

**SELEFİLİĞE VE ENDONEZYA İSLAMI'NIN ARAPLAŞMASINA
DİRENİŞ: KAMARUDDİN HİDAYET'İN DİDAKTİK BİR ÇAĞDAŞ
ENDONEZYA HİKÂYESİ***

Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam: a
Contemporary Indonesian Didactic Tale by Komaruddin Hidayat

Yazan: Mark R. WOODWARD**

Çevirenler: İsmail Hakkı GÖKSOY***

Kamile ÜNLÜSOY****

Nida Sultan ÇELİKKAYA*****

Mehmet Hilmi GÜLER*****

Öz

Arap giyinme tarzlarını benimsemek ve başka bir ifade ile Suudi Arabistan kültürel uygulamalarını taklit etmek, Endonezya'daki Terbiye (İslâmî eğitim) hareketinin, 1980'li yılların başından itibaren ülkede ortaya çıkan Ortadoğu tarzındaki Selefiliğin diğer formlarının ve Suudi Arabistan Vehhabiliğinin daha genel etkisinin belirleyici özelliklerinden

Abstract

Adopting Arabic clothing styles and in other ways mimicking Saudi Arabian cultural practice is one of the defining characteristics of the Indonesian *tarbiyah* (Islamic education) movement and the more general influence of Saudi Arabian Wahhabism and other forms of Middle Eastern style Salafism that

* Makalenin İngilizce aslı, "Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam: a Contemporary Indonesian Didactic Tale by Komaruddin Hidayat" olup, Contemporary Islam, 2017, No:11, s.237-258 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Assoc. Prof., Amerika Birleşik Devletleri'nde Arizona Eyaleti'nin Tempe şehrinde bulunan Arizona Eyalet Üniversitesi Din ve Çatışma Araştırmaları Merkezi'nde (Center for the Study of Religion and Conflict) Öğretim Üyesidir. e-mail: mark.woodward@asu.edu

*** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, e-mail: ismailgoksoy@sdu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2976-0567.

**** Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, e-mail: kamileunlusoy@sdu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4279-768X.

***** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, email: nidakardas@sdu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0755-6365.

***** Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, e-mail:mhguler@aku.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0755-6365.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
08.04.2020	19.06.2020	30.06.2020

DOI

biridir. Bu makale, bu eğilime karşı oldukça eleştirel yaklaşan Cakarta'daki Şerif Hidayetullah Devlet İslâm Üniversitesi'nden Profesör Kamaruddin Hidayet tarafından yazılan kısa hikâyenin bir tercümesini ve genişletilmiş açıklamasını içermektedir. Hikâye, iki Endonezyalı milli kahramana atıfta bulunan muhalif bir anlatıdır: Bunlar, ülkenin en büyük Müslüman teşkilatı olan Nahdatü'l-Ulema'nın kurucularından Kiai Haşim Eşari (1875-1947) ve ilk cumhurbaşkanı yardımcısı Muhammed Hatta (1902-1980) adlı kahramanlardır. Profesör Hidayet, otantik (gerçek) İslam'ın, Suudi Arabistan'ın kültürel uygulamalarını taklit etmeye dayanmasına gerek olmadığına ve İslamiyet'in Endonezya kültürleri ve milliyetçiliği ile tamamen uyumlu olduğuna dikkat çekmek için kısa bir hikâye kullanır.

Anahtar Kelimeler: Endonezya, Selefilik, Gelenekçilik, Rivayet, Kamaruddin Hidayet.

has emerged in Indonesia since the early 1980s. This paper includes a translation of and extended commentary on a short story by Professor Kamaruddin Hidayat of Syarif Hidayatullah State Islamic University in Jakarta that is highly critical of this trend. This is a counter narrative that references two Indonesian national heroes: Kyai Hasyim Asy'ari (1875-1947) one of the founders of Nahdatul Ulama, the country's largest Muslim organization and Mohammad Hatta (1902-1980), the first Vice President. Professor Hidayat uses a short story to make the point that Islamic authenticity need not be based on the emulation of Saudi Arabian cultural practices and that Islam, Indonesian cultures, and nationalism are entirely compatible.

Keywords: Indonesia, Salafism, Traditionalism, Narrative, Kamaruddin Hidayet.

Giriş

“Ben bir Cavalı değilim ve ben bir Endonezyalı da değilim, ben sadece Müslümanım”.

“Allah'a şükürler olsun ki, Vehhâbilerin giysisi Hz. Muhammed'in giysisi değildir”.¹

Bu ifadeler, İslam ve kültür arasındaki ilişkilere dair iki çok farklı görüşü ve Ortadoğu Selefilerinin, daha spesifik olarak Suudi Arabistan Vehhâbilerinin Endonezya'da ve İslam dünyasının başka bir yerinde kendi kültürel uygulamalarını İslâmî Ortodoksi [İslâm'ın Sünnî yorumu] olarak yerleştirme girişimlerine karşı taban tabana zıt bir tepkiyi göstermektedir.² Bu sözler Endonezya Müslüman dinî

¹ Aksi belirtilmediği müddetçe, bu makalede yer alan veriler Endonezya'da 1998-2015 yılları arasında yürütülen etnografik alan araştırmasına dayanmaktadır.

² Selefilik, Sünnî İslâm içerisinde dinî, sosyal ve çoğu durumda siyasi realite olarak Hz. Muhammed'in ve ashabının İslam anlayışını tesis etmeye çalışan ihyacı bir akımdır (Commins 2009; Meijer 2009). Bu, XIII. yüzyıl Hanbelî

birikiminin zıt kutuplarına mensup gençler tarafından söylenmiştir. İlki Endonezya'nın seküler üniversitelerinin yerleşkelerinde yaygın olan Selefî-Vehhâbî eğilimli Terbiye (İslâmi eğitim) hareketlerinden biriyle bağlantısı bulunan Yogyakarta'daki Gadjah Madah

fakihi olan İbn Teymiyye'nin (1263-1328) öğretilerine dayanır. Vehhabilik ise, Arap Hanbeli fakihi Muhammed b. Abdülvehhab'ın (1703-92) öğretilerine dayalı Selefiliğin bir çeşididir (Bkz., Algar, 2002; De Long-Bas, 2004). İbn Teymiyye Kur'an ve Hadis'in (yani, Hz. Muhammed'in söz ve fiilleriyle ilgili rivayetlerin) literal okunmasını, şeriatin cezaî hükümlerinin kendi döneminde alışılmış olandan daha sıkı bir şekilde uygulanmasını ve dinî dışlayıcılığı meşru gören (Allah'ın birliği) doktrinin alışılmadık bir yorumunu savunmuştur. Geleneksel Endonezyalı Müslüman âlimlerin (ulema) çoğu, tevhidi basitçe tek tanrıcılık olarak tanımlar. 2016 yılında kendisiyle konuştuğum bir âlim şöyle dedi: "Tevhid (yani Allah) hakkındaki sorulara cevap olarak melekler yalnızca bir soru sorar. Bu, Münker ve Nekir meleklerinin ölmüş kimselere sordukları "Rabbin kimdir?" "Peygamberin kimdir?" ve "Dinin nedir?" soruları için bir referanstır. Bir kimse kabir azabından kurtulmak isterse bunların doğru cevapları, "Allah", "Muhammed" ve "İslam"dır. Bu asgari tanım, aynı zamanda en kapsayıcı bir tanımdır; çünkü "Allah'tan başka bir ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu" teklifini kabul eden kimseyi Müslüman sayar. Bununla birlikte monizmden tutun da monoteizmin detaylı maddelerine varıncaya kadar daha karmaşık pek çok tanım vardır. Kalam (sistematik teoloji) geleneğinde Allah'ın sıfatlarının ontolojik durumu ve bunların ilahi zât ile ilişkisine dair karmaşık tartışmalar vardır. Bu tartışmalar için bakınız: Martin ve Woodward (1997), Van Ess (2006) ve Watt (1998). İbni Arabî (1165-1240) de dahil bazı sufiler, tevhidi Allah ile âlem arasındaki varoluşsal ayrımı inkâr eden "varlığın birliği" (*vahdet-i vücud*) olarak tanımlarlar; çünkü, bütün yaratılmışların yaratma anından önce Allah'ın zihninde önceden var olduğu ileri sürülür. Diğer sufiler yaratıcı ve yaratılmış arasında metafiziksel bir ayrım olduğunu, fakat sufi şeyhlerin ilahi bilinci paylaşmak için geldiklerini savunurlar. Bu, "görülenin birliği" (*vahdet-i şühüd*) (Schimmel, 1978) olarak adlandırılır. Selefiler bu meseleleri reddederler. Onların tevhid yorumu da *Kelime-i Şehâdet*'in "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindeki ilk cümlesinin yalnızca ikrar etmekten daha fazlasını gerektirdiğine dayanır. İbn Teymiyye, tevhidi, *Tevhid-i Rubûbiyyet* (Allah'ın mutlak egemenliği), *Tevhid-i Ulûhiyyet* (sadece Allah'a ibadet edilmesi) ve *Tevhid-i Esmâ ve Sıfat* (Allah'ın isim ve sıfatlarının tasdik edilmesi) şeklinde üçe ayırmıştır (Cook, 2001). Kendi adını taşıyan Selefî mezhebinin kurucusu Abdülvehhâb (1703-1792) ise, bu üçlü tanımı oldukça etkili olan *Kitâbu't-Tevhid* adlı eserinde tekrarlamıştır. Commins (2009: 12) bunu "Şeyh Muhammed'in öğretisinin özü ve Vehhâbî kanununun temeli" olarak tarif eder. Memon'un gözlemlediği gibi o, aynı zamanda yerel kültüre dayalı dinî uygulamaların ve suflüğün titiz bir eleştirmeniydi. Günümüzde Endonezya'da terimler genellikle Selefî-Vehhâbî şeklinde birbirine bağlanmıştır ve bununla, çağdaş Suudi Arabistan İslâmı'nı inanç ve pratik için model olarak kullanan; kadınların kamusal hayattaki rollerinin kısıtlanması ve giyim tarzı da dahil Suudi davranış biçimlerini taklit eden ve İslam'ın diğer dini uygulama biçimlerini ve yerel kültürleri, hatta İslam fıkıh mezhebi Hanbeli mezhebine uymayanları bile "inançsız" olarak kınayan Müslümanlar kastedilir.

Üniversitesi'nde okuyan bir öğrenciyle yapılan mülakattan alınmıştır.³ İkincisi bir Amerikan Üniversitesi'ndeki Orta Doğu araştırmaları bölümünde lisans üstü eğitim alan ve pesantren (geleneksel İslamî okul) kökenli bir öğrenciyle online olarak yapılmıştır. Bu ikincisi, yerel kültürlerle sahip çıkan gelenekçi ve

³ Endonezya Selefiligi, sosyal ve politik olarak çeşitlidir. *Terbiye* hareketi hakkında bkz. Machmudi (2008) ve Woodward ve dğr., (2013a, b). Böyle hareketlerin çok fazla çeşidi vardır. Adalet ve Refah Partisi (*Partai Keadilan Sejahtera* - PKS) de dâhil bazıları siyasidir; diğerleri telafi edilemeyecek kadar günaha batmış ve yozlaşmış toplumdan uzak durmaya çalışırlar. PKS geleneksel Endonezya Müslümanlarının dini uygulamasının birçok yönünü reddeder; fakat Endonezya kültürünün reddine açık çek verilmesi çağrısında da bulunmaz; çünkü böyle davranmak onlarda oy kaybına neden olacaktır. Parti, seçimde daha fazla ilgi çekmek için isteksiz bir biçimde yerel kültüre sarılmıştır (Rahmat, 2008). Ayrıca (hem kadınlar hem de erkekler için) muhafazakâr Orta Doğu sitillerine dayanan kıyafet biçimini benimseyen apolitik gruplar da vardır. Erkekler ya sevb (beyaz entari) ya da ayak bileklerine ulaşmayan ve Güney Asya Müslümanları tarafından giyilenlere benzer tuniklerle takım yapılan beyaz pamuklu pantolon giyerler. Çoğu sakal bırakır. Onlar daha çok “uzun sakallı, kısa pantolonlular (*celana pendek, jenggot panjang*)” olarak anılırlar. Bu uygulama “bir erkeğin elbisesinin eteği yere değerse o ateştedir.” inancıyla da desteklenir. Kadınlar genellikle siyah elbise (*abâya*) giyerler ve yüzlerine peçe (*nikab*) takarlar. Çoğu sadece kendi camilerinde namaz kılar, arkadaşları ve aileleriyle bağları koparır ve *kâfir* olarak gördüklerine karşı çıkmak ya da onları doğru yola döndürmeye çalışmak dışında kimseyle iletişim kurmazlar. Çoğu toplu bir biçimde yaşar, genelde birlikte aynı tabaktan yemek yerler. Çok eşli evlilikler yaygındır. Diğer Endonezyalıların onlardan korkup işe almamalarından dolayı, çoğu sefalet ve yokluk içinde yaşar. Bazıları Orta Doğu ve Endonezya Müslüman yardım kuruluşları tarafından dağıtılan sadakalara bel bağlamıştır; diğerleri ise atıştırma, kitap, kıyafet ve “Müslümanlara yönelik” başka ürünler satan küçük dükkanlar işletirler. Başkalarının geçimlerinin ise, daha iyi olduğu görünüyor ve bunlar süpermarketlerde ve lüks alışveriş merkezlerinde alışveriş yaparken görülebiliyor. Onların aileleri bu gruplara bağlı bazı üniversite öğrencilerini desteklerler. Burada bahsi geçen genç, Yogyakarta'daki Gadjah Mada Üniversitesi'nde ağırlıklı olarak öğrencilerinden oluşan bu gruplardan biriyle bağlantılıydı. Ayrıca Selefî-Vehhâbiliğin *tevhid* öğretisini savunan, Suudi Arabistan'ın kültürel uygulamalarına öykünmeyi ya da sosyal izolasyonu uygun bulmayan Muhammediyye ve Persatuan İslam'ını da kapsayan kitlesel örgütler de mevcuttur (Federspiel, 2009; Nakamura, 2012). Bunların yanında Terbiye hareketine bağlı olmayan toplumdan soyutlanmayı benimseyen Selefiler de vardır. Birçoğu Suudi Arabistan'daki İslamî üniversitelerden mezun olanlar tarafından yönetilen *pesantren* (geleneksel İslamî yatılı okul) ile ilişkilidir (Smith ve Woodward, 2014). Kendi İslam öğretisini Endonezya'ya şiddet yoluyla dayatmaya çalışan başka Selefiler de vardır. Cemâ'at-i İslamiyye ve Cemâ'at-i Ensâri't-Tevhid gibileri buna örnektirler (Jones, 2002, Solahuddin, 2013).

Sufi eğilimli Nehdatü'l-Ulema ile bağlantılıdır.⁴ Onun beyanatı, uzun yıllar Endonezya'nın dışında yaşayan iki ünlü Endonezyalı Müslümanı, yani Kiai Haşim Eşarî (1875-1897) ve Muhammed Hatta (1902-1947) hakkında Kamaruddin Hidayet tarafından yazılan "Kyai Hasyim Asy'ari and Bung Hatta" isimli kısa hikâyenin bir yorumuydu. Hikâyenin notlandırılmış tercümesi, bu makalenin özünü oluşturmaktadır.⁵

İlk konuşmacı Suudi Arabistan kültürel ve dinî normları açısından bireysel ve toplumsal kimlikleri, Peygamber Muhammed'inkilerle özdeşleştirerek tanımlamıştır. Bu kavramlar üzerinde konuşan kimseler, kendilerini Selefi-Vehhâbî teolojik ve ritüel eğilimleriyle yabancılaştırılmış (milli ve kültürel vasıflarından uzaklaştırılmış bir İslam'a dayanan ve Roy'un (2004) "Yeni Küresel Ümmet (Müslüman Toplum)" olarak adlandırdığı toplumun üyesi olarak görürler. İkincisi de Peygamber Muhammed'e atıfta bulunur; ancak onun mirasını tekeli altında tutmak isteyen Suudi Vehhâbî iddialarını reddeder. Daha geniş manada, bu makaledeki amacım, gelenekçi ve milliyetçi Müslüman seslerin Vehhâbî eğilimli ulus ötesi milliyetçilik iddialarının evrenselleştirilmesine karşı koyma ve onları gayri meşru sayma gayretlerindeki yolları araştırmaktır. Bu tartışmalı söylemdeki söz konusu meseleler, özellikle kültürü ve milliyetçiliği kucaklayan Muhammediyye gibi Selefi dinî yönelimli

⁴ Nehdatü'l-Ulema (NU), yaklaşık 80 milyon takipçisiyle en büyük Endonezya Müslüman teşkilatıdır. O, 1926'da kısmen Mekke ve Medine'nin Vehhâbî işgaline karşılık olarak kuruldu. NU şeriat odaklı ulema ve sufi şeyhlerin sıfatlarını birleştiren karizmatik şahsiyetler olan kiaiiler tarafından yönetilir. Çoğu kiai, büyük mistik güçlere sahip olmakla şöhret bulmuştur. NU ile bağlantılı 15.000'den fazla pesantren (yatılı okul) vardır; bunların çoğu Sufi tarikatlarla bağlantılıdır. NU dindarlığı ölmüş kimselere dua etmeye (*tehlîl*), kutsal mezarlara yapılan yolculuğa (*ziyarah*) ve *salavata* (Hz. Peygamber'i öven şiir) önem verir. NU ve pesantren geleneği hakkında bkz.: Barton ve Fealy (1996); Dhofier (1999) ve Woodward ve dğr. (2010).

⁵ Hikâyenin orijinali ilk defa 14 Kasım 2008 tarihinde KMNU 2000 internet sitesinin tartışma listesinde yayımlanmış ve bundan sonra pek çok Endonezya blogunda da tekrarlanmıştır. Web sitesi için bkz., <http://cakshon.com/2008/10/30/kiaihasyim-asyari-dan-bung-hatta/'dir>. Bu makalenin başında alıntılanan yorum, hikâyenin yayımlanmasının üzerinden bir saat geçmeden hızla yayılmıştır.

grupların varlığı gerçeğinden dolayı daha da karmaşık bir durumdadır.⁶

Bu makale dört bölümden oluşmaktadır. İlki Profesör Hidayet'in metni ve bu metnin başındaki iki ifadesinin yerleştirilebileceği dinî ve siyasî bağlamlarla ilgilidir. İkincisi, hikâyenin yazarını ve hikayedeki ana karakterlerini tanıtır. Üçüncüsü, metnin notlandırılmış bir çevirisidir. Sonuç bölümü ise metni daha kapsamlı karşılaştırmalı ve teorik bağlamlara yerleştirmektedir.

Dinî ve Siyasî Bağlamlar: Çağdaş Endonezya İslâmı'nda Selefi-Vehhâbilik ve Gelenekçilik

Endonezya'da "Vehhâbilerin dinî ve kültürel uygulamalarının" savunucuları ile İslâm'ın fazla kitabî olmayan yerel formu arasındaki çatışma, pek çok Müslüman tarafından en az Orta Doğu ve Güney Asya'daki şiddetli çatışmalar, hatta şiddet yanlısı yerli aşırı grupların karşısında durma çabaları kadar önemli kabul edilmektedir.⁷ Bu kültürel mücadeleler ve İslam dünyasının başka yerlerindeki benzerleri, genellikle Batı medyasının ve çoğu Batılı bilim dünyasının gözünden kaçmıştır. Bunlar önemlidir; zira bunların sonuçları, belirsiz gelecek için İslâm'ın pratiklerini şekillendirecektir. Vehhâbiler, Endonezya Müslüman nüfusun ve tüm dünyanın çok küçük bir kısmını oluştururlar. Arizona Eyalet Üniversitesi Din ve Çatışma Araştırmaları Merkezi tarafından yapılan bir araştırma, Endonezyalıların % 7'sinden daha az bir kesiminin temel Vehhâbî öğretilerini benimsediğini, özellikle Peygamber Muhammed'in doğumunun kutlanmasının (Mevlid-i Nebî) dinî bakımdan kabul edilemez olduğu inancına sahip olduğunu ortaya koymuştur. Diğerleri ise, Endonezyalı Müslümanların % 10'undan daha azının bunu ve diğer Selefi

⁶ Muhammediyye, Endonezya'nın ikinci büyük Müslüman teşkilâtıdır. 1912 yılında kurulmuştur ve modernitenin, özellikle de modern eğitimin İslam teolojisi ve ritüellerine dair Selefi bir anlayışla birleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Nakamura, 2012).

⁷ Endonezya'daki şiddet yanlısı aşırı grupların hepsinin Selefi teolojik eğilimlere sahip olmadığını kaydetmek gerekir. Mesela, *Front Pempela Islam* (İslâm Müdafileri Cephesi) geleneksel sufi eğilimli ve şiddet yanlısı grubun bir örneğidir (Woodward, 2014).

öğretileri kabul ettiklerini teyit etmiştir.⁸ Vehhabiler, milli ve küresel seviyedeki Müslüman söylemde iki sebeple önemli ölçüde boy gösterirler. Onlar kültürel ve dini hâkimiyet tesis etme gayretlerinde elinde tutanı destekleyecek iki sermaye çeşidinin muazzam haznelerine sahiptirler. Mekke ve Medine'deki kutsal yerlere geçiş ve Arabistan'daki İslâmî eğitimin merkezlerini kontrol etmeleri onlara Bourdieu'nun (1986) "sembolik sermaye" olarak isimlendirdiği şeyi sağlamaktadır. Muazzam zenginlikleri onlara bu sembolik sermayeyi kendi dini inançlarını dünya üzerinde tanıtmak için kullanma imkanı sağlamaktadır.⁹ Onlar aynı zamanda iyi organize olmuşlardır ve sosyal medya ve çevrimiçi alanlarda hayli görünürdüler.

Bazı Endonezyalı gençler Selefi-Vehhâbi öğretileri cazip buluyorlar; çünkü onlar, İslâm'ın ne olduğu konusunda açıkça tanımlanmış bir vizyon sunuyorlar. Bu aynı zamanda laik geçmişi olan insanlar için de nispeten uygulanması kolay olan İslam'ın bir çeşit formudur. Bu kolaylık gücünün bir örneği, Selefi-Vehhabi pratiğini benimsemenin, NU'nun İslâm anlayışının belirleyici bir özelliği olan Arapça metinleri ezberlemeyi gerektirmemesidir.

⁸ Jacobson, D., Olmsted, M., Deckard, N. ve Woodward, M., "Survey of Muslims in Western Europe, West Africa and Malaysia: Sample Characteristics", Arizona State University, Center for the Study of Religion and Conflict, (2012). Bkz., <https://csrc.asu.edu/research/publications/articles/survey1-sample>. 2010 yılında Lembaga Survey Indonesia (Endonezya Araştırma Kurumu) tarafından yapılan bir ankette, Endonezyalıların % 40'ının üyesi olduğu ya da sempati duyduğu sufi eğilimli Nehdatü'l-Ulema'ya karşılık sadece % 7'sinin Selefi eğilimli Muhammediyye'ye sempati duydukları bildirilmiştir. Bkz., <http://sangpencerah.com/2016/02/muhammadiyah-ormas-islam-yang-mampubertahan-lebih-100-tahun.html>. NU'nun desteğiyle yaptırılan başka bir ankete göre, Selefilere en yaygın oldukları yerlerde bile oranları, Endonezya'daki Müslüman nüfusun % 10,1'ini aşmamaktadır. Bkz., <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=www.nu.or.id/post/read/52495/hasil-survei-588-muslim-kotamengaku-nu&ie=UTF-8&oe=UTF-8>.

⁹ Dünya İslâm Birliği (Râbitatü'l-'Aleml-İslâmî) Suudi Arabistan'ın Vehhâbi öğretileri yaymak için kullandığı en önemli araçlar arasındadır. Bu kurum, tüm dünyadaki Vehhâbi okullarını ve tebliğ faaliyetlerini destekler. O, Endonezya'da eğitim faaliyetlerini destekleyen ve Endonezyalı öğrencilere Suudi Arabistan İslam üniversitelerinde okumak için burs temin eden Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Arapça ve İslâmî İlimler Enstitüsü ile yakın bir şekilde çalışmaktadır. Aynı zamanda Vehhâbi yönelimli okullara ve İslâmî merkezlere maddi destek sağlamaktadır.

Selefilğin kolaylığı, mühtedilere veya muhafazâr Müslümanlardan daha az dindar bir şekilde (eski dinlerine) geri dönenlere, NU'ya tam olarak katılım için gerekli olan devasa çabaya gerek kalmadan, güçlü bir Müslüman kimliği hissi edinmelerini temin eder. Hizbu't-Tahrir Endonezya (HTI) tarafından desteklenen dinî konuşmalardaki (*pengajian*) temalar buna örnektir. Selefilğe katılan kimselerden, HTI'nın sapkınlık olarak gördüğü kabir ziyaretleri gibi geleneksel ritüelleri terk etmeleri, inancın beş şartından (kelime-i şehâdet, günlük beş vakit namaz, Ramazan orucu, Mekke'ye hac) biraz daha fazlasından oluşan saf İslamı (murni) uygulamaları, küresel bir hilafetin kurulması ve kadınların uzun ve geniş bir etekle birlikte bellerine kadar *cilbab* (baş örtüsü) giymeleri için mücadele etmeleri teşvik edilir. Selefi davet (propaganda çabaları), sıklıkla metne yabancı olanların ikna edici bulduğu kısa deliller (Kur'an'dan iktibaslar) kullanır. Daha derin Kur'an bilgisi olanlar ise oldukça şüpheli davranmaya meyillidirler; zira onlar geleneksel bakış açılarını destekleyen alternatif delil metinlerinin farkındadırlar. Eğer mesaj Mekke'den geliyorsa, onun doğru olması gerektiğine inanmaya meyilli kimseler de vardır. Selefililer ayrıca, kendilerine öğrenci kitlesine ayrıcalıklı erişim hakkı sağlayan Endonezya'nın seküler üniversitelerin çoğundaki kampüs camilerini de kontrol etmektedirler. Üniversite yerleşkelerinde konuştuğum bazı Selefi mühtediler, "daha İslâmi" olmak için Selefi olduklarını, Selefi hocaların kolaylıkla ulaşılabilir olduklarını ve onların mesajının daha açık ve takip edilmesi daha kolay olduğunu ifade ettiler. Diğerlerine nazaran Fen Bilimleri ve Mühendislik öğrencileri Selefilğe çekilmeye daha meyillidirler ve onlar sıklıkla "rasyonalite"yi bu cazibenin bir parçası olarak görürler. Diğerleri, alkol alma, uyuşturucu kullanma ve cinsel ilişki kurma gibi günahlarının bağışlanması için zahidane nitelikli inzivâcı Selefilğin çekiciliğine kapılırlar. Muhammediye ailelerinden gelen gençler, teolojik benzerlikler sebebiyle NU geçmişi olanlara nazaran Suudî merkezli Selefi hareketlerin cazibesine daha fazla kapılmaktadırlar.

Vehhâbi İslam anlayışı, tabiatı gereği dinî çeşitliliğe karşı hoşgörüsüzdür ve İslam'ın diğer bütün farklı biçimlerini, eğer bunlar küfür değilse, "sapkın" olarak tanımlayan tekfirî retoriği kullanmaya meyillidirler (Abu Khalil, 1994; Firro, 2013). Onlar,

bid'at (meşru olmayan dinî yenilik) ve şirk (çok tanrıcılık) olarak düşündükleri, ancak Müslümanların birçoğunun, belki ekseriyetinin İslam ritüellerinin merkezinde olduğuna inandıkları ölmüş kimseler için dua etmeyi (*tehlil*) ve kutsal mezarları ziyaret etmeyi ihtiva eden ritüel çeşitlerine çok katı bir şekilde karşı çıkarlar. Bu ritüeller geleneksel Endonezyalı Müslümanlar ve özellikle de NU ile ilintili olanların dindar yaşamlarının ana unsurudur. Bunlar aynı zamanda sosyal hayatın önemli parçasıdır. Haftalık tehlil ve periyodik hac yolculukları, NU mensupları ve gelenekçi geçmişi olan diğer Endonezyalılar için dinî olduğu kadar sosyal aktivitelerdir.

Birçok Vehhâbî, diğer insanların da onların akidelerini ve dini uygulama usullerini benimsemesi gerektiğini, aksi takdirde cehennem ateşinde yanacaklarını iddia eder.¹⁰ Endonezyalı Müslümanlar arasında böyle görüşlere sahip birçok fırka/grup vardır; çoğu ibadete dair ayrıntıların ufak noktalarına yoğunlaşmıştır. Onlar, İslam'ın dini ritüeller ve bazı durumlarda yeme, giyinme ve cinsiyet ilişkileri de dahil sosyal yaşamı düzenleyen tek ve kesin davranış yasası sağladığı düşüncesine katılırlar. Vehhâbî İslam anlayışı ile radikal siyasi görüşler, çok eşliliğin ve kadının dövülmesinin savunulması arasında güçlü bir ilişki vardır (Bkz., Woodward ve Rohmaniyah, 2014). Ayrıca bu zümre içerisinde, küfür üzere bulunan veya her ne kadar Müslüman olduklarını iddia etseler bile, kafirlerin hâkim olduğu bir toplumda gerçek bir Müslüman hayatı yaşamamanın mümkün olmadığı hususunda bir uzlaşma söz konusudur. Bu durumda iki seçenek vardır: Birincisi, büyük dünyayla ilişkiyi keserek takva adasında inzivaya çekilmektir. Bu, genellikle hicret olarak

¹⁰ Çağdaş İslam'ın çoğu Batılı anlatımları, ahiret hakkındaki konulardan hiç bahsetmiyor değilse de, bu konuların merkeziliğini fark etmede başarısızdırlar. Vehhâbî İslam anlayışının millî ve yerel geleneklere saldırılarına karşı çıkanlardan bazıları da aynı şekilde "cehennem ateşi" söylemine başvururlar. 2009 yılında Surakarta'da saygın bir âlimin/velinin vefat yıldönümünü anma merasiminde, merhum dostları için dua eden bir grup şeyhi resmeden pankartlarda Endonezya dilinde ve Arapça olarak "Bir âlimin ölümüne yas tutmayan kimseler münafıktır." sloganı vardı. Münafıklar, kendilerini Müslüman olarak sunan, fakat gerçekte öyle olmayan ikiyüzlülerdir. Onlar da cehennemde yanacaklardır. Görüşmüş olduğum birçok Muhammediye ve NU âlimi, bu dışlayıcı görüşü kabul etmemişlerdir.

adlandırılır. Bu sembolik gönderme, Peygamber Muhammed'in baskıdan kurtulmak için M. 622 yılında Mekke'den Medine'ye göçüdür. İkincisi ise ya barışçıl yollarla ya da şiddet yoluyla cihad (Allah yolunda mücadele) ederek toplumu köklü bir şekilde dönüştürmeye çalışmaktır.¹¹ Çoğu vaaz ederek, eğitim vererek ve ekonomik cazibeler oluşturarak (camiler, hastaneler, okullar inşa ederek ve Suudi Arabistan ve diğer Orta Doğu ülkelerinde eğitim için burs sağlayarak) toplumu dönüştürmeye ve/veya siyasi etkinlik yoluyla devleti dönüştürmeye çalışma eğilimindedir. Gerekli her türlü yola başvurarak muhaliflerini yenilgiye uğratmanın dini bir zorunluluk olduğuna inananlar da vardır. Tüm bu dönüştürücü stratejiler "cihad" (Allah yolunda mücadele) olarak anlaşılabilir. Farkların hedefler değil yöntemler hakkında olduğuna dikkat çekmek önemlidir. İnzivacı ve eylemci topluluklar arasındaki sınır geçirendir. Bu, sosyal ve dini dönüşümü gerçekleştirmek için barışçıl veya şiddete dayalı stratejiler savunan gruplar arasında da böyledir. Şiddet yanlısı Leşker Cihad'ın (*Laskar Jihad*) eski üyeleri, Yogyakarta'nın dışında Merapi Dağı'nın yamaçlarında başkalarıyla etkileşimden kaçınarak, geçimlerini mobilyacılık ve Endonezya'nın diğer bölgelerinden gelen eğitim turlarına ev sahipliği yaparak sağladıkları sakin bir hayat yaşarlar.¹² Onlar o kadar dışlayıcıdır ki, eğer başka Müslümanlar onların camisine girseler, tekrar ibadete uygun hale getirmek için arındırmak amacıyla zemini yedi kez yıkarlar. Onlar bunu genelde eğitim turu ziyaretlerinden sonra yaparlar; çünkü onlar katılımcıların tamamının gerçek Müslüman olduklarından emin değillerdir.

Suudi Arabistan hükümeti, şiddeti en azından kısmen desteklemez. Çünkü Amerika Birleşik Devletleri ile olan yakın bağları nedeniyle ve yine Suudi seçkin sınıfı mensuplarının neredeyse hepsinin dindar görünmelerine rağmen, Krallık sınırları dışındayken kumar, içki, fuhuş ve diğer ahlaksızlıkları yaptıkları yönündeki yaygın algı gibi sebeplerle şiddet yanlısı aşırı grupların

¹¹ 2002 yılındaki bombalı Bali saldırısını düzenleyen Cemaat-i İslamiyye (JI) grubu buna bir örnektir. Bkz. Abuza (2003), Barton (2005) ve Woodward ve dğr. (2013a, b). Hizbu't-Tahrir Endonezya/HIT ise, benzer hedeflere sahip olan, fakat şiddete başvurmayan aşırı grupların bir örneğidir (Ward, 2009).

¹² Leşker-i Cihad için bkz. Hasan (2006).

ana hedefleri arasındadır.¹³ Bununla birlikte Suudî Devleti, şiddeti özendiren ve en azından onu meşrulaştıran İslam yorumlarını bilfiil destekler (Bkz., Gold, 2003; Hegghammer, 2010). Suudî Arabistan Devleti, ona bağlı sivil toplum örgütleri ve özel bağışçılar, kendi İslam anlayışını Endonezya'da yaymak amacıyla bizzat kendileri faaliyet göstererek ve *Terbiye* hareketlerinin kurulmasında önemli rol oynayan - Endonezya İslam Tebliğ Konseyi (Dewan Dakwah Islam Indonesia) dahil olmak üzere benzeri dinî görüşlere sahip -yerel kuruluşları destekleyerek açıklanmayan milyon dolarlar harcamaktadırlar.¹⁴

Son 10 yılı aşkındır yapılan görüşmeler, kâfir nefreti ve kendi görüşlerine katılmayan Müslümanların kâfir olarak itham edilmesinin, bu gruplar tarafından kurulan veya desteklenen okulların ve dinî teşkilatların temel öğretileri arasında olduğunu ortaya koymuştur. Endonezya'nın şiddet yanlısı radikallerinin çoğu bu görüşlere katılır.¹⁵ Ebubekir Beşir (doğumu 1938) buna bir örnektir. Cemaat-i İslâmiyye'nin meşhur manevi lideri, Cemaatu Ensari't-Tevhid'in (diğer bir şiddet yanlısı aşırı grup) kurucusu ve bir yer altı örgütü olmayan Endonezya Mücahitler Konseyi'nin

¹³ Suudî seçkin sınıfı mensuplarının gayr-i ahlakî davranışları Endonezya'da iyi bilinir. Batı Cava'daki Puncak, Suudî Arabistanlı ve diğer Orta Doğu turistlerin geçici/sürekli evlilik yaptığı turistik bir bölge olarak dile düşmüştür. İşin garip tarafı bu Şia'ya göre caiz, fakat Sünnî Şeriat modellerine göre ise caiz değildir. Bu hareketlerin teşhir ve ifşası, Selefi-Vehhâbî söyleme karşı çıkmanın bir şeklidir; çünkü bu, Vehhâbilîği Müslüman olma erdeminin bir paradigması olduğunu iddia eden kimselerin itibarını sarsmaktadır.

¹⁴ Endonezyalı Müslüman söyleminin giderek artan küresel karakteri ve Suudî Arabistan üniversitelerinin Endonezyalı mezunlarının süreç içerisindeki rolü için bkz. Azra (2002). Dewan Dakwah, Muhammed Natsir (1908-1993) tarafından kurulmuştur. Natsir de, Muhammed Hatta gibi Batı Sumatra'dan Hollanda eğitilmiş bir Minankabaulu'dur. Ancak o, aynı zamanda katı bir Endonezya milliyetçisi ve kendini adanmış bir Selefi Müslümandı. O Selefi bir kuruluş olan *Persatuan Islam* (İslam Birliği) ve İslamcı bir siyasî parti olan Masyumi [Maşumi] ile bağlantılıydı. 1950 ve 1951'de Endonezya'nın başbakanlığını yapmıştı. Etnik-dinî bir isyana katıldığı gerekçesiyle 1962'den 1966'ya kadar hapis yattı. Endonezya hükümeti Mayumi'yi yasakladığı 1960 kararını geri çekmediği için daha sonra Dewan Dakwah teşkilatını kurdu. Terbiye (*Tarbiyah*) hareketinin kurulmasında da büyük rol oynadı. Daha fazla bilgi için bkz. Federspiel (2009), Liddle (1996), Kahin (2012) ve Woodward ve dğr. (2013a, b).

¹⁵ Endonezya'daki bu dinî eğilimler ve şiddet arasındaki ilişkiler için bkz. Ahnaf (2006), Jones (2002) ve Turmudi (2006).

(Majelis Mujahideen Indonesia) kurucularından biri olan Beşir, eski bir Dewan Dakwah aktivistidir. O, 2014'te IŞİD lideri Ebubekir el-Bağdâdî'ye bağlılık yemini etmişti. Onunla görüştüğüm zaman, Beşir dönemin Endonezya Cumhurbaşkanı Susilo Bambang Yudhoyono'yu (2004-2014) “kâfir, Yahudi ve bir yılan” olarak tanımlamıştı. Yine, Amerika başkanları olan “birinci ve ikinci Bush'ları bütün kâfirlerin en büyükleri” olduklarını ifade etmişti. O, kendi deyimiyle ‘bir İslam ülkesi’ olduğu için Endonezya'da şiddet yanlısı cihada çağrı yapmaktan kaçındı; fakat Amerika ve İsrail'e karşı cihadın dini bir zorunluluk olduğunu belirtti. Selefî-Vehhabî eğilimli birçok Endonezyalı Müslüman, bu görüşleri paylaşır, bununla birlikte onların çok azı eyleme geçerler.¹⁶

Kendi kültürel ve millî kimliğini reddeden genç adam, o dönemde Yogyakarta'da Gadjah Mada Üniversitesi'nde Fen Bilimleri öğrencisiydi. Terbiye hareketine kapılan pek çok Endonezyalı öğrenci gibi o da seküler bir sosyal çevreden geliyordu ve üniversiteye girinceye kadar dinin gereklerini yerine getiren bir Müslüman değildi.¹⁷ O, Terbiye aktivistleri tarafından üye yapıldıktan sonra, genel İslamcı duruşun aşırı bir yorumu olan “İslam'ın hayatın tümünü kuşattığı” şeklindeki görüşü benimsedi.¹⁸

¹⁶ Bu bir nefret söylemidir. Nefret söylemi ve şiddet arasındaki ilişkinin daha kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Woodward (2014). Birçok Endonezyalı Selefinin şiddet yanlısı olmadığını, Front Pembela İslam (FPI/ İslam Müdafileri Cephesi) da dahil aşırı şiddet yanlısı bazı grupların da Selefî olmadığını belirtmek önemlidir. (Woodward ve dğr., 2013a, b)

¹⁷ Buradaki seküler kavramı, tamamen gayri-dini (din dışı) olmak şeklindeki Batılı anlamıyla sekülerliği değil, dini pratikleri tam olarak yerine getirmeyen Müslümanları ifade etmektedir.

¹⁸ Gadjah Mada, Endonezya'nın seçkin seküler üniversitelerinden biridir. İslamcı öğrenci hareketleri, seküler üniversitelerde İslamî üniversitelerdekinden daha güçlüdür. Bunun sebebi, İslamî üniversitelerdeki öğrencilerin daha seküler akranlarına göre dinin çok daha derin anlayışlarına/bilgilerine sahip olmaları ve basit İslamî öğretilerden onlar kadar kolayca etkilenmemeleridir. Hizbu't-Tahrir Endonezya gibi şiddete başvurmeyen aşırı gruplar ve şiddet yanlısı Endonezya İslam Devleti (*Negara Islam Indonesia* - NII) hareketi de, her ikisinin de üye kazandırıcıları, enerjilerini seküler veya dinin gereklerini tam olarak uygulamayan bir çevreden gelen genç insanlar üzerinde yoğunlaştırırlar. Eski bir NII üye kazandırıcısı, pesantren çevresinden gelen insanları veya İslamî üniversitelerin öğrencilerini etkilemenin imkansız değilse de zor olduğunu, seküler gençlerin, kendi mesajının 'İslam' olduğuna ikna edilmeye daha uygun olduğunu ifade etti. Bununla birlikte JI gibi şiddet yanlısı aşırı grupların üye

O, Hz. Muhammed'in de giyindiğine inandığı şekilde, yani Suudi erkeklerin giydiği beyaz renkte pamuklu kumaştan bir entari giyiyordu. Ona, kıyafet seçimi hakkında sorduğumda, Hz. Muhammed'i mümkün olan her durumda takip etmenin Müslümanlar için bir zorunluluk olduğunu ve bunu gerçekleştirmenin en iyi yolunun da günümüz Suudi Arabistanlıların uygulamalarını takip etmekten geçtiği şeklinde karşılık verdi. O ayrıca, kâfirlerden ve onları destekleyen veya onlarla ilişki kuran herkesten nefret ettiğini belirtti. Onun ve onun gibi düşünen diğerleri için kıyafet, bireysel ve toplumsal kimliğin önemli bir sembolüdür. Burada tercüme edilen hikâyenin vurgularından biri, kıyafetin aynı zamanda milli kimliğin bir sembolü olduğu ve milli kimlikteki onurun Müslüman kimliği ile çatışmadığıdır. Suudi Arabistan anlatımları, kültürel olarak Araplara özgü sembollerini kültürler ötesi dinî kavramlarına eklemeye çalışır. Kıyafet, çok görünür olduğu için bilhassa önemlidir (Jones, 2007). Terbiye hareketiyle bağlantılı pek çok Endonezyalı için, bir Suudi Arabistanlı gibi görünmek Müslüman olmaktır. Karşıt anlatılar ise, yerel kıyafet tarzlarının İslam'ın çok kültürlü doğasını ve yerel kültürlerin Müslümanlığını yansıtan Müslüman dindarlığıyla ya da kıyafetlere karşı dinin tarafsızlığı ile ilişkili olduğunu savunur.

Aktivist Selefilere, Endonezya'yı şeriat kanunlarına dayalı yönetilen bir ülke olarak inşa etme çabaları açısından İslamcıdır. Onların söylemi genel olarak ulusal sınırı aşan ve küresel kaygılara hitap eder ve meşruiyetini de onlardan kazanır. Genel olarak bu söylem, İslam toplumunu diğer bir küresel düşman tarafından tehdit edilen küresel bir topluluk olarak tanımlar. Yerel çatışmalar, Müslümanları, Haçlı ittifakı, Yahudiler ve bugün özellikle Şia ve Ahmediyye olmak üzere farklı teolojik eğilimli Müslümanlarla çatıştıran küresel mücadelenin unsurları olarak tanımlanır (Lukens-Bull ve Woodward, 2010). Halverson ve dğr. (2011), Müslüman aşırılığı tahrik eden küresel üst anlatıların varlığından bahseder. Bunun aksine Lyotard (1989: 60) ise, birçok durumda

kazandırıcıları da Selefî çevreden gelen öğrencileri hedef alır. Bu insanların gruba kazandırılması, dinî değil siyasî eğilimin değişmesini gerektirir.

ortak kimliklerin böyle üst anlatılardan değil, daha ziyade zaman ve mekânda mevcut olan anlatılar ve uygulamalardan kaynaklandığını ileri sürer. İslamcı anlatılar ve hareketler ile onlara karşı çıkanlar söz konusu olduğunda, her iki bakış açısı da önemli görüşler sunar. İslamcı hareketler kendilerini, Müslüman toplumlara hâkim olan kimseler de dahil inançsızlara karşı direnenler olarak görürler. Onlar, tümüyle tarih dışı olan ve kültürel olmayan bir İslam'ın (İslam kaffah) kavramlarıyla tanımlanan alternatifler sunarlar. Yine onlar, tam olarak İslâmî, Selefî-Vehhâbî anlayışa dayalı sosyal ve siyasî sistemlerin kurulmasını bir kurtuluş olarak görürler. Prof. Hidayet'in hikâyesini de içeren karşıt anlatılar ise, direniş anlatıdır. Onlar, Selefî-Vehhâbî anlayışın Endonezya toplumunu yeniden şekillendirme ve yeniden yapılandırma girişimlerine karşı koyarlar. Onlar temel İslâmî metinlere başvurmaları yanında çoğu zaman yerel tarihî anlatılara ve kültürel sembollere dayanırlar.¹⁹ Endonezya'da şu anda birbirleriyle rekabet eden direniş anlatılarının söylemsel bir sistemi vardır.²⁰

Anlatıldığı üzere toplum, farklı anlatılabilir; tasvir edilen geçmişler ve aynı ölçüde tasavvur edilen gelecekleler hakkındaki anlatılar, alternatif tasavvur ve anlatılara karşı koymak için kullanılabilir. Genellikle onlar, Giddens'in (1984: 93) "hafıza izleri" dediği şeye atıfta bulunurlar. Terbiye hareketi, özellikle hadis olmak üzere temel metinlerde muhafaza edilen İslam'ın ilk günlerinin idealize edilmiş tasavvuruna atıfta bulunurlar. Profesör Hidayet ve onun gibi düşünen diğer kimseler ise, Endonezya geçmişinin aynı ölçüde idealize edilmiş tasvirine atıfta bulunurlar. Alternatif hafıza izleri, bugünün ve geleceğin çok farklı tasavvurlarına götürür.

İslamcı ve İslamcılık karşıtı söylemlerin aynı anda hem dinî hem siyasî olduğu gerçeğini akılda tutmak gerekir. Onlar, dinin doğru anlaşılması ile Müslüman toplumların maddi refahı ve siyasî statüsü arasında doğrudan bir ilişki olduğu varsayımına katılırlar. Her iki yaklaşım da, Allah'ın insanî hadiselerle aktif olarak

¹⁹ Bu genelleştirmenin istisnaları vardır. Küresel Bâ Alevîyye ve Nakşibendî sufi tarikatları buna birer örnektir. Manidar bir şekilde her ikisi de Endonezya'daki Nehdatül-Ulema (NU) da dahil olmak üzere mahalli geleneklerle iç içedir. (Woodward ve dğr., 2013a, b).

²⁰ Direniş anlatılarının belirleyici nitelikleri için bkz. Myrsiades (1993).

müdahale ettiği, öbür dünyanın yanı sıra bu dünyada da takva ve ahlaklılığı ödüllendirdiği, günah ve ahlaksızlığı cezalandırdığı düşüncesini benimserler. Bu varsayım, hemen hemen tüm modern Batılı siyasi düşünceye tamamen aykırıdır; ancak birçok Müslüman toplum için izahtan varestedir. Çoğu kez, etkili muhalif aşırı söylem, zorunlu olarak seküler değerleri destekleyen bir söylem değildir. Cady ve Fessenden'in (2013) ileri sürdüğü gibi, sekülerleşmenin insan gelişiminin anahtarı olduğu varsayımı, etnik merkezcidir ve buna bağlı olarak da son derece kusurludur. Şiddet yanlısı aşırı ideolojilerin etkili alternatifleri çoğu zaman yerel koşullara karşı eleştireldir; fakat mahallî kültürel ve dini kavramlarda tanımlanan çözümlere işaret eder (Fisher-Onar ve dğr., 2014; Woodward ve dğr., 2013a, b). Profesör Hidayet'in hikâyesi buna bir örnektir.

"Kyai Hâşim Eş'ari ve Bung Hatta", eğitici ahlakî bir hikâyedir. Hikâye, Endonezya toplumunun ve kültürünün kimi zaman İslamcılar tarafından ortaya konulan şeklinin kapsayıcı bir ayıplaması değildir. Aksine o, sosyal ve dinî problemleri teşhis etmek ve çözümlerine işaret etmek için Endonezya milliyetçiliğinin dev isimlerinden ikisinin hikâyesinden ve onların yurtdışı tecrübelerinden yararlanır. Bu hikâye, birçok şeyi dile getirmez ve okuyucunun yerel ve küresel şartlara aşına olduğunu varsayar. Endonezya dilinde orijinal halinde hikaye gayet güzel bir şekilde anlatılmıştır. O, özellikle mevcut şartların eleştirisinde tarihi şahsiyetlerin örnek tutumuna başvurması yönüyle köklü edebî geleneklerle doludur. Hem bugünü eleştirme hem de geçmişi değerli görmenin abartıldığı gerçeği önemli değildir. Bunlar edebî geleneklerdir. Hikâyenin diğer bir önemli özelliği ise, ciddi ölçüde dolaylı anlatıma dayanmasıdır. Bu, Endonezyaca ve özellikle de Cavaca anlatımının tipik bir özelliğidir (Errington, 2007). Bu dillerde, bir şeyin "mükemmelden biraz daha az" olduğunu söylemenin, o şeyin ciddi ölçüde yetersiz olduğunu nazikçe ima ettiği anlamına gelir.

Prof. Hidayet'in hikâyesi, Müslüman aşırıları kadar dinî yapı ve Endonezyalı siyasetçilerin de eleştirisidir. Hikâye, üstü kapalı bir şekilde şiddet yanlısı aşırıcılığın yükselişinin suçunu, siyasi meselelere müdahil olmaları sebebiyle geleneksel dinî liderlerin

omuzlarına yükler. Bu, ihyacı olması bakımından İslamcı söyleme benzer. İslamcı söylem, Suudi Arabistan Vehhabiliğinin gerçek İslam olduğu varsayımı temelinde dünyayı yeniden inşa etmeye çalışır. Prof. Hidayet'in metni ise, çoğunluğun iyiliğine yönelik dindarane bir kaygı halinin Hollanda sömürgeciliğine karşı mücadele sürecindeki Endonezya milliyetçiliğinin karakteristiği olduğu varsayımı temelinde Endonezya'yı yeniden inşa etmeye ve saflaştırmaya çalışır. Her ikisi de büyük ölçüde, Eliade'nin (1954) "ebedi dönüş miti" olarak isimlendirdiği, saflık ve mükemmelliğin zamanın başlangıcında olduğu ve sosyal hastalıkların ancak o zamana atıfta bulunmak veya dönmekle iyileştirilebileceği düşüncesine dayanır. Burada önemli soru, hangi geçmiş olduğudur. Endonezyalı ve diğer İslamcılar, Ahmed'in (2016: 529) de ileri sürdüğü gibi, geçmişin sadeleştirilmesi ve bugünün arındırılması yoluyla İslam'ın ilk asır tasavvurlarına atıfta bulunurlar. Prof. Hidayet dahil Endonezyalı Müslüman milliyetçiler ise, Endonezya devrimi dönemine ve Müslüman milliyetçi kahramanlara atıfta yaparlar. Her ikisi de Wallace'nin (1956) "bir grubun üyeleri tarafından yeni bir kültür yaratmak için gösterilen kasıtlı, teşkilatlı ve bilinçli çaba" olarak tanımladığı, ihya hareketleri şeklinde isimlendirilen örnekler olarak anlaşılabilir. İhya hareketleri zamanla geniş bir şekilde coğrafi, kültürel ve dinî alana yayılmıştır. Bu tür örnekler, Avro-Amerikan hâkimiyetine son vermeye ve neredeyse nesli tükeninceye kadar avlanılan Buffalo sürülerini geri getirmeye çalışan Amerikan Kızılderili Hayalet Dans Hareketi'ni (La Barre, 1990), tanrısızlığı yok etmeye ve Protestan bir ütopya kurmaya çalışan XVI. yüzyıl Alman Köylüler Savaşı'nı (Wunderli, 1992), Âdil Kral'ın (Ratu Adil) gelişinin çok yakın olduğunu öngören Cavalı hareketleri (Kartodirdjo, 1966) ve günümüzdeki İslamcı hareketleri kapsar. İhyacı hareketler ekonomik, kültürel veya dinî krizler zamanında oldukça yaygındır ve sömürgeciliğe karşı gösterilen genel tepkiler arasındadır (Burrige, 1969). Onlar ya şiddet yanlısı ya da barışçıl olabilirler. Anabaptist Hristiyanlık ve İslamiyet de dahil olmak üzere bazı dinî gelenekler, her iki türde de ortaya çıkmış hareketlere sahiptirler.²¹

²¹ Anabaptist ihyacı hareketler, Kuzey Amerika'daki barışçıl Amişler (Amish) ile XVI. yüzyılda Almanya'da kendisini "Tanrısızların Avcısı" ilan eden Thomas

Hikâyedeki Karakterler

Söz konusu hikâye, Prof. Dr. Kamaruddin Hidayet (doğumu 1953) tarafından yazılmıştır. Hidayet, Orta Cava'daki Muntılan'da fakir bir ailede doğdu. İlk eğitimini, İslam'ın ilerici anlayış biçimlerini ve dinler arası diyalogu teşvik etmesiyle tanınan Magelang'daki Pabelan Pesantreni'nde aldı. Mukayeseli Dinler Tarihi üzerine yazılan ders kitapları, Budizm, Hıristiyanlık ve diğer dinlerin objektif tanımlarını içerir. O, eğitimine daha sonra Cakarta'daki Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi'nde devam etti. Ardından Türkiye'de Ankara Üniversitesi'nin [doğrusu: Orta Doğu Teknik Üniversitesi] Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hartford Seminary Okulu'ndan doktora sonrası (post-doktora) bursu kazandı. 1990'da Cakarta'da öğrenim gördüğü üniversitenin Lisansüstü Eğitim Fakültesi'nde göreve başladı ve 2006'dan 2010 yılına kadar bu üniversitenin rektörü olarak hizmet etti. Profesör Hidayet, ünlü bir bilim insanı ve postmodernizm konusunda önde gelen Endonezyalı otoriteler arasındadır. Birçok diğer ileri görüşlü Endonezyalı Müslüman aydın gibi o da sosyal ve kültürel hayatta güçlü bir Müslüman varlığını savunur; fakat Endonezya'da bir İslam devletinin kurulmasını desteklemez. Ayrıca o, dinî ve kültürel çoğulculuğun güçlü bir savunucusudur. Aynı zamanda tasavvufî görüşleriyle de bilinir.

Kiyai Haşim Eş'arî, XX. yüzyılın en tanınmış Endonezyalı âlimlerinden birisi idi.²² O, Cavalı seçkin bir ulema ailesinde doğdu ve Doğu Cava'da Jombang'daki bir pesantrende eğitim aldı. 1892 yılında Mekke'ye gitti ve orada tahsilini fıkıh, hadis, tasavvuf, matematik ve astronomi üzerinde yoğunlaştırarak dönemin en tanınmış Müslüman âlimlerinin bazılarında dersler aldı.²³ O,

Munster tarafından yerleşik dinî ve siyasi otoriteye karşı yürütülen şiddet yanlısı mücadeleler arasında değişmektedir.

²² Daha fazla bilgi için bkz. Mazharuddin (2010).

²³ XIX. Yüzyılın son döneminde Mekke'deki Müslüman eğitimi hakkında bkz. Snouck Hurgronje (2007/1899).

“Hazreti Şeyh” veya “Büyük Üstad” olarak bilinir. Mekke’den 1899 yılında döndü ve Jombang’da Tebu Ireng Pesantreni’ni kurdu; bu pesantren, hızlı bir şekilde Güneydoğu Asya’nın en etkili İslâmî eğitim merkezlerinden biri haline geldi. O, (neredeyse tamamı Arapça olan) çok sayıda kitabın yazarıydı ve bu kitapların çoğu geleneksel Müslümanların ibadetle ilgili uygulamalarına yönelik Selefi saldırılara karşı cevaplar niteliğindedir. O, Endonezya Müslüman toplumunun birliğini sürdürmeye çalıştı ve yenilikçi Muhammediye hareketi ile diyaloga girdi. 1926 yılından ölümüne kadar liderlik ettiği Nehdatü’l-Ulema’nın (NU) kurucuları arasındaydı. Sağlam bir Endonezya milliyetçiydi ve Endonezya devrimini (1945-1949) cihat olarak ilan etti. NU çevrelerinde ona büyük saygı gösterilmektedir.

Muhammed Hatta, aslen Batı Sumatra’dan gelen bir Minankabaulu idi. Onun dedesi ve babası, tasavvufî eğilimli muhafazakâr âlimlerdi. Hatta ise, dinî bir lider değil, siyasî bir şahsiyetti. O, Muhammediye hareketi dahil Müslüman modernistlere sempati duydu; fakat tasavvufa yönelik geleneksel bağlılığını da sürdürdü. Endonezya’da Hollanda okullarında ve daha sonra (1921-1932) Hollanda’daki Rotterdam Ticaret Okulu’nda (bugünkü Erasmus Üniversitesi) eğitim gördü. O da sağlam bir Endonezya milliyetçisi idi ve önce Hollanda’da, daha sonra da Endonezya’da olmak üzere iki kez vatan hainliğinden yargılandı. Hollanda siyasetinde aktifti ve sosyalist bir aday olarak parlamento seçimlerine adaylığını koymayı düşündü. [Sömürge dönemindeki adı] Hollanda Hindistanı olan memleketine [Endonezya’ya] döndüğünde milliyetçi siyasette aktif rol aldı ve Sukarno ile birlikte Endonezya Milliyetçi Parti’nin (*Partai Nasional Indonesia - PNI*) kurucuları arasında yer aldı. 1934’te Hollandalı yetkililer tarafından tutuklandı ve 1942’deki Japon işgaline kadar hapsede veya sürgünde kaldı. Serbest bırakıldıktan sonra siyasî faaliyetlerine kaldığı yerden devam etti ve 17 Ağustos 1945’te Sukarno ile birlikte Endonezya’nın bağımsızlığını ilan etti. Sukarno cumhurbaşkanı, Hatta da cumhurbaşkanı yardımcısı oldu ve o bu görevini 1956 yılına kadar devam ettirdi. Hatta, Endonezya’nın

bağımsızlığının babalarından biri ve demokratik sosyalist bir Müslüman olarak anılır.²⁴

Prof. Dr. Akil Sirac (doğumu 1953), Orta Cava'daki Çirebonlu bir NU âlimidir. Akil Sirac, Endonezya'nın en seçkin pesantrenlerinden ikisi olan Lirboyo'daki Hidâyetü'l-Mübtedi'en ve Yogyakarta'daki el-Münevvir'de eğitim gördü. Ardından Suudî Arabistan'daki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi İslam Felsefesi Bölümü'nde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. 2010'dan beri NU'nun genel sekreterliğini yürütmektedir. Görev süresi 2020'de sona erecektir. O, aynı zamanda Cakarta'daki Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi'nde de öğretim üyesidir. Son zamanlarda uzun sakallı Selefilere yönelik Hz. Peygamber'in uygulamalarını hayata geçirmek istiyorlarsa, onun ahlakî davranışlarıyla ilgilenmeleri gerektiğini ifade edeneleştirileriyle bilinir. O, NU tabanlı *İslam Nusantara* (Takımadâ İslâmı) hareketinin de önde gelen destekçileri arasındadır. Bu hareket İslam, kültür ve milliyetçiliğin birleştirilmesine vurgu yapan bir ideolojiye dayanır; İslamcılığın ve Vehhâbiliğin şiddetli eleştirisini yapar (Arifianto, 2016). NU, İŞİD aşırılığına karşı bir çaba olarak bu ideolojiyi desteklemek için Mayıs 2016'da Uluslararası Müslüman Alimler Konferansı'nın düzenlenmesini desteklemiştir. Konferansın sonunda yapılan açıklamada şunlar ifade edilmiştir:

“Nehdatü'l-Ulema, kendi anlayış ve tecrübesini dünyaya arz eder ve İslam Nusantara'yı örnek bir İslamî paradigma olarak gösterir. Din, ancak mevcut kültürlere saygı duyduğu, uyum ve barışı desteklediği zaman medeniyete katkıda bulunur.

İslam Nusantara, yeni bir din veya mezhep değildir; fakat yalnızca Güneydoğu Asya'nın kültürel mirasının merkezinde gelişen İslam'ın somutlaşmış halidir ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat (Sünnî İslam) dünya görüşüne göre anlaşıldığı, öğretildiği ve uygulandığı şekliyle şeriat ile çatışmaz.

İslam Nusantara dünya görüşünde, din ve milliyet arasında bir çatışma yoktur. 'Vatan sevgisi' imanın bir parçasıdır. Milliyeti

²⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Rose (1987).

olmayan bir kimsenin vatanı da yoktur. Vatanı olmayan bir kimse ise bir tarihe de sahip olmayacaktır.”²⁵

Yerel izleyici için hazırlanmış bir videoda isimsiz bir anlatıcı konuyu daha açık bir şekilde şöyle vurgular:

“Gerçek İslam, İslam Nusantara’dır, Endonezya İslamı’dır, Hz. Peygamber’in İslam’ı, kaba, gaddar ve vahşi bir İslam’la yer değiştirmiştir. Ben, dünyadaki Müslümanların çoğunluğunun bizim İslam anlayışımızı paylaştığından ve Vehhâbî anlayışın yalnızca dünyayı korku içinde titreterek gece uyutmayan korkunç bir kâbus olduğundan eminim.”²⁶

Prof. Hidayet, hikâyesini Prof. Sirac’a atfeder.

Tercüme: “Kyai Haşim Eş’arî ve Bung Hatta”

Yogyakarta’dan Cakarta’ya uçak seferini beklerken, 13 yıldır Suudî Arabistan’da yaşayan ve ilim peşinde koşan arkadaşım ve hocam Kiyai Hacı Dr. Akil Sirac’la karşılaştım.²⁷ Endonezya’da

²⁵Suara Nahdatul Ulama, 10 Mayıs 2016. Bkz.

<http://www.nu.or.id/post/read/68092/inilah-naskah-lengkap-deklarasi-nahdatul-ulama-kepada-dunia>.

²⁶ 26-27 Kasım 2015 tarihleri arasında Endonezya’nın Yogyakarta kentindeki Sunan Pandaran Pondok Pesantreni’nde düzenlenen 15. NU Gençlik Hareketi (Ensar) Kongresi’nde gösterilen “Kutlu Takımadalar İslamı” filmi için bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=P-OZ4fkuXds>. Endonezyalı Selefiler, sıklıkla “Arap aleyhtarlığı” ve “İslam aleyhtarlığı” olarak gördükleri ve Nehdatü’l-Ulema İslâmî şeklinde atıfta buldukları İslam Nusantara kavramını reddederler. Bkz. <http://www.yuk-kenal-nu.net/2015/09/01/awas-bahaya-islam-nusantara-1/>. Mesela, Endonezya Mücahidleri Konseyi’nden İrfan Awwas, “İslam Nusantara’nın İslam olmadığını, çünkü onun öğretilerinin Arap dünyasındaki İslam’dan farklı olduğunu” ifade etmiştir. Bazı Selefî İslamcılar da şimdilerde NU’nun girişimine bir tepki olarak *Negara Islam Nusantara*’nın (Takımadalar İslam Devleti) kurulması için çağrıda bulunurlar.

²⁷ Bir âlimin Mekke ve Medine’de geçirdiği zamanın uzunluğu geleneksel olarak onun dindarlığı ve eğitiminin ölçüsü olarak anlaşılmaktaydı. İslamî bilginin oldukça yayılması ve Suudî Arabistan hükümetinin kutsal şehirlerde ne tür bir İslam öğreteceği hususunda sınırlar koyması sebebiyle bu durum giderek daha az öneme sahip olmaktadır. Suudî Vehhâbiliği’nin cazibesine kapılan kimseler dışındaki Endonezyalıların çoğu, bugün sadece umre ve hac ziyaretleri için Arabistan’a yolculuk etmektedirler. Akil Sirac bir istisnadır. O,

davet faaliyetlerinin durumu üzerine görüş alışverişi yaparken, “Bung Hatta ve Kiyai Haşim Eş’arî’den çok şey öğrenmek zorundayız” diyerek değerlendirmesine başladığını hatırladım.²⁸

“Hocam, bundan kastın nedir?” diye sordum. O şöyle cevap verdi: “Sen Bung Hatta’nın uzun süre Avrupa’da yaşadığını, buna rağmen bir Endonezyalı olarak kaldığını görürsün. Biz Endonezyalı olmayı muhafaza etmeli ve onu korumak için mücadele etmeliyiz. Bu durum, Gus Dur’un²⁹ dedesi olan Kiyai Haşim Eş’arî için de geçerlidir. O, uzun bir süre Suudî Arabistan’da yaşadı; fakat Endonezyalı bir Müslüman gibi giyindi ve öyle davrandı. Her ikisi de Endonezya’yı çok severlerdi. Endonezya’nın şanı için mücadele ettiler ve fedakârlıkta bulundular.”

Bundan çok etkilendim ve Suudî Arabistan’daki Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’nde doktorasını tamamlayan Çirebonlu arkadaşımın daha fazlasını dinlemek istedim.³⁰ O konuşmasına şöyle devam etti:

“Bung Hatta’nın uzun süre Batı’da yaşamasına ve büyük bir Batılı bilgi birikimi elde etmesine rağmen, Batı bizim halkımızı ezmeye kalkıştığı zaman ona karşı koyma cesaretini gösterdi. Aynı şey Haşim Eş’arî için de geçerlidir. O da İslam’ın literalciliği ile bilinen ve geleneğe değer vermeyen Suudî Arabistan’da uygulanan şeklini sıklıkla eleştirirdi.”³¹

Suudî Arabistan’da dini eğitim almış ve NU geleneğine sıkıca bağlı kalmaya devam etmiştir.

²⁸ Dakwah (davet), “inancın tebliğ edilmesi” anlamında kullanılan Arapça ve Endonezyaca bir terimdir. Bu terim, başka inanç mensuplarını Müslüman olmaları için teşvik etmeyi veya aynı zamanda Müslüman muhataplara yapıldığı zaman ise onları daha dindar yapmayı ifade eder.

²⁹ Gus Dur, Endonezya’nın eski cumhurbaşkanı ve saygın bir NU dinî lideri olan Abdurrahman Vahid (1940-2009) için kullanılan sevimli bir lakaptır.

³⁰ Suudî üniversitelerinde öğrenim görmüş tüm Endonezyalılar, radikalleşmiş veya Vehhâbî öğretileri kabul etmiş değillerdir. Örneğin, Vehhâbî öğretilerine ve onların dini uygulama biçimlerine maruz kalan bazı kimseler kendi geleneksel inançlarını sağlamlaştırmaktadırlar.

³¹ Bunlar, Suudî Arabistan İslamı hakkında en yaygın iki Endonezya eleştirisidir. Daha nitelikli bir eleştiri de Suudilerin İslam ile kendi kültürel gelenekleri arasında herhangi bir ayrımı tanımadıkları şeklindedir. Diğerleri ise, Mekke ve Medine’deki tarihi kutsal mekânların çoğunu, yüksek katlı oteller ve alışveriş merkezleri inşa etmek için yıkmalarıdır.

Çok benzer bir şekilde Üstad Akil de, Arap kıyafeti giyen Endonezyalıları eleştirdi. O, bunu şöyle açıkladı: “Kiyai Haşim ve uzun bir süre Suudi Arabistan’da öğrenim gören diğer Endonezyalı Müslüman âlimler Arap kıyafeti giymeyi hiç onaylamadılar. Onlar bu kıyafeti yalnızca namazlarda giydiler. Dışarı çıkıp halk arasına karıştıkları zaman, daima kendi Endonezya kıyafetlerini giyerlerdi. Ben kendim de Suudi Arabistan’da uzun bir süre yaşadım ve Endonezyalı kimselerin Arap kıyafeti giymelerini, bunun oldukça popüler olmasını ve bazı insanların bu kıyafeti her yerde ve hatta millî anıtın önünde gösteri düzenlediklerinde bile giymelerini garip karşıladım.”³²

Bunlar, çok kıdemli bir Nehdatü’l-Ulema liderinin sözleriydi. İçimden kendi kendime şunu sordum: “Bunlar yalnızca Üstad Akil Sirac’ın görüşleri mi, yoksa diğer NU âlimleri de onunla aynı fikirleri mi paylaşıyor?”³³ Endonezyalılar arasında Arap kıyafetinin yaygınlık kazanması, Endonezya’da İslâm’ın ruhunu yükseltir mi? Nihayetinde bunların hepsi, Suudi Arabistan’dan gelmez. Batı eğilimli Endonezyalılar da vardır. Aynı zamanda Arap eğilimli Endonezyalılar da vardır. “Biz neden Bung Hatta ve Kiyai Haşim’den ders almıyoruz?” diyerek sözlerini tekrarladı. Bir hoca olarak Üstad Akil, Kur’an ezberi dersi verirken çok katıydı. O genellikle ezberi

³² Bu yorumlar, birlikte ele alındığı zaman yurt dışında öğrenim gören gençler için fazla Batılılaşmamaları ve fazla Araplaşmamaları konusunda bir nasihat olarak anlaşılabilir. Bu aynı zamanda Arap kıyafeti giymeye önem veren Endonezyalıların psikolojik ve belki de ahlakî olarak zayıf oldukları ileri sürülebilir. Bung Hatta ve Kiyai Haşim gibi karşıt örnekler, yurt dışında uzun yıllar yaşadılar ve geniş bir bilgi hazinesine sahip oldular; fakat onlar yine de Endonezyalı kimliklerini muhafaza ettiler. Milli Anıt’a (MONAS) atıfta bulunmak, bir çelişkiyi ifade etmektedir. Bu anıt, Cakarta şehrinin merkezinde Hürriyet (Bağımsızlık) Meydanı’nda yer alan 132 m. yüksekliğinde heybetli bir dikilitaşdır. 1954’te Eyfel Kulesi’ne rakip bir anıt olarak planlandı. Yapımına 1961’de başlandı ve ancak 1975 yılında tamamlandı. Anıtın alt katında bulunan bir müze, tarih öncesi dönemden modern zamanlara kadar Endonezya tarihinin üç boyutlu anlatımını içerir (Bkz., National Monument Office, 1966). MONAS, sıklıkla aralarından Front Pembela İslam (FPI) ve Hizbu’t-Tahrir Indonesia’nın (HTI) da bulunduğu tüm siyasi ve dini eğilimli grupların gösteri alanı olmaktadır. Hidayet’in yorumu, bazı Endonezyalıların sözde Suudi Arabistan kimliğinin sembollerini, Endonezya kimliğinin önemli bir sembolü olan bir yerde göstermelerinin bir çelişki olduğunu ortaya koyar.

³³ NU âlimleri ve diğer geleneksel Müslümanlar, İslam Hukuku’nun dört kabullenilmiş kaynağından biri olan icmaya büyük önem verirler. Diğer kaynaklar Kur’an, Hadis ve kıyastır.

doğru bir şekilde okuyamayan öğrencilere çok kızardı. Bazen onları süpürge ile döverdi, bu yüzden onun öğrencileri çalışmalarında daha ciddi olurlardı; çünkü dayak yemekten korkarlardı.³⁴ Fakat aynı zamanda o, eskinin kiyaileri gibi serbest bir şekilde halkla karıştığı ve İslam mesajını yaydığı için oldukça saygın bir kimsedir. Üstad Akil, onlara kibar bir şekilde doğru yolu gösterdi ve asla şiddete başvurmadı.³⁵ Onu dinlerken açıklamasına devam etmesinden korkmadım.

“Onların her ikisi de, Endonezya toplumuyla çok uyumlu olan *Dokuz Velinin* (wali songo) vaaz üslubunu öğrenmişlerdi.³⁶ Bu velilerin adaleti, duyarlılığı ve alçak gönüllülüğü sayesinde İslam bizim halkımızın çoğunluğunun dini oldu ve geleneğin İslam’la uyuşmayan özellikleri bir kenara atıldı; fakat bunun gerçekleşmesi şiddetle veya halktan düşmanlar yaratarak olmadı.”

Daha sonra uçağa binış çağrısını işittim. Uçuş boyunca zihnim, Üstat Akil’in söylemiş olduğu şeylere ve bugünün kiyaileri, pesantrenleri ve siyasete dair bir eleştirisine takıldı. Geçmişte pesantrenler, hem ekonomik hem de siyasi olarak hükümetten ve toplumdan oldukça bağımsızdılar. Aynı şekilde geçmişte bizim

³⁴ Böyle uygulamalar birçok pesantrende hala yaygındır.

³⁵ Bu, FPI’yı ve Endonezya halkına kendi Ehl-i Sünnet ve ahlak anlayışlarını empoze etme çabasında şiddet içerikli taktikler kullanan diğerlerini de kapsayan gruplara bir atıftır. Bu mesaj, Endonezya Müslüman söyleminde açık ve önemli bir temadır. İslam’ı yaymanın en iyi yolu şiddet ve baskı değil nezaket davranışlarına başvurmaktır. Sıklıkla atıfta bulunulan örneklerden birisi de, İslamiyet’e ihtida etmeleri ümidi duyduğu Hinduları kızdırmaktan kaçınmak için hayvan boğazlamayı yasakladığı söylenen XV. Yüzyıl efsanevi Cavalı veli Sunan Kudus örneğidir. Bugüne kadar Cava’daki Kudüs şehrinde hayvan boğazlama yasaklanmıştır; hatta çok az sayıdaki Çinli halkın istisnasıyla bütün halk o günden itibaren Müslüman olmuştur. “İslam’a barışçıl geçiş”, Endonezya milliyetçi mitolojinin önemli bir parçasıdır. Savaş ve fetih de bir parça rol oynamıştır. Sunan Kudus’u Hinduların hassasiyetlerine karşı duyarlı olarak tanımlayan menkıbelerin benzerleri de onu son Cava Hindu Krallığı’nın yıkılmasına yol açan savaşta askeri bir komutan olarak tanımlar (Woodward, 2014).

³⁶ “Wali Songo”, Cavalı metinlere ve sözlü geleneğe göre XV. yüzyılda Cava’nın dini olarak İslamiyet’in adada yerleşmesine aracılık etmiş olan ve aralarında Sunan Kudus’un da bulunduğu dokuz sûfi velidir. Halkın İslamiyet’e girmesini sağlamak için barışçıl ikna metodu kullandıkları söylenir. Yüzbinlerce Cavalı ve diğer Endonezyalılar her yıl onların türbelerini ziyaret ederler (Rinkes, 1996; Van Dijk, 1998; Woodward, 2014).

milliliderlerimiz de dahil olmak üzere insanlar pesantrenlere okunmuş su için gelirler ve kıyailerden hayır duası ve hikmet isterlerdi. Bir bebek doğduğunda, onun anne-babası bir isim koymak için kıyaiye giderdi.³⁷ İnsanlar, problemleri olduğunda veya kafası karıştığında kıyaiye fetva sorardı. Geçmişte kıyai hükümetten veya bir başkasından maddi yardım talep etmezdi. Tam aksine, talep etmeksizin ve arzulamaksızın kıyaiye yardım gelirdi.³⁸

Bugün ise durum çok farklıdır. Cumhurbaşkanı'dan köy muhtarına ve hatta daha küçük mahalle muhitlerine kadar devletin bürokratik gücünün yeni bir şekli vardır. Devlete bağımlı hale gelen pesantrenlerin geleneksel kültürünün neredeyse tamamen yok olması çok üzücüdür. Seçim zamanında politikacılar onlara gelip para verirler ve karşılığında da onların desteğini talep ederler. Hatta mahalli seçimlerde bile bunu yaparlar. Şu anda kıyailere güvenmek zordur; çünkü onlar sürekli kendileri, aileleri ve pesantrenleri için başkalarından finansal destek aramaktadırlar.³⁹ Aynı zamanda

³⁷ Bu hâlâ yaygın bir uygulamadır.

³⁸ Bu, kıyainin toplumsal hayattaki rolünün idealleştirilmiş bir görüşüdür. Birçok kıyainin öğrencilerine bu şekilde hizmet ettiği ve kendilerini bu yola adadıkları doğrudur. Birçoğu bunu hâlâ yapmaktadır. Öğrencilerin annesabaları ve pesantrenin mezunları, özellikle oruç ayı olan Ramazan'ın sonundaki Ramazan Bayramı'nda kıyaiye önemli hediyeler yaparlar. Endonezya'nın ikinci cumhurbaşkanının ülkeyi demir yumrukla yönettiği yeni düzen dönemi esnasında, Endonezya hükümeti siyasi destek sağlamak için pesantrenlere ve kıyailere önemli katkılarda bulundu. Aynı şekilde Din İşleri Bakanlığı da pesantrenlere önemli destek sağlamaktadır. Hidayet, geleneksel İslam'a dair idealize edilmiş bir görüş sunar; çünkü birçok kıyai din öğreticisi olduğu kadar aynı zamanda mülk sahibi ve tüccardır. Bununla birlikte, geçmişin idealize edilmesi, ihya hareketlerinin temel bir unsurudur. Onlar, tarihi geçmişe değil mitolojik geçmişe dönüşü ararlar.

³⁹ Pesantrenler 1980'li yıllardan itibaren devlete ait ortaokul ve liselerdeki resmi müfredatlara eşdeğer yeterlilikler verebilmeyi sağlayan müfredatı takip etmeye başlayınca, devletle daha yakın bir bağ kurmuş oldular (Lukens-Bull, 2005). Endonezya'nın birçok yerinde kıyailere hâlâ en saygın otorite şahsiyetler arasındadır. 1998'deki demokratik dönüşümden sonra da politikacılar rutin olarak onların desteğini ve onaylarını almaya çalıştılar. Bu durum, aynı zamanda Endonezya'nın ilk çok partili seçime gittiği 1955 yılındaki dönemde de yaşanmıştı. O zaman da İslamcı Maşumi Partisi köy tabanından oy alabilmek için kıyailere ve onların ailelerine güveniyordu. Benim görüşüm ve o dönemdeki kampanyaya muhatap olan köylüler kıyainin onayladığı adaya oy vermenin dini bir sorumluluk olduğunu düşünmekteydiler. Ben, 1998'deki demokratik dönüşümden sonra da birçok kez politikacıların insanların

hükümetten sürekli destek isteyen kiyailer de vardır. Bu durum, politikacılara ve hükümete fayda sağlar; fakat pesantrenlerin değerini düşürür. Bunun etkisi, ülkeyi, Müslüman cemaati ve genel halkı bozmuştur.⁴⁰

Güçlü ve müreffeh bir toplum, genç insanların iyi eğitildiği ve onların çalışmaya hazır hale getirildiği modern ve sivil bir toplumdur. Güçsüzleştirilmiş ve cahil bırakılmış bir toplum, kolayca ülkenin düşmanı haline gelebilir. İnsanların enerjileri boşa tüketilirken, biz küresel düzeyde nasıl rekabet edebiliriz? Bu durum, Açe'de ve diğer bölgelerde geçmişte yaşandı.⁴¹ Servetler ve enerjiler, malî, doğal, kültürel ve dinî kaynaklar insanların faydası için verimli bir şekilde kullanılmalıydı. Fakat bugün toplum, kötü

desteklerini umarak yüz ya da daha fazla insana yetecek kadar yiyecek dolu bir kamyonla pesantrenlere ulaştıklarına şahit oldum.

⁴⁰ Burada Profesör Hidayet'in savunduğu görüş şudur: Müslüman liderliğinin ahlaken gerilemesi, bir bütün olarak Müslüman toplumun ve neticede tüm milletin ahlaki düşüklüğüne yol açması demektir.

⁴¹ Açe, Kuzey Sumatra bölgesindedir. Açeliler, oldukça bağımsız ve ateşli Müslümanlardır. Açe, Güneydoğu Asya'da İslamiyet'in yayıldığı ilk merkezlerden birisi idi. XIII. yüzyıl İtalyan seyyah Marko Polo ve XIV. yüzyıl Faslı seyyah İbni Battuta, bölgedeki Müslüman sultanlıklardan bahsetmişlerdir. Açeliler, Hollanda'ya karşı amansız bir savaş verdiler (1873-1904). Ardından Hollandalılara karşı yürütülen düşük seviyedeki mücadele, İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar devam etti ve yerini Japonya'ya karşı silahlı direnişe, daha sonra da Endonezya Cumhuriyeti'ne bıraktı. Barış, bölgeye ancak 2004 yılındaki tsunamiden sonra geldi. 2005'te imzalanan anlaşma şartları altında Açe, şeriatla yönetilen özerk bir bölge (*daerah istimewa*) olarak kuruldu. Orada aslında şeriatın gerçekten ne olduğuna dair ciddi tartışmalar hala sürmektedir. Şeriatın uygulanması için ortaya konan "kanun" adındaki kurallar, neredeyse sadece cinsiyetle ilgili hususları ve celdeyi (sopa ile dövme) de içeren bedenî cezalar üzerine odaklandı. Bu düzenlemeleri uygulamakla sorumlu olan şeriat polisinin (*Wilayah Hisbah*) adı, çeşitli yolsuzluklarla anılır oldu ve sayısız tecavüz olaylarına karıştıkları söylendi. Kadınların yarından fazlasının cilbab/tudung (baş örtüsü) giymediği özellikle kırsal bölgelerde, bu kurallara çok az bir destek vardır. 2010'da konuştuğum özel bir İslam üniversitesinin şeriat fakültesinin bir üyesi, acı bir şekilde "Açe'deki şeriatın ilgisinin yalnızca kadınların kıyafetleri, politikacıların cinsel fantezileri ve insanları dövmeye odaklandığından" ve şeriat uygulamasının yolsuzluk ve yozlaşma dâhil toplumun gerçek problemlerini çözmekle uğraşmadığından yakındı. Konuştuğum o kişi, orada liman haklarının da dâhil olduğu ve şeriatın ilgi alanına girmeyen birçok mahallî meselenin bulunduğunu ve onun "Cavalı sömürgeciler" olarak tanımladığı kimselere karşı yapılan mücadele sırasında Açelilerin boş konuşmak için değil adalet için savaştıklarını söyledi. Daha fazla ayrıntı için bkz. Aspinall (2009), Feener (2013) ve Reid (2007).

yönetimden dolayı bezdirilmiş vaziyettedir. Politikacılar halkın menfaatlerinden ziyade kendi menfaatleri ile daha çok ilgilenmektedirler.⁴²

Üstad Akil'in konuşmasına başladığı iki lider, yani Bung Hatta ve Kiyai Haşim Eş'arî bizim takip etmemiz gereken örnek kurucu babalar arasındadırlar. Her ikisi de öğrenmeyi, dürüstlüğü ve vatanseverliği harmanladılar ve bilhassa kendileri siyasî işlerde oldukça medenî davrandılar.

Sonuçlar: Kültür, İslam ve Yeni Bir Sömürgecilik

“Kiyai Haşim Eş'arî ve Bung Hatta” başlıklı yazı, Endonezya İslâmî'nin ihyası adı altında kültürel ve dinî bir hâkimiyet kurmak maksadıyla ulus ötesi Selefî-Vehhâbiliktaraftarlarının girişimlerine karşı koyan dikkatlice işlenmiş bir direniş hikâyesidir. Edward Said (1979, 1993), Panikar (2007) ve diğer sömürge ve sömürgecilik sonrası araştırmacıların söylemi şu idi: Onlar, toplumsal ve kültürel hâkimiyetin kurulmasının yalnızca baskıyı değil aynı zamanda kültürel ve dinî melezleşmenin gelişmesini de gerektirdiğini savunmaktaydılar. Bu yolla etki altına alınan söz konusu halk, hâkim güçlerin kültürel değerlerini ve maddi menfaatleri benimsemeye başladılar.⁴³ Fikirlerin, dillerin ve kültürel özelliklerin yayılması, sosyal gerçekliklerdir ve bunlar toplumların içerisinde geliştiği yollar arasındadırlar. Öz bilinç, kişisel ve ortak kimliklerin terk edilmesi ve başkasının görünümünde kendini yeniden tanımlamaya çalışmak, başka bir sorundur; çünkü bu durum, toplumları ve bireyleri kültürel bakımdan değersizleştirir. Kültürel özelliklerin ve uygulamaların benimsenmesi ile tüm kültürel

⁴²1998'den sonraki demokratik geçiş esnasında Endonezyalılar demokrasinin refah, şeffaflık getireceğinden ve KKN (*Korupsi, Kolusi dan Nepotism*) olarak bilinen yolsuzluk, hilekarlık ve kayırmacılığın sona ereceğinden ümitli idiler. Ancak bu gerçekleşmedi ve bir çeşit demokratik yorgunluk çöktü. Bazı insanlar şimdi eski otoriter rejimin istikrarını özleyiyorlar. Eski cumhurbaşkanı Suharto'nun portreleri, eski rejimin istikrarını kast eden sloganlarla birlikte otobüslerde ve taşıtlarda görülmektedir. 2014'te bu konuda konuştuğum bir kimse, o günlerde her şeyin daha ucuz olduğunu ve Suharto'nun FPI gibi şiddet yanlısı aşırı örgütlere hiç müsamaha göstermediğini ifade etti.

⁴³ Appadurai (1996), Asad (1995), Comaroff and Comaroff (1997).

sistemlerin ve dünya görüşlerinin terk edilmesi arasındaki farklılık devasadır. McDonalds'ın ve Beethoven'ın Endonezya kültürel karışımına eklenmesi, Endonezya kültürlerinin inançsız olduğunun ve bunların, kültürel değişimin çeşitli varyantları olan Selefi-Vehhabi dinî inançlarla ve Suudi Arabistan kültürünün yapay bir versiyonuyla değiştirilmesi gerektiğinin ilan edilmesinden tamamen farklıdır.

Aralarındaki fark, “ekleme” ve “yer değiştirme” arasındaki farktır. Gerçek Müslüman olmak için Suudi Arabistanlılar gibi giyinmeleri gerektiğini düşünen Endonezyalı Müslüman grupların ortaya çıkması, “yer değiştirmenin” bir örneğidir. Bu, birçok Endonezyalının nezdinde zorlamaya dayanmayan, aksine ikna, teşvik ve sembolik hâkimiyetin araçlarına dayanan yeni tip sömürgeciliğin kullandığı stratejiler arasındadır.⁴⁴ Ancak bu, tartışmalı bir söylemdir; çünkü bazıları bunu yabancı değer ve kültürel uygulamaların zorla kabul ettirilmesi olarak görürken, diğer bir kısım bunu dinî saflaştırma olarak görmektedir.

XVI. yüzyıldan XX. yüzyılın ortalarına kadar Endonezya'ya ve diğer Müslüman toplumlara hâkim olmaya çalışan egemen güçler, Avrupalı idi. Sömürgecilik, ekonomik sâiklerle yönlendirilirken, aynı zamanda ideolojik unsurlara ve gündemlere de sahipti (Comaroff ve Comaroff, 1986). Onun teşvik ettiği ideolojiler ve değerler, Hıristiyanlık ve Batı modernleşmesinin bileşiminden oluşmaktaydı. XX. yüzyılın başlarında askerî güç, zor kullanma ve tehdide başvurmayı asla terketmemekle birlikte lütfeden baba tavrının ve sömürgecilik stratejileri olarak dinî ve kültürel dönüşümü sağlama girişimlerinin yolunu açtı. İngilizler buna “medenileştirme görevi”, Fransızlar ise “medeniyet görevi” olarak atıfta bulundular. Hollanda'nın hâkimiyetindeki Endonezya'da ise bu, “ahlakî siyaset” (ethische politiek) olarak tanındı. Bu politikanın savunucuları, Hollanda'nın Doğu Hint Adaları olarak adlandırdığı Endonezya'daki halka karşı bir “şeref borcu” olduğunu ve onlara çıkar merkezleri olarak değil, eğitime ve yardıma muhtaç çocuklar gibi davranılması gerektiğini savundular. 1899'dan 1905 yılına

⁴⁴ Çağdaş İslamcı Endonezya söylemine göre sömürgecilik konseptinin kullanımı hususunda bkz. Woodward (2008).

kadar hükümette Arap ve Yerli İşler Müsteşarı olarak çalışan Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), sömürge idaresinin istikrarını sağlayacak olan Hollandalılar ile Endonezyalı Müslüman aydınlar arasında bağlar kurmayı hedefleyen “bağdaştırmacılık” politikasını savundu. Batı tarzı eğitim bu politikanın köşetaşlarından biriydi (Benda, 1958; Cribb, 1993; Furnivall, 1944). Ancak bu politika, başarısız oldu ve bunun yerine Endonezya milliyetçiliğinin tohumları atıldı. Çünkü Hatta ve onun gibi diğerleri Batı hâkimiyetine karşı koymak için yine Batı tarzı eğitimden yararlanmışlardı.

Alatas (1972) Bhabha (1994) Merican (2012) ve diğerleri, sömürge toplumlarının zihinlerini ele geçirmenin yolunun sadece fikirleri onlara ithal etmek değil aynı zamanda onlara bilgi kuramlarını da sokmanın bu sömürge girişiminin özelliklerinden olduğunu gözlemlemişlerdir. Söz konusu insanların sadece ekonomilerini değil de, aynı şekilde düşünce kalıplarını da dönüştürmek “beyaz adamın sorumluluğu” idi. Çoğu Endonezyalı, şuan Suudi Arabistan ve diğer petrol zengini Körfez ülkeleri içerisinde oluşan yeni çeşit bir sömürgeciliğin ortaya çıktığını ve bunun da Müslüman toplumlara hâkim olmayı ve onları dönüştürmeyi hedeflediğini ileri sürmektedirler. Bu yeni sömürgecilik, bağımsızlık öncesi Endonezya’da mevcut olan sömürgecilikten kesinlikle farklıdır; çünkü şu anda bu yeni sömürgecilik ekonomik hâkimiyeti ya da siyasi bir kontrolü gerekli görmüyor. Ancak, Hollanda sömürgeciliğinin yaptığı gibi bu yeni sömürgecilik de fikirleri, kültürel uygulamaları ve bilgi kuramlarını ithal ederek İslam’ı ve Müslüman kültürünü kökten dönüştürmeye çalışıyor. 2008 yılında Jambi’deki Sultan Taha Seyfuddin Devlet İslâm Üniversitesi’nde bir konferansta kendisiyle görüştüğüm Suudi Arabistanlı bir hoca açıkça bu görevin “Suudi adamın sorumluluğu” olduğunu düşünüyordu. Neredeyse bir senedir Endonezya’da bulunduğunu, küfürden başka bir şey görmediğini ve Endonezya halkına İslam’ı getirmenin kendi sorumluluğunda olduğunu açıklamıştı.

Bu yeni sömürgecilik askerî güce değil, daha çok Suudi Arabistan’ın ve diğer Körfez ülkelerinin finansal gücüne ve Dünya

İslam Birliği gibi sivil toplum örgütlerine ve son derece zengin bireylere dayanmaktadır. Bu tip sömürgecilik, her şeyden önce ekonomik olmaktan ziyade dinî gerekçeler tarafından yönlendirilmektedir. Bu da, baskıcı bir şekilde nasslar tarafından yetkilendirilmiş, kuralcı, tasfiyeci ve mahallî dinî ve kültürel uygulamalara tamamen karşı duran Selefi-Vehhâbî din anlayışının sadece tek standart İslam olduğu varsayımına dayanmaktadır. Serbest bir biçimde yapılandırılmış ancak, dünyadaki bütün Müslümanlar arasında bu fikrî karmaşıklığı teşvik eden son derece güçlü bir hareket vardır. Pek çok bakımdan, Avrupalı ve Amerikalı sömürgeci güçler tarafından doğrudan fonlanmış veya dolaylı yollarla desteklenmiş Hıristiyan misyoner cemiyetlerinin serbest konfederasyonuna benzemektedir. Bu Selefi-Vehhâbî öğretinin küresel olarak taşınmasının en güçlü kanallarından birisi de Suudi Arabistan üniversitelerinden mezun olanlardır. Bunların çoğu, kendi memleketlerine döndüklerinde Vehhâbî öğretilerini yaymaktadır. Bunlar, Suudi finansal destek için dağıtım noktaları temin ederek, Suudi Arabistan'daki İslam üniversitelerinde okumaları için öğrencilere tavsiyelerde ve yönlendirmelerde bulunarak, Vehhâbî müfredata sahip okullar açarak ve Suudi âlimler tarafından yazılan eserlerin tercümelerini yayımlayarak faaliyetlerini yürütmektedirler. Buna ilişkin bir strateji de müfredatlarını değiştirmek karşılığında mevcut kurumlara bağışlar sağlamaktır. (Wahid, 2014). Endonezya'daki bazı pesantrenler (geleneksel İslâmî yatılı okullar) finansal olarak ayakta durabilmeyi garantilemek için bu tür değişiklikleri gerekli görmektedirler. Kalkınma yardımları ve acil afet destekleri de genellikle bu gibi şartlarla verilmektedir (Woodward, 2008).

Bung Hatta'nın Hollanda sömürgeciliğine karşı çıkması ve Kiyai Haşim'in de onu görmezden gelmesi gibi, Profesör Hidayet de Kiyai Haşim gibi dini ve kültürel kimliğini terk etmeyen ve bir Suudi Arabistan Üniversitesi mezunu olan Profesör Sirac ile yaptığı konuşmasının anlatımında böyle bir direniş anlatısını oluşturmuştur. Bu anlatının ana fikri, yerel İslâmî gelenek ve kültürlerin gerçeğini savunmaktır.

Direnış anlatıları, entelektüel çevrelerin yazılı ya da online söylemleriyle sınırlı değildir. Benim işittiklerimin en güçlü olanlarından bazıları, çok az resmi eğitim almış Endonezyalılar tarafından anlatılmıştır. “Vehhâbî sömürgeciliği” terimini ben icat etmedim. Onu ilk defa 2008 yılında Orta Cava’nın kırsal bir kesiminde Hollanda sömürgeciliğini hatırlayacak kadar yaşlı bir kimse olan bir at arabası sürücüsünden işittim. Onun arabasında giderken, etrafımızdaki Adalet ve Refah Partisi (*Partai Keadilan Sejahtera –PKS*) bayraklarını görüp birkaç mil geçtikten sonra, ona bu pankartların neden buralarda asılı olduğunu sordum. Çünkü PKS, şehirli bir İslamcı partidir. O, bana şöyle cevap verdi: “Onlar bize bunları buraya asmamız için para verdiler ve bizim de paraya ihtiyacımız var. Bu, Suudi Arabistan’dan emir bekleyen bir siyasi partidir. Onlar, tam bir Vehhâbî sömürgecilerdir; Hollandalılardan hiçbir farkları yoktur.” Başka bir örnek de Orta Cava’daki Pleret’ten vereceğim. Burası, Mataram Sultanlığı’nın eski ana yerleşim merkezlerinden birisidir.⁴⁵ Buradaki XVII. yy.’dan kalan Ulu Camii, 2007 yılındaki deprem sırasında neredeyse tamamen yıkılmıştı. 2009 yılında bir Ramazan akşamı orayı ziyaret ettim. Orada otururken Allah ve dünya hakkında konuşurken, hem de yiyecek bir şeyler atıştırırken ev sahiplerime bu muhteşem ve yeni camiye sordum. Onlar, Suudi Arabistan hükümetinin bu camiye inşa etmek için oldukça cömert davrandıklarını söylediler. Halk da onların bağışını caminin Ortadoğu tarzında değil de Cava tarzında yapılması şartıyla kabul ettiler. Onlar aynı zamanda hayırseverlere teşekkür eden Endonezyaca’nın yanı sıra Pleret’te çok az kimsenin okuyabileceği Arapça mermer bir kitabenin konulmasını da kabul ettiler. Ben de yerel bir kiaiye Suudi Arabistan’ın bu uygulaması hakkında yeniden inşa yardımı için bazı dinî şartlar getirip getirmediğiyle ilgili sordum. Kiai gülerek şöyle cevap verdi: Suudiler hocalarından birini gönderdiler ve o nazik bir şekilde kabul edildi, fakat ona kuvvetlice denildi ki: “Nasıl Müslüman olacağımız hakkında bizim Suudilerin öğretimine ihtiyacımız

⁴⁵ Mataram, Cava’daki son büyük İslam Sultanlığı idi. XVI. yüzyılda kurulan bu sultanlık, 1749’da Yogyakarta ve Surakarta olarak iki devlete bölündü ve her ne kadar bugün sadece Yogyakarta siyasi otoritesini korusa da, ikisi de günümüze kadar varlığını sürdürdü (Ricklefs, 1974; Woodward, 1989).

yoktur.”⁴⁶ Kiyai konuşmasına şöyle devam etti: Bu Suudlu hocadan bölgede bulunan birçok kutsal türbenin bazılarını ziyaret etmesi istendiğinde, o tiksinererek bunu reddetti ve bir daha geri dönmedi. Hepimiz güldük ve çoğu Cavalının ve dolayısıyla Müslümanın her Ramazan akşamı yaptığı gibi kahve içmeye, kızartılmış muz, manyok ve tofu (soya peyniri) yemeye devam ettik.

İslam'ın Selefi-Vehhâbî versiyonları ve Suudi Arabistan kültürel ritüellerine benzemeye çalışma, Endonezya dinî sahasının kalıcı bir parçası olmuştur. Endonezya'daki Selefi-Vehhâbî pesentrenler, diğer dinî okullar ve İslâmî merkezler bu dinî ve kültürel eğilimleri yeniden üretmektedir. Terbiye hareketi de, 1980'in başlarında kurulmuş ve ikinci nesle, bazı durumlarda ise üçüncü nesle kadar geçmiştir. Bu ortadan kalkmayacak, fakat burada bunun tehlikeli bir gelişme olduğunu gören ve bu tür toplulukların daha fazla gelişmesini önlemek için çabalayan birçok Endonezyalı vardır. Profesör Hidayet'in hikâyesi de bu kelimelerle ve fikirlerle yapılan mücadelede kullanılan bir stratejinin örneğidir.

Teorik anlamda, onun söylemsel stratejisi, sömürgecilik, kültür ve din hakkında geniş bir şekilde yazan Amerikan Yerli Hıristiyan teologu George Tinker'in (doğumu: 1944) söylemine benzer. O, kültür ve dinin iç içe geçmişliğini ve din adına yabancı hayat tarzlarını ve geleneklerini empoze etmeyi “kültürel soykırım” olarak tanımlar (Tinker, 1993). O, sömürgeci veya yeni sömürgeci hâkimiyet bağlamında, yerel uygulamaların yanlış ve hatta günah olduğuna halkı ikna etmek için yapılan kasıtlı girişimleri, fertlerin arzu edebilecekleri en üstün şeyin yabancı dinî önderleri kusurlu bir şekilde taklit etmek olduğuna ikna etmek suretiyle onların öz değerlerini değersizleştiren bir sürecin parçası olarak betimlemiştir.

Çoğu Endonezyalı ve diğer Güneydoğu Asyalı Müslümanlar, Suudi Arabistan Vehhâbîlerinin de yerli Müslüman halk üzerinde

⁴⁶ Bu duyarlılıklar, yalnızca Endonezya'ya has değildir. 18 Temmuz 2016 tarihinde Nijerya'daki Kano Emiri Senusi Lamido (II. Senusi) belirtti ki: “Benim için Vehhâbilik ve Seleflik, tıpkı Boko Haram grubu gibi kesinlikle hoşgörüsüzdür. Afrika'daki İslam'ın kendine has düşünce ekolleri, kendi kadim imparatorlukları ve kendine has tarihi vardır. Ve bizim Suudi Arabistan'ın ve İran'ın bize İslam'ı anlatmasına ihtiyacımız yoktur.” (Bkz. *The Africa Report*, 18 Temmuz 2006).

kendi dinî ve kültürel uygulamalarını çok benzer bir tarzda empoze etmeye çalıştıkları görüşündedir. Profesör Hidayet'in hikâyesi de bu küresel söyleme karşı çıkan zekice bir girişimdir.⁴⁷ O, karşı çıktığı kimseleri kâfir olarak itham etmek şöyle dursun dinî kabullerine bile saldırmaz. Onun bu tavrı, Cava kültürel pratiği ile gayet uyumludur. Çünkü benzeri saldırılar hayli yakışsız olarak görülecektir ve bir Müslüman âlimin itibarını da zedeleyecektir; ayrıca tekfirî söyleme katılmada ulemanın geleneksel gönülsüzlüğü de vardır. Bu, aynı zamanda kişinin kalbinde olanları yalnızca Allah'ın bildiği ve bir Müslüman başka bir Müslümanı haksız yere tekfir ederse, o kadın ya da erkeğin kendisinin kâfir olacağı şeklindeki Müslüman anlayışına da uygundur.⁴⁸ Profesör Hidayet'in, tüm hikâyesi boyunca Cava'ya değil de Endonezya'ya atıfta bulunması da ayrıca önemlidir. Endonezya, Anderson'un (2006) da tanımladığı gibi "muhayyel bir toplumdur". Endonezya'da her birinin kendine has kültürel özellikleri olan yüzlerce etnik grup vardır. İslâm ve milliyetçilik ülkeyi birbirine bağlayan güçler arasındadır. Profesör Hidayet, Vehhâbi sömürgeciliği ve Araplaşmaya dair eleştirisini iki farklı Endonezya kahramanı olan Haşim Eş'ari ve Muhammed Hatta'nın anlatımlarını dikkate alarak bir çerçeveye oturtur. Kiyai Haşim, Cavalı meşhur bir Müslüman âlim idi. Hatta ise, Batı eğitilmiş ve modernist bir Müslüman politikacı idi. O, Cavallılar'dan çok daha farklı bir etnik grup olan

⁴⁷ Eski başbakanlardan Dr. Mahathir Muhammed'in kızı Marina Mahathir, bu terminolojiyi tam olarak Malezya'daki Suudî etkisini tanımlamak için kullanmıştır. O, şunu söylemişti: "Bu, tam bir Araplaşmadır. Bizim kültürümüzde, o bir sömürgeciliktir, Arap sömürgeciliğidir". O, bu yeni sömürgeciliğin bir sembolü olarak kıyafete açık bir atıf yapmıştır. "Kaftanları giymek çok kolaydır, fakat bizim geleneğimize, kültürümüze, her şeyimize ne oldu? Kayboldu". O, "Genellikle 50 yaş altındaki Malaylı kadınlar pileli olan ve yürümeyi oldukça kolaylaştıran "baju kurung" eteğini nasıl bağlayacaklarını bilmezler" diyerek bu durumdan yakınmıştır. (Bkz. *Malay Mail Online*, 23 Mayıs 2015).

⁴⁸ İnançlı Müslümanları kâfir olarak ilan etme, gerek Endonezya'da gerekse de başka yerde aşırı söylemin yaygın bir unsurudur ve şiddeti haklı göstermek için kullanılır. Bu, itikat açısından da problemlidir. Kur'an'da şu belirtilir ki, "Eğer bir kişi size Müslüman olduğunu göstermek için vessalamü aleyküm derse, siz ona "sen Müslüman değilsin" diyemezsiniz" (4: 94). Haksız bir kâfirlik suçlaması yapanın, asıl kendisinin kâfir olduğunu belirten birçok hadis vardır (Volpi, 2011: 273). Tarihsel olarak ulema, onu söylemsel bir strateji olarak kullanmaya gönülsüzdür, çünkü kelâmî meselelerde farklı görüşler kaçınılmazdır (Adang ve dğr., 2015).

Sumatra'dan gelen bir Minangkabaulu idi. Hidayet, bu etnik farklılıklara değinmez. Önemli olan her ikisinin de Müslüman Endonezyalı olmasıdır. Bu anlatıda etnisiteler değil, din ve milliyetçilik önemlidir. Hikâyenin ana noktası Endonezyalı olmanın bir kimseyi daha az Müslüman ve aynı şekilde Suudi Arabistanlı olmanın da bir kimseyi daha fazla Müslüman yapmadığı ve giydiğiniz kıyafetlerin Müslüman dindarlığın meşru sembolleri olmadığıdır. Daha geniş manada, bu hikâye din ve kültürün birbirinden bağımsız olduğunun bir teyididir ve burada dinî ve millî kimlikler arasında bir çatışmanın lüzumu yoktur.

KAYNAKÇA

Abu Khalil, A. (1994). "The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century", *Middle East Journal*, 48 (4), s.677-694.

Abuza, Z. (2003). *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Boulder: Lynne Rienner.

Adang, C., Ansari, H., Fierro, M., & Schmidtke, S. (2015). *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden: Brill.

Ahmed, S. (2016). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.

Ahnaf, M. (2006). *The Image of the Other as Enemy. Radical Discourse in Indonesia*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Alatas, S. H. (1972). "The Captive Mind in Development Studies". *International Social Science Journal*, 24 (1), s.9-25.

Algar, H. (2002). *Wahhabism: A Critical Essay*. New York: Islamic Publication International.

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New Edition). New York: Verso.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arifianto, A. (2016). "Islam Nusantara: NU's Bid to Promote 'Moderate Indonesian Islam'". *RSIS Commentary*, nr. 114, s.1-3.

Asad, T. (1995). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Books.

Aspinall, E. (2009). *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*. Palo Alto: Stanford University Press.

Azra, A. (2002). "The Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-intellectual Connections between Indonesia and the Middle East". J. Meulman (ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes toward Modernity and Identity* London: Routledge-Cruzon. s.309-319.

Barton, G. (2005). *Jemaah Islamiyah: Radical Islamism in Indonesia*. Singapore: National University of Singapore Press.

Barton, G., & Fealy, G. (eds.). (1996). *Entrenching Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Canberra: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.

Benda, H. (1958). "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia". *The Journal of Modern History*, 30 (4), s.338-347.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital". J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood. s.241-258.

Burridge, K. (1969). *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. London: Basil Blackwell.

Cady, L., & Fessenden, T. (2013). "Gendering the Divide: Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference". L. Cady & T. Fessenden (eds.), *Religion, the Secular and the Politics of Sexual Difference*. New York: Columbia University Press. s.3-24.

Comaroff, J., & Comaroff, J. (1986). "Christianity and Colonialism in South Africa". *American Ethnologist*, 13 (1), s.1-22.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (1997). *Of Revelation and Revolution, Vol. II: The Dialectics of Modernity on South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.

Commins, D. (2009). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. New York: I. B. Tauris.

Cook, M. (2001). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cribb, R. (1993). "Development Policy in the Early 20th Century". J. Dirkse, F. Hüsken, & M. Rutten (eds.), *Development and Social Welfare: Indonesia's Experiences under the New Order*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. s.225-245.

De Long-Bas, N. (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Dhofier, Z. (1999). *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Program for Southeast Asian Studies Arizona State University.

Eliade, M. (1954). *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.

Errington, J. (2007). *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning and Power*. New York: Blackwell Publishing.

Esposito, J. (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Federspiel, H. (2009). *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Singapore: Equinox Books.

Feener, M. (2013). *Sharia and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.

Firro, T. (2013). "The Political Context of Early Wahhabi Discourse of Takfir". *Middle Eastern Studies*, 49 (5), s.770-789.

Fisher-Onar, N., Liu, J., & Woodward, M. (2014). "Symbolologies, Technologies and Identities: Critical Junctures Theory and the

Multi-layered Nation-state". *International Journal of Intercultural Relations*, 43, s.2-12.

Furnivall, J. S. (1944). *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Goertz, H. (1996). *The Anabaptists (Christianity and Society in the Modern World)*. New York: Routledge.

Gold, D. (2003). *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia supports the New Global Terror*. Washington DC: Regnery Publishing.

Halverson, J., Corman, S., & Goodall, H. (2011). *Master Narratives of Islamist Extremism*. New York: Palgrave Macmillan.

Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-new Order Indonesia*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.

Hegghammer, T. (2010). *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, S. (2002). *The Case of 'Ngruki Network' in Indonesia*. Brussels: International Crisis Group.

Jones, C. (2007). "Fashion and Faith in Urban Indonesia". *Fashion Theory*, 11 (2/3), s.211-232.

Kahin, A. (2012). *Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir*. Singapore: National University of Singapore Press.

Kartodirdjo, S. (1966). *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel. A Case Study of Social Movements in Indonesia*. Leiden: Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde.

La Barre, W. (1990). *Ghost Dance: The Origins of Religion*. Denver: Waveland Press.

Liddle, W. (1996). "Media Dakwah Scripturalism. One Form of Political Thought and Action in New Order Indonesia". M.

Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Program for Southeast Asian Studies Monograph Series, Arizona State University.

Lukens-Bull, R. & Woodward, M. (2010). "Goliath and David in Gaza: Indonesian Myth-building and Conflict as a Cultural System". *Contemporary Islam*, s.1-17.

Lyotard, J. (1989). *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Machmudi, Y. (2008). *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: Australian University Press.

Martin, R. & Woodward, M. (1997). *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: One World.

Masyharuddin, H. (2010). "Hasyim Asy'ari: Education for Moral Reform and Independence". R. Hashim (ed.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: The Other Press. s.143-166.

Meijer, R. (2009). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.

Memon, M. (1976). *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb Iqtidā aṣ-Sirāṭ al-Mustaquīm Mukhālafat Aṣḥāb al-Jahīm*. The Hague: Mouton.

Merican, A. (2012). "Beyond Boundaries: Imagining the Post-Colonial Dislocation". S. Nair-Venugopal (ed.), *The Gaze of the West and Framings of the East*. London: Palgrave Macmillan. s.45-59.

Myrsiades, L. (1993)." Constituting Resistance: Narrative Construction and the Social Theory of Resistance". *Symploke*, 1 (2), s.101-120.

Nakamura, M. (2012). *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Singapore: National University of Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

National Monument Office. (1996). *National Monument: The Monument of the Indonesian National Struggle*. Jakarta: National Monument Office.

Panikar, K. (2007). *Colonialism, Culture, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press.

Rahmat, I. (2008). *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKiS.

Reid, A. (ed.). (2007). *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*. Singapore: National University of Singapore Press.

Ricklefs, M. (1974). *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749–1792: A History of the Division of Java*. Oxford: Oxford University Press.

Rinkes, D. (1996). *Nine Saints of Java*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.

Rose, M. (1987). *Indonesia Free. A Political Biography of Mohammad Hatta*. Ithaca: Cornell University Press.

Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Snouck Hurgronje, C. (2007/1899). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Moslems of the East-Indian Archipelago*. Leiden: Brill.

Solahudin. (2013). *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*. Singapore: National University of Singapore Press.

Tinker, G. (1993). *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Genocide*. Minneapolis: Fortress Press.

Turmudi, E. (2006). *Struggle for the Umma. Changing Leadership Voices of Kia in Jombang East Java*. Canberra: Australian National University Press.

Van Dijk, K. (1998). "Dakwah and Indigenous Culture: the Dissemination of Islam". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 154 (2), s.218-235.

Van Ess, J. (2006). *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge: Harvard University Press.

Volpi, F. (2011). *Political Islam: A Critical Reader*. London: Routledge.

Wahid, D. (2014). *Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. Unpublished Ph.D. Thesis, Radboud University Nijmegen, The Netherlands.

Wallace, A. (1956). "Revitalization Movements". *American Anthropologist*, 58, s.264-281.

Ward, K. (2009). "Non-Violent Extremists? Hizbut Tahrir Indonesia". *Australian Journal of International Affairs*, 63 (2), s.149-164.

Watt, M. (1998). *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: One World.

Woodward, M. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Association for Asian Studies Monograph Series. Tucson: University of Arizona Press.

Woodward, M. (2008). "Contesting Wahhabi Colonialism in Yogyakarta". *COMOPS Journal: Analysis, Commentary and News from the World of Strategic Communications*.

Woodward, M. (2014). "Jerusalem in Java". M. Cohen & M. Adelman (eds.), *Jerusalem: Conflict and Cooperation in a Contested City*. Syracuse: Syracuse University Press.

Woodward, M. & Rohmaniyah, I. (2014). "The Tawdry Tale of 'Syech Puji' and Luftiana: Child Marriage and Polygamy on the Boundary of the Pesantren World". B. Smith & M. Woodward (eds.), *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*. London: Routledge. s.157-174.

Woodward, M., Amin, A., Rohmaniyah, I., & Coleman, D. (2010). "Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-

Radicalization Strategies in Indonesia”. *Perspectives on Terrorism*, 4 (4), s.28-50.

Woodward, M., Rohmaniyah, I., Amin, A., Ma’arif, S., Coleman, D., & Umar, M. (2013a). “Ordering What is Right, Forbidding What is Wrong: Two Faces of Hadhrami Dakwah in Contemporary Indonesia”. *Review of Malaysian and Indonesian Affairs*, 46 (2), s.105-146.

Woodward, M., Amin, A., Rohmaniyah, I., & Lundry, C. (2013b). “Getting Culture: a New Path for Indonesia’s Islamist Justice and Prosperity Party?”. *Contemporary Islam*, 7 (2), s.173-189.

Wunderli, R. (1992). *Peasant Fires. The Drummer of Niklashausen*. Indianapolis: University of Indiana Press.