden Sembene, diğer yandan İslam'ı da modernleşmenin önündeki engel olarak ele alır. Bu ikircikli tutumun temelinde Afrika'nın ve özelde Senegal'in kendi geleneğini yaşama konusunda ısrarı ve kendi kültürel zenginliği ile geleceğine karar vermesi yatar. *Borom Sarret* ile başlayan "gerileme göstergeleri, az gelişmişlik felsefesi" içten içe *Emitai*, *Xala*, *Ceddo* ve son filmi *Moolaadé*'ye (Sembene, 2004) kadar sürmektedir.

Sembene sinemasının toplumsal gerçekçi sınırının dışında bir diğer Senegalli yönetmen Djibril Diop Mambéty ise postmodernitenin tartışılmaya başlandığı vakitlerde üretilen filmlerinde postmodern yaratı stratejisi olan ironiyi kullanmaktadır. *Contras' City* (Mambety, 1969) adlı kısa filmde Senegal'in başkenti Dakar'da bir tura çıkan kamerasıyla şehrin Müslüman kimliğini de görünür kılmaktadır. Mambéty bu tutumuyla kolonyal dönem inşasının bir göstereni olan banliyöden çoğunluğun yaşadığı sokaklara, sokakta yaşanana dikkat çekmektedir. *Ceddo*'da Sembene'nin Afrika solunun pek çok kez yapmaya çalıştığı, toplumun bağlı olduğu geleneğe ilişkin İslam öncesi dönemdeki paganizmle ilişki kurarak sekülerlik devşirmekte, modernite olgusunda bariz görülen terakkiye mani bir durum olduğunu saptama gayreti bulunmaktaydı.

Ülkenin bağımsızlığını 1960 yılında kazanması ile birlikte bir devrim öforisi görünse de bu kısa bir zaman içinde sönümlendi. Kolonyal

Dönem bakiyesi olarak yorumlayacağımız bir dizi başka sorun oluştu: Geniş halk kitlelerinin yoksulluğu, okur-yazar kitlenin azlığı, güçlü bir sivil toplumun yokluğu, eski kolonyal egemene kalınan büyük borçlar, zayıf bir ekonomik güç. Senegal'in en güçlü yönü ise din üzerinden geliştirdiği aidiyetler olmaktadır. Zayıf ekonomi, toplumsal kurumların azlığı bu tür dayanışma içeren kardeşliğin güçlü olmasını sağladı. Senegal'de etkin olan Ticaniler kolonyal dönem sonrası güçlü olmayan devletin etkin olarak varlık sahası bulunmadığı toplumsallıkta büyük güç kazandı. Filmlerde ise İslam Selefî tutum ile tasavvufi çizgi arasında kurulmaktadır. Sembene filmlerinde ise İslam'ın hiçbir tonu arasında gezinmez, onu bir karşı blok olarak inşa ederken Mambéty ise postmodern bir kültürelci tavırla yaklaşmaktadır. Sembene için din "yok edilmesi" gereken bir antika eşyaydı, Mambéty ise dine kültürel bir değer olarak yaklaşmaktadır. Sembene'nin film biçiminin bir ardılı olarak düşünülebilecek Johnson Traoré'nin Njangaan (1975)'i gibi, İslam'ın aşırı uç veren, toplumsal eşitsizliği devam ettirici bir hegemonya olduğu yönündeki iddiası ele alınırken Batı kolonyalizminin ele alınmaması postkolonyalizmin oluşturduğu yeni müphem gerçekliğe işaret etmektedir. İslam, saldırıların hedefindedir ancak kolonyalizme karşı koyuş unutulmuştur. Anti-kolonyal bağlamın Batı Afrika tarihindeki kurucu unsuru sayılan İslam, özelde de cihad kavramı verimli bir temsil yerine toplumsal terakki aleyhine bir dolgu ögesi olarak ele alınmaktadır. Senegal Sineması'nda özellikle film festivalleri aracılığıyla dolaşıma giren pek çok filmde, *Cinq Jours D'une Vie* (Cissé, 1973) (1972) ve *Karmen Gei* (Ramaka, 2001), İslam'a ve Müslümana ilişkin görünümünün pek çoğunda, onar yıllık tecrübeleri göz önüne aldığımızda, yönetmenlerin olumsuz tutumunun aşikar olduğu görülmektedir. Sahra Altı, özelde Batı Afrika, daha da küçülterek ifade ettiğimizde, kolonyal dönemin haritalanmasına uygun bir biçimde, Frankofon bölge sinemasında toplumsalın aidiyetine yönelik bir taarruz bulunmaktadır. Radikal inşacı tavır alışlarla birlikte sosyalist eğilim yönetmenlerin filmlerinde İslam'ı tartışmaların konusu kıldı. Alternatif bir toplum anlayışı mevcut tüm toplumsal yapıyı amansızca eleştirmelerine, fantezi imali bir batı ile uğraşmalarına neden olmaktadır.

Borom Sarret'te Afrika burjuvazisine yönelik nefret retoriğini büyük ölçüde yer değiştirerek “yerli” yoksul eleştirisine yöneltmekte olan Sembene, sosyoekonomik karşıtlığı vurgulamak üzere sembolik bir biçimde kullandığı yeni-gerçekçi estetiği, yeni bir toplum idealinin mottosu olarak da toksik olarak var saydığı kolonyalizme dekolonyalist bir sosyalist program uygulamaktadır. Yerli yoksul insana öfkesi, yeni insan tipine uzaklığı nispetince artan Sembene, *Mandabi*'de ve *Borom Sarret*'te din bağını kendince zayıflatmaya çalışmaktadır. Sembene, *Xala*'da (1974) çok eşlilik meselesi dolayımı üzerinden İslam'ın bir yorumunu eleştirmektedir. Filmde yolsuzlukla zengin olan iş adamı El Hadji Abdou Kader Bèye'nin üçüncü ve genç olan eşiyle yaptığı evlilik sürecine odaklanılmaktadır. El Hadji, cinsel olarak iktidarsızdır. Şifa bulabilmek için şifacıardan, şeyhlerden tedavi ummaktadır. Sembene, ataerkilliğin muzdarip olduğu ve ihtiyaç duyduğu şeye, iktidara sahip olamamasını simbiyotik düzeyde üretmektedir.

Sembene'nin İslam'la ilişkisi onu bir muarız olarak ele almak ya da kendince onu “ehilleştirecek” bir konum üretmek üzerine kuruludur. “Senegal İslam”ı olarak özetleyebileceğimiz bir tutum Afrika sosyalistlerinin dinî ortadan kaldırmak yerine ona kurucu olmayan bir yer vererek onu rezerv alan prensibi olarak müzeleştirmek hamlesi üzerinden ilerlemektedir. İslam öncesi dönem töre ve inanç yapılarıyla kurulan ilişki, tevhid ve tenzih ilkeleri bağlamınca belirlenen yaklaşıma göre büyük esneklik sağlamakta ve postkolonyal dönemde ortaya çıkan seküler iradenin güç serbestisine müsaade etmesi dolayısıyla daha çok vurgulanmaktaydı. Djibril Diop Mambéty ise Sembene'nin dine karşı sembolik düzeyde bir karşı koyuşu yerine daha ihtiyatlı davranmakta “Sufi bir geleneği temsil ediyor gibi görünmektedir” (Murphy, 2010, s. 65). Mambéty tasavvufi tecrübenin kişisel halini, her insan teki için ayrı olabileceğinin farkındaymışçasına hareket etmektedir. Ancak Mambéty, dinî kişisel alan olarak değerlendirmekte, onun maddi görünümünü, doktriner tarafını dikkate almamaktadır. Mambéty'nin *Badou Boy* (Mambéty, Badou Boy, 1970) ve *Touki Bouki* (Mambéty, Touki Bouki, 1973) filmlerinde karakterlerine Donkişotvari

bir yolculuk yaptırmakta, sarkastik tutumla sonlarında bir şey elde edemeyen telafisiz hüznü göstermektedir. Yolculuk, sufi gelenek içerisinde kişinin imani bir yolculuğunu, mertebeleri açısından geçişlilik bulunan seyrüsülûk'a benzetilse de hikmet yerine komedi konuşmaktadır. Öze, benliğe yapılan yolculukla kişi kendini bulmaz ancak kendi istediğini yaparak savrulmaktadır. Mambéty, tasavvufi yolculuğun sonundaki kemalatı karakterine eklemektedir. Ancak yönetmenin din yorumu, postmodernitenin kurucu bir oyuncu olmasa da renk unsuru dolayısıyla izin verdiği dine aittir. Din erekselliği yerine postmodern bir oyunun kimlik ve renk repertuvarında görünmektedir. Mambéty ve bir kısım Sahra Altı yönetmenin İslam'a bakışı tasavvufu bir ödünç alma işlemidir. Tunuslu yönetmen Nacer Khemir'in yaptığı gibi tasavvufa ait manen kaydedilen ikballer ve usul filme bir anlatı istikameti vermemektedir. Sembene çizgisinin yeni gerçekçi yönü hayatı somut olay, kolonyal sistem ya da sınıf meselesi üzerinden anlamaya çalışırken Mambéty rüya ile silikleştirilen gündelik gerçeği yine gündelik gerçeği tercüme edecek bir şekilde yorumlamaktadır. Mambéty'nin filmlerinde kapitalist ekonominin yarattığı metayı kültürel bir çerçevede alımlaması, eski kolonyal mirasın modernite ufku yarattığı kapitalist evrene yönelik itirazını güçlü bir şekilde eleştirmemesi postmodern temayülün bıraktığı iz nedeniyledir.

Sonuç

Bağımsızlığını kazanan Afrika ülkelerinde politik filmin mesajlarının bir kısmının hükümetlere yönelik eleştiri niteliği bulunduğundan dolayı örtük bir dil kullanmaları, ikinci olarak sömürge öncesi dönemden şimdye ilişkin bir takım sorunlara çözüm bulma girişimleri yeni film dili keşfetmek ve geliştirmek için etkili oldu (Yılmaz, 2019, s. 232) Sahra Altı Afrika Sineması'nda inanç adına ise iki temel yönelim söz konusuydu ve ilk temel yönelim filmler bu iki sistemi uzlaştırmayı çalışıyordu. Filmlerde animist manevi şifa nosyonları ile Sufi İslam uygulamaları arasındaki tam örtüşme içindeydi (Owusu-Ansah, Iddrisu

ve Sey, 2013). Djibril Diop Mambéty'nin postkolonyal Senegal (ve daha yaygın olarak Afrika) vizyonu, Kwame Anthony Appiah tarafından ana hatlarıyla belirtilen pozisyonla örtüşüyor gibi görünüyor. Appiah'a göre, sömürge modernliği, akılcı düşüncenin maneviyat üzerindeki zaferiyle değil (büyük Senegalli Müslüman romancı Cheikh Hamidou Kane'in dönüm noktası romanı *Mahrem Macera*'nın kahramanı Samba Diallo'nun korktuğu gibi) daha çok kaotik ve yıkıcı kapitalist zaferle sonuçlandı (Appiah, 1992).

Diğer yanda ise savaşılan blok olarak Batı, imrenilen ya da normatif olarak beliren değer haline gelmektedir. Bağımsızlaşma sonrası modernleşme hedefi ile birlikte kentteki eşitsizlik, başıbozukluk ya da bir tür anomi hali Sahra Altı'nda görünür hale geldi. İslam modernitenin uzağında, akla düşman pasif-agresif bir olgu olarak betimlenirken “Batıl inanç” libasıyla kuşatılmaktadır. Sembene'ye göre din toplumsallığı kuşatan, onu belirleyen hegemonik bir güç olarak insanları yoksulluğa ikna etmektedir. Sembene, kolonyal hayaletin bağımsızlık sonrası Dakar'da dolaştığını vurgulamazken sömürgeciliğin izlerine odaklanmaktadır. Böylelikle Sembene çizgisiyle belirginleşen ikinci yönelim ise halkın inançlarını, batıl inanç da dâhil, İslam kümesinde toplamakta, dine ilişkin olumsuz bir tutum yer almaktadır.

Senegal'in bağımsızlığını kazanması, sömürgecilik aleyhine bir gelişme olarak sayılsa da neo-kolonyal düzen tesisinde mutlak bir neden oluşturuyordu. Yeni bir kolonyal pratik üretmeye başlamaları dekolonizasyon sürecini daimi kılan gelişmeydi. Sembene filmlerinde bağımsızlığın geçici sömürgeciliğin ise kalıcı olmasına yönelik öfkeyi gözlemlemek mümkündür. Postkolonyal sinema bu yönüyle ütöpik, devrim sevincinin her şeyi daha iyi bir biçimde inşa etmek düsturuyla başlanan iş olarak değil bağımsızlık sonrası kalıcı kolonyallığe ilişkin öfkenin izlerini taşımaktadır. Postkolonyal sinema kuşağında gözlemlenecek en net olgulardan birisi geçişlilikdir. Kolonyal ve kolonyal sonrası durumun arasının açık olmadığı, her iki durumun da aynı zaman diliminde deneyimlenmesi temsil edilmektedir. Postkolonyal sinema dili büyük anlatılar terk edilerek minör bir devrimciliğe ve *hasar tespit*

tutanağına dönüşmektedir. Sahra Altı sinemasında Afrika sosyalizmi paradigmayı belirlemekte, filmin içeriği de onun beklenti, sorunsal ve arzularına göre oluşmaktadır. Modernleşme tezleri başat bir yol göstericidir. İlerleme nosyonuna göre ülkenin mevcut hali değerlendirilmekte, gerici ve ilerici diyalektiği yürütülerek kolonyal mirasa karşı savaşılmaktadır. Afrika sosyalizminin temel açmazı kabul edeceğimiz kıtaya özgü dinamikler, onu ilericilik yönlü değiştirme çabaları sürerken öte yandan sömürgeci savaşını yalnızca siyasi bir mücadele olarak görmektedir. “Sürekli değişen ufuk çizgisi” olarak göreceğimiz Batılılaşma ya da terimsel düzeyde ele alınabilecek modernleşme kolonyal dönem sonrasında eşitlik mertebesini nihai anlamda hiyerarşik bir rütbeye dönüştürmektedir. Batı'nın Afrika'yla ilişkisi “evrimci” antropologlardan hareketle oluşturulmuştur. “İlkel”, “az gelişmiş”, “ilerlemiş” ya da “uygar” sınıflandırmalarıyla Afrika ile Batı konumlandırılması pekiştirilmiştir. Evrimci kategorizasyon sinema ile din ilişkisinde kıtada iki ana eğilim, iki de küçük çatallanma oluşturmaktadır. Afrikalı yönetmenlerin bir kısmı bu tür ölçütleri sosyalizmin din ile ilişkisi üzerinden değerlendikleri için İslam'a ilişkin bakışları da hiyerarşik bir “değersizleştirme”, zamansal olarak da unutmaya çalıştıkları “Orta Çağ” hüviyetindedir. Afrikalı yönetmenlerin bir diğer kısmı ise dine “geçmiş zaman tutamağı”, nostaljik bir durak olarak değerlendirmektedir. Din, tahfif ve tahkir edilmemekte ancak postmodernite üzerinden kültürel mozaik unsuru olarak görülmektedir. Afrika Sineması'nda 2000 sonrası görülen küçük çatallanmalardan ilki İslam'ı bütünlüğü dışında, zihinsel algıların içinden okuyarak “radikal” ve “ılımlı” kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Hümanistik değerler bağlamında “ılımlı” bir İslam yorumu öne çıkartılırken din bu bağlamda duygusal bir yatırım, ideolojik inşada kullanılan bir unsur olarak değerlendirilmekte, işlevselleştirilmektedir. Bir diğer küçük çatallanma ise İslam'ın geleneksel bir rehber olarak modern zamanlarda da işe yararlığını öne çıkarmakta, ona materyalist bir evrende manayı hatırlatan, kriz anlarında sistemin tazelenme ihtiyacı için başvuracağı bir öz olarak dinî değerlendirmektedir. Afrika Sineması'nın bağımsızlık

sonrası dönemine İslam'la ilişkilendirilip okunduğunda, dinin ister karşı çıkılan isterse de sahiplenilen özelliği sebebiyle kıta sinemasının göz ardı etmediği bir jenerik özne olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Aire, V. O. (1977). Didactic Realism in Ousmane Sembene's *Les Bouts de Bois de Dieu*. *Canadian Journal of African Studies*, 11(2), 283-294.
- Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. A. Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki.
- Andrade-Watkins, C. (1992). France's Bureau of Cinema: Financial and Technical Assistance between 1961 and 1977: Operations and Implications for African Cinema. *Framework: The Journal of Cinema and Media* (38-39), 27-46.
- Appiah, K. A. (1992). *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press.
- Armes, R. (2006). *African filmmaking: North and South of the Sahara*. Indiana: Indiana University Press.
- Botha, M. (1994). African cinema: A historical, theoretical and analytical exploration. *Communicatio*, 20(1), 2-8.
- Cesaire, A. (2005). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. G. Ayas (Çev.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Cham, M. B. (1985). Islam in Senegalese Literature and Film. *Africa: Journal of the International African Institute*, 55(4), 447-464.
- Chukwuokolo, J. C. (2009). Afrocentrism Or Eurocentrism: The Dilemma Of African Development. *Ogirisi*, 6(9), 24-39.
- Cissé, S. (Yöneten). (1973). *Cinq Jours D'une Vie* [Sinema Filmi].
- Conrad, J. (2020). *Karanlığın yüreği*. S. Fişek (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Diawara, M. (1992). *African cinema: politics & culture*. Indiana: Indiana University Press.
- Fall, A. S. (1986). *The beggars' strike*. Brighton: Longman Pub Group.
- Fanon, F. (2009). *Cezayir bağımsızlık savaşının anatomisi*. K. B. Çileçöp (Çev.). İstanbul: Pınar.
- Fanon, F. (2012). *Yeryüzünün Lanetlileri*. Ş. Süer (Çev.). İstanbul: Versus.
- Gabriel, T. (1982). *Third cinema in the third world: the aesthetics of liberation*. Michigan: UMI Research Press.
- Gad, B. Z. (2022, 10 18). EU's Borrell calls Europe 'garden,' rest of world a 'jungle'. Jerusalem, Israel.

- Genova, J. E. (2013). *Cinema and development in West Africa*. Indiana: Indiana University Press.
- Gökçek, Y. Z. (2015). Kolonyal Hafıza'dan Dekolonizasyon Öforisi'ne: Afrika Sinemasını Hikayeleştirmek. *Doğu-Batı*, 3(74), 217-240.
- Gökçek, Y. Z., & Namaz, Y. (2015). Kolonyal İlişkinin Bakiyesi ve Postkolonyal İkiricikli Tutum: Ousmane Sembene'nin Film Dili ve İslam Dili. *Sinema Ve Din*. İstanbul: Ensar.
- Güner, İ., & Kavas, A. (2009). Senegal. Kolektif içinde, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s. 514-518). İstanbul: İSAM - İslam Araştırmaları Merkezi. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. adresinden alındı
- Hondo, M. (Yöneten). (1986). *Sarraounia* [Sinema Filmi].
- İpek, B. (2019). Chronique des années de braise' ve 'Samt El-Qusur' Filmlerinin Postkolonyal Teori Çerçevesinden İncelenmesi. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (32), 117-140.
- Kan, Ş. H. (2000). *Mahrem macera*. S. Akme Mehmet (Çev.). İstanbul: Özgün.
- Kipling, R. (1940). *Rudyard kipling's verse: Definitive edition "The white man's burden: The United States & The Philippine Islands, 1899"*. New York: Doubleday.
- Lazarus, J. B. (2004). Islam and the West in the Fiction of Cheikh Hamidou Kane. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 58(3), 179-190.
- Magombe, P. V. (2003). Sahra-altı Afrika Sinemaları. İçinde G. N. Smith, *Dünya Sinema Tarihi*. A. Fethi (Çev.). (ss. 761-765). İstanbul: Kabalcı.
- Mambety, D. D. (Yöneten). (1969). *Contras' City* [Sinema Filmi].
- Mambéty, D. D. (Yöneten). (1970). *Badou Boy* [Sinema Filmi].
- Mambéty, D. D. (Yöneten). (1973). *Touki Bouki* [Sinema Filmi].
- Mambéty, D. D. (Yöneten). (1992). *Hyènes* [Sinema Filmi].
- Mazrui, A. (1992). *Afrikalılar*. Y. Kaplan (Çev.). İstanbul: İnsan.
- Murphy, D. (2010). Between Socialism and Sufism: Islam in the Films of Ousmane Sembène and Djibril Diop Mambéty. *Third Text*, 24(1), 53-67.
- Namaz, Y. (2015). Afrika Sinemasının Sömürgecilikle İmtihanı: Senegal'de Sinema ve Senegalli İlk Yönetmenler. *Doğu Batı, III*(Sinema Özel Sayısı), 187-216).
- Namaz, Y. (2022). *Afrika sineması- Ousmane Sembene filmografisine giriş*. Ankara: Afrika Vakfı Yayınlar.
- Nkrumah, K. (1966). *Emperyalizmin son aşaması yeni sömürgecilik*. A. Sarıca (Çev.). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Olayiwola, A. (2011). Nollywood at the Borders of History: Yoruba Travelling Theatre and Video Film Development in Nigeria. *The Journal of Pan African Studies*, 4(5), 183-195.
- Owusu-Ansah, D., Iddrisu, A., & Sey, M. (2013). *Islamic learning, the State and the challenges of education in Ghana*. New Jersey: Africa World Press.

- Parry, B. (2004). *Postcolonial studies: A materialist critique*. London: Routledge.
- Pfaff, F. (1992). Five West African Filmmakers on Their Films. *Issue: A Journal of Opinion*, 20(2), 31-37.
- Pfaff, F. (2004). *Focus on African films*. Indiana: Indiana University Press.
- Ponzanesi, S., & Waller, M. (2012). *Postcolonial cinema studies*. London: Routledge.
- Ramaka, J. G. (Yöneten). (2001). *Karmen Gei* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1963). *Borom Sarret* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1966). *La Noire de...* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1968). *Mandabi* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1971). *Emitai* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1975). *Xala* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1977). *Ceddo* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1988). *Camp de Thiaroye* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (1992). *Guelwaar* [Sinema Filmi].
- Sembene, O. (Yöneten). (2004). *Moolaadé* [Sinema Filmi].
- Smyth, R. (1988). The British Colonial Film Unit and sub-Saharan Africa, 1939–1945. *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 8(3), 285-298.
- Stam, R. (2014). *Sinema teorisine giriş*. S. Salman, & Ç. Asatekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Traoré, M. J. (Yöneten). (1975). *Njangaan* [Sinema Filmi].
- Yılmaz, M. M. (2019). Küresel ile Yerel Arasında Afrika Tarihi Filmleri. İçinde N. Kaplan, *Film Okumaları* (ss. 219-238). İstanbul: Parşömen Yayınları.

Sahra Altı Afrika'da Çağdaş Düşünce Kronolojisi

Aşağıdaki kronoloji Sovyetler Birliği hâkimiyeti altında olan ve 1990 sonrasında bağımsızlıklarını kazanan Türk Devletlerindeki fikrî gelişmeleri sıralamaktadır. Kronolojide başlangıçta Sovyetler Birliğindeki tüm Müslümanları ilgilendiren gelişmeler verildikten sonra ülkelere göre düzenlenmiş gelişmeler sıralanmıştır. Zira Her bir ülkede gelişme seyrini takip edebilmek önemsenmiştir. Böylece bu kronoloji diğer kitaplardakilerden farklı olarak daha detaylı olmuştur. Bu kronolojide belirtilen ülkelerde düşünce hayatı üzerinde etki edebilecek kişi, olay, kurum, yayın ve gelişmelere odaklanılmıştır. Kronolojide bir arka plan oluşturması bakımından ilgili ülkelerdeki siyasi ve iktisadi gelişmelere de yer verilmiştir.

- 1902 Hartum'da Gordon Memorial College kuruldu. Kolej, yerel nüfusa eğitim vermek ve onları İngiliz sömürge hükümetinde idari ve profesyonel kariyerlere hazırlamak için kurulan bir yükseköğretim kurumudur.
- 1903 Sahra Altı Afrika'daki en büyük İslam imparatorluklarından biri olan Sokoto Halifeliği İngilizler tarafından feshedildi. Bu durum bölgedeki İslami otoritenin gerilemesine yol açtı.
- 1914-1916 Somali'de İngiliz sömürge güçlerine karşı derviş direnişi başladı. Seyyid Muhammed Abdullah Hasan liderliğindeki derviş direnişi Doğu Afrika'da önemli bir sömürge karşıtı mücadele verdi.
- 1920 İngilizler, İtalyanlar ve Etiyopyalılar da dâhil olmak üzere çeşitli sömürge imparatorluklarıyla yirmi yıl süren bir direnişe liderlik eden Derviş hareketinin Somalili dinî ve askerî lideri, "deli molla" olarak da bilinen Sayid Mohamed Abdullahi Hassan (1856-1920) vefat etti.
- 1923 Merkezi Fordsburg, Johannesburg'da bulunan Jamiatul Ulama Transvaal, şimdiki adıyla Jamiatul Ulama South Africa Güney Afrika'nın (artık feshedilmiş olan) Transvaal Eyaleti'ndeki Müslüman topluluğa hizmet etmek amacıyla kuruldu.

- 1924 White Flag Union, Sudanlı bir milliyetçi ve entelektüel olan Ali Abd al-Latif tarafından kuruldu. Birlik, Sudan'ın İngiliz sömürge yönetiminden bağımsızlığını savunur ve Sudan'ın kültürel ve entelektüel kimliğini destekler.
- 1927 Senegal'de Müridiyye Tarikatının kurucusu Ahmadou Bamba Mbacke (1853-1927) vefat etti. Çok çalışmanın, dindarlığın ve Tanrı'ya bağlılığın önemini vurguladı.
- 1940 Afa Ajura, Tamale'de Anbariyya Islamic Institute'ü kurdu ve bölge genelinde Kuran'ın ezberlenmesine ve İslam hukuku ve teolojisinin incelenmesine odaklanan bir İslami okullar ağı inşa etti.
- 1940lar Sahra Altı Afrika'da uzun bir geçmişe sahip olan Sufi tarikatların yayılması bu on yıl boyunca devam etti. İslam'a mistik bir yaklaşımı vurgulayan bu tarikatlar bölgedeki birçok ülkede etkili olmaya devam etmektedir.
- 1943 Somali'de Kadiriyye Sufi tarikatının yayılmasında önemli rol oynayan Somalili dinî lider ve âlim Şeyh Hassan Barsane vefat etti. Vefatından önce birçok dinî okul kurdu ve ülkede İslami eğitimi teşvik etti.
- 1945 Güney Afrika'daki Sünni İslam din adamlarının kar amacı gütmeyen bir şemsiye kuruluşu olan The Muslim Judicial Council kuruldu. Yaklaşık 150 cami kendisine bağlıdır.
- 1945 Hartum'da Gordon Memorial College'a üniversite statüsü verildi ve Sudan'ın bağımsızlık kazanmasından sonra adı 1956'da Hartum Üniversitesi olarak değiştirildi. Üniversitenin Sudan'da yükseköğretimin gelişiminde önemli etkileri oldu.
- 1945 Mahmoud Mohamed Taha, Sudan'da Cumhuriyetçi Parti'yi kurdu. Taha Sosyalizmin Arapça karşılığı olan iştirakiyya kavramını kullanarak bu paylaşımın mümkün hatta gerekli olduğunu öne sürmekte ancak mutlak olarak demokrasiyi de eşit şekilde savunmaktadır.

- 1946 Fatima Meer henüz bir öğrenciyken, 1946'dan 1948'e kadar Hint toplumunun pasif direniş kampanyası için fon toplamak üzere Öğrenci Pasif Direniş Komitesi'ni kurmaları için öğrencileri harekete geçirdi. Güney Afrikalı Hintli bir sosyolog, yazar ve apartheid karşıtı aktivist olan Meer, Güney Afrikalı Kadınlar Federasyonu'nun kurucularından biridir.
- 1952 Sudan'da kadın haklarını ve güçlendirilmesini savunan Sudanese Women's Union kuruldu. Birlik, Sudan toplumundaki ataerkil normlara ve geleneklere meydan okuyarak eğitimde, istihdamda ve siyasette cinsiyet eşitliği fikrini teşvik eder. 1989 yılında Ömer El Beşir'in bir darbe ile iktidarı ele geçirmesiyle resmen feshedildi.
- 1955 1972'ye kadar sürecek olan Birinci Sudan İç Savaşı başladı. Kuzey Sudan hükümeti ile Güney Sudanlı isyancılar arasında yaşanan savaş, iki bölge arasındaki siyasi, ekonomik ve kültürel farklılıklara dayanmaktadır.
- 1956 Sudan, 1 Ocak 1956'da İngiliz-Mısır yönetiminden bağımsızlığını kazanarak nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bağımsız bir devlet haline geldi.
- 1957 İslam'ın öğretilerini yaymayı ve tanıtmayı amaçlayan Ghana Muslim Mission kuruldu. Başta Batı Afrika olmak üzere Afrika'nın çeşitli bölgelerinde İslami eğitimin teşvik edilmesinde ve İslam öğretilerinin yayılmasında aktif olarak yer aldı.
- 1960 Çoğunluğu Müslüman olan birkaç Batı Afrika ülkesi bağımsızlığını kazandı. Senegal, Mali ve Nijer gibi ülkeler Fransız sömürge yönetiminden bağımsızlıklarını kazanarak bölgedeki Müslümanlar için yeni bir döneme işaret ettiler.
- 1960 Nijer'de dinî öğretileri ve kurumları akredite etmek ve yönetmek için The Islamic Association of Niger (IAN) kuruldu. Özellikle Nijer'in İslami cemaatinin çoğunluğunu oluşturan Sufi Müslüman tarikatların temsilcilerini içermektedir.
- 1961 Cape Town'da Muslim News isimli gazete kuruldu. 1986'ya kadar yayımlanan gazete şehirleşmiş Müslüman toplumu arasında dolaşıma girdi ve toplamda 70,000'den fazla okuyucu kitlesine ulaştı.

- 1962 Abubakar Mahmud Gumi Nijerya'nın Kuzey bölgesi'nin büyük kadısı oldu. Bu konumu onu bölgedeki Şeriat hukuk sisteminin yorumlanmasında merkezi bir otorite haline getirdi. Kadılık makamı 1967'de kaldırıldı.
- 1962 Ahmedü Bello University Zaria, Nijerya'nın Zaria kentinde daha önce Kuzey Nijerya Üniversitesi ismiyle açılan bir federal hükümet araştırma üniversitesidir. Kuzey Nijerya'nın ilk başbakanı Ahmedü Bello tarafından kuruldu ve şimdi onun adını taşımaktadır.
- 1962 Cezayir Bağımsızlık Savaşı, Cezayir'in Fransız sömürge yönetiminden özgürlüğünü kazanmasıyla sona erdi. Cezayir Sahra Altı Afrika'da yer almamasına rağmen, savaşın etkisi Sahra Altı Afrika da dâhil olmak üzere tüm Afrika kıtasında yankı buldu.
- 1962 Sadece Sahra Altı Afrika'ya odaklanmamış olsa da bölgede önemli çalışmalar yapan Suudi Arabistan merkezli Muslim World League kuruldu.
- 1966 Ahfad University for Women, Mehdist asker Babiker Badri'nin oğlu Yusuf Badri tarafından Sudan'ın Omdurman şehrinde kuruldu. Münhasıran İslami bir kurum olmasa da, üniversite müfredatının bir parçası olarak İslami çalışmalara yer vermekte ve Sudan'daki Müslüman kadınların eğitiminde önemli bir rol oynamaktadır.
- 1967 Mahmoud Mohamed Taha, yayımladığı Ar-Risalatu Thanyatu min al-Islam (İslamın İkinci Mesajı) adlı kitabında kendi İslamiyet yorumunu kitlelerle paylaştı. Çok tartışılan bu eseri öğrencisi Abdullahi Ahmed An-Na'im 1987'de İngilizceye çevirdi ve dünyaya tanıttı.
- 1967 Ali Mazrui'nin erken dönem çalışmalarından birisi olan Towards a Pax Africana yayımlandı. Mazrui'nin. Burada sömürgeciliğin ardından Afrika'nın birlik ve işbirliği ihtimallerini araştırmakta ve daha birleşik ve bütünleşmiş bir Afrika'nın kıtanın ilerlemesi ve kalkınması için çok önemli olduğunu savunmaktadır.
- 1967 İmam Abdullah Harun'un "Güney Afrika Toplumunda Müslümanların Rolü" başlıklı broşürü Uluslararası İslami Yayın Merkezi tarafından yayımlandı.

- 1968 Tanzanya'daki Müslümanları bir araya getirmek üzere The Muslim Council of Tanzania (BAKWATA) kuruldu. Ülkedeki Müslüman toplumunun birliğini, işbirliğini ve refahını teşvik etmek için çalışmaktadır. BAKWATA, dinî eğitim, sosyal hizmetler ve Müslüman haklarının savunulması gibi faaliyetlerde yer almaktadır.
- 1969 Güney Afrikalı Müslüman bir din adamı ve apartheid karşıtı aktivist İmam Abdullah Harun (1924 – 1969) şehit edildi.
- 1969 İmam Abdullah Harun Londra'daki St Paul Katedrali'nde anılan ilk Müslüman oldu.
- 1969 Jaafar Nimeiry, Sudan'ın sivil hükümetini deviren bir askerî darbeye liderlik etti. Hasan Al-Turabi, İslami sosyalizmi ve siyasal İslam'ı teşvik eden Nimeiry'nin etkili bir danışmanıdır.
- 1969 Nijerya'da İslami eğitim alanında faaliyet gösteren etkili bir kuruluş olan Islamic Educational Trust (IET) Nijerya Minna'da kuruldu. Nijerya'daki Müslüman gençler arasında eğitim ve sosyal gelişimin teşvik edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.
- 1970 Muslim Youth Movement of South Africa kuruldu.
- 1970 Somalili meşhur romancı Nuruddin Farah From a Crooked Rib isimli ilk romanını yayımladı. Farah bugünkü modern Doğu Afrika edebiyatının temel taşlarından biri olarak tanımlanmaktadır.
- 1971 Afrika'nın en büyük kütüphanelerinden birisi olan Sudan Milli Kütüphanesi kuruldu. Kütüphane Sudan'da geniş bir araştırma birikiminin oluşmasına katkı sağlamıştır.
- 1971 Durban'da Müslümanlar tarafından yayımlanan Al-Qalam gazetesi yayıma başladı. Bu gazete kendini daha açık ve iyi bir şekilde ifade edebilen bir Müslüman toplumun temellerini attı.
- 1971 Sudan'ın zengin kültürel mirasını ve tarihini koruyan ve sergileyen Sudan Ulusal Müzesi Hartum'da kuruldu. Müze, Sudan arkeolojisi, sanatı ve tarihiyle ilgilenen akademisyenleri ve entelektüelleri çeken sergilere ve etkinliklere ev sahipliği yapar.

- 1972 Uganda'daki tüm Müslümanlar, kuruluşlar ve kurumlar için ulusal inanç temelli bir şemsiye organizasyonu olarak Uganda Muslim Supreme Council kuruldu. dinî eğitim, sosyal refah ve ülkedeki Müslümanların hak ve menfaatlerinin savunulması konularına odaklanmaktadır.
- 1973 Afrika Birliği nezdinde Bağımsız bir Pan-Afrika araştırma kuruluşu Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) Senegal'in başkenti Dakar'da kuruldu. Afrika'da sosyal bilim araştırmalarının gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahip oldu ve kıtada politika oluşturma ve kalkınma planlamasında önemli bir rol oynadı.
- 1973 The Supreme Council of Kenya Muslims (SUPKEM), Kenya'daki tüm Müslüman kuruluşların, Derneklerin, Cami Komitelerinin ve grupların şemsiye kuruluşu olarak tescil edildi. Kuruluşun odak noktası, her düzeyde ve her yapıda bilinçli kararlar ve etkin katılım yoluyla bugünlere gelebilmek için kendisini oluşturan yerel ortaklarını desteklemektir.
- 1974 Güney Afrika'nın birçok kampüsünde şubeleri bulunan Muslim Students Association of South Africa kuruldu. Bir zamanlar güçlü olan MSA zamanla sesini daha az duyurur hale geldi ve böylece öğrenci faaliyetleri üzerindeki etkisini kaybetti.
- 1974 İslam Konferansı Örgütü'nün ikinci zirvesinde Uganda'da bir üniversite kurma fikri ortaya çıktı.
- 1975 Majlisul Ulama Zimbabwe kuruldu. Üyeleri Âlimler, Medrese Öğretmenleri, İmamlar ve Zimbabwe'deki Müslüman toplumuna hizmet eden diğer dinî Personelden oluşmaktadır.
- 1975 Senegalli önde gelen bir İslam âlimi, dinî lider ve Batı Afrika'daki Ticani tarikatının kurucusu Şeyh İbrahim Niasse (1900 – 1975) vefat etti.
- 1975 The Islamic Council of South Africa (ICSA) Güney Afrika'daki Müslüman kuruluşların bir şemsiye organı olarak kuruldu. Ülkenin neredeyse tüm önemli Müslüman kurumlarını kapsayan bir örgüttür.
- 1977 Hartum'da Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin mali yardımlarıyla vaiz yetiştirmek, genç Afrikalı Müslümanları eğitmek ve onlara "İslam'ın Selefî görüşünü aşlamak" amacıyla İslami Afrika Merkezi kuruldu.

- 1977 Hasan Al-Turabi, Sudan'da İslam hukukunun uygulanmasını savunan bir siyasi parti olan National Islamic Front'un (NIF) genel sekreteri oldu. Sudan'da ve Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkelerde siyasal İslam'ın yaygınlaştırılmasında kilit bir figür haline geldi.
- 1978 Kuzey Nijerya'da Sufi tarikatler tarafından uygulanan bidat olarak görüldüğü şeyle mücadele etmek için İzala Cemiyeti ya da Jama'atu Izalatil Bid'ah Wa Iqamatus Sunnah (Bidatlerden Arınma ve Sünneti Yeniden Tesis Etme Cemiyeti, JIBWIS) kuruldu. Nijerya, Çad, Gana, Nijer ve Kamerun'daki en büyük Sünni topluluklardan biridir.
- 1979 İran devrimi, Sahra Altı Afrika'daki İslami hareketler üzerinde, özellikle de İran İslam Devrimi'nin Nijerya'daki İslami devrim için bir model olarak görüldüğü Nijerya gibi ülkelerde önemli bir etki yarattı.
- 1980ler İslami köktencilik yayılması ve Sünni İslam'ın muhafazakâr bir formu olan Vehhabiliğin artan etkisi, Sudan ve Somali gibi ülkelerde İslamcı hareketlerin ortaya çıkmasına yol açtı.
- 1983 Al Mustafa Welfare Trust (AMWT) Güney Afrika'da kuruldu. AMWT, yoksulluğu hafifletmek ve dünyanın dört bir yanındaki yoksul ve savunmasız kişilere tıbbi ve sosyal kalkınma yardımı sağlamak amacıyla kar amacı gütmeyen çalışan kayıtlı bir sivil toplum kuruluşudur.
- 1983 Hükümetin ağırlıklı olarak Hıristiyan ve animist olan Güney Sudan'a İslam hukukunu dayatma kararıyla İkinci Sudan İç Savaşı başladı. Savaş 2005 yılına kadar sürer ve 2011 yılında Güney Sudan'ın ayrılmasıyla sonuçlanır.
- 1983 Önde gelen bir Güney Afrikalı Hintli Müslüman olan Yusuf Mohamed Dadoo (1909-1983) vefat etti. Güney Afrika Hint Kongresi'nin ve Güney Afrika Komünist Partisi'nin başkanlığını yapmıştır. Meydan Okuma Kampanyası'nın liderlerinden biridir.
- 1983 Ugandadaki Müslüman gençlere yönelik çalışmalar yapmak üzere The Uganda Muslim Youth Assembly (UMYA) kuruldu.
- 1984 İsmi daha sonra adı Call of Islam olarak değişecek Müslüman apartheid karşıtı grup Muslims Against Oppression kuruldu.

- 1985 Aminata Sow Fall, Senegal Yazarlar Birliği'nin ilk kadın başkanı oldu. İki yıl sonra, 1987'de, edebiyat festivalleri, seminerler ve yarışmalar yoluyla genç yazarları teşvik eden Centre Africain d'Animation et d'Echanges Culturels'i kurdu.
- 1985 İslam'ın akılcı ve eşitlikçi yönlerini vurgulayan ilerici bir yorumunu savunan Sudanlı düşünür Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985) dinî görüşleri nedeniyle 18 Ocak 1985'te 76 yaşındayken Sudan hükümeti tarafından idam edildi.
- 1985 Nijerya'daki Müslüman Kadın Dernekleri'nin bir çatı örgütü olarak The Federation of Muslim Women's Association of Nigeria (FOMWAN) kuruldu. FOMWAN'ın 36 eyalette ve Abuja'da şubeleri ve 80.000'den fazla kayıtlı üyesi bulunmaktadır.
- 1985 Sudan Yazarlar Birliği kuruldu ve Sudanlı yazar ve entelektüellere Sudan edebiyatı ve kültürünü tanıtmaları için bir platform sağladı. Birlik diyalogu teşvik etmekte ve Sudan'daki çatışmalara çözüm aramaktadır. Çok kültürlü bir toplumda ifade özgürlüğünü vurgular ve farklı kültürel gruplardan yazarları bir araya getirmeye çalışır.
- 1986 Ali Mazrui'nin İslam ve Batı arasındaki kültürel ve tarihi bağlantıları araştıran *The Africans: A Triple Heritage* isimli kitabını yayımladı.
- 1986 Nijer'in batısındaki Say kentinde The Islamic University in Niger (IUN) kuruldu. Batı Afrika'daki İslam ümmetinin ve genel olarak İslam dünyasının ihtiyaçlarına cevap veren önde gelen araştırma ve eğitim kurumlarından biri olmayı amaçlayan bu kurum, dünyanın zorluklarıyla yüzleşmek için teknik ve ahlaki açıdan donanımlı yeni bir Müslüman nesli üretmeyi ve teşvik etmeyi hedeflemektedir.
- 1986 Somali'nin önde gelen âlimlerinden ve İslam hukukçusu olan Şeyh Hassan Barsane (1920-1986) vefat etti. İslam hukuku ve içtihat konusunda çok bilgiliydi. İslami eğitim alanına önemli katkılarda bulundu ve İslami çalışmalar üzerine çeşitli kitaplar yazdı.
- 1987 Güney Afrika kökenli yardım kuruluşu Africa Muslims Agency (AMA) Johannesburg'da kuruldu. AMA, Afrika'daki yardım çalışmalarını kurumsallaşmasında önemli bir pay sahibidir.

- 1987 Kenya Muslims Charitable Society (KMCS) 1987 yılında Kuzey Kenyalı genç profesyoneller tarafından kuruldu. Ülkedeki Müslüman toplulukların sosyal, ekonomik ve eğitim refahını iyileştirmek için çalışan bir kuruluştur. Faaliyetleri arasında eğitim, sağlık ve sosyal refah girişimlerinin desteklenmesi yer almaktadır.
- 1988 Güney Afrika'da "Islamic Focus" isimli dergi yayımlanmaya başladı. Halen yayımlanmaya devam eden dergi İslam ve Müslümanlarla ilgili haberler, özellikler ve yorumlar da dâhil olmak üzere çok çeşitli konuları kapsar.
- 1988 Müslüman öğrencilere yüksek öğrenim sağlamak amacıyla İslam İşbirliği Teşkilatı (OIC) ve İslam Kalkınma Bankası'nın (IDB) himayesinde, Uganda Hükümeti'nin desteğiyle Islamic University in Uganda (IUIU) kuruldu. Üniversite, çeşitli Afrika ülkelerinden ve dünyanın diğer bölgelerinden gelen öğrencileriyle çeşitli bir öğrenci nüfusuna sahiptir.
- 1989 Ömer El Beşir askerî bir darbeye önderlik ederek Nimeiry rejimini devirdi ve "İslami" bir hükümet kurdu. Katı İslami yasaları teşvik edip ve siyasi ve entelektüel muhalefeti bastırdı.
- 1990 Gana'da Müslüman ailelere danışmanlık hizmetleri veren The Muslim Family Counselling Services (MFCS) kuruldu. MFCS'nin kurumsal hedefi, sosyo-kültürel dönüşüm için uygun bilgi ve hizmetleri sağlamak üzere diğer kurumlarla ortak çaba göstererek insanların yaşam kalitesini artırmaktır.
- 1990 Güney Afrika'da imamlar, akademisyenler ve öğretmenler için İslami eğitim ve öğretim sunan Darul Uloom Pretoria kuruldu.
- 1991 Amerika Birleşik Devletleri'nde Sudan tarihi, kültürü ve toplumu üzerine araştırma ve çalışmaları teşvik eden Sudan Çalışmaları Derneği kuruldu. Dernek konferanslar düzenleyerek ve dergiler yayımlayarak Sudan çalışmalarıyla ilgilenen akademisyen ve entelektüellerden oluşan uluslararası bir topluluğu teşvik eder.
- 1991 Güney Afrika'da dağınık halde bulunan çeşitli Şii gruplarını tek bir çatı altında toplamak üzere Syed Aftab Haider tarafından Ahlul Bait Foundation of South Africa (AFOSA) kuruldu.

- 1991-2002 Sierra Leone İç Savaşı, çeşitli grupların ve bölgesel aktörlerin savaşa dâhil olması nedeniyle Müslüman nüfus üzerinde önemli etkilere sahip oldu.
- 1992 Afet yardımı, tıbbi yardım ve toplumsal kalkınma projeleri sağlayan Güney Afrikalı bir STK olan Gift of the Givers kuruldu. Sadece Müslüman bir STK olmamakla birlikte, Müslüman bir doktor olan Imtiaz Soliman tarafından kuruldu ve İslami merhamet ve hizmet ilkelerinden ilham almaktadır.
- 1992 Etkili bir Nijeryalı İslam âlimi olan Şeyh Abubakar Gumi (1922-1992) vefat etti. Nijerya'da İslami eğitim ve vaazın yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynadı. Jama'atu Nasril Islam (JNI) ve Islamic Trust Fund'ın kuruluşunda önemli bir figürdü.
- 1992 İslami Afrika Merkezi, İslami çalışmalara odaklanan Sudan üniversitesi International University of Africa (IUA) olarak dönüştürüldü. Üniversite Afrikalı Müslümanların dinî eğilimlerinde etkili oldu.
- 1992 Nijerya'da İslam'ın bidatlerden ve senkretik uygulamalardan arındırılmasını savunan İzala Hareketi'nin kurulmasında önemli rol oynayan Nijeryalı önde gelen İslam âlimi ve hukukçusu Şeyh Abubakar Gumi (1924-1992) vefat etti.
- 1993 Osmanu Nuhu Sharubutu hükümet tarafından Gana Cumhuriyeti'nin ilk Ulusal Baş İmamı olarak atandı.
- 1994 Demokrasiye geçişle birlikte Güney Afrika'da Africa Muslim Party ve Islamic Party adında iki Müslüman parti kuruldu. AMP, Ulusal Meclis'in yanı sıra eyalet yasama meclisine de katılırken, IP sadece Western Cape eyalet yasama meclisine katılmıştır. Her iki parti de her iki mecliste de sandalye elde edemedi.
- 1994 United Ulema Council of South Africa (UUCSA) kuruldu. UUCSA, Güney Afrika'daki aşağıdaki dokuz büyük Müslüman teolojik oluşumdan oluşan bir şemsiye kuruluştur
- 1994 Güney Afrika'da Müslüman kadınların durumunu geliştirmek üzere The Muslim Women's Association of South Africa (MWA-SA) kuruldu.

- 1994 Ruanda Soykırımını öncelikle Tutsi etnik grubunu hedef almış olsa da mağdurların şiddetten korunmasında ve barınmasında rol oynayan Müslüman nüfusu da etkilemiştir.
- 1997 Kenya'da insan haklarının geliştirilmesi, korunması ve hayata geçmesine katkıda bulunmak amacıyla Kenya Sahili merkezli olarak Muslims for Human Rights (MUHURI) kuruldu.
- 1999 Batı Afrika ülkesi Nijer'deki Müslüman dinî liderler ve hükümet temsilcilerinden oluşan, hükümet tarafından yetkilendirilmiş bir danışma ve düzenleme organı olarak Conseil İslamique du Niger (CIN) kuruldu. Konsey hükümete İslami festivallerin düzenlenmesi, hac organizasyonu, dinî mekanların korunması, cami inşası, Müslüman hayır kurumlarının ve okullarının gözetimi ve zekat konularında tavsiyelerde bulunmaktadır.
- 1999 Hasan El Turabi, Ömer El Beşir'in politikalarına karşı çıktığı için El Beşir rejimi tarafından tutuklandı ve 2004'e kadar ev hapsine alındı.
- 2000 Eğitim, sağlık ve sosyal hizmetler gibi faaliyetler yoluyla Malavi'deki Müslümanların refahını artırmayı amaçlayan Muslim Association of Malawi (MAM) kuruldu. MAM, Müslüman toplumunu yükseltmek ve ülkedeki İslami değerleri güçlendirmek için çalışmaktadır.
- 2000 Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) Northwestern Üniversitesi'nden John O. Hunwick ve Bergen Üniversitesi'nden R. Séan O'Fahey tarafından kuruldu. Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamen İslam ve Afrika çalışmalarına adanmış ilk araştırma merkezidir.
- 2000 International Institute of Islamic Thought, Nijerya Ofisi, Al-Ijtihad: The Journal of Islamization of Knowledge and Contemporary Issues dergisini yayımlamaya başladı.
- 2000 İsmail Ebrahim Desai çevrimiçi bir İslami soru ve cevap veri tabanı olan Ask Imam Fatawa Portal'ı kurdu. Bu site ile bilgi ve iletişim teknolojisi aracılığıyla aldığı kitle desteği sayesinde küresel tanınırlık kazandı.
- 2000'ler Radikal Boko Haram'ın yükselişi Nijerya ve Çad Gölü bölgesindeki Müslümanlar üzerinde önemli bir etki yaratarak yaygın şiddet olaylarına, yerinden edilmelere ve can kayıplarına yol açtı.

- 2001 Güney Afrika'nın birçok farklı üniversitesinden Muslim Students Association üyeleri tarafından hazırlanan ve yayınlanan The Message Magazine yayımlanmaya başladı. 2003 yılında ulusal çapta dağıtımı ve katılımcıları olan renkli ve parlak bir dergi haline geldi.
- 2002 Gana'daki yoksun topluluklarda eğitimi desteklemeyi taahhüt eden bir sivil toplum kuruluşu olan Sheikh Osman Nuhu Sharubutu Education Foundation Fund (SONSETFUND) kuruldu.
- 2003 "Doğu Afrika'da İslam Medeniyeti" konulu Uluslararası Sempozyum, 15-17 Aralık 2003 tarihlerinde Kampala'da gerçekleştirildi. IRCICA ve Uganda İslam Üniversitesi (IUIU) tarafından ortaklaşa düzenlenen sempozyum, dünyanın dört bir yanından üniversiteler, uluslararası kuruluşlar, kültür ve eğitim kurumlarına bağlı çok sayıda seçkin akademisyen ve araştırmacıyı bir araya getirdi.
- 2003 Doğal afetlerden, savaşlardan ve yoksulluktan etkilenenlere yardım sağlayan Güney Afrika merkezli uluslararası bir insani yardım kuruluşu Al-Imdaad Foundation kuruldu. Somali, Malavi ve Mozambik gibi ülkelerde çalıştılar.
- 2004 Gana'da İslami çalışmalara öncülük eden Selefî İslam âlimi Alhaji Yusuf Soalih Ajura (Afa Ajura) (1890-2004) vefat etti.
- 2004 Hasan Al-Turabi Sudan'da demokratik reform ve siyasi liberalleşmeyi savunan bir siyasi parti olan Halk Kongresi Partisi'ni kurdu.
- 2004 Morogoro Müslüman Üniversitesi, Tanzanya, Morogoro'da özel bir İslam üniversitesi olarak kuruldu. Üniversitenin beşeri bilimler İslami çalışmalar, hukuk ve şeriat, fen bilimleri, ve işletme çalışmaları alanında beş fakültesi sekiz lisans derecesi mevcuttur.
- 2005 Al-Hikmah University, Nijerya'nın Kwara Eyaleti, Ilorin şehrinde Nijerya merkezli AbdulRaheem Oladimeji Islamic Foundation (AROIF) ve World Assembly of Muslim Youths (WAMY) tarafından kuruldu.
- 2005 Al-Qalam University, Katsina (AUK), Nijerya'nın Katsina Eyaletinde Nijerya'daki ilk özel İslami kurum olarak kuruldu.

- 2005 Önde gelen Malili bir İslam âlimi olan Şeyh Mahmud Ka'bi (1936-2005) vefat etti. Batı Afrika'da İslam hukuku ve eğitimine yaptığı entelektüel katkılarla tanınmıştır.
- 2006 IRCICA tarafından "Güney Afrika'da İslam Medeniyeti Uluslararası Sempozyumu" düzenlendi.
- 2007 Güney Afrika'da Al Jama-ah partisi Ganief Hendricks tarafından kuruldu. Parti, Müslümanların çıkarlarını desteklemeyi ve Şeriat hukukunu korumayı amaçlamaktadır. 2019'da parlamentoda ilk sandalyesini kazanarak bunu başaran ilk İslami parti oldu.
- 2008 Mahmoud Mohamed Taha'nın İslami reform hareketinden etkilenen Abdullahi Ahmed en-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* isimli kitabını yayımladı. Kitap Sudan tecrübesini değerlendirmektedir.
- 2009 *Islam Alive* dergisi yayın hayatına başladı. Dergi daha çok haberlere ya da İslami güncel sosyal meselelerle ilgili yayın yapmaktadır.
- 2010 Kenya'nın Nairobi kentinde düzenlenen bu Afrika'da İslami Bankacılık ve Finans Uluslararası Konferansı, Afrika kıtasında İslami bankacılık ve finansın gelişimine odaklandı.
- 2010 Sosyal ve beşeri bilimlerden Afrika'da İslam ile ilgili orijinal araştırmaların yanı sıra Afrika'daki İslami Çalışmalarla ilgili birincil kaynak materyalleri ve yorum yazılarını yayınlayan akademik *Islamic Africa* dergisi Brill tarafından yayımlanmaya başladı.
- 2010 Uganda Muslim Brothers and Sisters (UMBS) Birleşik Krallık'ta yaşayan Ugandalı-İngiliz bir Müslüman olan Abbey Semuwemba tarafından kuruldu. Ugandalı Müslümanları bir araya gelmeye ve akıllarına takılan her şeyi tartışmaya teşvik etmeyi amaçlamaktadır.
- 2011 Afrika ülkelerinden Müslüman âlimleri bir araya getiren kıtasal bir örgüt olan African Union of Muslim Scholars (UAMS) Mali'nin başkenti Bamako'da kuruldu. Afrikalı Müslüman âlimler arasında ilişki ve işbirliğinin geliştirilmesi ve ortak bir bakış oluşturulmasında rol üstlenmiştir.

- 2011 Güney Sudan, Sudan'dan ayrılarak bağımsız bir ülke haline geldi. Ayrılığın Sudan'daki entelektüel yaşam üzerinde önemli bir etkisi oldu ve Sudan kimliği ve kültürünün yeniden değerlendirilmesine yol açtı.
- 2011 Şeyh Ahmed Ticani, Birleşmiş Milletler Milenyum Dünya Barış Zirvesi himayesinde Dünya dinî Liderler Konseyi Üyesi oldu.
- 2012 Mali ve daha geniş Sahel bölgesinde aşırı şiddet yanlısı grupların yükselişi bölgedeki Müslümanlar için önemli sonuçlar doğurmaya başladı. Günümüze kadar devam eden, şiddet, yerinden edilme ve insan hakları ihlallerine yol açtı.
- 2013 Kenya Kajiado'da farklı birey ve toplulukların kaliteli yükseköğretime erişimini artırmak amacıyla Umma University kuruldu. Geleneksel sınıf öğrenimi, uzaktan ve açık öğrenme, on-line kurslar ve modern teknolojiyi kullanarak öğrenmeden çeşitli platformlarda bilgi sunma hedefiyle 'Halkın Üniversitesi'dir.
- 2014 Afrika tarihine ve medeniyetine yeni bir yaklaşım getiren akademisyen Ali Mazrui (1933-2014) vefat etti. Ali Mazrui, kendi kuşağının önde gelen entelektüellerinden biri olarak kabul edilen Kenya doğumlu etkili bir akademisyen ve yazardı.
- 2014 İmam Abdullah Harun "siyasi adaletsizlikler konusunda farkındalık yaratmaya yönelik olağanüstü katkıları" nedeniyle ölümünden sonra Altın Luthuli Nişanı ile ödüllendirildi.
- 2014 Müslümanların toplumsal faaliyetlerine, ihtiyaçlarına ve etkileşimlerine odaklanan Gauteng Muslim Shurah Council (GMSC) kuruldu. GMSC daha ziyade bir siyah-Müslüman fikri temelinde hareket etmekte ve beyaz Müslümanlığa karşı eleştirel durmaktadır.
- 2015 Afrika'daki tüm Müslüman konseyleri birleştiren şemsiye kuruluş olan Africa Forum for Muslim Councils (AFMC) Uganda Kampala'da kuruldu. Afrika'daki Müslüman konseylerin iletişim ve işbirliğini sağlamayı amaçlamaktadır.
- 2015 Güney Afrikalı âlim, eğitimci ve aktivist Yousuf Abdullah Karaan (1935 - 2015) vefat etti.

- 2015 Müslüman toplumunun Baş Müftüsü ve Council of Islamic Scholars of Zimbabwe fetva bölümünün başkanı Muftü Menk Sosyal Rehberlikte Küresel Liderlik Ödülünü aldı.
- 2015 Nijerya Off'a özel bir üniversitedir. Üniversite, Nijerya'daki Müslümanların ve Müslüman toplumunun eğitimsel gelişimi amacıyla Offa şehrinde Summit University kuruldu. Müslüman bir kuruluş olan Ansar-Ud-Deen Society of Nigeria tarafından kurulmuş ve sahiplenilmiştir.
- 2015 Zongo toplulukları için Şeyh Sharubutu Ramazan Kupası olarak da adlandırılan Ramazan Kupası adlı bir futbol turnuvası düzenlenmeye başlandı. Gana'daki Zongo (Müslüman) toplulukları arasında barış ve birliği teşvik etmenin bir yolu olarak hizmet eden turnuvanın sloganı "Zongo Topluluğunu Bir Araya Getirmek" şeklindedir.
- 2016 Cibuti'de düzenlenen Uluslararası Afrika İslami Bankacılık Zirvesinde, Afrika'da İslami finansın büyümesi ve gelişmesi ile ekonomik kalkınma ve yoksulluğun azaltılmasına katkıda bulunma potansiyeline odaklanıldı.
- 2016 Dakar, Senegal'de düzenlenen 3. Dakar Uluslararası Afrika'da Barış ve Güvenlik Forumunda, bölgede barış ve güvenliğin teşvik edilmesinde İslam'ın rolüne odaklanmıştır.
- 2016 Dersleri ve vaazları ile sosyal medyada ve çevrimiçi platformlarda geniş çapta etki oluşturan Zimbabveli bir İslam âlimi Muftü Menk'e İrlanda Aldersgate College tarafından Sosyal Rehberlik Fahri Doktorası verildi.
- 2016 Hasan Al-Turabi 84 yaşında Hartum'da hayatını kaybetti. Etkili bir İslamcı düşünür ve siyasi figür olarak mirası tartışılır; kimileri onu siyasal İslam'ın savunucusu olarak görürken kimileri de otoriterliği ve dinî hoşgörüsüzlüğü teşvik etmedeki rolünü eleştirir.
- 2017 Güney Afrikalı politikacı, eski politik tutsak ve ırk ayrımcılığına karşı eylemci Ahmed Mohamed Kathrada (1929- 2017) vefat etti. Önemli bir apartheid karşıtı aktivist olan Kathrada, African National Congress (ANC) üyesiydi ve Nelson Mandela ile birlikte 18 yılı Robben Adası'nda olmak üzere 26 yıldan fazla hapis yattı. Aynı zamanda Güney Afrika Komünist Partisi'nin (SACP) de önemli isimlerinden biriydi.

- 2017 İsmail Ebrahim Desai'nin fetvaları Contemporary Fatawa adıyla dört cilt halinde yayımlandı.
- 2018 Afrika Müslüman düşüncesi üzerinde ileri düzeyde etkili Faslı İslam âlimi Ahmed Raïssouni, Uluslararası İslam Âlimleri Derneği başkanı oldu.
- 2018 El Beşir rejimine karşı ekonomik zorluklar ve siyasi baskıların tetiklediği bir halk ayaklanması başladı. Ayaklanma, Nisan 2019'da El Beşir'in devrilmesine ve gelecekte daha fazla entelektüel ve kültürel özgürlük umuduyla bir geçiş hükümetinin görevi devralmasına yol açtı.
- 2019 "Orta Afrika Bölgesinde İslam Tarihi ve Medeniyeti" konulu Uluslararası Konferans, IRCICA tarafından Çad Kralı Faysal Üniversitesi ile ortaklaşa olarak N'Djamena'da düzenlendi. Kongrede Orta Afrika'da İslam'ın tarihsel ve güncel mevzuları ele alındı.
- 2019 The South African Black Muslim Conference (SABMC), Gauteng Muslim Shura Council tarafından 19-21 Nisan 2019 tarihleri arasında organize edildi. Konferansın amacı, diğerlerinin yanı sıra, Siyah Müslüman düşünce kuruluşları kurmaktır. Bu fikir ilk duyurulduğunda, son yıllarda Hintli ve Siyah Müslüman gruplar arasında artan gerilimler yaşayan Güney Afrika toplumunda tartışmalara yol açtı.
- 2021 Afa Ajura'nın yazdığı şiirler ölümünden sonra derlenip Islamic Thought in Africa: The Collected Works of Afa Ajura (1910-2004) and the Impact of Ajuraism on Northern Ghana ismiyle İngilizce olarak yayımlandı.
- 2021 Ask Imam sitesi ile tanınan hadis ve fıkıh âlimi İsmail Ebrahim Desai (1963 -2021) vefat etti. Desai, İslam hukuku alanındaki uzmanlığıyla tanınmaktadır ve öğretileri, yayınları ve fetvaları aracılığıyla İslami ilimler alanına önemli katkılarda bulundu.
- 2021 Gana doğumlu İslam âlimi ve imam Şeyh Ahmed Ticani (1950-2021) vefat etti. Şeyh Ahmed, karşılaştırmalı din, astronomi, manevi bilim ve şifa, ilahi şiir ve zikir, güzel sanatlar ve kültür dâhil olmak üzere İslam Hukuku ve İctihat konusunda uzmanlaşmıştır.
- 2021 Tanzania Zanzibar asıllı İngiliz romancı ve akademisyen Abdulrazak Gurnah, "kültürler ve kıtalar arasındaki uçurumda sömürgeciliğin etkilerine ve mültecilerin kaderlerine tavizsiz ve şefkatli bir şekilde nüfuz ettiği için" Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görüldü.

Yazarlar Hakkında

Abdulgani Bozkurt, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesidir. Siyasi tarih, çağdaş İslam düşüncesi, İslami hareketler alanında çalışmalar yürütmektedir.

Ahmet Sait Akçay, Cape Town Üniversitesinde African Studies Bölümünde Afrika edebiyatı ve postkolonyalizm üzerine çalışmaktadır. Afrika çalışmaları, Afrika edebiyatı ve postkolonyal teori ilgilendiği alanlardandır.

Alexander Thurston, Cincinnati üniversitesinde öğretim üyesidir. Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllara odaklanarak kuzeybatı Afrika'da İslam ve siyaset üzerine çalışmalar yapmaktadır.

Gökhan Kavak, Anadolu Ajansı Afrika haberleri editörlüğü görevini üstlenmektedir. Akademik çalışmalarına ise Türkiye'nin dış politikasında Afrika, Türkiye-Nijerya ilişkileri, Nijerya tarihi ile sömürgecilik alanlarında devam etmektedir.

Halim Gençoğlu, Cape Town Üniversitesi Afrika Çalışmaları Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak Afrika çalışmaları araştırmalarına devam etmekte olup aynı bölümde dersler vermektedir. Afrika'da sömürgecilik ve soykırımlar üzerine çalışmaktadır.

Hatice Uğur, Leipzig Üniversitesi Tarih Bölümü Afrika Çalışmaları Enstitüsü'nde doktorasını tamamlamıştır. Osmanlı Afrikası, Doğu Afrika ve Hint Okyanusu dünyası alanında araştırmalar yapmaktadır.

Kadir Özköse, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Afrika'da tasavvuf ve tarikatlar konusunda araştırmalar yapmaktadır.

Kamile Ünlüsoy, SDÜ İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi alanında Doçent olarak görev yapmaktadır. Çalışma alanı İslam mezhepleri, çağdaş İslami hareketler ve Sudan siyaseti tarihidir.

Mansour Kedidir, Université Lumière Lyon 2'de öğretim üyesidir. Enerji, uluslararası güvenlik, jeopolitik, krizler araştırma alanlarındandır.

Ousmane Oumar Kane, Harvard İlahiyat Fakültesi öğretim üyesidir. İslam siyaseti, karşılaştırmalı siyaset, ulus ötesi göç, Afrika'daki Müslüman toplumlar, İslam entelektüel tarihi araştırma alanlarındandır.

Serhat Orakçı, İNSAMER bünyesinde araştırmacı olarak çalışmaktadır. "The Ottoman Legacy in South Africa" 2018 yılında ise "Türkiye-Afrika İlişkileri" başlıklı kitapları yayınlanmıştır.

Yusuf Ziya Gökçek, Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, TV ve Sinema Bölümü'nde öğretim üyesidir. Afrika sineması, postkolonyal sinema, sinema sosyolojisi, film eleştirisi, sinema kuramları üzerine çalışmalar yapmaktadır.

Dizin

A

Abbasi 147, 224, 245, 282

ABD 9, 10, 12, 17, 30, 85, 87, 106, 124, 133, 200, 201, 216, 231, 232, 268, 321, 322, 365, 393, 400, 402

Abdulrazak Gurnah 326–32, 407

Abdülkâdir Geylânî 95, 289, 290

Abdülkerim el Maghili 179, 180, 186

Abdüsselam b. Tayyib el-Kâdirî 294

Abeeda 342–45

Abuja 87, 88, 94, 103, 108, 399

adalet 19, 30, 83, 148, 150, 213, 214, 221, 247, 274, 275, 311, 356, 358

adil 148, 222, 234, 354, 356, 358

Afrika Birliği Örgütü (OAU) 66, 67, 69, 70, 77, 79, 168, 172, 397

Afrika Edebiyatı 323, 329, 333, 337, 351, 355, 396

Afrikalı entelektüeller 4, 165, 167, 168, 173, 192, 333

Afrikalı Müslümanlar 3, 4, 8, 10, 17, 34, 57, 64, 66, 74–76, 79, 80, 82, 127, 128, 160, 182, 186, 197, 255, 259, 265, 269, 271, 274, 326, 333, 396, 401, 404

Afrika Müslümanları 45, 46, 65, 73, 79, 281, 301, 340

Afrika Sineması 361, 365, 367–69, 372, 373, 378, 382, 386, 388

ahlak 57, 137, 150, 196, 279–82, 288, 314

ahlaki 30, 71, 99, 139, 143, 158, 244, 345, 358, 360, 376, 399

Ahmadou Kourouma 354, 355

Ahmedü Bamba 3, 285, 393

Ahmedü Bello 5, 6, 89, 92, 96–98, 101, 105, 134, 183, 186, 284, 285, 292, 293, 395

Ahmed b. İdris el-Fâsi 296, 303–5, 307, 310

Ahmed Deedat 138, 257, 266–70, 272

Ahmediyye 49, 54, 55

Ahmed Ticani 96, 124, 125, 190, 320, 405, 407

akademisyen 5, 8–10, 15, 17, 19–21, 30, 32, 63, 64, 66, 82, 100, 124, 129, 133, 135, 160, 162, 168, 173, 196, 322, 400, 403, 405, 407

aktivist 54, 66, 82, 130, 131, 145, 228, 265, 274, 337, 340, 356, 358, 394, 396, 405, 406

aktivizm 69, 131, 133, 154, 274

Albani Zaria 62, 63

âlim 33, 47, 49, 62, 115, 117, 118, 124, 125, 130, 131, 134, 137, 180, 185, 196, 220, 224, 254, 257, 270, 271, 274, 279, 289, 320, 358, 397, 401, 404, 405, 407

Ali Mazrui 30, 31, 38, 47–51, 58, 68, 69, 75, 77–80, 324, 364, 395, 399, 405

Ali Talibullah 201, 202

Almajirilik 91, 96, 117, 118

Aminu İsmâ'il Sagagi 129, 134, 136–44, 151, 153, 154

anti-kolonyalizm 364

antropoloji 170, 257, 363

apartheid 82, 83, 258, 263–65, 268, 271, 272, 274, 324, 338–40, 363, 394, 396, 406

Arabistan 33, 44, 52, 87, 91, 97, 98, 113, 131, 144, 160, 182, 183, 304, 321, 395

Arap 4, 12, 17, 36, 37, 41, 48–50, 57, 59, 78, 91, 131–33, 137, 142–44, 146, 147, 154, 174, 177, 178, 182, 203, 224, 226, 232, 248, 262, 269, 280, 297, 310, 326, 328, 329, 338, 366, 392

Arapça 5, 6, 17, 19, 21, 22, 35, 42, 43, 47, 48, 51, 55, 58, 59, 64, 71, 89, 98, 99, 124, 132, 136, 137, 158, 160, 222, 226, 233, 254, 271, 276, 370, 393

Arusiyye 279, 286–88

askerî darbe 110, 131, 207, 209, 215, 218, 248, 396

ataerkil 14, 56, 82, 326, 394

Avrupa 1, 2, 9, 11, 12, 17, 21, 22, 68, 85, 87, 165, 166, 222, 232, 245, 247, 256, 260, 263, 336, 361, 364, 366, 368

Avrupalı 3, 8, 18, 48, 59, 88, 162, 185, 330, 363, 365, 366

azınlık 15, 57, 112, 153, 154, 197, 258

B

Bâ Alevî 43, 44, 46, 47, 345

barış 82, 83, 108, 118, 124, 150, 207, 254, 255, 311, 316, 333, 360, 405, 406

Batı Afrika 2, 11, 13, 17, 70, 71, 85, 93, 98, 103, 138, 164, 171, 174, 179, 181, 183–85, 283, 290, 302, 354, 360, 384, 394, 402

batılı 1, 7, 18, 20, 21, 78, 86, 102, 103, 115, 130, 146, 152, 186, 187, 200, 216, 245, 284, 285, 314, 315, 352, 362, 366–68, 377

batıl inanç 99, 282, 286, 292, 298, 314, 387

Bedevi 214, 218, 283

Bekkâiyye 279, 289

Bekriyye 279, 312

Berlin Konferansı 69, 315, 361, 373

Biafra 87, 110, 324, 325

bidat 43, 47, 52, 58, 282, 286, 292, 297, 304, 314, 398

Birinci Dünya Savaşı 165, 226, 272, 300

Boko Haram 13, 14, 63, 88, 92, 101–4, 106, 107, 118, 119, 149, 154

Borno 102, 103, 112

Borom Sarret 366, 377–80, 382, 383, 385

bölgeselcilik 8–10

burjuva 380, 385

C

Cafer Numeyri 131, 135, 150, 205, 206, 228–31

caiz 139, 143, 241, 248, 263

Camara Laye 327, 351–54

cami 11, 37, 48, 53, 91, 108, 133, 254, 259, 260, 262, 282, 306, 358, 360, 393, 402

Cape Town 18, 82, 83, 258, 264, 265, 274, 275, 341

Ceddo (film) 378, 380–83

Cemal Abdunnasır 79, 201, 321

Cezayir 13, 76, 96, 170, 171, 190, 191, 199, 278, 288, 302, 303, 366, 395

Cezûliyye 279, 287, 310

Cheikh Hamidou Kane 326, 327, 333, 336, 370–72, 380, 387

Chinua Achebe 333, 334, 345

Cibril b. Ömer 292, 293

cihad 57, 72, 80, 89, 113, 225, 246, 298, 300, 311, 364, 384

cihatçı 13, 14, 183, 184, 187–89

CODESRIA (araştırma kuruluşu) 15, 18, 32, 162, 170

cuma 41, 89, 133, 269, 325, 347

Ç

Çad 13, 87, 102, 104, 189, 278, 281, 283, 293, 398, 407

çağdaş 33, 62, 83, 127, 129, 132, 134, 144, 148, 151, 154, 197, 220, 221, 234, 247, 255, 257, 258, 267, 270, 272, 274, 275, 358, 392

çatışma 57, 73, 75, 96, 114, 118, 150, 188, 269, 288, 291, 341, 351, 362, 369

D

Dakar 32, 379, 380, 383, 387, 397, 406

Dan Fodio 5, 16, 89, 143, 144, 180, 186

darbe 203, 205, 207, 209, 215, 216, 218, 230, 232, 394

Darfur 233, 302, 303

Darkaviyye 279, 282, 286, 288

dekolonizasyon 4, 78, 376, 382, 387

demokrasi 102, 152, 174, 233, 244, 340, 393

demokratik 13, 131, 206, 207, 233, 244, 265, 274, 275, 403

demokratikleşme 34, 57, 192

derviş 278, 286, 299, 301, 392

diktatör 78, 230, 244, 248

dindarlık 15, 48, 150, 320, 379, 393

Doğu Afrika 33, 35-41, 43-47, 49, 51-53, 55, 58-60, 288, 301, 309, 329, 331, 396

dolar 79, 208

Dongola 291, 306, 308, 309

Durban 221, 258, 262, 267, 396

E

edebi 67, 137, 264, 315, 340, 345, 368, 378

edebiyat 137, 297, 325, 327, 329, 333, 340, 341, 345, 355, 367, 399, 407

Edward Wilmot Blyden 65, 70-72, 77, 80

el-Baravi 295-97

El Ezher 130, 132, 138, 225, 321

el-Hac Ömer et-Tall 285, 302, 370

el-Kaide 232

Emevi 36, 224, 240

emperyalizm 30, 166, 168, 245, 260, 314, 368, 374, 376

Endonezya 259, 305, 312

Endülüs 281, 290

entegrasyon 65, 75, 77, 78

eşitlik 30, 150, 185, 274, 388

Etiyopya 35, 69, 76, 78, 136, 281, 297, 299, 300

etnik 5, 6, 13, 50, 51, 53, 74, 85, 88, 96, 101, 108, 110, 111, 118, 119, 151, 161, 173, 176, 186, 262, 320, 402

F

Fas 69, 76, 96, 166, 170, 215, 281, 284, 288, 302

federal 87, 111, 113, 144, 172, 214, 395

felsefe 77, 175, 281, 333, 335, 363

feminist 14, 15, 345, 346

fetva 141, 158, 197, 220, 221, 236, 263, 303, 321, 359, 406, 407

fikhi 153, 235, 237, 238, 304

fıkıh 41, 43, 58, 137, 138, 153, 197, 213, 220, 235, 248, 263, 280, 281, 297, 303, 310, 358, 359, 407

Filistin 200, 272, 305

film 363, 365-69, 371-74, 377, 379, 380, 382-86

finans 175, 220, 221, 230, 404

frankofon 9, 10, 15, 68, 351, 373, 384

Fransa 4, 9, 11, 13, 180, 185, 333-35, 349, 351, 354, 355, 367, 370, 380, 382

Fransız 3, 4, 72, 166, 285, 311, 314, 334, 351, 354, 361, 365-67, 370, 373, 379, 394, 395

Fransızca 2, 21, 170, 172, 276, 366

Frantz Fanon 363, 374–77

G

Gana 9, 10, 17, 69, 76, 117, 124, 125, 254, 255, 258, 323, 360, 398, 401, 407

gayrimüslim 15, 128, 147, 213, 221, 246, 248, 263, 360

gelenek 40, 85, 175, 176, 311, 368–70, 372, 377, 386

George Padmore 65, 77

göç 9–11, 42, 104, 112

göçebe 179, 315, 347, 350

Güney Afrika 15, 18, 57, 82, 83, 198, 221, 258, 262, 267, 268, 271, 272, 275, 281, 338, 340, 341, 358, 359, 395, 398, 399, 403, 406, 407

Güney Afrikalı 82, 138, 260, 262, 265, 269, 271, 274, 326, 337, 340, 358, 394, 396, 398, 401, 405, 406

Güney Sudan 75, 107, 207, 208, 214, 218, 244, 398, 405

H

Habeşistan 33, 302

hac 89, 93, 180, 225, 260, 281, 282, 292, 297, 320, 359, 402

haçlı 37, 133, 246

hadis 58, 62, 63, 213, 220, 270, 280, 281, 303, 310, 407

Hadramut 41, 43, 45, 58

Halvetiyye 292, 293, 313

Hanefi 359

Hâricî 39

Hartum Üniversitesi 31, 131, 132, 134, 201, 222, 256, 291, 393

Hasan el-Benna 134, 201, 243, 247

Hasan el Turabi 135, 204–7, 211, 224, 228–40, 242–49, 402

Hatmiyye 223, 226, 227, 305

hegemonik 164, 178, 182, 191, 378, 380, 387

hegemonya 21, 177, 362, 363, 384

Hicaz 282, 292, 297, 300, 305

hilafet 73, 285, 300

Hindistan 37, 185, 259, 265, 309, 312

Hindiyeye 289, 313

Hintli 36, 39, 40, 59, 158, 262, 394, 398, 407

Hint Okyanusu 33, 35–38, 40, 43, 44, 59, 260, 327, 328

Hollanda 258, 259

Hristiyan 38, 49, 53–55, 71, 72, 92, 99, 101, 106, 108–12, 115, 116, 129, 152, 218, 224, 226, 240, 243, 245, 265, 266, 271, 323, 326, 355

Hristiyanlık 71, 86, 88, 101, 102, 108, 111, 210, 266, 267, 324, 352

hukuk 99, 126, 133, 138–40, 148, 154, 160, 196, 222, 228, 229, 234, 243, 254, 256, 359, 395, 403

hukuki 106, 138, 140–42, 144, 154, 196, 197, 262

hurafe 282, 286, 292, 314

I

Irak 48, 132

ırkçılık 65, 68, 74, 76, 79, 262, 269, 358, 376

ıslahat 286, 293, 297, 302, 303, 307, 312

İ

ibadet 10, 43, 46, 141, 185, 228, 238, 243, 263, 272, 286, 320, 350, 359

İbn Batuta 179

İbn Haldûn 134

İbn Teymiye 134, 147, 239, 304

İbrahim Abbud 203, 215, 224, 229

İbrahim Niasse 3, 180, 183, 186, 320, 321, 397

İbrahim Reşid 296, 304, 305, 308–10
 içtihat 124, 140–44, 235, 236, 249, 298, 399, 407
 ideoloji 65, 168, 173, 362
 ideolojik 39, 47, 52, 58, 69, 147, 162, 165–68, 171–76, 184, 191, 331, 366, 373, 374, 388
 İdrisiyye 224, 226, 282, 285, 286, 296, 298, 303, 305, 308–11
 İgbo (etnik grup) 88, 96, 110, 111, 325
 İhvan 57, 227–30, 243, 247
 İkinci Dünya Savaşı 4, 8, 166, 338, 382
 ilerleme 8, 9, 148, 161, 244, 380, 388
 İmam Abdullah Harun 274, 275, 338, 395, 396, 405
 iman 59, 237, 238, 281, 288, 298
 İncil 53–55, 266, 269
 infitah 140–42, 144, 153
 İngiliz 4, 5, 31, 49, 85–87, 91, 92, 132, 197, 201, 222, 227, 228, 256, 259–61, 264, 285, 297–301, 331, 338, 392, 407
 İngiltere 4, 86, 180, 185, 201, 297, 311
 insan hakları 82, 83, 100, 197, 274, 315, 402, 405
 İran 38, 47, 51, 52, 57, 92, 105, 106, 111, 113, 131, 145, 150, 183
 İran Devrimi 34, 51, 104–6, 150, 264, 398
 İrşat 62, 289, 293, 305, 306, 309, 312, 313
 İslamcı 14, 131, 133–36, 153, 164, 177, 181, 184, 192, 200, 216, 229, 230, 232, 265, 398, 406
 İslam Çalışmaları 4, 7, 9, 10, 21, 23, 33, 34
 İslam devleti 12, 42, 103, 112, 147, 227, 228, 242–44, 267, 271
 İslam düşüncesi 35, 48, 52, 58, 127, 182, 248, 249, 263, 272, 323
 İslam hukuku 34, 105, 124, 131, 137, 138, 196, 206, 220, 221, 263, 322, 358, 398, 399, 404, 407

İslami bankacılık 404, 406
 İslami eğitim 16, 45, 50, 72, 101, 115, 138, 265, 360, 394, 396, 399–401
 İslami entelektüel 17, 18, 153, 180, 183, 186–89, 191, 192
 İslami reform 5, 58, 257, 258, 404
 İslam İşbirliği Teşkilatı 109, 110, 197, 400
 İslam Konferansı Örgütü 19, 182, 232, 397
 İslamlaşma 93, 109, 113, 151, 177–80, 184, 241, 371, 381
 İsmail bin Musa Menk 158, 159, 270
 İsmail Ebrahim Desai 220, 221, 407
 İsmail Joubert 263, 264, 338
 İsrail 92, 269
 İstanbul 45, 46, 58, 59, 272, 301, 313
 işçi 8, 44, 210, 218, 261, 376, 378
 İtalyan 69, 285, 296, 299, 379

J

Jama'atu Nasril Islam (JNI) 94, 96
 Jan Aart Scholte 8–10
 jeopolitik 165, 166, 168, 172, 173, 175, 177, 178, 182, 183, 191, 192
 Johannesburg 82, 83, 198
 John Hunwick 1, 17, 34

K

kabile 51, 88, 180, 214, 215, 218, 225, 226, 281, 283, 284, 287, 290, 296, 311, 315
 Kadiri 93–95, 98
 Kadirilik 90, 94–96, 98, 114, 283, 289, 290, 295
 Kadiriyye 6, 19, 39, 42, 43, 46, 137, 224, 279, 287–97, 305, 312, 313, 393
 Kahire 45, 49, 58, 228, 262, 290, 310
 kalkınma 17, 32, 117, 134, 168, 175, 192, 360, 367, 397, 398, 400, 401, 406
 Kamerun 13, 87, 102, 104, 278, 323

- Kano (şehir) 22, 63, 95, 96, 99, 103, 105, 108, 111, 115, 137, 139, 142, 144, 145, 151
- Katar 12, 131
- Katsina 96, 99, 105, 111, 403
- kelam 248, 280, 281, 310
- Kenya 30, 35, 36, 49–51, 54, 56, 76, 107, 136, 258, 278, 281, 283, 296, 323, 397, 400, 402, 405
- Komor 35, 42, 59
- komünist 173, 200, 201, 204, 212, 216, 217, 230, 398, 406
- kölelik 57, 185, 259, 272, 324, 350
- Kuzey Afrika 19, 20, 34, 166, 172, 178, 257, 283, 290, 365
- Kuzey Nijerya 6, 13, 16, 115, 118, 132, 133, 137, 138, 140, 142, 144, 146, 152–54, 258, 395
- kültüralist 172, 173
- küreselleşme 2, 8–14, 128, 146, 163–65, 170, 176, 183, 191, 192
- L**
- laiklik 12, 164, 206, 248, 380
- Lamido Sanusi 129, 136, 144, 153
- liberal 150, 152, 268
- liberalizm 130
- Liberya 72, 76
- Libya 69, 166, 183, 216, 288, 311
- Londra 115, 165, 321
- Louis Althusser 362
- M**
- Madagaskar 35, 42, 281
- Mağrip 11, 162, 164, 168, 170, 171, 175, 177, 179–84, 186, 189, 191, 281, 282, 290, 294, 381
- Mahama Johnson Traoré 371, 372, 384
- Mahmud Mohamed Taha 11, 12, 399, 404
- Malay 261, 262, 338
- Malcolm X 75–77, 80
- Maliki 139, 140, 142, 143, 153, 224
- manevi 124, 137, 139, 277, 278, 280, 281, 284, 289, 295, 298, 312, 320, 358, 386, 407
- maneviyat 141, 196, 282, 292, 294, 387
- Marksist 6, 7, 173, 174, 380, 381
- materyalist 238, 375, 388
- Medeniyye 279, 286, 287
- Medine Üniversitesi 62, 130, 132, 183, 262
- medrese 46, 47, 91, 108, 116, 254, 278–82, 284, 290, 314, 351, 372, 397
- mehdi 107, 206, 207, 225, 240, 242, 302
- mevlid 42, 43, 56
- milliyetçilik 68, 71, 74, 76, 77, 79, 152, 174, 176, 182, 203, 227, 245, 248
- Mirganiyye 279, 286, 288, 296, 305, 306, 308, 309, 311
- misyoner 4, 49, 55, 102, 103, 107, 108, 114, 115, 124, 266, 267, 270, 289, 290, 334, 380
- misyonerlik 49, 55, 85, 95, 116, 226, 267, 291, 314
- modernist 42, 59, 137–39, 262, 263, 324, 325
- modernite 83, 146, 180, 181, 335, 336, 341, 356, 364, 366, 368–70, 372, 374, 375, 381, 383, 386, 387
- modernizm 47, 58, 130, 138
- modernleşme 6, 383, 387, 388
- Mombasa 31, 35, 38, 51, 53, 54, 56
- Moritanya 197, 278, 283, 288
- Mozambik 38, 39, 42, 403
- Muammer Kaddafi 75, 78–80, 183, 216
- muhafazakâr 221, 236, 398
- Muhammed Abdullah Hasan 284, 285, 297–302, 305, 392
- Muhammed Ahmed el-Mehdi 225, 226, 285

Muhammed b. Ali es Senûsî 284, 305, 310, 312
 Muhammed Bello 99, 284, 285, 293
 Muhammed Fuad Nazif 263, 338
 Muhammed İbn Salih 297, 300
 Muhammed Osman el-Mirgânî 207, 285, 304, 305, 306, 310
 Müridiyye 9, 279, 282, 285, 286, 288, 289, 370, 393
 Müslüman elitler 54, 86, 97, 112, 115, 180
 Müslüman entelektüeller 23, 80, 151, 324, 326
 Müslüman Gençlik Hareketi 83, 263, 265, 267
 Müslüman Kardeşler 130, 131, 134, 201, 202, 205, 210, 213, 216, 217, 263
 Mü'temerü's-Şa'bi'l-Arabî ve'l-İslami 232, 233, 248

N

namaz 114, 242, 320, 358, 377, 378, 381, 382
 Nâsırıyye 279, 303, 310
 Nehemia Levtzion 20, 34
 neoliberal 12, 138
 Nijer 13, 62, 87, 100, 102, 116, 117, 179, 189, 190, 278, 281, 283, 293, 302, 394, 398
 Nijerya 5, 6, 9, 10, 13, 17, 74, 76, 85–89, 92, 94, 97, 100, 102, 104–6, 108–13, 115, 117, 118, 129, 130, 132, 133, 138, 142, 145, 146, 149, 150, 258, 278, 281, 283, 284, 288, 293, 312, 323, 395, 396, 398, 403, 406
 Nijeryalı 62, 85–87, 89, 91, 92, 96, 97, 99–110, 112–14, 116–18, 120, 127, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 142, 143, 147, 151–54, 188, 271, 401
 Nijerya Müslüman Öğrenciler Birliği (MSSN) 94, 95, 100–102

Nijerya Yüksek İslam Konseyi (NSCIA) 94, 97

Nuruddin Farah 326, 345, 346, 396

O

Ortadoğu 182, 216, 270, 303, 364
 Osman b. Fûdî 284, 285, 292, 293
 Osman Dan Fodio 5, 16, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 180
 Osmanlı 38, 179, 223, 224, 260, 272, 279, 282, 300, 301
 Osmanu Nuhu Sharubutu 254, 255, 401, 403, 406
 otoriter 57, 58, 171, 175, 181, 260, 326
 Ousmane Sembene 365, 366, 372, 377–87

Ö

Ömer El Beşir 208, 210, 218, 233, 234, 248, 394, 400, 402, 407
 özgürlük 15, 150, 161, 165, 208, 214, 284, 315, 321, 340, 341, 347, 349, 350, 407

P

pagan 278, 285, 380, 381
 Pakistan 57, 82, 83, 98, 107, 113, 265, 267, 268
 pan-afrika 11, 32, 66–69, 71, 73–75, 78, 79, 162, 164, 166–68, 170, 174–76, 192, 397
 pan-Afrikan 66, 68, 69, 74, 76–78
 pan-Afrikanist 69, 74–77, 79, 80
 pan-Afrikanizm 65–70, 73–80, 132, 162, 164–66, 169, 172, 173, 177
 pan-İslam 72, 73
 pan-İslamcı 80, 177
 pan-İslamizm 3, 132, 191
 Paris 22, 68, 167, 334, 367, 373
 politik 6, 77, 97, 147, 264, 295, 368, 374, 376, 382, 386, 406

Portekiz 4, 38, 39, 185
 postkolonyal 131, 135, 168, 323–27, 332,
 334, 345, 354–56, 363, 364, 378, 385,
 387
 postkolonyalizm 362, 363, 384
 postmodern 376, 383, 386
 postmodernite 138, 383, 386, 388

R

reformist 42, 53, 57, 127, 138
 Reşidiyye 279, 286, 296, 305, 308, 309, 311
 Reşit Rıza 47, 50
 Robben Adası 259, 406
 roman 264, 330–35, 338–42, 344, 346, 351,
 354, 355, 371, 372, 382
 Roman Loimeier 33, 46, 47

S

Sahra Altı Afrika 2, 4, 7, 11, 19, 20, 22, 69,
 78, 89, 118, 128, 130, 131, 162, 164,
 167–70, 175, 177, 178, 180–83, 186,
 187, 191, 192, 257, 288, 323, 364,
 365, 370, 377, 378, 380, 382, 384,
 386, 388, 392, 393, 395, 398
 Salihyye 285, 286, 288, 295–97, 300, 309
 Sanusi Lamido Sanusi 129, 130, 136, 142,
 144–54
 seküler 45, 57, 74, 105, 113, 125, 170, 255,
 380, 381, 385
 Selefî 46, 52, 62, 74, 93, 97–99, 101, 102,
 113, 114, 127–130, 132, 134, 138, 140,
 141, 154, 158, 160, 188, 213, 218,
 239, 242, 248, 249, 282, 286, 384
 Selefîlik 46, 130, 147, 212, 239, 311
 Semmaniyye 224, 225, 279, 286, 289, 312
 Senegal 2, 6, 7, 9, 11, 15, 17, 32, 76, 107,
 117, 179, 190, 258, 283, 288, 302,
 312, 320, 321, 323, 333, 369, 370,
 384, 385, 387, 394, 399

Senegalli 9, 11, 18, 19, 68, 320, 333, 372,
 383, 387
 Senusiyye 19, 279, 282, 283, 286–88, 296,
 305, 309–11
 Sevâhilî 35, 36, 39, 40, 42–50, 52, 53, 55,
 58, 59
 Sierra Leone 72, 354, 401
 sinema 363–65, 373–76, 382, 387
 sivil toplum 6, 12, 34, 131, 174, 254, 272,
 286, 384, 398, 403
 siyahi 68, 71, 76, 79, 173, 291, 333, 363, 382
 siyasal İslam 34, 56, 396, 398, 406
 Sokoto Halifeliği 5, 6, 16, 86, 89–91, 98–
 100, 113, 117, 152, 285, 293, 392
 Somali 35, 37, 136, 198, 281, 283, 285, 295–
 302, 309, 346, 350, 398, 403
 sosyalist 101, 106, 186, 200, 244, 380, 384,
 385
 sosyalizm 173–75, 227, 375, 388, 393, 396
 sosyo-kültürel 59, 288, 312, 400
 sömürgeci 12, 16, 18, 34, 42, 44, 45, 49, 57,
 60, 68, 161, 175, 180, 183, 185, 186,
 240, 245, 296, 299, 302, 315, 332,
 336, 352, 362–64, 366, 374, 376, 388
 sömürgecilik 3, 6, 17, 18, 34, 39, 48, 50,
 51, 65, 79, 132, 137, 165–68, 181,
 258, 271, 314, 324, 329, 356, 361,
 362, 365, 372, 374, 376, 387
 Sudan İslami Hareketi 200–202, 205–7,
 210, 216
 Sudanlı 12, 132–34, 138, 139, 151, 202,
 205, 297, 393, 394, 399
 sufi 6, 7, 9, 11, 16, 19, 34, 42, 43, 46, 47, 59,
 89, 91, 93–95, 99, 113, 114, 125, 127,
 130, 137, 138, 212, 218, 228, 258,
 277, 279, 283, 289, 295, 303, 385,
 386, 393, 394, 398
 Sufizm 11, 95, 124, 125, 212
 Suriye 182, 305, 309

Suudi Arabistan 17, 47, 87, 91, 92, 97, 98,
106, 107, 113, 128, 131, 144, 146,
182, 183, 304, 321, 395

sünnet 100, 141, 225, 236, 304, 351, 352

sünni 51–53, 55, 105, 128–30, 132, 138,
244, 289, 398

Ş

şair 50, 99, 100, 137, 261, 263, 264, 325,
326, 337, 338

Şazeliyye 39, 42, 43, 224, 279, 286–88, 304,
305, 308, 310, 312

şeriat 86, 91, 109, 111–13, 129–31, 135–37,
139, 146, 147, 149–54, 158, 204, 206,
207, 220, 228, 232, 245, 303, 395,
403, 404

Şeyh Abdalla Saleh Farsy 47, 49, 58

Şeyh Abdillahi 50–53

Şeyh Abdillahi Nassir 50–53

Şeyh Anta Diop 68, 172

Şeyh Hamidou Kan 371, 372, 380

Şeyh İbrahim el Zakzaki 105, 106

Şii 39, 51–53, 94, 102, 104–6, 128, 129, 135,
140, 239, 244, 248, 400

şiir 56, 99, 133, 137, 326, 338, 339, 407

T

tarım 35, 42, 87, 117, 181, 222, 368

tarikât 94, 190, 281–83, 285, 286, 289–91,
296, 301, 302, 306, 309, 311–16

tasavvuf 58, 92, 98, 99, 114, 118, 124, 125,
140, 212, 277–81, 284, 285, 289, 295,
304, 309, 311, 322

tasavvufi 270, 278, 280, 282–84, 288, 289,
293, 295, 303, 309, 311–14, 384–86

tebliğ 47, 53–55, 96, 210, 211, 269, 304–6,
360

tecdid 149, 235, 236, 248, 297, 311

teoloji 127, 254, 272, 322

terör 12, 102, 246, 247, 264

terörizm 56, 158, 174, 191

tevhid 109, 158, 235, 237, 245, 248, 311,
385

Ticani tarikâtı 94–96, 113, 320, 321, 405,
407

Ticaniyye 6, 9, 19, 39, 189, 190, 224, 279,
282, 285–88, 302, 303, 310, 321

ticaret 3, 35, 38, 43, 66, 89, 181, 197, 220,
261, 278, 279, 282, 283, 286, 295,
306, 314

Trablusgarb 278, 303, 310

Tunus 69, 166, 278, 288, 302, 303

U

Uganda 35, 84, 126, 397, 398, 400, 403–5

ulema 11, 16, 40–42, 47, 52–55, 60, 142,
180, 218, 236, 249, 280, 358, 359, 401

ulus 2, 4, 6, 8–10, 12, 44, 171, 175, 184,
187, 191, 192, 245, 328, 336, 375

Ulusal İslami Cephe (NIF) 131–36, 153,
206, 207, 398

ulusötesi 4, 8, 10, 14, 48, 163, 165, 167,
169, 177, 181, 184, 192

Ü

ümmet 41, 51, 80, 96, 125, 162, 164, 182,
187, 192, 206, 212, 234, 238, 243,
245, 297, 304, 399

V

vahdet-i vücûd 280, 304, 307

Vehhabi 47, 53, 91, 124, 149

Vehhabilik 7, 52, 188, 398

Y

yoksulluk 82, 88, 101, 115, 116, 125, 287,
358, 379, 398, 406

yönetmen 371, 372, 374, 375, 377, 382,
383, 386

Yûsuf el-Karadâvî 138

Yusuf Muhammed el-Emin el-Hindî 201,
313

Z

Zanzibar 35, 37-40, 42, 46, 47, 50, 58, 59,
328, 407

Zaria 5, 6, 63, 96, 99, 106, 134, 395

zekat 117, 238, 359, 402

zikir 46, 124, 281, 282, 288, 297, 407

Zongo (topluluk) 254, 255, 406

