Siyasal İslam ve Liberalizm

Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye

Derleyen
Ayşen UYSAL

Romain BERTRAND, Bahattin AKŞİT, Jean - François BAYART,
Menderes ÇINAR, Beatrice HIBOU, Patrick HAENNI, İbrahim KAYA
Husam TAMAM, Ayşen UYSAL

Yakın

Siyasal İslam ve Liberalizm

Yakın

SİYASAL İSLAM VE LİBERALİZM

Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye

Derleyen
Ayşen Uysal

Yazarlar
Bahattin AKŞİT, Jean-François BAYART,
Romain BERTRAND, Menderes ÇINAR,
Patrick HAENNI, Beatrice HIBOU, İbrahim KAYA,
Husam TAMAM, Ayşen UYSAL

Yakın Kitabevi Yayınları

*

Siyasal İslam ve Liberalizm
Derleyen: Ayşen UYSAL
1. Basım Şubat 2009

*

Editör
Ayça DURU SALICI

*

Düzelti
Ayça DURU SALICI

*

Kapak Tasarım
Hakan ESMERGÜL
e-posta: hesmergul@hotmail.com

*

Baskı ve Cilt
Etki Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti.
1266 Sokak No:4/A Basmane / İZMİR
Tel: (0232) 482 09 00
e-posta: etkiyayin@hotmail.com
Sertifika No: 0905-35-000649
ISBN: 978-9944-5032-3-5

*

Yakın Kitabevi
Kıbrıs Şehitleri Caddesi 1464 Sokak No: 6/A
Alsancak, İZMİR
Tel & Faks: (0232) 421 81 69 - 465 23 04
e-posta: yakinkitabevi@yakinkitabevi.com.tr
http://www.yakinkitabevi.com.tr

*

©Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.



İÇİNDEKİLER

Yazarlar Hakkında 4
Teşekkür 9

Siyasal İslam Ve Liberalizm. Aynı Dünyalar mı,
Ayrı Dünyalar mı? 10

I- İslam Ve Ekonomik Liberalizm 25
Dindar Winner'ların Gülüşünün Gölgesinde. Pozitif Düşünce
Ve Neo-Liberal Aklın Diğer Müslüman Kurnazlıkları 26
Tunus Reformculuğu Veya İmkânsız Liberalizm 53
İran İslam Cumhuriyeti'nde Thermidor Durumu
Ve Liberalizm 87

II- İslam, Modernizm Ve Demokrasi 119
İslam Ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar Ve
Çoğul Deneyimler 120
Akp: İslamcılıktaki Dönüşümün Sınırları 146
İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları Ve Sivil Toplum
İçindeki Konumları 168
«Allah'ın Daha Yakınında». Endonezyalı İslamcı Terörist
Ve Militan İmam Samudra'nın Toplumsal Ve İdeolojik
Güzergâhı 183
İslam Ve Sokakta Politika 213

Kaynakça 233
Gazete Referansları Ve İnternet Siteleri 253

Yazarlar Hakkında

Romain Bertrand, FNSP (Fondation nationale des sciences politiques/ Ulusal Siyasal Bilimler Vakfı)'de, CERI'de (Centre d'études et de recherches internationales/ Uluslararası Araştırmalar Merkezi) ve Paris'teki Siyasal Bilimler Enstitüsü'nde (IEP de Paris) Asya ülkeleri üzerine yüksek lisans programında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Asya üzerine çeşitli eserleri bulunan siyaset bilimcinin son dönemde Java'daki siyasal şiddet ile Asya ve Güney Doğu Asya (özellikle Malezya ve Endonezya) ülkelerindeki sömürgeci süreçler konularında çalışmaları devam etmektedir. Bertrand, aynı zamanda *Politix* dergisinin yayın kurulundadır. CERI'ye bağlı araştırma grubu « Trajectoires historiques du politique/ Siyasetin tarihsel yol haritası » (Trajepo)'ya, Jean-François Bayart ile birlikte başkanlık etmektedir. Fransız Siyasal Bilimler Derneği üyesi olan Bertrand'ın bazı eserleri: Indonésie, *la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java* (Paris, Karthala, 2002) ve *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java: la Tradition parfaite* (Paris, Karthala, 2005).

Bahattin Akşit, Prof. Dr. Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesidir. Uzun yıllar ODTÜ Sosyoloji Bölümünde öğretim üyeliği yaptı. Kırgızistan Manas Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi.

Başlıca ilgi alanlarını din ve laiklik sosyolojisi, ortadoğu ülkeleri sosyolojisi, toplum katılımı, kırsal yapısal dönüşümlerdir. Bahattin Akşit Türkiye Sosyal Bilimler Derneği ve Sosyoloji Derneği üyesidir. *Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam- Hatip Schools* (London, University of London, 1991), *Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi* (İstanbul, İletişim, 2005) ve (A. Serdar ve B. Tabakoğlu ile birlikte) *İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları* (İstanbul, İletişim, 2005) eserlerinden bazılarıdır.

Jean-François Bayart, 1994–2000 yılları arasında CERI'nin (Centre d'études et de recherches internationales/ Uluslararası Araştırmalar Merkezi) müdürlüğünü; 1998–2003 yılları arasında da *Critique international* dergisinin yayın kurulu başkanlığını yaptı. Afrika, İran ve Türkiye üzerine çalışmalarının yanı sıra Fransa'nın yabancılara ilişkin politikalarma dair eserleri de bulunmaktadır. Karşılaştırmalı siyaset incelemeleri konusunda uzmandır. 1981'den beri *African Affairs* dergisinin bilim kurulu üyesidir. *Politique Africaine* adlı derginin kuruculuğunu, 1980–82 yıllarında da yöneticiliğini yaptı. Diğer yazarlık ve araştırmacılık faaliyetlerinin yanında, 2002'den beri Amsterdam'da bulunan Avrupa Kültür Vakfı'nda yöneticilik, 2003'ten beri de FASOPO (Le Fonds d'analyse des sociétés politiques/Siyasal Topluluklar Araştırma Fonu) başkanlığını yapmaktadır. Yazarm en önemli eserleri arasında *L'illusion identitaire* (Paris, Fayard, 1996) ve *L'État en Afrique. La politique du ventre* (Paris, Fayard, 1989) sayılabilir. *Kimlik Yanılsaması* adlı kitabınm Türkçe baskısı Metis Yayınlarından 1999 yılında çıktı.

Menderes Çınar, Doç. Dr. Başkent Üniversitesi Siyasal Bilimler ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktdır. 1998 yılında Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde doktorasını tamamladı. Floransa'daki European University Institute'de Giorgio La Pira araştırmacısı olarak bulundu. Çalışma alanları politik İslam ve cumhuriyetçi siyasal gelenek üzerine yoğunlaşmaktadır. *Birikim, Toplum ve Bilim, Görüş, Private View, Orient, Political Science Quarterly, Totalitarian Movements and Political Religions, South Atlantic Quarterly* gibi akademik dergilerde Türkiye'de güncel politik meseleler ve İslamcılık üzerine makaleleri bulunan Çınar'ın *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* (Dipnot Yayınları) adlı kitabı 2005 yılında yayınlandı.

Béatrice Hibou, CERI (Centre d'études et de recherches internationales/ Uluslararası Araştırmalar Merkezi)'nde araştırmacıdır. Paris'teki Siyasal Bilimler Enstitüsü'nde (IEP de Paris) ve İtalya'da çeşitli üniversitelerde dersler vemektedir. Kalkınmakta olan ülkelerdeki reformların ekonomi politik çözümlemeleri üzerine çalışmalar yapan Hibou, özellikle Tunus ve Fas üzerine yaptığı incelemeleri ile tanınmaktadır. *Critique internationale* (1998 – 2003) ve *Politique Africaine* dergilerinin yayın kurulu üyeliği yaptı. Tunus'un ekonomi politiği üzerine çalışmaları bulunan Hibou'nun önemli yayınları arasında *La privatisation des Etats* (Paris, Karthala, 1999) ve *La Force de l'obéissance. Economie politique de la répression en Tunisie* (Paris, La Découverte, 2006) sayılabilir.

Patrick Haenni, CEDEJ (Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale/Ekonomik, Sosyal ve Hukukî Etütler Merkezi) ve International Crisis Group (Beyrut) araştırmacısıdır. Toplumsal hareketler, kimlik politikaları ve dinsel politikleşme/politikleşmesökümü süreçleri üzerine çalışan araştırmacı; Afganistan, İsviçre ve Mısır'da çeşitli alan çalışmaları yaptı. Temel eserleri arasında *L'islam de marché, l'autre révolution conservatrice* (Paris, Le Seuil, La République des idées, 2005) ve *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire* (Paris/Le Caire, Karthala/Cedej, 2005) sayılabilir.

İbrahim Kaya, Yrd. Doç. Dr. Dumlupınar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. 1993 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Milli Eğitim Bakanlığı'ndan kazandığı yurtdışı lisansüstü eğitim bursuyla Warwick Üniversitesi'nde (İngiltere) sosyal ve politik düşünce alanında yüksek lisans ve sosyal teori alanında doktora yaptı. European Journal of Social Theory, Social Science Information, East European Politics and Societies gibi uluslararası dergilerde makaleleri yayımlanmış olan Kaya'nın Sosyal Teori ve Gerç Modernlikler: Türk Deneyimi (İmge Kitabevi Yayınları, 2006) adlı kitabının orjinali ingilizce olarak Liverpool University Press tarafından İngiltere'de 2004 yılında yayımlamıştır. 2006 yılında TÜBA (Türk Bilimler Akademisi) Üstün Başarılı Seçkin Genç Bilimci ödülü ve Türkiye Bilimler Akademisi 2007 yılı Sosyal Bilimlerde Teşvik Ödülü'nü kazandı.

Husam Tamam, Ekim 2005 ve Ağustos 2007 tarihleri arasında CEDEJ'de (Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale/Ekonomik, Sosyal ve Hukukî İncelemeler Merkezi) araştırmacı olarak çalıştı. Mısır'da İslam ve Müslüman Kardeşler konularında uzmanlaştı. Tamam, orijinali Arapça olan *Les transformations des Frères musulmans: dissolution de l'idéologie et fin de l'organisation* (Müslüman Kardeşlerin dönüşümleri: ideolojinin çözülmesi ve örgütün sonu) (Le Caire, Madbûli, 2006) adlı kitabını 2006 yılında yayınladı.

Ayşen Uysal, Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesidir. 2005 yılında Paris I Pantheon-Sorbonne Üniveristesi'nde Siyaset bilimi doktoru unvanını aldı. 2002–2005 yıllarında Sorbonne Siyasal Araştırmalar Merkezinde, Isabelle Sommier ve Eric Agrikoliansky başkanlığında yürütülen Küreselleşme Karşıtı Hareketler Projesinde araştırmacı sıfatıyla çalıştı. Fransa'da yayınlanmış çok sayıda kitaba bölüm yazdı. "*Organisation du maintien de l'ordre et répression policière en Turquie*" (içinde D. Della Porta & O. Fillieule, *Police et Manifestants. Maintien de l'ordre et gestion des conflits*, Presse de Sciences Po, 2006); (Boris Gobille ile birlikte) "Cosmopolites et enracinés" (içinde E. Agrikoliansky & I. Sommier, *Radiographie du mouvement altermondialiste*, la Dispute/SNEDIT, 2005), uluslararası kolektif kitaplara yazdığı bölümlerden bazılarıdır. *Cahiers de l'Orient*, *Etat des résistances dans le Sud*, gibi uluslararası dergilerle, *Birikim* ve *Mülkiye* gibi ulusal dergilerde makaleleri bulunan Uysal, 2007 yılında *Tarihsel Sosyoloji. Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* (Tarih Vakfı Yayınları & Dipnot Yayınları) adlı kitabı Ferdan Ergut ile birlikte yayınladı.

TEŞEKKÜR

Elinizde tuttuğunuz kitabın çıkış noktası, Dokuz Eylül Üniversitesi Avrupa Topluluğu Uluslararası Ekonomik İlişkiler Araştırma ve Uygulama Merkezi (ATMER) ile *Le Fonds d'analyse des sociétés politiques* (Siyasal Topluluklar Araştırma Fonu, FASOPO) tarafından 2–3 Kasım 2006 tarihlerinde Dokuz Eylül Üniversitesi'nde düzenlenen *İslam ve Liberalizm* başlıklı Uluslararası Sempozyumda sunulan tebliğlerdir. Ancak kitabın izlediği yayın süreci toplantıdan bağımsızlaşmış ve kitap ayrı bir çalışmanın ürünü olmuştur.

Sempozyumun düzenlenmesinde ve kitabın yayınlanmasında en önemli maddi desteği TÜBİTAK ve FASOPO sağladı. Fransız Büyükelçiliği, Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü ve Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF de katkı sağlayan kuruluşlar arasında yer aldı. Adı geçen kurumlara teşekkür ederim.

Yayın sürecindeki desteklerinden dolayı İnci Malak Uysal'a ve adını tek tek saymamın mümkün olmadığı, sempozyumun düzenlenmesinde çok emeği geçen sevgili öğrencilerime minnettarım. Sempozyumun düzenlenmesindeki katkılarından dolayı meslektaşlarım ATMER Müdürü Prof. Dr. Semra Aytuğ, Yrd. Doç. Dr. Hakan Ay ve Yrd. Doç. Dr. Nazmi Üste'ye, araştırma görevlileri Levent Yılmaz ve İbrahim Arap'a katkılarından dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Onlar olmasaydı böyle uluslararası bir organizasyonu gerçekleştirmem mümkün olmazdı.

Son olarak, Paris'teki evlerinde sohbet ederken bende bu toplantıyı düzenleme fikrinin oluşmasını sağlayan sevgili dostlarım Jean-François Bayart, Romain Bertrand ve Béatrice Hibou'ya içtenlik dolu teşekkürlerimle...

SİYASAL İSLAM VE LİBERALİZM. AYNI DÜNYALAR MI, AYRI DÜNYALAR MI?

*Ayşen Uysal**

İslam ve liberalizmi birlikte düşünmek mümkün mü? 2006 yılının Haziran ayında bir Paris akşamında bir grup meslektaşımla sohbet ederken ortaya atılan bir bilimsel toplantının başlığı çerçevesinde birlikte düşünülmüş iki kavram aslında "İslam" ve "liberalizm". Bilimsel toplantı başlığı olarak Romain Bertrand tarafmdan önerildiğinde de, Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi bünyesinde 2–3 Kasım 2006'da düzenlediğimiz uluslararası bilimsel toplantıya bu adı verdiğimizde de, bu iki kavramın birlikte kullanılmasının bu kadar eleştiri konusu olabileceği aklımın ucundan bile geçmemişti. Bir bilimsel toplantının içinde nasıl İslam kelimesi geçer? İslam liberal olabilir mi? gibi suçlayıcı bir dizi soruya bu süreçte maruz kaldım. İşi bölücülüğe kadar götürenler oldu. Bu eleştirileri o gün anlamakta zorlandığım gibi bugün de anlayamıyorum. Üstelik bu eleştirileri dillendirenler de toplantının düzenlendiği konferans salonuna uğramadılar bile: bu "bölücülüğe" ortak olmaktan korktular sanıyorum. Aynı mekânda buluşamayınca da tarafların birbirini anlayabilmesi olanaksızlaştı: ne bizim "İslam ve liberalizm"den ne anladığımızı bu eleştiri sahipleri öğrenebildi, ne de biz onların

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

kaygılarını tam olarak anlayabildik. İletişim koptu, bilimin temelini oluşturan tartışma ortamı yok oldu...

Bizi İslam ve liberalizmi birlikte düşünmeye iten neydi? Liberalizm ve İslam'dan ne anlıyorduk? Neyi tartışmayı hedefliyorduk? Bu kitabın planından da açıkça anlaşılabileceği gibi, İslam bir din ama aynı zamanda bir toplumsal düzen olarak ele alınmakta, daha özelde de İslamcılık bir siyasal akım olarak değerlendirme konusu yapılmakta, liberalizm ise bir yandan bir iktisadi sistem, diğer yandan da siyasal bir ideoloji olarak kabul edilmektedir. Diğer bir anlatımla, liberalizm iki yönlü düşünülmektedir: ekonomik liberalizm ve siyasal liberalizm.

Bu durumda en başta sorduğumuz soruyu daha derinlikli ve iki boyutlu bir biçimde yeniden sormamız gerekiyor: Siyasal İslamın ekonomik liberalizmle ilişkisi nedir? Siyasal İslam demokrasi ile bağdaşabilir mi? Bu sorular ve liberalizmin ekonomik ve siyasal boyutu göz önünde bulundurularak elinizdeki kitap iki bölüm olarak tasarlandı.

Birinci bölüm piyasa ekonomisi ve İslam ilişkisini sorgulayan makalelerden oluşuyor. İslamın ekonomik liberalizmle ilişkisi konusunda İslamın kendi içindeki yaklaşımları üç ana grupta toplamak mümkündür. Bunlar aynı zamanda İslamın piyasa mekanizmasının işleyişine dair getirmiş olduğu farklı model önerileridir ve *bırakınız yapsınlar* biçimindeki liberal modelden, devletçi liberalizm modeline kadar uzanan bir yelpazeyi yansıtır. Birinci yaklaşım, *laissez-faire* yaklaşımının İslam tarafından benimsenmesidir. Buna göre insan küstahlaşmadığı ve birtakım temel yasaklara uyduğu sürece sınırsız bir biçimde zenginlik sahibi olabilir. İkinci yaklaşım, büyük mül-

kiyet sahipliğini sınırlamayı ve herkesin mülk sahibi olmasını öngören modeldir. Üçüncüsü ise, devletin etkin müdahalesini savunan devletçi modeldir[1]. Refah Partisi'nin Adil Düzen yaklaşımını bu üçüncü grupta değerlendirebiliriz, çünkü bu yaklaşımda toplumsal adaleti sağlama görevi devlete aittir.

İslam araştırmaları kapsamında birçok çalışma, İslam ile piyasa ekonomisi arasındaki ilişkiyi değerlendirme konusu yapmaktadır. Bu çalışmalar arasında Olivier Roy'unkiler önemli bir yere sahiptir. Roy çalışmalarında, İslamcılığın aldığı yeni biçimi "post-İslamcılık" olarak adlandırmakta ve bu yeni biçimin İslamileşmenin özelleşmesi olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede, ekonomik liberalleşmeden yararlanan çok sayıda 'İslamcı' işadamının *İslami business* piyasasında yerini aldığını, yani tesettüre uygun giyim ticareti, İslami finans kuruluşları gibi sektörlerde faaliyet gösterdiklerini vurgulamaktadır[2]. Bu durum Roy'a göre Weber'in çizdiği püriten portresinin piyasaya çıkmasıdır[3]. Haldun Gülalp, küreselleşmenin öngördüğü yapının İslamcılığın güçlenmesi için gerekli temeli sağladığına işaret eder[4]. Kalkınmacı devlet modelinin zayıflamasına neden olan, 1990'lı yıllarda Refah Partisi'nin tabanını oluşturan küçük ve orta ölçekli sanayicilerin ise güçlenmesini sağlayan bu ekonomik model, İslamcılığın da yükselişe geçmesine zemin hazırlamıştır. Gülalp, İslamiyet adına siyaset yapan çevrelerin 11 Eylül sonrasında (2002) "liberal

1 Menderes Çınar (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, s.146.
2 O. Roy (2005), "İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt. 6, İstanbul, s. 934.
3 İbid., s. 935.
4 Haldun Gülalp (2003), *Kimlikler Siyaseti. Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis, İstanbul, s. 41–60.

İslam" söylemine sarılarak, savunmalarını liberalizm, insan hakları ve özgürlükler söylemine dayandırdıklarını öne sürer[5]. Aynı paralelde, Menderes Çınar da İslamcı girişimcilerin neoliberalizm ile ne kadar barışık olduklarını MÜSİAD örneğinden yola çıkarak göstermektedir. Buna göre MÜSİAD, neoliberal global konsensüse katılan, bu anlamda alternatif bir ekonomi değil, sadece alternatif bir piyasayı meşrulaştırma ideolojisi öneren bir İslami model öngörmektedir[6].

Piyasa ekonomisi ve İslam arasındaki bağları sorgulayan/sergileyen ve elinizdeki derlemenin birinci bölümüne katkı sunan makaleler, neoliberalizmle İslamın "uyumlu" birlikteliğini ortaya koymaktadır. Ama bu uyumlu birlikteliğe siyasal liberalizm her zaman eşlik etmemektedir.

Neoliberalizm "ithal" edilen bir ideolojidir, adeta uluslararası dolaşıma sunulmuştur ve bu dolaşımı sağlayan aktörler mevcuttur. 2002 yılında yayınladıkları çalışmalarında Yves Dezalay ve Bryant G. Garth, Amerika'da hukuk eğitimi alan Latin Amerikalı gençlerin ülkelerine döndüklerinde neoliberal devlet modelinin ithalini nasıl sağladıklarını göstermektedir. Böylece elitlerin uluslararası dolaşımının düşünce ve pratiklerin dolaşımında ve yönetim modellerinin transferinde nasıl etkili olduğunu göstermektedir[7]. Patrick Haenni ve Husam Tamam da derlememizdeki makalelerinde, İslamcı genç elitlerin 1990'lı yılların başında küreselleşme ideolojisini nasıl ülkelerine aktardıklarını ve İslamcı aktivistliği nasıl dönüştürdük-

5 H. Gülalp (2003), s. 22.
6 M. Çınar (2005), s. 170.
7 Y. Dezalay & B.G. Garth (2002), *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'Etat en Amérique Latine, entre notables du droit et "Chicago Boys"*, Seuil, Paris.

lerini tartışmaktadır. Yazarlar, başka bir anlatımla, Müslüman toplumların neo-liberal küresel ekonomik düzene açılımlarını sağlamaya dönük olarak biçimlenmiş "Yeni İslamın" kapitalizmin ruhu ile ilişkisini sorgulayan makalelerinde, dinin olumlanmasıyla kapitalizm arasındaki bağın *management* yazınından geçtiğini öne sürer. *Management* yazınına önem veren bu İslam modeli adeta "fazlalıklarından arındırılmış" yeni bir projedir. Devrim modelinden uzaklaşmış ve temelini projelere dayandırmıştır. Haenni ve Tamam, *management* eksenli gelişmelerin 1980'lerin sonunda bir grup İslamcının Amerika Birleşik Devletleri'ne eğitime gitmesi ve eğitimini tamamlayıp dönmesiyle başladığını söyler. Dönüşle birlikte düşüncelerin transferi süreci de hızla işler: kitaplar yazılır/çevrilir, eğitimler verilir. Yazarlar makalelerinde, adeta "sihir" gibi kabul gören *management*'ın nasıl olup da İslamcılar tarafından örgütlerin modernizasyonu davasına dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Bu süreçte, yani *management* yazınının etkisiyle 'kolektif' terk edilmiş, 'birey'e dönülmüştür: "*... Yeni İslam'ın her düzeyinde, 1990'lı yılların management yazınının iki büyük güdüsüne rastlanır: Otorite karşıtlığı, esneklik ve tepkisellik takıntısı ve bireysel gerçekleşme*". Kısacası bir bireyselleşme ve bireyselleştirme süreci işlemektedir. Bu bireyselleşme Müslüman Kardeşler'in militanları arasında bile etkisini bulan bir dönüşümdür. Böylece Haenni ve Tamam makalelerinde, İslamın neoliberalizmle ilişkisinin *management* aracılığıyla kurulduğunu ve kurulan bu bağın bireyi merkeze alan yeni bir İslamın ortaya çıkmasını sağladığını göstermektedir. Bu yeni İslam, projeler yoluyla kendisini örgütleyen ve bir şirket gibi yönetilen bir toplumsal proje olarak karşımıza çıkar.

Sırasıyla Béatrice Hibou ve Jean-François Bayart tarafından kaleme alman izleyen iki bölüm, Tunus ve İran örneklerinden hareketle, ekonomik liberalizmin mutlaka siyasal liberalizmi beraberinde getirmediğini ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizmin zorunlu bir evlilikleri söz konusu değildir. Peki, Tunus'ta İslamcılığın liberalizmle ve küreselleşme ile ilişkisi konusunda neler söylenebilir? Béatrice Hibou, Tunus kimliğinin bir parçası gibi sunulan reform retoriğinin resmi söylemin aksine liberal olmadığını göstermeyi amaçlar. Resmi söyleme göre reformculuk Müslüman dinini ve kültürünü yadsımaksızın Batıya açılmaktır, liberal piyasa ekonomisi ve küreselleşme ile en makul biçimde uyum sağlamaktır. Hibou, Tunus'ta reformculuğun bir yönetme biçimi, bir konsensüsü sağlama aracı olduğunu öne sürer. Kendi deyimiyle "reformculuk, iktidar uygulamasının tek düşünülebilir tarzı; bir hükümetin tartışmasız olmasının tek yoludur". Yazar bu reformlar zincirinin liberal olmadığını özellikle Korumacı politikalar ve bürokratik güdümcülük aracılığıyla göstermektedir. Böylece, Tunus'ta devletin "hem her yerde hem hiçbir yerde" olduğu düşüncesini temellendirmektedir.

Hibou, reformcu düşüncenin, Batılı siyasal liberalizmle çok da ilgisi olmadığını ortaya koymaktadır: "Devlet demokratik değil, merkezi olarak tasarlanmıştı. Anayasa ile bürokratik aygıt hiç kuşkusuz merkeziydi, fakat siyasalın örgütlenmesi ve demokratik işleyişi göz önünde bulundurulmamıştı. Temsil son derece sınırlı bir şekilde anlaşılmış ve esas olarak bilgi ile iktidarın seçkinlerine ayrılmıştı. Halkın egemenliği de dikkate alınmamıştı", der. Kısacası, Tunus'ta reformculuğun –

daha çok müdahalecilik anlamına geldiği için- liberal olmadığını gözler önüne serer.

Metis Yayınları'ndan Türkçe'ye kazandırılan *Kimlik Yanılsamaları* adlı kitabıyla tanıdığımız, Afrika ve Ortadoğu uzmanı Jean-François Bayart, bu kitaba katkıda bulunduğu makalesi ile yüzümüzü İran'a dönmemizi sağlıyor. İran İslam Cumhuriyeti'nin gerçek bir devrimden doğmuş bir halk hareketi olduğunu savlayan yazar, bu devrime, Fransız Devrimi'nin Thermidor anı gözlükleri ile bakmaktadır. Thermidor anı, Bayart'ın "işte devrim asıl şimdi başlıyor" dediği andır. Bayart, Mahmud Ahmedinecad'ın iktidarıyla birlikte devrimin sonlanmasından çok, iktidarın nasıl devrim aracılığıyla rasyonelleştirildiğini, bu rasyonelleştirmenin de milliyetçiliğin yeniden canlandırılması ile sağlandığını göstermektedir. François Furet'den hareketle, Fransa'da olduğu gibi İran'da da devrimin bir başı olduğunu, ama sonu olmadığını[8] ortaya koymaktadır.

Siyasal sistem ile çevresi arasındaki ilişkilerin orta vadedeki halini ve doğasını ifade eden siyasal durum kavramından yola çıkarak adlandırdığı Thermidor durum liberal midir? Bayart'a göre bu sorun yanıtı, Thermidor durumun "milli-liberal" olduğu yönündedir ki, buradaki liberal sadece ekonomik liberalizme gönderme yapmaktadır. Yazar'a göre milli ile liberalin boyutları da aynı değildir: "liberal" minik bir kuş ise, "milli" adeta bir devdir.

İslamın daha çok ekonomik liberalizmle bağlantısını sorgulayan kitabın birinci bölümüne karşılık, ikinci bölüm, İslamın siyasal liberalizm ile bağlantısını sorgulamaktadır.

8 Furet, F. (1985), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, s. 16.

Kitabın ikinci bölümündeki katkıları iki eksende değerlendirmemiz mümkün: İlki, Batı modernizmi ve İslam ilişkisi ekseni, diğeri ise, demokratik kitle örgütleri, siyasal katılım ve İslam. İslam "modernizm" ile çelişir mi? Ya da Nilüfer Göle'nin betimlediği biçimiyle "Modern Mahrem"[9] mümkün müdür? Çoklu modernliklerden ve çoklu İslamlardan söz edilebilir mi? (İ. Kaya). Adalet ve Kalkınma Partisi İslamcı ve demokrat mıdır? (M. Çınar) İslam "sivil toplum"un gelişmesine katkı sağlar mı? (B. Akşit) Ve son olarak, İslami gruplar protestoyu "olağan" siyasal katılım biçimi olarak algılıyorlar mı? (A. Uysal). Derlemenin bu bölümü yukarıdaki sorulara yanıt arayan makalelere yer vermektedir.

İslamın demokrasi ile ilişkisi konusundaki yaklaşımları en genel anlamda ikiye ayırmamız mümkün: İslamı demokrasi ile uzlaşmaz gören anlayışlar ve İslamı demokrasinin ve sivil toplumun gelişmesinde itici güç olarak gören anlayışlar. İslamın demokrasi ile bağdaşmayacağını öne süren anlayışlar da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Birinci grupta, İslamı, Batı, laiklik ve modernizm karşıtı olduğu için demokrasi karşıtı gören liberal olamayan laikler yer alır. İkinci grupta ise, İslamın siyaset karşıtı[10] olduğu için demokrasi ile uyuşmayacağını öne sürenler yer alır. İkinci grubun temsil ettiği yaklaşım çerçevesinde, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* kitabında, İslamm siyaset karşıtı niteliğini vurgulayan Menderes Çınar, "İslamcılığın toplumu homojen bir kitle olarak tasavvur ederek, bireylerin ve alt-grupların varlığını görmezden" geldiğini, bu nedenle de "toplum içindeki çatışmaları ve aslen siyasetin

9 Nilüfer Göle (2003), *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul.
10 M. Çınar (2005), s. 44.

görev alanında bulunan, farklılıklar arasındaki uyum sorunlarını gözardı"[11] ettiğini belirtmektedir. İşte İslamcılık, Çınar'a göre, tam da bu niteliği gereği, yani "demokratik bir toplumun başlangıç noktası olan toplumun farklılaşmış/çoğulcu niteliğini tanımaması nedeniyle demokrasi ile uyuşmaz"[12].

Yukarıda belirttiğimiz gibi, birinci grupta yer alan ve Türkiye'de yaygın olan anlayış, İslamın modernizm karşıtı olduğu için demokrasiyle de bağdaşamayacağını kabul eder. Bu noktada İslamın modernizm ile bağlantısını sorgulamak önem taşır. İbrahim Kaya ve Menderes Çınar'ın elinizdeki kitaba katkıları bu çerçevede önem taşır. İbrahim Kaya, Türkiye'deki İslamcıların eylem ve söylemlerini analiz ederek, İslamcılığın bir orta sınıf hareketi olduğunu ve bu hareketin kendi hegemonyasını kurmak için alternatif bir entelektüel yaşam geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Geliştirdiği bu entelektüel yaşam nedeniyle de, İslamcılığın modernliği reddettiği anlayışının yanlış olduğunu ve İslamcılığın "totaliter" bir modernlik projesi olduğunu öne sürmektedir. Kaya'ya göre, çağdaş sosyal dünya, hem modernliği hem de İslamı çoklu yorumlara açık projeler olarak incelemekle anlaşılabilir. Yani, İslamın tek bir yorumu olmadığı gibi, Avrupa aydınlanması tarafından belirlenen tek bir modernlik de yoktur; bundan ötürü de İslami ve modern Batılı medeniyetlerin radikal iki kutup gibi sunulması yanlıştır. Söz konusu düşüncenin uzantısı olarak da, Kaya, medeniyetler çatışmasını kapitalizm tarafından dayatılan bir yanlış bilinçlilik" olarak değerlendirir. Bu açıdan bakıldığında Kaya'nın tezi, çağdaş İslamcılığın

11 M. Çınar (2005), s. 39.
12 M. Çınar (2005), s. 44.

"Müslüman toplumun modernleşme/değişim sürecine karşı verdiği muhafazakâr bir tepki" olmadığını, İslamcılığın "daha çok modernleşmenin Batılılaşmayla eşitlenmesine karşı" çıkan bir siyasal akım olduğunu öne süren Menderes Çınar'ın tespitleri ile bağdaşmamaktadır[13].

Çınar, bu kitaba yazdığı satırlarda ise, yukarıdaki tespitini Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) özelinde test etmektedir. AKP'nin modernleşmenin kültürel Batılılaşma ile eşitlenmesine, yani devletin laik/Batılılaşmacı içeriğine değil, "bürokratik-devletçi" biçimine karşı olduğunu savlar. Makale, Türkiye'de demokrasinin yerleşmesine ne derece katkıda bulunduğunu tartışma konusu yapar. AKP'nin demokratikleşmeye katkı sunup sunmadığının ise, partinin "devlet-toplum" karşıtlığını ve "merkez sağ pragmatizmini" ne derece aştığına bağlı olduğunu söyler.

AKP İslamcı ve özgürlükçü bir parti değildir tespitini yapan Çınar, «*'İslamcı' gündemi başörtüsü ve İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin katsayı 'sorunu' ile sınırlı kalan ve İslami kimliğe dair sorunları negatif özgürlükler çerçevesinde tanımlayan bir AKP meydana çıkmıştır. Bu nedenle AKP'nin İslamcı bir parti olduğu tartışmalıdır* » der. Yazar için AKP'nin İslamcılığı kadar demokratlığı da tartışmalıdır. Çünkü « *AKP siyasal gündemini ve reformlarını olası AB üyeliği dışında bir unsurla destekleyememiştir. Buradan AKP'nin araçsal nedenlerle reformcu/demokratikleştirici olduğu kanısı güçlenmiştir. Sonuçta, AKP yasalar ve kurumlarla sınırlı Kemalist modernleşme anlayışını devam ettirerek, aslında İslami kimliğin, kendisinin ve/veya sivil siyasetin iktidar alanını genişletmek istemiştir. Sivilleşme ise, demokrasi için gereklidir ama*

13 M. Çınar (2005), s. 32.

yeterli değildir ». Buradan, AKP'nin bir demokratikleşme vizyonu ve stratejisi olmadığı sonucuna ulaşır.

İslam, örgütlenme, siyasal toplumsallaşma, siyasal katılım arasındaki ilişkinin incelenmesi, İslam ve demokrasi arasındaki bağları/bağlantısızlıkları sorgulamak açısından önem taşır. Bu bölümdeki üç makale, sırasıyla "sivil toplum"-İslam ilişkisi, İslamcı militanların siyasi yol güzergâhı ve İslam- protesto hareketleri ilişkisini konu almaktadır.

Bahattin Akşit'in makalesi, İslamı demokrasinin ve sivil toplumun gelişmesinde itici güç olarak gören yaklaşımlar çerçevesinde ele alınabilir. Akşit, İslam ve sivil toplum kuruluşları arasındaki ilişkiyi sorguladığı makalesinde, Ernest Gellner'in Müslüman toplumlarda sivil toplumun gelişemeyeceğine ilişkin tespitini yanlışlama iddiası ile yola çıkıyor. Gellner'e göre, Müslüman toplumlar sekülerleşmeye/laikleşmeye karşı dirençli olduklarından, cemaatçi ve otoriter bir kamusal alana sahip olduklarından ve aşiret biçiminde örgütlendiklerinden dolayı sivil toplum gelişemez. Akşit, Türkiye'de bulunan İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları üzerinden bu tezi yanlışlama yoluna giderken, E. Laclau (hegemonya), C. Mouffe (agonistik mücadele), J. Habermas (müzakereci demokrasi) ve M. Castells'in (ağ toplumu) kuramsal desteğinden yararlanır: STK kimliklerinin ortaya çıkmasında Laclau'nun ileri sürdüğü hegemonyacı baskı ve tehdit mi yoksa Mouffe'un savunduğu agonistik mücadeleler mi daha etkilidir? Bu noktada Habermas'ın müzakereci demokrasisine yer var mıdır? Sorunun yanıtını Akşit'in kendi cümlelerinden aktaralım: *"Birçok STK üyesi ve özellikle muhalif STK'ların üyeleri devletin baskıcı ve özellikle bazı STK'ları düşman*

olarak gören tehdit edici tutumundan söz etmişlerdir. Bu durumun yok edici olabileceğini, ancak demokratikleşme ile birlikte yok ediciliğin yerini antagonistik mücadeleye bıraktığını ve 'düşman' olarak algılanan kimliklerin de 'muhaliflik'e dönüştüğünü belirtmek durumundayız". Laclau ve Mouffe'un yaklaşımlarına göre durum buyken, Habermas'ın müzakereci demokrasisi açısından durum nedir? Akşit, müzakereci demokrasinin varlığı konusunda umutlarını korumakla birlikte, bu demokrasi modelinin yerleşmesinin otoriter-hegemonyacı baskıcılığın sona ermesi ve antagonistik mücadelelein gelişmesiyle mümkün olabileceğini de açıkça belirtmektedir.

Akşit ile Türkiye'deki İslami Sivil Toplum Kuruluşlarını değerlendirdikten sonra, Endonezya'ya uzanıp Romain Bertrand'm rehberliğinde, İslami aktivistlerin siyasi yol haritasını inceliyoruz. Radikal İslamcı bir militanın siyasal toplumsallaşma sürecini, yani toplumsal ve ideolojik yol haritasını belirleyen faktörler nelerdir? Romain Bertrand makalesinde bu sorulara yanıt aramaktadır. Bertrand, 2002 yılında Bali'de gerçekleştirilen saldırıların mimarı olan İmam Samudra'nın ideolojik ve toplumsal yol haritasından yola çıkarak 1970'lerden bu yana Endonezya siyasal toplumunun evrimini masaya yatırmaktadır. Siyasal toplumsallaşmanın aile, okul, yaşanılan toplumsal çevre ve dönem gibi temel öğelerinden yola çıkarak bireyin radikalleşme sürecini Imam Samudra üzerinden tartışır. Bertrand'ın sorgulaması radikal militanların siyasal toplumsallaşmasına dair birtakım önyargı ve bilimsel incelemeleri de çürütür niteliktedir. Bu noktada yazarın kendi sözlerine kulak verelim: "İmam Samudra gecekonduların dünyasından gelmemektedir ve « yönünü kaybetmiş bir genç » ya da umut-

suzca hayata atılmış bir göçmen değildir. Başarılı bir şekilde yüksek öğrenim görür, mühendislik diploması alır ve Malezya'da bir tekstil butiği açar. Ayrıca cinsel hayal kırıklıkları ile deliye dönmüş bir *taleb* veya büyük şehirlerdeki sarsıntılı hayat ile dengesini kaybetmiş değildir: evli, üç çocukludur, bankada bir hesabı vardır, cep telefonları kullanır, İnternet kullanır ve iyi bir şekilde üç dil konuşur". Yazar, İmam Samudra'nın sahip olduğu bu sosyal ve kültürel sermayenin onun hangi toplumsal ağlara eklemleneceğini de belirlediğini ortaya koymaktadır.

Siyasallaşan birey, eklemlendiği toplumsal ağların özelliklerine göre, şiddeti repertuvar olarak kullanan radikal bir militan olabileceği gibi, protesto eylemleri ile siyaseti biçimlendirmeye çalışan bir aktivist de olabilir. Bu düşünceden yola çıkan Ayşen Uysal, Türkiye'de İslami grupların, "sokakta siyaset" olarak adlandırdığı kolektif protesto eylemlerini, "olağan" bir demokratik siyasi katılım biçimi olarak eylem repertuvarlarına dâhil edip etmediklerini sorgulamaktadır. Bu sorgulamayı türbanın üniversitelerde yasaklanması ve sekiz yıllık zorunlu eğitim karşıtı gösterilerden hareketle yapmaktadır. Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivlerini kaynak olarak kullanan Uysal, sayılar, mekânlar ve aktörler eksenlerinden yola çıkarak İslami protestoların özelliklerini ortaya koyar. Yazar, İslami protestoların 1997 ve 1998 yıllarında Türkiye'de düzenlenen protesto gösterileri içinde önemli bir paya sahip olduğunu, bunun ise "siyasi ajandanın", yani 28 Şubat sürecinin sonucu olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle İslami protestolar, Türkiye'deki protesto gösterilerinin "tepkisel" olma niteliği ile uyumludur: Türkiye'de protesto eylemle-

ri yeni hak taleplerinden çok, var olan hakları korumaya yönelik kolektif eylemlerdir. Ancak bu tepkiselliğin İslami protestolar özelinde bazı özgünlükleri mevcuttur. Bunlardan ilki protestoların coğrafi konumu ve mekânı ile ilgilidir. İslami protestolar protestonun "taşralaşmasını" sağlamıştır. Bunun anlamı, protestoların İstanbul ve Ankara dışındaki Anadolu kentlerine de yayılmasıdır. Mekân bakımından da, camiler bu protestolara özel birtakım seferberlik kaynakları sunmaktadır: hazır insan kaynağı, duyguları seferber edici vaazlar, vs.

Peki, bu coğrafi yaygınlaşma protestonun İslami gruplarda "olağanlaştırılmış" bir siyasi katılım biçimi haline geldiğinin göstergesi midir? Uysal'ın bu soruya yanıtı iki temel nedenle olumsuzdur. Birincisi, özellikle türban eylemlerinde aktörlerin bu siyasal katılım biçimini içselleştirememiş olmalarıdır. Bu aktörlere göre sokağa inmek "utanılacak" bir şeydir; koşullar zorladığı için başvurulan bir siyasete müdahil olma biçimidir. İkinci neden, polisin İslami protesto eylemlerini algılayış biçimlerinde ortaya çıkar. Polis, özellikle sol eylemler söz konusu olduğunda "örgüt" ve "siyaset" vurgusu yaparken, İslami protesto kayıtlarında örgütler "silikleşmekte", "ipleri elinde bulunduran" yasadışı örgütler yok olmakta ve siyaset "devre dışı" kalmaktadır. Bir başka anlatımla, İslami protestolar "siyasetsizleştirilmekte"dir. Böylece Uysal, kolektif hareketlerin iki temel aktörünün –protestocular ve polis- algılarından hareketle İslami protestoların nasıl "olağanlaştırılmış/normalleştirilmiş" bir siyasal katılım biçimi olmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Özetle, bu derleme İslamın bir yandan ekonomik liberalizm, dolayısıyla da küreselleşme ile ilişkisini masaya yatırır-

ken, diğer yandan da demokrasi ile karmaşık bağlarını tartışma konusu yapmaktadır. Söz konusu ilişkileri, çeşitli ülkelerden ve farklı siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardan olduğu kadar, farklı kuramsal pencerelerden hareketle ortaya koymaktadır. Bu zenginlik ve çok boyutluluk, aynı zamanda konunun çetrefilliğini ve üzerinde uzlaşmanın güçlüğü de gözler önüne sermektedir.

Ayşen Uysal
İzmir, Aralık 2008

-I-

İSLAM
VE
EKONOMİK LİBERALİZM

DİNDAR WİNNER'LARIN GÜLÜŞÜNÜN GÖLGESİNDE. POZİTİF DÜŞÜNCE VE NEO-LİBERAL AKLIN DİĞER MÜSLÜMAN KURNAZLIKLARI

*Husam Tamam & Patrick Haenni***

"İnsan zihni paraşüt gibidir, yalnızca açık olduğunda çalışır"
Ahmed Mohamed, danışman ve
Müslüman reformcu düşünür.

11 Eylül'den bu yana, kuşkular hiç olmadığı kadar ortadan kalkmış gibidir: Soğuk savaş sonrasının ideolojik piyasasının bölünme çizgilerini kesin bir biçimde yapılandıran bir tartışma içinde, kimliksel geri çekilmeler ile diğer kabilecilikler, galip gelen küreselleşmeye karşılık verecektir. Deprem yaratan bu karşılaşmanın merkezinde, kimileri tarafından modernliğe, kimileri tarafından ise İslam'a çağrılan Müslümanlar, "yarılmalar"[1] ve imkânsız tercihler zamanını yaşayacaktır. "Laiklik veya İslamcılık",[2] "McWorld'e karşı Cihat",[3] iş anlaşılmıştır: Dindarlık, özü gereği, dindarlığın karşıt anlamları olduğu varsayılan sekülarizm, modernlik ya da küreselleşme karşısında kimliğin bir tarafı gibi olacaktır.

---

* Fırsatları değerlendirip kazananlar anlamında kullanılmıştır (ç.n.).

** CEDEJ- Ekonomik ve Sosyal İncelemeler ve Dokümantasyon Merkezi, Kahire.

1 Shayegan (Darius), "La déchirure", *Débat*, Kasım 1986.

2 Zachariyya (Fouad), *Laïcité ou İslamisme, les Arabes à l'heure des choix*, Paris, La Découverte, 1991.

3 Barber (Benjamin), *Jihâd versus McWorld*, Times Books, 1995.

Bununla birlikte, İslamcı hareket bünyesinde dinsel tahayyüller belli bir tereddütle esasen hâlâ eski kimlik ve köken klişelerine dayansa da, Müslüman toplumların açılıp neo-liberal küreselleşmenin taşıdığı yeni ekonomik düzene uyarlanmasına eşlik etmek üzere, eski buyruklardan kurtularak bir "yeni İslam"[4] oluşur. Ona bu düşünce kategorilerini sunan, girişim dünyasıdır. Dinsel öznelleşme konusunda, model artık dindar *winner*'dır. İhtiraslı ve esnek bir şekilde, itaat kavramını farklılaştırarak hiyerarşilerle ince ince alay eder ve bütünüyle sezgi, oyun ruhu, başarı açlığı ve gönüllü katılımlarla gerçekleşir. Dindar danışman, sakallı mühendisin yerini alır, dinseli algıladığı bilgi rejimleri daha yumuşaktır, insan bilimleri doğa bilimleri tarafından benimsenir. Dinsele ve dinselin siyasalla ilişkisine dair görüşleri bundan doğrudan etkilenir: Uygarlık alternatifi büyük İslamcı tasarı yerine daha gerçekçi bir ideali tercih ederler: *Nahda* düşünü girişim ve gelişim değerleri etrafına yeniden eklemleyerek *oumma*'ya yeni bir *fighting spirit* vermek.

Siyasal İslamın bir alternatifi böylece biçimlenmektedir. Bu alternatif, Batılı siyasal modernlik içindeki bir biçim içinde ("Müslüman demokrasi"[5]) ya da "Aydınlanma İslamı"[6] tipinde teolojik bir karşı-tasarıda değil, kimlik takıntısından, disiplin örgütlerinden ve piramit şeklindeki yapılardan kurtulmuş, "fazlalıklarından arındırılmış" İslam'da aranmalıdır. Burada savunduğumuz şey, yeni İslam'ın, yönetim (*management*) yazını ilkelerini taşıyarak, *"kapitalist düzene bağlı olan, eylem biçimleriyle bu düzene uyumlu düzenlemeleri meşrulaştırarak, bu düzeni*

4 Yeni İslam hakkında: Mosaad (M.), *Islam and postmodernity, The new islamic discours in Egypt*, Yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2003.
5 Gilles Kepel, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2003.
6 Malek Chebel, *Manifeste pour un İslam des lumières*, Paris, Hachette, 2004.

doğrulamaya ve desteklemeye katkıda bulunan inanışlar bütünü" olarak anlaşılan "kapitalizm ruhuna" yerel formülünün kategorilerini sunduğudur.[7]

İslamcılar ve yönetim: apolitik bir tutkunun tarihi

Dinin olumlanmasıyla kapitalizm ruhu arasındaki bağ, yönetim yazını olacaktır. Bu aynı zamanda genç İslamcıların garip bir tutkusu, ilk anda onları pek az ilgilendiren bir bilgi bütünüdür. Yeni İslamın genel olarak dünyaya ve özel olarak girişim dünyasının ekonomik kategorilerine çifte açılımı, ideolojik biçimselleştirilişi olan yönetim yazınına gitgide daha büyük bir ilgiyle mantıksal olarak kendini göstermiştir. O zaman ortaya çıkan sorun, Mısır'da uzun zamandır bilinen ama iktisat fakülteleriyle sınırlı tutulan yönetim ilkelerinin nasıl olup da girişimlerin dar halkasından çıkıp dinsel olanla gevşek bir etkileşim içindeki bir toplumsal reform tasarısını bünyesinde barındıran, bütün halka açık bir yazın haline geldiğidir.

Her şey, 1980'li yılların sonunda, Iraklı, Kuveytli ve Filistinli bir grup genç İslamcının öğrenim görmek üzere için Birleşik Devletler'e gitmesiyle başlar. Kuveytli yeni vaiz Târiq al-Suwaydân, günümüzde İslamcı etki alanının en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Mohamed Ahmed al-Râshid,[8] Kuveyt'te yaşayan Iraklılar Hishâm al-Tâlib ve Mohamed al-Takrîtî ya da Birleşik Arap Emirlikleri'nde (BEA) yaşayan Najîb al-Rifâ-î veya Ala al-Hamâdî bu gençlerden

7 Luc Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, s. 46.

8 Yazdıkları arasında özellikle *al-Muntalaq* (çıkış noktası), *al-Masâr* (güzergâh), *Sunâ'a al-Hayât* (yaşamın imali), *Rasâ'il al-Ayn* (Gözün mektupları).

bazılarıdır. Yeni Kıta'nın iktisat fakültelerindeki yönetim düşüncesi tarafından fethedilmiş olarak 1990'lı yılların başında Birleşik Devletler'den dönerler.

Dönüşleri, çalkantılı savaş sonrası döneme denk gelmiştir. Kuveyt kurtarılmış ve Arafat'ın Irak yanlısı tutumlarına misilleme olarak, Filistinliler Iraklılarla birlikte sınırdışı edilmiştir. İslamcılarımız o zaman Ürdün'e sığınıp yeni eğitimlerini davalarının hizmetinde kullanırlar: Yalnızca lojistik sorunlarla ilgili olması nedeniyle (bir seçim, bir hafta sonu kampı, vs. organizasyonu) oldukça yetersiz bulunan idare kültürünü modernleştirmeye katkıda bulunarak örgütlerinin etkililiğini artırmaktır davaları. İslamcı denilen yönetimin manifestosu olarak kalan şeyin amacı buydu: Mohamed Ahmed al-Râshid tarafından yazılıp 1992'de yayınlanan *Varoluşun İmali*. Yazar, hareketin kadrolarının yetişmesine yeni bir bakış getirme arzusundadır. Kısa süre sonra, Hishâm al-Tâlib, aynı ruh hali içinde *Kadroların Yetişim Rehberi*'ni yayınlar.

Rekabet kısa sürede Ürdün'den Mısır'a yayılır. Müslüman Kardeşler'in polis baskısıyla ezilmesi ve olağanüstü hal yasaları (1995–1996 yılları arasında askeri mahkemeler Kardeşler'in 100'den fazla siyasal kadrosunu mahkûm eder) Kardeşler'in siyasal projesini ciddi bir şekilde tehlikeye atar. O zaman, *Yönetim* repertuarı için, iktidarın ele geçirilmesi sorununun imkânlar elvermediğinden hiç gündemde olmadığı bir bağlamda, polemik konusu olmayan yeni bir bilgi bütünü sağlamanın zamanı gelir. İslami aktivizm (*engagement islamique*) ile yönetim yazınının gelişimi arasında köprü kuran bazı öncü yapıtlar işte bu bağlamda yeniden keşfedilir: Youssif al-Qaradâwî'nin kitabı *İslam'da Dinsel Uygulamalar*, yalnızca klasik dini zorunluluklara uymaya ve hareket içindeki disipline

bağlı olmayıp bireyin topluma pozitif bağlanmasından söz eden bir dindarlık görüşünün geliştirilmesine, bunu müjdeleyerek katkıda bulunmuştur: "Cihat, *vaaz çalışması, bizim için Allah yolu buydu. Şimdi bir yenisini bulduk: mükemmellik* (al-itqân), *ciddilik* (al-gawda), *gelişim* (al-tanmiyya)", Ahmed Mohamed yönetim ilkelerini keşfedişini böyle hatırlar. Kendisi de eski "Kardeş" ve şimdiden otuzdan fazla kitap adadığı yönetim düşüncesinin koşulsuz yandaşı olan Mohamed Abdel-Gawâd'a gelince, onu yönetim düşüncesine yönlendirecek olan Qaradâwî'nin bir başka kitabı, *Müslümanın Yaşamında Zaman*'dır. "Yeni İslam"ın yapılanmasında referans gösterilen bir diğer "genel" düşünür *Şeyh* Mohamed al-Ghazâlî, İslamm kategorilerini yönetim yazınına ilk eklemleyendir. 1980'li yılların başında yazdığı önemli kitaplarından biri olan *Yaşamını Yenile*'de, *self improvement* ve *skills building* üzerine düşünümün öncülerinden biri ve *Dost Kazanma ve İnsanları Etkileme Sanatı* adlı çok satan kitabın yazarı olan Dale Carnegie'nin kendini gerçekleştirme kitaplarından ikisini tanıtır.

Kuşkusuz Abdel-Gawâd'a göre, bu öncü kitaplar, tarz sorununu hiçbir zaman gerçekten ele almıyordu. Ama tamamen günlük hayata dair öğüt ve reçetelere adanmış Amerikan kendini gerçekleştirme yazınının bayrağı eline alabilmesinin yolu şimdiden gösterilmişti. Bu dönemde, - dine yabancı bilgi olan – yönetimi, dinsele ilişkin bir söyleme "katan" ilk kitap olan "Dianetik" belli bir başarı kazanır.[9] Fakat İslamcı genç nesilde coşkulu bir yankı uyandıran özellikle, 1990'h yıllarda Steven Covey'in çok satan kitabı *Etkili İnsanların 7 Alışkan-*

9 Yazarı, Lafayette Ronald Hubbard, dinsel cemiyet deneyimlerinin çıkışının ve dünyada bireysel bir kendini gerçekleştirme arayışının gelişmesinin damgasını vurduğu "inanmaya hazır çağı"nın habercilerinden biri olmuştur (Louis Hourmant, Encyclopaedia Universalis, makale "Sectes et sociétés").

lığı'nın Disûqî 'Ammâr tarafından Arapça'ya çevrilmesi olmuştur, öyle ki, içlerinden biri kitabı okuduktan sonra *"bundan sonra Kuran'a hiç ihtiyacımız yok"* diye haykırmıştır.

Buna paralel olarak, 1980'li yıllarda, Mısır'da yalnızca dört ya da beş şirket yönetimden bahsediyordu. Eski başbakan 'Atef 'Ubayd'ın bürosu ya da Filistinli Planlama Bakanı Nabîl Sha'th'a ait olan *Team* şirketi gibi hepsi de çok seçkindiler. Küçük bir büro bunları yarıp geçmeye başlar: İlk İslami yazılım olan ve İrlanda'da imal edilen bir Kuran okuma programını geliştiren, daha çok *Salsabîl* adıyla tanman *al-Umma* şirketi. *Salsabîl* Müslüman Kardeşler rehberlik bürosunun en etkili üyelerinden biri olan Khayrat al-Shâtir'e aittir. İş ortaklarına göre istisnai bir işadamı ve vizyon sahibi olan bu kişi, oluşacak yeni boşluğu sezmiş ve yönetim formasyonu dersleri vermeye başlamıştır.

Kısa süre içinde, merkez 200'den fazla kişiyi yetiştirecek ve bu kişiler daha sonra Körfez Ülkeleri ile İslami etki alanı saflarında dolaşmaya başlayan yeni bilgiyi ülkeye geri alan Mısır arasında dolaşacaktır. *"Bu büyük bir değişimdi,* der Ahmed Mohamed, yönetim danışmanı olarak işe alındığı Suudi Arabistan'a geçişi hakkında, oysaki birkaç yıl önce, *Salsabîl*'de yalnızca mütevazı bir ofis yardımcısıdır, *Mısır dışındaki dünyanın ne kadar değiştiğinin farkına varıyordum ve bizim, yani Mısır'daki İslamcı hareketin geri kalmışlığını keşfediyordum"*. Yönetim yeni bir kariyer fırsatı sunacaktır ve 1995'den itibaren yönetim merkezleri Mısır'da çoğalacaktır.[10] Bu merkezlerin hepsi, İslamcı hareketin İslamcı söylemiyle arasına mesafe koymuş ve Sadate İdari Bilimler Akademisi'nden ya da Ticaret

10 Özellikle, *Markaz al-Mustashâr, Markaz al-Mustaqbal, Markaz Afâq al-Mustaqbal Markaz al-Namâ, markaz Mahârât.*

Fakültesi'nin insan bilimleri bölümünden mezun olmuş gençler tarafından açılmıştır. Yeni bilgiye erişimi son derece kolaylaştıran internet de onları gitgide coşturmaktadır.

Yönetim hakkındaki bütün işte o zaman tipik postmodern (ya da post-militan) bir yön değişimine maruz kalır: Bir yandan, biçimsel olarak İslamlaşır (ama içerik açısından eğitim Amerikan kalır), diğer yandan ise bireye ve kendini gerçekleştirmeye odaklanmak üzere kolektifler (idareler, örgütler) üzerine düşünmeyi bırakır: Hishâm Tâlib'in *Kadroların Yetişim Rehberi* birkaç yıl sonra *İnsan Gelişimi Rehberi* adıyla yeniden basılır.

İslamlaşma (ya da temelde onun dışında biçimlenen bir kavramın dinsel dilde yeniden okunması), küreselleşme (ya da bir bilgi bütününün yerli olmayan temsillere açılımı) ve depolitizasyon (ya da kolektifler üzerine düşünümden bireye odaklanan bir düşünüme geçiş) o zaman polemik yaratmayan bir şekilde birbirine eklemlenir. İşte böylece, ilk başlarda örgüt anlamında düşündükten sonra, artık *Şeyh* adı verilen Mohamed al-Râshid, 1995 ve 1997 yılları arasında "Gözün Mesajları" (*rasâ'il al-'ayn*) adında bir dizi kitapçık yayınlar. Bu kitapçıklardan psikoloji, yönetim düşüncesi ve değerler üzerine bir söylemin kesiştiği karma bir düşünce yayılır. Başarı ve kendini gerçekleştirme kültürüne erişmek için dinin en etkili yol olduğu fikrini zamanından önce savunan Amerikalı Protestan vaiz Norman Pearle'nin öğretilerini yeniden ele alarak, tinsel rahatlık ile mutluluk arayışının yeni ülküler haline geldiği ve ölçülü bir şekilde "*al-Ijâbiyya*" (pozitiflik) adını alan pozitif düşünce hakkında bir başka çalışma daha yayınlar. Müslüman Kardeşler'in eski bir sempatizanı için, bu kitaplar vahiy gibidir: "*Yaşamı sana basit bir şekilde açıklıyorlar*, şeriat'ın

ve siyasetin dışında. Bu seni, iyi olan her şeyin illa ve yalnızca Müslüman olduğunu durmadan yineleyen militan kitapların her zaman tutulduğu, İslami şartın, cihat *üslubunun ve savaşın dar dünyasından çıkarıyor".*

Ahmed Mohamed *"liderliğin nerede yer aldığı ve talebin nerede olduğu tam da ayırt edilemeden, İslami hareket içinde bir akımın ayrıldığını"* gitgide kabul eder. O zaman, *management* anlayışını Mısır'a getirmeyi meslek edinenlerin çoğunun yaptığı gibi, Kardeşler ile arasına mesafe koymakta gecikmez. *"Bireycilik anlamında düşünmeyi"* tercih ettiğini açıklar: *"İnsana geri dönmek, bireyi geliştirmek istiyordum".* 1990'lı yılların sonundaki *management* söyleminin bu bireyleşme mantığı içinde, yeni bir bilgi bütünü doğmaya başlar: Sıradan insanların günlük yaşamlarında kullanabileceği bir kişisel gerçekleşme kitapçığı. Zamanın etkili kullanımı, etkili ilişkiler kurulması, iletişim yetilerinin gelişimi, profesyonel başarı yeni ülküler haline gelir.

Kültürel dışadönüklük tarzı olarak "İslami sapma" üzerine

Yarattığı direniş bağlamı dikkate alındığında, bu "yönetimsel uyanış" (*sahwa idâriyya*), Ahmed Muhammed'in deyişiyle, nesnel açılma hareketi, XIX. yüzyıldaki ilk formüllerinden bu yana tüm değişkeleriyle reformcu düşünceyi ıralayan (karakterize eden) bu kimliksel yönelimden[11] tam da kurtulmuş değildir.

11 Kimliksel yönelimden anladığımız, yine yerele endeksli olarak yenilenme, yani geçerliliği doğrudan ilan edilen yerliliklerden kaynaklanan kategorilerden yola çıkarak yenilenmesini formülleştirme düşüncesindeki her toplumsal aktörün ilke edindiği baskıdır.

Bununla birlikte, kimliksel duruş burada tepki niteliğinde değil (saldırgan ya da kültürel olarak kabul edilemez değerlendirilen bir dış düzen karşısında bir iç düzen çıkarmak), uyum sağlama niteliğindedir (yerele endeksleyerek bir konunun kabul edilebilirliğini sağlamak). Arkam Reda tam olarak bu tür bir duruş sergiler. Başarı kazanan ilk kitabını, *Öz Yönetim*'i yazdığında, on başarı ölçütünü ortaya koyarken, "*bir Mısır, Arap, İslam tarzı ve ruhu*" geliştirmek için Amerikalı yazarlardan kurtulmak gerektiğini düşünür, zira bu ölçütler bir toplumdan diğerine değişmektedir. Bu nedenle kendini gerçekleştirme yazınının "Araplaştırılmasına" (*ta'rîb*) ya da "İslamlaştırılmasına" (*aslama*) çağrı yapar, aralarında başka ayrım yapmadan, onun dışında yerel olan her şey eşitmişçesine... Bir bilgi tarzı geliştirmek gerektiğini hatırlatır, "*İslami mirasımızdan kopuk bir bilgi sunmamak amacıyla, kültürel özgüllüklerimizi, 13 yüzyıllık mirasımızı hesaba katan*" bir bilgi tarzı. Aynı yolu takip eden *al-Namâ'* merkezi, merkezin kurucularından biri olan ve yeni kıtada aldığı idare derslerinden büyülenen Mohsen Rashwân'ın Kanada'dan dönüşünü takiben, İslamcı kadroların genel yetişim *paketinin* içine idareyi de dâhil eder. Fakat Kardeşler *establishment*'ı cephesinde bunun yol açtığı eleştiriler karşısında, "zaman yönetimi" gibi konuların işlendiği derslerde verilen farklı örnekler, kısa sürede, Hishâm Ga'far'ın formülüne göre yeniden "İslami bir çerçeve" içine alınır.

Kimliksel duruşun açıklanan ikinci nedeni: Bu bilgi bütününün kapasitesinin elverişli yankılar uyandırmasını sağlamaktır. Birçok ortaklık nedeniyle *Islamonline*'a yakın Dünya İslami *Da'wa* Örgütü'ne bağlı olan, elektronik *al-Da'wa* dergisinin ekonomi ve yönetim sayfasının direktörü Khaled Hanafi,

"yeni bir bağlama oturtulmadığı sürece Avrupa yönetim kültürünün tadı yoktur. İslam işte bu noktada araya girer" diye düşünmektedir. Muhammed Abdel-Gawad'a göre de, yönetim bilgisini "evrensel bir miras" olarak görse ve bir İslami yönetim fikrine karşı da olsa, Amerikan yönetim yazınının asıl sorunu, "kuru", okunaksız olması ve yerel değerlere karşı olabilmesidir. Ona göre, *"daha iyi karşılanması için, kabul edilebilirlik bağlamı dikkate alınarak mesaj yeniden formülleştirilmelidir"*. Örneğin, *"zaman yönetimi gibi bir konuda, Batılı reçeteler olduğu gibi uygulanabilir. Zaman hiç kuşkusuz önemlidir, ama burada çok daha önemli olan* 'tarhîb', *misafirperverlik ödevi dikkate alınmalıdır"*. "Peygamberin yaşamında idari ve mesleki mükemmelliğin sırları" hakkındaki kitabını işte bu *"basitleştirme ve Mısır kültürüne uyarlama"* çerçevesinde yazmıştır, fakat aynı kitabın giriş bölümünde, onun için söz konusu olanın *"şeyhe fötr şapka takmak"* olmadığını yine de belirtir.[12]

Vodaphone şirketinin Mısır merkezindeki dâhili ağda dolaşan küçük bir interaktif metne giriş, yönetim kültürünün İslami öncülerinin gidişatını daha iyi anlayabilmek açısından aydınlatıcıdır. Metin, *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığını* "İslami bakış açısından" sunan Tariq Suwaydân'ın bir programına dayanmaktadır. "Yazar(lar)a göre, "gerçek şudur ki, yedi alışkanlık hiçbir İslami ilkeyle çelişmez, fakat Dr. Tariq'ın yaptığı yedi alışkanlığın bir tür İslami sapmasıdır, [altını çiziyoruz] bunun amacı Dr. Covey tarafından keşfedilmeden önce İslamda bu ilkelere sahip olduğumuzu kanıtlamak ve hatta bu yedi alışkanlığın bir Müslüman için ne kadar değerli olduğunu göstermektir". Covey'in metninin bu "İslami sapması" sayesinde iki amaca ulaşılabilecektir: Covey'in ilkelerine gön-

12 Abdel-Gawâd (M.), *Les secrets du management efficace, op.cit.*, s. 9.

derme yapan *"Kuran ayetlerinin, hadislerin ve Peygamberin yaşamından parçaların ayrıntılı bir sunumundan"* sonra, okuyucu "bu alışkanlıkları anlıyor ve bu hayat ile gelecek hayatta başarı elde etmemizdeki önemlerinden haberdar" ve ayaküstü "İslami kültürümüzün ne kadar zengin olduğunu gösteriyor" sayılacaktır[13]. Sapma ilkesi tam birliği sağlıyorsa da, İslamın bu hareketteki konumu yine de nispeten küçük görünmektedir: Küresel kültürel akışlar için bir anlaşılırlık mekânı oluşturur, ama bir tasarının içeriğini yapılandırmaz. Muhammed Fathî şunu belirtir: Ona göre, söz konusu olan, *"yeni idari bilgi ile mirası arasında köprü kurmaktır"* ve bu nedenle *"İslam'ın kültürel ve medeni boyutunu" da katarak "insanların dilinde yazmayı"* hedefler. Buna karşılık, *"benim için önemli olan idari bilimleri İslamlaştırmak değildir. Beni ilgilendiren, Arap ve Müslüman varlığın kişisel yeterlik ve niteliklerini geliştirmektir"*.

O halde, İslam, daha önce de tanımladığımız gibi, kültürelci bir yönelim üzerine kurulu bir kültürel aracılık ve dışa dönme yoluna itilmiştir. Yine Fathî'ye göre, *"yönetim, herkes ve tüm dinler tarafından paylaşılan evrensel bir maldır. Ve ona İslami bir 'ruh'* (rûh) *ya da 'koku'* (nakha) *verme girişimi Müslüman varlık ile bütünleşmesini hedefler. Bir amacı da İslamı Ötekiyle etkileşim içine sokmaktır ki, bu da uygarlıklar çatışmasından çok uygarlıkların bütünleyiciliği* (tawâfuq), *yani Öteki ile medeni diyalogdur"*. Abdel-Gawâd'da ya da Akram Reda'da olduğu gibi, İslam, itirazcı ya da başka bir özgül tasarının temeli değil, bir anlaşılırlık mekânıdır. Reda yönetim yazınıyla ilgilenir zira Kuran'ı yok saysa da Batının başarısının kökeninde yatan budur. O halde genç düşünürün amacı, *"Kuran vahyini unutma tuzağına düşmeden bu bilgiyi sunmaktır"*. Bu da şunu açıklar ki, "yöne-

13 Metnin yarısı Arapça yarısı İngilizce'dir.

timsel uyanışın" öncülerinin bütünü için, İslam hem bir kültür, hem bir uygarlık, hem de bir dindir ve görmüş olduğumuz gibi, Mısırlılık veya Araplık gibi diğer kimliksel göndergelere genelde farklılık gözetmeden başvurur. Çünkü ağır basan *suis generis* İslam değil, mesajı iletmek için zorunlu geçiş olarak yerele başvurmaktır. Fathî bir meslektaşı karşında öfkelenir: *"Batının gerçekleştirdiği her şeyin İslamda zaten mevcut olduğunu söylemeyi bırakmak gerek. Geçmişte Batıya gerçekten verdik, ama bugün o bize veriyor. O halde Batı bilgisini doğrudan doğruya almamız gerekir. Yapabileceğimiz tek şey, insanlara erişmesini sağlamak için İslam mirası ve kültürü çerçevesinde onu yeniden formülleştirmektir".*

İslamcıların yönetim hayranlığının nedenleri

Yönetim yazınının ilkeleri, on yıldan az bir sürede, yeni İslamın gitgide yayılan mekânlarında kök salmıştır.

Körfezde, 'Ala Hamâdî ve Tariq Suwaydân açık ara öndedirler. Ama Mısır'da, başlangıçtaki bazı tereddütlerden sonra, İslamcı yayınevleri *Dâr al-Bashîr* ve *Dâr al-Tawzî'a wa al-Nashr al-Islâmiyya* hızlıca ve coşkuyla bu boşluğa atılmışlardır: Kitaplar, eğitici dergiler, kasetler, VCD'ler gibi tüm uygun medya desteklerinden yararlanılmış ve piyasa kısa sürede bir çeşitlenme/uzmanlaşma evresine girmiştir. Körfez'deki sayısız uydu kanalında görünen ve Mısır'da yönetim formasyonu derslerinden sorumlu olan genç *free lance* vaiz Arkam Reda, *"sharî'a konusunda şimdiden yeterli sayıda uzmanı olduğunu"* hesaplayarak, aile konusunda uzmanlaşır,[14] Ahmed

14 Başlıca yayınları: "La construction des ponts de compréhension dans la vie de couple », « Maisons sans dette », « Comment fonder un foyer heureux ». Kasetleri ise şu gibi konular üzerinedir: « les fiançailles; art et compétences » veya « L'acte de mariage; amour et bonheur ».

Mohamed daha çok müteşebbis dünyası üzerine yoğunlaşır,[15] Muhammed Abdel-Gawâd ise, çocukları hedef almaya başlasa da daha genel bir yönelimi korur.[16]

Öz geçekleştirme konusuna, *Islamonline* sitesi *"Birlikte Gelişeceğiz"* adında özel bir portal, *al-Da'wa* dergisi ekonomi sayfasının büyük bir bölümünü ayırmıştır. *Al-Bayyan* gibi kimi salafist dergiler de bu boşluktan yararlanmıştır. *Bâtisseurs de la vie (Yaşamı İnşa Edenler)* ise, yeniden bireyi merkez alan bu yeni İslam içinde az çok birbirini tanıyan herkes için şimdiden bir *catch-word*'dür.

İslamcı saflardaki yönetim rekabeti, *ex-cathedra* vaazdan çok, talk-show'dan ve varyeteden, ama aynı zamanda temelden yenilik yolundan geçen, yenilenmiş bir vaaz aracılığıyla sonunda kamusal alana girer. Amr Khaled, yönetim değer ve kavramlarından yararlanarak Arap dünyasmın en popüler vaizi olarak kendini kabul ettirmeyi başarmış, Amman'daki Tripoli stadyumlarını doldurmuş ve özellikle kadınlar aracılığıyla her eve girmiştir. Amr Khaled'in son yayını, *Bâtisseurs de la vie*, bireysel amaçların daha fazla yurttaşlığa dair bir hedefe eklemlendiği, ama *positiv thinking*'in anahtar söz olarak kaldığı, bütünüyle bir kişisel gerçekleştirme programı olarak yapılandırılmıştır. Abdullah Gymnastiar'ın Güneydoğu Asya Müslümanlarının en sevdiği vaiz olarak benimsenmesine izin veren de aynı reçetedir. Amr Khaled'in Arap dünyasında yap-

15 Örneğin, *Islamonline*'da yayınlanan "ensemble nous nous développons" dizisinden, « Des meetings mal organisés », « Organise ton bureau en ingénieur et en administrateur », «Comment tu gères tes employés » gibi makaleler.

16 Şimdilerde kendisini, "çocuklara yönetim kültürünü sunmaya" yönelik bir kitapçıklar dizisine vermiştir. Pozitif düşüncenin ve kendini gerçekleştirmenin genel ilkelerinin sunulduğu birçok CD-rom'un ve aynı konuda birçok kitapçığın yazarıdır. Başlıca yayınları: « L'organisation de soi-même », Tanta, Dâr al-Bashîr, 2000 ve « Les secrets du management efficace et professionnel dans la vie du Prophète », Tanta, Dâr al-Bashîr, 2002.

tığı gibi, yönetim boşluğunu alıp, 1987'de başlayan eksiksiz bir ilerleme yolunu benimseyerek, ona öncesi olmayan bir medyatik görünürlük verir. Aynı yıl, yine üniversitede, Bandung'un merkezindeki dini-yönetimsel bir holding olan *Daarut Tawhid*'i yaratacak "girişimci Müslüman öğrenciler topluluğu"nu kurar. Motivasyon derslerinin dışında, dinin uygulanmasına bağlı olan tüm ekonomik boşluklara yatırım yapar: hac organizasyonu, yayınevi, İslamcı *hotline*, vs. *Daarut Tawhid*'in sitesinin şu anda ayda ortalama 30.000 ziyaretçisi vardır. Orada kişisel ahlak seminerleri içinde yönetim öğretilir:[17] duyguların yönetimi, özdenetim... Alışılageldik reçeteler teşvik edilmekte ve Merkez Bankası veya Maliye Bakanlığı gibi saygın kurumlar bile kadrolarını oraya göndermektedir. Ahlaksal yönetimin koşulsuz havarisi Gymnastiar'a göre, "Daarut Tawhid *bir modeldir. İslam'ın ne kadar güzel olduğunu insanlara göstermek ve sistemi güvenilir, adil olmaya sevk etmek istiyoruz. Seminerlerimizle, girişimcileri yetiştirmeyi, insanlara iyi olmayı, birbirini sevmeyi öğretmeye çalışıyoruz."*[18] Amr Khaled gibi, *"Aa Gym'in öğrettiği girişimci din, dolaylı olarak kaynağını iş dünyasında uygulanan popüler Amerikan psikolojisinin etki alanından alır"* ve Mısır'da da olduğu gibi, *"Cakarta'da, yönetim örgütleri 1980'li yıllarda zaten çok sayıdaydı. Norman Vincent Pearle ile Dale Carnegie'nin yapıtları başkent kütüphanelerinin raflarını dolduruyordu".*[19]

17 J.-C. Pomonti, "Aa Gym chante l'islam soft", *Le Monde*, 2 Eylül 2003.
18 Akt. J.-C. Pomonti, *op.cit.*
19 Gwenaël Feillard, « Insuffler l'esprit du capitalisme à l'Umma: la formation d'une éthique islamique du travail en Indonésie », *Critique internationale*, no 25, Ekim 2004, s. 112.

Yeni İslamın, yenilikçi ve esnek insan imajıyla uyumlu *free lance* vaizi, ekonomik alandaki yerini sağlamlaştırır: Filan şirkette uzman, bir diğerinde danışman, yönetim kurulu üyesi; hepsi de, her zaman değil, ama kimi zaman İslamcı etki alanı içindeki, çoğu zaman kültür sanayisi işindeki şirketlerde. Sonrasında medyada da birçok konuma gelir ve her zaman iki ürün satar, yönetim kültürü (*al-thaqâfa al-idâriyya*) ve "İslamlıklar" (*al-islâmiyyât*). Bunu gerek VCD ya da kaset gibi araçlarla gerekse Arkam Reda, Târiq Suwaydân veya Amr Khaled gibi Körfezin uydu kanallarında yer almayı başararak yapar. Kâh insan kaynakları danışmanı, kâh vaiz olan yeni İslamın müteşebbisi her halükarda ekonomik ve siyasal alanlar arasındaki sınırları geçen biri ve (Batılı kategoriler ile İslami bütün arasında) kültürel bir aracıdır. Târiq Suwaydân'ın – ideal-tipik – durumu budur. Suwaydân'ın Amerikan üniversitelerinin mezunlarından ve yönetim yazınını Körfez ülkelerinde tanıtmaya katkıda bulunanların öncülerinden biri olduğunu hatırlayalım. Aslmda petrol mühendisiyken zaman geçirmeden kişisel gerçekleştirme davasına döner ve bu disiplinin dünyadaki ustası olan Steven Covey ile yazışmayı sürdürerek, Birleşik Devletler'de yönetim alanında doktora yapar. Körfeze döner dönmez, insan kaynakları ve yönetim alanında uzmanlaşmış birçok şirketin yönetim kurulunun başına geçer. Aynı zamanda, peygamberlerin yaşamı hakkında bir dizi kaset yayınlar ve vaizliğe atılır. Farklı girişimlerde ayaküstü verdiği yönetim düşüncesi formasyonu derslerini artırırken, Steven Covey'in savlarını İslami bakış açısından sunmayı hedeflediği bir radyo programı sunar ve

Vodaphone merkezinin ağında dolaşan ortak metinden alıntı yapmak gerekirse her zaman "yönetim düşüncesiyle İslam düşüncesinin kavşağında yer almakta direnir. Kitapları hem "Müslüman imanının bir özeti"dir hem de "yaşamda başarı"ya nasıl ulaşılacağını öğretir. Radyo yayınları da benzerdir. Klasiği haline gelen "Peygamberlerin Hikâyeleri" (*el-Kuran el-Kerim* radyosu), "kişisel ilişkilerin gelişiminde başarıya çağrı"yı yansıtır ve Kuveyt radyosunda otuz kadar program yayınlanır. Birçok kez televizyona çıktığında da aynı ikili konum söz konusudur, "hacın gizleri" (Suudi *Iqra* kanalı) ve "başarı sağlama" (*Iqra*) ya da "mükemmel olma sanatı" (Qatar TV) arasında gidip gelir.

Müteşebbis bir aktivizm

Vaiz Amr Khaled'in son programı "yaşamın imali" (*Suna' el-Hayat*), vaaz ile yönetimin karşılaşmasının nereye kadar gidebileceğinin son halini ve bu karşılamanın – kimilerinin dediği gibi - İslamcı söyleme fazla gömülmüş reformcu duruşa nasıl yeni bir soluk getirebileceğini gösterir.

Yılbaşından beri Suudi uydu kanalı *Iqra*'da yayınlanan bu program, Amr Khaled'in yenilenme isteğinin meyvesidir. Amr Khaled, Batının yönetim yazınına gömülüp Arap dünyasındaki farklı yönetim düşünürlerinin kuramsal hazırlık çalışmalarını gözle görünür bir şekilde iyi takip edip uygulamaya geçmeye ve bu yayını, farklı yayınlar boyunca açıkça gösterilen yurttaşlık anlayışıyla yeniden çerçevelenmiş, çok büyük bir pozitif düşünce ve kişisel gerçekleştirme formasyonu dersi haline getirmek için klasik vaazı yeniden şekillendirmeye karar verir. Yayının başından itibaren dinleyicilerini uyarır:

"Bu program bir nasihat ve vaaz programı değildir, uygulamalı bir programdır", yani *"ülkelerimizi yeniden yaşatma ve gençlerimizi kurtarma tasarısıdır"*. Ama kolektiflerin reformu bireysel öznelliklerin reformundan geçer. Bu adeta İslamcı reformcu düşüncenin bir klasiğidir. Kuşkusuz, şu da var ki, gençliğin ahlak duygusuna bırakıldığında, gençlik ısrarla yönetim yazınının düşündürdüğü yeni esnek ve mücadeleci insanı destekler. Zira Amr Khaled'e göre, program, *"başarma iradesini"*[20] ve *"sağlamı seçmesi, işe yaramazı bir kenara bırakması ve değişime tepki göstermesi için beynin yeniden programlanmasını"*[21] salık vermeyi hedefler. Fazlasıyla Protestan bir ahlaksal duruş içinde müteşebbis kültürün büyüklüklerini sayan bu iyi aile çocuğunun en iyi bildiği şey şudur: *"Ruhunu iyilik yapmakla meşgul etmezsen, günah işlemekle meşgul olacaktır. Aylaklık doğru yolun en büyük düşmanıdır, başarısızlığın dostudur ve ikisi birlikte günaha sürükler"*.[22] O halde, Müslüman dünyanın görülmemiş bir "çöküş" halinde olduğu fikrini kabullenmek gerekir ve vaize göre, "umma'*mız dibe vurmuştur ve daha aşağı bir nokta düşünülemez*".[23] Bununla birlikte, bu yalnızca bir çıkış noktasıdır ve yayın işte bu nedenle "umudu yaşatmaya" çağırır.

Aslında, yayın için söz konusu olan, edilginlik zincirlerini kırıp dinleyicileri yavaş yavaş *"başarı ilkelerini kendi üzerinde uygulamaya"* itmektir. Yani, İslama ait olma ve başvurma, sorumlulukların anlamı, pozitif olma, ciddiyet ve çaba, zamanın değerini bilme, kültürel zenginlik, işte mükemmeliyetçilik, kaynakların korunması, sanat ve güzellik beğenisi. Farklı yayınlar süresince, dinleyiciler sistemli olarak, kendilerini

20 İlk kısma giriş.
21 Ibid.
22 Ibid.
23 Ibid.

denemeye, değerlendirmeye yönelik sorular yardımıyla "pozitifliklerini" ölçmeye, vaiz tarafından iyi belirlenmiş yöntemli bir şekilde yaşamlarındaki amaçları tanımlamaya çağrılırlar.

Amr Khaled, *La fabrication de l'existence* (Varoluşun İmali) programının ikinci "önleyici" (*proactive*) evresiyle birlikte yön değiştirmiştir; onunla birlikte sayısız destekleyicisi de. Onu ilgilendiren artık bireysel dindarlık ve değerler değil, toplumun eylemi ve reformudur. Reform tasarısını dinsel kategoriler üzerine kurmasıyla, pekâlâ klasik bir İslamcı olarak düşünülebilir. Ama yakınlık buraya kadardır, zira kamu kurumlarının reformu programda yoktur. Kimliksel duruşlar eksiktir. *Bâtisseurs de la vie*'nin zihinsel evrenine hâkim olan, bir karşılaştırma ya da iktidarı ele geçirme görüşünden çok, devletin rakipten çok ortak olduğu bir gelişim perspektifidir. Fas'taki *Bâtisseurs de la vie*'nin kurucuları, böylece devlet ile olan ilişkilerini bir "bütünleyicilik kültürü"nden (*"thaqafa al-takamol"*) yola çıkarak düşünürler ve yeni mücadele aygıtı değil de, yeni dindar müteşebbisler ağı olan Varoluşu İnşa Edenler bu uzlaşma ruhuyla örgütlenir. *Bâtisseurs de la vie*'nin bu konuda kararlı bir şekilde bireyci olan genç kadroları ilkesel olarak partilerden, büyük yapılardan ve diğer tanzimlerden sakınırlar. Bu tanzimlerin eşanlamları ideolojik bir himayecilik ve 20. yüzyılın mücadele girişimlerinin otoriter ve piramitsel yapılarının tersine, bütünleyici bir ideolojinin ve İslamcılık ya da komünist partiler görünümündeki çoğu zaman askeri yapıların temsil ettiği davanın üstün çıkarlarının boyunduruğu altına bireyleri sokmayan modern bir "mesafeli aktivizm" ülküsü adına reddettikleri bir disiplin mantığıdır.

Eyleme geçişler, sonrasında programı da belirler: "Geleceği İnşa Edenler" grubu sayesinde uyuşturucu karşıtı

kampanyalar, McCarthyci Amerikan ahlak tarzına uygun internet üzerinden ihbar hizmeti, tütün karşıtı eylemler, çeşitli dayanışma hareketleri, her seferinde bir sonraki yayına aktarılan yerel ve yenilikçi girişimleri teşvik. Yayının kısa süredeki başarısı şaşırtıcıdır. Gençler, yoksun olanlara bilgi işlem formasyonu verecek gruplar oluşturmak için okullar ya da mahalle camileri düzeyinde örgütlenirler. Amr Khaled'e göre, resmi kurumlar da geri kalmamışlardır. Yayından sonra, Mısır Sağlık Bakanlığı bu birimlerde sigara içmeyi yasaklayan bir genelge yayınladı. Keza İskenderiye Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nde, etkili bir sigara karşıtı ilan kampanyası sonrasında, dekan lokallerde sigara içmeyi yasaklama kararı almıştır. Bunun dışında Suriye, Ürdün ve Mısır'daki kafeterya sahipleri sonunda nargileyi yasaklayarak cirolarının %40'ından mahrum kalmışlardır. 2003'teki ilk denemelerden bu yana, girişim yol almıştır. Hareketin temel yapısı olan "komiteler" Arap dünyasında çok, buna karşılık Avrupa'daki Müslüman cemiyetlerinde daha az artmıştır. Kimi zaman dernek olarak kurulurlar ki Mısır'da şimdiden onlarca dernek vardır, eylemleri diledikleri gibi çeşitlendirirler, ama siyasal hırslardan ziyade devletle ortaklık ve gelişim perspektifinde kalırlar.

Post-İslamcı bir yeniden doğuş

Bâtisseurs de la vie, Olivier Roy'un anladığı anlamda bir yeni köktendincilik, yani siyasal İslamın başarısızlığı bağlamında İslamcı duruşun ahlaka ve bireye dönüşü değildir.[24]

24 Roy, O., *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

Tasarı ve beraberinde yeni İslam, siyasal İslamdan olduğu kadar yeni köktendincilikten ve "İslam'ın yeni düşünürlerinin" Müslüman reformculuğundan da kopuktur.[25] Bir yandan, ilkinin tersine, ikincisiyle devlet sorunu konusunda bir ilgisizliği paylaşır. Bu ilgisizlik, bu kez yeni köktendinci tutumun aksine, kolektifler sorununa ilgisiz ve kişisel davranış kurallarına takıntılı yobaz bir narsisizme gömülmeye sevk etmez. Klasik reformcuların aksine yeni İslam, büyük kuramsal inşaları düşünmez ve bu sayede *fıkıh*, İslami içtihat sorunundan kaçınır ve eyleme daha doğrudan yönelmiş bir duruşu tercih eder. Zira söz konusu yayın ve beraberinde yeni İslamın tüm öncüleri, gerçeği dönüştürmeyi hedefler. Bu anlamda, Amr Khaled'in sözleriyle belli bir reform, "yeniden doğuş" (*nahda*) biçimini hedefler. Aynı şekilde, kamusal söylemlerini pozitif düşünce ve kendini gerçekleştirme kategorileriyle besleyen tüm düşünürler, kendilerini yalnızca salt teknik bir bilginin taşıyıcıları olarak görmez. Kendilerini daha ziyade, Khaled Hanefî'ye göre, *"girişim dünyasını fazlasıyla aşıp küresel bir reform tasarısı içinde yer alan bütünsel bir toplum tasarısı"* sunabilecek "bir mesajın" (Muhammed Abdel-Gawâd) emanetçisi ya da "bir vizyonun" (Ahmed Muhammed) sahibi olarak sunarlar. Aynı şekilde, Arkam Reda'ya göre, *"insan kaynaklarının etkili bir yönetiminden geçmeyen reform"* olmayacaktır.

Yönetim yazınında kötülüklerin anası olan edilginliği önlemeyi amaç edinerek - İslami olduğu düşünülen – büyük müteşebbisler etrafında örgütlenmiş yeni bir reformcu söylem biçimi yerleşir. Zira Arap dünyasının çöküşünün özünde, Batılı kültürel emperyalizm ya da Siyonist komplo değil, edilginlik vardır.

---

25 Benzine, R., *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

Da'wa'nın bu yeniden düzenlenmiş ve sekülerleşmiş yeni biçiminde, amaç artık İslam'ın kanonik vecibelerinin uygulanması değil, değişen bir dünyada kişinin profesyonel esnekliğidir. *Bâtisseurs de la vie*'ye gelince, Amr Khaled'in dilediği "yeniden doğuş" Müslümanının temel öznel ilkeleri şunlardır: *irade, yeteneğin keşfi, yenilik ve icat, yöntemli düşünüm, bilgi ve çalışmanın öneminin bilincinde olma, girişim ruhu, önceliklerin sıralanması, toplumsal zeka yani iletişim sanatı, meydan okumalara karşı durma kapasitesi ve engeller karşısında dayanıklılık, bir planlama yöntemi ve bir vizyon açıklığı*".[26]

"Projeler yoluyla İslam". Bağlantıcı* (connexionniste) *bir dünya için küresel bir çözüm.

Toplamda bu yazın, *"performansın bundan böyle dayandığı bu öz-örgütlü ve yaratıcı varlıkların"*[27] çıkışına tam olarak katkıda bulunur ve "bağlantıcı bir dünyaya" uyum sağlama söylemi olarak kabul edilmelidir. Bu dünyada *"kişiler yer değiştirmeye, işlerinde kullandıkları bağları bizzat kurmaya davet edilir (...). Esneklikleri, uyum sağlama ve durmadan öğrenme kapasiteleri, teknik uzmanlıklarının önüne geçen büyük kozlar haline gelir (...). Kişilik öğeleri; iletişim, dinleme ve farklılıklara açık olma nitelikleri, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşma kapasitesiyle ölçülen etkililikten daha geçerlidir"*.[28] Amr Khaled gibi bir vaizin, bağlantıcı bir dünyanın kesin kişisel kozları olan, "kültürel zenginlik", "sanat ve güzellik beğenisi" ya da yaratıcılık üzerinde neden durduğu o zaman daha iyi anlaşılır. Boltanski ve Chiapello'ya

26 *Les Bâtisseurs de la vie*, giriş.
27 Boltanski, L. & Chiapello, E., *op.cit.*, s. 119.
28 Boltanski (L.), Chiapelle (Eve), *op.cit.*, s. 203.

göre, yenilikçiler yaratıcı olmak gerektiği için bilginler ile sanatçıları model alır. Girişte, Amr Khaled, pozitif düşünce modellerini ve bunun yanı sıra İmam el- Buhârî, Nobel Fizik ödülü sahibi Mısırlı Ahmed Zuwayl, karikatürist Umâiyya Jûha gibi İslami bilgi bütününün klasiklerini ya da dahası 1093 patentli biri olarak övgüyle sunduğu Thomas Edison'u sayar.

Aynı zamanda, yeni İslamın bütün söylemine *ad nauseam* dönen zaman tasarrufu ilkesi (bu konuya bir ya da birçok kitap, kaset veya yayın ayırmayan neredeyse kimse yoktur), düşünüleceği gibi *suis generis* bir disiplin ya da katılık (*iltizâm*) tarihi değildir. Bağlantıcı bir dünyada, zaman en ender bulunan şey olduğundan zamanı *"en kâr sağlayan bağlantıları kurmak ve sürdürmek"* için saklamak uygun olur.[29] Doğal olarak, sürekli değişen bir dünya fikri tam olarak kabul görmüştür. Artık değişime karşı çıkmak değil, ondan yararlanmak söz konusudur. Ahmed Muhammed şöyle düşünüyordu: *"Değişim, asla değişmeyen tek değişmezdir. Seni geçmişine bağlayan tüm kavramlar bir anda değişebilir. Değişmez payesi verdiğin tüm değişir öğelerin değişmez sanılmasından sen sorumlusun"*. Son olarak, yeni İslamın tüm müteşebbislerinin İslamcı hareketlere mesafeli durmasının nedeni şudur: *"Bağlantıcı insanın bir eğilimi de, gerektireceği her tür zorunluluk ile birlikte kendini kurumlara kaptırmamaktır (...). İşte bu nedenle, gözetimin, kadroya alınmanın, temsilin baskılarından kurtulmuş ağ şeklindeki iktidar biçimleri yararına resmi iktidardan çekilmeyi tercih eder (...). Bunu başkalarına bırakır. Zira özerkliği güvenliğe tercih eder"*.[30]

O zaman yeni kapitalizm ruhu tarafından reddedilen tüm büyüklükleri, özellikle uyarlanamazlık, otoritercilik, katılık,

29 Boltanski (L.), Chiapelle (Eve), *op.cit.*, s. 232.
30 Boltanski (L.), Chiapelle (Eve), *op.cit.*, s. 185 ve 186.

hoşgörüsüzlük taşıyor gibi algılanan İslamcılıktan kurtulunur. "Açık fikirlere sahip olmadığı", "gerçekçi olmadığı", "çok büyük ve çok boş" ülkülere sahip olduğu, gerçek sorunları tanımlayamadığı, çözümleme kapasitesinden yoksun olduğu için ona sitem edilir.[31] Diğerleri örgütün askeri yanını eleştirirken, girişimdeki herkes "despot müdürün" (Khaled Hanefî) ve katı hiyerarşilerin işini bitirmeye çağrılır. Ahmed Muhammed'e gelince, *Islamonline* sitesinde yayınlanan makalelerinin birinde, okuyucularına kendi sözleriyle seslenir: *"Bir başkasının senin için arzuladığı şeye değil, aradığın şeye yönel"*. O halde yeni İslamın her düzeyinde, 1990'lı yılların yönetim yazınının iki büyük güdüsüne rastlanır: Otorite karşıtçılığı, esneklik ve tepkisellik takıntısı ve bireysel gerçekleşme.

Boltanski ve Chiapello, kapitalizmin şu anda oluşmakta olan yeni doğrulama aygıtına "proje yoluyla kent" adını veriyorlar. Deyim, idari yazında sık rastlanan bir adlandırmadan alınmış: projeler yoluyla örgütlenme. Bu, yapısı değişik kişileri bir araya getiren birçok projeden oluşan bir girişimi çağrıştırır. Benzer bir şekilde, "projeler yoluyla İslam"dan söz ediyoruz, zira deyim, Boltanski ile Chiapello'nm tanımının çağrıştırdığı iki düzeyde anlam taşır: doğrulama aygıtı ve örgütlenme tarzı. Böylece bir yandan, proje yoluyla kentin *"özerklik, kendiliğindenlik, devingenlik (...), diğerlerine ve yeniliklere açıklık, müsaitlik, yaratıcılık, vizyon sezgisi, farklılıklara duyarlılık"* gibi bireysel niteliklerini öğütleyen dinsele endeksli bir söylemin ortaya çıktığı görülür.[32] Diğer yandan, her ikisi de "proje" anlamında yeniden yapılanmış yeni vaaz üsluplarıyla "zayıf şirket" arasında yapısal benzerlikler oluşur. Bu nedenle,

31 Mosaad (M.), *op.cit.*, s. 12-13.
32 Boltanski, Chiapello, *op.cit.*, s. 150.

Fas'taki *Yaşamı İnşa Edenler* komitelerinin kurucularından birinin amacının *"toplumsal hareketi bir şirket gibi işletmek"* olması şaşırtıcı değildir. Amr Khaled'e göre, *Yaşamı İnşa Edenler* bir vaaz değil, bir proje, bütün çağdaş yönetim yazınının can attığı fazlalıklarından arındırılmış şirkete şaşırtıcı şekilde benzer bir biçimde yapılanmış bir tasarıdır: Birçok müdahil ile ağ şeklinde çalışan "ince bir kalp", öyle ki örgüt ancak *"az çok kalıcı sözleşme bağlarının bir birikiminden"* oluşmuş gibidir.[33] Aynı şekilde, *Yaşamı İnşa Edenler* sistemli bir şekilde interaktif bir yayındır; karizmatik bir kişilik ve birkaç meslektaş etrafında yumuşak ve hareketli bir şekilde işler, ama kesin amaçlar konusunda, kurumsallaşması zayıf kişilerden oluşan birçok küçük gruba titizlikle güvenir.[34] Proje, sistemli olarak düşünüm, öz değerlendirme ve düzeltme durumu içinde, bilginin ve yeniliğin hızlı dolaşımını kolaylaştıran ağ şeklinde bir örgüttür: Eleştiriler yapılır, olumlu bir şekilde karşılanır, bütünleştirilir, yol açtıkları *feed-back* şeffaflık derecesinde açık bir niyetle sunulur, uygun bulunan yeniliklerden bir sonraki yayında söz edilir. Üstelik program hiyerarşik değil de son derece eşitlikçi olan ruhuyla dikkat çeker: Herkes müdahale edip vaizi düzeltebilir. Khaled zaten hatalarını kabul etmeye hazırdır.

Açıkçası, Mısır'da toplumsal alanların bütünlüğünü ne derece yapılandırdığını bildiğimiz, dinsel olanı ayrıcalıklı beyinlere yerleştirme vektörü olan hiyerarşi ilkesi reddedilmiştir. Amr Khaled, doğal emanetçisi olacağı yegâne doğruluk ilkesi olarak dışarıdan dayatılan bir dogma adına erdeme çağıran geleneksel vaiz değildir artık. Savunduğu yeniden doğuş

33 Ibid., s. 118.

34 Yayınında bunun örnekleri çoktur.

yolunda ilk adımı atarak, *"güvenmeye ve güven vermeye"*[35], Müslümana öz saygıyı yeniden kazandırmaya kendini veren "ağabey" olarak açıkça ortaya çıkar. Mağrur ve otoriter vaiz yerine daha ziyade yarı *coach* yarı aracıdır. Bunlar 1990'lı yılların yeni yönetiminin yönetici ve lider aleyhine değer verdiği iki kişiliktir. *Coach* olarak, bir *"bütünleştirici, kolaylaştırıcı, soluk verici"*[36] gibidir, *"zihinleri doğurtma sanatına"*[37] sahiptir ve vaazlarından birinde, Müslümanları *"edilginlik zincirlerini kırmaya"* çağırırken, kendini verdiği şey budur. Boltanski ile Chiapello'nun anladığı anlamda aracıdır, zira sitesinin temel işlevi "bağlar kurmak" iken o, dört bir tarafta insanların "pozitif" girişimlerini ayrıntılarıyla anlatarak bilgi akışı sağlar (Boltanski ve Chiapello).

Fazlalıklarından arındırılmış bir İslami modernlik

Yönetim yazını, devrimci kopuştan vazgeçmiş ve artık kendini gerçekleştirmeye odaklanmış bunca İslamcıyı büyülüyorsa, bunun nedeni, İslamlaşmanın yüreğinin bugün orta ve üst sınıflarda atmasıdır. Yeni yönetim yazınıyla yeni vaizler ile diğer dindar *winner*'lar, bir karşı-ütopyadan veya İslamcılıkla karşıtlaştırılabilecek ılımlı bir İslamdan çok, küreselleşmiş bir dünyada yaşam için gerekli öznelleşme biçimleriyle tamamen uyuşabilecek muhafazakâr ve reformcu yeni bir burjuva ahlakı sunmaktadır.

O halde "projeler yoluyla İslam", *"küreselleşme niteliği taşıyan ve ulus devlet alanına göre her biri 'göreli özerklik' ile donan-*

35 Ibid., s. 168.
36 Ibid., s. 172.
37 Ibid., s. 174.

mış 'toplumsal tabakalar'la özgül 'yaşam tarzları'nın birbirine bağlı oluşumuna" benzer.[38] Bu İslamcılığın başarısızlığının bilmem kaçmcı kanıtı olarak görülebilir zira "projeler yoluyla İslam"la devlet ve kimlik sıradışı izlekler haline gelirler. Bununla birlikte, *a contrario,* bu başarısızlık şunu gösterir: Kahire'nin dünün İslamcılarının egemenliği altındaki şık mahallelerinden geçerek, Ankara'dan Cakarta'ya kadar İslam, *"bireyi bir girişimin ethos'una ve yapısına göre şekillendirme niteliğindeki bir* Vitalpolitik*'i savunan" Ordoliberalen*'in, özellikle de Alexander Von Rüstow'un* eski rüyasının gerçekleşmesine son derece elverişlidir. *"Onların kalemleriyle, girişim ruhu bütünsel öznelleşme tasarısına dönüşür, bizzat varoluş bir girişim halini alır".*[39] Kısacası "proje yoluyla İslam", bugünün İslamcılık gerçeğine katılan neo-liberalizmin iki bakımdan teminatıdır: Bir yandan, üyelerinin *gentrification*'ını kabul eder (Amr Khaled'in eserlerinde önerdiği erdemli zenginlik ve refah modeli bundan kaynağını alır),[40] diğer yandan onlara, devletin artık asıl hedef olmadığı "siyaseten zayıf" ideolojik bir dayanak sunar (bu da iktidar karşısında bir alt profil stratejisini resmi olarak onaylayarak sınıf tahayyüllerini kabul eder). Düşleri, İslamcı devletten çok, asgari devlet ve hiç kuşkusuz dindar ama her şeyden önce iyi yönetilen sivil bir toplumdur. Etkililik, ümidini kaybeden yarınların yeni ütopyasıdır. O zaman, Ürdünlü İbrahim Gharaibeh gibi, militanlık içinde olagelen başkalaşımları

38 Bayart, Jean-François, *Le gouvernement du monde,* Paris, Fayard, 2004, s. 251.

* Neoliberal Okul'un kurucularından Alman iktisatçı. Serbest pazarı düzenlemek adına Devlete ekonomik kadroları yönetme rolü atfeder. Önerdiği "ordoliberalizm- düzenli liberalizm" planlı ekonomi ile bırakınız yapsınlar modeli arasında bir üçüncü yol olarak kabul edilir.

39 Ibid.

40 *Gentrification* üzerine: Mosaad (M.), *op.cit.,* özellikle "neo-liberal consumption" bölümü.

kuramsallaştırmaya kalkışan kimi İslamcı ya da vaktiyle İslamcı olan düşünürlere katılırlar. Gharaibeh'in savunduğu şey, Muhammed Abdo, Cemal Edine el-Afghânî, Abdel-Rahman al-Kawakibi gibi *nahda*'nın öncülerinin entelektüel mirası içine soktuğu ve onun gözünde daha az devletçi, daha mütevazı ve daha somut temeller üzerine inşa edilmesi ve XX. yüzyıldaki *nadha* tasarısının *sahwa* İslamcı deneyiyle siyasal olarak şeyleştirilme parantezinin kapatılmasına izin vermesi gereken "yeni bir reformcu aktivistliktir". "Proje yoluyla İslam", böylece, uluslararası sistemin durumuna pekâlâ uygun olan, fakat aynı zamanda hareketin gençleri tarafmdan *nahda*'ya yapılan göndermelerin yaygın bir şekilde seferber edilmesinin gösterdiği gibi, Müslüman dünyada siyasetin tarihselliğine ve ona eşlik eden XIX. yüzyıl yeniden doğuşuna – hem klasik İslamcılığa özgü devlet-merkezcilikten çıkışa, hem de sömürgecilik sonrası bürokratik ve merkeziyetçi ulus-devlet anının aşılmasına ilişkin kararsızlıkların ifade edildiği kurucu an - atıfta bulunan siyasal, liberal ve "fazlalıklarından arındırılmış" bir modernliğin oluşumuna katkıda bulunur.

Kahire, Ağustos 2004

Fransızca'dan çeviren
İnci Malak Uysal

TUNUS REFORMCULUĞU VEYA İMKÂNSIZ LİBERALİZM

*Béatrice Hibou**

Ülke İslam karşıtı stratejisiyle ve rejimin siyasal İslamı referans gösteren hareketlere karşı amansız mücadelesiyle tanındığı sürece, Tunus örneği, İslamcılık ile liberalizm arasındaki ilişkiye adanmış bir kitapta paradoksal görünebilir. Bununla birlikte, bu makalede, paradoksun yalnızca görünüşte olduğunu göstermek istiyorum. Tüm Tunuslu aktörler için reformculuk, ülkelerinin istisnai durumu değilse de, özel kimliği, özgüllüğüdür. Bu reformculuğun, mevcut haliyle doğrusal ve sistemli olduğu ileri sürülen bir süreklilik çerçevesinde doğrudan 19. yüzyıl Müslüman reformculuğundan doğduğu söylenmektedir. Böyle bir zincirlemenin son derece uydurulmuş olduğu doğruysa, bugünkü reformcu retoriğin de bu matristen ve en az 19. yüzyılın ortasından itibaren gelişmiş olan çeşitli reform anlarının tek anlamlı ve dolambaçlı bir okumasından çıktığı da doğrudur.[1] Oysa dün olduğu gibi bugün de, bu matris bir tek liberal değildir. İzleyen satırlarda göstermek istediğim budur.

* Centre d'études et de recherches internationales (CERI), Uluslararası İncelemeler ve Araştırmalar Merkezi, Paris.

1 B. Hibou, *La Force de l'obéissance. Economie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.

Günümüz Tunus rejiminin reformcu retoriği

Günümüzde reformculuk Tunus kimliğinin bir parçasıdır ve Tunus'un dünya üzerindeki tutumunu belirginleştirir. Resmi söyleme kulak verildiğinde, reformculuk Müslüman dinini ve kültürünü yadsımaksızın Batıya açılmaktır; metinlerin, yasaların, anayasanın üstünlüğüdür; düzene ve istikrara, ılımlılığa ve orta yola verilen önceliktir; iktidarın rasyonel bir uygulamasının ifadesidir; modernlik ve bütünlüktür. Yönetimdeki seçkinler, reforma ve reformculuğa dair özcü ve kuralcı bir görüşü paylaşırlar. Ilımlı doğasıyla reformculuk, geçmişin kazanımlarını koruma kaygısı güden denetim altındaki bir modernleşme sürecidir. Batının getirilerinin, İslama ve milli egemenliğe saygı çerçevesinde özümlenmesidir. İlerleme, ekonomik ve siyasal gelişmeler, toplumsal avantajlardır; küreselleşmeye uyum sağlamanın makul yolunu temsil eder; devletin itibarının ve hukuk devletine saygının yeniden inşa edilmesini ister. Uzlaşmalara, ahlâk bozukluğuna, aşırı hoşgörüye karşı savaşır.

Aynı retoriğe göre, günümüz reformculuğu eski bir geleneğin mirasçısıdır. "7 Kasım"[2], Tunus'u tarihsel olarak çok gerilere götürmüştür. Hanibal'e, İbni Haldun'a ve özellikle de 19. yüzyıl reformcularına (fakat kimilerine diğerlerinden daha fazla) yapılan atıflar doğrudan ve o nedenle de kalıcıdır. Ortak bir metnin imzalanmasıyla Tunuslu farklı siyasal güçler arasındaki oydaşmayı ifade eden 1988 Milli Paktı, Tunus reformculuğunu kuran olaydan, 1857 Temel Paktından açıkça esin-

2 Ben Ali'nin 7 Kasım 1987'de Bourguiba'ya karşı gerçekleştirdiği tıbbi hükümet darbesine bu ad verilir.

lenmiştir.[3] Bu pakt, Ben Ali ile yandaşlarının hayata geçirmek istediği bu reformların esin kaynağının Hayreddin[4] olduğundan söz eder. Tarihe, özellikle de 19. yüzyıla bu zorunlu gönderme, yüceltilenin (içeriklerine göre anlaşılan) reformlardan çok, bir görme ve anlama tarzı, dünyada varolma tarzı olarak görülen reformculuk olduğunu salık verir. Ekonomik ve toplumsal siyasetler, en saf reformcu gelenek içinde, genel olarak kamu siyasetleri ve daha geniş olarak devletin ve devletin toplumla olan ilişkilerinin dönüşümleri, yani modernlikleri, dış baskılara, özellikle de Batıdan gelen baskılara uyum sağlama kapasiteleri, ılımlılıkları ile adil ve dengeli karakterleri öne çıkarılarak tasarlanmış, sahneye koyulmuş ve hayata geçirilmiştir. Reformculuk, reformların sürekli başa dönülerek hayata geçirilen, adeta kimlik boyutunu hesaba katan bir duruş olarak ortaya çıkar; toplumsal ilişkiler içindeki tarihsel sürerliğin başlıca biçimini oluşturur.

Reformculuk, ortak bir hayali manzara

Bugün devlet, siyasal ve idari aktörler, yönetenler ve yönetmek isteyenler ancak reformculuk anlamında sorunsallaştırılabilir, eylemlerini sorunsallaştırabilirler. Tunuslu muhataplar nezdinde, mit olarak reformculuğa ilişkin bu varsayımı denediğimde, bir anlayışsızlık, bir şüphecilik, hatta şaş-

3 1857'de ilan edilen pakt, özellikle Müslüman olanlar ile olmayanlar arasında hak eşitliğini sağlayarak, uyruklar ile Tunus Beyi arasındaki ilişkileri yeniden tanımlar.

4 Çerkes kökenli bir Memluklu olan Hayreddin, sömürge öncesi dönemin büyük reformcusu olarak görülmektedir. Devlet adamı olarak önce Maliye Komisyonu Başkanı, sonra 1873'ten 1877'ye kadar başbakan olmuştur. Sağlığında olduğu kadar günümüzde de büyük yankı uyandıran denemeler yazmıştır.

kınlıkla karşılaştım: "Bu, her reformculuğun uygulamada başarısızlığa mahkûm olduğu anlamına mı gelir?"; "ne demek istediğinizi anlamıyorum, o halde her reformculuk mahkûm mu edilmiştir?"; "o halde çözüm nedir?". Tunus'ta, reformculuk, hiç kuşkusuz siyasalın mutlak ufkudur. Konsensüsü yapılandırır. Reformculuk, iktidar uygulamasının tek düşünülebilir tarzı; bir hükümetin tartışmasız olmasının tek yoludur.

Siyasal Tunus tahayyülü, reformculuk etrafında yapılanmakta ve bu reformculuğun miti, bugün siyasal yaşamın tüm ileri gelenleri, elbette hükümet, ama aynı zamanda RCD* ve yasal muhalefet, tanınmayan muhalefet ve hatta reformculuğa açıkça başvuran 1988 Milli Paktını doğrudan ya da araya sokulan[5] "bağımsızlar" yoluyla imzalamış olan İslamcıların tümü tarafından paylaşılmaktadır. Bugün hâlâ Tunus siyasal alanının muhtemelen en geniş potansiyel toplumsal temelini oluşturan İslamcılar, kendilerini reformcu olarak tanımlarlar. "Rönesans ve Reform hareketine" *İçtihat* ve *Islah*'a bağlılıklarının altını çizerler. İslam tarihinde sürekli yinelenen modernleştirici iradeyi hatırlatırlarlar.[6] Hiç kuşkusuz, Hayreddin ya

* RCD: Rassemblement Constitutionnel Démocratique, Başkan Ben Ali tarafından yönetilen, neredeyse tek parti olan, neo-Destur'un doğrudan mirasçısı.

5 İslamcı hareket üyesi N. Bhiri, paktı resmi olarak kendi adıyla imzalamıştır ama Tunus siyasal yaşamının tüm aktörleri bunu *Nahdha*'ya örtük bağlanmanın ifadesi olarak yorumlamış ve anlamıştır.

6 A. Zghal, "Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés: le cas de la Tunisie" (s. 41-64), C. Souriau (der.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Editions du CNRS, 1981 içinde ve "The new strategy of the Movement of the Islamic Way: manipulation or expression of political culture", (s. 205-217), içinde I.W. Zartman (der.), *Tunisia: Political Economy of Reform*, Boulder, Lynne Rienner, 1991; M. Talbi, *Plaidoyer pour un İslam moderne*, Tunis, Cérès Edition, ve Paris, Desclée de Brouwer, 1998. Bkz. ayrıca G. Krämer, "L'intégration des intégristes: une étude comparative de l'Egypte, la Jordanie et la Tunisie" (s. 277-312), G. Salamé (der.), *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994 içinde; M. Camau ve V. Geisser, *Le syndrome autoritaire. Le politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

da Tahar Haddad'dan[7] çok Abdelaziz Thaalbi'ye[8] gönderme yaparlar. Fakat belli bir kökensel bütünlüğe ve Müslüman-Arap kimliğine saygı çerçevesindeki bir modernleşmenin değerlerini överler.[9] Tunus siyasal İslamcılığı, bunun yanı sıra diğer siyasal hareketlerle belirli bir seçkinciliği ve daha da belirli bir milliyetçiliği paylaşır.[10] Tanınmayan laik muhalefet de reformcu mitten derinden etkilenmiştir, çünkü öncelikle aynı Bourguiba ekolünden doğmuştur. Ilımlılık ve orta yol saplantısı,[11] peygamber gibi gelecek bir kurtarıcıya inanma (ki çoğu zaman konuşan da odur), reformcu geleneğin demokratikleşme için bir koz ve bir temel oluşturduğuna inanç ya da "iyi hükümet" ve reformculuk benzeri tanımlar bu ekolde bulunur.[12] Günümüz muhalefet liderlerinden Muhamed

7 Korumacılık (Protectorat) döneminde, Destur'un Thâalbi'ye yakın liderlerinden biri olmuştur; kadınlara ve proletaryaya karşı o dönem için son derece modern tutumlarıyla dikkat çekmiştir.

8 Müslüman reformcu ve şeyh olarak, sömürgecilik döneminin en etkin siyasi liderlerinden biri olmuştur; Destur'a programını veren *La Tunisie-martyre*'in yazarlarından biridir. Tunus milliyetçiliğinin babalarından biridir. Bourguiba'ya karşı çıkmış ve bölünme zamanında eski Destur'a sadık kalmıştır.

9 Bkz. Ghanouchi'nin görüşmeleri, örneğin "Déclarer l'échec de l'islamisme politique relève de la précipitation" (s. 255–269), içinde O. Lamloum ve B. Ravenel (der.), *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, Les Cahiers de Confluence, Paris, L'Harmattan, 2002. Tunuslu İslamcıların savunduğu tutumların sosyolojik bir çözümlemesi için, bkz. E. Hermassi, "La société tunisienne au miroir islamiste", *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, no. 103, Ocak-Mart 1984, s. 39–56 ve "The islamist movement and November 7", (s. 193–204), içinde W.I. Zartman (der.), *Tunisia. The Political Economy of Reform*, *op.cit.*

10 A. Hermassi, "Le mouvement islamiste en Tunisie et Algérie...", *art.cit.*; A. Zghal, " The new strategy of the Movement of the Islamic Way...", *art.cit.*

11 M. Camau, "Le discours politique de légitimité des élites tunisiennes", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, c. X, 1971, s. 26–68.

12 Bkz. örneğin (M. Charfi ve H. Redissi tarafından yazılan) 20 Mart 2001 tarihli manifesto: M. Charfi'nin varlığı şaşırtıcı değildir çünkü 1988 Milli Paktı'nın redaktörüdür ve 1987'den 1994'e kadar Ben Ali'nin bakanı olmuştur. Buna karşılık, Ben Jaafar ya da Marzouki (bkz. kitabı, *Le Mal arabe. Entre dictatures et intégrismes: la démocratie interdite*, Paris, L'Harmattan, 2004) gibi, bambaşka bir muhalefetten olan kişilerin bu görüşü paylaşmaları çok daha ilginçtir.

Charfi, örneğin reformculuğu modernleştirici bir düşünce, fakat ancak eylem zemininde gerçekten somutlaşan bir düşünce olarak tanımlar[13] – Başbakan Ben Ali'nin 1993'te RCD'yi reform yapan parti olarak nitelerken verdiği tanım tam olarak budur.[14]

O halde, tüm Tunuslu seçkinlere, aynı siyasal kültürü ve özellikle de aynı dili sağlayarak "ortak bir hayali manzara"[15] sunan kurumsallaşmamış bir tür *paideia*'nın* verimliliğinden söz edilebilecektir. Ya da Pierre Bourdieu'nün yaptığı gibi, reformculuk, anlam sapmalarıyla ama aynı zamanda seçkinlerin habitusunun örtük düşünce ve eylem şemalarının güçlendirilmesiyle ifade edilen "siyaseten düşünülebilirin alanı" olarak görülebilir.[16] Muhalifler, karşı tarafa geçenler, hizipçiler "ortak hayali manzarayı" aynı renklerle boyamasalar da "rejimin" söylemini ellerinde olmadan güçlendirirler. Benzer bir oybirlikçiliğin reformculuk tarzları hakkındaki, örneğin reformculuğun "rejim" tarafından sapkınlaştırılması hakkındaki eleştirilerin ifadesini gerçekte engellemez. Bu eleştiri, sırasıyla reformculuğun araçsallaştırılmasına, temel öğelerinden bazılarının unutulmasına, terimin ahlâksızlaştırılmasına ve temel ilkelerinin bozulmasına dayanır; bizzat reformculuğa yapılan göndermeye asla dayanmaz; her zaman reformculuk adına, "gerçek" reformculuk adına yapılır. "İyi" ya da "kötü"

13 "Les processus de démocratisation au Maghreb" sempozyumunda sunulan bildiri, Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de Tunis, 12 Mart 2005.
14 "Le RCD est le parti de l'action sur le terrain", Başkan Ben Ali'nin RCD Kongresi'ndeki söylevi, 30 Temmuz 1993.
15 P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil, 1998, böl. 2, s. 65.
* Eski Yunan'da, kültürel bir miras olarak eğitim. [ç.n.]
16 P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, s. 460–537.

olsun, reformculuğun doğasına ilişkin tartışmanın bu durumda burada hiçbir önemi yoktur. Buna karşılık, bu değerlendirmelerin dinamiğinden reformculuğun her şeyden önce bir doğruluk söylemi olduğunu ve bilgi ürettiğini anlıyoruz: Filan aktör oyun dışı bırakılır, çünkü reformcu değildir ya da bu soylu ismi gasp etmiştir. Reformculuk böylece gerçek ile sahteyi, doğru ile yanlışı tanımlayan bir ahlaki düşünce olarak ortaya çıkar. Somut olarak bireyler bu terimleri aynı şekilde tanımlamasalar da, hepsi "gerçek" reformculuğu temsil etme iddiasındadır ve bunun için diğerlerininkini "sahte" olarak niteler. Bu durumu mümkün kılan tam olarak reformculuğun efsanevi doğasıdır; herkes tarafından sahiplenilebilecek, toplum içindeki varlığa dair soyut fikir ve barışçı görüştür.

Neo-liberal, korumacı ve anti-liberal bir reformculuk

Oysa bugün reformculuğu üstlenen uygulamalar her şeydir, ama bir tek liberal değildir. İslamcılara karşı çok yönlü baskıyla, konuşma ve basın özgürlüğünün olmamasıyla, siyasal yaşamın sıkı bir şekilde denetlenmesiyle, her tür kamusal tartışmanın imkânsızlığıyla ve bütün entelektüel yaşamın yok oluşuyla belirginleşen Tunus'un güncel siyasal durumuna kadar gitmeyeceğim burada. Daha ikircil ve bu nedenle daha ilginç olan ekonomik ve toplumsal durum üzerinde durmak isterim daha ziyade.

İkircildir çünkü liberalleşmenin, sübvansiyonların ve hatta devletin en merkezi güvenlik mekanizmalarının işleyişine katkısının önemli ölçüde azalmasına yol açtığı tartışılmaz-

dır.[17] Diğer birçok ülkede olduğu gibi, devletin, geçmiş müdahale normları bakımından hem her yerde hem de hiçbir yerde olduğu karma bir sistemle karşı karşıyayız.[18] Gerçek bir toplumsal korumayı üstlenmeye ve tam istihdamı sağlamaya yönelik, 1930'lu yılların görüşlerinden doğmuş ve bağımsızlıktan sonra yenilenmiş olan kamu aygıtları kısıtlı bütçelerle hiç kuşkusuz zora sokulmuştur. Görünür bir düzenin yapısökümünün ardında, dış gözlemci, Tunus siyasal ekonomisinin düzenlenme tarzlarının evrimine ve müdahalelerin sürüp gitmesine yine de şaşırır. Liberalleşme baskılarına rağmen Tunus'ta devlet talebi hâlâ güçlüdür. Bu yaygın talebi, bir yandan Ben Ali'nin iktidara gelişinin ertesinde Tunus siyasal sınıfının bütünü tarafından imzalanmış olan 1988 Milli Paktı'nın hükümet retoriğini ve dahası, ünlü 1857 Temel Paktı'nı - birebir tercümesi tam olarak Güvenlik Paktı (*Ahd al-aman*) olan belli sayıda temel siyasal ilkenin ilk tercümesi -, diğer yandan ise Foucault'nun güvenlik mekanizmaları çözümlemesini yansıtarak başka bir yerde güvenlik paktı olarak nitelendirdim.[19] Siyasal iktidarın ve devletin rolü, nihai tehlike olan İslamcılık karşısında, baskı ve çevreleme stratejisiyle, ama özellikle de

17 *La réforme de l'assurance maladie*, Tunis, Toplumsal İşler Bakanlığı, Kasım 2000; A. Bédoui, "La question de l'Etat et de la gouvernance en Tunisie", *La Lettre de Dilapidation économique et budgétaire en Tunisie*, no. 5, Kasım 2003; S. Khiari, *Tunisie, le délitement de la cité. Coercition, consentement, résistance*, Paris, Karthala, 2003; H. Fehri, "Economie politique de la réforme: de la tyrannie du statu quo à l'ajustement structurel", *Annales d'économie et de gestion*, c. 5, no. 10, Mart 1998; D. Chamekh, *Etat et pauvreté en Tunisie: assistance et/ou insertion*, mémoire de DEA en Sciences Politiques, Tunis, Université de Tunis III, Faculté de droit et de sciences politiques, 1998–1999 öğretim yılı.

18 E. Longuenesse, M. Catusse ve B. Destremau, "Le travail et la question sociale au Maghreb et au Moyen-Orient", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 105–106, 1 Mart 2005 (http://remmm.revues.org/document2340.html).

19 B. Hibou, *La Force de l'obéissance...*, *op.cit.*, böl. 7.

pozitif önlemlerle, toplumsal programlarla, kamu siyasetleriyle, ekonomik yönlendirmelerle, uluslararası ittifaklarla güvenlik ve düzeni sağlamaktır.

Yavaş yavaş yeni koruma, yeniden dağıtma, güvenlik uygulaması tarzları icat edilmiştir. Bunların doğası elbette ki farklıdır, ama daha az etkili değildir. Bu tarzlar, işsizliğin toplumsal tedavisinin yalnızca istatistiksel olmayan biçimleri; devlet ya da siyaset varlıklarının baskısı altında zorunlu dayanışma[20]; sübvansiyonların nüfusun belli kategorilerini[21] veya yakıt gibi belli ürünleri hedeflemesi[22]; uluslararası rastlantılara rağmen yüksek düzeyde bir büyümenin egemenliği; düşük maliyetli dış kredilerin alınması konusunda güvence veren bir imajın yaratılması ve korunması; güvenlik paktı çerçevesinde büyük ölçüde simgesel, ama yine de işlevsel programlar yoluyla bir toplumsal siyasetin sürdürülmesi; belli bir tüketim ve refah toplumunun iyi işleyişi. Tunus otoriteleri orta sınıflarına sağladıkları yararları saymaktan onur duyar ve söylemlerin tam da bu boyutu merkez alması tesadüf değildir. Büyüme her yıl %5 civarında artmakta ve ülkenin gerçek kalkınmasını beslemektedir. Ailelerin yaklaşık %80'i oturduğu evin sahibidir. Araba, hem alım yardımı programlarıyla, hem de petrol fiyatının yükseldiği dönemde yakıt sübvansiyonuyla "popülerleşmiştir". Elektrik ve su nüfusun %90'nma ulaşmaktadır.

20 B. Hibou, "Les marges de manœuvre d'un 'bon élève' économique: la Tunisie de Ben Ali", *Les Etudes du CERI*, no. 60, Kasım 1999.

21 D. Chamekh, *Etat et pauvreté en Tunisie... op.cit.*; A. Geulmami, *La politique sociale en Tunisie de 1881 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1996; H. Fehri, "Economie politique de la réforme...", *art.cit.*

22 Örneğin 2004'te, uluslararası fiyatlardaki artışa rağmen, dizelin litresi 30 santim avroda, kurşunsuzun litresiyse 50 santim avroda kalmıştır. 2004'te devlet sübvansiyonu 580 MDT'ye (milyon Tunus dinarı), GSYİH'nin %1,7'sine yükseldi. Gerçekte tüketiciler yakıtın gerçek fiyatının yalnızca %20'sini ödediler. Kaynak: Avrupa İşbirliği Ajansı ve mülakatlar, Tunus, Ocak-Mart 2005.

Telefon kadar internete de gitgide daha kolay erişilebilmektedir. Etkin bir aile planlaması siyaseti sayesinde doğum oranı düşmüş ve nüfus artışı sınırlanmıştır, vs.

Çoğu zaman iddia edilenin aksine, müdahaleciliğin bu yeniden yayılışı toplumsalın alanını belirginleştirmekle kalmayıp üretim sektörünü de ilgilendirmektedir. Ülkenin tüm çimento fabrikaları yavaş yavaş özelleştirilmiştir. Yalnızca bir tanesi devlete bilgi sağlamak ve son derece hassas bir piyasanın denetimine imkân vermek amacıyla devletin elinde kalmıştır. Yapı ve inşaat aslında Tunus'taki birinci etkinlik sektörünü temsil eder. Başlıca üç çimento fabrikası, karşılığında fiyatların serbest bırakılması sözü verilerek yüksek fiyatlarla Portekizli gruplara satılmıştır. Bugün yabancı alıcılar yatırımlarından pişmandır: Fiyatlar, idare tarafından, sanayicilerin fazlasıyla düşük bulduğu düzeylerde sabit tutulmaktadır ve sanayiciler istedikleri anda işe son verememektedir.[23] Bir diğer örnek ise, önceden izin alınmasını gerektiren etkinliklerin listesidir. Bu liste uzun ve kimi zaman da şaşırtıcıdır: Silah ve cephane imalatı, eğitim ve öğretim, hava taşımacılığı, reklâm ve yayıncılık ve hatta şarap üretimi üzerinde belli bir denetim, hatta sıkı bir denetim anlaşılabilirse de, bu kısıtlamaların tarazlamaya ve yemeklik yağların arıtılmasına ya da yuvarlak beton profillerin imalatına da uygulandığını görmek çok daha şaşırtıcıdır. Oysa bu müdahaleler hiçbir şekilde geçmişin kalıntıları değildir. Çünkü sürekli güncellenen bu liste en son 2000 yılında güncellenmiştir.[24]

Devlet bankacılık sektörüne de borçlanma ekonomisinin düzenlenmesi yoluyla sistemli olarak müdahale etmektedir.

23 Mülakatlar, Tunus, Ocak 1999, Aralık 2003 ve Ocak 2005.
24 17 Nisan 2000 tarihli ve 2000–821 numaralı kararnameyle değiştirilen 94–492 numaralı kararnamenin 4. maddesine göre – JORT no: 33, 25 Nisan 2000.

Banka böylece hem bir koruma ve güvenlik kurumu, hem de bağımlılıklar, denetim ve gözetim yaratan bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Kredi o kadar merkezi bir yere sahiptir ki, liberal dönemde klasik destekleme ve müdahale şekilleri (sübvansiyonların ve telafilerin mali yükü) kısmen yeniden tartışma konusu yapılmıştır: Kredi, güvenlik paktının temel direğidir. Bu normların yaygınlaştırılmasıyla, Tunus aslında dengeye yakın bütçeler sunmalı ve Maastricht kriterlerine uymaya özen göstermelidir. Yani devletin bütçesi illa da kamu harcamalarının gerçek büyüklüğünü açıklamaz. Aslında çok sayıda devlet finansmanı, devletsi (*paraétatique*) ya da yarı-kamusal (*parapublic*) finansman bütçe baskısını atlatabilecek başka kanallardan, ilk olarak da bankacılık sisteminden geçer. O zaman neredeyse bütünüyle kamusal olan bankacılık sistemi, 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca bu amaca ulaşılmasına ve bütünüyle Tunuslu özel gruplar yaratılmasına izin vermişti. Bunun için bankalar, büyük bir özerkliğe sahip olmadan, Merkez Bankası'nın yönlendirmeleriyle kredi dağıtım makinelerine dönüştürülmüştü.[25] Bugün liberalleşmeye rağmen, bu mekanizma hâlâ günceldir. Tunuslu grupların, özellikle aile gruplarının kendi sermayeleri azdır; ekonomik, teknik ve mali temellerinin elverdiğinden çok borçlanmışlardır, neredeyse yalnızca bankaların parasıyla işleyip gelişirler.[26] Gerçekte bankalar, bankacılık dışı finansmanlarla karşılaştırılamayacak derecede rekabetçi olan şüpheli alacakların kabulü yoluyla

25 C.M. Henry, *The Mediterranean Debt Crescent. Money and Power in Algeria, Egypt, Morocco, Tunisia and Turkey*, Gainesville, University Press of Florida, 1996.
26 Dünya Bankası, *Actualisation de l'évaluation du secteur privé*, 2 cilt, Washington D.C., The World Bank, Mayıs 2000; P.A. Casero ve A. Varoudakis, *Growth, Private Investment and the Cost of Doing Business in Tunisia : A Comparative Perspective*, Discussion Paper, World Bank, Ocak 2004; World Bank Operation Evaluation Department, *Republic of Tunisia. Country Assistance Evaluation, Advance Copy*, Washington D.C., The World Bank, 2004.

"uygun" finansman sağlamaya devam etmiştir. Bankaların, düzenleyici varlıkların, koruyucu otoritelerin ve borçluların tepkisizliğiyle, bankacılık sektörü borçlanma ekonomisinin başlıca aktörü olarak kalır. Fakat borçlanma ekonomisi hiç kuşkusuz yalnızca üretim ekonomisiyle ilgili değildir. Tüketiciler de bu borçlanma ilişkilerine dâhil edilmiştir ve ailelerin borçları durmadan çoğalmaktadır. Son çare olarak, *dört bir yanda* borç veren – yani kefil – rolünü üstlenen devlet bu borçlanma ekonomisinin işleyişinde, özellikle Tunus Merkez Bankası aracılığıyla, belirleyici bir rol oynamaktadır. Devlet kanunlar ve yönetmelikler yayınlar; "ona intikal eden" borçları, yani dairelerin, kalkınma ajanslarının, devlet girişimlerinin ve devletsi girişimlerin borçlarını düzenli olarak üstlenir. Diğer yandan, Tunus Merkez Bankası, hiçbir bankanın asla "terk edilmeyeceğinin" ve devletin desteğinin sürekli olacağının açıkça bilinmesini sağlar. Uluslararası rekabeti öğrenme döneminden ya da Tunuslu girişimlerin rekabet gücünü ve etkililiğini artırmaya yönelik bir teşvikten çok, aslında bürokratik bir sübvansiyon, denetim ve normalleştirme aygıtı (muhataplarımdan birinin ifadesiyle bir tür "gosplan"*) olduğu ortaya çıkan sanayi düzeyini yükseltme programı için de aynı şey söylenebilir.[27]

Sermayedarlar da, Tunus'a sistemli bir şekilde destek olarak, bu yeni müdahalecilik tarzlarına ortak olmuşlardır. Bölgede hemen hemen her zaman en çok kâr sağlayan ülke olması Tunus'un uluslararasası piyasalara kolayca erişmesini sağlar. Sermayedarların Tunus müdahaleciliğine bu katkısının

* The Soviet State Planning Commission. [ç.n.]

27 J.P. Cassarino, *Tunisian New Entrepreneurs and their Past Experiences of Migration in Europe: Resource Mobilisation, Networks, and Hidden Disaffection*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2000; B. Hibou, *La Force de l'obéissance...*, *op.cit.*, bölüm 9.

isteksiz ve bilinçsiz olduğu yine de kesin değildir. Sermayedarların liberalleşmeye olan bağlılıkları, devletin iradeciliğine, "ulusal kapasitelerin seferberliğine", Tunus bürokrasilerinin "pazarlık kapasitesine", "içselleştirme" süreçlerine ve hatta "hükümet disiplinlerinin" ve muhataplarının söyleminin "tutarlığına" verdikleri değerden çoğu zaman daha zayıf görünmektedir.

Açığa vuran bir söylem

Bu uygulamalar bir söyleme dayanır. Bu söylem hiç kuşkusuz retoriktir ve meşrulaştırma aygıtıdır. Fakat müdahale görüşlerini ve güvenlik paktının gerçekleşme tarzlarını da bir o kadar açığa vurur. Tunuslu otoriteler aslında bir "özgüllükle" gurur duyarlar: Politikalarını her şeyden önce toplum dinleyecektir, ekonomi bilimine verilen önceliğin onlar için ancak toplumsal kaygılara saygı çerçevesinde bir anlamı olacaktır.[28] Bu yönelim, "toplumsal liberalizm", toplumsal piyasa ekonomisi", "dayanışmanın gelişimi modeli"[29] ya da "gözetlenen özgürlük"[30] kadar belirgin terimlerle açıkça ifade edilmiştir!

28 "Hem ekonomik kalkınmayı gerçekleştirme, hem de azami sayıda insanın bundan yararlanmasını sağlama kaygısıyla kıvranan Tunus otoriteleri, uygun çözümü çok önceden buldular: dengeli kalkınma veya moda olan terminolojiyi kullanmak gerekirse, kalıcı insani kalkınma. Temel felsefesi: İnsan her kalkınma eserinin başmdan sonuna kadar bulunmalıdır. Tunus modelinin toplumsal başarıları büyük ölçüde, altmışlı yıllarda Başkan Bourguiba tarafından hayata geçirilen ve 1987'den itibaren Başkan Ben Ali tarafmdan genişletilen bu devlet iradeciliğinden doğmaktadır. (...) Toplumsal ilerleme Tunus iktidarının değişmez kaygısını oluşturur (...)", V. Mbougueng, *Ben Ali et le modèle tunisien*, Paris, Les Editions de l'Orient, 1999, s. 62-63.

29 Ibid, s. 31–32.

30 Tunus'ta farklı bakanlıklar ve kamu kurumlarındaki memurlarla yaptığım görüşmelerde birçok kez duyduğum bir ifade, RCD'nin ve yüksek idarenin iletti̇ği söyleme ait olduğunu düşündürüyor.

Toplumsala yöneltilen bu dikkat, liberalleşmeden doğan olası memnuniyetsizlikleri bastırmaya yönelik ani bir söylem değişikliği değildir yalnızca. "Kapitalizmin yeniden icadı"nın[31] tercümesi olmakla kalmayıp kesin bir iktidar uygulaması görüşünü de yansıtan bu ifadeler ciddiye alınmalıdır. Tunus'ta, bu görüş, belirsizlik, risk ve tehlike anlamına gelebilecek her şeyi önlemeyi görev bilen bir devletin görüşüdür.[32] Söylem gerçekte yapılanları allayıp pullasa da, toplumsal burada merkezi bir yere sahiptir ve "toplumsal ağlarla" ya da açılımın "kaybedenlerini" gözeten çözümlerin seçimiyle, yani gerçek önlemlerle somutlaşır. Söylemin önemli bir retorik işlevi vardır: Barınma, toplumsal koşullar, zenginliğin bölüşümü ya da birincil gereklikteki mallara ve kamu mallarına erişim alanındaki tartışılmaz sonuçları değerlendirme. Bu programların (yoksullukla savaş, muhtaç ailelere destek, eğitime ve bakıma erişim, konut yardımı...) sıralanması, Tunus otoritelerinin aktivizminin değerlendirilmesi işlevine sahiptir. Söylem, toplumun liberalizme uymamasının meşruluğunu yüksek sesle ifade eder: özelleştirme sürecindeki yavaşlıklar, dış ticaretin liberalleşmesini yavaşlatmaya yönelik geriye dönüşler veya hileler, sübvansiyonların ve telafilerin sürdürülmesi. Bu kayıtta da resmi söylem, çoğu zaman otoriter olan ve böyle algılanan bir devletin iradeciliği imajını, pragmatizmle ve toplumun taleplerine bir duyarlılıkla dengelemek ister.

31 J.F. Bayart (der.), *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994.

32 "Bu olguyu [dini aşırılıkçılık] doğurabilecek ve yayılmasını kolaylaştırabilecek derin nedenleri önlemekle meşgulüz: yoksulluğa ve dışlamaya karşı savaş, avantajsız bölgelerin kalkınması, en yoksunlara yardım ve toplumsal ve ekonomik bütünleşme. Böylece hiçbir bölgeyi ve hiçbir toplumsal kategoriyi dışlamayan bir kalkınma sürecinde karar kıldık", Ben Ali, *Figaro*'daki röportaj, 3 Aralık 2003, *op.cit.*

Reformcu devletçilik, her zaman kaynayan bir bürokratik müdahalecilikle de kendini gösterir. İdari yetkiden liberalleşmeye (serbest rekabet, özelleştirme veya şartname ile taviz sistemi) geçişin, devlet müdahalelerinin sayısını ve özellikle de keyfi karakterini indirgeyerek durumu değiştireceği düşünülebilirdi.[33] Bununla birlikte Tunus'ta yapabildiğim görüşmelerde, girişimciler, liberalleşmenin müdahaleciliğinin 1960'lı yılların sosyalist müdahaleciliğinden veya 1970'li ve 1980'li yılların denetimli liberalizmin özelliği olan müdahaleciliğinden çok daha düzen bozucu ve soruşturmacı olduğunu sıklıkla ileri sürdüler.[34] Onlara göre, iktidar mekanizmalarının birbirine karışma imkânları daha ziyade artmıştır[35] ki bunun da ilk bakışta, Tunus'ta sosyalizm ya da liberalizm "etiketlerinin, bireyler üzerinde özdeş bir denetim sistemine her halükarda izin verdiği saptandığında büyük bir anlamı yoktur".[36]

Geçmişin yeniden değer kazanması sendromundan muzdarip bu iddialara kuşkusuz körü körüne inanmamak gerekir. Sayısız inceleme göstermiştir ki, geçmiş yıllarda da, devlet müdahaleleri bugünkü kadar keyfiydi, çok sayıdaydı ve kişiselleştirilmişti.[37] Buna karşılık bu gibi algılar, hükümet tarzlarındaki dönüşümlerin altını çizer ve izin verdikleri rasyonel-

33 IMF, Dünya Bankası ve Avrupa Birliği gibi, liberal reformların ve özellikle de yapısal ayarlamanın yandaşlarının asıl tezi budur.

34 Mülakatlar, özellikle başkent Tunus, 1997–2000 ve Sfax, Nisan 1998.

35 Bu savın kuramsal ve genel bir gelişimi için bkz. ayrıca, B.Hibou, « Retrait ou redéploiement de l'Etat ? », *Critique internationale*, n°1, Ekim 1998, s. 151–168 ve Tunus için, S.Ben Achour, « L'administration et son droit, quelles mutations ? », « les mutations de l'administration et de son droit » sempozyumuna giriş, Association tunisienne pour les sciences administratives, Tunis, Faculté des sciences juridiques de Tunis, 17 Nisan 2002.

36 H.Béji, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris, François Maspéro, Cahiers libres 368, 1982, s. 66.

37 E. Bellin, « Tunisian industrialists and the state » (s. 45-65), W.I. Zartman, *Tunisia: Political Economy of Reform*, Boulder, Lynne Rienner, 1991 içinde.

likleri veya en azından manevra kolaylıklarını henüz kavramamış olan aktörlerin, tam anlamıyla uyum sağlamamış ve bu tarzları kendilerine bütünüyle uyarlayacak stratejileri belki de henüz bulamamış aktörlerin aynı andaki şaşkınlığını salık verir.

Zira bu değişimler gerçektir. İdare belirli bir anda yetki verme ya da vermeme mutlak iktidarını elinde tutarken, örneğin şartnamenin gereklerinin tanımının ve denetiminin uygulanması keyfiliğin, kayırmacılığın, hatta rüşvetin uygulanma noktalarına büyük bir çeşitlilik getirir. Birçok durumda, işleyiş teminatları ve kuralları ya yoktur, ya tanınmayacak durumdadır ya da kısaca bunlara uyulmamaktadır.[38] Şartname kimi zaman öyle muğlaktır ki, tersi de dâhil her şeye izin verebilir. Özellikle de idare, şartnamenin gereklerini yerine getirebilir de getirmeyebilir de, denetim yapabilir de yapmayabilir de, kendi koyduğu kurallara uyabilir de uymayabilir de, aşırı hoşgörülü veya sert çok olabilir... Bir iktidara ait bunca uygulama noktası: Kayırma, övme, ödüllendirme ya da tam tersine haddini bildirme, sınırlandırma, denetleme, cezalandırma, düzeltme. O zaman anlaşılıyor ki, "devletin yükümlülükten kurtulma" siyasetleri, mali ve ekonomik kaynaklara erişimin ve özellikle de bilgiye erişimin tek yolu olan yönetim yapısı ile partizan çevrelerdeki ağların önemini artırmıştır.[39]

38 Mülakatlar, Tunus, Ocak 1999, Temmuz 2000 ve Aralık 2003; Y.Ben Achour, « Le pouvoir réglementaire général et la Constitution », *Mélanges Habib Ayadi, op.cit.*, s. 193-214.

39 Bu aile, bölge, kabile, dost ya da hizip ağlarının önemi hakkında, müdahale dönemi için bkz. J.Leca ve Y.Schemeil, « Clientélisme et néo-patrimonialisme dans le monde arabe », *Revue internationale de science politique*, 1983, cilt 4, n°4; liberal dönem için, J.Leca, « La démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité » G. Salamé, *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994 içinde, mevcut haliyle bu ağların kullanımının yoğunlaştığını iddia etmez, ama azaldıklarından büyük ölçüde kuşku duyar.

Şirketlerdeki yeni bir yönetim tarzının ve devlet ile şirketler arasındaki yeni ilişkilerin yansıması olan kararsızlık hâkimdir. Bu yeni ilişkiler devletin yeni eylem tarzlarının, örneğin, devlet dışındaki aracıların artan kullanımının, ağların büyüyen rolünün ve aralarındaki artan rekabetin neredeyse fark edilmesine olanak tanır. Liberalleşmeyi destekleyenler genelde arzın talebe uygunluğu, kalitenin yükselmesi ve maliyetler mantığına kesin uyma ilkelerinin, tutumlarda bir değişikliğe ve özellikle de piyasa mekanizmalarının ağ mekanizmalarına üstün gelmesine yol açmasını bekler. Tunus'ta yine de, ağların kullanımının yoğunlaştığı ve yapılanmalarının, bürokratik müdahaleciliğe cevaben ya da onunla etkileşim halinde, gruplar (kabileler, cemiyetler), bölgeler ve aileler düzeyine yayıldığı gözlemlenir.

Devlet fırsatlarından yararlanmak için, idare içinde olduğu kadar ekonomi dünyasının idare yandaşı mercilerinde de ağları (aile, bölgeler, kabileler..) gittikçe daha sık harekete geçirmek gerekir. Mouldi Lahmar'ın 1970 ve 1980'li yıllar için, Nourredine Dougui'nin ise sömürge dönemi için yaptığı modernist çözümlemelerin eleştirisinin gösterdiği gibi, bu uygulama hiç ortadan kalkmamıştır;[40] fakat bugün artan bir

40 M. Lahmar (*Du Mouton à l'olivier. Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*, Tunis, CÉRÈS Editions, 1994 içinde) devletin girişini kırsal bölgelerin kabilecilikten uzaklaştırılması olarak çözümleyen çalışmaları eleştirir (örneğin, L. Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton University Press, 1986 ya da L.C.Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey (1837-1855)*, Princeton University Press, 1974). Sömürge dönemi için, N. Dougui, sömürge kapitalizminin, emeğin ve sosyo-profesyonel kimi grupların yeniden örgütlenmesinde önemli etkileri olsa da, kabileler ve onlara bağlı olan toplumsal yapılanmanın sömürge kapitalizminin girmesiyle yok olmadığını göstermiştir (*Histoire d'une grande entreprise coloniale: la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa, 1897–1930*, Tunis, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1995).

yoğunlukta kullanılıyor gibi görünmektedir. Liberalleşme, özel sektöre iktidarla ilişkilerini dönüştürme ve özellikle de yeni ekonomik önlemlerin, yeni yönelimlerin desteklenmesi için iktidarı etkileme fırsatı vermemiştir. Bu dayanışma ağları devleti, kamu sektörü ile özel sektör arasında, girişimciler ile memurlar arasında bir yeniden müzakere ve birbirine bağlama mekanizmasına dönüştürmüştür.[41] Mikro-ekonomik düzeyde, en başarılı ya da önemli girişimlerin yeni yönetim prosedürlerini benimsemesi ne babacı uygulamaların inkârıyla ne de merkezi iktidara bağlılık duruşlarının ortadan kalkmasıyla gerçekleşmiştir.[42]

Bu evrim elbette ki Tunus'a özgü değildir.[43] Neo-klasiklerle liberallerin paradoks sandığı şey, artık ağların piyasaya karşıt olmadığını düşünen yeni-kurumsalcılar ve örgüt kuramcıları tarafından tanınmaktadır.[44] Hükümet tarzları,

41 Mülakatlar, Tunus, 1997–2000; J. Leca, « La démocratie dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité », s. 35–93, içinde G. Salamé (der.), *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994.

42 Bkz. H. Yousfi, E. Filipiak ve H. Bougault, *Poulina, un management tunisien*, Notes et Documents, n°17, Paris, AFD, Mayıs 2005. Saha araştırmalarımdan yola çıkarak, konusuyla arasına pek mesafe koymayan bu metni nispeten kişisel bir şekilde okuyorum.

43 Fas için, A. Lakhsassi ve M. Tozy, *leff*'lerin dönüşümlerini ve çağrışımsal hareketlerin yayılmasıyla günümüzde yeniden etkinleşmelerini gösterir (« Segmentarité et théorie des *leff-s*: tahuggwat-*taguzult* dans le Sud-Ouest marocain », *Hespéris-Tamuda*, XXXVIII, 2000, s. 183–214). Cezayir için ise, M. Hachemaoui, modernleşmeye, sömürgeleşmeye ve milli kurtuluşa rağmen *çoff*'ların sürmesini, zayawas'ın gücünü, kabile oyunlarını ve toplumsal hiyerarşileri çözümler (*Clientélisme et corruption dans le système politique algérien (1999–2004)*, doktora tezi, IEP de Paris, miméo, 2004).

44 Bkz. örneğin, W. Powell, « Neither Market Nor Hierarchy: Network Form of Organization », *Research on Organizational Behavior*, 12, 1990, s. 295-336. Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgelerinden yola çıkan açıklamalar ve belli bir genelleştirme için, bkz. S.Heydemann (der.), *Networks of Priviledge in the Middle East. The Politics of Economic Reform Revisited*, New York, Palgrave MacMillan, 2004 içindeki çeşitli katkılar ve özellikle giriş bölümü "Networks of priviledge: rethinking the politics of economic reform in the Middle East" (s. 1-34).

yeni kurallarla ve bu kuralların çoğulluğunun işin içine girmesiyle, bunun sonucunda müdahalelerin dağılmasıyla ve aktörler arasındaki muamele eşitsizliğiyle de kendini gösterir – eşitsizlik o kadar büyüktür ki, hukuk devleti çoğu zaman istisnai bir durumdur. Hukuk kuralları ile gerçek kurallar arasındaki bir kural belirsizliğiyle somutlaşırlar ki bu, kararsızlık ya da eksiklik değil, iktidarın uygulamasının çoğu zaman keyfi tarzı ve bağlılık vektörüdür.[45]

Liberalizmsiz bir liberalleşme

Tutarsızlık, hantallık, kayırmacılık ve keyfilik eleştirileri, liberalleşmenin devlet müdahaleciliğinin rolünü ve şiddetini değiştirmediğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Ağır işleyişler ile yüz seksen derece dönüşler, hoşnutsuz bireyler, aktörler ve çıkarlar tarafından uygulanan baskıları olduğu kadar, merkezi iktidarın denetleme fırsatlarını kaybetme korkusunu da yansıtır. Devletçilik felsefesinin liberalleşmeden zarar görmediği bile söylenebilir: Özgürlük (girişim, ticaret, üretim özgürlüğü) kuralsızlık anlamına değil, yalıtmaya, sınıflandırmaya, denetlemeye ve gözetlemeye izin veren yeni ayrıcalıkların, normların ve prosedürlerin verilmesi anlamına gelir. Şu halde reformların, kurumlara tekabül eden felsefeyi uygulamaya dökmeden kurumları yerleştirmeyi başardığma dair yorum geçerli sayılabilir:[46] Kesin olan şudur ki, "ekonomi siyasetleriyle kapitalist bir ekonomik zihniyet yaratılamaz"[47].

45 B. Hibou, « Retrait ou redéploiement de l'Etat ? », *art. cité*. ve « De la privatisation des économies à la privatisation des Etats. Une analyse de la formation continue de l'Etat », s. 11–67, içinde B. Hibou (der.), *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999.

46 Bu, Tunuslu ya da yabancı işadamları ve maliyecilerle yaptığım görüşmeler sırasında sık sık duyduğum argümandır. Mülakatlar, Tunus, 1998/2002.

47 M. Weber, « L'éthique économique des religions mondiales » (1915–1920 tarihli metin), içinde *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard-NRF, 1996, s. 394.

Bu açıklama yine de bir durum saptamasından başka bir şeyi ifade etmez. Liberalleşmenin siyasal ve toplumsal anlamı üzerinde durulursa, yani liberalleşme özgürlük, rekabet, kârlılık ve dışa açılımı etkilemeye yönelik bir araç gibi değil de, iktidar ilişkilerinin yeni bir ekonomik bağlam içinde yeniden yayılmasına izin veren bir araç gibi anlaşılırsa, evet, liberal reformculuk tamamıyla başarıya ulaşmıştır. Yine de kelimenin felsefi anlamıyla bir liberalizm ifadesi oluşturmaz, birçoğunun hâlâ sandığının aksine, liberalizmin bir pedagojisi de değildir.[48] Tunus'ta hükümet teknikleri, esas olarak özgürlük ve serbestlik merkezli değil, bu tarzlar kısmen varolabilse de, açık müdahale, düzenleme, doğrudan denetim merkezlidir. Plan müdahaleciliğin rasyonelleştirilmesinin başlıca aracı olarak kalmakta ve model olarak da ekonominin doğrudan düzenleyicisi mühendis devlet modeli alınmaktadır.[49] Plan, bugün bile, liberalleşmenin tam ortasında, doğruluk söyleminin en önemli kuruluşudur.[50] Neredeyse tüm alanlarda, rakamlar bir şekilde önceden planlanmış ve düzenlenmiştir: Tunus otoriteleri, büyüme oranlarına veya yatırımlara önceden karar vermişlerdir. Özel sektör dâhil tüm aktörler bunun önemini kabul etmektedir. Rakamlarının plana girmesi gerektiği gerçeğini benimsemişlerdir ve bunun için karar vermeleri yeterlidir! Eleştirel düşünce ve çözümleme yokluğunda, bankacılar ve girişimciler, sözlü iletişimlerinde, verdikleri mülakatlarda ya da toplumlarına ilişkin bilgi kitapçıklarında, gerçekdışı veya

48 Bu sav için, bkz. örneğin F. Siino, *Science et pouvoir dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Karthala, 2004 veya S. Khiari, *Tunisie, le Délitement de la cité... op.cit.*
49 İstatistiksel araçlar ile devletin müdahale tarzları arasındaki bağ hakkında, bkz. Alain Desrosières'in çalışmaları ve özellikle şu makalesi: « Historiciser l'action publique: l'Etat, le marché et les statistiques », s. 207-221, içinde P. Laborier ve D. Trom (der.), *Historicités de l'action publique*, Paris, PUF, 2003.
50 E.Murphy, *Economic and Political Change in Tunisia... op.cit.*

abartılı bulmalarına rağmen, plandaki rakamlara ya da resmi öngörülere başvurmaktan geri kalmamaktadır.[51] Fakat rakama dökme tekniği olarak planın gerçek işlevi, tüm tartışmaları kaçınılmaz olarak tartışma götüren tüm nitel değerlendirmeleri dışarıda bırakmak değil midir? Hiç kuşkusuz, Plan burada betimleyen değil, talimat veren bir disiplin tekniğidir.[52] Göstergeler yanıltmaz: Üretim ve tüketim miktarları hakkmdaki, donanımlar ya da nüfus hakkındaki istatistiklere kolayca ulaşılabilir, oysaki piyasalarm işleyişi, kamu siyasetlerinin şeffaflığı ya da tahminleri hakkındaki istatistikler kısmi ve çoğu zaman gizlidir. Tunus'ta liberalizmsiz liberal reformlara, liberal hükümet tekniği olmayan liberal reformlara tanık olduğumuzu söyleyebiliriz.[53]

Çağdaş Tunus'u belirginleştiren bu durum, her şeyi denetim altına almayı ve siyaset dünyasında başarılı olduğu gibi, ekonomi dünyasını egemenliği altına almayı isteyen bir rejimin tek olgusu değildir. Zira paradoksal olarak, günümüz yöneticilerinin ekonomik ve toplumsal stratejilerinde muhaliflerin eleştirdiği şey, onların liberalizmidir! Laik muhalefet ekonomik "liberalizmin", istihdam ve gençlerin entegrasyonu, toplumsal koruma sistemi ve kamu hayatının ahlaksallaştırılması üzerindeki yıkıcı etkilerinin altını çizer ki rejimin başlıca

51 Buna ikna olmak için, bankaların ve finans şirketlerinin yıllık raporlarını ya da yayınlarını karıştırmak ve basında, girişimcilerin söyleşilerini ya da resmi sempozyumların ve seminerlerin özetlerini okumak ilginç olacaktır.

52 Disiplin tekniği olarak rakama dökme hakkında, bkz. M.Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Hautes Etudes – Gallimard ve Le Seuil, 2005, 18 Ocak 1978 tarihli ders (s. 31–56).

53 İdeoloji değil de, hükümet tekniği olarak liberalizm hakkında, bkz. M. Foucault, *Sécurité, territoire et population... op.cit.* özellikle 18 ve 25 Ocak 1978 tarihli dersler ve *Naissance de la biopolitique... op.cit.*, özellikle 10, 17 ve 24 Ocak 1979 tarihli dersler. Bkz. aynı zamanda A. Barry, T. Osborne and N. Rose (der.), *Foucault and Political Reason... op.cit.*

kötülüğü ahlak bozukluğudur. İslamcı muhalefet de toplumsal siyasetlerin yetersizliğini, ekonomik açılımı ve serbest değişim anlaşmalarını, özelleştirmeleri... eleştirmektedir. Örneğin Cezayir'deki veya Mısır'daki diğer siyasal durumların aksine,[54] İslami hareket liberalizme bir ilave değil, devlete bir ilave ister. Görülüyor ki, Tunus reformculuğu bu camiayı da kamu eyleminin hiç kuşkusuz az liberal bir felsefesiyle özetler.

Liberal olmayan reformculukların bir zincirlemesi – Osmanlı reformculuğu

Bu durum yalnızca güncel döneme ait bir olgu da değildir. Tarihin derinliklerinde yer alır. 19. yüzyıldan bu yana devam eden reformculuk ya da Tunus siyasetinin özü olarak, bizzat ülkenin kimliği olarak reformculuk hakkındaki Tunus söylemlerinin tarihselci görüşüne katılamasak da, özellikle siyaseten düşünülebilir olanın sınırlarını anlamak için Tunus'un siyaset tarihini ve siyasal fikirlerinin tarihini kavramak ilginç olacaktır.

Tam olmamakla birlikte, son iki yüzyılın Tunus tarihinde, reformların yapılandırıcı olarak ortaya çıktığı üç anı hatırlayabiliriz. İlki, Tunus'ta 1830'lu yıllardan 1881'deki Fransız sömürgeleştirmesine kadar yayılan Osmanlı reformculuğunu belirtir. Uygulamada reformculuk, reformcu düşüncenin sadık bir tercümesi olmadığı gibi, reformcu zihnin küresel bir tercümesi de olmamıştır. Daha ziyade "aşırılmış" ve "kurucu ilkelerden sapmış" bazı reformların hayata geçirilmesiyle

54 L. Martinez, *La Guerre civile en Algérie, 1990–1998*, Paris, Karthala, 1998; P. Haenni, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil, 2005.

somutlaşmıştır.[55] Kuvvet ilişkilerinin ve özellikle de iktidar sahipleriyle toplumun farklı kısımlarının ilişkilerinin gerçekliğinin, bizzat reformcu düşünce içinde hesaba katılmaması, bu "sapmaları" olduğu kadar, reformları yapanların belli sayıdaki ideolojik *a priorilerini* de açıklar. Reformları yapanlar, reformun eşanlamlısı olarak anlaşılan ilerlemeye ilişkin iyimser ve kolaycı bir görüşe ve ilerlemeye dair nihayetinde maddeci ve teknikçi bir anlayışa sahiplerdi.[56] Zamanından önce "kalkınmacı" olarak nitelendirilebilecek bir görüşü paylaşıyorlardı. Yani herkesin aynı yolu izlediği ve ilerleme yolunda gitmek için birtakım kurumların ve yeni iktidar örgütlenmelerinin onayının ve iradeciliğinin yeterli olduğu fikrinin yön verdiği bir görüş.[57] Özgürlük, adalet, temsil ya da güçler ayrılığı ilkelerinden çok hikmeti hükümete değer veriyorlardı.

Tunus'ta bile, 1857 Temel Paktı'ndan ve 1861 Anayasasından esinlenen yargısal ve ekonomik reformlar, Bey'in keyfi iktidarını kısıtlama arzusundaydı. Aslında, 1864'ten itibaren yalnızca askıya alınmakla kalmayıp, kendilerini küçük ve öngörülenin çoğu zaman aksi yönünde bir ilerlemeyle gösterdiler.[58] Örneğin, kırsal kesimde ne Bey'in ve erkânının ne de yabancı güçlerin korumasından yararlanan

---

55 Bu ifadeler T. Bachrouch'a aittir. « Le réformisme tunisien. Essai d'interprétation critique », *Cahiers de Tunisie*, n° 127–128, 1984 (s. 97–118), s. 109.

56 Hayreddin'in *Deneme*'sinin okunması bu bakımdan örnek teşkil eder: Khayr ed-Din, *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, Aix-en-Provence, Edisud, 1987 (ilk basım 1868).

57 B. Tlili, *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au 19ème siècle (1830–1880)*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1974.

58 Mohamed el Aziz Ben Achour, mahkeme ve belediye meclisi reformlarını, hem Tunus otoritelerinden hem de konsolosluk otoritelerinden dolayı « sahte » ve « yapay » olarak niteler (M. A. Ben Achour, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle*, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art, 1989, s. 399).

bireyler, bütünüyle çiftlik sahiplerinin ve devletin ajanlarının aldığı haraçların insafına kalmışlardır. Böylece yeni mahkemelerin kısmi olduğu ortaya çıkınca, müvekkil ilişkilerine geçmişte olduğundan daha çok maruz kalmışlardır. Oysaki Bey ya da Bey'in *mehalla*'daki temsilcileri nezdinde alışılageldik istinaf hukukuna artık başvuramamışlardır.[59] Hak eşitliği üzerine kurulan yeni kuralların konmasına rağmen, Yahudi azınlıklar, yeni kurumlarda ve özellikle de en önemlisi olan, dinsel ya da etnik referansa değil, saygınlık temeline dayalı bir adlandırmayı yine de öngören Büyük Konsey'de artık temsil edilmemişlerdir.[60]

Aynı şekilde devletin topluma daha fazla el koyması, zorlayıcı, hatta şiddetli bir süreç olurken, siyasal ve bürokratik merkezileşme de sultanın despotizminin gelişmesine yardımcı olmuştur. Üstelik Osmanlı reformcuları Sultanın tiranlığına ve iktidarın kişiselleştirilmesine değil, daha ziyade Saraya, Osmanlı hükümetine ve İmparatorluğun yüksek idaresine karşı çıkmıştır.[61] İlan edilen liberalizme rağmen, reformcuların modeli, devletin merkeziliği, toplumsal ilişkilerin devletleştirilmesi ve herhangi bir siyasal liberalizmden çok mutlakçılığa benzer bir güdümcülük modeliydi.[62] Hayreddin, başbakan olarak (1873–1877) işlerin başına yeniden döndüğünde, örne-

59 L. Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya..., op. cit.*
60 M. H. Chérif, «Ibn Abî Dhiyâf et les juifs tunisiens », içinde *La Tunisie au miroir de sa communauté juive, Confluences méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan, 1994, s. 89–96.
61 S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 2000 (birinci basım, Princeton University Press, 1962).
62 H. R. Hamza'nın 2. Bourguiba Kongresi'nde sunduğu tebliğ. A.Temimi (der.), *Bourguiba, les Bourguibiens et la construction de l'Etat national*, Actes du 2ème Congrès sur Bourguiba, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Eylül 2001, s. 149

ğin 1861 Anayasasını tekrar yürürlüğe koymamış ve temsilciler meclisini yerine koymayı düşünmemiştir. Enerjisini gerçek bir idarenin inşa edilmesine yoğunlaştırmış,[63] fakat radikal reformlar anlamında yapması gerekenleri unutmuş ve çok daha ihtiyatlı, ılımlı ve tedrici bir stratejiyi benimsemiştir.[64] Hatta sadık reformcu arkadaşları tarafından, *Aqwam al-masalik'te* hazırlanan ilkeleri uygulamaya çalışmamakla suçlanmıştır.[65] V. Bayram, Hayreddin hükümetini "despotça adil, danışmaya yönlendirilmiş" olarak nitelendirmeye kadar gitmiştir.[66]

Diğer taraftan Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleştirici reformlarının, devletin başında iktidarı elinde bulunduran kişilere otoriteyi nasıl kesin olarak verdiğini ve otoritenin ve zenginliklerin dolaşımına nasıl darbe vurduğunu göstermiştir.[67] Yeni toplumsal yapıların açılımı ve acilliği üzerinde ısrarla durulmasına rağmen, 19. yüzyıl reformcularının dünyası kapalı bir dünyaydı ve bürokrasi, kapalı ve dar görüşlü bir toplumdan oluşuyordu. Tunus'ta bile, Hayreddin'in en üstün reformcu hükümeti ne ekonomik ne de toplumsal reformları hayata geçirmiştir.[68] Hiç kuşkusuz, krizin ve karşı çıkanların boyutu, Avrupalı güçlerin baskısının ve 1864 isyanlarının anısının zoruyla, ilk işi idari ve mali denge olmuştur. Sömürgeleşme öncesindeki oluşumunu bugün cesaretle hatırladığımız, *College Sadiki'nin*, bürokrasi seçkinlerini yetiştirme eğilimi vardı. Elbette ki, iktidardaki Hayreddin'in reformcu

63 A. Abdesselem, *Les Historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Librairie C.Klincksieck et Tunis, Publications de l'université de Tunis, Série Histoire, vol. XI, 1973, s. 104.

64 J. Ganiage, *Les Origines du Protectorat français en Tunisie (1861–1881)*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

65 A. Abdesselem, *Les Historiens tunisiens... op. cit.*, s. 110.

66 Akt. , A. Abdesselem, *Les Historiens tunisiens... op. cit.*, s.125.

67 S. Mardin *The Genesis of Young Ottoman Thought... op. cit.*

68 J. Ganiage, *Les Origines du Protectorat français en Tunisie..., op. cit.*

eseri İstanbul'da olduğu gibi başkent Tunus'ta da çok ılımlı olmuştu.[69] Türkiye'de olanların aksine, Fransız sömürgeleşmesinden önce Tunus'ta radikal bir reform eğilimi asla olmamıştır. Monarşi hiçbir zaman tartışma konusu edilmemiştir; açık ve gerçek bir demokratikleşme talebi olmadığı gibi, kelimenin tam anlamıyla bir milliyetçilik talebi de olmamıştır.[70] Seçkinciliğe gelince, hiçbir zaman yalanlanmamıştır. Böylece, Tunuslu reformcuların en "liberali" olarak tanınan Bin Dhiaf, Tunusluların büyük çoğunluğunu "onlara söylenebilecekleri bile anlamayanlar" olarak tanımlamıştır.[71]

Liberal olmayan bir reformculuklar zincirlemesi - sömürge reformculuğu

Başından beri Korumacılık (Protektora), reformlara ihtiyaç olduğuna dair bir söylemle meşrulaştırılmıştır. Bu, Tunus reformculuğunu yapılandıran ikinci andır. Beylik otoritesinin "gerçek" reformları hayata geçirme konusundaki beceriksizliği karşısında, cumhuriyetçi Fransa, Tunuslu reformcuların bizzat Avrupa'da tanıdıkları teknik, ekonomik, siyasal ve kültürel ilerleme sayesinde, bu reformları gerçekten uygulamak istemiştir. Marsa Konvansiyonu (8 Haziran 1883) "Fransız hükümetinin faydalı bulduğu idari, hukuki ve mali reformların" kesinlikle yapılmasını talep ediyordu. Korumacılık, Müslüman reformculuğuna gönderme yapmaksızın, başından beri reform olarak tanımlanırdı.[72] Reform, Korumacılığın

69 A. Hourani, *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal Europe, 1991.
70 S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought... op. cit.*
71 Alıntılayan A. Abdesselem, *Les Historiens tunisiens..., op. cit.*, s. 126.
72 J. Ganiage, *Les Origines du Protectorat français en Tunisie..., op. cit.* ; C.-A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972, édition tunisienne, Tunis, CERES Editions, 2001, 2 cilt (özellikle 1. cilt, s. 76) ve E. Mouilleau, *Fonctionnaires de la République et artisans de l'Empire. Le cas des contrôleurs civils en Tunisie (1881–1956)*, Paris, L'Harmattan, 2000, özellikle s. 35.

özündeki istikrarsızlık ve hassaslık nedeniyle kalıcı ve küresel bir hal almıştır: Sömürge sisteminin yerleştirilmesinin ilk aşamalarındaki zorluklar; Beylik Mahkemesini, Tunus'un ileri gelenlerini ve panislamcı ve milliyetçi reformcuları atlatma girişimleri ve onlardan talep edilenler; "nüfuzluların"[73] ve çeşitli sömürge lobilerinin baskıları; sömürge memurlarının uyum talepleri; metropoldeki siyasal karşılaştırmalar ve hükümet değişiklikleri; uluslararası etkiler ve komşu ülkelerdeki ilerlemeler; ekonomik kriz ve bütçe zorlamaları...

Sömürge otoriteleri, Korumacılık tarafından sonunda oldubittiye getirilen reformcu kişiler aracılığıyla, sömürge reformculuğunun Osmanlı reformculuğuyla birleşmesinden yakalayabilecekleri fırsatın çok çabuk bilincine vardılar. Çeşitli konularda yazan Muhammed Senoussi bu "reformcu karşılaşmada" önemli bir rol oynamıştır.[74] Tunus resmi basımevi tarafından yayımlanan yapıtı (*Al Istitlaat al-bariziyya*) Hükümet Genel Sekreteri M. Roy'un resmi mektubunu içeriyordu ve mektupta "Arap Tunus ulusu ile Fransız ilerleme araçları arasında uzlaşma tesis etmenin yolu burada bulunmaktadır. Bu kitap, Arap adetlerinin gerekliklerine yakın tarzlara göre, bu Krallığın uygarlığa erişme yollarını kolaylaştırmak amacıyla Cumhuriyet hükümetinin eylemini gösterir" deniyordu.[75]

Bu iki reformculuğun karşılaşması, Korumacılığın, özellikle de Tunus yasaması etrafında gerçekleştirilen reform çalış-

73 Tunus'a yerleşmiş olan veya Tunus'ta, son derece katı ve uzlaşmaz konumları savunan ve Korumacılık otoritelerinden tamamen kendi lehlerine bir siyaset talep eden, önemli ekonomik ve mali çıkarları olan Fransızlara, sömürge idaresinin verdiği ad budur.

74 Misyoner Hıristiyancılık tarihçilerinin kullandığı "dinsel karşılaşma" kavramına göndermeyle bu ifadeyi kullanıyoruz.

75 A. Abdesselem'in alıntısı, *Les Historiens tunisiens...*, *op. cit.*, s. 438. Hatırlamak gerekir ki, Senoussi "modern icatlar" hakkında bir şiir yazmıştır ve 19. yüzyılda Avrupa'daki teknik keşifleri öven ilk şiir değilse de, ilklerden biri olduğu için belli bir yankı uyandırmıştır.

masının bizzat ortasında olmuştur. Sana Ben Achour'un yakın tarihli araştırmasının gösterdiği gibi, sömürgeleştiriciler cumhuriyetçi Fransız hukukundan farklı bir Tunus hukuku tanımlamaya çalışarak, 19. yüzyıl reformculuğunu kendilerine mal etmişlerdir.[76] Tunuslu entelektüel seçkin sınıfın üyelerini seçip meşruluğunun bir kısmından fayda sağlama umudu içinde araçsallaştırma noktasıdır bu. Sömürgeci otoriteler, Korumacılığın amaçlarıyla uyuşan yerli bir düşünceyi bir şekilde yansıtan bir hukuku tanımlamak için Tunuslu hukukçularla işbirliği yapmak istemişlerdir. Tunus hukuku, Fransız İslambilimcilerle Tunuslu reformcu seçkinler arasındaki gerçek alışverişlere dayanıyordu. Bu tartışmalarda, sömürgeleşmeden önceki Tunus toplumunun belli bir hukuk kültürü, özellikle de reformcu düşünce gerçekten hesaba katılmıştır. Ne sömürgeci Fransız hukuku uygulaması ne de reformcu gelenek liberal felsefeye bağlılığıyla göze çarpıyordu...

Fransız sömürgeciler gibi Tunuslu reformcuların konumları da elbette ki pek çeşitliydi. Bu çeşitlilik içinde bir geri dönüş yine de açıkça göze çarpıyordu. Ekonomik ve siyasal iktidarın rasyonelleştirilmesi çalışması her iki tarafı da aynı derecede büyülemişti. Aydınlanmanın, pozitivizmin ve özellikle de Saint-Simonculuğun etkisiyle, 19. yüzyıl Tunus reformculuğu, büyük ölçüde sömürgecilerle aynı değerlerden etkilenmişti. "Her iki tarafın da reform yapma zorunluluğu"

76 S. Ben Achour, *Aux sources du droit moderne tunisien: la législation tunisienne en période coloniale*, thèse d'Etat de droit, Faculté des Sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis, 24 janvier 1996. Yazar çağdaş durumla ilgili olarak şöyle yazar: « Sentez hukuku isteyen Tunus yasaması, Müslüman hukukunun yasalaştırılmasının, sömürge öncesi reformcu geçmişin bir yeniden uyarlanmasının ve yerel hukukun Fransız hukukunun kategorilerine bir yatırımının ürünüdür ». « Aux sources du droit moderne tunisien »'den alıntı, *Correspondances*, Tunus, IRMC, n° 42, 1997, s.2.

aynı idealden kaynaklanıyordu:[77] Aklın çabası herkesin refahını sağlamalıydı ve bu çalışma, keyfilik karşısında idareye;[78] kabileciliğe karşı ve merkezileşme için iktidarın yurt genelinde örgütlenmesine;[79] kapitalizmin yayılması için ekonomik örgütlenmeye eğilmek zorundaydı.[80] Her iki tarafın ideolojik temelleri benzerdi: siyasal ve idari rasyonelleşme çalışması; evrensel adalet ve eşitlik ideallerinin paylaşımı; iktidarı elinde tutan aydınlar tarafından yürütülen sivilleşme misyonuna inanç; öğrenimin payına düşen temel rol.[81]

Oysa bir gerileme yüzyılıyla birlikte dile getirilmeyen diğer yakınlıklar araştırmacıyı şaşırtır. Her şeyden önce, reformların ve kalıcı reformların imkânsızlığı konusu, neredeyse sömürgeci otoriteler tarafından beylikçi öncellerinden alınmış gibi görünür. Charles-André Julien "imkânsız reformlardan" bahseder.[82] Daha sonra, her iki tarafın da, ekonomik reformları somut olarak formülleştirmekten aciz bir şekilde, durmadan reformlardan bahsetmesi, reformculuk adına hareket etmesi, reformcu angajman bakımından, nüfusun refahı ve ülkenin kalkınması adına yargılaması şaşırtıcıdır. Beylik otoriteleri ile 19. yüzyıl Tunus reformcuları, Korumacılığın mimarlarıyla birlikte, gerçek bir ekonomik düşünüşün yokluğunda,

---

77 J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Editions du Seuil, 1962, Paris, s. 63 ve devamı.
78 T.Ayadi, *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906–1912)*, Publications de l'université de Tunis, Histoire dizisi, cilt. XXX, 1986, Tunus.
79 A. Mahjoubi, *Les Origines du mouvement national en Tunisie, 1904–1934*, Publications de l'université de Tunis, Faculté des Lettres, 1982, Tunis.
80 M. Kraïem, *Pouvoir colonial et mouvement national. La Tunisie des années trente*, cilt 1, Crise et renouveau, Alif, 1990, Tunis.
81 T. Bachrouch, « Le réformisme tunisien... », *art.cit.*
82 C.-A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972, édition tunisienne, Tunis, CERES Editions, 2001, 2 cilt, s. 96.

bütçe dengesini, bürokratik denetimi ve dış baskıyı merkez alan, mali ve devletçi bir reform görüşünü paylaşıyorlardı. Ekonomik ve toplumsal kalkınma, somut olarak düşünülmemişti. Fransız otoritelerine göre Korumacılık, Cumhuriyete hiçbir şeye mal olmamalıydı:[83] Bu durum ekonomik ve mali reformların yokluğunu kısmen açıklar. Tunuslu reformcular ise, modernliğe dair ancak teknikçi ve devletçi bir görüşe sahipti. Ekonomik yeniden örgütlenme doğal olarak siyasal ve ekonomik reformlardan gelmeliydi. Sonuç olarak her bir taraf, kamu finansmanı, ekonomik liberalizmin ve kapitalizmin kuralları[84] ve hatta maliyeden[85] çok eğitim ve modernliğin teknik boyutlarıyla[86] pek meşguldü. Fransız reformcuları ve Tunus reformcuları arasında dile getirilmemiş son bir yakınlık da, reformların ve reformculuğun nihayetindeki vahşi karakterinde yatar. 19 yüzyıl Osmanlı reformculuğunun mutlakçı bürokratik güdümcülükten ne kadar ayrılmaz olduğunu daha önce görmüştük. Oysa Korumacılığın reformları da sürekli tekrar edilen zorlama ve güç ifadelerinden ayrılmazdı. Sömürge reformculuğu, ülkenin parçalanmasından ve güç

83 A. Mahjoubi, *L'Etablissement du Protectorat français en Tunisie*, Publications de l'université de Tunis, Histoire dizisi, cilt. XVIII, 1977, Tunis.

84 A. Mahjoubi, *Les Origines du mouvement national en Tunisie...*, *op. cit.* ; A. Mahjoub, *Industrie et accumulation du capital en Tunisie*, Tunis, Publication du Centres d'Etudes, de Recherches et de Publication de la faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis, 1983, 2 cilt.

85 M. L. Gharbi, *Le capital français à la traîne. Ebauche d'un réseau bancaire au Maghreb colonial (1847-1914)*, Faculté des Lettres de la Manouba, 2003, Tunus, (Tunus'taki bankacılık sisteminin modernleştirilmesindeki başarısızlığı gösterir).

86 Örneğin demiryolları (M. L. Gharbi, *Impérialisme et réformisme au Maghreb. Histoire d'un chemin de fer algéro-tunisien*, Cérès Editions, 1994, Tunus) ve posta (H. Belaïd, « Aux origines des postes et télécommunications dans la Tunisie coloniale: poste et postiers aux 19ème et 20ème siècles », içinde N. Dougui (der.), *Les Relations tuniso-françaises au miroir des élites (XIXème, XXème siècles)*, Publications de la Faculté des Lettres – Manouba, 1997, Tunus, s. 65–92.

kullanımından ayrılmazdır:[87] mecburi hizmetler, hoşnutsuzlukların ve ayaklanmaların şiddetle bastırılması, topraklara sahip çıkılması, adli kurallar konusunda dayatılan değişiklikler...

Tunus reformculuk tarihinin çok bilinen üçüncü anına çabucak değineceğim. Bu dönem ulusun kuruluş dönemidir. Bu dönem boyunca, devletçilik tartışılmazdır ve önceki anların aksine, talep edilmektedir. Devletçilik mutlaka liberalizme karşı çıkmaz. Bununla birlikte, yeni bağımsız ulusun siyasal otoriteleri tarafından, devlet bir kendinde amaç, bir mutlak, aklın tecessümü olarak kabul ediliyordu.[88] Bourguiba'ya göre devlet, "devletin ve hatta özelin yönetiminin, örgütlenmesinin ve denetiminin ayrıcalıklı bir aracı olarak, ama aynı zamanda toplumsal değişimin ve ulusal kuruluşun başlıca, hatta yegâne vektörü olarak" görünüyordu.[89] Devlet, daha kesin konuşmak gerekirse, herkesin iyiliği için reformları hayata geçirmeye muktedir olan yegâne merci, düpedüz en iyisidir. Devlet ayrıca modernliğin ifadesidir. Bu duruşun altında, bir yandan, devletin toplumun dışında olduğu, diğer yandan ise, nüfusun reformları kendi kendine yapmaktan aciz olduğu fikri yatar. Bourguiba, 19. yüzyıl reformcularıyla, "iktidarın istediği gibi

87 E. Mouilleau, *Fonctionnaires de la République et artisans de l'Empire..., op. cit.*, s. 36 ve 82-93 ; M. L. Gharbi, *Impérialisme et réformisme au Maghreb..., op. cit.* ; N. Dougui, *Histoire d'une grande entreprise coloniale: la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa, 1897–1930*, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1995, Tunus; S. Ben Achour, *Aux sources du droit moderne tunisien: la législation tunisienne en période coloniale, op. cit.*

88 Bkz. F. Siino, *Science et pouvoir dans la Tunisie contemporaine, op.cit.* ; M. Camau et V. Geisser (der.), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Karthala, 2004, Paris ; M.Camau ve V.Geisser, *Le Syndrome autoritaire..., op. cit;* A. Temimi (der.), *Bourguiba, les Bourguibiens et la construction de l'Etat national, op. cit.*

89 R. Hamza, « L'Etat dans la pensée et l'action bourguibiennes », içinde A.Temimi (der.), *Bourguiba, les Bourguibiens et la construction de l'Etat national, op. cit*, s. 47.

biçimlendirmesine izin veren" toplum da dâhil her şeyin bağlı olduğu devlet görüşünü paylaşır.[90] Tunus toplumunun daha iyi tanınmasının ve kurumların, bu kurumların verimli işleyişinin, iktidar ilişkilerinin doğasının tarihsel bir çözümlemesinin gereksizliği; aksine, hızla iyi/kötü biçiminde bir ikiciliğe dönüşen, modernlik ile geleneği karşıtlaştıran bir analizin gelişimi bundan kaynaklanır. Bu noktada da, liberal düşünceye hâlâ uzağız.

Sonuç

Bir yanda demokrasinin başlıca ilkelerinden biri olarak özgürlüğü korumaya yönelik olarak devlet iktidarının sınırlandırılması ile diğer yanda toplumsal değişimi desteklemek için etkili bir devlet iktidarı inşa etme iradesi arasında, reformcu düşüncenin özündeki gerilimler bugün artık tamamen dengelenmiş görünmektedir. Bu güncel karışıklık, geçmiş karışıklıklarla ve simge-kişiler sayesinde kesintiye uğratılmış simgesel bir zincirin oluşturulmasıyla meşrulaştırılmış gibidir: Hayreddin'den Bourgiba'ya kadar, Bechir Sfar, Ali Bach Hamba ve Mohamed Thaalbi de dâhil tüm önemli kişiler reformculuğun Anayasa olduğunu ve Anayasanın da demokrasi, yalnızca demokrasi, kavuşulması gereken demokrasi olduğunu ileri sürerler.[91] 1861 Anayasası Büyük Konseyi, yine de parlamenter temsile bağlı değildi ve Bey tarafmdan seçil-

90 T. Bachrouch, « Le réformisme tunisien... », *art. cit.*, s. 108.
91 A. Mahjoubi, *Les Origines du mouvement national en Tunisie..., op. cit.* ve 2. Bourguiba Kongresinde sunduğu tebliğ, *les Bourguibiens et la construction de l'Etat national, op. cit.*, s. 137.

miş memurlar ve ileri gelenlerden oluşan, temsil tarzında değil, danışma kurulu tarzında (*şura*) işleyen bir meclisti.[92] Hayreddin'in, ancak çok az bir kısmının kullanıldığını bildiğimiz yazıları bile, nüfusun bütünü tarafından seçilmiş bir parlamentonun talebini açıkça reddediyordu.[93] Sayısız çalışma, reformcu düşüncenin, Batılı siyasal liberalizmle pek az ilgisi olduğunu ortaya koymuştur[94]. Devlet demokratik değil, merkezi olarak tasarlanmıştı. Anayasa ile bürokratik aygıt hiç kuşkusuz merkeziydi, fakat siyasalın örgütlenmesi ve demokratik işleyişi göz önünde bulundurulmamıştı. Temsil son derece sınırlı bir şekilde anlaşılmış ve esas olarak bilgi ile iktidarın seçkinlerine ayrılmıştı. Halkın egemenliği de dikkate alınmamıştı.[95]

Bununla birlikte, siyasal liberalizmin simgeleri olarak reformcu deneyimin ve düşüncenin oluşturulması, Tunus siyasal tahayyülüne öylesine demir atmıştır ki, muhaliflerin bir yandan devletçi ve güdümcü reformculuk ile diğer yandan mutlakçılık, yani reformculuk ile iktidarın otoriter uygulama-

---

92 M. Kraïem, *Pouvoir colonial et mouvement national...*, *op. cit.* ve 2. Bourguiba Kongresi'nde sunduğu tebliğ, *les Bourguibiens et la construction de l'Etat national*, *op. cit*, s. 147; B. Tlili, « Des paradoxes de la pensée réformiste tunisienne moderne et contemporaine (1830–1930) », *Africa* (Rome), cilt. XXX, n°3, Eylül 1975; yeni basım için bkz. B.Tlili, *Nationalismes, socialisme et syndicalisme dans le Maghreb des années 1919–1934*, Publications de l'Université de Tunis, cilt.1, 1984, Tunus, s. 25–60.

93 A. Abdesselem, *Les Historiens tunisiens...*, *op. cit.*, s. 327. Hayreddin'in *Deneme*'sinin Fransızca versiyonu *Aqwam al masalik*'in girişini içermiyordu: Osmanlıların reform hakkındaki düşüncesini Fransız okur için okunaklı kılıyor ve bu nedenle Müslüman ülkelerin siyasal örgütlenmesinin "özgüllüklerini" yumuşatıyordu. Böylece Hayreddin *şura*'yı (Fransız okuyucuya parlamentoyu çağrıştıran) meclis olarak tercüme ediyordu ki, bu yine de yanlıştır.

94 B. Tlili, *Les Rapports culturels entre l'Orient et l'Occident...*, *op. cit.* ; T.Bachrouch, « Le réformisme tunisien... », *art. cit.*

95 T. Bachrouch, « Le réformisme tunisien... », *art. cit.*

sının birbirinden ayrılmaz karakteri arasındaki bağı düşünmesini bile engellemiştir.[96] Ben Ali ile birlikte, reformculuğun demokratik kurgusu uluslararası dilin benimsenmesi sayesinde derinleşmiştir: Karışıklık bundan böyle, "hukuk devleti" ve "iyi yönetim" kavramlarından geçerek Anayasa ile demokratikleşme arasında meydana gelecektir.

Kesin olan şudur ki, Tunus'ta reformculuk liberalizm değildir.

Fransızca'dan çeviren
İnci Malak Uysal

96 Bkz. daha önce adı geçen M. Charfi. Bir eleştiri için, bkz. H. R. Hamza'nın, 2. *Bourguiba* Kongresi'nde M.Charfi'ye cevaben yaptığı ilginç konuşma, *les Bourguibiens et la construction de l'Etat national, op. cit.*, s. 149 : « [...] Toplumsal ilerlemecilik ve siyasal muhafazakârlık. Aslında bunlar iki ayrılmaz veridir, ayrılmaz bir bütün oluştururlar. O halde reform yapan Bourguiba ile otokrat Bourguiba ayrılamaz. Zira Bourguiba'nın gidişatıyla siyasal pratiğini ve her siyasal demokratikleşmeyi reddedişini büyük ölçüde açıklayan ve bir şekilde belirleyen tam olarak bu reform anlayışı ve görüşüdür ».

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ'NDE THERMİDOR DURUMU VE LİBERALİZM

*Jean-François Bayart**

1970'li yılların başında, siyaset bilimci Guy Hermet, Uluslararası İnceleme ve Araştırmalar Merkezi bünyesinde, «başat otoriter yönelimler, Barrington Moore tarafından Bismarck Almanyasına ya da Meiji Japonyasına göndermeyle tanımlanan "yukarıdan devrim"in "gerici kapitalist yolu" içinde yer alan, orta derecede sanayileşmiş ülkelerin kapladığı siyasal alanı» incelemeyi tasarlayan bir karşılaştırmalı siyaset grubu kurmuştur.[1] Tipolojiden esinlenen her tür sistemleştirme konusunda tereddütleri bulunan, yenilenmiş Fransız karşılaştırmacılık okulunun öncüsü, özellikle Soğuk Savaş'ın tuzağına düşmüş, ama bölgesel ölçekte "yeni iktidar merkezlerinin" ve küresel ekonomi ölçeğinde "yeni sanayileşmiş ülkelerin" potansiyel artışıyla şimdiden karşılaştırılmış uluslararası bir sistemin sanayileşme ve evrim sürecinin belirli bir anında ampirik olarak gözlemlenebilen bir dizi "siyasal durumu" açıklayabilecek bir araştırma stratejisi önermek niyetindeydi.[2] Guy Hermet'nin gözünde, - fazla geniş "siyasal sistem" ya da

* Centre d'études et de recherches internationales (CERI), Uluslararası İncelemeler ve Araştırmalar Merkezi, Paris.

1 G. Hermet, "Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice. Problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires", *Revue française de science politique*, XXV (6), Aralık 1975, s. 1029.

2 "Les nouveaux centres de pouvoir dans le système international", *Revue française de science politique* 30 (2), Nisan 1980, s. 205–395.

fazla kısıtlayıcı "hükümet" kavramından daha iyi olan - "siyasal durum" kavramı, "kimi bakımlardan kaçınılmaz olarak benzer yanı bulunmayan ulusal siyasal sistemler içinde nispeten geçici bir denge fikriyle bağdaşıyordu". Ayrıca "birbirine çok yakın otoriter uygulamalarla uyuşan kurumsal farkların dikkate alınmasına izin verirken, salt hükümet alanını sık sık aşan ulusal ya da uluslararası siyasal mekanizmaların oyununu da göz önünde bulundurmaya olanak sağlıyordu". "Kısacası, siyasal durum kavramı, toplamda, siyasal sistem ile çevresi arasındaki ilişkilerin orta vadedeki halini ve doğasını ifade eder".[3]

Bugün de oldukça benzer bir durumla karşı karşıyayız. 1976'dan itibaren Deng Xiaoping'in Çin'deki reformları, Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılmasını takiben Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşü ve bu olayların Asya'daki, Afrika'daki ya da Latin Amerika'daki diğer sosyalist ülkelerde, hatta Müslüman Arap ülkelerinde yarattığı şok dalgaları, hem kendi tarihselliklerini hem de "piyasa demokrasisinin" olmazsa olmazlarıyla az çok sert bir şekilde karşılaşmalarını ıralayan yeni bir "siyasal durumlar" kategorisi yaratmıştır: Diğer bir deyişle, neo-liberalizm etkisindeki ekonomik reformlar ve liberal demokrasiye ilişkin siyasal sorunsal. "Özelleştirmeler" ile çok partili seçimler, "piyasa ekonomisine" ve "demokrasiye" bu çifte "geçişin" iki anahtar aygıtıdır, elbette ki kendisini "geçiş bilim" (*transitologie*) olarak niteleyen siyaset bilimi akımının son derece kuralcı ve erekbilimsel terimleriyle. Fakat böyle bir bağlamda kullanılan kamu siyasetleri konusunun ötesinde, işin özü, (1980'den bugüne) neo-

3 G. Hermet, "Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice", *op.cit*, s. 1038-1039.

liberal küreselleşme evresiyle ve içerdiği her ulusal (veya yerel) durumun tarihselliğiyle ilişkisi içinde, belirli bir siyasal anın göreli tutarlığını yakalamaktır.

Çözümleme konusu haline getirdiğimizde, bu ulusal durumların ortak bir paydası vardır: Uzak ya da yakın bir devrim epizotunun oluşturduğu sosyalist türde ve kısa ya da uzun süren doğrudan bir geçmiş. Lucien Bianco'nun Çin konusundaki bir uyarısını yineleyerek,[4] başka bir özelliği paylaştıkları bile söylenebilir: Onların devrimleri, askeri bir "fetih" ya da iktidarın şiddet yoluyla ele geçirilmesi olduğu kadar, bir toplumsal sınıfın kitlesel bir siyasal eylem aracılığıyla bir diğer toplumsal sınıf karşısındaki zaferi olmuştur. SSCB'nin ve yerini alan devletlerin çoğunun, Doğu Avrupa'daki halk demokrasilerinin, Çin'in, Vietnam'ın, Kamboçya'nın, Laos'un, Küba'nın, Mozambik'in, Angola'nın, Etiyopya'nın yörüngeleri az çok bu modele bağlıdır. Bununla birlikte, her biri ayrı olaylar olmaları itibariyle, söylem tarzları ve siyasal tahayyül şekilleri, kurumları, siyasal ekonomileri, onları oluşturan iktidar ilişkilerinin veya dayandıkları toplumsal üretim ilişkilerinin konfigürasyonu açısından indirgenemez bir tekilliği korur. Aynı zamanda hep birlikte yeni bir meydan okumaya maruz kalırlar: Küresel ekonomi ve devletlerarası düzen içine girişlerinin gerektirdiği ekonomik ve siyasal liberalleşmeye uyarlanmaları. Bu durumların her birinin, romancı Guiseppe Tomasi di Lampedusa'nın *Çita*'da betimlediği ve Risorgimento ile İtalyan Birliği'nin meydan okuması karşısında "her şeyin aynı kalması için her şeyi değiştirme" kararı alan Tancrede'in, İki Sicilya Krallığı'nın bu aristokratı-

4 L. Bianco, *Les Origines de la révolution chinoise. 1915–1949*, Paris, Gallimard, 1997 (gözden geçirilmiş yeni basım, Folio-Histoire dizisi).

nın ünlü ikilemine kendi tarzında gönderme yaptığını bilecek kadar yeterli sayıda ve nitelikli araştırmaya artık sahibiz.

Bu farklı siyasal durumlarm bir devrim epizotundan kaynaklanması ölçüsünde, bu şimdiki anı, Guy Hermet'nin tanımladığı "yeni Bismarckçı durum"un yansımasıyla "Thermidor anı" olarak nitelemeyi öneriyorum.[5] Yine de her tür karşıt anlamdan sakınmak gerekir. Söz konusu olan hiçbir şekilde, incelediğimiz durumların tarihsel ve siyasal heterojenliğini yadsımak ya da onu niteliksiz bir tipoloji içine hapsetmek değil, bu durumların "en karakteristik siyasal mekanizmalarının incelenmesine uyarlanmış bir yöntembilimin ana hatlarının aydınlatılmasına katkıda bulunmaktır.[6] Diğer bir deyişle, "Thermidor durumlarının" yegâne yorumu biçiminde yanıtlar aramaktansa soruları bölüştürmektir söz konusu olan. "(...) Tarihte, toplumbilimsel olan sorularm fiili olan yanıtlardan daha önemli olduğunu düşünmeden edemeyiz" diye itiraf eder, "karşılaştırmalı tarihin" bir "yöntemden" çok bir "bulgu" olduğunu düşünen Paul Veyne.[7] Bu perspektifte, niyetimiz, incelenen durumlar arasındaki aykırılığı kapsayacak bir Thermidor ideal-tipini yalıtmak değil, bu tür tarihsel yapılandırmalar içinde kullanılan belli sayıdaki anlamlı süreçleri belirlemek olacaktır. Devrimlerin Thermidor anlarının bir yandan belli bir "ılımlılığın" eşanlamlıları olduğuna, diğer yandan ise Brumaire'e götürdüğüne dair yaygın görüş ise, tarihsel kültürsüzlükten - zira Fransız Devrimi'nin Thermidor'u sadece "ılımlı" olmamıştır - ve toplumbilimsel cahillikten kaynaklanmaktadır.

5 G. Hermet, "Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice", *op.cit.*, s. 1050.

6 Ibid, s. 1052.

7 Bkz. P. Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Editions du Seuil, 1976, s. 61-62 ve *Comment on écrit l'histoire, Foucault révolutionne l'histoire*'ı takiben, Paris, Editions du Seuil, 1978, Points-Histoire dizisi, s. 84-85.

Thermidor durumları

Bu gibi yanlış anlamaları önlemek için ilk evremiz, adını bir şekilde vermiş olan geçmiş örnek olarak, Fransız Devrimi'nin tarihsel deneyimini malzeme alıp bir Thermidor paradigmasının hazırlanmasından ibaret olmalıdır. Bu örneğin "devrim atılımının kırıldığı tek an"dan kuşkusuz daha karmaşık olduğu ortaya çıkar "zira devrimin aleyhine dönen bizzat devrimcilerdir".[8] İkircilliği, Thermidor siyasetinin her şeyden önce olumsuz şekilde, "ne...ne" tarzında tanımlanmasından kaynaklanır: Ne terör, ne monarşi.[9] Bu tanım "Cumhuriyeti, sağlam ve kalıcı temeller üzerindeki bir hukuk devleti olarak inşa etmeye ve böylece de kendi geçmişinin geri dönüşü, terör ve hem tanımlanmamış devrim vaadine hem de halkın sınırsız egemenliğine başvuran bir lâfazanlık karşısında korumaya" döner.[10] Bununla birlikte, siyasal mekânı "kaçınılmaz olarak karşıt siyasal eğilimlere bölünmüş, yani kaçınılmaz olarak çatışmalı ve çelişmeli" olarak düşünememiştir ve "güçlerin ve egemenliğin uygulanışının ahengi" tahayyülünün, yani "birlik halindeki Ulusa ve bu birliğin ifadesi olarak siyasal yaşama dair devrimci mitolojinin" tutsağı olmuştur.[11] Sonuç olarak, "Thermidorcular devlet hizmetindeki özgül profesyonel etkinlik olarak siyasetin temsiliyle özdeşleşmiştir" ve Thermidor, "yeni bir toplumsal tipin, rejim değişikliklerinin ötesinde, kariyeri, devlet hizmetine ve memurlaşmaya uzanan devrimci tipin" çıkışıyla sonuçlanmıştır.[12] Bu özellikler sonuç-

8 B. Baczko, "Thermidoriens", F. Furet, M. Ozouf (der.), *Dictionnaire critique de la Révolution française: acteurs*, Paris, Flammarion, 1992, "Champs" dizisi içinde, s. 438.
9 Ibid., s. 452.
10 Ibid., s. 453.
11 Ibid., s. 457-458.
12 Ibid., s. 457-458.

ta Thermidor'un sorumlusu olacağı "Devrimin yorgunluğunun ve yaşlılığının gösterilmesinden" daha önemli geliyor bana: "Devrimin geçmişinin ağırlığını üstlenmesi, başlangıçtaki tüm sözlerini tutmayacağını itiraf etmesi gereken an, devrim ülküleri ve simgeleri açısından hayal kırıklığına uğratan bir andır. Özellikle de devrimi hazırlayanların ve aktörlerinin ne tarihini yeniden başlatmak ne de deneyimini yeniden yaşamak istediklerini ilan ettikleri an", diye yazar Bronislav Baczko.[13]

Aslında Thermidor anı devrim sayfasını çevirmek niyetinde değildir. Savaşın ortasında da olsa ona sadık kalır – ve askeri maceracılığı ve Mesihçiliğinden söz etmek gerekirken, Thermidor'u bir "ılımlılık" anına çeviren karşıt anlamın büyüklüğü bu noktada görülür. François Furet, Thermidor sendikasının, siyasala "kendi özerkliğini ve rasyonelliğini" geri vermiş olmasına ve sözlü ya da yazılı olarak, devrimci ideolojinin "iktidarın maşası değil, rasyonelleşmesi (...), bir meşruiyet değil, bir oydaşma" olduğunu söylemesine rağmen, halka hâlâ Devrimin diliyle konuştuğunu pekâlâ göstermiştir.[14] Furet bu şekilde Thermidor durumunun yeni bir ıralanma ölçütünü işin içine sokar: Thermidor durumu, "toplumsalın bağımsızlığıyla ataletini, siyasal müzakere zorunluluğunu, araçlarla amaçların yaklaşıklığını" yeniden keşfeder. [15] Kısaca, "9 Thermidor böylece Devrimin sonuna değil, en saf biçimine işaret eder".[16] Kökenlerin ve kimliğin ulusal anlatısı olarak, "Devrimin bir başı vardır, ama sonu yoktur", "hiçbir olayın

13 Ibid., s. 458-459.
14 F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1985, Folio Histoire dizisi, s. 117-118.
15 Ibid., s. 116.
16 Ibid., s. 119.

tüketemediği bir iletidir.[17] Fakat Thermidor devrimci ideolojiyi temsil ediyorsa, aynı zamanda "temsili meşruiyetin devrimci meşruiyet karşısındaki zaferi, iktidarın devrimci ideolojisinin iktidar tarafından denetimi ve Marx'ın söylediği gibi, gerçek toplumun *siyaset yanılsaması* karşısındaki rövanşı anlamına gelir".[18]

"Gerçek toplumun" ideoloji karşısındaki bu rövanşı, "bağımsızlığının toplum tarafından bu ele geçirilişi", "alelade bir tür ağırlığın" Jakobenlerin simgesel yatırım fazlalığı zararına bu dönüşü, "bir 'tepkiyi' değil, bir önceki tarafından gizlenen, ondan ayrı *bir başka Devrimi*, Çıkarların Devrimini ifşa eder. Çünkü ondan sonra gelir ve ondan ayrılmazdır, çünkü o olmadan gün ışığına çıkamayacaktır:".[19] Öncelik, devrimci kopuş boyunca edinilen avantajların korunup savunulması, hatta artırılması haline gelir. Thermidor, akrabalık ağlarının – Giovanni Levi'nin XVIII. yüzyıl Piemont'u için söylediği "akrabalık cepheleri"[20] sözünü yeniden kullanmak içimizden geçmiyor değil - seçim vektörleri olduğu büyük bir birikim anı olmuştur.[21]

Bu, devrimci ideolojinin ve simgeselliğin, 9 Thermidor sonrasında da sürmesinin salt hile olduğu anlamına mı gelir? Furet böyle düşünmeyi reddeder. Devrimci ideoloji, "yakın tarihli köklerinden, bizzat devrim olmanın ve iç ve dış muhaliflerinin gözünde hâlâ devrim imgesini sürdürmenin seçkin onurunu korur": "Bu nedenle, yalnızca burjuva çıkarlarının

17 Ibid., s. 16, 20 ve 21.
18 Ibid., s. 98.
19 Ibid., s. 123-124.
20 G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII. Siècle*, Paris, Gallimard, 1989, s. 53 ve devamı.
21 Bkz. L.Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, s. 192 ve devamı.

kılık değiştirmesi değildir; kral katili temsilcileri, zenginleşen mal sahiplerini ve asker-köylüleri bir araya getirerek, devrim mirasını korumanın basit bir yolu da değildir; savaşla birlikte ve biri diğerine neden olarak, devrimden canlı kalan ve ayrılmaz bir şekilde demokrasi ile ulusu oluşturan şeydir".[22] Gramsci, devrim mitinin hegemonik kaldığını ve Boudieu de, "siyasalın meşru sorunsalını" oluşturduğunu söyleyecektir.

"Bütün devrim tarihinin devrimcilerin yaşanmışlığı üzerine kurulu olduğuna dair radikal eleştirisi" ve bunu "geçmişimizin açılımı" olarak görmekteki ısrarında Tocqueville'i izlemek bu nedenle gereklidir: "Devrim monarşinin eserini tamamlar. Bir kopuş oluşturmaktan öte, ancak tarihsel süreklilik içinde ve tarihsel süreklilikle anlaşılabilir. Bilinçlerde bir kopuş olarak görünmesine rağmen, olgularda bu sürekliliği yerine getirir".[23] Tocqueville – diye devam eder Furet – "devrim dönemlerinin her şeyden önce, ideolojinin örtüsünün dramın aktörlerinin gözünde olayların derin anlamını azami düzeyde gizlediği, tarihin karanlık dönemleri olduğunu" görür.[24] İzlediği yol, devrimi, birçok tarihçinin yaptığı gibi, "devrimin kendine ilişkin yaptığı bir yorumla, dönemin giysilerine bürünmüş olarak anlatmaktan sakınır".[25] Paul Veyne'in tarihçiye "kahramanlarının yanlış dilini konuşmamasını", ama bir "anlaşılırlık isteğine" cevap vermesini buyurmasına katılır.[26]

Karşılaştırmalı bir Thermidor paradigmasının hazırlanması, işte böyle bir ruh içinde, "geçiş bilimsel" konuşma has-

22 F. Furet, *Penser la Révolution française*, op.cit., s. 126.
23 Ibid., s. 33.
24 Ibid., s. 250.
25 Ibid., s. 250.
26 P. Veyne, *L'Inventaire des différences*, op.cit., s. 24-25.

talığına mesafeli durmamıza izin vermelidir. Varsayımsal olarak, neo-komünist devletlerin ekonomik ve siyasal liberalleşme süreçlerinin, neo-liberal küreselleşme anının tarihsel bağlamında (1980-?), devrimci bir elit sınıfın profesyonelleşmiş siyasal sınıfa konsolidasyonuyla ve kurumsal duruşlar, ailesel duruşlar ve iş dünyasındaki duruşlar arasındaki klasik "kesişme" (*straddling*) sürecine göre, iktidarın elde bulundurulmasının fırsat verdiği kapitalin ilkel birikimi sayesinde egemen sınıfa dönüşümüyle ilgilidir.[27] Aynı zamanda, benimsenen ifadeye göre "komünizmin" ya da "devrimin çıkışından" hızlıca bahsedilemez: "Liberalleşme" ve özellikle de "özelleştirme" kılıfında üstün gelen siyasal egemenlik ve toplumsal eşitsizlik çizgilerinin sürekliliğine, çoğu zaman – örneğin Çin'de olduğu gibi, "piyasa sosyalizmi" biçiminde – devrimci ideolojinin ya da sadece, Rusya'da veya Kamboçya'da olduğu gibi, iktidarın komünist mühendisliğinin sürekliliği de eklenir.

Bununla birlikte, Thermidor durumları, piyasanın ve "iyi yönetimin şeffaflığı"na ilişkin neo-liberal söylemin kuşattığı sahte aydınlığa ya da tersine, gerçek analistlerin gözünde, siyasal ekonomilerinin acımasızlığına rağmen, "tarihin karanlık dönemleri" olarak kalırlar. Devletin, yalnızca kamu siyasetleri ve itiraf ettiği ideoloji yoluyla "inşa" anlarına değil, "oluşum" anlarına gönderme yapar.[28] Sahne önünü işgal eden siyasal ve ekonomik başkalaşımlar, ne o başkalaşımlara indirgenerek ne de onlarla açık nedensellik ilişkilerine girerek ona

27 Bu yaklaşım için, J.-F. Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006, genişletilmiş yeni basımına gönderme yapmak isterim.
28 Bruce Berman ve John Lonsdale, siyasalın, bir iktidar aygıtının kararlaştırılmış yaratımı olarak "inşası" ile anonimler kitlesi tarafından çatışmaların, uzlaşmaların ve tahayyülün düzensizliği içinde yönetilen tarihsel, çatışmalı, istençsiz ve büyük ölçüde bilinç dışı süreç olarak "oluşumunu" ayırırlar. (*Unhappy Valley. Conflict in Kenya&Afrika*, Londra, James Currey, 1992.)

eşlik eden toplumsal değişimleri gizlememelidir. Bu bakış açısından, "geçiş bilimin", uluslararası ilişkiler ya da uluslararası ekonomi kuramının yaklaşımları bütünüyle yetersizdir: Neoliberal ideolojiyi açımlarken, - Furet'nin diyeceği gibi – "dramın aktörlerinin gözünde olayların derin anlamını azami düzeyde gizlemekle" yetiniyorlar.[29] Başvurulan disiplin – devletin tarihsel sosyolojisi ya da siyasal ekonomi – ve altında yer alınan vesayet güçleri – Karl Marx, Max Weber veya Antonio Gramsci, hatta Michel Foucault – ne olursa olsun, asıl olan yine de, Thermidor anlarını "aşağıdan", "dile getirildikleri"[30] boyutta ve her halükarda, yeniden göz önünde bulundurdukları "toplumsalın bağımsızlığı ve ataleti"yle[31] olan ilişkileri içinde kavramaktır.

İran'da Thermidor

Bölümümüzün konusundan okuyucunun sandığı kadar uzaklaşmış değiliz. Zira çağdaş İran da bu Thermidor paradigmasına tekabül etmektedir ve – Fariba Adelkhah'ınkiler başta olmak üzere[32] – çeşitli araştırmalar, gerek toplumun "ataleti" gerekse de yenilik kapasitesi açısından, cumhuriyetçi siyasal kurumlar ile toplumunun özerk yapılaşma süreci arasındaki etkileşimler hakkındaki bilgimize katkıda bulunmuştur. Öncelikle, hatırlatmaya gerek yok, İslam Cumhuriyeti gerçek bir devrimden, belki de daha ziyade İmam Humeyni'nin

29 F. Furet, *Penser la Révolution française*, op.cit., s. 250.
30 J.-F. Bayart, "L'énonciation du politique", *Revue française de science politique* 35 (3), Haziran 1985, s. 343–373.
31 F. Furet, *Penser la Révolution française*, op.cit., s. 116.
32 Kolektif çalışmalardaki sayısız makaleler ve bölümlerin yanı sıra, bkz. özellikle, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991 ve *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 (genişletilmiş yeni basım 2006).

siyasal sentezini sağlayacağı bir devrimci toplumsal hareketler demetinden doğmuştur. Bu açıdan bakıldığında İran Devrimi, Georges Lefebvre'in aristokratların, burjuvaların ya da baldırıçıplaklarınkine oranla köylü devriminin özerkliği üzerinde çalışarak pekâlâ değerlendirdiği Fransız Devrimi'nin çokbiçimliliğini çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda büsbütün Tocquevilleci bir sürekliliğin tersine çevirdiği "neo-Bismarckçı durumla" ilişki içindedir.[33] Üstelik İran Devrimi'ne kitlesel bir halk hareketi neden olmuş ve XX. yüzyılın komünist devrimlerini ıraladığını gördüğümüz – Max Weber gibi konuşmak gerekirse – bu askeri "yönelimi" içermemiştir. Yine de 1979–1981 arasında hızlı bir şekilde bir iç savaş başlangıcıyla son bulmuş ve bunu ancak, pekâlâ bir Terör dönemi olarak adlandırılması gereken dönem süresince, Irak'ın dayattığı saldırı savaşı ile ayaklanan devrimci gruplar karşısındaki merhametsizce bir baskı bastırmıştır. Milli Savunmanın vatansever repertuarı o andan itibaren *stricto sensu* devrimin vatansever repertuarıyla karıştırılma ya da her halükârda ona eklenme eğilimine girmiştir. Her ikisinin birleştiği başlıca noktalardan biri ise, dış düşmanın ve iç terörizmin mermileriyle ölen "şehitler" kültüdür. Aynı zamanda, İmam Humeyni'ye yakın olan devrimci elitlerin bir kısmı, kamusallaştırmalara, ulusallaştırmalara girişerek üçüncü dünya ya da sosyalizm esinli bir

33 J.F. Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne", içinde G. Salamé (der.), *Démocraties sans démocrates*, Fayard, 1994, s. 373-395 ya da "Republican trajectories in Iran and Turkey : a tocquevillian reading", içinde G. Salamé (der.), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londra, Tauris, 1994, s. 282–299; F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Brüksel, Editions Complexe, 1993. Bunun dışında, Guy Hermet'nin, "neo-Bismarckçı durum" örneği olarak, İran'ın durumunu Generallerin Brezilyası ve "gelişim İspanyası" ile bir tuttuğu akılda tutulacaktır (adı geçen makale).

ekonomi siyasetini ve bir toprak reformu girişimini seferber etmeye çalışmıştır. Terör ve sosyalist kararsızlıklar, 1983 yılında, Irak ile olan çatışmanın ve Halkın Mücahitleri terörünün dramatik bağlamında doruk noktasına ulaşmıştır.

Fakat bu radikalleşme o zaman sınırlarıyla tanışmıştır. İslami sağ ile Ticaret Odası'nın ve pazarın ekonomik işlemcileri, çalışanların fazlasıyla lehine olan bir toplumsal mevzuatın gelişimine karşı çıkarak toprak reformunun ve ulusallaştırmaların – özellikle de dış ticaretin ulusallaştırılmasının – devamının önünü kesmiştir. Din adamları sınıfının bir kısmı ailenin ve devrimci gaspların özel alanının özerkliğini korumak için çabalamıştır. Dış siyaset alanında, hikmet-i hükümet İslamcı Mesihçiliğe baskın çıkmaya başlamıştır. İçeride, "uzmanların" yeterlikleri yeniden pohpohlanmış ve "doktrinerler" (*maktabi*) idari ve ekonomik aygıt içinde onlara daha büyük bir yer bırakmak zorunda kalmıştır. Tüm bu yön değiştirmeler, İmam Humeyni sağken ve kimi zaman gizemli de olsalar, çoğunlukla Humeyni'nin kendi kişisel arbitrajları lehine gerçekleşmiştir. Bununla birlikte "hayal kırıklığına uğratan Thermidor anı"[34] ancak 1988-1989'da, İmam Humeyni cephe hattının çöküşünü önlemek için Irak'la ateşkes "zehrini içmeye" razı olup öldüğünde zorunlu olur. Yeni Devrim Rehberi olarak Ali Hamaney'in ve Cumhurbaşkanı olarak Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin iktidara gelişi, siyasal sınıf olarak devrimci seçkinlerin profesyonelleşmesini olduğu kadar, 1989 ile 1996 yılları arasında yasama ve başkanlık seçimlerinin ilerleyici ve sınırlanmış açılımını tüketti. Böylelikle, bir ölçüde "temsili meşruiyetin devrimci meşruiyet karşısındaki zaferini" sağla-

34 B. Baczko, "Thermidoriens", F. Furet, M. Ozouf, (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française : acteurs, op.cit.*, içinde s. 458-459.

mıştır.[35] Bu evrimin sonu, 1997'de önce Muhammed Hatami'nin cumhurbaşkanı olmasına, sonra da çok karma olmasına rağmen, kendi duyarlığına yakın reformcu parlamenter bir çoğunluğun seçim zaferine varacaktır. Aynı süre içinde, İran ekonomisi devletin müdahalesini yine de tartışma konusu yapmayan hızlandırılmış bir liberalleşmeye tanık oluyordu. Bunun nedeni devletin banka sektörünü, döviz tahsislerini ve petrol rantını kontrol etmeye devam etmesi ve birbirine karışmış çoğunluklar olan bürokrasiyle Parlamentonun ortak çabalarının ulus kapısını doğrudan yabancı yatırımcılara kapalı tutmayı başarması bile olsa. Böylece İran ekonomisi birçok rejim sorumlusuna ya da onlara yakın teknisyenlere iktidarın koruyucu gölgesi altında zenginleşme fırsatı sağlıyordu.

Okuyucunun itirazlarını duyar gibiyim. Aday olma özgürlüğü sağlanmamışken ve Uzmanlar Meclisi her seçimde ideolojik, dinsel ya da sadece siyasal ölçütleri temel alarak belli sayıda adayı diskalifiye ederken, "temsili meşruiyetin devrimci meşruiyet karşısındaki bir zaferinden" söz edilebilir mi? Gerçekte temsil ilkesinin cumhuriyetçi olması ille de demokratik olmasını gerektirmez. Örneğin Thermidor döneminde olduğu gibi, servet ve eğitimi temel alarak, seçmenlik vergisine dayalı olabilir.[36] İran'ın durumu kesin olarak budur. O kadar kesindir ki, şu durumda seçmenlik vergisi zenginliğe dayanmaz: gerçekte saygınlık kaynakları böyle bir başvuruyu inandırıcı kılmak ve kampanya masraflarını güvence altına almak için en gerekli kaynaklar da olsa, herkes aday olabilir. Yaşa da dayanmaz: on altı yaşından itibaren oy kullanılır. Cinsiyete de dayanmaz: Anayasa metni din adamları açısın-

35 F. Furet, *Penser la Révolution française*, *op.cit.*, s. 98.
36 B. Baczko, "Thermidoriens", F. Furet, M. Ozouf, (dir.), içinde *Dictionnaire critique de la Révolution française: acteurs*, *op.cit.* s. 456.

dan ikircil ve yoruma açık da olsa, cumhurbaşkanlığı seçimi dışında kadınlar seçer ve seçilirler. Temsil ilkesinin dayandığı şey, İslam Cumhuriyeti'ne ideolojik bağlılıktır ki bu siyasal ya da hizipsel ayrılıkların ve çatışmaların anlatımını engellemez. Rejimin demokratik olmaması, karmaşıklıkları içindeki kurumları çözümlemeye çalışan herhangi birine seve seve açılan büyücülük davalarını başlatmayı hak etmeyen bir gerçekliktir. Fakat temsili bir boyut taşıması da, 1997 ve 2005 başkanlık seçimlerinin beklenmedik sonuçlarının ortaya koyduğu bir başka gerçekliktir.[37] Unutmayalım ki, bizzat Fransız Thermidor'u siyasal mekânı kaçınılmaz olarak çoğulcu düşünmüyordu ve "birlik halinde Ulusa ve bu birliğin ifadesi olarak siyasal yaşama dair devrimci mitolojiyi" taklit ediyordu.[38] İran'da buna "çıkarlar" ya da "sistemin onuru" (*maslahat-e nezâm)* adı verilir.[39]

Öyle de olsa okuyucu ayak direyecektir. Mahmud Ahmedinecad'ın 2005 başkanlık seçimlerindeki zaferinden, İsrail karşısındaki sert söylemlerinden, mistik açıklamalarından ve özellikle de devrimci köktendinciliğinden sonra "gerçek toplumun *siyaset yanılsaması* karşısındaki rövanşından" hâlâ söz edilebilir mi[40]? Kanımca, itirazın kaynağı öncelikle, medyanın, gazetecilerin ve safça "geçişbilim" ya da utanmaz-

37 Önceki dönem için bkz. B. Baktiari, *Parlimentary Politics in Revolutionay Iran. The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, University Pres of Florida, 1996.

38 B. Baczko, "Thermidoriens" F. Furet, M. Ozouf, (dir.), içinde *Dictionnaire critique de la Révolution française: acteurs, op.cit.* s. 457–458.

39 F. Adelkhah, "Le maire, le minister, le clecr et lejuge. Le judiciaire et laformation politique en République islamique d'Iran », Jean-Louis Briquet, P. Garraud, (der.), *Juger la politique. Entreprise et entrepreneurs critiques de la politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001 içinde s. 123-137.

40 J.F. Bayart, "Et si l'Europe faisait fausse route dans la crise iranienne?", *Esprit*, Haziran 2006, s. 19-36'da önerdiğim bir çözümlemeyi burada geliştirerek yeniden ele alıyorum.

ca yeni-muhafazakârlık etkisindeki akademik çalışmaların en azından bir kısmının İran siyasal toplumuna ilişkin olarak yaydığı, kasten saptırılmış olmasa da, son derece sınırlı bilgidir. Bu yazıların ya da yorumların büyük çoğunluğu, büyük bir anlambilimsel karışıklık içinde, "reformcular" – "sivil toplumdan" yana oldukları varsayılan "iyiler" – ile muhafazakârları – az çok "mollalarla", "teröristlerle" ve kendilerini nükleer davaya adamış "güvenlikçiler" ile bir tutulan "hamlar" – karşı karşıya getirerek İran siyasal yaşamını bir tür islami western'e indirger. Bunu İslam Cumhuriyeti'nin "teokratik" doğası dikkate alındığında, tanımı gereği, ıslah edilmesi olanaksız bir rejimin demokratikleştirilmesi için verilen bu boş mücadeleden kaçınılmaz olarak yarar sağlayan "gangsterin", yani Devrim Rehberinin korkusuz bakışları altında yapar. Mahmud Ahmedinecad'ın seçilmesinin şifresi elbette ki, çözümleme diyebilmeyi isteyeceğimiz bu yorum ölçüsünde çözülmüştür: Mahmud Ahmedinecad'ın "ultra muhafazakâr"ın ilk örneği olduğu görülmüştür. Bu zıt sözcükler gibi çınlayan bir kavramdır zira tarihsel olarak, en radikal devrimciler en muhafazakârlar değildiler.

Aslında İslami Koalisyon Derneği (*motalefeh*) içinde toplanan ve *Resalat* gazetesine yakın duran geleneksel sağım şampiyonu, 2005 yılında ilk turdan itibaren tam anlamıyla yenilen Ali Laricani'ydi. Kanıtlanması gereken şudur: az çok haklı bir biçimde "muhafazakâr" olarak sınıflandırılan Devrim Rehberi, ikinci turda eski dostu Ali Ekber Haşimi Rafsancani'den ziyade Mahmud Ahmedinecad'ı desteklemiştir ve söylemiş olduğumuz gibi, bunu iki yüksek şahsiyet arasında gerçekliği hiçbir zaman kanıtlanmamış bir rekabeti tahmin ederek yapmıştır. Yeni Başkan, seçilir seçilmez Parlamentoda çoğunluğu oluşturan ve aylar boyunca hükü-

metinin kimi kilit bakanlarının atanmasını onaylamayı reddeden *muhafazakârların muhalefetiyle* karşılaşmıştır. Bugün, Maliye Komisyonu Başkanı ve 1983-1984'teki Thermidor dönüm noktasından beri sağın vasisi olan ve tehlikeli bir şekilde enflasyonist olan bütçe tasarısını durdurmaya çalışan Ahmed Tavakkoli'nin sert eleştirilerine hedef olmaktadır.

Mahmud Ahmedinecad, muhafazakâr *establishment*'ın ya da Devrim Rehberinin adayı olmaktan öte bir *outsider*'dır. Onu yenmesi sürpriz olmuştur, profilleri karşılaştırma götürmese de tıpkı 1997'de Muhammed Hatemi'nin yaptığı gibi (hatta fazlası). Mahmud Ahmedinecad din adamı değildir. Cumhuriyetin yüksek yöneticilerinin çoğunun aksine, örneğin ilk yasama döneminde (1980–1984) hiç yer almadığından, ilk devrimci neslin eskilerinden biri de değildir. Ama 1997'de, ilk turdan itibaren gerçek bir seçim kargaşasının iktidara taşıdığı Muhammed Hatemi'den farklı olarak Mahmud Ahmedinecad 2005 başkanlık seçiminin ikinci turuna katılma hakkını kendisinden sonra gelen üçüncü adaya göre ancak küçük bir farkla – yaklaşık 650.000 oy – elde etmiştir. Aslında, seçmenlerini fazlasıyla hayal kırıklığına uğrattıkları ve yönetmeyi beceremedikleri için, aynı zamanda da adaylarının çokluğu nedeniyle kıl payı kaybeden "reformculardan" daha az kazanmıştır. Toplanan oylar sayıldığında reformcular ilk turda sağın önüne geçmiştir: Muhafazakâr adayların 11 milyon oyuna karşılık – Ali Ekber Haşimi Rafsancani'ye verilenler de dâhil – 16 milyon civarında oy toplamışlardır. Nihai yenilgileri ne fikirlerinin ne de 1990'lı yılların ortasından beri simgesi oldukları açılımın yenilgisi olmuştur. Bir seçimden diğerine, konuları mücadeledeki neredeyse tüm adaylar tarafından yinelenmiş ve Mahmud Ahmedinecad da bundan geri kalmamıştır. 2003'ten 2005'e kadar Tahran Belediyesi'ndeki çalışması, ondan önceki

Rafsancani yanlısı ünlü Gholamhossein Karbastschi'nin çalışmasının devamı niteliğinde olmuş ve siyasal formasyonu da kentsel yenilenmeye ilişkin iddialı siyasetini meşrulaştırmak amacıyla dayandığı simgesel "verimlileştirme" (*âbâdi, âbadâni*) kavramını kendine isim edinmiştir. Yeni Başkan, seçildiğinden beri *iç sahnede*, "şefkate", "başkası için kaygılanmaya", "iyi yürekliliğe" (*mehvarzi*) başvurarak uzlaşmacı, hatta zorlama bir dil kullanır. Fariba Adelkhah, "iyi yüreklilik" fikrinin, Muhammed Hatemi için önemli olan "hoşgörü" (*tasâmoh*) ve "sivil toplum" (*jâme'eh madani*) izleklerine kesinlikle çok yakın olan "yurttaşça ve barışçı iki yananlamını" ortaya çıkarır.[41]

Yeni Başkana ilişkin olarak ve genel bir şekilde İslam Cumhuriyeti konusunda "popülizmden" de çok söz edilmiştir.[42] Kaçamak bir kavram olduğu bilinmektedir. Guy Hermet'ye göre, "popülizmin asıl ayırt edici çekirdeği", hükümetin eyleminde «"zamana zaman verme" gerekliğini görmezden gelen hem siyaset karşıtı hem de düşsel, doğrudan bir zamansallıktır»; "merkezi gücü, düşün sistematik olarak sömürülmesidir", bu da onu "cahillikle ya da terbiyesizce siyaset sanatının kendi doğasını reddeden siyaset karşıtı bir yöntem" kılar.[43] Guy Hermet izlenmeye devam edildiğinde, Mahmud Ahmedinecad'ın popülizmin ikincil özelliklerinden birine kısmen tekabül ettiği görülür. Daha önce de söylediğimiz gibi, söylemi "onu izleyen halk kesimi karşısında yumuşak, neredeyse şefkatlidir".[44] Bununla birlikte Cumhurbaşkanının zamansallığı, "siyaset karşıtı" acelecilikten çok, bir yan-

41 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran, op.cit.*, yeni basım, s. XI-XII.
42 A. Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York, Columbia University Pres, 1997 ve E. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Londra, I.B. Tauris, 1993.
43 G. Hermet, *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique. XIX.-XX. siècle*, Paris, Fayard, 2001, s. 50–51.
44 Ibid., s. 52.

dan devrimci kaynağın ve diğer yandan Maddhi'ye ilişkin bekleyişin zamansallığıdır. Mahmud Ahmedinecad, sistemi reddetmek ya da değiştirmekten çok, Devrimin ilk ruhu içinde yeniden kuracağını ileri sürer. Seçilmesinin ikinci bir anlamı, böylece, ikinci turdaki talihsiz rakibi Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1990'lı yıllarda seferber ettiği ekonomik liberalleşmenin reddidir. Rafsancani, kişisel serveti ve oğullarının iş dünyası içindeki yeri nedeniyle, bu siyasetin sapkın etkilerinin karikatürümsü simgesidir. Oysa ülke uluslararası sistem içindeki yerini tam olarak yeniden alamadan, liberalleşmenin toplumsal maliyetinin yoksulluk, enflasyon, işsizlik, okula gitmeme, yozlaşmanın ve fahişeliğin artışı ya da eşitsizliklerin büyümesi anlamında çok yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.[45] Mahmud Ahmedinecad giyiminin, konutunun ve toplumsal durumunun mütevazılığıyla, yirmi yıldır dedikodu konusu olan tüm bu *âghâzâdeh*'lerin, bu "Papa'nın oğullarının" – Çin'de "kadrolu çocuklar" denir – tam tersini yapar. Bu şekilde ülkenin sanayi merkezinden işçi oylarını toplamıştır.[46]

Sık karşılaşılan üçüncü karşıt anlam şudur: Mahmud Ahmedinecad'm iktidara gelişi rejimin "askerileşmesini" ifade edecek ve bir şekilde "Bonapartçılık"ın bir biçimini ilan edecektir. Kuşkusuz, yeni Başkan tıpkı şimdiki yasamanın 80 temsilcisi... ve çok sayıda siyasal ve idari sorumlu ile sıradan vatandaş gibi, Devrim Muhafızları'nın eski bir üyesidir; zira zorunlu askerlik hizmeti bu birlik içinde yapılabilir. Fakat

45 T. Coville, "L'économie iranienne: rupture ou continuité?", *Géoéconomie*, 36 Kış 2005–2006, s. 97–107.

46 Buna karşılık, Mahmud Ahmedinecad'm çöpçü kılığında çıkmasına dair ünlü epizota fazla önem vermemek gerekir: Aday-belediye başkanı, bu durum karşısında, İranlı siyaset adamlarını ve daha çok da eşrafı etkileyen, mütevazı ve halkın hizmetindeki "bilge kişi"nin (*javânmard*) klasik tarzına yeniden bürünmekle yetinmiştir, tüm eğilimler birbirine karışmıştır: Bkz. F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, *op.cit.*, bölüm 1, 2 ve 3.

Devrim Muhafızları (*Pasdaran*), 1997 ve 2005 seçim sonuçlarının analiziyle ya da tonu çok uzlaşmacı olmayan ve 2007 başında sansürlenen, kendilerine bağlı *Baztab* sitesinin incelenmesiyle görüleceği gibi, siyasal olarak bölünmüştür. Son seçim sırasında, uzun süre başkumandan olması nedeniyle temsilcileri olabilecek aday, Mohsen Rezai oylamadan hemen önce yarıştan çekilmiştir. Bir cep telefonu operatörü sözleşmesinin iptali ve yeni Tahran havalimanının hizmete girişinin durdurulması – üzerinde çok konuşulan beklenmedik olaylar – dolayısıyla, iş dünyasına yersiz müdahaleleri, çoğu Asya ya da Ortadoğu ordusuyla aynı sıfatla, para alan taraf oldukları ekonomik çıkar çatışmalarını ifade etmekten başka bir işe yaramamıştır. Buna karşılık Mahmud Ahmedinecad'ın seçilmesi, gizli servislerin kurumların gizli oyunundaki merkeziliğini genişletmese de bir kez daha doğrular: Bizzat "reformcular"m kendisi, çok sayıda çıkar akımına bölünmelerin Cumhuriyetin ilk yıllarından beri hizipsel mücadelenin en şiddetli olaylarının altında yatan bu etki alanından doğmuştur. Özellikle Dubai piyasasından başlayarak Amerikan yaptırımlarının kuşatmasının, bu rakip servisler için, siyasal kurumlar ile genel seçimin meşruiyeti göz önünde bulundurulduğunda, özkaynaklarına ve özerkleşmelerine büyük katkıda bulunan değerli bir konum rantı olduğunu belirtmek gerekir.

Mahmud Ahmedinecad "meczup" mu? İlgili kişinin Maddhi'nin koruması altında olduğuna dair ve (Ali'nin Peygamberin halefi tayin edilmesine göndermeyle) Ghadir hareketini referans gösteren kimi beyanatlarının da desteklediği bu sav başarı sağlamıştır. Yeni Başkanın dini akıl hocası, televizyondaki müdahalelerinde İslam Cumhuriyeti'nin önde gelenlerini birçok kez zor durumda bırakan korkunç teolojik

kılıç ustası Ayetullah Mesbah Yazdi'dir. Yazdi, kendisi yalanlasa da, 1950'li yıllarda Bahaîlere karşı savaşmak üzere kurulan sofu bir topluluk olan Hojjatiyeh'in üyesi olacaktır. Bu topluluk 1983'te İmam Humeyni'nin isteğiyle resmi olarak kendisini dağıtsa da, iktidar ve ticaret çevrelerinde hâlâ etkilidir. Oysa Hojjatiyeh hiç de usdışı değildir. Tersine bilime ve eğitime değer verir. Tarihte, siyasal kurumlara karşı terörizme başvurmak yerine, yönelimini değiştirmek için onlara yatırım yapan ilk dini hareket olmuştur. Toplumun en alt kesimlerinden değil, hali vakti yerinde ve eğitimli kesimlerinden üye toplar. *Mutatis mutandis,* Katolik Opus Dei ile karşılaştırılabilir ve en azından, gönülden mistik bir inançla ekonomik modernliğin faydacı rasyonelliğini uzlaştırma ortak özelliğine sahiptirler.

Mahmud Ahmedinecad'ın seçilmesi, Avrupa'da inanılmak istendiği gibi, yobazlığın ateşli bir dönüşü anlamına gelmez. Tersine, İslam Cumhuriyeti'nin paradoksal sonuçlarından biri olan, siyasal ile dinselin farklılaşma sürecini vurgular. Devrimden beri ilk defa Başkan din adamları sınıfından çıkmamıştır. Ve Ayetullah Mesbah Yazdi ile olan ittifakı, hiçbir üst kurumun İslami alanı düzenleyecek durumda olmaması nedeniyle bu alanı zayıflatmak pahasına yine bu alandaki çelişkileri şiddetlendirir.

Bu son aylardaki beklenmedik olaylar, aslında din adamları sınıfının homojen olmaktan uzak olduğunu ve Mahmud Ahmedinecad'ın bu konuda da bir *outsider* olduğunu hatırlatmıştır. Teolojik tartışmaya olduğu kadar tapınaklar, kutsal şehirler ya da kolejler arasındaki ekonomik, siyasal ve de tinsel rekabete dayanan dinsel çoğulculuk, Mahmud Ahmedinecad'ın seçilmesinden sonra hiçbir şekilde ortadan kalkmamıştır.

Gerçekte, basının ve entelektüellerin konusu olduğu idari ve adli yıpratmanın sürmesine rağmen, 2005 yazından itibaren sistemin sertleşmesi ne şaşırtıcı ne de kesindir. Aslında Mahmud Ahmedinecad'ın üslubu, açık kişisel sınırları, iktidarın belli ölçüde "bayağılaşmasına" neden olmaktadır. Parlamento önündeki toplumsal eylemler artmaktadır. Parlamento anayasal ayrıcalıklarının üstün gelmesini sağlamıştır. Bizzat hükümet çok bölünmüştür ve İslami Rehberlik Bakanlığı (bir nevi Kültür Bakanlığı) ya da (toplumsal dayanışmadan sorumlu olan) Kalkınma ve İşbirliği Bakanlığı gibi önemli bakanlıklar tam bir bürokratik anlaşmazlık içindedir. Özellikle seçim prosedürü ülkenin farklı toplumsal kurumlarında yaygınlaşmaktadır: Baro, pazar loncaları, öğrenci velisi dernekleri ve hatta yönetim kurulunun 45 üyesinden 20'sini devletin atamasını ve başkanı Muhammed-Taghi Khamoushi'nin görevden alınamazlığını pazarcılarının tartışma konusu yaptığı pek muhafazakâr Ticaret Odası. Ve 2006'nın Aralık ayında, belediye konseylerinin yenilenmesi sırasında, vatandaşlar Mahmud Ahmedinecad'dan yana olan adaylara güvensizliklerini ve çekincelerini ifade etme olanağı bulmuştur. Bu noktada Thermidor durumu paradigmasına kuşkusuz çok yakınız, öyle ki Mahmud Ahmedinecad'ın seçilmesi, belki de istemeyerek – ama hiçbir şey bunu doğrulayamaz - Tocqueville'in de belirttiği gibi, toplumsalın siyasala göre özerkliğine yeniden kavuşması nedeniyle, Thermidordan sonra Terörün "imkânsız" olduğunu ortaya koyar.[47] Devrimci tiranlığa göre Thermidor kurtuluşu hissini doğuran daha ziyade 1997'de Muhammed Hatemi de olsa – ki bu his 2005 dönüm

47 F. Furet, *Penser la Révolution française, op.cit.*, s. 125; B. Baczko, "Thermidoriens" F. Furet, M. Ozouf (der.), içinde *Dictionnaire critique de la Révolution française : acteurs, op.cit.* s. 452–452.

noktasında en azından nüfusun kimi kategorileri için kısmen geçersiz kalmıştır.

Durum böyleyken, Mahmud Ahmedinecad'ın temsili meşruiyeti, Aralık 2006'daki yerel seçimlerde kısmen kırılsa da ve aday olma özgürlüğünün tam olmaması ve seçim listelerine kurumsal olarak güven duyulmaması nedeniyle her halükarda tam anlamıyla demokratik olmasa da, inkâr edilemez. İran tarihinde ilk kez, Başkan tutkulu bir kampanya sonucunda, ama *in fine* oyların %62'si ile seçimin ancak ikinci turunda seçilmiştir. İkinci kez, rejimin ne arzuladığı ne de kestirebildiği şaşırtıcı bir sonuç söz konusu olmuştur. Seçmenlerin devrim ilkesinden çok temsil ilkesine sunduğu saygıdır bu! Mahmud Ahmedinecad'ın taktik becerisi ve uzlaşma duygusu da küçümsenmemelidir. Birkaç ay içinde, beceriksizlikleriyle özellikle pazarın muhafazakâr tüccarları arasında çok sayıda düşman edinmiştir; AIEA'ya oy verdikleri için onları cezalandırmak amacıyla Güney Kore'den, Çin'den ve İngiltere'den ithal edilen malların iki hafta boyunca bekletilmesi tüccarları yaralamıştır. Amerika'nın mali ve banka yaptırımları ise onları zaten sıkmaktadır. Fakat dış siyaset alanındaki dobra beyanatlarıyla ülkenin milliyetçi duyarlığını okşamaya ve biraz daha fazla mali sıkılık arzu eden Merkez Bankası Başkanı ile Maliye Komisyonu'nun muhafazakar başkanı Ahmed Tavakkoli zararma, yerel gelişim amacıyla Petrol Stabilizasyonu Fonu'ndan krediler vererek adaylığını istemeyen sınır taşrasını tavlamaya çalışmış ve başarılı da olmuştur. Zira gerçek bir popülist prototipi olmasa da, demagog olduğu tartışma götürmez ki bunlar siyaset bilimi açısından biraz farklı şeylerdir. Mahmud Ahmedinecad, böylece kendisinden beklenecek İslami konformizmden kurtulmayı başarır. Açılıma inandığını gösterip kamuoyunu baştan çıkar-

mak için, bu kez Ayetullah Fazel Lankarani ile Nasser Makarem Shirazi'yi şaşırtarak, kadınların futbol maçlarına katılma yasağını kaldırır. Ve yakın bir tarihte, kültürel işler danışmanı Javad Shamghadri kamusal alanda türban zorunluluğunun yeniden düşünülebileceğine vurgu yapmıştır. İmam Humeyni'nin adı ise idaredeki gereklikler dışında asla telaffuz edilmemektedir.

Başkanın kişiliği kesin olarak öngörülenden daha karmaşık çıkmıştır. Bunun tek nedeni ülkesinin, "tarihinin karanlık dönemleriyle; kentleşme, eğitim ve bunun sonucunda aile alanındaki dönüşümler, bizzat devrimin ve elbette ki savaşın seferberlikleri gibi çokbiçimli toplumsal süreçlerle sıkı ilişki içinde olmasıdır. İran artık kitlesel bir kent toplumudur. Okuma-yazma bilmeyenlerin oranı (1978'te %53 iken) şimdi yalnızca %12'dir. 6–19 yaş arasmdakilerin %87'si okula gitmektedir (1978'te %59'u). Üniversitede 2 milyon öğrenci okumaktadır (1978'de 175.000). İranlıların %70'i kentlerde yaşamaktadır (1978'de %47'si). Bu değişimler uyarınca, dinî bir kamusal mekân yapılanmıştır.[48] Vakıf malları (*vaqf*), haclar, özel İslam üniversiteleri, toplumsalın devlete göre özerkliğini yansıtırlar. Ülkeden sınırdışı edilen 3 milyon civarında İranlı da özel yatırım alanındaki rolleri Çin diasporasının rolüyle karşılaştırılamazsa da, mali ve toplumsal iadeleri yoluyla buna katkıda bulunur. Bu yeni İran toplumu, en az beklenen yerde sessiz bir devrime tanık olmuştur: Kadınların şartlarındaki devrim. Kızların sistemli bir şekilde okullaşması sayesinde, 1976'da 7,2 olan kadın doğum oranı 2,4'e ve nüfus artış oranı 1976'da % 2,7'den yılda %1,6'ya düşmüştür.[49] Bazı alanlardaki

48 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, *op.cit.*, bölüm 5.
49 M. Ladier-Fouladi, *Population et politique en Iran. De la monarchie à la République islamique*, Paris, INED, 2003.

cinsiyet ayrımı ve bunu takiben kadınları işe alma ihtiyacı, Irak savaşı, kriz, kayıt dışı ekonominin artması, komşu ülkelerle bavul ticaretinin gelişmesi, toplumsal yaşamın ticarileşmesi, gitgide daha sık özerk gelir elde eden annelere yepyeni iş fırsatları sunmuştur. Aynı zamanda üniversitedeki öğrencilerin %53'ü de kızdır (1978'de %28).

Kuşağı gereği bile olsa – Muhammed Hatemi altmışlı ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani ya da Ali Hamaney yetmişli yaşlarındayken, Mahmud Ahmedinecad ellili yaşlardadır – yeni Başkan bu İran'ı yeterince temsil etmektedir.[50] Bunun bir başka nedeni de Irak savaşında yalnızca komutanlık yapmamış, bizzat cephede savaşmış olmasıdır. "Modern İran tarihinde ilk kez sıradan bir insan seçkin bir toplumsal sermayeyle övünmeden devletin başına geçmiştir. Ne din adamı ne tüccar, ne aristokrat ne kabile reisi, ne entelijensiya üyesi ne özellikle seçkin olan ve her dış destekten yoksun bulunan Mahmud Ahmedinecad, bir "Bay Herkes"tir, ancak bu doğal olarak herkesi onun kusurlarıyla alay etmekten alıkoymaz", diye yazar Fariba Adelkhah.[51]

Sonuç olarak, İslam Cumhuriyeti'nin Thermidor yönelimi genel olarak anlaşılmamıştır. Başlangıçtaki mistik romantizminden öte kendisini artık ekonomik birikime ve iktidarının devamına adayan devrimci sınıfın profesyonelleşmesi, gerçekten demokratik olmasalar da gerçek bir siyasal temsiliyete sahip kurumlara dayanır. "Sistemin onurunun" yani rejimin birliğinin ne pahasına olursa olsun savunulmasını gerektirir. Bunun teminatı da birlik beraberlik ilkesi ile epitken olmaktan ziyade *primus inter pares* Devrim Rehberinin komutasında,

50 İran nüfusunun yaş ortalaması yaklaşık yirmi yedidir.
51 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, yeni basım, s. XIV.

emek isteyen uzlaşılara sistematik olarak başvurulmasıyla çatışmaların çözülmesidir. Meşruiyetinin özü, Şiiliğin devletin siyasal dini olarak artan kabulü yoluyla da olsa milliyetçiliktir. Bu özellikle Sistan-Baloutchistan'da gerilim yaratır zira böylece Sünni azınlık (nüfusun yaklaşık %10'u) sorunu gündeme gelir.

Mahmud Ahmedinecad'ın iktidara gelişinin Devrimin Thermidor anını sonlandıracağı fikri, paradigmamızı göre göre sorunu yanlış ortaya koymaktan kaynaklanır. Sorun, Farhad Khosrokhavar ile Olivier Roy'un iyi bilgilenmiş ve detaylandırılmış bir çalışmasında salık verdiği gibi "bir din devriminden nasıl çıkılacağı" değildir;[52] *Fransız Thermidorcularının mantığına uygun olarak, rejimin kurucusu olan devrim ideolojisi aracılığıyla iktidarın nasıl rasyonelleştirileceğidir.* François Furet'nin deyişiyle, bu devrimci ideoloji "cumhuriyetçi kamuoyunu ve Thermidor sendikasının halka hâlâ Devrimin diliyle konuştuğu bağı oluşturmaya devam etmektedir".[53] Bu bakımdan Mahmud Ahmedinecad, yalnızca ulusal kimliğin ve "kökenlerin anlatımı" olan asıl devrimci anlatıma eski saygınlığını kazandırarak değil[54], nükleer hak talebini onun köşe taşı haline getirerek bu seyre sadık kalır: tıpkı Fransız Thermidorcuların savaşı "devrimci meşruiyetin son sığınağı", "Devrimin ortak paydası" haline getirmesi gibi.[55] Bunu yaparken, Tocqueville'e bedelini öder – İran'ın nükleer ihtirası Şaha kadar uzanır ki bu da ülkenin dış siyasetinin sürekliliğini kanıtlar – ve siyasal arenada onu marjinalleştire-

52 O. Roy, F. Khosrokhavar, *Iran : Comment sortir d'une révolution regilieuse ?*, Paris, Editions du Seuil, 1999.
53 F. Furet, *Penser la Révolution française, op.cit.*, s. 117.
54 Ibid., s. 14 ve devamı.
55 Ibid., s. 128 ve 118.

cek bir radikalizmde ayak diremekten ziyade, rejimin ideolojik temelinin pekâlâ ötesinde, kamuoyunun büyük bir kısmının isteklerine yanıt verdiğinden emin bir şekilde, İslami yöneliminin aşındırdığı milliyetçi boyutu yeniden canlandırır. Az çok demagojik toplumsal dayanışma siyasetini ifade etmek için övündüğü "diğeri için kaygılanma" (*mehvarzi*), yalnızca siyaseten değerli ya da özellikle "mahrum" şu ya da bu toplumsal kategorileri değil, "ulusu" (mellat) ilgilendirir.[56]

Böylece Fransa'da olduğu gibi İran'da da "Devrimin bir başı vardır, ama sonu yoktur".[57] Cumhuriyetin veya her halükarda tahayyülünün aşılamaz ufkudur. Fariba Adelkhah, "Devrim, yirmi beş yıllık iktidar uygulaması boyunca biriktirilen kazanımlar ile seferberlik ve siyasal yenilenme konusundaki becerilerine güvenen aktörleri siyasal oyuna sokması ve daha önce oyunun dışında olan bu aktörlerin artık oyundan hiç çıkmayacak olması ölçüsünde, Cumhuriyetin geçmişinden çok geleceğidir" der.[58] Bu durum ancak, devrimin ve özellikle Thermidor anının, "tarihin karanlık dönemleri" olarak ilettiği siyasal özneleşme süreçlerinin çözümlemeyle bütünleşmesi koşuluyla anlaşılabilir.[59] Fariba Adelkhah, birbirini izleyen kitap ve makalelerinde, İslam Cumhuriyeti'nin, terimin Weberci anlamıyla bir "insan tipinin" (*Menschentum*) ve kuşkusuz kendi özgüllüğü olan bir "toplumda-olma" tarzının matrisi olduğunu uzun uzadıya ortaya koymuştur. Bunun nedeni bir kamusal mekâna, hatta artık dinî olan bir sivil topluma göre tanımlanması ve rejimin ilk on yılına ait olan ama

56 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, yeni basım, *op.cit.*, s. XII.
57 F. Furet, *Penser la Révolution française*, *op.cit.*, s. 16.
58 F. Adelkhah, "La Révolution de 1979: raison d'Etat ou raison islamique", Oxford, multigr., Temmuz 2006, s. 7.
59 Ibid., s. 250.

aynı zamanda eski rejimin şehirliliğinin, petrol ekonomisinin ve neden olduğu hızlı kentleşmenin uzantısı içinde yer alan devrim ve ulus mitolojisine bağımlı olması olsa bile.[60] O halde bu konuda ısrarcı olmaya hiç gerek yoktur. Buna karşılık Thermidor anının liberalizm ile girdiği ilişki nedir?

Liberalizm ve "Thermidorculuk"[61]

"Thermidor durumu"nun altında yatan siyasal tasarı tanımı gereği antiliberaldir: Örneğin Çin'de ya da Kamboçya'da olduğu gibi İran'da da, profesyonelleşmiş siyasal sınıf haline gelmiş devrimci seçkinler için, yeniden iktidara gelmek ve mümkünse iktidarını genişletmek amacıyla, ekonomik liberalleşmenin gerekleriyle uyuşmak ve ekonomik liberalleşmeyi araçsallaştırmak söz konusudur. Bu koşullar altında, "reformlar" ile "özelleştirmeler" göz boyamayla yürütülmüştür ve siyasal "açılım" veya "rahatlama" liberal ya da demokratik düşünceden kopuktur.[62] Daha da temel olarak, eski rejimden devrime Tocquevilleci süreklilik, devletin merkezileştirilmesi açısından,[63] piyasanın açılmasına ve siyasal

60 Bkz. özellikle F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, op.cit., ve "Entre fauteuils et tapis : la société et le pouvoir", içinde F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, *op.cit.*, s. 53-89.

61 B. Baczko, bu Thermidorculuk teriminin "benimsenemediğini" belirtir: "Thermidoriens", içinde F. Furet, M. Ozouf (der.), *Dictionnaire critique de la Révolution française : acteurs*, *op.cit.*, s. 438.

62 Bkz. aynı zamanda, Maghreb bağlamında, Béatrice Hibou'nun çalışmaları, özellikle *Force de l'obéissance. L'économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.

63 J.-F. Bayart,"Les trajectories de la République en Iran et en Turquie : en essai de lecture tocquevillienne", içinde G. Salamé (der.), *Démocraties sans démocrates*, *op.cit.*, 1994 s. 373-395 ; ayrıca bkz. T. Skocpol, « Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution », *Theory and Society*, 1982; S.A. Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press, 1988.

otoritelerden bağımsız bir burjuvaziye hiç de uygun olamazdı: Siyasal otoriteler, iş dünyasında hem kendi nüfuzlarını hem de bürokrasinin etkisini güçlendirmeye ve iş dünyasının yabancı sermayeyle ilişkilerinin kontrolünü korumaya çalışmıştır.

İran İslam Cumhuriyeti'nin temelde "küçük burjuva" olduğu ve Şahm mutlakçılığının başarısızlığa uğrattığı pazarın zaferini sağladığı kimi zaman ileri sürülmüştür. Fariba Adelkhah'ın meyve ve sebze piyasası (*maydun* veya *maydan*), faizsiz borç kasaları ve sınır ötesi ticari ilişkiler hakkında vardığı sonuçları güçlendiren,[64] Arang Keshavarzian'ın Tahran pazarındaki birinci elden araştırması bu iddiayı çürütür.[65] Yeni rejim, özellikle banka kredisi alanında büyük ölçüde dışında kaldığı monarşinin siyasal ekonomisiyle uyum içinde gelişmesine ve kendisini düzenlemesine izin vermiş olan ve bizzat içinde bulunan "kooperatif hiyerarşilerini" yıkmış ve yerine devlet otoritesi yapılarına katılmış "zorlayıcı hiyerarşileri" koymuştur. 1960-1970'li yıllarda, İslami Koalisyon Derneği (*motalefeh*) bünyesinde İslam devrimi lehine gizlilik içinde mücadele etmiş olan pazarın ve dahası meyve ve sebze pazarının (*maydun* veya *maydan*) işlemcileri, Cumhuriyetin kuruluşunun ertesinde üye seçilmiş ve bu hiyerarşiye bağlanma sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır.

Bir yandan, özellikle Ticaret Bakanlığı, Ticaret, Sanayi ve Maden Odası ile Mahrumlar Vakfı başta olmak üzere başlıca "vakıflar" (*bonyad*) bünyesinde ekonomik güçte kurumsal

64 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran, op.cit.*, bölüm 1, 2 ve 3 ; ve « Le retour de Sindbad. L'Iran dans le Golfe », *Les Etudes du CERI*, 55, Mayıs 1999 ve Z. Olszewska ile ortak çalışma, « Les Afghans iraniens », *Les Etudes du CERI*, 125, Nisan 2006.

65 A. Keshavarzian, *Bazaar and the State in Iran. The politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge, Cambridge University Press, Nisan 2007. Bkz. Özellikle 3.-ve 4. bölüm.

konumlar kendilerine tahsis edilmiştir. Genelde ikinci sırada olan ve çoğu zaman sebze ve meyve pazarından çıkan – doğruyu söylemek gerekirse pazardan daha az saygın olan-, genelde "simsar"dan çok (*commisioners, haqq al-'amal kars*) "aracı" ya da "satıcı" (*vaseteh, dallal*) olarak tanınan *bazaari* statüsünden, *dawlati*, "hükümet ajanları" haline gelmişler ve "pazar" alanına (*ahl-e bazaar*) değil de, "rejim" alanma (*ahl-e regime*) ait görülmüşlerdir. Ticaret Bakanlığı, Ticaret Odası ve "vakıflar" ya da adalet aygıtı, Devrim Muhafızları ve güvenlik hizmetleri bünyesinde birincil sorumluluktaki konumlarda bulunmuş (ve kimileri hâlâ bulunmakta olan) – Habibollah Asgarawladi-Mosalman ve kardeşi Assadolah, Ali-Naqi Khamoushi ve kardeşi Taqi, Asadollah Lajevardi, Mohsen Rafighdoust, Kazem Hajj-Tarkhani ve kardeşi Ali, Mohsen Rezai gibi adamlar devletin pazar üzerindeki himayesinin elebaşları olmuşlardır.

Diğer yandan, kamu güçleri, kambiyo denetimi çerçevesinde, döviz girdi çıktısının denetimine el koymaları sayesinde ve tekelci rant durumlarına yol açmış olan ithalat lisansları sistemi sayesinde, pazar üzerindeki üstünlüklerini ilan etmişlerdir. Bunun yanı sıra, bu son yıllara kadar, kambiyo kurlarının çeşitlenmesi, rejimin ayrıcalıklılarının elinde mükemmel bir zenginleşme aracı olmuştur.[66] 1990'lı yılların başında, kendi adıma sözünü ettiğim "Ayrıcalıklılar Cumhuriyeti", iktidar konumları ile birikim konumlarının bu sistematik "kesişmesini" (*straddling*) göstermek içindir.[67]

66 Bkz. F. Khalatbari, "Iran : a unique underground economy" ve M. Karshensas, M. H. Pesaran, "Exchange rate unification, the role of markets and planning in the Iranian economic reconstruction", içinde T. Coville (der.), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, Tahran, Institut français de recherche en Iran, 1994.
67 J.-F. Bayart, "Ni ange, ni démon: l'Iran de Rafsandjani", *Politique internationale* 60, Yaz 1993, s. 241-255 ve "Jeux de pouvoir à Téhéran", *Politique internationale* 82, Kış 1998-1999, s. 107-122.

Oysa Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1992'den itibaren başlattığı ekonomik liberalleşme, kamuyla özelin bu kesişmesini hiçbir şekilde sonlandırmamıştır. Serbest bölgelerin ve sınır piyasalarının yaratılması, gümrük tarifeleri reformu, döviz kurlarının birleştirilmesi, dış ticaretin artarak kayıt dışı hale gelmesi, kaçakçılık ve dolandırıcılıktaki patlama, Dubai ile mübadelenin artışı, birkaç *yuppinin* yükselişi devletin ve yandaşlarının ekonomiye müdahalesini azaltmamıştır. Petrol rantı ellerinde olduğu ölçüde, bankacılık sektörü kamusal kalmıştır. Tarifesiz gümrük kotaları ulusal piyasanın korunmasını garanti altına almayı sürdürmüştür. Parlamento doğrudan yabancı yatırımcılara gerçek bir açılıma karşı koymuştur. Devrim Muhafızları, ordu, güvenlik servisleri, l'Astan-e Qods ve "Rehberin Evi" (*beyt-e rahbari*) gibi rejimin başlıca birkaç kurumu, bizzat "ikinci ekonominin" büyük işlemcileridir ve Merkez Bankası, Dubai'nin mali piyasasından yararlanmaya çalışmaktadır. Bu koşullar altında, büyük "vakıfların" – özellikle Mahrumlar Vakfı'nın – yeniden yapılanması, nadir özelleştirmeler, Tahran Borsası'nın yeniden açılması, dönüşüm sanayisinin hızlı yükselişi, İran'ın Dünya Ticaret Örgütü'ne olası katılımının hazırlığı, devletin ve Thermidorcu siyasal ağların denetiminden kaçmaz. Az çok karanlık yanları olan iş adamlarını olduğu kadar ortaklarını, koruyucularını ya da siyasal yararlanıcılarını lekeleyen çeşitli skandalların, düzenli aralıklarla bizlere verdiği ders temelde budur. İzleyen davalar ve otoritelerin yolsuzluğa ve spekülasyona karşı başlattığı düzenli kampanyalar, iş dünyasının siyasal alana göre özerkliğini temin ederek havasını istikrara kavuşturmaktan çok, "sistemin onurunu" koruma sınırları içinde, "Thermidor durumunun" homeostatik düzenlemesine katkıda bulunmaktadır.[68]

68 F. Adelkhah, "Le maire, le ministre, le clerc et le juge. Le judiciaire et la formation du politique en République islamique d'Iran", Jean-Louis Briquet, P. Garraud (der.), *Juger la politique, op.cit.*, s. 123-137.

Devletin merkezileşmesinin ve toplumun bürokratikleştirilmesinin devamı, ekonominin Thermidorcular tarafından dolandırılması: Liberalleşmenin, siyaset ve yönetim sınıfında, hatta egemen smıfta artık profesyonelleşmiş devrimci seçkinler tarafından araçsallaştırılmasını yeniden tartışma konusu yapabilecek siyasal güçler ayırt edilememektedir. Bu bakış açısından, "reformcular" karışıklığa yol açmamalıdır. Kendilerini oldukça güdümcü ve merkezileştirici, hatta otoriter göstermişlerdir ve "sivil toplumu" yüceltme eğilimleri, Fariba Adelkhah'ın acımasız sözüyle, "gütmek için bir sivil toplum icat etmekten" ibaret olmuştur.[69] Yapılması gereken en ivedi araştırmalardan biri, yine aynı yazarın salık verdiği gibi, ekonomik olduğu kadar toplumsal ve siyasal yöneliminin, İslam'a dayanması nedeniyle paradoksal olarak daha liberal olduğu ortaya çıkabilecek muhafazakâr etki alanı hakkında olmalıdır.[70] Buna karşılık, ne ulusal kurtuluş hareketi ne de sürgündeki muhalefet, geçmişleriyle yargılandıklarında, bu konuda çok beklenti içinde olamazlar.

Kaldı ki, bizim özellikle yapmamız gereken şey, İran Devrimi'nin Thermidor anının liberalizmle kurduğu ilişkiyi, temsil ettiği "tarihin karanlık dönemi", razı olduğu "bağımsızlığın ve toplumsalm atıllığının" yeniden keşfi bakımından yeniden konumlandırmaktır.[71] Envanter kaydıyla, İran toplumu iki hareket kat etmiştir. İlk olarak, daha önce sözünü ettiğimiz ve gerçek bir "sivil toplum" yapılanması biçimini alan gitgide daha açık bu özerkliği ortaya koyar: *id est* devletin dışında ya da devlete karşı toplum değil, devletle ilişkisi içinde toplum. Bir kamusal mekânın çıkışı, kadınların bu mekâna ve ticaret alanına katılımı, orta ve yüksek öğretimin gelişimi, çoğulculuk ve dinsel alanın kurumsallaşması, hayırseverlik,

69 F. Adelkhah, "La Révolution de 1979 : raison d'Etat ou raison islamique?", *op.cit.*, s. 2.
70 Ibid.
71 F. Furet, *Penser la Révolution française*, *op.cit.*, s. 250 ve 116.

mekânsal ve toplumsal hareketlilik uygulamaları, spor, sınır ötesi ticaret, metropol ile diasporanın çeşitli sömürgeleri arasındaki etkileşim, şu an için "özgürlükten" yana kitlesel ve açıkça siyasal bir seferberlik esinlemeseler de, bunun araçlarıdırlar. Bu olasılık yine de göz ardı edilemez. Bunun nedeni İslam Cumhuriyeti'nin köklerinin 1906 Anayasal Devrimi'nin mitolojisine uzanması ve söz konusu "özgürlüğün", fikir olarak "adalet" ve "doğruluk" fikirleriyle birlikte uzun süreden beri ulusal ya da kültürel tahayyüle ait olmasıdır.[72]

Fakat ikinci olarak, anayasal devrimin ne kadar ikircil olduğu ve milliyetçi mitolojinin milli güvenlik ve egemenliğe ilişkin kısıtlayıcı bir görüşü seve seve meşrulaştırarak devrimin mesajını ne kadar engellediği bilinmektedir. Bunun dışında, İranlılar büyük bir "devlet ihtiyacı"[73] duymaktadır ki, ekonomisinin liberalleşmesine rağmen "refah devleti" olarak ve demagojik önlemlerin yardımıyla, petrol fiyatlarının patlaması sayesinde başkan Ahmedinecad'ın tam olarak tatmin etmek istediği İslam Cumhuriyeti bu ihtiyacı az çok karşılamaktadır. Kısacası, İran'daki "Thermidor durumu", eski *paté d'alouette** tarifine göre, "milli-liberaldir" ve kuşkusuz öyle kalacaktır: Liberalizm ya da daha ziyade ekonomik liberalleşme adındaki küçük bir kuş ile devletçi milliyetçilik, hatta nükleerin şom ağızlılarına bakılacak olursa militarizm adında bir at.

Fransızca'dan çeviren
İnci Malak Uysal

---

72 Bkz. örneğin N. Sohrabi, "Revolution and State Culture : the Circle of Justice and Constitutionalism in 1906 Iran", G. Steinmetz, ed., *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Pres, 1999, bölüm 8 ve P. Vieille, F. Khosrokhavar, *Le Discours poplulaire de la Révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.

73 F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, yeni basım, *op.cit.*, s. XX.

* Karışımın iki bileşeninin (tarlakuşu ile atın) birebir oranında ama aslında dengesiz bir şekilde kullanıldığını belirtmek için kullanılan deyim. (ç.n.)

-II-

İSLAM, MODERNİZM VE DEMOKRASİ

İSLAM VE MODERNLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: ÇOĞUL YORUMLAR VE ÇOĞUL DENEYİMLER[1]

*İbrahim Kaya**

1979 yılı, bazı sosyal bilimcilere göre, birkaç nedenden ötürü tarihle bir kırılmayı, tarihten bir kopuşu temsil etmektedir. Sadece İslami dünya için değil, ama belki de daha önemlisi tüm dünya için tarihin yönünü değiştirdiği iddia edilen olay, 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimidir[2]. Bu devrimin, Doğu üzerindeki Batı egemenliğinin sonunu belirlediği düşünülmektedir. 1979 yılı Batı'nın dünyadaki en gelişmiş medeniyet olduğu düşüncesinin tam bir reddi olarak vurgulanmaktadır[3]. Yeni bir çağın başlaması, post-Batı – Batı sonrası – döneminin ortaya çıkması olasılığıyla değerlendirilmektedir. İran Devrimi üzerine yukarıda bahsedilen anlayışlar postmodernliğin teorileriyle kesişmiştir[4]. Doğu üzerindeki Batı egemenliğinin sonu ile modernliğin sonu arasında bir paralellik kurulmasında modernliğin Batı ile eş anlamlı anlaşılmasının merkezi bir önemi vardır. Dünyanın diğer bölgelerinde, Batı "evrensel" değerlerinin artık kabul edilmediğine inanılmaktadır[5]. Ancak, bu durum post-modern bir dönemin oluş-

1 Bu makale, 2004 yılında Liverpool University Pres tarafından yayınlanan kitabımda (Kaya, 2004a) geliştirdiğim bazı düşüncelere dayanmaktadır, ama yeni düşünceler de içermektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

2 Bkz. Sayyid, 1997.

3 Bkz. Ahmed, 1992.

4 Bkz. Gülalp, 1998.

5 Mestrovic, 1998.

tuğu anlamına mı gelir? Modernlik, gelişmiş ve arzu edilen bir sosyal yaşam için öngördüklerini başarmış mıdır? Ya da modernlik projesinin programları insanlığın kurtuluşu için umutsuz bir çaba mıydı? Bu sorulara verilecek yanıtlar son günlerdeki olayların modernlik projesiyle olan ilişkilerini nasıl ele aldığımıza bağlıdır. Önemli yanıtlardan birisi, İslamcılığın yükselişinin modernlik projesine olan ilişkisini anlamada yatmaktadır. Modernliğin sonunun İslamcı hareketle kanıtlandığı birçok gözlemci tarafından tartışıldığı için, günümüz İslamcılığının modernlikle olan ilişkisi analiz edilmek durumundadır.

Yukarıda sözü edilen postmodernist varsayım, İslamcılığın yükselişi üstüne geliştirilen tek yaklaşım değildir. Konu üzerindeki postmodernist anlayışın dışında, İslamcılık hakkında geliştirilen temel olarak iki yaklaşım daha söz konusudur. Birincisi, birçok gözlemci İslamcılığı modernleşmeye karşı gelenekçi bir reaksiyon olarak okumuştur. Bu yaklaşıma göre, İslam modernliği kabul etmemiştir ve Müslüman toplumları modernleştirmek için güçlü çabalar harcansa bile dünyada modern Müslüman bir toplum görmek basit bir umuttan öteye geçemez[6]. İkincisi, İslamcı hareketler, modernleşme dönemlerinde ve modernleşmeden ötürü ortaya çıkmış sorunlar olarak görülmektedir[7]. Bu "modernist" anlayış için, hızlı kentleşme, liberalleşme, bireyselleşme ve kolektiflikten uzaklaşmadan ötürü birçok insan İslam'a yönelmiş ve modernleşmenin bir marazı olarak İslamcılık ortaya çıkmıştır[8]. Bu yaklaşım için, modernleşme tarafmdan yaratılmış olan bu sorun, gelecekte, yine modernleşme tarafından çözülecektir.

---

6 Bkz, özellikle, Gellner, 1992.
7 Bkz, örneğin, Skocpol, 1982.
8 Bkz. Kongar, 2000.

Yukarıda kısaca bahsedilen yaklaşımların İslamcılığı açıklamada kullanılamayacağını tartışacağım. Daha ziyade, çoklu modernlikler tartışmasına ciddi önem veren ve İslam'ı varyasyonları olan bir din şeklinde anlayan bir yaklaşıma gereksinmemiz vardır[9]. Hem modernliğin hem de İslam'ın yeni yorumlara açık oldukları analiz edilerek her ikisinin de farklı konfigürasyonlarda mümkün olduğu tartışılmalıdır. Bu bağlamda, İslamcılık modernliğin farklı bir yorumu – totaliter bir modernlik projesi – olarak kuramsallaştırılabilir ki böylece modernliğin sonunu işaret etmediği gösterilebilir. İslamcılık Soğuk Savaş sonrası Dünyanın neo-liberal ekonomik politikalarına bir reaksiyon olarak okunabilir. Bu noktada, Soğuk Savaş sonrası dönemde ortaya çıkmış ve "yeni dünya"yı "başarılı" biçimde analiz etmeyi hedeflemiş iki teorinin ele alınması önem taşımaktadır. Bu teoriler, Fukuyama tarafından geliştirilen tarihin sonu tezi ve Huntington tarafından geliştirilen medeniyetler çatışması yaklaşımıdır. Farklı yollardan ele alsalar da her iki gözlemci de çalışmalarında İslam'ı önemli bir konu olarak değerlendirmişlerdir. Fukuyama için, evrensel anlamda liberal batı demokrasisiyle yarışabilecek tek medeniyet İslam medeniyetidir[10]. Ancak, liberal demokrasi dünyadaki neredeyse tüm insanlara ulaştığı için son aşamada liberal demokrasi İslam'a karşı kazanacaktır[11]. Aksine, Huntington'a göre, yakın gelecek, İslam ve batı medeniyetleri arasındaki bir çatışmaya sahne olacaktır[12]. Bu anlayışa göre, İslam, Batı'nın gelişmiş medeniyetine karşı koyabilecek ve onunla yarışıp çatışabilecek tek güçlü medeniyettir. Bu makalede gösterilece-

9 Kaya, 2004a.
10 Fukuyama, 1992.
11 Fukuyama, 1992.
12 Huntington, 1997.

ği gibi, bu yaklaşımların ikisi de İslam ve İslamcılığın doğasını anlayamamaktadırlar. Ancak, 11 Eylül olayları birçok gözlemciye şu soruyu sordurtmaktadır: Huntington'un medeniyetler çatışması yaklaşımı realiteye dönüşmekte midir? Amerikan insanlarına karşı olan terörist saldırı, Batı ile İslam arasında bir medeniyetler savaşının ortaya çıkışı olarak anlaşılmaktadır. Aşağıda analiz edeceğimiz gibi, medeniyetler çatışması fikri günümüzün "yanlış bilinçliliği"dir. Bu yanlış bilinçlilik neo-liberalizmin yeni "vahşi kapitalizm" programıyla doğrudan ilişkilidir. Geç kapitalizm döneminde bu "vahşilik" yeni çatışmalar yaratmayı hedeflemektedir.

Bu makalede, İslam ile modernlik arasındaki ilişkileri farklı bir yoldan analiz etmeyi hedefliyorum. Şöyle ki, modernlik ve İslam arasındaki ilişkiler üstüne yapılmış olan birçok çalışma hem modernliği hem de İslam'ı açıkça belirlenmiş ve bütüncülleştirici dünya anlayışları olarak görme eğilimindedir. Ben bu çalışmaları alternatif bir yaklaşım geliştirerek eleştireceğim. Hem İslam hem modernlik yoruma açık projeler olarak kavramsallaştırılabilir ve kavramsallaştırılmalıdır. İslam ve modernlik arasındaki ilişkileri irdeleyen çalışmaların büyük bir çoğunluğu İslam'ı ya tam anlamıyla modernliğe karşı ya da kesinlikle Batı modernliği ile uyumlu olarak anlamaktadır. Bu çalışmalardaki ana sorun şudur: hem modernlik hem de İslam hayatın tutarlı vizyonları olarak tanımlanmaktadır[13] – iki farklı, eşit derecede tek tipleştirici dünya yorumları; dolayısıyla, uyumsuz[14]. Ancak, göreceğimiz gibi, hem modernlikte hem de İslam'da yoruma açıklık söz konusudur. Nasıl ki çoklu modernlikler yaklaşımı sosyal teo-

13 Bkz. Gellner, 1992.
14 Watt, 1988; Nasr, 1987.

rinin kendisini gözden geçirmesi için fırsatlar sunuyorsa, çoklu İslamlar yaklaşımı da Müslüman dünyasının anlaşılmasında aydınlatıcı olabilir.

Öncelikle, öz bir analizle çoklu modernlikler konusunu tartışacağım. Bu, İslam'ın modernlikle uyumunu tartışabilmek için atılması gerekli bir adımdır, çünkü çoklu modernlikler fikri güçlü bir gözlem olarak gösterilebildiği zaman, İslami ülkelerde farklı modernliklerin olasılığını kanıtlamak kolaylaşabilir. Çoklu modernliklerin kavramsallaştırılmasında bir başlangıç noktası oluşturabilecek modernlik anlayışının geliştirilmesi gereklidir. Modernliği açık-uçlu bir ufuk olarak anlayacağım ki bu anlama modernliğin çoklu yollardan yorumlanabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu yaklaşım şu gerçeğe işaret etmektedir: çoklu modernlikler için tartışabilmek, bütüncül ve Avrupa-merkezci teorileri sorgulayan bir modernlik teorisine gereksinim duymaktadır.

İkinci olarak, çoklu İslamlar olasılığını ele alacağım. İslam'ın çoklu yorumları, Kuran'da açıkça belirlenmiş kuralların izlenmesiyle şekillenen tek bir İslam'ın olmadığını göstermek için değerlendirilmelidir. Daha ziyade, çoklu sosyo-tarihsel deneyimlerin standartlaştırıcı, normatif modellerle açıklanamayacağını tartışmalıyız: bir toplumun Müslümanlığını, Kuran'ın İslami yaşamın açık, net modelini sunduğu iddiasıyla açıklayamayız. Çoklu İslamlar kavramı için tartışırken, İslam'ın tekil anlayışlarına eleştirel bir yaklaşımla bakacağım ve bunu yaparken de insan hayatının sahalarının hem geleneksel dönemlerde hem de ve daha çok modernliğin koşulları altında farklı yollardan form edilebileceğini tartışacağım.

Son bölümde, İslamcılığı farklı bir modernlik projesi olarak analiz edeceğim ve bu projenin hegemonya kurmayı hedeflediğini göstereceğim. Bu değerlendirmeyi Türkiye'deki

İslamcılığı ele alarak yapacağım. İslamcıların eylem ve söylemlerini analiz ederek, İslamcılığın bir orta sınıf hareketi olduğunu ve bu hareketin kendi hegemonyasını kurmak için alternatif bir entelektüel yaşam geliştirdiğini tartışacağım. Bu nedenle de İslamcılığın modernliği reddettiği anlayışının yanlış olduğunu ve İslamcılığın "totaliter" bir modernlik projesi olduğunu irdelememiz gerektiğini kavramsallaştıracağım.

Çoklu Modernlikler

Çoklu modernlikler fikri, çok genel anlamda, çağdaş dünyayı anlamanın en iyi yolunun modernliği devam eden bir süreç olarak anlamak gerektiği ve bu sürecin de çoklu modernlik programlarını geliştiren çoklu sosyal aktörler tarafından belirlendiği iddiasıdır[15]. Modernlik, sosyal aktörlerin üretimi ve yeniden üretimi olarak düşünüldüğünde, modernliğin "Kolakowski'nin formülasyonundaki gibi, "bitmeyen bir dava" olarak ele alınması gerekmektedir[16]. Modernliğin farklı sosyal aktörler arasındaki bir tartışma ve hatta kavga alanı olarak belirlenmesi aslında şu anlama gelmektedir: Modernliğin batılı kalıpları "otantik" modernliklerin Batı'ya özgü olduğunu göstermemektedir. Her ne kadar Batı modernliğin tarihsel öncüsü olsa da ve hala diğerleri için temel bir referans noktası olmaya devam etse de, artık Batı'nın modernliğin tek, orijinal formu olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Çoklu modernlikler çalışmasına ilişkin projelerle ilgili akademisyenler, medeniyet analizini tekrar gündeme getirerek veya farklı sosyo-politik bağlamlardaki modernlik taşıyıcı-

15 Bkz. Eisenstadt, 2000.
16 Kolakowski, 1990.

larına vurgu yaparak, karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji tartışmasını yeniden başlatmaktadırlar. Bu teorisyenler, kuşkusuz, Avrupa-merkezci modernlik teorilerine yanıtlanması gereken ciddi sorular dayatmaktadır; çoklu modernlikler perspektifinin sosyal dünyayı anlamada ikna edici bir yaklaşım olduğu gösterildiği zaman, modernliğin bir Avrupa projesi olduğunu savunmak zor bir iş olmalıdır. Bu tartışmaların avantajları olmasına karşın, yüzleşilmesi gereken kaçınılmaz sorunlar da söz konusudur. Bu yaklaşımlardaki özellikle göze çarpan zayıflık, modernliği kavramsallaştırmalarında görülmelidir. Bu noktada söylemek istediğim şudur: çoklu modernlikler üstüne yapılan tartışmaya ne tür bir modernlik teorisinin ışık tutacağı açıklıkla ortaya konmalıdır. Bir modernlik teorisi, çoklu modernlikler perspektifini savunulabilir kılacak donanımları sağlayabilmelidir. Ben modernliği *açık uçlu bir ufuk* olarak kavramsallaştırmaktayım[17]. Bu ufkun koşulları altında, modernliğin imgelemsel anlamlarını çoğul yollardan yorumlamayı sağlayacak sahalar söz konusudur. Bu bölümde detaya inmeden çoklu modernlikler üstüne olan perspektif için ana konuları sunacağım.[18]

Çoklu modernlikler için geliştirilecek bir tartışma, öncelikle, modernliği tutarlı bir bütün olarak gören yaklaşımları sorgulamalıdır. Totalleştirici modernlik teorilerine karşı geliştirilecek alternatif bir tartışma modernliği kapalı bir hayat yolu olmaktan ziyade yoruma açık bir durum olarak anlamalıdır. Bu noktada, modernliğin çoklu yorumlara açıklığı merkezi öneme sahiptir. Bu açıklık, aslında, modernliği tarihteki özgün bir çağ olarak belirlemektedir. Aksine, gelenek, sosyal değiş-

17 Kaya, 2004b.

18 Bu konu üstündeki ayrıntılı bir analiz için çoklu modernlikler perspektifine ilişkin yayınladığım makalem görülebilir (Kaya, 2004b).

me ve çoğulluk için yeniden yorumlanmalara daha kapalı bir durumdur. Eğer modernliğin çoklu yorumlara açıklığını konuşuyorsak, aslında, rasyonel egemenliğin ve özerkliğin çoklu yorumlara açıklığını konuşmaktayız. Modernlik fikri zorunlu olarak özerklik ve egemenliği kapsamaktadır; bu imgelemsel anlamlar olmadan modernliğin kendisi mümkün olmazdı. Peter Wagner şöyle yazmaktadır[19]: "modernlik derken insan sosyal yaşamının özerklik ve egemenlik fikirlerine dayalı olarak kendisini anlamasını kastediyorum. Özerklik insanların kendi yasalarını oluşturabilme kapasitesi iken, egemenlik dünyanın ilkesel olarak bilinebileceği ve kontrol altına alınabileceği fikridir (burada sözü edilen dünya, doğal dünya, sosyal dünya ve bireyin kendi dünyasıdır").[20]

Rasyonel egemenlik ve özerklik üstüne konuşurken, şu gerçeği göz önünde bulundurmamız gerekmektedir: bu iki imgelemsel anlam dünyadaki farklı insanlar için değişik anlamlara sahip olabilirler. Modernlik farklı konfigürasyonlarda mümkündür, çünkü imgelemsel anlamlar kültürel dünyalarla doğrudan ilişki içindedirler ve bu kültürel dünyalar araçsal rasyonalite üzerinde bütünleştirilemezler[21]. Kuşkusuz rasyonalizasyon modernleşmenin itici gücüdür, ama modernlik düşüncesinin imgelemsel anlamlarından olan rasyonel egemenliği rasyonalitenin araçsal başarısına indirgemek çoklu modernlikler için tartışma yapmamızı sağlamaz. Daha ziyade, geleneklerin kendilerini dünyaya rasyonalitenin başarısıyla

19 Peter Wagner, 2000:4.

20 Modernliğin bütüncül teorilerinin de modernliği rasyonelleşme ve özerkleşme olarak anladığı tartışılmak istenebilir. Ancak, özerklik ve rasyonel egemenliğin çoklu yorumlara açık oluşu, çoklu modernlikler kavramını inandırıcı kılmaktadır (Kaya, 2004b).

21 "Modernliğin imgelemsel anlamları" kavramı Castoriadis'in özerklik ve egemenliğin çifte imgelemi anlayışına işaret etmektedir (1987).

yeni yollardan ilişkilendirdiklerini söylemeliyiz. Ve özerklik ilkesi çoklu yorumlara açıktır. Kuşkusuz bireysel özerklik modernliği analiz ederken ele alınması gereken bir konudur. Ancak, özerklik düşüncesini bireysel alana indirgemek, özerkliğin kolektif yorumunu görmezden gelmek ve aynı zamanda özerkliğin sosyal, kültürel ve politik yönlerini gözden kaçırmak anlamına gelecektir. Belirtmek gerekir ki, kültürel, sosyal ve politik sahaların özerklik derecesi insanların yorumuna bağlıdır ve bu yorum mekândan mekâna farklılık içermektedir. Ve aynı zamanda özerkliğin bireyci ve kolektivist yorumları modernlikleri birbirinden farklı kılabilmektedir. Sonuç olarak, özerklik ve egemenliğin farklı özneler tarafından çoklu yollardan yorumlanabildiğini söylememiz gerekmektedir. Bu, modernliği çokluğun sahası olarak belirlemektedir, ama aynı zamanda modernliğin yoruma açıklığının egemenlik ve özerkliği kapsamasıyla sınırlı olduğunu göstermektedir.

Modernliğin imgelemsel anlamlarının çoklu yorumlara açık olduğu vurgulandığı zaman, Avrupa-merkezci modernlik teorilerine meydan okunabilir. Avrupa-merkezci modernlik teorileri, toplumun ve kültürün rasyonelleşmesinde Avrupa'yı özgün farz etmektedirler[22]. Bu yaklaşımdan hareketle, modernlik ile gelenek arasındaki farklılıkların aynı zamanda Batı ile Doğu arasındaki farklılıklar anlamına geldiği tartışılmıştır[23]. Batı'yı "medenileşmemiş ötekiler" karşısında medeni göstermek amacıyla "tekil medeniyet" düşüncesinin geliştirilmesine gereksinim duyulmuştur[24]. Bu, kesinlikle, Batı'ya kendi benliğini kazandırma çabasından başka bir şey

22 Weber, 1958.
23 Eisenstadt, 1973.
24 Tekil medeniyet düşüncesi için bkz. Arnason (2000).

değildi. Ancak, bu ötekini tanımlayıcı kimlik biçimlenmesidir ki modernliğin Avrupa-merkezci teorilerine yön vermiştir.

Gerçekte, diğer tüm çağlar gibi, modernlik de çok özel bir coğrafya, medeniyet ya da etnisiteyle özdeşleştirilmemelidir. Bu gerçeği aydınlatmak için, çoklu modernlikler perspektifi önemli fırsatlar sağlamaktadır. Eisenstadt'ın tartıştığı gibi, 1950'lerdeki modernleşme teorisinin ve aynı zamanda daha önceki klasik sosyologların büyük çoğunluğunun iddialarının aksine modernleşen toplumlardaki reel gelişmeler Batı modernlik programının bütünleştirici ve hegemonik varsayımlarını reddetmiştir[25]. Dolayısıyla, çoklu modernlikler kavramını savunulabilir kılmak için, Batı ile modernlik arasında eşlik gören yaklaşımlar sorunsallaştırılmalıdır. Ancak, kendisini anlaşılır kılmak için, çoklu modernlikler perspektifi analizinin konularını mümkün olduğu kadar açıklıkla belirlemelidir. Ve bana göre, çoklu modernlikler sosyolojisinin üzerinde çalışması gereken dört temel alan söz konusudur. İlk olarak, tarihsel arka plan, çoklu modernliklerin analizinde ele alınması gereken önemli bir konudur. Evrenselci tarih yaklaşımları, tarihin çoğulluğu bağlamındaki sorular aracılığıyla sorunsallaştırılmalıdır. Farklı tarihsel geçmişleri olan toplumların modern koşullar altında bütünleşmek zorunda olmadıkları tartışılmalıdır. Dolayısıyla, farklı tarihler farklı modernliklere yön verebilmektedir[26].

İkinci olarak, modernleştirici aktörlerin çoğulluğu, çoklu modernliklerin açıklanmasında önemli bir konu olarak görülmelidir. Modernliğin standart "agency"si yoktur; modernliğin çoğul ve farklı aktörleri vardır. Tarihsel ve bağlamsal farklılık-

25 Eisenstadt, 2000.
26 Kaya, 2004b.

lara dayalı olarak, modernleşmenin özneleri coğrafyadan coğrafyaya değişiklik arz etmektedir. Sosyal değişimi yaratan çatışmalar, her coğrafyada aynı aktörler arasında ortaya çıkmamaktadır. Örneğin, feodal Avrupa'da *sivil* çatışmalar modernleşmenin önemli aktörü olarak burjuvaziye yol verirken, emperyal-patrimonyal Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi çatışma Batı'nın yükselişine karşı geliştirilecek eylemler noktasında gündeme oturmuş ve bu durum sonuç itibarıyla Türk modernlik projesinin üretimini getirmiştir. Modernlik sadece burjuvazi tarafından üretilmemektedir, fakat devlet elitleri, bürokratlar, öğretmenler, kadınlar modernleşmenin önemli aktörleri olabilmektedirler. İyi hayat hakkında farklı düşüncelere sahip olan aktörler farklı modernlik projeleri kurmaktadırlar. Üçüncü olarak, modernlik projelerinin çokluğu çoklu modernliklerin analizinde ele alınması gereken önemli bir faktördür. Modernlik, modernleştirici aktörlerin egemenlik ve özerkliğin çifte imgelemsel anlamlarını yorumlamalarına dayalı olarak farklı şekiller alabilir. Örneğin, bir modernlik projesi Batı yorumuna karşı olarak, özerkliğin daha kolektivist yorumuna sahip olabilir – Batı yorumu üst düzeyde bireycidir. Dördüncü olarak, çoklu modernliklerin analizi, aynı zamanda, bir medeniyet analizidir. Modernliğin bağımsız bir medeniyetten ziyade "insanlık durumu" olarak anlaşılması gerekmektedir[27]. Yaşam bulduğu coğrafyalardaki medeniyet mirasalarına dayanmasından ötürü modernlik bağımsız bir medeniyetten daha az önemli bir olguyken, küresel dönüşümler bağlamında modernlik bağımsız bir medeniyetten çok daha fazla önem arz etmektedir. Bu şekilde görüldüğü zaman, medeniyetlerin çoklu modernliklerin ortaya çıkmasında önemli bir rol

27 Arnason, 1997, 2000; Kaya, 2004a.

oynadığı görülmelidir. Bu dört konu, çoklu modernlikler sosyolojisi için çalışılmalıdır. Böylece, özerklik ve egemenliğin imgelemsel anlamlarının yoruma açık oluşunu ele alarak ve yukarıda sözünü ettiğimiz konular üstünde çalışarak modernlik ile İslam arasındaki ilişkileri üretken bir yoldan irdeleyebiliriz. Şimdi İslam'ın da çoğulluğunu inceleyerek hem İslam'ın hem de modernliğin farklı ve çoğul konfigürasyonlarda mümkün olduğunu göstereceğim. Böylece, İslam ile modernlik arasındaki ilişkiler bağlamında herhangi birisinin dışarıda tutulamayacağını da görmüş olacağız.

Çoklu İslamlar

İslam'ın modernliğe düşman olduğu anlayışı, İslam'ın tekbiçimci ve değişmez bir dünya görüşü olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Kuran'ın emrettiği ve Peygamberin örneğini sunduğu tek bir İslami yaşamın var olduğu tartışılmaktadır[28]. Bu anlayış, ne çoklu İslamlar tartışmasına izin vermektedir ne de İslami toplumlarda modernliğin kabul edilebilirliğine onay vermektedir. Bu tekil İslam, anti-modern ve gelenekçi dünya anlayışı olarak görülmektedir[29]. Ancak, İslami Doğu bir bütünsellik olarak anlaşılamaz; daha ziyade, bölgedeki çoğul kültürlerin ve İslam'ın çoklu formlarının tanınmasına gereksinim duyulmaktadır.

İslam, Arabistan'da 611 yılında ortaya çıkmış bir "iyi hayat" projesidir. Bu projenin ilk pratisyeni olan ve dolayısıyla örneğini sunan peygamberdir. Bu nedenledir ki, *Hadis* ve *Sünnet* Kuran'a ek olarak İslam'ın iki temel kaynağını oluştur-

28 Nasr, 1987.
29 Bkz. Watt, 1998; Gellner, 1992.

maktadır. İslam, Peygamberin yaptıkları ile tanımlanmıştır ve bu nedenle onun otoritesi altında anlaşmazlıklar çözümlenebilmiştir. Ancak, Peygamberin ölümü, İslam'ın yorumlanışı konusunda bir sorunu da gündeme getirmiştir. Burada, Peygamber İslami yaşayışın modelini sunmuş olduğu için, onun ölümünün İslam'ın yorumlanması noktasında anlaşmazlıkları gündeme getirdiği görülmelidir. O zamandan itibaren de İslam'ın çoğul yorumları ortaya çıkmış ve İslami Doğu olarak tanımlanan coğrafyaya yayılmıştır. İslam'ın çoklu yorumları, kültürlerdeki farklılara dayalı olarak ortaya çıkmıştır: İslam kendi doğduğu coğrafyanın dışındaki birçok kültürde herhangi bir gözden geçirmeye ya da sorgulamaya tabi tutulmadan kabul edilmemiştir[30]. Aynı zamanda, İslam'da, Hıristiyan toplumlardaki gibi merkezde "tekil yorum" sunan bir kilise olmadığı için insanlar hakikati bulma noktasında Kuran'ın ne dediğine bakmaktadırlar ve herkesin anladığı ya da yorumladığı hakikat aynı olmadığından tek bir hakikat olduğunu iddia etmek boşunadır[31].

İslam'ın tüm İslami toplumlardaki – aralarındaki farklılıklara rağmen – en merkezi anlamlandırıcı olduğunu iddia eden gözlemcilere karşı, İslam'ın daima içinde yer aldığı toplumların özelliklerine dayandığını göstermemiz gerekmektedir[32]. Bazıları, Halifeliği küresel Müslüman kimliğini oluşturan bir merkez olarak anlamaktadır[33]. Bu yaklaşımın aksine, tarih bize halifeliğin hiçbir zaman küresel bir Müslüman kimliğini ve toplumunu üreten merkez olmadığını göstermektedir. Bu durum için birkaç temel neden sayabiliriz. İlk ve en

30 Kaya, 2004a.
31 Roy, 2003.
32 Karşı anlayış için bkz. Gellner, 1992.
33 Sayyid, 1997.

önemli neden, halifeliğin Sünniler tarafından en yüksek dinsel otorite olarak görülmesidir. Hâlbuki Sünni İslam, İslam'ın tek versiyonu değildir. İslami tarihin en erken dönemlerinden itibaren İslam'ın farklı formları doğmuş ve bugünlere taşınmıştır. Şii İslam hiçbir zaman halifeliği kabul etmemiştir, çünkü İslam'ın bu versiyonuna göre en yüksek İslami otorite İmamdır. Örneğin, İranlılar Osmanlılarla Müslümanları küresel anlamda hangi devletin temsil ettiği konusunda hiçbir zaman hemfikir olmamışlardır. Halifelik Mısır'ın 1517 yılında fethedilmesiyle Osmanlılara geçmiş olmasına rağmen, İranlılar İmamlığı en temel dinsel otorite olarak sürdürmüşlerdir.

İslam'daki bölünme sadece Sünni İslam ile Şii İslam arasındaki bölünmeden ibaret değildir, ama daha birçok farklı İslam vardır. Sünniliğin içinde, örneğin, çoklu İslami anlayışlar söz konusudur. Son zamanlarda, diğer İslam'lardan farklı bir "Türk İslam"ından söz edilebileceği görülmektedir. Ve Türk İslam'ının içinde tekrar birinin diğerine indirgenemeyeceği çoklu İslami yorumlar söz konusudur. Bazı gözlemciler, örneğin, Krejci, bunun aksini savunmaktadır: Türklerin gönül aşkıyla – koşulsuz – İslam'ı seçtikleri ve hali hazırda "gelişmiş" olan İslam uygarlığına üye oldukları tartışılmaktadır[34]. Dolayısıyla, çoklu modernlikler konusu gibi, çoklu İslamlar konusu da günümüz sosyal dünyasına güçlü bir bakış sunabilir. Eğer modernliğin yoruma açık oluşu rasyonel egemenliğin ve özerkliğin yoruma açıklığı anlamına geliyorsa, İslam'ın yoruma açıklığı nereden kaynaklanmaktadır?

İslam'ın kaynakları, Kuran, Hadis ve Sünnettir. Peygamberin ölümünden bu tarafa hadis ve sünnet İslam'a

34 Krejci, 2000.

ilişkin bilgi sahibi olduklarını iddia eden farklı insanlarca değişik ve genelde de çatışan yollardan yorumlana gelmektedir. Eğer bir insanın Müslümanlığı Kuran'da bahsedilen ilkelere ve Peygamberin pratiğine ve söylediklerine dayalı ise, insanlar her iki kaynağı da kendilerine göre bir yoldan yorumlamak için bir şansa sahiptirler. Birçok gözlemci, örneğin Nasr[35], Kuran'ı farklı yollardan yorumlamanın hiçbir olasılığı olmadığını düşünmektedir. Kuran'da sözü edilen her şey açık görülmekte ve dolayısıyla her insan için aynı anlama geldiği vurgulanmaktadır. Böyle görüldüğü zaman, gerçekten de İslam'da hiçbir çoğulluk olmamalıdır. Ancak, nasıl olmuştur da farklı deneyimler ortaya çıkmıştır? Nasıl birisi Sünni, Şii, Alevi, vs. İslam'lardan bahsedebilmektedir? Yanıt, Kuran'ın farklı anlayışlara açık olmasmda ve İslam'ı kabul eden toplumların birbirlerinden farklılıklarında yatmaktadır. Kuran'daki ayetler bir bütünlük oluşturmamaktadır, fakat daha ziyade ayetlerin çoğunluğu Peygamberin hayatı dönemindeki sosyo-tarihsel sorunlara verilmiş yanıtlardır. Buna bağlı olarak, Müslümanlar kendi yaşamlarına tercüman diye özgül ayetleri ele almaktadırlar. Böylece, insanlar kendi İslam anlayışları için Kuran'da yeterli bir açıklık bulmaktadırlar. Bu durumun İslam'da bir bireyselleşme formu için olasılık taşıdığı tartışılabilir ve dolayısıyla İslam daima bireylerin yorumuna dayanır. Aynı zamanda, Müslüman toplumlar birbirlerinden farklı kültürel özellikler taşıdıkları için, bu toplumlardaki bireylerin İslam yorumları farklılaşmaktadır. Örneğin, Türkiye'de insanlar İslam'ı İran'daki insanlardan çok farklı yorumlamaktadırlar.

İslami hayatın farklı, çoklu deneyimleri gerçekten de İslami toplumlarda modernliği olası kılmaktadır. Kuşku yok

35 Nasr, 1987.

ki, Kuran'da bahsedilen kurallar hiçbir revizyona tabii tutulmadan takip edilseydi, modernlik böyle bir bağlamda ortaya çıkamazdı. Ancak, bu sadece İslam için geçerli değildir. Örneğin, verili kurallar takip edilseydi, Hıristiyan toplumlarda da modernlik ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla, İslam'ın modernlikle uyumluluğu tartışması kesinlikle şu anlama gelmemelidir: Kuran modernliği yaratabilir ve destekleyebilir. Eğer dünyanın herhangi bir bölgesinde var olan kurallar hiçbir yeniden yorumlamaya tabii tutulmadan takip edilse, toplumsal değişme gerçekten gerçekleşmez. Tarih insanların hayatı yeniden yorumlamalarıyla mümkün olmaktadır. Toplumsal değişmenin gerçekleşmesi için, kültürün sosyal aktörler tarafından yeniden yorumlanması gerekir. Bu nedenle, İslam'ın çoklu yorumlara açıklığından söz ederken kast ettiğim; sosyal aktörlerin İslam'ı bu dünya için anlama kapasiteleridir. Ve İslam, Hıristiyanlık gibi, revizyonlara açıktır. Eğer kapalıysa, Kuran'daki kurallar olduğu gibi izlenilir ve sonuç olarak hiçbir değişim gerçekleşmez. Ancak, iyi bildiğimiz gibi "İslami tarih" vardır – gerçekleşmiştir. Bu, şu anlama gelmektedir: İslam hayatın sorunlarını henüz çözememiştir. Bu nedenle de tarih sürmektedir. İslam iyi hayat projesiydi ve bu iyi hayat henüz başarılmamıştır. Bu iyi hayata ulaşmanın çoklu yolları vardır ve dolayısıyla İslam'ın çoklu yorumları vardır ki bu durum İslami toplumlarda modernliğin varlığını mümkün kılmaktadır. İslami Doğu'daki toplumlar, İslam'ın anlamını birbirlerinden farklı yorumlamaktadırlar ve sonuç olarak bazı İslami toplumlar için modernlik çok daha kabul edilebilir olurken, diğer bazıları için modernliği inşa etmek daha zor olabilmektedir.

Türkiye'deki modernlik deneyimi, İslami Doğu'daki diğer deneyimlere oranla çok daha başarılıdır. Ancak, bu

durum, Müslüman toplumlar arasında sadece Türk toplumunun modern toplum olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, modernlik ve İslam arasındaki ilişkilerin yorumuna bağlı olarak, İslami Dünyadaki ülkeler sadece Batı modelinden farklı modernlikler değil, aynı zamanda birbirlerinden farklı modernlikler geliştirebilmektedirler. Bu nedenle, gözlemciler, Türkiye'yi Müslüman toplumlar için modernliğin modeli olarak gösterirlerken dikkatli olmalıdırlar. Bazıları ciddi anlamda ileri giderek, Kemalizm'in tüm Müslüman toplumlar için laik toplum ve politikanın modelini sunduğunu iddia etmektedirler[36]. Kemalizm Türkiye'de ortaya çıkmış ve Türk devleti ve toplumu için üretilmiş bir modernlik projesidir. Türkiye'nin tarihsel arka planı diğer Müslüman toplumlarınkinden farklıdır ve bu nedenle İslami Doğudaki laik, yarı-laik devletler Kemalist olarak tanımlanmamalıdır. Ne İslam ne modernlik ilk olarak Türk topraklarında ortaya çıkmıştır; fakat tam anlamıyla ve "doğru" biçimde İslamileşmekten veya Batılılaşmaktan ziyade, Türkler hem İslam'ı hem modernliği yeniden yorumlamışlardır. Bu durum, Türkiye'yi hem İslam'ın hem de modernliğin özgül bir versiyonu olarak göstermektedir (bkz. Kaya, 2004a). Dolayısıyla, hem çoklu modernliklerin hem de çoklu İslamların realitesinden hareketle medeniyetler çatışması yaklaşımının yanıldığını göstermek için İslam ve modernlik arasındaki ilişkileri Türkiye bağlamında ele almak önem taşımaktadır.

İslamcılık: Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde

Son yıllarda sosyal bilimlerde toplumsalın konumuna ilişkin tartışmalar "kültürel dönemeç" olarak ifade edilen

36 Sayyid, 1997.

"kimlik-merkezci" yaklaşımlara oldukça ilgi duymaktadır. Bugün sosyal bilimlerde birçok gözlemci sosyal analize kültürel kimlikten hareketle başlamakta ve kimlik-merkezci bir yaklaşımla analizini tamamlamaktadır. Kuşkusuz ki modern toplumun analizinde uzun bir dönem kültüre gereken önem atfedilmemiştir ve bu görmezden gelmeyi tersine çevirme çabaları bir bakıma anlayışla karşılanabilir. Ancak, toplumsalın gerçekliklerine ilişkin iddialı bir analizin kimlik-merkezci bir başlangıç-noktasına sahip olması, aslında, yeniden tek-yönlü bir sosyal bilim riskini taşımaktadır. Kimlik-merkezci teorileştirmeler, makro-ekonomik ve politik sorunları ve çatışmaları ikincilleştirirken, kültürel-politikaları sosyal analizin temel çıkış noktası yapmaktadır. Buna paralel olarak ve konumuzla doğrudan ilişkili kavramsallaştırma "topluluğun" – cemaatin – yeniden gündeme getirildiği kavramsallaştırmadır. Bu kavramsallaştırmada, Richard Rorty, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi toplulukçuların – "communitarians" – öncülüğünde "evrensel" olana karşı "özgül" olanın savunusu temel bir konum üstlenmiştir. Konumuz açısından önem taşıyan kimlik-merkezci ve toplulukçu yaklaşım, neredeyse tüm dünyayı sadece sosyal bilimler açısından değil ama toplumsal açıdan da etkilemiş olan "medeniyetler çatışması" yaklaşımıdır. Huntington'un medeniyetler çatışması kavrayışında, modernliğin eş anlamlısı olarak Batı uygarlığı, geleneksel, köktenci, anti-modern ve anti-Batıcı uygarlıklar tarafından karşı konulmaktadır[37].

Huntington şöyle tartışmaktadır[38]:

"Batı için altı çizilecek düzeydeki sorun İslami köktencilik değildir. Batı için sorun farklı bir medeniyet olan İslam'dır

37 Eisenstadt, 2000: 3.
38 Huntington, 1997: 217–18.

ki bu medeniyetin insanları kendi kültürlerinin üstün olduğuna inanmışlardır ve kendi güçlerinin aşağı durumuyla da takıntılıdırlar. İslam için sorun CİA ya da Amerikan savunma bakanlığı değildir. İslam için sorun farklı bir medeniyet olan Batı'dır ki bu medeniyetin insanları kendi kültürlerinin evrenselliğine inanmışlardır ve üstün güçlerinin onlara bu kültürü dünyaya yayma görevi verdiğine inanmaktadırlar".

Bu yaklaşımda, bir tarafta Batı Avrupa, Doğu Avrupa ve Amerika'yı kapsayan ve bütünlük olarak anlaşılan "Batı"yı görmekteyiz ve diğer tarafta ise İran, Irak, Türkiye ve diğerlerini kapsayan ve öteki bütünlük olarak anlaşılan "İslam"ı görmekteyiz. Bu yaklaşım, modernliğin ve İslam'ın çoğulluğunu anlama yetisine sahip değildir. Gösterdiğim gibi, modernliğin ve İslam'ın çoklu yorumları, çoğul deneyimlere hız vermektedir. Ne Batı ne de İslami Doğu birbirlerinden radikal anlamda farklı iki bütünlük olarak gösterilemez. Bu noktada, Türkiye örneğini değerlendirerek medeniyetler çatışması tezinin yanıldığını gösterebiliriz.

Türkiye'nin tartışmasız biçimde İslami medeniyetin üyesi olarak gösterilemeyeceği aşikârdır, çünkü Türk kültürü hem İslam hem de Batı medeniyetini kendine özgü bir yoldan yorumlayan "tekil" bir kültür olarak anlaşılmalıdır[39]. Eğer Huntington ile Batı ve İslam arasında bir medeniyet savaşının geliştiğine ilişkin düşüncede hemfikir olursak, Türkiye'yi nereye yerleştirmemiz gerekecektir? Türkiye nüfusunun çoğunluğu Müslüman olmasına karşın, küresel arenada İslami ve özellikle de Arap ülkeleriyle birlikte hareket etmemektedir. Örneğin, Irak'ın Amerika ve İngiltere tarafından işgaline karşı "İslamcı" Türk hükümetinden hiçbir itiraz yükselmemiştir.

39 Kaya, 2004a.

Aksine, AKP hükümeti istençli bir şekilde Amerika'yı desteklemiştir ve eğer Meclis hükümetin tezkeresini kabul etmiş olsaydı, bugün Türkiye "işgalci ülkelerden birisi" olacaktı. Dolayısıyla, Irak Savaşı, İslam ile Batı arasındaki medeniyet savaşının belirtisi değildir, fakat aksine Amerika'nın yeni "vahşi kapitalizmi"nin emperyal hedefleriyle ilişkili bir durumdur. On dokuzuncu yüzyılda, "vahşi kapitalizm" sadece proletaryayı baskı altında tutmamıştır, ama aynı zamanda kendi doğduğu toprakların dışındaki birçok coğrafyayı kolonize etmiştir. Daha sonraki süreçlerde, vahşi kapitalizm işçi sınıfına bazı haklar ve özgürlükler sağlayarak kendisini sosyalleştirmiştir. Aynı zamanda, İkinci Dünya Savaşı sonrasında koloni ülkeler bağımsızlık savaşları vermişlerdir. Ve bir ara sonuç olarak, 1989 yılına kadar kapitalizm dünyaya bir anlamda ılımlı yüzünü göstermiştir. Ancak, Soğuk Savaş sonrası dönemde kapitalizm tekrar vahşileşmektedir, bu defa çok özel biçimde Amerikan neo-liberal ekonomiciliği üstünde yükselen bir vahşilik gündemdedir. Bu şu anlama gelmektedir: sosyal dünyanın analizinde, ekonomi ve ideoloji dışarıda tutulamaz. İdeolojinin sonu, medeniyetler çatışması ve tarihin sonu gibi tezlerin aksine, söylememiz gerekmektedir ki, ekonomi ve ideolojinin önemini kavramayan hiçbir analiz sosyal dünyanın realiteleri hakkında bize hiçbir şey anlatamaz. Dolayısıyla, bu noktada vurgulanması gereken Huntington'un tezinin yani din üzerine kurulu uygarlık mefhumunun açıklayıcı olamayacağı gerçeğidir[40].

Bu söylediklerimiz, modern toplumların analizinde kültüre önem atfetmeyen yaklaşımlarla hemfikir olduğumuz anlamına gelmemektedir. Modernlik üzerindeki sosyal teori-

40 Roy, 2003.

leştirmelerde kültürün önemi kesinlikle ihmal edilmiştir; ancak bu ihmali gidermenin yolu kültüre olağan dışı önem atfetmeyi gerektirmemektedir. Bir toplum içindeki insanlar arasındaki ve toplumlar arasındaki farklılıklar salt kültürel değildir. İnsanlar arasındaki ve toplumlar arasındaki sorunların ortaya çıkmasında, politik, ekonomik ve ideolojik farklılıklar merkezi rol oynamaktadır. Huntington[41] gerçekten de karşı yönde tartışmaktadır:

"İdeoloji ve süper güç ilişkileriyle belirlenen ittifaklar kültür ve medeniyet tarafından belirlenen ittifaklar tarafından ikame edilmektedirler... Kültürel topluluklar Soğuk Savaş bloklarını ikame etmektedirler".

Bu, sosyal değişmelere neden olan çatışmaların sadece kültürel, politik ya da ekonomik olmadığı anlayışını kabul etmeyen tek-yanlı bir yaklaşımdır. Hâlbuki sosyal değişmelerin ardında yatan çatışmalar konusunda faktörlerin çoğulluğu yaklaşımı kabul edilmelidir. Tam bu noktada, İslamcılığın bir sosyal grubun tanınmasını hedefleyen "yeni bir sosyal hareket" olmadığı gösterilmelidir. İslamcılık aslında yükselişteki yeni bir orta sınıfın ideolojisine işaret etmektedir ve bu ideolojinin hedefi ulusal kültürü, ekonomiyi ve politikayı savunmak değildir. Aksine, İslamcılık, Batı'nın neo-liberal ekonomiciliğiyle ilişkili bir hareket olarak tanımlanabilir. Farklı olanın, dışlanmışın ve engellenmişin hakları bağlamında bir hareket olarak İslamcılığı düşünmek İslamcılığın "çok-kültürcü" bir bağlamdan hareket ettiğini varsaymayı gerektirir. Ancak, İslamcılık farklılığa hoşgörü göstermeyen total anlamda bir

41 Huntington, 1997: 125.

yeniden yapılanmayı politik eylem aracığıyla hedeflemektedir. Bu durumu açıkça göstermek için, hükümetin bazı özelliklerine göz atmamız gerekmektedir.

Belki de hiç kimse, AKP hükümetinin Türkiye'nin gördüğü en "Batıcı" hükümet olacağını tahmin etmemiştir. Hem Türkiye'de hem de Batı'da birçok insan Erdoğan'ın partisinin Batı ile yakın ilişkiler kurmayabileceğini düşünmüştü, çünkü bu parti "İslamcı" insanları temsil ediyordu. Ancak, bu İslamcı partinin dış politikası ciddi anlamda batıcı bir politika olarak gelişti ki Amerika ile yakın ilişkiler ve Avrupa Birliğine tam üyelik talebi bu görüntüyü pekiştirmektedir. Hükümetin politikaları pratikte görüldüğü zaman, birden bire vurgu hükümetin İslami yönünden "muhafazakâr" yönüne yapılmaya başlandı. Şöyle ki, İslamcı görülmekten ziyade, hükümet muhafazakâr bir parti olarak yorumlanmaya başlanmıştır.[42] Bu muhafazakârlık, ancak, dünya kapitalist ekonomisiyle bütünleşmekten yana tavır koymuş ve dolayısıyla Batıcı yönünü öne çıkarmıştır. Bazıları biraz daha ileri giderek, hükümet partisinin aslında kendisini Batıdaki Hıristiyan partiler gibi İslami Demokratik bir parti olarak reform ettiğini düşünmeye başladılar. Ancak, realite daha ziyade şöyledir: İslamcılar – hükümet partisi ve bu partiyi destekleyenlerin bir bölümü – kendi kültürleri için bir tanınma talebinde bulunmayı hedeflememektedirler, ama bir hegemonya kurmayı amaçlamaktadırlar. Hegemonya kurmak, salt kültürel bağlamda kalarak işlemeyeceği için de ekonomik ve politik güç ilişkilerinden bağımsız bir İslamcı hareket düşünmek olanaksızdır. Bu nedenle, İslamcıların öncelikli hedefi, neo-liberal Batı'ya karşı kendi "kültür"ünü savunmak değildir, aksine Türkiye içinde bir

42 Bu düşünce, Türkiye'deki günlük gazetelerde hemen her gün görülebilir.

hegemonya kurmaktır. Ve bu bağlamda Batı İslamcılar için önemli yardım sağlayıcı bağlam olarak düşünülmektedir.

Dolayısıyla, hükümet partisi için dış politika bağlamında medeniyet bağlamındaki benzerlikler veya farklılıklar önem arz etmemektedir, ama ekonomik ve politik güç ilişkileri çok daha önemlidir. Hükümetin amaçları, 1980 sonrası politikalarla süreklilik olarak değerlendirilebilir. 1980 darbesi, Türk ekonomisinin liberalleştirilmesi yararına gelecek-merkezli sosyal hareketlerin ikamesi anlamına gelmektedir. Ekonomideki Amerika-merkezli küreselleştirici eğilimler, hem neo-liberal ekonomik politikaların yükselmesi hem de "yeni" kimliklerin ortaya çıkması anlamına gelmiştir. Neo-liberal ekonominin "kimlik politikaları" ile beraber yürümesi şaşırtmamalıdır. Hedeflerini gerçekleştirmek için, neo-liberal kapitalizm özellikle sosyal sınıf ve ulus-devlet gibi kolektif birliktelikleri çözme gereksinimindedir. Bu süreç küreselleşme olarak adlandırılacaktır[43]. Kolektiviteleri çözmek için, neo-liberal vahşi kapitalizm kültürel elementleri çok daha kullanılabilir bulmaktadır. Kültürel kimliklerin önemini vurgulayarak neo-liberal kapitalizm sosyal sınıfların ve ulus-devletlerin güç yitirmesini sağlamaktadır. Türkiye'deki İslamcılık bu ışık altında anlaşılmalıdır. Neo-liberal ekonomi üstüne kurulu yeni bir döneme başlamak için, toplumdaki çatışmacı ilişkilerin durdurulması gerektiğine inanılmıştır. Ve bu hedef, toplumu bütünleştirecek bir element aracılığıyla başarılabilir bulunmuştur. 1980'li yılların Türkiye'sinde generallere göre bu element İslam'dı. 1980 darbesi, İslam'ı Türkleri bir arada tutacak element olarak yorumlayan bir söylem ve eylem olarak tanım-

43 Bkz. Giddens, 1991.

lanabilir ki amacı toplumu sistemik biçimde yeniden yapılandırmaktı[44]. İslamcılığı bir kimliğin tanınma mücadelesi olarak anlayan yaklaşımlara karşı, ordunun İslamileştirme programının bir sonucu olarak Türk hayat-alanının İslam tarafından kolonileştirildiği vurgulanmalıdır. İslamcılar, farklı bir kimliğe sahip grup olarak tanınma gereksiniminde değillerdir; fakat amaçları hegemonya kurmaktır. Yani İslamileşme illaki alternatif bir modelin yerleştirilmesi meselesi olarak düşünülmemelidir. Aksine, İslamileşme bugünkü değişimin aktörlerinin kim olacağı konusundaki "eski" tartışmalardan birini temsil etmektedir. Dolayısıyla, İslamcılığı "yeni sosyal hareketler" bağlamında yorumlamanın tutarsızlığı ortadadır. Yeni sosyal hareketlerin Türkiye'nin gündemini belirlediğini iddia edenlerin ekonomi ve politikadaki mücadelelerin sürekliliğini görmediği aşikârdır.

Amerika'nın Türkiye'yi ılımlı İslam'ın model ülkesi olarak kurma planı, dolayısıyla, şaşırtıcı değildir. Günümüz dünyasını Batı ile İslam arasındaki çatışma ekseninde gösteren Amerika'nın hedefi Türkiye'nin bu çatışmayı önleyeceği sanısını dayatmaktadır. Bu, yanlış bir bilinçlilik yaratmaktadır: dünyadaki birçok insan içinde yaşadığımız dönemin medeniyetler arası çatışmalar yarattığına inanma eğilimindedir. Ancak, Amerika'nın Orta Doğuda laik ve demokratik devletler istemediği son derece açıktır. Laik ve demokratik devletler, Amerika'nın vahşi emperyalizminin İslam dünyasına girmesini engelleyebilir, çünkü ancak bu tür devlet yapılanmaları sayesinde yurttaşlar harekete geçirilebilir.

---

44 Kaya, 2004a.

Neo-liberal ekonomicilik, dünyaya yanlış bilinçlilikler dayatarak kendi temelini sağlamlaştırmaktadır. Kültürel kimliklerin önemini propaganda ederek neo-liberalizm, içinden geçtiğimiz dönemde insanların hayatlarını sadece kendi kültürlerinin tanınması için yaşadıklarını dünyaya gösterme hedefindedir. Dolayısıyla, gerçek nedenleri manipüle ederek, neo-liberalizm sosyal sınıfların güçlerini yitirmelerini sağlamaktadır. Bu nedenlerle, medeniyetler çatışması hakkında nasıl konuşulabilir? Türk modernliği ve İslam'ı, hem İslam'ın hem de modernliğin özgül versiyonlarını temsil etmektedir. Üretken bir perspektif çoklu İslamların ve modernliklerin varlığını vurgulamalıdır ki böylece birbirlerine radikal anlamda düşman iki bütünsellik olarak Batı ve İslam medeniyetlerinin olmadığı kanıtlanabilir. Daha ziyade, İslam'ın ve modernliğin çoklu yorumları İslami dünyada farklı modernliklerin olasılığını sağlamaktadır. Bu olasılık, birleşik bir İslami medeniyetin olanaksızlığını gösterir. Aynı şekilde, Batı'nın homojen bir medeniyeti temsil etmediği vurgulanmalıdır. Örneğin, Amerikan modernliği üstüne yapılan son dönem çalışmaları Amerika'nın Avrupa'dan farklı bir modernlik geliştirdiğini göstermektedir ve dolayısıyla Batı medeniyeti olarak adlandırılabilecek bir bütünsellikten söz edilememektedir[45].

Sonuç

Bu makalede, çağdaş sosyal dünyanın medeniyetler çatışması düşüncesinden hareketle anlaşılamayacağını tartıştık. Medeniyetler çatışması düşüncesinin zamanın "yanlış bilinçliliği" olduğunu göstermek için, hem modernliği hem de İslam'ı

45 Bkz, örneğin, Wagner, 1999.

çoklu yorumlara açık projeler olarak analiz ettim. Çoklu modernlikler perspektifinden hareketle İslam ve modernliğin birbirleriyle uyumlu olduklarını inceleyerek, radikal anlamda birbirlerine karşıt İslami ve modern (Batılı?) medeniyetlerin olmadığını gösterdim. İlk olarak, İslam'ın modernlikle uyumlu olabildiğini tartışabilmek için, çoklu modernlikler konusunu ele aldık. İkinci olarak, Kuran tarafından belirlenen ve Peygamber tarafından örneği sunulan tek bir İslam'ın olmadığını kanıtlamak için İslam'ın çoğulluğunu irdeledik. Sonuç olarak, İslam ile Batı arasında bir çatışmanın geliştiği anlayışını tartışmak için günümüz Türk İslamcılığı'nı inceledik.

Sonuç olarak, şu noktalar vurgulanmalıdır: Kuran tarafından emredilen ve Peygamber tarafından örneği sunulan tekil bir İslam yoktur. Kuran'ın farklı yorumlara açık oluşuna bağlı olarak ve İslam'ı kabul etmiş toplumlar arasındaki farklılıklara dayalı olarak İslam'ın çoklu yorumları söz konusudur. Aynı zamanda Avrupa Aydınlanması tarafından belirlenen tek bir modernlik de yoktur. Daha ziyade, modernliğin merkezi imgelemsel anlamları olan egemenlik ve özerkliğin çoklu yorumları söz konusudur ki bu çoklu modernlikler üstüne konuşmamızı mümkün kılmaktadır. Bir kere İslam'ın ve modernliğin çoğulluğu tanındığında, her ikisi için de tek tipleştirici tanımlar yapmak olanaksızlaşmaktadır. Modernlik ve İslam'ın Türk yorumu şu gerçeği bize göstermektedir: medeniyetler çatışması fikri yeni vahşi kapitalizm tarafından dayatılan bir yanlış bilinçliliktir.

AKP:
İSLAMCILIKTAKİ DÖNÜŞÜMÜN SINIRLARI

*Menderes Çınar**

Devlet ve Demokratikleşme

Sosyal davranışların, kurumların ve olguların evrensel yasalarını bulmaya dayanan bir bilim anlayışına sahip olan bazı pozitivist sosyal bilimciler, Batı tecrübesinden yola çıkarak istikrarlı demokrasinin ön şartlarını/belirleyenlerini saptamaya çalışmışlardır. Buna göre, kapitalist piyasa ekonomisi, siyasal kültür, orta sınıf, eğitim düzeyi, toplumsal yapı, son yıllarda popüler bir çalışma konusu haline gelen sosyal sermaye demokrasinin belirleyenleri arasında sayılan bazı unsurlardır. Türkiye'de demokrasinin başlıca belirleyeni belli bir kurumsal yapı ve o kurumsal yapıyı sürdüren zihniyet anlamında devlettir. Prof. Bahattin Akşit'in bu derlemede de yer alan ve *İslam ve Liberalizm* sempozyumunda sunduğu tebliği aslında söz konusu 'devlet sorununa' işaret ediyordu. Akşit'in anketine konu olan 'toplumda', devletin baskıcı olduğunu düşünenlerin oranı % 70 ve vatandaşın devlet karşısında korunmasız ve güçsüz olduğunu düşünenlerin oranı % 78'ti. Buna karşılık her koşulda kişisel hak ve özgürlüklerin öncelikli olduğunu düşünenlerin oranı ise % 76 idi. Bu oranlar demokrasinin ön şartlarından olan 'tarafsız' hukuk devleti

* Başkent Üniversitesi.

konusunda ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu gösteren oranlardır.

"Devlet bir demokrasi sorunudur" derken dikkat edilmesi gereken bir husus, meselenin katı bir devlet-toplum karşıtlığı çerçevesinde ele alınmaması gerektiğidir. Devlet sorunu çözülünce, Türk demokrasisinin bütün sorunlarının çözüleceğini öne süren yaklaşımlar, devlet karşısında toplumu yücelten ve ne kadar az devlet o kadar çok demokrasi denklemi içinden konuşan popülist yaklaşımlardır.[1] Gerçekte demokrasi, devletin toplumda varolma/konumlanma biçimi ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, devlet demokrasi için olmazsa olmazdır ve demokrasi devletin 'nasıl' olacağı ile ilgilidir. Dolayısıyla, demokrasi tartışmalarının gerçek ekseni devlet-toplum karşıtlığı değil, devletin yeniden yapılandırılması eksenidir. Demokratik bir devlet derken, farklı "iyi hayat" tercihlerini de içeren dokunulmaz hak ve özgürlükler olduğunu kabul eden; toplumdaki çıkar ve kimlik farklılıklarının siyasal/kamusal alanda görünmesini, çatışmasını ve uzlaşmasını, kısacası siyasal faaliyeti doğal karşılayan; güvenlikten sadece kendisinin değil, toplumun da güvenliğini anlayan ve kendisini hukuk ile bağlayan bir devletten bahsediyoruz.

Devleti bir demokrasi sorunu olarak tanımlamanın elitist bir yaklaşım olduğu iddia edilmiştir: "bütün tartışmaların merkezine 'devlet'i almak ve devlet merkezli çözümler üretmek de, büyük ölçüde aydınların elitist geleneği ile açıklanabilir."[2] Ancak, sol aydınlardan muhafazakar kebapçılara toplumun değişik kesimlerini değişik zamanlarda "düşmanlaştı-

---

1Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim, İstanbul, 1994, ss.135–144, 155–163.

2 Mümtaz'er Türköne, *Türk Modernleşmesi*, Lotus: Ankara, 2006, s. 176.

rarak," onları asgari medeni haklardan mahrum bırakan, fişleyen, işkence yapan; belli bir din anlayışını herkese empoze etmek isteyen; ve topluma hesap vermeyen Türk devlet pratiğinin sorunlu olmadığını iddia etmek de sorunludur. Toplumsal sorunlara sivil/siyasal çözümler, ancak siyasetin kurumsal altyapısını oluşturan ve kurumsallaşmış bir iktidarı temsil eden devlet elverişli bir ortam yarattıktan sonra üretilebilir. Böylece, toplum siyaset vasıtasıyla kendi kendini yeniden üretebilir, yenileyebilir, özneleşebilir. Kaldı ki, Akşit'in yukarıda değindiğim verileri sadece aydınların değil, bazı toplum kesimlerinin de mevcut devlet yapısını bir sorun olarak tanımladığını göstermektedir. Elbette elitizm sadece elitlere has bir tavır değildir. Ancak, bütün devlet sorunsallaştırmalarının elitist olduğu da tartışmalıdır.

Bu çerçevede, Türkiye'nin bütün siyasetlerinden beklenilen devletin demokratik dönüşümüne katkıda bulunmasıdır. Dolayısıyla, Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) değerlendirirken kriterimiz, Türkiye'nin demokratikleşmesine ne derece katkıda bulunduğu/bulunabileceğidir. Bu soruya verilecek cevap ise, AKP'nin popülist devlet-toplum karşıtlığını ve son kertede 'devletçi' olan merkez sağ pragmatizmini[3] ne derece aştığına bağlıdır. Aşağıda ilk önce İslamcı Refah Partisi'nden (RP) AKP'ye uzanan çizgideki kırılmaları, özellikle devlet projelerine odaklanarak tartışacağım. Daha sonra, yukarıda belirlediğim kriter ekseninde AKP siyasetinin bir değerlendirmesini yapacağım.

---

3 Merkez sağ geleneğin çevrenin devlete gücenmişliğini esas olarak devletçi bir söylemle dile getirdiği konusunda bkz. Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim: İstanbul, 1999, ss. 29–56.

Devletin biçimi ve içeriği ayrımı tartışmalı bir ayrımdır. Ancak, analizimizi devam ettirebilmek adına bir *heuristic*, yani sorgulamadan ve geçici olarak böyle bir ayrımı kabul edelim. Devletin biçimi kabaca devletin toplumla ilişki kurma metotları ve topluma bıraktığı/bırakmadığı özerk alanlarla ilgilidir. Devletin içeriği ise, daha özsel bir kavram olup toplumla ilişki kurarken yaptığı tercihler, savunduğu değerler ve ideolojisi ile ilgilidir.

Gerek RP, gerekse AKP için devlet bir demokrasi sorunudur. Ancak, RP daha çok devletin içeriğini sorunsallaştırarak mevcut devlet-toplum ilişkisini koruyan ve son kertede "kurumsal muhafazakârlık" olarak adlandırabileceğimiz bir yaklaşım sergilemiştir. AKP ise, daha çok devletin biçimine odaklanmakta ve bu vesile ile devletin içeriğine müdahale etmekten çok, onu anlamsızlaştırmaya/etkisizleştirmeye çalışmaktadır. Her iki yaklaşım da değişik gerekçelerle müesses nizamın koruyucularının direnci ile karşılaşmıştır.

RP'ye göre, devlet uyguladığı laiklik/batılılaşma politikaları nedeniyle Türk toplumundan yabancılaşmıştı. Bu yabancılaşma bir demokrasi eksikliğine/sorununa işaret etmekteydi, çünkü RP'ye göre demokrasi, devletin halkıyla barışık olmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla demokrasi, *devletin* kültürel yabancılaşmasının ortadan kaldırılması, yani laik devlet ve Müslüman toplumun barışması ile gerçekleşecek bir proje olarak görülmekteydi. Bu proje bir açıdan sadece Erbakan'ın "diskotek çocukları" dediği laik/batıcı/materyalist iktidar elitinin, Milli Görüşün dindar/erdemli/dürüst kadrolarıyla değişmesi ile gerçekleşecek gibi yansıtılıyordu.

Ancak, çağdaş Türkiye toplumu gerçekte RP'nin tanımlandığı anlamda Müslüman olmadığı için, kültürel bütünleşme projesinin tepeden inme İslamileştirmeyi gerektiren bir boyutu daha vardı. Nitekim Milli Görüş Hareketinin kurucu lideri Erbakan, bir taraftan Türkiye'nin sorunlarının asıl sebebi taklitçi zihniyetlerdir diyerek sadece iktidar elitini –ki kendileri dışında kalan bütün siyaset sınıfını kapsıyordu— sorunsallaştırırken, diğer taraftan baş meselelerinin "milletimize *kendi* 'Milli Görüş'ünü temel görüş olarak *kazandırmak*" olduğunu, "[b]unun için çok yönlü şuurlu bir çalışmanın" yürütüleceğini ve "[b]u çalışmada... milli eğitim, kültür, sanat, ekonomik ve sosyal sahada atılacak adımlar ve faaliyetler[in] çok büyük önem ve mana" taşıdığını da açıkça ifade etmiştir.[4]

Milli Görüş olarak adlandırdığı bir 'mutlak doğru'yu temsil ettiğini iddia ettiği için, bu bizi biz olarak tanımayan tepeden inme İslamileştirme projesi RP için sorun teşkil etmemiştir. Yine aynı nedenle, samimi bir taviz ve uzlaşma da RP'nin siyasetinin bir unsuru olmamıştır. Eğer ortada bir 'taviz' ve 'uzlaşma' varsa, bu iktidar odaklılığın gereklerini yerine getirebilmek için ve "savaş hiledir" mantığına uyarak uygulanan bir taktikten ibaret kalmıştır.[5] Dahası, mutlak doğruyu iktidar araçlarını kullanarak topluma 'benimsetmek', Erbakan'a göre İslam'ın "mahlûka şefkat" ilkesi ile uyumlu bir biçimde topluma *şefkat* göstermek anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla demokrasi, RP'nin topluma şefkat gösterebilmesini; topluma şefkat gösterebilmek ise, RP'nin mevcut devlet yapısını İslamileştirme amacıyla araçsallaştırılabilmesini

4 Necmettin Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, y.y. Ankara, 1991, vurgu eklendi

5 Ahmet Akgül, "Seviyeli Siyaset" ve "Siyaset Sanatında Hile Mümkündür," *Milli Gazete*, 25 Haziran 1997 ve 7 Temmuz 1997.

gerektirmekteydi. Buradan yola çıkarak RP'nin 'başkalarının hayat tarzlarına müdahale etmemek' gibi bir anlayışa sahip olmadığını görebiliriz. Mevcut devlet yapısının kültürel bir devrimi gerçekleştirmek amacıyla kurulduğunu ve devletin müdahale ettiği hayat alanlarını oldukça geniş tuttuğunu dikkate aldığımızda, RP'nin sistem içi ve kurumsal muhafazakâr yönleri görülebilir. Nitekim RP Cuma günlerini tatil yapmayı çoğulcu bir ortamda din/ibadet özgürlüğü bağlamında değil, Atatürk'ün çizdiği laiklik çerçevesine uygun bir biçimde devletin dini hizmetleri yerine getirmesi olarak savunmuştur.[6] RP'ye göre demokratikleşme aslında devlet-toplum ilişkisi biçiminin değişmesini değil, iktidar elitinin ve onunla beraber devletin laik içeriğinin değişmesini gerektiriyordu. Eğer Cumhuriyetçi modernleşme projesi dinin rolünü sınırlamak için kontrol etmişse, RP'de dinin rolünü genişletmek için dini kontrol etmek istemiştir. Ahmet Çiğdem de Türk İslamcılığının "devletin hakim olduğu alanların daraltılması," dolayısıyla sınırlı hükümetin kurulması gibi bir sorunu ve amacı olmadığına işaret etmiştir.[7]

Tıpkı RP gibi, AKP de modernleşmenin kültürel Batılılaşma ile eşitlenmesine karşıdır ve mevcut laiklik pratiğini eleştirmektedir. Ancak, AKP'nin bu konulardaki yaklaşımı devletin laik/Batılılaşmacı *içeriğine* değil, bu içeriğin sonucu oluştuğunu düşündüğü "tepeden-inmeci," "bürokratik-devletçi" *biçimine* odaklanmaktadır. AKP'ye göre devletin müdahale edebileceği alanları oldukça geniş tutan "merkeziyetçi" idari yapı hem "verimsizdir," hem de toplumsal huzursuzluklara neden olmaktadır. Örneğin, Kürt sorunu, AKP programı-

6 Süleyman Arif Emre, "Atatürk'ün Çizdiği Laiklik Çerçevesi", *Milli Gazete*, 8 Şubat 1997.
7 Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları: İstanbul, 2001, s.119.

na göre, bürokratik-devletçi zihniyet sorunu bir asayiş sorununa indirgediği için derinleşmiştir.[8]

AKP'nin projesi ağırlıklı olarak devletin küçültülmesine dayanmakta ve popülist bir biçimde "bürokratik-merkeziyetçi" idari yapı bir kez değiştikten sonra bütün "iyi şeylerin" kendiliğinden gerçekleşeceğini varsaymaktadır: 3 Kasım 2002 seçimleri için yürüttüğü kampanya çerçevesinde Urfa'da yaptığı mitingde Erdoğan, Urfa'nm Birecik, Viranşehir gibi fakir ilçelerine devletin yardım elini uzatacaklarını vaadetmiştir. Geleneksel olarak bir Türk siyasetçisi bu vaadini bölgeye yapılacak kamu yatırımlarını sayarak tamamlar. Oysa Erdoğan, "bürokratik-merkeziyetçi" devletin yarattığı engelleri kaldırmak amacıyla yerinden yönetim ilkesini gerçekleştireceklerinin sözünü vererek konuşmasına devam etmiştir. Bu enstantane AKP'nin Türkiye'nin siyasal/toplumsal sorunlarına karşı teşhisini ve tedavisini gayet öz bir biçimde anlatmaktadır. AKP'nin küçük devlete olan bu inancının altında Türk toplumunun dinamizmine ve global trendlere uyum kapasitesine duyduğu güven vardır. Mevcut idari yapı ise AKP'ye göre bu dinamizmi engellemektedir. AKP hükümetinin örneğin fındık taban fiyatlarında artış gibi bazı patronaj taleplerini reddetmesi ve idari vesayetçiliği azaltan bir Kamu Yönetimi Reformu yasa tasarısını Meclis'ten geçirmesi, devletin hakim olduğu alanların daraltan yaklaşımının yansımaları olarak görülebilir. Bu açıdan bakınca, AKP'nin merkez sağın devletçi pragmatizminin ötesine geçtiği de düşünülebilir.

Öte yandan, AKP'nin kamu yönetimi konusunda kabul ettiği hazır reçeteler üzerinde yeterince düşünüp düşünmediği tartışmalıdır. Zira, yerinden yönetim kendi başına geri kal-

8 AK Parti, *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, 2002, ss. 28–30.

mış/fakir bölgelere devletin yardım elini uzatması anlamına değil, o bölgeleri fakirlikleriyle baş başa bırakması anlamma gelebilir. Yine yerinden yönetim, merkezi idarenin konumu iyi düzenlenmedikçe geniş halk kitlelerini aşiret vb. iktidar odakları karşısında güçsüz bırakılabilir, merkezi devlete aidiyet duygusu zayıflatılabilir. Bu hallerde, örneğin bölgeler arası gelir dağılımı ile sağlanacak toplumsal dayanışma ve bütünleşme zarar görür. AKP bu konudaki politika önerilerini avantaj ve dezavantajları ile birlikte değerlendiremediği için sağlam bir kavramsal çerçevesi olan önerilerde bulunmamıştır. Örneğin, Kamu Yönetimi Reformu tasarısı yerel yönetimlerin denetimi konusunda boşluklar bırakmaktaydı, ki bu yerinden yönetim kendiliğinden iyidir anlayışının bir tezahürü olarak okunabilir.

AKP'nin devletin biçimini sorunsallaştıran yaklaşımının global trendlere uyum ve Türkiye'deki iktidar konfigürasyonunun değişmesiyle ilgili olmak üzere iki boyutu vardır. Global trendler açısından, ekonomik kalkınmada ve modernleşmede devlete öncü bir rol atfeden yaklaşımlar uzunca bir süredir uluslararası finans örgütleri, piyasa aktörleri ve dünya ekonomisine yön veren ülkeler nezdinde kabul görmemektedir. Öte yandan, 1980'li yıllarda yükselen neoliberalizmin piyasaların önemine/rolüne yaptığı aşırı vurgu, 1990'lı yılların ortalarından itibaren modifiye edilmeye başlanmış, Washington konsensüsü'nden post-Washington konsensüsüne geçilmiş, piyasaların kutsallaştırılmasından, piyasaların "iyi" işlemesi için gerekli toplumsal koşulların ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Örneğin, piyasaların iyi işlemesi, ekonomik kalkınmayı başarması için aranan şartlardan biri "sosyal sermaye" olmuştur. Dolayısıyla, politika, kamu hizmeti ve

kaynak üretiminde odak devletten, zaman zaman sivil toplum da denilen devlet dışı odaklara kaymıştır. Programında da belirttiği gibi, AKP devlet projesini global trendlere uyum projesi olarak yansıtmaktadır.

Merkeziyetçi idari yapıyı reforma uğratmak kaçınılmaz olarak mevcut iktidar konfigürasyonunda ve modernleşme anlayışında bir değişikliğe neden olacaktır. Türk modernleşmesi tarihsel olarak devletten başlamış, devlete odaklanmış ve devlet merkezli olarak devam etmiştir. Ayrıca, yine devlet ile özdeşleştirilen 'kamusal' alan sadece modernliğin alanı olarak görülmüş; devlet seçkinleri kadar 'modern' olmayan toplum kesimlerinin bu alanda görünmesi Türk modernliğini zayıflatan bir unsur olarak algılanmıştır. CHP İzmir Milletvekili Canan Arıtman'ın Emine Erdoğan'a yazdığı mektup bunun iyi bir göstergesidir. Arıtman, bir başbakan eşi olarak Emine Erdoğan'ın giyim tarzının Türk halkını "rencide" ettiğini, o kıyafetlerle yurtdışında Türk halkını/kadınını temsil edemeyeceğini öne sürmüştür.[9] Türk halkının eşinin başörtülü olduğunu bile bile o başbakana % 35 oy vermiş olması ve Türk kadınlarının bir kısmının da başörtülü/türbanlı olması Artıman'ın temsil ettiği yaklaşım açısından önemsizdir. Zira Türk kamusal alanında ve siyasetinde temsil edilmesi beklenen/istenen sadece Türk çağdaşlığıdır.[10] Arıtman'ın temsil ettiği vesayetçi zihniyet açısından, Türk halkı arasında Türk çağdaşlığını temsil edemeyeceklerin sayısı küçümsenemeye-

9 "Emine Erdoğan'a Yazılan Mektup," *Vatan*, 28 Mayıs 2006.

10 Avrupa ile işbirliği içinde bazı sivil toplum kuruluşlarının Türkiye'nin doğusundaki yoksulluğu ve yoksunluğu dikkat çeken faaliyetleri karşısında "neden oralara gidiyorlar da, İstanbul'a, Ankara'ya, İzmir'e, yani Türkiye'nin modern yüzüne bakmıyor" diyerek alınganlık göstermenin altında da aslında böyle selektif ve başardıklarıyla övünen fakat başaramadıklarını/dönüştüremediklerini görmezlikten gelen modernleşme anlayışı yatmaktadır.

cek kadar çok olduğu için özerk ve/veya yarı-özerk toplumsal alanlar/kurumlar, en önemli ayağı laiklik olan modernleşmeyi riske sokan unsurlar olarak görülmüştür. Bu tamamıyla temelsiz bir görüş de değildir. Örneğin, 1980'li yılların ortalarında Konya Belediyesi toplu taşıma araçlarında haremlik-selamlık ayrımı yapma girişiminde bulunmuştur. Eğer özerk olsaydı, Konya belediyesinin icraatını sürdürmekten alıkoyacak mekanizmalar çok dolambaçlı olur, çağdaş Türkiye'nin bazı kesimlerinde o sık sık ifade edilen 'Ortaçağ' görüntüleri yaşanırdı. Ancak, mevcut merkeziyetçi idari rejimde bu türden adımların engellenmesi için il valisinin talimatı yeterli olabilmektedir. Yüksek Öğretim Kurumu'nun üniversite rektörlerinin doğrudan hükümetle yazışmasını yasaklamaya kadar varan son zamanlardaki merkeziyetçi tutumu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira üniversiteler özerk olursa, bir kısmı belli konularda farklı tutumlar takınabilir, bilerek veya bilmeyerek mevcut AKP hükümeti ile işbirliği içine girebilirler.

Dolayısıyla, AKP'nin "bürokratik-devletçi" dediği idari yapının belli bir modernleşme anlayışının ve onunla beraber gelen iktidar yapısının korunmasını ilgilendiren bir başka boyutu da vardır.[11] Nitekim yukarıda anılan Kamu Yönetimi Reformu tasarısına yöneltilen bazı eleştiriler ve Cumhurbaşkanı'nın veto gerekçeleri de merkeziyetçi idari yapı ile rejimin güvenliği arasında kurulan bağa işaret etmektedir. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, AKP'nin Meclis'ten geçirdiği yasa tasarısını, tekil (üniter) devlet modelinin "merkeziyetçi bir yapıyı ve ancak onun denetim ve gözetiminde merkez dışı örgütlenmeyi olanaklı" kılar diyerek geri

11 Laiklik ve sınıf bağı için bkz. Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İletişim: İstanbul, 2002, ss. 33-54.

göndermiştir.[12] Yerel yönetimleri güçlendirecek olan tasarının Sevr'i yenileyeceği, AKP'nin kendi toplumsal ve sermayedar tabanını güçlendireceği, federal bir sistemi öngördüğü de dile getirilen eleştiriler arasındadır.[13] Benzeri bir başka görüşe göre, yerel yönetimleri güçlendirmek isteyen AKP'nin asıl niyeti "Ankara'yı yerel yönetimlerle kuşatarak, Cumhuriyet ilkelerini yozlaştırmaktır."[14] Dolayısıyla, laik rejimin/çağdaş görüntünün korunması belli bir iktidar yapısına bağlanmakta, fakat bu sırada devletin düzenleme işlevini etkin bir şekilde yerine yetirmesini sağlayacak idari yapı reformu konusu tartışılmamaktadır.

AKP'nin devletin hâkim olduğu alanları azaltarak İslami kimlik için güvenli yaşam alanları açmayı amaçladığı söylenebilir. Bu aynı zamanda AKP'nin 'laik devlet' ve 'Müslüman toplum' arasındaki mesafeyi azaltma metodudur. Dolayısıyla, AKP'nin devletin içeriğinden çok biçimini sorunsallaştırması; bir yandan RP'nin temsil ettiği ve devlet iktidarı kullanarak toplumu İslamileştirmeyi hedefleyen klasik İslamcı çizgide de bir kırılmaya, diğer taraftan da bazı muhafazakâr/İslami kesimlerin güçlenmesini sağlayarak *dolaylı* bir 'İslamileşme' sürecine işaret etmektedir. Bu durumda, RP'nin yukarıdan-aşağıya İslamileştirerek kültürel bütünleşmeyi sağlama projesinin yerini, AKP'de aşağıdan yukarıya 'İslamileştirme' projesinin aldığı düşünülebilir. Tam da bu dolaylı İslamileşme kor-

12 *Cumhurbaşkanımız Ahmet Necdet Sezer'in 5227 sayılı Kamu Yönetiminin Temel İlkelerini ve Yeniden Yapılandırılması Hakkında Kanun'u Bir Daha Görüşmek Üzere TBMM Başkanlığı'na Geri Gönderme Gerekçesi*, Yol-İş Yayınları No: 7, Türkiye Yol-İş Sendikası: Ankara, 2004, s.8.

13 Işık Kansu, *AKP'nin Kamu Yönetimi Reformu*, Türkiye Yol-İş Sendikası Yayınları: Ankara, 2003/2004.

14 Ali Sirmen, "Cumhuriyeti Yerelle Kuşatarak Alt Etmek," *Cumhuriyet*, 4 Şubat 2003.

kusu nedeniyle, AKP iktidara gelene kadar sıradan birer eleştiri konusu olan merkeziyetçi idari yapı ve anti-demokratik 1982 Anayasası gibi konular, AKP iktidarı sırasında deyim yerindeyse 'kutsallaştırılarak' siyasal eleştiri kapsamının dışına taşınmıştır.

Öte yandan, devletin müdahale edebileceği alanları kısıtlayan sınırlı devlet ilkesi en temel liberal ilkelerden biridir. Bu nedenle, AKP'nin devletin hakim olduğu alanları sınırlandırma projesi aynı zamanda liberal demokrasi yönünde bir girişim olarak da görülebilir. Türkiye'nin demokratikleşmesini amaçlayan bir muhalefet ile AKP projesinin tüm sakıncaları politik süreçlerde tartışılabilir ve çözümlenebilirdi. Ne var ki, AKP'nin 1982 Anayasası, idari yapı gibi temel konulardaki reform yaklaşımı kategorik olarak reddedilmiş ve bu sırada demokrasi, insan hakları gibi temel ilkeler açıkça vazgeçilebilir kılınmıştır. Örneğin, Cumhurbaşkanı Sezer kamu yönetimi reformu tasarısında yer alan "kamu hizmetlerinin yerine getirilmesinde ve bu hizmetlerden yararlanmada ... insan hak ve özgürlüklerini kısıtlayıcı düzenleme ve uygulama yapılamaz" hükmünden, "hedef kitledekiler için türban yasağının kaldırılmasının amaçlandığı" sonucunu çıkarmıştır.[15] Siyasetten beklenenin özgürlük/özgürleşme gibi meselelerle değil, sadece yolsuzluk, işsizlik gibi sorunlarla ilgilenmesi olduğu AKP'nin iktidar olmasından sonra daha belirgin hale gelmiştir.[16] Böylece, zaten tartışmalı olan rejim demokrasi ilişkisi tamamen sıfır toplamlı bir oyun haline gelmiş, temel sorunların çözümü bir kez daha ertelenmiştir.

---

15 *Cumhurbaşkanımız Ahmet Necdet Sezer'in 5227 sayılı...*, ss. 20–21.
16 Bkz. örneğin "Barolar Birliği: Yargı Siyasallaştırılıyor," *Radikal*, 5 Temmuz 2005.

Demokrasi ve insan hakları gibi temel ilkelerin giderek artan oranlarda 'vazgeçilebilir' kılınmasında, AKP'nin devlet projesinin liberalizmle kesişmesinin ve İslami kimliğe dair başörtüsü/türban gibi konuları "negatif özgürlükler" çerçevesinde dile getirmesinin etkisi vardır. RP de 1990'lı yılların ortalarında ve iktidardan uzaklaştırıldıktan sonra artan oranlarda insan hakları söylemine özellikle büyük şehirlerde vurgu yapmıştı. Ancak, RP'nin yaşama, mülkiyet, neslin ve aklın korunması, inanç ve fikir hürriyeti haklarından oluşan insan hakları söylemi gerçekte İslam fıkhında şeriatın maksatları olarak adlandırılan ilkelerdi.[17] Ahmet Yıldız'ın belirttiği gibi, RP'nin siyasal söyleminde açıkça ifade edilmese de öncelikle dini ilkeler belirleyici olmuş, bu mümkün olmadığında ise, RP dini ilkelerle çatışmayan bir söylem kullanmaya dikkat etmiştir.[18] AKP ise, RP'nin aksine dini değil, siyasal bir parti olduğunu, politikalarının temel belirleyicisinin dini ilkeler olmadığını, dini siyasetin toplumsal barışa, çoğulculuğa ve bizzat dine zarar verdiğini zaman zaman vurgulamak zorunda kalmıştır. Başörtüsü/türban gibi meseleleri öncelikli ve ayrıcalıklı gündemi yapmayan AKP, bu sorunların ancak kurumlar arasında sağlanacak bir uzlaşma ile çözülebileceğini söyleyerek, laik kesimleri teskin etmeye de çalışmıştır.

AKP'nin RP/Erbakan tarzı İslamcılıktan farklılaşması, siyasal öğrenme, ikinci (yeni) nesil İslamcıların toplumun laik sektörleriyle daha fazla etkileşim içinde bulunmaları, 28 Şubat sürecinin Milli Görüş Hareketine ve Türk siyasetine etkisi ve

17 Ahmet Yıldız, "RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım " *İslamiyat*, IV, 4 (2001): 173–192, s.177.
18 Yıldız, "RP-FP'nin Din Söylemi..."

süreç sonrası oluşan boşluğu değerlendirmek üzere yapılan stratejik hesaplamalarla açıklanabilir. 28 Şubat sürecinin birinci ve ikinci nesil Milli Görüşçüler arasındaki bölünmeyi hızlandırdığı açıktır. Hareketin kurucu lideri olan ve "bana biat etmeyenler kendisine başka bir din arasın"[19] diyebilecek kadar Hareketi —ve bu arada dini— tekeli altına alan Erbakan'ın siyaset tarzının başarısız olması ve siyasal faaliyetlerine yasak getirilmesi, sosyalleşmeleri farklı olan ikinci nesil İslamcıların kendilerini daha kolay ifade edebilmelerine ortam hazırlamıştır. AKP'yi kuran 'yenilikçi' kanadın Erbakan tarzı İslamcılığa yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak siyasal öğrenme diyebileceğimiz bir sürecin işlediğini de söyleyebiliriz. Yenilikçilere göre, Erbakan/RP İslami kimliğin yaşam alanlarını savunmak ile toplumu İslamileştirmeyi birbirine karıştırıyor; parti-din eşitliği kuruyor; geniş toplum kesimlerini dışlıyor, onların hayat tarzlarını tehdit ediyor ve iktidar olsa bile iktidarda kalmayı imkânsızlaştırıyordu. Daha da önemlisi, bütün bunlar tıpkı 28 Şubat sürecinde olduğu gibi İslami kimliğin haklarını genişletmekten çok, kazanılmış haklarını kaybetmesine neden oluyordu. AKP'yi kuran kadroya göre, ancak RP tarzı İslamcılıktan uzaklaşarak, iktidar olunabilir ve iktidarda kalınabilirdi.

28 Şubat sürecinin AKP'ye bir başka katkısı, AKP'nin bazı stratejik hesaplamalarla kolayca doldurabileceği büyük bir siyasal boşluk yaratmasıdır. Süreç siyasetten toplumu değil, devleti temsil etmesini isteyerek aslında bütün yerleşik siyasal partilerin, dolayısıyla Türk siyasetinin içinde bulunduğu temsil krizini ağırlaştırmıştır. 2002 seçimleri öncesinde, Türkiye ile

19 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, (Metis: İstanbul, 1990), s. 223.

alakasını uzun süredir kesmiş bulunan Kemal Derviş'in birden bire bir 'kurtarıcı'ya dönüştürülmesi veya anketlerde hiç bir partiye oy vermeyeceklerin yüksek oranlarda çıkması o dönemde artan siyasal yabancılaşmanın göstergeleridir. Aynı şekilde, seçimler sonrasında sadece iki partinin % 10 barajını aşıp parlamentoya girebilmesi ve bunlardan birinin henüz 14 aylık AKP olması, 28 Şubat sürecinin siyasal alanı sömürgeleştirmesinin sonuçları olarak okunabilir.[20] AKP'yi kuran kadrolar, 28 Şubat sürecinin yarattığı boşluğu görmüş ve bunu doldurmayı amaçlamışlardır[21]. AKP'yi kuran ikinci nesil İslamcılar daha geniş bir etkileşim çerçevesine dayanan farklı sosyalleşmeleri sayesinde toplumun liberal, sol, büyük sermaye gibi farklı kesimleri ile ittifaklara dayanan yeni bir siyaseti düşünebilme kapasitelerini geliştirmişlerdir.

Sonuçta, 'İslamcı' gündemi başörtüsü ve İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin katsayı 'sorunu' ile sınırlı kalan ve İslami kimliğe dair sorunları negatif özgürlükler çerçevesinde tanımlayan bir AKP meydana çıkmıştır. Bu nedenle AKP'nin İslamcı bir parti olduğu tartışmalıdır. Ancak AKP'nin yeterli diyebileceğimiz bir siyaset algısına ve demokratikleşme projesine sahip olup olmadığı da aynı derecede tartışmalıdır.

Siyasetsizleştirme

Gerek devlet projesi, gerekse AB ile bütünleşme çabaları nedeniyle AKP'nin reformcu bir parti olduğu düşünülebilir. Ancak, AKP bu reformcu gündeminin iktidara ilişkin, yani

20 Bu konuda bkz. Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot: Ankara, 2005, ss. 47–62.

21 Abdullah Gül'ün bu yöndeki bir demeci için bkz. "FP'de Post Kavgası Yok,", *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2000.

siyasal niteliklerini hafifsemekte, siyasetini hem gönüllü, hem de zorunlu olarak siyasetsizleştirmektedir. Bu da AKP'nin temel açmazlarından birini oluşturmakta ve kapasitesini sınırlandırmaktadır.

AKP siyaseti topluma hizmet etmenin bir aracı, demokrasiyi siyasal partilerin topluma hizmet için rekabet etmesi ve siyasal partileri de toplumun taleplerini devlete ileten ve devlet mekanizmasını bu talepler yönünde çalıştıran bir iletişim kayışı olarak görmektedir.[22] Öte yandan, globalleşme sürecinin toplumsal kurumları ve siyasal ilkeleri yeniden şekillendirdiğini ifade eden AKP, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle İslamcılık gibi ideolojik siyasetlerin geçerliliğini yitirdiğini; uzlaşmacı, çoğulcu ve katılımcı yaklaşımların baskın hale geldiğini ve devletin rolünün değiştiğini savunmaktadır.[23] Böylece, AKP kendi devlet/siyaset projesini global trendlere uyum projesi olarak yansıtarak teknikleştirmekte, yukarıda değinilen iktidar dağılımına ilişkin boyutlarını göz ardı etmektedir. Globalleşmeye referansla kendi 'tercihini' teknikleştirme, AKP'yi kuran kadroların ideolojik İslamcılıktan sonra kendi kimliklerini kurduğu bir alandır. AKP'nin bu yaklaşımı neoliberal siyaset karşıtlığının bir tezahürü olarak görülebilir. Bu açıdan, AKP'nin yaklaşımı aslında ideolojiktir. Ancak, AKP siyasetin çatışma boyutunu göz ardı ettiği ve ideolojiyi sadece çatışmacı siyasetle ilişkilendirdiği için siyasal kapasitesini sınırlandırmaktadır.

AKP'yi projesinin 'siyasal' niteliklerini reddetmeye zorlayan bazı şartlar olduğu da düşünülebilir. Zira "düz ovada siyaset yapsınlar" sözleri üzerine Mehmet Ağar'ın karşılaştığı

22 AK Parti, *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, 2002, ss. 16–17.
23 AK Parti, *Seçim Beyannamesi 2002*, s. 7.

bazı tepkilerde olduğu gibi, temel meselelerde siyasetçilerden gelen önerilerin rejim güvenliği gerekçeleriyle 'ayıplanması' ve bastırılması alışıldık bir Türk pratiğidir. Bu pratik sonucunda Türk siyaseti "eylemsizleşmiş" ve AB projesi Türkiye'nin tek dönüştürücü dinamiği haline gelmiştir.[24] Dolayısıyla, AKP'nin teknikçi yaklaşımının Türkiye'nin en/tek 'siyasal' projesi olması, Türk siyasetinin sığlığından kaynaklanmakta ve ona işaret etmektedir. AKP, 'vizyonunun' ideolojik bir boyutu olmadığını, küreselleşme sürecinin getirdiği ve herkes için iyi olan teknik bir adaptasyon projesi olduğunu iddia ederken; Cumhuriyet'in çağdaş dünyayı yakalama hedefini vurgulayarak, rejimi koruyan çevrelerde bazı reformlara karşı oluşacak direnci gerilim yaratmadan kırmayı ummuştur. Böylece, AKP bir yandan siyaset kurumunu güçlendirirken, öbür yandan rejimin koruyucularıyla doğrudan yüz yüze gelme/çatışma riskini azaltabileceğini düşünmüştür.

AKP'nin Cumhuriyetin Batılılaşma projesini ilerletmeyi global süreçlere teknik bir adaptasyon meselesi olarak tanımlayan ve siyasetin sadece uzlaşma ve hizmet boyutuna odaklanan yaklaşımı içinde bulunduğu ortam açısından belki anlaşılabilir. Fakat, siyasetin çatışma boyutunu ve siyasal kararların aynı zamanda kim(ler)in zarar göreceği hakkında tercihler yapmak anlamına geldiğini[25] yeterince dikkate almayan bu yaklaşım AKP'nin en önemli handikaplarından biri olmuştur. Nitekim AKP özellikle bazı zor zamanlarda/konularda — kim(ler)in zarar göreceği hakkında— siyasal tercih yapmak

24 Ümit Cizre ve Menderes Çınar, "Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process," *South Atlantic Quarterly*, 102, 2/3 (2003): 309–332.

25 Michael Freeden, "Editorial: On Pluralism through the Prism of Ideology." *Journal of Political Ideologies*, 7, 1 (2002): 5–14.

zorunda olduğunu yeterince idrak edemeyerek, bu tercihlerini gerçekleştirecek entelektüel temeli sağlam bir toplum vizyonuna dayanan siyasal stratejiyi ortaya koyamamıştır.

Nedeni ister AKP'nin kendi entelektüel zayıflığı, isterse Türkiye'de siyaset yapmanın şartları olsun, bu 'siyasetsizleştirici' yaklaşımın başlıca üç sonucu olmuştur. Birincisi, AKP'nin reformculuğuna hakim olan kod, geleneksel Türk modernleşme zihniyetinin yasa yaparak modernleşme anlayışı olmuştur. Bu bağlamda, AB'nin karar almadan önce yapılan yasal reformların uygulamasını da görmek istemesi sadece Türkiye'nin önüne konulan bir başka engel olarak değerlendirilmeyebilir. Nitekim AKP bir yandan AB ile bütünleşme amacıyla bazı demokratikleştirici reformlar yaparken, diğer yandan, örneğin Trabzon'da linç edilmekten zor kurtarılan bazı göstericileri halkımızın hassasiyetlerine karşı duyarlı olmaya çağırabilmiştir. Genel olarak, AKP'nin muhafazakâr demokrat yaklaşımı toplumdaki farklılıkları tanımakta, fakat bu farklılıkların uyum içinde olduğunu iddia ederek aralarındaki iktidar ilişkilerini reddetmektedir. Başlangıç noktası var olduğu iddia edilen uyum olunca da, AKP'nin demokrasi anlayışı daha temelinden eksik kalmaktadır. Zira demokrasi aynı zamanda toplumdaki iktidar ilişkilerinin de siyasallaştırılabilmesine ve bu vesile ile madunların güçlendirilebilmesine imkân tanıyan rejimdir. Oysa AKP farklılıklar arasında uyum olduğunu iddia ederek, örneğin kadın-erkek, Kürt-Türk, işçi-işveren arasındaki iktidar ilişkilerini göz ardı etmektedir. AKP'nin reform/demokratikleşme vizyonunun toplumsal alana genişlediği tek istisna İslami kimliğin hak ve özgürlükleridir. Örneğin, Erdoğan başörtüsünü bir hak ve özgürlük meselesi ve devletin müdahale edemeyeceği bir bireysel tercih

olarak tanımlamakta, ancak içki içme konusunu bireysel bir tercih olarak değil, kamu sağlığı gerekçeleriyle devletin müdahale edebileceği bir alan olarak görmektedir. Bu durumda, AKP'nin demokratikleşmeden daha çok İslami kimlik için yeni yaşam alanları açmayı anladığı, fakat çeşitli toplum kesimlerinin, hem devletten hem de siyasal iktidar(lar)dan özerkleşmesini ve güçlenmesini (*empowerment*) demokratikleşmenin bir unsuru olarak görmediği söylenebilir. Bu nedenle, AKP siyasal gündemini ve reformlarını olası AB üyeliği dışında bir unsurla destekleyememiştir. Buradan AKP'nin araçsal nedenlerle reformcu/demokratikleştirici olduğu kanısı güçlenmiştir. Sonuçta, AKP yasalar ve kurumlarla sınırlı Kemalist modernleşme anlayışını devam ettirerek, aslında İslami kimliğin, kendisinin ve/veya sivil siyasetin iktidar alanını genişletmek istemiştir. Sivilleşme ise, demokrasi için gereklidir ama yeterli değildir.

AKP'nin globalleşmeci fakat 'siyasetsizleştirici' yaklaşımının ikinci sonucu uluslararası konjonktürden daha çabuk ve çok etkilenmesi olmuştur. Siyasal duruşunu esas olarak globalleşme sürecine; bu süreçte temel hak ve hürriyetleri gözeten, ayrımcılığa karşı her alanda eşitliği savunan katılımcı siyasal anlayışların hâkim hale gelmesine; devletin toplum üzerindeki geleneksel kontrol ve müdahalesinin azalmasına[26] dayandıran AKP'nin uluslararası konjonktüre daha açık olması kaçınılmazdır. Örneğin, uluslararası konjonktürde güvenlik gerekçeleriyle devletin topluma müdahale alanını genişleten otoriter eğilimler güçlendiğinde AKP'nin demokrasi/reform anlayışının üzerinde durduğu zemin kaymış olacaktır. Benzer nedenlerle, araçsal nedenlerle takip edildiği için AB projesinin

26 *AK Parti Seçim Beyannamesi 2002*, s. 7, 31.

devam ettirilmesinde, AKP'nin iradesinden çok, AB'nin zaman zaman araçsallaştırılmaya elverişli olmayan tutumu daha etkili hale gelmiştir. Nitekim AKP üyelik müzakereleri başlayıncaya kadar AB projesi çerçevesinde önemli *yasal* reformlar yapmıştır. Ancak süreç ilerledikçe, AB'nin Türkiye'nin üyeliğini güçlü bir siyasal irade ile destekleyemediğinin ortaya çıkması, AKP'nin demokratikleşmeyi bir kenara bırakarak muhafazakâr-milliyetçiliğe dönmesinde etkili olan gelişmelerden biri olmuştur. AİHM'nin türbanı 'kendi içinizde çözün' anlamına gelebilecek kararının da benzeri bir etkide bulunduğu düşünülebilir. Böylece, bazı devlet büyüklerimizin iddia ettiğinin aksine reformları daha çok kendi halkımızın refahı ve özgürlüğü için yapmadığımız bir kez daha anlaşılmıştır.

Siyasetsizliğin üçüncü sonucu ülke içindeki iktidar mücadelesiyle ilgilidir. AKP, Cumhuriyetin muasır medeniyetler seviyesine ulaşma düsturunu benimseyerek, ülke içindeki iktidar dengelerini değiştirmeye yönelik attığı/atacağı adımlara karşı direnci önlemeyi düşünmüştür. Ancak, Batı ile özdeşleştirilen muasır medeniyetler seviyesine ulaşıldığında sahip oldukları iktidarı kaybedecek olanlar, Batı'dan bağımsız bir çağdaş medeniyet seviyesi olduğunu öne sürerek, 'gerçek' Cumhuriyetçi çizginin üçüncü dünyacı, Batı karşıtı, izolasyonist ve muhafazakâr olduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Böylece, AKP'nin çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşma adına attığı adımlar, ulusal bütünlüğü tehdit eden, bölücülüğe ve irticaya çanak tutan adımlar olarak nitelendirilmiştir. Bu gelişmeler karşısında AKP'nin 'akıntıya kapılmak' ve başkalarının değirmenine su taşımak dışında herhangi bir siyaset ürettiğini söylemek oldukça zordur.

Netice itibarıyla, AKP'nin entelektüel/ideolojik bir zemine oturmuş, temel hak ve özgürlüklerin kurumsallaşmasını ve toplumun özerkleşmesini amaçlayan bir demokratikleşme vizyonu ve stratejisi yoktur. Tam da bu nedenle, AKP'nin demokratikleşme bağlamında değerlendirilebilecek AB reformlarının içini doldurma veya AB'den bağımsız bir demokratikleşme gündemi oluşturma ve takip etme kapasitesi sınırlı kalmıştır. Hal böyle olunca yapılan reformların da AB zorlaması olarak görülmesi kolaylaşmıştır. AKP'nin araçsal-liberalizmi, devleti yeniden yapılandırırken kültürel muhafazakârlığı güçlendirmeyi öngörmüş, demokratikleşmeye dair temel meseleleri ele almayı ertelemiş, demokrasiyi iktidarın seçimle el değiştirmesine indirgemiş ve AKP'yi sadece iktidar-odaklı bir parti haline getirmiştir.

Vali Nasr AKP örneğinden de destek alarak, seçim demokrasisi ve pragmatist siyasetin Müslüman ülkelerde demokratikleşmeyle sonuçlanacağını iddia eder.[27] Benzeri bir biçimde, İhsan Dağı AKP'nin İslamcı geçmişinden ve muhtemelen gündeminden kaynaklanan meşruiyet eksikliğini kapatmak amacıyla İnsan Hakları söylemini araçsallaştırdığını ve bu araçsallaştırmanın zamanla içselleştirmeyle sonuçlanacağını belirtir.[28] Gerek beş yıla yakın süren AKP iktidarı tecrübesi, gerekse Türk merkez-sağın geleneksel pragmatizmi,

27 Vali Nasr, "The Rise of Muslim Democracy," *Journal of Democracy*, 16, 2 (2005): 13–27.

28 İhsan Dağı, "The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy," *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Parti*, ed. Hakan Yavuz, The University of Utah Press: Salt Lake City, 2006, s. 103.

Türkiye'de demokrasinin pekişmesi için yeterli olmamıştır. Türkiye'nin demokratikleşme meselesi aynı zamanda kural koyma ve kurum oluşturma meselesidir. Demokrasiyi bir ideoloji olarak benimsemeyen bir siyasetin bunu başarmak için gerekli siyasal argümanları ve stratejileri kurması oldukça zordur.

İSLAMİ EĞİLİMLİ SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI VE SİVİL TOPLUM İÇİNDEKİ KONUMLARI[1]

Bahattin Akşit[*]

1. Gellner, sivil toplum ve İslam arasında uzlaşmaz bir ilişki/çelişki olduğunu iddia eder. Bu tezi ***Muslim Society*** (Müslüman Toplumu)[2] kitabında çok kuvvetli vurgulamaz ancak ima eder. Daha sonra bu teze olan vurgusu giderek artar ve vefat etmeden kısa bir süre önce yazdığı ***Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*** (Özgürlüğün Şartları: Sivil Toplum ve Rakipleri)[3] başlıklı kitabında bu vurgu doruğa çıkar. Gellner'e göre Müslüman toplumlarda sivil toplum üç nedenden dolayı gelişemez: Birinci olarak, sivil toplumun gelişimi için vazgeçilmez olan sekülerleşmeye/ laikleşmeye karşı İslamiyet'in dirençli olduğu tezini ileri sürer. Gellner'e göre İslamiyet'in kitaba dayalı, püritan ve köktenci olan kolu, halk İslam'ını ve Sufiliği geri kalmanın bir nedeni olarak algılayıp reddediyor ve böylece modernleşme sürecinde Batı'da milliyetçiliğin üstlendiği rolü üstleniyor. Bu şekilde sekülerleşip özel alana çekilmek yerine kamusal alanda kalmakta ısrar ediyor ve kendisine rakip başka kurum ve örgütleri özerkleşmekten alıkoyuyor. Bu bizi sivil toplumun gelişememesinin

1 Bu yazının ilk versiyonu bir tebliğ olarak sunuldu: "**İslam Ve Liberalizm:** Kuramsal Yaklaşımlar ve Ülke Deneyimleri Uluslararası Sempozyum" 2–3 Kasım 2006, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

* Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

2 Gellner, E. (1981), *Muslim Society*, Cambirdge: Cambridge University Pres.

3 Gellner, E. (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York, Londra: Penguin Press.

ikinci nedenine getiriyor. Kamusal alandaki cemaatçi ve otoriter İslami eğilim özerk sivil toplum kuruluşlarının gelişmesini engelliyor. Gellner'e göre Müslüman toplumlarda sivil toplumun gelişememesinin üçüncü nedeni bu toplumlardaki aşiretçi örgütlenmenin yaygınlığıdır[4].

2. Gellner, Türkiye örneğinin, Kemalist mirasın güçlü bir parçası olan askeri-siyasal seçkinlerin çoğulcu bir sivil toplumu kitlelere dayatması bakımından farklı olabileceğini söyler[5]. Ancak, Türkiye'de de İslami gelenekten etkilenen otoriter-merkeziyetçi devletin yetkilerini bırakmamaktaki direnci sivil toplumun gelişmesine bir engel olarak çıkıyor olabilir. Ben bu yazıda sivil toplumun Türkiye'deki son 15–20 yıldaki gelişim macerasını İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları üzerinden tartışacağım. Türkiye'de 90 000'i aşkın sivil toplum kuruluşu (STK) bulunmaktadır. Bu sayı ve Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının ortaya koyduğu çeşitlenmiş yelpaze, Türkiye'de dinamik bir sivil toplum gelişiminin göstergesidir. Öyle görünüyor ki Gellner'in tezi Türkiye açısından kısmen veya hatta belki de tamamen yanlışlanmaktadır. İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının diğer sivil toplum kuruluşları ile olan ilişkisi bu yazıda bir araştırmanın verilerine dayayalı olarak incelenmeye çalışılacaktır.

3. Sivil Toplum Kuruluşu (STK) yönetici ve üyelerinden aldığımız görüşlere göre, otoriter ve merkeziyetçi devlet geleneği sivil toplum oluşumunda etkili bir engel olarak işlemektedir; ancak aynı zamanda STK'ların gelişiminin paradoksal bir şekilde şartlarını da oluşturmaktadır. Laclau'nun da[6] belirttiği gibi kolektif kimlikler ve örgütlenmeler bir tehdit karşısın-

4 Gellner, 1994.
5 Gellner, 1994: 199–200.
6 Laclau, E. (1990), *The New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.

da ortaya çıkmakta veya kimlikler ve örgütler tehdit altına girdiğinde daha da çoğalmakta veya canlanmaktadır. Ancak, kimlik yaratıcı antagonistik tehdidin yok edici düzeyde otoriter veya totaliter olmaması gerekmektedir. Demokrasilerde bu ortam nasıl oluşmaktadır? Bilindiği gibi Habermas[7], Avrupa'daki kamusal alanın ve kamusal alanda yaşam bulan sivil toplumun özel mülkiyeti ve pazarı merkeze alan liberal-demokratik gelenek çerçevesinde oluşmaya başladığını ortaya koymuştur. Daha sonraki tarihsel süreçte kamusal çıkar ve hakları merkeze alarak gelişen cumhuriyetçi gelenek pazarcı ve özel mülkiyetçi geleneği dengelemiştir. Habermas, müzakereci demokrasi kavramının bu iki geleneğin bir sentezi olarak ortaya çıktığını savunur. Habermas'a göre devlet-sivil toplum ilişkisinin demokratik bir çerçevede oluşabilmesi için bu müzakereci demokrasi ortamının oluşması ve ortak aklın ortaya çıkmasının yollarını açması gerekmektedir.

Habermas'taki müzakereci demokrasi çerçevesinde ortak aklın ortaya çıkması, bir firma, bir parti veya bir sınıf ve belki de tamamen homojenleşmiş bir toplum için geçerli olabilir. Ancak farklı sınıfların, kültürlerin, toplumsal cinsiyetlerin, etnik ve dinsel grupların var olduğu çoğulcu bir toplumda bu yaklaşım yetersiz kalmaktadır. Farklılıkların ve çoğulculuğun hâkim olduğu toplumlarda müzakereci demokrasinin geçerli hale gelmesi çok iyimser bir öngörü olarak kalmaktadır. Otoriter veya totaliter antagonistik durumun hâkim olacağını öngörmek de çok kötümser bir alternatiftir. Daha gerçekçi bir öngörü çatışmacı ve agonistik durumun yaygın olmasıdır. Antagonistik tehdidin totaliter ve otoriter olmaktan çıkması

7 Habermas, J. (1997), *Kamusallığınhe Yapısal Dönüşümü*, İsrtanbul: İletişim ; Habermas, J. (1999) "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" Benhabib, S. (ed.), *Demokrasi ve Farklılık*, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları.

için karşıdakinin düşman veya hain değil muhalif olarak algılandığı agonistik bir mücadele ortamına ihtiyaç vardır. Mouffe[8], Habermas'm Müzakereci Demokrasi kuramına karşı Agonistik mücadele ve kültürel çoğulculuk dinamiğini ortaya koymuştur. Türkiye'de "antagonistik tehdit", "agonistik mücadele" ve "müzakereci demokrasi" yaklaşım ve pratiklerinin her üçü de dönemsel olarak ağırlıkları değişerek geçerlidirler. İslamiyeti kendilerine önemli bir referans noktası olarak alan İslami eğilimli STK'lar bu üç dinamiğin odağında bulunmaktadırlar. Bir yandan mutlak bir inanca ve bu inanç çerçevesinde gelişen hiyerarşiye tabi oldukları varsayıldığı için demokratik sivil toplum içinde algılanmayacakları ileri sürülmekte ve varlıkları tehdit altına girmektedir. Öte yandan bazı laik STK'lar, İslamcı parti ve STK'ların çalışmalarıyla gerçekleşebilecek bir İslamcı otoriter-baskıcı bir düzen ihtimalini ciddi bir tehdit olarak görmekte ve ona karşı örgütlenmektedir.

4. Sivil toplumun ve sivil toplum kuruluşlarının akıbeti sadece Türkiye'de değil küresel düzeyde de tartışılmaktadır. Castells[9] Avrupa'da sanayi toplumundan miras alınan sivil toplumun enformasyonal-küresel akışlar karşısında parçalandığını, çözüldüğünü ve bireyselleştiğini ileri sürmekte ve küresel düzeyde bir ağ toplumunun oluşum süreçlerini ortaya koymaktadır. Bir yandan da yerel ve bölgesel düzeyde toplumsal örgütlenmeler ortaya çıkmaktadır: şehir devletleri, yerel refah cemaatleri, dinsel ve etnik cemaatler, çevrecilik

8 Mouffe, C. (1999) "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", *Social Research*. 66(3): 745-59.

9 Castells, M. (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Ağ Toplumunun Yükselişi*, Birinci Cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; Castells, M. (2006), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Kimliğin Gücü*, İkinci Cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

örgütleri ve kadınların oluşturduğu hareketler ve cemaatler, hatta çetesel cemaatler. Bütün bunlara ek olarak, mekân ve zamanı birlikte kontrol etme çabası olan çevrecilik örgütleri, yeni bir kutsallığa yönelen bir sivil toplumsal örgütlenme ortaya koymaya çalışmaktadırlar[10]. Türkiye'de de bir yandan küresel ve uluslararası düzeye uzanan sivil toplum kuruluşları oluşmaktadır; öte yandan hızlı bir yetki devri yaşanmakta ve yerel dinsel ve laik cemaatler güçlenmektedir. Türkiye'deki ve dünyadaki sivil toplumsal gelişmeleri açıklayacak olan yeni sivil toplum ve sivil toplum kuruluşları (STK) kuramı yalnızca ulusal veya küresel sivil toplumu değil yerel-bölgesel örgütlü cemaatleri de dikkate almak zorundadır. Chatterjee ***The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*** (Yönetilenlerin Siyaseti: Dünyadaki Çoğunluğun Popüler Siyaseti Üzerine Düşünceler)[11] başlıklı kitabında Hindistan kentlerinde burjuva sivil toplumunun doğuşunu ortaya koymaktadır. Türkiye'deki birçok sivil toplum araştırması ve benim arkadaşlarımla birlikte yaptığım araştırmalar da Türkiye'de bir sivil toplumun doğduğunu ve serpildiğini göstermektedir[12]. Batı'da sivil toplum belirsizliğe bürünürken dünyanın geri kalanında bir ortaya çıkış ve canlanma yaşamaktadır.

5. Bu yazıda İslami sivil toplum kuruluşlarının diğer sivil toplum kuruluşları ile karşılaştırmalı konumu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu karşılaştırma için 2001–2002 yıllarında Ayşe Serdar ve Bahar Tabakoğlu ile birlikte yaptığımız bir araştırmanın verileri kullanılacaktır. Bu araştırma, TÜBİTAK-TÜBA-YÖK Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Ortak

10 Castells, 2005 ve 2006.

11 Chatterjee, P. (2005), *The Politics of the Governed: Popular Politics in the Rest of World*, New York, Colombia University Pres.

Komitesi tarafından verilen bir proje desteği ile başlamış, ayrıca ODTÜ Bilimsel Araştırma Fon'undan da destek sağlanmıştır. Projenin başlığı "Sivil Toplumun ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü" dür. Araştırmada kullanılan anket, 10 ilde 130'dan fazla STK yöneticisi ve üyesi ile derinlemesine görüşmeler sürecinde geliştirilmiş ve 896 STK üyesine Veri Araştırma şirketi tarafından 2002 yılında uygulanmıştır. Derinlemesine görüşmeler herhangi bir şekilde deprem deneyimi geçirmiş 10 ilde yürütülmüş, anket uygulaması ise İstanbul, Ankara, İzmir ve Adana'daki 39 Sivil toplum Kuruluşundan seçilen 896 kişilik bir örnekleme uygulanmıştır. Bu araştırmanın verileri analiz edilmiş ve bir rapor hazırlanarak TÜBİTAK'a sunulmuş ve ayrıca birçok yayın yapılmıştır[13].

6. Bu yazının amacını İslami eğilimli STK'ların diğer STK'lar ile ilişkisellikleri içinde konumlandırılması olarak sınırlandırdım. Peki Sivil Toplum Kuruluşları veya STK'lar nasıl gruplanabilir veya sınıflandırılabilir ve bu sınıflandırma

12 Akşit, B., Cengiz, K., Küçükkural, Ö., Tol, U.U. (2003), "Türkiye ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, 'Mivil' ya da 'Tivil' Toplum" *Sivil Toplum*, I (3), s. 33-59; Akşit, B., Tabakoğlu, B. Ve Serdar; A. (2002a), "Ulus-Devlet, Cemaatçi Kültür Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum", *Cumhuriyet Döneminde Siyasal Düşünce ve Modernleşme, VII. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, der. A. Alpay Dikmen (der). Ankara: İmaj Yayıncılık, s: 401,427; Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2002b), "Türkiye'de Sivil Toplum Söylemleri", *STK'lar, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler, XI. STK Sempozyumu*. İstanbul, Tarih Vakfı, s: 133-154; Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003a), Sivil Toplum ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü, Araştırma Raporu, TÜBİTAK, Ankara; Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003b), "Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler", *Kültür ve Modernite*, der.Gönül Pultar, Emine İncirlioğlu, Bahattin Akşit. İstanbul: Türkiye Kültür Araştırmaları ve Tetragon Yayınları, s: 157-179; Akşit, B., Serdar, A., Tabakoğlu, B. (2004), "İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları" Aktay, Y. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İletişim Yayınları, ss. 664–681.

13 Akşit, Tabakoğlu, Serdar, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2004.

çerçevesinde İslami eğilimli STK'lar nasıl konumlandırılabilir? Bu soruların cevabı istatistiksel bir analiz tekniği olan "Küme Analizi" (Cluster Analysis) kullanılarak verilebilmektedir. Daha önce belirttiğimiz araştırma süreci çerçevesinde 10 ilde, 79 STK'dan 136 yönetici ile niteliksel/derinlemesine görüşmeler yapılarak geliştirilmiş olan 24 önerme dört ildeki 39 STK'dan 896 üyeye uygulanmış ve böylece niceliksel (quantitative) veriler elde edilmiştir. Bu 24 önerme "Likert tipi" önermelerdir. Yani her önermeye tepki beş şekilde verilmektedir: 1. Kesinlikle katılıyorum 2. Katılıyorum 3. Kararsızım 4. Katılmıyorum 5. Kesinlikler katılmıyorum. Bir sonraki paragrafta bu 24 önerme ve her önermeye katılanların yüzdeleri verilmektedir. Küme analizi yapabilmek için araştırmaya dâhil edilen STK'ların üyelerinin her önerme ile ilgili ortalamaları alınmakta sonra da SPSS (Statistical Package for Social Sciences) paketinin küme/cluster analizi alt bölümü çalıştırılmaktadır.

7. Likert tipi 24 önerme ve her önermeye toplam örneklem içinde katılanlar (kesinlikle katılanlar artı katılanlar) yüzdeleri şöyledir: 1. Türkiye'de her kesimden insanın siyasete eşit ölçüde katılabildiğini düşünüyorum (% 21); 2. Kültürel yapımızın ve insanların sahip olduğu zihniyetin sivil toplum oluşumunu güçleştirdiği düşünüyorum (% 57); 3. Üniversitelerde türbanın yasak olmasını doğru buluyorum (% 40); 4. Türkiye'de vatandaşın devlet karşısında savunmasız ve güçsüz bırakıldığını düşünüyorum (% 78); 5. Son dönemde yaşanan esnaf eylemlerinin sivil toplum oluşumunda etkili olacağını düşünüyorum (% 49); 6. Türkiye'de siyaset siyasetçiler arasında bir çıkar ilişkisi alanı olmuş ve halka inememiştir (%88); 7. Her koşulda öncelikli olan devletin kutsallığı

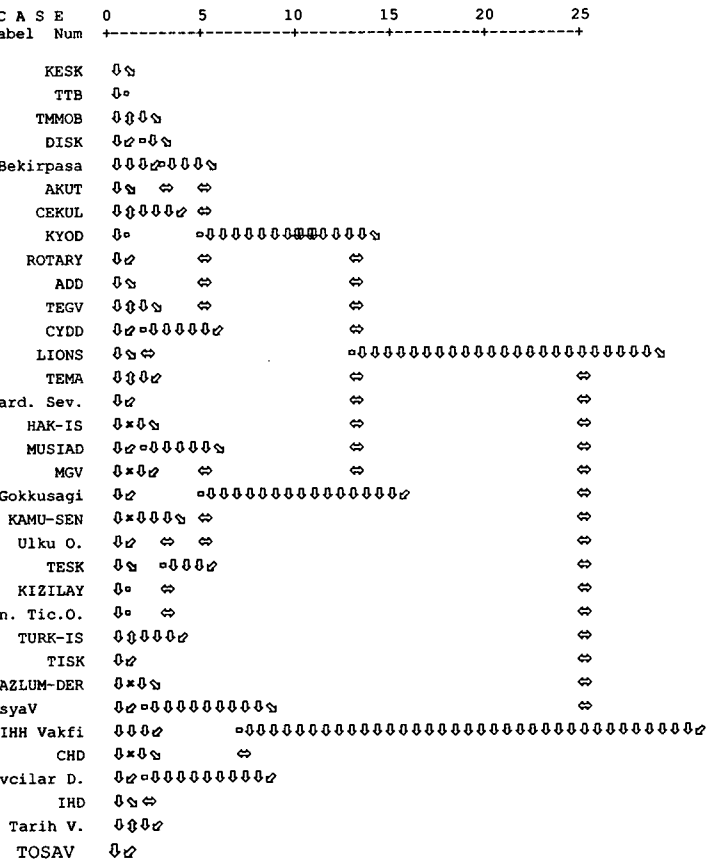
değil, kişisel hak ve özgürlüklerdir (%76); 8. Kürtçe yayın yapılmasına karşıyım (%35); 9. Sağlıklı bir aile yapısı olabilmesi için aile reisi rolünün korunması gerektiğini düşünüyorum (%48); 10. Marmara Depremi'nden sonra yaşananlar birbirinden farklı STK'ların ortak bir amaç etrafında uyumlu bir şekilde çalışabileceğini gösterdi (%63); 11. RTÜK'ün TV ve radyo kapatmasına tamamen karşıyım (%65); 12. Vakıfların çoğunun belli çıkarlara hizmet etmek için kullanıldığını düşünüyorum (%64); 13. "Bir Dakika Karanlık Eylemi" gibi yurttaş girişimlerinin sivil toplum oluşumunda çok etkili olacağını düşünüyorum (%69); 14. Ordunun siyasete müdahale etmesine karşıyım (%72); 15. Bir STK içinde liderin rolünün çok önemli olduğunu düşünüyorum (%66); 16. Devletin özgürlükleri sınırladığını düşünüyorum (%76); 17. Türkiye'de güçlü bir sivil toplumun önündeki önemli engellerden birinin baskıcı bir devletin varlığı olduğunu düşünüyorum (%70); 18. Türk siyaset geleneğinin Osmanlı'dan bugüne çok değişmediğin düşünüyorum (%56); 19. Tarikatların da STK işlevi gördüğünü düşünüyorum (%27); 20. Türkiye'de sivil toplum oluşumunun bir aydın hareketi olduğunu düşünüyorum (%67); 21. Türkiye'de aydınlar ve taşra arasında hep bir kopukluk olmuştur (%81); 22. Türkiye'de muhalif düşüncelerin ülke bütünlüğüne karşı birer tehdit olarak algılandığını düşünüyorum (%56); 23. Gerektiğinde partilerin kapatılmasına karşı değilim (%46); 24. Türkiye'de devlet baba zihniyetinin hâkim olduğunu düşünüyorum (%80).

8. Bir önceki paragrafta verilen Likert tipi önermelere verilen cevaplardan örnekleme dâhil edilen STK'lardan 34'ü için birer ortalama hesaplanmıştır. Daha sonra bu ortalamalar dikkate alınarak SPSS programında var olan Küme/cluster

analizi uygulanmış ve aşağıdaki dendogram elde edilmiştir. Küme/Cluster analizi için var olan opsiyonlardan birisini seçmek gerekiyor. Bu analizde hiyerarşik küme analizi seçildi ve Ward metodu ile sunulması sağlandı[14].

Hiyerarşik Küme Analizi

Ward Metoduyla Dendrogram
Rescaled Distance Cluster Combine



14 Akşit, Tabakoğlu, Serdar, 2003a.

9. Dendogram'dan görüldüğü gibi STK'lar önce iki büyük gruba veya kümeye ayrılıyorlar ve İslami STK'lar her iki büyük grupta da var. I. Birinci ana gruba veya kümeye 2002'de var olan düzenle uyumlu olan oda, dernek, sendika ve vakıflar girmiştir. Bu ana kümeye "main stream" veya ana damar STK'lar diyebiliriz. Bu geniş kategorinin iki gruba ayrıldığını görüyoruz: 1. Sol ve orta yolcu STK'lar (İlk beş grup) ve 2. Sağ, muhafazakâr, milliyetçi ve bazı İslami STK'lar (altıncı, yedinci ve sekizinci gruplar). II. İkinci ana gruba da 2002'de cari olan düzene eleştirel olarak karşı çıkan oda, dernek, sendika ve vakıflar girmiştir. Bu kümeye de "muhalif" STK'lar diyebiliriz. Bu muhalif STK'ların da iki kümeye ayrıldığını görüyoruz: 1. Sol-muhalif STK'lar ve 2. İslami eğilimli-muhalif STK'lar. Daha önce de belirttiğim gibi bu kümelenmeler anket yapılan STK üyelerinin yukarda verdiğimiz önermelere verdikleri cevapların farklılığından ortaya çıkmaktadır. Mesela, sivil toplumun gelişmesini engelleyen faktörlerden birisinin "baskıcı devlet" olduğuna belirten önermeye sağ, muhafazakâr, milliyetçi ve muhalif olmayan İslami STK'ların üyeleri çoğunlukla "katılmıyorum" derken muhalif STK'ların üyeleri bu önermeye çoğunlukla "kesinlikle katılıyorum" demektedirler. Benzer şekilde "Ordunun siyasete müdahale etmesine karşıyım" önermesine sol ve ortacı yolcu STK'ların üyeliri "kararsızım" şıkkına yakın cevaplar verirken, muhalif STK'ların üyeleri "kesinlikle katılıyorum" cevabını vermektedirler. "Kürtçe yayın yapılmasına karşıyım" önermesine sağ-muhafazakâr, milliyetçi ve muhalif olmayan İslami eğilimli STK'ların üyeleri "katılıyorum" derken muhalif STK'lar "kesinlikle katılmıyorum" demektedirler. "Üniversitelerde türbanın yasak olmasını doğru buluyorum" önermesine sol ve ortacı yolcu STK'lar "katılıyorum" derken muhalif STK'lar

"katılmıyorum" demektedirler. Bu örnekleri STK üyelerine sunduğumuz 24 önermenin hepsi için verebiliriz.

10. Şimdi yukarıdaki dendogramdaki kümelerin ve kısaltmaların daha iyi anlaşılması için örnekleme seçilen 34 STK'nın hangi kümelere girdiğini ve STK akronimlerinin/kısaltmalarının açılımlarını vermek gerekiyor:

i). Birinci kümeye aktif üyeleri daha çok sol eğilimli olan tabip, mimar ve mühendis gibi serbest meslek sahiplerinin veya profesyonellerin üye olmak zorunda oldukları meslek odaları, bir sol eğilimli memur sendikaları konfederasyonu ve bir sol eğilimli işçi sendikaları konfederasyonu girmiştir: KESK: Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu; TTB: Türk Tabipler Birliği; TMMOB: Türk Mimar Mühendis Odaları Birliği; DISK: Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu.

ii). İkinci küme tek başına bir depremzede derneğinden oluşmaktadır: Bekirpaşa Depremzedeler Derneği. Bu depremzede derneği 17 Ağustos 1999'aki Marmara Depreminden sonra kurulan depremzede derneklerinden birisidir. İzmit'te kurulmuştur. Onuncu kümede yer alan ve İstanbul'un bir semti olan Avcılar'da kurulan Depremzede Derneği ise bu dernekten daha muhalif olduğu için onuncu kümeye girmiştir.

iii). Üçüncü kümede siyasal ve ideolojik açıdan nötr olan STK'lar ve çevreci STK'lar bulunmaktadır: AKUT: Arama ve Kurtarma Timi; CEKUL: Çevre ve Kültür Değerlerini Koruma ve Tanıtma Vakfı; KYÖD: Kocaeli Yüksek Öğrenim Derneği; ROTARY: Rotary Klüpleri.

iv). Dördüncü kümede laiklik savunucusu ve ulusalcı dernekler yer almaktadır. Bu vakıf ve dernekler İslami eğilimli partileri, STK'ları ve cemaatleri, türban takmayı laik cumhuriyet için tehdit olarak algılamaktadırlar; bu STK'lar şunlardır:

ADD: Atatürkçü Düşünce Derneği; TEGV: Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı; ÇYDD: Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği.

v). Beşinci kümede de üçüncü kümede olduğu gibi siyasal ve ideolojik açıdan nötr olan STK'lar yer almaktadır: LIONS: Lions Klüpleri; TEMA: Türkiye Erozyonla Mücadele ve Ağaçlandırma Vakfı; Yard. Sev: Yardım Sevenler Derneği

vi). Altıncı kümede 2002'de var olan sisteme açık muhalefeti olamayan İslami eğilimli sendika, vakıf ve dernekler yer almaktadır: HAK-İŞ: Hak İşçi Sendikaları Konfederasyonu; MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği; MGV: Milli Gençlik Vakfı; Gökkuşağı: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu

vii). Yedinci kümede milliyetçi sendika ve dernekler yer almaktadır: KAMU-SEN: Kamu Çalışanları Sendikaları Konfederasyonu; ÜlkÜ O.: Ülkü Ocakları.

viii). Sekizinci kümede esnaf ve zanaatkâr odaları, işveren ve işçi sendikaları bulunmaktadır: TESK: Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Odaları; KIZILAY: Türkiye Kızılay Derneği; San. Tic. O.: Sanayi ve Ticaret Odaları Birliği; TÜRK-İŞ: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu; TİSK: Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu

ix). Dokuzuncu kümede muhalif İslami eğilimli dernek ve vakıflar bulunmaktadır: MAZLUM-DER: İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği; Y.Asya V: Yeni Asya Vakfı; İHH Vakfı: İnsan Hak ve Hürriyetleri İçin İnsani Yardım Vakfı.

x). Onuncu ve son kümede muhalif ve sol eğilimli dernek ve vakıflar bulunmaktadır: ÇHD: Çağdaş Hukukçular Derneği; Avcılar D.: Avcılar-Depremzede Dayanışma Derneği; İHD: İnsan Hakları Derneği; Tarih V.: Tarih Vakfı; TOSAV: Toplum Sağlığı Vakfı.

Dokuzuncu kümedeki İslami eğilimli dernek ve vakıflar sisteme muhalif kanatta yer alırken altıncı kümedeki İslami eğilimli sendika, vakıf ve dernekler sistem içinde yer almışlardır. Bunu bazı önermelere verilen cevaplar ile gösterebiliriz. Mesela "Kürtçe yayın yapılmasına karşıyım" önermesine altıncı kümedeki sistem-içi İslami eğilimli STK'ların üyelerinin %36'sı "katılıyorum" derken dokuzuncu kümedeki sisteme muhalif İslami eğilimli STK'ların üyelerinin sadece %4'ü "katılıyorum" cevabını vermiştir. Aynı şekilde "RTÜK'ün TV ve radyo kapatmasına tamamen karşıyım" önermesine sistem-içi İslami eğilimli STK'ların üyelerinin %41'i "katılıyorum" derken sisteme muhalif İslami eğilimli STK'ların üyelerinin ise %62'si "katılıyorum" cevabını vermiştir. "Türk siyaset geleneğinin Osmanlı'dan bugüne çok değişmediğini düşünüyorum" gibi bir konuda bile bu iki tür İslami eğilimli STK üyeleri ayrışmıştır. Sistem içi İslami eğilimli STK'ların üyelerinin bu önermeye "katılıyorum" diyenleri %27 düzeyinde iken, muhalif İslami eğilimli STK'ların üyelerinin %73'ü bu önermeye "katılıyorum" demiştir. Burada hemen şunu belirtmek gerekmektedir ki muhalif kanatta yer alan İslami eğilimli STK'ların üyelerinin bu önermelerdeki cevapları muhalif kanattaki sol eğilimli STK üyelerinki ile çok benzerdir. Aynı şekilde sistem içi olan İslami eğilimli muhafazakâr STK'ların üyelerinin cevapları da diğer sistem içi muhafazakâr STK üyelerinki ile benzerdir. Öte yandan bazı önermelere katılma konusunda sistem içi ve sisteme muhalif İslami eğilimli STK'ların üyeleri birbirlerine çok yaklaşmışlardır. Mesela "Sağlıklı bir aile yapısı olabilmesi için aile reisi rolünün korunması gerektiğini düşünüyorum" önermesine her iki kümenin üyeleri de %75'in üzerinde "katılıyorum" demiştir. Oysaki sisteme muhalif sol eğilimli

STK'ların üyeleri bu önermeye sadece %10 düzeyinde "katılıyorum" demiştir. Benzer şekilde, "Tarikatların da STK işlevi gördüğünü düşünüyorum" önermesine her iki İslami eğilimli STK'lar kümesinde bulunan üyeler %40 düzeyinde "katılıyorum" demişlerdir. Görüldüğü gibi sistem içi veya muhalif İslami eğilimli STK'lar da diğer STK'lar gibi birbirlerine benzemekte ve ayrışmaktadırlar. Onlar da Türkiye Sivil Toplum Kuruluşları yelpazesindeki yerlerini almaktadırlar. Bu STK üyelerinin tutum ve görüşleri çerçevesinde ortaya çıkan kümelerin ve onların ayrışma ve benzeşmelerinin yeterince ortaya koyulduğu düşünülmektedir. Şimdi bu yazının başında ortaya koyulan teorik soruya yeniden dönülmeli ve bu yazı bitirilmelidir.

Bu yazının başında ortaya koyduğumuz Laclau'nun ileri sürdüğü hegemonyacı baskı ve tehdidin mi STK kimliklerinin oluşumunda en etkili olduğu, yoksa Mouffe'un savunduğu agonistik mücadelelerin mi sivil toplumun oluşumunda daha etkili olduğu bir tartışma konusu olarak orta yerde durmaktadır. Birçok STK üyesi ve özellikle muhalif STK'ların üyeleri devletin baskıcı ve özellikle bazı STK'ları düşman olarak gören tehdit edici tutumundan söz etmişlerdir. Bu durumun yok edici olabileceğini, ancak demokratikleşme ile birlikte yok ediciliğin yerini agonistik mücadeleye bıraktığını ve "düşman" olarak algılanan kimliklerin de "muhaliflik"e dönüştüğünü belirtmek durumundayız. Agonistik mücadele sadece muhalif STK'lar ile devlet arasında olmamaktadır, farklı STK kümeleri arasında da olmaktadır. Mesela, dördüncü kümedeki laiklik savunucu ve ulusalcı Atatürkçü Düşünce Derneği ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği tamamen İslami eğilimli parti, cemaat ve STK'lar ile agonistik bir mücadele çerçevesin-

de gelişip yaygınlaşmışlardır. Aynı şekilde, MAZLUM-DER: İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği ve İHH Vakfı: İnsan Hak ve Hürriyetleri İçin İnsani Yardım Vakfı da devletin ve laik çevrelerin baskıları karşısında bireysel ve cemaatsel hak ve özgürlükleri savunmak üzere örgütlenmişler ve gelişmişlerdir. Peki, kamusal alandaki bu mücadelelerin dışında Habermas'ın müzakereci demokrasisine hiç mi yer yoktur? Ümit ediyorum ki vardır. En azından siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları ve cemaatlerin içinde müzakereci demokrasinin dinamikleri işlemektedir. Hatta zaman zaman yelpazenin farklı yerindeki parti ve kuruluşlarla da karşılıklı anlama ve ilişki kurma süreci yaşanmaktadır. Birbirlerine muhalif veya rakip olan parti ve örgütler de zaman zaman müzakereci ilişkilere girebiliyorlardır. Olmaması gereken bir şey, karşıdaki örgüt, parti veya cemaati hain veya düşman olarak görüp otoriter-hegemonyacı baskıcılığa başvurmaktır. Maalesef Türkiye'de bu sonuncu durum da zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Otoriter-hegemonyacı-baskıcı eğilim hem devlet içinde vardır hem de sivil toplum içindeki laik-ulusalcı kesimler, Türk ve Kürt milliyetçisi kesimler ve köktenci siyasal-İslamcı kesimler arasında vardır. Dileğimiz odur ki devletteki ve sivil toplumdaki bu otoriter-hegemonyacı eğilimler zaman içinde yok olmaya doğru gidecek ve yerini agonistik mücadeleciliğe, yani birbirlerini düşman görmeyen muhaliflerin çatışmalarına yerini bırakacaktır. Hatta belki de zaman zaman müzakereci-demokrasi bağlamında diyaloglar ve anlaşmalar da ortaya çıkabilecektir.

«ALLAH'IN DAHA YAKININDA». ENDONEZYALI İSLAMCI TERÖRİST VE MİLİTAN İMAM SAMUDRA'NIN TOPLUMSAL VE İDEOLOJİK GÜZERGÂHI[1]

*Romain Bertrand**

Terörist kariyerler

11 Ağustos 2003'te Denpasar mahkemesinde Bali Yüksek Mahkemesi savcısı iddianamesinde, İmam Samudra, nam-ı diğer Abdul Aziz için ölüm cezası ister. Bahsi geçen kişi, İmam Samudra, bir yıl önce, yakalandığı andan itibaren, 2002 Ekim'inde Kuta Plajındaki Sari Club ve Paddy's Bar'a karşı yapılan bombalı araba saldırısını düzenlediğini itiraf etmiş, böylece de 202 kişinin ölümündeki sorumluluğunu kabul etmişti. Gülümseyerek savcının iddianamesini dinledikten sonra İmam Samudra, kendisini «Allah'a daha yakınlaştıracak»[2] bir cezanın verilmesinden «memnun» olduğunu açıklar. Eliyle zafer işareti yaparak mahkeme salonundan çıkan İmam Samudra'nın ışıldayan fotoğrafı ertesi gün uluslararası pek çok gazetenin manşetlerinde yer alır. «Gülümseyen terörist»

1 Bu makale Annie Collovald ve Brigitte Gaïti (der.), *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006, s. 201–222 içinde yayınlanmıştır.

* Centre d'études et de recherches internationales (CERI), Uluslararası İncelemeler ve Araştırmalar Merkezi, Paris.

2 « Samudra says death penalty brings him closer to God », *The Jakarta Post*, 12 Ağustos 2003.

(*smiling bomber*), her tür ussallıktan yoksun, anlaşılamayan korkutucu bir islamcı «nihilizmin» sembolü haline gelir. Fakat her ne kadar "radikal" İslam militanlarının "çılgınlığı" hipotezinin bazı çarpıcı faziletleri olsa da, bu varsayımda daha çok istisnalara ve öznel algılara gönderme yapılmış oluyor. Bu makalede, Endonezya basınını kaynak alarak Bali'deki saldırıların mimarı İmam Samudra'nın[3] toplumsal ve ideolojik güzergâhını incelemeyi öneriyorum. Bunu yapmaktaki amacım onun hikâyesinin biricikliğini vurgulamak değil, aksine 1970'lerden beri Endonezya siyasal toplumunun evrimi üzerine kafa yormaktır. Bunun için « terörist kariyer »[4] teriminden hareket edeceğim. «Terörist kariyer» kavramı pek tabii ki de Erving Goffman tarafından kullanılan «ahlaki kariyer» kavramından kaynağını almaktadır ve bu açıdan onu şekilendiren toplumsal kurumlarla olan öznel ilişkisini, radikalliğe girişini ve de zorlamalar altında, «durum gereği» ve bu yüzden de belirli biçimde tarihsel olarak inşa edilen fırsatları da anlamayı hedefler[5]. Fakat bu kavram ek olarak, yeteneklerin kazanılması ve değer atfetme ile ödüllendirilmesi başlıkları altında bireysel bir güzergâh üzerine kafa yormamızı da sağlıyor. Endonezyalı terörist İmam Samudra'nın «kariyeri», bu ikinci bakış açısına göre, akranlarının bakışları altında öznel bir kendini gerçekleştirme ve öğrenme durumları ile bezeli (yapma,

3 Abdul Aziz'in kod adı olan "Imam Samudra" kelime anlamı olarak "okyanusun, denizin imamı" anlamına gelmektedir. Fakat bu ismin seçilmesinin kişisel bir karar mı yoksa Takım Adalar Emir'i gibi *Cemaat-i Islamiye* tarafından verilen bir unvan mı olduğu bilinmemektedir. Abdul Aziz aynı zamanda Kudama ve Fatih takma isimlerini de kullanmıştı.

4 Bu metnin ilk versiyonu üzerine yaptıkları değerli yorumlar için Andrée Feillard ve Rémy Madinier'e teşekkür borçluyum. Metinde yer alan hatalar pek tabii ki şahsıma aittir.

5 Erving Goffman, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit, 1968 [1961].

düşünme ve söyleme biçimleri)[6] bir uzmanlaşma güzergâhına uzanır.

Endonezya'da geçen gençlik günleri

Kuta plajındaki çifte saldırıdan tam bir ay sonra İmam Samudra Endonezya polisi tarafından sorguya çekilir. Federal Avustralya polisinin verdiği istihbarat üzerine Endonezya polisi onu Java'nın batısında Merak Limanı'nda bir otobüste, tam otobüs Sumatra istikametine giden bir arabalı vapura binecekken yakalar. İmam Samudra'nın adı (daha doğrusu onun kod adı) ilk olarak bir başka şüphelinin, 2002 Kasım ayı ortalarında Ulusal polis şefi Da'i Bachtiar tarafından sorgulanan Amrozi'nin beyanatlarında su yüzüne çıktı. Amrozi'ye göre, İmam Samudra onunla saldırılardan birkaç ay önce bağlantıya geçmiş ve ondan patlayıcılar elde etmesini istemişti. Amrozi harekete geçecek ve klorat kalsiyum ve aluminyum tozunu Surabaya'nın Tidar Kimia dükkânından satın alacaktır. Soruşturmanın metni hakkında bilgilendikten hemen sonra Dışişleri Bakanı Hassan Wirayuda, İmam Samudra ve Hambali'nin (o sıralar kaçak olan bir başka şüpheli) « her ikisinin de Cemaat-i İslamiye'nin üyeleri », yani Birleşmiş Milletlerin terörizm karşıtı komitesinin listesinde yer alan bir örgüte üye olduklarını halka açıklar.

6 Imam Samudra'nın biyografik güzergahını oluşturmak için pek tabii ki de onun biyografisinden yararlandım: *Aku melewan teroris !* (*Teröristlerle savaşıyorum !*), Surakarta, Jazera, 2003 (5000 basılmış olan ilk baskı). Ayrıca Endonezya basınından seçtiğim (*The Jakarta Post, Gatra, Jawa Pos, Kompas* ve *Marsinah* gibi yayınlardan seçtiğim) makaleleri de kullandım. Imam Samudra'nın hapis hayatının ilk ayları süresince yazdığı otobiyografisi ise hatıraların derlenmesinden çok siyasal yergi özelliği taşıyor. Bu otobiyografiden genç adamın hayatı hakkında (evliliğinin ve baba olmanın kendisine verdiği mutluluk dışında) hiçbir şey öğrenmiyoruz

Abdul Aziz'in, nam-ı diğer İmam Samudra'nın çocukluğu ve gençliği hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. 1970 yılında Lopang Gede köyünde, Java adasının kuzey-batı ucunda küçük bir şehir olan Serang yakınında, 16. yüzyılda Hollanda gemilerinin ilk demir atma yeri olan Banten'in 15 kilometre ötesinde doğmuştur. İmam Samudra on iki çocuklu bir ailenin en büyüklerinden biridir. Küçük erkek kardeşlerinden biri olan Lulu Jamaluddin mahkemesine katılacak ve gazetecileri onun masumiyeti konusunda ikna edebilmek için küçük Abdul'ün utangaç ve «bayram günlerinde atılan fişeklerden ürken» korkak bir çocuk olduğunu anlatacaktır. İmam Samudra'mn annesi, Embay Badriah, babası Achmad Sihabuddin Nakai'den Abdul tam gençliğe adım atarken ayrılmıştır. Bu durum, Vidiadhar Naipaul'un ortaya attığı, İslamcı radikalliğe adım atışı, kararları çabuk değişen kocaların karılarını boşamalarına izin veren kadın düşmanı dine ve parçalanmış ailelere bağlayan psikolojik ve İslam karşıtı tezin teyit edilmesi midir[7] ? Tam olarak değil, çünkü aslında boşanmayı isteyen ve 1983'te yerel şeriat mahkemelerinin izin verdiği gibi boşanmayı sağlayan taraf, bilinmeyen sebeplerden dolayı İmam Samudra'nın annesidir[8]. On beş yıl boyunca genç Abdul Aziz babasını tekrar görmeyecektir. Babası, ancak Aralık 2002'de hapiste olan oğlundan "özür dilemek" için beş dakikadan az sürecek bir ziyaret yaptığında yeniden ortaya çıkacaktır.

7 Vidiadhar Naipaul, *Beyond Belief. Islamic Excursions among the Converted Peoples*, Londra, Vintage, 1999.

8 Müslüman Güney Doğu Asya'daki boşanma hukuku üzerine yazılmış derleyici bir metin için bkz. G. W. Jones, *Marriage and Divorce in Islamic Southeast Asia*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994. 1970'lerden itibaren Java'da çok eşliliğe karşı kadınların itirazları için (ki bu itirazlar 1974'teki evlilik kanunu çerçevesinde hem daha duyulur hem de daha verimli bir hal almıştır) bkz. Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 111–137.

İmam Samudra'nın ailesinin toplumsal kökenleri hakkında da çok fazla birşey bilmiyoruz. Büyük ihtimalle haneleri mütevazı ama fakir olmayan bir hanedir. Ailenin Lopang Gede'deki evi küçük çiftçilerden daha fazla bir gelir sahibi olduklarını doğrular: ev, iki yüzü yontulu taştan (tahtadan ya da sacdan değil) yapılmıştır, yerleri mermerden döşenmiş bir kaç odası ve bir marangoz tarafından yapılmış yere kadar inen cam pencereleri vardır[9]. Abdul Aziz'in komşuları, Umi *kanından* olarak adlandırdıkları Abdul'un annesinin hayatını 1970'li yıllarda *kué* (küçük pastalar) satarak kazandığını söyler. Fakat hiç şüphesiz, daha sık satılan başka ürünlerin de ticaretini yapmıştır. Bir söyleşide kendisi, «Müslüman modası» ürünlerininbüyük ihtimalle bu ürünler *tudung* (örtü, peçe) ve *peci* (Java'da milliyetçilerin ve dindar Müslümanların sembolü olan ve siyah kadifeden yapılan kasketler)'dir - satılmasından elde ettiği az da olsa işe yarayan bir kazançtan bahseder. İmam Samudra'nın büyük kızkardeşlerinden bir tanesi olan Ny Aliyah de kendi adına « pazarlarda köyden köye *bandeng* [bir çeşit deniz balığı] şişleri»[10] sattığını söyler. Bu yüzden Genç Abdul Aziz'in ailesi kentlerin (*tiyang alit*) "küçük halklarının" daha üstünde bir kategoriye aittiler. Köylerdeki pirinç yetiştiricileri gibi mahsule bağımlı ıstıraplı bir ilişkiye mahkûm olmasa da aile, uzmanlaşmış zanaatkârlar, toprak sahipleri veya yerel memurlar gibi Java kırsalının eşraf seçkinlerine de ait değildi. Burada pek tabii ki de taşra mağazalarından bahsediyoruz, köylülerin kulübesinden veya küçük memurların *keprabon*'undan[11] değil.

9 SCTV televizyon kanalının 10 Eylül 2003 röportajı. Bu röportaja www.liputan6.com internet adresinden ulaşılabilinir.

10 « Sepuluh tahun hilang, pulang diborgol », *Sriwijaya Post*, 22 Kasım 2002.

11 *Keprabon* bölge memurunun ya da vilayet yöneticisinin çalıştığı binadır.

İmam Samudra'nın anne ve babasının hikâyelerini anlatırken, ailenin siyasal aktivizm soyağacının ilk ipucu da gün ışığına çıkar: bu çocuğun 1939'da doğan babası, *Persatuan Islam*'ın (PERSIS, İslami Birlik)[12] « aktif bir militanı » idi. İmam Samudra'nın annesi de aynı şekilde PERSIS'in üyesiydi[13]. Örgütle ilişkisi hiçbir zaman gevşememiş gibi görünüyor. Öyle ki, oğlunun tutuklanmasından kısa bir süre sonra, Yasin Suresini okuyarak kendisini rahatlatmak ve tutuklunun ruhuna selamet göndermek için gelen PERSIS'in Banten Krallığı bölümünden 800 kadını kabul edecektir[14]. PERSIS 1923'te Batı Java'nın bölgesel başkenti Bandung'da bir grup Müslüman tüccar tarafından kurulmuştu. Vaizi, Singapur'da Tamil bir baba ve Java'lı bir anneden doğan Ahmad Hassan'ın himayesi altında olan PERSIS, Takım Adalara XIX. yüzyılın sonundan itibaren Mekke'deki Java cemaati (Javalı ve Malezyalı) ile eski ilişkiler dolayısı ile gelen büyük reformcu Müslüman öğretilerini yayıyordu. PERSIS şiddetli bir şekilde, İslam'ın ermişler kültü ve cenaze yemekleri gibi ona göre çok tanrılılığın günahlarından (*dosa shirk*) kaynaklanan "yerel" pratiklerini eleştiriyordu. 1930'lu yılların başlarında, otuz yıl sonra Endonezya islamcılığının en büyük düşünce üstatlarından bir tanesi olacak olan Mohamad Natsir'in etkisi altında, PERSIS, o sıralar Endonezya Milliyetçi Partisi'nin (EMP) kaderine hükmeden Sukarno'nun "sekülerci" kabul edilen milliyetçiliğini ifşa

12 International Crisis Group / Sidney Jones, *Indonesia Backgrounder: How the* Jemaah Islamiyah *Terrorist Network Operates*, Jakarta-Brüksel, 11 Aralık 2002, s. 30.

13 Bu veri Sidney Jones tarafından verilmiştir. Ne yazık ki, Imam Samudra'nın annesinin veya babasının PERSIS veya *Masjumi*'nin siyasal aktiviteleri içindeki katılım derecelerinin tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz.

14 « Rumah Ibu Imam Samudra dipenuhi kaum ibu pengajian », *Gatra*, 23 Kasım 2002.

etmeye girişir. 1937 yılında Java'nın büyük Müslüman örgütleri *Nahdlatul Ulama* ve *Muhammadiyah*, Yüksek İslami Konsey'i (*Majlis Islam A'laa Indonesia*) kurar. PERSIS bu devasa siyasal platformun bir parçası olur ve Kasım 1945'te, *Masjumi* partisinin kurulmasına yol açar[15]. *Masjumi* Java'daki Hollanda karşıtı yeraltı örgütünde (1945–1949)[16] önemli bir rol oynar. 1950'li yıllarda İmam Samudra'nın babası onların saflarında yer aldığı zamanlarda PERSIS, Natsir'in başkanlığında yer alan Müslüman sosyal parti *Masjumi'nin* merkezi bir bileşeniydi. 1955 seçimlerinde, *Masjumi* oyların % 20,9'unu yani Parlamento'daki 257 sandalyeden 57'sini alarak seçimlerden ikinci parti olarak çıkar– neredeyse Sukarno'nun Partisi ile eşit oy alır (22,3 %). *Nahdlatul Ulama*'nın ve Komünist Parti'nin (bu iki Parti sırasıyla oyların %18,4'ünü ve 16,4'ünü alır) önünde yer alır. *Masjumi* böylece Batı Java'nın birinci partisi iken, *Nahdlatul Ulama* Doğu Java'ya egemen idi ve Sukarno'nun partisi Merkez Java'da aslan payını alıyordu[17]. 1967'de, General Suharto'nun kanlı bir şekilde başa geçmesinden sonra PERSIS, Endonezya Müslüman Partisi'ne (PARMUSI) katılır ve bu parti 1973'te hükümet tarafından « resmi » bir partiye katılmaya zorlanır: PPP (Birleşik Kalkınma Partisi). *Kyami* (ulema)

15 *Masjumi, Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia* (Endonezya Müslümanları Yürütme Komitesi)'nın akronimidir (Farklı sözcüklerin hecelerinden oluşturulmuş yeni bir sözcüktür -ç.n.-). 1945'ten itibaren Natsir'in Partisinin, Japon işgali dönemi ile ayrımı gerçekleştirmek için akronimi olduğu deyimden ayrılarak yeniden *Masjumi* ismini aldığını belirtmek gerekir.

16 1945 ve 1960 arası *Masjumi* için bkz. K.E. Ward, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca, Cornell University Modern Indonesia Project, 1970, s. 9-16 ve Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca, Cornell University Modern Indonesia Project, 1957, s. 10-12. Mohamad Natsir'in siyasal biyografisi için bkz., George Mc Kahin, « In Memoriam : Mohamad Natsir (1907-1993) », *Indonesia*, n° 56, Ekim 1993, s. 159-165.

17 Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: the Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*, Leyde, Brill, 2001.

Abdurrahman'ın yönetimi altında (1960–1983) PERSIS, kendisini sadece vaaz faaliyetlerine adayacaktır. Sonrasında ise, 1990'dan itibaren yeni yöneticisi *kyai* (ulema) Latief Muchtar Parlamentoda PPP (Birleşik Kalkınma Partisi) etiketi altında yer alacaktır[18].

İmam Samudra'nın babası 18 yaşına geldiğinde, 1957'de, Batı Java ordu ile isyancı İslami hareket *Darul İslam* arasındaki kanlı savaşların ardından kaos içine dalmıştı. 1945'ten 1949'a, Sukarno'nun Jakarta'da tek taraflı bağımsızlık ilanından sonra, yüzlerce Hollanda karşıtı yeraltı grupları Java'nın her yerinde ortaya çıktı. Bazı gerilla birlikleri Japon işgal ordusunun ikmal güçleri içindeki Javalı askerlerin insiyatifi ile diğerleri ise din adamlarının çağrısı ile kurulmuşlardı. Bu gerilla birlikleri çok iyi eşgüdüm içinde değillerdi. Eski sömürge gücün dönüşüne karşı ortak mücadele cephesinin ardında, bu gerilla birlikleri özgürlük savaşının amacı konusunda derinden bölünmüşlerdi. Sukarno'ya sadık olan birlikler PETA'nın (Vatanın Koruyucuları Topluluğu) eski subayları tarafından yönetiliyordu: dini olmayan, merkezi Cumhuriyetçi bir devlet oluşturmak için savaşıyordu. Bazı İslami milisler ise, aksine Ocak 1948'de Takım Adaların tam bağımsızlığını tehdit eden Renville Anlaşmasının[19] imzalanmasından sonra kendilerine amaç olarak «İslami devletin» (*negara islam*)[20] kurulmasını

18 Yadin Burhanudin, « Quo vadis, Persatuan Islam ? », *Pikiran Rakyat*, 23 Ekim 2003.

19 17 Ocak 1948'de Amerikan binası *USS Renville*'de Hollandalılar ve Endonezya Cumhuriyetçi hareketi temsilcileri arasında imzalanan ve Takım Adalardaki birçok adanın daha geniş bir özerkliğe kavuşması için müzakereler çerçevesi belirleyen anlaşma. Yeraltı örgütlerinin şeflerinden birçoğu -haklı olarak- bu anlaşmanın Java'yı çevreleyen kukla devletlerin kurulmasına yol açıp açmayacağını sorguladılar.

20 Bu gerilla birliklerinin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Benedict Anderson, *Java in a Time of Revolution. Occupation and Resistance, 1944-1946*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

benimsemişlerdi. *Hizbullah* ve *Sabili'llah* milisleri tarafından öne sürülen «İslami devlet» kurulması projesinin ilk başta tamamıyla dini bir programdan çok ulusal mücadelenin radikalleşmesi olarak ortaya çıktığının altını çizmek gerekir. Daha çok Sukarno'nun bağımsızlık idealine ihaneti olarak algılanan Renville Anlaşmasının uygulanmasına engel çıkarmak amacını taşıyordu. Bundan sonra resmi tarih ne derse desin "radikal" İslamcılık burada milliyetçilik karşıtı değil, aşırı milliyetçi idi. 1948 yılı içinde gelecekteki bağımsız devletin doğası konusundaki fikir ayrılığı açık bir savaş halini aldı. *Masjumi* tarafından kurulan *Hizbullah* milisleri PETA birlikleri ile tüm işbirliğini reddediyorlardı. Bandung bölgesi ulusal yeraltı gruplarının iki cephesi arasmdaki bu tezatın potasıdır. Batı Java'daki *Hizbullah* kumandanları, Zainul Bakhri ve Samsul Bakhri, daha geniş bir isyancı hareket olan, Kartosuwirjo tarafından yönetilen *Darul İslam* (İslam toprağı) hareketinin saflarında yer alırlar. *Masjumi* ve *Nahdlatul Ulama* militanları tarafından kurulan *Sabili'llah* milisleri de *Darul İslam* saflarına katılır. Sukarno'nun birliklerini toplayan Siliwangi Bölüğü ile karşılaşma özellikle 1951–1957 döneminde şiddetli olmuştu: gerideki üslerini Priangan dağlarında kuran *Darul İslam* isyancıları, «Allah'ın tarafına» geçmeyi reddeden köyleri yakarak bölgede tozu dumana kattılar. Nisan 1962'de Cumhuriyetçi ordunun başkumandanı General Nasution, Brata Yudha operasyonunu başlattı. *Darul İslam*'ın büyük *lideri*, Kartosuwirjo, Geber Dağındaki karargâhında 4 Haziran 1962'de yakalanmış ve sonra 16 Ağustos'ta idam edilmişti[21]. On beş yıl boyunca Batı Java böylece «islamcılarla» «cumhuriyetçiler» arasında bir

21 Cees Van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1981, s. 69-126 ve Hiroko Horikostu, « The Darul Islam movement in West Java (1942-1962) : an experience in the historical process », *Indonesia*, n° 20, Ekim 1975, s. 59-86.

savaş alanı haline geldi. Banten bölgesinde doğan Abdul Aziz'in babasının, çocukken ya da gençken köylerdeki isyancıların ve ordunun her şeyi soyup soğana çevirmelerini bilmemiş olması imkânsızdır.

Achmad Sihabuddin 1980'lerin sonunda PERSIS'teki militan geçmişinden oğluna bahsetmiş miydi? Sukarno tarafından 1960'da Sosyalist Parti ile aynı zamanda yasaklanan *Masjumi*, 1967'de İnancın Yayılması için Endonezya Bürosu'nun (*Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, DDII) kurulmasına yol açtı. Siyasal suskunluğa zorlanan Parti'nin bir fraksiyonunun kadrosu Natsir tarafından yönetiliyordu ve *dakwah* (vaaz) yolunu seçmiş ve rejime karşı antisemitizm ve Amerikan karşıtlığı ile bezeli şiddetli bir muhalefet söylemi geliştirmişti[22]. Bundan başka, 1980'lerin ortalarında General Suharto'nun rejimi her zamankinden daha çok radikal islamcılığın bastırılmasına ilişkin bir kampanya içine girmişti. *Komando Jihad* 1984–1985'te bir dizi dikkat çekici saldırılar gerçekleştirdi. Örneğin Java'nın merkezinin mimari ve turistik mücevheri Budist Tapmak Borobudur'u havaya uçurdu[23].

22 Günümüz köktenci *masjumist* ağlarının soy kütüğü için bkz. Martin Van Bruinessen, « Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia », *Southeast Asia Research*, 10. cilt, n° 2, 2002, s. 117-154 ; Rémy Madinier, *L'urne, l'étoile et le croissant. Le* Masjumi *(1945–1960), un parti démocrate-musulman dans l'Indonésie contemporaine*, Paris, CNRS, 2005.

23 Bu *Komando Jihad*, 1970'lerin sonlarından beri diskoteklere ve sinemalara karşı yaptığı saldırıları arttırarak aktif idi. 1980'de Bangkok semalarında Garuda Airlines'in bir uçağını 5 adam kaçırmak istedi (Bu beş kişiden dördü Endonezya özel güçlerindeki bir komando tarafından öldürüldü ve beşinci ise esrarengiz bir şekilde Jakarta'ya transferi sırasında öldü). Borobudur Tapınağına yapılan saldırının mimarı, kendisini örgütün kumandanı ilan eden Hüseyin Ali Al Habsyie 1991'de ömür boyu hapse mahkûm edilmişti (işbirlikçilerinden ikisi 1986'da 20 yıl hapse mahkûm edilmişti). Endonezya radikal İslam uzmanları bugün *Komando* Jihad'a Yeni Düzen'in istihbarat servisleri tarafından sızılmış olduğuna ikna olmuş durumdalar. Böylece Yeni Düzen, öğrenci Müslüman hareketlerine karşı uyguladığı bir dizi baskıcı eylemlerini şiddet kartını oynayarak meşru gösterebiliyordu (Martin Van Bruinessen, « The violent fringes of Indonesia's Islam », *ISIM Newsletter*, n° 11, Aralık 2002, s. 7).

PERSIS'teki eski siyasal aktivizmini dillendirmek o dönemde riskli bir hareketti. Genç Abdul Aziz'e anne-babası tarafından bu "radikal" denilen İslam'ın gizli, kahramanlık hikâyesi anlatılmış mıydı? Abdul Aziz, otoriter Yeni Düzen rejiminin din düşmanlığı, "Çinlilerin" acımasızlığı, "parazit" ve tefeci Hıristiyanlar söylemlerinden beslenmiş miydi? Ona, yeni doğmakta olan Cumhuriyetçi devlete karşı kampanyalar yürüten *Darul İslam*'ın trajik hareketleri anlatılmış mıydı? Ona, *Darul İslam*'ın Batı Java'daki şeflerinden Kartosuwirjo'dan, bu Cihad savaşçısı ve kurtarıcı imamın Siliwangi Bölüğü tarafından alçakça "öldürülmesinden" bahsedilmiş miydi? Abdul Aziz 1984'te 14 yaşındaydı: çok büyük ihtimalle *Komando Jihad* tarafından gerçekleştirilen saldırılardan haberdardı. Benzer şekilde aynı yıl "Tanjung Priok olaylarından" basın aracılığıyla haberdar olması gerekir. Adı geçen olaylar sırasında Jakarta'nın kuzeyindeki bir cami yakınındaki bir kavga sırasında tutuklanan dört Müslümanın serbest bırakılması için polis karakolunun önüne gelip gösteri yapan protestocular ordu birlikleri tarafından şiddetli bir şekilde bastırılmıştır. Belki de tam bu sıralarda 1980'lerin başı ve ortalarında bazı İslami "radikal" hareketlerle Suharto'nun otoriter rejimi arasındaki şiddetli çatışmalar sırasında İmam Samudra'nın ilk ideolojik öğrenimleri gerçekleşmiştir[24]. Aslında, 16 yaşında kendisini dinsel okumalara adamak için ani bir şekilde yaşıtları ile birlikteliğine son verdiğini otobiyografisinde kendisi teyit eder: "İçime kapandım ve televizyon seyretmeyi ve müzik dinlemeyi kestim. En iyi arkadaşlarım Kuran ve diğer dini kitaplardı". Din ile olan ilişkisinin sorunsallaştırılması böylece onun gençlikten çıkış tarihlerine dayanır.

24 Yer noksanlığından dolayı burada Yeni Düzen rejimi ile İslamcı hareketler arasındaki sorunlu ilişkiler tarihini detaylı bir şekilde ele alamayacağız. Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz. Robert Hefner, *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Toplumsal bir kurum olarak pesantren

1980'li yılların başında İmam Samudra belki de kamu okullarındaki (SD ve SMA) eğitiminin yanında bir kuran okuluna (*pesantren*) da gidiyordu, çünkü 1988'de onu Serang'daki *Aliyah Negeri* Medresesinde – İslami bir devlet lisesi – okurken özellikle de biyoloji bölümüne devam ederken buluyoruz. Babasının mesleğinin ne olduğunu bilmiyor olsak da, pek çok gösterge onun küçük tekstil girişimciler çevresine ait olduğunu düşünmemize yol açar. PERSIS'e olan katılımı, pek tabii ki de *kauman'lar* [dindar tüccarlar mahallesi] onun sosyal tabanını oluşturuyordu. Fakat aynı zamanda boşanmasından sonra Banten'e yerleşmesi (ki bu onun çiftçi bir aileden gelmediğini gösterir) ve İmam Samudra'nın 1994'te Malezya'nın güneyinde Johore'a tekstil tüccarı olarak yerleşmesi böyle düşünmemizi sağlar. İmam Samudra'nın aile tarihi popüler ve taşra ilişkilerinin olduğu bir modernist İslam sosyal ortamında gerçekleşir. 1950'lerin ve 1960'ların hala çok kırsal olan Java'sında bu ilişki, genelde pazarları olan şehirlerin dünyasına özel ilişkiler içeren ticaret mesleklerinin uygulanmasından çıkan bir ilişkidir. Gençliğinin sonunda İmam Samudra örnek bir öğrenci olarak görülmektedir. 1988 yılında HOSMA (*Himpunan Osis Madrasah Aliyah*) adındaki spor karşılaşmaları ve Kuran okuma yarışmaları düzenleyen bir *medrese* derneğinin başına geçer. 1990 yılında *Aliyah Negeri Medresesi*'nden diplomasını «derece» ile ve 10 üzerinden 8,5 ortalama ile alır. Kuala Lumpur'a varışından altı ay sonra Malaya Teknoloji Üniversitesi'nin Kimya bölümüne yazılır ve burada hızlı bir şekilde asistan (*dosen*) olur – bu pozisyon Java'daki köy dünyasından olan bir genç için itibarlı bir pozisyondur. Genç

Abdul Aziz'in dinsel deneyiminin çelişkilerle dolu olduğunu düşünebiliriz: aile geleneği olarak «laik» ve Sukarno'nun ve ardından Suharto'nun merkeziyetçi devlete düşman bir *masjumist* söyleme sahiptir. Eğitiminde ise, mantıksal olarak şehirli orta sınıfın bir üyesi olmaya hazırlanmaktadır ve bu söylemler «radikal» İslamm vaizlerini aşağılamayı sürdürür. Bu durum onun yola çıkışının başlıca nedeni midir? Çünkü Java'dan ayrılıp Malezya'ya ve sonrasında Pakistan ve Afganistan'a gittiğinde henüz yirmi yaşındadır.

O halde İmam Samudra'nın göründüğü kadarıyla ve büyük ihtimalle gençliği süresince keşfettiği Batı Java'daki *pesantren* dünyası neye benzemektedir? Medreseleri bilgisizliğin kol gezdiği ve cinsel mutsuzlukların yaşandığı mekânlar olarak gören Batı hassasiyeti sahibi olan bazı basın organlarının itibar kırıcı vizyonunun aksine, Java'daki *pesantren*'ler çoğunlukla eğitim programlarında bir modernleşme süreci başlatmışlardır. Hiç kuskusuz bunlar *muridlerin* (çıraklar, öğrenciler) sıkı bir şekilde cinslerarası ayrımı ve ritüel zorunluluklarla (abdestler, namazlar, oruçlar, vs) çok muhafazakar kurumlardır. Fakat bir *pesantren* aynı zamanda çevresindeki sosyal dünya ile mükemmel şekilde uyum içinde olan bir küçük ailevi şirkettir de. *Pesantren*'lerin rektörleri olan ulemalar – *kyai'ler* – karmaşık gerçek ve simgesel olan ilişki bağları ile bağlıdırlar. Kurumlarına geleneksel olarak verilen mülklerin (vakıf) topraklarını ciddi ölçüde rasyonel bir şekilde yönetirler: en kötü durumdaki *muridler* bu toprakları okul harçlarını ödeyebilmek için ekerler ve artan da *in fine* yakın pazarlarda yatakhane ve dua yerlerinin (*surau*) bakım masraflarını karşılamak için satılır. Özetle, *pesantren*'ler kırsal Java kapitalist modernliği ile uyum içindedir. Ve iyi öğrencileri çekebilmek

için çoğu 1980'li yıllarda devletin eğitim programlarına katılmışlardır: bilgisayar veya İngilizce gibi Kuran da burada öğrenilir[25]. Batı modernliğine en büyük saldırıları yönelten, Cemaat-i İslamiye'nin şefi olduğu tahmin edilen Abu Bakar Baasyir tarafından, Solo (Merkez Java) yakınındaki Ngruki'de kurulan *pesantren* bile şehrin etkilerine tamamıyla kapalı değildi: *muridler* burada bir futbol kulübü kurmuşlardı ve tutku ile Dünya Kupasının sonuçlarını takip ediyorlardı[26]. *Pesantren*, her şeyden önce, tıpkı Eski Kıtanın yatılı okulları gibi, bir gençlik toplumsallığının, yatakhane yoldaşlığının öğrenildiği ve küresel kent yaşam biçimlerine dair hareketlerin kol gezdiği yerdir.

Pesantren toplumsal kurumu böylece kaçınılmaz olarak çok engaje olmuş öğrencileri barındırmaz: her şey, orada eğitim veren *kyai*'nin inançlarına ve karizmasına bağlıdır. Ne yazık ki genç Abdul Aziz'in akıl hocaları hakkında çok az şey biliyoruz. Sidney Jones yönetiminde hazırlanan *International*

25 Java'daki *pesantren* dünyası ile ilgili olarak bkz. Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition. The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Tempe, Arizona State University Press, 1999. Doğu Java'da bir *pesantren*'de gündelik hayat ile ilgili bir tanıklık için bkz. Mayra Walsh, « My *pesantren*, Darur Ridwan », *Inside Indonesia*, n° 74, Nisan-Haziran 2003, s. 4–5.

26 Ngruki'deki al-Mukmin *pesantren*"i bugun 2000 *murid* ağırlıyor ve bu muridler her ay 50 000 ila 100 000 rupi (5 ila 12 avro) okul harcı ödüyorlar. Bu *pesantren*'in mükemmel bir tanımlamasını ve de yeni fotoğraflarını şu makalede bulabiliriz: «Al Mukmin, un pensionnat sous haute surveillance», *Courrier international*, n° 618, 5–11 Eylül 2002, s. 48–49. Abu Bakar Baasyir'in Ngruki'deki pedagojik eserinin eleştirisiz bir sunumu için, öğrencilerinden Fauzan al-Anshari'nin kitabının sayfalarını çevirmek mümkündür. *Saya teroris? Sebuah pledoi* (*Ben bir terörist miyim? Bir Müdafaa*), Jakarta, Penerbit Republika, 2002. Bu kitap maalesef çok hızlı bir şekilde, Siyonizm karşıtlığı ve ülkeyi «vassallaştıran » Hıristiyan ağların eleştirisi halini alır. «İslamcı» olarak adlandırılan *pesantren* ağlarının detaylı bir analizi için bkz. Martin Bruinessen'in henüz yayınlanmamış çalışması, «"Traditionalist" and "Islamist" *pesantren* in contemporary Indonesia », ISIM tarafından düzenlenen « The Madrasa in Asia » toplantısında sunulan tebliğ, Leyde, 23–24 Mayıs 2004.

Crisis Group'un bir raporu, onun Serang'daki *Aliyah Negeri I Medresesi*'ndeki hocalarından bir tanesi tarafından « radikalleştirildiğini » belirtir. Bu hoca, *Darul İslam*'ın eski yöneticisi olan *kyai* Saleh As'ad'dır. 1950'li yıllarda Saleh As'ad'ın, Panji Gumelang yani nam-ı diğer Abu Toto ile *Darul İslam*'ın aynı bölge kumandanlığında yer alması gerekir. Toto, bugün Endonezya "radikal" İslamcılığının "evleri"nden biri olarak kabul edilen İndramayu'daki Al-Zaytun *pesantren*'in rektörüdür[27]. Genç Abdul Aziz'in *Darul İslam* hatıratı ile ikinci karşılaşması ise, kişisel ideolojik güzergâhı ile Batı Java'daki İslamcı ağları ören *pesantren* « büyük düşünürleri » ile kesişim noktasıdır. Serang'daki *Aliyah Negeri I Medresesi*'nden geçişi her halükarda onun militan kariyerinin hareket noktasıdır. On beş yıl sonra İmam Samudra'nın suç örgütlerine ve terörist örgütlerine katılan adamların çoğunluğu kendisi gibi, *Aliyah Negeri Medresesi* (MAN) örneğinde olduğu gibi İslami devlet liseleri çıkışlıdır. Ağustos 2002'de Serang'daki kuyumcu dükkanınında gerçekleştirilen soyguna katılan dört çırağın (ki bu soygundan elde edilen 2,5 kiloluk altın ve 5 milyon rupi, Bali saldırılarının hazırlanmasında başlangıç fonunu oluşturacaktır) hepsi de aslında « MAN »'ın eski öğrencileridir ve de İmam Samudra'nın 10 yaş küçükleridir. 1981 yılında doğan

27 International Crisis Group / Sidney Jones, *Indonesia Backgrounder..., a.g.e*, 102 numaralı dipnot, s. 22. Al-Zaytun *pesantren* buna rağmen modern dünyadan kopuk değildir : İslamın Ortodoks pratikleri ile kapitalist başarıyı uzlaştırmaya çağrı yapan «kişisel gelişim» kitapları ve kasetleri satan küçük ama müreffeh bir mali imparatorluğun merkezindedir. Burada *management* ve bilgisayar dersleri verilir. Abu Toto'nun biyografi denemesi- ki maalesef bu deneme tarih disiplininden çok siyasal hesaplaşmalardan oluşmuştur- bkz. Al-Chaidar, *Sepak terjang KW 9 Abu Toto menyelewengkan NKA-NII pasca S. M. Kartosuwirjo (Le comportement déviant du commandant du KW 9 Abu Toto à l'égard du NKA-NII* [le mouvement pour l'Etat islamique du *Darul Islam*] *à l'époque de S. M. Kartosuwirjo)*, Jakarta, Madani Press, 2000.

Abdul Rauf, nam-ı diğer Sam bin Jahruddin ve 1980 doğumlu Yudi, nam-ı diğer Andri, 1990'ların başlarında Ngruki *pesantren*'inde, birkaç sene sonra ise *Aliyah Darul Ilmi Medresesi*'nde eğitim görmüşlerdi. Agus Hidayat ise, 2000 yılında Malimping'deki MAN'dan diplomasını almıştır. Java kampüslerindeki «İslami çalışma grupları» *halaqah'lar*, 1990'lı yıllarda, İmam Samudra'nın ayrıcalıklı bir adam toplama havuzu haline gelmişlerdir. Samudra'nm buralara girişi, kendisi de Serang'daki MAN I'in eski bir öğrencisi olduğundan kolay olmuştur.

İmam Samudra'nın hayatının ilk 20 yılını az ya da çok anlamamıza yardımcı olan dokümanların verdiği bilgilere dayanarak İmam Samudra'nm « avare bir genç » veya otoriter modernleşme sürecinin « dışlanmışlarından » olmadığı görülmektedir. O, taşradaki küçük mağaza sahiplerinin saygın bir lisede eğitim yapan oğludur ve her şey onun bir kent eşrafı olacağını gösteriyor gibidir. Ebeveynlerinin, önce PERSIS sonra da *Masjumi*'nin hizmetine girişi gibi ilginç bir aile tarihi bile, eyleme geçişinde etkli olan bir birincil siyasallaşması olduğunu tahmin etmemize yol açmaktadır. Fakat bu siyasallaşma ancak devlet medresesinde ünlü *kyai'ler* ile tanışması sayesinde « kesin » ve hareketlendirici bir hal alacaktır. Kendi biyografik güzergâhının dışmda İmam Samudra'nın radikalliğe girişi, belirli bir bölge tarihi içinde gerçekleşir. Batı Java'nın güncel siyasal tarihi oldukça net bir şekilde Doğu Java'dan ayrılır. İdeolojik tavır almaları şekilendiren olay, 1965–1966 arasında yürütülen ve merkezi daha çok Madiun ve Kediri bölgelerinde olan anti-komünist katliamdan çok, 1945–1949 yılları arasındaki Hollanda karşıtı yeraltı gruplarının öncüsü durumunda olan İslami milislerin oluşturduğu *Darul İslam*

isyancılarına karşı Sukarno'nun cumhuriyetçi ordusunun 1948–1962 yılları arasında yürüttüğü mücadeledir. Jakarta'nın otoriter merkeziyetçiliğine ve 1945 Anayasasına karşı, dolayısıyla Cumhuriyet karşıtı « radikal » İslamın bütün hatırası, 1980'lere kadar Priangan sınırlarındaki *pesantren*'lerde eski savaşçılar olan ama sonradan *kyai* olmuş Saleh As'ad ve Abu Toto gibi kişiler tarafından akıllarda tutulmuştu.

«Ulusötesi Cihadçılık» mı yoksa «İslamcı milliyetçilik» mi?

İmam Samudra, Batı Java'da yalnızca *Darul İslam* şehitleri kültü ile yetişen bir çocuktur. Her ne kadar onun "radikal" İslam savunucuları ile karşılaşması ilk olarak *pesantren*lerde ve Serang medreselerinde gerçekleşse de onun terörist meziyetlerini edinmesi Endonezya topraklarının dışında gerçekleşir. Malezya'da kısa bir süre kalmasının ardından, Abdul Aziz en sonunda 1990 yılının sonlarında Pakistan'a, oradan da kendi isteği ile cihad sanatını öğrendiği Afganistan'a geçer. Hiç kimse kesin olarak onun hangi yollardan geçtiğini ya da Peşvar mücahid hareketindeki bağlantı noktalarını bilmez[28]. Abdul, El Kaide tarafından mali destek sağlanan *North Western Province Frontier*'deki dağlık "kabile bölgelerindeki" El Kaide eğitim kamplarına katılır mı ya da Kabil'de konuşlanan Gulbuddin Hekmatyar milislerine katılır mı? Taliban hareketi

28 1990'ların başında Peşvar İslamcı dünyası üzerine toplu bir bakış için bkz. Mariam Abou Zahab ve Olivier Roy, *Réseaux islamiques. La connexion afghano-pakistanaise*, Paris, CERI-Autrement, 2002. Bu hareketlerin uzmanlarının tahminlerine göre yaklaşık 300 Malezya vatandaşı Sovyet karşıtı savaşta yer almışlardır. Bununla beraber hiçbir Endonezya vatandaşı 1990 sonrasında *Lashkar-e Taiba* tarafından derlenen listelerde yer almaz (Peşvar'da yapılan görüşmeler, Mart 2001).

ile bağlantısı var mıydı ya da Pakistan istihbarat servislerinin kontrolü altında Kaşmir'e süzülen birliklerin içinde yer almış mıydı? Güney Asya'da geçirdiği iki buçuk yıl boyunca yaptıkları hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. En fazla mantık yürüterek Malezyalı ağların içine katılarak, medreselerin on yıllardan beri Kelentan ve Terengganu'daki Kuran okullarından gelen öğrencileri barındırdığı Lahore kentine geldiğini düşünebiliriz. İmam Samudra ne derse desin Afgan toprağı üzerindeki veya Kaşmir'deki savaşlara doğrudan katılıp katılmadığını doğrulamadı. Otobiyografisinde bu dönemden şöyle bahseder: « Gerçekte bu benim varlığımın mutlu anlarından bir tanesidir. Müziğimiz mitralyöz tüfeklerinin sesi ve bombaların patlamaları idi [...]. Dinlediğimiz şarkılar cihad ruhunu arttırmayı amaçlayan şarkılardı ». Her halükarda büyük ihtimalle bu cihadçı seyahati sırasında alüminyum tozundan ve kalsiyum klorattan- Amrozi'ye 2002'de bu iki kimyasal ürünün siparişini verecektir- patlayıcılar yapmayı öğrenmişti. Bu yüzden de bu seyahat güzergâhındaki anahtar bir dönemdir.

En şaşırtıcı olan da Afganistan'dan dönüşünde, 1994'te, İmam Samudra İslamcı kariyerine arkasını dönmüş gözükmektedir. Hatta tekstil tüccarı olarak Malezya'nın güneyine, Johore'a yerleşir, bir Malezyalı ile evlenir, üç çocuğu olur. Endonezya'ya 2000 yılında dönüşüne kadar şanslı bir mülteci yaşamı sürer. Hatta avukatlarının dediğine göre bir "bilgisayar mühendisliği" diploması bile edinir. Böylece 1990'lı yıllarda Malezya'ya yerleşen ve de gerek « Çinli » işadamları gerek de *bumiputra* (« yerli Malezyalı ») girişimcilerin ön yargıları ile başı dertte olan on binlerce Endonezyalıdan farklı olarak Johore'daki ortama ayak basar basmaz olağandışı bir başarı elde eder. Şehir tam bir ekonomik coşku içindedir: Singapur

ile yakınlığı ve elektronik ve tekstil ürünleri için « serbest bölgelerin açılması » şehri hızla ülkenin güneyinin ekonomik başkenti haline getirir. Bu yerin siyasal özelliği: Malezya İslamcı Partisi'nin (PAS- *Parti Islam se-Malaysia*) ikinci kalelerinden biridir. PAS'ın başına 2002'de Fadzil Noor'dan sonra geçecek olan Hadi Awang'in genç radikal muhafızı burada Başbakan Mahathir'nin UMNO'sunun (*United Malays National Organization*) hegemonik durumuna direnilmesine çabaladığı dersler verir. PAS bu dönemde güvenilmez bir siyasal durum içindedir: 1987 ve 1988'de « Lalang » ve « Kenari » operasyonları sırasında, hükümet onlarca memur ve militanını olağanüstü yasa *Internal Security Act*'i kullanarak yakalamıştı. Yarımadanın kuzeyindeki eyaletlerde başta olan parti yasaklanmanın eşiğindedir: üyeleri kendi aralarında ve herkes ve her şeyden ürkerek yaşarlar[29]. İmam Samudra'nın Johore'da yaşadığı altı buçuk sene boyunca PAS militanları ile ya da diğer İslamcı Malezyalı hareketlerle bağlantıda olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur. Sadece o zamanlarki baskıcı ortamın etkilerini canlı bir şekilde yaşamış olması gerekir. İmam Samudra'nın Bali'deki saldırıların hazırlanmasındaki başlıca suç ortağı olan (1963 doğumlu) Amrozi'nin de 1985'te Malezya'ya iş aramak için geldiğini ve sonradan 1992'den 1997'e Luqman al-Hakiem *pesantren*'inde okumak için Johore'da ikamet ettiğini de belirtelim. 1980'li yılların ortalarında Malezya ve Singapur Suharto'nun baskısından kaçan

29 Salahuddin Ayub ile söyleşi, Kuala Lumpur, Taman Melewar, Kasım 2003. Ayyub, Johore'daki PAS Gençlik Bürosunun sekreterliğini 1989–1999 arasında yapmış sonra da 2003'te Parti'nin Ulusal Gençlik Bürosunun (*Dewan Pemuda*) genel sekreteri olmuştur. 1990'lı yıllarda PAS tarihi ile ilgili olarak bkz. Farish Noor, « Islam et politique en Malaisie: une trajectoire singulière », *Critique internationale*, n° 13, Ekim 2001, s. 103–118 ve *Islam Embedded. The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party*, 2 cilt, Kuala Lumpur, MSRI, 2004.

ciddi sayıda İslamcı militanları ağırlar. Ngruki *pesantren*'inin iki kurucusu Abu Bakar Baasyir ve Abdullah Sungkar, Jakarta otoriteleri tarafından *Komando Jihad* ile bağlantısı olduğundan kuvvetli bir şekilde şüphe edildiği halde, 1985'te Malezya'ya geleceklerdir. Johore'a yerleşirler ve burada Abdullah Sungkar, Luqman al-Hakiem *pesantren*'ini açar[30].

Böylece 1990 ve 2000 arasında İmam Samudra devletin bazen açıkça bazen ise gizli bir şekilde İslamcı hareketlerle mücadele içinde bulunduğu ülkelerde yaşadı. Hangi yollarla Java'da kalan üstatları ve arkadaşları ile bağlantısını sağladığını bilmiyoruz. Endonezya'ya 2000'de yeniden geldiğinde birkaç hafta içinde savaşa hazır bir militanlar ekibi kurmayı başarır: bu ekip Aralık'ta Batam'da, Riau eyaletinde üç kiliseyi (*Bethany Church, Simalungan Protestant Church* ve *Indonesia Pentecoastal Church*) 13 ciddi yaralıya sebep olarak patlatırlar[31]. Parkurunun bu noktasında 30 yaşına basacak olan Abdul Aziz artık bir *murid* değil, elebaşıdır: karar verir, kumanda eder, tehlikeli operasyonları yapar. Yandaşları ile (Da'i Bachtiar'ın Polis şefine göre) telefon iletisi aracılığı ile iletişim kurar, (Amrozi'nin tanıklığına göre) "Endonezyaca, Arapça ve İngilizceyi" iyi konuşur ve gerçek ismi ile Endonezya ulusal

30 Daha açık olmak gerekirse, Abu Bakar Baasyir ve Abdullah Sungkar 1971'de al-Mukmin *pesantren*'ini kurdular ve bu 1973'te Ngruki'ye nakil edildi. Bu *pesantren* 1975'te yasaklanmıştı. 1977'de bu iki adam yakalandı ve sonra 1981'de adalet önüne çıkarıldı. 1982'de dokuz yıl hapse mahkûm olmuşlardı. 1985'te kararı temyize götürdükleri bir sırada salıverilmelerinden yararlanarak Malezya'ya kaçacaklardır (International Crisis Group / Sidney Jones, *Indonesia Briefing. Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network" in Indonesia*, Djakarta-Bruxelles, 8 Agustos 2002, s. 9-12). Baasyir'in öğretisinin sunumu için bkz. Tim Behrend, « Preaching fundamentalism. The public teachings of Abu Bakar Baasyir », *Inside Indonesia*, n° 74, Nisan-Haziran 2003, s. 9–10. Baasyir'in modernizm karşıtlığının kökleri neredeyse kalıtımsal bir şekilde kapitalizmin ve (tüm ahlak yoksunu eğilimlerin kaynağı olan) kent hayatının reddinde yatar.

31 Bu ilk seri saldırılar hakkındaki sorulara Aralık 2002'de Batam mahkemesi önünde yanıt verecektir.

bankasında bir hesap açar. O çok dil bilen bir cihadçıdır, bir dilden diğerine gezindiği gibi sınırlarda gezinir, Internette « sörf » yapar ve rahat bir şekilde « internetten » fon transferleri gerçekleştirir[32]. Mayıs ve Temmuz 2002'de Abu Bakar Baasyir ile Solo'da görüşecek ve ona Bali'de büyük kapsamlı bir saldırı düzenleme projesinden bahsedecektir. Hikayenin geri kalanı maalesef çok iyi bilinmektedir: 12 Ekim 2002'de RDX (güçlü bir askeri patlayıcı) ile Kuta plajında Sari Club ve Paddy's Bar'ı havaya uçurur. İmam Samudra'nın mahkemesi Denpasar'da, Bali eyaletinin başkentinde, Ocak 2003'te başlar. Aynı yılın 10 Eylül'ünde, Balili hâkim I Wayan Sugawa tarafından ölüm cezasına çarptırılır: o zamandan itibaren de cezanın infazını beklemektedir[33].

İmam Samudra'nin biyografik güzergâhı iki ideolojik öğreti arasında ayrılmış gözükmektedir. 1990'a kadar, « eski » *Darul İslam* ekseninde döner ve ailevi ve bölgesel hikâyesinin çevresinde bir *negara İslam'ın* kurulmasının hizmetindedir: Endonezya toprağı üzerinde bir « İslami devlet »in kurulması. 1990'dan 1994'e ise, Afgan ve Pakistanlı Cihadçı çevrelere girer ve bu çevrelerdeki militanlar geldikleri toplum ile kopukluk içindedirler, Olivier Roy[34]'nın deyimiyle « topraksızlaştırılmış (*déterritorialisés*) » savaşçılardırlar. 1950-1970 arası dönemin Endonezya radikal İslamcılığı ise pek çok açıdan bir ikamiyetçi milliyetçiliktir, DDII'nin yöneticileri her ne kadar İsrail-Filistin sorunu ile daha çok ilgileniyor olsalar ve de üçüncü dünyacılıktan etkilenen bir Amerikan karşıtı retoriğin içine daha kolay giriyor olsalar da onlar daha çok, açık bir

32 Telefon iletilerinin şifreli bir biçimde gönderildiğini belirtmek gerekir. Mesajlarında İmam Samudra polislere *tuyul* (Java folklorundeki küçük hırsız ruhlar) adını veriyor.

33 Denpasar Yüksek Mahkemesi Kasım 2003'te bu talebini reddetti. Imam Samudra avukatları aracılığıyla bu karara Jakarta Yüksek Mahkemesinde karşı çıkacağını belirtmişti.

34 Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

biçimde ulusal bir amacın taşıyıcılarıdırlar: Değiştirilmek istenen Orta Doğu'nun jeo-politik haritası değil, Endonezya'dır. Radikal İslamcılar « Anayasa için *şeriat* » isterler. Her şeyden önce Jakarta Şartı'nın – Müslüman vatandaşların «*şeriata* titizlikle saygı göstermelerini» söyleyen şu küçük cümlenin- anayasanın başlangıç kısmına yazılmasını isterler. « Hıristiyanların » devlet üzerindeki zararlı etkisini azaltmak için Müslüman çoğunluk için kamu kurumlarında ve orduda pozitif ayrımcılık politikaları talep ederler. Bu yapılmadığı takdirde elde silah Endonezya'nın hayali « Hıristiyanlaşmasına » karşı mücadele ederler. Kısacası «ülkelerinde », hatta Endonezya'da bazı şeyleri değiştirmek isterler. Onlardan farklı olarak ulusötesi cihadçıların küresel ve küresel olduğu kadar da maksimalist bir gündemi vardır: Çeçenistan'daki Rus işgalinin derhal sonlanmasını, İşgal Altındaki topraklardan İsrail'in koşulsuz çekilmesini, Güney Filipinlerdeki Müslüman vilayetlerin « özgürlüğe kavuşmasını », vs. talep ederler. Düşünce ve eylem ufukları artık ulusal veya ulusalcı tipte değildir. Hâlbuki İmam Samudra « İslam-milliyetçiliği »nden (ya da eğer Batı Java'nın hikâyesinin onun siyaset ile ilişkisini oluşturduğunu düşünürsek « yerel İslamdan »), savaş alanının takımadaların sınırlarını aştığı bir « ulusötesi cihatçılığa » doğru kayıyor gözükmektedir[35]. Ve bununla beraber, Afganistan'dan dönüşünden yedi yıl sonra Endonezya'da ilk

35 Mahkeme sırasında gazeteciler önünde yaptığı konuşmada İmam Samudra sürekli olarak Amerikan karşıtı küresel bir cihaddan bahseder. Ayrıca 14 Aralık 2002'de avukatı, Quadhar Faisal, aracılığıyla şu mesajı yayınlar : « Amerika Birleşik Devletleri uzun süreden beri İslam dinine hakeret eden terörist bir devlettir. Bu yüzden Amerikan vatandaşları ve Mossad ajanları tarafından sık sık ziyaret edilen Paddy's ve Sari Club'ı havaya uçurmayı seçtik ». Otobiyografisinde ise şöyle yazar : « Filistinlilerin yaraları kurumadı, Afganistan'da ezilenlerin çığlıkları hala dinmedi [...]. Bali saldırıları Amerikalı sömürgecilere ve onun müttefiklerine direnişin meyvesidir [...]. Sömürgeci devletlerin sivillerine saldırmak mantıklıdır, denge için ve adalet için yapılır. Yaşam üzerine yaşam ile, sivile karşı sivil ile, kan kan ile ödenir [...] ».

terörist eylemlerinin hedefi olarak evrensel Amerikan emperyalizminin bir amblemini değil, fakat daha çok yerel olarak Çin ve Hıristiyan varlığını hedef alan bir sembol seçer[36].

Paylaşılan Amerikan Karşıtlığı: İslamcı radikalliklerin yeni siyasal alanı

Mayıs 1998'de General Suharto'nun zorla istifasından sonra Yeni Düzen rejiminin son bulması kaotik bir siyasal liberalleşme sürecini başlattı. İmam Samudra Java'ya 2000 yazında 10 yıllık sürgünden sonra geldiğinde gerçek bir siyasal trajikomedi ile karşılaşır. Devletin başına Ekim 1999'da seçilen ama parlamentoda iyi bir çoğunluğa sahip olmayan Başkan Abdurrahman Wahid, « çocuk bahçesi » olarak davrandığı ve anayasaya dayanarak yasal özerklik vermesi gerekirken bunu vermeyi reddettiği Parlamento'ya karşı bir savaşa girişmiştir. Başkan'ın danışmanlarının suçlandığı rüşvet söylentileri ile ilgili olarak Meclis bir *impeachment* süreci başlatır ve Başkanı yerinden etmeyi başarır. Wahid birlikleri Parlamento binasının önüne göndermeye çalışır ama ordu bunun yerine Başkanlık Sarayını kuşatmayı tercih eder ve böylece Başkan yardımcısı Megawati Sukarnoputri tarafında saf tutar. Sukarnoputri, devletin başına 20 Ağustos'ta atanır ve Birleşik Kalkınma Partisi (PPP) – Yeni Düzen'in resmi eski Müslüman partisi- ile bir koalisyon hükümeti kurar. Haziran 1999'daki yasama seçimlerine giren küçük İslamcı partilerden hiçbiri

36 Greg Fealy, « Hating Americans: Jemaah Islamiyah and the Bali bombings », *IIAS Newsletter*, n° 31, Temmuz 2003, s. 3-4. Java'da antisemitizmin ilerleyişi ile ilgili olarak bkz. James Siegel, « Kiblat and the mediatic Jew », *Indonesia*, n° 69, Nisan 2000, s. 9-40. Java'lı islamcıların bu antisemitizmi tamamıyla saçmadır. Çünkü bağımsız Endonezya'da hiçbir zaman gerçek bir Yahudi varlığı olmamıştır. Bugün Surabaya'da İsrail dinin inananları 10 kişiden azdır (Duncan Graham, « Indonesia's Jewish connection », *Inside Indonesia*, n° 79, Temmuz-Eylül 2004, s. 12-13).

Başkanlık ve parlamenter açıdan ağırlığını hissettirecek bir sonuç alamadılar. Adalet Partisi (PK) 462 sandalyeden 7'sini almıştı ve Hilal ve Ay Partisi (PBB) sadece 13 sandalye almıştı. Daha büyük Müslüman örgütlerden çıkan partiler ise daha iyi sonuçlar elde etmişlerdi: Nahdlatul *Ulama*'nın başlıca yöneticisi Wahid'in Ulusal Uyanış Partisi (PKB) 51 sandalye kazanırken, Amien Raïs'in Partisi (PAN), *Muhammediye'nin* tebahürü, 34 sandalye kazandı. Seçimlerin nihai galibi ise Megawati Sukarnoputri'nin 153 sandalye kazanan Endonezya Demokrasi Partisi-Cephesi'dir (PDI-P). Hâlbuki PDI-P kendisini *Darul İslam*'dan çıkan İslamcı hareketlerin tarihi düşmanı olan Sukarno'nun çok mezhepli ve merkeziyetçi milliyetçiliğinin mirasçısı olarak ilan eder. Böylece İslamcı çevreler ciddi bir seçim yenilgisi yaşamışlardır. *Reformasi* ile açılan sandık yolu – kampanyalarda kökleşememek yüzünden - onlara kapanmıştır. DDII'nin zaten demokrasiye çok fazla inanmayan adamları, şimdi demokrasiyi reddetmek için tüm sebeplere sahiptir[37].

Siyasal İslamın bu seçim yenilgisi ortamında köktendinci silahlı milisler atılıma geçer. Cihad Milisleri (*Laskar Jihad*) Moluk Adalarındaki « Müslüman şehitler » için dava başlatırlar. Moluk Adalarında başta sosyo-ekonomik nedenlerle başlayan sorun, sonradan mezhepsel bir karşı karşıya gelme halini almıştır. Kılıçlarla ve de mitralyöz silahları ile 2000 adam kanlı bir cihad yapmak için Ambon'a gelmeyi başarır: bu sorun 1999 sonu ile 2000 ortası arasında birkaç bin kurban

37 7 Haziran 1999 seçimleri ve 2000 yazında yaşanan siyasal kriz hakkında daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Romain Bertrand, « La "démocratie à l'indonésienne". Bilan critique d'une transition qui n'en finit pas de commencer », *Revue internationale de politique comparée*, 8. cilt, n° 3, 2001, s. 435–459. Wahid'in başkanlığı üzerine ise, Greg Barton'un savunmacı kitabına başvurulabilir: *Abdurrahman Wahid. Muslim Democrat, Indonesian President. A View from the Inside*, Honolulu, University of Hawai'I Press, 2002.

yarattı ve tüm dünyadaki islamcı ağların dikkatini üzerine çekti[38]. Hâlbuki Cihad Milislerinin « şef kumandanı » Jafar Umar, tıpkı İmam Samudra gibi kendisini bir « Afgan » olarak göstermek istemektedir: Umar, Kabil kuşatması sırasında Hekmatyar'in emri altında savaşmış olduğunu iddia etmektedir ve *Nahdlatul Ulama* ve *Muhammadiyah*[39] ulemalarının « riyakâr » İslamının aksine « mücadeleci salafism » sahibi olmakla övünür. Cihad Milisleri sadece ağırlık merkezi olarak Surakarta İslami çevresini alan daha büyük bir hareketin tezahürleridir. 2000 yılında kurulan Endonezya Mücahidler Kongresinin (*Kongres Mujahidin Indonesia*, KMI) başında Abu Bakar Baasyir – İmam Samudra'nın 2002 yılında Elita kuyumcusunun soygunu için bulduğu gençlerin okuduğu Ngruki *pesantren*'inin rektörü- bulunmaktadır. Her ne kadar kesin olarak İmam Samudra'nın Java'nın merkezinde, 2000 yılında Endonezya'dan döndüğünde bir ay yaşayıp yaşamadığı bilinmese de, bu dönemde Solo ve Jogja'daki bazı İslami çevrelerle bağlantıya geçmiş olması ihtimaldir. Serang'daki soygunu yapanlardan biri (Agus Hidayat), kendi itiraflarına göre, operasyondan bir hafta önce İmam Samudra ile tam olarak Surakarta'da karşılaşmıştır. Eğer İmam Samudra'nın Cemaat-i İslamiye yönetici kadrolarından olduğu varsayımı teyit edilmiş olsaydı, -bunu bahsi geçen kişi hep reddetmiştir- işte o zaman Merkez Java'daki İslamcı çevre ile yani Abu Bakar Baasyir ile olan ilişki daha bariz olacaktı. Çünkü nerdeyse Hambali'nin (Cemaat-i İslamiye'nin şefi ve El Kaide'nin Güney Doğu Asya için varsayılan « teğmeni ») sadık adamla-

38 Gerry Van Klinken, « The Maluku wars: bringing society back in », *Indonesia*, n° 71, Nisan 2001, s. 1-26.

39 Noorhaidi Hassan, « Faith and politics. The rise of the Laskar Jihad in the era of transition in Indonesia », *Indonesia*, n° 73, Nisan 2002, s. 145-169.

rının tümü Ngruki'nin eski muridleridir. İmam Samudra ile KMI'nin başlıca aktivistlerinin karşılaşmasını detaylı olarak resmetmemiz gerekirse, medya tarafından Cemaat-i İslamiye bayrağı altında gösterilen terörist ağlar ideolojik ve operasyonel olarak Surakarta ve Lamongan'daki *pesantran* ağı aracılığıyla ilişkiye geçmişlerdir. İmam Samudra'nın terörist kariyeri Java'daki İslami ortamı şekillendiren sayısız mikro ilişkiler ağı ile doğrudan bağlantılıdır[40].

En son olarak İmam Samudra'nın 2000'den itibaren evrildiği ideolojik ortamı daha iyi anlayabilmek için Endonezya'daki kamusal tartışma alanının yeniden şekilenmesinden bahsetmek gerek. Bölgedeki büyük dergiler tarafından yapılan kamuoyu araştırmalarına güvenebilirsek eğer, Endonezya, Malezya ve Filipin kamuoyları şiddetli Amerikan karşıtlığı rüzgârları ile sarsılmaktadır. Bu Amerikan karşıtlığının « dinsel » olduğu kadar « siyasal » olduğunu belirtmek gerekir. Siyasal ve entellektüel elitler arasında 1970'li yılların üçüncü dünyacılığından miras kalan bir Amerikan karşıtlığı kök salmıştır. Bu yüzden Amerikan hegemonyasını eleştirmek için islamcı bir militan olmaya gerek yoktur. Batı'daki entellektüel sınıf tarafından liberal İslam ikonuna dönüştürülen, bilgili Fransızsever Endonezya eski devlet Başkanı Abdurrahman Wahid bile, Bush yönetiminin adamlarının « aptallığından » bahseder. Benzer şekilde *Muhammadiye*'nin eski yöneticisi, « ılımlı » bir entellektüel olarak bilinen Syafii Maarif, 2003 Ocak sonunda « George Bush'un yorumlarının

40 Solo'daki İslamcı ortamının detaylı bir sunumu için bkz: Andrée Feillard, « L'Indonésie face aux réseaux de l'islam radical en Asie du Sud-Est », François Godement, Régine Serra (ed.), *Asie Orientale* içinde, Paris, 2003, s. 137–167, ve « Notes sur le deuxième congrès des Mujahidins d'Indonésie, Solo, 10–12 août 2003. Dilemme entre démocratie et violence ». Bu son referansa www.ceri-sciencespo.com'dan ulaşılabilinir.

bir delinin beyanatları »[41] olduğunu beyan etmişti. World Trade Center kulelerine yapılan saldırılardan birkaç ay sonra yapılan kamuoyu araştırmaları Endonezyalıların %80'inin El Kaide tarafından planlanan ve uygulandığı söylenen « resmi açıklamaya » inanmadığını, fakat katliamın sorumlusunu İslami toplumun modeli olan Taliban hareketinin programlı yok edilmesini meşrulaştırmak için yaptıklarını düşündükleri İsrail gizli servisleri ve CIA olarak gördüklerini göstermiştir[42]. Bali'deki Ekim 2002 saldırılarına gelince Java'da bu saldırıları Amerikan federal servislerinin *covert operation*'ına mal edenler epeyce vardır. Dindar Müslüman cemaatinin referans gösterilen basın organı olarak kabul edilen *Republika* gazetesi ise, işi bu saldırıların Asya'daki uyuşturucu ticareti yapan ağların yükselişine karşı gelmek için « Mossad, MI-6 ve CIA tarafından ortak bir şekilde yapılan bir operasyon » olduğunu kafalara sokmaya kadar vardıracaktır[43].

En endişe verici olan, bugün bu İslamcı söylemlerin sıradanlaşmasıdır. Bu söylemler «laik» düşünürlerce, bir başka deyişle geçmişte dinsel açıdan tarafsız ve siyasi açıdan ılımlı ulusal entellektüel sınıflar tarafmdan uyum içinde tekrarlanmaktadır. *Suara Hidayatullah*'ta yayınlanan bir makalesinde, Endonezya Üniversitesinden bir psikoloji profesörü,

41 « NU, Muhammadiyah leaders refuse US invitation », *The Jakarta Post*, 28 Ocak 2003.

42 *Tempo* dergisi ve *Kompas* gazetesi tarafından 2002 yılının ilk döneminde yayınlanan araştırmalar.

43 *Republika*'nın Bali'deki saldırılarla ilgili söyleminin bir analizi için bkz. Greg Fealy, « Tall tales. Conspiracy theories in post-bomb Indonesia », *Inside Indonesia*, n° 74, Nisan-Haziran 2003, s. 6-8. İslami basın tarafından, özellikle DDII'nin dergisi *Sabili* tarafından yayılan Endonezya'nın "hiristiyanlaştırılması" mitleri konusunda bkz. Rémy Madinier, « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif : les nouveaux usages islamistes du passé », *Archipel*, n° 64, 2002, s. 145-161.

Amerikan mallarına boykot çağrısını meşrulaştırmak için İsrail devleti, « uluslararası Siyonist ağlar » ve Pepsi ve Coca Cola markaları arasında, Birinci Körfez Savaşının bu iki şirketin M-16'ların gücüyle Arap dünyasına yerleşmek istemeleri yüzünden olduğunu ima etmeye kadar varan[44] ilginç bir soyağacı çıkarır. Bali saldırılarından kısa bir süre sonra aynı üniversiteden (devlet üniversitesi) bir grup siyaset bilimi hocası bir yazı yayınladılar. Bu yazıda, « CIA ve İsrail'in » bu trajediyi yaratanlar olduğunu, tek amaçlarının Amerika Birleşik Devletleri'nin « Endonezya'yı koruması altına almasını » meşrulaştırmak ve bu operasyonun amacının da Müslüman dünyasının « direniş ruhunu » kırmak olduğunu belirttiler[45]. Özetle, bir kaç yıl içinde Endonezya'da tüm ideolojik tutumların yeniden biçimlenmesine tanıklık ettik. DDII'nin çavuşlarının artık « dinsiz » devletin, « düşkün » orta sınıfların, Amerika Birleşik Devletleri'nin « Müslüman karşıtı» dış politikasına getirilen İslamcı eleştirilerin tekelini ellerinde tutmaları mümkün görünmüyor.

İslamcı radikalliğe giriş konusuna geri dönüş

İmam Samudra'nın sosyal ve ideolojik güzergâhı, *Cemaat-i İslamiye*'nin diğer Endonezyalı üyeleri için temsili bir model oluşturmaz. Çünkü Endonezya'da İslamcılar için "güzergâh tipi" ya da "robot resmi" yok. Abdul Aziz aslında Java İslamcılığının kilit bir kuşağına ait: bu kuşak Abu Bakar Baasyir gibi *Darul İslam*'ın "büyük eskileri" ile kendisinden on

44 Fauzil Azim, « Iraq, Sara Lee dan poros kejahatan », *Suara Hidayatullah*, 3 Nisan 2003.
45 Jakarta'daki *Universitas Indonesia*'nın beş öğretim üyesi tarafından imzalanan Kasım 2002 tarihli bildiri.

yıl küçük olan terörist eylemin yenileri, yani Ngruki'nin *murid*'leri arasında bir kuşaktır. İmam Samudra'nın sosyal kişiliği, İslamcı militanları radikalliğe okuldaki veya çalışma hayatındaki başarısızlık sonucu kaymış marjinaller olarak gören basite indirgeyici düşüncenin tam aksini gösteriyor. İmam Samudra gecekonduların dünyasından gelmemektedir ve « yönünü kaybetmiş bir genç » ya da umutsuzca hayata atılmış bir göçmen değildir. Başarılı bir şekilde yüksek öğrenim görür, mühendislik diploması alır ve Malezya'da bir tekstil butiği açar. Ayrıca cinsel hayal kırıklıkları ile deliye dönmüş bir *taleb* veya büyük şehirlerdeki sarsıntılı hayat ile dengesini kaybetmiş değildir: evli, üç çocukludur, bankada bir hesabı vardır, cep telefonları kullanır, İnternet kullanır ve iyi bir şekilde üç dil konuşur. Kapitalist ve kentli modernliğe başarılı bir şekilde uyum sağlar ve bunu başka bir ülkedeyken de başarır. Sonra Afganistan'a gider. Afganistan'a gitmesi, onun Riau ve Bali'deki saldırıları hazırlanmasının hemen öncesindedir. Bir butikçinin oğludur ve dağlardaki fakir bir *desa*'da (köy) büyümemiş, fakat şehrin çevresindeki bir *kampung*'da (mahalle) büyümüştür. Kısacası, her açıdan Asya'nın neonlarının bir çocuğudur, tropikal karanlığın ve bilgisizliğin yaşayan bir kalıntısı değil.

Son olarak, onun İslamcı radikalliğe girişi, bir bakıma siyasal radikalliğin alanlarının karşılıklı olarak yeniden şekillenmesi ele alınarak açıklanabilir –yani Devlet tarafından siyasal olarak ifade edilmez ve / veya hoşgörülemez olarak tanımlananla. 1950'li yılların sonunda *Darul İslam*'ın yenilgisi, *Masjumi*'nin 1960'da Sukarno tarafından yasaklanması, 1980'li yılların ortalarında İslamcılığın Suharto tarafından bastırılması, 1999'da İslamcı partilerin seçim yenilgisi: « İslam devleti »

militanlarının hareket alanlarının kapanma epizodları. Silahlardan ve cami yolundan sonra sandıklar da çıkmaz sokağa sapar. İmam Samudra'nın veya Amrozi'nin şiddet eylemine geçişi bu yüzden kamusal hayatta her çeşit şeriat tartışmalarına çoğu zaman düşman olan Cumhuriyetçi bir devlete karşı uzun bir küskünlükler ve hınç hikâyesinden ayrı düşünülemez gibi gözükür. İmam Samudra böylece bağımsız Endonezya'nın hiç şüphesiz asi çocuğu olarak kalır ve onun kaderi ancak Endonezya siyasal toplumundaki yeni şekilenmelere bakarak anlaşılabilir. Bu parçalanıp dağılmış siyasal hareketler, kamusal otoriteler tarafından meşru olmayan ve / veya illegal bulunan hareket ve ifadelerin alanını içi boş bir şekilde resmederler ve bunlar milliyetçi söylemin resmi normlarını belirler. Bir anlamda bireysel güzergâhların kendilerini tamama erdirmek için yaptıkları radikallik « anlarını » tanımlarlar. Bu bireysel güzergâhlar önceden şiddet işareti ile ortaya çıkmazlar ancak anlamlarını şiddet ile aniden kazanırlar.

Fransızca'dan çeviren
G. Demet Lüküslü

İSLAM VE SOKAKTA POLİTİKA

*Ayşen Uysal**

1997 ve 1998 yıllarında üniversitelerde başörtüsü yasağı ve sekiz yıllık kesintisiz eğitimin uygulamaya geçirilmesi nedeniyle dini grupların kolektif hareketlerine sıkça tanık olduk. Üniversitelerin önünde başı örtülü kız öğrenciler ve çoğu kez onlara eşlik eden sakallı öğrenciler medyada sık rastladığımız görüntülerdi. İlköğretimin sekiz yıla çıkarılması nedeniyle imam hatip liselerinin orta kısımlarının kapatılması ise, bu defa cami önlerinde namazdan çıkan "cami cemaatinin" protesto eylemlerine tanıklık etmemize neden oldu. Bazı camiler ise bu tür protesto eylemlerinin ayrıcalıklı mekânları haline geldi.

Zorunlu eğitim ve başörtüsü yasağma ilişkin bu protesto eylemlerinin özelliklerini ortaya koymadan önce bazı kavramlara, daha doğrusu bazı kavramların netleştirilmesine ihtiyacımız var. Her şeyden önce, kolektif nitelikteki sokak protestolarından bahsettiğimizin altını çizelim ve çeşitli İslami gruplar tarafından düzenlenenler üzerinde yoğunlaşacağımızı belirtelim. Peki dini motiflerle bir araya gelmiş çeşitli grupların düzenlediği bu protesto gösterilerini nasıl adlandıracağız? Bu adlandırma sanılanın aksine oldukça zor, çünkü bir kavram karmaşası ile karşı karşıyayız: İslamcı, İslami, radikal İslamcı, vs. Nihai olarak bu protesto eylemlerini tanımlayan en uygun ifadenin "İslami" olduğunda karar kıldım. Oysa bundan yedi-

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

sekiz yıl önce olsaydı, hiç tereddüt etmeden «İslamcı protesto eylemleri» derdim ve muhtemelen de bu nitelemeyi kullanırken herhangi bir sorgulama içinde olmazdım. Özellikle 11 Eylül saldırıları ertesinde Fransız basını ve bilim adamları ortaya bir dizi kavram atıp İslami hareketleri radikallik esasına dayalı bir derecelendirmeye gittiler: *Islamique* (İslami); *islamiste* (İslamcı)[1]; *islam radicale* (radikal İslam)/ *islam modérée* (ılımlı İslam), vs. AKP iktidarıyla birlikte "ılımlı İslam" kavramı söz dağarcığına iyice yerleşti. Bu kavramlar işin gerçeğine de işaret ediyor ve tüm hareketleri aynı kefeye koyma yanlışından dönüşü sağlıyor: nasıl ki, Mazlum-Der çatısı altındaki bir derneksel hareketle Hizbullah hareketini aynı kefeye koymamız mümkün değilse, tüm bu hareketleri aynı kavramla anlatmak da mümkün değil.

Benzer bir yaklaşımla Asef Bayat da "İslamcılık ve Toplumsal Hareket Teorileri" konusunda yazdığı yazılarda İslami hareketlerin parçalanmış ve farklılaşan bir yapı arz ettiğini söylüyor. Peki, neden bu parçaları birleştirip bir çatı altında topluyoruz diye de soruyor. Onun önerdiği çatı da, Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler* adlı eserinden esinlenerek ortaya attığı "hayali dayanışmalar" nitelemesi. Bu hareketler arasında en başta çıkar ayrışması var. Bu çıkarlar maddi ya da öznel olabilir, çünkü toplumsal ve kültürel olarak kurgulanmışlardır. Ancak bu çıkarlar, hareketlerin aktörlerinin her birinin algı ve yorumları farklılaştığı için aralarında bir ayrılık nedenidir de[2].

1 Olivier Roy, "İslam'da siyasal bir ideoloji gören ve toplumun İslamileşmesinin sadece şeriat uygulamasından değil, İslami bir devlet kurulmasından geçtiğini düşünen hareketleri" 'İslamcı' olarak nitelemektedir. Bkz. O. Roy, "İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt. 6, 2005, İletişim, s. 927.

2 Asef Bayat (2005), "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 6, pp. 901.

Her hareketi kendi özgünlükleri çerçevesinde ele alan bir bakış açısını benimseyen bu satırlar, dini hareketlerin hepsini aynı kefeye yerleştirmekten özellikle kaçınacaktır. Peki, o halde hangi İslami eylemler üzerine odaklanacağız? Bu yazının konusunu protesto niteliği taşıyan sokak eylemleri oluşturur. Bir diğer anlatımla, burada tartışılan "İslami sokak siyaseti"dir. Sokak protestoları Charles Tilly'nin tanımlamasıyla başka araçlarla siyaset yapmanın bir biçimidir[3]. İslami protesto eylemleri bu anlamda dini politikaların sokağa taşınması anlamına gelir. Yani aynı oy verme davranışında olduğu gibi eylemciler siyaseti biçimlendirmekte; ancak bu, oy verme siyasal davranışından farklı olarak sandık başında değil, sokakta yapılmaktadır. Batı demokrasilerinde protesto eylemleri «normalleştirilmiş»/ «olağanlaştırılmış» siyasal katılım biçimi[4], yani bir tür «ayaklarla oy vermek»[5] olarak kabul edilir. Türkiye'de ise, sokakta politika devletin izlediği baskı stratejileri bakımından henüz "normal" bir katılım biçimi olmaktan uzaktır[6].

Yakın dönem Türkiye tarihine baktığımızda, özellikle 12 Eylül 1980 öncesi dönemi ele aldığımızda, İslamcı/İslami grupların sokağın "normalleştirilmiş" bir aktörü olmadığını görürüz. Bu, devlet stratejilerinin biçimlendirdiği bir "olağanüstülük" olmaktan çok, bizzat bu grupların kendilerinin sokakta politikayı algılayışları ile ilgili bir durum olarak karşımıza çıkar. Özellikle İslamcı grupların ya pogrom ve ayaklanmaların bir aktörü ya da gösterilerin "karşı-eylemcisi" ('*contre-*

3 Charles Tilly (1986), *La France conteste de 1600 à nos jours*, Fayard.
4 Samuel H. Barnes ve M. Kaase (1979), *Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies*, Sage Publications, London.
5 Olivier Fillieule (2001), "Voter avec les pieds. La transformation des usages politiques de la rue", *Trace*, n° 39, pp. 11–20.
6 Ayşen Uysal (2006a), "Cop Gölgesinde politika: Türkiye'de toplumsal olay polisliği ve sokak eylemleri", *Mülkiye Dergisi*, no: 253, s. 79–94.

manifestant'ın karşılığı olarak kullanıyorum) olarak sokak "sahnesinde" yerlerini aldıklarını görürüz. Birinci tür olaylara, "din elden gidiyor" sloganlarıyla başlatılan ve Çorum, Sivas gibi kentlerde yaşanan kitlesel kıyımlar örnek olarak verilebilir. İkinci duruma, yani "karşı-eylemci" olarak İslamcı grupların "sahnede" rol aldığı gösterilere ise en tipik örnek sol görüşlere mensup öğrencilerin 16 Şubat 1969'da Amerikan 6. Filosunu protesto etmek amacıyla İstanbul'da düzenlediği kolektif gösterilere katılan kitlenin üzerine çeşitli İslamcı grupların ülkücülerle birlikte saldırması verilebilir. Bu dönemde, *Bugün* gibi İslami yayın organları, İslamcı kitleleri komünizme karşı "sopa, balta ve taşını alarak vazifesini yapmaya" davet etmektedir[7]. Her iki tür kolektif eylemin de ortak noktası, "düşman" olarak belirlenen (komünistler, Aleviler, dinsizler, vs.) gruplara karşı düzenlenmeleri, herhangi bir devlet karşıtlığı içermemeleri, aksine devletin bekasını sağlamaya yönelik olmalarıdır. Buna karşılık hem türban eylemlerinde hem de sekiz yıllık kesintisiz eğitim karşıtı eylemlerde İslami/İslamcı grupların, protestonun esas/başat aktörü olarak sokak "sahnesinde" yerlerini aldıklarını ve hedeflerine de düşman/karşıt olarak addettikleri grupları değil, doğrudan devleti yerleştirdiklerine tanıklık ediyoruz[8]. Devletin herhangi bir sektörüne karşı yapılan eylemler protesto eylemi olarak tanımlandığına göre[9], İslami grupların burada sözü edilen eylemlerinin keli-

7 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (1988), cilt. 7, İletişim, s. 2105.
8 Benzer bir değerlendirmeyi Ruşen Çakır'da da buluyoruz. Çakır, türban ve sekiz yıllık eğitim karşıtı eylemlerle birlikte "Türkiye tarihinde belki de ilk kez İslamcılar[ın], devletin kuyruğunda değil de ona karşı dev kitle gösterileri" düzenlediklerini ifade ediyor. Bkz. Ruşen Çakır, *1980 Sonrası İslami Hareket. Direniş ve İtaat. İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, Siyahbeyaz dizisi, Metis Yayınları, 2000, s. 82.
9 Olivier Fillieule (1997), *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Presses de Sciences Po, Paris, s.39.

menin gerçek anlamıyla birer protesto olduğunu belirtmemiz gerekir. O halde bu grupların, "olağan siyasal katılımın" "başat" aktörü olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün mü? Diğer bir anlatımla, İslami gruplar tarafından düzenlenen protesto eylemleri, İslami meselelerin sokak aracılığıyla politika gündemine taşınması anlamında bir demokratik katılım biçimi midir?

Bu makale, iki tür kolektif İslami sokak protestosunu inceleme konusu yapmaktadır: Üniversitelerde başörtüsünün yasaklanmasına karşı düzenlenen ve kamuoyunda "türban eylemleri" olarak bilinen protestolar ve "sekiz yıllık kesintisiz eğitimi" düzenleyen yani İmam Hatip Liselerinin orta kısımlarının kapatılmasına yol açan yasaya karşı yapılan protesto eylemleri. "Türban eylemleri" daha sonraki yıllarda da çeşitli vesilelerle düzenlenmiştir, ancak bu yazı 1997 ve 1998 yıllarında düzenlenenleri veri seti olarak almaktadır. Her iki eylemlilikler dizisinin başat özelliklerinin tespiti için temel kaynağım, ilgili yıllara ilişkin Emniyet Genel Müdürlüğü arşivleridir. Söz konusu eylemliliklerin özgün niteliklerinin saptanması ancak bu dönemde düzenlenen tüm protesto eylemleri[10] ile karşılaştırılmasıyla mümkün olacağından, 1994–2000 yıllarını kapsayan ve 11.909 veriye dayanan daha önce yapmış olduğum istatistikî değerlendirmeleri de burada esas alacağım[11].

İslami sokak siyasetinin röntgenini çekmek

Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi, İslami grupların üniversitelerde başörtüsü yasağına ve sekiz yıllık zorunlu eğitime karşı düzenlemiş oldukları protesto gös-

10 Türkiye'de her yıl ortalama 1700 dolayında protesto eylemi niteliğinde sokak gösterisi yapılıyor ve bu sayı 1994'te 916'ı iken 1998 yılında 2406'ya ulaşıyor.
11 Uysal (2006).

terilerine yer vermektedir. Aşağıdaki paragraflarda bu iki eylemlilikler dizine ve polis arşivlerinin niteliğine ilişkin analizler yer almaktadır.

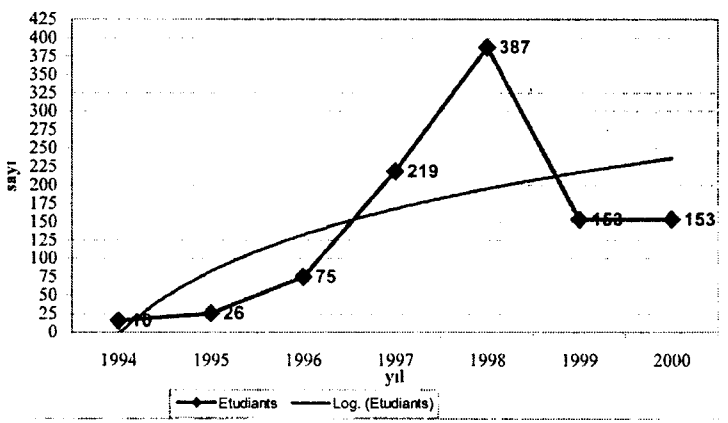
i. "Türban eylemleri" ve "8 yıllık zorunlu eğitim karşıtı eylemler": Kısa tarihçe ve sayıların dili

Öncelikle 12 Eylül 1980 askeri darbesinden bu yana "**türban**"a dair önemli tarihleri hatırlayalım: Yükseköğretim Kurulu'nun 20.12.1982 tarihli genelgesi ile yükseköğretim kurumlarına türban ile giriş yasağı getirildi. 9 Ocak 1987 yılında YÖK Disiplin Yönetmeliği'ne eklenen "çağdaş kıyafet zorunluluğu" ile yüksek öğretim kurumlarında başörtüsüyle kapalı mekânlara girilmesi yasaklandı. Bu dönemde başörtülü öğrenciler Beyazıt'ta 22 gün süren bir oturma eylemi yaptı. Bu eylem ilk "türban eylemi" olarak kabul edilmektedir. Aralık 1988'de TBMM'den geçen yasa ile başörtüsüne yeniden serbesti geldi, ancak bu yasa 7 Mart 1989'da Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edildi. 25 Ekim 1990 tarihinde çıkarılan yeni bir yasa ile yükseköğrenimde kılık kıyafet tekrar serbest bırakıldı. Böylece 1997 yılma kadar da sorun gündemden kalktı.

1997'de 28 Şubat süreci ile birlikte konu yeniden gündeme oturur ve izleyen süreçte "türban eylemleri" hız kazanır. 28 Şubat sürecinde YÖK üniversitelere genelgeler yollayarak kılık kıyafet yönetmeliğinin uygulanmasını ister. Şubat 1998'de toplanan YÖK Genel Kurulu, kılık kıyafet genelgesi uyarınca başörtülüleri üniversitelere sokmama konusunda rektörleri uyarır. Hemen ertesinde, 13 Mart 1998 tarihinde toplanan rektörler komitesi, "Yükseköğrenim Kurumlarında Kılık Kıyafet ile İlgili Mevzuat ve Hukuki Değerlendirmeler" başlıklı dokuz sayfalık bir rapor hazırlar. Bu tarihten sonra "türban eylemleri"nin daha da arttığı görülmektedir.

Türkiye'de 1994–2000 yılları arasında yapılan 11.909 protesto gösterisinin %9'u öğrenciler tarafından düzenlenmiştir. Ele alınan yedi yıllık zaman diliminde, düzenlenen öğrenci eylemlerinin %17'si ise türban konusunda yapılmıştır. Aşağıdaki grafik 1994–2000 yılları arasında öğrenci eylemlerinin niceliksel seyrini göstermektedir. Grafik, 1998 yılının öğrenci eylemlerinin sayısal açıdan doruğa ulaştığı yıl olduğuna işaret etmektedir. 1996 yılından itibaren hızlı bir yükselişe geçen öğrenci eylemleri 1999 yılında yeniden ani bir düşüş yaşamış, 2000 yılında da bir önceki yıldaki ile eşdeğer bir seyir izlemiştir. 1997 ve 1998 yıllarında öğrenci eylemlerinde görülen bu artışm temelinde "türban eylemleri" yatmaktadır. 1997 yılında düzenlenen öğrenci eylemlerinin %35'i, 1998 yılı boyunca düzenlenen eylemlerin de %45'i türban sorunu ile ilgilidir. "Türban eylemlerinin" doruğa çıktığı 1998 yılında gerçekleştirilen öğrenci eylemleri konuları bakımından tablo 1'de belirtilen dağılımı göstermektedir.

Grafik 1: Öğrenci eylemlerinin yıllara göre seyri (1994–2000)



Kaynak: Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivinden hareketle A. Uysal tarafından hazırlanmıştır.

Tablo 1: Taleplerine göre öğrenci eylemlerinin dağılımı (1998)

Protesto eylemlerinin konusu	Eylem sayısı
Türban sorunu	176
Polis ve okul baskısı	60
Anma töreni[12]	30
YÖK'ü protesto	30
Eğitimde özelleştirme ve ticarileştirme	20
Davaya katılma ve destek	16
İdeolojik çatışma	13
Güncel siyasi sorunlar	9
Eğitimle ilgili diğer sorunlar	4
Amerikan politikaları	3
Diğer	26
Toplam	387

Kaynak: Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivinden hareketle A. Uysal tarafından hazırlanmıştır.

Polis kayıtlarına göre, 6 Ekim 1997 tarihinden itibaren "türban eylemleri" başlamaktadır. Aralık ayı sonuna kadar da toplam 90 "türban eylemi" kayıtlarda yerini alıyor. İlk eylem İstanbul Üniversitesi'nin önünde kayıt yaptıramayan başörtülü 50 kadar öğrenci tarafından düzenleniyor. Öğrenciler slogan atıp "olaysız" bir biçimde dağılıyor. Bu dönemde yine polis arşivlerine göre en kitlesel eylem 13 Kasım 1997 tarihinde, 2000 kişinin katılımıyla İstanbul Üniversitesi önünde düzenleniyor. Aynı tarihte bir başka kitlesel eylem de 1500

12 16 Ocak 1998 yılında Malatya'da Ramazanda oruç tutmadığı ve gün içinde yemek yediği için öldürülen Ümit Cihan Tarho'nun öldürülmesini protesto etmek için her yıl düzenlenen döngüsel eylemler bu tür eylemlere örnek gösterilebilir.

kişinin katılımı ile Konya Selçuk Üniversitesi'nde düzenleniyor. 1998 yılında ise türban sorunu ile ilgili olarak düzenlenen protesto gösterisi sayısı 228'e ulaşıyor. Bunların 176'sı öğrenciler tarafından düzenleniyor. Geri kalan protestolar ise öğrenci velileri, "cami cemaati", vs. tarafından yapılıyor. Ekim ayında eylem sayısında tam bir patlama gözleniyor: 83 protesto eylemi. "Türban"ın üniversitelerde yasaklanmasına karşı yapılan gösterilerin kitle seferberliği açısından en önemlisi olarak kabul edilen "**insan zinciri**" eylemleri de bu dönemde, 11 Ekim 1998 tarihinde düzenleniyor. Bu tarihte polis arşivlerine 31 eylem kaydı düşülüyor. Bu aynı zamanda insan zinciri oluşturma eylemlerinin 31 farklı ilde eşzamanlı olarak yapıldığı anlamına gelmektedir. Yeri gelmişken belirtelim; "insan zinciri oluşturma", mağdur durumda kabul edilen kişilerle dayanışmayı sergilemek için el ele tutuşarak gerçekleştirilen gösterilerdir. "Türban eylemleri"nde insan zincirleri kadınların erkeklerle el ele tutuşmasını önlemek amacıyla farklı bir biçim almıştır: Zincirin "halkaları" eşarp ya da kurdela aracılığı ile birleştirilmektedir[13]. Bu "icat", eylem biçimlerinin, eylemlerin aktörlerine göre farklı özellikler kazanabildiğine örnek oluşturmaktadır.

Söz konusu dönemde, başta İstanbul ve Ankara olmak üzere, Anadolu'nun çok sayıda kenti bu eylemlere sahne olmuştur. Eylemlerin düzenlendiği başlıca iller şunlardır: Adıyaman, Amasya, Ankara, Antalya, Artvin, Aydın, Bolu, Çorum, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, Giresun, Hatay, İstanbul, İzmir, Kahramanmaraş, Kastamonu, Kayseri, Kırşehir, Kocaeli, Konya, Malatya, Ordu, Rize, Sakarya, Samsun, Sivas, Şanlıurfa, Trabzon, Van, Kırıkkale[14].

13 *Hürriyet*, 12 Ekim 2008.

14 Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar 1998 Arşivi.

8 yıllık zorunlu kesintisiz eğitimi protesto eylemleri ise, 1997 yılının Mayıs ayından itibaren Türkiye siyaset sahnesine çıktı. 18 Ağustos 1997 tarihli Resmi Gazete'de yayınlanan 4306 sayılı Yasa sekiz yıllık zorunlu kesintisiz eğitimi düzenlemektedir. Zorunlu ilköğretimin 8 yıla çıkarılması İmam Hatip okullarının orta kısımlarının kapatılması anlamına geldiğinden, yasalaşma süreci çok sayıda protesto gösterisine tanıklık etti. Özellikle cami önleri bu tür protesto gösterilerinin ayrıcalıklı mekânları oldu. Geleneksel ve tarihsel olarak önem taşıyan birtakım camiler ise, bu protestoların en ayrıcalıklı mekânları durumundadır: İstanbul'da Beyazıt ve Fatih Camileri, Kayseri'de Hunat Cami gibi (bkz. "Aktörler ve Mekânlar" başlığı).

Mayıs-Aralık 1997 döneminde, 8 yıllık zorunlu eğitim konusunda Türkiye'de toplam 173 protesto eylemi polis kayıtlarında yerini alıyor. Örneğin İstanbul'da eş zamanlı olarak farklı ilçelerde düzenlenen protesto gösterilerinin çoğunlukla tek kayıt altında toplandığını göz önünde bulundurursak, bu sayının daha yüksek olduğunu düşünmemiz gerekir. Otuz iki ilde 8 yıllık kesintisiz eğitimi protesto eylemlerinin düzenlendiğini görüyoruz. Ancak, bu eylemler esas olarak üç merkezde toplanıyor: İstanbul, Konya ve Kayseri. Tablo 2 bu eylemlerin illere göre dağılımını vermektedir.

Tablo 2: 8 Yıllık Kesintiz Eğitimi Protesto Eylemlerinin İllere Göre Dağılımı (1997)

İL	EYLEM SAYISI
Adana	4
Adıyaman	4
Aksaray	1
Ankara	10
Aydın	1
Bingöl	1
Burdur	1
Bursa	8
Çorum	5
Elazığ	8
Erzincan	1
Erzurum	7
Gaziantep	1
Gümüşhane	1
Hatay	1
İçel	1
İstanbul	48
Kahramanmaraş	5
Karabük	2
Kayseri	15
Kırıkkale	1
Konya	25
Kütahya	1
Malatya	6
Manisa	1
Niğde	1
Samsun	3
Sivas	3
Şanlıurfa	3
Tokat	1
Van	1
Yalova	2
Toplam	**173**

Kaynak: Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivinden hareketle A. Uysal tarafından hazırlanmıştır.

Sekiz yıllık kesintisiz eğitimi protesto eylemleri 1998 yılının ilk altı ayında da devam ediyor. Bu konuda düzenlenen ve polis arşivlerinde yer alan 37 protesto gösterisinin 31 İstanbul'da düzenleniyor. Bu 31 eylemden 26'sı da Eyüp Camii'nde yapılıyor. Böylece 1997 yılında Anadolu'nun çeşitli kentlerinde de yaygmlaşan sekiz yıllık eğitim protestolarının 1998 yılında tek merkezli hale geldiğini görüyoruz. Eyüp Camii'nde düzenlenen eylemlerden en kitlesel olanı, polis kayıtlarına göre 6000 kişinin katılımı ile 4 Ocak 1998 tarihinde ve sabah namazı çıkışında, saat 06.40'ta düzenleniyor.

ii. Aktörler

Bu eylemleri kimler düzenliyor? Türban eylemleri ve sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı yapılan eylemler örgütsüz eylemler midir? Polis arşivlerinde bu eylemlere ilişkin en dikkat çekici nokta, örgüt adının nadiren kayıtlara geçmesidir. Bunun yerine, "cami cemaati", "camiden çıkan bir grup", "namazdan çıkan bazı gruplar" ifadeleri yer alıyor. Öğrenci eylemlerinde ise, düzenleyenleri nitelemek için "başörtülü öğrenciler", "derslere alınmayan başörtülü öğrenciler" ifadeleri kullanılıyor. Bu, eylemleri birtakım örgütlerin düzenlemediği anlamına gelmiyor. Solcu öğrencilerin ya da diğer sol grupların eylemlerinde devlet görevlilerinin sıklıkla dile getirdiği "ipleri elinde bulunduran gizli örgütler" yaklaşımının bu eylemler için dile getirilmediğini görüyoruz[15]. Oysa bu eylemlerde radikal dinci örgütler de yer almaktadır. Örneğin şu an bir siyasi parti ilçe başkanı, eski Hizbullah militanı olan F.K., Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğrenci iken 28

15 Bkz. Ayşen Uysal (2006b), "Maintien de l'ordre et répression policière en Turquie" in D. Della Porta & O. Fillieule (dir.). *Police et Manifestants. Maintien de l'ordre et gestion des conflits*, Paris: Presses de Sciences Po, s. 257–78

Şubat ertesindeki eylemlere nasıl müdahil olduklarını şu sözlerle anlatıyor : *"Her Cuma namazı çıkışı ben nezaretteydim. Her türlü eyleme gittim. Yani Konya'dan atlar giderdik İstanbul'a Beyazıt Meydanı'nda bağırır çağırırdık..."*[16]. F.K. bu eylemlerinden dolayı iki yıl üniversiteden uzaklaştırıldığını ve yurtdışında çeşitli ülkelerde eğitimler aldığını da anlatıyor. Bu tanıklığın yanında, radikal örgütlerin hem türban hem de 8 yıllık eğitim eylemlerine müdahil olduğuna dair şüphesiz başka göstergeler de mevcut. Ancak polis arşivleri bu durumu göz ardı ediyor ve söz konusu eylemleri "örgütsüzleştiriyor". Bu "örgütsüzleştirme" çabasının ardında Türkçede örgüt sözcüğüne yüklenen olumsuz anlamın etkisi olduğunu söylemek mümkün. Ayrıca eylemleri "siyasetsizleştirme" gibi bir kaygı da söz konusu. Polis sol eylemlere ne kadar "siyasi" damgasını vuruyorsa, İslami eylemlere, özellikle de türban eylemlerine, tam tersine, "siyaset dışı" etiketini uygun görüyor. Benzer bir kaygıyla, polis arşivlerinin "türban" yerine "başörtüsü" ifadesini kullandığını görüyoruz.

Polis arşivlerinde yer aldığı oranda, eylemleri düzenleyen örgütlere ve gruplara baktığımızda, dernek ve vakıfların belirgin bir ağırlığı olduğunu görürüz. Bu durum tüm eylemlerin ortaya koyduğu tablodan farklılaşmaktadır. Sendikalar ve siyasal partiler gibi klasik örgütler Türkiye'deki protesto eylemlerinin yaklaşık %70'inin düzenleyicisi konumunda iken ve dernekler ile vakıflar eylem "girişimcisi"[17] olarak geri planda kalırken, islami eylemlerde dernekler ve vakıflar ön plana çıkmaktadır. Düzenleyici örgüt ve topluluklar tablo 3'te sınıflandırılmıştır:

16 F.K. ile yapılan mülakat, 23 Haziran 2008, Kayseri.

17 Ekonomik metafora başvurup toplumsal hareketlerin örgütleyicileri ile şirketler arasında paralellik kurulmaktadır. Bu konuda bkz. M. Offerlé (1998), *Sociologie des groupes d'intérêt*, 2. basım, Montchrestien, Paris.

ablo 3: Polis Arşivlerinin Diliyle Sekiz Yıllık Eğitime Karşı Protestoları Düzenleyen Örgütler

Kurumsal	Kurumsal olmayan topluluklar
Vakıflar	İslami görüşlü bir grup
İslami Dayanışma Vakfı	Radikal dinci gruplar
Milli Gençlik Vakfı	Cami cemaati
TİMAV (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı)	Bir grup
Ensar Vakfı	Halk topluluğu
	Cuma namazından çıkan bir grup
Dernekler	
Selçuk Üni. İlahiyat Fak. Mezunları Derneği	
Mazlum-Der	
İmam Hatip Lisesini ve Öğrencilerini Koruma Derneği	
İmam Hatip Lisesi Mezunları Dayanışma Derneği	
İmam Hatip Lisesi Mensupları Derneği	
Adana Gönüllü Kültür Teşekkülleri	
Din görevlileri Kültür Yardımlaşma Derneği	
Okul Aile Birliği	
Siyasal Partiler	
Refah Partisi	
BBP	
Diğer	
İmam Hatiplerle Dayanışma Platformu	
İNSO-İnsan Hakları ve Sosyal Dayanışma Merkezi	
Hak-İş	
Eğitim-Bir-Sen	

Türban sorunu ile ilgili olarak protesto eylemleri düzenleyen gruplar sadece öğrenciler değildir: Türkiye'de örneğine az rastlanır bir biçimde, bu dönemde öğrenci velileri de eylemler düzenliyor. Polis arşivlerinde, öğrenci velileri tarafından 1998 yılında düzenlenen 36 sokak protestosu kaydına rastlıyoruz. Bu protesto gösterilerinden biri Sivas il merkezinde düzenlenmiştir.

> *"08.10.1998 günü 10.00–11.15 saatleri arasında, öğrenci velilerinden oluşan yaklaşık 100–150 kişilik bir grubun, başörtüsü yaşağını protesto etmek amacıyla Kız İmam Hatip Lisesi önünde toplandığı, çeşitli döviz-pankart açıp slogan attığı, daha sonra da olaysız olarak dağıldığı bildirilmiştir."*

(Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi, 8 Ekim 2008)

Türban eylemlerinin aksine, sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı düzenlenen eylemler, esas olarak "erkek eylemleri"dir, ama istisnaları da vardır:

«31.08.1997 günü saat 06.00 sıralarında 8 Yıllık Kesintisiz Eğitimi protesto etmek amacıyla; Hunat Camii bahçesinde 30 kadarı bayan olmak üzere toplam 550–600 kişilik bir grubun toplandığı 15–20 dakika topluca dua yaptıktan sonra topluluğun normal olarak dağıldığı bildirilmiştir».

(*Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi*, 31.08.1997, Kayseri).

Böylece her iki eylemler dizisinde de dindar kadınların sokağın bir aktörü haline geldiğini görüyoruz. Ancak, en azından dindar kadınlar için "yeni" olan bu siyasal katılma biçiminin içselleştirilmesinin o kadar kolay olmadığı da aşikârdır. Bunu aşağıdaki satırlarda açık bir biçimde görmek mümkün:

"Eylemlerde avazım çıktığı kadar bağırmayı kendime yakıştıramazdım. Hatta sokaklara dökülüp yürümeyi de pek akıllıca bulmazdım. Oysa şimdi girebilecek ne sınıfım vardı, ne de çalışacak dersim... Boşluktaydım, bomboş hissediyordum kendimi. İçime büzülüp küçüldüğümü hissettim. Öyle küçüldüm öyle küçüldüm ki, bir rüzgâra kapıldım ve birdenbire kendimi Beyazıt'ta arkadaşlarımın yanında buldum. İşte o zaman küçük Ayşe büyümeye başladı, kocaman oldu. Gözünden akan yaşlar keder değildi artık, umut ışıkları saçan damlalardı. Hem slogan atıyordum, hem de kovulduğum okula doğru yürüyordum. Arada sırada etrafımızda bizi izleyen halktan kimselere 'bizi sokaklara itenler utansın!' diyordum. Evet, gerçekten de, bizi sokaklara itenler utansın!"[18].

Yukarıdaki satırlar, Türkiye'de dindar kadınlar tarafından sokakta politikanın nasıl algılandığını çarpıcı bir biçimde

18 A.Y. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 3. sınıf öğrencisi ile yapılan mülakat. Nazife Şişman, *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Öyküler*, İz Yayıncılık, 1998'den akt. R. Çakır (2000), s. 75.

göstermektedir. "Sokakta politika" bu kadınlar için "olağanlaşmamış"tır, hatta utanılacak bir şeydir. Bu "utanma", sokağa inenlere değil, inilmesine neden olanlara yöneltilerek dışsallaştırılmaktadır.

Özellikle sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı yapılan protesto gösterilerinde aktörlerle mekânlar arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir. Bu mekânlar hangi özelliklere sahiptir?

iii. Mekânlar

Sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı yapılan eylemler düzenlendikleri mekânlar nedeniyle özel birtakım kaynakları seferber edebilmektedir.

1. Camiler eylemlere bir çatı ve mekân sağlamaktadır. Eylem hazırlığı ve ilk toplanma yeri olarak "korunmuş" bir alan sunmaktadır. Bu, her türlü şiddetten, en başta da polis şiddetinden, ilke olarak korunmuş bir alandır. Fas'taki camiler ile kolektif hareketler konusunu irdeleyen makalelerinde R. Cattedra ve M. I. Janati, mekân bağlamı biçimlendirir, bu nedenle de eylemin ortak aktörüdür der[19]. Cami bütünleştirici bir mekândır. Zaten kelimenin etimolojik kökeni de toplamak/bir araya getirmektir. Camiler aynı zamanda bir toplumsallaşma alanıdır. Camide ibadet için toplanan kitle, eylem için hazır bir insan kaynağı sunar. İbadet için camiye gelen yurttaş kendisini cami çıkışında bir siyasal katılmanın eşiğinde bulur. Kimi zaman dünya görüşü, kimi zaman toplumsal baskı

19 R. Cattedra & M. I. Janati (2003), "Espaces du religieux, espaces de citadinité, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc", in M. Bennani-Chraibi & O. Fillieule, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Presses de Sciences Po, Paris, s. 127–175.

('eyleme katılmadan giden' olarak etiketlenme kaygısı), vs. camide bulunan kişileri kolektif eyleme sürükler. Sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı yapılan eylemler açısından baktığımızda, namaz çıkışları, örgütlü olmayan bireylerin de eyleme katılımını sağlamak açısından, yani eylemi kitleselleştirmek açısmdan son derece stratejik bir zaman seçimidir. Böylece, kitleselliği sağlamak açısından uygun mekân (cami), uygun zamanla (namaz çıkışı) eşleşmektedir.

« 5.08.1997 günü Cuma Namazına müteakip saat 13.25'de Gazi Caddesi üzerinde bulunan İzzetpaşa Camiinden çıkan 1500–1800 kişilik bir grubun toplandığı, 8 yıllık kesintisiz eğitimi protesto etmek amacıyla, çeşitli sloganlar atarak kanunsuz eylem yaptığı bildirilmiştir»
(*Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi*, 05.08.1997, Elazığ).

«07.09.1997 günü 06.00–06.30 saatleri arasında Hunat Camiinde sabah namazına müteakip 1200 kişilik bir grup "8 Yıllık Kesintisiz Eğitimi" protesto etmek amacıyla Camii bahçesinde dua ettikten sonra olaysız olarak dağıldıkları bildirilmiştir»
(*Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi*, 07.09.1997, Kayseri).

Eylemciler tarafından yer ve zaman seçimi stratejik bir biçimde yapılmaktadır. Eylemlerde, namazlar arasında en kalabalık katılımlı olan cuma namazlarına öncelik veriliyor. Beyazıt, Eyüp, Hunat gibi kent merkezlerinde yer alan ve tarihi camiler seçiliyor. Çünkü bu camilerde daha çok insan bir araya geliyor. Jenny B. White, Türkiye'de İslamcı aktivistlerin insanları "hücreler" içinde eylem yapmak üzere tek tek seferber ettiklerini vurgular: *"Bir hücre sıkı fıkı bir güven geçmişini paylaşan insanlardan oluşur. Hücreler önceden varolan ilişki ağlarına dayanır. Birbirine bağlı olan hücre kümeleri kolayca bir kitle hare-*

ketini meydana getirir; ... Bu hücreler sosyal bir hareket içinde, ortak bir ideolojik odak etrafında harekete geçirilebilir. Bir kez siyasallaşınca, yurttaşlık yaşamına ve parti siyasetine katılım için bir kanal işlevini görürler"[20]. Gerek başörtüsünün üniversitelerde yasaklanmasına karşı düzenlenen protesto eylemlerinde gerekse sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı düzenlenen eylemlerde kitlelerin seferber edilmesi bu "hücreler" esaslı ağlar temelinde gerçekleşmiştir. İmam Hatiplerin orta kesimlerinin kapatılmasına neden olan yasal düzenlemeye karşı yapılan eylemlerin önemli mekânlarından biri olarak karşımıza çıkan İstanbul'daki Fatih Cami bu tür ağlar açısından "hazır" bir kaynak da sunmaktadır. Caminin mimari yapısı içinde yatılı erkek ve kız kuran kursları yer almaktadır. Bu kurslara kayıtlı erkek ve kızlar da eylemler açısından bir insan kaynağı oluşturur. Bu eylemleri polis kayıtlarından incelediğimizde, sabah namazı sırasında gerçekleştirilen protesto eylemlerinin de olduğunu görürüz. Üstelik bu eylemlerde kadınlar da yer almaktadır. Oysa Türkiye'de kadınlar Ramazan ayları dışında camilere namaz kılmaya nadiren gider. Sabah namazında varlıkları ise istisnadır. Fatih Cami örneğinde, kadın katılımcı kaynağının dayanak noktasının Kuran kursları olduğu görülmektedir.

Eylemleri düzenleyenlerin bu stratejik yer ve zaman seçimi, polisin ilgisini de bu zamana ve yerlere çekmektedir. Cami içlerinde olup bitene ilişkin bilgi edinmek için bazı camilere ajan gönderildiği polis arşivlerinden anlaşılmaktadır.

2. İmamların verdiği vaazlar duyguları, dolayısıyla da kitleyi seferber edebilme özelliğine sahiptir. Vaazların verildi-

20 Jenny B. White (2007), *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği. Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma*, Oğlak Bilimsel Kitaplar, s. 46.

ği camiler böylece ideolojilerin yeniden üretildiği yerler haline gelebilir. Bazı durumlarda devlet görevlisi olan imamlar kaynağını devletten ve dinden alan güçlerini devlete karşı çıkmak için kullanabiliyor. Örneğin, 28 Temmuz 1997 günü Konya'da Din Görevlileri Kültür ve Yardımlaşma Derneği 8 yıllık eğitime karşı bir protesto düzenliyor (750 kişi). Bu tespitlere rağmen, eylemleri imamların düzenlediği gibi bir sonuca ulaşmak çok mümkün değildir. Onların katkıları, camilerde politik tartışmalara ve hareketlere zemin hazırlamalarıyla sınırlıdır.

3. Mekân cami, duyguları seferber eden çoğu zaman imamlar, protestocular da "cami cemaati" olunca, islami protesto eylemlerinin de kendine özgü bir eylem repertuvarı oluşturduğunu görüyoruz: toplu dua etme, tekbir getirme, gıyabi cenaze namazı kılma, vs. Böylece İslamın gerekleri/ritüelleri birer eylem biçimine dönüşmekte ve eylem repertuvarına dâhil olmaktadır.

Bitirirken...

Başta sorduğumuz soruya geri dönersek: İslami gruplar tarafından düzenlenen protesto eylemleri, İslami meselelerin sokak aracılığıyla politika gündemine taşınması anlamında "olağan" bir demokratik katılım biçimi midir?

Seçimler gibi, kolektif eylemlerin de siyasete müdahil olmak anlamında "olağanlaştırılmış" bir siyasal katılma biçimi olduğu tezinden yola çıkarak, İslami protesto eylemlerinin iki açıdan "olağanlaştırılmış" demokratik siyasal katılım olmadığını göstermeye çalıştım. Bir taraftan bu eylemlerin aktörlerinin sokak siyasetini içselleştirememeleri, diğer taraftan polisin İslami eylemleri "siyasetten arındırma" çabaları, İslami protesto gösterilerinin olağanlaştırılmalarını/normalleştirilmelerini engellemektedir. Örgütlerin "gizlenmesine" ilişkin kaygılar ve sorun devam ettiği halde eylemlerin süreklilik arzetmemesi, AKP iktidarı ile birlikte protesto gösterilerinin tercih edilen eylem repertuvarı olmaktan çıkması ve yerini daha az görünür pazarlık biçimlerine bırakması da bu normalleşmeyi engelleyen etmenler arasmda sayılabilir.

Kısacası İslam "sokağa inmiştir", ama yanında getirdiği siyaseti saklamaktadır!

KAYNAKÇA

Abdel-Gawâd M., *Les secrets du management efficace*, titre traduit de l'arabe, non daté.

Abdesselem, A. (1973), *Les Historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Librairie C.Klincksieck ve Tunis, Publications de l'université de Tunis.

Abou Zahab M. & Roy O. (2002), *Réseaux islamiques. La connexion afghano-pakistanaise*, CERI-Autrement, Paris.

Abrahamian, E. (1993), *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, I.B. Tauris, Londra.

Adelkhah, F. (1991), *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, Paris.

Adelkhah, F., Bayart, J.-F., Roy, O. (1993), *Thermidor en Iran*, Editions Complexe, Brüksel.

Adelkhah, F. (1999), «Le retour de Sindbad. L'Iran dans le Golfe », *Les Etudes du CERI*, Mayıs.

Adelkhah, F. (2001), "Le maire, le ministre, le clerc et le juge. Le judiciaire et la formation politique en République islamique d'Iran », Briquet, J.-L., Garraud, P. *Juger la politique. Entreprise et entrepreneurs critiques de la politique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.

Adelkhah, F. (2006), *Etre moderne en Iran*, Karthala, 1. basım 1998, Paris.

Adelkhah, F. (2006), "La Révolution de 1979 : raison d'Etat ou raison islamique", Oxford, multigr., Temmuz.

Adelkhah, F. (2006), Olszewska, Z. ile ortak çalışma, « Les Afghans iraniens », *Les Etudes du CERI*, Paris.

Agences de coopérations européennes et entretiens, Tunis, Ocak-Mart 2005.

Ahmed, S. Akbar (1992), *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* London and New York: Routledge.

Akbar, A. S. (1992), *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* London and New York: Routledge.

AK Parti, *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, 2002.

AK Parti, *Seçim Beyannamesi 2002.*

Akşit, B., Tabakoğlu, B. Ve Serdar; A. (2002a), "Ulus-Devlet, Cemaatçi Kültür Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum", *Cumhuriyet Döneminde Siyasal Düşünce ve Modernleşme, VII. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, der. A. Alpay Dikmen (der). Ankara: İmaj Yayıncılık.

Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2002b), "Türkiye'de Sivil Toplum Söylemleri", *STK'lar, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler, XI. STK Sempozyumu.* İstanbul, Tarih Vakfı.

Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003a), Sivil Toplum ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü, Araştırma Raporu, TÜBİTAK, Ankara.

Akşit, B., Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003b), "Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler", *Kültür ve Modernite*, der.Gönül Pultar, Emine İncirlioğlu, Bahattin Akşit. İstanbul: Türkiye Kültür Araştırmaları ve Tetragon Yayınları.

Akşit, B., Serdar, A., Tabakoğlu, B. (2004), "İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları" Aktay, Y. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İletişim Yayınları.

Akşit, B., Cengiz, K., Küçükkural, Ö., Tol, U.U. (2003), "Türkiye ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, 'Mivil' ya da 'Tivil' Toplum", *Sivil Toplum.*

Al-Anshari, F. (2002), *Saya teroris ? Sebuah pledoi (Ben bir terorist miyim ? Bir Mudafaa)*, Jakarta, Penerbit Republika.

Al-Chaidar, *Sepak terjang KW 9 Abu Toto menyelewengkan NKA-NII pasca S. M. Kartosuwirjo (Le comportement déviant du commandant du KW 9 Abu Toto à l'égard du NKA-NII* [le mouvement pour l'Etat islamique du *Darul Islam*] *à l'époque de S. M. Kartosuwirjo)*, Jakarta, Madani Press, 2000.

Anderson, B. (1972), *Java in a Time of Revolution. Occupation and Resistance, 1944–1946*, Ithaca, Cornell University Press.

Anderson, L. (1986), *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830–1980*, Princeton University Press.

Arjomand, S.A. (1988), *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press.

Arnason, J. P. (2000), "Civilizational Analysis", yayınlanmamış makale.

Arnason, J. P. (1997), *Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization*, Londra, Kegan Paul International.

Ayadi, T. (1986), *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906–1912)*, Tunis, Publications de l'université de Tunis.

Bachrouch, T. (1984), « Le réformisme tunisien. Essai d'interprétation critique », *Cahiers de Tunisie.*

Baktiari, B. (1996), *Parlimentary Politics in Revolutionay Iran. The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, University Press of Florida.

Baczko, B. (1992), "Thermidoriens", Furet, F., Ozouf, M. yön., *Dictionnaire critique de la Révolution française : acteurs*, Paris, Flammarion.

Barber, B. (1995), *Jihâd versus McWorld*, Times Books.

Barnes, S. H. & Kase, M. (1979), *Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies*, Sage Publications, London.

Barton, G. (2002), *Abdurrahman Wahid. Muslim Democrat, Indonesian President. A View from the Inside*, Honolulu, University of Hawai'I Press.

Bayart, J.-F. (1985), "L'énonciation du politique", *Revue française de science politique*, Haziran.

Bayart, J.-F. (1993), "Ni ange, ni démon: l'Iran de Rafsandjani", *Politique internationale* 60, yaz.

Bayart, J.-F. (1994), "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", G. Salamé (der.) *Démocraties sans démocrates*, Fayard.

Bayart, J.-F. (1994), "Republican trajectories in Iran and Turkey: a tocquevillian reading", G. Salamé (der.), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londra, Tauris.

Bayart, J.-F. (1994), *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala.

Bayart, J:-F., (1998–1999) "Jeux de pouvoir à Téhéran", *Politique internationale* 82, kış.

Bayart, J.-F. (2004), *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard.

Bayart, J.-F. (2006), *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

Bayat, A. (1997), *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York, Columbia University Press.

Bayat, A. (2005), "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 6.

Bédoui, A. (2003), "La question de l'Etat et de la gouvernance en Tunisie", *La Lettre de Dilapidation économique et budgétaire en Tunisie*, Kasım.

Behrend, T. (2003), « Preaching fundamentalism. The public teachings of Abu Bakar Baasyir », *Inside Indonesia*, Nisan-Haziran.

Béji, H. (1982), *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris, François Maspéro, Cahiers libres 368.

Belaïd, H. (1997), « Aux origines des postes et télécommunications dans la Tunisie coloniale: poste et postiers aux 19ème et 20ème siècles » (s. 65-92) N. Dougui (yön.), *Les Relations tuniso-françaises au miroir des élites (XIXème, XXème siècles)*, Tunis, Publications de la Faculté des Lettres – Manouba.

Bellin, E. (1991), « Tunisian industrialists and the state », Zartman, W.I. *Tunisia: Political Economy of Reform*, Boulder, Lynne Rienner,

Ben Achour, M. A. (1989), *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle*, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art.

Ben Achour, S. (1996), *Aux sources du droit moderne tunisien: la législation tunisienne en période coloniale*, thèse de doctorat d'état, Faculté des Sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis.

Ben Achour, S. (2002), « L'administration et son droit, quelles mutations ? », *Sempozyum: Les mutations de l'administration et de son droit*, Association tunisienne pour les sciences administratives, Tunis, Faculté des sciences juridiques de Tunis, 17 Nisan.

Bennani-Chraibi, M. & Fillieule, O. (2003), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Presses de Sciences Po, Paris.

Benzine, R. (2004), *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel.

Bertrand, R. (2001), « La "démocratie à l'indonésienne". Bilan critique d'une transition qui n'en finit pas de commencer », *Revue internationale de politique comparée.*

Berman, B. ve Lonsdale, J. (1992), *Unhappy Valley. Conflict in Kenya&Afrika*, Londra, James Currey.

Berque, J. (1962), *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Editions du Seuil.

Bianco, L. (1997), *Les Origines de la révolution chinoise. 1915–1949*, Paris, Gallimard.

Blackburn, S. (2004), *Women and the State in Modern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Pres.

Boltanski, L., Chiapello, E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Bourdieu, P. (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.

Brown, L.C. (1974), *The Tunisia of Ahmad Bey (1837–1855)*, Princeton University Pres.

Brown, P. (1998), *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil.

Bruinessen, Martin Van (2004), « "Traditionalist" and "Islamist" *pesantren* in contemporary Indonesia », ISIM tarafından düzenlenen *The Madrasa in Asia* toplantısında sunulan tebliğ, Leyde, 23–24 Mayıs.

Burhanudin, Y. (2003), « Quo vadis, Persatuan Islam ? », *Pikiran Rakyat*, 23 Ekim.

Camau, M. (1971), "Le discours politique de légitimité des élites tunisiennes", *Annuaire de l'Afrique du Nord.*

Camau, M. ve Geisser, V. (2003), *Le syndrome autoritaire. Le politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali,* Paris, Presses de Sciences Po.

Camau M. ve Geisser V. (2004), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage,* Paris, Karthala.

Casero, P.A. ve Varoudakis, A. (2004), *Growth, Private Investment and the Cost of Doing Business in Tunisia: A Comparative Perspective,* Discussion Paper, World Bank.

Cassarino, J.P. (2000), *Tunisian New Entrepreneurs and their Past Experiences of Migration in Europe: Resource Mobilisation, Networks, and Hidden Disaffection,* Aldershot, Ashgate Publishing.

Castells, M. (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Ağ Toplumunun Yükselişi,* Birinci Cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. (2006), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Kimliğin Gücü,* İkinci Cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castoriadis, C. (1987), *The Imaginary Signification of Society.* Cambridge: Polity Press.

Cattedra, R. & Janati, M. I. (2003), "Espaces du religieux, espaces de citadinité, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc", in M. Bennani-Chraibi & O. Fillieule, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes,* Presses de Sciences Po, Paris, s. 127–175.

Chamekh, D. (1998–1999), *Etat et pauvreté en Tunisie: assistance et/ou insertion,* mémoire de DEA en Sciences Politiques, Tunis, Université de Tunis III, Faculté de droit et de sciences politiques.

Chatterjee, P. (2005), *The Politics of the Governed: Popular Politics in the Rest of World*, New York, Colombia University Pres.

Chebel, M. (2004), *Manifeste pour un İslam des lumières*, Paris, Hachette.

Chérif, M. H. (1994), « «Ibn Abî Dhiyâf et les juifs tunisiens », *La Tunisie au miroir de sa communauté juive, Confluences méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan.

Cizre, Ü. (1999), *Muktedirlerin Siyaseti*, İstanbul, İletişim.

Cizre, Ü. ve Çınar, M. (2003), "Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process," *South Atlantic Quarterly*.

Coville, T. (2005-2006), "L'économie iranienne : rupture ou continuité?", *Géoéconomie*, Kış.

Cumhurbaşkanımız Ahmet Necdet Sezer'in 5227 sayılı Kamu Yönetiminin Temel İlkelerini ve Yeniden Yapılandırılması Hakkında Kanun'u Bir Daha Görüşmek Üzere TBMM Başkanlığı'na Geri Gönderme Gerekçesi, (2004), Ankara, Yol-İş Yayınları.

Çakır, R. (1990), *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul, Metis.

Çakır, R. (2000), *1980 Sonrası İslami Hareket. Direniş ve İtaat. İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, Siyahbeyaz dizisi, Metis Yayınları, İstanbul.

Çınar, M. (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot, Ankara.

Çiğdem, A. (2001), *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Dağı, İ. (2006), "The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy," *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Parti*, ed. Hakan Yavuz, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Desrosières, A. (2003), « Historiciser l'action publique: l'Etat, le marché et les statistiques », Laborier P. ve Trom D. (der.), *Historicités de l'action publique*, Paris, PUF.

Dezalay, Y. & Garth, B.G. (2002), *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'Etat en Amérique Latine, entre notables du droit et "Chicago Boys"*, Seuil, Paris.

Dhofier, Z. (1999), *The Pesantren Tradition. The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Tempe, Arizona State University Press.

Dougui, N. (1995), *Histoire d'une grande entreprise coloniale: la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa, 1897–1930*, Tunis, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba.

Dünya Bankası (2000), *Actualisation de l'évaluation du secteur privé*, 2 cilt, Washington D.C., The World Bank, Mayıs.

Eisenstadt, S.N. (1973), *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley and Sons.

Eisenstadt, S.N. (2000), "Multiple Modernities", *Daedalus*.

Emniyet Genel Müdürlüğü Toplumsal Olaylar Arşivi, 1997 ve 1998.

Erbakan, N. (1991), *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, y.y. Ankara.

Fauzil, A. (2003), « Iraq, Sara Lee dan poros kejahatan », *Suara Hidayatullah*, 3 Nisan.

Fealy, G. (2003), « Hating Americans: Jemaah Islamiyah and the Bali bombings », *IIAS Newsletter*, Temmuz.

Fealy, G. (2003), « Tall tales. Conspiracy theories in post-bomb Indonesia », *Inside Indonesia*, Nisan-Haziran.

Federspiel, H.M. (2001), *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: the Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*, Leyde, Brill.

Fehri, H. (1998), "Economie politique de la réforme: de la tyrannie du statu quo à l'ajustement structurel", *Annales d'économie et de gestion*, Mart.

Feillard, A. (2003), « L'Indonésie face aux réseaux de l'islam radical en Asie du Sud-Est », Godement, F., Serra, R. (ed.), *Asie Orientale*, Paris.

Feillard, G. (2004), « Insuffler l'esprit du capitalisme à l'Umma: la formation d'une éthique islamique du travail en Indonésie », *Critique internationale*, Ekim.

Feith, H. (1957), *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca, Cornell University Modern Indonesia Project.

Fillieule, O. (1997), *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Presses de Sciences Po, Paris.

Fillieule, O. (2001), "Voter avec les pieds. La transformation des usages politiques de la rue", *Trace*, n° 39, pp. 11–20.

Foucault, M. (2005), *Sécurité, territoire, population*, Paris, Hautes Etudes – Gallimard ve Le Seuil.

Freeden, M. (2002), "Editorial: On Pluralism through the Prism of Ideology." *Journal of Political Ideologies.*

Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man.* Harmondsworth, Penguin.

Furet, F. (1985), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.

Ganiage, J. (1959), *Les Origines du Protectorat français en Tunisie (1861–1881)*, Paris, Presses universitaires de France.

Gellner, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion.* Londra ve New York, Routledge.

Gellner, E. (1981), *Muslim Society*, Cambirdge, Cambridge University Press.

Gellner, E. (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, New York, Londra, Penguin Press.

Geulmami, A. (1996), *La politique sociale en Tunisie de 1881 à nos jours*, Paris, L'Harmattan.

Gharbi, M. L. (2003), *Le capital français à la traîne. Ebauche d'un réseau bancaire au Maghreb colonial (1847-1914)*, Tunis, Faculté des Lettres de la Manouba.

Gharbi, M. L. (1994), *Impérialisme et réformisme au Maghreb. Histoire d'un chemin de fer algéro-tunisien*, Tunis, Cérès Editions.

Giddens, Anthony (1991), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Goffman, E. [1968 (1961)], *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit.

Nilüfer Göle (2003), *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul.

Graham, D. (2004), « Indonesia's Jewish connection », *Inside Indonesia*, Temmuz-Eylül.

Gülalp, H. (1998), "The Eurocentrism of Dependency Theory and the Question of 'Authenticity': A View from Turkey", *Third World Quarterly.*

Gülalp, H. (2002), *Kimlikler Siyaseti. Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis, İstanbul.

Habermas, J. (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul, İletişim.

Habermas, J. (1999), "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" Benhabib, S. (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları.

Hachemaoui, M. (2004), *Clientélisme et corruption dans le système politique algérien (1999-2004)*, doktora tezi, IEP de Paris, miméo.

Haenni, P. (2005), *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.

Hamza, H. R. & Temimi, A. (der.), (2001), *Bourguiba, les Bourguibiens et la construction de l'Etat national*, Actes du 2ème Congrès sur Bourguiba, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Eylül.

Hassan, N. (2002), « Faith and politics. The rise of the Laskar Jihad in the era of transition in Indonesia », *Indonesia*, Nisan.

Hefner, R. (2000), *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press.

Henry, C.M. (1996), *The Mediterranean Debt Crescent. Money and Power in Algeria, Egypt, Morocco, Tunisia and Turkey*, Gainesville, University Press of Florida.

Hermassi, E. (1984), "La société tunisienne au miroir islamiste", *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, Ocak-Mart.

Hermassi, E. (1991) "The islamist movement and November 7", W.I. Zartman (der.), *Tunisia. The Political Economy of Reform.*

Hermet, G. (1975), "Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice. Problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires", *Revue française de science politique*, Aralık.

Hermet, G. (2001), *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique. XIX.-XX. siècle*, Paris, Fayard.

Heydemann, S. (der.), (2004), *Networks of Priviledge in the Middle East. The Politics of Economic Reform Revisited*, New York, Palgrave MacMillan.

Hibou, B. (1998), « Retrait ou redéploiement de l'Etat ? », *Critique internationale*, Ekim.

Hibou, B. (1999), « De la privatisation des économies à la privatisation des Etats. Une analyse de la formation continue de l'Etat », Hibou, B. (der.), *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala.

Hibou, B. (1999), "Les marges de manœuvre d'un 'bon élève' économique : la Tunisie de Ben Ali", *Les Etudes du CERI*, Kasım.

Hibou, B. (2006), *La Force de l'obéissance. Economie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte.

Horikostu, H. (1975), « The Darul Islam movement in West Java (1942-1962) : an experience in the historical process », *Indonesia*, Ekim.

Hourani, A. (1991), *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal Europe.

Hunt, L. (1984), *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press.

Huntington, S. P. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londra, Touchstone Books.

International Crisis Group / Sidney Jones (2002), *Indonesia Backgrounder: How the* Jemaah Islamiyah *Terrorist Network Operates*, Jakarta-Brüksel, 11 Aralık.

International Crisis Group / Sidney Jones (2002), *Indonesia Briefing. Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network" in Indonesia*, Djakarta-Bruxelles, 8 Ağustos.

Jones, G. W. (1994), *Marriage and Divorce in Islamic Southeast Asia*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.

Julien, C.-A. (2001), *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972, édition tunisienne, Tunis, CERES Editions.

Kansu, I. (2003/2004), *AKP'nin Kamu Yönetimi Reformu*, Ankara, Türkiye Yol-İş Sendikası Yayınları.

Kaya, İ. (2004a), *Social Theory and Later Modernities.* Liverpool, Liverpool University Press.

Kaya, İ. (2004b), "Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities", *Social Science Information.*

Kepel, G. (2003), *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris.

Keshavarzian, A. (2007), *Bazaar and the State in Iran. The politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge, Cambridge University Pres, Nisan.

Khalatbari, F. (1994), "Iran : a unique underground economy" ve M. Karshensas, M. H. Pesaran, "Exchange rate unification, the role of markets and planning in the Iranian economic reconstruction", T. Coville, ed., *The Economy of Islamic Iran : Between State and Market*, Tahran, Institut français de recherche en Iran.

Khayr ed-Din, [1987 (1868)], *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, Aix-en-Provence, Ed. Sud.

Khiari, S. (2003), *Tunisie, le délitement de la cité. Coercition, consentement, résistance*, Paris, Karthala.

Kongar, E. (2000), *Yirmibirinci Yuzyilda Turkiye. Ikibinli Yillarda Turkiye'nin Toplumsal Yapisi.* İstanbul, Remzi Kitabevi.

Kraïem, M. (1990), *Pouvoir colonial et mouvement national. La Tunisie des années trente*, Tunis, Alif.

Krämer, G. (1994), "L'intégration des intégristes: une étude comparative de l'Egypte, la Jordanie et la Tunisie", G. Salamé (der.), *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard.

Krejci, Jaroslav (2000), "Great Revolutions of the 20th Century in a Civilizational Perspective", *Thesis Eleven*.

Laclau, E. (1990), *The New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso.

Ladier-Fouladi, M. (2003), *Population et politique en Iran. De la monarchie à la République islamique*, Paris, INED.

Lahmar M. (1994), *Du Mouton à l'olivier. Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*, Tunis, CÉRÈS Editions.

Lakhsassi, A. ve Tozy, M. (2000), « Segmentarité et théorie des *leff-s* : *tahuggwat-taguzult* dans le Sud-Ouest marocain », *Hespéris-Tamuda*.

La réforme de l'assurance maladie, Tunis, Toplumsal İşler Bakanlığı, Kasım 2000.

Leca, J. ve Schemeil, Y. (1983), « Clientélisme et néo-patrimonialisme dans le monde arabe », *Revue internationale de science politique*.

Leca, J. (1994), « La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité » G. Salamé, *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard.

Leca, J. (1994), « La démocratie dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité », G. Salamé (der.), *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard.

Levi, G. (1989), *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII. Siècle*, Paris, Gallimard.

Lindisfarne, N. (2002), *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İstanbul, İletişim.

Madinier, R. (2005), *L'urne, l'étoile et le croissant. Le* Masjumi *(1945-1960), un parti démocrate-musulman dans l'Indonésie contemporaine*, Paris, CNRS.

Madinier, R. (2002), « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif : les nouveaux usages islamistes du passé », *Archipel.*

Mahjoubi, A. (1982), *Les Origines du mouvement national en Tunisie, 1904-1934*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, Faculté des Lettres.

Mahjoubi, A. (1977), *L'Etablissement du Protectorat français en Tunisie*, Tunis, Publications de l'université de Tunis.

Mahjoubi, A. (1983), *Industrie et accumulation du capital en Tunisie*, Tunis, Publication du Centres d'Etudes, de Recherches et de Publication de la faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis.

Mardin, S. (2000), *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse, New York, Syracuse University Press (ilk basım, Princeton University Press, 1962).

Martinez, L. (1998), *La Guerre civile en Algérie, 1990-1998*, Paris, Karthala.

Mbougueng, V. (1999), *Ben Ali et le modèle tunisien*, Paris, Les Editions de l'Orient.

Mc Kahin, G. (1993), « In Memoriam : Mohamad Natsir (1907-1993) », *Indonesia*, Ekim.

Mestrovic, G. S. (1998), *Anthony Giddens: The Last Modernist.* Londra ve New York, Routledge.

Mouilleau, E. (2000), *Fonctionnaires de la République et artisans de l'Empire. Le cas des contrôleurs civils en Tunisie (1881-1956)*, Paris, L'Harmattan.

Mouffe, C. (1999), "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", *Social Research.*

Mosaad, M. (2003), *Islam and postmodernity, The new islamic discours in Egypt*, Yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi.

Naipaul, V. (1999), *Beyond Belief. Islamic Excursions among the Converted Peoples*, Londra, Vintage.

Nasr, S. H. (1987), *Traditional Islam in the Modern World.* Londra, KPI.

Nasr, V. (2005), "The Rise of Muslim Democracy," *Journal of Democracy.*

Noor, F. (2001), « Islam et politique en Malaisie: une trajectoire singulière », *Critique internationale*, Ekim.

Noor, F. (2004), *Islam Embedded. The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party*, Kuala Lumpur, MSRI.

Offerlé, M. (1998), *Sociologie des groupes d'intérêt*, 2. basım, Montchrestien, Paris.

Powell, W. (1990), « Neither Market Nor Hierarchy: Network Form of Organization », *Research on Organizational Behavior.*

Roy, O. (1992), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil.

Roy, O. (1999), Khosrokhavar F., *Iran : Comment sortir d'une révolution regilieuse ?*, Paris, Editions du Seuil.

Roy, O. (2002), *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.

Roy, O. (2005), "İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt. 6, İstanbul, İletişim.

Sarıbay, A.Y. (1994), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul, İletişim.

Sayyid, S. B. (1997), *Eurocentrism and the Emergence of Islamism.* Londra ve New York, Zed Books.

Shayegan, D. (1986), "La déchirure", *Débat*, Kasım.

Siegel, J. (2000), « Kiblat and the mediatic Jew », *Indonesia*, Nisan.

Siino, F. (2004), *Science et pouvoir dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Karthala.

Skocpol, T. (1982), 'Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution', *Theory and Society.*

Sohrabi, N. (1999), "Revolution and State Culture : the Circle of Justice and Constitutionalism in 1906 Iran", G. Steinmetz, ed., *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (1988), cilt. 7, İletişim, İstanbul.

Şişman, N. (1998), *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Öyküler*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Talbi, M. (1998), *Plaidoyer pour un İslam moderne*, Cérès Edition, Desclée de Brouwer, Tunus ve Paris.

Charles Tilly (1986), *La France conteste de 1600 à nos jours*, Fayard.

Tlili, B. (1974), *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au 19ème siècle (1830–1880)*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

Tlili, B. (1975), « Des paradoxes de la pensée réformiste tunisienne moderne et contemporaine (1830–1930) », *Africa* (Rome), Eylül.

Tlili, B. (1984), *Nationalismes, socialisme et syndicalisme dans le Maghreb des années 1919–1934*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

Türköne, M. (2006), *Türk Modernleşmesi*, Ankara, Lotus.

Uysal, A. (2006a), "Cop Gölgesinde politika: Türkiye'de toplumsal olay polisliği ve sokak eylemleri", *Mülkiye Dergisi*, no: 253, s. 79–94.

Uysal, A. (2006b), "Maintien de l'ordre et répression policière en Turquie" in D. Della Porta & O. Fillieule (dir.). *Police et Manifestants. Maintien de l'ordre et gestion des conflits*, Paris: Presses de Sciences Po, s. 257–78.

Van Bruinessen, M. (2002), « Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia », *Southeast Asia Research*.

Van Bruinessen, M. (2002), « The violent fringes of Indonesia's Islam », *ISIM Newsletter*, Aralık.

Van Dijk, C. (1981), *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, Lahey, Martinus Nijhoff.

Van Klinken, G. (2001), « The Maluku wars: bringing society back in », *Indonesia*, Nisan.

Veyne, P. (1976), *L'Inventaire des différences*, Paris, Editions du Seuil.

Veyne, P. (1978), *Comment on écrit l'histoire, Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Editions du Seuil.

Vieille, P., Khosrokhavar F. (1990), *Le Discours poplulaire de la Révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité.

Wagner, P. (2000), "Plural Interpretations of Modernity. The Social Sciences in the US and in Europe", paper presented at the 12th International Conference of Europeanists, Council of European Studies, Chicago.

Wagner, P. (1999), "The Resistance that Modernity Constantly Provokes: Europe, America and Social Theory", *Thesis Eleven.*

Walsh, M. (2003), « My *pesantren*, Darur Ridwan », *Inside Indonesia,* Nisan-Haziran.

Ward, K.E. (1970), *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia,* Ithaca, Cornell University Modern Indonesia Project.

Watt, M.W. (1988), *Islamic Fundamentalism and Modernity.* Londra ve New York, Routledge.

Weber, M. (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York, Scribner.

Weber, M. (1996), « L'éthique économique des religions mondiales » (1915–1920 tarihli metin), *Sociologie des religions,* Paris, Gallimard-NRF.

White, Jenny B. (2007), *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği. Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma,* Oğlak Bilimsel Kitaplar.

World Bank Operation Evaluation Department (2004), *Republic of Tunisia. Country Assistance Evaluation, Advance Copy,* Washington D.C., The World Bank.

Yıldız, A. (2001), "RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım," *İslamiyat.*

Yousfi, H., Filipiak, E., Bougault, H. (2005), *Poulina, un management tunisien,* Notes et Documents, n°17, Paris, AFD.

Zachariyya, F. (1991), *Laïcité ou İslamisme, les Arabes à l'heure des choix*, Paris, La Découverte.

Zartman, I.W. (der.), (1991), *Tunisia: Political Economy of Reform*, Boulder, Lynne Rienner.

Zghal, A. (1981), "Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés : le cas de la Tunisie", C. Souriau (der.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Editions du CNRS.

Zghal, A. (1991), "The new strategy of the Movement of the Islamic Way: manipulation or expression of political culture", I.W. Zartman (der.), *Tunisia: Political Economy of Reform*, Boulder, Lynne Rienner.

GAZETE REFERANSLARI VE İNTERNET SİTELERİ

Akgül, A., "Seviyeli Siyaset" ve "Siyaset Sanatında Hile Mümkündür," *Milli Gazete*, 25 Haziran 1997 ve 7 Temmuz 1997.

Aku melewan teroris ! (*Teröristlerle savaşıyorum !*), Surakarta, Jazera, 2003.

"Barolar Birliği: Yargı Siyasallaştırılıyor," *Radikal*, 5 Temmuz 2005.

Ben Ali, *Figaro*'daki röportaj, 3 Aralık 2003.

Emre, S.A., "Atatürk'ün Çizdiği Laiklik Çerçevesi", *Milli Gazete*, 8 Şubat 1997.

"Emine Erdoğan'a Yazılan Mektup," *Vatan*, 28 Mayıs 2006.

Feillard, A., "Notes sur le deuxième congrès des Mujahidins d'Indonésie, Solo, 10-12 août 2003. Dilemme entre démocratie et violence", www.ceri-sciencespo.com

"FP'de Post Kavgası Yok,", *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2000.

Hürriyet, 12 Ekim 2008.

Longuenesse, E., Catusse, M. ve Destremau, B., (Mart 2005), "Le travail et la question sociale au Maghreb et au Moyen-Orient", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (http://remmm.revues.org/document2340.html).

« NU, Muhammadiyah leaders refuse US invitation », *The Jakarta Post*, 28 Ocak 2003.

Pomonti, J.-C. "Aa Gym chante l'islam soft", *Le Monde*, 2 Eylül 2003.

« Rumah Ibu Imam Samudra dipenuhi kaum ibu pengajian », *Gatra*, 23 Kasım 2002.

« Samudra says death penalty brings him closer to God », *The Jakarta Post*, 12 Ağustos 2003.

İmam Samudra, SCTV televizyon kanalının 10 Eylül 2003 röportajı, www.liputan6.com

« Sepuluh tahun hilang, pulang diborgol », *Sriwijaya Post*, 22 Kasım 2002.

Sirmen, A., "Cumhuriyeti Yerelle Kuşatarak Alt Etmek," *Cumhuriyet*, 4 Şubat 2003.

DİNLEYİCİNİN KİTABI

Üner BİRKAN



Yakın

Türkiye'de Yoksulluk Çalışmaları

Derleyen: Nurgün OKTİK



Nurgün OKTİK / Hüseyin GÜL / Songül S. GÜL / Cem Ş. ÇUKUR
Cevdet YILMAZ / Lülüfer KÖRÜKMEZ / Hayat Z. ÜNVERDİ
Hilmi E. ERDİN / Berin ARICAN / Halime ÜNAL / Ayşegül ALTINÖRS
Nerimen YÖRÜR / Şinasi ÖZTÜRK / Savaş ÇAĞLAYAN

Yakın

Siyasal İslam ve Liberalizm

İslam ve liberalizmi birlikte düşünmek mümkün mü? 2006 yılının Haziran ayında bir Paris akşamında bir grup meslektaşımla sohbet ederken bir bilimsel toplantı başlığı önerisi olarak biraraya gelmiş iki kavram aslında "İslam" ve "liberalizm".

Bizi İslam ve liberalizmi birlikte düşünmeye iten neydi? Liberalizm ve İslam'dan ne anlıyorduk? Neyi tartışmayı hedefliyorduk? Bu kitabın planından da açıkça anlaşılabileceği gibi, İslam bir din ama aynı zamanda bir toplumsal düzen olarak ele alınmakta, daha özelde de İslamcılık bir siyasal akım olarak değerlendirme konusu yapılmakta, liberalizm ise bir yandan bir iktisadi sistem, diğer yandan da siyasal bir ideoloji olarak kabul edilmektedir. Diğer bir anlatımla, liberalizm iki yönlü düşünülmektedir: ekonomik liberalizm ve siyasal liberalizm.

Bu durumda en başta sorduğumuz soruyu daha derinlikli ve iki boyutlu bir biçimde yeniden sormamız gerekiyor: Siyasal İslamın ekonomik liberalizmle ilişkisi nedir? Siyasal İslam demokrasi ile bağdaşabilir mi? Bu sorular ve liberalizmin ekonomik ve siyasal boyutu göz önünde bulundurularak elinizdeki kitap iki bölüm olarak tasarlandı İslamın daha çok ekonomik liberalizmle bağlantısını sorgulayan birinci bölüm ve İslamın siyasal liberalizm ile bağlantısını sorgulayan ikinci bölüm.

Bu derleme İslamın bir yandan ekonomik liberalizm, dolayısıyla da küreselleşme ile ilişkisini masaya yatırırken, diğer yandan da demokrasi ile karmaşık bağlarını tartışma konusu yapmaktadır. Söz konusu ilişkileri, çeşitli ülkelerden ve farklı siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardan olduğu kadar, farklı kuramsal pencerelerden hareketle ortaya koymaktadır. Bu zenginlik ve çok boyutluluk, aynı zamanda konunun çetrefilliğini ve üzerinde uzlaşmanın güçlüğü de gözler önüne sermektedir.

Ayşen Uysal

Yakın

ISBN 978-9944-503235-3

9 789944 503235 >

www.yakinkitabevi.com.tr