DK DOĞAN KİTAP

DÜNYA TARTIŞIYOR

Boğaz'ın İki Yakası

Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye



Bassam Tibi

Çeviren:
Sevinç Kabakçıoğlu

Boğazın İki Yakası

Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye

BOĞAZIN İKİ YAKASI
Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye

Orijinal adı: *Aufbruch am Bosporus*
Die Türkei zwischen Europa und dem Islamismus
© 1996 by Wilhelm Heyne Verlag GmbH&Co. KG, Münih.
Yazan: Bassam TİBİ
Almanca aslından çeviren: Sevinç KABAKÇIOĞLU

Türkçe yayın hakları: © Doğan Kitapçılık AŞ
1. baskı / haziran 2000 / ISBN 975-6770-92-9

Kapak tasarımı: Dipnot
Baskı: Gri basım

Doğan Kitapçılık AŞ Hürriyet Medya Towers, 34544 Güneşli-İSTANBUL
Tel. (212) 677 06 20 - 677 07 39 Faks (212) 677 07 49

Boğazın İki Yakası

Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye

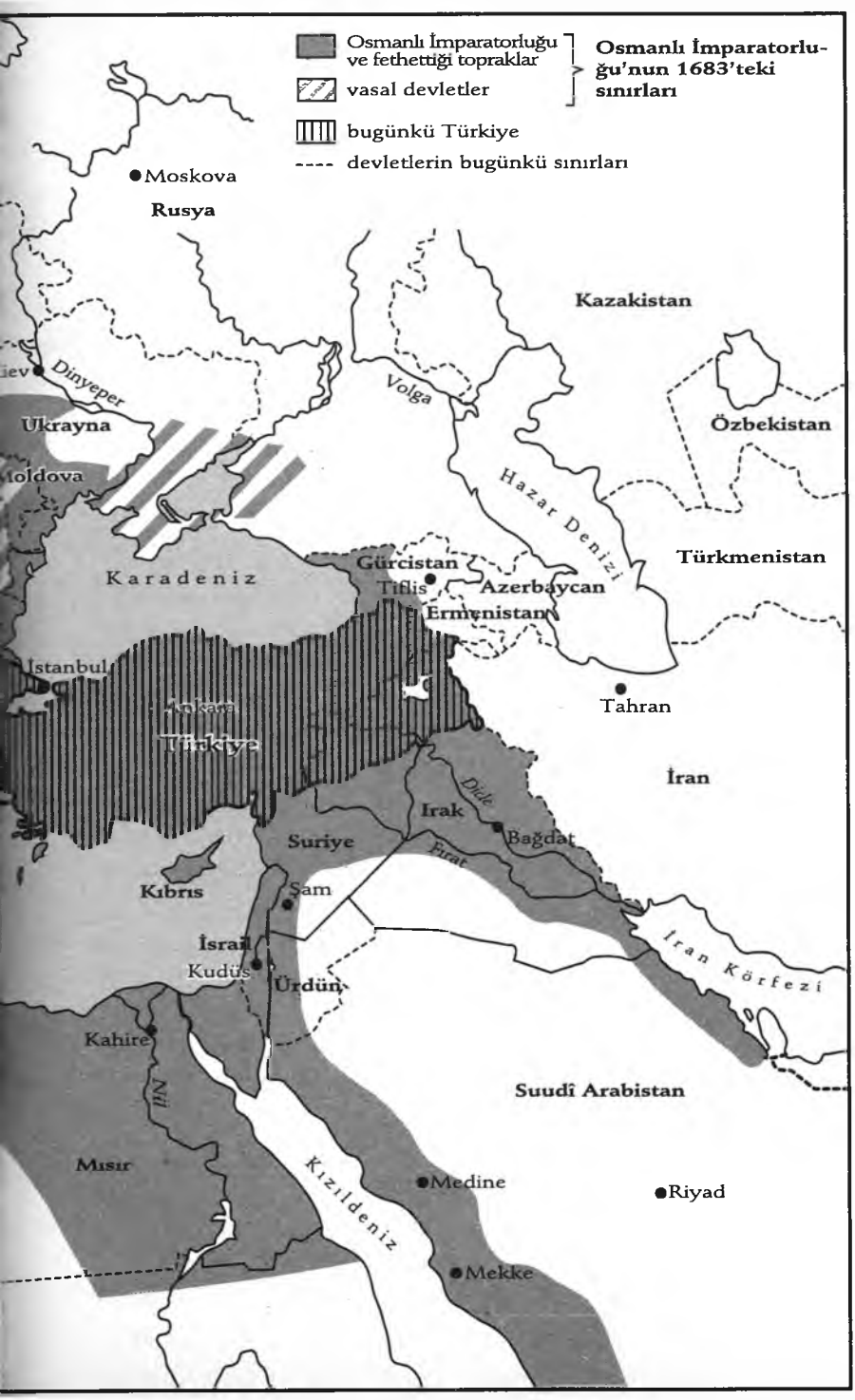
Bassam Tibi

Çeviren: Sevinç Kabakçıoğlu

Teşekkür

Ankara Bilkent Üniversitesi'ndeki sevgili öğrencilerime ve çalışma arkadaşlarıma; konuk profesörlüğüm ve sayısız ziyaretlerim sırasında "boğazın iki yakası"nı daha iyi anlamama yardımcı oldukları ve Türkiye'nin Avrupa yüzünü gösterip, kendilerini "Yeni Osmanlıların" İslamcılıklarına karşı güç olarak sundukları için teşekkürlerimle.


Finlandiya
Norveç
İsveç
Eston
Baltık Denizi
İrlanda
Kuzey Denizi
Dani marka
Leton
Litvanya
Büyük Britanya
Rusya
Hollanda
Berlin
Beya Rusy
Londra
Vistül
Polonya
Varşova
Belçika
Ren
Almanya
Prag
Paris
Lüks.
Çek Cum.
Tuna
Slovakya
Fransa
Viyana
İsviçre
Avusturya
Budapeşte
Macaristan
Romany
Slovenya
Hırvatistan
Bükr
Bosna-Hersek
Belgrad
Tun
Portekiz
Madrid
İtalya
Yugoslavya
Bulg
İspanya
Roma
Sofya
Make-donya
Arna-vutluk
Yunanistan
Akdeniz
Cezayir
Fas
Tunus
Malta
Cezayir
Trablusgarp
Libya


Osmanlı İmparatorluğu ve fethettiği topraklar
vasal devletler
Osmanlı İmparatorluğu'nun 1683'teki sınırları
bugünkü Türkiye
devletlerin bugünkü sınırları
Moskova
Rusya
Kazakistan
Dinyeper
Ukrayna
Volga
Özbekistan
Hazar Denizi
Türkmenistan
Karadeniz
Gürcistan
Tiflis
Azerbaycan
Ermenistan
İstanbul
Ankara
Türkiye
Tahran
İran
Dicle
Irak
Bağdat
Suriye
Fırat
Kıbrıs
Şam
İsrail
Kudüs
Ürdün
İran Körfezi
Kahire
Nil
Suudî Arabistan
Mısır
Kızıldeniz
Medine
Riyad
Mekke

Önsöz

Türkiye, gerek Avrupa'yla Doğu ve Güney Akdeniz bölgesi arasında olası bir köprü olarak jeostratejik konumuyla, gerekse yaklaşık 3,5 milyon göçmenin geldiği bir ülke olmasıyla, Avrupa için büyük bir öneme sahiptir. Yetmişli yıllardan bu yana bu ülke, önemli bir hareket içinde bulunuyor. Boğazdaki bu hareket, Avrupalıları da etkiliyor, çünkü buradaki sorun politik açıdan Türkiye'nin hangi uygarlığa ait olduğudur. Türkiye'nin Almanya için büyük önem taşıdığı, ekim 1997'de Kürt kökenli Türk Yazar Yaşar Kemal'e Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü'nün verilmesiyle anlaşıldı.

Ödül töreninde, Yayıncılar Birliği başkanının açılış konuşmasında Yaşar Kemal, "Demokratik bir Kemalist" olarak tanıtıldı. Yaşar Kemal de, ülkesindeki "yerleşik insanların muhteşem kültürleri"nden söz etti. Bunlara "üniter devletin", ideolojisinin varlığını reddettiği Kürt kültürü de dahildi. Türkiye'de hem Türklerin hem de Kürtlerin eleştirdikleri insan hakları ihlalleri vardır; Kemal eleştirenlerden biridir ve "gerçek bir demokrasi" temeli üzerinde oluşmasını arzuladığı -Frankfurt Paulskirche'de dile getirdiği gibi- barışın taraftarıdır. Başka sözlerle: Kemal, Türkiye'ye karşı değildir, ülkesinin güneydoğusundaki "kirli, vahşi ve anlamsız" çatışmaya karşıdır. Bu anlamda, bu kitabın bitirilmesi için Harvard'a uçmadan önce Frankfurt Paulskirche'de adına yapılan toplantıda bulundum ve Kürt kökenli Türk vatan-

daşı olan Yaşar Kemal'in yanındayım. Ama bu kitabın konusu, gerçekten de Türk demokrasisini tehdit eden ve Kemal'in dile getirdiği insan hakları ihlalleri değildir. Bu kitabın konusu, Türkiye'deki yön bulma kavgalarıdır; bu yön bulma kavgalarının konusuysa, XXI. yüzyıla geçişte bu ülkenin Avrupa bağlantısını koruyup koruyamaması, böylece istenen AB üyeliğiyle bu bağlantının derinleştirilip derinleştirilemeyeceği -bu Kemalistlerin isteği- ya da "Yeni Osmanlılar"ın arzuladıkları gibi İslamcı olup olmayacağıdır. Gene de, Türkiye'nin önemini vurgulamak açısından Paulskirche'deki olayla bağlantı kurmakta haklıyım.

Türkiye, şu an Avrupa'ya ait midir? Bu kitapta bu önemli soruya Almanların değil, daha çok Türklerin farklı yanıtlarını ele alacağım. Çünkü bu yanıtlarda Türkiye'de yalnızca duygular değil, politik düşünceler de farklılık gösteriyor. Yaşar Kemal'i Paulskirche'de öven -kendini Almanya'da yaşayan biz yabancıların avukatı olarak ilan eden- Günter Grass gibi insanlarca bile bu konu hakkında yapılan Almanya'daki tartışmanın, çoğu kez Türk karşıtı olması, acınası bir durumdur. Grass, ödül sahibi yerine kendisini öne çıkarmak -Nazi Almanyası'yla koşutluk kurarak- Türkiye'yi "ırkçılıkla" suçlamak, demokratik Federal Almanya'yla hukuk devleti düzenini "bir kez daha... demokratik yolla güvence altına alınan barbarlık"la suçlamak için Kemal'i kullanıyor. Bu eylem, Nazilerin Yahudi kurbanlarını alaya almak ve Türkiye'yi dışlamaktır. Bu kitapta bu türde hazmedilemeyecek bir inanç etiğine yer yoktur. Türkiye'deki insan hakları ihlallerini dile getirmek önemlidir, ama bu tür sapmalar olmadan.

Bu konunun incelenmesinde söz konusu olan gereksiz entelektüel bir kavga ya da akademik bir soru değildir, Türkiye'de İslamcılar ile Kemalistler arasındaki politik kavgadır. Avrupa için önemli olan ve kimliği konusunda belirsizlik taşımaya başlayan ülkenin geleceği boğazdaki bu hareketin sonucuna bağlı olacaktır.

Türkiye'deki bu hareketin taşıyıcıları gün geçtikçe güçlenen Türkçü İslamcılıktır. Bu politik güçler, Türkiye'nin Osmanlı geçmişine göre hareket etmesini istiyor, bu nedenle onlara bu kitapta "Yeni Osmanlılar" adını veriyorum. Avrupa rotasının temsilcileri, kurdukları düzenlerine insan hak-

ları ihlalleri suçlamaları yöneltilebilen, ama kesinlikle "ırkçılıkla" suçlanamayacak ve -Günter Grass'ın Paulskirche'de yaptığı gibi- asla Üçüncü Reich'la karşılaştırılamayacak olan Kemalistlerdir. Kemalistler, ülkelerinin Avrupa tarafından kabul edilmesini istemekte bir derece haklılar. Eleştirilecek yönleri olan Türk politikasını Alman Nazi geçmişiyle bağlantılamak doğru değildir.

Türk İslamcıları, köktendinciliğin küresel sahnesine ait. Diğer köktendinciler gibi iktidar için mücadele veriyorlar. Ama diğer ülkelerdeki İslamcılardan ayrılıyorlar, çünkü ülkelerinin yalnızca İslamcı Yakındoğu'da değil, Sinkiang'dan (Kuzeybatı Çin) Orta Asya ve Kafkasya üzerinden Güneydoğu Avrupa'ya kadar uzanan jeopolitik bir üçgen içindeki Türkistan denilen bölgede de lider bir rol almasını istiyorlar. Buna karşın diğer köktendinciler en azından retorik olarak evrenseldir. Bu karşılaştırma, Türk İslamcılığın Türkçülükle bir senteze giriştiğini gösteriyor. İşte bu, köktendinciliğin küresel olgusunda Türkiye'ye özgü olan durumdur.

Aralık 1995'teki seçimlerde, Türklerin yalnızca yüzde 21,3'ü Türkiye'de -dile getirilmemiş de olsa- Yeni Osmanlıcılığın politik görüşünü temsil eden Refah Partisi'ne oy vermiştir. Kemalistler ile İslamcılar arasındaki çatışma, Batı ve Batı karşıtı yönelimli güçlerin çatışmasıdır, bu kitabımızın da içeriğini oluşturur. Bu nedenle, Türkiye'nin Avrupa'yla bağlantı kurma çabası için önemli sonuçlar taşımaktadır.

Türkiye'deki daha önce sözü edilen yön bulma kavgaları hakkında bu kitapta sunulan çözümleme, yakın geçmişte Batı'da egemen olan uygarlıklar çatışmasının belirlediği görüşü düzeltmeye yardımcı olabilir. İslamcı-Batılı çatışmasının olacağını öngören Samuel P. Huntington'ın tersine, uygarlıklar çatışması Türkiye'deki biraz önce belirtilen Batılı ve Batı karşıtı güçler arasında, başka deyişle Türkiye içinde ve aynı anda İslam içinde yaşanmaktadır: Türkler, kendi aralarında ülkelerinin Batı uygarlığına mı yoksa İslam uygarlığına mı ait olduğu konusunda kavga ediyor.

Türk İslamcıları, İslam reformcusu değil, bu nedenle de Avrupa demokrasisine uyum sağlamış bir "Avrupa İslamı", -bu kitabın 8. kısmında tanımlanacağı gibi- reddettikleri ve kendilerine yabancı bir kavramdır. Daha çok, kısmen Yeni Os-

manlı, kısmen de Türkçü bir özelliğe sahip köktendinciliğin İslamcı biçimini temsil ediyorlar. Bayraklarına, Türkiye'yi Avrupa'ya mevcut bağlarından koparmayı ve kültürel açıdan da ayırmayı yazdılar.

Ülkelerinin Avrupa bağlantısına karşı çıkışlarında İslamcılar kesinlikle bir noktada haklılar: Türkiye Avrupa Birliği'ne alınacak olsa bile, Avrupa için ikinci derecede bir ülke olarak kalacaktır. Türk İslamcılarıysa, sınır varoluşu değil, ihtişam peşinde. Osmanlı tarihi, yeniden bulacaklarına inandıkları bu ihtişamı içinde barındıran tarihsel anılar malzemesini sunuyor. Bu nedenle bu kitapta, Türk İslamcıları arasında egemen olan bu havaya, "Yeni Osmanlı nostaljisi" adını veriyorum. Yeni Osmanlı biçimine göre tanımlanmış Türkçülük ile İslamcılık arasında daha önce sözü edilen bu bağlantı, gelecekte Türkiye'nin benzer ihtişamının inşa edilmesini meşrulaştırmaya hizmet ediyor.

Bu bağlantıları anlayan biri bugün Türkiye'de güncel olan Osmanlı tarihinin yeniden canlandırılmasını uygun bir biçimde açıklayabilir. Yitik Osmanlı tarihinin parlaklığının yenilenmesine öncülük edenler, Türk İslamcılarıdır. Avrupalıların "Osmanlılar" deyince akıllarına yalnızca olumsuzluklar geldiğini bilmeme rağmen Türk köktendincilerine bilinçli olarak "Yeni Osmanlılar" diyeceğim. Ama bu olumsuz imgeye katkıda bulunmayı da hiç istemiyorum. Günter Grass'ın Türk politikasına karşı saldırı olarak gizlenmiş Türk karşıtı duygularını reddettim. Gerçi ben bir Türk değilim, etnik olarak "Banu el-Tibi" ailesine mensup Sünnî Arap bir Şamlıyım ve bu aile, kent tarihine göre bir "XIII. yüzyıl âlimler ailesi"dir, ama büyükbabam Sadık bu gelenekten ayrılıp bir Osmanlı paşası oldu, başka deyişle Osmanlı ordusunun bir generali. Şam'da öğrenciyken, panarap ruhuyla pek de Türk dostu olarak eğitilmedim, çünkü panaraplar Osmanlı egemenliğini sömürge egemenliği olarak görüyordu. Ama anlattığım aile ortamı, Osmanlı karşıtı önyargılardan korudu beni. Bunu önsözde vurgulamak benim için önemlidir, çünkü böylece kimse bu kitabın yazarını önyargılı olmakla suçlayamaz. Hem laik hem de Sadık Paşa'nın torunu olarak, Kemalist Türkiye taraftarıyım, ama oradaki insan hakları ihlallerini çok katı biçimde eleştiriyo-

rum, oysa bunu yaparken -Grass gibi- Türk karşıtı duygulara bürünmüyorum.

İslamcıların Osmanlıcılıkla ilişkileri, ailemin Osmanlı geçmişinden ayrılır. Araplar, kendilerini Türkleştirmeye çalışıncaya kadar Osmanlı İmparatorluğu'na sadık kaldı. Yaşar Kemal, Paulskirche'de daha önce alıntılanan konuşmasında şöyle demişti: "Osmanlı İmparatorluğu, çeşitli dillere, çeşitli kültürlere ve çeşitli dinlere mensup bir nüfusa sahip bir devletti". Jön Türkler, bu kültürel din çeşitliliğe bir son verdiler. Bugünkü İslamcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun olumsuz geleneklerini Jön Türklerinkiyle birleştiriyorlar. Jön Türklerin etkisiyle Türkçü izler taşımadan önce, Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruluğu İslamcı evrenselliğiydi.

Kemalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılının Türkçülüğünü izledi; kurucusu Kemal Atatürk, 1923'te laik cumhuriyeti ilan etti ve 1924'te halifeliği kaldırdı. Atatürk adı verilen Kemal Paşa, İslamcıların hiçbir zaman açıkça dile getirmedikleri düşmanıdır; İslamcılar ondan nefret ediyor çünkü o Türkiye'yi bir Avrupa ülkesine dönüştürmek istiyordu, bu nedenle de hedeflenen bu yeni kimliği elde etmek için Osmanlı tarihini yok etmişti. Ama İslamcılar, bu gizli nefreti açıkça dile getiremiyor, çünkü dile getirseler geçerli Türk yasalarına göre suç işlemiş olurlar. Üstelik köktendincilerin Yeni Osmanlıcılığı Avrupa karşıtıdır ve -en azından retorik olarak- Türkiye'nin yalnızca kısmen gerçekleşen Avrupalılaşmasını da tersine çevirmek ister. Ama tarih tersine çevrilebilir mi? Bu soru, bu kitabın konusunu oluşturuyor. Ayrıca Doğu-Batı çatışmasının bitişinden sonra Türkiye'nin yeni oluşan jeopolitik önemi ve Türkiye içindeki yön bulma kavgaları hakkında da bilgi verecektir. İşte Türkiye'nin bu yeni önemi, "Yeni Osmanlılar"ın uygarlık bilincini güçlendiriyor.

Genelgeçer, bilgisizliğe dayanan yorumlara göre, Türkiye'nin Avrupa'ya yaklaşması, İslamcıların gizlice şeytan olarak ilan ettikleri Avrupa eğitimine sahip Türk subayı Kemal Paşa'yla başlamadı. Kemalizm'i reddederlerken, Yahudi düşmanlığı yapmaktan bile çekinmiyorlar ve Kemal Paşa'yı, İslam'da din ile devlet arasında ayrım amaçlayan bir "Yahudi komplosu" yapmakla suçluyorlar. "Yeni Osmanlılar" olarak ortaya çıkan İslamcılar, sanki ne İslam uygarlığını ne de söz-

de canlandırmaya çalıştıkları Osmanlı tarihini yeterince tanıyor. Kendilerine, ünlü Princeton tarihçisi Yahudi Bernard Lewis'in *Die Juden in der İslamischen Welt* (İslam Dünyasında Yahudiler) adlı büyük yapıtını okumaları önerilir; burada Osmanlıların Yahudi düşmanı olmadığı gösterilir; başka deyişle "Yeni Osmanlılar"dan çok daha saygınlardı. Yahudi İslamcı bir ortak yaşamın kurulduğu Endülüs'teki Reconquista'dan sonra, Yahudiler, yerli Hıristiyanların Yahudi düşmanlığından kaçtılar ve -Yahudi tarihçisi Lewis'in İslam'ı onurlandırarak gösterdiği gibi- Osmanlı İmparatorluğu'nda korunmaya alındılar.

İşte burada, Osmanlı İmparatorluğu'nun kucağında, Türkiye'nin Avrupalılaşması, 7. kısımda gösterileceği gibi, XIX. yüzyılın Tanzimat reformları çerçevesinde başladı. Bu modernleşme politikasından ilk Batılılaşmış Türk aydınları doğdu. Bu çerçeve içinde Genç Osmanlılar ve ardından da Jön Türkler oluştu. Kemal Paşa'ysa, kendisinden çok önce başlayan bu süreci, İslam düzenini "tepeden inme bir devrim"le parçalayıp, laik Türkiye Cumhuriyeti'ni ilan ederek kökten bir biçimde zirveye ulaştırdı. Kemal Atatürk'ün, Türkiye'yi modernleştirme ve din ile devleti ayırma başarısına hayran olsam da, tepeden inme emredilen laikliğinin sınırlarını gözden kaçırmıyorum. Ayrıca Türkiye'ye karşı duyduğum sevgiye rağmen Jön Türklerin etnik milliyetçiliğinin, Türkiye'deki insan hakları ihlallerinden sorumlu olan "üniter devlet"in ideolojisinde varlığını sürdürdüğü konusunu göz ardı etmiyorum. Kemalist devrime ve başarılarına karşı duyduğum sempati ve hayranlığımı, Kemalizm'i eleştirmeden savunduğumla -özellikle bugünkü biçiminde- karıştırmayan ve bu kitapta hiç de taraftar olmadığım konumlarla suçlamayan dikkatli okurlarım olmasını diliyorum.

Bu kitap öncellikle bilgi verip açıklamak amacı taşıyor. Gerçi Türk köktendincilerini eleştiriyorum, ama eleştirim aynı biçimde rakiplerine, bugünkü Kemalistlere yöneliktir de. Bu sonuncularsa, Kemalizm'in bugünkü biçimiyle ne denli reformlara ihtiyacı olduğunu anlamak istemiyorlar. Reform utanç verici bir şey değildir ve buna, bu kitabın bilgilendirmek istediği, kavgayı sürdüren iki tarafın da gereksinimi vardır.

Bu kitap, yalnızca Alman okurları değil, Türk "Almancıları" da hedefliyor, burada doğan ve kendilerini "Alman yabancılar" olarak gören özellikle ikinci nesli. "Schwaben'li Anadolulu" Bundestag üyesi Cem Özdemir'in kitabının başlığında vurguladığı gibi ben de, *Ben bir Yabancı Değilim* (Münih, 1997) talebinde bulunuyorum. Bu entegrasyona karşı çıkan yalnızca İslamcılar değildir, Alman politikacılara bize "korunanlar" olarak davranılmasını öneren Alman milliyetçileri de vardır. Göçmenleri "korunanlar" olarak görmek isteyen -Göttingen'li Doğubilimci Nagel gibi- Türk gençlerin, ikinci sınıf insan olmak yerine köktendinci olmayı yeğlemelerine şaşmamalıdır. Türk "Almancılar"a beni bağlayan şey, artık bu ülkede yabancı olmak istememek ve bazı "liberaller"in, yalnızca açıkça da değil bazen de ne yazık ki çok katı, dışlamalarına karşı çıkmaktır. Bu grup için, kendimizi diğer yabancılardan, bu ülkeye mutlaka ait olmayan çoğu yasadışı göçmenlerden ayırmak için "Almancılar" terimi kullanılıyor. Buna karşın, Yeni Osmanlıların beni ve kitabımı dışlamaları hiç de şaşırtıcı olmaz. İslam ile demokrasiyi barıştırmak isteyen bir Müslüman olarak, bu ortam bana pek tekin gelmiyor(!).

İkinci nesil Türklerin, dışlanma ve ayrımcılığın farkına varmalarıyla köktendinciliğe yönelmemelerini diliyorum. İslamcıların, demokratik entegrasyon güçlerine göre Almanya'daki Türk gençliği arasında daha etkin ve bu nedenle de daha başarılı olduklarını görmek bana acı veriyor. Türkiye ve Avrupa hakkındaki dördüncü bölümde, iki olası senaryoyu inceleyeceğim: Avrupa İslamcı entegrasyonu ve bunun karşısında duran getto oluşumunu. Özellikle biraz önce açıklanan anlamda Avrupa İslamı'na karşı açık bir tutum sergileyen "dikkatli okurlarım" olmasını diliyorum. Açık okur dileğini bütün yazarlar taşıyor, ama konunun güncelliği dileğimi genel politik bir gereksinime dönüştürüyor.

Şimdiye kadar öne sürdüğüm düşünceler, gerçi bu kitabın kaba bir taslağını içeriyor, ama gene de biçiminin daha ayrıntılı bir açıklamasını gerektiriyor. Ayrıntılı giriş bölümünde, çözümlememi önümüzdeki soruna güncel bir yaklaşımla başlatıyorum. Merkezinde köktendinci lider Necmettin Erbakan'ın 1996-1997 yıllarında Türkiye başbakanı olarak

on bir aylık görev süresinin bir değerlendirmesi bulunuyor. İslamcı Refah Partisi'nin iktidara yükselişi, bu kitapta bu konunun daha yakından incelenmesine ve uzun bir süreden beri bu ülkede meydana gelen değişimlere dünya kamuoyunun dikkatinin çekilmesine yol açtı. Mesut Yılmaz'ın temmuz 1997'de Erbakan'ın yerine geçmesi gerçeği, Türkiye politik yaşamında İslamcıların önemini ortadan kaldıramaz. Yılmaz'ın Almanya yolculuğunun öncesinde *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da 29 eylül 1997 tarihinde yayımlanan Alman-Türk ilişkileri hakkındaki makalesinde bu merkezî ve Avrupa için oldukça önemli sorun hakkında tek bir söz bile etmemesi ürkütücü ve aynı zamanda üzücüdür!

Bu kitap dört bölümden oluşuyor. Bu bölümler Türkiye'deki İslam'ın siyasallaştırılmasını, bu ülkenin yeni jeopolitik önemini, Osmanlı İmparatorluğu ile mirasını ve gelecekteki olası Avrupa-Türkiye ilişkileri hakkındaki senaryoları ele alıyor. 1. bölümün iki kısmında tarih içinde Türkiye'deki yön bulma kavgaları hakkında bilgi veriyorum. 1. kısımda ülkenin gelecekte çizeceği rota açısından daha önce belirtilen farklı seçeneklerle ilgili çatışmayı açıklamakla başlıyorum. İslamcılık, ikinci bölümde Türkiye politikasının gizli İslamlaştırılması çözümlemesinin gösterdiği gibi ideolojiden öte bir şeydir; ülkenin arzulanan Batılılaşması, yalnızca bir seçenek değildir, çoktan başlamıştır da.

2. bölümün üç kısmı, Türkiye'nin iki savaştan, Soğuk Savaş ile 1991 Körfez Savaşı'ndan sonraki yeni, daha büyük jeopolitik önemini ele alıyor. Türkiye, üç bölgede yeni bir ağırlık kazanıyor: Yakındoğu'da, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Türkî halkların yaşadıkları Orta Asya ile Kafkaslar'da ve Balkanlar'da.

Türk İslamcılarına neden "Yeni Osmanlılar" adını verdiğimi daha önce açıklamıştım. Bu durum da, Osmanlı İmparatorluğu'nun ele alınmasını ve tarihinin buna uygun biçimde günümüz perspektifinden yeniden değerlendirilmesini gerekli kılıyor. Bu ödev üçüncü bölümde (6. ve 7. kısımda) yerine getiriliyor.

4. bölümün ana konusu, hem Türkiye'deki hem de Avrupa'daki Türk-İslam cemaati içindeki çatışmaya yöneliktir. Türkiye'nin geleceği için birbiriyle rekabet eden seçenekler-

dir söz konusu olan: reform yapabilecek Kemalist bağlanma mı, yoksa Yeni Osmanlı Türkçü bir İslamcılık mı?

Avrupa'daki Türk göçmenlerle ilgili olarak 8. ve 9. altbölümlerde iki senaryo geliştiriyorum: entegrasyon mu izolasyon mu? Biri -entegrasyonu destekleyen Avrupa İslamı projesi- olumludur, diğeri -izolasyon- olumsuzdur. Ama her ikisi de Türkiye'nin ne denli Almanya'yı, hatta Avrupa'yı ilgilendirdiğini gösteriyor. 8. kısımda oluşturulan olumlu senaryo bağlamında, Avrupa'da Türk varlığına dayanarak Avrupa ya da getto İslamı seçeneklerinin, hem Türk-Avrupa ilişkileri hem de Türkiye'nin kimliği açısından önemli olduğunu öne sürüyorum. Avrupa'daki Türkler hakkındaki tartışmaya, kaçınılmaz olarak başörtüsü konusu da dahildir. 10. kısımda kadınların örtünmesini İslamcılığın simgesi olarak anlamlandırıyorum. Sağcı Alman radikalleri ile milliyetçiler, Müslümanları dışlıyor; köktendinciler, uygarlık açısından kendilerini sınırlamak istiyor ve bu nedenle de başörtüsünü simge olarak kullanıyorlar.

Bütün kitaplarımda olduğu gibi, bu önsözü kapatırken, kendileri olmadan kitabın oluşamayacağı kişilere ve kurumlara, Amerikan ahlak kurallarına göre *acknowledgements* denilen, ama hiçbir biçimde biçimsel olmayan teşekkürlerimi sunuyorum. Onlar da bu kitabın öyküsüne aitler, çünkü 1995 bahar aylarında, DAAD tarafından desteklenen Bilkent Üniversitesi'ndeki konuk profesörlüğüm sırasında ve 1994 ila 1997 yılları arasındaki sayısız araştırma yolculuklarım sırasında Türkiye'deki uzun süreli bulunuşum olmadan bu kitap yazılamazdı. Bu kitabı Bilkent'teki öğrencilerime, orada ders veren arkadaşlarıma, bu kitapta sunulan makyajsız çözümlemeler konusunda hiçbirine bir sorumluluk yüklemeden, değerlendirmeden ve yargılamadan adıyorum. Ayrıca 1993 bahar aylarındaki Orta Asya araştırma yolculuğum da yardımcı oldu; bu yolculuğun sonuçları 4. kısımda veriliyor. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da bu araştırma gezisinin hem öncesi hem de sonrası konusunda, ayrıca da Türkiye'deki İslamcılığın siyasallaştırılması ve ülkenin Batısızlaştırılmasının yan etkileri hakkında denemeler yayımladım.

Teşekkürüm Bilkent'teki meslektaşlarımadır: Hasan Ünal, Ergun Özbudun, Ali Karaosmanoğlu ve Ayşe Kadıoğlu

ile Metin Heper ve elbette iki sevimli Türk asistanım Bilkent'ten Emel ve Hale'ye. Ayrıca Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nden Sencer ve Ayşe Ayata ile Bahattin Akşit'in yazıları da bana oldukça yardımcı oldu.

ABD'de Amerikalı Türk dostlarım da büyük yardımda bulundular. Jön Türkler hakkında dostum Hasan Kayalı'dan -önceleri Harvard, şimdiyse San Diego'daki Kaliforniya Üniversitesi- çok şey öğrendim, aynı biçimde Osmanlı tarihi hakkında Harvard tarihçisi Cemal Kafadar da beni çok bilgilendirdi. 1986-1987 yıllarında Princeton'daki konuk profesörlüğüm sırasında dostum Bernard Lewis, bir akşam yemeği davetinde o zamanlar henüz genç bir yardımcı profesör olan, bugünse Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki yapıtını yayımladıktan sonra Harvard profesörü ve uluslararası düzeyde kabul görmüş bir bilim adamı olan Kafadar'ı tanıştırdı bana. "En son olarak" Amerikalı Türkler arasında Michigan/Ann Arbor'da Rockefeller bursum sırasında birlikte çalıştığım ve kitaplarından çok şey öğrendiğim Sosyolog Fatma Müge Göçek'e de teşekkür ediyorum. Bu kişilere benzer biçimde entelektüel bir kalite taşıyan Almanya'daki Türkler arasından yalnızca arkadaşım Faruk Şen'in yapıtlarını biliyorum; Essen'de onun Türkiye Araştırmaları Merkezi çok önemli bir kurumdur; Faruk Şen'e çok büyük bir teşekkür borçluyum. Almanya'da -Amerika'dakinin tersine- çok değerli Türklerin bulunmaması gerçeği ve Faruk Şen gibi Alman Türklerin çok az sayıda olması konusunda bir açıklama vardır: daha aşağıda, Ellen Trimberger'in Türkiye'yi ikiye bölünmüş bir toplum olarak betimlemesini alıntılıyorum: kentlilerin çoğunluğu Kemalist'tir, kırsal nüfussa buna karşın geleneksel İslamcıdır. Türk kentliler ABD'ye göç ederken, Almanya'ya Doğu Anadolu'dan göç eden Türkler geliyor.

Bu kitabı yazma planıyla ilgili olarak, 1996'da Frankfurt'ta Türkiye ziyaretim ve bununla ilgili araştırmalarım hakkında bilgi verirken beni dikkatli bir biçimde dinleyen Sayın Hans Ewald Dede'ye özel teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Bu konuşmadan ekim 1996'da Harvard'da oluşturduğum bu kitabın taslağı fikri ortaya çıktı. Sayın Dede'nin desteğiyle, önünüzdeki bu çalışma yaratıldı ve Diana Ver-

lag'ta yayımlanabildi. Anja ve Rolf Heyne'ye de beni Heyne und Diana Verlag'a yazar olarak kabul ettikleri için teşekkür ederim.

Göttingen'de meslektaşım Sayın Anke Ringe'yle birlikte yetenekli ve zeki asistanlarım Daniela Heuer ve Jost Esser bu kitabın oluşumunda yorulmak nedir bilmeyen yardımcılarımdı; kitabın farklı biçimlerinin bilgisayara yazılmasından tutun da bunların çok kereler redaksiyonlarına kadar. Ayrıca, bölümümden Silke Fauzi ve Katja Bruder de bu kitabın oluşumunda ara ara yardımlarıyla destek oldular. Kitabın en son biçiminin son redaksiyonunu, 1994'ten beri bütün kitaplarımı zenginleştiren çok değerli meslektaşım Daniela Heuer'le gerçekleştirdim. Daniela Heuer'le birlikte Jost Esser ve Anke Ringe'ye özel teşekkürlerimi sunarım. Hem teknik olarak hem de eleştirileriyle bana çok yardımcı oldular. Okurlarımdan, Almanya'da pek bilinmeyen, ama Amerika'da öğrendiğim bu teşekkürler için hoşgörü göstermelerini rica ediyorum. Yalnızca kendi "büyüklüklerini" gören Alman profesörlerinin çoğunluğunun otoritesi, Alman üniversitesindeki bir "yabancı" olarak bana oldukça yabancıdır.

Bu kitabın en son biçimi, ekim-kasım zaman dilimi içinde Harvard'da yeniden ele alındı. Önsözün yazılması sırasında, dünya politikasının oluşmakta olan yeni düzen yapılarındaki "çatışma ve uzlaşma" hakkında bir proje gerçekleştirdiğimiz Prof. Samuel Huntington'ın yönettiği Harvard Academy of Area and İnternational Studies'in konuğuydum. Brzezinski de buna katılmıştı ve Amerikan yönetiminin Avrasya'nın jeopolitik olarak merkezde bulunduğu versiyonunu sundu. Brzezinski'nin -Almanya'da Berlin'deki bir konuşması nedeniyle tartışılan *(Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 8 ve 10 kasım 1997)- bu ülkenin "Avrasya satranç tahtasındaki" en önemli taş olması nedeniyle Avrupalıların Türkiye'yi hemen AB'ye almaları gerektiği konusunda savunduğu konum da bu bağlam içinde yer alıyor. 14 kasımda Harvard'da verilen akşam yemeğinde Brzezinski'ye, Türkiye'nin hangi koşullarla AB'ye üye olabileceği konusundaki sorunun yanıtlanmasında, bu kitapta da ifade bulan bir başka perspektifine sahip olduğumu söyledim. Amerikan

konumu, Avrasya'daki Batılı-Amerikan satranç oyununda Türkiye'nin bir taş olduğu yönelimiyle belirlenir. Benim perspektifimse, Amerikalı olmaktansa Avrupalı bir perspektiftir, ayrıca iktidar politikasından çok uygarlıklara dayanır. Gene de Avrupa'nın Türkiye'ye karşı kararsızlığı uzun bir süre taşınamaz ve zarar verici sonuçlar doğurabilir. Bu kararsızlık da, anlaşılır bir biçimde de Kemalistlerin öfkesini ortaya çıkarıyor.

Harvard-ocak 1998

Weatherhead Merkezi
Uluslararası İlişkiler,
Cambridge/MA

Giriş

Türkiye harekette: "Yeni Osmanlılar"ın meydan okuması. Kemalist cumhuriyet hangi yöne gidiyor?

Temmuz 1997'de başbakan olan Mesut Yılmaz *Spiegel*'de yayımlanan röportajında, Erbakan-Çiller Koalisyonu'nun "ülkeye çok zarar verdiğini" söylemişti. "Erbakan'ın dış politika hayalleri uluslararası alanda soyutlanmamıza yol açtı. Türkiye'nin İslam uluslarının lideri olabileceğine ve dünya üzerindeki güç dengesini değiştirebileceğine inanıyordu. Bu, yalnızca Batı dünyasıyla ilişkilerimizi bozmakla kalmadı, diğer İslam ülkeleriyle ilişkilerimizi de yıprattı, çünkü onlar Erbakan'ın liderliğini kabul etmediler. (...) Çiller-Erbakan Hükûmeti'nde halkın anlayışı değişti. İnsanlar demokrasi ve laiklik konusunda endişelenmeye, sonuçta gelecekten korkmaya başladı. (...) Aslında (...) Sayın Çiller'e katlanmak gittikçe daha zorlaştı. (...) Umuyorum ki Çiller davası demokratik yollarla çözülür. (...) Hedefim bu, bu yönde çalışıyorum."

Mesut Yılmaz
Der Spiegel, 1997, sayı 39, s. 165-167

Çıkış noktası: aralık 1995 seçimleri ve sonuçları

Türkiye, Avrupa ve özellikle de Almanya için çok önemli bir ülke haline geldi. Artık zamanımızda hiçbir Avrupalı -Goethe'nin ironik anlamda kullandığı- şu cümleleri tekrarlayamaz: *"Ta uzakta, ta Türkiye'de halklar birbirleriyle vuruşurken (...) kadehimizi boşaltırız (...) barışı ve barış zamanlarını kutsarız."* Avrupa'da Türkiye dışında 3,5 milyon Türk yaşıyor (bunlardan 2 milyonu Almanya'da) ve uygarlıklar çatışması çağında Türkiye Avrupa için jeopolitik açıdan önem taşır. ABD başkanlarının eski güvenlik danışmanı ve Amerikan dış politikasının önde gelen düşünürlerinden Brzezinski, *The Grand Chessboard* adlı yeni kitabında Türkiye'yi Soğuk Savaş'ın sonundan bu yana dünya politikasında "önemli bir jeopolitik merkez"[1] olarak tanımlamıştır. Almanya'da bu ülke[2] hakkında ne kadar bilgiye sahibiz? Yanıt: ne yazık ki çok az!

Gerçi övgüye değer istisnalar vardır, ama medyanın ilgi alanının, büyük ilişkiler hakkında bilgi vermek ve bunların arka planlarını aydınlatmak olmadığını söylemek doğru bir

1 Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives,* New York, 1997, s. 41, 47 vd. (Alm. çevirisi: *Die einzige Weltmacht,* Weinheim, 1997).

2 Almanya'da "Almancı" Faruk Şen'in yönettiği Essen'deki "Türkiye Araştırmaları Merkezi"nin aydınlatıcı çalışmaları çok önemlidir. Krş. Faruk Şen, *Türkei,* 4. genişletilmiş basım, Münih, 1996. Ve Şen'le birlikte Andreas Goldberg, *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen,* Münih, 1994; ayrıca bu merkezin *Zeitschrift für Türkeistudien* dergisi.

teşhistir: bunun yerine günlük politik olaylar -burada da özellikle sansasyonel olanlar- gözdedir. Bu yüzden Batılı medya tüketicileri, günlük politik olayların arka planı hakkında çok az, bunun da ötesinde yapılardaki ve kurumlardaki politik süreçler hakkındaysa hiç bilgilenmiyor. Bunun nedeni, çok az gazetenin (örneğin *Frankurter Allgemeine Zeitung*'da "Günümüz" ve "Çağ Olayları" sütunları gibi) ayrıntılı çözümlemeler için yeterli alan sunmaması ve televizyon haberlerinin birkaç dakikadan daha uzun sürememesidir.

Bu açıklamalar, Batı kamuoyunun boğazdaki gelişmeleri neden çok geç fark ettiğini gösteriyor. Batılı gazete okurları ancak aralık 1995 seçimlerinden sonra Refah Partisi'ndeki köktendincilerinin süreğen yükselişleri hakkında bilgi sahibi oldu. Adı geçen seçimlerde Refah Partisi, toplam oyların yüzde 21,3'ünü alarak TBMM'deki en güçlü parti haline geldi. Buna karşın iki büyük parti ANAP ve DYP'nin oyları yalnızca yüzde 39'a ulaşabilmişti, oysa önceki seçimlerde oy oranları yüzde 73 ila 98 arasında değişmişti. Gene de 1996 yılı başında ANAP ve DYP, sol görüşlü DSP ile sosyal demokrat CHP'nin desteğinde iktidarı ele geçirebilen bir koalisyon (toplam yüzde 25) kurdular. Bu birbirine yakın iki partinin koalisyonu yalnızca birkaç ay sürdü ve sonra da feshedildi.

Refah Partisi oyların yüzde 21,3'lük oranıyla gerçi çoğunluğa egemen değildi ama her birinin oranları yüzde 20'nin altında bulunan ANAP ya da DYP'den daha güçlüydü. Ankara'da, önde gelen iki laik partinin başkanları Tansu Çiller ve Mesut Yılmaz'ın asla birbirlerine tahammül edemedikleri herkesçe biliniyor. Bu nedenle koalisyonun uzun ömürlü olmaması kimseyi şaşırtmadı.

Ardından haziran 1996'da Çiller'in DYP'si ile Erbakan'ın RP'si arasında çok şaşırtıcı bir biçimde koalisyon yapılmasına karar verildi. Bu koalisyon, Muhsin Yazıcıoğlu'nun başkanlığındaki aşırı sağ milliyetçisi BBP (oyların yüzde 8,2'si ve 6 milletvekili) tarafından desteklendi ve böylece temmuz 1996'da mecliste çoğunluğa ulaştı. On bir ay sonra, haziran 1997'de, Refah Partisi Genel Başkanı Erbakan ile Çiller'in yaptığı koalisyon meclisteki çoğunluğunu yitirdikten sonra, Erbakan başbakanlık koltuğunu tekrar terk etmek zorunda kaldı. Bu olayın öncesinde hükümet ile

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin egemenliğindeki Millî Güvenlik Kurulu arasında ağır bir kriz meydana gelmişti. Bu kriz sırasında Ankara'nın politika sahnesi dünya politikasının gözü önündeydi ve dünya medyasına kocaman başlıklarla malzeme olmuştu.

Ülkesinin Batı dünyasından uzaklaşması konusunda -bu duruma bu kitapta "Batısızlaşma" adını veriyorum (krş. 2 bölüm)- Erbakan'ın gizli bir politika yürüttüğünü Ankara'da duymayan kalmamıştı. İlk hedefi, kamu kuruluşlarına girerek ve İslamcıların egemen olduğu imam hatip liselerini geliştirerek politik rotasını oluşturmaktı. Bu okullarda, geleceğin yeni Türk aydınlarının eğitilmesi gerçekleştirilir; amaç, uzun vadede devlet organlarının ele geçirilmesiyle Kemalist kuvvetlerinin yerini almalarıdır. Bu değişikliğin temelinde yatan yön bulma kavgalarında, konu gelecek neslin Türk aydınlarının yönelimidir: Batı'ya yönelik demokratik bir yönelime mi yoksa köktendinci bir yönelime mi sahip olacaklar? Türk köktendincileri, Yeni Osmanlı nostaljileriyle diğer İslamcılardan ayrılıyor ve sanki "Yeni Osmanlılar"mış gibi ortaya çıkıyorlar. İşte boğazın iki yakası budur.

Erbakan'ın başbakanlığının son aylarında, hükûmet ile Millî Güvenlik Kurulu arasında bir güç savaşı meydana geldi; bunun sonucunda Millî Güvenlik Kurulu başbakandan eğitim sisteminin İslamlaştırılmasının durdurulmasını istedi. İlkin Erbakan buna karşı çıktı, ardından çark etmeye çalıştı ve sonuçta biçimsel olarak vazgeçti, ama Refah Partisi'nin[3] rotasını değiştirmedi. Millî Güvenlik Kurulu'nun saldırgan isteklerine bir karşı saldırıyla, seçimlerin yenilenmesi çağrısıyla tepki verdi. Gözlemciler, gerçekten seçimler yenilenseydi Refah Partisi'nin oylarını artıracağını tahmin ediyor. Erbakan'ı hükûmetten uzaklaştırmanın başka yolları da vardı, çünkü oyların yüzde 21'iyle partisi tek başına iktidar olamıyordu. Sayın Çiller'se ondan ayrılamıyordu, çünkü görülecek bir yolsuzluk davası nedeniyle Erbakan'ın elinde rehindi. Böylece "on yılda bir" parolasıyla, tıpkı 27 Mayıs

3 Horst Bacia, "Erbakan Orduya Boyun Eğmeyecek", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5 mart 1997, s. 8. İsveçli meslektaşım Ann-Kristin Jonasson'a *Refah Partisi-How? What? Who?* adlı, University of Göteborg/İsveç, bahar 1996'da yayımlanan doktora tezini bana verdiği için teşekkür ederim.

1960'ta, 12 Mart 1971'de ve 12 Eylül 1980'de Ordu'nun darbe yapıp politikanın rotasını "düzeltmesinde"[4] olduğu gibi, geriye ordunun müdahalesi tehdidi baskı unsuru olarak kalıyordu. Türk orduları, kendilerini modern Türkiye'nin kurucusu Kemal Atatürk'ün laik cumhuriyetinin kefilleri olarak görürler. Türkiye Başbakanı Mesut Yılmaz, girişte alıntılanan röportajında Türkiye'nin "laik bir sisteme sahip olan ve Batılı bir demokrasi gerçekleştirmek isteyen" tek İslam ülkesi olduğuna işaret eder. "Silahlı Kuvvetler'in görevi, bu devlet biçimini gözetmektir (...) Batılı ölçütlere göre bu, anlaşılması zor bir durumdur" (*Der Spiegel,* 39/1997, s. 165).

Oluşturulan bu krizde şaşırtıcı olan ABD'nin Türkiye iç politikasına açıkça müdahale etmesiydi. Amerikan Hükûmet Sözcüsü Burns, Erbakan'ın İslamlaştırma politikasına sinirlenen Kemalist subayları "yasal sınırları aşmak" konusunda uyardı ve "bir NATO üyesi ülkesinin ordusunun sivil hükûmetin emri altında olması"[5] gerektiği temel ilkesini anımsattı. Amerikan Dışişleri Bakanı Albright, birkaç gün sonra bu uyarıyı tekrarladı. Bu müdahaleyi bildiren *Neue Zürcher Zeitung,* "bu açık konuşmanın Erbakan'ın konumunu güçlendirdiğini" bildirdi. Benzer biçimde ABD, Afganistan'da da İslamcı Taliban köktendincilerini CİA ve Pakistan gizli servisleri aracılığıyla desteklemişti. Stabilite ABD dış politikasının taktiğidir. Başka bir yerde köktendincilerin bu taktikçi ABD desteğini *Frankfurter Allgemeine Zeitung* için yazdığım bir yazıda "Ateşle Oyun" olarak (*FAZ,* 5 ağustos 1993) tanımlamış ve bu konuda uyarılarımı yapmıştım.

Başbakan Erbakan koltuğundan oluyor, ama mirası kalıyor!

Sayın Çiller'in Erbakan'dan politik bir biçimde ayrılması ve üç darbe modeline göre Ordu'nun müdahale olasılıkları dışlandıktan sonra, geriye meclisteki çoğunluğu "şu ya da bu biçim-

4 Bu üç darbe konusunda Feroz Ahmad'ın yapıtı *The Making of Modern Turkey,* Londra, 1993, 7. 8. ve 9. bölüm.

5 "Türk Sinir Savaşında Geçici Bir Nefes Alış", *Neue Zürcher Zeitung,* 18 haziran 1997. Krş. Scott Hibbard/David Little'ın *Islamic Activism and US-Foreign Policy*'deki "Türkiye" bölümü, Washington D.C., 1997, s. 79-93.

de" değiştirme seçeneği kaldı. Bu da kesinlikle, Yılmaz'ın röportajında imlediği "demokratik biçim"di. Ankara ve İstanbul'da, bir milyon ABD dolarına kadar ulaşan malî harcamalarla milletvekillerinin transferinden söz edildiğini duymuştum. Koalisyonun feshedilmesi kolay bir süreç değildi. Bir dizi güven oylamaları yapıldı, ama hepsi başarısız oldu; belirtilen biçimde transfer edilen milletvekillerinin sayısı Erbakan'ın düşürülmesine yetmiyordu. Türk demokrasisinin onurunun kurtarılması amacıyla -elbette Batılı bir demokrasiyle karşılaştırılamaz ve karşılaştırılmamalıdır da- DYP'den birkaç milletvekilinin partilerini yalnızca Kemalist nedenlerle terk ettiklerini, yani hiçbir malî destek almadan Erbakan karşıtı cephe için kazanıldıklarını da eklemeliyim: Çiller'in, partisinin oylarıyla devletin parasına el koyduğu gerekçesiyle açılan bir dava karşısında Erbakan tarafından korunarak onun eline baktığını gördüler.

TBMM'de yapılan bir dizi tartışmadan -kavgaların eşliğinde- ve Millî Güvenlik Kurulu'nun artan baskısından sonra, Erbakan ve Çiller sonunda yola gelmeye hazırdı. Erbakan, o güne kadar dışişleri bakanı olan Sayın Çiller lehine başbakanlık görevini bırakmayı ve bir bakanlıkla yetinmeyi kabul etti. Bu tür bir düzenlemeyi kabul etmek, kökeni Çiller'in partisi olan Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel için bir satranç hamlesiydi. Erbakan'ın gönüllü geri çekilmesiyle, sözleşmeye uygun olarak yeni bir hükûmet kurma görevini beklendiği gibi Sayın Çiller almadı. Görev, rakibi Mesut Yılmaz'a verildi; Yılmaz, meclisteki taraftarlarının sayısını başarılı biçimde artırmış ve yeterli çoğunluğa sahip olmuştu.

Bu bilgilerden sonra Erbakan'ın gidişiyle Türkiye'deki köktendinci dönemin sona mı erdiği sorusu tekrar sorulabilir. Ama yanıtının baştan belli olduğu bu soru, günlük politikayla ilgili sınırlı bir ilgiye tanıklık eder. Ama bu kitapta başka bir yol izleyeceğim! Türkiye'deki gelecek gelişmelere bakarak şu iddiada bulunuyorum: Erbakan'ın mirası kalacak! Ayrıca "Yeni Osmanlılar" bayrağı altındaki İslamcıların bu mirasla olan bağlantıları, Erbakan'ın Türk politika sahnesinden zorla geri çekilişiyle son bulmuyor.

Yılmaz, eylül 1997'nin sonunda ilk yurtdışı seyahatinde Bonn'u ziyaret ettiğinde, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da şöyle yazmıştı: "Türk ulusu Batılı değerleri gönülden payla-

şıyor" (*FAZ,* 29 eylül 1997). Bu Kemalistler için doğruydu, ama halkın büyük bir bölümünün desteğine sahip Yeni Osmanlılar için değil. Medya, bu konuda okurlarına bir açıklama borçludur. Günlük politika hakkında bilgileri büyük bağlamlar içine yerleştirmeden veren medyaya karşı eleştirimi daha önce açıklamıştım. Alman üniversitesinin fildişi kulesini terk etmiş bir bilim adamı olarak, gazetecilere karşı birçok Alman profesörün hissettiği kibri paylaşmıyorum kuşkusuz. Kitaplarımla ve ayrıca medyadaki etkimle amacım, geniş, ilgili bir amatör kamuoyuna bilimi bilgi akışıyla birleştirerek sunmaktır. Bu geleneğe bağlı kalarak geniş okur kitlesine önsözde sunulan soruyu açıklamak ve yanıtlamak istiyorum: Türkiye, laik demokrat bir cumhuriyet olarak mı kalacak, yoksa İslamcı bir devlete, başka deyişle köktendinci bir donanıma sahip, ayrıca da eski Osmanlı geleneğe bağlanan bir devlete doğru mu yol alacak?

Ne yazık ki, bu soru sorulduğunda Batılıların aklına hemen İran gelir; bu anlamda medyayla her karşı karşıya gelişimde ve konuşmalarımda bana, Türkiye'nin "ikinci bir İran" olma tehlikesinin bulunup bulunmadığı tekrar tekrar sorulur. Bu iki ülke temelde birbirinden o kadar farklı ki, sansasyon meraklısı bu çevrede karşılaştırma yapılmasına izin verilemez; köktendinciler iktidara gelme başarısını gösterseler bile. Türkiye'de bir din devleti kurulmayacaktır. Ama Türkiye Batı'ya yöneliminden vazgeçebilir. Vazgeçse bile, Türkiye, İran'ın jeopolitik düşmanı ve rakibi kalacaktır. Bu durum, Osmanlı tarihinde böyleydi ve Doğu-Batı çatışmasından sonraki jeopolitikte de geçerlidir. Brzezinski de (krş. 1. dipnot) bu gerçeğin altını çiziyor.

Nesnel olmak amacıyla medyanın Türkiye'yle ilgili haber vermesini eleştirmekle kalmayacağım. Kuşkusuz istisnalar vardır. Bunlara *Wall Street Journal* dahildir; bu gazetede köktendincilik hakkında üç bölümlük bir yazı[6] yayımlanmıştı; burada -uzmanların çoktan bildikleri- köktendincileri teröristler ve bombalarla eş tutmanın yanlış olduğu tezi[7] ileri sürülüyordu. Erba-

6 Krş. üç bölümden oluşan "Müslüman Militanlar Yeni Bir Strateji Deniyor" adlı makale dizisi: *Wall Street Journal,* 19 20 ve 21 ağustos 1997.

7 Edgar O'Balance'ın sesi bu: *İslamic Fundamentalist Terrorism,* New York, 1997. Buna karşı benim yazdığım eleştiri: *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 28 haziran 1997, s. 8.

kan - köktendinci sakalı ve elinde bomba olmaksızın - kurumlarda politik olarak çalışan yasal İslamcılara örnektir. *Wall Street Journal*'ın adı geçen bu yazı dizisinde köktendincilerin[8] kamu kuruluşlarında çalışma eğilimine sahip oldukları ayrıntılı biçimde açıklandı. Türkiye'ye adanan ikinci bölümde okurlar, İslamcıların ülkenin ekonomisi aracılığıyla ilerledikleri konusunda aydınlatıldı. İslamcı girişimcilerin ekonomik derneği MÜSİAD'ın üç bin önemli sanayi ve ticaret adamı üyesi vardır;[9] bunlar, milyarlarca lira sermayeye sahip ve Türk ekonomisine katkıları gittikçe artıyor. Bu görüntü de İslamcılığa aittir!

Bu kitapta, Türkiye'nin Batılı laik ya da İslamcı yönde ilerlemesiyle ilgili kavganın, Erbakan'ın gidişine rağmen sürdüğünü ve keskinliğinden hiçbir şey yitirmediğini göstereceğim. Bu yalnızca medyaya başlık oluşturacak bir malzeme olarak görülmüyor artık. Savlarımın merkezinde, İslamcılığın Türk kurallarının diğer komşu Yakındoğu İslam ülkelerindekinden farklı olduğu tezi yatmaktadır. Geçmişlerindeki Osmanlı gücüne yönelen (bu konuda 3. bölümde daha fazla ayrıntı verilecektir) "Yeni Osmanlılar"dan söz etmiştim. İslam, sınırlara ve ırkçılığa izin vermeyen evrensel bir din olmasına rağmen, Türk İslamcılığı milliyetçi bir eğilim taşıyor. Bu eğilimin kökleri, özellikle Osmanlı tarihinin son döneminde bulunabilir. Günümüzde Türkiye'de İslamcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık içeren kendine özgü bir karışımdan oluşuyor. Önümüzdeki bölümlerde bu ilişkiyi daha ayrıntılı olarak ele almadan ve karmaşıklığını aydınlatarak genel bir ilgi gösteren kamuoyuna açıklamadan önce, bu giriş bölümünde Erbakan'ın yaklaşık bir yıllık başbakanlığına geri dönmek ve bu çıkış noktasından bu sorunun daha derinlerdeki katmanlarına ulaşmak istiyorum.

Türkiye Avrupa'yı ilgilendiriyor

Tek bir ülkeye adanmış bu araştırmanın özelliği, Türkiye'nin önemli bir İslam ülkesi olmasıdır. Batı için en önemlisidir. Bu ülke Avrupa'ya sınır olmakla kalmıyor, Osmanlı

8 B. Tibi, *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert*, Mannheim, 1995. Krş. 21. dipnot.

9 Hugh Pope, "Türkiye'de. İslamcı İşadamları Yerleşiyor", *Wall Street Journal*, 20 ağustos 1997, s. 10. Krş. bu dizi için 6. dipnot.

döneminde Avrupa'nın bir bölgesine egemen olması nedeniyle de bir Avrupa ülkesi olarak sınıflanma hakkını elde ediyor. Bunun ötesinde Türkiye -Endonezya'nın yanı sıra- din ve devlet arasında kesin bir ayrım yapan neredeyse tek ülke. Bu durum, Avrupa'daki 3,5 milyon Türk göçmenin varlığıyla daha da büyük bir anlam kazanıyor. Avrupa-Osmanlı ilişkilerinin mirası, konumuzun tarihsel çerçevesini oluşturuyor.

Yüzyılımızın ortalarından bu yana İslam dini, sürekli siyasallaştırılır; bu süreçten köktendinciliğin değişik türleri ortaya çıkmıştır; bu çeşitlilik nedeniyle de bu olgudan çoğul olarak, başka bir deyişle köktendinciliklerden söz etmemiz gerekiyor. Hepsinin ortak noktası, politik düzen düşünceleri olmalarıdır. Başka sözlerle anlatmak gerekirse: köktendinciler yalnızca politik katılım değil, yeni, dinî temelli politik bir düzen -İslam devleti- gerçekleştirmek istiyor. Uzmanlar Türkiye'nin bu olgudan etkilendiğini biliyordu. Ama Avrupa kamuoyu, köktendinci Erbakan'ın devletin en önemli ikinci konumuna ulaştığında ancak bunun farkına vardı; başka deyişle, 1996-97'de on bir ay boyunca başbakan olduğunda. Erbakan'ın bir köktendinci olduğu tartışılmazdır, gerçi çıkarları nedeniyle kendisinin ve partisinin bu düzleme oturtulmasından pek hoşlanmasa da. Aynı zamanda bir "Yeni Osmanlı"dır da, bu yönde resmî bir ifadesi bulunmasa da.

Erbakan'ın başbakanlık görevine yükselişinde engeller yok değildi. TBMM'nin en güçlü partisi olması nedeniyle, cumhurbaşkanı tarafından hükûmet kurma görevini almıştı; ama hükûmeti kuramadı, çünkü liberal muhafazakâr ya da sosyal demokrat partilerden hiçbiri, şeriat yasalarının uygulanmasını ve din ile devlet ayrılığının ortadan kaldırılmasını kendisine bayrak edinen bir politikacıyla koalisyon kurmak istemiyordu. Ama sonra Çiller'in yolsuzluk davası nedeniyle, yalnızca on bir ay sürebilen Refah ve DYP arasında kırılgan bir koalisyon oluşturuldu. Erbakan temmuz 1997'de başbakanlık görevini bırakmak zorunda kaldı. Hem Türkiye'de hem de Batı Avrupa'da yarattığı korkular, başka deyişle Türkiye'nin köktendinciliğin rotasına girmeye başlaması tehlikesi, gene de yok olmadı ve yok edile-

miyor. Yılmaz'ın giriş bölümünde haklı olarak söz ettiği zarar işte bu. Erbakan'ın çıkışından bu yana, yalnızca uzmanlar değil, daha büyük bir kamuoyu da Türkiye'ye özgü olan yön bulma kavgalarını artık biliyor. Türkiye'nin değişmiş yerel, bölgesel ve dünya politikası koşullarına göre yeniden değerlendirilmesiyle ilgili tartışmalar o günden bu yana sürüyor; bu kitap da bu tartışmalara, Türkiye'nin Avrupa'yı çok ilgilendirdiği perspektifiyle önyargısız katkıda bulunacaktır.

Erbakan, deneyimli bir iktidar politikacısı

Laik Tansu Çiller'in yardımıyla iktidara gelen köktendinci Refah Partisi'nin Genel Başkanı Erbakan'ın başbakanlığından sonra iki soru ortaya çıkıyor:

– Birincisi, hangi koşullar köktendinci Erbakan'a başbakanlık yolunu açtı, üstelik laik bir partiyle birlikte?

– İkincisi, Erbakan'ın yaklaşık bir yıllık başbakanlığı, Türkiye'nin de İran gibi bir köktendinci devlet olabileceğinin işareti miydi?

Hemen başlangıçta şu hatırlatılmalı ki, Erbakan bir kez daha -yani 1996'dan önce- başbakan yardımcısı olarak Türkiye'nin başında bulunmuştu. Bu 1974 yılındaydı; Türk sosyal demokratlar -dönemin Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)- Bülent Ecevit yönetimi altında ocak ayında dönemin "Millî Selamet Partisi"nin başında bulunan Erbakan'la koalisyon kurmuştu.[10] Ama o zaman Ecevit başbakandı -Erbakan'sa yardımcı- köktendinciler de o dönemde, Türkiye Kuzey Kıbrıs'a çıkarma yaptığında[11] yalnızca figüranlık rolüyle yetinmek zorunda kaldılar. Ecevit, Erbakan'ın iç politikadaki konumunu, özellikle eğitim politikasıyla ilgili olarak (krş. 9. bölüm), güçlendirmek için Kıbrıs'a çıkarma işini nasıl kullandığını fark etti ve koalisyonu eylül 1974'te bitirdi. Ecevit, o dönemdeki deneyimlerine dayanarak 1996 yılında Bakanlar Kurulu'nun oluşturulmasından hemen sonra Er-

10 Bu konuda daha ayrıntılı olarak, Ergun Özbudun, "Modern Türkiye'de İslam ve Politika. Ulusal Refah Partisi'nin Hedefi", Barbara Strowasser (haz.), *The İslamic Impulse*, Washington D. C., 1987, s. 142-156.

11 Krş. Feroz Ahmad, The Making *of Modern Turkey*, s. 158-165.

bakan konusunda uyarıda bulundu ve basın haberlerine göre onu "Aldatmacalar Uzmanı" diye nitelendirdi. Ecevit, Erbakan'ı düşüren politikacılardandı; ardından Yılmaz'ın Bakanlar Kurulu'nda başbakan yardımcısı oldu.

Gerçekten de Erbakan, 1996-1997'deki on bir aylık başbakanlık görevi sırasında öyle çok aldatma manevraları yaptı ki -bir kez iktidarı elde etmişken- artık ılımlı konuşmalar yapıyordu; hatta köktendinci olarak, Sayın Çiller'le birlikte çok nefret ettiği, cumhuriyetin kurucusu Kemal Atatürk'ün Anıtkabiri'ni bile ziyaret etme ve mezarına çelenk koyma cesaretini gösterdi. Bu hareket dünya televizyon kameraları için düşünülmüştü, özellikle Batılı kameralar için, ama Türk kamuoyu için değil, özellikle de kendi seçmen çevresine asla değil. "Almancı" Profesör Faruk Şen, Erbakan'a "kuzu postuna bürünmüş kurt" adını veriyor.[12] Gür sesli Arap köktendincilerin aksine Erbakan, verimsiz retoriklere girmektense ılımlı davranışlar sergileyen bir politikacı; Ecevit'in uyarıları da bu yöndeydi.

Erbakan'ın 1974 yılından kalma mirasına bugün laik Türkiye'de köktendinci imam hatip liselerinin kurulmasına neden olan imam hatip okulları dahildir. Bu okulların bugün en az bir milyon öğrencisi bulunuyor. 1996-1997 yıllarının başbakanı olan Erbakan, Türkiye'de tartışma konusu, sürekli kavga nedeni olan, hatta sokak çatışmalarına yol açan ve sessiz sedasız Almanya'ya da ihraç edilen bu okul türünü geliştirdi. 1974'te Ecevit'le yaptığı koalisyonda, ikinci keman olmasına rağmen, bu okul türünü pek zorlanmadan kabul ettirmişti.

1996'da yeni görevine başlar başlamaz Erbakan'ın ilk icraatı, kamu dairelerine 30 000 köktendinci almaktı. Gerçi Kemalizm'i sözde tanıdı, ama buna koşut olarak öyle bir kişisel politika uyguladı ki, devlet kurumlarının çok etkili biçimde devredışı kalması sağlandı. Yılmaz, *Focus*'la yaptığı bir röportajda, "Erbakan bürokrasiye ve ekonomiye kendi taraftarlarından çok insan yerleştirdi. Bunu hızla düzeltmek zorundaydım," diye açıkladı (*Focus*, 40/1997,

12 Faruk Şen, "Erbakan 'Kuzu Postuna Bürünmüş Kurt'. Yeni Türk Hükûmetinin Dış Politikası Hakkında." *İnternationale Politik*, yıl 51 (1996), defter 9, s. 53-56.

s. 371). Devlet memurlarının ve hâkimlerin kırsal bölgelere tayinlerinin çıkartılmasıyla istifa etmeleri ya da erken emekli olmaları sağlanarak, boşalttıkları yerlere köktendincilerin atandığı bana Ankara ve İstanbul'da tekrar tekrar anlatıldı.[13]

Laik bir politikacı olan Tansu Çiller, 1996'da neden Erbakan'la bir koalisyona girişti? Yanıt: Erbakan'ın göreve gelmesinden önce meclisteki birçok soruşturma kurulu Çiller'e karşı yapılan yolsuzluk iddialarını inceliyordu. Doğru Yol Partisi ile Refah Partisi'nin toplam oylarının oluşturduğu çoğunluğun sayesinde bu iddialar ilgili meclis soruşturma grupları içinde susturuldu. Böylece, Anayasa Mahkemesi önünde Sayın Çiller aleyhinde bir suçlama oluşamadı. Tansu Çiller'e bu biçimde arka çıkmalarıyla, "ahlaksal temizlik ve yolsuzluktan arınmışlık" gibi terimleri bayraklarına yazan Refahlılar, yolsuzluklarda adı geçen Çiller'e, o zaman açıkça anlaşılan, iktidarı partisiyle paylaşmak istediklerinin işaretini vermiş oldu. Bu durum, kötkendinci ahlak bekçilerin ahlaksal bütünlüğüne açık bir örnekti.

Çiller'in panik yaratıcı güç olarak köktendincilik aleyhindeki uyarısı

1996'da koalisyon kurulurken, üç yıl önce Harvard'da benim de içlerinde bulunduğum Yakındoğu uzmanlarıyla karşılaşmasında Sayın Çiller'in yaptığı konuşmayı hatırlatmak zorunda hissettim kendimi. Harvard-Marshall'ı Richard Hunt'ın daveti üzerine, Çiller'le kasım 1993 sonunda Harvard başkanının evinde küçük bir davetli topluluğunun katıldığı bir öğle yemeği verildi; burada Sayın Çiller, *Krieg der Zivilisationen* (Uygarlıklar Savaşı, tekrar gözden geçirilip genişletilmiş baskı 1998) adlı yapıtımda yayımladığım, ama burada sözü edilen gelişme nedeniyle yeni baskıdan çıkardığım bir mesajı sayısız sözcüklerle iletmişti. Harvard'da açıklanan Çiller mesajı üç basit ifadeyle özetlenebilir:

13 Benzer bir biçimde Jenny White yazıyor, "Türkiye'nin Refah Partisi İktidarda", *Current History*, ocak 1997, s. 25-30.

1. Türkiye, uygarlıklar arasında bir köprü olmak istiyor.

2. Kendisi ve partisi, köktendincilere karşı Türkiye'nin en büyük güvencesidir.

3. Avrupalılar, "Hıristiyan Kulübü" olmaktan vazgeçip Türkiye'yi Avrupa Birliği'ne almalı, yoksa köktendinciler Türkiye'de bile başa geçebilirler. Ve zamanında Batı tarafından bu kadar saygı duyulan Sayın Çiller böylece kaybedecektir!

Harvard'daki bu sözden yalnızca üç yıl sonra, Çiller'in Batılıları panikletmek için haklarında uyardığı köktendinciler bu politikacıyı, mecliste ortaya atılan "yolsuzluk iddiaları"na karşı savundular. "Yolsuzluk iddialarına karşı koalisyonu"nu, onaylanmak üzere "iktidarın paylaşımı koalisyonu" izledi. Kuşkulu malvarlığı edinme iddialarıyla Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmasının engellenmesiyle birleşen, Ankara'daki ve İstanbul'daki Türk iş arkadaşlarımının arasında Profesör Çiller'in bilinen güç hırsı, Erbakan'ın köktendinci Refah Partisi'yle koalisyonun oluşabilmesinin nedeniydi. O zamanlarda bile yüksek ücretlerle satın alınan milletvekili oylarından söz ediliyordu.

Erbakan 1996'da başbakanlık koltuğuna oturduğunda, Batı medyası sansasyon haberlerle bu olayı bildirdi. Ama köktendinci bir başbakan, henüz laik bir cumhuriyetten bir din devleti yapamaz. Erbakan'ın başbakanlığı sırasında, diğer laik partiler, köktendinci Refah Partisi ile Doğru Yol Partisi arasındaki koalisyonu karşı çıkmadan kabul etmediler. Köktendinci karşıtlarından oluşan bir koalisyon, Çiller-Erbakan Hükûmeti'nin yerine -ne yazık ki yalnızca demokratik yollarla değil- bir yıl içinde geçebildi. Yalnızca Çiller'in partisi içinde bir direniş oluşmakla kalmadı; birçok milletvekili partiden ayrıldı, başkaları -daha önce belirtildiği gibi- çok iyi bir kaynaktan öğrendiğime göre, pahalıya satın alındı.

Erbakan neyi başardı?

Erbakan'ın koltuktan indirilişinin, bıraktığı mirası etkilemediğini daha önce açıklamıştım. Böylece köktendinci lider Erbakan, başbakanken Türkiye'de neler olduğu sorusu

akla geliyor. Türkiye uzmanları arasında, Erbakan'ın, 1. kısımda hakkında bilgi vereceğim Yeni Osmanlı ideolojisiyle birlikte Türkiye'nin lider bir bölge gücü vizyonu bilinmektedir. Yılmaz da, bu girişin başında alıntılanan röportajda bu konuya değiniyor. Ama aynı zamanda bu köktendinci politikacının ne derece reelpolitik bir biçimde davrandığı da biliniyor. Siyasetbilimci Ali Karaosmanoğlu, yaptığımız bir konuşmada, Erbakan'ın -bilerek- dış görünüşte hiçbir kökten müdahale yapmayacağım söylemişti. Ama 1974'te Ecevit'le yapılan koalisyonda yaşanan deneyimler, Erbakan'ın politikasını büyük konuşmalar yapmadan, sessizce ve etkili bir biçimde gerçekleştiren bir tilki olduğu konusunda bilgilendiriyor. Bu anlamda, 1996-1997'de Türkiye'de imam hatip liseleri çerçevesi içinde ve birçok başka alanlarda önceden yayılmakta olan köktendinci eğitimi kurumsallaştırmıştır. Bu nedenle Başbakan Erbakan ile Kemalistler arasındaki kavganın ana konusunun eğitim olması şaşırtıcı değildir. Ama Batı medyasının Türkiye'nin yeni bir İran olacağı konusunda yaptığı sansasyonel uyarı, temelsiz, hatta yanlıştı. Neden?

Bu sorunun yanıtını verirken, ODTÜ'den politika uzmanı Sencer Ayata'yla yaptığımız konuşmaları hatırlıyorum; bu konuşmalarda Ayata, Türkiye'nin İran'dan ne kadar çok ayrıldığını bana ayrıntılı olarak açıklamıştı. Laiklik Türkiye'de, yönetimin değişmesiyle, başka deyişle -bir zamanlar İran'da olduğu gibi- şahın tahttan indirilmesiyle ortadan kaldırılacak bir sultan/şah ideolojisi değildir yalnızca. Türkiye'de laiklik ve ta Osmanlı dönemine dek uzanan aydınların Batılılaşması, kurumların derinlerine kadar kök salmıştır. Bununla, 2. ikinci kısımda göstereceğim gibi, henüz bugüne kadar gerçekleşmemiş kökten laikleşmeyi kastetmiyorum. Yaptığım bu sınırlamaya rağmen, Türkiye'deki laiklik sıkıca kök salmıştır. Bunu Başbakan Erbakan da biliyordu, bu nedenle görevi sırasında kurumların içinden geçen uzun ve sabırlı yolu seçti ve -gidişinden sonra da- bu yolda ilerlemeyi sürdürüyor.

Anayasaya göre laik olan Türkiye Cumhuriyeti'nin bir din devleti olup olamayacağı sorusundan farklı olarak, ülkenin dış politika yönelimiyle ilgili soru daha kolay yanıt-

lanabilir: AB üyeliğini[14] gerçekleştirme olasılıkları, umudu yitip gidiyor. Bu gerçeğin farkına varılmasıyla, Erbakan'dan çok önce Avrupa'ya karşı başka alternatifler tartışıldı. O zamanlar başbakan olan Turgut Özal, Orta Asya ziyaretlerinde Avrupa'ya karşı bir ağırlık olarak Sinkiang'da (Kuzeybatı Çin) ve Balkanlar'da yaşayan Türk halklarıyla büyük Türk kardeşliğinin altını çizmişti. Gözlemci, Türkiye'de Osmanlı tarihinin yeniden değerlendirildiğini görür. Yeni Türkiye'nin atası Kemal Atatürk zamanında Osmanlı tarihi karalandı ve alternatif olarak Avrupa'ya açılma desteklendi. Bugün bu çaba tersine çevrilmekte: Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi düzeltiliyor. 3. bölümün Yeni Osmanlı nostaljisi hakkındaki kısmında bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

Osmanlı tarihinin yeniden değerlendirilmesi konusunu gündeme yerleştiren Erbakan ve Refah Partisi değildi; yalnızca yeniden ele alıp Osmanlıcılıkla ilgili yeni bir vizyon edindiler. Erbakan, başbakan olduğunda, insanlar sordular: Erbakan'lar "Yeni Osmanlılar"ı mı temsil ediyor? "Yeni Osmanlılar" boğazın diğer yakasını mı oluşturuyor? İslamcı dış politika, yüzeysel olarak bakıldığında, şimdiye kadar uygulanan Avrupa lehindeki politikanın yerine geçiyor ve Yeni Osmanlı bir yön alıyor gibi görünüyordu. Başbakanlığı sırasında Erbakan, dış politikayla ilgili büyük konuşmalar yapmadı ve bu sorulara da bir yanıt vermedi, ama politik davranışlar sergiledi. Ziyaret diplomasisi, dış politika rotasının anlaşılmasını sağladı. Buna işaret, başbakanlığı sırasında tek bir Batı devletini ziyaret etmemiş olmasıdır. Buna karşı 1996'daki ilk dış seyahatini tam da köktendincilerin merkezi sayılan Tahran'a yaptığında, Batı dünyasının yüreğini ağzına getirdi. Bu ziyareti, Asya'da ve Afrika'da bir dizi İslam ülkesine yaptığı ziyaretler izledi. Bu nedenle, İran ve Türkiye arasında Batı'ya yönelik İslamcı bir eksenin oluşturulup oluşturulmadığı sorusu alelacele soruldu. Bu soru da, sayısız röportajda bana sorulan ilk soruydu. Erbakan'ın İran zi-

14 Türk konumu için krş. Ali Karaosmanoğlu, Seyfi Tashan vd'nin Türk Dış Politika Enstitüsü defteri, *Turkey and European Union. Nebulous Nature of Relations*, Türk Dış Politika Enstitüsü, Ankara, mart 1996.

yareti, kendisini günlük olayların dışına taşıyıp, politik ve tarihsel çerçeve içine yerleştirince ancak anlaşılabilir. Wolfgang G. Lerch, Erbakan'ın İran ziyaretini, "pragmatik bir biçimde" yürütülen "İslamcı bir dış politika" olarak görmeyi başaran iyi bilgilenmiş az sayıdaki yorumculardan biridir.[15]

Türk köktendincilerin kamu kuruluşlarına yerleştirilmeleri, önümüzdeki modelde öncelik taşıyor; buna göre de köktendinci Necmettin Erbakan, Afganistan, Cezayir ya da Mısır'dakiler gibi yeraltı İslamcısı değildir; bir parti politikacısı ve politik görev deneyimine sahip seçilmiş bir milletvekilidir. İstanbul'da bir tartışma sırasında Türk ve Avrupa uzmanlarla yaptığımız Türkiye-Afganistan karşılaşmasından söz edilmeli, bu tartışmayı *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da[16] yazdım ve "Talibanlardan Erbakan'lara" formülüyle ele aldım.

Militan ve ılımlı İslamcılar arasında yaptığım ayrım, çoğunlukla kötü bilgilendirilmiş olan Batılı kamuoyuna, köktendinciliğin terörizmle eş tutulmaması gerektiğini gösterecektir. E. O'Ballance gibi ünlü askerî uzmanlar (krş. 7. dipnot), köktendincilik ile terörizmi aynı kefeye koyma eğilimini taşıyorlar. Gerçekte, Erbakan -ya da 1997 seçimlerine kadar Ürdün İslamcıları- gibi seçimle yönetime gelen yasal köktendinciler, yeraltı İslamcılarına göre daha çok ciddiye alınmalıdır. Kurumsal politikanın etkisi, bomba patlamalarınkinden çok daha büyüktür; terörist sansasyonu kısa ömürlüdür ve birkaç gün sonra unutulup gider. Kurumlara sızma politikasının sonuçlarıysa - 1974 koalisyonunda başbakan yardımcısı olan Erbakan yönetimi altında kurulan köktendinci imam hatip okullarının kurulması gibi- sürer ve kalıcı bir etki bırakır.

Bu nedenle, Erbakan'dan sonra gelen Yılmaz Hükûmeti'nin ilk icraatlarından birinin İslamcı eğitim kurumlarındaki kadrolaşmaya dur demesi anlaşılır bir olaydır. 29 temmuz 1997'de imam hatip okullarının dolu dizgin giden yaygınlaşmasına gem vurmaya çalışan yeni Başbakan Yılmaz'ın politikasını protesto etmek için 15 000 çığırtkan köktendinci so-

15 Wolfgang G. Lerch, "Erbakan Pragmatik Yollarla İslamcı Bir Dış Politika Yürütüyor", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 ağustos 1996, s. 5.

16 B. Tibi, "Talibanlardan Erbakan'lara", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 aralık 1996, s. 12.

kağa döküldü. Şunu belirtmek bana önemli görünüyor: köktendincilerle yaşanan mevcut deneyimler karşılaştırıldığında, Türk modeli, İslamcıları kısmen sınırlamanın ve onlarla tartışmayı sokakta değil kurumlarda yapabilmenin olası olduğunu gösteriyor. Refah Partisi'nin Türk parti sistemine katılmasının Türk demokrasisini güçlendirdiğini söyleyen işadamı arkadaşım Metin Heper'e katılıyorum. Ama bunu söylerken de çok fazla iyimser olmamak gerekir ve köktendincilerle yapılan kurumsal tartışmada Metin Heper'in öne sürdüğü şu gerçek de unutulmamalı:

"Feministler ve çevreciler gibi başka politik güçlerin aksine İslamcılar, laik düzeni tehdit eden kökten bir değişim istiyorlar."[17]

Gene de Heper, kurumların İslamcıları emeceğini umuyor. Bununla, her şeye karşın İslamcıların kurumların bir parçası olacağını söylemek istiyor. Ona göre bu durum, "demokrasiyle İslamcılığın barışması" olacaktır. Benim düşünceme göreyse, liberal bir yorumla İslam demokrasiyle barışabilir, ama İslamcılık değil.[18] Yapıtlarımda İslam ile İslamcılık arasında ayrım yapmanın gerekliliğini tekrarlayıp dururum.

Çerçeve sınırları

Erbakan ile köktendincilerin -bu durumda fısıltılı- retoriklerine rağmen çağın ve dünya politikasının rotasından kaçamadıkları, böylece de -yönetimi ele geçirdiklerinde- pragmatistlere dönüştükleri söylenebilir. Ama bu durumdan, laik karşıtı dünya görüşlerini gözden geçirdikleri ya da hatta bu görüşten vazgeçtikleri anlamı çıkmaz.

İslamcı Erbakan'ın politik eylemlerinin yerel bağlamı Türkiye'dir; başka deyişle, tahmin edilebilir bir zaman dilimi içinde 100 milyona ulaşabilecek, şimdiden hızla büyüyen 65 milyonluk bir nüfusa sahip bir ülke. Ülke aşırı kalabalık ve bir kriz içinde. Konu, yüksek bir işsizlik ve oldukça aşırı bir

17 Metin Heper, "Türkiye'de İslam ve Demokrasi", *Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1, s. 32-58.

18 Krş. B. Tibi, "İslam'da Demokrasi ve Demokratikleşme. İslamcı Aydınlanma Arayışı", Michèle Schmiegelow (haz.), *Democracy in Asia*, New York, 1997, s. 127-146.

doğum oranına koşut olarak yalnızca ekonomik bir kriz değil -enflasyon oranı yüzde 75 ila yüzde 120 arasında gidip geliyor- öncelikle İslam ve Avrupa arasında savrulup duran bir ülkenin kimlik bunalımıdır.

Kemalist devrimden sonra, Avrupa'ya bir bağlantı arayışıyla birlikte aynı zamanda bir Avrupa kimliği edinme çabası da başladı. Osmanlı geçmişinden kopuş sistematik olarak uygulandı ve ülkenin köklerini yitirmesine yol açtı. Yalnızca Türk Dil Kurumu'nun Atatürk'ün emriyle yaptığı dil reformu değil, erkekler (sarık) ve kadınlar (peçe) için başlık kullanımının yasaklanması da bu modernleşme politikasına dahildi.[19] Ama sarık yerine fötr takan bir Türk, bununla hiç de Avrupalı olmaz. Sonuçta, "tepeden inme gelen bu Kemalist devrim", daha sonra göstereceğim gibi, Türk toplumunun ikiye bölünmesine neden oldu.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Kemal Atatürk, 1924 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamcı düzeninin yıkılışından sonra ülkeyi Arapsızlaştırdı; başka deyişle İslam'ın kaynak kültürü olan Arap kültüründen kurtardı. Yeni bir kültür politikası uygulandı, şeriat kaldırıldı ve biraz önce belirtilen dil reformu gerçekleştirildi. Zamanında Arap alfabesiyle yazılan Osmanlıca'nın Arapça'dan arındırılması uzun erimli etkilere neden oldu. Türkler, böylece Osmanlı geçmişlerinden ve İslam'dan ayrıldı. Eski Türkçe'yi yalnızca uzman bilim adamları okuyup anlayabiliyor.

O dönemden beri, yani yetmiş yıldan daha fazla bir süreden beri, bu kitabın merkezinde bulunan sorulara farklı yanıtlar veriliyor: Türkiye'nin kimliği nasıl belirlenmiştir? Batılı mı yoksa Doğulu İslamcı mı? Türkiye Avrupa'ya mı ait yoksa Yakındoğu'ya mı? Yoksa Türkistan'ın merkez bölgesini mi oluşturuyor? Kemalist yanıt, "Avrupalı ve Batılı"ydı, köktendinci yanıt, "İslamcı ve Yakındoğulu", milliyetçi yanıtsa "Türkçü"ydü. "Yeni Osmanlılar", son iki vizyonu birbirine bağlıyor. 1. kısım bu farklı seçenekleri daha yakından aydınlatacaktır.

Şimdiye kadar sunulan açıklamalarla, Erbakan'ın hareketlerinin gömüldüğü çerçevenin koşullarını çizmek istedim; boş bir alanda "Yeni Osmanlılar" vizyonunu, politika-

19 Bu konuda A. L. Macfie, *Atatürk*'te 8. bölüm, Londra, 1994, s. 136.

sının çizgisi olarak icra edemezdi. Bu vizyon, yalnızca İslamcı değil, aynı zamanda Türk milliyetçisidir de, İslam evrensel olsa da. Arkasında şu inanç vardır: Batılı olarak tanımlanan bir Türkiye, Batı birliğinde yalnızca bir sınır ülkedir, oysa İslamcı olarak algılanan bir Türkiye, Osmanlıların eski büyüklüğüyle bağlantılı olarak, politik açıdan önemli tarihsel hatıralara uzanabilecektir. Erbakan'ın ve köktendincilerin İslamcı renkler taşıyan Yeni Osmanlıcılığının arka planı budur. Ama daha önceki koşullar, bu ideolojiye kesin sınırlar koyuyor.

Türkiye ve komşuları: Yeni Osmanlıcılığın keşfi

Türkiye'de yaşayıp değişimleri içtenlikle gözleyen biri, Kemal Atatürk tarafından silinen Osmanlıların rehabilitasyonuna aşinadır. Bilim adamları, tarihin yeni göstergeler adına modern algılanışına *"invention of tradition"* (geleneğin keşfi)[20] diyor. Türkiye'de bu keşfe Yeni Osmanlıcılık adı veriliyor. Bense Yeni Osmanlı nostaljisi diyorum. Türkiye'nin Avrupa bağlantısına alternatif olarak bu nostalji, Erbakan'ın dış politika yönelimine hizmet etmektedir. Ama şu soru sorulmalıdır: bu Yeni Osmanlıcılık, Batı'dan kopma pahasına komşu İslam ülkelerinin yakınlığını aramayı içeren dış politika çalışmalarıyla nasıl uzlaşıyor? Çünkü Yeni Osmanlı nostaljisi bu İslamcı komşuları, Türkler kadar heyecanlandırmıyor, nedeni de bu nostaljinin başka Müslümanların Türk egemenliğine girmesinden doğuyor.

Hem American Academy of Arts and Sciences'ın köktendincilik projesinde,[21] hem de benim yerinde yaptığım araştırmada elde ettiğim bilgiler ışığında, politik dinlerden hep köktendicilikler diye, yani hep çoğul olarak söz etme alışkanlığı edindim. Köktendinciliğin Türkiye'deki biçimi, komşu ülkelerdeki benzerlerinden ayrılır ve çok farklı bir türden-

20 Eric Hobsbawm-Eric Ranger (haz.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, 1983.

21 Köktendincilik projesinden, Chicago University Press'te 1991-1995 arasında yayımlanan beş cilt ortaya çıktı; 2. ciltte ben de yayımcılık yaptım: *Fundamentalisms and Society,* Chicago, 1993, s. 73-102. Krş. bu projeyi tanıtımım: "Dünyayı Savaşla Yenilemek. American Academy of Arts and Sciences'ın Köktendincilik Projesi", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 28 şubat 1996, s. 6. Ayrıca krş. 8. dipnot ve 26. dipnot.

dir. Başka sözcüklerle: Türk İslamcılığı, küresel köktendincilik olgusunda sınıflandırılabilir, ama aynı zamanda Türkiye'ye özgüdür. Bugüne kadarki uygulamalar, onu ne Osmanlıcılıktan ne de Türkçülükten ayırabileceğimizi, ama dinin siyasallaştırılmasıyla ilgili Yakındoğu'daki olguyla aynı kefeye koyamayacağımızı da gösterir. Tekrar edelim: Erbakan ve partisinin temsil ettiği politik İslam'ın önemli adımlarından biri, Osmanlı İmparatorluğu nostaljisinden doğup, Yeni Osmanlıcılık ideolojisi olarak oluşan bir Türkiye vizyonuna bağlanmaktır.

Unutmamalıdır ki yanlış anlamaları baştan önlemek için: Yakındoğu ve İslam ülkelerinin, dünya politikasındaki zayıf konumlarını güçlendirmek için Batı dünyasından bağımsız, bölgesel bir işbirliği fikri doğrudur ve buna karşı çıkılabilecek bir nokta yoktur. Ancak bunun arkasında bir Yeni Osmanlı nostaljisi yatıyorsa, başarısızlığa mahkûmdur, çünkü ne Arap ülkeleri ne de İran her zamankine benzeyen bir Türk egemenliğini kabul eder. Aşağıda son olarak kısaca, Yakındoğu Müslüman komşuları olarak Araplar ile Türkler arasındaki ilişkiyi inceleyeceğim. Tarihsel açıdan bakıldığında, Osmanlıcılığın Türkçü eğilimi, Araplar ile Osmanlılar arasında önce bir yabancılaşmaya, ardından da kopuşa neden oldu. Hatırlayalım: Araplar, 1916'daki Arap isyanı çerçevesinde, Osmanlı egemenliğine karşı şiddet dolu bir ayaklanmayla bu egemenlikten kurtuldu.[22] Ürdün'de merhum Mekkeli Emir Hüseyin'in (Ürdün Kralı Hüseyin'in büyük büyükbabası) Osmanlı Türklerine karşı yaptığı bu isyanın, 1996 yılının haziran ayında büyük bir coşkuyla kutlandığını gördüm. Suriyeli olarak -bütün Suriyeli çağdaşlarım gibi - ben de, Şam'da 1950'li yıllarda okullarda okutulan, Türk ve Fransız sömürgeciliği arasında karşılaştırmalar yapan kitaplarla eğitildim. Bu tarihsel sunum ister doğru olsun, ister olmasın, Osmanlı sonrası Arap nesillerinin bu ruhla eğitildikleri bir gerçek. Örneğin, Şam'da öğrenciyken, yılda bir kez Türkiye aleyhinde kutlanan resmî bayramlardan birinde

22 Bu konuda yetkili bir ses olarak David Fromkin, *A Peace to End all Peace. The Fall of the Ottoman Emplre and the Creation of the Modern Middle East*, New York, 1989, s. 218-228.

"Suriye Bölgesi El İskenderun İşgalcisi" (ya da Türklerin verdiği adla Hatay) olarak kentin anacaddelerinde gösteri yapmamız istenirdi.

Tarihsel olarak şu belirtilebilir: Araplar, Osmanlı İmparatorluğu'na sadıktı, tabiî Osmanlıcılık İslamcı evrenselliğe dayandığı ve yerel farklılıklara izin verdiği sürece. Ama Jön Türklerin etkisiyle üniter devletin Türkçü izlerini edindiğinde ve Tarihçi Hasan Kayalı'nın ayrıntılı bir biçimde tanımladığı Türkleştirme politikasına gelindiğinde, Araplar isyan etti.[23] İranlılarda durum biraz farklıydı. Tarih bilenler, I. Selim'in 1514 yılında tarihin ilk İran-Şiî imparatorluğu olan Safevî İmparatorluğu'nu Doğu Anadolu'daki Çaldıran Savaşı'nda yerle bir ettiğini bilir. Osmanlı İmparatorluğu ve bundan sonraki tüm İran hanedanları arasında hiçbir zaman dostluk kurulamadı. Tam tersi, 6. kısımda göstereceğim gibi iki Müslüman imparatorluk acımasızca birbirleriyle savaştı. Graham Fuller, XVI. yüzyıla dek uzanan bu düşmanlığın, Türkiye ve İran arasındaki gerginlikleri günümüze kadar nasıl getirdiğini çok iyi anlatmıştır.[24] Erbakan'ın Tahran ziyareti hakkında haber yapan medya yorumcuları, bu gerçeği bilmiyordu.

Araplarla ilgili durum İranlılardan farklı olsa da, Yakındoğu bölgesi içinde Türkiye'nin liderliğini talep eden Erbakan'ın Yeni Osmanlıcılığı, Türk olmayan İslamcı komşuların hiçbiri tarafından istenmiyor. Ne Araplar ne de İranlılar, Büyük Türkiye'nin kendilerine liderlik etmesine izin verir. Bu düşünce, dış politika uzmanlarının yorumu olup Türk karşıtı bir ifade değildir. Buna karşın Orta Asya ve Kafkaslar'daki Türkî halklarda Türk egemenlik talebi -ister laik ister Yeni Osmanlı olsun- farklı karşılanıyor, üstelik Türkçülüğün çerçevesi içinde oldukça olumlu. 4. kısımda bu konuya ayrıntılı olarak bakılacak ve bu yargıyı destekleyen yerinde gözlemler iletilecek.

Son olarak daha başbakanken Erbakan'ın 1996'da Tahran'a yaptığı ziyarete dönmek istiyorum. Bu ziyaret diplomasisi, Batılı medya haberlerinde Erbakan'ın seyahatinin sınır-

23 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks, Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire,* Berkeley, 1997, özellikle s. 82.

24 Graham E. Fuller, *The Center of the Universe. The Geopolitics of Iran,* Boulder/Col., 1991, s. 191-207.

larını açıkça göremeyen yanlış yorumlamalara yol açmıştı. O yıl -ve bugün de, yeni, ılımlı görünen Cumhurbaşkanı Hatemi'nin seçilmesinden sonra bile- İran, dış politikası nedeniyle yalnızdı. Erbakan, Türkiye'nin Batı'dan kopmasıyla ilgili denemeleri göstermek istiyordu, bunu da Batı karşıtı söylemlere girmeden yapmak istiyordu; eğer bu söylemlere girseydi, bu durum kendisi için çok tehlikeli olurdu. Çünkü, görüşmelerde bulunduğum Türk strateji uzmanlarının hepsi, Ordu'nun o zaman tepkisiz kalmayacağı konusunu onayladı. Erbakan'ın Türkiye'yi bir NATO üyesi, Avrupa Birliği'ne katılımı da içeren Avrupa Gümrük Birliği üyesi olarak Batı bağlantısından uzaklaştırma çabası, anında Ordu'yu işbaşına çağırırdı. Bunu Erbakan biliyordu; başkabanlık görevindeyken de, Ordu'nun darbe yapmasını -Türkiye'nin Batı bağlantısının güvencesi olarak- kışkırtmamak için bu yönde bir adım atmaya asla cesaret etmezdi.

Bu durumdan çıkan sonuç: Refah yönetimi sırasında doğan Türkiye-İran yakınlaşması, her iki tarafın pragmatistliğinin ve reel politikasının bir ifadesiydi yalnızca. Erbakan'ın İran ziyareti, Batı medyasında yanlış değerlendirildi. Burada, daha önce belirtilen ve heyecan uyandıran Yakındoğu bölgesinde bir Batı karşıtı İslamcı eksen oluşması korkusu besleniyordu; bu görüş o zamanlar bile bölge hakkında nesnel bilgilere dayanıldığında temelsizdi. Aynı yıl, 1996'da, Erbakan Libya'yı ziyaret etti ve Muammer Kaddafi'nin güçlü bir aşağılamasıyla karşılaştı; ziyaret, hakaret sınırlarında dolaşan bir konuşmayla son buldu ve TBMM'de İslamcı dış politika hakkında bir tartışma yaratarak -ne yazık ki başarısız olan- bir güven oylamasına neden oldu.

Gerçi Erbakan artık başbakan değil,[25] ama bu giriş bölümünde ele alınan bütün sorunlar hâlâ çok güncel ve -birkaç kez altını çizdik- Avrupa'yı çok ilgilendiren Türkiye'nin geleceğini ve kimliğini etkiliyor. "Yeni Osmanlılar"ın boğazdaki hareketi, yalnızca Erbakan'a mal edilemez. Yapısal ilişkiler bağlamında düşünen bir sosyalbilimci olduğum için, politi-

25 Kelly Courturier, "Türk Başbakanı İstifa Ediyor," *Financial Times,* 19 haziran 1997. Bundan önce aynı gazetede: John Barham, "Erbakan Generallerin Ateşi Altında," 20 nisan 1997; ayrıca aynı sayıda *Financial Times* başyazısı: "Türk Demokrasisi."

kanın kişileştirilmesine karşıyım. Başka sözcüklerle, her şeyi Erbakan'ın kendisine dayandırmıyorum, daha çok Kemalistlerin tehlikeye girmiş yerlerinde saf tutacak ve boğazdaki hareketi yoğunlaştırabilecek olan, oluşum içindeki yeni Türk aydınlara sesleniyorum. Arkadaşım Metin Heper'in öne sürdüğü İslamcıların kurumsal açıdan bağlanması gerektiği düşüncesine tüm yüreğimle katılıyorum, ama onun kurumlara yerleştirilen aydınların laik mekanizmalar tarafından emileceği konusunda sahip olduğu iyimserliği paylaşmıyorum; İslamcıların -pragmatist olsalar da- demokratik düzene ters düşen düzen düşünceleri[26] vardır. "Yeni Osmanlılar", çok farklı bir aydın örneği sunacaktır. Türk köktendincilerinin de, laiklerden farklı düzen düşünceleri vardır. Bu siyasallaştırılmış dinî ideolojinin Türkçü Yeni Osmanlıcılığın milliyetçi ideolojisiyle birleştirilmesi, Türk köktendincileri Arap ve İranlı komşularınkinden uzaklaştırır. Türkiye'de ortaya çıkan değişimin koşulları altında Türkiye, geleceği açısından "yeni bir rol"le karşı karşıyadır.[27]

26 B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the World Disorder,* Berkeley-Los Angeles, 1998.

27 Andrew Mango, *Turkey. The Challenge of a New Role,* Washington D.C., 1994. Krş. ayrıca B. Tibi, "Kemalizm Sonrası Türkiye", *Internationale Politik,* cilt 53 (1998), No. 1, s. 1-8.

Birinci Bölüm

Türkiye'de İslam'ın siyasallaştırılması ve Osmanlı mirasının rehabilitasyonu: Türkiye Batı'dan ve laiklikten uzaklaşacak mı?

"Köktendinciliğin yükselişi (...) Batı uygarlıkları görüşlerinin İslam dünyası değerlerinin içine yerleştirilmesine karşı oluşan bir tepkidir. Köktendincilik, dinin politik bir yaşam biçimine dönüşmesiyle hayat bulur. (...) Bu da, tümüyle İslamcı olan toplumsal, politik ve ekonomik bir düzenin tekrar kurulmasının yanı sıra, uluslararası politikanın İslamcı inançlara uygun olarak ele alınması ve dış politika hedeflerinin bu inançlara göre dile getirilmesi biçiminde oluşturulmaya çalışılıyor."

Ali Karaosmanoğlu,
Metin Heper (haz.),
Islam and Politics in the Middle East,
New York, 1984, s. 103

"İslam dünyası, birleştirici bir kuruma gereksinim duyuyor. (...) Bu gereksinimi, eski halifeliğin modern bir biçimi karşılayabilirdi. Türkiye (...) bu amacın yerine getirilmesinde lider bir rol oynamak için en iyi donanıma sahiptir. (...) Türkiye, başka hiçbir Müslüman ülkenin oynayamayacağı rolü oynayabilecek yegâne konumdadır (...) modern bir halifeliğin kuruluşunu teşvik edebilir. (...) Halifeliği İstanbul'da kurmak mantıklı olurdu."

Mehmet Özay,
Islamic Identity and Development,
Londra, 1990, s. 232

Başlarken

Kemalizm ve laik ideoloji Türkiye'de bir kriz içindedir. Bu kriz 1996'da, eylül 1995 seçimlerinden sonra kesintiye uğramayan bir hükümet kuramayınca zirveye ulaştı. Sonucu Çiller-Erbakan Koalisyonu'nun kurulmasıydı; böylece dünya kamuoyu, Türkiye politikasının İslamlaştırılmasının çoktandır yapılmakta olduğu, ama şimdi yüzeye çıktığını ve görünür hale geldiğini fark etti. İslam'ın bu biçimde siyasallaştırılmasının sonucu, dinî olarak meşrulaşmış bir politik düzen isteyen bir köktendinciliktir. Bu olgu, ne özel olarak İslamcı ne de Türkiye'yle sınırlı bir olaydır. Örneğin Hindistan'daki köktendinciler, "Hindustan" adını vermek istedikleri ülkelerinde Hindu dinine dayalı politik bir düzen istiyor. Hindistan'da böyle bir köktendinci devlet gerçekleşecek olursa, Hindistan'la sınırlı olacaktır; en fazla bütün Güney Asya'ya yayılır; ama asla bütün dünyada geçerli olma isteğine sahip olamaz. İslam dünyasındaysa durum farklıdır, çünkü İslam -Hinduizm'in ve Yahudiliğin tersine- evrensel talepleri olan bir dindir.

Osmanlılar da cihatlarıyla İslamcı bir dünya düzeni istiyordu. İslam dini siyasallaştırılırsa, modern bir bağlam içinde evrensel özellikler taşıyan politik talepler buna koşut olarak doğacaktır. Özellikle büyük Osmanlı geçmişine sahip Türkiye'de İslam'ın siyasallaştırılması, bu sefer köktendinci damgalara sahip yeni bir Osmanlıcılığın oluşması anlamına

gelir. Bu sorun, bu kitabın konusunu oluşturuyor. Köktendinci bir Türkiye, Kemalizm'in alternatifidir. Bu soruna adım adım yaklaşacağım. Bu birinci bölümde Türkiye'nin jeopolitiğiyle (1. kısım) ve buna koşut giden Türkiye'deki İslam'ın siyasallaşması süreciyle (2. kısım) ilgileneceğim. Bu çözümleme, bu kitapta Türkiye'nin bölgesel önemi ve bununla ilgili Büyük Türkistan hayali hakkında daha sonra yapılacak incelemeye ön bilgi sunması amacını taşımaktadır. Bu durum, Türkiye'nin Avrupa'ya entegrasyonunun önünde engel oluşturan Yeni Osmanlı nostaljisinin temelidir.

Birinci kısım

Türkiye, Avrupa Birliği ile Yeni Osmanlı jeopolitiği arasında

Türkiye dıştan değişiyor

Bir yolcu, bir ülkeyi yalnızca kitaplar ve gazetelerden tanımıyorsa, başka deyişle fildişi kulesinde oturan sözde bir bilim adamı değilse, gittiği yerde edindiği ilk duyumsal algıların kendisine kazandırdığı önemli izlenimler bu ülke hakkında yargı oluşturmasında etkin bir rol oynar. Ama bu tür izlenimlerin ayrıntılı bir biçimde çözümlenmesi gerektiği de kendiliğinden anlaşılır bir durumdur. Bu anlamda, boğazdaki hareketlenme daha ülkeye girer girmez fark edilir. Yolcu, "Kemalizm sonrası" Türkiye'yi -Avrupa Birliği ile Türkçü İslamcılık arasında- Ankara ya da İstanbul sokaklarında dolaşırken algılayabilir.

Daha on yıl önce insanlar farklı görünüyordu. Bir şeyler değişmiş. Bu değişim yalnızca köyden göç nedeniyle değişen Türkiye'nin kentsel nüfusuyla bağlantılı değildir. Artık yaklaşık 65 milyon Türk'ün yarısından fazlası, köyden göç nedeniyle kenar mahallelere dönüşen kentlerde yaşıyor. Türkiye'nin büyük kentlerinde, Ankara'da ve İstanbul'da da, gecekondu mahalleleri kentin bir parçasıdır.

Türkiye'yi sık sık ziyaret eden bir yolcu, aralıklarla yaptığı yolculuklarında insanların giysilerinde yansıyan değişimi fark ediyor. Birkaç onyıl önce, İstanbul'un ya da Ankara'nın merkezinde Doğulu insanlar gibi örtünen ya da uzun bir manto giymiş bir kadın nadiren görülürdü. Bugün kadınların bu ithal edilmiş, yani Türk olmayan üniformaları, gecekondular gi-

bi kentlerin bir parçasıdır. Kentin sınırlarında değil, kent merkezinde fark ediliyor bu üniforma. İş arkadaşım Bayan B. Toprak, İstanbul'daki Türk Demokrasi Vakfı'ndaki karşılaşmamızda yeni "kadın üniforması" hakkında şu görüşünü dile getirdi: "Bu Türk giysisi değil ki; bunun karşısında Osmanlı peçesi/hicab daha estetikti." Sosyolog Nilüfer Göle, peçe hakkındaki kitabında, Türk kadının bugünkü, oldukça yeni olan İslamcı örtünmesinin "İslam dinine karşı bağlılıktan çok çağdaşlıkla çatışmanın bir ifadesi"[1] olduğunu yazıyor. Bu ifade, kamu yaşamının bu dışa yansıyan resminin, yaşanan politik süreçlerle ilgili bir algıyı sunduğunu düşünüyorum. İnsanların, özellikle kadınların değişen giysileri, bugünkü Türkiye'nin yaşadığı çatışmaları ve değişiklikleri dıştan ifade etmektedir. Bu durum aynı zamanda boğazdaki hareketin dış resmidir.

Batı yöneliminden İslamcılığa

Türkiye'de kadınların örtünmesi, "İslamcılığın simgesi" olarak ifadesini bulan daha derin bir anlama sahiptir. 10. kısımda bu sorunu ele alacağım. Burada örtünmeyle ilgili imayla, önsözde de belirtilen, Türkiye'de İslamcı ve Batı uygarlığı arasındaki çatışmanın İslam içinde ve Türkiye içinde yürütüldüğünü belirtmekle yetineceğim. Örtü, "uygarlıklar savaşı"nda ideoloji bildiren, yani askerlik dışı bir simge olarak, önümüzde duran sorunun, başka deyişle Avrupa'ya karşı sınırlanmanın merkezine götürüyor bizi. Ülkelerini kültürel olarak Avrupa'ya yerleştiren ve politik olarak da Avrupa Birliği içinde görmek isteyen Türkiye'deki Kemalistler, kadınların örtünmesine karşı; oysa İslamcılar, örtü simgesine karşı tutumlarını terörü bile kullanarak gösteriyor. Jenny White, gösteriş adına örtünen kadınların Türkiye'de büyük kentlerdeki laik eğitim merkezlerinde örtünmeyen kadınlara karşı "oturma eylemleri" yaptıklarını anlatır; öyle yüksek sesle durmaksızın vaaz veriyorlar ki orada çalışmak imkânsızlaşıyor.[2] Buna koşut olarak örtü için üstelik "hoşgörü" talep ediyorlar! Örtünmemiş Türk kadın-

1 Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor/Michigan, 1996, s. 4.

2 Bunu Jenny White giriş bölümündeki 13. dipnotta alıntıladığım yazısında anlatıyor.

larına ayrımcılık uygulanmasını içeren başka inanç terörü biçimleri de var. Bu bağlamda da "hoşgörü"den söz eden Avrupalılar, bu konuyu uygun bir biçimde anlamakta sorun yaşıyor.

Türkiye'de olup bitenler nedir? Bu ve benzer hareketlerle İslamcılar, Türkiye'nin Avrupalı olmadığını bildirmek için kadınları kullanıyor. Türkiye'deki çalışmamdan, İslamcılığa karşı olan Kemalist aydınların Avrupa'ya yönelimi nedeniyle ortaya sürülen ülkelerinin, Yakındoğu ya da İslam dünyasına aitliğini şiddetle reddettiklerini biliyorum. Bu doğal duruma karşıt olarak, Türkiye'de son birkaç onyılda ülkeyi başka bir yöne iten, başka bir deyişle İslamcı uygarlığa aitliğini öne çıkaran gelişmeler meydana geliyor; liberal bir Müslüman olarak bana bu normal geliyor, bununla ilgili imlemeleri paylaşmasam da. Türkiye'nin İslam'a aitliği, yalnızca öne sürülen kadınlarla kanıtlanmıyor elbette. Bunlar taşkınlıklar. İfade edilen gelişmeler, sistematik olarak düzensiz olan Yakındoğu bölgesinde bir lider arayışına koşut meydana geliyor. Körfez Savaşı'ndan bu yana Yakındoğu sistematik düzenini yitirdi ve oldukça parçalandı. Daha giriş bölümünde dile getirilen akla gelen ilk soru, İslamcı bir yönetim altındaki Türkiye'nin Yakındoğu'da egemen bir güç olup olamayacağı sorusudur! Bu sorunun temelinde, komşularının (Araplar ve İranlılar) liderliğini kabul edip etmemelerinden bağımsız olarak, Türkiye'nin sahip olduğu büyük bölgesel ve jeopolitik ağırlığı yatıyor.

Daha 1984 yılında uluslararası ilişkiler alanında ünlü olan Princeton'lu bilim adamı L. Carl Brown, Yakındoğu'nun kendisini sistematik olarak düzene sokacak bir merkez ülkeye gereksinim duyduğunu anlamıştı:

"Bu görev için en uygun aday Türkiye olurdu. Ama Kemalizm Türkiye'yi Doğu'dan gelen rüzgâra karşı bağışık yaptı."[3]

Belki de Osmanlı tarihini bilen Brown, Türkiye'nin Yakındoğu'yu yönetme ve düzenleme yeteneğini tahmin etmede haklıydı. 1984'te ifade ettiği, Türkiye'nin "Doğu'dan gelen rüzgâra" karşı bağışıklığıyla ilgili tahminiyse gerçekleşmedi. Brown on iki yıl sonra yeni bir kitap yayımladı;

3 L. Carl Brown, *International Politics and the Middle East*, Princeton/N.J., 1984, s. 176.

burada "Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenlik mirasını"[4] Balkanlar ve Yakındoğu'daki politika için önemli bir etken olduğunu, başka deyişle İslam'ın Türkiye açısından önemini öne çıkardı. Yeni olansa, belirtilen "egemenlik mirası"na geri dönerek canlandırılan Osmanlıcılığın geleneksel açıdan Müslüman değil, İslamcı, başka deyişle köktendinci olmasıdır. Bunun anlaşılabilmesi için de, Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruluğunu oluşturan geleneksel İslam'ın, radikal İslamcılıkla aynı kefeye konulamayacağı açıklanmalıdır.

Uygarlıklar çatışması çağımızda Türkiye, İslam dünyasına liderlik edebilir mi? Samuel Huntington, *Clash of Civilizations* (Uygarlıklar Çatışması) adlı kitabıyla ilgili Ankara'da ve İstanbul'da yaptığı tanıtımlarda Kemalistler tarafından reddedildiğini, ama İslamcılardan olumlu bir yaklaşım gördüğünü anlattı bana. Huntington'ın kitabını okuyanlar, bu Harvard'lı bilim adamının yeni bir dünya düzeniyle ilgili şemasında her uygarlığın liderlik yapacak bir *core state*'e (merkez devlet) gereksinim duyduğunu bilir.[5] İslamcı uygarlık ise bugünkü politik düzende bir merkez devlete sahip değildir; Huntington'a göre Türkiye bu görevi alabilir; bu düşünceyi de kitabında ayrıntılı olarak açıklar. Adı geçen tanıtımlarda Türklere, Avrupa Birliği'nin kapısını her çalışlarında reddedilerek hakarete uğramak yerine bu görevi almalarını önerdi.

Bu seçenek aklımdayken sormak istiyorum: İslamcılar, Türkiye'deki yön bulma kavgalarından kazançlı çıkarsa, İslamcı uygarlığın liderliğini yürütebilecek durumda olurlar mı? Refah Partisi'nin artık hükûmette olmaması, hatta Erbakan'ın eski iki partisi Millî Nizam Partisi ve Millî Selamet Partisi gibi yasaklanmış olması, bu sorunun yanıtlanmasında ikincil önem taşıyor. Çünkü Türkiye'de İslamcılık, ne göz ardı edilebilecek ne de yasaklarla ortadan kaldırılabilecek politik bir güç olmuştur. "Yeni Osmanlılar"ın liderlik talepleri ve boğazdaki hareket politik gerçeklerdir!

4 L. Cari Brown (haz.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, 1996.

5 Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations*, New York, 1996 ve yanlış çevirilmiş olarak *Kampf der Kulturen*, Viyana, 1996, "üniter devlet" hakkındaki 7. bölüm. Krş. 11. dipnot.

Türk İslamcıları ne istiyor? Bir din devletinin mi, yoksa yeni bir Osmanlı İmparatorluğu'nun mu peşindeler? Ya da Türk İslamcılığı derken, "demokrasinin İslamcı çeşidi"nden[6] söz edebilir miyiz? Ya da soruyu değiştirirsek: İslamcı partiler, Batı Avrupa'nın laik Hıristiyan demokratik partileriyle benzer biçimde, demokratik düzenlemelerin örgütlenmelerine ya da taşıyıcılarına dönüşebilirler mi?

Batı'daki medyanın çoğunluğu İslam'ı, politik ideoloji olarak köktendincilikle karıştırır. Ayrıca köktendinci hareketlerin çeşitliliği hakkında da kamuoyu bilgilendirilmiyor.[7] Giriş bölümünde şu savı öne sürdüm: İslamcı Erbakan, örneğin, bir köktendincidir, ama terörist değil; parlamenter yolla hükûmete geldi. Bundan, köktendincilik ile terörizmin aynı kefeye konulmasının yanlış olduğu ve bu harekete dikkat edilmesi gerektiği anlamı çıkıyor.

Erbakan'ın hedefi, ülkesindeki yönetim değişikliğini aşıyor: Erbakan, Yeni Osmanlıcılığın sözcüsüdür. Aracı, demokratik seçimlerle hükümete gelen Refah Partisi'dir. Bu açıklamayı yukarıdaki soruyla ilişkilendirelim: Avrupalı Hıristiyan demokrat partilerin tersine, Erbakan'ın ve partisinin, laik olmayan düzen hayalleri vardır. Bu nedenle Hıristiyan demokratik partilerle karşılaştırma bana doğru görünmüyor; bir din düzenini bayrağına yazmış olan bir Hıristiyan demokrat partisi bilmiyorum.

Ayrıca İslamcı düzen partilerinin demokratik niteliğinden de kuşku duyuyorum. Erbakan'ın başbakanlığa yükselişine dikkatle baktığımızda, güce el atmasının pek de o kadar demokratik bir yolla gerçekleşmediği görülür. Köktendinci Refah Partisi -giriş bölümünde gösterildiği gibi- Başbakan Tansu Çiller'in yolsuzluk davasını kullanarak ve milletvekillerine olası rüşvet vererek, hükümet işlerini ele geçirdi. Oyların yüzde 21,3 oranıyla hiçbir parti, demokratik çoğunluğa sahip olamaz! Parlamentoda çoğun-

6 John L. Esposito/John Voli, *Islam and Democracy,* New York, 1996. İslamcıların da yeni, Batılı olmayan bir demokrasiyi ortaya çıkarabileceklerini göstermeye -pek de başarılı olmasalar da- çalışıyorlar. Bu konuyla ilgili eleştirim: *Journal of Religion* (Chicago), cilt 78 (1998).

7 Bu açıklama çalışması, American Academy of Arts and Sciences'ın köktendincilik 8. 21. ve 26. projesinde (1988-1993) gerçekleştirildi. Bunun için krş. anılan kitaplarla birlikte giriş bölümündeki dipnotlar.

luğu elde etmek için Erbakan'ın Çiller'le kurduğu politik bağ, DYP liderine karşı açılması beklenen adlî bir davanın reddedilmesine hizmet etti. Türkler, Erbakan'ın Çiller'le politik bağa ironik bir biçimde "Hacı Bacı Koalisyonu" adını verdiler. Türkiye'nin Kemalist tarihinde ilk defa, temmuz 1996'da İslamcılık -Başbakan Erbakan'ın temsil ettiği- köktendinciliğin oyun biçimi olarak ülkenin tarihini belirlemeye başladı. Koalisyon, yalnızca on bir ay sürdü, ama aynı zamanda Millî Güvenlik Kurulu'nun bile yok edemeyeceği izler bıraktı!

Türkiye'nin Batı'dan uzaklaştırılması mı?

Bırakılan en önemli izlerden biri, yeni bir eğilimin sunulmasıdır: Türkiye Batı'dan kopmaya başladı. Bu, yalnızca dış politika alanında değil, aynı zamanda bir uygarlık örneği ve modeli olarak Avrupa'dan içten bir kopuşla da gerçekleşiyor. Yerinde bulunan uzmanlar ve gözlemciler, Erbakan'ın popülist politikasının zamanında halkta yankı uyandırdığını doğruluyor; tahminlere göre, Refah Partisi -yasaklanmasından sonra başka bir adla ortaya çıkacaktır- bir sonraki seçimlerde, aralık 1995'te elde ettiği oyların yüzde 21,3'ünden fazlasını toplayacaktır. Mesut Yılmaz'ın yasaktan önce *Focus*'la yaptığı röportajda -beklentilere karşı- erken seçim istemediğini ve "2000 yılına kadar" yönetimde kalmak istediğini söylemesinin (*Focus*, 40/1997, s. 371) nedeni bu olabilir. Türkiye -bu eğilim altında- Batı'yla bağlantısından uzaklaşıyor mu? Bugüne kadarki Batı yöneliminin alternatifi hangi politika olabilir?

Kemalistler, ülkelerini değişmemiş olarak AB'ye sokmak istiyor. Yeni başbakan, daha önce Cumhurbaşkanı Demirel (krş. 3. bölüm 2. dipnot) gibi, *Focus* ve *Der Spiegel* dergilerinde, ayrıca *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'daki bir denemede bu dileği tekrar tekrar ortaya koydu. İslamcılar farklı düşünüyor; Türkiye'yi, Yeni Osmanlı perspektiflerin ifade bulduğu İslamcı uygarlığın merkez devleti olarak görüyorlar. İki alternatif arasındaki kavga, politik yaşamı belirliyor; bunun sonucuna da Türkiye'nin geleceği bağlı olacaktır. 8. ve 9. kısımlarda bunun Avrupa'ya etkilerini göstereceğim.

Türkiye'nin Batı'dan uzaklaştırılması eğilimi, dünya politikasındaki değişimlere koşut gidiyor. Eskiden Türkiye, NATO'nun güney kanadıydı. Soğuk Savaş'ın sonunda ve ardından da Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle, bu tür bir güney kanadına gereksinim kalmamıştı. Körfez Savaşı'ysa, Türkiye'nin NATO güney kanadı olma işlevinden sıyrılıp jeopolitik açıdan bölgesel bir güce dönüşmesini sağladı.[8] Ayrıca, Türkî halkların yaşadığı eski Sovyetler Birliği'nin Orta Asya cumhuriyetleri aracılığıyla Türkiye'nin bölgesel erim alanının genişlediği de belirtilmeli. Yaklaşık 20 farklı lehçeyle Türkçe konuşan Orta Asya hakkında 4. kısımda bilgileneceğiz. Türkiye'nin yeni rolü, jeopolitikçilerin, Arap dünyasına benzer biçimde, Balkanlar'dan Kuzeybatı Çin'deki, Türklerin Doğu Türkistan dedikleri (yaklaşık 8 milyon Türk Müslüman'ın yaşadığı) Sinkiang Eyaleti'ne kadar uzanan ve oluşmakta olan bir Türk dünyasından söz etmelerini sağladı. Bu dünya, UNESCO'ya göre dünyanın en yaygın beşinci dilini konuşan 160 milyon Türkî halk nüfusunu kapsıyor. Bu durum, "Yeni Osmanlılar"ın Avrupa bağlantısına yeğledikleri alternatiftir. Bu nedenle, hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'na ait olmasa da ya da geçmiş Türkçü perspektiflerin bir parçası olmasa da, Orta Asya Yeni Osmanlıların perspektifinde Türkiye'ye gittikçe yaklaşıyor. Bu ifadeyle, geçmişte, örneğin Doğu Türkistan'da, Türkiye'nin desteklediği bağımsızlık çabalarının bulunduğu reddedilmiyor.

Soğuk Savaş'tan sonra, çift kutuplu dünya politikasını izleyen gelişmelerin koşulları altında Orta Asya'nın etnik ve kültürel açıdan Türk olarak belirlenmesi, yeni bir jeopolitik perspektif geliştirir.[9] Bu perspektif Türk devletinin önemini artırıyor ve Kemalist Türkiye'nin Batı'dan uzaklaşmasını teşvik ediyor ve "Yeni Osmanlılar"ın kendilerine güvenini de artırıyor. Bu yeni perspektif, eylül 1991'de Ankara'yı ziyaret eden Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in XXI. yüzyılın "Türklerin asrı" olacağını

8 Sonraki için Graham Fuller vb., *Turkey's New Geopolitics. From the Balkans to Western China*, Boulder/Col., 1993; ayrıca Andrew Mango, *Turkey. The Challenge of a New Role*, Washington D.C., 1994.

9 Ayrıntılar 4. kısımda. Krş. ayrıca Dilip Hiro, *Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia*, Londra, 1994.

söylediği konuşmayla çok iyi anlaşılır. Bu ifadenin temelinde, Türkî halkların birleşmiş, büyük bir Türkistan oluşturma umudu yatıyor. Bu düşsel jeopolitik büyüklük, Batı'yla komşuluğu açısından önemlidir. Milliyetçi Türk basını, Türkiye'nin dünya politikasındaki konumunu yüceltmek için bu Türkçü parolayı Batı karşıtı olarak kullanmıştır. Kendine verilen bu değer ne kadar abartılı olursa olsun, gene de Batı eski kaynaklara uzanan bu yeni Türkçü dünya vizyonunu[10] küçümsememeli. Önsözde adı geçen Amerika dış politikası düşünürü ve ABD başkanının eski danışmanı olan Brzezinski, Türkiye'nin öneminin altını çiziyor ve Türkiye Batı bağlantısından koptuğunda meydana gelecek sonuçlara karşı Batı'yı uyarıyor. Brzezinski, yeni binyıla geçişte dünya politikasının Avrupa odağını, grand chessboard'a (büyük satranç tahtası) benzetiyor; adını Avrasya koyuyor. Tek *global player* (evrensel oyuncu) ABD'dir. Türkiye, Avrasyalı bir figür olarak Batı birliğinde kilit bir role sahiptir. Brzezinski şöyle yazıyor:

"İstikrarlı ve bağımsız bir Güney Kafkasya ve bir Orta Asya geliştirmek için, Amerika Türkiye'yi (Avrupa'dan, B. T.) uzaklaştırmaktan kaçınmalıdır. (...) Birleşmek istediği bir Avrupa'dan dışlandığını hisseden bir Türkiye, daha çok bir İslamcı Türkiye olacaktır. (...) Bu nedenle Amerika, Avrupa'da sahip olduğu etkisini, Türkiye'nin AB'ye girişini sağlamak için kullanmalı ve Türkiye'yi Avrupalı bir devlet olarak görme konusunda ısrar etmelidir; Türkiye'nin uluslararası politikası İslamcı yöne doğru dramatik bir değişim göstermediği sürece."[11]

Türkiye'nin Avrupalı olmasını istesem de, bir Avrupalı Müslüman olarak, yukarıda alıntılanan Amerika'nın konumunu belirten ifade, Avrupa'ya karşı emperyalist bir Amerikan dış politikasını yansıtıyor. Türkiye, AB'ye alınır mı alınmaz mı bu Avrupalıların kendilerinin verecekleri bir karardır, Amerikan dış politikasının değil; elbette Avrupalı olup olmamak Türklerin de kararıdır.

10 Bu konuda yetkili olarak Jacob M. Landau, *Pan-Turkism*, yeni basım, Bloomington, 1995 (ne yazık ki yeterince gözden geçirilmemiş).

11 Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives*, New York, 1997, s. 203.

Türkiye'nin Batı'ya entegrasyonu savlarında, bu ülkenin Batı ölçütlerine göre bölgedeki bütün ülkelerden istenen laik, demokratik çokpartili sistem üzerinde inşa edilmiş devlet modeline en çok uyduğu gerçeği rol oynuyor. Bunun karşısında -İslamcılıkla birleşmiş- büyük Türkçü güç vizyonunu içeren Batı'dan uzaklaşmış Türkiye beklentisi duruyor. Türkiye bu popüler vizyona rağmen Batı'nın istediği modelde kalacak mı? Kesinlikle belli olan şey, Türkiye'nin Batı'dan uzaklaştırılması, bu ülkenin Batı'dan kopmasma neden oluyor! Bununla ilgili olarak da bir başka yargı ortaya çıkıyor; Türkiye'nin laikleştirilmesi, Kemalist devrimin zorlamasıyla yalnızca yüzeysel olarak gerçekleşmiştir. Türk devleti laiktir, ama Türk toplumu henüz laikleşmemiştir. Ülkenin İslamcı tarihi, yüzeysel laikleşme sürecinde hiçbir biçimde işlenmemiştir.[12] Bu soruna gelecek bölümde döneceğim.

Birkaç kere, bu kitaba konu oluşturan gelişmelerin, kötü üne sahip "Hacı Bacı Koalisyonu"ndan önce başladığının altını çizdim. Her şeyi Erbakan'ın hükümette bulunduğu zamana yüklemek yanlış. Türkiye'nin Doğu yönelimi ile (İslam, Türkçülük) Batı bağlantısı (NATO ve AB entegrasyonu) arasında gidip gelmesi, on yılı aşkın bir süredir Türkiye'nin politikasına egemendir. Günümüzdeki bu yön bulma kavgalarının sonucu, önümüzdeki yüzyıla geçişte Türkiye'nin politik yöneliminin gelişimine bağlı olacaktır. Burada, Türkiye'nin -gittikçe artan Batı'dan uzaklaşma eğilimine karşın Gümrük Birliği'ne kabul edilmesinin ötesinde- Avrupa Birliği'ne sürekli olarak girip giremeyeceği sorusu önemlidir. İki kutuplu dünya sonrasındaki uygarlık çatışması hakkındaki kitabımın ilk basımında (1995), Türkiye'nin uygarlıklar arasında bir köprü olabileceği düşüncesindeydim. Bugünse bundan pek o kadar emin değilim, bu nedenle 1998'de yeniden gözden geçirilen baskıda -bu kitapta da- bu düşünceye güçlü bir kuşkuyla yaklaşıyorum.[13]

12 Bu konuda daha fazla bilgi için Richard Tapper (haz.), *Islam in Modern Turkey*, yeni basım, Londra, 1993, özellikle giriş bölümü.

13 B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg, 1995, oldukça değiştirilmiş ve genişletilmiş Heyne basımı, Münih, 1998.

Batı'ya karşı İslamcılığın şantaj aracı olarak kullanılması

Kemalistler, Washington'daki politikacıları İslamcılarla ilgili olarak telaşlandırmaktan hoşlanır; böylece Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişini daha fazla reddetmemeleri konusunda Avrupalılara baskı uygulamaları için Washington'ı harekete geçirmeye çalışırlar. Temmuz 1997'de başbakan olan Yılmaz, Erbakan'la koalisyonundan önce Batı'yı telaşlandıran ve köktendinciliğe karşı kendini güvence olarak sunan Çiller'den daha duyarlı. Girişte Türkiye'yi üye olarak kabul etmeyecek olan AB'yi "Hıristiyan kulübü" olarak küçümseyen Çiller'le Harvard'daki karşılaşmamızdan söz etmiştim. Çiller, köktendincileri Batı'ya karşı şantaj malzemesi olarak kullanmak ve ABD'yi Avrupa'ya karşı kışkırtmak istemişti. Onun bu telaşlandırma çabasından bağımsız olarak köktendinciliğin Türkiye'de ne derece gerçek olduğu sorulmalıdır. Batı'ya karşı bir şantaj malzemesinden öte bir şey midir? Yeni Osmanlı ihtişamıyla ilgili vizyon, Türk İslamcıların hüsnükuruntusu mudur yalnızca?

Avrupalı politikacılara yaltaklanmadan önce -Türkiye'nin İslamcı kişiliğine koşut olarak- şu belirlenmelidir: İslam ve köktendincilik aynı şey değil! Avrupalı politikacılar bir yandan Türkiye'nin jeostratejik açıdan Batı için öneminin arttığı konusunda Amerikalıların imalarına katılıyor, diğer yandansa bu ülkenin AB'ye girmesi konusundaki itirazlarını bildiriyorlar -örneğin Klaus Kinkel gibi- çoğu kez yalnızca insan hakları ihlallerine ve ekonomik engellere değiniyorlar. Bu ülkenin Avrupa Birliği'ne girmesi konusunda dile getirilmeyen başka itirazlar da var; birçok politikacı tarafından bu itirazlar yalnızca ima edilir, ama Wolfgang G. Lerch gibi dürüst yayıncılar tarafından açıkça dile getirilir:

"Dürüstlük (...) ortalama bir Avrupalının Türkleri, Danimarkalılar, Hollandalılar ya da İtalyanlar gibi 'Avrupalıdaş' olarak görmediğini söylemeyi gerektirir. (...) Bu durum da İslam'la ilgilidir, dürüstlük bu durumu dile getirmeyi gerektirir. (...) Türkiye'de yeni bir kimlik konusunda halkın bir kısmında yeni düşünceler ortaya çıkıyor (...)"[14]

14 Wolfgang G. Lerch, "Türkiye ve Avrupa", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 mayıs 1997, s. 12.

Ülkenin yüzeysel olarak Avrupalılaşması, toplumunun ve politikasının gittikçe daha çok İslamlaşması ve hızlı nüfus artışı, "tam üye olarak tam entegrasyon" şansının "kötüleşmesi"ne katkıda bulunmuştur.

Ama bu, Türkiye'nin Avrupa'ya bağlanması durumunun sürmesine ters değildir.

"Türkiye, çoktandır Avrupa konserine katılıyor, son adım -tam üye olarak kabul edilmesi- henüz atılmamış da olsa."

Diplomatik ikiyüzlülük ve samimiyet döneminden sonra, bugün Avrupalı politikacılar, üstelik seçmenlerin dörtte biri ila üçte birini oluşturan köktendincilerin bulunduğu bir İslam ülkesini AB'ye almaya gönülsüz olduklarını açıkça dile getiriyor. Bilkent Üniversitesi'ndeki Profesör Ergun Özbuden gibi arkadaşlarım bana şöyle dediler: "Bu Avrupa ırkçılığıdır!" Kitabımın başında bu konuda bir şey söylemek istemiyorum.

Avrupalıları korkutan nedir? 2000 yılı için yapılan demografik tahminler, Avrupalılarda çok yaygın korkuları körüklüyor: bütün AB üyesi ülkelerde toplam 330 milyon nüfusa karşılık yalnızca Türkiye'de 70 milyon insan yaşıyor. Bu sayıya Orta Asya'daki Türkî halklar da eklendiğinde muazzam bir potansiyel ortaya çıkıyor. Türkiye, 1992'de 58 milyon nüfusa sahipti ve bu kitabı yazarken 1997'de nüfus 65 milyondu. Bu sayılar şu eğilimi gösteriyor: Türkiye nüfusu yaklaşık her on ayda bir milyon artıyor. AB'ye üyeliğinde bu durum, bütün Batı Avrupa ülkelerine çok sayıda Türk'ün göç etmesi ve buna koşut olarak çalışma piyasasına ve sosyal devlete yük binmesi anlamına gelebilir. Çünkü Türkler, eşit haklara sahip Avrupalı vatandaşlar statüsü kazanırsa, denetlenmiş bir göç için kısıtlama olanağı kalmayacaktır. Onlar için de şu norm geçerli olacaktır: her Avrupalı vatandaş istediği yerde yaşayabilir. O zaman da mevcut olanaklara uyan bir göç politikası uygulanamaz. Devasa bir göçün İslamcılığın yayılmacılığıyla bağlanması Avrupa'yı büyük sorunlarla karşı karşıya getirir; bu sorunlar da *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da 8 ekim 1997'de H. Lummer'in yazdığı gibi, "AB'nin sağlamlığını kuşkuya düşürecek bir güvensizlik etkenini yansıtacaktır." Böylece, "İslamcılık"la oyun oynamak, bumerangla oyun oynamaya benziyor.

Türkiye'nin geleceği hakkında görüşler

Giriş bölümünde, yaklaşık bir yıllık başbakanlığı döneminde Erbakan'ın yurtdışı ziyaretlerine değinerek, gelecekteki Türkiye'yle ilgili vizyonunu açıkladım: Batı'dan uzağa, liderlik talepleriyle bağlantılı ve politik bağlanım olarak İslam dünyasına doğru. Oysa dış politikada vizyonlarla iş yürümez, önemli olan bu vizyonların gerçekliği ve bunları hayata geçirme yeteneğidir. Bu nedenle, Batı'dan bağımsız bir perspektifle, Türk olarak tanımlanan ve Balkanlar'dan Sinkiang'a ya da hatta eskiden olduğu gibi Yakındoğu'nun Osmanlı İmparatorluğu sınırlarına kadar, Türkiye'nin İslam uygarlığının merkezini oluşturup oluşturamayacağı sorusu ortaya çıkıyor. Erbakan'sa Türkçülüğün erim sınırlarına göz koymakla kalmıyor. Batılı sanayi ülkelerinin G7'sine karşılık temmuz 1997'de kurduğu D8 vizyonuyla ilgili önduyumları da sunuyor. Türkiye, bu vizyonu gerçekleştirme olanaklarına sahip mi?

Türkiye, politik bir etki sağlamak amacıyla yalnızca Orta Asya'ya yaklaşık 1,5 milyar ABD doları değerinde yardım yapmıştır. Bu, devede kulaktı yalnızca. Ülkenin daha fazla malî gücü yoktur ve bu tutarı aşmak için giriştiği her çaba, ülkenin vurgun yemesine yol açar. Reel politika açısından şunu açıklamak zorundayız: Türkiye'de Yeni Osmanlıcılığın gittikçe artan önemi, Türk politikasını bunu süreğen bir gerçeklik olarak kabule ve onunla yaşamaya zorluyor. Kısa vadeli olarak Yeni Osmanlı politik düşünceleri, vizyondan öteye geçemez. Ama Batı'ya yönelmiş Kemalist aydınlar da var; onlar da Türk politikasında İslamcılar kadar gerçektir. Çatışma önce Türkiye'de, Kemalistler ile İslamcılar arasında gerçekleşip çözümlenmelidir.

Türk politikasında Yeni Osmanlı Türkçü bir yönelime sahip köktendincilik ve Kemalist laiklik seçenekleri, sert bir rekabet içinde. XXI. yüzyıla geçişte bunlardan hangisinin Türkiye'deki sahneye egemen olacağıysa, Türkiye'yi politik ve ekonomik açıdan Batılı bir çerçeveyle bütünleştirme konusunda yalnızca Batı'nın yeteneğine değil, Türkiye'nin kendi içindeki dinamik gelişmelere de bağlı olacaktır.

Gruplar, uzlaşmayla birbirine ulaşabilecekler mi? Bunun gerçekleşeceğine pek inanmıyorum, çünkü dünya görüşleri birbirinden çok farklı ve aralarındaki uçurum çok derin.

Türkiye'nin Doğu yöneliminin (İslam, Türkçülük) daha "bütünleyici" bir etki yaratacağına ve Batı tarafından kendi çıkarlarına göre kullanılabileceğine inanan Amerikalı politikacılar var. İslamlaşmamış bir Türkiye'yi Batı'ya bağlamak isteyen Brzezinski'nin tersine, İslamcılıkla barışık, laik kalmış bir Türkiye'nin hem İslam dünyasında hem de Sinkiang ile Balkanlar arasındaki Türkçü dünyada Batılı bir işlev alabileceğine inanıyorlar. Buna bir örnek: Amerikan Dışişleri Bakanlığı, giriş bölümünde alıntılanan *Neuen Zürcher Zeitung*'daki bir habere göre haziran 1997'deki "sinir harbi"nde Erbakan lehine işe karıştı (krş. giriş bölümü 5. dipnot). Amerika'nın, Türkiye'yi kendi adına kullanabileceği düşüncesi,[15] hem Kemalist aydınların hem de İslamcıların ulusun yönelimini eşit derecede göz ardı ediyor. Bu konuda Turgut Özal'ın birkaç Orta Asya yolculuğunda yaptığı popüler konuşmalar hatırlanabilir. Kemalistlerin, Batı'nın boşluğunu doldurma gücü işleviyle yetinebilecekleri düşünülemez; İslamcılarınsa asla. Türklerin gizli beklentilerinin tatmin edilmemesi konusundaki düş kırıklığı, bugünkü Türkiye'de büyük Türkiye'nin, başka deyişle Osmanlı geçmişinin yeniden canlandırılmasının yolunu açıyor. Bazı Avrupalı politikacıların boşluğu doldurma gücü ile (araç olarak kullanım) diyalog arasındaki farkı bilmedikleri ya da anlamadıkları sanısına kapılıyorum; uygarlıklar çatışması çağında Batılı olmayan uygarlıkların temsilcilerini anlamayı ve saygı duymayı öğrenmeleri gerekir. Türkiye'yle diyalog bu konuda bir örnektir; politik ve jeopolitik tavır ve ekonomik işlerle karıştırılmamalıdır. Bu durum, ABD'den çok Avrupa için geçerlidir.[16]

İslamcılık ile Yeni Osmanlıcılık bağlantısı

İslam, büyük bir dünya dinidir; benim de dinimdir ve kimliğimin bir parçasını oluşturur. Ama İslam'ın siyasallaştırılması, İslam diniyle aynı kefeye konulamayacak ide-

15 Krş. Scott Hibbard/David Little (haz.), *Islamic Activism and US-Foreign Policy*'deki "Türkiye" bölümü, Washington D.C., 1997, s. 79-93; ve Fuller'in cildi (8. dipnotta alıntılanmıştır).

16 Bu konuda B. Tibi, "Evrensel Köyde Kültürel Diyalog. İslam ve Avrupa, Avrupa'daki İslam," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16 eylül 1997, s. 11-12.

olojileri ortaya çıkaran köktendincilerin bir yapıtıdır. Türkiye'de, bu siyasallaştırma işlemi, Yeni Osmanlıcılık vizyonlarıyla ilişki içinde gerçekleşmektedir. "Yeni Osmanlılar"ın vizyonuna yönelmiş bir Türkiye, Avrupa'da reddedilir, çünkü Osmanlıların Avrupa'da pek iyi bir imajı yoktur.[17] Geçmişle ilgili bu kopuş, Avrupa tarafından kabul edilmek için Kemal Atatürk'ün yaptığı bir denemeydi.[18] Başarısı, mütevazıydı.

Günümüzde, konu Osmanlıcılığın yeniden değerlendirilmesidir. Konu bir ideoloji değil, değişmiş jeopolitik koşullardır (krş. 8. ve 11. dipnot). Değişiklik, eski Sovyetler Birliği'ne karşı Türkiye'nin NATO'nun güney kanadı rolünün bitmesiyle başladı. Türkiye'nin lojistik ve olası ikinci bir cephe olarak merkezî bir rol oynadığı Körfez Savaşı'nda olduğu kadar, giriş bölümünde sözü edilen Orta Asya ve Kafkaslar'ı kapsayan Türk dünyasının oluşumu, Türk aydınlarına -ister laik ister köktendinci olsun- kendileri hakkında yükselmiş kültürel bir değer sundu. Bu durum, o günden bu yana Batı'ya karşı kendini sınırlama ve örtülü bir özgüvenle ifade bulmaktadır. Ama Türkiye'ye yeni bir jeopolitik değer sunan bu iki olay, iki kenarı da keskin bir kılıçtır.

Türkiye Orta Asya ve Kafkaslar aracılığıyla Yakındoğu'da jeopolitik ağırlığını artırdı, ama bu arada Batı'dan da uzaklaştı. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne bağlanması, sonrası görülebilen somut bir stratejidir, oysa Türkçü bir dünyanın yeniden uyanması, gerçekleşmesi zor ve yanıltıcı bir düştür; üstelik bunun gerçekleşebilmesi için gerekli araçlar eksiktir. Türkiye'nin, bu kaypak Yeni Osmanlı vizyonunun gerçekleşmesini sağlayacak dış politika için gerekli olan ekonomik ve askerî olanaklara sahip olmadığını belirtmiştim.

Yeni Osmanlıcılık senaryosu, Ortodoks-Slav ve İslamcı-Türk kampları arasındaki klasik gerilimin yeniden canlandırılmasının da dahil olduğu çatışmalara yol açardı. Rusya'nın

17 Bu konuda Andrew Wheatcroft, *The Ottomans. Dissolving Images*, 2. basım, Londra, 1995.

18 A. L. Macfie, *Atatürk*, Londra, 1994.

ve Yunanistan'ın Bosna Savaşı'nda Türkiye'ye karşı tutumları bunun bir örneğini sergiledi. 5. kısımda, Türkiye'nin eski imparatorluk yayılmacılığının yeniden doğuşunu Sırpların nasıl propaganda aracı yaptıklarını göstereceğim. Bu propagandayla, dikkati kitle katliamlarından başka yöne çekmeye çalıştılar. Türk politikasının eleştirilecek yönleri olsa da, Türkiye bu propagandaya karşı savunulmalıdır. Türkî halkların kendilerini buldukları belli bir derecede organik, jeopolitik, kültürel ve ekonomik ilişkiler toplamı hedeflendiğinde, bir entegrasyon hareketi vizyonu olumlu etkiler gösterebilir; bu vizyonun zorunlu olarak tek bir yayılmacılık özelliği göstermesi gerekmez.

Türkiye'de, Türklerin dünyanın merkezi oldukları propagandası, üstü örtülü bir resmin yalnızca Batı'da değil, İslamcı komşularda da -ister Arap ister İranlı olsun- korkuya ve reddetmeye neden olması acınası, ama anlaşılır bir durumdur. Gelecekte liderliğini Türkiye'nin elde bulundurduğu bir dünya politikasında İslamcı bir eksenin, başka deyişle Huntington tarafından öne sürülen İslamcı uygarlığında Türk merkez devletinin bulunabileceği konusunda hiçbir dayanak noktası yoktur.

Gelecekle ilgili perspektifler

Özetle şunları tekrar belirlemek istiyorum: Türkiye'nin yeni jeopolitik önemi, 1924'te sona erdirilen Osmanlı İmparatorluğu'nkinden çok daha büyük, çünkü -belirtildiği gibi- bu sefer Orta Asya'yı ve Kafkasları da kapsıyor. Türkiye'nin, sınırlı kaynaklarıyla kısıtlı da olsa, Orta Asya'da[19] saldırgan bir politika -İran'la çetin bir rekabet içinde- yürüttüğü açıktır. Burada, Türkî halkları Türkçü etki alanına sokma amacı güdülüyor. Türkiye, Orta Asya'daki[20] etkisi konusunda -Bosna Savaşı'ndaki davranışına benzer biçimde- Rusya'yla bilinçli olarak kaçındığı bir rekabete giriyor.

19 Orta Asya için krş 4. kısım, ayrıca Şirin Akıner'in katkıları, *Political and Economic Trends in Central Asia*, Londra, 1994.

20 Krş. Dale Eickelman (haz.), *Russia's Muslim Frontiers*'deki Orta Asya bölümüne krş., Bloomington 1993, s. 49.

Yeni Türk jeopolitiğinin, Güneydoğu Avrupa'dan (Balkanlar) çok güneyi ile (Yakındoğu ve Akdeniz bölgesi) doğuyu (Kafkaslar ve Orta Asya) etkisi altına almaya yönelik olduğu gözlemlenir. Bu bakış, ister köktendinci Erbakan isterse başka bir İslamcı tarafından temsil edilsin, pragmatik yönelimlidir ve çatışmayı hedeflemeyen Yeni Osmanlıcılık için de geçerlidir. Sözü edilen üç bölge, 2. bölümde Türkiye açısından jeopolitik değerleri bağlamında daha yakından ele alınacaktır.

Gerçi "Yeni Osmanlılar"ın en önemli ilkesi, Doğu'da ve Batı'da Türkçü iktidar politikasına koşut "Türkiye'nin Batı'dan uzaklaştırılması"dır, ama açık olan da şu: Batı'yla çatışma yok, özellikle de Avrupa'yla. Ayrıca İslamcı yönetim, Ordu'yla da bir çatışma aramıyor; birkaç radikal bunu istese ve "Batı'dan yavaş bir uzaklaşmayla" tatmin olmasa da.

Kesin olan, İslamcıların devletteki ve toplumdaki ağırlıklarının değişmez olması ve Erbakan'ın başbakanlık görevinden ve ardından Refah Partisi'nin ocak 1998'de kapatılmasından sonra da etkisinin sürmesidir. Giriş bölümünde "dahil etme" politikası, başka deyişle köktendincilerin kurumlara dahil edilmesi lehinde konuşmuştum. Refah Partisi'nin yasaklanmasına karşı olmak da İslamcıların gücü ellerine alacakları anlamına gelmez. Üstelik böyle bir politika genelleştirilemez. İslamcıların hepsinin ehlileştirilemeyeceğinin elbette farkındayım. Cezayir ve Afganistan buna yeterince örnek sunuyor zaten. Türkiye İslamcılığıysa, Talibanlarınkinden çok Erbakanların sınıflamasına giriyor, başka deyişle, şiddet yanlısı değil. Ama dünyanın Batı'dan uzaklaştırılması hedefinde, Türkiye köktendinciliği küresel olayın diğer oyun biçimlerinden farklı değildir. Şeriat düzeni konusundaki düzen düşüncesinde de, Türkiye İslamcılığı bütün köktendincilerin ortak özellikleri içinde sınıflanabilir. Ilımlı ve şiddet yanlısı köktendinciler vardır, ama demokratik ve antidemokratik köktendinci diye bir şey yoktur. Demokrasi ile köktendinciliğin birbiriyle barışabileceği yanılsamasına yenilmek bir aldanış olurdu; barışık değiller![21] Köktendinciliğin bir oyun biçi-

21 Bu yorum "Köktendincilik" yazımda bulunuyor: *Encyclopedia of Democracy*, 4 cilt, Washington D.C., 1995, bu konuda 2. cilt s. 507-520. Bu sorunun önemi konusunda krş. 2. kısım 24. dipnot.

mi olarak İslamcılığı ele alma işlemi, duyarlılık ve çok farklı bir politika gerektirir. Kesin olan, bütün yasaklama politikalarının bu gerilimli durumda ters tepki yaratmasıdır. Bu anlamda Refah Partisi'nin yasaklanması[22] -karar Yargıtay tarafından verilmiş olsa da- hiçbir biçimde zekice oluşturulmuş politik bir karar değildir.

22 Horst Bacia, "Şimdiye Kadar Hiçbir Yasaklama Türkiye'de İslamcılığın Yükselişine Engel Olmadı", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 19 ocak, 1998, s. 3.

İkinci kısım

Kemalizm'den Türkçü İslamcılığa. İçi boşaltılmış bir ideoloji olarak laiklik

İslam'ın siyasallaştırılması yeniden İslamlaştırma değildir

İslamcılığın diğer biçimleri gibi, politik İslam da Türkiye'de iki özelliğiyle ortaya çıkar:

1. Yalnızca Türkiye'ye özgü "boğazın iki yakası" olarak anlaşılabilen politik, sosyal ve kültürel bir olaydır.

2. Batı'ya karşı genel, başka deyişle uluslararası İslamcı isyanın bir parçasıdır ve köktendinciliğin küresel olgusu içindedir.[1]

Türkiye'de konu ağırlıklı olarak Avrupa yönelimli bir Kemalizm'den çıkıp Türkçü İslamcılığa doğru gelişmektedir. Türkiye'deki politik İslam, bu ve nispeten barışçıl özelliğiyle olduğu kadar kurumların içinde bulunmasıyla da aynı olgunun çoğu kez şiddet dolu, genellikle yeraltında pusuya yatmış biçimlerinden ayrılıyor. Türkiye'deki İslam'ın siyasallaştırılmasının arkasında yatan tarihsel, sosyokültürel ve politik nedenler, İslamcılığın bu biçiminde Türkiye'ye özgü olanı anlamamıza yardımcı olabilir.

Giriş bölümünde, köktendinci Refah Partisi liderinin muhalefetten başbakanlığına yükselişinin, 1970'li yıllardan beri süregelen bir sürece, Türkiye'nin yavaş yavaş Batı'dan

1 Daha önce belirtilen ve 5 ciltlik bir yapıt ortaya çıkaran American Academy of Arts and Sciences'ın uluslararası köktendincilik projesi çok önemlidir (krş. giriş bölümündeki 8. 21. ve 26. dipnot). Burada Martin Marty-Scott Appleby'ın (haz.) krş 1. cilt *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991. Ben 2. cilt *Fundamentalisms and Society*'nin ortak yayımcısıyım, Chicago, 1993.

uzaklaştırılması sürecine, Batı kamuoyunun nasıl ilk kez dikkatini çektiğini anlatmıştım. Uzmanlar, uzun zamandır Türkiye'deki bu Batı'dan uzaklaşma olgusunu; kimi uzman olmayanların ve ne yazık ki sözde uzmanların yanlışlıkla "yeniden İslamlaşma" olarak tanımladıkları bir olgusunu biliyorlardı. Bu tanım yanlış, çünkü "yeniden", "tekrar" anlamını taşıyor, yani: "tekrar İslamlaşma". Bu dil kullanımıyla, yeniden İslamlaşma, önceki bir "İslamsızlaşma"dan sonra meydana geldiğini varsayar. Bu durum, gerçeklere uygun değil. İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nun feshedilmesinden sonra yalnızca politikadan arındırıldı. Örneğin Türkiye'de İslam var olmayı ve Türklerin yaşamını belirlemeyi asla bırakmadı; Batılılaşmış Kemalist aydınlar hariç tutulduğunda, İslam Türklerin çoğunluğunun dinî ve kültürel kimlik kaynağı olarak kaldı. Bu nedenle, "yeniden İslamlaşma" diye bir şey yok. Elbette İslam, Atatürk yönetimi altında iktidarın meşru yönetimi olmaktan çıktı. Daha önceki bir kitabımda Almanca dil bölgesinde yaygın olan "yeniden İslamlaşma" teriminin ne kadar yanlış olduğunu gösterdim ve kullanımı konusunda uyarıda bulundum.[2] Bu kitabımın, Bonnlu bir ilahiyat doktora tezinde bu terimin Almanya'da yerleşmesine katkıda bulunduğum iddiasıyla alıntılanması, bazı çevrelerdeki okuma kültürünün hangi düzeyde olduğunu gösterir. Kısacası, burada konu İslam'ın Türkiye'de siyasallaştırılmasıdır, tekrardan yürürlüğe girmesi değil.

Kemal Atatürk liderliğindeki Türkiye, bir Batı kimliği edinmeyi hedefliyordu, bu amaçla da İslam politikadan arındırıldı ve -her zaman başarıyla olmasa da- kamu hayatından uzaklaştırıldı.[3] Kemalist, yani laik ve Batı yönelimli Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu kriz, Türklerin artık başka kimlikler de düşünmelerine yol açıyor. İslam burada en başarılı alternatif gibi görünüyor. Osmanlı büyüklüğünün tekrar düşünülmesine koşut olarak, İslam'ın siyasallaştırılma-

2 B. Tibi, *Der İslam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/M., 1985, 3. basım 1991, 8. bölüm, özellikle s. 158. İngiliz-Amerikan basımı: *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder/Col.-Oxford, 1990 ve tekrar 1991.

3 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, yeni basım, Oxford, 1979 (ilk basım 1961), s. 402-404.

sı, boğazdaki hareketi gerektiriyor. Bununla, Türkiye İslamcılığının ana özelliklerinin ne kadar farklı olduğu anlaşılıyor; yalnızca komşu Yakındoğu ülkelerindeki değil, diğer İslam ülkelerindeki benzer ve karşılaştırılabilir süreçlerden oldukça ayrılıyor. Türkiye'de İslamcılığın politik açıdan yeniden doğuşunun, şanlı Osmanlı geçmişinin parlaklığına dönme arzusuyla bağlantılı olması önceliklidir. Bu Osmanlı nostaljisine Yeni Osmanlıcılık adını veriyorum.

"Yeni Osmanlılar", kurduğu üç partiyle genç Türkiye tarihinde bir simge olan ve Almanya'da Aachen Teknik Üniversitesi'nde doktora yapan bir mühendisin lideri olduğu Türk İslamcılarıdır. İslamcılığın hem Türkiye'ye özgü, hem de köktendinciliğin genel olgusuna gömülü olduğu savımı şimdi somutlaştıracağım: Erbakan, bugüne kadar İslamcı düzenleri temsil eden üç parti kurdu. Bu durum daha 1970'te kurulan partinin adından anlaşılıyor: Millî Nizam Partisi. Köktendincilikle ilgili çalışmalarımda, İslamî terimi nizamın bu olgunun İslamcı biçimini temsil ettiğini gösterdim.[4] Nizam (başka deyişle düzen) sözcüğü, kanıtladığım gibi Yeni Osmanlıca'dır. İslam'ın "din ü devlet"i (Türkçe: din ve devlet birliği, Arapça: *din ve devle*) öngördüğü düşüncenin kullanılması, bu köktendinci ideolojinin temel inancını yansıtır. Bu olgunun Türkiye'ye özgü yanı, bu ideolojinin Osmanlı büyüklüğüyle birleştirilmesidir; bu nedenle Türk köktendincileri "Yeni Osmanlılar" olarak karşımıza çıkar. Bu, İslam'ın siyasallaşmasıdır, yani "yeniden İslamlaştırma" değil, ama her zaman benzetilen dinî bir rönesans hiç değil!

Okurlarım, Erbakan'ın yaklaşık bir yıllık başbakanlığının, bir yandan kendi kariyerinin zirvesi olduğunu, diğer yandan da Türkiye'deki İslamcılığın yükselişini politik bir güce dönüştürdüğünü bilirler. Kemalistler, Erbakan'ı indirip yerine başbakan olarak Mesut Yılmaz'ı getirerek başarılı oldu. Üstelik 1998 ocak ayında Erbakan'ın partisini kapattırdılar. Ama Erbakan buna hazırlıklıydı ve yeni bir partinin kuruluşunu ilan etti. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'un Türkiye uzmanı Wolfgang G. Lerch, Erbakan'ın bu amacını

4 B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, 2. basım, Münih, 1993 (ilk basım 1992), s. 155-161.

sakin bir dille şöyle yorumlamıştı: "Erbakan bu konuda deneyimlidir."[5] Erbakan'ın Millî Nizam Partisi'nin kuruluşundan iki yıl sonra ve yasaklanmasının hemen ardından yeni Millî Selamet Partisi'ni kurduğunu hatırlamalıyız. Bu partinin 1980 yılında yasaklanmasından sonra, Refah Partisi'ni kurdu. Cezayirli köktendinciler de partilerine benzer bir ad veriyorlar: İslamî Selamet Cephesi. Refah adı, köktendincilerin Batılı refah devletinin düşüncelerini İslamcılıkla birleştirdiklerini ve elbette İslam'da bulunan bir öğretiye başvurduklarını gösteriyor. Refah Partisi'nin başarısı, aralık 1995'teki seçim zaferiyle başlamadı. 1989 ve 1994'teki yerel seçimlerde Refah Partisi sol partileri yenmiş ve merkez sağ partileri her seferinde zorlamıştı. Mart 1994'te ülke çapında oyların yüzde 19'unu almakla kalmayıp, 29 kentte belediye başkanlıklarını da aldı.[6]

Erbakan'ın ve üç partisinin ideolojisinde, geleneksel İslam, İslam dünyasında İslamcılık adı verilen köktendincilik ve Türk milliyetçiliğinden oluşan garip bir karışım görünür. Bunun sonucu, Yeni Osmanlıcılıktır. Aşağıda, Kemalizm'in İslamcı mirası nasıl ele aldığını ve buna tepkilerin dün ve bugün nasıl olduğunu yeniden oluşturma çabasını göreceksiniz.

Osmanlıcılıktan Kemalizm'e ve tekrar Osmanlıcılığa

Hulagu Han yönetiminde Moğolların 1258'deki istilasından sonra, Bağdat halifesinin imparatorluğu çöktü; İslam dünyası, beylerin ve valilerin yönettiği küçük devletler dünyasına dönüştü. Türk Beyi Osman 1281-1324'te Orta Asya'dan göç eden boyuyla birlikte gazalarına başladığında, daha sonraları "Osmanlı İmparatorluğu" adıyla bilinen bir imparatorluğun temel taşını atmıştı. 3. bölümde gazalarla, başka deyişle silah gücüyle İslam'ın yayılmasını, kurduğu imparatorluğun meşruluk kaynağı olarak kullanabilmek için Osman'ın "Gazi" unvanını nasıl aldığını açıklayacağım.

5 Wolfgang G. Lerch, "Sayın Erbakan'ın Partileri," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 ağustos 1997, s. 12.

6 Jenny White, "İslam ve Demokrasi: Türk Deneyimi," *Current History*, cilt 94 (ocak 1995), s. 7-12, seçim sonuçlarıyla ilgili ayrıntılı tablolarla birlikte.

Bu gelenek, ancak 1453 yılında İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmed tarafından tamamlanır. Fatih Sultan Mehmed'in daha çok Avrupa'da yaptığı fetihler, Türk tarihçilerinin "usta" saydıkları Halil İnalcık'ın, bu padişahı Osmanlı İmparatorluğu'nun[7] gerçek kurucusu olarak görmesine neden olur. Osmanlı İmparatorluğu'nu ele alan 6. kısımda, Osman'ın fiilen bir bey olduğunu, yani sultan olmadığını göstereceğim. Bu kitap, Avrupa-Türkiye ilişkileri perspektifinden de yazıldığı için, Türklerin Avrupa'daki fetihleriyle ilgili Osmanlı simgelerini kullanmanın, Türkiye'nin Avrupa'ya ait olup olmadığı sorusunun olumlu olarak yanıtlanmasına varmadığını daha bu noktada söylemek bana doğru geliyor. İslamcılık ile Osmanlıcılık bağlantısının imlediklerini göstermek için, Pforzheim'daki İslamcı Türk cemaatin büyük camileri için ne yazık ki El Fatih adını seçmiş olduklarını belirtmek istiyorum. Bu ad, barış dolu ve huzurlu bir birlikte yaşamı değil, zorla yapılan bir fethi temsil ediyor! Bu cemaat, bunun yerine, İslam aydını, Türk İslamcı düşünür Farabî'nin (870-950) adını seçseydi, kararları diyalogla ilişkilendirilirdi, "Yeni Osmanlılar" ve fatihlerin nostaljisiyle değil. 6. ve 7. kısımda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa-Türkiye ilişkilerine örnek oluşturamayacağını, Osmanlı tarihine geri dönüşün neden Türkiye ve Avrupa'da yaşayan Türk Müslümanlarına zarar vereceğini göstereceğim.[8]

Yeni Osmanlıcılıkla özelleştirilecek boğazdaki hareketle ilgili olarak şunu bilmek çok önemlidir: eski Osmanlılar, hiçbir zaman bütün İslam dünyasını, hatta Orta Asya Türkî halklarının yaşadığı bölgeleri ve bütün Arap dünyasını (Fas

7 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600,* yeni basım, Cambridge, 1997, s. 17. İstanbul'un Fatih Sultan Mehmed tarafından fethi hakkında krş. Steven Runciman, *The Fall of Constantinople 1453,* yeni basım, Cambridge, 1990 (ilk basım 1965).

8 Uygarlıklar arasında bir köprünün oluşturulabilmesi için Batı ile İslam dünyaları arasında bir diyalog gereklidir; ama fatihler ile kendini inkâr edenler arasında olası değildir. Cihat ya da Haçlı seferleri tarihî mirası bunun için uygun bir çerçeve değildir. Bu konuda 3. bölümün Türklerin Avrupa'daki gaza/fetihleri hakkındaki 2. kısmına bkz. Fatih'e bir seçenek metinde sözü edilen İslamcı aydınlanmacı Farabî'dir. Krş. bunun için B. Tibi, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart,* 2. basım, Münih, 1997 (ilk basım 1996), 4. bölüm Farabî'nin karşısında, adı geçen bu kitapta bölüm 10-12'de ele alınan İslamcı köktendinciler bulunuyor.

bağımsız hanedanlar altında yönetildi) egemenlikleri altına almayı başaramadı. İslamcı Orta Asya, hanlık adını taşıyan bölgesel devletleri yöneten yerel hanedanlıklara sahipti. Rus çarları, Kokand'dan Buhara ve Hive'ye kadar uzanan bu bölgeyi fethettiler. Sovyetler Birliği'nin kuruluşundan sonra da bu Türk-İslam bölgesi Rus sömürge egemenliği altında kalmayı sürdürdü ve Sovyet Rusları için de çekici bir bölge oldu.[9] Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra "Yeni Osmanlılar", Orta Asya ve Kafkaslar'daki bu Sovyet mirasını ele geçirmek istiyor.

Doğudaki Kafkaslar ve Orta Asya'daki Türkî halkların yaşadığı bölgeler ve batıdaki Fas, Osmanlı egemenliğinin sınırları dışında kalmadı yalnızca. Osmanlı İmparatorluğu'nun doğusunda bugünkü İran'da başka bir İslam imparatorluğu oluştu (Safevî İmparatorluğu); İran-Osmanlı savaşları, İslamiyet içindeki bu iktidar savaşını belgeliyor; yüzeyde Şiîlik ile Sünnîlik arasındaki dinî bir savaş olarak görülüyordu. Gene de Osmanlı İmparatorluğu Önasya'dan güneyde Kuzey Afrika'ya ve kuzeyde Güneydoğu Avrupa'ya kadar uzanıyordu; üstelik Avrupa'nın içlerine doğru da girdi. İleride Osmanlı tarihiyle ilgili bir bölüm bulunacağı için, burada Kemalizm'e geçişi aydınlatabilmek amacıyla Osmanlı İmparatorluğu hakkında yalnızca gerekli bilgiyi vermekle yetineceğim.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kriz, 1683 yılında Viyana önündeki yenilgiyle başladı. Bunu Osmanlılar için alçaltıcı olan Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) anlaşmalarıyla sonuçlanan başka askerî yenilgiler izledi. Bu yenilgilerle, Türk halife sultanı, tarihte bir şeyleri kaçırdıklarını fark etti. Bu nedenle, ilk İslam diplomatları, Avrupalıların bu askerî üstünlüklerinin sırrını keşfetmek üzere Avrupa'ya, örneğin Paris'e gönderilen ajanlardı.[10] Ulaklar şu mesajla dönüyorlardı: "Sırları, savaş yönetiminin modern bilim ve

9 Krş. bu kitabın 4. kısmı ve Michael Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge. Soviet Central Asia*, gözden geçirilmiş basım, Armonk/N.Y. 1990; ayrıca "Hanlıklardan Sovyet Cumhuriyetlerin" adlı bölüm: B. Tibi, *Die fundamentalistiche Herausforderung* (bkz. 1. dipnot), s. 177.

10 Bu konuda Fatma Müge Göçek, *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, 1987.

teknolojiye dayanarak sanayileşmesidir."[11] Bunun üzerine Osmanlı sultanları, kurumsal askerî reformlar başlattı. Bunlarsa yavaş yavaş gelişen laikleşme süreci aracılığıyla imparatorluğun İslamcı meşruluğunun gittikçe yok olmasıyla sonuçlanıyordu. Kemalizm bu gelişmenin mantıklı sonucuydu.

Reformlarıyla Osmanlı sultanları, Avrupa ordusunu ithal etmek, ama modernizme bağlantısını da sınırlamak istiyordu. Amerikalı bir tarihçi, bu durumu tarihsel bir karşılaştırmayla Osmanlılar dışında Batılı olmayan başka uygarlıklarda da gözlemledi ve bunun üzerine kitabına *Importing the European Armee* (Avrupa Ordusunu İthal Etmek)[12] adını verdi. Osmanlı sultanları, askerî teknolojiyi alıp, bunun devlet ve toplum üzerindeki etkisiniyse göz ardı etmenin olanaksız olduğunu anlamamışlardı. 7. kısımda daha yakından inceleyeceğim Osmanlı reform tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunun başlangıcıydı. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu eğitimindeki modernleşme ve Batılılaşma çevresinden yetişen subay ve aydınlar ile yeni toplumsal katmanlar,[13] imparatorluğa karşıt güç olarak ortaya çıkmıştı; önce Genç Osmanlılar, ardından Jön Türkler ve en sonunda kurtuluştan sonra "Türklerin atası" konumuna yükselen ve Kemalizm'iyle Türkiye'nin kimliğini kökten değiştiren Atatürk.

Bir zamanlar Gazi olarak İslam'ın yayılmasını silah gücüyle bayrağına yazan ve böylece kendinden sonra gelen Osmanlı sultanlarına örnek oluşturan Osman gibi, Kemal Paşa bir başka biçimde lider olmak istiyordu; Türkiye'nin arzulanan Batılılaşması ve ülkesinin Avrupa'ya bağlanması onun için bir model oluşturuyordu. Kemal Paşa, halkının eğitmeni olarak görülmek ve kendi Batı yönelimini bütün Türklere geçirmek istiyordu.[14]

11 Bu konuda daha fazla bilgi için B. Tibi, *Islamischer Fundmentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, 2. basım, Frankfurt/M., 1993 (ilk basım 1992), özellikle 2. ve 3. bölüm.

12 David Ralston, *Importing the European Army* 1600-1914, Chicago, 1990, Osmanlı İmparatorluğu hk. 1. bölüm.

13 Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, New York-Oxford, 1996.

14 A. L. Macfie, *Atatürk*, Londra, 1994; ayrıca B. Lewis, a.g.e., s. 263, 276 ve 405.

XX. yüzyılın sonlarına doğru, Necmettin Erbakan adında bir Türk ortaya çıkıyor ve bu sefer kendine bir unvan vermeden, XXI. yüzyıl için Türkiye'ye İslamcı düzen modelini sunuyor. Erbakan bir molla değil, Aachen'den mezun olmuş doktoralı bir mühendis. Türkiye'deki köktendinci görüş sahibinin bir örneğidir. Din adamının yedeği olan acemi. Başbakanlığının 11 ayı boyunca, Türkiye'ye yeni bir gelenek yerleştirmeye ve büyük konuşmalar yapmadan Kemalizm'in altını oymaya çabaladı. İster çıkarcılık nedeniyle, ister Şiî takiyenin Sünnî bir biçimde uygulanması nedeniyle, Erbakan kamuoyu önünde her zaman Kemal Atatürk'e bağlılığını bildirmiştir.

Kemal Atatürk ve izleyenleri zamanında Türkiye'de gerçekten bir laikleşme olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Bu süreç bugün yalnızca tersine mi çevriliyor? Yoksa Türkiye'nin -Müslüman inançları, ama Batılı dünya görüşleri olan insanların yaşadığı- laik demokrat bir cumhuriyet olduğu yalnızca bir düş müydü? Bunlar, günümüzde Türkiye'nin geleceği açısından ortaya çıkan önemli sorulardır.

Şunu belirtmek önemli: resmî Türk politikasında, bu soruların neredeyse hiçbiri asla sorulmaz ve kamuoyunda açıkça tartışılmaz. Bunun nedeni, Kemalizm'i kamuoyunda eleştiren bir Türk'ün suç işlemiş olmasıdır. Batılı anlayışa göre bu durum, insan hakları ihlalidir. 1996-1997 yıllarının başbakanı olan Erbakan artık kamuoyu önünde muhalefet lideri Erbakan kadar mecazla konuşmadı. Uzmanlar, biraz önce sözü edilen takiye uygulamasını Sünnîlerin, Şiîlerden öğrendiklerini, yanıltıcı ve yanlış yeminlerle (Arapça *iham*; inançsızların yanıltılması) gizlediklerini bilir. Diyalog için açıklık yanılsamasını yaptıklarında İslamcılar da bu yolu izliyor. Bu tür bir takiye uygulaması anlamında Erbakan, *Spiegel*'le yaptığı bir röportajda şöyle konuşur: "Biz böyle bir şey söylemedik. Bu bizim temsil ettiğimiz (...) politikaya uygun değildir" (*Der Spiegel*, 25/1996). Bilgili gözlemciler, bu ifadelere güldü, başkalarıysa -özellikle Almanya'da- aldandı.

İslam, Erbakan'ın yaklaşık bir yıllık başbakanlık döneminden bağımsız olarak, İslamcılar tarafından yalnızca din olarak değil, alternatif politik bir düzenin meşruluğu için yeniden canlandırıldı. Bu konuda kurumlara kendi kadrola-

nıyla sızma, politik araç olarak hizmet görüyor; bu gerçekse, köktendincilerin kurumlara girişinin lehine değil. Gene de bu durumu yeğliyorum, çünkü köktendinciler için bunun alternatifi, yeraltına inip şiddet uygulamaktır.

Kemalizm'e karşı açıkça yapılan sözde inanç bildirimine koşut olarak, Türkiye'deki İslamcılık sürekli olarak siyasallaştırılır ve laik düzenin altı oyulur. Kemalizm'in Osmanlıcılıktan ayrılmasının yerini, sinsi Türkçü bir Yeni Osmanlıcılık alıyor.

Yeni Türk-İslamcı aydınların[15] kendilerini yönlendirdikleri görüş, yani politik İslam, Yeni Osmanlı nostaljisiyle Türkçülükten oluşan bir karışımdır. Erbakan, ister yönetimde ister muhalefette isterse siyasî yasaklı olarak, bu yeni aydınları temsil ediyor. Erbakan, Arap köktendincilerin tersine retoriğe girmeyen ve kurumlarda çalışan bir reel politikacıdır.

Özetle Kemalizm bir zamanlar Türkiye'yi laikleştirmeye çalıştı; buna karşıt hareketle Refah Partisi'nin İslamcıları, laiksizleştirme çabasında; İslam'ın siyasallaştırılması ve bunun için yeni koşulların oluşturulmasını da istiyorlar. Araçlarından biri de, 1970'li yıllardan bu yana sürekli ve üstelik dikkate değer başarılarla fethettikleri eğitim sistemidir. Refah Partisi'nin yasaklanması bu gelişmeyi durduramaz.

Tepeden laikleşme, alttan laiksizleşme

Hem Türkiye hem de diğer İslam ülkeleriyle ilgili olarak, laikleşme ve laiklik arasında içerikleri bakımından ayrım yapmak gereklidir. Daha basit bir dille söylemek gerekirse, acemi olan okura bu terimleri tarihsel bağlamları içinde açıklamak bana gerekli görünüyor. Laikleşme bir süreçtir, laiklik ise bir ideoloji.[16] Somut düşünen ve terimsel soyutlamalardan hoşlanmayan bir Doğulu olarak, bu terimlerin açıklanması konusunda birçok sosyoloğun yaptıkları geve-

15 Bu konuda Sosyolog Nilüfer Göle, "Türkiye: Aydınların ve Karşıt Aydınların Oluşumu", *The Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1, s. 46-58. Sonuçlara katılmıyorum; Göle hakkındaki eleştirim 10. kısımda verilmiştir.

16 İslam'daki laikleştirme olasılıkları hakkındaki tartışmalar için: B. Tibi, *Die Krise des modernen Islams*, yeni basım, Frankfurt/M., 1991, s. 172-201.

zeliklere ve vazgeçilebilir terimsel tartışmalara karşıyım. Bu bağlamda, olaylar hakkında "terimsel" olarak konuşan, ama uygulamalar konusunda bilgisiz birçok "bilim adamı" tanıyorum, bu durumda bilgisizliklerini de dengelemek ve okurlarına fark ettirmemek amacıyla yabancı sözcükler ve terimler kullanırlar. Bu sosyologların geveze tarzından hoşlanmayan birçok Alman var, bunlara kendi okurlarımı da katıyorum; bunun için de Almanlar arasında bir "yabancı" olarak onlara müteşekkirim. Anglosakson sosyal bilimleri, bu derece terimlere dayalı değildir; tarihe dayanır ve örnek aldığım yöntemlerine *historical sociology* derler.[17] Birçok Alman bilim adamı tarafından değer verilmeyen terimlerin tarihsel ve göstergesel anlatımı için bu açıklamanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Laikleşmeyi, laiklikten ayıran şeyi tam olarak açıklayacağım.

XIX. yüzyıldan bu yana İslam dünyası ve burada meydana gelen kurumsal reformların tarihi, çıkış noktamı oluşturuyor. Yapılan reformlar, mevcut geleneksel İslam kurumlarının altının oyulmasıyla İslam toplumlarının modernleşmesine katkıda bulundu. Modern olansa, daha çok Batı'dan ithal edilen modernliktir. Bu anlamda, reformlar yan ürün olarak da laikleşme etkisi gösterdi. Ama bu reformlar, toplumu kapsayan bir laikleşme sürecine yol açmadı. İslamcı laikler -ister Türk ister Arap olsun- Türkiye'de Ziya Gökalp, Mısır'da Taha Hüseyin, vs gibi Batılılaşmış, genelde liberal aydınlardı; kendilerini laikleşmeye uygun yapıları olmayan toplumlardaki bir laiklik ideolojisine adamışlardı. Bu geleneğe Kemal Atatürk de uyuyordu.

Genel olarak belirlenmeli ki, İslam toplumlarında toplumsal bir süreç olarak laikleşme için yapısal önkoşullar ve çerçeve şartları bulunmaz. Geriye, Batılılaşmış aydınların temsil ettikleri laiklik ideolojisi kalır. Başka sözcüklerle, düşünsel bir yönelme, henüz bir gerçeklik değildir. İşte Türkiye'deki Kemalizm'in sorunu da budur. Laikleşme, din ve devlet ayrımını temellendiren ve sağlamlaştıran din reformunu gerektirir. Kemalizm'se bu tür reformlar başarmadı.

17 Bu konuda Theda Skocpol (haz.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, 1987.

Dini kamu hayatından uzaklaştırmak, laikleşmeden çok yasaklamaya denk düşer. Bu durumda din yeraltına iner, Türkiye'de de tarikatlar bu duruma zemin hazırlamıştır.

Kemalizm, yönetimi elinde tutan ve laikliği kendilerine mal eden politikacıların ideolojisidir. Kemalistler, tepeden inme yönergelerle din ve devlet arasındaki ayrımı gerçeğe dönüştürmeye çalıştı. Ama laikleşme, toplumsal bir süreç olarak emredilemez; bir ideoloji değildir, toplumsal ve politik bir değişimdir. Kemalist yönetim altında, gelişmenin bir yan ürünü olarak kısmen toplumsal laikleşmenin gerçekleştiğini ekliyor, ama bu ifadeyi sınırlıyorum. Temelde, Türk toplumunda toplumsal önkoşullarının eksik olduğu, ayrıca bu önkoşulların uygun bir politikayla oluşturulmaya çalışılmadığı bir ideoloji burada Kemalizm; tepeden zorunlu olarak emredildi. Kemalistler çoğu kez gerçeklik ile ütopyayı birbirine karıştırır. Ellen Kay Trimberger, "tepeden inme devrimi" uygun bir biçimde betimliyor, bu nedenle açıklamalarını benim için pek olağan olmayan bir biçimde alıntılıyorum: Kemalizm, Trimberger'e göre, laik Türk milliyetçiliğinin ideolojisidir, "Ağırlığı cumhuriyetçilik, laiklik, devletçilik ve halkçılıktadır. Geleneksel değerlerle -özellikle politik kimlik ve meşruluk temeli olarak İslam'la- bağını koparan ortak ulusal bir bilinç oluşturmaya çabalamadı. Ama Türk milliyetçiliğinin evrensel değerleri, çiftçilerde pek yankı bulmadı. (...) Türk devrimi, çiftçileri değiştirmeye ya da onları yeni politik düzenle bütünleştirmeye çalışmadı. (...) Dahası cumhuriyetçi program, çiftçilerin "geri kalmış" olduklarını ve yalnızca toprak kanununun dönüştürülmesiyle değiştirilebileceğini imliyordu: yönergelerin emredilmesiyle tepeden inme entegrasyon (...) Bu bürokratik biçemi sürdürürken, halkçı konularından ayrı olarak Kemalizm, oldukça devrim dışıydı... Kemalizm, köylülerin merkez devlete ve bu devletin temsilcilerine karşı yüzyıllık nefreti kırmayı bile denemedi. (...) Gerçekte Kemalist programın önemli etkilerinden biri iki ulusun yaratılmasıydı: biri kırsal, geleneksel ve azgelişmiş, diğeri kentsel, modern ve gelişmiş. Köylüleri seferber etmemek, geleneksel bağı güçlendirdi."[18]

18 Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Brunswick/N.J. 1978, bu konuda s. 112.

Türkiye'nin "iki ulus"a bölünmesi, Türk göç olayına da yansıyor. Modern, kentli Türkler ABD'ye göç ediyor, oysa Doğulu Türkler Almanya ya da başka Avrupa bölgelerine gidiyor. Bu farklı göç durumları bu nedenle "Türklerle" değil, bu ikiye bölünmüşlükle ilgilidir.

Türkiye'nin kendisiyle ilgili olarak: İslamcılığın yükselişi, bir yandan Trimberger'in çözümlemesiyle açıklanan temel bir laikleşmenin eksik olmasına, diğer yandan son birkaç yıldır Türkiye'nin hızlı kentleşmesine bağlı. Kentleşme genelde modernleşme demektir. Türkiye'de kentler gecekondular aracılığıyla büyüyor; kente çekilen köylüler, köy yaşam biçimini sürdürüp fakir bir halde yaşayıp gidiyorlar. Burası da, Avrupa'ya göçün deposudur. Trimberger'in iki ulus kuramı ele alındığında, İslamcıların neden bu "kentleşmiş", ama kentli olmamış köylü nüfusu politik amaçları için seferber ettikleri anlaşılır hale geliyor. Türk halkının bu bölümü Avrupa'ya göçmen olarak gelse de, bütünleşmiyor; İslam gettoları kuruyorlar.

Kemalizm'in laiklik ile laikleşme arasında yaptığı ayrımın eksikliği konusundaki eleştirimin doğru anlaşılmayacağından endişelenmek için bir nedenim vardır. Yaptığım konuşmaların bazılarında, eleştirilerime karşı çıkamayan bazı Türklerin, savımı yanlış anlamlandırdıklarını öğrendim: bazı Kemalistler, Kemalizm'i eleştirmemi Kemalizm karşıtlığı olarak çarpıtıyor; İslamcılar da İslam'ı İslamcılık ideolojisiyle karıştırıyor ve geçmişi çok gerilere giden bir Müslüman olan beni "İslam"a karşı olmakla suçluyorlar. Önsözde Kemal Atatürk'e karşı duyduğum hayranlığın altını çizmiştim. Gerçekten de büyük bir devrimciydi; 1924'te halifeliği kaldırdı, böylece de önemli bir değişim ve önemli reformlar gerçekleştirdi. 1925 ila 1928 yılları arasında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla İslamcı eğitimi yasakladı, şeriatı ve şeriye mahkemelerini kaldırdı, dinî vakıfları lağvetti ve son olarak da bütün tarikatları yasakladı. Bütün bu önlemlere, din ile devlet arasındaki ayrım taraftarı bir laik olarak, Müslüman kimliğimden de vazgeçmeden, hayranlık duyuyorum. Ama laikleşmeden başka bir şey anlıyorum: biraz önce Trimberger'in tanımladığı Kemalist devrim gibi "tepeden inen bir devrim" değildir. Dinin kaldırılması değildir, dinin etik ola-

rak özgür bir biçimde yorumlanması, din ve devlet arasındaki ayrıma giden yolu açar. En önemlisi de: laikleşme, geleneksel İslamcı ideolojiye ve bakışına katkıda bulunan toplumsal değişimler gerektirir. Bu durumsa Kemalist devrimde neredeyse tümüyle eksikti. Bir parçası dinî olarak adlandırılan "iki uluslu bir toplumda" laikleşme olamaz. Böylesi bir toplumda yalnızca çatışmalar gelişir.

Kemal Atatürk'le beraber İslam aydınlarının, başka deyişle ulemanın eğitimi neredeyse tümüyle yerle bir edildi. Gene de Türkiye'de bir İslamsızlaştırılma gerçekleşmedi ve buna bağlı olarak da "yeniden İslamlaştırma" da meydana gelmedi. Türkiye'de İslam, kamu hayatından uzaklaştırıldıktan sonra reform edilmemiş bir halk İslamı olarak varlığını sürdürüyor. Yineliyorum; laikleşme, din reformları gerektirir ve bir din yasağıyla gerçekleşememekle kalmaz, hatta oluşumu zorlaşır.

1925 yılında başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu; bu başkanlığın görevi, İslam'ı mevcut kurumlardan kaldırmak ve onlara Batılı bir yönelim sunmaktı. Tepeden emredilen bu dinî laiklik -yukarıda açıklandığı gibi yapısal bir laikleşmeyle desteklenmeden- yalnızca yüzeysel olarak etki gösterdi. Laik devletin yüzeyi altında Türkiye'nin İslamcı, yarı geleneksel kimliği yaşamayı sürdürdü. Bu konuda tarikatlar oldukça etkiliydi. Özellikle vurgulanması gereken Nakşibendî tarikatıdır; bu tarikatın işlevi Batı'daki masonluğun işleviyle karşılaştırılabilir. Ama Nakşibendî tarikatı[19] daha az seçkin, bu nedenle de daha çok popülist yönelimiyle (halk İslamı) Türkiye'nin toplumsal alanında çok daha etkilidir. Şunu iddia etmeye çalışmıyorum: bugünün Türkiyesi'nde Nakşibendî, toplumda devlet kurumlarından yararlanan Kemalizm'den daha güçlüdür. Başka sözlerle: Türkiye'de laik bir devlet ve halk, İslamcı bir toplum vardır.

Türk devleti, 1970'li yılların başına kadar korunan din okulları ve ulemanın eğitim kurumları yasağıyla, Türk top-

19 Bu konudaki uluslararası yetkili kişi Tarihçi Şerif Mardin'dir, "Türkiye'nin Nakşibendî Tarikatı", *Fundamentalism and the State,* Marty Martin ve Scott Appleby tarafından yayımlanmıştır, Chicago 1993, s. 204-232. Bu, 1. dipnotta sözü edilen ve 1989-1993 yılları arasında benim de katkıda bulunduğum köktendincilik projesinin 3. cildidir. Krş. ayrıca Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı", Richard Tapper (haz.), *Islam in Modern Turkey,* Londra, 1993, s. 121-142.

lumunun kendine ait bir yerel kültür örneğini geliştirmek için gerekli olan kurumsal altyapıyı kurma olanağını elinden almıştır. İslam bu boşluğu tarikatlarla doldurdu. Burada okuru, ulema İslamı ile tarikatların İslamı arasındaki temel ayrımın farkına vardırmak, bu iki İslam biçimini köktendincilikten ayırmak ve daha yakından açıklamak gerekir.

İslam tarihinde adı geçen bu iki İslam yönelimi birbiriyle hiç de dost değildi. İslamcı ulema, şeriatı ve onunla birlikte yazılı İslam geleneğini sürdürüyordu; buna karşın halk İslamı'ysa Tanrı'ya ulaşmanın birçok yolu olduğu inancından yola çıkmış, bu nedenle -günlük hayatta olduğu gibi- çoğulculuğa izin vermişti. Halk İslamı, yazılı İslam'a daha az inanır, daha çok yerel kültürlerin gelenek ve âdetlerine saygı gösterir; böylece de ümmet içindeki kültürel çeşitliliğe açıktır. Şeriatçı İslam, yazılı İslam'ın Arapça kaynaklarının bilinmesini gerektiriyordu; buna karşın halk İslamı İslamiyet öncesi gelenekler ve âdetlere dayanıyordu. Bu nedenle, halk İslamının Arap olmayan, örneğin Türk Müslümanlarında egemen olması şaşırtıcı değildir. Ama her iki yönelim de köktendincilikten tümüyle uzaktır, çünkü bir "İslam devleti" talep etmezler. Hatırlayalım: Kemalizm, yalnızca köktendinciliğe karşı değil, anlatılan bu iki İslam yönelimine de karşıydı; dine toplumda bir "bölüm" bile açmayan laik bir politikayı temsil ediyordu.

Bugüne kadar Kemalizm'in elde ettiklerine dayanarak şunu tespit edebiliriz: Kemal Atatürk ve kendisinden sonra gelen Kemalistler, Türkiye'yi gerçekten laikleştirmeyi başaramadı, başka bir deyişle din ve devlet arasındaki yapısal olarak desteklenmiş ayrım için toplumsal önkoşulları yerine getiremediler. İslam, Türkiye'nin politik gelişiminde önemli bir etken olarak kaldı.[20] "Tepeden inme devrim"le ilgili Kemalist emirler (krş. 18. dipnot) İslam'ı devletin kurumlarından uzaklaştırdı gerçi, ama İslam bu kurumların altında serpilmeyi sürdürdü ve tarikat yasaklanmış İslam'ın evine dönüştü.

Türkiye uzmanı İngiliz Richard Tapper, Türkiye'deki İslam hakkında yazdığı kitabında, Kemal Atatürk'ün "İslam ile

20 Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, 1981.

politikayı ayırmakla yetinmeyeceğini" söylemişti. "Daha fazlasını istiyordu: İslam'ın gücünün temelini yok edip, İslam'ı devletin emri altına almak."[21]

İslamcı meşruluğun yerine, Fransız pozitivizmin Comte'çu ideolojisinden etkilenmiş olan Kemal Atatürk, bir *religion civil* (sivil din) yerleştirmek istiyordu, bu da Kemalizm'di. Tapper açıklıyor:

"Burada Kemalist cumhuriyetçi milliyetçilik, egemen ideoloji olacaktı. Ama bu, İslam'ın birçok alandaki çekiciliğinin yerini dolduramadı. Bu nedenle Kemalizm, bir kimlik sunan ve yaşam için düzen ilkeleri öngören İslam'a bir alternatif değildi." (a.g.e, s. 7)

Atatürk, Fransız Sosyolog Auguste Comte'un ve ilgili din karşıtlarının pozitivizmini pek bilmeyen bir subaydı. Kemal Paşa ve daha önceleri de Jön Türkler için en önemli kaynaksa, Türkiye'ye Fransız pozitivizmi getiren Ziya Gökalp'ti.

Comte'çu pozitivizme -dinin modern çağımızda ölmekte olduğunu ileri sürerek- inanan Kemalistlerse, başlangıçta ülkelerinde İslamcı kimliğin korunduğu ve beslendiği iki biçimin, yani şeriatın ve halk İslamı'nın bulunduğunu bilmedikleri anlaşılıyor. Şeriatı gerçek İslam olarak yasaklamak ve kurumlardan çıkarılmasıyla kamu hayatından uzaklaştırmak kolaydı, ama bu halk İslamı'nda pek işe yaramadı. Alıntıladığımız ve yetke olarak kabul edilen ünlü Türkiye uzmanı Tapper kısaca ve özetle şöyle yazıyor: "Tarikatlar hiç ölmedi, yeraltına indiler." (a.g.e. s.10.) Gerçi tarikatçı halk İslamı'nın köktendincilik olmadığını belirttim. Ama bugünkü Türkiye'de İslamcılar, İslam'ın siyasallaştırılması stratejisini hızlandırmak için tarikatın düzenlemelerini kullanıyor.

İslamlaştırma ve tarikatlar

Daha 1950'li yıllarda tarikatın Türk ekonomisindeki ve toplumundaki konumunun açıkça güçlendiği gözlenebilir. Batılı mason teşkilatlarına benzer biçimde, Türkiye'de tarikat, ekonomi, eğitim ve politika arasında oldukça güçlü bir iç içelik vardır. Bu, kamu alanında sessizce, fark edilmeden ger-

21 Richard Tapper (haz.), a.g.e., burada giriş bölümü s. 5.

çekleşmiştir. 1980'li yıllarda bu süreç, başbakan ve sonradan cumhurbaşkanı olan Turgut Özal'la gün yüzüne çıktı. Özal, açıkça ilan ettiği gibi, Nakşibendî Tarikatı'na üyeydi. Özal başbakanken, kabinesinde her zaman üç dört Nakşibendî bakan bulunurdu; ANAP, Nakşibendî lobisine dönüştü. Özal'ın ölümünden sonra ANAP liderliğindeki halefi Mesut Yılmaz, laik etkilerin yeniden üstün geldiği bir temizleme hareketi yaptı. Bu rota değişikliğinin sonucu, seçimlerde ciddi oy kayıplarıydı. Aynı Yılmaz temmuz 1997'de Erbakan'ın halefi oldu ve şimdi de İslamcılığın mirasını temizlemekle meşgul. Başarılı reformlar gerçekleştirmeyi başarırsa, sonraki seçimleri kazanabilir; ama önünde bulunan büyük ödevlerin halledilmesinde başarısızlığa uğrarsa, bu durum dolaylı olarak İslamcıları güçlendirecek ve Kemalistleri zayıflatacaktır.

Nakşibendî Tarikatı'nın köktendinci olmadığının vurgulanması önemlidir. Bu nedenle halk İslamcıları şeriatın dostları değildir, çünkü çeşitliliği (Tanrı'ya ulaşmanın değişik halk İslamcı yollarını) uygun görürler ve dünya görüşlerinde genellikle dini politik düzenlerden ayırırlar. Nakşibendî olan merhum Cumhurbaşkanı Özal örneğiyle, laik bir yönelimin halk İslamı'yla özdeşleşebildiği görülebilir. 1990'lı yıllardaysa bu artık bu kadar basit değil. Bunun nedeniyse, Refah köktendincilerin tarikata sızmalarıdır.

Türkiye'de tarikat İslamı olumlu algılansa da, Nakşibendîlerin toplum, ekonomi ve politikayla iç içe geçmesi göz ardı edilemez. Nakşibendî Tarikatı'ndan, bugün Türkiye politikasında çok etkili olan ve Refah Partisi'yle de çalışan örgütlenmeler doğdu. Özellikle burada Süleymancı ve daha çok Fethullahçı topluluk belirtilmelidir; bunlar, zenginlikleri sayesinde çıkarlarının gerçekleştirilmesi amacıyla ekonomi ve politikada uzun süreli ilişkiler kurmuştur. İkinci topluluk, Fethullah Gülen (Nur tarikatının kurucusu Saidi Nursî'nin öğrencisi) tarafından oluşturuldu. Fakir öğrencilere burs vererek, sosyal yardımlarla (öğrenci yurtları, kitaplar, giysiler ve gıda) Fethullahçı tarikat dalı, artık laik yönelimleri olmayan gelecek Türk aydınları arasında bir temel oluşturdu. Nurcuların kendi televizyon kanalı bile var!

Şimdiye kadar yapılan açıklamaların anlamı: tarikatlar, tepeden inme emredilen laikleşmeye karşıt olarak alttan bir

laiksizleştirme uyguluyor. Egemenliğe giden yolu bombalarla açmak isteyen, bu nedenle de şiddete ve terörizme bağlanan yeraltı köktendincilerinin tersine Türk İslamcıları kurumsal yoldan yürüyorlar. Daha yukarıda açıklanan, şeriat ve halk İslamı arasındaki gergin ilişki, Türkiye'de bugün karşılıklı birbirine yaklaşmaları nedeniyle yitmeye yüz tutmuş gibidir. Devlet kurumları alanının altında tarikatlar, son otuz yılda toplumu sarıp içine girerek sinsice, güçlü bir biçimde İslamlaştırmıştır, ama bugüne kadar doğrudan politik bir etki göstermeksizin. Bu durum zamanımızda değişiyor. Bu gerçek de gösteriyor ki, Türkiye'deki tarikat İslamı eskiden olduğu gibi geleneksel olarak politikanın dışında değildir, başka deyişle politik İslam'la bağlantıları vardır ve bu bağlantıları çok etkilidir.

Türkiye'de, İslamcıların ve Refah Partisi'nin, toplumun belli alanlarında açıklandığı gibi gelişmekte olan İslamlaştırmayı siyasallaştırarak, tarikatın başarılarını kendilerine mal etmeye çalıştıkları anlaşılıyor. Türkiye'de İslam'ın siyasallaştırılmasından söz ettiğimde bunu kastediyorum. Daha önce belirtilen Amerikan Sanatlar ve Bilimler Akademisi'nin köktendincilik projesinde köktendincilik ve dinin siyasallaşmasıyla birlikte düzen hayallerinin de geliştirildiğini belirtmiştik (krş. 1. dipnot). Bu anlamda Refah Partisi köktendinci bir partidir; geçmiş yıllarda iki alanda büyük başarılar elde etti: eğitim politikasında (krş. 9. kısım) ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın etkilenmesinde. Ankara'da çalışan Siyaset Bilimci Sencer Ayata şu tespitte bulunmuştur:

"İslamcı hareket okullara önem verir, çünkü kendi kadroları için temel hazırlar. (...) Dinî parti görevlilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev alanını yeniden tanımlama çabası daha da önemlidir."[22]

Bu başkanlık, Atatürk ve haleflerinin zamanında İslam'ı Türkiye'deki kurumlardan uzaklaştırma aracıyken, bugün İslam'ın siyasallaştırılması için bir araçtır. Türkiye'deki araştırmalarımdan Kültür Bakanlığı ile Diyanet İşleri Baş-

22 Sencer Ayata, "Koruma, Parti ve Devlet: Türkiye'de İslam'ın Siyasallaştırılması", *Middle East Journal*, cilt 50 (1996), defter 1, s. 40-56. Ayrıca Sencer Ayata'nın tarikatlar hakkındaki yazısı: R.. Tapper (haz.), a.g.e., s. 223-253; ayrıca eşi Ayşe Güneş Ayata: "Çoğulculuk, Yetkiciliğe Karşı", R. Tapper (haz.), a.g.e., s. 254-279.

kanlığı'nın yıllardan beri Refah kadrolarıyla doldurulduğunu biliyorum. Bu nedenle, başbakan olduktan sonra Erbakan'ın ilk icraatlarından birinin ilgili bakanlıklara yaklaşık otuz bin yeni memur ataması şaşırtıcı değildir. Bu icraatını, yalnızca biçimsel olarak hukuka dayanan kişisel bir politikayla hâkimlerin ve memurların yerlerinin sistematik bir biçimde değiştirilmesi ve tayinlerinin çıkarılması izledi; bu işlemse psikolojik terör sınırlarına varıyordu. Refah Partisi'nin Kültür Bakanlığı'ndaki var olan etkisi, imamların yetiştirildiği imam hatip okullarının hızla büyümesini ve yaygınlaşmasını açıklıyor. Bu okullar laik okul sisteminin alternatifi olarak görülüyor. İmam hatip okullarının, öğretmenlerin ve imamların gönderilmesiyle Almanya'da da Türk diaspora İslamı'nı etkilediklerini öğrenmek okurların ilgisini çekecektir.

1950'li yıllardan beri, tarikatlar -laik devlet içinde koşut bir yapı olarak İslamcı sosyal tesislerin oluşturulmasıyla- toplumun İslamlaştırılmasını büyük bir başarıyla gerçekleştirdi. Paralel toplum işlevi taşıyan İslamcı toplumsal sektörler oluştu. Bu yapı yardımıyla Refah Partisi köktendincileri, İslam'ı siyasallaştırmaya, Türkiye'de kendi politik düzenlerinin bir biçimini, yani dinî ve devletsel bir düzenin karşılığı olan "din ü devlet"i yerleştirmeye çalışıyorlar.

Birçok Refah İslamcısı pragmatisttir ve bir kısmı da -Erbakan gibi- iktidarı kullanmayı bilen politikacılardır; bu nedenle, amaçlarını açıkça ortaya koymanın kazanç sağlamayacağını biliyorlar. Bu yüzden politikalarını Kemalist bir giysiye büründürüyorlar; hatta Atatürk'le aynı fikirde olduklarını bile iddia ediyorlar. Bu içtenlikten yoksun ifadenin ardında, Türkiye'nin Yeni Osmanlı egemenliği yatıyor. Reel politika ile politik hayaller iç içe geçiyor.

Demokratlar, İslamcılarla kurumlarda hesaplaşmak zorunda ve bu noktada Bilkent'teki arkadaşım Metin Heper ile Türkiye uzmanı Lerch'in[23] düşüncelerini paylaşıyorum, yani "kapsayıcı" bir politikayla İslamcıları demokrat kurumlara bağlamak, ama yasaklarla onları yasadışılığa itmemek ge-

23 Metin Heper, "Türkiye'de İslam ve Demokrasi", *Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1, s. 32-58; ayrıca Lerch (bkz. 5. dipnot) ve W. G. Lerch'in, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'daki çeşitli yorumlar.

rektiğini. Gene de köktendincilerin, sözde açıklamalarının inandırmak istedikleri doğrultuda demokrasiyi bir sistem ve yaşam biçimi olarak gerçekten kabul edecekleri konusunda hayallerim yok. İslamcıların, laik demokrasi, bireysel insan hakları, sivil toplum ve çoğulculukla uzlaşmayan düzen düşünceleri (nizam) vardır.[24] Bu nedenle, Avrupa Birliği'ne ancak laik, demokratik bir hukuk devletiyle yönetilen bir Türkiye girebilir. İslamcılar bunu zaten istemiyor, çünkü ülkeleri için başka bir alternatif peşindeler: bir "Yeni Osmanlı Büyük Türkiyesi". Günümüz dünya politikası koşullarında bu hayalin gerçeğe dönüşmesi için hiçbir şansın bulunmaması, bir başka sorudur. Türkiye'nin Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar'da, başka deyişle Büyük Türkistan olarak hedeflenen bölgedeki yeni jeopolitik ağırlığı, doğrudan bu kitabın ikinci bölümünün konusuna götürüyor bizi.

24 Köktendincilik ve demokrasinin uzlaşmazlığı hakkındaki yorumum, Congressional Quarterly/Washington D.C. ve M.S. Lipset tarafından yayımlanan dört ciltlik *Encyclopedia of Democracy* tarafından yayımlanmasıyla yetkin olmuştur, bu konuda 1. kısımdaki 21. dipnot.

İkinci Bölüm

Türkiye'nin Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar üçgeninde bölgesel bir güç olarak yeni jeopolitik önemi

"Türkiye, Balkanlar'da, Karadeniz'de, Kafkaslar'da, Orta Asya'da, Yakındoğu'da ve Akdeniz'de AB politikasının her açıdan vazgeçilmez bir öğesidir. AB politikasının tamamlayıcı parçasıdır. (...) Türkiye, bütün bu bölgeleri batıdan doğuya, kuzeyden güneye birleştiren stratejik bir köprüdür."

Başbakan Mesut Yılmaz'ın
Almanya ziyaretinden önce
yayımlanan "Birlikte Avrasya'da" adlı yazısı:
Frankfurter Allgemeine Zeitung,
29 eylül 1997

Başlarken

Bu kitabın temel amaçlarından biri, Almanya'da Türkiye hakkında yaygın olan düşünceyi eleştirmektir, bu düşünceye göre bu ülkenin önemi yalnızca Avrupa'ya gelen Türk göçmenlerine dayanır; bazıları içinse elbette sadece bir tatil ülkesi. Türkiye'nin politik önemini kabul edenler, bu ülkeyi NATO'nun güney kanadı olarak sınırlı işleviyle eş tutmaya eğilimlidir; Soğuk Savaş'tan sonra bu işlev de boşa çıktı. Bu değerlendirmeyle ilgili karşı savımı anlatmıştım, yani Türkiye'nin Doğu-Batı çatışmasından sonra jeostratejik olarak yeni bir önem kazandığını. Bu görüş önümüzdeki kısımlarda çözümlemelerle desteklenecektir.

Girişte alıntılanan Mesut Yılmaz'ın Türkiye'yle ilgili değerlendirmesinde, Türkiye'nin yeni jeostrateji konumlanması -ama tümüyle yanlış bir sonuç değerlendirmesiyle- ifade bulur:

"Nesnel bakıldığında, birleşmiş bir Avrupa'yı, özgür, güvenli, sağlam ve refah içindeki bir Avrupa'yı Türkiye olmadan kurmak olanaksızdır."

Güney ve Doğu Akdeniz bölgesindeki Arap ülkeleri de Avrupa için önemlidir, bu nedenle Avrupa Birliği kasım 1995'te yapılan Barcelona Zirvesi'nden sonra "Avrupa Akdeniz Projesi"ni geliştirmiştir. Ama hiçbir Arap politikacı, bu tespitten sonra bu ülkelerin Avrupa'ya ait olduğu sonucunu çıkarmadı, oysa birçoğu -örneğin Mağrip devletleri- AB'ye girmeye çalışıyor. Kitabın 3. bölümünün Yeni Osmanlı nostaljisiyle

ilgili kısmında Türkiye'nin uygarlık aidiyeti hakkındaki sorusunu tartışıyorum.

Gene de Yılmaz'ın hakkını vermek gerekir ki, eski başbakan, Erbakan'ın yardım ettiği zan altındaki politikacı Tansu Çiller'in aksine, mantıklı ve oldukça kibar davranıyor. Çiller, Türkiye'nin AB üyesi olma beklentisini birçok kere oldukça kışkırtıcı ve kısmen de şantaj dolu bir biçemle ifade etti; öyle ki Türkiye'ye olumlu bakan Avrupalı politikacı şu düşünceyle tepki verdi: "Bizimle olmaz."

Yanlış anlaşmaları engellemek için şunu söylemeliyim: Türkiye'yi Arap ülkeleriyle bir tutmuyorum ve Avrupa'ya girebileceğini elbette düşünüyorum. Ama bunun için de birkaç önkoşul vardır; bunlar 8. ve 9. kısımda (4. bölüm) Avrupa-Türkiye ilişkileri konusunda tartışılacaktır. Bu bölümlerde yapılacak tartışmayı şimdiden anlatmak istemiyorum ve perspektifimi burada Türkiye'nin dünya politikasındaki yeni jeostratejik konumuyla sınırlamak istiyorum. Ayrıca daha önsözde adı geçen, Amerikan Güvenlik Danışmanı Brzezinski tarafından belirtilen, ABD'nin tek süper güç olarak kalıp egemen olduğu ve Türkiye'nin *grand chessboard*'una yalnızca iktidar amacıyla küresel anlamda yerleştirilmesinden söz etmek istiyorum, böylece bu kitabın vurgusunun başka bir yerde bulunduğunun altı çizilmiş olur. Huntington ve Brzezinski'nin tersine, Doğu-Batı çatışmasından sonraki jeopolitiği, uygarlıkların savaşıyla ve bu savaşla ilişkili Batılı çıkarlarla eş tutmuyorum. Türkiye'ye dışarıdan değil, içindeki olayları gözleyerek bakıyorum. Bu temelde, Türkiye içindeki durumları, jeopolitiğin bölgesel ve küresel alanıyla ilişkilendirmeye çalışıyorum. Önümüzdeki kısmın ana teması, Türkiye'nin Batı için önemi değil, İslamcı bir alt uygarlığın, başka deyişle jeopolitik bir Türkistan'ın Yeni Osmanlı büyüklüğü talebini dile getirerek Türkî halkların uyanışıdır. Türkiye'nin Batı için önemini ancak ikinci sırada irdeleyeceğim.

Üçüncü kısım

Doğu-Batı çatışmasından sonra Türkiye ve Yakındoğu: NATO güney kanadından jeopolitik üçgen ilişkisine Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar

Türkiye politik olarak güç kazanıyor!

Doğu-Batı çatışmasından sonra bazı yorumcular alelacele, NATO'nun güney kanadı olarak Türkiye'nin jeopolitik önemini yitirmesinden sonra güvenlik politikası açısından da Batı için önemsizleştiğini söylediler. Ardından Körfez Savaşı geldi, bu tür düşünceleri yalanladı, tıpkı bundan sonra Balkanlar'daki savaşlarda ve ondan da önce Sovyetler Birliği'nin dağılmasında olduğu gibi.

Dünya politikasının değişen durumu, Doğu-Batı çatışmasından önce Kemalistler ile İslamcılar arasında alevlenen çatışmanın ortasına yerleştirilir. Türkiye'nin yeni jeopolitik önemi, İslamcıların Yeni Osmanlı hayallerini gerçekleştirmek için yeni dürtüler sunuyor. Kemalistlerse, AB'ye girmek amacıyla daha fazla baskı yapmak için kendi lehlerine dönen bu durumu kullanıyorlar. Ama Türkiye'nin Avrupa Devletler Birliği'ne -ve AB'ye- alınmasını engelleyen ve birçok kere dile getirilen önkoşullar biliniyor. Türkiye -artık yüksek sesle söyleniyor- bir İslam ülkesi olduğu, Avrupa'ya yabancı bir kültüre sahip olduğu ve başka bir uygarlığa ait olduğu gerekçesiyle reddediliyor. Bu gerçeği, Wolfgang G. Lerch, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da "Türkiye ve Avrupa"[1] başlıklı yazısında dürüstçe ve incelikle anlatmıştır.

1 Wolfgang G. Lerch, "Türkiye ve Avrupa. Bir Ayrım Yapma Denemesi", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 mayıs 1997, s. 12.

Adı geçen bu tartışma, Washington'da yayımlanan *The Middle East Journal* dergisinin Türkiye özel sayısında uluslararası alanda yapıldı. Bu dergi politik olarak etkili olan Yakındoğu Enstitüsü tarafından yayımlandı. Bu sayının başına Türkiye Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel önsöz yazdı; burada Türkiye'nin önem yitirdiğini belirten teze karşı çıkıyor, kendinden çok emin olarak Türk konumunu açıklıyor:

"Soğuk Savaş'tan sonra gerçekler, Türkiye'nin rolünü büyük ölçüde yeniden belirlemekle kalmadı, stratejik değerini de oldukça yükseltti. Bugünkü Türkiye'nin artmış jeostratejik önemi, hem büyük dengesizliklerin bulunduğu bir bölgedeki merkez konumundan hem de yeni ve önemli ekonomik olasılıklardan kaynaklanıyor."[2]

Soğuk Savaş'tan sonraki bu durumda Batı'dan Türkiye'nin yeni önemini anlamasını ve bunun sonucunda da "Avrupa Birliği'ne tam üye olarak alınması" bekliyor; bunu Türk dış politikasının ana hedefi olarak belirtiyor ve üyelikle ilgili kuruntuları kesin bir ifadeyle yok etmeye çalışıyor:

"Türkiye, İslam'ın, demokrasinin ve laikliğin uzlaşılabileceğini gösteren, bölgedeki tek ülkedir." (a.g.e.)

Bu ifadeyle Kemalizm ile İslamcılık arasındaki çatışma tümüyle yok sayılıyor ve boğazdaki hareket tümüyle göz ardı ediliyor.

İslamcı Erbakan'ın on bir aylık iktidarı, var olan soruna bir başka ışık tutuyor: giriş bölümünde açıklanan Başbakan Erbakan'ın ziyaret diplomasisi, Avrupa'ya aitliğin İslamcıların önceliklerinde yer almadığını kanıtlamıştır. Demirel, biraz önce alıntılanan görüşünde bu nedenle oldukça yalnızdı. Ancak Türkiye Erbakan'ın iktidardan indirilmesiyle eski Avrupa rotasına döndü ve "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyeliği isteğini" (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 eylül 1997) tekrar yinelemek için Dışişleri Bakanı İsmail Cem'i Bonn'a gönderdi. Bu haberi, *FAZ*'ın Türkiye uzmanı Lerch, dış politika dayanaklı bir bakışla şöyle yorumladı:

"Durum kötü (...) Türkiye'nin yakın zamanda kabul edilmesi olası değildir." (a.g.e.)

2 Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, yorum, *Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1, s. 11-14.

Almanya Dışişleri Bakanı Kinkel, Türk meslektaşına karşı biraz önce alıntılanan metnin *FAZ* yazarı kadar dürüst değildi ve suçu Türklere yükledi: "Ülkelerinin Avrupa Birliği'ne ne zaman alınacağı kendilerine bağlıdır" dedi. İsmail Cem'in ziyaretini dışişleri bakanının arayışını güçlendirmek amacı taşıyan Mesut Yılmaz'ınki izledi. Ülkesinin Avrupa bağlantısının altını çizmek amacıyla Bonn'a yaptığı ilk dış seyahatinden sonra Ankara'ya, o da boş ellerle döndü. Teselli olarak Alman cumhurbaşkanı İstanbul'da bir Alman üniversitesinin finansmanını sağlama sözü verdi.

Ama Türkiye'nin yeni jeopolitik önemi, AB'ye girişiyle ilgili şanslarının değerlendirilmesinden bağımsızdır: söz konusu olan dünya politikasında yeni bir bölgesel gücün yükselişidir. Wolfgang G. Lerch, Türkiye'nin NATO güney kanadından, başka deyişle Batılı bir yedek güçten, uygarlık açısından yeni bir özgüvene sahip bir oluşumu jeopolitik yönden inceler ve şu sonuca varır:

"Türkiye, bölgesel bir ön güç olma yolundadır."[3]

Türkiye'nin kendine yüklediği değer, çatışma dolu bölgeler olan Yakındoğu'da, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da Türkiye'nin olumlu etkisi olmadan çatışmaların üstesinden gelinemeyeceğini varsayıyor. Amerikalı politika danışmanları -Brzezinski (krş. girişteki 1. dipnot) gibi- bu değerlendirmeye katılıyor ve Batı'nın konumunu güçlendirmek amacıyla Türkiye'yi AB'ye alması için Avrupa'ya baskı uyguluyorlar. Gerçekte durum nedir? Türkiye, Batı Avrupa'ya sorunlarının ihracıyla Avrupa'ya bir yük mü olur, yoksa Cumhurbaşkanı Demirel ve yeni hükûmetin talep ettiği gibi, Türkiye'nin tam üye olduğu bir Avrupa Birliği dünya politikasında daha iyi bir konuma mı gelir?

Erbakan'ın aralık 1995 seçim başarısı, Türk politikacılarının yıllar boyu Avrupa'nın öne sürdüğü koşulları yok etme çabalarını boşa çıkardı. Kemalistler, ülkelerini AB için bir çıkar -jeopolitik dilde bir *strategic asset*- olarak görüyor.[4] Ama Avrupa'da, gittikçe artan Batı karşıtı düşünceleriyle İslam

3 Wolfgang G. Lerch, "Bölgesel 'Süper Güç' olarak Türkiye", *Aus Politik und Zeitgeschichte/Das Parlament*'in eki, 17 eylül 1993, s. 3-9.

4 Türk konumu için krş. Türk meslekdaşlarım Seyfi Taşan, Ali Karaosmanoğlu, Ahmed Evin vd'nin çalışmaları, *Turkey and European Union,* giriş bölümündeki verilmiştir.

dünyasındaki köktendinciliğin alevlendirdiği uygarlık çatışmasının, Avrupa için gerçek bir tehdit oluşturabileceği düşüncesi egemendir. Bu durum, örneğin "Almanya'nın yeni dış politikası" konusundaki tartışmaların konularından biridir.[5] Türkiye'yse köktendinciliğe alternatif bir model, başka deyişle laik bir demokrasi sunabilir. Bunun da ötesinde Batı ile İslam dünyası arasında bir aracı rol de üstlenebilir.

Erbakan'ın yükselişi Kemalistlerin Avrupa tarafından kabul görme umutlarını yıktı; Erbakan Avrupa için ayıltıcı bir şok oldu ama aynı zamanda yersiz abartmalara da yol açtı. Giriş bölümünde, "köktendinci bir başbakan köktendinci bir ülke oluşturmaz" demiştim. Gene de yayılmakta olan köktendinciliğin artık Türkiye'ye de ulaştığı, hatta buradan Türk göçmen topluluğu aracılığıyla Avrupa'nın başka ülkelerine ihraç edildiği gerçeğini azımsamamak gerek. Buna rağmen Avrupa, jeopolitik önem taşıyan bu ülkeye sırt çevirme lüksüne sahip değildir. Türkiye'nin artan öneminin temelinde dünya politikasındaki şu değişimler yatar:

– Körfez Savaşı'nın ardından dünya politikasındaki değişmiş güvenlikle ilgili politika koşulları.

– Buna koşut olarak, çift kutupluluğun sonu ve Sovyetler Birliği'nin dağılması, emniyet tanımının Ordu dışındaki alanlara taşınmasını gerektiriyor.[6]

Doğu-Batı çatışması bittikten sonra dünya politikasının yapılarında meydana gelen bu değişiklikler açısından uluslararası ve bölgesel stabilite sorunları, yeni bir anlama bürünüyor. Önceleri, Soğuk Savaş sırasında, silahlanma sistemleri aracılığıyla korkutma politikası tanımları, barışın araçları olarak düşünüldü. Zamanımızda artık güvenlik bu yolla kavranılamaz. Bu bağlamda, Harvard Projesi'ne katkım olan *New Patterns of Society* adlı çalışmamda İslam dünyasının dünya politikasındaki önemini, Batılı normları ve süreçleri

5 B. Tibi, "İslam Uygarlığının Yeni Uluslararası Çevresinde Batı'ya Karşı Ayaklanma", Kari Kaiser-Hanns Maull (haz.) Alman Dış Politika Topluluğu / DGAP emriyle, *Deutschlands neue Außenpolitik*, 3 cilt, burada 2. cilt: *Herausforderungen*, Münih, 1995, s. 61-80.

6 Barry Buzan, *People, States, and Fear. An Agenda for International Security Studies in the PostCold War Era*, Boulder/Col., 1991. Ayrıca krş. B. Tibi, "Doğu-Batı Çatışmasından Sonra Ortadoğu'daki Değişen Güvenlik Modelleri", W. Kaltefleiter-U. Schumacher (haz.), *Five Years after the Fall of the Berlin Wall*, Frankfurt/M. ve New York, 1996, s. 135-150.

köktendinci isyanın ışığı altında ele aldım.[7] Çatışmaları nasıl düzenlediklerine dayanarak dünya politikasındaki devletler arasındaki konsensusun desteğiyle feshi, ayrıntılandırılmış bir güvenlik tanımının konusudur: güvenlik politikası, artık yalnızca askerî bir sorun değildir.

Günümüze kadar gelen bu tarihsel ilişkilerde Türkiye, olası bir köprü olarak düşünülmelidir. Bu ülke, Batı ile İslam dünyası arasında uygun bir aracı olarak iş görebilir. Bu durum, hem Batılı hem de Kemalist Türk perspektifidir. Türkiye, "Yeni Osmanlılar"ın konumundan ise çok farklı görünüyor; böylesi tarihî bir görevi yerine getiremez, çünkü "Yeni Osmanlılar"ın politik tercihleri başkadır. Açıklayalım: yalnızca laikleşmiş ve İslamcı olmayan bir Türkiye, Batı ile İslam dünyası arasındaki bir köprü işlevine uygundur.

Türk dünyası, Soğuk Savaş'tan sonra büyüdü. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Orta Asya'nın ve Kafkaslar'ın yeni devletleri, İslam dünyasına dünyanın yeni politik güçleri olarak katıldı. Beş Orta Asya ülkesinden Türkçü amaçlar taşıyan dördünde, ayrıca Kafkas ülkesi Azerbaycan'da ve Kafkaslar'ın başka bölgelerinde Türkî halkların yaşaması (krş. 4. kısım), bu yeni gücü açıklıyor; bu durum Türkiye'ye dünyada ayrı bir politik ağırlık sağlıyor.

Ayrıca güvenlik politikasında, dünya politik haritasındaki kökten değişimlerden sonra Türkiye'nin sözü edilen, sürekli artan önemi göz ardı edilemez. Girişte, Türkiye'nin Doğu-Batı çatışmasının bitişinden sonra gözden çıkarılışının aceleye getirildiğini belirtmiştim, çünkü Türkiye'nin tek işlevi NATO güney kanadı olmak değildi. 1991 yılının iki önemli olayı, Körfez Savaşı ile Sovyetler Birliği'nin dağılması, Türkiye'ye bilgili gözlemcilerin bile pek tahmin etmedikleri yeni bir ağırlık vermiştir. Yeni jeopolitikada Türkiye, Balkanlar, Yakındoğu ve Orta Asya arasında potansiyel yeni bir bölgesel güç sayılıyor. İşte bu, "Yeni Osmanlılar"ın peşinde oldukları yeni üçgen bağlantıdır, hatta bu Türkî halkların yaşadıkları Büyük Türkistan'ın yeni dünyasıdır!

7 Bu konuda Harvard Güvenlik Projesi'yle ilgili rapor, şu yapıtta bulunabilir: B. Tibi, *Pulverfaß Nahost. Eine arabische Perspektive*, Stuttgart 1997, 8. bölüm, özellikle s. 236. Ayrıca krş. 5. ve 6 bölümler.

Bu bölümde ordu dışı boyutların gözetilmesiyle genişletilen güvenlik politikası tanımını kullanarak temsil edilen perspektif, bu iki olayla Türkiye'nin bütün jeopolitik alanlarda nasıl yüksek bir değer elde ettiğini açıklayabilir. Bundan, bu ülkenin birbiriyle bağlantılı beş bölgede yeni bir düzen işlevi görebileceği sonucu çıkıyor. Türkiye, jeopolitik ağırlığıyla şu bölgelerde bir aracı olarak sahneye çıkabilir: 1) Karadeniz, 2) Balkanlar, 3) Kafkaslar, 4) Orta Asya, 5) Yakındoğu. Bundan, Türkiye'nin merkezî bölgesel bir güç olduğu sonucu çıkıyor. "Yeni Osmanlılar"ın İslamcı perspektiflerinde Türkçülük ile İslam'ın ilişkisi, Türkiye'nin bütün bu bölgesel düzen işlevine yayılmacı bir özellik yükler. 1. kısımda da gösterdiğim gibi, Yeni Osmanlı İslamcıların temsil ettikleri yeni Türkçü politika Türkiye'de İslamcı köktendinciliğin izlerini taşır. 1993 yılının bahar aylarında Orta Asya'da kaldığım süre içinde, Türkçü konuşmalar dinledim, ama henüz bu tür köktendinci izler yoktu. Ankara'da okuyan ve köktendinci olan Özbek öğrenciler, İslamcılığı Orta Asya'daki evlerine götürüyor.

Birkaç Batılı güvenlik uzmanı, Türkiye'deki bu durumu sanki uygun bir biçimde değerlendirmiyor; bunun göstergesi -örneğin Brzezinski gibi- Türkiye'ye yalnızca ikinci keman rolünü uygun görmeleridir. Alman bir güvenlik uzmanı da -Lothar Rühl (*Europa Archiv*'de)- "Türklerin katıldıkları bir Avrupa konserinin" olabileceğine inanıyor. Buna göre Türkiye yalnızca destek kuvvettir. Buna karşın kendi gözlemlerime göre, yalnızca kısa vadeli olarak değil, Türkiye diğer bölgesel ülkelerle -özellikle İran'la- rekabetinde en önemli oyuncu olacaktır. Bu durum, kendine özgü bir dış politikayı içerir. Bu konuda Kemalistler ve onlara karşı çıkan "Yeni Osmanlılar" açıkça hemfikirdir. Burada yalnızca İslamcılar, Orta Asya'dan başlayıp Yakındoğu üzerinden Balkanlar'a uzanan ve böylece Akdeniz bölgesine de yeni özellikler katan büyük bir İslamcı yay çizmekle kalmıyor. Türkçüler, hatta Kemalistler bile, ülkelerinin yeni öneminin altını çizmek için -başka bir nedenle de olsa- aynı yöntemi kullanıyor.

Sözü edilen üçgen bağlantısını genel bir düzeyde inceledikten sonra, önümüzdeki bölümlerde Yakındoğu üzerine odaklanacağım. Orta Asya ve Balkanlar'la ilgili ayrı bölüm-

ler bulunacak. Gene de bu kısmın sonunda, Türkiye'nin yeni jeopolitik konumu hakkında tüm bölgeyi kapsayan küresel boyutlarını dikkate alacağım. Şimdiden, burada konu edilen üçgen bağlantısının öğelerinin Türkiye'nin başrol oyuncusu olarak sahneye çıktığı ve kendilerine özgü dinamiklere sahip üç farklı politika bölgesi olduklarını söylemek önemlidir. Yakındoğu örneğiyle, jeopolitik bir bölgeyle ilgili kendi görüşlerimi açıklayacağım.

Yakındoğu'nun bölgesel altsisteminde Türkiye

Yakındoğu -çıkış noktam budur- uluslararası devlet sisteminin bir öğesidir. Bunun için kullanılan bilimsel terim "bölgesel altsistem"dir. Bu bölgedeki çatışmanın koşullarını anlatmadan önce, bir önceki bölümün sonunda söz verilen açıklamayı ele alacağım. Bazı belli koşullar yerine getirilmişse her coğrafî bölge, aslında jeopolitik olarak uluslararası sistemin içinde bir birlik olarak tanımlanabilir. Bu koşullar, coğrafî mesafe, etkileşim ve yapısal ağdır. Bu durumdan kendine özgü bir dinamik gelişir. Bu anlamda Yakındoğu, yalnızca Arap ülkelerinden oluşmayan -çalışmalarımda savladığım gibi- İsrail'i, Türkiye'yi ve İran'ı da içine alan bir bölgedir. Araplar, Yakındoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın bir altsistem olarak bu kapsamlı tanımını reddediyor ve Arap devletlerinin kendi başlarına bir sistem oluşturdukları konusunda ısrar ediyorlar.[8] Bu gözlemi, Yakındoğu'dayken meslektaşlarımla yaptığım görüşmelerde edindim. Konumuz Arap ülkeleri değil de Türkiye olduğu için, sorun hakkındaki bu oldukça kısa açıklamayla yetinmek zorundayım. Aşağıda verilen ve Kahire'de yapılan konumuzla ilgili tartışma, bu konuya çeşitli bakışlar ve Arapların çoğundan farklı olan düşünceme bir temel sunuyor: Türkiye'yi Yakındoğu'da sayıyorum.

Körfez Savaşı'ndan sonra nisan 1992'de Princeton'dan Profesör L. Carl Brown ve Harvard'dan Profesör Roger Owen'la birlikte bölgesel altsistem kuramını, Kahire'de Saad E. İbra-

8 B. Tibi, *Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*, Mannheim, 1996, özellikle 4. bölüm, s. 63.

him ve Mustafa K. el Seyyid gibi Mısırlı meslektaşlar ve politika danışmanlarıyla tartıştık.[9] Arap konuşmacılar, Arap devlet sisteminin kendine özgü bir sistem olduğu ve buna karşılık İran, İsrail ve Türkiye'nin kendilerine özgü bir sistem oluşturdukları düşüncesindeydi.[10] Bu Arap merkezli tanımlama, Yakındoğu jeopolitikasıyla değil, tümüyle Arap devlet sisteminin ulusal konumuyla ilgilidir, bu durum da burada zaten inceleme konusu değil. Aşağıdaki düşüncelerimin çıkış noktasını jeopolitik sorular oluşturuyor.

Aklı başında hiçbir gözlemci, Yakındoğu'yu Türkiye hatta İran olmadan uygun bir biçimde anlayamayacağımızı göz ardı edemez. Arap devletler sisteminin çatışma yapısına baktığımızda, İran ve Türkiye'nin de kuşkusuz jeopolitik olarak dahil oldukları, daha kapsamlı Yakındoğu bölgesi sistemine ait oldukları açıkça görülür. Doktora öğrencim Anke Houben'in mükemmel doktora tezinde "uygarlığa dayalı devlet topluluğu"[11] olarak tanımladığı Arap devletleriyle sınırlanan sistem, son yıllarda meydana gelen iki önemli olayla büyük değişimlere uğradı: Körfez Savaşı ve Doğu-Batı çatışmasının sonu. Bu gelişmeler, aynı anda hem Arap devletlerinin zayıflamasına, hem de Türkiye'nin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Kullanılan tanımların açıklaması: Arap devletler sistemi, Yakındoğu -Türkiye'yi, İsrail'i ve İran'ı kapsayan- bölgesel sistemle özdeş olmayan tek başına bir uygarlığa dayalı devlet topluluğudur. Ama kendine özgü bölgesel dinamik anlamında, bu devletler topluluğu Yakındoğu bölgesel altsistemin bir parçasıdır.

1996 yılının ilkbaharında oluşturulan İsrail ve Türkiye arasındaki askerî birlik -İslamcıların görüşlerine ters de olsa- bölgesel altsistem anlamında Yakındoğu güvenlik politikasının çerçevesi içindedir. Bu birliğin oluşturulmasından önce önemli olaylar meydana gelmişti: birincisi 1991'deki İkinci Körfez Savaşı'ydı. Bölgesel altsistemin çatışma yapısı-

9 B. Tibi, "Arapları ve Arapçılığı Körfez Krizinden Sonra Yeniden Tanımlamak", Dan Tschirgi (haz.), *The Arab World Today*, Boluder/Col. - Londra, 1994, s. 135-146. Bu kitap, alıntılar yaptığımız meslektaşların yazılarını da içerir.

10 Bu konuda Ali E. Hilal ve Cemil Matar'ın Arap başucu kitabı, *El-Nizamü'l-iklimetü'l-Arabî* (Arap Bölge Sistemi), 3. basım, Kahire, 1983. Ayrıca krş. 8. dipnot.

11 Anke Houben, *Die zivilisatorische Staatengesellschaft*, Frankfurt/M., 1996.

na kesintisiz bir etkisi olan ikinci önemli olay, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve bu eski süper gücün -gerçi Rusya hâlâ oyuna karışmaya çalışıyor- Yakındoğu politikasından uzaklaşmasıydı. 1990'lı yılların başında, Türkiye liderliğinde Arap devletler sistemine göre jeopolitik olarak daha büyük bir öneme sahip olacak politik ve bölgesel bir blokun oluşmakta olduğu tahmin edilmişti. Yakındoğu'daki süper güç rekabetinin sonu, Arap devletler sisteminin dünya politikası içindeki önemini yitirmesini de beraberinde getirdi.

Özetle, Arap devletler sistemindeki çatışma yapısındaki ve Yakındoğu'nun jeopolitik olarak tanımlanmış bölgesel altsistemindeki değişiklikler, Türkiye'nin güçlenmesine ve bölgesel büyük güç olarak sahneye çıkmasına oldukça katkıda bulunmuştur. Ayrıca, yalnızca şöyle bir değinmek istediğim "su kaynakları" aklıma geliyor. Yakındoğu'nun üç su sistemi olan Nil, Ürdün ve Fırat-Dicle'den sonuncusu en önemlisidir, çünkü bölgedeki çok önemli üç devleti -Türkiye, Suriye ve Irak- ilgilendiriyor.[12] Yakındoğu'nun bu en önemli su sistemi, tümüyle Türkiye'nin denetimindedir.

Arap devletler sisteminin parçalanması ve buna koşut olarak Türkiye'nin güçlenmesi

Ülkenin Arap çevresini göz önünde bulundurmadan Yakındoğu'daki Türkiye'den söz etmek olası değildir. İki kutuplu dünya politikasının değişmesinden sonra kaybedenler arasında en başta Arap devletler sistemi geliyor. Türkiye bu zayıflamadan oldukça yararlandı. Doğu-Batı çatışması süresince, Arap devletler sistemi çift kutuplu denge nedeniyle suni bir stabiliteye sahipti, ama bu dengeyi çift kutupluluk sonrası dönemde yitirdi. Gerçi zayıflama Körfez Savaşı'ndan önce gerçekleşmişti,[13] ama bu savaş Arap devletler sisteminin gittikçe daha çok parçalanmasına neden oldu ve böylece zayıflama sürecini yoğunlaştırdı. Körfez Savaşı, sistem içinde altblokların oluşmasına neden oldu, böylece bu par-

12 Ali İhsan Bağış (haz.), *Water as an Element of Cooperation and Development in the Middle East*, Ankara, 1994.

13 Georges Corm, *Fragmentation of the Middle East*, Londra, 1988.

çalanma nedeniyle dünya politkasında bir güç olan bütüncül bir Arap devletler sisteminden artık söz edemiyoruz.

Türkiye'nin işine yarayan Arapların bu parçalanışını, Arap Birliği'nin şu anki durumundan anlayabiliriz. Arap Birliği, Arap devletler sisteminin tek bölgesel örgütüdür ve çatışmaların düzenlenmesi görevinde başarısız kalmıştır. Hâlâ biçimsel olarak vardır; merkezi Tunus'tan tekrar Kahire'ye taşındı, ama kuruluşunda açıklanan hedefine, yani Arapçı bir birleşmenin hazırlanmasına ulaşamadı. Bu örgüt, kendisi ufak bir hedef olan Arap sistemi içindeki bölgesel Arap çatışmalarını azaltmayı bile beceremedi. Arapların bu başarısızlığı, Türk İslamcıların şu çağrısına neden oluyor: "Türk egemenliği altındaki İslam düzeninde her şey daha iyiydi." Türk İslamcıları, Arap topluluğunun zayıflamasını, bu çağrıyı yaymak için kullanıyor. Bu çağrının Arap ya da İran İslamcılarından değil Türk İslamcılarından geldiğini vurgulamak gerek. Yeni Osmanlı nostaljisi, bu konuda belirleyicidir. İslamcılıkla bağlantısı, Türk köktendinciliğin özelliğidir.

Bu kitabın konusu Türkiye'dir ve Arap devletler sistemine yalnızca bu konunun çerçevesi içinde değiniyorum. Arap dünyasıyla ilgili şu sözü, tamamlama ve doğruluk adına ekliyorum: Benyamin Netanyahu'nun mayıs 1996'da seçilmesinden sonra Oslo'daki anlaşmalara dayanan İsrail-Filistin barış görüşmelerinin başarısızlığı, Arap kampında birliğin yeniden oluşturulmasını sağlamıştır. Körfez Savaşı'ndan sonra haziran 1996'da ilk defa Kahire'de bir Arap zirvesi yapıldı; burada Arap devletleri birleşmiş bir cephe sergileyerek ortaya çıktı.[14] Ne yazık ki bu başarı pek büyük değildi. Bu kitabın konusuyla ilgili olarak, Arap devlet liderlerinin Kahire'deki zirvelerinde, Türkiye'den 1996 bahar aylarında İsrail'le yaptıkları anlaşmayı iptal etmesi ve İslamcı Yakındoğu devletler ailesine dönmesi istendi. Bundan bir ay sonra Erbakan, başbakan oldu. Şaşırtıcı olansa -Ordu'yla bir çatışmaya meydan vermemek için- ülkesinin İsrail'le bu anlaşmasını -birçoğunun beklentisine karşın- reddetmek yerine doğrulamasıydı. Erbakan'ın başbakanlıktan indirilmesinden sonra başbakan olan Yılmaz, Netanyahu'nun zehirledi-

14 B. Tibi, *Pulverfaß Nahost* (bkz. 7. dipnot), 3. bölüm.

ği Yakındoğu atmosferinde, 1997 yaz aylarında bir İsrail-Türkiye manevrası yapma cesaretini gösterdi. Bu da Türkiye'nin gücünün bir gösterisi anlamını taşıyordu.

Körfez Savaşı'na dönelim. O zamanlar Irak ve müteffikleri, bir "Arap çözümü" parolasını yaydı. Bu çözüm, Yakındoğu'nun jeostratejik birliğini tanımamıştı. İçeriği şöyleydi: dıştan ya da sistem dışından oyuncular -ister Batı ister Arap milliyetçileri, isterse Türkiye olsun- bu işe karışmamalı ve Araplar anlaşmazlıklarını kendi içlerinde halletmeli.[15] Çatışmanın ilk günlerinde, Arap birliğinin sistem içindeki çatışmaları giderme görevinde başarısız olduğu görüldü.

Bu deneyimlere dayanarak Körfez Savaşı'ndan sonra Kahire'de, Arabizm'in ya da Arapçılığın yeniden tanımlanması istendi (krş. 9. dipnot). Arapçı bir devlet hayalinden vazgeçildikten sonra, Yakındoğu'da Avrupa Birliği incelendi; bu birliğin örnek alınmasının nedeni, bir panavrupa devletinin oluşturulması amacını taşımaması, daha çok bir *System of Policy Making* (Politika Oluşturma Sistemi) olmayı istemesi ve bunun için de milliyetçiliğin aşılmasını şart koşmasıydı. Yakındoğu barışı çerçevesi içinde, Yakındoğu, Türkiye ve İsrail'i kapsayan bir devletler topluluğunu tanımlayan "Yeni Yakındoğu" vizyonu oluşturuldu. Netanyahu, Batı'nın desteklediği bu vizyonu bozdu. Türkiye de -İsrail'in yanı sıra- artık bu hedeflenen "Yeni Yakındoğu"'ya dahil değildir, ama Araplarla karşılaştırıldığında güçlü durumda. Gene de, bu kitabın özünü oluşturan Türkiye'nin iç politik yön bulma kavgalarının bu ülkeyi zayıflattığı göz ardı edilemez. Bu nedenle, "bölgesel büyük güç" olma işlevi oldukça kısıtlanıyor. Kısacası: Türkiye'de aynı anda hem Yeni Osmanlı büyük güç söylemlerini hem de ülke içinde devlet alanındaki çöküşü, başka deyişle birbirine karşıt iki eğilimi görebiliriz.

Özetle şu söylenebilir: çift kutupluluk sonrası, jeostratejik olarak değişmiş dünya politikasında kaybedenler, Arap devletler sistemidir. Kazananlara Türkiye dahildir; bu ülke büyük iç sorunlar yaşasa da. Araplar, devletler sistemleri bölgesel altsistemdeki Arap olmayan başka devletler lehine

15 Körfez krizi sırasında bir Arap çözümü için B. Tibi, *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*, 2. basım, Hamburg 1994, burada 16. bölüm, s. 305.

zayıfladığı sürece, kaybeden tarafta. Türkiye, bu bağlamda bu devletlerin en başında yer alıyor. Şubat 1996'da Türkiye ve İsrail arasında yapılan askerî birlik sözleşmesi, güvenlik politikası açısından bu bölgesel durumu destekliyor, ama *Pax Turco-İslamica* görmeyi yeğleyen "Yeni Osmanlılar"ın düzen düşüncelerine terstir. İsrail-Türkiye işbirliği, Washington'daki İsrail lobisini kendilerine çekip Türkiye'nin AB'ye alınması için ABD'nin Avrupa devletlerine baskı uygulaması konusunda Kemalistlere hizmet ediyor. Bu ise, "Yeni Osmanlılar"ın politik tercihi değildir.

Türkiye, bölgesel çatışma yapısından yararlanıyor

Şimdiye kadar yapılan açıklamalardan, Türkiye ve İran, altsistem açısından Yakındoğu bölgesine ait olmadıkları kuşkusuz anlaşılmıştır; dahası -bunu da aşarak- Yakındoğu'nun en önemli ülkeleri olmuşlardır. Bu iki ülke, Arap jeopolitik çözümlemecilerin iddia ettikleri gibi, yalnızca coğrafî açıdan komşu değiller. Adı geçen bu iki devlet, kesinlikle Yakındoğu'nun çatışma yapısına aittir.

İlginçtir bazı Türk dış politika uzmanları -bütün Avrupa Birliği bağlantısı yeminlerine rağmen- bu kitabın yazarı gibi iddialar öne sürüyor. Bu anlamda, Bonn'da DGAP'nin (Almanya Dış Politika Topluluğu) 1994 yaz aylarında düzenlediği Alman-Türk uzmanlar toplantısında ünlü Türk dış politikası aydınları, Türkiye'nin yeni rolünü vurguladılar. Avrupa savlarına karşıt olarak, adı geçen dünya politik bölgesinde Türkiye'nin bir Yakındoğu ülkesi -hatta şu zamanda en önemlisi- olduğunu ifade ettiler. Bu ifadenin, AB'ye alınma konusundaki reddedişlerine karşı bir dengeleme hareketi olması mümkündür. Girişte alıntılanan Cumhurbaşkanı Demirel'in sözlerinde bu "bilmece" açıklanır: Demirel, Türkiye'nin çatışma dolu bir bölgede kilit figür olduğunu, bölgede Avrupa'yı da ilgilendiren çatışmaların hiçbirinin Türkiye'nin büyük etkisi olmadan çözülemeyeceğini söyler. Bu açıdan bakıldığında Türkiye, Yakındoğu çatışma yapısından yararlanıyormuş gibi görünüyor ve kendini Batı'ya, özellikle Avrupa'ya buna uygun biçimde sunuyor. Bu sav, Brzezinski gibi Amerikalı politika danışmanları tarafından da kabullenilip öne sürülüyor.

Körfez Savaşı, Türkiye için kuşkusuz kazançlı oldu: çünkü bu savaştan sonra bu bölgedeki ikinci stratejik eksen olarak jeopolitik ve askerî açıdan öneme sahip olduğu anlaşıldı. Türkiye dahil edilmeden, Batı lojistiği oluşturulamaz. Irak'a karşı yapılan hava saldırılarının[16] yeri olarak İncirlik sözcüğünün dillendirilmesi, Körfez Savaşı'nın Türkiye'nin izni olmadan yürütülemeyeceği gerçeğini göstermeye yeter. Kasım 1997'de Saddam Hüseyin yüzünden çıkan yeni Körfez krizinde ABD, yalnızca Çin, Rusya ve Fransa'nın BM'ye yetki vermemesi nedeniyle değil, Türkiye'nin İncirlik'in kullanılmasına izin vermemesiyle de askerî başarı elde edememiştir. Bu duruma bir de Türkiye üzerinden Akdeniz'e giden iki boruhattı ekleniyor. Orta Asya'dan Türkiye ve İran üzerinden yeni boruhatları planlanmıştır.

Orta Asya için de Türkiye önem kazanmıştır. Oslo'da Norveç İnsan Hakları Enstitüsü'nde Kazak ve Özbek sözcüleriyle yapılan ve Avrupalı İslamcı insan hakları diyaloğunun konu olduğu bir toplantıyı hatırlıyorum. Bu toplantıda bu Orta Asya Türkçüleri açıkça şunları söyledi: "Bir Türkçü oluşumun gerçekleşmesinde Türkiye'nin önderlik etmesini istiyoruz." Türkçülük, Oslo'daki bu sempozyumda, "İnsan Hakları Açısından Türkçülük" adlı yazımda (*FAZ*, 19 mart 1992) belirttiğim gibi, bir "insan hakkı" olarak ilan edildi.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalardan, Türkiye'nin hem Körfez Savaşı, hem de Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Türkçülüğün alevlenmesiyle, yeni bölgesel rolüyle özel bir önem kazandığı anlaşılmıştır. Yanlış anlaşılmamak için: Türkçülüğün gerçek bir boyut kazanacağını öne sürmüyorum, ama bir ideoloji olarak olası bir blokun oluşumunda önemli bir ağırlığa sahip olabilir. "Yeni Osmanlılar"ın ideolojisiyle ilişkili olarak, bundan İslam uygarlığının özünü oluşturma talebi gelebilir. Orta Asya'da yaptığım gözlemlere dayanarak, ileride bu soruna döneceğim ve orada yaşanan Türkçü duyguları ifade edeceğim. Gerçek şu ki, Arap dünyası, üstelik haklı olarak, İslam uygarlığının merkez bölgesi olma talebini dile getiriyor.

16 Bu konuda Rick Atkinson, *Crusade. The Untold Story of the Persian Gulf War*, New York, 1993, s. 115. Ayrıca krş. Dilip Hiro, *Desert Shield to Storm. The Second Gulf War*, New York, 1992.

Alevlenen Türkçülüğün karşısında, bir başka hareketin çöküşü duruyor: Arap dünyasındaki Arapçılık yarı ölü durumdadır. Bu durumdan bir güç ve ideoloji boşluğu doğmuştur. Bununla ilgili olarak, İslam uygarlığında bir Büyük Türkistan ideolojisi, iktidar politikası açısından bu boşluğa zorla girip ideolojik taleplerde bulunuyor. Reelpolitik olarak, bir Büyük Türkistan inancı biraz aşırı görünüme sahip, gene de "Yeni Osmanlılar"ın bir politik vizyona sahip olması nedeniyle bunun hakkında bilgi veriyorum. Arap perspektifinden bu görünüm, bozucu bir etken sayılıyor. Çünkü Türkiye yaklaşık. 65 milyonluk nüfusuyla (1997) ve Orta Asya ile Kafkaslar'da yaşayan 60-70 milyon Türkle birlikte, yalnızca jeopolitik açıdan değil, demografik olarak da Araplara (240 milyon nüfus) karşı bir denge unsuru olabilir. Ama şunu da eklemeliyim ki, Türkiye'nin iç politik sorunları kadar zayıf kaynakları da, bu tür Türkçü bir bloka yönelik bir dış politikanın oluşturulmasına pek izin vermiyor.

Türkiye'ye karşı İsrail ve İran

Türkiye'nin dışında, iktidar talepleri bulunan başka ülkeler de vardır. Bu kısımda açıklanan yeni jeopolitik haritadan kazançlı çıkan ikinci ülke İsrail'dir. İsrail, herkesçe bilindiği gibi, Körfez Savaşı'na askerî olarak katılmayarak birçok açıdan önem kazandı, ama sonuçta -daha sonra gösterileceği gibi- kaybetti de. İsrail, Batılı devletlerden silah aldı -sözde Saddam Hüseyin'e karşı kendini korumak için- oysa İsrail Ordu Sözcüsü Zeyev Şif televizyonda resmen şöyle bir açıklama yaptı: "Ciddi bir askerî tehdit altında değildik." Saddam Hüseyin'in önemsiz askerî tehdidi, İsrail'e bölgede önem kazandırmak için çok iyi ve zekice kullanıldı. İsrail üstüne düşen Irak Scud füzeleri, askerî açıdan değersizdi; gerçi psikolojik etkisini göz ardı etmiyorum. Kasım 1997'deki en son Körfez Krizi'nde de, Irak'tan kaynaklanan sözde "yayılmacı tehdit" oldukça abartıldı. Gerçek olan, Körfez Savaşı'ndan bu yana Irak artık komşularına karşı bir saldırı sağlayabilecek askerî güce sahip değil.

Körfez Savaşı'nın olumlu bir sonucu, *Pulverfaß Nahost* (Barut Fıçısı Yakındoğu) adlı kitabımda incelediğim Arap-İs-

rail barışına bir kapı aralamasıdır. Ama bu barış süreci -adı geçen incelemede gösterdiğim gibi- Netanyahu'nun 1996'daki seçim başarısından sonraki baltalamasıyla durdu.

İsrail'se -Türkiye'yle karşılaştırıldığında- Körfez Savaşı'nda, bu çatışmada Batı'nın kendi başına, yani İsrail'in yardımı olmaksızın, bölgedeki çıkarlarını savunabileceği kanıtlanması nedeniyle kaybetmiştir. İsrail'in kendini değerlendirmesinde, o zaman da bugün de, harita değişmesine rağmen, bölgedeki Batı çıkarlarının koruyucusu olduğu düşüncesi vardır. Amerikalı Yahudi meslektaşım Cheryl Rubenberg,[17] çok önemli bir çalışmada bu inancı eleştirel olarak parçalamıştır: İsrail, kendini Batı'ya sunan *strategic asset* (stratejik hedef) değildir.

İsrail'in kazancını, Türkiye'nin artan önemiyle karşılaştırdığımızda, Türkiye'nin daha iyi bir performans sergilediği sonucuna varıyoruz. Çünkü uzun vadeli olarak İsrail, bölgede adı geçen dünya politikasındaki değişimlerden sonra defalarca jeopolitik olarak önem yitirmiştir. Buna karşılık Türkiye, Körfez bölgesinin savunmasındaki ikinci eksen olarak uzun vadede jeopolitik önem kazanmıştır. Okurlarım zaten şunu biliyor: Türkiye, lojistik bir üstü; onsuz Körfez Savaşı asla yapılamaz ve Türkiye olmadan da Irak petrolü Akdeniz'deki boşaltma limanlarına ulaşamazdı. Bunun da ötesinde: Suriye ve Irak'ta yaşam için gerekli olan su, Türkiye'den geliyor. Türkiye'nin su rezervi, Suudî Arabistan'a ve Körfez'e bir su boruhattı inşa etmek için yeterlidir. Bu projenin adı "Barış Suyu"dur; buna göre boruhattı Suriye üzerinden hem İsrail'e hem de Suudî Arabistan'a gidecektir. Ayrıca, Manavgat Nehri'nin sularını büyük konteynerlerle İsrail'e götürme planı da buna ekleniyor. Bu planlar henüz gerçekleşmedi ama gelecek gelişmelerin yönünü belirlemeye yarıyor. Yakındoğu'da su, petrol yanında gittikçe daha önemli bir kaynak olmaktadır. Burada Türkiye bölgedeki en önemli konumdadır. Yalnızca Suriye ve Irak değil, İsrail de yakın bir gelecekte Türkiye'ye bağımlı olacak (krş. 12. dipnot). Petrol, dolar getiriyor ama

17 Cheryl A. Rubenberg, *Israel and the American National Interest. A Critical Examination*, Chicago, 1986.

su yaşamın temelidir ve Türkiye Yakındoğu'nun en büyük su kaynağıdır.

Hem değişen bölgesel politikada hem de dünya politikasında kazanan üçüncü ülke İran'dır. İran da, Körfez Savaşı'ndan oldukça kazançlı çıktı ve bugün, nükleer politikada bile, Irak'ın yerini alıyor.[18] Körfez Savaşı'ndan sonra Irak yapısal bir yıkıntıdan başka bir şey değildi; *New York Times,* Irak'ın hemen savaş sonrası durumunu taş devrine dönüş olarak betimlemişti. Bu durum elbette değişti. BM yaptırımlarının çok az hafiflemesi ve bununla ilgili Körfez Savaşı sonrası ambargo, yeniden inşa konusunda Irak'a oldukça büyük sınırlamalar koyuyor. Bu durum, hem ülkenin altyapısının hem de Saddam Hüseyin'in askerî gücünün yeniden inşası için geçerlidir. Irak liderinin bugün sahip olduğu silahlar, en fazla kendi ülkesindeki etnik ve tarikat unsurlarının, başka deyişle güneyde Şiîlerin, kuzeyde Kürtlerin kısmen baskı altına alınmasına yetiyor. Irak, bugün aslında üçe bölünmüş bir ülkedir: Bağdat yönetimi, 36. enlemin kuzeyindeki bölgede bir denetime sahip değildir. 32. enlemin güneyindeki Şiî bölgesi üzerinde uygulanan uçuş yasağıyla Irak'ın güneyi üzerindeki egemenliğini yitirmiştir. Körfez Savaşı'ndan sonra Irak'taki yeniden inşa denemelerine rağmen, bu ülke Yakındoğu bölge haritasında pek bir ağırlığa sahip değildir. 1997'deki son Yakındoğu kriziyle ilgili Amerikalıların öne sürdüğü neden konusunda şaşkınlığımı belirtmiştim. Gerçek neden, BM'nin Irak'a karşı yaptırımlarının sürdürülmesini sağlamak ve bu ülkenin dünya petrol piyasasına petrol rezerviyle (günde iki milyon varil) baskın gelmesini engellemek konusundaki Amerikan arzusudur. Burada, Irak'ın Arap ülkeleri tarafından da izole edildiği gerçeği unutulmamalıdır; haziran 1996'daki zirveye katılmasına izin verilmedi. Türkiye, bu durumdan yararlanıp neredeyse düzenli aralıklarla birliklerini Kuzey Irak'a gönderme hakkını alıyor; bunu Batılı devletlerin yalnızca sözlü, yani önemsiz protestoları izliyor, bunlar da Türk ordusunu pek rahatsız etmiyor.

18 Shai Feldman, *Nuclear Weapons and Arms Control in the Middle East,* Cambridge-/Mass., 1997, s. 137 ve 166.

Bu durumdan sonra gelen Irak'ın bölgesel açıdan zayıflaması, Kuzey Irak'ı Türkiye ve İran arasındaki temsilci kavgalarının yapıldığı bir bölgeye dönüştürüyor; her ikisinin de Kürtler arasında kendi temsilcileri vardır: Türkiye Mesud Barzani'nin Irak Kürdistan Demokratik Partisi'ni destekliyor ve her ilkbaharda Irak bölgesine giriyor, İran'sa Talabani'nin PUK'sini destekliyor.[19]

CİA'nın gizli işlerinin *New York Times*'ta yayımlanmasından sonra, İran'ın 1991 yılında yaklaşık iki milyar ABD doları bedelinde silah satın alması Türkiye açısından önemlidir. 1992 yılı için de benzer bir donanım söz konusudur. Eylül 1992'de o zamanki İran Cumhurbaşkanı Rafsancani, savunma bakanıyla birlikte iki ülke arasındaki nükleer işbirliğini oluşturmak için Çin'i ziyaret etti; bu ziyaretin nedeni sözde barış amaçlarına hizmet ediyordu. Güney Asya'daki Pakistan ve Hindistan olaylarından, nükleer yeteneklerinin varlığının atom başlıklarının üretimi olasılıklarını da içerdiğini biliyoruz. Neredeyse fısıltıyla yapılan politik açıklamalara rağmen, İran gerçekte, "İslamcı dünya düzeni"'nin oluşturulması için "İslam Devrimi"nin saldırgan politikasını sürdürüyor.[20] Buna, bütün bölgedeki köktendinci hareketlerin desteklenmesi dahildir. Askerî uzman O'Ballance'ın bildirdiklerine göre, uluslararası terörizmin özünü bugün hâlâ "İran bağlantısı" oluşturuyor.[21] İran, Orta Asya'da da çok etkin ve Türkiye'ye karşı da Humeyni söylemi yaratmaksızın etkin olmaya çalışıyor. Kısaca bugünkü jeopolitik durumda Türkiye'nin en önemli bölgesel rakibi İran'dır. Gene de 1993 yılının bahar aylarında Orta Asya'dayken, İran'ın Türkiye'ye karşı şansının çok az olduğunu gözlemledim. Yalnızca Tacikistan'da İran'ın bir şansı var. Orta Asya'nın ve Kafkaslar'ın bütün diğer devletlerinde yaşayan Türkî halklar, İran'ın propagandasına ilgi duymuyor. Giriş bölümünde incelenen Erbakan'ın ağustos 1996'daki İran ziyareti, betimlenen gerilimleri gizleyemedi.

19 Iraklı Kürtlerle ilgili olarak krş. David McDowall, *A Modern History of the Kurds, Londra,* 1996, 4. bölüm, s. 287.

20 Bu konuda İranlı R. K. Ramazanî, *Revolutionary Iran. Challenge and Response in the Middle East,* Balitimore 1986, özellikle s. 19'da "Humeyni'nin İslam Dünya Düzeni" hakkındaki bölüm.

21 Edgar O'Balance, *İslamic Fundamentalist Terrorism* (giriş bölümündeki 7. dipnotta verilmiştir).

İslam dünyasının yayılmacı "köktendinci kışkırtmasına"[22] kapılma olasılığına rağmen, Kemalist-laik modelinin ayakta kalması koşuluyla Türkiye, genişletilmiş güvenlik politikası perspektifinden Batı için ayrıca önem kazanacaktır. Giriş bölümündeki açıklamalarda güvenlik politikası teriminin genişletilmesiyle yalnızca coğrafî değil, kültürel ve normatif boyutların da odak noktasında bulundukları vurgulandı. Türkiye, Doğu ile Batı arasında, Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar bir köprü oluşturma - ama Lothar Rühl ya da Brzezinski'nin öne sürdükleri gibi bir boşluk doldurma desteği olarak değil, tek başına - pontansiyeline sahiptir. Bu köprü işlevi daha bir düşünce halinde, henüz bir gerçeklik değildir.

Köprü işlevine karşıt bir senaryo da aynı biçimde mümkündür; başka deyişle Türkiye'nin XXI. yüzyıla geçişte zaten var olan kendi köktendinci kışkırtmasını daha da yaygınlaştırması ve Kemalizm'in bozguna uğraması. Avrupa bağlantısı yerine geçecek perspektifin adı şöyle olacaktır: bütün imlemeleriyle birlikte "Yeni Osmanlılar"ın İslamcılığı. Bu durum, Avrupa'yı yalnızca dış politika açısından değil - 3,5 milyon göçmenden oluşan Türk diasporası göz önünde bulundurulduğunda - iç politika açısından da etkileyecektir. Koblenz yakınlarındaki Alman kenti Bensdorf'taki Türklerin camilerine "Osmanlı" demeleri beni rahatsız etti. Bu iyiye işaret değil.

Uygarlıklar çatışması çağında Doğu ile Batı arasında aracı olarak Türkiye

Üç bölgede, Balkanlar'da, Yakındoğu'da ve Orta Asya/Kafkaslar'da önde gelen devlet olarak Türkiye'nin önemini ve yeni dünya politikasında daha önce açıklanan rolünü, uluslararası ve bölgesel güvenlik politikası tartışmasıyla sınırlamak yanlıştır. Bu ülkenin önemi daha büyüktür. Batı'nın Türkiye politikası, bir başka bağlamda tümüyle haklı olarak öne sürülen azınlıkların (örneğin Kürtler) yoksun bı-

22 B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, 1998.

rakıldıkları insan haklarıyla ilgili istekleri, Türkiye'yi, *Zeit*'ta Theo Sommer'in öne sürdüğü gibi, "Bu Türkiye Avrupa'ya ait değildir" sloganına göre serbestçe karalamak için kullanılıyor. Uygarlıklar çatışması çağındaysa Avrupalıların Türkiye'ye sıkça sırtlarını dönmeleri ve Avrupa güvenlik politikası açısından önemli üç bölgede Türkiye'nin yeni ve Batı için çok önemli rolünü göz ardı etmeleri doğru değildir. Bir Arap olarak her türlü Türkleştirme politikasına karşıyım. Gerçekçi olaraksa, Kürt haklarının ihlalini Türkiye'nin AB'ye girememesinde neden olarak öne sürmek de bana doğru gelmiyor. Bu kesinlikle bir bahane. Batılı devletler, Suudî Arabistan'daki yoğun insan hakları ihlalleri karşısında neden ayağa kalkmıyor?

Gittikçe büyüyen köktendincilik çağında Türkiye, din ve devlet arasında ayrım yapan Kemalist modelini yenileyebilirse, köktendinciliğe yeni bir karşıt model sunmakla kalmaz, İslam ve Batı dünyası arasında bir köprü işlevini de üstlenebilir. Ama şu gerçeğin de farkındayım: bu aracı rol, Türkiye'nin yalnızca bir potansiyelidir, bunun için de Avrupa sürekli kanıt istiyor; oysa bu gerçekçi bir politika değil! 1996'daki "Hacı Bacı Koalisyonu"ndan bu yana -yalnızca yaklaşık bir yıl sürmüş olsa da- bu konuda, ortadan kaldırılması gereken kuşkular vardır. Adı geçen bu koalisyonun son bulmasıyla Batı karşıtı yönelimli İslamcılık henüz sona ermemiştir.

Soğuk Savaş'tan sonra uluslararası politikada uygarlıklar çatışmasıyla ilgili olarak, giriş bölümünde tartışılan, askerî durumu aşan güvenlik terimi gittikçe önem kazanmaya başlıyor. Bu terimin genişletilmesi, dünya politikasında bağlayıcı ve geçerli olan normlar ile süreçler üzerinde öncelikle bir uzlaşmanın oluşturulmasını gerektirir; işte bunun temeli üzerinde İslam dünyasındakiler de dahil, tüm devletler uluslararası topluluğa katılabilecektir. "Yeni Osmanlılar"ın da dahil oldukları, köktendinciliğin çeşitli temsilcileri, bu uluslararası uzlaşmayı şiddetle reddediyor. Ancak Avrupa yönelimine sahip laikleşmiş bir Türkiye, Batı için bir alternatif sunabilir. Türkiye, Batı ile Balkanlar (9 milyon Müslüman) çoğunluk Müslüman Türkî halkların yaşadığı Orta Asya ile Kafkasya ve Yakındoğu'dan oluşan

üçgen arasında en önemli köprüyü oluşturabilirdi. Bunun için önkoşul, Türkiye'nin yalnızca Türkçü bir "Yeni Osmanlıcılığa" kayması değil, bu olumsuz eğilimi destekleyen iç sorunlarını da çözmesidir. Birçok uzman, Refah seçmenlerinin büyük bir kısmının gerçek İslamcı değil, protesto seçmenleri oldukları konusunda hemfikir. Almanya'da, Türkiye'den daha fazla politik olarak örgütlenmiş etkili İslamcı vardır.

Batılı politikacılar, Türkiye'yle ilişkilerde -nasılsa Avrupa ülkesi değil- çok hassas davranmak zorunda. Türkiye'nin temel Batılı Kemalist yönelimi, köktendinci karşıtı modelin Türk taraftarlarınca ortadan kaldırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu gerçeği, Batı'ya şantaj yapmak için kullanan Tansu Çiller gibi politikacılar vardır. Sonuçta Çiller Erbakan'la bir koalisyon yaptı ve böylece söyledikleri geçerliliğini yitirdi. Öne sürülen bu nedenle Kemalistlere eleştirel yaklaşmak gerekmesine rağmen, köktendinciliğe karşı onları hem Türkiye içinde, hem de Avrupa'daki Türk diasporasında desteklemek gerekiyor.

Gelecek perspektifleri

Türkiye bugün, adı geçen dünya politikası açısından önde gelen üç bölgede kazandığı önemi bölgeüstü politik bir güce çevirmeye çalışmaktadır. Bu da Orta Asya devletleriyle kültürel işbirliğinden Balkan devletlerine ekonomik yardım verilmesine kadar bütün dış politika araçlarının kullanılmasıyla gerçekleşmektedir, elbette Türkiye'nin askerî gücünün düzeltilmesine koşut olarak. Ama ekonomik kriz yaşayan Türkiye'nin kapasitesi ve buna koşut olarak dış politika araçları oldukça sınırlıdır. Türk politikacıları, işte bu bağlantıda, Batı'dan yardım almak için Avrupa'nın ilgisini kazanma ve Avrupa için önemli olan Türkiye'nin Batı ile İslam dünyası arasında aracı konumuna yoğun olarak dikkat çekmek konusunda çabalarını sürdürüyor.

Avrupa, yeni kazanılan önemi bölgeüstü politik bir güce çevirme çabalarında Türkiye'nin kendini fazlaca zorlayıp zorlamadığını merak ediyor; Türk politikasının üç bölgeye, özellikle Orta Asya ve Kafkaslar'a yayılması olanaklarına aşı-

rı yüklenmesi anlamına gelir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından ve askerî tehdidinin yok olmasından sonra, Batı güvenlik politikasında köşe direği olarak Türkiye'ye gereksinim duyulmadığı doğrudur. Bu savı öne süren Avrupalılar, Türkiye'nin daha önemli bölgeüstü yeni konumunu göz ardı ediyor. Avrupa, bu ülkedeki Kemalistleri zayıflatmak yerine güçlendirmekle iyi bir iş yapar. Yeni Osmanlı vizyonuna sahip köktendinci ve Türkçü yönelimli bir Türkiye, Batı için bir tehlike olabilir.

Köktendinci tehlike konusundaki uyarıma karşın, şunu da göz ardı etmiyorum: İslamcılıkla, Orta Asya, Yakındoğu ve Balkanlara yayılma politikası birbirinden farklı olabilir. Başka bir deyişle, Kemalist bir Türkiye de, kendine Batılı bağlantılar dışında bir alternatif, yani kendine özgü, belki de Türkçü bir yol arayabilir. Burada Türkiye bozguna uğrar mı? Çünkü aşırı yüklenmenin politik sonucu bir istikrarsızlık olacaktır. Bu da, İslam dünyasıyla çevrili bir Avrupa için oldukça zararlı sonuçlar doğurur.

Bütün eleştirilere rağmen şu unutulmamalı: Türkiye, iki savaştan sonra (Soğuk Savaş ile Körfez Savaşı), İsrail'in -elbette İran'ın da- yanı sıra Yakındoğu'da askerî açıdan en güçlü devlet olmakla kalmıyor; Türkiye aynı zamanda bütün bölgede su kaynakları açısından en zengin ülkedir. Su, kısa zamanda Yakındoğu'daki güvenlik politikasının geleceğini silahlardan ve petrolden daha çok belirleyecektir. Türkiye, XXI. yüzyıla geçişte Batı için, Avrupa'nın, güneyde (Mağrip devletleri) ve doğuda (Balkanlar, Yakındoğu, Orta Asya) çevreleyen İslam dünyasıyla ilişkilerinde en önemli bağlantısıdır. Türk politikacıları -Mesut Yılmaz gibi- bundan AB üyeliği için hak talep ediyor. Buysa, başka bir konudur.

Türkiye, Doğu'ya da dahil edilmelidir. Çağımızda Goethe gibi -elbette ironik olarak- şunları söyleyemeyiz:

"Ta uzakta, ta Türkiye'de,
Halklar birbirleriyle vuruşurken.
Pencerede durup, kadehimizi boşaltırız
Nehirden renkli gemilerin kayıp gittiklerini görürüz;
Ardından da akşam dönüp eve,
Barışı ve barış zamanlarını kutsarız."

Küresel bir köye dönüşen bir dünyada Türkiye, jeopolitik komşuluk açısından Avrupa'ya eskiden olduğundan daha çok yaklaştı. Türkiye, yalnızca devlet düzeyinde değil, aynı zamanda -3,5 milyondan fazla Türk'ün Avrupa'da yaşadığı bir zamanda- fiziksel olarak da bir komşu olmuştur.[23] Bu göçmenler, vatandaş olduktan sonra, önemli bir seçmen potansiyeli haline gelecektir. Bu nedenle, Türkiye'den ithal edilen köktendinciliğin etkisine girmelerine ilgisiz kalınamaz.[24] Türkiye'de meydana gelen her olay Avrupa'da, özellikle Almanya'da yansımasını bulur. Bir İsviçre gazetesi, Avrupa'daki İslam hakkında yazdığım *Im Schatten Allahs. Der İslam und die Menschenrechte* (Allah'ın Gölgesinde. İslam ve İnsan Hakları) adlı kitabımdan, "Almanya Türkiye'nin Aynadaki Yansısı"[25] başlığı altında alıntı yapmıştı. "Yeni Osmanlılar", Almanya'da da kalelerini inşa etti. Böylece Avrupa ile Yakındoğu arasında Türkiye üzerinden yakın bir bağlantı oluşuyor. Bu son ifadeyle, Türkiye'nin Yakındoğu'daki yeni ağırlığı da görünür kılınıyor.[26]

23 B. Tibi, "Küresel Köyde Kültür Diyaloğu. İslam ve Avrupa, Avrupa'daki İslam", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16 eylül 1997, s. 11-12.

24 W. Heitmeyer vd, *Verlockender Fundamentalismus, Türkische Jugendlische in Deutschland*, Frankfurt/M., 1997.

25 Krş. "Türkiye'nin Federal Almanya Aynası - Uygarlıkların Çarpışması", St. Galler Tagesblatt, 25 mart 1995, B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Münih, 1994 (Dizi Piper yayımı, 1996) adlı yapıttan alıntılarla.

26 Krş. Patricia Carley, *Turkey's Role in the Middle East. A Conference Report*, Birleşmiş Milletler Barış Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır, Washington,1995.

Dördüncü kısım

Orta Asya'nın yeni jeopolitik büyüklüğü. "Büyük Türkistan"ın Türkçü vizyonu

Orta Asya nedir? Türkiye'yi neden ilgilendiriyor?

Türkiye'nin, üç bölgede, yani Yakındoğu, Balkanlar ve Orta Asya'da jeopolitik önemi artmıştır. Yakındoğu'nun ve Balkanlar'ın aksine Orta Asya'da "Osmanlı İmparatorluğu" mirası yoktur. Türklerin ataları Orta Asya'dan gelseler de, bu bölge hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'na ait olmamıştır. Yakındoğu'da ve Balkanlar'da, Türkiye'nin altında yer almak istemeyen halklar yaşıyor; oysa Yakındoğu'daki ve Kafkaslar'daki Türk halkların Türkçü hayalleri ve arzuları olduğu söyleniyor. Bu doğru mu?

Orta Asya ve Kafkaslar'daki Türkî halkların uyanışıyla Türkiye'nin yeni jeopolitik öneminin aynı zamana denk düştüğü bir gerçektir. Türkî halkların Sovyet komünist egemenliğinden kurtarılması ve yaşadıkları eski Sovyet cumhuriyetlerinin SSCB'den ayrılması -hem Orta Asya'da hem de Kafkaslar'da- Türkiye'nin jeopolitik açıdan ağırlık kazandığı gelişmelerin içindedir. Sovyetler Birliği'nin dağılması, önümüzdeki bölümün ana temasını oluşturan Asya'daki Türkî halkların Türkçüler tarafından yeniden keşfedilmesine koşut gitmektedir.

Bir asırdan uzun bir süredir, bugün kendini "Türkistan" adıyla dünya politikasında herkesin pervane olduğu büyük bölge olarak biçimlendiren Orta Asya'nın Müslüman Türkî halkları, tümüyle unutulmuştu. Rus çarları eski Hive, Buhara ve Kokand hanlıklarını 1865 ve 1873 arasında askerî

olarak egemenlikleri altına aldıktan sonra, bir kısmını pamuk sömürgelerine, bir kısmını da yerleşme sömürgelerine dönüştürdüler. Ekim Devrimi'nden sonra, Sovyetler bu çarlık mirasını teslim aldı ve -başarılı olamadan- iktidar alanlarına dahil etmeye çalıştılar.[1] Türkistan'dan söz edilirken, bu bölgeye Türkî halkların yaşadıkları Çin'e ait Doğu Türkistan bölgesi eklenir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra dünya politika sahnesine bağımsız devletler olarak çıkan bugünkü on beş Orta Asya cumhuriyeti, Sovyet komünizmi egemenliğinde daha büyük bir yoğunlukla sürdürülmüş olan Rus sömürgeciliğinin demografik ve ekonomik yaralarını taşıyor. Orta Asya devletleri Özbekistan'ın ve Türkmenistan'ın ekonomileri, bugün monokültürel bir pamuk ekonomisidir.[2] Yerleşme sömürgeciliğinin sonucu olarak, bugün Kazakistan nüfusunun yüzde 38'i Rus ve yüzde 5'i Ukraynalıdır; Kırgızistan'da Rusların nüfustaki oranı yüzde 25'tir. Kazakistan'da ayrıca bir milyon "Volga Almanı" yaşıyor; bunların "Alman kanları" göreve çağrıldığında, kan akrabalığıyla ilgili yasalara göre otomatik olarak Alman vatandaşı kabul edilirler, oysa birçoğu Almanca konuşmayı bile bilmez.

Bugün Orta Asya, gelişme durumu açısından "Üçüncü Dünya" sınıflamasına dahil olan ekolojik yıkıma uğramış bir bölgedir. Bu temele dayanarak Alman Geliştirme Yardımı bakanı, 1992 ağustosunda Özbekistan'ı ve Türkmenistan'ı ziyaretinden sonra bu ülkelerin gelişmekte olan ülkeler olarak sınıflandırılması için baskı kurdu; böylece Alman geliştirme yardımını alma hakkına sahip olacaklardı. Örneğin Kazakistan'daki ekolojik yıkım, Sovyet zamanlarında 18 milyon hektarlık Kazak toprağının atom, biyolojik ve kimyasal deneylerle kirletilmesinden kaynaklanıyor. Özbekistan'daki monokültürel pamuk ekonomisiyse, sunî sulamaya ve kaçak inşaatlara dayanıyor. Bunun sonucun-

1 Bu konuda William Fierman (haz.), *Soviet Central Asia. The Failed Transformation*, Boulder/Col., 1991; ayrıca Michael Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge. Soviet Central Asia*, yeni basım, Armonk/N.Y. 1990. Ayrıca krş. B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung*, 2. basım, Münih, 1993, s. 172.'deki "Orta Asya" bölümü. Başvuru yapıtı olarak: *Politisches Lexikon GUS*, Beck dizisi, Münih 1992.

2 Şirin Akıner (haz.), *Political and Economic Trends in Central Asia*, Londra, 1994.

da Amu Derya ve Sir Derya nehirlerinden Aral Gölü'ne gelen su azalıyor; bir zamanlar dünyanın dördüncü büyük gölü (İsviçre'nin 1,5 katı), su hacminin yüzde 60'ını yitirip bugün önlenemez biçimde kurumaktadır. 1993 yılının baharında Özbekistan'daki araştırmam sırasında, Aral Gölü'nün etrafında yaptığım yolculukta o bölgedeki ekolojik yıkımın korkunç sonuçlarını ve Amu Derya Nehri'nin suyunun azalmasını gözlerimle gördüm.

Çarlık ve komünizm sömürge egemenliğinden sıyrılmış, Türkî halkların yaşadığı Orta Asya'nın bu acınası resmi, bir zamanlar verimli olan bu bölgenin Ortaçağ'da İpek Yolu'nun bir bölümü olduğunu bize unutturabilir.[3] Kazakistan'ın eski başkenti Alma-Ata da Rusya'dan ayrıldıktan sonra Gorki Caddesi'ne, İpek Yolu anlamına gelen *Yibek-Yolı-Kazah* adı verildi. Yeni başkentin adı Astana'dır. İpek ve baharatla yüklü deve kervanları, Ortaçağ'da Çin'den ve Hindistan'dan gelir ve Türkistan ara bölgesini geçip Önasya ve Avrupa'ya ulaşırdı; ABD'nin yarısı kadar olan bu bölgede, yüksek bir kültür vardı. Cengiz Han'ın kuşakları olan Moğolları İslamlaştıran büyük Türk İmparatoru Timur, XIV. yüzyılda -bugün Özbekistan'da bulunan- güzel Semerkand'ın merkez olduğu bir dünya imparatorluğu kurdu; İpek Yolu boyunca dünya ölçütlerinde yüksek bir kültür vardı. Şu da dikkate değerdir: birleşmiş bir Türkistan çağrısı, ilk önce Türkiye'deki "Yeni Osmanlılar"dan değil, Orta Asya Türkî halklardan geldi.[4] Gerek Türkçülük gerekse Orta Asya'nın Türk merkez ülkesine jeopolitik açıdan bağlanmak, Türkiye için büyük önem taşımaktadır. Ama Türkî halkların çıkış bölgesinin bugünkü Türkiye değil Orta Asya olduğunu unutmamak önemlidir; ancak Ortaçağ öncesindeki göç döneminde Türkî halklar Önasya'ya göç etmiştir. Bununla, 3. bölümde göreceğimiz gibi Osmanlı tarihi başladı.

3 Krş. Washington'daki *Wilson* dergisinin özel sayısı: *Land of the Great Silk Road, Wilson Quarterly,* yaz sayısı 1992, burada özellikle James Critchlow'un "Kervanlar ve Yengiler" adlı yazısı, s. 20-32. Tarih konusunda: W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens un der Seidenstraße in Islamischer Zeit,* Darmstadt, 1988.

4 Bu konuda Paul B. Henze, "Türkistan Yükseliyor," 3. dipnotta anılan *Wilson Quarteriy* sayısındaki yazısı, s. 48-58. Henze, Graham Fuller'ın temel yaptının ortak yazarıdır: *Turkey's New Geopoiitics,* Boulder/Col., 1993, s. 1-35.

Hanlık devletlerinin ardından Sovyet cumhuriyetleri geldi, ya sonra?

Orta Asya'nın XIX. yüzyılda Rus çarları tarafından egemenlik altına alınmasından önce bu bölge, bir hanın yönettiği hanlıklardan, yani devletlerden oluşuyordu. 1917'den sonra hanlık bölgesi, birkaç Sovyet cumhuriyetine bölündü. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, şimdi devletler arası hukuka göre bağımsız olan komünist imparatorluğun eski Orta Asyalı beş cumhuriyeti, İslam dünyasının bir parçası olarak yavaş yavaş ama sürekli olarak dünya politika sahnesine çıkmakta. Bu kitap açısından öncelikle onların Türkiye'yle ilişkisi ilgilendiriyor bizi. Orta Asya hakkında ilginç bir kitap yazmış olan Dilip Hiro, Türkiye'nin Orta Asya Türkî halklarının ve Kafkas Azerîlerinin gerek "anavatanı" gerekse Türkçü bağlantısı anlamına geldiğinin altını çizmiştir.[5] Aslında bu ifade tarihsel olarak yanlıştır, çünkü Türkî halklarının çıkış bölgesi Orta Asya'dır. Ama bugün için doğrudur, çünkü bugünkü Türkiye, bütün Türklerin merkez ülkesi sayılmaktadır. Tacikler hariç, etnik çeşitliliğe sahip Orta Asyalılar kültürel ve dilsel olarak Türkî halklara ait sayılır.

Dünyanın bu bölgesi, Rus çarları tarafından fethedilmesinden bu yana, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca farklı dönemlerde fiziksel olarak dünyadan az çok izole edilmişti. Komünizm altında, Sovyet liderleri Rusya öncesi Müslüman Hive, Buhara ve Kokand hanlık devletlerinden oluşan bu coğrafî bölgeyi (komünist dilde milliyetçilik politikası çerçevesi içinde[6]) etnik olarak tanımlanmış Sovyet cumhuriyetlerine çevirdiklerinde, bu izolasyon daha katı biçimde sürdürüldü. Orta Asya hakkındaki bilgimizin Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar sınırlı olmasının nedeni de bu Sovyet izolasyonudur.

Bu izolasyon, ilk olarak Afganistan işgaliyle, yani aralık 1979'dan sonra Türkmenler, Özbekler ve başka Orta Asyalılar Sovyet üniformasını giymiş askerler olarak Afganlar ara-

5 Dilip Hiro, *Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia*, Londra, 1995, burada özellikle Türkiye hakkındaki bölüm, s. 45.

6 Bu konuda bilgi için krş. Graham Smith (haz.), *The Nationalities Question in the Soviet Union*, Londra, 1991, Orta Asya hakkında 4. bölüm s. 199. Ayrıca Lubomeyr Hajda-Mark Beissinger (haz.), *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society*, Boulder/Col., 1990, Orta Asya için 11. bölüm s. 254.

sındaki ırkdaşlarına ateş etmek zorunda kaldıklarında delinmişti. Daha o zaman birçok Sovyet Orta Asyalının komünist rejime karşı bağlılığı sarsılmaya başlamıştı; birçoğu kaçtı ya da taraf değiştirdi. Afgan işgalinin ilk aylarında bu askerlerin yerine Slav askerlerin getirilmesi rastlantı değildi. Ama bu da çare olmadı. ABD gibi Sovyetler Birliği de kendi "Vietnamı"nı yaşadı; Afganistan Savaşı'nı. Ama ABD'nin aksine Sovyetler Birliği Afganistan'daki savaştan canlı çıkamadı.[7] CİA çözümlemecisi Anthony Arnold, *The Fateful Pebble* adlı kitabında, bu savaşın Sovyetler Birliği'nin yıkılışında önemli bir rol oynadığını belirtir.[8]

Kafkaslar, Doğu Türkistan'ın yanında Türkistan'ın diğer bölümüdür. Türk savaşlarında ve bunlara eşlik eden XIX. yüzyıldaki Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki askerî çatışmalarda Azerbaycan[9] önemli bir rol oynamıştı. Komşu Kafkaslar'da, Müslüman bir Türkî halkın yaşadığı bu ülke, hiçbir zaman Rus ve sonra da Sovyet komünist egemenliğindeki Orta Asya kadar izole edilmemişti. Kafkaslar -jeopolitik açıdan elbette daha önemli olan Orta Asya'dan sonra- Türkçü etkinin bulunduğu bölgeye dahildi. Bu Orta Asya cumhuriyetleri, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını kazanmış ve İslam dünyasının 55 devletinin birleştikleri İslam Konferansı Örgütü'nün üyesi olmuştur. Bu yeni devletlerin, sayısız iki taraflı sözleşmelerle Türkiye'yle yakın bağları vardır. Gene de Rusya bu bölgeye neredeyse tümüyle egemendir, özellikle ekonomik alanda. Bu devletlerin devletlerarası hukuka göre bağımsızlıkları ve BM'deki üyelikleri, bu konuda pek bir değişiklik sağlamamıştır; Türkiye, bu durumu değiştiremeyecek kadar zayıftır, yani Rusya'yı Orta Asya ve Azerbaycan'daki etkeni kırabilecek kadar.

Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra bağımsızlığını ilan eden altı eski Sovyet cumhuriyetinde elçilik açan dünyanın ilk ül-

7 İan Bremmer-Ray Taras (haz.), *Nation and Politics in the Soviet Successor States,* Cambridge, 1993, 6. bölüm.

8 Anthony Arnold, *The Fateful Pebble. Afghanistan's Role in the Fail of the Soviet Union,* Novato/Cal., 1993; ve bu konuda ayrıca B. Tibi, "Milliyetçi Bir İntihar. Kaderci Bir Çakıltaşı Olarak Afganistan Savaşı ve Sovyetler Birliği'nin Çöküşü", *Frankfurter Allgemelne Zeitung,* 6 eylül 1993, s. 10.

9 Audrey L. Altstadt, *The Azerbaijani Turks,* Stanford, 1992.

kesi ABD'ydi. ABD'yi, o zamanın Dışişleri Bakanı Hikmet Çetin'li Türkiye izledi. Eski Sovyetler Birliği'nin Orta Asya ve Kafkaslar'la ilgili yürütülen Amerikan dış politikasında, Türkiye her zaman bir "temsilci" olarak görüldü ve buna uygun olarak desteklendi. Bu bağlamda o günden bu yana Türkiye'nin AB'ye alınması için Avrupa üzerinde Amerikan baskısını gözlemlemek olasıdır. Türkiye'ye, Orta Asya'da yalnızca Rusya rakip değildir; bölgede bir ön iktidarın oluşması konusunda tüm güçleriyle ve bütün araçlarla saldırganca uğraşan başka İslam ülkeleri de vardır. Türkiye, hem İran hem de Suudî Arabistan etkisine karşı savaşmak zorundadır.

Şimdi bu cumhuriyetlere göz atmak istiyorum: Fars kültürüne sahip olup Farsça'ya benzeyen, ardından Tacik yazı diline dönüşen bir yerel ağız konuşan Tacikler dışında -Sünnî olmalarına rağmen- Orta Asya'nın çoğunluğu, Kafkaslı Azeriler gibi, Türkî halklardan oluşmuştur. Şiî olan Azeriler dışında, Sovyetler Birliği'ni izleyen cumhuriyetlerdeki bütün Müslümanlar -hatta belirtildiği gibi İran kültürüne sahip Tacikler de- Sünnî'dir. Politik aydınların bilincinde, bu coğrafî bölge bir Büyük Türkistan oluşturur (krş. 4. dipnot). İnsan mevcut politik yapılara dayanarak Türkistan için "Büyük Hanlık" terimini kullanma eğilimi taşıyabilir. Orta Asyalılar arasında Cengiz Han gibi büyük bir han figürü hâlâ çok popülerdir ve Orta Asyalı "cumhurbaşkanların" çoğu, politik olarak bir "han" gibi davranır.

Bugüne kadar tek güvenilir istatistik olan 1989 Sovyet sayımına göre, Orta Asya bölgesinde, 34 milyonu Müslüman 49,1 milyon insan yaşıyor. Bugünkü tahminler bu sayının çok daha üstündedir ve 60-70 milyonluk bir rakam civarındadır. Ama 1989'daki Sovyet rakamını ele alırsak, bu 34 milyon Müslüman'a 9,5 milyon Rus Slavı ve yaklaşık bir milyon "Alman asıllı" eklemeliyiz. Bu Alman asıllılar, yüzlerce yıl önce Volga bölgesine göç etmişlerdir ve aslında Alman asıllı Amerikalılardan daha çok Alman değildir. İkinci Dünya Savaşı sırasında zorunlu olarak Volga bölgesinden (özellikle Kazakistan ile Kırgızistan'a) Orta Asya'ya göçe zorlandılar. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Slav ve etnik olarak Orta Asyalı olmayan nüfus sayıları gittikçe artarak Rusya'ya göç ediyor, böylece bugün Orta Asya'da yaşayan en

fazla 8 milyon ya da belki daha da az Slav'dan söz edebiliriz. Yalnızca Rusya'daki oturma alanı eksikliği ve işsizlik, artık durdurulamayan bu göçü yavaşlatıyor. "Volga Almanları"nın büyük bir kısmı, sayısız Rus akrabalarıyla birlikte bugün Almanya'da yaşıyor.

Orta Asyalıların ilgisini çekmek için yarışan bölgesel hırsları olan üç İslam devletinden Türkiye önceliklidir, çünkü neredeyse bütün Orta Asyalılar Büyük Türkistan düşüncesinin büyük bir politik değer taşıdığı Türkî halklarına mensuptur. Bu kısımda konuyla ilgili olarak Özbekistan'da[10] yaptığım gözlemlerimi aktaracağım. Kazakistan'da[11] köktendinci İslamî Yeniden Doğuş Partisi'nin yanında Türkistan adlı bir başka parti daha vardır. Türkçü tercihlere rağmen, beş Orta Asya cumhuriyetinin cumhurbaşkanları, çıkarlarına göre Suudî petrol dolarını ve bununla çelişen İran malî yardımını almak konusunda bir çekinceleri yoktur. Türkiye'yse fakir bir ülkedir ve önemli bir malî yardım sunamaz. Petrol alanında da İran, Türkiye'nin baş edemeyeceği bir rakiptir. İran ayrıca, Türkmenistan ve Azerbaycan'la petrol boruhatları inşaatıyla ilgili sözleşmeler imzaladı. Azerbaycan'da İran, Türklerle yarışı ekonomik açıdan kazanıp gaz ve petrol nakli için uluslararası bir konsorsiyumda önemli bir pay aldı.[12] Ama bir alanda Türkiye oldukça öndedir: politik açıdan yönlendirilebilir kültürel alanda.

Yerel ırk, İslamcılık ile Türkçülük arasında

1995'te Ankara'daki eğitmenlik dönemimde, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Orta Asyalıların ve Azerîlerin üniversite ya da teknik eğitim için Türkiye'de burs alabildiklerini öğrendim. Orta Asya'da eski komünist kadronun yerine hızla yetişmesi gereken yeni politik aydınlar ve bunların kültür eğitimi göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'nin gelecekte Orta Asya'daki potansiyel etkisi tahmin edilebilir. Bu politik ve kültürel etkileme alanına uydu televiz-

10 Edward A. Allworth, *The Modern Uzbeks,* Stanford, 1990.

11 Martha Brill Olcott, *The Kazakhs,* Stanford, 1987.

12 B. Tibi, "Şimdiye Kadar Dikkat Edilmeyen İran'ın Türkiye'yi Bir Puanla Yenmesi," *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* (ekonomi bölümü), 9 ocak 1995, s. 10.

yon kanalı Avrasya TV dahildir; bu kanal sayesinde her televizyon ekranından bütün evlere girilebiliyor. Gerçi yayın süresi günde yalnızca birkaç saattir, ama gene de izleme oranının çok yüksek olduğunu gözlemleyebildim.

Bu projenin etkisini doğru sınıflayabilmek için, öncelikle Orta Asya'da kullanılan dil açıklanmalıdır. Arap, Kiril ve Latin harflerle yazılabilen yaklaşık yirmi adet Türk yazı dili vardır. Ama 1938'den bu yana yalnızca Kiril alfabesi kullanılır. Kemal Atatürk'ten bu yana da yazının Yeni Türkçe modeline göre Latinceleştirilebilmesi için programlar yürürlüğe sokulmuştur. Bu konuda Türkiye büyük bir yardım sunuyor. Suudî Arabistan ve İran -gerçi farklı çıkarlarla- Arap alfabesine dönülmesi için uğraş veriyor. Rus fethinden önce Orta Asya'nın bütün bölgelerinde kullanılan Farsça da, Arap alfabesiyle yazılır. Buhara ve Semerkand, Ortaçağ yüksek İslam'ın klasik döneminde İslam bilimi merkezleriydi. Büyük İslam düşünürü Farabî, Orta Asya'nın Farab kentinde ve hadis araştırmacısı Buharî de Buhara kentinde doğmuştu.

Türkî halkların üyeleri, birbirleriyle İskandinavlara benzer biçimde -bölgesel farklılıklarla da olsa- konuşup anlaşabiliyor. Başka bir deyişle, Avrasya TV'nin Türkçe uydu programları, Orta Asya ve Kafkasya'da her televizyon sahibine ulaşabiliyor. Özbekler Türkçe'yi Kazaklara göre daha iyi anlasalar da, Türkiye'nin bölgedeki politik etkisi küçümsenemez. ABD'nin Orta Asya'da kök salma çabalarında NATO ülkesi Türkiye'yi desteklediğini belirtmiştim. Orta Asya'da etkili olmak için uğraşan üç İslam ülkesinden Türkiye, bu kitapta betimlenen yön bulma kavgalarına rağmen, laik olan tek ülkedir. Aslında bu üç ülkede, Orta Asya devletlerinin politik ve ekonomik gelecekleri açısından üç farklı strateji ortaya çıkar: Türkiye'nin yolunu izlerlerse, İslam'ı kabul eden ama din ile devleti kesin çizgilerle ayıran laik cumhuriyetler olarak kalırlar. Ama İran bu bölgede etkili olmayı başarırsa, köktendinciliğin yayılma tehlikesi vardır. Bu durum, İran kültürüne sahip Tacikistan'da özellikle çok tehlikelidir. Son yıllardaki iç savaşa benzer iktidar savaşları bunu anlaşılır kılıyor. Halkı Şiî olan Azerbaycan'da da, İran'ın görünürde iyi bir şansı vardır ve şimdiye kadar ekonomik

açıdan oldukça başarılıydı. Suudî Arabistan'ın etkisi, bölgedeki Vehhabî ortodoks İslam seçeneğiyle -Sünnî İslam'ın en katı biçimi- ilişkilendiriliyor. Bu İslam biçimi, çöl monarşisinin kurulmasıyla Suudî Arabistan'da etkili olmuştur.

Orta Asya'nın geleceğiyle ilgili birbirini dışlayan bu üç seçenekten bağımsız olarak, Orta Asyalıların Türkistan'ı ve bu nedenle de Türkiye'nin politik liderliğini yeğledikleri gözden kaçmamalı. Türkistan anahtar sözcüğü, İslam ile Türkçülük karışımından oluşan bir sentezin retorik alanda kabul görmesi Orta Asyalıları birleştirdiği anlamına gelir. Böyle bir sentez, eğer gerçekleşirse, "İslam ile Türkçülük" arasındaki gidişgelişleri sonlandırır. Bu kitapta kullanılan "Yeni Osmanlıcılık" terimi, bu sentezi Orta Asya'ya yayılan Yeni Osmanlı nostaljisiyle birleştirir. Yanlış anlaşılmayı önlemek amacıyla: İslamcılığın, Türkçülüğün ve Yeni Osmanlıcılığın birleştirilmesi, gerçek bir olgu değildir, yalnızca ardında "Yeni Osmanlılar" dediğim yeni güçlerin bulunduğu politik bir vizyondur. Bu vizyona göre, yeni, İslamcı Türkçülük, eski, laik ve ağırlıklı milliyetçi Türkçülükten ayrılır.[13]

Barfield'ın araştırmasında gösterdiği gibi Orta Asyalıları birbirinden ayıran etnik özellikler kabileye ve kökene bağlıdır.[14] Yerel alanda birleştirici, ama bölgesel alanda ayırıcı olan dinî, politik, etnik ve kültürel dürtüler, hem içte hem de dışta çatışma potansiyeli yaratır. Bütün Orta Asya cumhuriyetlerindeki iktidar savaşı, bu çerçeve içinde gerçekleşir. Böylece Özbekistan'daki İslamcı Rönesans Partisi, bir İslam cumhuriyeti istediği için cumhurbaşkanlığı görevinde bulunan laik İslam Kerimov'la ters düşüyor. Örneğin Özbekler, Türkmenler ve Tacikler arasındaki etnik çatışmalar, Özbek başkenti Taşkent perspektifinden barut fıçısı olarak görülen Özbekistan ile komşuları arasında bölgesel sınır çatışmalarına kadar varıyor. Özellikle Kazakistan ve Özbekistan arasındaki Orta Asya liderlik kavgası önemlidir; iki ülkenin

13 Jacob Landau, *Pan-Turkism,* yeni basım, Bloomington, 1995, Paul B. Henze (krş. 4. dipnot), *Middle East Journal,* cilt 51 (1997) eleştirisinde, Landau'nun kitabının yeni basımını çok daha ayrıntılı olarak güncellemesi gerektiğini belirtir.

14 Krş. Thomas Barfield'ın Orta Asya'nın Türk boyları hakkındaki bölümü: Ph. Khoury/J. Kostiner *Tribes and State Formation in the Middle East,* Berkeley, 1990, s. 153. ayrıca bu konu hakkında aynı kitapta B. Tibi'nin Arap boyları hakkındaki yazısı, s. 127-152.

cumhurbaşkanları kamuoyu önünde birbirine sarılıp öpüşerek kardeşçe ve Türkçü davranışlar sergileseler de.

Türkçü söyleme rağmen, Orta Asya'da şu an iktidarda olan cumhurbaşkanları arasında devlet politikalarında farklı yönelimler gözlenir. Hepsinin eski komünist kadrodan geldikleri dikkat çekiyor; yeni politik aydınlar yetiştirilmek zorunda. Burada verdiği binlerce eğitim bursuyla Türkiye'nin etkisi büyüktür.

Şu anda iktidarda olan eski komünistler, hiçbir zaman için etkileyici komünist olmamışlardır. Aşağıda bir Özbek köktendincinin "Bunlardan Özbekistan'da sıkça gördüm" sözleri sıkça alıntılanır:

"Komünist liderlerimiz belki 'inançsızdı'. Bir Özbek komünist olamaz; bir yalancı olabilir, ama bir komünist asla."

Orta Asya'daki bütün eski ve bugünkü yerel politik liderler, eskiden olduğu gibi bugün de kabilelerine ve kökenlerine tümüyle bağlıdır. Gorbaçov dönemine kadar, Moskova'daki bütün eski komünist iktidarlar, bu partizanlığa Moskova'ya karşı bağlılığın bedeli olarak dayandılar. Gorbaçov bu kayırmacılığı kaldırmak istediğinde, 1986'da "Alma-Ata'da ayaklanmalar" meydana geldi ve böylece etnik partizanlığa ve çürümeye karşı reformlarından vazgeçmek zorunda kaldı. Bugün de, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, bu durumda bir değişiklik olmadı. Bu bölgenin iktidardaki cumhurbaşkanları için bu temel bir durumdur.

Bunlardan dikkate değer olan Kazak Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in eskiden Gorbaçov ekolünden bir komünist ve reform ile modernleşme taraftarı olmasıdır; ayrıca Özbek Cumhurbaşkanı İslam Kerimov, ülkesinin Türkçü laik bir düzene kavuşması ve Orta Asya'nın yöresel liderliği için uğraş vermektedir. İkisi de Batı'dan yardım beklemektedir. Özbekistan 22 milyonu aşan bir nüfusla Orta Asya'nın en büyük nüfusuna sahiptir. Ayrıca alfabesi de vardır. Erken İslam döneminde Orta Asya Buharası Müslüman oldu ve o zamandan beri Orta Asya'nın kültürel açıdan gelişmiş merkezlerinden biridir. Buna karşın Kazakistan'ın, Orta Asya'nın ikinci büyük nüfusuna (18 milyon), alan olarak en büyük bölgeye ve yaklaşık bin adet atom başlığından oluşan bir nükleer silah gücü-

ne sahiptir. Kazakça gerçi bir Türk dilidir, ama ancak 1925'ten sonra bir yazı dili olarak gelişti. Özbek İslamı VII. yüzyıla kadar uzanırken -burada Buhara ve Semerkand'ın önemini vurgulamıştım- Kazakistan ancak XIX. yüzyılda İslamlaştırıldı. Kazakistan, Özbekistan'la karşılaştırıldığında, kültürel açıdan hâlâ ilkel bir göçmen topluluğudur, ama -bölgesinin atom deneme alanı olması sayesinde- nükleer silahlara sahiptir.

Türkistan bağlamında, Türkî halklara dahil olan Çin'in (Doğu Türkistan) Müslüman nüfusundan da, özellikle Uygurlar ve orada yaşayan Kazaklar ile Kırgızlar, söz edilmelidir. Bu bölge 1997 yılı boyunca, Türk kökenli Müslümanların Çinlilerin baskısına karşı ayaklanmasıyla Batılı basına malzeme oldu. Çin devleti, bu ayaklanmaya çok sert tepki verdi.

Özetle, Orta Asya Türkistanı'nı da kapsayan ve Türkiye'nin liderlik ettiği Türkçü bir halk topluluğu, Avrupa Birliği üyeliğine karşı Türkiye'ye seçenek olarak sunulur. Bu durum, gelecekteki gelişmeleri öngörmemize yardımcı olabilir. Türkiye, bugün Orta Asya'daki çabalarıyla, İran köktendinci etkinin önlenmesi konusunda bir tür temsilci olarak Batı -özellike ABD- onayına sahiptir. Oysa Türkiye kaynak fakiri -su zengini de olsa- bir ülke olarak, petrol devleti İran'la Orta Asya'da ekonomik açıdan yarışamaz. Politik aydınların eğitimi konusunda değişen model göz önünde bulundurulduğunda, geleceğin Orta Asya politikacı nesli, bugünkü gibi eski komünistlerden değil, Türkçü aydınlar ile tutucu din güçlerin bir tür köktendinci bir birliğinden oluşabilir. Bu kısmın ilerleyen bölümlerinde 1993 yılının bahar aylarında Orta Asya'daki inceleme gezimde yaptığım yerinde gözlemlerimi anlatmak istiyorum.

Türk Orta Asyası'nda ilk izlenimler

Eski Sovyet Orta Asyası'ndaki İslamcı eğitim, bana uygun bir giriş gibi görünüyor. Medrese yüksek eğitim yeridir, gene de Avrupalı anlamda bir üniversite değildir, çünkü burada laik bilgi verilmez. Bir medrese, her zaman İslam bilimlerinin hizmetinde olmuştur; kuran tefsiri, İslam hukuku ve

imamların eğitimi için verilen bütün dersler.[15] 1993'te Özbek kenti Buhara'yı ziyaretimde gittiğim ilk yer 1535 yılında kurulan Miri Arap Medresesi'ydi. Bugün hâlâ etkinliğini sürdüren, genç Sünnîlerin imam olarak eğitildikleri en eski Müslüman eğitim kurumu olarak, özel bir öneme sahiptir. Bugünkü Türkiye'deki imam hatip okulları -çok daha düşük bir düzeyde de olsa- bu tür kurumlarla karşılaştırılabilir. Ama Miri Arap, İslam bilgisinin sunulduğu Orta Asya'daki tarihî yerdir.

Miri Arap Medresesi'nde Buhara'daki ilk etkileyici izlenimlerimi edindim: bir cuma günü, ramazandan bir ay önce, müezzinin öğle ezanını okumasını bekliyordum. Miri Arap Medresesi'nin tam karşısında 1514'te inşaatı biten Kalyan Camii bulunuyor, bu bugün İslamcı Orta Asya'da hâlâ ayakta kalmış eski camilerden biridir. Bu cami, mimarî açıdan ünlü Kalyan minaresine sahip olmasına rağmen, Özbek müezzin ezanı buradan okumadı: Kalyan Camii'nin girişine -kibarca ifade etmek gerekirse- modern teknolojinin zirvesini hiç yansıtmayan hoparlörler takılmıştı ve buradan rahatsız edici sesler eşliğinde ezan yankılandı. En azından burada gerçek bir müezzin işini yapıyordu ve Arapça "Allahü Ekber, Allahü Ekber"i izleyen "hayye ale's-sala" (Allah büyüktür, namaza gelin) sözlerini güçlü bir Özbek aksanıyla söylüyordu. Birçok İslam ülkesinde bu amaçla -basit teknolojiyle- hazır bir kaset kullanılıyor ve gerçek müezzinler işsiz kalıyor. Almanya'daki Türk "Kasetmüezzinleri"yse en son teknolojiyi kullanıyor ve abartılı, İslamcı olmayan çevreyi rahatsız eden ezanları için hoşgörü talep ediyorlar. Geleneksel İslam böyle bir teknoloji kullanımını elbette bilmiyordu, bu nedenle İslamcı ritüel ile modern akustiğin birleşimi gayrimüslimlerin kabul etmek zorunda oldukları bir İslam buyruğu sayılamaz!

Buhara'daki ezana gerçi birçok yaşlı Müslüman yanıt veriyordu ama camiler dolu değildi. Hoparlörlerin sesi o kadar kısılmıştı ki, ezan ancak cami civarında duyulabiliyordu. Bu

15 Krş. B. Tibi, *Der Islam un d das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, 3. basım, Frankfurt/M., 1991, 7. bölüm, s. 131'de medrese eğitim kurumları ile İslam'daki eğitim kurumları hakkındaki bölüm.

durum, İslamcı geleneğe uygundur ve ezanın Müslüman olmayan kentlerde her tarafa yankılanmasını isteyen Türk göçmenlere anımsatılmalıdır.

Miri Arap Medresesi'nden müezzinin çağrısından sonra birçok sakallı genç erkek -geleceğin imamları-[16] karşı kaldırımdaki Kalyan Camii'ne girmek için çıktı; ama camiyi doldurabilecek kadar da kalabalık değillerdi. Cuma günleri yarısı dolan bir cami, pazar günü ayininde pek ziyaretçi toplamayan bir kiliseye benzer. Buhara'da izlenen bu cuma namazı sahnesi -birçok başka Orta Asya yöresinde tekrarlandığını gördüm- Orta Asya'da alevlenen politik İslam'la ilgili yaygın haberleri yalanlıyor. 1993 baharında Fas, Cezayir ve Tunus'ta yaptığım bir okuma yolculuğunun ardından Orta Asya'ya gelmiştim ve bu ülkelerde -ramazan öncesinde bile- başka sahnelere de alıştım. Burada edindiğim bu izlenim, ne Buhara'da ne Semerkand'da ne de Taşkent'te ramazan ayında ortaklaşa oruç tutulmadığı gözlemiyle pekişti. Ünlü Orta Asya kahveleri ramazan ayında da doluydu; normal günlerdeki gibi içilip yeniyordu. Buhara'da genç Özbekler, bana çay fincanlarıyla votka ikram ettiler. Yalnızca Müslüman olduğum için değil, ramazan ayında da bulunduğumuzu söyleyerek reddettiğimde, şakayla şunu söylediler: "Allah bunu görmez."

Orta Asya'daki bu sahneler özellikle dikkatimi çekti, çünkü İslam'ın yeniden güçlenmesinin ve İslamcılığın alevlenmesinin kötü bilgilenmiş habercilerin dedikodusu olmadığı, gerçeğe dayandığı bölgelerde, başka gözlemler yaptım. Bu nedenle Arap Müslüman Mağrip'te her cuma öğle namazı saatinde kamu hayatı durur ve müezzinlerin sayısız camiden okudukları ezan, her yönden duyulur. Buna benzer bir şey Orta Asya'da yoktur ya da -dikkatlice söyleyelim- henüz yoktur.

O zamanlar Kazak başkenti olan Almatı'da, tek etkin, ama aynı biçimde az ziyaret edilen camiye gitmiştim. Aynı kentteki karşılaştırma amacıyla ziyaret edilen Rus Ortodoks kilisesinde, Orta Asya'da yaşayan Slavlar arasındaki Ortodoks Hıristiyan dinselliğinin, Orta Asya Türkî halklarından

16 B. Tibi, İslam'da imamın işlevi ve politik önemi hakkında, *Der wahre Imam*, 2. basım, Münih, 1997.

oluşan Müslüman nüfusu çoğunluğunun (Tacikistan dışında) Müslüman inancından çok daha belirgin olduğunu görmek şaşırttı beni.

Orta Asya yolculuğum öncesinde Suudî kralının yaklaşık bir milyon nüsha Kuran'ı Orta Asya'ya gönderdiğini okuduğum ve bu bilgi yerinde gözden geçirilmesiyle doğrulanmış oldu. *Neue Zürcher Zeitung*'un muhabiri abartarak, ihtiyacı Suudî Kuran'ların karşılayamayacağını bunun üzerine de bunların elle kopyalanması gerektiğini yazmıştı. Oysa yerinde, Özbek imamların bile Arap alfabesini okuyamadıklarını gördüm. Bunları kim kopyalayacaktı peki?

Tarihî Hive Hanlığı'nın -Sovyetler tarafından fethinden önce- adını aldığı Hive kentinde, 1993'te yalnızca iki etkin cami vardı. Burada Rus tercümanımın "Müslümanların hediye edilen Kuran'ları yabancılara sattıklarını" küçümseyerek söylemesinden rahatsız oldum. Bu, korkudan dolayı yavaşça ama sürekli Rus anavatanlarına dönen (1993'te Slav nüfus oranı yüzde 12'den yüzde 8'e düştü) Özbekistan'daki Slav azınlığın önyargılarından birine benziyordu. İki camiden birinin önünde bu ifadenin önyargı olmadığını utanarak tespit ettim. Caminin imamı Suudî Arabistan Kralı Fahd'ın -baskıya göre- bir hediyesi olan Kuran için benimle pazarlığa girişti. Özbek imamın "nakit" 30 dolardan 20 dolara inip Kuran'ı bana satması "İslam kardeşliğiyle ilgili bir sevinç ifadesi" olabilir. Ardından Özbek imam, ona Fatiha'yı -anadilim- Arapça'yla okuduğumda aynı derecede utandı ve sevindi. Açıkçası, sattığı Kuran'ın Arapça metnini okuyamıyordu. Onunla yalnızca tercüman ya da işaretler aracılığıyla anlaşabiliyordum. Orta Asyalıların çoğunluğu ve ne yazık ki imamların da büyük bir kısmı -yerinde yaptığım gözlemlere göre- Arapça bilmiyordu. Hive'deki ikinci cami ziyaretim daha da utandırıcıydı. İmam beş dolar giriş ücreti istedi; sanki Hıristiyan bir turisttim, bir Müslüman'ın dua etmek için ne zamandan beri "ücret" ödemesi gerektiği sorumu anlamamış gibi davrandı.

Buhara'daki Miri Arap Medresesi'ndeki ve Taşkent ile Semerkand'daki diğer eğitim kurumlarındaki öğrenci ve profesörlerle yaptığım konuşmalar istisnaydı. Bu konuşmalar, İslam'ın dilinde, gerçi çok kısıtlı ve eksik bir Arap-

ça'yla da olsa, yapılabiliyordu, çünkü Arap dili dersi İslam medreseleri'nin temel derslerindendi. Gözlemlerimin ışığı altında, Kral Fahd'ın armağan ettiği Kuran'ların hediyelik eşya olarak yabancılara verildiğini görmek şaşırtmadı beni. Ama bunun Semerkand pazarında bile olması beni şaşırttı; daha da şaşırtıcı olansa oradaki fiyatın yalnızca 100 ruble olmasıydı, o dönemde -şubat 1993- bir ABD doları, değerindeydi. Hiveli imam beni, "Müslüman kardeşini", düpedüz kazıklamıştı.

Aşağıda, çözümlemeye geçmeden önce izlenimlere dayanarak edinilen gözlemleri -sayısal olarak da- özetlemek istiyorum: Taşkent Üniversitesi'ndeki önemsiz öğrenci çevreleri dışında ilkbahar 1993'te ziyaret ettiğim Orta Asya kentlerinin hiçbirinde, Batılı basının sıkça söz ettiği İslamcılığın alevlenmesiyle ilgili bir işaret göremedim. İki yıl sonra, ilkbahar 1995'te, Ankara'da ders veriyordum, Özbek ve diğer Orta Asyalı öğrencilerin Refah Partisi'nin çevresine nasıl girdiklerini ve İslamcı olduklarını yerinde gözlemleme olanağı elde ettim. Başka deyişle burada "İslamcılığa eğilim"den söz etmek istiyorum.

Çözümlemeci yönteme göre İslam'ın varlığı üç alanda anlaşılır:

– Halk kültürü: Orta Asya'da İslam, halk kültürü olarak derinlere kök salmıştır (örneğin halk İslamcılarının kolektif düğünlerinde yaptığım katılımcı gözlemler). Dinî törenler bazen folklor özellikleri edinir.

– Kamu dinselliği (hâlâ politikanın önünde).

– Politik İslam'ın ifadesi olarak köktendincilik ve İslamcılık.

Genelde güçlü bir halk İslamı, İslam'ın emirlerinin yerine getirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Cuma namazında az ziyaretçisi olan cami gözlemleri bu tespiti destekliyor.

Orta Asya camilerinin minareleri çok güzel bir mimarîye sahiptir (yuvarlatılmış, sıradışı büyüklükte bir çap, emaye ve seramik fayanslarla süslü) bu özellikleriyle örneğin Fas'taki Mağrip camilerinin çoğunluk dört köşe minarelerinden ayrılıyor. Bu güzel, Orta Asya'ya özgü minarelerin kullanılmaması üzücüdür. Bunu dile getirirken İslam diasporası camilerinkine göre farklı bir ölçüt kullanıyorum. Özbekistan, Almanya'dan farklı olarak bir İslam ülkesidir.

Günde beş kere aşırı yüksek sesli *hightech* minarelerinden yayılan ezan seslerinden rahatsız edilmek istemeyen Almanları çok iyi anlayabiliyorum. Peygamber'in çağında böyle şeyler yoktu.

Almatı'da -Müslüman bir kadın olan- Kazak tercüman, "Türk kardeşlerimizin" kocaman muhteşem bir cami inşaatına yardımcı olacaklarını söyledi. Bu bağlamda, Sovyet komünizminden kurtulduktan sonra yeni bir kimlik arayışında bulunan Orta Asyalı Müslümanların, İslam dünyasındaki "*Newcomer*"ların, onayını kazanmak için birbirleriyle yarışan İslamcı devletlerin (İran, Türkiye, Suudî Arabistan) çabaları ne durumda sorusu geliyor insanın aklına. Türkiye'nin bu durumda önde yarıştığı tahmini doğru mu? Bu sorunun yanıtını yerinde araştırmak istiyordum.

Türkiye, Orta Asya'nın yeni koruyucusu mu?

1989 yılında Soğuk Savaş'ın sonu geldiği açıkça görüldüğünde, aceleci çözümlemeciler Türkiye'yi kötü zamanların beklediğini açıkladı, çünkü Sovyetler Birliği'ne karşı NATO'nun güney kanadı rolünün bittiği sanılıyordu. Bunun tam tersi gerçekleşti. Hiç kimse -uzmanlar bile- Sovyetler Birliği'nin sonunu ve bununla ilgili Orta Asya ve Kafkaslar'da Türkî halkların yaşadığı eski Sovyet cumhuriyetlerinin bağımsızlığını önceden göremedi.[17] Orta Asyalı komünist aydınlar, Soğuk Savaş'tan sonra Sovyetler Birliği'ne karşı bağlılıklarından vazgeçti. Daha Orta Asya ziyaretimden önce bu aydınlardan bir kısmıyla Oslo'da karşılaşmıştım; orada bile Büyük Birader Türkiye'ye çoğunlukla açıkça ifade edilen Türkçü gözlerle baktıkları anlaşılıyordu. Onlar için "Türkçülük bir insan hakkı" anlamını taşıyor.[18]

Orta Asya'daki gözlemlerim -kısaca şöyle ifade edilecek olursa İslamcılıktan çok Türkçülük- Kemalist aydınların Orta Asya'yla ilgili tercihlerini aklıma getirdi. Alman Dış Politika Topluluğu'nun Türk-Alman toplantısında Türkiye'nin la-

17 Hélène Carrère d'Encausse, *The End of the Soviet Empire*, New York, 1992, burada komünizm sonrasındaki egemenlikten "Mafyakrati" olarak söz eder.

18 B. Tibi, "İnsan Hakkı Olarak Türkçülük mü? Orta Asya Müslümanlarının Kimlik Arayışı", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 mart 1992, s. 49.

ik politik aydınları, Orta Asya'yla ilgili "Türk yaklaşımını" şöyle açıkladı: çoğulculuk ve pazar ekonomisine çerçeve oluşturacak laik demokrasiyle birlikte Batı yöneliminin geliştirilmesine koşut yazı ve kültürün Latinceleştirilmesi. Bu Türk temsilcileri, o dönemde, yani yaz 1994'te, Bonn'da Avrupalı konuşmacılara Orta Asya'ya seçenek olarak hem "Türkçülüğe hem de din devletine" karşı olduklarını doğruladılar. Orta Asya geleceği konusundaki bu vizyonuyla Kemalist Türkiye, Müslümanların yaşadığı bu bölge hakkında tümüyle farklı düşüncelere sahip İran ve Suudî Arabistan'ın karşısına dikiliyor. Laik yönelimli Türkiye, açıklanan bu Orta Asya vizyonunu gerçekleştirebilir mi?

Orta Asya'daki araştırma gezim, bu bölgenin iki politik gereksinime sahip olduğunu açığa çıkardı; bunlar da öncelikle hem bugün hem de gelecekte politik tercihleri belirleyecekti. Şöyle ki:

– ekonomik gereksinimler ve

– güvenlik politikasıyla ilgili çıkarlar.

Birinci nokta konusunda: Özbekistan ve daha az ölçüde de Kazakistan, temel gıda temini, eski Sovyetler Birliği'nin merkezi olan Rus bölgesiyle -Moskova'yla da- karşılaştırıldığında çok daha iyidir. Büyük kentlerin pazarlarındaki gıda tezgâhları doludur ve ayrıca komünizm sonrası Moskova'da gördüğüm kuyruklar da yoktur. Ama gezdiğim iki ülkenin ekonomi yapısı, hâlâ tümüyle eski "anavatan"a, yani Rusya'ya bağlıdır. Özbekistan, Rus tarafın zorlamasıyla pamuk üretiminin monokültürüne hâlâ çok bağımlıdır. Özbeklerin gururla "beyaz altın" diye adlandırdıkları pamuk, yalnızca Rusya üzerinden dünya pazarına sunulabiliyor. Kazakistan ve Rusya arasındaki bağ daha da karmaşıktır. Bu bağlamda, o zaman -yani ilkbahar 1993'te- Henry Kissinger'ın *New York Times*'taki yazılarında sıkça yinelediği, Batı'nın Rusya'ya özverili ve koşulsuz yardım etmemesi gerektiği konusundaki uyarılarına işaret etmek gerekir. Bu yazılar, okumaya olanak bulamadığım Orta Asya gezim sırasında yayımlandı. Ancak bundan hemen sonra Harvard'a gittiğimde bu yazıları okuyabildim. Bir ruble alanının kurulması -Orta Asya cumhuriyetlerinin eski Sovyetler'le yaptıkları güvenlik politikası sözleşmelerine göre- Orta Asya'nın Rusya'ya ba-

ğımlılığını güçlendirmeye hizmet etmektedir. Bu ifadeler bugün de hâlâ geçerlidir. Bu tür bir Rus etkisi, Batı'nın çıkarlarına uygun düşmüyor, çünkü eski iktidar koşullarını yeniden canlandırabilir.

Bu tür bir gelişmenin eski süper gücün yeniden oluşturulması ve böylece atlatıldığı sanılan Soğuk Savaş'ın bir başka çeşitlemesine neden olabileceğini öne süren Kissinger'ın bu düşüncelerine katılmayanlar, Türkçü ya da İslamcı bir Orta Asya'nın, Rusya'nın çıkarlarıyla uzlaşmadığını göz ardı edemez. Rusya'nın, daha şimdiden "Müslüman cepheleri"yle yeterince sorunu vardır.[19]

Bu alıntı, ikinci noktaya uygun geçişi sunuyor: güvenlik politikası. Açıklanan ekonomik bağların ötesinde, yeni Orta Asya cumhuriyetleri güvenlik politikası açısından Sovyetler Birliği'ne çok bağımlıdır. Eski komünist Cumhurbaşkanı Nabiyev'in indirilmesinden sonra meydana gelen iç savaş benzeri durumlar, Özbek Cumhurbaşkanı Kerimov'da Rusya'nın askerî müdahale çağrısı yapacak kadar yaşamından endişelendiren korkular uyandırdı. Şubat 1993'ün sonunda Moskova'daki otelimden devlet konuğu Nursultan Nazarbayev'i izleyebildim ve buna koşut olarak da İngilizce yayın yapan Moskova Radyosu'ndan Kazakistan ve diğer Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki bir güvenlik politikası anlaşmasının politik bir kader sorunu olduğu hakkındaki haberleri dinleyebildim.

Bu bağlamda, Türkiye'nin ya da belki de İran'ın veya Suudî Arabistan'ın, Orta Asya'da ekonomik ve güvenlik politikası açısından Rusya'yla yarışıp yarışamayacakları sorusu geliyor akla. Daha ilk bölümde Türkiye'nin ekonomik kaynaklarının ve böylece de olanaklarının, başka deyişle dış politik araçlarının çok kısıtlı olduğunu söylemiştim. Orta Asya'daki gözlemlerim şu üç önemli tespiti getiriyor:

– Orta Asya, eski süper güç Sovyetler Birliği'nin bir parçası olsa da, sosyal ve yapısal olarak, özellikle altyapısında, gerikalmış ve güçsüz bir biçimde gelişmiştir, bu nedenle yakın gelecekte bu bölgenin gelişmesi için büyük ekonomik kaynaklara gereksinim olacaktır. Türkiye, bu kaynaklara sahip

19 Krş. Dale Eickelman (haz.), *Russia's Muslim Frontiers,* Bloomington, 1993, s. 49.

değildir; bu kaynaklarsa en fazla Türkiye'ye Batı üzerinden sunulabilir. Özbek Cumhurbaşkanı Kerimov, nisan 1993'te Bonn'daki devlet gezisinde bu tür bir Batılı yardım istedi.

– Gerçi Orta Asya nüfusunun çoğu (Tacikler hariç) Türkî halklardır; ama bunlar kendi içlerinde etnik olarak ayrılıyor. Tacikistan'daki olayların gösterdiği gibi, silahlı etnik çatışmalar, Orta Asya'nın geleceğinde öngörülebilir senaryolar yaratacaktır. Buna uygun olarak, Orta Asya hükümetleri özellikle iç güvenlikleri konusunda endişeli. Orduları hâlâ Rus komutası altındadır ve yerel güvenlik güçleri de oldukça az gelişmiştir. Bu alanda Rusya, askerî açıdan üstün bir komşu olarak güvenliğin garantörüdür ve bu nedenle acil durumlarda ilk başvuru kaynağıdır.

– Politik bağlılıklar konusunda uzak gelecekte politik İslam önemli bir rol oynayabilir, ama bugün için etnik bağlılıklar ön plandadır. İdeolojik temelde Türkçülük birleştirici bir etki sunabilir, ama maddî temeli eksiktir. Bugünkü aydınlar, hâlâ ağırlıklı olarak eski komünistlerden oluşuyor. Türkiye, bolca burs veriyor. Bunun etkisiyse ancak gelecekte kendini gösterecektir. İlk Orta Asyalı öğrencilerin Türkiye'deki eğitimlerinden sonra geri dönmeleri ve bugünkü aydınların yerini almaları oldukça uzun sürecektir. 1995 baharında, yani Orta Asya gezimden iki yıl sonra, Ankara'daki eğitmenliğimden söz etmiştim. Ankara'da yaşayıp çalıştıktan sonra, bu Orta Asyalı öğrencilerle ilgili konularda artık pek de o kadar emin değilim. Bu öğrencilerin Ankara'da İslamcılığın "ağ"larına nasıl girdiklerini ve etkilendiklerini gözlemleyebildim. Bu konudaki tahminim şöyle: bu burslu Orta Asyalı öğrenciler, evlerine Kemalist değil İslamcı olarak dönüyor. Bu gözlemime göre de, örneğin Özbekistan'da İslamcılığa doğru bir yönelimin bulunduğunu söyleyebiliyorum. 1997 sonbaharında Özbek Cumhurbaşkanı İslam Kerimov'un Türkiye'yle öğrenci değiştokuşunu durdurduğunu öğrendim. Bu hareket, gözlemlerimi doğruluyor.

Kısaca, bugün ve yakın gelecekte, etniklik grup dayanışmasının güçlenmesini sağlayan, böylece de politik çatışmaların kaynağını oluşturan öncelikli politik güçtür. Bu koşullar altında İslamcılık ile Türkçülük karışımı, yalnızca etniklikle bağlantılı olarak gelişebilir.

Türkiye şu an için -olanakları ölçüsünde- Orta Asya'ya büyük yardımlarda bulunuyor. Ekonomik yardımsa -gereksinim ölçüsünde- devede kulak misalidir. Türkiye'nin kültür politikası, çok daha umut verici; başka deyişle hem yerinde hem de Türk üniversitelerinde eğitim için çok sayıda Orta Asyalıya burs verilmesiyle Türk kültürü Orta Asya'da geliştirilmektedir. Buysa, geleceğe yatırım yapmaktır! Üstüne üstlük Türkiye'nin katkısı, bu kitapta açıklanan Türkiye'deki yön bulma kavgalarından da etkilenmektedir.

Türk eğitim yardımının hedefi, Türkiye'ye bağlı (Türkçü olmasa da) yeni aydınlar yetiştirmektir. XXI. yüzyıla geçişte beş Orta Asya ülkesinde ve Kafkaslar'da iktidarda bulunan bugünkü eski komünist partililer, yerlerini bugün Türkiye'de eğitim gören Orta Asyalılara bırakacaktır. Bu, Orta Asya'nın gelecek politik aydınlarının laik yönelimli Kemalistlerden oluşacağı anlamına mı geliyor? Şimdiye kadar bu kitapta, Kemalizm'in Türkiye'nin politik kültürüne damgasını vurmadığını gördük. Türkiye'nin büyük kentlerinde, özellikle de laik üniversitelerde, köktendinciliğin gelişmesi, artık günlük hayatın bir parçasıdır. Köktendinciliğin, yalnızca İran üzerinden değil, Türk üniversitelerinde okuyan burslu Orta Asyalı öğrenciler aracılığıyla istenmeden Türkiye üzerinden Orta Asya'ya girdiği konusundaki endişemi dile getirmiştim. Böylece Orta Asya'nın geleceğiyle ilgili seçeneklerin ucu açık kalıyor.

Orta Asya nereye gidiyor?

Orta Asyalı eski Sovyet cumhuriyetinin beşi de, bağımsız devletler olarak dünya politikasına girdi; bunlar BM üyeliklerinin yanı sıra çelişkili bir biçimde hem İslam Konferansı Örgütü'ne (OİC) hem de Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'na (AGİT) katılmıştır. Var olan yapılar nedeniyle bu beş bağımsız yeni devletin Rusya'yla olan bağlantıları ön plandadır; Türkiye -ister Kemalist ister İslamcı olsun- burada yalnızca zayıf bir rakiptir. Eski Sovyetler Birliği'nin "anavatanı" Rusya ekonomik olarak iflas etmiş olabilir, askerî açıdansa dünya politikasında hâlâ önemli bir güç ve bu nedenle Orta Asya'nın güvenlik politikası için önemlidir.

Orta Asya, Kafkaslar ile Rusya arasındaki ekonomi ve güvenlik politikasındaki mevcut yapısal bağlara rağmen, yeni Orta Asya devletleri kendilerini dış politika alanında başka ortaklara açmaya çalışıyor. Türkiye burada öncelikli bir konumda. Gene de bu devletler kendilerini İran'a ve Suudî Arabistan'a da açıyor; pragmatik nedenlerle de bu ülkelerin düşüncelerine -uygun bir malî yardım karşılığında- uymaya karşı değiller. Başka sözlerle söylersek: gerçi bir ideoloji olarak Türkçülük, politik bir seçenek sayılabilir ve Orta Asya ile Güneydoğu Avrupa arasındaki dünya politikası bağlantısına göre de "ürkütücü bir hayalet"tir; ama Orta Asya devletlerinin politikasındaysa var olan koşullar altında yalnızca sınırlı bir öneme sahiptir.

Çözümlenmeden sunulan televizyon resimleri aldatıcıdır. İzleyicilere, nisan 1993 ortalarında Orta Asya'dan döndükten sonra aynı ay içinde ölen Cumhurbaşkanı Turgut Özal ile Orta Asyalı devlet başkanları arasındaki kardeşlik sahnelerinin sunuluşu, bu ifadeyi gözler önüne seriyor; öncelikle simgesel anlamları vardı ve Türkçü bir politikaya kanıt gösterilemezdi.

Köktendincilik, Türkçülüğe benzer bir biçimde Batı için Orta Asya'daki öcü işlevini devralıyor. Ama nüfus çoğunluğunun seçimine uygun değildir ve yakın gelecekte yeni devletlerin politikasını da belirlemeyecektir. Buna karşın İslam dünyasının merkez bölgesinde, Arap Yakındoğusu'nda ve İran'da, elbette Türkiye'de de köktendinciliğin anlamı çok daha büyüktür ve vurgulanmalıdır; çünkü bu bölgelerde bir gerçekliktir ve yalnızca "korkutucu bir hayalet" değildir. Orta Asya'da yaptığım gözlemlerden sonra, Yakındoğu'daki -Türkiye'deki de- oluşuma koşut bir oluşum göremiyorum. Politik İslam'ın Orta Asya'daki yükselişi, bir eğilimdir; alevlenmesiyse gelecekle ilgili olası bir senaryodur.

Bugün Orta Asya devlet başkanları, özellikle de Özbek Cumhurbaşkanı İslam Kerimov, köktendinciliği her türlü karşı çıkışı bastırmak için kullanıyor. Kerimov'un düşmanlarının hiçbiri, özellikle bugün cezaevinde yatan muhalif Halk Cephesi Birliği üyeleriyse asla köktendinci olarak sınıflanamaz. Nisan 1993'te Bonn'u ziyaret eden Kerimov içinse diktatörlüğünün kişisel ve politik her düşmanı bir kökten-

dincidir. Tacikistan'daki huzursuzluklardan sonra "köktendinciliğe karşı savaşta" Rus ordusunun müdahale etmesi için alenen uğraştı.

Bu kitaba, Erbakan'ın devlet gezilerini açıklamakla başlamıştım. Genel olarak yürütülen uluslararası politika Orta Asya'da da devlet gezilerinden anlaşılabilir. Bu alanda en etkin olan Kazak Cumhurbaşkanı Nazarbayev'dir. Gezi diplomasisi, bir dizi Yakındoğu ülkesini kapsıyor, düşman sayılan İran ve Türkiye dahil. Ayrıca, ekonomik danışmanlarının yetiştirildiği Mısır'a da gitti. Ama Kazakistan, diğer Orta Asya devletleri gibi (cumhurbaşkanının Suudî Arabistan'ı ziyaret ettiği Özbekistan da), İsrail'i tanıdı. İsrail'in bütün Orta Asya devletlerinin başkentinde elçilikleri vardır. Buna karşın İslam Devrimi'ni Orta Asya'ya bir model olarak sunan İran, gezimi yaptığım dönemde (1993) hâlâ diplomatik bir altyapıya, yani tam oluşturulmuş elçiliklere sahip değildi. Ama bu durum, bu arada değişti.

Orta Asya, İslam dünyasına sayısal olarak beş ülke daha kazandırdı: Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Kazakistan. Aynı zamanda Orta Asya Türkiye'nin Batı karşısındaki önemini artırdı. Bu bölgenin geleceğiyle ilgili birbiriyle yarışan vizyonlar şöyledir:

– İslam dünyasının bir parçası olarak Türkçü, ama bu sefer Yeni Osmanlı bir Türkistan.

– Batılı desteğin de bulunduğu Türkiye'nin egemenlik bölgesi.

– Ya da etnik bir içsavaşla kendi içinde parçalanmış bir bölge.

Bu vizyonlardan hangisinin gerçeklik kazanacağı belli değildir. Ama Orta Asya'nın Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra zorla üstüne bindirilen izolasyondan kurtulduğu kesindir. Rusya'yla ekonomik politika ve güvenlik politikası açısından mevcut bağı bir dönem daha sürebilir, ama Orta Asya'nın artık Rusya'nın Asya kıtasındaki kolu olmadığı kesindir.

Türkiye'yi gözümüzün önünden ayırmadan, Orta Asya'nın nimetleri için yarışanlar arasında etkileme konusunda Türkiye'nin en iyi, İran'ın da -Suudî Arabistan'ı saymazsak- en kötü şansa sahip olduğu söylenebilir. Böylece giriş-

te belirtilen, Buhara'da ziyaret ettiğim Miri Arap Medresesi'yle ilgili tarihsel bir anıyla bu konuyu bitirelim: Orta Asya'yı ele alan bir Almanca elkitabı, bu medresenin inşaat maliyetinin, "Şiî inancına sahip 3 000 kadın ile erkeğin köle olarak satışından elde edilen gelir"le[20] karşılandığını belirtiyor. Orta Asyalılar, Şiîlere değer vermeyen Sünnîlerdir. Bu nedenle, Buhara'daki Şiî İranlıların yaşadığı semt, bu kentte yaşayan Sünnîlerce pek önemsenmeyen semtlerden biridir. Bir Sünnî olmama rağmen, ama aynı zamanda da aydın bir Müslümanım, bu önyargıları paylaşmıyorum; bunlarsa bir gerçek ve politikayı da etkiliyor. Bu önyargıları burada belirtmemin tek nedeni bu gerçektir. 6. ve 7. kısımda -yeni Osmanlıların örnek aldıkları- Osmanlı İmparatorluğu'nun İran'daki Şiî imparatorluklarla her zaman savaşta olduğunu öğreneceğiz. Batı'daki düşmanlar Hıristiyanlardı, Doğu'dakilerse Şiîler!

Giriş bölümünde Türkiye'nin Orta Asya aracılığıyla kazandığı yeni jeopolitik önemi konusunda bir soru sorulmuştu. Bununla ilgili olarak, şimdiye kadar yapılan açıklamalardan sonra bir yanıt sunabilirim. Bu kısmın sonlanmasına koşut olarak yayımlanan Amerikalı Gregory Gleason'ın çalışmasına uygun olarak, Çin'in Orta Asya'daki en büyük bölge gücü olarak pusuya yattığını söyleyebilirim. Şimdiye kadar Çin'i dışarıda tuttum, çünkü konu Türkiye'dir. Gleason'la birlikte reelpolitik olarak şunu öne sürüyorum:

"Türkiye'nin Orta Asya üzerinde bugün sahip olduğu etkiyi, yalnızca Rusya aşabiliyor. Türkiye'nin Orta Asya bölgesine girişi, ani ve dramatik bir biçimde gerçekleşti."[21]

Ara bilançoysa pek mütevazı görünüyor. Batı, şimdiye kadar Kemalist Türkiye'yi Orta Asya'ya bir model olarak desteklemişti. Gleason'sa Orta Asya'daki politikacıların Türklerin babacan tutumlarından hoşlanmadıklarını gözlemlemiştir. "Birçok Türk temsilcisinin sahip olduğu bu babacanlık, kısa bir süre içinde iktidar hırslarıyla eşleştirildi." (a.g.e., s. 147.)

20 Klaus Pander, *Sowjetischer Orient*, Köln, 1982, s. 204.

21 Gregory Gleason, *The Central Asian States. Discovering Independence*, Boulder/Col., 1997, s. 146.

Kemalistlerin aksine iktidarda olan Orta Asya aydınlarını kendi saflarına çekmeye çalışmayan "Yeni Osmanlılar"ın etkisi farklı; bunların hedefi, daha çok Yeni Osmanlı Büyük Türkistan vizyonları için kazanmaya çalıştıkları İslamcı aydın muhaliflerdir. Bu yeni aydınların bir kısmı bugün Ankara'da ve İstanbul'da eğitilmektedir.

Beşinci kısım

Balkanlar: Osmanlılar Güneydoğu Avrupa'ya mı dönüyor? Bosna'da Sırp katliamından sonra Türkiye ve politik İslam

Bosna ve Türkiye'nin açmazı: Osmanlı mirası

Bütün Türk politikacıları, Türkiye'nin yeni jeopolitik önemini vurguluyor; bunu yaparken de oldukça abartıyorlar ve böylece -bir Alman politkacının dediği gibi- "genelde önemleri konusunda kendilerine güvensizlik duymadıklarını" (H. Lummer, *FAZ*, 8 ekim 1997) kanıtlıyorlar. Bu bölümün ana konusu olan ve dünya politikası açısından önemli bölgeler olan Yakındoğu ile -Orta Asya- Balkanlar arasında Türkiye'nin jeostratejik bağlantı noktası olarak yeni değeri, bu çerçeveye dahildir. Bu noktaya kadar incelenen Yakındoğu ve Orta Asya bölgelerinden farklı olarak, Türkiye Balkanlar'da bir açmaz içindedir: gerçi bir yandan politik ağırlığını terazinin kefesine koymak, diğer yandan AB üyesi olmak istediği için de Avrupa'yla çatışmadan kaçınmak istiyor. Üyelik için en önemli koşul, Türkiye'nin "klasik düşmanı", AB üyesi Yunanistan'la barışmasıdır; çünkü Yunan vetosu Kemalist hayalin gerçekleşmesinin önünü kapatıyor. Ayrıca Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düşmanı olan Rusya'yla da bir çatışma istemiyor. Bütün bunlara rağmen Güneydoğu Avrupa'ya jeopolitik bir dönüşten söz edilebilir mi?

Şunları belirtelim: Yakındoğu ile Orta Asya yanında Balkanlar, Türkiye'nin jeopolitik önemini yükselten üç bölgeden biridir. Ama Balkan Savaşı, Türkiye için çok zamansızdı, çünkü kendisini sözü edilen açmaza sokmuştu. Geçen zaman içinde çatışma sırasında alevlenen duygular yatıştı.

Ama Sırpların Bosnalı Müslümanlara uyguladıkları etnik savaş suçları gerçeği, kuşkusuz yaşanmıştır. Alman mahkemeler bile, gerçek savaş kurbanlarıyla birlikte "sığınmacı" olarak Almanya'ya gelen Sırp suçlularla uğraşmıştır. Nazilerin -Henry Siegman gibi- Yahudi kurbanları, iki kitle katliamı arasındaki koşutlukları göz ardı etmenin tehlikeleri konusunda uyarıda bulunmuştur.[1] İslamcıların, Bosnalı Müslümanlarının kötü durumundan para kazanmaya çalışmaları esef vericidir.

Savaş, BM koruması altındaki -yani İFOR ve SFOR kontenjanı içindeki- NATO birliklerinin müdahalesiyle görünürde bitti, ama Balkanlar'da yüzyıllardır süren din barışı kesinlikle geri dönülmez biçimde bozuldu.[2] Savaşın etkileri hâlâ sürüyor ve Türkiye içindeki yön bulma kavgalarına yansıtılıyor. Gene de genel saptama doğru. Türkiye, bu savaştan büyük ölçüde uzak durdu. Neden?

Bu soruyu yanıtlamadan önce, şunu belirlemekte yarar var: Balkanlar sorunu Türkiye'yi de büyük ölçüde etkiliyor, ama savaş bölgesinin tarihsel yükümlülükleriyle yüzyıllar boyu Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğindeki bölgeye ait olması nedeniyle değil.[3] Bu yükümlülüklere, geleneksel Türk-Sırp düşmanlığı dahildir. Türkler ile Sırpları, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güneydoğu Avrupa'daki egemenliği sırasındaki savaşlarından başka bir şey birleştirmiyor.

Osmanlı tarihiyle konumuz arasındaki ilişkileri Wolfgang G. Lerch şöyle açıklıyor:

"Osmanlı İmparatorluğu'nun modern giysilerle yeniden canlanışından alelacele söz etmek gereksiz; gene de Bosna içindeki ve Bosna etrafındaki savaşların, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından 70 yıl sonra bile hâlâ Osmanlı-Türk mirasının bu bölgelerde çok güçlü olduğunu gösterdikleri

1 Henry Siegman, Dünya Yahudi Kongresi'nden, "Bosna ile Soykırım Koşutluklarını Göz Ardı Etmeyin", *International Herald Tribune*, 16 temmuz 1993. Ayrıca *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'tan J.-G. Reißmüller, *Die bosnische Tragödie*, (Stuttgart 1993, s. 88) adlı kitabında, "Sırp üslerindeki kitle katliamlarından" söz ediyor.

2 B. Tibi, "Balkanlar'daki Din Barışının Bozulması. Sırpların Etnik Köktendinciliği", *Universitas*, cilt 49 (1994), defter 3, s. 205-215.

3 Bosna'nın 1463'ten sonraki Osmanlı tarihi hakkında, Noel Malcolm, *Bosnia. A Short History*, Londra, 1994, s. 43, Balkanların İslamlaştırılması hakkında s. 51., 1606 ile 1815 arasındaki Türk-Sırp savaşları hakkında özellikle s. 82.

doğrudur (...) Halkta ve kısmen de Türk medyasında yıllar önce öngörülen Osmanlı İmparatorluğu'na dönüş, Kemalist gelenekle bir kopuş anlamına gelir."[4]

Bu alıntı, sözünü ettiğimiz Türkiye'nin içinde bulunduğu açmazın boyutunu açıklıyor: tarihsel yükümlülükler, Türkiye'de bugün kültürel ve politik açıdan beslenen Osmanlı nostaljisinde yeniden canlanıyor. Güney Avrupa'daki Osmanlı mirası, Kemalistlerin yok saymayı yeğledikleri bir yükümlülüktür. Buna karşılık Yeni Osmanlılar tarafından Türk tarihinin doruk noktası olarak yüceltilir.

Sırplar, İslamcıların besledikleri Yeni Osmanlı nostaljisini, "İslam'a karşı yürüttükleri Haçlı seferi"nde başarılı bir biçimde kullandı. Bosna Savaşı yıllarında, 1992-1995, Sırpların sözde "Avrupa'da İslam'ın yürüyüşüne" karşı savaştıklarını öne süren propagandası özellikle göze çarptı. Sırplar, bununla yalnızca kitle katliamlarını haklı çıkartmaya çalışmadı, aynı zamanda "İslam'a karşı savaşlarında" kendilerini arkadan vuran ve "Büyük Sırbistan" hayallerini bozan -aynı derecede nefret ettikleri- Batılı Hıristiyanlara karşı yabancılaşmalarını da göstermek istediler.

Türkiye'ye karşı yürütülen Sırp propagandasıysa, hilekârlık ve keyfilikle iki önemli gerçeği umursamadı: birincisi, Müslüman Bosnalıların, yani Boşnakların, Türk değil -sonradan göstereceğim gibi- Avrupalı Müslüman olduklarını; ikincisi de bulunduğu açmazdan dolayı Türkiye'nin kendini bu savaştan oldukça uzak tuttuğunu. Türkiye için, yaklaşık 9 milyon Müslümanın yaşadığı Balkanlar jeopolitik ve kültürel açıdan önem taşıyor. Gene de Orta Asya -bu konuda uzmanlar hemfikir- Türkiye'nin öncelikler listesinde Balkanlar'dan daha üst sırada bulunuyor. Bu uzmanlardan biri, Amerikalı J. F. Brown Balkan Savaşı sırasında şunu bile söyledi:

"Yugoslavya çatışması, Kosova'ya yayılıp Arnavutluk ve Makedonya'yı da içine alırsa, Türkiye kendisini, geri dönmemeyi yeğleyeceği bir bölgede, istemediği bir çatışmanın tam ortasında bulacaktır."[5]

4 Wolfgang G. Lerch, "Bölgesel 'Süper Güç' olarak Türkiye", *Aus Politik und Zeitgeschichte* / 17 eylül 1993 tarihli ek, s. 3-9, burada s. 4. Ayrıca krş. aşağıdaki 6. dipnot.

5 J. F. Brown, "Türkiye: Balkanlara Geri Dönüş mü?", Graham Fuller vd., *Turkey's New Geopolitics. From the Balkans to Western China*, Boulder/Col. 1993, s. 141., burada s. 154.

Bu bilgi, Yeniçağ'da "İslam'a karşı Haçlı seferini" haklı çıkarmaya çalışan ve Bosna-Hersek'te "Türk yayılmacılığına" "dur demek" isteyen Sırp propagandasına terstir.

"Sırp Haçlı seferi sırasında" işlenen (krş. 14. dipnot) Nazi suçlarıyla karşılaştırılabilecek etnik barbarlıkları uluslararası alanda yargılansa da Sırplar, bir yandan Türkler ile Boşnakların Avrupalı olmayan Müslümanlar, diğer yandan Sırplar ile Yunanlıların Avrupalı Doğu Hıristiyanları oldukları iddiasıyla Yunanistan'ı -ve de Rusya'yı- bu çatışmada kendi taraflarına çekmeye çalıştı. Bunu yaparken de başta belirtilen Osmanlı mirasının yükümlülüklerini kullandılar. Bu açıdan kimi "Yeni Osmanlılar" gereksiz söylemleriyle, Sırpların ellerine su dökecek denli aptallık etti. Çok şükür bu söylemler birer istisnaydı. Örneğin Erbakan, daha başbakan olmadan önce, çok dikkatli bir kışkırtıcıydı; çünkü Avrupa iktidarlarından herhangi birisiyle girişilecek bir çatışmanın Türk ordusunu sahneye çağıracağını biliyordu ve bunu da hiçbir biçimde istemiyordu.

Türkiye'nin içinde bulunduğu ikilem, Kemalistlerin ülkelerinin Avrupalı bir devlet olarak tanımlanmasını istemelerinde yatıyordu, ama Bosna'daki savaşla İslam kampına istemeden sürüklendiler. Bunun sonucunda oluşan uygarlık çatışması, Kemalist Türkiye için ters bir sonuç yarattı ve bu nedenle hoş karşılanmadı. İslamcı Erbakan bu konuda hiçbir şey değiştirmedi ve yaklaşık bir yıllık başbakanlığı sırasında -partisinin resmî toplantılarında Boşnakların konuşmalarının sağlanması dışında- Bosna için neredeyse hiçbir şey yapmadı. Gene de Refah Partisi'nin bir bölümü, çatışmayı sinsice "İslamlaştırma" politikası aracılığıyla, Bosnalı Müslümanlarla Bosna'daki tartışmaları gizlice etkilemeye çalışmıştır. Bu konuda, Bosna'daki sonuçların gösterdiği gibi, başarı elde etmiş görünüyorlar.

Bu kısımda, yalnızca savaş sonrası Bosna'nın nasıl değiştiğini değil -herkesçe bilinen bir şey bu- Bosna İslamı'nın da başka türde bir İslam olduğunu ayrıntılarıyla göstereceğim. Bu ifademle, Bosna İslamı'nın laik politik düzen karşısında onayını yitirdiğini ve siyasallaştırıldığını söylemek istiyorum. Kemalistlerin -Başbakan Mesut Yılmaz da dahil olmak üzere- Batı karşısında örtbas etmeye çalıştıkları benzer bir ge-

lişme, Kemalizm sonrası Türkiye'de de gözlemlenebiliyor. Daha önceleri savladığım gibi Bosna İslamı, artık Avrupa İslamı için bir model değildir; bu konuyu ileride daha yakından ele alacağım. Türk İslamcıların bu gelişmeye katkıda bulunduklarını iddia ediyorum. Burada Türkiye'nin bir başka yüzü görünüyor.

Kısaca: Türkiye'nin Kemalist aydınları, ülkeleri için bir Avrupa bağlantısı kurmayı amaçlıyor, ama Balkan Savaşı Osmanlı mirasını yeniden canlandırıyor ve böylece bu hedefin önüne çıkıyor. Sırplar -aynı biçimde İslamcılar da- İslam'ın uygarlık açısından farklılığını vurguluyor ve bunu yapmak için de Osmanlı mirasını kullanıyorlar. Sırp tarihçileri, Yugoslavya'nın yıkılışından ve Bosna Savaşı'nın patlak vermesinden çok önce Osmanlı istilasının Balkanları, Avrupa'daki gelişmeden ayırdığı konusundaki tarihsel savı geliştirdiler. Tarihin bu biçimde yazılması, "Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye üstüne düşmanlığın gölgesini attı."[6]

Türk İslamcıları ve Bosna çatışmasının İslamlaştırılması

Türk devleti uzak durdu ama Almanya'daki İslam gettosu, Bosna çatışmasının İslamlaştırılmasında ağırlıklı bir rol oynadı. Almanya'ya aydın Müslümanlar olarak kaçan Boşnaklar, Alman Refah bağımlılarının İslam gettosuna girip -kibarca söylemek gerekirse- etkilendiler. Ayrıca devletin dışında, Türk-Bosna kanallarını da belirtmek gerek. Bir yakınlık duymasam da hiçbir biçimde lanetlemek istemediğim Türk İslamcıların -onurları adına terörizm ile köktendinciliğin çoğunluk yanlışlıkla eş tutulduğu bir alan- hiç ilgilerinin bulunmadığını belirtmeliyim gene de. Burada, sonraki kısımda "Bosnalı Araplar" adıyla tanımlanacak olan "Arap Afganlılar", başka deyişle Afganistan'da eğitilen

6 Maria Todorova, "Balkanlarda Osmanlı Mirası" L. C. Brown (haz.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East,* New York, 1996, s. 45-77, burada s. 71. Ayrıca krş. aynı kitapta D. Rusinov'un bölümü, Yugoslavya'daki Osmanlı Mirası, s. 78-99. Osmanlı mirasının yeniden canlandırılması, uygarlıklar çatışmasına katkıda bulunuyor. Bu konuda B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen,* Hamburg, 1995, oldukça değiştirilmiş ve genişletilmiş Heyne basımı, Münih, 1998.

Arap teröristler, ne yazık ki Bosna'da gönüllü Arap savaşçıları olarak sivriliyor. Gene de Refah Partisi'yle Almanya'daki bölümlerinin gerçekleştirdikleri İslamlaştırma etkisi küçümsenmemelidir.

Bu kitap, "Yeni Osmanlılar" olarak Türk İslamcılarını konu alıyor. Bu adlandırmanın arkasına bir soru işareti koyma eğilimindeyim, çünkü Atatürk'ün reddettiği Osmanlı tarihini canlandırma çalışmalarına rağmen Türk İslamcılarının, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtişamını -Balkanlar'da da- yeniden inşa edebilecek durumda olmadıklarına ve olamayacaklarına inanıyorum. Tarih tekrarlanamaz. Sözü edilen terimde kullanılan eğretilemeyi, daha çok tarihsel simgelerin yeniden canlandırılmasını ve bunun çift kutupluluk sonrasındaki dünya politikasının tümüyle farklı koşullarına yansıması olarak kullanıyorum. Doğu-Batı çatışmasının sonundan ve çift kutuplu demir perdenin yok edilmesinden bu yana, yeni çatışmalar ortaya çıkıyor; bu çatışmalar da uygarlığın geçmiş ihtişamıyla (krş. 6. dipnot) ilgili anılarının izlerini taşıyor. Tarih yeniden canlandırılıyor ve günümüze yansıtılıyor. Balkan Savaşı buna açıklayıcı bir örnektir. Yeni Osmanlı nostaljisiyle ilgili olan gelecek bölümde, bu konuyla daha yakından ilgileneceğiz. "Yeni Osmanlılar" ile düşmanları, burada Sırplar, aynı oyunu oynuyor!

Balkan Savaşı'ndan uzak duran Türk hükümetine göre Refah Partisi 1996'dan önce Bosnalı Müslümanlarla daha çok ilgileniyordu. Bu ilgiyi birkaç gazeteci fazlasıyla yazmıştır. Ama Erbakan başbakan olduğunda, hükümetine daha da uzak duran bir politika yükledi. Gene de Refah Partisi kongrelerindeki Boşnaklarla ilgili manzaralar eskisinden daha çok dikkat çekti. Bu bağlamda, "Yeni Osmanlılar"la ilgili hayal, Avrupalı kolektif bilincinde Güneydoğu Avrupa'da gizli olan "Türkler" korkusunu uyandırmak için kullanıldı; "Yeni Osmanlılar" resmî Sırp savaş propagandasının suiistimali için çok uygundu. Osmanlılar karşısında duyulan korku, böylece yeniden körüklendi. Bizim ilgi alanımızdaysa, tarihsel bir imgenin yansıması değil, gerçek politika önemlidir.

Üçüncü kısımda daha yakından nedenleri açıklanan -giriş bölümünde buna değinmiştim- Türkiye'nin jeopolitik önemi,

Doğu-Batı çatışmasının ve İkinci Körfez Savaşı'ndan bu yana aşağıda belirtilen, her biri için bir bölüm ayırdığım, dünyanın üç bölgesinde artmıştır: Yakındoğu, Orta Asya/Kafkaslar ve son olarak Güneydoğu Avrupa. O dönemden bu yana Türkler, iki işlevi birbirine uydurmaya çalışıyor:

– Bir tarafta, kendilerini NATO üyesi, böylece de Batı'nın müttefiki ve Avrupa Birliği'ne üye olmaya çalışan bir ülke olarak öne çıkmaya ve bu duruma da ülkelerinin yeni önemini neden olarak göstermeye çalışıyorlar.

– Diğer yandan, adı geçen üç bölgede hiçbir yerel ve bölgesel çatışmanın Türkiye olmadan çözülemeyeceğini ve buna dayanarak kendilerini bağımsız bölgesel bir büyük güç olarak sunmaya çalışıyorlar; bu konumu oluşturmak Türkiye'nin dış politikasının temelidir.

Bu konuda Süleyman Demirel ve Mesut Yılmaz'dan birkaç alıntı sundum. Bu jeostratejik konumlar Balkanlar açısından nasıl yorumlanır?

Erbakan'dan önce Türkiye'nin Balkanlar politikası daha çok "dikkatli bir etkincilik"[7] özelliği taşıyordu. Bu dış politikanın içeriği birçok fırtına yaratsa da uygulamada yetersizdi. Bunun nedeni, herhangi bir Avrupa devletinin politikasıyla çarpışma endişesiydi. Türkiye, hiçbir biçimde Balkanlar'a ayak basmakla ilgilenmiyordu, hele askerî bir müdahaleyle hiç, Sırplar buna yeterince olanak sunmuş olsa da. Sırp propagandasında, sürekli Türkiye'nin Osmanlı hareket tarzıyla Balkanları istila etmek istediği ve Sırpların "koruyucu" olarak bu istilayı engellemeleri gerektiği izlenimi yansıtılıyordu.

1995'teki NATO müdahalesinden önce Türkiye Cumhurbaşkanı Demirel, Türk birliklerinin yalnızca uluslararası bir birliğin içinde gönderilmesini teklif etti. Türkiye, "dikkatli etkinciliklerine" (K. Mackenzie) rağmen, kendisine zarar veren Sırpların körüklediği korkuları yok etmeyi başaramadı. Uygarlıklar çatışması çağımızda tarih ve dünya politikası birbirinden ayrılamıyor (krş. 6. dipnot). Tarihsel yükümlülükleri anımsamak, bu yeni koşullar altında

7 Kenneth Mackenzie, "Türkiye'nin Dikkatli Etkinciliği", *The World Today*, cilt 49 (1993), defter 1, s. 25.

çok önemli bir çatışma etkenine dönüşebilir. İşte bu durum da, bugünkü Türkiye üzerine yazılmış bu kitabımızın Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili ayrıntılı bir bölüme sahip olmasının nedenidir.

Öğrenmeye açık uluslararası politika uzmanları, Balkan Savaşı deneyiminden, çatışmaların ve bunların savaşa dönüşmesinin tek nedeninin sosyal ve ekonomik koşullar olmadığını anladı. Ayrıca, bölgesel çatışmalarda sosyokültürel etkenlerin önemini, özellikle uygarlıklara aitlikle ilgili uygarlık bilincinin değerini, etniklik ve dine koşut olarak görmeye başladılar.[8] Bu bağlamda Boşnakların kimliği olarak İslam'dan söz ediliyorsa, elbette bir din olarak değil, daha çok çatışmaların alevlendirilmesinde kısmen sosyokültürel, kısmen de etnik etken ("bizgrupları") olarak söz ediliyor. Aynı biçimde İslam ile Hıristiyanlık arasındaki gerilim de, Osmanlılar ve Konstantinopolis'i 1453 yılında fethedişleriyle ilgili tarihsel hatıraların arka planı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Özetleyelim: bu tarihsel olaylarla ilgili kolektif hatıraların etkinleştirilmesi, Soğuk Savaş'tan sonra yerel ve bölgesel çatışmalarda önemli bir etkene dönüşüyor.

İslam uygarlığı hakkındaki çalışmalarımda, çatışmaların politik tırmanışında etnik kimliklerin ve İslam'ın kullanılması arasındaki ilişkiyi ele alıyorum.[9] Bosna İslamı'nın geçirdiği değişimler, çatışmaların "İslamlaştırılması" teriminin açıklanması konusunda aydınlatıcı bir neden sunuyor. Norveçli Antropolog Tone Bringa'nın yerinde yaptığı araştırma, bu düşünceyi destekleyen malzemeyi sunuyor. Bringa, altı yıllık alan araştırmasında Bosna İslamı'nı inceledi. Bu araştırma sonucunda oluşan kitabında, çalışmasının savaşı anlamaya yardımcı olup olamayacağı sorusunu soruyor:

8 Bu konuda yeni literatürden dikkat çekici olan: Ted Gurr, Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics*, Boulder/col. 1994; ve çok yeni Winston van Horne (haz.), *Global Convulsion. Race, Ethnicity and Nationalism at the End of the 20th Century*, New York, 1997; ayrıca David Carment ve Patrick James (haz.), *Wars in the Midst of Peace. The International Politics of Ethnic Conflict*, Pittsburgh, 1997.

9 Krş. B. Tibi, "Köktendincilik, Etniklik ve Ulus Devleti." T. K. Oommen (haz.), *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*, Londra, 1997, s. 199-216. Krş. yukarıdaki 6. dipnotta alıntılanan çalışmam, 1. bölüm.

"(...) yanıtım hayırdır (...) Savaş, başka bir yerde planlandı, incelediğim insanların ne yaşadıkları ne de dinlendikleri yerlerde."[10]

Dayton'da kalan Yugoslavya Cumhurbaşkanı Slobodan Miloşeviç tarafından da imzalanan barış antlaşmasına rağmen, yalnızca bilim adamları değil, daha iyi bilgilenmiş politikacılar da, Balkan Savaşı'nın Türk etkisine değil, tam da bu adamın Büyük Sırbistan planına dayandığını biliyorlar. Balkan Savaşı'nın ideolojisi olarak Büyük Sırbistan planına değinme, konumuz içindedir, çünkü bu planla ta en baştan Sırp "etnik köktendincilerin" (krş. 2. dipnot) durdurmak istedikleri "Avrupa'nın İslamcı istilası"yla ilgili Sırp mitosu canlanır. Köktendinciliğin bu Sırp Ortodoks biçimi, gerek din barışı gerekse karşısında bulunan "Yeni Osmanlı" ideolojisi ve İslamcılığı için bir engeldir. Uygarlıklar savaşı, demek ki köktendinciler ile ideolojilerinin savaşıdır.[11]

Bosna İslamı'nın savaştan önce apolitik olduğu, başka deyişle "Yeni Osmanlılar"ın politik hayalleriyle ilgili olmadığı düşüncesinden yola çıkıyorum. 8. kısımda, Avrupa İslamı'yla ilgili düşüncemi daha ayrıntılı olarak ele alacağım; burada Bosna İslamı'nın savaştan önce bir Avrupa İslamı standartlarına uygun olduğunu öne sürüyorum. Ama Bosnalıların hepsinin Müslüman olmadıklarını söylemek önemlidir, Ortodoks ya da Katolik inanca sahip olanları da var. Ama aralarındaki Müslümanlar çoğunluğu oluşturuyor ve Boşnak olarak bir kimlik geliştirdiler. Savaş sırasında birçok Boşnak'ın yurtdışına kaçmasıyla sayılar oldukça değişti ve sürekli değişmeyi sürdürüyor. Yukarıda belirtilen Bosna İslamı'nın savaştan önce apolitik olduğu ve Bosna'daki İslam'ın açıklanmasıyla kontrol edilen temel düşünceden yola çıkarak, savaşın etkilerinin ne olduklarını soruyorum. Bu sorulara Bosna İslamı'nın gittiği yön de dahildir; başka deyişle Avrupa İslamı özelliğini korudu mu yoksa İslamcılığın dümen suyuna mı girdi? Türkiye'yle doğrudan ilişkisi, yalnızca Sırpların değil, "Yeni Osmanlılar"ın da çatışmaya

10 Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton/N.J., 1995, s. 5.

11 Sırp etnik köktendinciliği için krş. B. Tibi, *Der religiöse Fundamentalismus*, Mannheim, 1995'teki 5. bölüm; köktendincilikler savaşı olarak uygarlıklar savaşı konusunda Tibi, *Krieg der Zivilisationen* (bkz. 6. dipnot).

dinî bir boyut katmalarında ve böylece de İslamlaştırılmasına neden olmalarında yatıyor. Türkiye'nin özgüveninin yükselmesinde Balkanlar'ın önemli bir etken olmasıysa, iki tarafı keskin bir kılıç gibidir.

Boşnakların savaş öncesi İslamı: Avrupa özelliğinde bir halk İslamı

Balkan Müslümanları bir gerçektir, "Yeni Osmanlılar"ın bir fantezisi değil. Balkan Savaşı'ndan önce, Avrupa kıtasında sonradan göçmen olarak adlandırılan (krş. 8. kısım) Türk ve Mağripli *Gastarbeiter* dışında Avrupalı Müslümanların, başka deyişle Boşnakların bulunduğunu çok az Avrupalı biliyordu. Bu savaştan çok önce, 1975'te William Lockwood yol gösterici bir yazısında, Boşnakları Avrupalı Müslümanlar olarak adlandırmıştı.[12] Bu Müslüman Bosnalıdan biri, arkadaşım Smail Baliç'tir, kendisini örnek bir Müslüman olarak görüyorum; sayısız çalışmasında Bosna İslamı'nın "Doğu İslamı"yla karıştırılmaması gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur, çünkü ona göre Boşnakların dini, yalnızca laik, yani apolitik İslam anlayışı değil, aynı zamanda Avrupa değer ve norm anlayışıyla da uyumlu bir dindir.[13] Kendi terimlerimle söyleyecek olursam: savaş öncesi Bosna İslamı, bir Avrupa İslamı'ydı; köktendincilik yönündeki değişimleri, Batı Avrupa'daki 15 milyon insanı kapsayan Müslüman topluluğu da etkileyebilir. Balkan Savaşı'nın zirvesinde, *İm Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (Allah'ın Gölgesinde. İslam ve İnsan Hakları) (krş. 8. kısım) adlı kitabımda bu bağlantıyı gösterdim ve Müslüman göçmenlerin Batı Avrupa'daki entegrasyonu için taşıdığı anlama işaret ettim.

Avrupa İslamı'yla[14] ilgili düşüncemi önce Paris'te geliştirdim; 8. kısımda Almanya'daki Türklerle ilgili olarak bunu

12 William G. Lockwood, *European Moslems, Economy and Ethnicity in Western Bosnia*, New York, 1975.

13 Krş. özellikle Smail Baliç, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur Islamischen Welt*, Köln, 1992.

14 B. Tibi, "Bir Avrupa İslamı'nın Koşulları", Robert Bistolfi-François Zabbal (haz.), *Islams d'Europe. Intégration ou Insertion Communautaire?*, Paris, 1995, s. 230.

daha ayrıntılı açıklayacağım. Bunu yaparken de Avrupa İslamı'na örnek olarak Balkanlar'daki savaştan önceki Bosna İslamı'nı alıyorum. Ama dört yıllık kanlı savaştan sonra durum olumsuzlaştı. Bu değişim konusuna girmeden önce, Bosna'daki savaş öncesi İslam'ın oldukça laik olduğunu ve Türk İslamcılarının Yeni Osmanlıcılıklarıyla ilgisi olmadığı savımın nedenlerini açıklamak istiyorum. Yalnızca bu temelde savaşın olumsuz etkileri ve de Türkiye'deki benzer ve başlamış olan laiksizleşme yönündeki değişiklikleri açıklamak mümkün.

Daha önce de sözü edilen Tone Bringa'nın kültürel antropolojik alan araştırmasına göre "İslam kimliğinin (Bosna'da) dışavurumu, yalnızca kültürel aitliğe göre düzenlenen Müslüman-laik kimliğin bir öğesidir. (Bringa, 10. dipnot s. 9.)"

Elbette, bugünkü perspektiften bu durum artık yalnızca tarihin bir parçasıdır. Zamanında Boşnaklar kendilerini "Muslumanî" olarak gördü, belli bir dinî ve kültürel topluluğun üyeleri olarak; ama politik kimlikleri açısından laik bir toplumdular. *Nacija* terimi, Sırp-Hırvat dilinin etnik bir biçimi olan Boşnak dilinde, "etno dinsel" grup anlamına gelir. Bu grup yalnızca Boşnakları kapsıyor ve Türklerle ilişkisi yoktur. Avrupa dışındaki İslam dünyasına bağlantı, başka deyişle, Bosnalı nacija'nın Yeni Osmanlıların biçimindeki evrensel İslamî ümmetine katılması, savaştan önce söz konusu değildi. Bu yerel koşullarla Türkiye'nin Balkanlar'daki bölgesel önemi arasında ayrım yapmak gerekir.

İslamcı Doğu'dan bilinen, evrensel ve yerel koşullara uyarlanmış İslam arasındaki gerginlik Balkanlar'a da yabancı değildir. Ortodoks İslamcı anlayışa göre, her Müslüman ümmetin bir üyesidir, başka deyişle bütün Müslümanların evrensel dinî topluluğuna. Savaştan önce Balkanlar'da çok az Boşnak vardı, daha çok bu ümmet bağlantısı inancını paylaşan ve Suudî Arabistan'da, Kahire'deki El Ezher Üniversitesi'nde ya da bir "Refah bağlantısı"yla eğitilmiş olanlar vardı. Bosnalıların çoğunun, savaşa kadar, sınırlı, başka deyişle etnik bir İslam anlayışı vardı; bu anlayış, savaştan önce ne dinî ne de politik bir ayrıcalık taşıyordu. Çünkü Boşnaklar, kendilerini ne Sırplardan ne de Hırvatlardan izole etti (çok sayıda karışık evlilik vardı), ayrıca politik

olarak kendilerini laik bir cumhuriyetin vatandaşları olarak gördüler. Boşnakların kimliği -Norveçli Tone Bringa'nın yazdığı gibi- "dinî bir kimlik ve buna koşut olarak toplumsal ve kültürel bir kaderdi; ikisinin de Bosna bağlamında etnik bir yönü vardır." (a.g.e., s. 21.)

Ancak savaş bu etnik kimliği siyasallaştırmıştır ve ağır sonuçlar doğurmuştur; bu sonuçlar ileride daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Gerçekliği arama eğilimiyle politikacıdan, inanç etiğinden ayrı olarak sorumluluk etiğine bağlılığıyla ilahiyatçıdan ayrılan bilim adamı, savaş öncesi Bosna'yı başarılı "çokkültürlü bir topluluk", başka deyişle cennet olarak görmez. Tone Bringa'nın alan araştırmasıyla onayladığı gibi, "aynı anda ortak bir varoluş ile çatışma, hoşgörü ile önyargı, şüphe ile dostluk vardı" (a.g.e., s. 3).

Bu nedenle, hem karışık evliliklere karşı çıkmayan Bosnalılar, hem de dinî ve etnik çekincelerle kesinlikle bu evliliklere karşı çıkan Bosnalılar vardı. Gene de her şeye rağmen, şiddet azdı; etnik ve dinî açıdan farklı olan gruplar, çatışmasız olmasa da, kültürel açıdan çokkültürlü bir cennette yaşıyorlardı.

Belirlenen gözlemlere dayanarak iki konumdan kendimi dışlıyorum:

– Osmanlı tarihinin yükümlülüklerini tekrar ele alarak, şiddetin nedeni olarak yalnızca "gizli nefreti" gören John Major gibi politikacılardan ve

– Her çatışma açıklamasını, "etnik ve dinî 'topluluklara" aitliği, yarı ırkçı "özdecilik" olarak dışlayan Tone Bringa ve öğretmenleri Dale Eickelman ve John Piscatori gibi antropologlardan.

Bosna Savaşı'nın gerçek nedenleri ne "nefret" ne de "etnik bilinç"ti; ikisi de savaşa eşlik eden olaylardı, nedeni değillerdi. Ama gerek gizli nefretin, gerekse etnik sınırların belli bazı koşullarda siyasallaştırılabildiği ve böylece savaşın ve potansiyel şiddetin bir parçası olduğu da doğrudur. Bu gözlem başka etnik çatışmalar için de geçerlidir. Nedenler ile eşlik eden olaylar arasında ayrım yapmak önemlidir.

Bir cennetin bir gecede bir yangın yerine dönüştüğünü, barışçı komşuların birdenbire tecavüzcü ve toplama kampı

bekçileri olduklarını söylemek hiç de doğru değildir. Bunun için potansiyel vardı ve Miloşeviç'in planı -bu savaşın esas nedeni- yalnızca barbarlığın ortaya çıkışını sağladı. Planını yaşama geçirenler, Osmanlı fetihleriyle ilgili hatıraları bilinçli olarak yeniden canlandırdı ve politik amaçlarına ulaşmak için kullandılar.

3. bölümde anlatılacak olan Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili açıklamalarımın ışığında, "gizli nefret" ile "etnik aitlikler"in önemini azaltmak istemiyorum, tam tersine bir barış politikası içerisinde bu yıkıcı potansiyellerin siyasallaştırılmasının nasıl önlenebileceğini ele almak istiyorum; barışçıl bir varoluş anlamında barış içinde bir yaşam, demokratik bir "iktidar paylaşımını" içeren etnik bir politika gereksinir. Bununla, iktidarın etnik açıdan paylaşılmasını kastediyorum, 1975-1990 içsavaş öncesi "Lübnan demokrasisi"ne benzer biçimde. Bu anlayış, benzer çatışma ortamlarına taşınabilen Balkan Savaşı'nın bize öğrettiklerinden çıkıyor. Ne Sırp ne de Yeni Osmanlı çözüm modelleri bizim konumuz açısından yararlıdır.

Önemli olan, Boşnakların kendi İslamlarını savaştan önce etnik ve kültürel, her ne kadar pek de ayrıcalıklı olmasa da, dinî bir ritüel olarak besledikleri gerçeğini belirlemektir. Ayrıca Boşnaklar arasında daha savaştan önce, diğer gizli geleneklere yönelmiş, başka bir deyişle gerçekte uygulanan Bosna İslamı'nı (halk İslamı) "İslam dışı" ve "Kuran dışı" olarak reddeden ve bunun yerine İslam ortodoksu için uğraşan (bu konuda bkz. Bringa, 10. dipnot s. 224-228) hocaların bulunduğunu belirtmek gerekir. Ama o zamanlarda bu hocalar Bosna İslamı'na damgalarını pek vurmamışlardı. Bugünse bu hocalar, şeriata[15] yönelmiş İslamlarını daha kolay kabul ettirebiliyor; Bosna'da gerçekte uygulanan İslam hâlâ bir halk İslamı olmasına rağmen, artık din ile devleti kesin olarak onaylayan bir Avrupa İslamı'nın Bosna türü değildir.

Adı geçen hocayı açıklamak önemlidir: bu kişi, yerel, daha Osmanlı döneminde belirlenen Boşnak İslamcı imam türüdür. Öğretiye göre imam, yalnızca bir duacı ya da yal-

15 Şeriat hakkında B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, Münih, 1994 (Dizi Piper basımı Münih 1996), 7. bölüm.

nızca bir dinî yetke değil, ayrıca ve öncelikle politik bir liderdir. Ümmete aittir, bu ümmetse bütün alanlarda bir imam tarafından yönetilmelidir. Bu ortodoks, reform gereksinen, yüzyıllardır yük olan İslamcı öğretiye işaret etmek, bir "özdecilik" değildir. Günümüz kültürlerini karşılaştırmalı olarak ele alan postmodern antropologlar, bu terimi dışlayarak "ırkçılık" için kullanıyor. Gene de dinî bir emir olarak *Der wahre Imam* (Gerçek İmam) adlı kitabımda gösterdiğim gibi yüzyıllar boyu yaşadı. Köktendincilik çağımızda, İslamcıların yakın zamanlarda imam kılığında ortaya çıktıkları savaş sonrası Bosnası'nda yankılanarak yeni bir anlam kazandı.

Kısacası, savaş öncesi Bosnalı İslamı, politika dışı bir halk İslamı'yla laik bir Avrupa İslamı'ndan oluşan bir karışım özelliği taşımaktadır. Her ikisi de dinin politikayla bağlantısını - dinin siyasallaştırılması olarak anlamlandırılan köktendinciliğin asıl özelliği (krş. 11. dipnot) - bilmezler; başka deyişle laikliği onaylıyorlar ve böylece başka dinlerden insanlarla barış içinde bir yaşamı olası kılıyorlar. Savaş, barışı seven bu İslam biçimlerini yıktı. Bu gelişmeler, yalnızca Türkiye ve Avrupa bağlantısı için değil, Avrupa'daki Türk Müslüman topluluk için de çok önemlidir.

Savaşın Bosna İslamı'na etkileri ve Türkiye içi sonuçları nelerdir?

Balkanlar, Türkiye için Amerikalıların *mixed bag* (karışık sepet) dedikleri şeydir. Bu, hem iyi hem de kötü şeyler içeren bir sepet anlamına gelir. Bu anlamda Balkanlar, Türkiye'ye yalnızca jeopolitik bir önem sağlamakla kalmaz, aynı zamanda sorunlar getirir. Bu sorunlara, Avrupa İslamı'nın yıkılışının getirdiği sonuçlar, bunlara eşlik eden ve Türkiye'ye de yansıyan laiksizleştirme dahildir. Burada Balkan Savaşı'nın İslamiyet üzerindeki etkilerini ve Türkiye'ye yansıyan sonuçlarını açıklamak istiyorum. Bu bağlama şu gerçek dahil edilmelidir:

"İnsanlar, kim oldukları sorusuyla ilgili olarak algılayışlarını değiştirmiştir (...) Birçok Bosnalı Müslüman, topluluklarını kimliklerinin hem içeriği hem de işlevi açısından yeni-

den tanımlamaya başlamıştır, bunu İslam'ın dünya topluluğu içine kendilerini yerleştirerek yapıyorlar örneğin."[16]

Avrupalı Müslüman, özellikle Türk göçmenlerle ilgili çalışmalarımda, her zaman bu göçmenlerin *Darül İslam*'a (İslam'ın Evi'ne) yerleştirilmelerine, böylece evrensel ümmete dahil edilmelerine ve bununla bağlantılı politik imlemelere karşı uyardım. Bu uyarının arkasında, Müslümanların entegrasyonu için asıl önkoşulun, onların Avrupa vatandaşı olarak belirlenmeleri olduğu düşüncesi yatmaktadır. Ama Avrupa'da yaşayan Müslümanlar, bu vatandaşlığı reddederse, bir entegrasyonun gerçekleşmesi olanaksızdır. Bosna'daki Müslüman soykırımından sonra, Avrupa'daki Müslüman azınlıkların bireysel entegrasyonu reddedecekleri ve azınlık güvencesi olarak topluluk haklarını talep edecekleri endişesi oluştu. Bununla, *citoyen/citizen* (vatandaş) olarak demokratik açıdan belirleme anlamında bireysel bir entegrasyonla uzlaşmaz bir durum adlandırılmaktadır. Buna bir örnek, Hindistan'daki Müslümanların azınlık haklarıdır; Hintli Müslümanların laik Hindistan devletinde medenî hukuk konularını şeriata göre halletme hakları vardır. Bu, Avrupa için bir model sunmuyor, daha çok bu model, çatışma dolu bir senaryoya işaret eder.[17] Bosna'da ne oldu ve hangi değişimlerle Bosna İslamı olumsuz yönde değişti? Bu gelişmeler Türkiye için neden önemlidir?

Aşağıdaki savların daha iyi anlaşılması için, hemen girişte özel bir vurguyla Bosna'daki çatışmanın ne Türkiye tarafından başlatıldığının ne de -özünde İslam'ın bulunduğu- bir din savaşı olduğunun, hatta böyle anlamlandırılmaması gerektiğinin altını çizmek önemlidir. Bertelsmann Vakfı'nın bir araştırmasında Georg Brunner'in vurguladığı gibi, daha çok Sırplarla ilgiliydi:

"Yugoslavya'daki hegemonyalarının gitgide yitirilmesini kabul etmek istemediler, sonunda bir fetih ve yıkım savaşı (...) patlattılar."[18]

16 Bringa, a.g.e. (bkz. 10. dipnot), s. 197.

17 Bu konuda ayrıntılı olarak B. Tibi, "Hindistan'da İslam, Hinduizm ve Sınırlı Laiklik. Göç Çağında Avrupa Müslüman İlişkileri İçin Bir Model mi?", W. A. R. Shadid-P. S. van Koningsveld (haz.), *Muslims in the Margin*, Kampen / Holanda, 1996, s. 130-144; krş. ayrıca B. Tibi, "Batı Avrupa'da İslam Varlığı", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 haziran 1996, s. 12.

18 Georg Brunner, *Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa*, Gütersloh, 1993, s. 57.

Bir başka Yugoslavya araştırmacısı olan Tarihçi Holm Sundhaussen, çatışmanın Slobodan Miloşeviç'in iktidara yürüyüşüyle başladığını gösterdi. Önce tarihî olarak oluşturulan Sırplara karşı sürdürülen bir soykırım mitosunun propagandası yapıldı. Miloşeviç'in emri üzerine Sırp yayıncıları ve tarihçileri bu mitosu besledi. "Sırbistan" diye açıkladı Miloşeviç, Goebbels düşüncesiyle, 'Büyük ve güçlü olacak ya da hiç var olmayacak.' Bununla, Büyük Sırbistan kavramına dönüş işareti verildi (...) Ama Sırplar değil, Müslümanlar (...) fanatiklerin başlattığı Avrupa'daki bir soykırımın hedef tahtası haline geldi."[19]

Bu ideolojinin bir savaş uygulamasına dönüştürülmesinin sonucu, ilk başta sözü edilen "Balkanlar'daki din barışının yıkımı"ydı (krş. 2. dipnot). Avrupa Birliği, bu sürece dur diyemedi. Buna karşılık Türkiye'de bu başarısızlık, "Yeni Osmanlılar"ın elinde Avrupa'ya karşı bir iddia işlevine dönüştü. Türkiye'de İslamcıların güçlenmesi, Balkanlar'daki savaşın sonuçlarından biridir.

Bosna İslamı'nın, laik bir Avrupa İslamı'ndan önceden var olmayan bir ümmete doğru değişmesi de savaşın sonuçlarındandı. Avrupa'nın Müslümanlara karşı Sırp soykırımının engellenmesi konusundaki başarısızlığı, o günden bu yana gerek Türkiye'de gerekse İslam dünyasının kalanında bir propaganda aracına dönüştü. Burada, Hıristiyanlığın İslam'a saldırdığı iddia edilir. Türkiye'de de çok okunan, 1966 yılında Mısır Cumhurbaşkanı Nâsır tarafından halk önünde asılan, köktendinciliğin ruhanî lideri Seyyid Kutb'un[20] halefi Muhammed Kutb, İslamcı tarafta Balkan Savaşı'nın propagandacılarındandır. Birçok İslam ülkesinde ve Bosna'da dağıtılan *Durus min Mihnatü'l-Bosna-Hersek* (Bosna-Hersek'teki Acılardan Alınan Dersler) adlı bir risale yayımlanmıştır; burada, bugünkü Boşnakların da paylaştığı aşağıdaki suçlama yer alıyor:

"Bosna'daki Müslümanlara uygulanan vahşet, Hıristiyanların Müslümanlara uyguladıkları ne ilk ne de son vah-

19 Holm Sundhaussen, *Experiment Jugoslawien,* Mannheim, 1993, s. 125.

20 Seyyid Kutb için krş. Y. Choueiri, *Islamic Fundamentalism,* Boston, 1990, s. 93. Bahar 1995 yılında Ankara'daki konuk profesörlüğüm sırasında Türkçe çevirisiyle çok yaygın olan Seyyid Kutb'un etkisini yerinde gözlemleyebildim.

şet olacaktır; Kudüs'teki Haçlı seferleri, Granada'daki Reconquisto (...) ilkti. Ama Bosna'daki kırım, şimdiye dek Müslümanlara uygulanan en iğrenç cinayettir."[21]

Bosna Savaşı - tıpkı daha önceki Körfez Savaşı gibi - "Haçlı seferleri"nin devamı olarak algılanıyor.[22] Bu yorumu, "Yeni Osmanlılar" üstleniyor. Sırp tarafında,[23] bu propaganda tersine çevriliyor: savaş, Türk İslamı'nın istilasına karşı bir savunmadır. İşte burada tekrar iki köktendincilik birbirine çarpıyor. Türkiye'de bu çarpışmanın etkisi çok büyük; zaten var olan, Kemalistler tarafından yalanlanan, Türkiye'nin Batı'dan uzaklaştırılması ve laiksizleştirilmesi eğilimini destekliyor.

Avrupalılar, bugüne kadar Balkan Savaşı'nın "Haçlı seferi" olarak algılanışının Bosna İslamı üzerindeki sonuçlarını anlamıyor; ayrıca Bosna sefaletinin köktendinci propaganda için kullanılmasını da. Bosnalı Müslüman cinayetleriyse gerçekti, yalnızca basit bir propaganda değildi, çünkü Ortodoks Sırplar, gerçekten de bir "Haçlı seferi" yapmak istiyordu ve bu amaçla Müslümanları katlettiler. *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*'un İslam uzmanı, yazılarından birine "Sırp Haçlı Seferi"[24] adını vermişti. Bu ilişkileri anlayan az sayıdaki Batılı politikacılardan biri olan Christian Schwarz-Schilling kitabında şöyle yazıyor:

"Avrupa ve dünya için yarattığı sonuçlarıyla birlikte Balkanlar'daki yıkım, suçu bizim olan ve XXI. yüzyılda ipotek olarak taşınacak olan Avrupa'nın en ağır politik yükümlülüğü olacaktır."[25]

Sonuçlar iki türlüdür: birincisi İslam dünyasıyla ilgili olarak, ikincisi de - daha büyük bir önemle - Müslüman göç-

21 Muhammed Kutb, *Durus min Mihratü'l-Bosna Hersek* (Bosna-Hersek'te Yaşanan Acılardan Alınacak Dersler), Kahire, 1994, s. 5.

22 Yazar grubu *Darü'l-Dava* (İslama Çağrı), *el-Bosna ve'l-Hersek. el-harbü'l-Salibiyye'ül-Cedide didü'l-Muslimin* (Bosna-Hersek. Müslümanlara Karşı Yapılan Yeni Haçlı Seferi.), 3. basım İskenderiye/Mısır ve Kasablanka/Fas 1992; bu konuda ayrıca krş. B. Tibi, "Balkan Savaşı'nın İslam Boyutu", Angelika Volle/Wolfgang Wagner (haz.), *Der Krieg auf dem Balkan*, Bonn, 1994, s. 105-114.

23 Krş. Tibi, *Der religiöse Fundamentalismus* (bkz. yukarıdaki 11. dipnot), s. 80.

24 Wolfgang G. Lerch, "Sırp Haçlı Seferi", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 temmuz 1995 (hafta sonu eki). Ayrıca krş. yukarıdaki 6. dipnotta belirtilen çalışmalar.

25 Christian Schwarz-Schilling, *Unsere Geschichte-Schicksal oder Zufall? Ausblick auf das 21. Jahrhundert*, Berlin, 1993, s. 71.

menlerin kaderiyle ilgili olarak: Avrupa Müslümanları mı olacaklar yoksa köktendinci bir getto İslamı'nın taşıyıcısı mı?[26] Buna, Avrupa için önemli olan Türkiye'ye yansıyacak sonuçlar ekleniyor. Balkan Savaşı bu açıdan bir "Meydan okumaydı; çok az Avrupalı tarafından anlaşıldı (...) Avrupa bu meydan okuyuşun karşısında yıkıldı."[27]

Savaşa tırmandırılan çatışmanın hallolmasında Avrupa'nın gösterdiği başarısızlık, Türkiye'deki "Yeni Osmanlılar"ın Avrupa karşıtı tutumuna ve Almanya'daki İslamcılara yalnızca besin sağladı. Balkanlar'daki bu deneyim, yalnızca Türkiye'nin Avrupa bağlantısını zora koşmakla kalmadı, Avrupa için de bir yük oldu, çünkü Müslüman göçmenlerin entegrasyonunu zorlaştırdı!

Türkiye, Avrupa ve Bosna Savaşı bittikten sonra

Türkiye, Avrupa Birliği üyesi olmak istiyor ve Balkanlar Osmanlı mirasına ait (krş. 6. dipnot). Bu gerçek, AB devletlerinin politikası açısından neler imliyor? Avrupa dışişleri bakanları, dış politika ve güvenlik sorunlarını görüşmek için sık sık bir araya gelir, ama - *International Herald Tribune*'da ifade edildiği gibi- *"Talk Shop"*'larda (konuşma dükkânları) ağırlıklı olarak *"Talk, Talk, Talk"* yaparlar, ortak bir politika konusunda uzlaşmadan (İHT, 30 nisan 1997). Balkan Savaşı sırasında yapılan tartışmalar da aynı biçimde geçti. Ancak ABD'nin askerî müdahaledeki kararlılığı, savaşın bitmesine yol açtı. 1995 sonunda, Başkan Clinton, *Wall Street Journal*'ın 19 temmuz 1995 tarihli başyazısında betimlenenleri sonunda anlamıştı:

"Ancak Bosna'da kaliteli bir liderlik sergilerse, Başkan Clinton için tekrar seçilme yolu açılabilir. Yeni seçilecek başkan şu konuyu da dikkate almalıdır: Balkanlar'daki jeopolitik sonuçlar çok önemlidir (...) Ilımlılar (Batı yönelimli hükûmetler, B. T.) tehdit altında görünüyor."

26 Krş. B. Tibi'nin Avrupa İslamı ya da getto İslamı seçenekleri hakkındaki yazısı: *Focus*, 21 nisan 1997, s. 66-67. Bu yazının Türkiye'de 30 nisan 1997 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinde Türkçe çevirisi bulunmaktadır.

27 Johannes Vollmer, *Daß wir in Bosnien zur Welt gehören - Für ein multikulturelles Zusammenleben*, Düsseldorf 1995, s. 17.

Tehdit altındaki hükûmetlerden birinin de Türkiye'deki Kemalist rejim olduğu açıktır. Amerikan çözümü: Türkiye AB üyesi olmalıdır! Bu Kemalist Türkiye'yi güçlendirecektir. Burada Türkiye'nin ABD kartını gösterip Amerikan baskısıyla AB'ye girmesi bence sorunlu bir durumdur.

ABD'ye karşı tüm eleştirilere rağmen şunu da belirtmek gerek: bir zamanlar nasıl ki Hitler'in Nazi rejimi barışçıların zaferi değildiyse, 1992'de Bosna Savaşı'nın başlamasından bu yana gerçekleşen Sırp cinayetleri de ancak NATO liderliğindeki Batılı müteffiklerin askerî eylemiyle son bulabildi. İnsanî eylem ABD'nin eseriydi. Dayton Barışı da,[28] pozitivistlerin eseri değildi, katillerin işini bitirme amacını taşıyan askerî eylemlere girişmek konusunda ABD'nin kararlılığıydı. Savaş bittikten sonra, Amerikan liderliğindeki İFOR Birliğinin koruması altında 14 eylül 1996'da, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (AGİT) gözetiminde genel seçimler yapıldı. Aralık 1996'da İFOR'un görevi bitti; görevini yeni NATO birliği SFOR devraldı. Ama Amerikan başkanı bu hareketlerle ve Türkiye'yi AB'ye sokma arzusuyla acaba bir stratejinin varlığını mı belli etti?

Bosna'nın 1996 Amerikan seçimlerinde seçim propagandası olarak kullanılmasının bedeli, Clinton yönetimin hiçbir koşul altında Amerikalı kurban verilmemesi gerektiği -bedeli ne olursa olsun- emriydi. Riskli eylemler, örneğin Karaciç ve diğer savaş suçluların hapsedilmesi, bu nedenle yasaktı. Ama dünya kamuoyu, suçlu Karaciç ve Mladiç cezalandırılmadan sürekli bir barışın olamayacağını biliyor. Lahey'deki Savaş Suçluları Mahkemesi de bu düşüncedeydi. Müslüman kamuoyunun gözleri önünde, iki savaş suçlusu uluslararası yargılanmalardan etkilenmedi; alenen ve bütün TV kameraları önünde lüks otellerdeki düğünlere katıldılar; takip edildiklerine dair hiçbir iz yoktu.

Bu nedenle Türkiye ve başka yerlerdeki Müslümanlar haklı olarak şu soruyu sordu: Batı dürüstse, o zaman -1945'te olduğu gibi- neden savaş suçluları yakalanmıyordu ve bir uluslararası mahkemeye çıkartılmıyordu, örneğin Lahey'deki mah-

28 Johannes Vollmer, "Dayton -Bir Amerikan Barışı", *Europäische Rundschau*, cilt 24 (1996), defter 2, s. 3-21.

kemenin önüne. Bu soruya Clinton'ın temsilcisi Holbrooke şu basit karşıt soruyla yanıt verdi: "60 000 askerlik İFOR birliğimizle Karaciç'i yakalayamıyorsak, bunu Miloşeviç'ten nasıl isteyebiliriz?" Bu da, yalnızca Avrupa'nın değil, Clinton yönetimindeki ABD'nin de kararlı bir strateji izlemediğine işaret!

Balkanlar'daki sahneyi gözlemleyen herkes, bütün savaşın Miloşeviç'in Büyük Sırbistan planına dayandığını biliyor. Karaciç ve Mladiç yalnızca uygulayıcıydı. Gene de Batı dünyası, savaşın asıl yaratıcısını Dayton Barış Sözleşmesi görüşmeleri sırasında ortak saydı, bu amaçla Miloşeviç'i bütün kötülüklerinden arındırdılar, çünkü güçlü bir Sırp ortağına gereksinimleri vardı. Uygulayıcılarının peşini bıraktılar. BM Bosna Yüksek Komiseri Carl Bildt, *Wall Street Journal*'daki bir okur mektubunda Karaciç'le ilgili olarak "güçlü sözler" sarf ettiğinden ve bunları yalnızca "zayıf eylemlerin" izlediğinden yakınıyordu. Bildt, Batı'nın kendisini dinlemediğini açıkladı. Bu koşullar altında Avrupa'daki insanlar, "Yeni Osmanlılar"ın bu trajediden çıkar sağlamalarına ve Türkiye için Batı karşıtı alternatiflerini büyük bir popülerlikle yaymalarına şaşmamalıdır. Türkiye'nin AB'ye alınması konusunda Amerikan baskısı, bu sorunları çözemez! Kemalistlerin, Washington'daki İsrail lobisini AB'ye baskı için kullanmak üzere İsrail'e yaklaşma çabası bence endişe vericidir. *Financial Times* (24 eylül 1994, s. 3), bu konuda bir haber yaptı.

Kısacası, Batılı güçler Bosna'daki müdahaleden sonra kararlı bir eylem istemiyorlardı. Eylül 1996'daki seçimlerden sonra Bosna-Hersek'in bir başka Kıbrıs olması, başka deyişle sürekli etnik olarak parçalanması tehlikesi sürüyordu; o zaman da büyük olasılıkla Müslüman nüfus Türk etkisine girecektir. 1997'deki yerel seçimler, Bosna'nın bütünlüğünün artık bir daha geri kazanılamayacağını göstermiştir. Dayton Barışı için Sırplara ödenen bedel, Sırp *Republika Srpska*'nın temel bir politik birlik olarak fiilen tanınmasıydı; bunun karşısında Hırvatlar ile Boşnakların federasyonu bulunuyor: "HercogBosna". Ama Hırvatlar ile Boşnaklar -bunu 1997 yerel seçimleri göstermiştir- birbirleriyle anlaşamıyor. 14 eylül 1996'da -ayrıca 1997'de- seçime katılan üç büyük parti, etnik olarak düzenlenmiştir: Bosnalı Sırpların SDS'si,

Boşnakların SDA'sı ve HDZ. Ama şimdi savaşın biçimsel olarak bitişinden sonra ne olacak? Boşnaklar, kurtuluşlarını Türk İslamcılarla bir birleşmeyle mi arayacaklar? İran, Balkanlar'daki savaş meydanına da karışıyor ve burada Türkiye'yle yarışıyor. Boşnaklara bir birleşme ortağı olarak sunuyor kendini.

Gözlemciler, Müslüman Boşnaklar arasında etnik temizlik travmasınından sonra gerçekten laik bir çoketnikli devlet için, içten bir isteğin bulunmadığını fark etti. Bunu Bosna-Hersek Cumhurbaşkanı Aliya İzetbegoviç ile eski Başbakan Haris Silayciç arasındaki kavga kanıtlıyor. Bu, kişisel bir tartışma değil, sorun daha çok dünya görüşlerindeki farklılıklar: İslamcılık, laikliğe karşı. Silayciç, eylül 1996 seçimlerinden önce bu tartışmaları dile getirdi, bir gazeteciye *FAZ* şunları söyledi:

"SDA'da, Bosna-Hersek'in güçlü bir şekilde İslamlaştırılmasını isteyen bir akım oluştu. Bu güçler, diğer halk gruplarının yer bulamayacakları, tümüyle Boşnak bir ana devlet oluşturma yolunda çalışıyor."

Almanya'ya kaçan Boşnaklardan çoğunun, Batı'nın politikasıyla ilgili düş kırıklıkları ve Almanya'da oluşan Türk İslam gettoları yüzünden bu tür İslamlaştırma eğilimlerini paylaşmaları ve bunları Almanya'daki sürgünden desteklemeleri acınası bir durumdur, ama bundan söz edilmeden de geçilmez. Eskiden İzetbegoviç'in sağ kolu olan liberal Müslüman Slayciç, İslamlaştırma konusundaki açık eleştirisiyle, SDA'yı terk ettikten sonra, bağımsız bir seçim toplantısında fanatik bir Boşnak tarafından demir bir çubukla saldırıya uğrayıp yaralanacak kadar nefret çekmişti üstüne.

Bosna'da da Türk İslamcıların İran'la yarışmak zorunda olmaları şaşırtıcıdır ve -İran'la karşılaştırıldığında- etkileri çok azdır. Gazeteciler, Bosna'daki seçim savaşı sırasında Aliya İzetbegoviç'in seçim mitinglerinde Saraybosna'da sık sık İran elçisiyle bir araya geldiğini, hatta onu gösteri amaçlı olarak -*New York Times* haberlerine göre- arabasında bulundurduğunu gördüler.

İran'ın, savaş sırasında gizlice silah göndererek Bosnalılara askerî açıdan yardım eden tek İslam ülkesi olduğu doğrudur. Ama bu durum, bütün nüfusu Müslüman olmayan

"laik" bir ülkenin başkanının bu davranışını haklı kılmaz! Güneydoğu Avrupa'nın fethinden sonraki Osmanlı etkisinin tarihsel örneği çerçevesinde, Osmanlılar yerel yapılara saygı duyup yerel özerklik vermiştir. Buna karşıt olarak, Bosna İslamcılığının laikliği tehdit etmesinden endişe duyulmaktadır. Türkiye'deki laik yapılar da Balkanlar'daki gelişmeler yüzünden etkilenmiştir. Bosna, Almanya'daki İslamcı Türk gettolar ile Türkiye'deki İslamcılar arasında İslamcı bir köprü olma yolunda görünüyor, Batı Avrupalılar buna da gözlerini kapatıyor! Türkiye ve "köprü işlevi" hakkındaki tartışmada, Batı'da bu cesaret kırıcı perspektiflerden farklı olan beklentiler var!

Arasöz. Arap teröristler: Yeni Osmanlılara rakip mi? İslamcı bir Bosna ile Afganistan arasında bir seçim mi?

Bu kitabın konusu Türkiye'dir ve Balkanlar'la ilgili tartışma bu açıdan oluşmaktadır. Bu bölümde, konudan biraz uzaklaşıp Bosna sahnesinde rol alan diğer İslamcılara değineceğim; bu sahnede yalnızca "Yeni Osmanlılar" yoktur.

Saraybosna'daki önde gelen Batılı bir diplomat, *Washington Post*'ta Bosna'daki barışla ilgili kuşkularını dile getirmişti; ülkenin bir "Boşnakistan"a dönüşeceğini söyledi. Bu diplomat bunu söylerken iki terimi birbirine bağlıyor: Boşnaklar, başka deyişle Müslüman Bosnalılar ile kanlı savaştan sonraki Afganistan'ı.[29] Böylesi bir senaryo aynı zamanda hem Türkiye hem de Batı Avrupa için bir tehlike olurdu. Bu gerçek, Bosna'daki Arap cihat teröristleri hakkında bir arasözü haklı kılıyor.

Mart 1996'da Lille yakınlarındaki Roubaix'de meydana gelen ve birkaç kişinin öldüğü, bir yanda Fransız ve Belçikalı güvenlik güçleri, diğer yanda terörist İslamcı çete arasındaki çatışma, Batılı diplomatın Bosna'da bir Boşnakistan oluşumuyla ilgili endişesini destekliyor. Aralarında altı Kalaşni-

29 Bundan sonrası için B. Tibi, "Bosna, Bir Boşnakistan mı Olacak?", *Berliner Morgenpost*, 14 nisan 1996, s. 4. Afganistan'daki benzer durum için de Barnett R: Rubin'in başvuru yapıtı, *The Fragmentation of Afghanistan*, New Haven, 1995, özellikle s. 184.

kovun bulunduğu, Roubaix'de kullanılan silahlar, Bosna silah deposundandı. Bu saldırı silahları henüz bir "Boşnakistan" oluşturmuyor; ama bu uyarıyı haklı çıkaran işaretlerdir. Roubaix olaylarına benzer biçimde -Amerikalıların göz yummasıyla- savaş sırasında İran'dan Bosna'ya silah kaçakçılığı resmî olarak kabul edilip onaylanmıştır. Ama ne yazık ki İran'ın Bosna'ya silah verme rolünü üstlenmek zorunda kalması zavallı bir durumdur, Avrupa yanlış anlaşılan bir barışçılıkla silah ambargosunun arkasına gizlenip haklı bir yan tutmaktan uzun süre uzak kalmıştır.

Balkanlar'daki bir "Boşnakistan" korkusu, ülkedeki barıştan çok, şiddetin başka ülkelere, yani Türkiye ve Batı Avrupa'ya ihracıdır. Bu, özellikle Batı Avrupa'daki İslamcı göçmen topluluğunun kötüye kullanılmasını da içeriyor. Bu çapraz ilişkilerle, Bosna savaşının korkulan sonuçları başlıyor. Batı, başarısızlığının bedelini ödemeye başlıyor.

Bosna'daki Almanca konuşan bilgili gazetecilerden biri olan İsviçreli Victor Meier, emekliliğinden önce mesleğinin doruğunu süsleyen çok değerli bir kitap yayımladı. Bu kitabın başlığı, bu süreci formüle ediyor: *Wie Jfoslavien verspielt wurde?*[30] (Yugoslavya'yla Nasıl Oynandı?). Avrupalılar savaş yıllarında çatışmayı anlamadı, şimdi hesabı ödeme zamanı geliyor. İran, Bosna'ya silah gönderiyor[31] ve bunlar Avrupa'daki terörist eylemlerde ortaya çıkıyor. Bu bağlamda "Arap Afganlara" benzer biçimde -gerçi terimler tersine çevrilmiş olsa da- "Bosnalı Araplar"'dan söz edilmektedir.[32] Bundan aynı anlam çıkıyor: savaşta -ister Afganistan'da ister Bosna'da- cihat savaşçıları olarak savaşan Arap köktendincileridir. Bunlara, İngiliz askerî uzman Edgar O'Ballance, "İslamcı terörizm" köktendincisi adını veriyor (krş. 31. dipnot).

Anımsayalım: Afganistan'daki savaş, yabancı bir güç olarak Sovyet işgalcilerine karşı[33] yapılan haklı bir kavgaydı; tıpkı Bosnalıların Sırp etnikçilere karşı kavgalarının haklı

30 Viktor Meier, *Wie Jugoslavien verspielt wurde,* Münih, 1995, özellikle s. 380.

31 Edgar O'Ballance, *Islamic Fundamentalist Terrorism,* New York, 1997, s. 163.

32 Wolfgang Köhler, "Bosnalı Araplar", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 11 mart 1997, s. 16.

33 Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan,* Cambridge, 1986.

bir kavga olması gibi. Böyle bir savaş, zamanında cihatın Kuran'da taşıdığı anlam açısından bir saldırıya karşı savunma olarak görülüyordu ve bu yönde de anlamlandırılıyordu. Ama Kuran'ı bilen hiç kimse, terörizmi cihat olarak haklı gösteremez.[34] Afganistan'daki haklı özgürlük savaşından, şiddeti buradan tüm dünyaya, hatta New York'a kadar -şubat 1993'te Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırı- ihraç eden bir terörizm ortaya çıktı.

Savaş sırasında, Afgan mücahitleri yanında, yaklaşık yirmi bin gönüllü savaşıyordu; bunlar Suudî petrol dolarlarıyla ücretleri ödenen ve CİA tarafından eğitilen, bütün İslam, özellikle de Arap ülkelerinden gelen ve genelde köktendinci olan savaşçılardı. Onlara bugün korkuyla *El Afganül Arab* (Arap Afganları) adı verilir.[35] Bugün Cezayir'de (GİA), Mısır'da (İslamcı cemaatler) ve İsrail'in işgal ettiği bölgelerde (Hamas ve İslamî Cihat) İslam adına saldırılarını düzenleyen neredeyse bütün önde gelen teröristler, zamanında Afganistan'da eğitilmişti; savaştan sonra orada kazandıkları silahlarla ve gerilla savaşı hakkında edindikleri bilgilerle bugüne kadar süren içsavaşları cihat olarak gerçekleştirmek için anavatanlarına döndüler. Şimdi de bu senaryo Bosna bağlamında tekrarlanıyor görünmektedir.

Ocak 1996'da Kahire'de bir araştırma projesinde çalışırken, ünlü Mısır gazetesi *El Ahram*'da, Amerikalıların Bosna 1995 savaşına güçlü bir biçimde müdahale etme nedeninin, Afgan senaryolarının Avrupa'nın ortasında tekrarlanması korkusundan kaynaklandığını biraz abartılı bir biçimde yazan bir haber okumuştum. *El Ahram*'a göre Dayton Barışı'ndan önce Arap ülkeleri ile İran'dan gelen mücahitlerin sayısı 4 000'i aşmıştı. Bu durum, Amerika'nın müdahalesi için uyarı işareti olmuştu. Dayton Barış Antlaşması'nın önemli maddelerinden birinin şu koşulu içerdiği biliniyor: Bosnalı olmayan "Tanrı Savaşçıları" Bosna'yı terk etmek zorundadır. Buysa bugüne kadar gerçekleşmedi. Bu koşulun yerine geti-

34 B. Tibi, "İslamcı Terörizm Cihat mıdır?", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 mart 1995, s. 8-9. Bu yazıda belirlenen yanıt: hayır!

35 Terörizmde Arap Bosnalılara dönüşen Arap Afganlar hakkında Isam Draz'ın yazıları, *El-Aydun min Afghanistan. Melahüm ve me aleyhüm* (Afganistan'dan Dönüş. Ne Yapıyorlar ve Neler Oluyor?), Kahire, 1993.

rilmesi anımsatıldığında Bosna Cumhurbaşkanı Aliya İzetbegoviç, bu savaşçıların bu arada Bosnalı kadınlarla evlendikleri, silahlarını bıraktıkları ve Bosna'ya vatandaş olarak entegre oldukları bahanesini bildirmiştir. Güvenlik uzmanları gerçekleri belirterek bu iddiaya karşı çıkıyor. Afganistan Savaşı'ndan çıkan cihat teröristlerinin saldırılarını haber yapan Mısır gazetesi *El Ahram*, Bosna Savaşı'nın mirasını yorumluyor: "Bu cihat savaşçılarından kurtulmak kolay olmayacaktır." Buna benzer biçimde *El Ahram* şu soruyu da sordu:

"Hangi şanssız ülke, Arap Afganlarını örnek alan bu savaşçıların kurbanı olacaktır?"

Adı geçen bu *El Ahram* haberinden yalnızca bir yıl sonra *FAZ* Kahire Muhabiri Wolfgang Köhler'in, "Bosnalı Araplar" adı altında bir "öykü"sünü yayımladı; burada Mısır'ın Bosna Savaşı'nın ilk kurbanlarından biri olduğu gösterilir. Mısır Parlamentosu'ndaki bir soru önergesinde Ebu Kurkas Kilisesi'nde mart 1997'de Hıristiyan Mısırlıların katillerinden biri olan teröristin kod adı "Hasan Saraybosna" olarak bildirildi. Bu, rapora göre, "Bosna-Hersek'teki savaşa katıldıkları konusunda bir işarettir" dendi. Bu durum, savaştan önce bir Avrupa İslamı konusunda çok şey vaat eden bir model olan Bosna'nın, bugün İran'ın desteklediği -Bosnalı kadınlarla evlilikleri nedeniyle sürgüne gönderilmekten kurtulan- "Bosnalı Araplar"ın terörist eylemlerini gerçekleştirdikleri bir yere dönüşme sürecinin ürkütücü başlangıcıydı. Balkanlar'da "Bosnalı Araplar"ın varlığı, Türkiye'nin güvenliği için de bir risktir, çünkü "Batı Avrupalı sığınaklar" ile Türkiye'deki sahne arasında bir bağlantı vardır.

Ama Balkanlı cihat teröristlerin ilk kurbanı, ne Bosna'ydı ne de bir başka İslam ülkesi, daha önce de belirtildiği gibi bu ülke Fransa'ydı. Roubaix'de, daha şubat 1997'deki Mısır Ebu Kurkas Kilisesi'ndeki suikastten önce, İran'ın kaçak olarak gönderdiği, Bosna Savaşı'nın silah deposundaki silahların kullanıldığı ilk terör eylemi gerçekleşti. Mart 1996'daki bu olay, Amerikalı güvenlik uzmanlarının Bosna Savaşı'nın sonuyla ilişkili olarak Afganistan'daki senaryoların tekrarlanması konusundaki korkularının haklı olduğunu gösterir. Bir zamanlar kendisi "Afgan Arapları"nı eğiten ABD'nin, kendi yarattığı bu ruhlara karşı bir silahı yoktur.

Roubaix'den ve köktendincilerin Bosna sahnesine girişleriyle ilgili Kahire'deki açıklamalardan çok önce, Alexandra Stiglmayer, Bosna kenti Zenitsa'dan bir haberde[36] yerinde edindiği bilgileri yayımladı. Bu haberde köktendincilerin -yalnızca İranlıların değil, Mısırlılar ile Filistinlilerin de- insanî yardım örgütlerinin kisvesi altında içeri sokulduklarını dile getiriyor. Bosna'da bu "Tanrı Savaşçıları" Bosnalı Müslümanlara İslam'ın köktendinci yorumunu zorla kabul ettirmeye çalıştılar. Zenitsalı müftünün danışmanı bile buna çok kızıp Batılı gazeteciye şunu söyledi:

"Yabancılar var burada, bize fikirlerini zorla kabul ettirmeye çalışıyorlar (...) Zenitsalı insanlar, Batı hayallerini yıktığı için onlara yönlendiler." (a.g.e.)

Bir başka Bosnalı şu açıklamayı yaptı: "Bu Araplar inançsız olduğumuzu ve uyguladığımız İslam'ın yanlış olduğunu iddia ediyor, bizi eğitmek istiyorlar." Burada sayısız alıntı yaptığımız Norveçli Antropolog Tone Bringa, nisan 1995'te Bilkent Üniversitesi'ndeki Bosna Projesi sırasında yaptığımız görüşmelerde benzer deneyimlerden söz etmişti. Güneydoğu Asya'daki (Malaysia ve Endonezya) çalışmamdan ayrıca Arap köktendincilerin politik kışkırtmalarına aşinayım. Bosna'da bu köktendinciler, Bosnalıların sefaletini ve savaşın sonuçlarını kullanıyor. Stiglmayer şöyle yazıyor:

"Bosna'daki İslamcı yardım örgütleri, yalnızca insancıl açıdan etkin değiller. Radikal İslamcı gruplar, yardımı İslamcı hayalleri kışkırtmak ve bir yeraltı altyapısı oluşturmak için maske olarak kullanıyor (...) İslamcı yardım grupları ile mücahitler arasında sayısız bağlantı vardır." (a.g.e.)

Bosnalı sefalet ve savaş kurbanları göz önünde bulundurulduğunda, köktendincilerin Bosna'yı İslam adına bir eylem alanını olarak kullanmaları yalnızca bir utanç olarak kalmıyor, Bosna hükümeti onlara hoşgörüyle bakıyor ve Dayton Barış Antlaşması'nın maddelerinde bulunan eylemlerin sonlandırılması ve Bosnalı olmayan "Tanrı Savaşçıları"nın sürgün edilmesi konusunda İzetbegoviç'in taahhütleri bulunmasına rağmen bu eylemlere karşı bir önlem alınmıyor. Türk

36 Alexandra Stiglmayer, "Allah'ın Bosnalı Çocukları Arap Yardımcıları Kılığında", *Die Woche*, 28 kasım 1994, s. 31.

İslamcıların bu sahneye ait olmadıklarını vurgulamak gerekiyor. Ama onlar ile "Arap Afganlar" arasındaki fark, şiddetten kaçınmalarıdır; ideolojileri ve amaçları -başka deyişle, İslam devleti istemeleri- açısından iki köktendinci biçim arasında bir fark göremiyorum.

Sonuç

Bosna, Avrupa'dan çok, eski hükümdarı olan Türkiye'yi ilgilendiriyor. Bosna, savaştan önce yalnızca din barışı için değil, akılcı ve çoğulcu bir Avrupa İslamı için de bir modeldi. Sırplar bu barışı bozdu; bütün dünya kamuoyu haklı olarak Bosnalı kurbanların tarafına geçti. Bu kitabın konusunu da göz önünde bulundurduğumuzda Bosna, Türkiye için kendi jeopolitik öneminin düzelmesini sağlamakla kalmadı, ayrıca büyük bir sorumluluk da yükledi. Türkiye'nin, Balkanlar'daki bir çatışmadan çıkarı yoktur. Bosna'daki barış, Türkiye için de barış demektir.

Saraybosna'dan gelen haberler, pek cesaret verici değildir. Sırplara karşı intikam duygusuyla barış oluşturulamaz. Bosnalı hükûmet, Bosnalı olmayan mücahitlere karşı sorumsuz politikasını değiştirmediği, ülkeyi laik bir düzene kavuşturmadığı ve aynı anda da Avrupa İslamı'nı desteklemediği sürece, Dayton Barışı tehlikede olacaktır.

Bunun Türkiye üzerindeki sonuçları vahim olurdu. Kemalistlerin laikliği, güçlü bir meşruluk bunalımı içindedir; ancak liberal, başka deyişle Avrupa İslamı'na dönüş onları bu durumdan kurtarabilir. Köktendinci "Yeni Osmanlılar" bu sefaleti, vizyonlarına Türkiye'nin iç politikadaki iktidar kavgalarını güçlendirmek için kullandılar. Bosna, Türkiye için öncü olabilir, bu seferse bir Avrupa İslamı'nın değil, İslamcılığın taşıyıcısı olarak.

İzetbegoviç, Arap Afganları modeline göre şiddeti Bosna dışına yayan Bosnalı savaşçıların teröriste dönüşmesine taktik nedenlerle göz yumuyorsa, eline geçen tek şey kurbanlar olur: onun yaptığı, Sırp çetelerinin Güneydoğu Avrupa'daki din barışı yıkımını sürdürmek. Çoğulcu bir dine sahip Bosna'daki barış isteğine güven, sözlere değil, eylemlere, başka deyişle Bosna'daki mücahitlerin nötralizasyonuna

bağlı olacaktır. Batı, Bosna'da İslam'ın, laiklikle barışık bir dinden potansiyel bir köktendinciliğe dönüşündeki suç ortaklığını reddedemez. Bosna'daki krizi çözme isteksizliği, başarısızlığı, neredeyse tartışılamaz Batı karşıtı savlar sunmuştur; bu savlar da Türk İslamcıları tarafından -bu sahnenin dışında bulunsalar da- uygun yorumlarla kendi propagandaları için kullanılmıştır.

Önceki çözümleme, Bosna Savaşı'nın "Türkiye bağlantısı"na açıklık getirmiştir. Bosna'daki Osmanlı mirası, çok derine kök salmıştır (krş. 6. dipnot) ve Türkiye bağlantısını destekler. Girişte J. F. Brown'ın sözleriyle (krş. 5. dipnot) savlandığı gibi, Türkiye'nin Kemalist yönetimi Bosna'da arka planda. Sırp propagandasının aksine Türkiye pek isteksizce müdahale ediyor. Gerçi Osmanlı varlığına nostaljiyle baksalar da, aynı durum Yeni Osmanlı İslamcıları için de geçerlidir; onlar için Balkanlar'daki çatışma -Alman İslamcı diaspora aracılığıyla müdahale etmelerine rağmen- önceliklerinden biri değildir. Ama bu da, Bosna İslamı'nın siyasallaştırılmasına katılmadıkları anlamına gelmez. Gerçi terör sahnesinde değiller ama güçlü bir biçimde çatışma sahnesine aitler.

2. bölümün sonunda, bu üç kısmın konusunu oluşturan Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar'ı içeren üçgen bağlantısının Türkiye'nin jeopolitik önemini artırdığını özetle tespit edebiliyoruz. Ama Türkiye'nin Yakındoğu ve Orta Asya'daki artan ağırlığına karşın, Balkanlar Türkiye için yarar getirmekle kalmıyor, bu kısımda gösterildiği gibi yük de getiriyor.

Üçüncü Bölüm

Türkiye İslam mirası ışığı altında. "Yeni Osmanlılar"a model olarak Osmanlı İmparatorluğu

"Osmanlılar, Haçlı seferine karşı savaşarak kendilerini İslam dünyasının lideri kabul etti. (...) Osmanlı sultanları, Macaristan'ı (1526-1699) aldıklarında, Slovakya'yı (1596-1699) ilhak ettiklerinde ve Güney Polonya'ya yerleştiklerinde egemenlik alanlarını Avrupa'nın merkezine kadar yaydılar. (...) O dönemde Osmanlı İmparatorluğu, Rus İmparatorluğu'na göre daha fazla Avrupalı bir güç sayılmalıydı. (...) Haçlıların ideolojisine rağmen (...) Osmanlıların İslam imparatorluğu, Avrupa devlet sisteminin bir parçası olarak tanımlanabilirdi. Ama Haçlı seferine dayanan Avrupa (...) bölgesinde bir İslam devletinin varlığını asla kabul etmedi. (...) Hatta günümüzde bazı Avrupa Birliği üyeleri, bu tutumu Türkiye'ye karşı kullanmaya çalıştı!"

Alanındaki meslektaşlarınca "usta" olarak tanımlanan
Osmanlı Tarihçisi Halil İnalcık,
Tarihçi L. Carl Brown'ın
İmperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East, (New York 1996) adlı kitabındaki
"Mirasın Anlamı" adlı bölümdeki yazısından,
s. 21-23.

Başlarken

Osmanlı geçmişini inkâr etmek, Türkiye'deki Kemalist devrimin önemli bir özelliğidir. Bu inkârın nedeni, Avrupa'ya ait olma isteğiydi; bu konuda sunulan seçenek Türkiye'nin Batılılaşmasıydı ve bugün de değişmemiştir. Öyleyse XXI. yüzyıla geçişte Türkiye'yi inceleyen bir kitapta neden Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili bir bölüm yer alıyor?

Bu sorunun yanıtı şu gerçekte yatıyor: Türkiye'de güçlenen İslamcılık, kendini bir Yeni Osmanlı nostaljisi çerçevesi içinde sunuyor. Türk köktendincileri kendilerini Kemalizm'e ve onun Avrupa bağlantısına bir seçenek olarak görüyor ve bu arada -Kemalistlerin sahneden attığı- Osmanlı geçmişini yenilemeye çalışıyorlar. Yönlerini bulmak için kullandıkları model, Avrupa değil Osmanlı İmparatorluğu'dur. Bu İslamcılar, "Yeni Osmanlı" kisvesi altında ortaya çıkıyor.

Başka sözcüklerle: bu açıklama, ayrıntılı önbilgilere sahip olması beklenmeyen, genel bilgi isteyen acemilere yönelmediği için yalnızca, bu bölümün iki kısmı içinde Osmanlı İmparatorluğu hakkında temel bilgiler ve tarihsel yorumlar sunacağım. Ayrıca, "Yeni Osmanlılar"ın düşünce dünyası içindeki tarihsel bağlantıların ve bunların Türkiye'nin geleceği açısından anlamının uygun biçimde anlaşılması da önemlidir. Bu bölümün bir başka nedeni de, İslamcılığın Türkiye biçiminin, başka deyişle köktendinciliğin İslamcı biçiminin "geleneğin keşfi" (*invention of tradition*) kavramına

uygun çalışması gerçeğidir. Eric Hobsbawm'un tanıttığı bu terimle, geçmişte kalmış gerçeklik olarak tarih ile geçmişin yapıcı biçimde algılanışı olarak tarih arasındaki gerilimi ele alıyorum; ikisi birbiriyle eş değildir.

"Yeni Osmanlılar"ın Osmanlı nostaljisi, Osmanlı tarihini yeniden ele almaya dayanır, oysa bu tarihi pek tanımazlar, bu nedenle algılayışları ile geçmiş gerçeklik birbirine uymaz. "Yeni Osmanlı" ideolojisi, Osmanlıların imparatorluklarını meşrulaştırdıkları İslamcı ideolojiden tümüyle farklıdır. Önümüzdeki kısımda hem Yeni Osmanlı "gelenek keşfinin sihrini çözmek, hem de Osmanlı tarihini bugünün gözleriyle okumak istiyorum. Bu bağlamda, Osmanlı tarihinin arzulanan Batı-İslam barışı için örnek sunup sunamayacağını sormak istiyorum. Ama "geleneğin keşfi" formülüyle, "Yeni Osmanlılar"ın Osmanlılarla hiçbir ilişkileri olmadığını iddia etmek istemiyorum; çünkü onların bu imparatorluk düşleri, kesinlikle Osmanlı özelliği taşıyor!

Batılılaşmış Türk aydınları, ülkelerinin Avrupalı olmasını istiyor. İslamcılarsa bunu reddedip, Türkiye'nin İslam uygarlığının her zaman bir parçası olduğunu ve ilk defa Kemal Atatürk'ün ülkelerini Avrupalılaştırmaya çalıştığını iddia ediyor ve Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nu hiçbir zaman kabul etmediğini belirtiyorlar. Tarih bilgisi olanlarsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun daha XIX. yüzyılda Avrupa etkisi taşıyan reformlara giriştiğini bilir. Ama bu reformlar sonuçta başarısız olmakla kalmadı, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının son bulmasına da neden oldu. Türk sultanları, Avrupa'dan yalnızca modern araçları, özellikle silah teknolojisini almakla yetinmek istiyordu. Ama evdeki hesap çarşıya uymadı. Bence, Osmanlı'nın reform ruhu, modernliğin ikiye bölünmesiyle kendini ifade etti; başka deyişle söz konusu olan "yarım bir modernlik hayali"dir.

Gerek Osmanlığı İmparatorluğu'nun yapısı gerekse "Yeni Osmanlıların" hedefi olan Büyük Türkistan'a model oluşturup oluşturamayacağının incelendiği 6. kısımdan sonra, 7. kısımda Osmanlı reformlarını ve bu "yarım modernlik"in Türkiye'yi Avrupalılaştırmaya yetip yetmeyeceği sorusunu ele alacağım. Kemalistler, taklit edilmiş bir Batılılaşma olarak modernliği istiyor; İslamcılar, kültürel modernlik olma-

dan araçsal modernleşme istiyor. "Yarım modernlik hayali"yle ilgili sorular, Osmanlı İmparatorluğu ve tarihi hakkında bilgilenmeden yanıtlanamaz.

Bu noktada okurlarıma, girişte alıntılanan Tarihçi Halil İnalcık'ın düşüncelerini anımsatmak istiyorum; bu düşünceler, önsözde sorulan, Türkiye'nin Avrupa'ya mı ait olduğu konusundaki güncel soruyla ilgili tartışmaya Osmanlı tarihinin sokulmasının uygun olup olmadığını daha kolay anlamalarına yardım edebilir.

Yerinde duyduğum gibi, İstanbul'da ve Ankara'da "rüşvetçi politikacı" olarak adı çıkmış eski başbakan ve İslamcı Erbakan'ın koalisyon ortağı Tansu Çiller, Avrupa Birliği'ne karşı polemiklerinde Avrupa Birliği'ni "tümüyle bir Hıristiyan kulübü" olmakla suçlamıştır. Türk köktendincileri, Türk Müslümanların Avrupa'ya entegrasyonu karşısında benzer bir davranış sergiliyor, çünkü onlara göre bu entegrasyon "gizli bir Hıristiyanlaştırma"dır. Türkiye'de çok saygın olan Halil İnalcık, daha ayrıntılı bir açıklama yapar: "Haçlı seferi fikrinin çoktandır öldüğünü" eklemesine karşın, "Haçlı bir Avrupa"dan ve *"Respublica Christiana"* (Hıristiyan cumhuriyeti) örneğinden söz eder. Ona göre Avrupa'nın bu düşüncesi, İslamcı meşrutiyete sahip "Osmanlı İmparatorluğu"nu Avrupa devletler sistemine almasını engellemiştir. Halil İnalcık, Türkiye'yi Avrupa Birliği'ne alma konusunda Avrupa'nın bugün gösterdiği isteksizliğin bu tarihsel bağlamlara yerleştirilmesi gerektiğini söylemekten çekinmez. Göttingen Üniversitesi'nde verdiğim uluslararası ilişkiler dersinde, "uluslararası bir topluluk" derken, aynı normları ve değerleri paylaşan, başka deyişle bir uzlaşmayla birbirine bağlı olan bir devletler ailesi yalnızca Hıristiyan uzmanları (bu kitabın yazarı Müslüman'dır) kastetmez. Bunun dinle ilgisi yok. Batı Avrupa terimi, yalnızca coğrafî bir alanla ilgili değildir, üstelik dinî hiç değil, daha çok uygarlıkla ilgili bir terimdir. Hem "Batı" olarak, hem de Osmanlı İmparatorluğu ve yayılma çabalarına karşıt güç olarak her zaman bir Avrupa var değildi; Avrupa, "uygarlık süreci"nin bir ürünüdür (Norbert Elias). İslam uygarlığı bir başka yol tutmuştu ve Osmanlı İmparatorluğu -6. kısımda gösterileceği gibi- en parlak döneminde değildi, eğer parlak dönemden

askerî yayılmacılık değil de uygarlıkla ilgili yapıtlar anlamı çıkarılırsa. İslam uygarlığının parlak dönemi, Bağdat ile Kurtuba dönemleriydi.

Uluslararası politika alanında çalışan Müslüman inanca sahip bir uzman olarak, büyük Tarihçi Halil İnalcık'a karşı çıkmak zorundayım; Avrupa'yı da içine alan gazalara dayanan Osmanlı yayılmacılığı bu imparatorluğu bir Avrupa gücü yapmaz, çünkü Avrupa terimi coğrafî temelde değil uygarlıkla ilgili olarak yorumlanmalıdır.

6. kısımda daha yakından incelenecek olan, Avrupalılar ile Osmanlıların iki farklı uygarlıklara ait oldukları gerçeğinin, çok güncel çağrışımları vardır. Türkiye Avrupalı olabilir, ama yalnızca Batılı bir uygarlık çerçevesi içinde. "Yeni Osmanlılar" tarafından, yeni, başka deyişle Yeni Osmanlı bir yön kazanmak amacıyla Osmanlı tarihinin gün ışığına çıkarılması, Türkiye'yi Avrupa'dan uzaklaştırıyor. Bu bölümde Osmanlı İmparatorluğu hakkında yapılan inceleme önemli, çünkü bu incelemeyle Türkiye'nin uygarlık açısından Avrupa'ya ait olup olmadığı, halkının da bunu isteyip istemediği sorusu yanıtlanacaktır!

Erbakan'ı başbakan olarak takip eden Mesut Yılmaz, Tarihçi İnalcık'tan farklı savlar öne sürüyor. Türkiye'nin Avrupa'ya dahil olması arzusunu doğru bir ölçüye dayandırıyor; *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a yazdığı denemesinde, Türkiye'nin Avrupalı değerleri ve normları, başka deyişle düşünceleri yürekten paylaştığını yazıyor. Bu düşünceyi Türklerin çoğunluğu paylaşıyor mu? Bu soru olumlu olarak yanıtlanabilirse Yılmaz'ın arzusu Kemalist aydınların hayali olmaktan çıkabilir.

Altıncı kısım

Yeni Osmanlı nostaljisi: Osmanlı İmparatorluğu'na günümüzden geriye doğru bir bakış

Osmanlı tarihine dönüş: uygarlık çatışmasında "geleneğin keşfi"

Bazı insanların hoşuna gitmese de, XXI. yüzyıla geçişte uygarlıklar çatışması çağında yaşıyoruz ve bu anlayış -polemikçilerin iddia ettikleri gibi- Harvard Profesörü Samuel P. Huntington'ın ya da komünizmin çöküşünden sonra, komünizmin yerine bir düşman arayışına girişen NATO generallerinin bir buluşu değildir. Yahudi asıllı Fransız bilim adamı Raymond Aron, daha Soğuk Savaş'ın parlak yıllarında, Batı'da Sovyetler Birliği yerine yedek bir düşmanın bulunmasına ihtiyaç duyulmazken "uygarlıkların heterojenliği"ne uluslararası politikanın önemli bir işareti olarak dikkat çekmişti. Ama bu heterojenliğin, "şimdilik iki blokun oluşturulmasıyla (...) perdelendiğini", ama "uzun vadede" çift kutuplu çatışmadan daha ağır sonuçlara yol açacağını"[1] anlamıştı. 1962 yılında, dünya politikası açısından bu tür bir algılayışın ihtiyaç duyduğu duyarlılık eksikti.

Daha 1962'de Aron, uzmanların "hayalî bir savaş"[2] olarak adlandırdıkları Doğu-Batı çatışmasının bitiminden son-

1 Raymond Aron, *Frieden und Krieg,* Frankfurt/M. 1986 (orijinal basım Paris, 1962), s. 464, Samuel P. Huntington'dan farklı vurgularla: *Clash of Civilizations,* New York, 1996, Almanca çevirisi yanlış başlıkla *Kampf der Kulturen,* Viyana, 1996; bundan bir buçuk yıl önce, aynı biçimde farklı vurgularla B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen,* Hamburg, 1995, oldukça elden geçirilmiş ve genişletilmiş Heyne basımı, Münih, 1998. Yeni basım ayrıca Huntington hakkında yeni bir bölüm (7. bölüm) içerir.

2 Mary Kaldor, *The Imaginary War. Understanding the East-West Conflict,* Oxford, 1990, özellikle s. 4-5.

ra çift kutupluluk üzerindeki perdenin kaldırılmış olacağından emindi. Uygarlık çatışmalarında konu, altında farklı dünya görüşlerinin yattığı iktidar yarışıdır. Günümüzde geçerli olan BM ideolojisidir; buna göre bütün devletler eşittir; Aron'sa şunu açıklıyor:

"Birleşmiş Milletler Genel Kurul toplantısındaki devletler eşitliğinin, aynı uygarlık kademesi olduğunu söylemeye kimse cesaret edemez; Tanrı önünde kulların eşitliğinin, zekâ ya da bilgelikte insanların eşitsizliğini dışladığını da"

Alıntılanan bu paragraf, farklı uygarlık aşamalarına işaret eder. Bu bağlamda, gelecek konuyla ilgili olarak bir uygarlık sürecinden yola çıkan Elias'a göre konuşuyorum. Bir başka düzlemde, uygarlıkları birbirine akraba kültürler grubu olarak tanımlayabiliriz. Bu son tanımlamada, birbirinden farklı uygarlık görüşleri tartışmanın özüdür. Politik, sosyal ve ekonomik sorunlarla eşlendiklerinde bu görüşlerinin siyasallaştırılması, uygarlık çatışmasını alevlendirebilir.

Başka bir deyişle: aynı uygarlık içinde farklı uygarlık aşamaları bulunabilir; ama bu aşamalar, uygarlık çatışmalarını, daha önce sözü edilen uygarlıkların heterojenliğiyle ilişkili olarak alevlendiriyor. Konumuz açısından, Raymond Aron'un açıklamalarına dayanan önceki düşünce - ancak doğru anlaşıldığında- büyük bir önem taşır; daha önce de açıklanan Türkiye'nin gitgide artan önemi gibi, Türkiye'de daha yetmişli yıllarda canlanan Yeni Osmanlı İslamcılığının, ancak Doğu-Batı çatışmasının sonunda önem kazandığını açıklamaya yardımcı olabilir. Doğu-Batı çatışması sırasında Türkiye, yalnızca NATO'nun güney kanadıydı; uygarlıklar çatışması çağındaysa Yeni Osmanlı bir Türkiye, İslam uygarlığının sözcüsü olabilir! Bu talebi "Yeni Osmanlılar" da dile getiriyor, Yeni Osmanlı nostaljisini de hatıralarını canlandırmada bir araç ve politikaları için meşrulaştırma olarak kullanıyorlar.

Doğu-Batı çatışmasından sonraki uluslararası politikanın anlaşılması için Aron'un "uygarlıkların heterojenliği"nin değeriyle ilgili düşünceleri kabul edildiğinde, uluslararası politikanın esas etkenleri olarak tarih ve halkların tarihsel

hatıraları da kabul edilmiş olur. Tarih, her zaman "gerçekleşmiş" ve "olmuştur" anlamını taşır. Ama tarih aynı zamanda halk psikolojisi açısından, gerçek tarihle aynı olmak zorunluluğu taşımayan kolektif tarihsel hatıralara dayanarak insanın kendinin ve diğerlerinin farkına varmasıdır. Bu durum, tarihsel algılama aracılığıyla gerçekleşen "geleneğin keşfi" teriminin içeriğidir. Bu kısımda yakından açıklayıp kanıtlayacağım gibi, Türkiye ve günümüzde yeniden canlandırılan Osmanlı tarihi, bu buluşa bir örnektir.

Bu kitapta Eric Hobsbawn'un öne sürdüğü ve biraz önce alıntılanan "geleneğin keşfi"ni (krş. girişteki 20. dipnot) ele almıştım; bu formülü, köktendincilik biçimi için sıkça kullanıyorum. İslamcılar, İslam dinine yabancı olan politik görüşlerini inanç olarak öne sürüyor. Örneğin Tanrı'nın egemenliğinden *(Hakimiyyat Allah)* ya da din ile devlet birliğinden söz edip, gerçek İslam tarihinde hiçbir biçimde karşılığı bulunmayan bu geleneği bir gerçeklik havasıyla sarmalarlar. İslamcı "Yeni Osmanlılar", politik ideolojileri için dinî bir onay talep eder ve bu ideolojiyi geleneğe dayandırırlar, oysa bunun da gerçek bir temeli yoktur. Bu açıdan bakınca bütün köktendincilerin politik görüşleri "geleneğin keşfi"dir. Türk İslamcıları, çoğu kez -uzmanların gözlemledikleri gibi- çok az bildikleri Osmanlı tarihiyle[3] ilgilenirken benzer biçimde davranıyor. Alman Protestanlarının bu durumu görmeyip, İslam'a hoşgörü adına İslamcılığa karşı inanç etiği açısından hoşgörü talep etmeleri acı vericidir.

Yeni bir ışık altında Osmanlı tarihi

Gerçek tarih ile geleneğin keşfi arasındaki gerilime dayanarak ikisi arasında bir bağlantı olmadığını iddia etmek istemiyorum. Uluslararası üne sahip, eskiden Princeton'da,

3 Alman dilinde Osmanlı tarihi hakkında Josef Matuz, *Das Osmanische Reich*, 2. basım, Darmstadt, 1990 önemlidir. Ayrıca krş. Wolfgang Gust, *Das Imperium der Sultane, Münih*, 1995. Uluslararası yapıtlar olarak geçerli olanlar: Lord Kinross, *The Ottoman Centuries*, New York, 1977 ve Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, New York, 1992. Temel olarak: Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1996. Ayrıca krş. aşağıdaki 8. dipnot.

bugünse Harvard'da ders veren Türk-Amerikan tarihçisi ve Osmanlı uzmanı Cemal Kafadar, Osmanlı tarihiyle ilgili temel yapıtını şu önemli ifadeyle bitiriyor:

"Osmanlı devleti yalnızca gerçekte değil - tarihçilerin işi sayesinde - insanların hayallerinde de inşa edildi."[4]

Bu hayal, "Yeni Osmanlılar"da olduğu gibi olumlu olabilir ya da düşman bir İslam resmi gören ve hayalî "Türk saldırısı" korkusu besleyen Avrupalılarda olduğu gibi olumsuz da olabilir. Bir paşa torunu ve bilim adamı olarak her ikisine de karşı çıkacağım. Osmanlı tarihini değerlendirmem, Batılı ahlak havarilerinin ve politik doğruluğun namus bekçilerinin ya da esnekliği yasaklayan İslamcı normların, başka deyişle eleştirel düşüncenin reddinin manevî emirlerine uymadan yapılmıştır.

Vom Gottenreich zum Nationalstaat (Din Devletinden Ulus Devletine)[5] adlı kitabımı, Osmanlı İmparatorluğu'nu eleştirdiğim için kimi Türk ve Avrupalı dostum, "Arap merkezli" düşünceler içeriyor iddiasıyla suçladı. Bu nedenle, bu kısma benim gibi esnek olmak zorunluluğu taşıyan Türk bilim adamı Cemal Kafadar'ın Osmanlı İmparatorluğu değerlendirilmesiyle başlıyorum:

"Bir kez iktidara geldiklerinde Osmanlılar (...) uygarlıklarının eski temsilcilerinden daha iyi yönetici ve savaşçı olmalarıyla ünlendiler, oysa zekâları daha azdı. Düşünsel zekâdan belki pek hoşlanmıyorlardı, ama iktidar teknolojilerinin inşa edilmesinde ve geliştirilmesinde büyük başarı gösterdiler."[6]

Osmanlılar, Orta Asya kökenlidir ve Orta Asya'dan Önasya'ya göç eden Türk aşiretine dayanır. Osman'ın etkisiyle, bu aşiret ikinci ad olarak "Osmanlı" adını aldı; tarihçilerin imparatorluğun kurucuları olarak "Osmanlı Ailesi"nden söz etmelerinin nedeni budur. Osmanlı İmparatorluğu gibi tek bir hanedan tarafından taşınan ve neredeyse 650 yıl süren çok az imparatorluk vardır.

Osman, 1298-1301 yılları arasında fetihlerine başladı. Bu nedenle Gazi olarak anılır. Osman henüz bir sultan de-

4 Cemal Kafadar, a.g.e., s. 154.

5 B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*, 3. basım, Frankfurt/M., 1991.

6 Cemal Kafadar, a.g.e., s. 1.

ğildi birçok başka emirle yarışan bir emirdi yalnızca; 1324 yılında öldü. Osman'ın ölümünden yerine geçen oğlu Orhan (egemenlik dönemi: 1324-1362), 1324'te Bursa'yı fethetmeyi ve 1330'da Çanakkale Boğazı'nı geçmeyi başardı. Osman ve Orhan biçimsel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucuları sayılır. Bu da tarihin bir buluşudur, çünkü ne Osman ne de Orhan döneminde bir imparatorluk vardı. İkisi de yalnızca Gazi'ydi ve Osmanlı padişahı olarak "sultan" adı, Fatih Sultan Mehmed imparatorluk iktidarını oluşturduğunda Osmanlı tarihine girdi.

Orhan Gazi -kendisinden sonraki Osmanlı hükümdarları gibi- babasının başlattığı gazaları sürdürdü (terimler için bkz. 9. dipnot). Bu tarihsel gelişmenin doruğu -bir asır sonra 1453 yılında- Bizans başkenti Konstantinopolis'in fethiydi. İstanbul olarak adı değiştirilip Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti yapıldı.[7] Türk tarihçilerinin "duayeni" sayılan Halil İnalcık, bu tarihsel olayı özlü ve etkili bir cümleyle yorumluyor:

"İstanbul, yeni başkent, evrensel bir imparatorluk kurma konusunda Mehmed'in hırsının bir simgesi haline geldi."[8]

Daha önce alıntı yapılan Kafadar, başyapıtının girişinde, bu fethin Osmanlı İmparatoruluğu'nu "bir imparatorluk devletine dönüştürdüğünü", hatta aynı yapıtın sonunda, ancak Konstantinopolis'in fethiyle "imparatorluğun bir devlet olduğunu" (a.g.e., s. 153) vurgular. Bu olayı, Avrupa'daki birkaç fetih izledi; bu fetihler, girişte alıntı yapılan İnalcık'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı büyük bir güç olduğunu iddia etmesine neden olmuştur. Ama 1683'te Viyana Kuşatması'nın başarısızlığa uğramasıyla bu fetihler son buldu. Osmanlı tarihinin başlangıcı ve doruğu, bu gazalardı; İmparatorluğun yıkılışı, bu askerî yayılmacılığın önünün askerî olarak güçlenen Avrupa tarafından kesilmesiyle başladı. Bir sonraki paragrafta, gaza (Arapça: *gazv*) teriminin İslamiyet öncesine ait olduğunu göstereceğim. İslamcı

7 Sir Steven Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, yeni basım, Cambridge, 1990.

8 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600*, yeni basım, Cambridge, 1997, s. 18.

fatihlere gazi değil fatih deniyor. Ancak II. Mehmed'le birlikte Türkler bu unvanı aldı.

Osmanlı geçmişini yeni bir ışıkta görme çabalarımın nedeni, "Yeni Osmanlılar" dediğim politik güçlerin neden yeniden Osmanlı tarihine döndükleri sorusuna yanıt bulma merakımdır. Bu nedenle, ne altı yüzyıl süren Osmanlı tarihiyle ilgili ayrıntılı araştırmalara ne de İmparatorluğun tarihinde bir ufuk gezintisine kaptıracağım kendimi. Tek amacım, Yeni Osmanlı nostaljisinin politik imlemelerini ortaya çıkarmak için "Yeni Osmanlılar"ın hayallerini, gerçek tarihle karşı karşıya getirmek. Daha da önemlisi: tarihsel hatıraların yeniden canlandırılmasının uygarlık çatışmasını nasıl alevlendirdiğini, başka deyişle Türkiye'yi Avrupa'ya nasıl yabancılaştırdığını göstermek istiyorum. İşte "Yeni Osmanlılar"ın hedefi bu yabancılaşmanın gerçekleşmesidir.

Bugünkü Türkiye, Orta Asya'dan çıkan iki büyük halk göçünün sonucudur. Bu büyük halk göçlerinin sonucunda Türk aşiretleri XI. yüzyılda, Batı Asya'da bulunan hayalî bir "Türkistan" bölgesine geldiler. Ancak Osman Gazi'nin ataları, Türkî halkların ikinci göç dalgasıyla geldi; pastoral, başka deyişle yarı göçer aşiretlerin üyeleriydiler. Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî gazalar aracılığıyla yayılmasının nedeni -İnalcık'ın kabul ettiği gibi- öncelikle nüfus baskısı ve bundan kaynaklanan göçtü:

"Türk göçebelerinin, sınır bölgesi Batı Anadolu'ya gittikçe artan göçleri, Türklerin 1260-1400 yılları arasında Batı'ya yönelmelerinin önemli nedenlerinden biriydi" (bkz. 8. dipnotta a.g.e., s. 29)

Bir başka yerde İnalcık şunu ekliyor:

"Osmanlı topluluğu, ta en başından göçmenlerden oluşuyordu" (a.g.e., s. 31).

Okurlarım, Osman'ın Gazi adını aldığını zaten biliyor. Ama gerek kendisi gerekse oğlu Orhan, meşrutiyetlerini İslam'a ait olmalarından çok fetihleriyle elde etmişlerdi. Ancak eserlerinin tamamlayıcısı olan ve 1451-1481 yılları arasında hüküm süren Fatih Sultan Mehmed gerçek bir sultan olabildi ve Konstantinopolis'in fethiyle Fatih adını aldı. Osmanlı saray tarihçileri, imparatorluğun kuruluşunu ve saltanatı, Osman ve oğlu Orhan dönemine kadar ge-

riye doğru götürüyorlar, ama bunlar -gördüğümüz gibi- henüz sultan değil, emirdi.

"Gazi"den "fatih"e, sonunda da halifeye: Avrupa-Türkiye ilişkileri açısından Osmanlı mirasının tarihsel yükümlülüğü

1997 eylül sonunda Almanya'ya yaptığı ziyaretinin öncesinde, Erbakan'ı izleyen Başbakan Mesut Yılmaz, daha önce alıntı yapılan, Avrupa-Türkiye ilişkilerini ele alan *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'ta iki sayfalık bir deneme yayımlamıştı. Burada, hemen girişte önemli bir noktada "kökleri eski imparatorluklara (...) Osmanlı İmparatorluğu'yla Bismarck altında birleşmiş Almanya'ya" dayanan Almanya-Türkiye dostça ilişkilerinin altını çizerek, ülkesinin AB'ye alınması için tekrar talepte bulunuyor. Yılmaz'ın alıntılanan bu denemesi, İslam'la ilgili tek bir sözcük içermiyor ve Osmanlıların Avrupa'daki imgeleri konusunda tek bir söz etmiyor. Öne sürülen tarihsel gerçek, Yılmaz'ın betimlediği kadar tozpembe mi gerçekten? Yoksa bu bölümde belirttiğim gibi bir yük olarak mı algılanmalı? Bu soruyu önyargısız yanıtlamak için Osmanlı tarihine bakalım.

Nasıl ki Türkler göçebeydiyse, İslam öncesinde Araplar da bedevîydiler (Arapça: *bedv*); hiçbir devlet tanımazlardı ve yaşamlarını, ticaret kervanlarına saldırarak sürdürürlerdi. Bu saldırılara o zamanlar *gazv* (hırsızlık) adı verilirdi; bundan Türkçe gazi sözcüğü türemiştir.[9] İslam, Arap bedevîlerini ve Türk göçebelerini uygarlaştırdı ve "gazv"i "cihad"a dönüştürdü.[10] Cihad, İslamda iki anlama sahiptir; birincisi şiddet kullanmak, Kuran dilinde buna *kıtal* denir. İkinci anlamıysa, barış zamanındaki çabalarla ilgilidir, *cihadül nefs*. Tartışmada iki terim birbirine karışır, hem olumlu hem de olumsuz anlamda. Olumlu anlamı da, cihad ile Haçlı sefer-

9 İslamiyet öncesi gaza/bedevî saldırıları konusunda krş. Maxime Rodinson'un peygamber biyografisi *Mohammed*, Luzern 1975, s. 23. Arapça *Gazva* ya da *Gazu* sözcüğü (ikisi de aynı anlamı taşıyor) Osmanlıca'da bir gazi/fatihin gerçekleştirdiği gaza/fetih haline dönüşür. Osmanlı gaza tarihi konusunda krş. Cemal Kafadar a.g.e., s. 109-114.

10 İslam'daki cihat öğretisi konusunda B. Tibi, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, 2. basım, Münih, 1997, 2. bölüm.

lerinin eşleştirilmesini reddetmek için kullanılır; ama bu sefer de İslamcı askerî fetihlerin de cihat oldukları unutulur. Olumsuz anlam, cihat sözcüğünü çevirirken "kutsal savaş" teriminin kullanılmasıyla çıkar. Burada savaş anlamındaki cihat yalnızca bir araçtı. İslamiyet'in yaygınlaştırılması için yapılan Arap İslamcı fetihlerin amacına *futuhat* (fetihler)[11] denirdi, başka deyişle hep çoğul olarak kullanılırdı: İslam için fetihler.

Özetle: gazv (hırsızlık), İslamcı tarih açısından İslamiyet öncesinde vardır, buna karşılık futuhatsa açıkça İslamcıdır, çünkü "hırsızlığa" değil, İslam'ın yaygınlaştırılması görevine hizmet eder. İmparatorluğunun yayılmasına "futuhat" adını veren İslamcı hükümdara, bu nedenle fatih deniyordu, başka deyişle dinî olarak onaylanmış ve ataları gibi -Osman ve halefleri gibi- Türk göçebelerinin hırsızlık saldırıları geleneğindeki bir gazi değildi yalnızca. Başka bir deyişle: Konstantinopolis -yani Avrupa bölgesi- fatihi, yalnızca sultan değil Fatih adını da taşıyan ilk Osmanlı'ydı. Bu unvanın imparatorluktaki anlamı daha önce verilmişti. Bu bilgi, aklımızın bir köşesinde olmak üzere, Pforzheim'daki İslam topluluğunun -başka bir yerde söz ettiğimiz gibi- inşa ettikleri büyük camiye El Fatih Camii adını vermesi, bu adın misyoner seferi izlenimini yaratarak kendilerini konuk eden ülke için olduğu kadar, bence Avrupa Müslümanları için de kabul edilemez ve acınası bir durumdur. Tarih bilgisi bulunan bir kişi, bunda kışkırtıcı bir yan görür. Müslüman göçmenler ile Hıristiyan Almanlar arasında barışçıl bir yaşam için, aynı zamanda diyalog için de, Fatih geleneğine davet eden bu ad, kesinlikle şanslı bir seçim değildir.

II. Mehmed, fatih unvanıyla kendine İslamcı bir meşrutiyet edinmiş olsa da, hükümdarlık unvanı sultan olarak kaldı. Haleflerinden biri ancak, I. Selim (1512-1520) -Osmanlı saray tarihçilerinin betimlemesine göre- bütün Sünnî Müslümanların imamı[12] anlamına sahip, yetkesel İslamcı bir unvan olan halife unvanını edinebildi (krş. İnalcık, a.g.e., 8.

11 Erken İslam fetihleri konusunda krş. Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

12 Bu konuda B. Tibi, *Der wahre Imam* (bkz. yukarıdaki 10. dipnot), giriş, s. 23-48.

dipnot, s. 20). Bu durumu ileride daha ayrıntılı olarak açıklayacağım; buradaysa, öncelikle Tarihçi Cemal Kafadar'ın çalışması yardımıyla, yeni imparatorluk kuruluşunun uygarlık açısından anlamını, dünya tarihi bağlamına yerleştirip açıklamak istiyorum.

Osman'ın, Kafadar'ın belirttiği gibi en geniş anlamda iki çağdaşı vardı; ama bunlarla doğrudan bir ilişkisi yoktu. Uzun vadeli, Osmanlıların imparatorluk kuruluşunu izleyen gelişmenin ulaştığı dünya tarihi perspektifinden bakıldığında bu rastlantı, gerek uygarlıklar içinde gerekse bunların arasındaki yarışta bir temel sunuyor ve bu nedenle de büyük bir önem taşıyor. Bu çağdaşlar, Hıristiyan tarafında Habsburglu I. Rudolf (hükümdarlık dönemi: 1273-1291) ve Şiî İslam tarafında da Şeyh Safiyüddin'di (1255-1334). I. Rudolf, Batı'da Habsburg İmparatorluğu'nu kurdu Safevî İmparatorluğu (1501-1722), İslam tarihindeki ilk Şiî devletiydi. Bütün diğer İslam imparatorlukları, Sünnî'ydi.

İstanbul'un fethiyle (1453) Fatih Sultan Mehmed, büyük büyükbabası Osman'ın, eserine taç giydirdi ve böylece Bizans tarihini bitirdi. Buna koşut olarak İspanya Kralı II. Fernando, Batı Avrupa toprağı İspanya'nın Granada bölgesindeki İslam uygarlığının son kalesini fethetmişti. Granada'nın teslim olmasından sonra, Habsburglular ve Osmanlılar -Kafadar'ın yazdığı gibi- "Eski Roma dünyası ve korumalarının" mirası için uygarlıklar yarışmasına giriştiler. İki dünya imparatorluğunun, Habsburg ve Osmanlılar, Kafadar'ın belirttiği gibi, "dinî bir uygarlığa yönelimleri" vardı: "İslam ve Hıristiyanlık (...) dört yüzyılı (...) aşkın bir süre için, üst aşamadaki (etkileşim) modeli, politik hegemonya adına yapılan iktidarlar yarışması olarak yeniden yapılandırılabilir; bu güçler kendilerini" -Kafadar bu durumu yineliyor- "farklı dinî bir uygarlık yöneliminin üyeleri olarak görüyorlardı."[13]

Gaza kavramı, II. Mehmed'in adının "gazi"den "fatih"e değiştirilmesinin yanında meşruluk açısından Osmanlı tarihi için önemli ve Türkler arasında yaygın olarak kaldı. Hiçbir biçimde fetih peşinde olmayan Atatürk bile "Gazi Mustafa Kemal" olarak adlandırıldı. (krş. Kafadar, a.g.e., s. 91.)

13 Cemal Kafadar, a.g.e., s. 19.

Osmanlı İmparatorluğu'na bakarak şunu belirtmek istiyorum: çatışmalar, tek ve aynı uygarlık parçaları arasında meydana gelebilir. Yukarıda adı geçen Osman'ın ikinci çağdaşının, Şeyh Safiyüddin'in ruhanî ve dinî mirası üzerine İranlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun en çetin düşmanları sayılan Safevî İmparatorluğu'nu kurdular. Sünnîler ile Şiîler arasındaki çatışma, aynı uygarlığın içindeki farklı imparatorlukların iktidar savaşının aracı oldu. Osmanlı-Safevî ilişkileri, Avrupa-Osmanlı ilişkileri kadar düşmancaydı. Fatih Sultan Mehmed'in ayak izlerini takip eden en büyük Osmanlı Sultanı Kanunî Sultan Süleyman (1494-1566; hükümdarlık süresi: 1520-1566), bütün Müslümanların, yani kendi Safevî İmparatorluğu olan İranlıların da halifesi olarak evrensel egemenlik, başka deyişle bütün dünya üzerinde hükümranlık talep etti. Evrensel egemenlik derken, Osmanlı'nın yalnızca Müslümanlar üzerindeki değil, bütün dünya üzerindeki egemenlik talebinden söz ediyorum. Bu talep, bütün dünyanın İslamlaştırılmasına ilişkindi. Sultanın hizmetinde bulunan en yüksek dinî otorite Şeyhülislam Ebussuud Efendi, bu talebi dinî olarak onayladı ve Şiî Persleri, "asi" hatta "sapık" olarak suçladı. Bu Şiî yorumla, Süleyman'ın Şiîlere karşı sürdürdüğü savaşları haklı çıkardı. Gerek I. Selim (1512-1520), gerekse oğlu Süleyman hükümranlığında Türk Osmanlıları, Müslüman İranlılara karşı en şiddetli savaşları yaptı. 1514 yılında I. Selim'in orduları Çaldıran'da -bugün Türk-İran sınırında- İran Şahı İsmail ordusuna utandırıcı bir yenilgi tattırdılar ve böylece karizmasını yıktılar.[14]

Bu kitabın konusu, ne İslamiyet içindeki savaş tarihi ne de İslamiyet'teki uygarlık içi gerilimlerdir; esas konu İslam ile Batı arasındaki uygarlık çatışmasıdır. Bu bağlamda İran'ı bir kenara bırakıyorum ve Türkiye'nin Avrupa'nın bir parçası olup olmadığı sorusunda yoğunlaşıyorum. Buna, Türk göçmenlerinin Avrupa vatandaşı olmayı isteyip istemedikleri ve olup olamayacakları sorusu da dahildir. Osmanlı tari-

14 Krş. Metin Kunt-Christine Woodhead (haz.), *Süleyman the Magnificent and his a.g.e. The Ottoman Empire in the early Modern World*, Londra-New York, 1995, s. 22-23, s. 53, 147-148 ve 151.

hiyle ilgilenmemin nedeni budur. Şunu açıkça söyleyebiliriz: İslamcıların fatih modelleri, istenen uzlaşma açısından büyük bir engel oluşturuyor. Uygarlıklar çatışması çağında, Batılı olmayanlar, Avrupa'nın uzun süreli baskısından uyanıyorlar. Batılı olmayan, sayısız yerel kültüre ve sözde ulus devletlerine parçalanmış uygarlıklar, Avrupa'dan ayrılıyor. Bu durumda, Batılı olmayan devletlerin halklarının tarihlerini hatırlayıp kendi değerlerini keşfetmeleri oldukça normal bir süreçtir. Ama bu durum, siyasallaşmış bir uygarlık bilinci biçimine de dönüşebilir. Batılı olmayan uygarlıkların uyanışında, söz konusu olan iki tarafı da keskin bir kılıçtır. Bu gözlem, "Yeni Osmanlılar"ın Osmanlıcılık geleneğini keşfi için çok önemlidir.

Bu kitabı yazarken ikili kimliğimi reddedemem: seçilmiş bir Avrupalı ve -liberal- bir Müslüman. "Yeni Osmanlılar"ın dünya görüşlerine katılmıyorum, ama gene de Avrupalılara şunu söylemeliyim: biz Müslümanlar sizin "altsınıf insanlarınız" değiliz! Bu cümlenin sertliği, okurlar bir Alman doğubilimcisinin Alman politikacılara biz Müslümanlara "korunmaya muhtaç" davranılması gerektiği konusundaki önerisini duyduklarında anlaşılacaktır. Konu ne suç tahsisidir ne de kendini suçlamadır. 1997 Frankfurt Kitap Fuarı sırasında Barış Ödülü töreninde Grass'ın yaptığı konuşmanın (krş. önsöz) konusu buydu. Avrupalılar ile Müslümanlar, kendileri ve yabancılar hakkındaki resimleri düzeltmek zorundadır. Grass türündeki -bu bir aşırı uç olsa da- bir inanç etiği, ayrıca Göttingen Profesörü Nagel'in bize "korunmaya muhtaç" olarak davranma önerisi -Avrupa tarafındaki diğer aşırı uç- "Yeni Osmanlılar"ın saldırgan tavırlarıyla karşılaşır. Türk göçmenleri, fatih ideolojisinden, Almanlar da Avrupa kibirlerinden (Doğubilimci Nagel) ya da laikleşmiş Hıristiyan alçakgönüllülüklerinden (Grass), bir diyalog yolu açmak için, vazgeçmek zorunda. Uygarlıklar, burada Batı ve İslam, arasındaki diyalogta her iki tarafın da suçu vardır; görevleri, mevcut tarihsel yüklerin üstesinden gelmektir. Ama İslamcılar, eski Osmanlı fetihleri tarihini gün ışığına çıkarıyorlarsa ve -aralarındaki bazı göçmenler gibi- "Yeni Osmanlılar" olarak sahneye çıkıyorlarsa, uygarlıklar arasın-

daki diyaloğu desteklemek yerine, Batı'da eski hatıraları canlandırıp korkuları alevlendirmekle biz Müslümanlara zarar veriyorlar. Bunun sonucu, Avrupa'da Osmanlılarla ilgili olumsuz bir görüntünün yeniden canlandırılması ve bizi "korunmaya muhtaç" olarak aşağılamak konusundaki Alman öneri olacaktır.

1529'da ve aynı biçimde 1683'te de başarısızlıkla sonuçlanan Viyana Kuşatması'nın noktası olduğu Avrupa'daki Osmanlı fetihlerine dayanarak, Avrupalılar İslam'ı çoğu kez Osmanlı-Türk fetihlerine[15] bağlar; ama burada İslam uygarlığının Osmanlı İmparatorluğu'ndan ya da hatta modern Türk ulus devletinden daha kapsamlı olduğu gerçeğini unutmakla kalmayıp, aynı zamanda İslam'ın Avrupa'ya olumlu etkilerini de göz ardı ederler. Müslümanlar yalnızca fatih değildi, aynı zamanda Yunanlı mirasının da aracılarıydılar. Bu nedenle, Türkiye'de İslam'ın yeniden canlandırılmasının, IX. ve XII. yüzyıl arasındaki İslamcı aydınlanmaya ve bu bağlam içindeki İslamcı Avrupa karşılaşmalarına bağlanmaması üzücüdür. Avrupa ve İslam uygarlığı arasındaki barış dolu karşılaşmaların doruğunda, İslam'ın IX. ve XII. yüzyıl arasında Helenleştirilmesi ve Rönesans öncesinde İspanya ve Güney İtalya üzerinden İslam'ın Avrupa'daki etkisiydi. İki olumlu karşılaşma, Avrupa-Osmanlı ilişkilerinde önemli değildir. İslam'ın yeniden canlandırılması bu tür olumlu yollar açsa, iki uygarlık arasındaki köprünün kurulmasına katkı sağlardı, Osmanlı tarihi bu konuda bir bağlantı sunmuyor.

"Yeni Osmanlılar" olarak sahneye çıkmayı seven çağdaş Türk İslamcılarının Fatih ideolojisi, İslam ile eski Osmanlıların eşleştirilmesine neden oluyor. Bu yapı, bütün düşmanlıkları yeniden canlandırıp Avrupa-Türkiye ilişkileri üzerine yük bindiriyor. İslam ile Osmanlılar arasında zorla kurulan bu bağlantı, gerçekten vardır; Osmanlıların hep İslam'la meşrulaştıkları doğrudur, işte bu nedenle örnek olmamalı.

15 Avrupalıların İslam ile Türkleri eşleştirmeleri konusunda Maxime Rodinson, *Die Faszination des Islam*, Münih, 1985, s. 55. Diyalogların bozulması konusunda B. Tibi, "Haçlı Seferi mi Diyalog mu?" Volker Matthies (haz.), *Die Zukunft der Nord-Süd-Beziehungen*, Bonn, 1992, s. 107-120.

Diğer İslam mirası. Fetih geleneğine ve tarihsel yükümlülüklerine karşı İslamcı ussalcılık.

Paris'te, Yahudi karşıtı pogromlardan kaçan Rus göçmenin oğlu olarak doğan Fransız Yahudisi Maxime Rodinson, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerden de kaçmak zorundaydı. İslamcı Doğu, kendisine kucak açtı; bu nedenle Rodinson'un İslam'a karşı sempatisi -açıkça söylemek gerekirse açık İslam'a karşı- laik düşünce etiği kılığında ortaya çıkıyorsa da, Haçlı seferi mantalitesine karşı antipatisiyle tanınır. Rodinson'un yapıtı, aydın bir Müslüman olarak her zaman yön bulmamda örnek olmuştur;[16] yükü ağır olan Osmanlı-Avrupa ilişkileri konusunda da yetkili bir sestir.

Rodinson, *Die Faszination des Islam* (İslam'ın Çekiciliği) adlı kitabında, XI. yüzyıldan bu yana, "politik-ideolojik düşmancıl bir oluşum" olarak hem korktukları hem de küçümsedikleri "İslam dünyasının" Avrupa'nın "başdüşmanı"[17] olduğunu gösterir (a.g.e, s. 23). Reformasyon ve Aydınlanma Çağı'ndan önce, Hıristiyanlık hoşgörülü bir din değildi, bu nedenle Hıristiyan din adamları, başka dinlerin üyelerini "kâfir" ve böylece de düşman olarak görürdü. Bu dinî ve ideolojik temele dayanarak o dönemin Hıristiyanları, Rodinson'un deyimiyle "Yahudi ve İslam deliliğine" karşı savaşı vazediyorlardı (a.g.e. s. 29). Haçlı seferleri, Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin olumsuz yönünün doruğuydu.[18] Rodinson açıklıyor:

"Bu biçimde Batılı aydınlarda ortaya çıkan Müslüman dünyasının önemli düşünürlerin resmi, düşmancıl ve deli bir ideolojinin egemen olduğu politik oluşumla (İslam dünyası, B. T.) ilgili hayallerine taban tabana zıttı. (...) Bu iki resmi birbiriyle uzlaştırmak çok zordu." (Rodinson, a.g.e. s. 33.)

16 Rodinson'un yapıtının değerinin verilmesi konusunda B. Tibi, "Rodinson, İslam ve Batılı İslam Çalışmaları". Maxime Rodinson'un *Islam und Kapitalismus,* Frankfurt/M., 1986 yeni basımındaki giriş bölümü, s. ixli.

17 Maxime Rodinson, a.g.e., s. 21.

18 Bu konuda William M. Watt, *Muslim Christian Relations. Perceptions and Misperceptions,* Londra, 1991, s. 77; Haçlı seferleri ve bunların hatıralarının günümüze etkileri konusunda Karen Armstrong, *Holy War. The Crusades and their Impact on Today's World,* New York, 1991; Arap-İslam perspektifinden Amin Maalouf, *Der heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber,* Münih, 1996.

Değerlendirme yapmaksızın ve tarihsel bir perspektiften bakıldığında, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden bu yana Avrupa'daki Osmanlı fetihleri, bir uzlaşma yaratmak isteyen Avrupalılar ile Müslümanların işini zorlaştırmıştır. Fetihleriyle Osmanlılar, yeni, her zaman da nedensiz olmayan düşman resimleri çizmişlerdir.

"Arapların, Yunanlıların yanında klasiklere dönüştükleri" (a.g.e. s. 49) bir dönemde, olası olumlu bir gelişme, başka deyişle iki uygarlığın potansiyel uzlaşması, Osmanlıların Avrupa'yı istila etmeleriyle tersine döner ve böylece barış içinde birlikte varoluş yerine eski Haçlı seferi düşüncesi yeniden canlandırılır. Cihat Fatih Sultan Mehmed'e, Kanunî Sultan Süleyman'ın Macaristan'ı (1520-1566) işgal etmesine ve "Akdenizi Türk gölüne çevirme" (a.g.e. s. 53) çabasına karşı, Hıristiyanlar yalnızca reelpolitik bir uyumla (I. François, Sultan Süleyman'la bir birlik kurdu) değil, aynı zamanda -gerçekleşmese de- eski Haçlı seferi düşüncesiyle yanıt verdi. Rodinson şöyle yazıyor:

"Osmanlılar, büyük bir tehdit oluşturuyordu. (...) Osmanlı İmparatorluğu, realistler için bir güçtü (...) ve hatta fetihleri nedeniyle de Avrupalı bir güçtü (...) VIII. Charles gibi hayalciler (yalnızca) İstanbul ile Kudüs'ün geri kazanılması için Haçlı seferlerine (inanıyorlardı)." (a.g.e. s. 51.)

O günden bu yana Avrupalılar İslam'ı çoğunluk Osmanlı tehdidiyle ilişkilendiriyor.

"İslam, fiilen Türklerle eşleştiriliyordu ve 'Türk' sözcüğü 'Müslüman' sözcüğünün eşanlamlısı haline geldi." (a.g.e. s. 55.)

L. Carl Brown'ın alıntıladığı Tarihçi Halil İnalcık, gerçekten de yalnızca barbar Haçlı seferlerini görüyor ve Avrupa'daki Osmanlı fetihlerini göz ardı ediyor. İnsan başkalarının fetihlerini lanetleyip kendilerininkini haklı çıkararak dürüst olamaz. Osmanlılar, fetihleriyle bugün bile süren, günümüz Almanyası'nda da bulunan İslam imgesine katkıda bulundu. Almanlar, medya aracılığıyla İslam'ın Türkiye'den fazlasını kapsadığının bilincine varmış olsalar da, Osmanlı yükleri orada bulunmayı sürdürüyor.[19]

19 B. Tibi, "Almanlar ve İslam Dünyası", *Bertelsmann Enzyklopädie: Deutschland - Portrait einer Nation*, gözden geçirilmiş yeni basım, Gütersloh, 1991, cilt 10, s. 164-275.

Tarihsel hatıralar güncelleşip, Berlin'de ve diğer yerlerde örtünmelerini simgeye dönüştüren kadınlarla uyanık tutuluyor (bunun için krş. 10. kısım). Uygarlıklar çatışması çağında İslamcı-Batılı ilişkilere model, eski Osmanlıların fetihleri ve "Yeni Osmanlılar"ın bunu yeniden hatırlamaları değil, Bağdat'ın ve Kurtuba'nın saraylı kültürü olabilir ancak. Bağdat ve Kurtuba'nın İslam tarihini belirlediği dönemlerde, artık İslam uygarlığı cihat fetihleriyle belirlenmiyordu; daha içe dönüktü. Buna karşın Osmanlı tarihi, sürekli gazalarla ve fatihleriyle tanımlanmıştı. İslam'ın en büyük politik düşünürü, bir Türk'tü. Ama bu büyük Müslüman, ne Osmanlı İmparatorluğu'nda bir rol oynadı; "Yeni Osmanlılar" ne yapıtını ne de adını tanıyordu. "Yeni Osmanlılar"ın modeli, Ortaçağ Müslüman rasyonalistlerince *"Muallimül evvel"* (ilk öğretmen) olarak tanımlanan Aristoteles'ten sonra yüksek İslam'daki Müslümanların "ikinci öğretmen" olarak tanımladıkları Farabî değil, Fatih'tir.

İslam açısından Osmanlı İmparatorluğu

Avrupa'da *Binbir Gece Masalları*'ndaki Bağdat Halifeliği olarak bilinen Abbasî Halifeliği'nin İslamcı tarihinin aksine, -hanedanlıkla yönetilen üçüncü İslam halifeliği- Osmanlı İmparatorluğu, gelişmiş bir "saraylı kültürüne" sahip değildi (Elias); bunun yerine Avrupa'yı da içeren kapsamlı ve süre bakımından uzun bir askerî fetih tarihine sahiptir. Yorumsuz sunulan bu tarihsel gözlemleri güvence altına almak, başka deyişle Arap merkeziyetçiliği suçlamasına maruz bırakmamak için, ilk başta Tarihçi Cemal Kafadar'ın yapıtından alıntı yaptım.

Karşılaştırma babında sunulan Bağdatlı Abbasî Hanedanı'nın (750-1258) devri ve saraylı kültürü, genel olarak İslam uygarlığının kültürel ve sosyoekonomik doruk noktası sayılır.[20] Bağdat'taki halife hükümranlığında, erken kapitalist üretim ilişkileri ortaya çıkmıştı ve bu hükümranlık dünya çapındaki bir ticaretin merkeziydi. Ekonomik konumlarından

20 Marshall G. S. Hodgson'ın üç ciltlik yapıtı temeldir, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, yeni basım, Chicago, 1977, cilt 1, s. 280. Ayrıca krş. Hodgson, *Rethinking World History. Essay on Europe, Islam and World History*, Cambridge, 1995, özellikle 2. bölüm, "Küresel Bağlamda İslam", s. 97.

dolayı saray bürokrasisiyle yarışabilecek duruma getirilen İslamcı burjuva sınıf oluşumunun başlangıcından[21] söz eden Avrupalı yazarlar bile var. Abbasî İmparatorluğu'nun kucağında bir burjuva topluluğunun oluşabilmesi, imparatorluğun askerî güçlerinin taşıdığı ve ulemanın meşrulaştırdığı güçlü devlet organıyla bundan bağımsız bir sivil topluluk arasında ayrımın bulunmaması engellenmiştir. Tarıma ve orduya yönelimli üst tabaka, Kurt Steinhaus'un vurguladığı gibi, "ticarete ve zanaata dayalı Batı Asya ve Kuzey Afrika İslam kentlerininin ekonomik, kültürel ve ideolojik yapılarına"[22] zıt duruyordu ve gelişimi engelleyip, kendisini ve düzenini İslam'a uygun olarak meşrulaştırıyordu. İslam egemenliğinin yapısı ve uygulamadaki biçimleri bir sivil toplumunun gelişmesini engellemişti. Bunun nedenlerini bu kısımda açıklamak konunun dışına çıkmak olsa da, 1258 yılında elbette dünyanın hiçbir yerinde sivil toplumun bulunmadığını da belirtmek istiyorum. Gene de, Ortaçağ'da dünyanın en gelişmiş ve önde giden uygarlığına sahip İslam'ın, devlet ve kamuyu ayıran bir sivil toplumu neden oluşturamadığı sorulabilir. 1996 yılında Avrupa İslamı diyaloğu çerçevesinde İstanbul'u bu fikir alışverişi için seçmiş olmamız okurlarımı ilgilendirecektir. İsveç'in desteklediği bu organizasyonda oluşturulan bir raporda İslam ile sivil toplumun uzlaşabilirliğinin altını çizdim.[23]

İslam tarihine dönelim: Bağdat'ın 1258 yılındaki düşüşünden sonra Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılışına neden olan Moğol istilaları, yeniden tarımlaştırma ve yeniden feodalizm süreçlerini kolaylaştırdı. Ardından XIV. yüzyılda kurulan Osmanlı İmparatorluğu, bu "uygarlık sürecinin" (Elias) gelişme evresini aşamadı. İslam tarihi üç büyük halife hanedanlığını bilir: Emevîlerin halifeliği (661-750) bir cihat devletiydi ve sonu da İslam cihat savaşlarının sonu anlamına geldi.[24] Abbasî İmparatorluğu (750-1258), İslam uygarlı-

21 S. D. Goitein, "Erken İslam Döneminde Yakındoğu Burjuvazisinin Yükselişi" *Journal of World History,* cilt 3 (1957), defter 3, s. 583-604.

22 Kurt Steinhaus, *Soziologie der türkischen Revolution,* Frankfurt/M. 1969, s. 19.

23 B. Tibi, "İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Açıdan Desteklenmesi", E. Özdalga - S. Persson (haz.), *Civil Society and Democracy in the Muslim World,* İsveç Araştırma Enstitüsü, İstanbul, 1997, s. 23-31. Türkiye'de yapılan bu tartışma konusunda krş. B. Tibi, *Pulverfaß Nahost,* Stuttgart, s. 242-248'deki açıklamalar.

24 Khalid Y. Blankinship, *The end of the Jihad-State,* Albany / N. Y., 1994.

ğına "saray kültürü" geleneğini soktu. Sonunda Osmanlılar, erken İslam'da Emevî döneminin savaşçı fetihlerine döndüler ve tarihleri -ileride gösterileceği gibi- öncelikli olarak bir savaş tarihiydi. Gazalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcını, doruğunu ve sonunu gösteriyor ve en önemli başarılarını oluşturuyor. Bu nedenle, Osmanlı tarihi, İslam ile Batı arasındaki barışçıl ilişkiler açısından bir model oluşturamaz. Çünkü bunun için "fetihler" değil, -Endülüs'te olduğu gibi- barış için birlikte var oluş gereklidir.

Bu noktaya kadar yapılan açıklamalar, Batı'nın algılayışında İslam ile Osmanlı tarihini geleneksel olarak eşleştirmenin yanlış olduğunu gösterdi. Avrupalılar, İslam tarihinin karmaşıklığını nasıl algılıyor? Alman İslam biliminin kurucusu C. H. Becker, Doğu'da "Batı'dakine benzer bir gelişmenin atılımları" bulunduğunu "açık yüreklilikle" belirtir. Ama C. H. Becker, bu atılımların gelişmemesinin tarihle belirlendiğini de söyler, çünkü "sonuçta bunların ardında Avrupa'dakinden farklı bir akıl bulunuyordu."[25] Alıntılanan İslam bilimcisinin, İslam'da burjuva bir toplumun gelişmeme nedenlerini toplumsal tarihte değil de -şöyle yazıyor- "ırkçı psikolojik gerçeklerde arama" çabası, eskiden Alman İslam biliminde çok yaygın olan ve başka oryantalizm biçimleri içinde bugün Almanya'da da bulunan ırkçı gizemliliklere aittir. Alman doğubilimciler, kendilerini İngiliz ve Fransız oryantalizminin taşıdığı söylenen oryantalizm kusurlarından kurtarıyor. Savları şu: Doğu'nun Avrupalı ırkçı bir biçimde Doğulaştırılmasını "oryantalizm" terimiyle karşılayan Edward Said,[26] Almanca bilmediği için bu doğubilimcilerin yapıtlarını okumamıştı; bu nedenle, kendilerini oryantalizm eleştirisine sokma yetkisine sahip değildir. Edward Said'den daha şanslıyım, çünkü Almanca biliyorum ve bu nedenle alıntılanan bu özdeğerlendirmeye katılamıyorum. Başka bir deyişle: Said'in yargısı, Alman oryantalizmin/İslam bilimi-

25 C. H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der İslamischen Welt,* 2 cilt, 1924, 1932, yeni basım, Hildesheim 1967, bu konuda cilt 1, s. 247.

26 Edward Said, *Orientalism,* New York 1979, Almanca, çok eksik çevirisi *Orientalismus,* Frankfurt/M. 1981; tartışma için B. Tibi, "Doğu ve Batı. Oryantalizm Tartışması Konusunda Düşünceler", adlı denemesi: *Neue Politische Literatur,* cilt 29 (1984), defter 3, s. 267-286.

nin büyük bir bölümü için de geçerlidir. Örneğin, günümüzün Alman Doğubilimci Tilman Nagel, politikacılara Almanya'daki biz Müslüman göçmenlere "korumaya muhtaç" olarak davranılması gerektiğini önerdiğinde ne demeliyim? Bu, C. H. Becker'in Doğuluların ırkçı psikolojisi dediği anlamda bir ırkçılık değil midir?

İslam ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi ele alan daha yeni araştırmalar, özellikle Maxime Rodinson'unkiler, Avrupa kibrini taşıyan oryantalizmin -örneğin C. H. Becker'in ve T. Nagel'in- temel düşüncelerini çürütüyor. Ama bu konumun dışında; gerçi Türkiye ile İslamı ve düşmanlarını atlamadan ilgilenilemez. Benim amacım, "Yeni Osmanlılar"ın sahneye çıkışlarını, bu çıkışın uygarlıklararası barış üzerindeki ağır imlemelerini, acemi bir izleyici kitlesine anlaşılır kılmak için Osmanlı İmparatorluğu'nu İslam tarihine yerleştirmek.

Osmanlı'nın yükselişi ve imparatorluğun askerî açıdan inşası

Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce iki İslam imparatorluğu vardı. Emevîler ve Abbasîler. Abbasî İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla -ikinci İslam imparatorluğu- daha X. yüzyılda Müslüman Doğu'da başlayan küçük devlet kuruluşları süreci hızlandı. Bu yüzyılda, Müslümanlar, İslam ümmetinin imamları olarak üç halifeye sahipti, oysa İslam öğretisi yalnızca birine izin verir. Bu gelişmenin doruğu, Abbasî İmparatorluğu'nun 1258'deki yok oluşuydu.

İslam'ın paralı askerleri Memlûklar, daha Bağdat'ın düşüşünden önce küçük devletler biçiminde bağımsızlaşmış ve 1254'te Eyyubîleri düşürdükleri ve kendi komutanları Aybeg'i halife değil, ama sultan ilan ettikleri Mısır'da kendi devlet yapılarını kurdular. Bağdat'ın düşüşünden sonra gerçi sözde hayatta kalan bir Abbasî'yi halife yaptılar ama onun arkasından engellenmeden hüküm sürdüler. 1517 yılından sonra Osmanlı hükümdarları artık kendilerine gazi/fatih yerine sultan/halife adını verdiler. Türk Osmanlı fatihleri, üç cephede savaşmak zorundaydı: Avrupa cephesinde Hıristiyanlara karşı, Asya cephesinde Şiî Safevîlere karşı ve Kuzey

Afrika cephesinde Sünnî Memlûklara karşı. Yalnızca son cephede 1517'den sonra tam bir zafer kazandılar.

Bağdat'ın 1258'de düşüşüyle ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan bu yana, Doğu'nun uygarlık çöküşüyle belirlenmiş coğrafî bölgesi -daha önce de belirtildiği gibi- küçük devletlere bölünmüştür. Osman'ın 1298-1301 yıllarındaki fetihleri ve buna koşut giden Osmanlı İmparatorluğu'nun -eksik de olsa- sağlamlaştırılması, İslam uygarlığının yeniden birleşmesi yolunu açmıştır. Ama ne İran ne de Orta Asya, yeni imparatorluğun sınırlarına dahil oldu.

Orta Asya'dan Batı Asya'ya göç eden ve aynı anda tarımla da uğraşan savaşçı Türk boyları -bildiğimiz gibi- gazi unvanını taşıyan Osman ve oğlu Orhan hükümdarlığında yeni İslam yayılmacılığının taşıyıcılarıydı. Yeni imparatorluk ilk önce bu boyların göç ettikleri Anadolu'yla sınırlı kaldı, sonra hızla batıya, Avrupa'ya doğru yayıldı; doğu ve güneyde de İslam uygarlığının Arap merkezini içine alarak, Asya'ya ve Kuzey Afrika'ya doğru. XVI. yüzyıla kadar Osmanlılar, Asya'da ve Kuzey Afrika'da (hanedan olarak bağımsız kalan Fas hariç) Arapça konuşulan bütün bölgeler yanında Güneydoğu Avrupa'nın büyük bir kısmını egemenliği altına alabilmiştir. Tarihçi Metin Kunt, bu tarihsel doruk noktasını şöyle açıklıyor:

"Sultan, Cezayir'den Azerbaycan'a, Budapeşte'den Bağdat'a ve Basra'ya, Kırım'dan İran Körfezi'ndeki Katif'e, Yemen'deki Muha'ya kadar uzanan bir bölgede hüküm sürüyordu."[27]

Metin Kunt'un yazdığı gibi bu yayılma "sınır savaşçılarından oluşan önemsiz bir çete"yle, yani Osman'la başladı. Kanunî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığı altında Osmanlı İmparatorluğu bir dünya gücü olarak doruğuna ulaştı. Osman'a kadar uzanan, tek bir hanedanlık tarafından taşınan imparatorluk, tam 622 yıl yaşadı. Metin Kunt'un vurguladığı gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun başarısı şu olaya dayanıyordu:

"Avrupa'ya ilerlerken Osmanlı'nın başarısının sırrı, Anadolu'dan gelen insan potansiyelinden oluşuyordu (...) Orta

27 Metin Kunt, a.g.e., s. 3.

Asya'dan Batı Asya'ya sürekli bir halk göçü (...) Çok sayıda Türkî halk, aralarında Oğuzlar ve başka boylar da bulunuyordu, Anadolu'ya geldi (...) Bunlar Osmanlı'nın bayrağı altına dizildiklerinde, daha iyi bir yaşam için tehlikeli girişimlere hazır cephe savaşçılarının temel kaynağıydı. Osmanlılar, Güney Avrupa bölgelerine girmeyi başardıktan sonra, Avrupa'ya doğru yollarına devam etti. Cephedeki her başarı, Osmanlı ordusuna katılan Anadolu Türklerinin devamını garanti altına alıyordu." (a.g.e., s. 10.)

Osmanlı yayılmasının ve Avrupa ile Arap dünyası fethinin sırrıyla ilgili bir başka neden, Osmanlıcılık ile İslam arasındaki bağlantıda yatıyor. İlk Türk sultan olarak halife unvanını alan Yavuz Sultan Selim'in Önasya'yı fethinden sonra, kendini Mekke ve Medine'nin koruyucusu olarak sunabildi. Ve buna dayanarak, bütün Müslümanların imamı olmayı talep edebildi. Selim'in oğlu Süleyman, bu gelişmeyi doruğuna çıkardı ve saray tarihçilerinin, özellikle Lütfü Paşa'nın yardımıyla, Hz. Muhammed'in bile İslam egememenliğinin taşıyıcısı olarak Osmanlıların ortaya çıkışını öngördüğünü kabul ettirdi. Daha önce sözü edilen şeyhülislam, yani imparatorluktaki en yüksek dinî yetke Ebussuud Efendi, Kanunî Sultan Süleyman'ı bütün Müslümanların hükümdarı olarak meşrulaştırmak amacıyla şeriatı kullanmıştır. Buna dayanarak bu Türk sultanı, İslam adına evrensel bir bağımsızlık, başka deyişle dünya egemenliği talep etti. Colin İmber, bu fetihlerin İslam şeriatına nasıl dayandırıldığını açıklar. Bu durum, "şeriatın öngördüğü savaş yönetimi kurallarını yansıtır. (...) Osmanlıların savaş yönetimini, eski destan geleneği terimleriyle değil de şeriat terimleriyle tanımlama eğilimi, özellikle Yıldırım Bayezit hükümranlığında fark edildi. (...) Zafer ve fetih (...) mükemmel şeriatın işaretleri."[28]

Gerek Osmanlı egemenliğinin gerekse askerî yayılmacılığın saray uleması ile saray tarihçileri tarafından meşrulaştırılması, şeriatın bir Tanrı yasası değil, dinin sömürüsü altında insanların bir yapıtı olduğunu gösterir.[29] Osmanlı sultanları, Ya-

28 Colin İmber, "Erken Osmanlı Tarihinde Meşruluk İdealleri", Metin Kunt vb (yukarıdaki 14. dipnotta alıntılanmıştır), s. 144.

29 Bu konuda ayrıntılı olarak B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, Münih, 1994 (Dizi Piper basımı 1996), özellikle 7. bölüm.

vuz Sultan Selim'den sonra kendilerini "halife" olarak sunmakla kalmayıp, "Allah'ın gölgesi" olarak da kutsanıp meşrulaştırdı. Colin İmber, Osmanlı sultanların kendilerini meşrulaştıranlardan Kuran'ın yorumlanmasını istediklerini gösterdi; bu yorumlar, Osmanlıların Müslümanları yönetmelerinin, inançsızlarla savaşmalarının ve "Tanrı yolunda" dünyayı İslamlaştırmalarının Allah'ın isteği olduğunu kanıtlıyordu.

İslam meşruluğunu talep etmeden önce Osmanlı gazileri bu havaya henüz sahip değildi; savaş yönetimi ve tarımla çoğalan boylardı. Osmanlı Türkleri baştan, fethettikleri bölgelerde var olan ekonomik koşulları geliştirmekten vazgeçtiler. İslam öncesi dönemdeki Arap bedevîlerine benzer biçimde, Osmanlı gazileri yalnızca ganimetlerle ilgileniyordu. Ticareti ve zanaatı Avrupalı tüccarlar ve gayrimüslim azınlıklara (Yunanlılar, Ermeniler, Yahudiler) bıraktılar. Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlıklara saygı duyulurdu, ama - sivil toplum olmaması nedeniyle - Osmanlıların devlet gücüne çaresizce boyun eğmek zorundaydılar. Gerçi bu gayrimüslim azınlıklar modernlik öncesi "dinî hoşgörü"nün İslamcı biçiminin tadına varıyorlardı, ama devlet toplumunun dışında bulunan yalnızca silahsız, koruma altındaki bir azınlık, başka deyişle *dimmi*[30] olarak. Bu azınlıkların, ekonomik güçlerinin dışında toplum içinde politik bir güç edinmeleri olanaksızdı.

Osmanlı'da Müslümanların bile sürekli ticaret ve zanaat yapmaları engelleniyordu, çünkü onların etkinlikleri büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî fetihleri içinde yok ediliyor ya da en azından bunlar tarafından sınırlanıyordu. Dimmi azınlıklar, cihadın askerî yükümlülüğünden muaftı; bu ayrıcalık karşılığında cizye ödüyorlardı. Osmanlılar bu azınlıkların Müslümanlaştırılmasıyla ilgilenmiyordu, yoksa cizyeden yoksun kalırlardı. Bu oluşumdan Avrupalı Doğu gezginlerinin XVIII. yüzyılda gözlemledikleri ve ayrıntılı olarak betimledikleri etnik bir işbölümü ortaya çıktı (krş. 38. dipnot).

O zamanlarda darül İslam'da yaşayan Yahudi[31] ya da Hıristiyan inanca sahip gayrimüslim azınlıklar, o dönemde Hı-

30 Dimmi olarak Hıristiyanlar ve Yahudiler konusunda krş. Theodor Khoury, *Toleranz im Islam*, Münih, 1980, s. 138. (7. bölüm).

31 Bu konuda Bernard Lewis, *Die Juden in der İslamischen Welt*, Münih, 1987, s. 2.

ristiyan olmayanların kâfir sayıldıkları Avrupa'da benzer bir örneğin bulunmadığı İslamcı bir hoşgörü tadıyorlardı. Avrupa'da Aydınlanma'dan önce İslam'da olduğu gibi azınlıklara karşı hoşgörü yoktu. Gene de İslam'daki Yahudiler ile Hıristiyanlar, hiçbir biçimde Müslümanlarla eşit haklara sahip değildi, çünkü İslam uygarlığında vatandaş hakları yoktu. Yalnızca cahiller, günümüzde bir model sunmak amacıyla o zamanki İslam'a özgü hoşgörü kavramını ele alır. Bu durum, Ortaçağ'da mükemmel bir durum olabilir, ama bugünkü standartlara göre artık mükemmel değildir. Aydınlanma'daki Avrupa hoşgörüsü, yalnızca dimmi için geçerli ve sınırlı olan İslamcı hoşgörüyü aşar.

Osmanlı İmparatorluğu, askerî ve bürokratik açıdan düzenlenmiş feodal bir devletti. Avrupa'yla arasındaki farklılıklara ileride değineceğim. Fetihlerle kazanılan tarımsal alanlar, Osmanlı ordusunun XIX. yüzyıldaki reformundan önce geleneksel olarak dayandığı sipahilere veriyordu. Sipahiler, bunun karşılığında sultana vasal olarak hizmet ediyorlardı. Tarihsel gelişme süreci içinde bağımsızlaştılar. Bunun sonucu, bir Türkiye uzmanına göre şuydu:

"Türk üst katmanlar - ordunun, askerîleşmiş bürokrasinin ve ulemanın üstleri - arsa kiralarıyla ve sonuçta zorla ele geçirilen alanlarla çoğalıyordu."[32]

Osmanlı İmparatorluğu'nun betimlenen toplumsal yapısı, yeni fetihlerin bu imparatorluğun büyümesi açısından neden önemli olduklarını açıklıyor, bu uzman şöyle diyor:

"Savaş, savaşı besler. Bu söz halifenin devletine uyduğu kadar başka hiçbir devlete uymaz. Yalnızca bu da değil: burada savaş, bütün politik ve sosyal sistemi besliyor. Dış yayılmacılığın maddî getirileri, bölgesel statükonun korunması ve iyileştirilmesi için vazgeçilmez olma nedeniyle askerî üstünlük, buna karşılık toplumsal çoğalma sürecinin olduğu haliyle ayakta durması için gerekli önkoşulu oluşturuyordu." (a.g.e., s. 29.)

Fetih ve çoğalma içeren bu çevrimin temelinde, Osmanlı İmparatorluğu kısa zamanda Anadolu çekirdek toprağından batıya doğru Avrupa bölgesine ve güneye doğru Arap dünya-

32 Kurt Steinhaus, a.g.e., s. 20.

sına uzandı. Ama Avrupa'da aynı zamanda, Osmanlı fetihlerine karşıt etki yaratan bir gelişme meydana geldi. XVI. ve XVIII. yüzyıllar arasında, burjuva devrimlerinin öncesinde "askerî bir devrim"[33] ortaya çıktı. Bununla Avrupa orduları -yeni teknoloji sayesinde- Osmanlı İmparatorluğu'nu aşan bir güce kavuşmuş ve Osmanlıların fetihlerini sınırlandırabilmişlerdi. Bu gelişme, ağırlıklı olarak askerî bir yapıya sahip Osmanlı İmparatorluğu'nu çok etkiledi, çünkü böylece çoğalma süreci içinde yayılmacı toprak fethi için vazgeçilmez olan askerî üstünlüğünden oldu. Engellenen ganimet seferlerinden elde edilen gelirlerin tazmin edilmesi için kurulan kira sistemi -iltizam- yerel feodal beylerin olduğu kadar politik ve askerî mahkemelerin bağımsızlaşmasına neden olmuştur ve böylece bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nu iyileştirme yerine parçalanmasına zemin hazırlamıştır.

Doğu'daki feodal sistem ve İslamcı evrensellik

Batı literatüründe Osmanlı İmparatorluğu feodal olarak betimlenir, ama sistemi -daha önce belirtildiği gibi- Avrupa feodalizminden oldukça farklıdır. Bu durum, Osmanlı kiracılarının özerk biçimde hüküm sürmemeleri, çiftçilerin sömürülmesinde en üst merkezî devlet gücünün temsilcisi olarak iş görmelerinde gösterilebilir. Doğulu çiftlik sahibi, mülkünde değil kentte oturuyordu. Yakındoğu'nun önemli bilim adamlarından Zvi Y. Hershlag, Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren Doğulu feodal sistemi şöyle betimliyor:

"Baskı ve yağmacılığa dayanan Doğulu feodalizm, ayrıca çiftlik sahibinin olmamasıyla özeldi. (...) Kentte, bazen de ülke dışında yaşayan toprak sahibi, kendisine verilen toprağı iyileştirmeye ya da vergilerin ve borçların altında inleyen çiftçilere yardım etmeye gerçekten çalışmadı: yaptığı tek şey, olabildiğince sömürmekti."[34]

Doğu üstüne uzmanlaşmış sosyal tarihçiler, alıntılanan Hershlag gibi, Doğulu toprak sahiplerinden "lord olmayan-

33 Geoffrey Parker, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West 1500-1800*, Cambridge, 1989.

34 Zvi Y. Hershlag, *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, Leiden, 1964, s. 17.

lar" diye söz ederler. Gerek Osmanlıların despotik hükümdarlık sistemi, gerekse imparatorluğun muhafazası için gerekli olan askerî yayılmacılık, dinî olarak, başka deyişle İslam ve şeriatıyla meşrulaştırıldı; bu meşrulaştırma reel politikaya doğrudan bir etki yapmak zorunda olmasa da. Şeriat uygulayıcısı II. Bayezit'in (1481-1512) 1490 ile 1494 yılları arasında papaya yıllık bir miktar para göndermesi gerçi bir anekdot niteliği taşır ve eğlencelidir, ama tarihî açıdan da önemlidir; papa bu para karşılığında padişahın "kardeşi ve rakibi Cem'i kontrol altında tutacak"tı; papaya da "Cem'i öldürtürse, üç yüz bin duka ödeyecekti, Kuran üzerine, Hıristiyanlara zarar vermek istemediğine yemin etti."[35]

İslam evrensellik öğretisi, çokkültürlü bir devlet olarak imparatorluğun "milletlerüstü" özelliğini ve yayılmacı isteğini ideolojik olarak meşrulaştırıyordu. Daha önce açıklandığı gibi, Osmanlı sultanlarını halifeliğin meşru taşıyıcıları olarak açıklamakla Osmanlı saray tarihçileri buna katkı sağlamıştı. Böylece Türk sultanları, halife[36] ve şeriat uygulayıcısı olarak meşrulaştırıldı. Son Abbasî halifesi olan Mütevekkil'in konumunu ve onurunu 1517'de Yavuz Sultan Selim'e nasıl devrettiğini yazmıştım. Bunun üstüne saray tarihçileri, Osmanlı sultanlarına bir "Arap" soyağacı uydurdu, buna göre Türk-Osmanlı imparatorlarının atası Hz. Muhammed'di. Bu yanıltma çıkarcı görünüyordu, çünkü halifelik, İslam ortodoksluğuna göre Peygamber'in aşireti Kureyş'e aittir, çünkü Sünnîlikte Müslümanların imamı peygamberin halefi sayılır. Saray tarihçilerinin bu yanıltmasıyla Osmanlılar, Arap ve diğer, Türk olmayan Müslümanları kendilerine bağlı kıldılar. Osmanlı döneminde, klasik İslam'da IX. ve XII. yüzyıllar arasında gelişen türde bir aydınlanma başlangıcı yoktu; bu durumu, *Islam-Geschichte*[37] (İslam Tarihi) adlı kitabımda kaynaklarıyla kanıtladım.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmacılığı durakladıktan sonra, sosyoekonomik ve kültürel bir durgunluk meydana gelmişti; buna daha önce alıntılanan Doğu gezgini Fransız

35 Maxime Rodinson, a.g.e., s. 53.

36 İslam öğretisinde ve İslam tarihinde imamın işlevi konusunda, B. Tibi, *Der wahre Imam.*

37 İslamcı aydınlanma konusunda krş. a.g.e., 2. bölüm.

Volney XVIII. yüzyılın sonunda ayrıntılı bir biçimde tanıklık etmiştir.[38] Abbasî İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte başlayan yeniden tarımsallaşma ve bu nedenle de yeniden feodalleşme, Osmanlı egemenliğinde hızlandı ve çoktandır aşıldığı sanılan yeni sosyal koşullarla sağlamlaştı.

Ancak dışarıdan, başka deyişle Avrupa'dan gelen askerî baskıyla, Osmanlı İmparatorluğu reformlara girişti. Avrupa kaynaklı evrensellikle ortaya çıkan "dünya zamanı" çerçevesi içinde değişen koşullara uyma zorunluluğu, reformları başlatan nedendi. Osmanlı İmparatorluğu'nun, yayılmacılığın duraklamasından sonra maruz kaldığı bu baskı, bugün gelişmenin dörtyol ağzında İslam uygarlığının bulunduğu konumla karşılaştırılabilir. Sonraki kısımda, Osmanlı reformlarını yakından görüp Osmanlıların Batılılaşma olmadan modernleşmeyi hedeflediklerini öğreneceğiz. Bu "yarım modernlik", imparatorluğun çöküşünü engelleyemedi ve bu durum günümüz İslamcıların modernlikle ilgili düşüncelerinin anlaşılması açısından hâlâ güncelliğini koruyor.

38 C. F. Volney, *Reise nach Syrien und Ägypten in den Jahren 1783-1785,* Almanca çevirisi, 2 cilt, Jena, 1988.

Yedinci kısım

Reformlar yapmış Osmanlı İmparatorluğu'nun "yarım modernliği" Yeni Osmanlı Türkiyesi'ne model olabilir mi?

Avrupa'yla karşılaşma: Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve reform ihtiyacı

Osmanlı reformlarını anlayabilmek için, yapıldıkları dönemin bağlamını kavramalıyız. Önceki kısımda Avrupa'da 1500 ile 1800 yılları arasındaki "askerî reformlara" değinildi; bu durum, askerî yayılmacılık üstüne kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu'na meydan okudu. Bu meydan okuyuşun evrenselliği, dönemin bağlamını oluşturuyordu. Avrupa'ya yayılma başlamıştı; bu nedenle iki farklı uygarlığın evrensellik talep eden ve yayılmacılığı hedefleyen iki projesi çarpıştı. Daha 2. kısımda, Osmanlıların Avrupa modeline uygun bir ordu ithal etme çabalarından söz edildi. Osmanlılar, bu orduyla Avrupa'nın meydan okuyuşuna karşı durabileceklerine inanıyordu. Bu çabaysa, imparatorluğun çöküşünü durduracak reformlar gerektiriyordu. Oysa Osmanlı sultanları, Avrupa modernliğinden yalnızca askerî teknolojiyi, başka deyişle araçları almak istiyorlardı; lojistiği ve kültürel temelleri, yani ussal olan insan merkezli ideolojiyi değil. Günümüz perspektifinden, Osmanlı İmparatorluğu'nun reform dönemi sırasındaki Avrupa-Osmanlı ilişkilerine tarihsel açıdan geriye doğru bakmamız yardımcı olacaktır, çünkü -daha önce de vurgulandığı gibi- bu ilişkiler günümüz için de önem taşıyor. Bu kısımda, "yarım modernliğin" "Yeni Osmanlılar"a başarı şansını sunup sunmadığını anlamaya çalışacağız.

1683'teki Viyana Kuşatması'nın başarısızlığından sonra gelen askerî yenilgiler, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avru-

pa'yla karşılaştırıldığında geri kaldığını ve bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu gösteriyor. Temel yapılar, modern öncesinde kalmıştı ve yenilgilerin nedeni buydu. Avrupa'daki "askerî devrim"den önce başarılı bir biçimde yapılan gaza fetihlerine rağmen Türkler, XIX. yüzyılın sonlarına kadar yaşamlarının komşu devletlerle yapılan savaşlarca belirlendiği, tarımla uğraşan bir halk olarak kaldı. Osmanlıların silah sistemleri, sanayileşmiş Avrupa'yla karşılaştırıldığında modern öncesine aitti ve bu durum ileride açıklanacak Tanzimat reformlarına kadar da böyle kaldı; Avrupalılarsa bu arada sanayileşmeleri süresince savaş yöntemlerini de "sanayileştirdiler."[1]

XIV. yüzyılda Anadolu'daki Osmanlı Beyliği'nin emekleme dönemindeki gaza devletinden ortaya çıkan ve Orta Asya'dan göç eden Türk boylarının taşıdığı Osmanlı İmparatorluğu eski kaldı. Bu betimleme, Cemal Kafadar'ın etkili bir biçimde tanımladığı devlet yapısına rağmen geçerlidir. Bu imparatorluk, büyük bir dünya gücü haline geldiğinde bile, hayvancılık, tarım ve savaşla ilgilenen bir halk olarak kaldı. İmparatorluğun ticaret ve zanaatın yapıldığı merkezleri ile kıyı bölgelerinde genelde Türkler değil, çoğunluk Hıristiyan ve Yahudi etnik azınlıklar yaşıyordu.

Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu, aşağıdaki gibi betimlenebilir:

"Osmanlı İmparatorluğu tarihi (...) ağırlıklı olarak bir savaş tarihiydi. Mevcut kaynaklar, genelde sultanın seferlerinde kullanıldı. (...) Osmanlı İmparatorluğu, askerî ve bürokratik düzende her zaman bir feodal devletti."[2]

Osmanlı sipahileri -önceki kısımda gösterildiği gibi- sultan tarafından topraklarla ödüllendirildi, buna karşılık imparatorluğun savaşları için asker vermek zorundaydılar; böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun feodal ve askerî özelliği sıkıca birbirine bağlandı. Buna İslam dinbilginleri, yani ulema ekleniyordu. İslam öğretisine göre bir ruhban sınıfı yoktur. Ama işlevsel olarak ulema, hem İslam hem de Osmanlı

1 Bu konuda Anthony Giddens, "Savaşın Sanayileştirilmesi". *The Nationstate and Violence*, Berkeley 1987, s. 222.

2 Kurt Steinhaus, *Soziologie der türkischen Revolution*, Frankfurt/M., 1969, s. 18.

tarihinde Doğu despotluğunu dinî bir biçimde şeriatla meşrulaştıran din adamlarına eşdeğerdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda mülkiyet hiçbir biçimde yasal olarak korunmamıştı ve bu nedenle her an devletin keyfî emirlerine maruzdu. Yalnızca ulemanın yönettiği dinî vakıfların mülkiyeti kutsaldı. Feodal beyler, bu vakıflara verilmek üzere gelirlerinin bir kısmından belirsiz bir süre için vazgeçiyorlardı ve karşılığında mülkiyetleri için dinî bir koruma alıyorlardı. Bu biçimde elde edilen ekonomik araçlar elbette ulemanın cebine giriyordu; böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda bağımsız, etkili, politik, ekonomik ve askerlerle desteklenen bir güç haline gelebildiler. Bu nedenle ulema, yalnızca dinî meşrulaştırıcı değil, aynı zamanda sultanın bile korktuğu bir güçtü. Ulema ayrıca yeniçerilerle anlaşmıştı. Modern öncesi ordunun diğer bölümü olan sipahilerin tersine yeniçeriler devşirmeydi. Bunlar, fethedilen bölgelerde yaşayan, Hıristiyan ve Avrasyalı (örn. Çerkezler) ailelerinden devşiriliyorlardı. Şeyhulislam dinin tek yetkili yorumlayıcısı olması nedeniyle dokunulmaz bir konuma sahipti. Dinî vakıflar aracılığıyla, bu konumları ekonomik açıdan da güçlendirildi. Bernard Lewis bu vakıfları şöyle betimliyor:

"Mülkiyet yasasındaki genel güvensizliğe karşı bir korumaydılar. (...) Bu vakıfların gerçek denetimi ve idaresi (...) ulema tarafından atanan idarecilerin ellerindeydi."[3]

İslam ruhanî sınıfının, her türlü reforma karşı olmaları insanı şaşırtmaz, çünkü bu reformlar konumlarını tehdit ediyordu. Bu nedenle daha Atatürk'ten önce XIX. yüzyıl reformunun sultanları, ulemanın ve vakıflarının olduğu kadar onlarla anlaşmış yeniçerilerin gücünü sınırlamaya başlamıştır. (krş. Lewis, a.g.e., s. 97.) Büyük reformcu II. Mahmud hükümranlığı (1808-1839) altında, yeniçerileri 1826 yılında zayıflatmak, hatta daha da ileride güç kullanarak tümüyle ortadan kaldırmak mümkün oldu. Ayrıca geleneksel ulema, reforma dostça bakan bir İslam bilgininin, Tahir Efendi'nin şeyhülislam olarak atanmasıyla geçici olarak tarafsızlaştırıldı. II. Mahmud yönetiminde vakıfların büyük bir kısmı devlet organına dahil edilebildi.

3 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, yeni basım, Oxford, 1979, s. 93.

Bu arada yeniçerilere ve ulemaya karşı reformlar yapması konusunda II. Mahmud'u doğrudan etkileyen kişinin, Osmanlı İmparatorluğu içinde başarılı eylemleriyle Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa olduğunu söylemek gerekir. Durumun anlaşılması için önce tarihsel olayları verelim: 1798 yılında Napolyon, ordusuyla birlikte Mısır'a geldi. Mısır'daki Napolyon mirasına Arnavut Subay Kavalalı'nın yükselişi dahildi. Osmanlı ordusuyla Fransızlara karşı savaşmak için Nil'e gelmiş ve iktidarı ele geçirmişti. Kavalalı, Napolyon'u örnek alarak 1805 yılında kendini Mısır valisi ilan etti. Kavalalı, Avrupa ordusu modelini yerleştirmeye çalışmış, bunun için de Napolyon'un birliklerini kendisine örnek almıştı. Bu durum, bir yandan Türk egemenliğine karşı Hicaz'da Vehhabîlerin, diğer yandan da Yunanlıların ayaklanmalarıyla uğraşan II. Mahmud'un dönemine denk geliyordu. Padişah bu ayaklanmaları geri kalmış birlikleriyle bastıramıyordu ve bu nedenle Kavalalı'dan kendisine Mısırlı birlikler göndermesini istedi. Bu Avrupalılaştırılmış ordu, ayaklanmaları başarıyla bastırdı. Bu durum, II. Mahmud'un hızla - ama yeniçeriler ile ulemanın ittifakına karşı başarısız bir girişim yapan kendinden önceki sultanların kaderini paylaşmamak için de- dikkatle reformlar yapmasını sağladı. II. Mahmud, Prusyalı askerî öğretmenler tuttu; bunların en ünlüsü Helmuth von Moltke'ydi. Sultan, "Avrupalı talim, Avrupalı üniforma ve silah üstünde eğitim"in yapılmasını emretti.[4] Yeniçeriler ayaklandı ama isyanları henüz başlamışken bastırıldı. 17 haziran 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırıldı. Şeriat uygulayıcısı ve Müslümanların halifesi II. Mahmud saray entrikalarına ve geleneksel orduya karşı savaşmak, ayrıca ulemaya karşı da bir hareket yapmak zorundaydı, çünkü onlar da -yeniçeriler gibi, ama üniformasız- sultana karşı konuşmalar yapıyorlardı. Sultan kendini bu durumdan "alkole kaçışla" kurtardı. "29 haziranda ölümüne içti," diye yazdı biraz önce alıntı yaptığımız Osmanlı İmparatorluğu tarihçisi Palmer (a.g.e., s. 104). Yeni Sultan Abdülmecid yalnızca 16 yaşında olsa da reformlar sürdürüldü. Annesi Bezmiâlem Sultan ve Batılılaşmış reformcu Mustafa Paşa kendisini destekledi. Mustafa Paşa,

4 Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Emplre*, New York, 1992, s. 9.

akıcı Fransızca konuşuyordu, Fransız Kralı Louis Philippe'le tercüman kullanmadan anlaşabiliyordu ve Londra'da Palmerston ve Viyana'da Metternich'le karşılaşmıştı. Yeni reform çağını başlattı. 3 kasımda ilk reform fermanını okunurken, küçük sultan pencereden izliyordu. Artık yetişkin olan Abdülmecid yönetimi altında ikinci önemli Tanzimat Fermanı olan Hattı Hümayun'u şubat 1856 yılında ilan edildi.[5]

Osmanlı'nın geri kalmasının nedeni İslam değildi

Osmanlı İmparatorluğu neden geri kalmıştı ve neden Avrupa'ya yönelmiş reformlara ihtiyacı vardı? Rodinson'dan yaptığım alıntıların arkasından Avrupalıların Osmanlı İmparatorluğu'nu çoğunluk yanlış olarak İslam'la özdeşleştirdiklerini söylemiştim. Avrupalı yazarların Avrupa merkeziyetçiliği,[6] bu bağlamda İslamcı Doğu'nun geri kalmışlığının nedenlerinden biri olarak "İslam"ı görmelerine katkıda bulunuyor; açıkça bu tutum Fransız Devrimi Avrupası'yla karşılaştırıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda da mevcuttu. Otorite olarak tanıttığımız Rodinson, doğubilimcilerin yaydıkları, her açıdan geri kalmış olan Doğulu bir insan tipinin bulunduğu mitosunu yıkıcı bir biçimde eleştirdi. Ünlü yazarlar, bu mitosu İslam dininde demir atmış olan "İslamcı insanın kaderciliği" tezine dahil edip, "İslamcı toplumda" bir durgunluğa neden olduğunu söylemek için bahane olarak kullandı. Avrupa merkeziyetçileri, İslam'ın ne toplumsal dinamiği ne de ussallığı bildiğini öne sürer; bu ikisi de toplumsal değişmenin önkoşuluydu. Yahudi İslam bilimcisi Rodinson, Kuran metnini ve Kuran sonrası kaynakları inceler ve şunu kanıtlar:

"Kuran, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarından daha fazla akla yer ayırır."[7]

Ayrıca, "belli bir İslam" yoktur, çünkü örneğin X. yüzyıl İslamı XVIII. yüzyıl İslamı'ndan farklıydı ve üstelik sayısız

5 Tanzimat Fermanı hakkında krş. Palmer, a.g.e., 4. dipnot, s. 106, Hattı Hümayun hakkında s. 127.

6 Avrupa merkeziyetçiliği eleştirisi konusunda krş B. Tibi, "Avrupa'nın Romantiksizleştirilmesi. Kendinden Vazgeçmeden Avrupa Merkeziyetçiliğin Üstesinden Gelmek İçin 10 Kuram," M. Brocker / J.H. Nau (haz.), *Ethnozentrismus*, Darmstadt, 1997, s. 269-288.

7 Maxime Rodinson, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M., 1986, s. 131.

kültürel çeşitlemeler de vardır. Rodinson İslam'daki bu büyük çeşitliliği göz önünde bulundurarak, İslam'da rasyonellik olmadığını ve bu durum nedeniyle de İslamcı toplumlarda kapitalist gelişmelerin olmadığını söyleyen Alman Sosyolog Max Weber ve taraftarlarını düşüncelerinde önyargılı olmakla kalmadıklarını, ayrıca *circulus vitiosus*'a (hatalı çevrime) de yakalandıklarını iddia eder. (a.g.e., s.115.)

Rodinson'a göre, İslam dünyasında kapitalist bir gelişmenin olmamasının nedeni İslam'da değil, "bu ideolojinin temellendiği bütün etkenlerde" aranmalıdır, "İslam dünyasının bütün sosyal yaşantısında." (a.g.e., s. 145.)

Bu görüşlerle, egemenlik ideolojisi olarak İslam'ın İslam tarihindeki sayısız aşamada -yani Osmanlı İmparatorluğu'nda da- bir gelişmeyi engellediğine karşı çıkmak istemiyorum, İslam Doğu'daki duraklamada bir etkendir, ama neden değil. Ayrıca İslam uygarlığında geniş bölgelerde yaşanan, İslam öğretisiyle uyumlu olma zorunluluğu taşımayan "İslamcı gelenek" de genelde gelişmeyi engellemiştir. Ama bu kitap, İslam dini ve etiğiyle ortodoks-öğretisel gelenek ile günlük kültür olarak yaşanan İslam arasında ayrım yapılacak yer değildir. Bu nedenle bu ayrımın bulunduğunu söylemekle yetiniyorum ve bu ayrımın açıklandığı İslam hakkındaki kitaplarıma işaret ediyorum. Bu kitapsa Türkiye'yle ilgilidir.

İslam ile gelişme arasındaki ilişkiyle ilgili bu inceleme, Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki çözümlemeyi, "İslam'ın Avrupa örneğine uygun bir gelişimi İslam ülkelerinde engellediğini ileri süren tezini yüklememek için bana gerekli göründü. Gelişme olanakları, her zaman bir toplumun kendine özgü maddî üretiminiyle önceden verilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamcı tarihi için toplumsal gelişmenin rotasını nesnel ve öznel etkenler belirlemiştir. Bunu söylerken gelişme süreci içinde uygarlık görüşlerini kesinlikle küçümsemiyorum. Tam tersine, onlara önemli bir yer ayırıyor, ama her zaman onları yapısal ilişkiler içinde düzenliyorum.

Betimlenen askerî ve bürokratik feodal yapı ve bununla ilgili dünya görüşleri nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir çıkış yapılamadı. İmparatorluğun yayılması için fetihlere bağımlılıkla birlikte tarım yapan ve savaşan Türk-

ler ile ticaret ve zanaat yapan Türk olmayanlar arasında bulunan etnik işbölümü Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezindeki gelişmeyi engelliyordu; bu nedenle Avrupa'da olduğu gibi modern bir burjuva toplumunun gelişmesi gerçekleşemedi. İslam'ın bu öyküye katkısı, kısmen dünya görüşlerinden ve kısmen de "kurumsal bir kilise" tanımamasından kaynaklanıyor. Cami, yalnızca bir dua evidir, bir kurum değil. Böylece -Avrupa'da olduğu gibi- bağımsızlaşarak bütün toplum ilişkisinden kurtulabilen, laikleşme ve sivil toplum oluşumu başlatabilen bir kurum eksikti. Türkiye'deki Tanzimat reformlarına koşut olarak, ne kültürel reformları kapsayan değişimler ne de "ruhsal bir hareketlenme" vardı.[8]

Aşağıda ünlü Harvard Profesörü Barrington Moore'un farklı, yani İslamcı Doğu'dan ayrılan Avrupa feodalizmi betimlemesi, cami ile kilise arasında sözü edilen farklılıkları destekleyebilir. Moore şunu vurguluyor:

"Batı feodalizmi, (İslam gibi, B. T.) diğer toplumlardan farklı olarak demokratik olanakları destekleyen bazı kurumlara sahipti. (...) Belli bazı grupların ve kişilerin hükümdarın gücüne karşı bağışıklığı fikrinin oluşması (...) özgür toplumla ilgili modern Batılı kavramların üzerinde inşa edilebildiği Avrupa Ortaçağ toplumunun önemli bir mirasını (...) oluşturur."[9]

Toplumsal bir altsisteme indirgemeyle laikleşme sürecine dahil edilebilecek böylesi bir kurumun İslam'da bulunmaması nedeniyle, İslam'da böyle bir süreci başlatmak zordur. Gene de benim düşünceme göre İslam'da bir laikleşme olasıdır, ama Hıristiyanlıktakinden farklı bir yol tutturmak zorundadır.

Reformlar yapılıyor, ama imparatorluk kurtarılamıyor!

Batı'nın yükselişiyle değişen dünya tarihi konumuna ve İslam'la ilerleme bağlamında ortaya çıkan reform gereksinimine baktıktan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen değişiklikleri daha yakından ele alacağım. Osman-

8 Bu terim büyük Sosyolog Reinhard Bendix'e aittir, *Freiheit und historisches Schicksal,* Frankfurt/M., 1982, özellikle s. 120. Burada toplumsal değişimlerin önkoşullarını ele alıyor.

9 Barrington Moore, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie,* Frankfurt/M., 1969, s. 477.

lı İmparatorluğu'ndaki büyümenin dış ülkelerin -Arap dilinde: *darül harb* (savaş evi)- savaş aracılığıyla yağmalanmasına dayandığını biliyoruz. Avrupa'daki "askerî devrim" Osmanlı İmparatorluğu yayılmacılığına son verdi. Daha önce belirtilen nedenlerden dolayı, reformlar imparatorluğun yaşamı için kaçınılmazdı. Çünkü Avrupa devletleri burjuva toplumunun gelişmesi nedeniyle, Osmanlı feodal militarizmine hem teknik hem de askerî açıdan üstündü ve Osmanlı İmparatorluğu için ciddi bir tehdit haline gelmişti. Bu nedenle imparatorluk kendini, Avrupa'da kullanılmaya başlanılan teknik yeniliklere kapatamazdı. Önceki kısımda Osmanlı İmparatorluğu'nun inşaasıyla ilgili olarak "savaş, savaşı besler" formülü ile "bu söz, sultan halifenin devletinden başka hiçbir devlete daha iyi uymuyor" sözünü alıntılamıştım. Geçmişi aydınlatan bu formül, savaşın Osmanlıların sosyopolitik sistemini bile nasıl beslediğini gösterir. Yayılmacılık artık olanaksız hale geldiğinde, imparatorluk çökmeye başladı, çünkü Osmanlılarda "toplumsal çoğalma sürecinin ayakta tutulması için gerekli olan önkoşulu"[10] oluşturan askerî üstünlük artık garanti altında değildi. Zaten bu tür bir oluşumdaki reform askerî bir reformdan başka bir şey olamaz. Modernlik askerî teknolojiyle sınırlanıyor, böylece modernleşme yarım kalıyor. Osmanlı sultanlarının reforma karşı ilgileri, bu türden "yarım bir modernlik"ti.

Osmanlı İmparatorluğu yalnızca hükümdarlığını ayakta tutmak için, sonunda Avrupa'ya karşı açılmaya ve reformlarını gerçekleştirmeye hazır oldu. Avrupa standartlarına uyum reformları tam olarak XIX. yüzyılda "Tanzimat Dönemi"nde başladı.[11] Elbette benzer reform denemeleri XIX. yüzyıldan önce yapılmıştı, ama Tanzimat, Avrupa'ya yönelen ilk sistematik reformdu. Belirtildiği gibi II. Mahmud'un reformlarını 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Hatt-ü Hümayun fermanları izledi. II. Mahmud ile diğer padişahlar Avrupa tekniğini, başka deyişle askerî teknolojiyi almaya ve Avrupa'ya öğrenci göndermeye başlamışlardı. Avrupalı eğitmenler, Os-

10 Krş. Kurt Steinhaus, *Soziologie*, a.g.e., s. 29.

11 Krş. Şerif Mardin'in Tanzimat hakkındaki yazısı: *Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York ve Oxford, 1995 (haz. John Esposito), cilt 4, s. 183-186.

manlı ordusunun yeniden düzenlenmesini modern standartlara göre ele alacak ve modernlik araçlarının edinilmesi konusunda yardımda bulunacaktı. 2. kısımda gösterdiğim gibi, öncelikli olan "Avrupa ordusu modelinin alınması"ydı.

O zaman da bugün de sorun, modernliğin teknolojik ve bilimsel araçlarını, onlarla bağlantılı dünya görüşlerini almadan nasıl Avrupa'dan edinileceğiydi. Bu ikilemi, daha önce "İslamcı yarım modernlik rüyası"[12] olarak betimlemiştim. Burada, insanı özgür, akıl sahibi bir özne olarak tanımlayan "öznellik ilkesi"nin (Habermas) edinilmesi hakkındaki İslamcı, başka deyişle evrensel dünya görüşlerinin engel oluşturduklarını belirtmeliyim. Savıma örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun reformları verilebilir; bu reformlardaki konu, "feodal devletin iktidar araçlarının dünya düzeyine uyum sağlamasıydı. Ama bu devletin sosyal yapısı, 'yeni düzen' aracılığıyla sorgulanmayacaktı."[13]

Bu ilk reformlar anında güçlü İslam bilginlerinin direnişiyle karşılaştı. Daha önce belirtilen II. Mahmud zamanındaki reformlar gerçekleşmeden önce, ulema, yeniçerilerle birlik içinde reformlar sultanı III. Selim'e karşı çıkmayı başarmıştı. Bu reformlara açık olan Osmanlı sultanı, mayıs 1807'de devrildi, kendisi ve taraftarları vahşice öldürüldü. Ancak daha sonraki Sultan II. Mahmud yönetimi altında reformlar yapılabildi, bunu da Sultan Abdülmecid (1839-1861) zamanında Tanzimat Dönemi izledi. Bunun önkoşulu Sultan II. Mahmud'un modern topçularının yeniçerileri tümüyle yok etmeleriydi:

"Yarım saat boyunca topçular, yeniçeri kışlalarını top ateşine tuttu ve orada bir araya toplananların çoğu (...) yandı."[14]

Modern teknoloji, gelenek ruhuna ve askerlerine karşı üstünlüğünü kanıtlamıştı. Ama modernlik yalnızca askerî teknoloji anlamına mı geliyor? Elbette bu sorunun yanıtı hayırdır. Çünkü II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid'in yaptığı reformlar, Genç Osmanlıların dahil oldukları yeni, Batı

12 Bu konuda B. Tibi'nin giriş bölümü, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, 2. basım, Frankfurt/M. 1993, s. 12-17.

13 Kurt Steinhaus, a.g.e., s. 32.

14 *Spiegel* muhabiri Wolfgang Gust, böyle düşünüyor *Das Imperium der Sultane*, Münih, 1995, s. 290; eğlenceli yazılmış, bu kitap Osmanlı tarihine hiç uymayan ifadeler içerir. Avrupalılar, eğer anlamak istiyorsa, Doğu'ya bu biçimde yaklaşmamalıdır.

yönelimli aydınlar yarattı. Sosyolog Fatma Müge Göçek bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma süreçlerinden söz ediyor.[15]

İktidara gelen Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) bu süreçleri durdurmaya çalıştı. Ama yeni sultan yalnızca reform düşmanı değil, aynı zamanda da bir despottu;[16] 1878'de Genç Osmanlıların kabul ettirdikleri anayasayı kaldırdı ve gerici politikasıyla eski düzene geri döndü. Ama reform dönemi, kesintiye uğramasına rağmen göz ardı edilemeyecek bir yan ürün vermişti: yeni sosyal katmanlar. Bunlar, Avrupalı bir eğitime sahip Türklerden ve diğer Osmanlılardan oluşuyordu. Buna ordu subayları ve bürokratların yanı sıra Batılı eğitim almış aydınlar (krş. 15. dipnot) da dahildi. Bu çevreden, 1909 yılında Sultan II. Abdülhamid'i devirmeyi başaran Jön Türkler geliyordu.

Atatürk onlardan biriydi ve betimlenen koşullar Kemalizm'in fonunu oluşturuyordu. Özetle şu söylenebilir: Tanzimat reformları, çöküş işaretlerini durdurmakta başarısız kalmadı, hatta hızlandırıp Osmanlı İmparatorluğu'nun bitişini sağladı. Çöküş bir süreçti ve İslamcıların şeytanlaştırdıkları Atatürk'ün kişisel yapıtı değildi. Modernliğin, "yarı modernlik" olarak edinilmesi (krş. 12. dipnot), başka deyişle modern silah teknolojisi ve Osmanlı ideolojisi işlemedi; bu durum istenmeyen düşünceleri sahneye çağırdı.

Reformlardan Türkçülüğe

XIX. yüzyılın Tanzimat reformlarıyla oluşan Batılılaşmış aydınlar katmanı, daha aynı yüzyılın altmışlı yıllarında sözü edilen "Genç Osmanlı" harekette dile gelmişti.[17] "Genç Osmanlılar", Osmanlı İmparatorluğu'nun, yapısını fazla değiştirmek zorunda kalmadan Avrupalı kazanımlarla canlandırıcı dürtüler kazanabileceği düşüncesiyle yönlendirilmişti. İşte bu "yarım modernlik"tir.

15 Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change,* New York, 1996.

16 Joan Haslip, *Der Sultan. Das Leben Abdul-Hamids II.,* Münih, 1968.

17 Genç Osmanlılar hakkındaki başvuru yapıtı: Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought,* Princeton/N.J. 1962.

"Yeni Osmanlılar" Aachen Teknik Yüksekokulu'ndan mezun Erbakan'dan pek farklı düşünmüyor: modernizm öncesi İslamcı düzen düşünceleri, modern araçlarla uzlaşabilir. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun açılması, savaş teknolojisinin yabancı araçlarını edinmekle sınırlı kalmadı. Gerçi Osmanlı sultanları, ordularını Avrupa ordularına benzetmek istiyordu ama Avrupalı fikirler olmadan. Gene de bu süreçte, Jön Türkler gibi[18] Batılılaşmış yeni aydınlar oluşmuştu. Bu Avrupalılaşma sürecini doruğa çıkarmak Kemal Atatürk'e kaldı.

Kemalizm, Jön Türklerle başlayan aydınların Batılılaşmasına dayanıyor. Bu hareketten sonra da "İttihat ve Terakki Cemiyeti" ortaya çıktı. Bu örgüt, çoğu Batı eğitimi almış subaylardan oluşuyordu, ama Avrupa'da sürgün olan ve aydınlardan oluşan muhalefetteki siviller de vardı. Gene de subaylar çekirdek olarak kaldı. Jön Türkler, açıkça Türkçü bir eğilime sahipti ve onlarla birlikte Türkleşme politikası başladı.

Osmanlı tarihi bağlamında modern Avrupa ulus fikrinin girişine ve bu sürecin Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamcı meşruluğu üzerindeki etkilerine işaret etmek önemlidir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde Osmanlı ordusunun, özellikle Irak kökenli Arap subayları, ama aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun başka milletlerine mensup olanlar da temsil edilmişti. Cemiyetin ilk döneminde Osmanlıcılık hâlâ bağlayıcı ideolojiydi; bütün üyeler, Abdülhamid despotluğuna ve Avrupa ulus fikrinin ışığı altında Osmanlıcılığın çokhalklı bir monarşinin politik bir seçeneği olarak yorumlanmasına karşı çıktı. Bu yorum, yeni anlamlandırılan Osmanlıcılık için örnek sayılan Habsburg monarşisine benziyordu. Jön Türkler ancak II. Abdülhamid'in 1909'da devrilmesinden sonra bu çokuluslu monarşinin çoğulculuğundan, Turancılık ve bununla ilgili Türkleştirme politikası lehinde vazgeçti. Bundan önceyse Türkler ile Türk olmayanlar, evrensel İslam'ın dinî bağıyla değil, çokuluslu düşünceyle birbirine bağlıydı. Doğubilimci R. Hartmann, Jön Türklerin "Osmanlı devlet düşüncesini nasıl yaymaya" çalıştıklarını gösterdi, "öyle ki, Avusturya'da bir Avusturya devlet düşüncesinden

18 Jön Türkler hakkındaki başvuru yapıtı: Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Londra, 1969.

söz edilebilirdi. Ama bu düşünce daha ayrıntılı olarak ele alındığında aslında Türk egemenliği düşüncesi olduğu anlaşıldı. Avusturya'yla koşutluk yakındı; ama Türkiye'deki diğer halkların Osmanlılardan daha eski bir kültüre sahip oldukları konusundaki ayrım unutulmamalıdır."[19]

İlkin kurumsal milliyet monarşisi olarak yeniden yorumlanan Osmanlıcılığın potansiyel olarak Türkçü, yani artık dinî olarak süslenmeyen egemenliğin meşrulaştırılması anlamına geldiği, ancak Jön Türklerin 1909'da iktidara gelmesinden sonra anlaşıldı. Başlangıçta, modern anlamda çoğulcu olarak anlamlandırılan Osmanlıcılığa dayalı, farklı uluslara mensup subayların çalışması, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde sorunsuz gelişti. Arap subaylar da, Avusturya örneğine dayalı uluslar monarşisi anlamında Osmanlı İmparatorluğu'na sadık kaldı. II. Abdülhamid'in 1878 yılında kaldırdığı 1876 Anayasası'nın 1908'de tekrar zorla tesis edilmesi, 1909'da Jön Türklere II. Abdülhamid'in karşıdevriminin bastırılmasına büyük katkıları olmuştu. Bu kez Jön Türkler, reformların tekrar ele alınmasıyla yetinmeyip II. Abdülhamid'i tahttan indirdi. İktidarı ele geçirdiler ve böylece Osmanlıcılığı, Türkçülük olarak uygulamaya başladılar. Bu, büyük bir düş kırıklığı, hatta ayılmayı beraberinde getirdi. Jön Türk devrimcilerinin bu saldırgan Türkçülüğü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan vatandaşları için tam bir Türkleştirme politikası anlamına geliyordu. Eski Osmanlılar, imparatorluğun çoğulculuğunu her zaman bir gerçek olarak kabul etmişlerdi. Köktendinciler için bu Jön Türklerde olduğu gibi ulus değil, Osmanlı izler taşıyan ümmet modeldir; bu durumda Osmanlıcılık yerine Türkçülüğü koymuyorlar ikisini birbirine bağlıyorlar. İşte bu durum, "Yeni Osmanlılar"ın ideolojisinde yenidir.

Kısacası: 1909'da Jön Türkler, Arap subayların yardımıyla Abdülhamid'in karşıdevrimine karşı zafer kazanıp iktidarı ele geçirdikten sonra, Türkçü ulusal bir ideolojiyi, Turancılığı ortaya çıkardılar. Birlik devletinin yeni ideolojik yönelimiyle, artık Avrupa ulus fikri temelinde bağımsızlık arzula-

19 Richard Hartman, "Arap Sorunu ve Türk İmparatorluğu", *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, cilt 15 (1918), s. 1-131.

rını geçerli kılmak ve Osmanlı İmparatorluğu çatısı altında bir araya gelmiş olan farklı halkları kararlı bir biçimde yollarına sokmak istiyorlardı.

"Balkanlar'daki modern ulusal fikirlerin baskısı altında, (Jön Türkler, B. T.) modern ve liberal ilkelerden vazgeçmek zorundaydı ve Trablusgarp'ın İtalya'ya verilmesi ve neredeyse bütün Avrupa mülklerinin kaybıyla sonuçlanan şanssız savaşlar, onları otoriter Türk milliyetçiliğine doğru yönlendirdi" diye yazıyor W. Braune Jön Türkler hakkında ve şunu ekliyor:

"Fransız Tarihçi Léon Cahun'ün saçma kuramları, 'Turan'a, Türklerin Orta Asya'daki kökenlerine bakma hakkını verdi ve Yazar Halide Edip'te ve şair-düşünür Ziya Gökalp'te İslam öncesi Türklük tarihin üssü haline geldi."[20]

Bu değişimin sonucu olarak, başka deyişle Jön Türkler gerçek yüzlerini gösterdikten sonra, Arap-Türk Kardeşlik Birliği kurulduktan sekiz ay sonra feshedildi. İstanbul Edebiyat Derneği yasaklandı ve Osmanlıcılığa sadık kalan ve Osmanlı İmparatorluğu içinde yalnızca ulusal ve kültürel bir özerklik isteyen Arap milliyetçileri takip edilip baskılara maruz kaldı. Büyükbabam Osmanlı'ya paşa olarak hizmet verirken, Osmanlıcılık, Türkçülüğe değil evrensel İslam'a yönelmişti. Osmanlıcılıktan Türkçülüğe doğru gerçekleşen ideolojik değişim, diğer milliyetlerin Türkleştirilmesini hedefleyen ve bunların ulusal dillerini ve kültürlerini sistematik olarak bastıran sıkı bir merkeziyetçilikle destekleniyordu. Despot sultanın devrilmesinde Jön Türklerle işbirliği yapan Arap ulus hareketi, Jön Türklerin Türkleştirme politikasına ve Turancılığına karşı kendini savunabilmek için yeraltına döndü. Ardından Birinci Dünya Savaşı geldi, bunu 1916'da Türklere karşı "Arap Ayaklanması" ve imparatorluğun kendi içinde Kemal Paşa'nın ayaklanması izledi. Bu olaylar, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına ve modern laik Türkiye'nin ilan edilmesine neden oldu. Osmanlı İmparatorluğu tarihinin bu geç aşamasında Araplar ile Türkler arasındaki ilişkiler, Tarihçi Hasan Kayalı'nın *Arabs and*

20 W. Braune, *Der Islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960, s. 140.

Young Turks[21] adlı muhteşem incelemesinin konusunu oluşturuyor; bu yapıt, uzman çevrelerde belirtildiği gibi, bu deneyimli bilim adamının bazı Türk çevrelerinde pek sevilmemesine yol açmıştır.

Osmanlı mirası bir rehber mi?

Günümüz gözlüğüyle Osmanlı tarihine attığımız bu bakışla şu soru ortaya çıkıyor: bundan ne öğrendik? "Yeni Osmanlılar" tarihin saatini geriye çevirmek ve neredeyse 75 yıl süren gelişmeleri yok etmek istiyor. Türkiye'de aynı anda iki ters yönde eğilim var: Türkiye'yi ayrılıkçı hareketlerle bağımsız bir Kürdistan'la küçültme hedefi; sonra da tam tersi hareketler, Türkiye'yi bütün Türkî halkları birleştiren bir Türkistan yapma, başka deyişle büyültme hedefi. İki yön için uzmanlık terimleri ayrılıkçılık ve irredantizmdir. Bu ışıkta izlendiğinde, Türkiye'de Osmanlı tarihinden gerekli derslerin alınmadığı görülür. Üstelik bu durum, Yeni Osmanlı nostaljisiyle yüceltilir.

Türkiye'nin Kemalist meşruluğuyla ilgili kışkırtmalar, İslamcı Başbakan Erbakan'ın görevden alınmasıyla ya da ocak 1998'de partisinin kapatılmasıyla ortadan kaybolmuyor. "Yeni Osmanlılar", yeni Türkiye'nin gerçeklerine aittir ve geçmiş Osmanlı İmparatorluğu mirası hâlâ bir rehber olmayı sürdürüyor. Bu bölümün açıklamaları, Yeni Osmanlı nostaljisi büyüsünün bozulmasına ve aynı zamanda "Yeni Osmanlılar"ın tarih anlayışının aydınlatılması konusuna katkıdır. Burada yapılan çözümlemelerle ve verilen bilgilerle, Avrupa-Türkiye ilişkileri konusunda var olan gerçeklere dayalı olarak oluşturulacak senaryolara geçebiliriz. Avrupa'da yaklaşık 3,5 milyon Türk göçmenin varlığı, bu ilişkileri yalnızca dış politika perspektifinden incelememeye zorluyor ve Avrupa'daki iç barışı da doğrudan ilgilendiriyor. Bu, Avrupa iç politikasının da sorunudur. Boğazda öyle bir rüzgâr esiyor ki Batı Avrupa'da da hissediliyor!

21 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918*, Berkeley, 1997.

Dördüncü Bölüm

Türkiye ve Avrupa, Türkiye Avrupa'da. İzolasyon ile dışlanma arasında iki senaryo

"Türk ulusu, Batı değerlerini yürekten paylaşıyor. (...) Türk-Alman ilişkileri açısından, Almanya'da iki milyondan fazla Türk'ün yaşadığı gerçeği özel bir durumdur. (...) Almanya, onlar için ikinci vatan haline geldi. Almanya'da yaşayan Türkler, Türkiye ile Almanya arasında bir dostluk köprüsü oluşturuyor. Bu nedenle Türkiye ile Almanya, politikalarını ve bunun Türk nüfusu üzerindeki uygulamalarını bu ışık altında oluşturmalıdır."

Mesut Yılmaz'ın
"Birlikte Avrasya'da" adlı yazısı:
Frankfurter Allgemeine Zeitung,
29 eylül 1997, s. 11.

Başlarken

Avrupa'daki İslam diasporasını inceleyen literatürde -örneğin Gerholm ve Lithman'da- genel olarak "İslamcı varlık"tan söz edilir (28 haziran 1996'da *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da yayımlanan "Batı Avrupa'daki İslamcı Varlık" adlı denememde de). Bu anlamda, yurtdışındaki Türkler bağlamında "Avrupa'daki Türk varlığından" söz edeceğim, ama Türkiye'yi genelde Türk varlığıyla eşleştirme eğilimine bağlı kalmadan. Gene sonuçta ben de ikisini birbirinden ayırmayacağım. Çünkü Avrupa'da, Amerika'daki gibi Alman, Fransız ya da Belçika Türkleri -benim için de Alman Suriyeli- gibi göçmenler için karışmış kimlikler geleneği yoktur. Daha önsözde, entegre olmuş Türklere atfettiğim ve kendim için de kullandığım "Almancı" terimini tanıttım. Böyle bir gelenek, daha Avrupa'da, özellikle de Almanya'da henüz kurulmamıştır. Türkler ile Almanlar, bu proje gerçekleştirilecekse, bunu istemeli ve birlikte bunun için çalışmalıdır. Gene de bu açıklamalar, gerçi açık bir bağlantı olsa da, "Türkiye" ile "Alman Türkleri"nin eşleştirilmesini haklı kılmaz. Türkler, kendilerini, "yerli" değil de Türk olarak tanımladıkları sürece, Avrupa'daki Türk varlığından söz etme hakkımız sürüyor.

Genelde, biraz önce söz edilen kesin ayrım pek uygulanabilir değildir, çünkü Avrupa-Türkiye ilişkileri, biraz önce tanımlanan anlamda Avrupa'daki Türk varlığının etkisi altın-

dadır. Almanya'da yaşayan bir kısım Türk, gettolarda kendilerini dışlamalarıyla ve kadınların örtünmesiyle uygarlık açısından Avrupalılardan uzaklaştıklarında, Türkiye'nin Avrupa'ya ait olduğu Avrupalılara ikna edici bir biçimde nasıl anlatılabilir? Türk göçmenler, Avrupa vatandaşı olduklarını kabul edip, Avrupa anayasaları ile Alman Anayasası'nı yeni politik kimliklerinin bir parçası olarak kabul etmek yerine kurtuluşlarını İslamcılıkta, başka deyişle köktendinciliğin İslamcı biçiminde ararken, Türkiye'nin Avrupa'ya aitliğini iddia etmek mümkün olmayacaktır!

Alman sağcı radikaller, Türkler ile diğer yabancıları Almanya'da istemiyor, hatta Almanya'dan kovmak istiyorlar. Bu nüfusun bir kısmını en fazla yabancı ve toplumun dışında yararlı konuk işçiler olarak kabul ediyorlar, ama vatandaş olarak tanımıyorlar. Dışlamayı destekleyen Türk İslamcılar, aynı amacı -başka bir nedenle de olsa- izliyor: Türklerin, Alman vatandaşı olmalarını engellemek istiyorlar. Bir Türk, vatandaş haklarını ve görevlerini kabul etmeden nasıl vatandaş olarak entegre olabilir? Vatandaş olarak entegre olmak, bir kimliğin çıkarılması sonucunu getiren yasal bir eylem değildir yalnızca; "vatandaşlık" daha çok demokratik haklar ve görevleri bir bütün olarak almak ve özellikle de anayasaya bağlılığı kabul etmek anlamına gelir.

Bu sorular, önümüzdeki kitabın son bölümünün konusudur. Bir zamanlar Almanya'ya göçmen olarak gelen, "Almancı" olma iddiası taşıyan bir "yabancı" olduğum için, Türklerle aynı duyguları paylaşıyorum, dışlandıkları ve ayrımcılık uygulandığı zaman da duygudaşlıkla yanlarında duruyorum. Alman Anayasası taraftarı olarak, aralarındaki İslamcılarla uyum sağlayamam ve biçimsel bir demokratik hoşgörü sunamam, çünkü onları -aynı zamanda Alman aşırı uçları- sağcı radikaller olarak görüyorum. *Gewerkschaftlichen* adlı dergide yer alan (8/1993) "Solingen'den Sonraki Almanya" başlıklı yazımda Alman sağcı radikaller ile yabancı köktendincileri aynı kefeye koydum. (a.g.e., s. 493-502.)

Bu bölüm iki senaryo içeriyor: biri olumlu, daha iyi bir gelecek vaat ediyor, diğeri olumsuz ve potansiyel çatışmalar konusunda uyarıyor. Olumlu senaryo, entegrasyon ve Avrupa anayasalarıyla uzlaşabilecek bir İslam biçiminin geliş-

tirilmesiyle ilgilidir: buna "Avrupa İslamı" adını veriyorum. Uyaran olumsuz senaryo, Türk göçmenlerin dışlanmalarını ve bunun toplumsal ve politik sonuçlarını ele alıyor. Bu dördüncü bölüm, Avrupa-Türkiye ilişkilerinin en sıcak konularından biri olan kadınların örtünmesiyle ilgili bir kısımla bitiyor. Bu kısımda Sosyolog Nilüfer Göle'den başörtüsünün, uygarlık açısından sınırlama amacı taşıyan İslamcılığın bir simgesi olduğu anlamını alıyorum, ama çıkardığı sonuçları paylaşmıyorum.

Sekizinci kısım

Türkiye ve Avrupa için birinci olumlu senaryo: Avrupa İslamı ve Almanya'daki Türkler, İslamcı bir köprü olabilir mi?

Avrupa-Türkiye ilişkileri hakkındaki bu senaryolar neye hizmet ediyor?

Türkler ile Avrupalılar, Türk devletinden ve onun Avrupa Birliği'nin üyesi olma arzusundan çok daha eski olan bir ilişki tarihine sahiptir. Bu tarihe, 3. bölümün kısımlarında anlattığımız ve Avrupa için olumsuz anılar taşıyan Osmanlı mirası dahildir. Daha 2. bölümde Türkiye'nin Doğu-Batı çatışmasından ve Soğuk Savaş'tan sonra jeopolitik açıdan önem kazandığını, hatta "bölgesel bir büyük güç" olma iddiasını taşıdığını öğrendik. Bu gerçek, Avrupa'da gitgide artan yaklaşık 3,5 milyon Türk göçmen varlığıyla birleştirilince, Türkiye'nin Avrupa için özel bir önem taşıdığı anlaşılır. 2. bölümün girişinde Mesut Yılmaz'ın açıkladığı Türkiye'nin kendini değerlendirmesiyle ilgili düşünceleri, kesinlikle abartılıdır, gene de doğru bir öze sahiptir. Yılmaz'ın abartısı, Türkiye'nin yeni jeopolitik ağırlığıyla, tarihsel geçmişine ve uygarlığına göre Batılı olmayan bu ülkenin Avrupa devletler ailesinde üyelik hakkı elde etmeyi hedeflemesidir. Şunu kabul ediyorum: tarihine rağmen Türkiye, halkı isterse ve Avrupa'nın kültürel modernliğini edinirse Avrupalı olabilir.

Avrupa ile Türkiye arasında elbette özel bir ilişki vardır ve bu ilişkiyi beslemek çok önemlidir. Ama Türkiye'nin bunun ötesinde bir AB üyesi, başka deyişle kurumsal düzeyde bir Avrupa ülkesi olup olmayacağı, öncelikle -daha önce de belirtildiği gibi- Türklerin kültürel açıdan Avrupalı ol-

mayı isteyip istememelerine ve Batı Avrupa'nın politik standartlarını kabul edip etmemelerine bağlıdır. Bunlarla, Kemalist aydınları kastetmiyorum. Onların ne derece Avrupalılaşmış olduklarını biliyorum ve onları da Avrupalı olarak sınıflandırıyorum. Türk halkı derken, hızla artan, Avrupa standartlarını olağan kabul etmeyen, şimdiden 65 milyona ulaşmış ve 100 milyona doğru giden nüfusu kastediyorum. Türkiye'nin Avrupa'ya aitliğiyle ilgili kararı, bu kitabın içeriğini belirleyen yön bulma kavgasının konusudur. Bu sorunun incelenmesinde şu gerçeği göz ardı etmek kendini kandırmak anlamına gelirdi: İslamcılar, ülkelerinin kültürünün Batı yönünde belirlenmesini istemiyor. Bunlar, kesinlikle önemsiz bir azınlık değildir. Türkiye'nin Avrupalı olma yolundaki engeli İslam değil, İslamcılıktır. İslamcılık, Türkiye'yi Avrupa'dan koparmak isteyen Batı karşıtı bir ideolojidir.

Yineleyelim: eğer Türklerin çoğunluğu Avrupalı olmak istemeyip, ama Avrupa'ya bağlılıkla birlikte serbest göçmenlikten gelecek maddî çıkarlardan yararlanmak isterlerse, Türkiye Avrupalı olamaz. Bana kalırsa Batı Avrupa'da yaşayan Türkler, Türk halkının Avrupa'ya olumlu bakıp bakmayacağının anlaşılacağı en iyi ölçüm cetvelidir. Bu bağlamda yurtdışında yaşayan Türklerin ana etken oldukları senaryoların geliştirilmesi gerekmektedir. Bu görevi, bu ve önümüzdeki kısımda iki düzeyde anlatmaya çalışacağım.

Politik kararlarda, her zaman bir tercih seçimini gerektiren ve gerçekleştiren farklı yollar vardır. Alternatifler, bu ve önümüzdeki kısımda iki senaryo çerçevesinde gelişecek. Olumlu birinci senaryo, Avrupa değerleriyle uzlaşabilen "açık İslam"ı işleyen düşünceye dayanıyor. Bu tür bir İslam anlayışı, Türklerin aynı anda hem Avrupalı hem de Müslüman olmalarını sağlayabilir. Olumsuz ikinci senaryo, Türkiye ile Avrupa arasına bir engel koymaya çalışan Türk İslamcılarının -olası- başarısına dayanıyor; Türk göçmenlerini diaspora içinde izole etmeyi ve bir vatandaşın hak ve görevlerine sahip Avrupalı vatandaş olarak entegrasyonlarını engellemeyi başarırlarsa, Türkiye'yi kesinlikle Avrupa'dan uzaklaştırabilirler.

Uygarlıklar arasında bir köprü mü? Alternatifler: Avrupa ya da getto İslamı

Avrupa'da, eskiden adına *Gastarbeiter* (konuk işçi) denilen, yaklaşık 3,5 milyon Türk göçmen yaşıyor; bu insanların sayıları özellikle Türkiye'nin fakir bölgeleri ve nüfus fazlası yüzünden gün geçtikçe artmaktadır. Yurtdışındaki Türklerin yarısından fazlası Almanya'da yaşıyor.[1] Bu Türkler Avrupalı vatandaşlar olup bir köprü işlevi görebilirler mi? Temel gerçekleri belirttikten sonra bu soruyu tekrar ele alıp "köprü" terimini açıklayacağım.

Türk göçmenlerini, bugün sığınma yasasındaki boşluklardan yararlanarak Almanya'ya politik nedenlerden değil de ekonomik nedenlerle gelenlerden ayırmak önemlidir. Bu çevrenin tersine Almanya'da yaşayan Türklerin çoğunluğu, devlet ve toplumun bütüncül bir bölümünü oluşturur. Bunun nedeni, çalışan, vergi ve sosyal ödemeleri olan nüfusa ait olmalarıdır. Ama bu resim, yakın geçmişte kaçak işçi kaçıran çetelerin yardımıyla gelen Türklerin sürekli sosyal yardım almaları eğilimiyle değişiyor; "arı gibi çalışan Türk" resmini bozuyorlar. Gene de eskiden olduğu gibi Almanya'da yaşayan Türklerin çoğunluğu çalışan nüfusa aittir; ama yeni grubun da sayıca arttığını göz ardı etmiyorum. Bu noktada, Türkiye'ye sınırların açılmasının, bu ülkedeki demografik patlama nedeniyle Almanya'da çalışan Türklerin gerçekleşmiş entegrasyonunu oldukça etkileyecek göç dalgaları meydana getireceğini belirtmek istiyorum.

Çalışmayan Türklerin payının gittikçe artmakta olduğu gerçeğine gözlerimi kapatmamama rağmen, bu kısımda düşüncelerimin merkezinde ekonomik olarak entegre olmuş vatandaşlar yer alıyor. Türklerin çoğunluğu söz konusu olduğunda, Alman politikacıların ekonomik olarak entegre olmuş bu insanları politik toplum hayatına nasıl sokulacağı konusunda ne tür katkılar yapabilecekleri sorulabilir. Bu amacın biçimsel hukuk açısından yalnızca bir kimliğin verilmesiyle gerçekleşemeyeceği kendiliğinden anlaşılıyor. Ama mevcut Avrupa toplum hayatıyla entegrasyon, Türk göçmenlerini Avrupalı yapar. Almanya'daysa bu soruna yalnızca biçimsel hukuk açısından yaklaşılmaktadır.

1 Faruk Şen ve Andreas Goldberg, *Türken in Deutschland*, Münih, 1994.

Türkiye'nin iç sorunlarının, Batı Avrupa'daki Türk varlığı tarafından Almanya'ya ithal edilmesi engellenemez. Ama bundan, Almanya'nın kaderinin Türkiye'nin aynısı olacağı sonucu elbette çıkmaz. İki milyon gibi çok az sayıda Türk göçmene rağmen, gene de Türkiye'nin bütün sorunları -örneğin etnik ayrımcılık, Alevîler ile Sünnîler arasındaki gerginlik, bir de Kemalistler ile İslamcılar arasındaki kavga- Alman oyun kurallarına bağlıdır. Bunu engellemeye, yapılan konuşmalar ve ahlaksal beklentiler yardımcı olmuyor. Entegrasyonlarının sağlanıp Almanya'nın, anavatanlarından daha yakın olduğu Türk göçmenlerini Alman vatandaşı yapan bir politika çok daha verimli olacaktır. Türkler, kendilerini demokratik Alman toplum hayatıyla özdeşleştirebildiklerinde, yani artık kendilerini yabancı gibi hissetmeleri gerekmediği, hatta hissetmek istemediklerinde, entegrasyon hedefine ulaşılmış olur. Entegrasyon, temelde iki taraflıdır ve Türk göçmenlerinin vatandaş olarak kabulünün dışında onların da bunu istemelerini şart koşar. Yanlış anlaşılmaları önlemek için, bu politikayla demokratik entegrasyonu, başka deyişle vatandaş hak ve görevleriyle birlikte kabullerini kastediyorum. Entegrasyon derken asimilasyonu kastetmiyorum. Gene de entegrasyon, göçmenlerin içinde yaşadıkları toplum hayatına uyumu da içinde barındırır. Bu anlamda Almanya'nın burada yaşayan Türklere Türkiye'den daha yakın durması gerektiği beklentisini dile getiriyorum.

Alman vatandaşı olan bir Suriyeli Müslüman olarak, asimile edilmek istemiyorum. Ama vatan olarak seçtiğim Almanya'nın demokratik toplum hayatının, anavatanım Suriye'ninkinden beni daha çok ilgilendirdiğini söylemem kendimi yadsımak değildir. Tutumum açısından aynı zamanda hem Yahudi hem Alman olmak isteyen Heinrich Heine'yi örnek alıyorum; o Almanların kötü vicdanıdır.

İlk önce, başlıkta söz edilen alternatif senaryolara yoğunlaşacağım. Buna Almanya'daki Türklerin İslamcı ideolojinin etkisiyle kendilerini izole edip etmedikleri -getto İslamı dediğim- ya da entegrasyonlarına olanak sağlayan açık ve demokratik İslam yorumunu amaçlayıp izin verip vermedikleri sorusu dahildir. Bu topluluk izolasyonuna alterna-

tif, Türkiye'de de tartıştığım Avrupa İslamı kavramıdır.[2] İslam'ın bu yorumunun kabulü, Almanya'daki Türklerin Türkiye ile Avrupa arasında bir köprü işlevi görmesini sağlardı. Köprü kavramı bu bağlamda dokunaklı, hatta eskimiş görünebilir, gene de uygarlıklar çatışması çağında bize farklı gruplardaki insanları bir araya getirme yolunu açıyor. Türkler ile Almanlardan oluşan ve kendilerini köprü inşaatçıları olarak gören Hannover'li bir araştırma grubunun çalışmasında şunlar okunabiliyor: "Uygarlıklar arasında köprü kurulmasını isteyen (...) belli bir nefrete hazır olmalıdır. Savaşımı gerektiren asıl sorun budur: politik, etkili, entelektüel açıdan bir savaşım. Entelektüel açıdan bu köprü resmi biraz aşınmış olabilir, gene de (...) duygusal örnek gücünden bir şey yitirmemiştir."[3]

Alman H. P. Waldhoff, Dursun Tan ve Elçin Kürşat-Ahlers, bu köprünün inşası karşılığında "uygarlıkların uygarlaştırılması" terimini bulmuşlardır. Kuşkusuz, Türk ve Avrupalı entelektüeller arasındaki konuşmalar yüksek bir düzeyde gerçekleşir. Burada beni ilgilendiren, içinde yaşadıkları cami birlikleriyle anayasal toplum arasında güvensizce sallanıp duran, Almanya'da yaşayan "basit" Türklerdir. Geliştirdiğim Avrupa İslamı kavramı, üniversite tartışmalarından çok, Müslüman göçmenleri kabul eden ve olası çatışmalarla yüz yüze kalan toplumların kararlaştırıcı politik kavramları içindir. İster Alman ister Türk olsun entelektüeller, gerçeğe bu kadar yakın bir durumda "belli bir yüzeysellik"ten kuşkulanma eğilimi taşır. Bir toplumun politikasında, uygarlıklar arasında köprülerin kurulması, aynı düşünceleri paylaşan entelektüeller arasındaki diyalogdan öteye geçmek zorundadır; gerçi bu çabayı Avrupa'ya özgü kibirli bir öğretim biçiminin aşılması açısından da önemli görmüyor değilim.

Bu kısımda tanıtılacak olan, yaratıcılarına ve ateşli temsilcilerine kendimi de kattığım, Avrupa İslamı olarak

2 B. Tibi, "Avrupa İslamı ya da Getto İslamı seçenekleri hakkında", *Focus*, 21 nisan 1997, s. 66-67. Bu yazının Türkçe çevirisi "Avrupa'da Getto İslamı'na Doğru" başlığıyla *Yeni Şafak*'ta 30 nisan 1997 tarihinde yayımlandı.

3 H. P. Waldhoff, Dursun Tan, Elçin Kürşat-Ahlers (haz.), *Brücken zwischen Zivilisationen. Das türkisch-deutsche Beispiel*, Frankfurt/M. 1997, s.11. Ayrıca krş. H.-P. Waldhoff'un eski bir çalışması *Fremde und Zivilisierung*, Frankfurt/M., 1995.

İslam anlayışını, entegrasyon politikasının bir temeli olarak görüyorum.[4]

Bunun alternatifini, gelecek bölümde İslamcı eğitimin çözümlemesi çerçevesi içinde araştıracağım, İslamcıların temsil ettikleri çatışma dolu, başka deyişle tehlikeli bir senaryodur. Ama öncelikle Avrupa İslamı düşüncemi açımlayıp oluşumu için gerekli temel koşulları açıklayacağım. Türkler, yalnızca entegre olmuş Avrupa Müslümanları olarak köprü kurma işlevini yerine getirebilirler.

Düşüncelerden çok sorunlarla ilgilenen, Alman düşüncesinden çok Anglosakson düşüncesine yakın bir toplumbilimci olarak, barış içinde birlikte yaşamak derken çatışmaların şiddet olmadan çözümlenmesini anlıyorum, uyum içinde bir "koro"nun kurulmasını değil. Bu biçimde söyleyince gerçekte olmayan, çatışmasız bir birlikte varoluş yanılsamasına karşı çıkıyorum. Bu nedenle, 60'lı yıllarda *Why Men Rebell?* (İnsanlar Neden İsyan Eder?) adlı klasik yapıtı yazan ünlü Amerikan araştırmacı Ted Gurr'ün bir çalışmasına değinerek başlamak istiyorum. Gurr -günümüzdeki birçok çatışma araştırmacısı gibi- daha sonra etniklik sorununa ve bununla ilgili potansiyel çatışmalara yönelmiştir. Bu konuyla ilgili Barbara Harff'la birlikte yayımladığı önemli kitabında,[5] etnik çatışmaları konu alan çözümlemesinde Türkler önemli bir yer kaplıyor.

Ne yazık ki Almanya'daki sorunlar, sorumlu bir biçimde ele alınmamaktadır. Köln Keup Caddesi'ndeki[6] Türk bölgesi hakkında *Süddeutsche Zeitung*'da Reymer Klüver'in yayımladığı okunmaya değer *Gefährlich fremd* (Tehlikeli Yabancı) adlı *Spiegel* kapak öyküsüyle Prof. Heitmeyer'in *Verlockender Fundamentalismus* (Baştan Çıkarıcı Köktendincilik) adlı ünlü Bielefeld araştırması (krş. 1. dipnot) dışında, Almanya'da gerçekten var olan göç ile etnik çatışma arasındaki iliş-

4 B. Tibi, *Les Conditions d'un Euro-Islam:* R. Bistolfi-F. Zabbal (haz.), *Islams d'Europe. Intégration ou Insertion Communautaire?* Paris, 1995, s. 230.

5 Ted Gurr ve Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics,* Boulder/Col. 1994, Almanya'daki Türkler hakkında s. 65, 106. Gurr'ün *Why Men Rebell* adlı eski çalışması Almanca'da *Rebellion* adıyla yayımlandı, Düsseldorf, 1972.

6 "Tehlikeli Yabancı. Çokkültürlü Toplumun Başarısızlığı", *Der Spiegel,* 14 nisan 1997, defter 16; Reymer Klüver, "200 Metrede İstanbul. Almanya'daki Çokkültürlü Toplumun Başarısızlığı Hakkında", *Süddeutsche Zeitung,* 20 mayıs 1997, s. 3.

ki konusunda yapılan bütün açıklamalar çokkültürcülerin tabularına kurban verilmiştir. Sorumluluk sahibi olarak değil de duygusal anlamda düşünen çokkültürcüler, çokkültürlü bir topumun gerçekte çoketnikli bir toplum olduğu düşüncesine karşı çıkıyor ve bu durumdan yola çıkan potansiyel çatışma çözümlemelerini "yabancı düşmanı" olarak damgalıyorlar. Böylece sorumluluk sahibi, çözümler arayan çatışma araştırmacılarını, yabancı düşmanı sağ radikallerle aynı kefeye koyuyorlar. Kaba -ama popüler- bir hakaret. Bu etnik çatışmalarda kurulması gereken köprü, farklı kültürlerden ve uygarlıklardan insanlar için ortak değerler sunan demokratik bir lider kültürüdür.

Çokkültürcüler gibi -Müslüman inanca sahip bir Arap olarak benim de dahil olduğum- göçmenleri yalnızca yabancı düşmanlığından korumayı değil, kimliklerine de sahip çıkmalarını istiyorum. Ama gönüllü olarak anayasayı kabul etmiş olarak ben, çokkültürcülerin tersine, göçmenlerden, bizim konumuz açısından da Almanya'daki Türklerden, anayasaya karşı açık bir sorumluluk göstermelerini ve laik Avrupa'ya "evet" demelerini bekliyorum. Kültürel modernlik, köprü işlevi görebilen adı geçen lider kültürün kaynağıdır. İslamcıların bu köprü inşasını reddetmesi, izolasyonu savunmakla ilişkilidir; bunu kabul edemem. Buna karşı olarak -köktendinciliğin değil- İslam'ın demokrasiyle bağdaşabileceği savını öne sürüyorum.[7] İslamcılığın totaliter özelliğini kabul etmek hoşgörü değil (krş. 31. dipnot); demokrasiden vazgeçmek anlamına gelir.[8]

İslamı demokrasi açısından yorumlama çabası, Avrupa'daki Müslüman göçmenler için düşünülen Avrupa İslamı'nın temelini oluşturuyor. Bunun çıkış noktası, İslam'ın bütün Batı toplumlarında, bu durumda Almanya'da da, günlük gerçeklerin bir parçası olmasıdır. Ama İslam'la kurulan bağ, göçmenleri yerel halklardan ayırıyor mu ya da tam

7 Bu konuda B. Tibi, "İslam'da Demokrasi ve Demokratikleşme", Michèle Schmiegelow (haz.), *Democracy in Asia*, New York, 1997, s. 127-146. İslam ile demokrasi arasındaki bu olası sentez, totalitarizmin bir biçimi olan İslamcılık için geçerli değildi. Bu konuda nedenleriyle birlikte bkz. B. Tibi, *Der wahre Imam*, 2. basım, Münih, 1997, 11 ve 12. bölüm.

8 Bu anlamda Jean-François Revel, *Democracy Against Itself*, New York, 1993, s. 199.

tersi bir köprü kurmak olası mı? İlk başta bu sorunun etkileyebileceği alanı açıklamak istiyorum: sorun Avrupa'nın sorunudur, Almanya'nın değil. Sorunun çözümünün adı Avrupa İslamı'dır; aşağıdaki paragrafta tanıtacağım bir kavram. Göçmen durumunu anayasa gönüllüsü normuyla uzlaştıran bir yabancı olarak, İslam gettosunda yaşamak istemiyorum. Kararlı bir biçimde, çokkültürcülerin "sevgi dolu biçimde sınırların dışına çıkarttıkları" göçmenlerin kültür müzelerindekine benzer bölgelerde yaşanan halkçı egzotikliğini, köktendinci diaspora imamlarının vaaz ettikleri kolektif izolasyonu reddettiğim gibi reddediyorum.

Müslümanların Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göçmeleriyle, İslam bugün Batı'da Hıristiyanlık ve Yahudilik yanında üç büyük dinden biri sayılıyor.[9] Gilles Kepel, "Allah Batı'da" diyor.[10] İnsan kültürel modernliği,[11] başka deyişle laik demokrasiyi, çoğulculuğu ve bireysel insan haklarını, Batı uygarlıklarının ve Kuzey Amerika kardeş toplumlarının kimliklerinin temeli olduğunu açıkça kabul edip, bu haliyle bu kimlikleri koruma konusunda ısrar ederse, modern öncesi kültürlerden gelen göçmenlerden belli politik ve kültürel koşullar talep etmelidir. Almanya'da bu konu, göç eden Türklerle yakından ilgilidir ve bu nedenle bu kitapta ele alınmaktadır. Kendi isteğiyle Avrupalı bir vatandaş olan, bu nedenle her iki uygarlığa da ait Doğulu bir Müslüman olarak, İslam ile kültürel modernlik arasındaki gerilimin aşılması konusunda bu tür koşulların yerine gelmesini önemli görüyorum. Bugünkü koşullar altında İslam dünyasında zor gerçekleşecek gibi görünse de, hedeflenen bu aşılma, Batılı İslam diasporasında, Ted Gurr'e göre, şiddet kullanmadan çatışmaları çözerek kriz yönetimi aracılığıyla hayatta kalma sorunudur. Etnik birimler ile kültürler arasındaki bu çatışma olasılığı, çokkültürlü ya da uyumlu bir korodan tümüyle farklı bir şeydir.

9 Bu konuda B. Tibi, "Batı Avrupa'da İslam Varlığı", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 28 haziran 1996, s. 12; W. A. R. Shadid-P. S. van Koningsveld (haz.), *Muslims in the Margins, Islam in Western Europe,* Kampen/Hollanda, 1996, s. 130-144'teki yazıma bkz.

10 Gilles Kepel, *Allah im Westen,* Münih, 1996. Fransa, İngiltere ve ABD hakkında bölümlerle. Almanya hakkında yok.

11 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt/M., 1995.

Avrupa'daki Türk göçmenler, bir gettoda yaşamak yerine, Avrupa'nın bütünleşmiş bir parçası olmak istiyorlarsa, kültürel düşüncelerini ve dünya görüşlerini "kültürel modernlik"le (krş. 11. dipnot) uzlaştırmalıdır. Bir kez daha özetliyorum: biz Müslümanlara karşı yapılan bu kışkırtmaya yanıtım Avrupa İslamı'dır. Alternatifiyse getto İslamı. Bu kışkırtmayla ilgili olası yanıtlar yarışının sonucuna, bu kitabın girişinde sorulan Türkiye'nin Avrupa'ya ait olup olmadığı sorusunun yanıtı da önemli ölçüde bağlı olacaktır. İlişkiyi biraz daha aydınlatmak için: Türk göçmenlerinin hareketlerine tanık olurken, Türkiye'nin Avrupa'ya ait olduğu konusunda Avrupa halkını ikna etmenin zor olduğunu daha önce belirtmiştim. Göçmenlerin verecekleri yanıt, Türkiye'nin rotasını belirleyecektir.

Müslümanlar, gelişmiş İslam Ortaçağı'nda hoşgörülü sufi İbnülarabî'nin yaptığı gibi, dinlerini *Mahabba* (Tanrı sevgisi) olarak kavrayabilirler. İslam dini izolasyon aracı yerine hoşgörülü inanç ve sevgi ifadesi olarak kavrandığında, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, hatta örneğin Hinduizm'in de yanında aynı haklarla varolabilir. Büyük dünya dinlerinin bu eşitlikçi algılanışı, 1165 ve 1240 yılları arasında yaşamış olan İbnülarabî'nin *Tercümanü'l-Eşvak* (Özlemlerin Yorumu) adlı yapıtında bulunur.[12] Müslümanlar, özgür Avrupa'da dinlerini engellenmeden uygulamayı ve camilerini -kışkırtma bölgesi değil, dua mekânı olarak- inşa etmeyi sürdürebilecekler. "İslamcı merkezlerin" bir caminin parçası olup olmadığı konusunda kuşkularım var. Almanya'da bu merkezler, çoğunluğu Müslüman olan göçmenlerin ideolojik açıdan etki altına alınmalarına ve izolasyonlarına hizmet eder. Kuşkusuz bu, bir caminin görevlerinin arasında değildir. İslam dünyasında sıkça yolculuk etmiş bir Müslüman olarak, Almanya'da sıradan bir camiye "İslamcı bir merkezin" bağlanması bana oldukça yabancıdır. Bu izolasyon çabalarına karşılık olarak bir zamanlar Endülüs'teki hoşgörülü İslam modelini örnek alan aydın ve demokra-

12 Bu konuda William C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al'Arabi and the Problem of Religious Dibersity*, New York, 1994; ayrıca krş. bir başka büyük sufi olan Mevlana hakkındaki daha önceki yapıtı, *The Sufi-Path of Love*, Albany/N.Y., 1983.

tik Avrupa İslamı'nı temsil ediyorum. Bu İslam biçimi, Türklerin ve diğer Müslümanların Avrupa'nın demokratik toplumlarıyla entegrasyonunu destekler.

Avrupa İslamı ne demektir?

Avrupalı bir Müslüman olarak benim de paylaştığım Avrupalı, yani Batılı demokratik bir perspektiften İslam ile Avrupa'yı birbirleriyle ilişkilendirme çabasını, Paris'te (bkz. 4. dipnot) bir Avrupa İslamcı entegrasyon projesi çerçevesi içinde açıkladım. Bu kavram, Avrupa'daki Müslümanların geleceği açısından gerçekten var olan, ama birbirini dışlayan iki seçeneğe göre yönleniyor. Bu seçenekler daha önceki sorularda yoğunlaştırılabilir: Müslümanlar, demokrasi, politika ve kültür anlamında vatandaş olarak mı entegre oluyorlar, yoksa kendilerini izole mi ediyorlar?

Türkler, ancak aşağıda sunulacak olan Avrupa modernliğinin dört temeline göre Avrupalı olabilir. Bütün Avrupa toplumları bu normatif temellerle biçimlenmiştir; bu nedenle de Türk göçmen entegrasyonunun dayanağını oluşturur. Almanya'da her iki taraf -Türkler ile Almanlar- bu biçimde algılanan bir entegrasyon projesinde birlikte çalışmak için gerekli politik idareye sahip olup olmadıkları sorusunu yanıtlamalıdır. Türk göçmenlerde bütün imlemeleriyle -başka deyişle laik demokrasinin yükümlülükleri ve onaylanmasıyla- birlikte entegrasyon için politik irade eksikse, tek seçenekleri darül İslam üyeleri olarak toplululuklar halinde gettolarda yaşamak ve Avrupa'da yabancı kalmaktır. İki seçeneği birbiriyle uzlaştırmak neredeyse olanaksızdır, başka deyişle hem Avrupa'ya hem de darül İslam'a ait olmak. Bu tür yanılsamalardan kaçınmak zorundayız.

Aydın ve laik, başka deyişle din ile devleti birbirinden ayıran bir Müslüman olarak, Avrupa'nın Batılı kimliğini savunuyorum, çünkü laik demokrasi, ne ırkçı ne de etnik açıdan belirlenmiş politik bir kültür olarak en önemli ilkelerinden biridir. Avrupa modernliğinin belirtilen normatif temelleri, her demokratik toplumun meşruluğunu oluşturur:

1. Çoğulculuk; her alanda, ama kültürel modernliğe bağlı kurumsal ve yasal olarak bağlayıcı uzlaşmalar içinde. Bu

tür bir çoğulculuğun Müslümanlar tarafından kabul edilmesi, misyonerliklerinde kendilerine sınır koymaları ve çoğulcu bütünün bir parçası olarak belirlemeleri anlamına gelir. Açıklayalım: fetih düşlerinden ve taktik nedenlerle pek de açıkça ifade edilmeyen "Avrupa'nın İslamlaştırılması"yla ilgili uzun vadeli hedeften yalnızca sözlerle değil açıkça vazgeçilmelidir.

2. Hoşgörü; kültürel modernlik anlamında aydınlanma terimi olarak, başka deyişle ortodoks Müslümanların hoşgörü olarak algıladıkları, başka deyişle Hıristiyanlar ile Yahudilerin "dimmi" olarak sınırlı bir biçimde "onaylanmaları" değil yalnızca: aydınlanmanın hoşgörüsü, başka düşünceler ile başka inançlara sahip kişilerin her açıdan özgürlüklerini kapsar. Bir göçmen olarak bazı Alman doğubilimcinin "karşı saldırıya geçme" modeline uygun olarak Almanya'daki biz Müslümanları -Göttingen'li Tilman Nagel'in politikacılara önerdiği gibi- *"Mustaminun"* (korunanlar) başka deyişle vatandaşlık hakları ve sürekli oturma iznine sahip olmayan ikinci sınıf azınlıklar olarak görmelerini ırkçılık diye adlandırıyorum. Ortaçağ'da Müslümanlar gayrimüslim yolculara *mustaminun* olarak bir yıllık oturma izni verirdi. Bu süreden sonra "yabancılar" İslam'ı terk ederdi. Bu kavram, modern ırkçılık teriminin geçerli olmadığı Ortaçağ çerçevesine yerleştirilmelidir. Bir göçmen olarak, Ortaçağ için geçerli olan bu belirlemeyi Almanya'da yaşayan biz Müslümanlara uygulama önerisini açıkça ırkçılık olarak değerlendiriyorum. XX. yüzyılın sonlarına doğru günümüzün terimleriyle düşünüyorum ve buna dayanarak Göttingen'li doğubilimcisinin biz Müslümanları "korunanlar" olarak kabul etme önerisini yalnızca bu biçimde ele alabilirim. Almanya'daki bir Müslüman yabancı olarak algılayışımdır bu benim ve "korunan" olarak değil de vatandaş olarak, bunu ifade etmek demokratik hakkımdır.

Bu Alman doğubilimcisinin Kültür Bakanlığı'na yaptığı öneriye göre, Almanya'da yaşayan bir Müslüman, bir vatandaş olarak değil de "korunan olarak görülecektir, başka deyişle bulunduğu ülkenin devlet koruması altındadır (...) Korunanlar olarak Müslümanlar yasal düzene bağlıdır (...)

Bu durum, en başta Almanya'da yaşayan Müslümanlar için geçerlidir.[13]

Bir korunan, ziyaret ettiği ülkenin yasalarına saygı duymak zorundadır -yalnızca bu olsa iyi- korunmuş konukluğu nedeniyle hiçbir hakkı yoktur. Adı geçen bu gruba üye olan ve bu doğubilimcinin etkin olduğu üniversitede eğitim veren bir Müslüman olarak, açıkça şunu söylüyorum: Alman vatandaşı, yani "korunan" değil, aynı haklara sahip bir kişi olmamı engelleyen ve beni bir Müslüman olarak dışlayan biri ırkçıdır. Bu ülkede bu ırkçılığa karşı savaşım veririm. Körfez Savaşı'ndan sonra Paul Kilisesi'nde Quandt Vakfı'nın bir sempozyumu nedeniyle yapığım bir konuşmada, Graf von der Goltz tarafından "aramızda doğmamış olsalar da, isteyerek aramızda yaşayan" bir grup insanı temsil eden bir Suriyeli Alman olarak tanıtıldıktan sonra şöyle dedim:

"Alman olmayanların Almanya'daki entegrasyon geleneği, Alman demokrasisinin bir parçası ya da Alman demokrasisinin bir çeşitlemesi olarak oluşturulmalıdır (...) Etnik ve ırksal açıdan Alman değilim, ama kültürel açıdan Alman'ım (...) psikolojik açıdan da, reddedilsem de. Umarım ki, Alman demokrasisinin bu geleneğini, Alman olmayanların Alman toplum hayatına entegrasyonu olarak oluşturabilirim."[14]

"Korunan" olmak istemiyorum. Bu bağlamda tekrar hem Yahudi hem de Alman olmak isteyen Heinrich Heine'ye dönüyorum. Ben de hem Müslüman hem de Alman vatandaşı olmak istiyorum, ama alıntılanan doğubilimcinin -bizi ırkçı bir biçimde dışlayarak- Alman poltikacılarına önerdiği gibi bir "korunan" değil.

Irkçılık kavramını sıkça sövgü sözcüğü olarak dikkatsizce kullanan kişilerden değilim. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a yeşilci poltikacı ve eski KBW görevlisi Jürgen Trittin'e karşı yazdığım ayrıntılı okur mektubunda (FAZ, 7. mart

13 G. Mahler'e göre alıntılanmış Göttingen'li Doğubilimci Tilman Nagel, "Almanya'daki Türk Çocukları İçin Dinî Öğretim", *Zeitschrift für Pädagogik*, No 3/1989, s. 387. Orijinalinden alıntı yapmak mümkün değildi, çünkü Bakanlık dosyanın "kapalı" olduğunu bildirdi.

14 BMW'nin Quandt Vakfı'nın belgelerinde bulunuyor: *Denk ich an Deutschland* (Paulskirche, 26 nisan 1991), "Almanlar Ne Düşünüyor?", s. 28. Alman üniversitesinde bir yabancı olarak çektiklerim hakkında şu bölümde bilgi veriyorum: "Bağdat Üzerinden Değil, Dosdoğru! Alman Üniversitesinde Kendini Evde Hissetmenin Zorluğu", Namo Aziz (haz.), *Fremd in einem kalten Land. Ausländer in Deutschland*, Freiburg/Br. 1992, s. 121-136.

1996, s.11), ırkçılık kavramının aşırı kullanımı konusunda uyardım. Buna rağmen bu kavramı kullanıyorsam, benim için önemli olan bu kavramın içeriğinin belirlenmesidir. Çünkü göçmenlerin "korunanlar" olarak sınıflanarak alçaltılması, kesinlikle ırkçı bir tutumdur.

Kısacası: "Kültürel modernliğin" hoşgörüsü, Alman profesörlerin ne İslamcılığa ne de Doğu'ya karşı duydukları hoşgörüdür. İnsanları yalnızca aynı haklara sahip yasal özne olarak tanır, vatandaş ve korunan olarak ayrım göstermez.

3. Laiklik; Fransızlardaki laiklik olarak ve kültürel modernliğin politik kültürünün bir parçası olarak, politika ile din ayrımına dayanır. Fransa'da aydın bir Müslüman'ın "Laïcité ou İslamisme" (Laiklik ya da İslamcılık) adlı önemli bir yazısı tartışılıyor. Bu yazıda birbirini dışlayan seçenekler sunuluyor. Bu konuda yarım çözümler yoktur, çünkü ne yarım bir demokrasi ne de yarım bir laiklik vardır. İslamcılarla diyaloglarında Batılı laiklikte ayrımlar yapılmasına izin vermek isteyen Alman Protestan dinbilimcilere şaşırıyorum.

4. Demokratik sivil toplum; yasal ve kurumsal olarak korunan kamusal ve özel alan ayrımı. Türk göçmenler bunun sonucunda anayasal olarak korunan camilerde ve özel alanlarda dinlerini uygulama hakkından yararlanıyor. Sivil toplumun kamu alanında özel haklara sahip olmadan, diğerleri gibi vatandaştırlar. Nasıl ki "korunan" konumunu reddediyorsam, özel hak talebini de kesinlikle geri çeviriyorum.

Biraz önce sunulan Avrupa kimliğinin temelleri ile İslam'ı uzlaştıran bir İslam yorumu, Avrupa İslamı adını almaya hak kazanır. Bundan çıkan sonuç da, Avrupa'daki Müslümanların birbirini dışlayan seçeneklerinin -daha önce belirtildiği gibi- "Avrupa İslamı ya da getto İslamı" (krş. 2. dipnot) formülüyle ele alınabilecekleridir. Bu perspektif, haziran 1993 sonunda Kahire'de son oturumunu yapan ve açıkça getto İslamı tarafını tutan Dünya İslam Kongresi'nin çalışma yazısına zıttır. Bu yazı, Almanya'daki Türk köktendinci egemenliğindeki İslamcı merkezler için bağlayıcıdır. Bu belgede şöyle yazıyor:

"Dünya İslam Kongresi, Kahire'deki çalışma toplantısında, dava için yeni bir strateji talep etmiştir (...) Buna Avrupa'da İslamcı merkezlerin kurulması dahildir (...) orada yaşa-

yan Müslümanları gelecek rollerine hazırlamak için (...) Müslümanların yaşamında kural olarak şeriatın kullanılması talep edilmelidir." (28 temmuz 1993, *El-Şarkü'l-Evsat*'a göre).

Almanya'daki Türkler dahil Avrupa'da yaşayan Müslümanlar, önceden sözü edilen Avrupa modernliğinin temellerini tanıma çelişkisi karşısında duruyor. İzolasyondan vazgeçerlerse (örn. Köln'deki Keup Caddesi'nde olduğundan farklı olarak, bunun için 6. dipnotta alıntılanan *Süddeutsche Zeitung*'daki rapora bakınız) Avrupa sivil toplumunun bir parçası ve özgür vatandaşlardan oluşan din toplumunun bireyleri olabilirler; yani ümmet değil. Yalnızca bu biçimde geldikleri ülkelere örnek olabilirler. Açıkça söylemeliyim ki bunun alternatifi, "kışkırtıcı bir köktendincilik"tir (Heitmeyer, a.g.e., 1. dipnot) Dünya İslam Kongresi'nin biraz önceki alıntısında temsil edildiği biçimiyle.

Avrupa Müslümanları, kültürel modernliğin edinilmesiyle İslam uygarlığında liberal reformların ve demokrasinin önayağı olmanın yanı sıra Doğu ile Batı ilişkileri arasındaki köprü de olabilirler. Bu olumlu senaryoyu gerçekleştirmekte başarılı olunmazsa, uygarlıklar arasındaki iletişime katkı sağlamak yerine aşırı uçların, uygarlıklar arasındaki çatışmayı Avrupa kıtasında alevlendirmeyi başarma tehlikesi vardır. Bu konuda, kamuoyunun farkında olmadığı, Almanya'da Türk bölgesi biçiminde hamleler ne yazık ki ürkütücü bir düzeydedir (krş. 6. dipnot). Bu konuda suskun olmak, *Focus*'ta, gazete yazılarında ve medyada büyük bir izleyici kitlesi önünde savladığım gibi, iç barışa katkı anlamına gelmez. Anayasa Kurulu'nun sosyal demokrat başkanı olan Peter Frisch'in *Spiegel*'deki uyarısı ciddiye alınmalıdır.

"Almanya'da da İslamcılığı gerçekleştirme çabaları vardır. İslamcılar, bizim devlet ve kilise ayrımına dayanan toplum düzenimizi reddediyor (...) Bilinçli olarak Müslüman çocukların izolasyonu gerçekleştirilmektedir. (...) Kuran okullarında (...) din devleti ulaşılmaya değer tek hedef olarak vaaz edilmektedir. (...) Federal Cumhuriyet için bile (...) bu (...) köktendinciliğin gelişmesidir."[15]

15 "Öldürme Savunması", Anayasa Koruma Başkanı Peter Frisch'le röportaj: *Der Spiegel*, 36/1997, s. 58-61.

Adı belirtilen okullarda Almanya'da doğan Türk çocukları, Türkiye'den gelen, ne Almanca bilen ne de Alman Türklerin Avrupa'daki ortamını tanıyan hocalar tarafından entegrasyonları engellenerek eğitilirler.

Almanya'daki Türk göçmenler: Alman ve Müslüman Türkler

Almanlar ile Türklerin bir arada yaşamalarında hoşgörünün normu büyük önem taşır. Bu ne demek? Çağımızda dinî hoşgörü anlayışı, modern kültür değerlerine eştir. Bu hoşgörü, "Hıristiyanlara ve Yahudilere verilen iznin" "dimmi" korunanlar olarak tanımlandığı ve emredildiği İslam Ortaçağı'nın anlayışını aşar. Bu durum, artık bugünkü hoşgörü standartlarına uygun değildir. Müslümanlar eğer Avrupa vatandaşı ve anayasal gönüllü olmayı istiyorlarsa bu gerçeğe yürekten, yani dürüstçe saygı duymalıdır. İslamcılar Batılı hoşgörüye başvurdukları zaman, bundan Batılıların antidemokratik, İslamcı etkinliklerine hoşgörü göstermeleri gerektiğini anlıyorlar. Bu deneyimi Almanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde karşılıştığım köktendincilerde sıkça yaşadım.

Ama Hıristiyanlara karşı da şunu açıklığa kavuşturmalıyım: hoşgörü, Hıristiyan sevgisiyle karıştırılmamalıdır. Benim için kültürel modernlikle barışmış İslam olarak Avrupa İslamı, tanrısal bir dine olan inancıma ve İslamcı kimliğime ters değildir. Bir demokrat olaraksa, *"Zıllallah"* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) adlı bir hükümdara olan politik inanç, Avrupa Müslümanı kimliğime ait olamaz.[16] Türk göçmenleri hoşgörü adına, Mustafa Kemal'in kendi ülkelerinde kaldırdığı şeyi Batı Avrupa'da talep edemez: politikanın dinî temellere dayandırılması. Demokratik toplumlarda politika her zaman laiktir. Din özgürlüğü, dinin politikaya bağlanması hakkını içermez. Bu tür düşüncelere izin verilmesi, yalnızca demokrasinin teslim edilmesi değil, Aydınlanma öncesine dönüş anlamına da gelirdi.

16 Bu konuda B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Münih, 1994 (Dizi Piper yayımı, 1996). "Allah'ın gölgesinde" İbni Teymiyye'ye göre ideal durumdur.

Ben ve laik Türk arkadaşlarım, biraz önce betimlenen Avrupa İslamı düşüncesinin, çoğu Türkiye'nin kırsal bölgelerinden gelen Müslüman göçmenler arasında pek yaygın olmadığını kuşkusuz biliyoruz. Buna tek alternatifse ne yazık ki İslamcı gettodur; burada da Türk göçmenlerin, köktendincilerin ellerine düşme ve bunun da ötesinde yabancı kalma tehlikesi vardır; köktendinciler, ideolojileştirmeyle dine zarar veriyor, büyük Avrupa kentlerine kadar uzanan ve Müslümanların entegrasyonunu olanaksız kılan, İslam dünyası ile Batı arasında bir uçurum açıyorlar. Almanya'daki Türk göçmenlerin durumu için, Türkiye ile Avrupa arasındaki umulan köprü rolü, izolasyondan da değerlidir. İzolasyonla hem kendi anayurtlarına, hem de Almanya'ya büyük zarar verirler.

Bu kısmın girişinde, uygarlıklar arasında yaşayan bir kişi olarak burada ele alınan hassas konuya ve bununla ilgili sorunlara yalnızca değinerek, tabuları yıkarak kendimi suçlu durumuna düşürdüm. Bir tabuyu daha yıkacağım, Almanya'da yaşayan, bütün yabancıların üçte birini oluşturan, yaklaşık 2,7 milyon Müslüman (2 milyonu Türk) arasında politik olarak etkin ve çok iyi örgütlenmiş köktendincilerin bulunduğunu söyleyerek. Daha da kötüsü, bunlar demokrasinin ilan edilmiş düşmanlarıdır, bu durum hemen ilk bakışta anlaşılmasa da!

Radikal sağ göçmen sahnesinin bilgili ve yargı verebilecek durumdaki her gözlemcisi, köktendincileri bu sınıfa sokar. Köktendinciliği aydınlatmak, Alman "solcuların" ve köktendincilerin -şaşırtıcı bir biçimde çoğu kez birlikte çalışarak- telkin ettikleri gibi "İslam düşman resmi" üstünde çalışmak anlamına gelmez. Aydınlanmış İslamcı bir konumdan gözlemlendiğinde, köktendinciler demokrasinin düşmanlarıdır; açık ve özgür biçimde yorumlanan İslam'ın da. Aydın Mısırlı Muhammed Said el-Eşmavi, haklı olarak "İslam"a karşı İslamcılık"tan söz ediyor.[17] Tabulaştırma, sorunları yok saymak anlamına gelir; bu durumun tersine sorunları adıyla dile getireceğim, çünkü bu, barışçıl bir çözüm arayışındaki

17 M. S. el-Eşmavi, *El-İslamü'l-Siyasî*, Kahire, 1987 (Fransızca çevirisi: *L'Islamisme contre L'Islam*).

tek yol, hatta önkoşuldur. Politik düşünen bir bilim adamı olarak, bu sorunların olumlu senaryoya, başka deyişle Avrupa İslamı projesine karşı çalışan güçler olduğunu söylemek istiyorum. Radikal köktendinciler, yanılmaz bir biçimde bu karşı güçlere aittir ve bu nedenle de Peter Frisch'in alıntılanan değerlendirmesi, bu hareketlerin radikal sağ örgütler olarak ortaya çıkarılmaları da aynı biçimde doğrudur. Özgür bir Müslüman olarak, solcu ve liberal Alman aydınların neden Müslüman göçmenler arasındaki radikal sağcılara gözlerini kapadıklarını sorarım hep.

Bir "yabancı" tarafından gözlemlenen Almanlar: "Göçmen sorununu hiç anlamıyorlar!"

İslamcı Akdeniz ülkelerinden Almanya'ya göç, Türk konuk işçilerin işe alınmasıyla başladı; ama bunun hem göçmenlere hem de Alman toplumuna bir meydan okuma oluşturduğunu anlamadan. Federal Alman Cumhuriyeti'nin demokratik sistemi bu meydan okumaya nasıl tepki veriyor? Göçmenlerin içselleştirilmesi için bir entegrasyon kavramı var mı?

Ne yazık ki parlamentoda temsil edilen hiçbir partinin -ister siyah, ister kırmızı, ister yeşil ya da "liberal" olsun- yabancılar politikası hakkında üstünde tam anlamıyla düşünülmüş bir kavrama sahip olmadığı anlaşılıyor. Bu sorunun daha iyi anlaşılması için Almanya'nın politik sistemi hakkında bazı bilgilerin verilmesi doğru olacaktır.

ABD ve diğer Avrupa politik sistemleriyle karşılaştırıldığında ilk göze batan şey, Alman yönetim sisteminin değişen politik ve sosyal koşullara uyum konusunda çok yavaş olduğudur. Buna bir de Alman hukuk sisteminin katılığı eklenir. Bu etkenlere bağlı olan politik anlayış da o oranda esnek değildir. Almanya'nın birleşmesinden bu yana da bu sorun, bir başka gerçekle kötüleşmiştir: eyaletlerin artan sayısı, eyalet meclisi ve parlamento seçimlerinin birleştirilmesini karmaşıklaştırıyor, çünkü sürekli seçimler yapılıyor ve politikacıların da bu nedenle politik kararlar vermek için ne zamanları ne de cesaretleri kalıyor. Başka federal ülkelerde (örn. ABD'de) bu tür bir karmaşa yoktur. Hiçbir vali seçimi Washington'u etkilememiştir. Alman politikacılar ar-

tık pek politika yapmıyor, bunun yerine ya seçim ya da parti kavgasında yer alıyorlar; üstelik canlı yayınlarda. Bu nedenle etkili bir çalışmaya ve iyi düşünülmüş kararlara çok az zaman kalıyor. Buna karşın Avrupalı komşu ülkeler ve ABD, Avrupa'nın -Amerika'ya benzer biçimde- Batılı olmayan uygarlıkların kitle göçü hedefi haline geldiğini fark ettikten sonra sosyal sistemlerini değiştirmeye başladılar. Bu uygarlıkların nüfusu, olası bir halk göçünü tahmine olanak sağlıyor. Örneğin Türkiye bugün 65 milyonluk nüfusuyla 100 milyona doğru gidiyor. AB üyesi olduğunda, büyük bir göç dalgası yaratabilir.

Komşularının tersine Almanlar, mayıs 1993'teki anayasa değişikliğine, hatta bugüne kadar, asıl sorunlara doğrudan değinmeden politik sığınma konusunda ya hukuk ya da inanç etiğiyle tartıştılar. Almanya politik sınıfı üyeleri, göçün gerçekten var olduğunu reddediyor. Politikacıların tersine Almanya'nın bir göç ülkesi haline geldiğini sözde bilen politik dinbilimciler de büyük sorunların ve politik görevlerin göçe bağlı olduğunu görmeyi reddediyorlar.

İki karşıt kutup -politikacılar ve politik dinbilimciler- iki milyon Türk'ün Almanya'da Avrupa İslamı entegrasyonu ile İslamcı izolasyon seçenekleri arasında bulunduklarını görmüyor. İçteki bu Türk diaspora çatışmasının sonucu, genç Alman demokrasisi açısından ağır sonuçlar yaratacaktır.

Bu sorunlarla başa çıkmak için Almanların takındığı tutumu Avrupalı komşuları fark ediyor. Yeşiller ve sosyal demokratlar, reelpolitik kavramlar olmadan sorumsuz düşünceler öne sürüyorlar. Hıristiyan demokratlarsa var olan gerçekleri yalanlayarak hukuksal savlar ortaya atıyor: biz bir göç ülkesi değiliz. O zaman 2,7 milyon Müslüman'ın -benim de- dahil olduğu 9 milyon yabancı nereden geldi?

Açıklanan bağlam içinde Alman ve İslamcıların hukuklarını karşılaştırıp her ikisinin gerçekleri göz ardı etme konusundaki şaşırtıcı yeteneklerini göstermek istiyorum. Bunu somut bir örnekle açıklayacağım: *riba* (faiz) İslam hukukuna göre kesinlikle yasaktır, gene de İslamcı tarihte her zaman faiz uygulamaları olmuştur. Müslümanlar, faiz uygulama gerçeğini -yasaklanan bir şey var olamaz deyişine göre- reddetmek için faiz yasağına başvurur. Benzer biçimde Al-

man hukukçular şunu iddia ediyor: Almanya yasal olarak bir göç ülkesi değildir -çünkü bu konuda bir yasa yoktur- bu nedenle göç de yoktur. Her ikisi için gerçeklik geçerli değildir! Göçmenler, hukuksal olarak "sığınmacı" ya da "savaştan kaçanlar" adı altında kabul ediliyor, tıpkı Müslümanlarda riba'nın yanıltıcı rib (kâr) terimi ya da -Suudî Arabistan'da olduğu gibi- basitçe "işletme masrafı" olarak kabul edilmesi gibi.

Terimlerin açıklanması: göç yasal olarak düzenlenmiştir, her gün meydana gelir. Hukuksal olarak göç olmadığı için, Alman meşruluğunun mantığına göre reddedilmekte ve göçün varlığı göz ardı edilmektedir.

Sığınma hakkı, demokratik bir haktır, ama ne yazık ki -insan ticareti yaparak kâr elde eden çeteler aracılığıyla da- yasal bir göç düzenlemesinin eksikliği nedeniyle göçmenler üzerinden ticaret yapmak için kötü amaçlı kullanılmakta. İslam hukukunda buna benzer yasal manevralar vardır, bununla Müslümanlar şeriatın katı yasalarından kaçabiliyor. Göçü sığınmadan ayırmak ve bunun için yasal temeller oluşturmak önemlidir. Kendi istekleriyle gelenler değil, politik olarak kaçanlar sığınma hakkına sahiptir. Göç, piyasa ve ekonomi gereksinimlerine göre belirlenmeli ve örneğin Yeşiller'in talep ettikleri gibi, ülkenin yükümlü olduğu, yasal olarak belirlenmiş kotalara bağlı olmamalıdır. Bu talebin inanç etiği bağlamındaki arka planı, göç politikasının Asya ve Afrika'daki yoksulluk sorunlarıyla karıştırılmasına dayanıyor. Yeşiller kota derken, bir kontenjan değil, belirlenmiş sayıda göçmeni kabul etme yükümlülüğünü anlıyorlar.

Sığınmanın kötü amaçlı kullanımını eleştirsem de, gerçekten politik olarak takip edilen ve korunma verilmesi gereken sığınmacıların bulunduğunu kesinlikle göz ardı etmiyorum. Siyasî olarak takip edilenlere sığınma hakkı verilmesi taraftarıyım. Sığınma hakkını temel hak olarak korumak için, politik takibi, insan tüccarlarının da dahil olduğu kâr peşindeki çetelerden ve onlarla çalışan avukatlardan ayırmak önemlidir.[18]

18 Bu konuda B. Tibi'nin raporu, "Bütün Dünyada Vurguncuların Pis İşleri", *Berliner Morgenpost*, 9 aralık 1996, s. 3, BBC belgelerini özetleyerek.

Alman politikacılar, Almanya'daki göçmenler arasında Avrupa'ya karşı sevgi beslemeyen ve demokratik özgürlükleri totaliter ideolojiler ve uygulamalar yerleştirmek için kötü amaçlı kullanan köktendincilerin bulunduğunu göz ardı ediyor. Örneğin, kendini "Müslümanların halifesi" ilan eden, kendisine ve daha az demokrasi düşmanı olmayan taraftarlarına sığınma hakkı verilen ve geçinmesi için devletin olanaklarından yararlanan Kaplan'ı düşününce, kendime şu soruyu soruyorum: Türk devleti benzer biçimde hukuksal davranıp Alman Neonazilerine politik olarak takip edildikleri için sığınma hakkı verse Almanlar nasıl bir tepki verirdi?

Göçe dönelim: bir göç yasası taraftarı olsam da, şunu açıkça söylüyorum, diğer Avrupa ülkeleri gibi -özellikle Fransa- Almanya da sınırlarını göçe açarak dünyadaki ekonomik sefalet sorunlarını çözemez. Göç düzenli ve sınırlı ele alınmalıdır. Almanya'ya göç, yasalarındaki eksiklik dolayısıyla göç düzenli değildir. Fransa ve Amerika demokratik biçimde düzenli bir göç yasası uygulamaya soktu. Her ülke kendi sistemlerinin çöküşünü engellemek için, yasalara göre hem göçmen hem de sığınmacı kontenjanı ayırmalıdır. Demograflar ve göç araştırmacıları, yakın gelecekte Kuzey Afrika ve Önasya'daki -Türkiye dahil- nüfus patlaması sonucunda Güney Akdeniz bölgesinden Avrupa'ya muazzam göç dalgaların oluşacağını öngörüyor. Bu gerçeklere gözlerini kapatmak ve inanç etiği vaazları vermek aptalcadır.

Almanya'da tam olarak anlaşılmayan yalnızca göç sorunu değildir. Birçok Alman, köktendincilik sorununu da anlamıyor. Bilindiği gibi kitle göçü İslamcı ülkelerden kaynaklanıyor. Köktendincilik, İslamcı uygarlığın parçası olan bu ülkelerin çoğunda oradaki kriz durumuna yanıttır; Türkiye'de de durum böyledir. Göçmenlerle birlikte köktendinciler ve onların kurumları da Almanya'ya geliyor. Köktendincileri kalelerini Türkiye'de değil Almanya'da çoktan inşa ettiler. Temmuz 1997'de Avustralya'ya gittiğimde, Sidney'de yaşayan liberal Müslümanlardan İslamcılığın Türkiye'den değil Almanya'dan Avustralya'ya ya da komşu Güneydoğu Asya ülkelerine ihraç edildiğini du-

yunca çok şaşırdım. Orada "Alman bağlantısı"nın İslamcı köktendinciliğin yayılması için uluslararası önem taşıdığı söyleniyor.

Almanlar, Fransa'dan ve sınırlı biçimde ABD'den deneyim edinebilir

Fransızlar, göçmen sorunlarında en deneyimli Avrupalılar olarak görünüyor. Almanlar onlardan çok şey öğrenebilir. Almanya'daki bizlerin tersine Fransa'da göç gerçeği sakin bir tavırla karşılanıyor. Ayrıca bununla ilgili sosyokültürel, politik ve ekonomik entegrasyon sorunları önyargısız tartışılıyor. Fransız demokratlar, Müslüman göçmenlerden Fransız Anayasası'nı ve temelinde yatan laikliği açıkça onaylamalarını istiyorlar. Fransa'da hoşgörüsüzlüğe karşı hoşgörü yoktur, başka deyişle hoşgörü adına politikanın dinî amaçlara alet edilmesine onay yoktur!

Fransa, İslam'ı din olarak kabul eden laik bir devlettir, ama kamu yaşamında simgelerini (örneğin başörtüsünü) reddediyor. Almanya ile Fransa arasındaki fark, uzun süreli bir demokratik geleneğe sahip Batılı bir ülke ile hâlâ Batılılaşma süreci içinde bulunan bir ülke arasındaki fark gibidir. Almanya'nın politik kültürü, bu açıdan oldukça eksiktir, bunu -bana pek bir sevgi duyulmayacak olsa da- söylemek zorundayım. Nazi diktatörlüğü üzerinde sağlanan zaferden sonra da süren Almanya'nın Batılılaşma sürecinde -açıkçası hem sağdan hem soldan- kamu yaşamında Batılı ve demokratik kültürün Alman biçiminin gelişmesine karşı direnişler meydana geliyor. Almanlarla karşılaştırıldığında, Fransa ve İngiltere'de, ateşli sorunların tartışılmasında kullanılan ahlaksal seslerin eksikliği hoş bir biçimde dikkat çekiyor. Göç süreçlerinin bulunduğunu, bunlardan doğan entegrasyon sorunlarıyla birlikte Avrupa için tehlikelerin oluştuğunu ve bunların demokratik yoldan üstesinden gelinmesi gerektiği durumuna gerçekçi gözlerle bakıyorlar. Almanya'daysa "solcular" bütün dünyaya kapılarını açmak istiyor, "sağcılar" da Almanya'nın artık etnik açıdan "saf Alman" olmaması yüzünden dünyanın batacağını sanıyor. Elbette bunları söylerken

amacım idealize etmek değil. Fransa'da bir Le Pen olduğunu ve ABD'de "ırkçılık"tan kaynaklanan huzursuzlukların bulunduğunu biliyorum. Ama bu olaylar, bu ülkelerin politik kültürünü belirlemiyor.

ABD'de de bu sorun pek gürültü koparmadan ve tiz inanç etiği uygulanmadan açıkça tartışılıyor. *New York Times* verilerine göre, ABD'de her yıl suç işleyen 50 000 göçmen sınırdışı edilmektedir. Almanya'daysa tutucu *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da (10 eylül 1997) bile bir düzineden az Kosovalı Arnavut suçlunun sınırdışı edilmesinden üzüntü duyulduğu belirtildi. ABD'de bir yandan göçün Amerikan toplumunun zenginliğine katkıda bulunduğunu ve Amerika'daki göçmenlerin ekonomi, bilim ve diğer kamu yaşam alanlarını taşıdıkları kabul ediliyor, diğer yandan da yabancı düşmanlığı ve ırkçılık olmadan -Arthur Schlesinger'in dediği gibi- *"The Disuniting of America"*ya (Amerika'nın dağılması)[19] neden olabilecek tehlikelere işaret ediliyor. Ama ABD'de de bu süreç ideal bir biçimde gerçekleşmiyor. Etnik ortaklıkların oluşumu, Amerikan toplumunun olası dağılma sürecinin fitilidir. Almanya'da Türk bölgelerin oluşumu benzer bir sorundur. Bu tür etnik ortaklıkların oluşumuna katkıda bulunan, Almanya'da pek destekleyici olmayan entegrasyon koşullarına işaret etmek ve engellerin Alman tarafında da bulunduğunu, yani yalnızca Türk göçmenlerde olmadığını söylemek soruna açıklık getirebilir. Heitmeyer'in "kışkırtıcı köktendincilik" (krş. 1. dipnot) adını verdiği olgunun nedenleri, yalnızca Türklerde değil, Almanlarda da var.

Almanlar Fransa'dan iki şey öğrenebilir:

1. Dünyanın Batılı olmayan bölümlerinden gelen göçün uygarlıklar çatışmasına dayanan sorunları beraberinde getirdiğini, Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarındaki çatışma potansiyelini yumuşatmak için de bunların barışçıl yollarla çözülmesi gerektiğini.

2. Almanlar, Fransa'dan halk kavramının romantizme dayalı anlamından sıyrılarak Avrupa'nın ne ırkçı ne de et-

19 Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America, Reflexions on a Muiticulturai Society*, New York, 1992; ayrıca Nicholas Capaldi'nin (haz.) cildine katkıda bulunan sağduyulu tartışmalar: *Immigration. Debating the Issues*, Amherst/N.Y., 1997, ayrıca krş. aşağıdaki 21 ve 23. dipnotlar.

nik, dahası demokratik olarak tanımlanabileceğini öğrenebilirler.[20]

Avrupa kimliği, etnik olarak tanımlanmamalıdır; bu kimlik, eğer koşulsuzca değiştirilip arakültürcülük olarak tanımlanmazsa çokkültürlülük tarafından tehlikeye atılabilir. Batı'nın Avrupa damgalı kültürü bu nedenle ne etniktir ne de ırkçı, çünkü insanı *citizen* anlamında vatandaş olarak laik demokrat, "renk ve din körü" ölçütlere göre betimler. Bu nedenle diyorum ki Avrupa İslamlaştırılmamalıdır; Fatih'i kendilerine model edinen kimi Türk köktendincilerin hayal ettikleri gibi. "Yeni Osmanlılar"ın bu yanılsamalı umutlarının karşısında Avrupa İslamı duruyor. Avrupa İslamı Türk göçmenleri tarafından seçenek olarak kabul edilirse, İslam kültürel modernliğe uyum sağlamış üçüncü din topluluğu olarak kendine yer edinebilir. Bu hedefe ulaşmak için de Almanlar ile Türkler arasında aydınlatma çalışması yapılmalıdır. Ürkütücü alternatifler karşısında bu çalışmanın yapılmasına değer!

Fransızlar, örneğin göçmenlerden Fransız vatandaşlığını tanımalarını istiyor. Bu kavramın geliştirilmesi ve bununla ilgili Avrupa'daki gerçeklikler, Batı uygarlığının ve kültürel kimliğinin parçalarıdır. Bunun bazı Almanlar tarafından "ırkçılık" olarak reddedilmesi acı vericidir. Fransızlar, *citoyennité*'yi kabul etmenin bir koşul olduğunu söylüyor; Almanya'daysa çifte vatandaşlık istenir.

Fransızlar için İslam, göçmen sorununun merkezinde bulunuyor, çünkü göçmenlerin oldukça büyük bir kısmı İslam dünyasından geliyor; yaklaşık 4 milyon göçmen Mağrip ülkelerindendir. Ama bu arada Türkler de Fransız İslam topluluğuna dahil oldu. Aynı olgu Almanya için de geçerli ve Doğu ve Güneydoğu Avrupa'dan gelen göç normalleştikten sonra bu katılım daha da artacaktır. Almanya'daki Türk göçmenler ile Fransa'daki Mağriplilerin karşılaştırılmasını sağlayan bir dizi nokta var; böyle bir karşılaştırma hem

20 B. Tibi, "Avrupa'nın Romantiksizleştirilmesi. Kendinden Vazgeçmeden Avrupa Merkeziyetçiliğinin Üstesinden Gelmek İçin 10 Kuram", M. Brocker / Heiner Nau (haz.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt, 1997, s. 269-288.

Fransa'da yaşayan bir Alman uzman hem de bir Amerikalı bilim adamı tarafından yapılmıştır.[21]

Türkiye'den ve Akdeniz bölgesinden gelen diğer göçmenler için İslam, kültürel ve politik bir referanstır. Böyle olması iyi ve doğrudur. Ama soru her zamanki gibi şu: Müslüman inanca sahip Avrupalı vatandaşlar mı olacaklar ya da kendilerini izole mi edecekler? Fransızlar, bu soruna pragmatik yaklaşıyor; başka bir deyişle onlar için Avrupa'daki göçmenler bir *fait social,* yani "sosyal bir gerçek"tir. Buna uygun olarak da politikacılar, Avrupa'nın bu göçmen Müslümanları - ister Almanya'daki Türkler, ister Fransa'daki Mağripliler olsun - nasıl bütünleştireceği sorusuyla gittikçe daha çok karşılaşacaklar. Entegrasyonun tek alternatifi, Avrupa'nın ortasında bir "uygarlıklar savaşı"dır.

Aşırıya kaçmadan yalnızca yararları ve çıkarları düşününce ve göçe bir çekince koyunca, iç barış ilk sırada durur. Almanya'da barış ve iç güvenlik, burada yaşayan yabancıların yerli olmaları ve bunu da istemeleri anlamına geliyor. Bunun için uygun koşullar yaratılmalıdır. Göç, uluslararası bir olaydır ve bununla ilgili tartışma, bölgesel olarak Almanya durumunda, sanki bu sorunlarla karşılaşan tek ülkeymiş gibi yapılmamalıdır. ABD'de göç sorunu uluslararası bir karşılaştırma yaparak tartışılmaktadır.[22] Ayrıca Amerika'da, üstelik bir göçmen olan Peter Salins, göçmenlerden kültürel olarak Amerikalı olma koşulunun getirilmesini istiyor.[23] İki tarafın karşılıklı olarak birbirlerine kötü sözlerle çıkıştığı Almanya'daki tartışma, hiçbir çıkış sunmuyor ve çok da anlamlı değil. "Türkler ve Almanlar" sorusu yanıtlanmıyor ve "başkalarından öğrenme" normu ateşli bir biçimde güncel kalmayı sürdürüyor. Uygarlıklar arasında köprü kurmaya çalışan Alman-Türk grupları, bu çalışma gerçek bir barış çalışması olmasına rağmen, çok azdır (krş. 3. dipnot).

21 Krş. Rogers Brubaker'in çalışmasının Almanca çevirisi: *Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich,* Hamburg, 1994; ayrıca Paris'te çalışan Klaus Manfraas'ın Almanca çalışması: *Türken in der Bundesrepublik, Nordafrikaner in Frankreich. Ausländerpolitik im deutschfranzösischen Vergleich,* Bonn, 1991.

22 Krş. Wayne A. Cornelius vb katkılarıyla *Controlling Immigration. A Global Perspective,* Stanford, 1994.

23 Peter D. Salins, *Assimilation American Style. An Impassioned Defense of Immigration and Assimilation,* New York, 1997.

Türkiye'de Batı uygarlığı ve "Yeni Osmanlılar" imajı

Köktendinciliğin Türk oyun biçimiyle Yeni Osmanlı fetih ideolojisinin yayılması, Avrupa'yı ilgilendiriyor. Hem Türkiye'de hem de Almanya'daki İslamcı göçmenler arasında bu ideoloji, Osmanlı imgesinin[24] yeniden canlandırılmasıyla Avrupalılardaki İslam korkularını körüklemek ve buna uygun düşman resimleri oluşturmak için çok uygundur. Osmanlılarla ilgili resmin yeniden canlandırılması, Doğu-Batı ilişkisini yalnızca zorlaştırır ve bunun da ötesinde daha önsözde sorulan "Türkiye, Avrupa'ya ait mi?" sorusuna olumsuz bir yanıt verdirir.

İslam'ı, İslamcılığı, Osmanlı tarihini çok az bilen ve Müslümanlığı köktendincilikle karıştıran bazı Alman etikçilerinin bu sorunun araştırılmasını tabulaştırılmaları oldukça gariptir. Köktendincilik eleştirisi bile, bu perspektiften "İslam düşman resminin" bir parçası olarak yanlış anlamlandırılıyor ve suçlanıyor. İslamcı köktendinciliği eleştirdiğim için özellikle Alman ateistler tarafından bu açıdan köşeye sıkıştırılıyorum. Türk biçimiyle İslamcılık Batı karşıtı ve bu nedenle de egzotiktir. Kasım 1997'de vefat eden fikir tarihçisi ve Yahudi soykırımından canlı kurtulan İsaiah Berlin, Alman romantizmi ile karşıt aydınlanma arasındaki ilişkileri ikna edici bir biçimde ortaya koydu.[25] "Açık topluma" karşı bu tür bir birlik -Karl Popper'in öne sürdüğü anlamda- Alman demokrasisi için ölümcüldür. "Yeni Osmanlılar"ın zararsız olarak gösterilmesi, laik bir Türkiye'nin Avrupa ile İslam dünyası arasındaki köprü olarak korunması sürecine darbe vuruyor.

Avrupa kapılarını açmalıdır, ama aynı zamanda da sınırlayıcı, başka deyişle çalışma pazarına yönelmiş ve kültürel bir entegrasyon kavramıyla birleştirilmiş bir göç politikası geliştirmelidir. Çünkü işsiz her Türk göçmen, ekonomik konumuyla sınırlı kalmayan bir kriz içinde bulunuyor ve bunun sonucunda köktendinciliğe eğilim gösteriyor. Çalışacak yer verilmeyen ve böylece ekonomik olarak entegre edilme-

24 Andrew Wheathercroft, *The Ottomans. Dissolving Images,* Londra 1995; ayrıca krş. bu kitapta Osmanlılar hakkındaki 6. ve 7. kısımlar.

25 krş. İsaiah Berlin, *Das krumme Holz der Humanität,* Frankfurt/M. 1992; şimdi de John Gray'in çalışması, *Isaiah Berlin,* Princeton, 1996, özellikle İ. Berlin'in karşıt aydınlanma olarak yorumladığı Alman romantizmi hakkındaki bölüm, s. 122.

yen Türk göçmenlere, ekonomik durumlarına neden olanın, herhangi bir Haçlı mantalitenin *el Salibiyye* değil de çalışma pazarı olduğunu anlatmak çok zor olacaktır. Bu nedenle bu politikaya, Müslüman göçmenlerin -özellikle Türkler- aynı anda hem kültürel (diaspora) hem de ekonomik (işsizlik) olarak belirlenmiş olan sorunlarına dinî çözümlerin bulunması konusundaki tehlikelere karşı uyaran sağduyulu bir düşünce katılmalıdır. Heitmeyer araştırması, entegre olmamış Türk gençleriyle ilgileniyor ve her göç politikasında ciddiye alınması gereken sonuçları gösteriyor.

İslam diasporası, anavatanlar ve konuk Avrupa ülkesi, politik olarak yumuşatılması gereken farklı uygarlıkların bir araya geldikleri, çatışma dolu bir üçgeni oluşturuyor. Avrupa'nın köktendinci yeraltının ortaya çıkıp lojistik üs haline gelmesi konusunda laik Türkiye'nin hiçbir isteği yoktur; oysa Almanya, nelerin söyleneceğini belirleyen köktendincilerle çoktan üs olmuş durumdadır. Totaliter yönetim taraftarları üzerinde hak iddia ettikleri ve kendilerini -Kölnlü "Türk Humeyni"si Kaplan gibi- koruduğu zaman sığınma hakkı, bir farz haline geliyor. Demokrasi bu yolla (krş. 8. dipnot) -bir zamanlar Weimar'da olduğu gibi- kendi düşmanları tarafından kullanılıyor, hatta yok ediliyor!

Türkiye'yle ilgili olarak, sığınmadan uzaklaştırılmış bir Avrupa göç ve entegrasyon düşüncesini savunuyorum. Buysa öncelikle çatışma potansiyelinin biraz önce belirtilen üçgenin içinde çözülmesine bağlıdır. Bu çözümlere, Almanya'da yaşayan Türk Müslümanlar arasında reformcu İslam'ın güçlendirilmesinin yanı sıra köktendincilerin anayasal araçlarla -bununla da hukuksal olmayanları kastediyorum- demokrasiyi kullanarak kendi köktendinci getto İslamı'nı reformcu Avrupa İslamı'nın karşısına yerleştirmelerini önleme çabası dahildir. Böylece köktendinci çağrılara ya da özgür demokratik düzene karşı çıkışlara izin verilmemeli ve bunu yapanlar sınırdışı edilmelidir.

İslamcılar gettoda iş görüyor. Ekonomik ve kültürel açıdan entegre olmayan her yabancı, Batı karşıtı düşüncelere sahip bir topluluğun İslamcı gettosunun etkisine girer. Gilles Kepel, bu bağlamda Paris'teki *"les banlieues de l'İslam"*dan (İslam'ın banliyöleri) söz ediyor, bu durum

bütün Avrupa için söylenebilir; *Allah im Westen* (Allah Batı'da) adlı yeni kitabından daha önce alıntı yapmıştım.[26] Burada Batı'daki İslamcı topluluğun getto oluşumunu gözler önüne seriyor. Avrupa başkentlerindeki bu gettolardan İslamcı köktendinciler -örneğin Almanya'daki Refah bağlantısı- anavatanlarındaki politik etkinlikleri yönetiyorlar. 1996'da Refah Partisi'nin seçim çalışmaları, Ankara'daki iyi bilgilenmiş Türklerden öğrendiğime göre Almanya'dan finanse edilmişti.

Bu kitapta, Türkiye'deki gözlemlerime dayanarak, bu ülkede artık İslamcılığın göz ardı edilemeyeceği tezini savunuyorum. Denetim altında tutabilmek için, İslamcılığı az çok demokratik olan kurumlara dahil etmek gerek. Ama bu ifade Avrupa için geçerli değildir. Nedeni şu: sadece depolitize edilmiş, aynı anda hoşgörülü ve liberal bir İslam olarak bir Avrupa İslamı Avrupa'da entegrasyon sağlayabilir. "Yeni Osmanlılar"ın ideolojisiyse, Batılı demokrasilerdeki Türk göçmenlerin entegrasyonuna tehdit oluşturuyor.

"Yeni Osmanlılar", hem Osmanlı hem de İslamcı bir göçmenlik ile İslamlaştırma geleneğini yeniden canlandırıyor. Klasik, başka deyişle günümüz köktendincilerin keşfi olmayan, göçmenlik ve İslam'ın yaygınlaştırılması anlamındaki hicreti saklamayacağım. Açıkça söylemek istiyorum: bu geleneğe[27] el atarak göçü, başka deyişle İslamcı göçmenlerden oluşan demografik bir gücün yaratılmasını İslamlaştırmanın bir aracı olarak gören İslamcılar vardır. Bir Avrupa İslamı bu tür bir göç ve İslamlaştırma bağlantısına karşı bağışık olurdu. Avrupa Müslümanı olarak diyalog derken, anlaşma anlamında karşılıklı değiştokuşu anlıyorum, davayı değil. Oysa birçok köktendinci, diyalogtan söz ederken davayı kastediyor.

26 Krş. Kepel (bkz. yukarıdaki 10. dipnot) ve Fransa'daki İslam hakkındaki, *Les Banlieues d'Islam*, Paris, 1987.

27 Tunuslu sosyal tarihçi ve düşünür Hişan Cahid'in erken İslam hakkındaki çalışması, *La Grande Discorde*, Paris 1989, Arapça'sı *El-Fitneü'l-Kübra*, Beyrut 1992'de, cihadın yanısıra göçün VII. yüzyıldan beri İslam'ın yaygınlaştırılmasında önemli bir yer kapsadığını gösterir. Bu konuda B. Tibi, *Der wahre Imam* (bkz. yukarıdaki 7. dipnot), 2. bölüm, özellikle s. 63.'teki alıntı. Ayrıca krş. M. Kh. Mesud'un, "Göçme Zorunluluğu: İslam Hukukunda Göç Öğretisi" bölümü, Dale Eickelman/James Piscatori (haz.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, 1990, s. 29-49.

Dürüst bir bilim adamı olarak uygarlıklar arasındaki ayrımları göz ardı etmiyorum. Köprüler kurulabilir, ama ayrımlar reddedilemez, bunlar gerçi uzlaşmayla azaltılabilir, ama tümüyle ortadan kalkmaz. Bu anlamda Türkiye'nin Batı uygarlığına değil İslamcı uygarlığa ait olduğu sosyal, tarihsel ve kültürel gerçek reddedilemez. İslamcıların bu gerçeği vurgulamalarını da doğru buluyorum. Bununla ilgili olarak, anavatan-diaspora-Avrupa bağlantısı, Akdeniz bölgesinde bir Kuzey-Güney çatışma oluşumu ve aynı zamanda da dünya politikasında bir uygarlıklar çatışması olarak anlamlandırılmalıdır. Zamanımızda bu, somut oluşumlara bürünür. Bu uluslararası düzlemin ötesinde, Avrupa'nın merkezindeki getto İslamı'yla ilgili iç politik çatışmalar, bu oluşumun kesin bir unsurudur ve sonuçta Akdeniz bölgesinde tehditkâr çatışmalar ve çarpışmalar doğurabilir.

Ancak misyoner bir amaç taşımayan, liberal, yani "açık bir İslam" ve Avrupa kibrinden arınmış diyaloğa açık bir Avrupa bu çatışma potansiyellerini yumuşatabilir. Bu düzlemde, aydınlatmayla Almanların bütün yabancılara, böylece de Müslümanlara karşı -ve Türkiye durumunda da "Yeni Osmanlılara"- duydukları korku yok edilebilir. Oysa özel bir kimliğin ve ortak azınlık haklarının Almanya'daki gettolarının içinde -yani laik Avrupa'nın ortasında- onaylanması adına Türk İslamcılarının şeriatı uygulama çağrıları fetih düşüncesiyle birlikte mevcut yabancı düşmanlığını alevlendirmekten başka bir işe yaramaz. Karşılaştırmalar en iyi öğretme biçimidir: Hindistan'da, İslamcı azınlık (130 milyon) hakkında yapılan bir çalışmada, Hintli Müslümanlar aracılığıyla şeriatın uygulanmasına izin verilmesinin, Hindu köktendinciliğinin yeşermesine neden olduğu sonucuna vardım.[28]

Okur, Türkiye'de şeriata çağrının yalnızca yasak olmakla kalmadığını, ayrıca anayasaya da aykırı olduğunu unutmamalıdır. Almanya'da neden olmasın? Bir *Spiegel* yazısında, şeriatla temel haklar ile anayasayı ateş ile barut gibi yan yana duran iki unsur olarak tanımlamıştım. (*Der Spiegel*, 37/1994, s. 170.) Şeriat, Almanya'da da anayasaya aykırı-

28 krş. B. Tibi'nin bölümü: *Muslims in the Margins* (yukarıdaki 9. dipnot gibi), s. 130-144.

dır. Böylesi anayasa aykırılıkların öcünün alınmaması postmodern hoşgörünün bir parçası mıdır?

Avrupa Müslümanları olarak Türkler lehinde ve İslamcı toplumların izolasyonuna karşı

Hem Türkiye'nin ABD tarafından Avrupalı olarak kabul edilişi hem de Avrupa'nın iç barışı açısından, Avrupa İslamı'nın Türk göçmenleri için yeni, liberal, hoşgörülü ve böylece demokratik olarak entegre olmuş bir din topluluğu için bir seçenek olması umuluyor. Bunun lehinde konuşmak, birbirine düşman toplulukların çoketnikli çatışma oluşumundan başka bir şey olarak adlandırılamayacak çokkültürlü bir toplum adına konuşmak anlamına gelmiyor. İslamcı getto bu toplumlardan biridir. Uygulanan çokkültürcülük, birbiriyle uzlaşmayan modernliğin politik kültürü ile köktendinci şeriat uygulamasının yan yana gelmesi anlamına gelirdi. Schlesinger'in Amerika'ya yönelik çokkültürcülüğün parçalayıcı etkileriyle ilgili uyarılarına (krş. 19. dipnot) katılıyorum ve Avrupa'yla bir koşutluk görüyorum, ama burada hâlâ kurtarılacak bir şeyler var.

İyi niyetli Almanlar, entegrasyonun aracı olarak vatandaşlık tarafını tutuyor. Ne yazık ki bu da daha önce söz edilen Alman biçimsel yasallık eğiliminin bir ifadesidir. Fransız citoyennité anlamındaki bireysel vatandaşlık normu, *ius soli*, başka deyişle bireysel toprak hakkıyla bağlantılıdır. Bu ilke, Alman *ius sanguinis*'ten (kan bağı) ayrılıyor, gerçi bu da tek başına citoyennité için henüz bir açıklama getirmiyor. Gene de özgür bir dünyaya bakış açısı bu anlayışa bağlantılıdır, çünkü kolektif köken yasası yerine bireyselliğe izin verir. Citoyennité, bir kimliğin yasal olarak verilmesinin dışında çok şey talep ediyor. Almanya'da bir topluluğa (*ius sanguinis*) - ayrıca Türklere otomatik olarak çifte vatandaşlık hakkının verilmesi konusunda yapılan Alman tartışması dahil olmak üzere - yabancılar kolektifi içindeki grup aidiyetine göre vatandaşlık hakkının sözde liberal bir biçimde verilmesi, gerekli olan esas entegrasyon için henüz bir temel sunmuyor. Aslında asıl konu, yalnızca yeni yasalar yaratmaktan çok, Alman vatandaşlık yasasının yeniden düzenlenmesidir. Çünkü Alman vatandaşlık yasası kolektiftir ve bu ne-

denle de Batılı demokratik citoyennité/citizen-ship geleneğiyle uyumlu değildir. Bu durum da, Almanya'nın Hitler rejiminin yenilgiye uğratılmasından bu yana geçirdiği Batılılaşma sürecine rağmen, kültürel modernlik anlamında hâlâ tam olarak Batılı olmamasına bir örnektir. Terimleri birbiriyle eşdeş kullanma eğilimindeyim.

Kendi deneyimlerime dayanarak, topluluğa ve kan bağına dayalı mevcut Alman vatandaşlık yasasını ırkçı, modern öncesi, etnik bir yasa olarak görüyorum. Bu konumumu açıklıkla *Süddeutsche Zeitung*'la (kasım 1994, s. 17) yaptığım bir röportajda belirttim. Göçmen çocuklarının toptan vatandaşlığa alınması bu ırkçılık sorununu çözemez. Bu nedenle kolektif vatandaşlık yasasının yabancılara olası geniş bir biçimde uygulanmasına endişeyle bakıyorum. Oysa Batılı-liberal standartlara uyum sağlayarak, Türk göçmenlerin citoyennité temelinde vatandaşlığa alınmalarını kolaylaştırmak için Alman vatandaşlık yasasının yeniden düzenlenmesinden yanayım. Çünkü citoyennité/citizen-ship temelinde demokratik anlamdaki bir vatandaşlık, yalnızca bireysel olabilir ve göçmenlerin demokratik bir toplumla özdeşleşmelerini ve Almanların da vatandaşlığa alınanları üye olarak, başka deyişle toplumun bireyleri olarak kabulünü gerektirir. Alman kültür bakanlarıysa biz Müslümanları süreli "korunanlar" olarak görme tavsiyesinde bulundular! Bu mudur geçmişin Almanlar tarafından onarılması? Almanlar, yabancıları "aynı haklara sahip insanlar" olarak kabul etmeyi öğrenmeli. Birçok Alman beni "kimlikli Alman" olarak sınıflandırdı. Bu terim, bir dışlama ifadesidir; etnik özelliği aşarak bir insanın kimliğini kabul etme konusundaki eksiklik. Kendimi vatandaş olarak tanımlasam da dışlanıyorum. Bu durumdan, entegrasyona hazır olmanın yalnızca Türklerin değil Almanların da yapması gereken bir şey olduğu anlaşılıyor. Alman köken etnikçiliği, gerekli çözümler için İslamcılık kadar engelleyicidir.

Bu kitapta oluşturulan Avrupa İslamı kavramı, aynı zamanda Almanya'da zaten mevcut olan Türk İslamcıların bulunduğu bölgelerin daha da çok yayılmasına karşı bir uyarıdır. Avrupa İslamı'na dayalı bir entegrasyon düşüncesi, Türklerin tümüyle etnik ve dinî gruplara duydukları bağlılı-

ğa karşı değil, aynı zamanda Almanların etnikçilik üzerindeki takıntılarına ve bizi zamanla "korunanlar" olarak insansızlaştırmak isteyenlere karşı da yönelmiştir. Bir demokraside böylesi taşkınlıklar olamaz.

Türklerin ve diğer göçmenlerin entegrasyonu, tek yönlü bir yol değildir. Yalnızca Avrupa devletleri (örneğin değiştirilmiş, başka deyişle liberal bir vatandaşlık yasasıyla Almanya) bu konuda politik bir kavram oluşturma görevine sahip değildir. Avrupa'da yaşayan Müslüman Türklerin de kendilerini Avrupa'da demokratik vatandaşlar olarak evlerinde hissetmelerini sağlayacak olan Avrupa İslamı üzerinde çalışma görevleri vardır. Bu görevi Müslümanların yerine Avrupa yapamaz. Çünkü Avrupalılar bir Avrupa İslamı'nın gelişmesini yalnızca destekleyebilir; uygun bir yorumla hayata geçirilmesiniyse ancak Müslümanlar gerçekleştirebilir.

Bu kısımda oluşturulan Avrupa İslamı senaryosu başarı şansına sahip olursa, entegre olmuş, anayasaya saygılı Alman Müslümanlar -isterlerse- Almanya'da ve Türkiye'de bu dinin köktendinciler tarafından totaliter bir biçimde kullanılmasına karşı seçenek olarak liberal İslam'ın modeli olabilir. Türk köktendinciler, Almanya ve Avrupa'daki Müslüman topluluğa arkaik bir gözle, "darül İslam"ın bir parçası olarak bakıyor. Üstelik Osmanlı geçmişi nostaljisiyle darül İslam geçmişini eşleştirerek İslam tarihine zarar veriyorlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi, fetihlerin tarihiydi; İslam tarihi bir uygarlık tarihiydi, yani daha üstündü. Osmanlı İmparatorluğu, bir Avrupa İslamı için model değildir.

Alman aşırı sağcıları tıpkı İslamcılar gibi -farklı motiflerle de olsa- Almanya'da yaşayan Müslümanların demokratik bir toplum içinde entegrasyonlarına karşı çıkıyor. Alman "solcu" ve liberallerin, aşırı sağcı köktendincileri eleştirmek, hatta onları yasaklamak amacıyla politik doğruluk palavrasına kapılmalarına çok şaşırıyorum.

Sonuçlar: demokratik Avrupa'da İslamcı Türk kolektifleri yer alamaz

Olumlu senaryo, Türk göçmenlerin Avrupa İslamı üzerinde anlaşmalarına dayanıyor. Gerek Türk gerekse Alman

tarafında, entegrasyon politikasına karşı çalışan güçler var. Türk tarafında bu güçlere karşı yapılan uyarı, "düşman resmi İslam"la ilgili değildir, çünkü düşman "İslam" değil, köktendinciliktir. Türk göçmenler -ekonomik açıdan bütünleşebildikleri sürece- Avrupalı Müslüman vatandaşlar *(citoyen)* olarak kabul edilmelidir! Ama diğer yandan, gönüllü olanlar entegre edilebilirler; İslamcı Türkler Avrupa'da kendi topluluklarının Avrupa uygarlığı ölçütlerine göre entegrasyonlarına şiddetle karşı çıkıyor ve izolasyonu savunuyorlar. Uygarlıkların çarpıştığı bir çağda Hıristiyan geleneğine dayalı komşu, başka deyişle yabancı sevgisi, demokrasiye karşı oluşan cephelere yanıt vermeye uygun değildir. Max Horkheimer ölümünden önce Batı uygarlığının savunulmasını "her düşünenin hakkı ve görevi" olarak açıklamış ve "şimdilik bir ada olduğunu, uzamsal ve zamansal olarak, iktidar egemenlik denizinin sonunun, eleştirel kuramın ait olduğu kültürün sonu anlamına geldiğini" de eklemişti.[29] Bu Yahudi aydının eski öğrencisi olarak bu görüşe katılıyorum. Horkheimer bu gelenekte Avrupa modernlik söylemini yeniden yapılandırırken öznellik ilkesini Avrupa'nın kültürel kimliği olarak ortaya koymuştur. Bu ilke basit olarak ortaya konduğunda, insanın, özgür davranışı ve düşüncesi olan birey olarak belirlenişi anlamına geliyor. Habermas, köktendinciliği Avrupa hukuk devletine karşı bir tehdit olarak görmüştür:

"Köktendinci dünya görüşleri dogmatiktir (...) aynı söylem evrenini paylaştıkları ve bunların rekabetçi varolma taleplerine karşı yalnızca nedenler öne sürerek dayanabildikleri başka dünya görüşleriyle ilişkileri üzerinde düşünmeye alan bırakmazlar. Mantıklı anlaşmazlıklar için yer bırakmıyorlar (...) (buna karşın, B. T.) köktendinci olmayan dünya görüşleri (...) -Lessingci hoşgörünün izinde- bir tarafın kendi değerinden vazgeçmeksizin diğer tarafları ortak tartışmacı olarak kabul ettikleri gerçek doğrular hakkında yapılan uygar bir tartışmaya izin verirler."[30]

29 Max Horkheimer, *Kritische Theorie,* **2** cilt, burada cilt 1, Frankfurt/M. 1968, s. XIII.

30 Jürgen Habermas'ın Charles Taylor'ın yapıtı olan *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*'un ekindeki denemesi, Frankfurt/M. 1992, s. 177.

Avrupa'da yaşayan, farklı olan Müslüman grubun (İslam ne kültürel ne de dinî açıdan monolitik blok olarak vardır) entegrasyonu sorusunun araştırılmasında, bu grubun kendi kendini ilan eden sözcüleri, bir topluluk olduklarını ortaya koyar. Bundan gettoları yaratan sorunlar oluşuyor; Müslümanların ve diğer "yabancıların" demokratik Batı Avrupa devletlerinin politik toplumuna, demokratik bir biçimde entegre edilmesiyle bu sorunların üstesinden gelinebilir yalnızca. Avrupa, insanı özerk bir birey olarak belirleyen "öznellik ilkesi" olmadan kimliğini koruyamaz. Türklerin entegrasyonu için bence mevcut ikilemden çıkış yolu, bu kısımda oluşturulan Avrupa İslamı projesinin bir seçenek olarak sunulmasıdır. İkili yorumlar ve yarım çözümler işe yaramaz!

Yanlış anlaşılan bir hoşgörü adı altında, demokrasinin altının oyulacağı konusunda birçok uyarıda bulundum. Bu sorunu, İslam ve insan haklarıyla (krş. 16. dipnot) ilgili kitabımda etkili örneklerle inceledim. Köktendincilerin çıkarları için Avrupa demokrasisini ve hoşgörüsünü kendi tekellerine alıp başkaları söz konusu olduğunda -hatta kendi düşüncelerinde olanlar, yani Müslümanlar da- bunu reddetmeleri utanç vericidir.

Köktendinciler 2 temmuz 1993 tarihinde Sivas'ta kendilerinden farklı düşünen, 37 yazarı diri diri yaktı. Hoşgörüsüzlüğün bu tür barbarlıklarına Avrupa'da yer olmamalıdır. İngiltere'de Rushdie meselesinde olduğu gibi kitap yakma olayları da buna benzeyen bir barbarlık türüdür. Hoşgörü, ne çokkültürcülüğün *anything goes* (her şey kabuldür) düşüncesiyle karıştırılmalıdır, başka deyişle demokratik değerlere ve normlara karşı kayıtsızlığı içermez, ne de Hıristiyan komşu sevgisiyle karıştırılmalı ya da eşleştirilmelidir.

Hoşgörü, demokratik açıdan yalnızca bir değerler uzlaşımı temelinde uygulanabilir. Tek yönlü olarak, başka deyişle karşı taraftan gelmeyen eşit bir hoşgörü anlayışı olarak, özü boşalmış bir ilkedir. Frankfurt Okulu kökenli ve bir zamanlar Adorno'nun çalışma arkadaşı olan düşünür Werner Becker, hoşgörünün "her açıdan sınırsız" olmadığını, bu nedenle de "bütün sapmış ve farklı olan şeylere tahammül etmek"

anlamına gelmediğini vurgular.[31] Bu anlamda Becker şunları öne sürüyor:

"İsa'nın, kendisine tokat atana diğer yanağını da verme emri, bu açıdan hoşgörüyle (...) uzlaşamaz". (a.g.e.)

Hoşgörü, gerçi "çatışma durumlarını" içerse de, "ahlaksal açıdan kendinden vazgeçmeyi" içermiyor, ayrıca şu önkoşula da dayanıyor:

"Kendi konumunun sürdürülmesi. Bu nedenle hoşgörü, karşılıklılık koşuluna dayanıyor." (a.g.e.)

Bu yoruma göre hoşgörü, ne Hıristiyan komşu sevgisidir ne de "her şey kabuldür" diyen çokkültürcü bir koşul. Bu önceden verilen bilgilerin anlaşıldığı farz edilerek şu yorumda bulunacağım, "Yeni Osmanlılar" konumlarını geçerli kılmak için hoşgörüye başvuramaz; görüşleri hoşgörüsüzlüğe dayanıyor ve laik demokrasiyi yenme amacı güdüyor. Çünkü, Becker'in vurguladığı gibi, "hoşgörüyü tarafsızlığa indirgemek" yanlıştır; bu nedenle "çokkültürlü bir toplumda ilkesel olarak sınırsız bir hoşgörü düşüncesi" yanıltıcıdır. Bir demokrasideki iç barış, çoğulculuğun değerler kültürüne bağlılığını gerektirir:

"Gerçekten çoğulcu olan bir toplumun varolması, kapsayıcı olan toplumsal birimini, örneğin dil ve gelenek gibi unsurlarını tanımlama konumunda olan belirli bir kültürün egemenliği olmadan imkânsızdır. (...) Temel hoşgörü kavramı, tam da toplumun kapsayıcı biriminin üretilmesiyle ilgilidir." (a.g.e.)

Her ikisi de, liberal ve demokrat, yani açık İslam ile diyalog ve köktendinciliğin totaliter özelliğiyle ilgili aydınlatma -özelde Almanya'da genelde Avrupa'da- Türkiye'ye ve Almanya'da yaşayan Türklere karşı Alman politikasının unsurları olmalıdır. Demokratik bir Almanya ve Avrupa İslamcı yönelimli Türk "Almanyalılar" barış içinde birlikte yaşayabilir, çünkü her iki-

31 Werner Becker, "Hoşgörü: Demokrasinin Temel Değeri", *Ethik der Sozialwissenschaften*, cilt 8 (1997); bu konuda benim a.g.e.'de s. 465-467'deki "Evrensel Köyde Hoşgörü" başlıklı yorumum. Alman düşünür Werner Becker'in perspektifini kültürü kapsayıcı bir biçimde genişletmesini ve Avrupa dışındaki dünyanın kalanını da göz önünde bulundurup manevîleştirilmiş bakışın üstesinden geçmesini, başka deyişle somutlaşmasını önerdiğim iyi niyetli eleştirime, "hoşgörü kuramcısının" gösterdiği tutum, çok hoşgörüsüz ve düş kırıklığı yaratacak biçimde "konu dışındaki şeylerle ilgilenmem" yanıtıyla sınırlıydı. Bu tür bir hoşgörüsüzlük yoruma yer bırakmıyor!

si de yabancı düşmanlığı ve köktendincilik biçimindeki sağcı radikalizimi reddedebilir.[32] Türk göçmenler, kendilerini demokratik Avrupa Müslümanları olarak kanıtlarsa, Türkiye'nin AB'ye alınmasına karşı Avrupa önyargılarının ortadan kaldırılmasına katkıda bulunur. Ne yazık ki Türk göçmenlerin Avrupa vatandaşlarına dönüşmelerine karşı çıkanlar yalnızca Türk İslamcılar değildir. Erbakan'dan sonra göreve gelen Mesut Yılmaz, Almanya'nın konumunu burada yaşayan Türkler için "ikinci vatan" olmasıyla sınırlıyor.[33] Olması gereken konum, bu bölümün başında belirtilmişti.

Açıkça entelektüel sınırlarımı itiraf etmeliyim: hem Almanya'da *citoyen ya da citizen* anlamında bütün haklara sahip vatandaşlar olup hem de Almanya'yı -yani Türkiye'yi değil- ilk vatanları olarak görmeden Türklerin nasıl toplum hayatının bir üyesi olacaklarını anlamıyorum. Yani bütün haklar, sorumluklar ve bağlılık olmadan mı? Dikkatlice soruyorum: bunun ardında Türk aidiyeti üzerinde birazcık Türk milliyetçi talebi yatmıyor mu? Bunun ardında, görünüşte Türk hükûmeti aracılığıyla kolektif açıdan tanımlanmış bir "halk" yatmıyor mu?

Göçmenlere, bir topluma aitliğin gerektirdiği sorumlulukları istemeden haklar verme mantığını anlamıyorum. Avrupa, kimliği olmayan tarafsız bir ikamet bölgesi haline mi geldi? Bu durum bana kökenim olan Suriye'yi anımsatıyor; Alman vatandaşı olmak için Suriye gizli servisinin iznini almadan Suriye vatandaşlığından vazgeçtiğim için suçlu olarak görülüyorum. "Atatürk'ün mirasçıları" -Michael Weithmann'ın bir terimi (krş. 34. dipnot)- yalnızca Türkiye'de değil, Batı Avrupa'da da yaşıyor. Bunlar, Batı Avrupa'da göçmen parçası olarak ya İslamcı gettoların üyeleri ya da demokratik toplum hayatının bir parçası olabilirler. Yalnızca kendilerinin verebileceği bu karar, "bir köprü mü yoksa bir engel mi"[34] olacakları sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Gelecek kısımda ikinci -olumsuz- senaryoyu ele alacağım.

32 B. Tibi, "Alman Yabancı Düşmanlığı ve Yabancıların Sağcı Radikalizmi", *Gewerkschaftliche Monatshefte,* cilt 44 (1993), defter 8, s. 493-502.

33 Mesut Yılmaz, "Avrasya'da Birlikte. Türk-Alman İlişkileri Hakkında", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 29 eylül 1997, S. 11-12.

34 Michael W. Weithmann, *Atatürks Erben auf dem Weg nach Westen. Die Türkei im Spannungsfeld zwischen Nahost und Europa,* Münih, 1997, s. 9-14.

Dokuzuncu kısım

Türkiye ve Avrupa'yla ilgili olumsuz ikinci senaryo: İslamcı okullar aracılığıyla İslamcılığın Almanya'ya ihracı

Entegrasyonun önkoşulu olarak okul aracılığıyla toplumdan izolasyon: İslamcılık engeli

İlk nesil Türkler -burada da istisnalar kaideyi bozmaz- milliyetçilikleri nedeniyle ilk anavatanlarına umutsuzca bağlıdır. Buna bir de dünya İslamcı toplumun üyeleri oldukları düşüncesi ekleniyor. Her iki durumda, bir insanın özgür, özerk bir iradeye ve akla sahip bir birey olduğunu söyleyen Avrupalı nesnellik ilkesi bu nesle yabancıdır. Kolektifler genelde etnik "bizgrupları"dır, özellikle yabancı bir ülkede yaşayıp kendilerini diğerlerinden ayırdıklarında. Bu anlamda modernlik öncesi kolektifler üyelerini, demokratik açıdan citoyen/citizen anlamında vatandaşlar olarak belirleyen modern bir toplum hayatıyla entegre edemez. Entegrasyon, ancak Türk göçmenleri bir toplum hayatının "vatandaşları" olmak için kolektiflerinden ayrıldıklarında mümkündür.

Entegrasyon politikasının ikinci nesilde başarılı olma olasılığı daha yüksektir. Bu umudun koşulu, entegrasyonun taleplerini karşılamak için Türk gençlerinin Batılı ve demokrat bir eğitim almasıdır. Çokkültürcü görüşler ve değerler tarafsızlığı çağında, göçmen kültürünün mutlak geçerliliğini savunan yenimutlakçılar ile değerler çatışmasında kendi değerlerinin göreceliliğinin kendini inkâr anlamına geldiğini düşünenler arasında uğursuz bir birlik doğuyor. Çokkültürcüler, İslamcılara bu yolla, ikinci neslin entegrasyonunu engelleme konusunda kullandıkları bir meşruluk veriyorlar.

Olumsuz senaryoyu ele alan bu kısımda, Türkiye'nin Avrupalı sayılıp sayılmadığı ve Türk göçmenlerinin Avrupa Müslümanları olup olmadığı sorusu söz konusu olduğunda, gerek Türkiye'de gerekse bir Avrupa ülkesindeki Türk diaspora topluluğundaki eğitim politikasını önemli sayıyorum. Kemalistler, Atatürk'ten bu yana eğitim politikasını Türkiye'nin Batılılaşması için bir araç olarak kullanıyor. Karşıt hamlede İslamcılar kendi seçeneklerinin gerçekleştirilmesi için aynı alana başvuruyor: Türkiye'nin Batısızlaştırılması alanına. Elbette bu durum yurtdışındaki Türkleri etkiliyor.

Yeni Türk aydınların yetiştirilmesi aracı olarak eğitim politikası

Eğitim politikasının önemi, Türkiye'deki son gelişmeler aracılığıyla açıklanabilir. Temmuz 1997'de köktendincilerin lideri Necmettin Erbakan'dan sonra başbakanlık görevinde bulunan Mesut Yılmaz'ın, eğitim sisteminde reform gerçekleştirerek kendinden önceki başbakanın yaklaşık bir yıllık mirasını yok etmekten başka yapacak daha önemli bir işi yoktu. Meclisteki çoğunluğuyla -daha henüz yedi haftadır görevdeyken- ağustos 1997'de devlet okullarında zorunlu ilköğretimi beş yıldan sekiz yıla çıkaran yeni bir yasayı meclisten geçirmeyi başardı. Bu yasanın kabulünden önce Ankara'da İslamcıların şiddetli gösterileri sahnelendi; bu konuya ileride daha ayrıntılı olarak değineceğim. Türkiye'de meydana gelen böylesi dramatik bir değişimle -köktendinci bir hükûmetten laik bir hükûmete- ilgili olarak akla ilk gelen soru, neden eğitim politikasının bu politik karmaşanın ortasında bulunduğudur. Şimdilik şu yanıtı veriyorum; bu yön bulma kavgalarının çerçevesi içinde eğitim sektörünün yalnız merkezi olması değil, aynı zamanda sonucu hakkında belirleyici olabileceğidir. Çünkü okullarda, Türkiye'deki gelecek kuşak aydınların hangi yönelime sahip olacakları belirleniyor.

Batı'daki gözlemciler açıklanan gelişmeyi izledi. *New York Times,* 17 ağustos 1997'de şöyle yazdı:

"Gerçi yeni yasa içerik olarak eğitim sistemini ele alacaktır, ama imledikleri okul alanını aşıyor. Çünkü dinî eğitim

sorunu, kavga eden tarafların -İslamcılar ile laiklerin- simgesel savaş meydanına dönüştü."

Ukalalık taslamadan, sorunun yalnızca bir simgesellik değil, içerikler olduğunu, hatta -daha önce yukarıda belirtildiği gibi- Türkiye'deki gelecek aydın kuşağının yetiştirilmesi olduğunu düzelterek eklemek istiyorum. Bu durum da, Avrupa İslamı'na karşı köktendinci seçeneği açıklayacağım bu kısmın ana temasıdır. Nasıl ki Ortaçağ'daki İslamcı ulema İslamcı aydınlanmayı daha doğmadan yok etmek için egemenliklerini eğitim sistemi üzerinde kötü niyetle kullandıysa,[1] "Yeni Osmanlılar" da dünya görüşlerini okullarda kabul ettirmeye çalışıyor.

Başbakan Yılmaz'ın yeni yasası, laik okullardaki temel eğitim süresini uzatarak bu kısmın konusu olan İslamcı imam hatip okulların olanaklarını kısıtlamaya çalışıyor. İşte bu gerçek nedeniyle, Avrupa'daki olumsuz seçeneği tartışırken okullara yoğunlaşıyorum.

Laik yönelimli ve reformcu bir Müslüman olarak benim için hemen daha girişte ne Kemalistlerin ne de İslamcıların tarafında olduğumu belirtmek önemlidir. Ama burada sorun kendi düşüncelerimi yaymak değil, Türkiye'deki bir yön bulma kavgası hakkında bilgi vermektir. Ama gene de kendi tutumumu birkaç sözcükle belirtmek olanaklı görünüyor: Kemalistlerin tersine, İslam'ın okul müfredatından uzaklaştırılması taraftarı değilim. İslamcıların tersine din dersinin öğrencilerin yönlendirilmesinde araç olarak kullanılmasına karşıyım. Daha önce Avrupa İslamı olarak tanıttığım ve Avrupa'da yaşayan Müslümanların din dersinde de temel olması gereken açık bir İslam vardır. Bu ifadeden sonra okullardaki politikaya ve Türkiye'deki yön bulma kavgasına dönmek istiyorum.

Politik kavganın "savaş alanı" olarak eğitim sistemi

Erbakan temmuz 1997'de, meclisteki çoğunluğunu kaybettikten sonra başbakanlıktan istifa etti. Başka deyişle, Erbakan'ın indirilmesine karar verilen yer meclisti. Bu kuru-

1 Bu konuda B. Tibi, *Der Wahre Imam*, 2. basım Münih, 1997, 2. bölüm.

mun Erbakan'ı başbakanlık görevinden kolayca indirebilmesi, Türkiye'deki esas yön bulma kavgalarının geçtiği yer konusunda yanlış bir izlenim veriyor. Türkiye'nin demokratik bir ülke olmasına rağmen, politik geleceğinin ve bu kitabın konusunu oluşturan seçeneklerle ilgili rekabetin sonucunun belirleneceği yer meclis olmayacaktır. Girişte belirtilen Türkiye politikasında eğitim kurumlarının önceliği, bu durumu gözler önüne seriyor. Yüzeyin altına bir bakış, ülkenin gelecek kuşak aydınlarının yetiştirildiği yer olan ve belirtilen yön bulma kavgalarının geçeceği eğitim sisteminin bu konuda belirleyici kurum olacağını gösteriyor. Seçenekler şunlar: laik ya da İslamcı eğitim.[2] Bu nedenle, Erbakan'ın temmuz 1996'daki ilk işlerinden biri imam hatip okullarını geliştirmekti. Bu eğitim kurumu nedir ve arkasında ne gizleniyor?

İmam hatip lisesi, Almanya'da hakkında çok şey bilinmeyen bir okul türüdür. Buna bağlı olarak Türk din öğretmenlerinin Avrupa'ya bu okullardan gönderildiği de bilinmiyor. 1992'de yayımlanan, bu konu hakkında Ankara'da yapılan araştırmam,[3] bu sorunun önemi konusunda birkaç öğrenmeye açık Alman eğitim politikacısının dikkatini ilk defa çekti. Başkaları bu konuda bir şey bilmek istemiyor, gözlerini kapatmayı sürdürüyor ve çokkültürcü eğitimden söz ediyorlar, ama bu davranışlarıyla Almanya'da doğan Türk çocuklarının köktendinci bir etki altına girmelerine istemeden izin verdiklerini ve böylece entegrasyonlarını engellediklerini fark etmiyorlar.

Kaçış yolu yok: okullar savaşı Almanya'yı da ilgilendiriyor.

Nasıl ki Erbakan başbakan olduktan sonra hızla imam hatip okullarının geliştirilmesiyle işe başladıysa, iktidara dönen Kemalistlerin ilk politik eylemi de bu okulların yayılmasını yeni yasalar ve ilgili kararnamelerle sınırlamaktı. Karşı

2 Krş. B. Akşit'in, "Türkiye'de İslamcı Eğitim" bölümü, Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey,* 2. basım, Londra, 1994, s. 145.

3 Bkz. B. Tibi, "Batısızlaştırma Araçları. Türkiye'de İmam Hatip Okulları Aracılığıyla Köktendinci Sızmalar", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 30 aralık 1994, s. 8. Bu çatışma Almanya'ya ihraç ediliyor. Yazım alıntılanan *FAZ* yazısına göre oluştu: "Alman Okullarında İslamcı Eğitim Düşünceleri ve İslam Dersi", eğitsel politika dergisi *Bildung und Erziehung,* defter 4/1995, s. 249-260. Ayrıca krş. B. Tibi, "Gizli Batısızlaştırma. Türkiye'de İslam'ın Siyasallaştırılması", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 5 mart 1997.

çıkış anında geldi: Mesut Yılmaz'ın başbakan olduğu ilk ayda, 29 temmuzda Refah Partisi'nin şiddet dolu yanlıları yeni eğitim politikasına karşı gösteriler yaptı. O gün Ankara'da sopalar, taşlar ve demir çubuklarla donanmış göstericiler, bu şiddet eylemcilerine karşı su sıkarak yürüyen polisle sokak çatışmalarına giriştiler.

Bu kitabın girişinde belirttiğim gibi, Türk köktendincileri, diğer köktendincilerden genelde şiddet dolu insanlar olmamalarıyla ayrılıyor. Bu değerlendirmeyse, ne bu tür aşırı şiddet gösterilerini ne de Sivas'ta temmuz 1993'te 37 insanın canlı canlı yakılmasını dışlıyor. Gene de Türk İslamcıların stratejisi şiddet kullanımına değil -Alman 68 hareketinde olduğu gibi- iktidarı kurumlardan uzun bir yürüyüşle ele geçirme iradesine dayanıyor. Erbakan, bu stratejinin Türk mimarıdır ve dinî ve politik eğitim de aracıdır. Genç Türkler imam hatip okullarında, ileride ülkenin kurumlarına yerleştirmek için İslamcı olarak yetiştirilir. Yeni aydın kuşağın eğitimi derken bu olayı kastediyorum. Ders verip araştırma yaptığım Bilkent Üniversitesi'nde bile imam hatip mezunu olan öğrencilerle -gerçi oldukça az sayıda- karşılaştım. Elbette sayıları devlet üniversitelerinde (örneğin Ankara Üniversitesi) çok daha fazla ve politik açıdan daha önemli. Bu üniversiteleri Kemalistlerin daha çok denetlemeleri gerekirken, düşük eğitim ücretleri nedeniyle, pahalı özel üniversitelere göre bunlara daha fazla İslamcı öğrenci başvuruyor.

Ama ülkede bir kurum var ki imam hatip mezunları çok zor girebiliyor: Ordu. Türk askerî akademilerinde subay adaylarının yaşamları ve eğitimleri çok ayrıntılı olarak incelenir. İmam hatip mezunu adayların hiç şansları yoktur! Gene de İslamcılar Silahlı Kuvvetler'e girme yolunu buldu. 4 ağustos 1997'de Mesut Yılmaz'ın yeni hükûmetinin de onayıyla disiplin nedenleriyle 76 subay Ordu'dan uzaklaştırıldı, çünkü İslamcılara yakındılar. Bu uzaklaştırma Erbakan'ın politikasının tersine çevrilmesidir. Meclis tarafından uzaklaştırmadan önce Çiller-Erbakan Hükümeti, Millî Güvenlik Kurulu'ndaki laik subayları erken emekliye ayırma konusunda dile getirdikleri tehditlerini gerçekleştirmeye çalıştı. Bunun nedeni şuydu: Millî Güvenlik Kurulu'na, o zamanki başbakanın İslamcı imam hatip liselerinin yaygınlaşmasını sınırlamak

konusunda verdiği sözlü güvenceler yeterli değildi. Kısaca bu subaylar, eylem görmek istedikleri için baskı uyguladı. Erbakan ve ortağı Tansu Çiller'se bu hamlede kaybetti. Sonuçta Millî Güvenlik Kurulu üyelerinden hiçbiri emekli edilmedi, buna karşın Erbakan -Ankara'daki Amerikan Elçiliği'nin kendisini tutmasına rağmen- evine gönderildi.

Ama Erbakan yalnızca görünüşte kaybetti, çünkü iktidar oyunu sürüyor. Türkiye'nin Avrupalı mı yoksa İslamcı mı olacağı kararıyla ilgili kavga henüz aşılmadı. Sonuç hâlâ belli değil. Bu sorunsa gelecek yıllarda Türk politikasındaki ana konu olmayı sürdürecektir.

Türk eğitim politikası Avrupa'yı ilgilendiriyor!

Bu kitabın ana düşüncelerinden biri de Türkiye'deki -özellikle eğitim kurumunda- Yılmaz Hükûmeti'nde bile süren yön bulma kavgalarının Almanya'yı doğrudan ilgilendirmesidir. Çünkü artan göçle beraber -özellikle Türkiye'den- Almanya'yla birlikte Avrupa'da oluşan yeni nüfus dengeleri beraberinde birçok sonuç getiriyor. Konumuzla ilgili bu sonuçlardan biri, Alman okullarındaki öğrenci yapısının artık tekkültürcü olmamasıdır. Buna göre dersler, yeni koşullara uyum sağlıyor. Bu amaçla yeni öğretmenler işe alınıyor, bu alanları da Türkiye'den gelen öğretmenler dolduruyor.

Alman okullarında İslam dersinin okutulması, Batılı olmayan kültürlere açılmayı sağlıyor; bu durumsa Avrupa yerel kimliğinin hangi unsurlarının korunması gerektiği konusunun aydınlatılması ihtiyacını doğuruyor. Diğer yandaysa, bu açılmanın nasıl bir şey olduğunun açıklanması da zorunludur, başka deyişle koşulsuz olup olamayacağı. İslam'la, özellikle de Türkiye'yle ilgili olarak bu soru, çok tartışılan ve bazı eyaletlerde uygulamaya sokulan İslam dersi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Sözü edilen temel kararın Alman kültür bakanları arasında planlamada çok fazla önem taşımadığı anlaşılıyor, çünkü açıkça konuyla ilgili bilgi eksikliği çekiyorlar. Böylece, parti politikasının dışında sorunun içeriği ve özüyle ilgilenmek istemeyen ve günü geçiren politikacıların işbaşında oldukları konusunda duyulan endişe tümüyle kanıtlanıyor.

Benim için herhangi bir kaçamak ya da iki anlamlılık yaratmamak ve Müslüman bir yazar olarak yanlış bir izlenim bırakmamak önemlidir. Açıklayalım: laik olmama rağmen, Türklerin ve diğer Müslümanların İslamcı kimliklerini korumalarından yanayım. Ama burada kastedilen kimlik hangisi? İslam dersinin kimlik koruma aracı olarak tartışılmasından önce, hangi İslam yorumunun ve sayısız İslam kültürlerinden hangisinin ders konusu yapılması gerektiği sorulmalıdır.

Gerçi Türkiye Müslüman bir ülkedir, ama diğer İslam ülkeleri gibi İslam kültürünün bir temsilcisi değildir. Üstelik tek bir "İslam" yoktur. Türk İslamı, İslam'ın sayısız biçimlerinden yalnızca biridir ve üstelik sayısız kültürel bölümlere de ayrılmıştır. İslam uygarlığı, bölge ötesidir, yaklaşık 1,3 milyar insanı kapsar, ama bunlar da sayısız yerel kültüre aittir; bu kültürlerin hepsi İslamcıdır, ama İslam'dan anlam ve yorum üretme açısından birbirinden oldukça farklıdır. İslam'daki kültürel ve inanç çeşitliliğinin yanı sıra, birbirine düşman üç İslamcı gelenek arasında da ayrım yapma zorunluluğu vardır:

1. Aydınlanmamış ortodoksluk, günümüz köktendinciliği -çoğunluk adına İslamcılık denir- buna dayanır.

2. İslamcı ve mistisizme bağlı halk kültürü; Türkiye'de tarikat İslamı.

3. İslamcı ussallık, başka deyişle İslamcı aydınlanma.

İslam'daki bu geleneklerden hangisi, Almanya'daki dinî öğretim çerçevesi içinde ele alınacaktır? Özellikle Almanya'daki bu soruyu sormak önemlidir: sözde "kültürel açılma" hangi İslam biçimini kabul ediyor? Almanların, din olarak İslam ile ideoloji olarak İslamcılık (diğer adıyla köktendincilik) arasındaki ayrımı öğrenmeleri önemlidir. Bu ayrımı akıldan çıkarmadan şu sorulmalıdır: açık İslam'la bir diyalog mu sürdürülüyor yoksa çokkültürcü hoşgörü adına İslamcılığa köktendinciliğin biçimi olarak izin mi veriliyor?

İslam dersini inanç etiğine dayanan yönelimleri nedeniyle uygulamaya sokmak isteyen politikacılar, konunun karmaşıklığından habersiz gibi. Bu politikacılar gerçek bir düşünceye sahip olmadan hareket ediyor. Buna karşın Türk köktendincileri ne istediklerini çok iyi biliyor. Hedefleri ko-

nusunda kesin düşünceleri var, ama bunları şimdilik Alman politikacılardan gizlemeyi yeğliyorlar.

Bu kısımda aydın bir Müslüman'ın perspektifinden aşağıdaki iki soru hakkında bilgi vereceğim:

1. İslamcı eğitim derken ne anlaşılmalıdır? Ve Alman İslam diasporası içindeki Türk egemenliği açısından.

2. Türkiye'deki laik ve köktendinci eğitim konusundaki politik kavga Almanya'ya ihraç edilecek mi?

Bu soruya vereceğim yanıtı, zaten verdim, ama okura henüz bunun nedenini borçluyum. Bu yüzden aşağıda Türkiye'de köktendinci imam hatip okulları ile laik okullar arasında bir "kültür kavgasının" tam gaz yürüdüğünü göstereceğim. Alman okullarında bir İslam -ama İslamcı değil- dersi okutulması olasılığı üzerinde düşünmeden önce, olumsuz senaryoyu betimlememde -göçmen Türklerin köktendinci izolasyonu- ve bununla bağlantılı olan Avrupa-Türkiye ilişkileri üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılması için, İslam'daki eğitim kurumu hakkında genel bilgi sunacağım.

Temel bilgiler: İslam'da eğitim

İslam yalnızca bir din değil, aynı zamanda kültürel bir sistemdir. Bu sistem de bölgeden bölgeye farklı biçimlere bürünür. Gene de bütün farklı yerel ve kültürel biçimleri, ortak, başka deyişle genel olarak paylaşılan bir temel örnekten oluşan bir öze sahiptir. Eğitim kurumu, bu sistemin unsurlarından biridir. Daha önceki kitaplarımdan birinde[4] İslam'ın kültürel sisteminin aşağıdaki unsurlarını saymıştım:

1. Dil (Arapça, çünkü Müslümanlar Arapça vahyedilen Kuran'ı Arapça okumak zorundalar).

2. Yasa (şeriat).

3. Eğitim kurumu. Mektepte çocuklar alfabeyi öğrenir, medresedeyse İslam bilimlerinin okutulması gerçekleştirilir.

Din öğretmenleri, Kuran'da yazılı olarak vahyedilen bir açıklamayı temel alır. Müslümanlardan, başka deyişle kendilerini Allah'a "veren" (çünkü İslam'ın sözcük anlamı ver-

4 B. Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, 3. basım, Frankfurt/M. 1991, 3. bölüm.

mektir) kişilerden, yaşamlarını yasa tarafından verilen tanrısal emirlere, yani şeriata göre oluşturmaları beklenir. Bu durum da İslam eğitimi derken ne anlaşılmalıdır sorusuna yol açar.

İslam kendini bu taraf, yani dünyevî bir din olarak kavrarken - Hıristiyanlıktan farklı olarak - dünyevî ile uhrevî arasında sınır çizmez. Ortodoks İslam'da ikisi iç içe girer; "iki hükümranlık" öğretisi yoktur. Daha önce belirtilen mistik halk İslamı'nın ve bunun tarikat düzeninin tersine, genelde şeriat İslamı ruhsal değerlere sahip değildir. Şeriat, fıkıhın ilgilendiği bir görev öğretisidir, bir dinbilimi değil. Şeriatçı böylece öncelikle "Tanrı yasalarına" göre yönlenir. Ulema tarafından tekelleştiren eğitim sistemi geleneğinde, İslam'da şeriatı[5] temel alan eğitim, inananı insanlar tarafından tanrısal yasalara dönüştürülen, Kuran'dan yorumlanarak alınan emirleri tanıtma hedefi koyar kendine. *Krieg der Zivilisationen* (Uygarlıklar Savaşı) adlı kitabımda, şeriatı izleyen bu türden bir yasa yöneliminin laik Avrupa hukuk düşüncesine taban tabana zıt olduğunu gösterdim; bu da, dünya görüşlerinin birbiriyle çarpışmasını kaçınılmaz kılan bir çatışma doğurur. Çünkü Tanrı yasaları tartışılmazdır, bu nedenle de çokkültürcü uzlaşmalara izin vermez.

İslam, "kültürel bir sistem" olarak tanımlandığında, Müslümanların yaşamlarını Kuran emirlerine uygun hale getirmeye dayanan bir eğitim işlevi bulunduğu görülür. Bu biçimde ele alındığında, Kültür Antropoloğu Clifford Geertz'e göre İslam, "gerçeklik için kültürel bir model" olarak tanımlanabilir.[6] İslam eğitimi, konu olarak dinî emirleri ve yakınmalar yerine tarihi ele aldığı sürece sorun yaratmaya yönelik değildir. Böylesi bir dinî eğitim, geçmiş, günümüz ve gelecek toplumsal değişimin kültürel açıdan üstesinden gelmeye yardım etmez. Geleneksel İslam eğitimi, değişimi o günkü mevcut Kuran yorumlarına ve evrensel ideoloji ölçütlerine göre ölçmelidir. Bu anlamda "gerçeklik için bir mo-

5 İslamcı şeriat yasası konusunda krş. Joseph Schaht, *An Introduction to Islamic Law,* Oxford 1964 (yeni basım 1979); ayrıca B. Tibi'deki şeriat bölümü, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte,* Münih, 1994 (Dizi Piper yayımı Münih, 1996), s. 194.

6 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* New York, 1973; Geertz konusunda krş. B. Tibi'de 1. bölüm 4. dipnotta a.g.e., s. 19-29.

del"dir, "gerçeklikten uzak bir model" değil.[7] Kısaca, geleneksel İslam eğitimi -gerçeklikten bağımsız olarak- davranış örneklerini emreder ve bunların içselleştirilmesini destekler! Bu "gerçeklik için model"in Avrupa'daki İslam çocukları üzerinde kullanılması, entegrasyonlarına karşı inşa edilen engellerin yıkılmasıdır.

İslam eğitimi krizi

Betimlenen bu eğitim modelleri modern çağımızda, Türkiye'de de gözlemlenebilen ve ülkeyi sarsan İslam eğitiminde krize[8] neden oluyor. Modern dünya, çoğu kez ortodoks yönde yorumlanan Kuran terimleriyle zor kavranabiliyor. Bu bağlamda son yirmi yılda İslam'da birbiriyle çatışan iki akım gelişti:

1. Reformcu konformizm. Bu, pragmatik olarak uyum sağlamaya yöneliktir; ama sorgulanmadan aynen var olmayı sürdüren dinî öğretiyi düzeltmeden.

2. İslamcı köktendincilik. Yalnızca dış görünüşte yazılı olanlara inanıyor, yani ortodoks açıdan değil, seçkinci ve çıkarcı olarak yazıya dayanıyor.

Her ikisi de İslam eğitimindeki bu krizi denetlemeye çalışıyor. Bu ikisinin karşısında, dinin eğitimden uzaklaştırılmasına örnek olarak verilebilecek laiklik duruyor. Kemalistler, cumhuriyetin kurulması sırasında dinî eğitimi ve kurumlarını ortadan kaldırdı. Kendi yarattıkları laik eğitim sistemi, 1970'li yıllardan beri buna bir alternatif sunan İslamcılar tarafından tahrik edilmektedir.

Kemalizm ve İslamcılık konusunda Türkiye'nin iki aşırı uç deneyimi ışığı altında, İslam reformu taraftarıyım. Bu

7 Eğitim sorunu, B. Tibi'nin, her bir cildi *suhrkamp taschenbuch wissenschaft* (stw) dizisinin 1991'deki güncelleştirilmiş yeni basımıyla bir İslam üçlüsü oluşturan yapıtında bütünüyle "İslam" başlığı altında ele alınır: cilt 1: B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat* (stw 650). Cilt 2: aynı kişi, *Der İslam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels* (stw 531). Cilt 3: aynı kişi, *Die Krise des modernen Islams* (stw 889). Birinci ciltte (s. 64.), Avrupa eğitimi almış birinci nesil Müslümanlar hakkında bilgi veriliyor. İkinci ciltte, geçmişte ve günümüzde İslam eğitimi hakkında bir bölüm bulunuyor (s. 131-151) ve üçüncü bölümde modern eğitimin İslam dünyasına sızmasını anlatan bir bölüm var (s. 130-154).

8 Aşağıdaki ciltler, ortodoks İslamcı perspektiften İslamcı eğitiminin modern eğitimle çatışması hakkında bilgi veriyor: S. S. Husain ve S. A. Ashraf (haz.), *Crisis in Muslim Education*, Cidde ve Kent 1979; Mohammed W. Khan (haz.), *Education and Society in the Muslim World*, Cidde ve Kent 1981.

konuda başka deneyimlere bakmak yararlı olacaktır. Kahire El Ezher Üniversitesi'ndeki görece aydınlanmış İslam kurumu, reformculuk ile konformizm karışımını temsil ediyor; 1996'da vefat eden şeyhleri Cadul-Hak Ali Cadulhak'la 1989'da yaptığımız uzun görüşmede, Kuran'ı "yol gösterici bir kitap olarak, başka deyişle ahlaksal bir yaşam sürdürme kaynağı"[9] olarak yüceltip tanımlıyor. Buna karşın, Türk İslamcılarının ait oldukları köktendinci temsilcileri, Müslümanların gereksindiği, bilim ve teknoloji de dahil olmak üzere, Kuran'ın bütün bilgileri içerdiğini varsayıyorlar. Zamanımızda İslam eğitimiyle ilgili olarak, ortodoksluk ile köktendincilik arasındaki gerilim görece çok azdır. Oysa din ile politikayı birbirinden ayıran mistisizm ile ussalcılık, zamanımızdaki İslam eğitimi çerçevesinde pek bir etkiye sahip değildir.

İslamcı reformcular, din eğitimini İslam'ın etik içerikleriyle sınırlamak istiyor, köktendinci yönelimse Müslümanlar için Kuran'ı yalnızca teknikbilimsel bir eğitim değil, politik görüşler eğitimini de içeren bir yapıta dönüştürmek istiyorlar. Buna göre İslam eğitimi, politik eğitimi ve buna bağlı olarak da ideolojik bir etkileme içerir. İşte burada imam hatip okulları ile ülkenin laik anayasası arasındaki çatışma yatıyor. Dış gözlemciler için, köktendincilerin modern bir eğitime sahip olmaları ve sözde "Ortaçağ'a dönüş" taraftarı olmaları çoğu kez akıl karıştırıcıdır. Ortodokslar gibi yazıya inanarak -ama seçerek- vahye dayansalar da, köktendinciler gelenekçi değildir; daha çok dışa yönelik olarak, modern doğabilim sonuçlarını, politika ve toplum hakkındaki düşünceleri, Kuran'ın kendisinden, ilgili metne dayanan modern yorumlarla ortaya çıkarmaya çalışıyor ve düşüncelerini vahyedilen metne yansıtıyorlar. Köktendinciler için Kuran öğretileri aynı zamanda politik bir sistemin öğretisidir. Kuran'ı bilen birisiyse, bu kutsal metnin ne bir anayasa ne de bir din devleti için temeller içerdiğini bilir. Bu kavram, gelenekten köktendinci bir keşiftir.

9 Bu röportajla ilgili olarak krş. B. Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt/M. 1992 (2. basım 1993), 5. bölüm.

İslamcı eğitimin tersine geleneksel İslam eğitimi,[10] Müslümanları siyasallaştırmadan Kuran metniyle tanıştırmayla sınırlıdır. Bundan da, Kuran eğitiminin politikayla ilgisi olmadığı anlaşılıyor. Bu geleneksel yolla okuma yazma öğrendim. Ama günümüzde İslamcılar Kuran dersini siyasallaştırıyor, bunu Almanya'daki Kuran okullarında da yapıyorlar. Entegrasyon sorunu açısından, Kuran metninin dinî öğretim çerçevesi içinde nasıl yorumlandığı önemlidir: reformcu, uzlaşmacı ya da köktendinci mi?

Klasik İslam'da mektep ile medrese arasında ayrım vardı. Mektep, okuma yazma öğrenen çocuklar için bir tür ilkokuldur, başka deyişle Kuran metniyle okuma yazma öğrenirler. Bu eğitime özgü olansa, okuma yazma süreci içinde çocukların ezberleyerek metni içselleştirmeleridir. Ama yalnızca medresede[11] İslam bilimleri çerçevesi içinde Kuran'ın anlamı öğretiyor. Birçok Avrupalı "İslam bilimini" İslamcı ussallıkla karıştırıyor, özellikle de bu sonuncusunun Avrupa üzerindeki olumlu etkileri hakkında konuşurken. Ortaçağ'ın akla yönelik İslam felsefesinin tersine, İslam bilimleri yalnızca vahyin filolojik incelenmesinden oluşur.[12] İslam bilimlerinin en önemli unsuru Kuran tefsiridir; bununla metin yalnızca dilsel açıdan değil, anlam açısından da kavranılmaya çalışılır. Daha yüksek İslam eğitimine bu nedenle Kuran'dan çıkarılan İslamcı disiplinler (örn. fıkıh) dahildir. Alman diliyse İslam eğitiminin iki biçimini -mektep ve medrese- aralarında ayrım yapmadan Kuran okulları olarak ele alır.

Türkiye'de dil ve eğitim, Kemalist Arapsızlaştırmadan İslamcıların Araplaştırmasına

Berlin ya da İstanbul'daki Kuran okulları geleneksel mektebe uygundur. Türk çocukları Kuran metnini, önce zorlana-

10 Mısırlı Eğitimbilimci Ali'nin İslamcı eğitim hakkındaki yapıtları güvenilirdir: Said İsmail Ali, *Usulü'l-Terbiyeü'l-İslamiyye* (İslam Eğtiminin Temelleri), Kahire, 1978. Aynı kişi, *Dirasat fi'l-Terbiyeü'l-İslamiyye* (İslam Eğitimi Hakkında Çalışmalar), Kahire, 1982.

11 George Makdisi, *The Rises of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West,* Edinburgh, 1981.

12 Bu konuda B. Tibi, "Bilim, İslam ve Batılı Düşünce", *Litterae,* cilt 4 (1994), H. 3/4, s. 4-17.

rak edinmeleri gereken bir dilde öğreniyorlar. Gelenek ve modernlik arasındaki çatışmayı, özellikle Almanya'da yaşayan Türk çocukları keskin bir biçimde yaşıyor, çünkü üç dil arasında savrulup duruyorlar. Bu durum, kimliği zedeleyici bir dil eğitimidir. Çünkü çocuklar yönelimlerini yitiriyor, bu da kimliklerine karşı duydukları saygı pahasına gerçekleşiyor.

İslam eğitiminin dili Arapça'dır. İslam, bir yasalar dinidir ve İslam hukuku yasal değil, yorumsal olduğu için de Kuran'ın vahiy edildiği Arapça yüksek bir değere sahiptir. Bütün Müslümanlar (dünyadaki 1,3 milyar Müslüman'dan yaklaşık 240 milyonu Arap'tır) Kuran'ı, dinî öğretiye göre Arapça öğrenmek zorundalar. Buna uygun olarak, dille ilgili derin bilgi sahibi olmak İslam eğitiminde birinci sırada yer alır, ister mektep ister medresede olsun. Günümüzde Türkiye'de yaklaşık bir milyon öğrenci, İngilizce ya da Fransızca yerine -imam hatip okullarında- Arapça öğreniyorlar. Böylece, Kemalist aydınlarından farklı bir yönelime sahip yeni bir aydın sınıfı yetişiyor. Dille ilgili olarak şu soru geliyor akla: dil bağlamında da kendini Avrupa uygarlığından izole eden bir ülke, Avrupa'ya nasıl ait olabilir? Bu soruyla da Avrupa'ya yönelmiş olan Kemalistlerin İslamcı eğitime karşı cephe almaları ilişkilidir.

Aydınlanmış Hıristiyanlığın İncil'i ele alma biçiminin tersine, reforma uğramamış İslam, Kuran eğitiminde hiçbir metin eleştirisine izin vermez. Mısırlı Dilbilimci Hamid Ebu Said gibi buna cesaret edenler, mahkeme önünde mürtet (din değiştiren) olarak hüküm giyer ve İslamcılar ile yargıçları yüzünden ülkeden kaçmak zorunda kalır.[13] Bu durum henüz Türkiye için geçerli değildir, çünkü Kemalistler bu tür İslamcı standartları engelliyor. Genel olarak dilbilimsel metin eleştirisine karşı savunma, Kuran metninin doğrudan Hz. Peygamber'e sözlü olarak vahiy edildiği inancıyla bağlantılıdır. Açık bir İslam'sa, Müslümanlara Kuran'ı farklı yorumlama izni veriyor. Buysa, düşünsel olarak araştırmayı ya da değişmiş zamanın ışığı altında okumayı içermiyor. Bu konuda açık İslam zenginleştirilmelidir, ki benim yorumuma göre bu olasıdır. Eleştirel okumaya, başka deyişle tarih

13 Hamid Abu Said, *Nakdü'l-hitabü'l-dinî* (Dinsel Söylemin Eleştirisi), Kahire, 1995.

yazmaya izin verilmediği sürece İslam'daki her tür reform denemesi tehlikelidir. Bu durumda, aydınlanmış Müslüman kadın bile, "Erkekler kadınlardan üstündür, çünkü Allah böyle yaratmıştır" (4. sure 34. ayet) ayetini kabul etmek zorundadır, feminist olsa bile. Bu nedenle bir gözlemci, özellikle ABD'de yaygın olan Batı karşıtı feminizm (Batı uygarlığının erkek egemenliğiyle eşleştirilmesi) temsilcilerinin, köktendincilerin Batı karşıtı yönelimlerini, "beyaz erkeğin hükümranlığına" karşı ikisi arasında bir birlik olarak görmelerine yalnızca şaşabilir.

Özetle, Kemalist devrimden sonra, Türkiye'de bir dil reformu gerçekleştirildi, amacı Türk dilinin ve kültürünün Arapsızlaştırılmasıydı. İslamcılar da bunun karşısında Türk kültürünün tekrar Araplaştırılması için uğraşıyor.

İslam mirası: akla yönelme ile metinlerin ezberlenmesi arasında

Yüksek İslam devrinde gelişen İslam eğitiminin yaratıcı unsurları, İslamcı içtihat geleneğiyle ilgilidir; bu Arap İslamcı terimin Hegelci anlamda çevrilebileceği gibi, "terimin özgür ve esnek gayreti"yle ilgilidir. Ortodoks İslamcılık "içtihat kapısını" daha X. yüzyılda kapattı; ancak XIX. yüzyılda Sünnî İslam'daki reformcular tekrar açılması için çalıştılar. Vahiy edilen metinle uğraşabilmek için vahiy edilen dili bilmek gerekir. Arapça'nın değeri buradan geliyor.

İslam uygarlığının Ortaçağ'da yaşadığı doruk döneminde, Müslümanlar düşünme yoluyla yeni eğitim içerikleri geliştirebiliyordu. Bu yolla, Kuran'ın içermediği sorular ve sorunlarla ilgilenebiliyordu. Buna örnek olarak Farabî'nin politik felsefesi sunulabilir. Bütün insanlığın uygarlık tarihi için önemli olan büyük İslam ussalcıları Farabî, İbni Sina, İbni Rüşd ve hatta İbni Haldun'un yapıtları, kendilerinin ne kadar akla yönelik olduklarını gösterir.[14] İslam uygarlığının yok oluşuyla birlikte ne yazık ki felsefe geleneği de yitti. Ortodoks İslamcılık İslam eğitim sisteminde düşünmenin kurumsallaşmasını engelledi. İslam tarihinin parlak devrinde dinî metnin esnek

14 Bu konuda B. Tibi, (yukarıdaki 2. dipnotta a.g.e.) 2. bölüm.

biçimde ele alınışının eksikliği bir ölçüde felsefe geleneğiyle karşılandı. İslamcı aydınlanma girişimlerinin kesilmesi (IX.-XII. yüzyıllar) ussalcıların fikir dünyasının, Makdisi'nin (bkz. 11. dipnot) gösterdiği gibi, İslam eğitimine temel kurumlardaki (mektep ve medrese) bir eğitim modeliyle uzlaşmazlığıydı. İslam eğitim kurumları, İslamcı ussallık yazıları ile İslam öğrenimini yasaklayan ortodoks İslamcılığın elindeydi.[15]

Osmanlılar -İslam ussallığının iki merkezi- Bağdat ve Kurtuba saray kültürünün yıkılışından sonra İslam uygarlığının dümenini ellerine aldıklarında, akla yönelik İslam geleneğine ilgi göstermediler. Osmanlı tarihinin doruğu askerî özellik taşıyordu, 6. kısımda gördüğümüz gibi. Ama bazı şeyleri Avrupa'dan öğrenmek kaçınılmaz olduğunda, 7. kısımda öğrendiğimiz gibi Osmanlılar kendilerini Batı'ya açmaya hazırdı. Ama İslam eğitiminde sözü edilen kriz, bir dizi koşullara dayanan başka nedenlere sahipti. Bir kere Müslümanlar, Kuran'a göre "insanlar arasındaki en iyi cemaat" (3. sure, 110. ayet) olduklarına inanır. Buna göre de ortodoks Müslümanlar için gayrimüslimlerden bir şeyler öğrenme konusunda psikolojik engelleri vardır. Yüksek İslam'da İslam düşünürlerinin, Aristoteles'i ve Platon'u model olarak sayma konusunda herhangi bir çekinceleri yoktu. Çağdaş tarihte durum farklı: Avrupa'da eğitim gören (Paris 1826-1832) ilk Müslüman Rifaa et-Tahtavi, Müslümanların bugüne kadar didişmek zorunda olduğu ikileme daha o zaman yakalanmıştı. Liberal bir Müslüman, hatta İslam liberalizmin ruhanî babası olarak, Avrupa'ya karşı açıktı; bu nedenle, XIX. yüzyılda Müslüman devlet memurlarının -Osmanlı İmparatorluğu dahil- zorunlu kitabı olan günlüğünde Müslümanların eğitiminin "yabancı bilimler, sanatlar ve becerilere ulaşmak"[16] için yönlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ama aynı zamanda da Tahtavi, eğitim süreci içinde başkalarından, yani inançsızlardan öğrenmenin sınırlarını çizer:

15 O günden bu yana İslamcı eğitimi belirleyen ortodoksluk ile ussalcılık arasındaki tartışma hakkında, B. Tibi, "Klasik ve Ortaçağ İslamı'nda Dinî Hukukbilimi (fıkıh) ile Helenistik Felsefe Arasındaki Politik Düşünce", *Pipers Handbuch der politischen Ideen,* cilt 2. Ortaçağ, yayımcılar İring Fetscher ve Herfried Münkler, Münih, 1993, s. 87-140.

16 R. R. Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa,* Münih, 1989, s. 8. Ayrıca krş. B. Tibi, yukarıdaki 1. dipnot gibi, Tahtavi bölümü, s. 221-251.

"Kuşkusuz İslam yasamıza doğrudan karşıt olmayan şeyleri kabul ediyorum, vahiy edene en iyi hayır dualarımın kabulüyle."[17]

Bu öğrenme, örneğin sınırlarına sahip olmayan Konfüçyüsçülerle karşılaştırıldığında, Müslümanlar pek iyi durumda değil. Dünya görüşleri açısından bütün soruların Kuran'da yanıt bulduğunu, bu nedenle de başkalarından öğrenmek gerekmediğini iddia eden eğitimlerinin daha başında olumsuz konumdalar. İslamcı ussalcıların bu tür görüşlere bağlanmadığı konusunda Avrupalı okurları bilgilendirmek önemlidir. Onların döneminde İslam uygarlığı tarihi, modern çağın savunmacı kültürel İslamı'nın özelliği olan izolasyon ve sınırlama tarihi değil, alışveriş ve kültürel ödünç çağıydı. Büyük reformcu Muhammed Abduh (1849-1905) Ortaçağ ussalcılığı geleneği içinde inanç ve aklı birbiriyle uzlaştırmaya ve İslam'ı açmaya çalıştı. İslamcılıksa -Türkiye'de de- tam tersi bir özelliktedir, çünkü İslam ortodoksluğunun İslam ussallığına karşı beslediği düşmanlığı sürdürüyor, hatta güçlendirip yeni engeller yaratıyor.

1970'li yıllardan bu yana İslam dünyasında -Türkiye'de de- yayılan köktendincilik, İslam düşüncesini XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında etkilemiş olan ne Tahtavi'nin liberalliğinin ne de Muhammed Abduh'un reformculuğunun özelliklerini gösterir. Yalnızca politikada değil, özellikle de eğitim alanında köktendinciler oldukça saldırgan davranıyor ve *İslamatüt taribye* (eğitimin İslamlaştırılması) sözünü temel ilkeleri haline getiriyorlar. Köktendincilerin gelenekçi olmadıklarını daha önce söylemiştim. Başka deyişle, eğitimin modernleştirilmesine karşı değiller. Ama eğitimin modern içerikleri olarak bilimin ve teknolojinin bir bütün olarak Kuran'da bulunduğu ve Avrupalıların bu içerikleri Kuran'dan aldıkları konusundaki saldırganca inatları, Avrupa'ya ve modernliğe karşı çok çarpık bir tutuma neden oluyor. Bunun için "yarım modernlik hayali"[18] terimini oluşturdum.

Köktendinciler yazıya inanır, ama gene de yazıya karşı seçici davranırlar. Başka dinlerde de bulunan köktendinci *sola scriptura*, yani metnin yetkesini her şeyden üstün sayma

17 Tahtavi, a.g.e., s. 9.

18 Bu konuda krş. yukarıda 9. dipnotta alıntılanan kitabımın giriş bölümü.

tutumuna uygun olarak eğitimin İslamlaştırılması, evrenin yalnızca yazı inancı içinde yorumlanması anlamına gelir. Köktendinciler, Avrupalıların İslam'ı öğrendiklerinde Kuran metnindeki bilimi ve teknolojiyi de öğrendiklerini iddia ediyor. Bunu yaparken -yaygın olarak savlandığı gibi- bilimi ve teknolojiyi, Kuran'ın ruhuyla değil yalnızca araç olarak edindiler. Egemen köktendinci perspektifinden bakıldığında, bugünkü İslam eğitimi, bilimi ve teknolojiyi Batı'dan "geri almayı" hedeflemelidir, böylece bu araçlar İslam ruhuna iade edilebilecektir (krş. 12. dipnot). Bununla da kültürel modernlik, araçsal kazanımlarından ayrılır.

Modernliğin temel lokomotifleri olan demokrasi, çoğulculuk, eğitim ilkesi olarak farklı düşünenlere karşı hoşgörü ve laiklik, yani eğitim sisteminde bilgi ve inanç ayrımı, Türk İslamcıları tarafından Batılı değerler olarak damgalanır ve imam hatip okullarının müfredatından çıkarılır. Modernlik, bu köktendinci eğitim kurumlarını onaylayan teknolojik ve bilimsel araçlara indirgenir. Bu da ne laik aydınlanmış bir Türkiye ne de Türk İslamcı göçmenlerin aydınlanmış Avrupa İslamı için kimlik edinme konusunda başarı vaat eden bir modeldir. Kısaca, İslamcıların eğitim kurumlarında, İslam mirasının olumlu olanı, yani akla yönelimi değil, olumsuz yazı inancı ve yegâne ezber temel alınır.

Modernliğe geçişte laik eğitime karşı dinî eğitim, Türk deneyimi

Bu kitabın bir başka yerinde laikleşme ile laiklik terimlerinin anlamları arasındaki ayrımı belirtmiştim. Bu, Kemalizm'in toplumun yapısal laikleştirilmesiyle ilgili uygulamalı politikasından çok, bir ideoloji olduğu ve olmayı sürdürdüğü savımın temeliydi.

Kullandığım dil alanında laikleşme bir süreç olarak tanımlanır; bu süreç, toplumun iç ayrımını ve dinin toplumsal bir altsisteme indirgenmesini içerir. Bu da, dinin artık bütün toplumsal alanları belirlemediği, kendine özgü bir kuruma dönüştüğü anlamına gelir. Böylece laikleşmenin, Kemalistlerin hedefledikleri gibi dinin ortadan kaldırılması değil, bütün toplumsal sistemin altsistemlerinin ayrılması anlamına gel-

diği anlaşılıyor. Türkiye'nin laikleşmesiyle ilgili Kemalist arzu, Avrupa'da meydana gelen bu sürecin yanlış yorumundan kaynaklanıyordu; Kemalist devrim, "tepeden inme devrim"[19] biçiminde bir modernliğe bağlama politikası getirdi. Kemalistler, İslam'ın Türk toplum hayatından uzaklaştırılmasını ülkelerinin modernleştirilmesi konusunda bir katkı olarak gördü. Bu politika, laik olarak "İslamsızlaşan" bir eğitim sistemini içeriyordu; Türklerin İslam kökleri kesilip atıldı. Bu bağlantıları ikinci kısımda ayrıntılı olarak ele almıştım.

Şu ana kadar yapılan açıklamaların ışığında, Türk İslamı'nın bir deformasyona uğradığı, ama bir laikleşme yaşamadığı anlaşılıyor. Oysa bir İslamsızlaştırma meydana gelmedi, bu nedenle Türk İslamcılarının politikasına "yeniden İslamlaştırma" demek yanlıştır. Bu konuda bizi ilgilendiren, eğitim sistemi üzerindeki sonuçları ve betimlenen laiklik ideolojisinin genelge aracılığıyla uygulamaya sokulması sonucunda ortaya çıkan protestodur.[20] Bu protesto, İslamcı eğitime baktığımızda görüldüğü gibi, yüzeysel ortodoksuzluk ile köktendincilikten oluşan bir karışım biçimine bürünüyor. Öne sürülen nedenler yüzünden Türkiye'de yalnızca zayıf bir İslam reformu vardır.

Türkiye'de laikler ile köktendinciler arasındaki kavganın nedeni olan imam hatip okulları, belirtilen bu gelişimin izlerini taşıyor. Bundan da Almanya'daki Türk-İslamcı göçmen kültürü etkileniyor ve böylece gitgide artan bir uygarlıklar çatışması doğuyor.[21] Bu konuya girmeden önce, aşağıdaki bölümde imam hatip okullarını daha yakından tanıtmak istiyorum.

"İmam hatip" okullarının yükselişi

Ankara'daki en verimli görüşmelerimden biri, ABD'de eğitim görmüş olan Profesör Ayşe Kadıoğlu'yla İslam okulları

19 Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above in Japan, Turkey, Egypt, and Peru,* New Brunswick/N. J, 1978.

20 Türkiye ve İslam ile Kemalizm ilişkisi konusunda krş. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* 2. basım, Oxford 1979; ayrıca Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey,* Leiden, 1981.

21 Bugün uygarlıklar arasında ve uluslararası politikadaki dünya görüşleri savaşına bürünen çatışma hakkında krş. B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Religion und Politik zwischen Vernunft und Fundamentalismus,* Hamburg, 1995. "Her uygarlığın kendine ait bir bilgisi var mı?" sorusu hakkında, 5. bölüm, s. 243-276. Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş Heyne baskısı: Münih, 1998.

üzerinde yaptığım konuşmalardı; kendisi, Bilkent Üniversitesi'nde ders veriyor; bu kitap bu üniversitenin öğrencilerine adanmıştır. Bana şunları söyledi:

"İmam hatip okulları, Türkiye'de mantar gibi bitiyor ve Türk gençliğinin laik yöneliminin devamını tehdit ediyor."

Ankara'daki Batılı diplomatlar da bu değerlendirmeyi onayladı; Erbakan yönetiminde Millî Eğitim Bakanlığı'nda bakan ve müşavir düzeyi altında açıkça köktendinci bir politika izlendiği konusuna dikkatimi çektiler. Kemalistler buna gözlerini kapatıyor ve Türk aydınlarının laik yönelimini kibirli bir havayla vurguluyorlar. Ya sözü edilen gelişmenin farkına varmıyorlar ya da bu gelişmeyi ciddiye almıyorlar. Aydınların yetiştirilmesi konusundaki yeni modeli dikkatle izleyen Türkler de, Ordu'nun laik kalacağı ve sonuçta laik Türkiye'nin garantörü olduğu düşüncesiyle kendilerini rahatlatıyorlar. Sosyolog Nilüfer Göle gibi laikliğe inanan insanlar, İslamcıların entegrasyonunun onları zorunlu olarak laiklere dönüştüreceğine inanıyor.[22]

Ordu'nun her türlü laiklik tehdidini savuşturabileceği konusunda Kemalistlerin duyduğu güven bana sınırsız görünüyor; ama kendilerini Türkiye'de güvende hissetmemeleri gerekir. Aydın yetiştirme modelindeki değişiklik nedeniyle, gelecekte anayasal laikliğin Türkiye'nin yüzünü değiştirip değiştirmeyeceği konusunda pek emin değilim. Ordu, anayasal laikliği İslamcı aydınların sürekli çıkışı karşısında artık garanti edemez. Bir demokrat olarak, Ordu'nun demokratik ve laik bir düzenin uygun garantörü olup olmadığı konusunda kuşkularım var. Bu kısımda girişi yapılan okul politikası konusundaki kavga buraya yerleştirilmelidir. Aydınların yetiştirilmesi ve bu nedenle de Türkiye'nin geleceği okul politikasına bağlıdır.

Burada ortaya çıkan ilk sorular şunlardır: imam hatip okulları nedir? Neden böylesi bir fırtına yaratıyorlar? Değişmiş aydın eğitimi konusundaki gelişmeye verilen bu özel politik önem nedir? Göç çağında Türkiye'deki dinî eğitimin yayılması Avrupa'da göçmen kabul eden ülkeleri ne derece et-

22 Nilüfer Göle, "Türkiye Aydınların ve Karşıt Elitlerin Oluşumu", *The Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1, s. 46-58.

kiliyor? Bu etkiler, Alman okullarındaki İslam derslerine ve Almanya'daki Türk çocuklarının eğitimine nasıl yansıyor? Bu soruları -özellikle Erbakan iktidarından sonra- Türkiye'yle ilgilenen hiç kimse göz ardı edemez. Avrupa-Türkiye ilişkileriyle ilgili olumsuz senaryo, İslamcı eğitimin ihracının bir ürünüdür.

Türkiye'deki eğitimin laikleşmesiyle, Kemal Atatürk ve taraftarları din ile devlet ayrımını değil, dinî kurumların, özellikle de eğitim kurumlarının yasaklanmasını anladılar.[23] Atatürk'ün ölümünden sonra olaylar oldukça değişti. Daha 1950'li yıllarda dinî okulların yeniden kurulması başladı; o dönemdeki Kemalistlerin Cumhuriyetçi Halk Partisi, bu durumu hoş gördü, çünkü yeni okullar cami imamlarının yetiştirilmesiyle sınırlanmıştı. Bunu bu okulların adı zaten yansıtıyor: imam hatip. Bugünse bu okullar, daha önce de belirttiğim gibi, yaygındır ve büyük bir politik etkiye sahiptir; artık yalnızca "imam okulları" değil, lise diplomasına eş eğitim veren düzenli bir okul türüdür.

İnanılmaz, ama gerçek: İslamcılar, imam hatip okullarının yaygınlaşmasını solcu bir politikacı olan Bülent Ecevit'e borçlu. Bu kitabın giriş bölümünde, Türk sosyal demokratların, o zamanki bağlantılarıyla Almanya'daki getto İslamı üzerinde politik etkisi olan Refah Partisi'nin öncülü olan Millî Selamet Partisi'yle koalisyonundan söz etmiştim. "Bir el diğerini yıkar" ilkesine uygun olarak, Millî Selamet Partisi lideri Necmettin Erbakan, Ecevit'in imam hatip okullarının inşasına 1974'te başlamalarına göz yummasına karşılık olarak Ecevit politikasını kabul etti. 1980'deki askerî darbe gerçi bu gelişmeyi kesintiye uğrattı, ama yasaklanan partiler seksenli yıllarda her biri başka adla geri döndü. Böylece Millî Selamet Partisi, Refah Partisi adını aldı. Refah Partisi ocak 1998'de Yargıtay tarafından yasaklandı.

1980'li yıllardan bu yana, yalnızca büyük kentlerde imam hatip okullarının yayılması gözlemlenmekle kalmıyor, aynı zamanda Millî Eğitim Bakanlığı'na da sızmalar gerçekleşiyor. Bunun uzun erimli sonuçları vardır. Daha önce belirtil-

23 Bu konuda Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, yeni basım Londra - New York, 1997, s. 189.

diği gibi, imam hatip okulları bugün yalnızca imam yetiştirme kurumları olarak etki göstemiyor. Alman okullarında din eğitimi vermek için Türkiye'den gelen öğretmenlerin bu okul türünden yetiştiklerini bilmek önemlidir. Aynı zamanda Alman eğitim memurlarının bu gerçeği safça ele almaları ve konuyla ilgili danışmanlık almamaları sarsıcıdır.

İmam hatip okullarından kaynaklanan uzun süreli tehditler konusunda Ankara'da yaptığım görüşmelerde, Kemalistler sürekli şu savı öne sürdüler: diploma, tek tek okullar tarafından özerk olarak verilmez, çünkü müfredatlar yalnızca Millî Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanmakla kalmıyor, aynı zamanda müfredatlar bakanlık yönergeleriyle uzlaştırılmak zorundadır. Bunu araştırdım ve başka sonuçlara ulaştım: bakanlıklarda çalışan İslamcılar, İslamcı diplomanın sorunsuzca onaylanmasını sağlıyor. Ankara'daki birçok Batılı kültür ateşesi de deneyimlerine dayanarak Millî Eğitim Bakanlığı'nda köktendinci Refah Partisi'ne yakın duran memurların bulunduğunu onayladı. Buna göre imam hatip okullarının müfredatları İslamcılığa uygun olarak onaylanıyor. Bakanın müdahalelerinin, hem Erbakan öncesi hem de sonrası dönemde -Ankara'daki Batılı diplomatların onayladıkları gibi- başarı olasılığı çok düşüktür, çünkü bakanlık bürokrasisi içinde boğulup engelleniyorlar. Erbakan'ın yaklaşık bir yıllık iktidarı sırasında, Türkiye'deki eğitim sisteminin Kemalizm'in laik ilkelerine bağlılık zorunluluğunu içeren resmî bakanlık garantisinden bile vazgeçildi.

İmam hatip okullarının yaygınlaşmasının önemi, pedagojik bir sorundan öteye geçiyor. Kemalizm'i özünden vuruyor. Kemalizm, yalnızca radikal bir laiklik çerçevesi içinde din ile devletin ayrılmasından oluşmuyor. Kemalizm, özellikle Türkiye'nin bir Avrupa kimliği edinmesini hedeflediğini zaten biliyoruz. Atatürk, Türkiye'nin Avrupalılaştırılmasıyla, ülkesinin modernliğe bağlanmasını istiyordu. Bu, Türkiye'nin Avrupa tarafından kabulü için temel oluşturacaktı. Ama günümüz köktendincileri bu hedefe karşı çıkıyor ve gelişmeyi tersine çevirmek istiyorlar. Bu yön bulma kavgası da eğitim politikasında gerçekleştiriliyor. İslamcılar imam hatip okullarını kullanarak, Türkiye'nin, kısmen de olsa, gerçekleştirilen Batılılaşmasını tersine çevirmek istiyorlar. Buna "Türki-

ye'nin Batısızlaştırılması" adını veriyorum. Bu, Avrupa'daki Türk topluluğu üstünde de etkili olacak Avrupa-Türkiye ilişkilerinin olumsuz senaryosudur.

İmam hatip mezunları, Kemalistlerden yalnızca dünyaya bakışları konusunda ayrılmakla kalmıyor, artık Batı dilleriylede ilgilileri yok. Atatürk, Türk dilinin Latinceleştirilmesiyle ve buna koşut olarak emredilen kültür değişimiyle Türkiye'yi Arapsızlaştırmak istiyordu. Şimdi bu durum tersine çevriliyor: eğitim sisteminin Batısızlaştırılmasının işaretlerinden biri de, Kuran dili olan Arapça'nın yavaş yavaş müfredattaki Batı dillerinin yerine geçmesidir. Türk kültürünün gerek Arapsızlaştırılması gerekse yeniden Araplaştırılması sorununu yukarıda açıkladım. Yeni aydınların yetiştirilmesi bağlamında burada yeniden ele alıyorum. Bu aydınlar, Batılı düşüncede olan Kemalist aydınların yerine geçen İslamcı yönelimli aydınların yeni bir türüdür. Ama bu gelişme, Batı'da pek fark edilmiyor. Kasım 1997'de Harvard'da Profesör Huntington'ın bir projesinde dünya politikasının İslamcı aydınlar aracılığıyla uygarlık ve politika açısından algılanışı ve aydınlarla karşıt aydınlar arasında ayrım hakkında konuştuğumda, dinleyicilerim çok şaşırdı.

Bunu Almanya açısından önemli olan bir örnekle kanıtlamak istiyorum: çokkültürcülük ideolojisi çerçevesi içinde, Alman okullarına İslam dersi konuluyor. Bu yüzden bu dersin içeriğini verebilecek öğretmen ihtiyacı doğuyor. İslamcı etki altındaki Millî Eğitim Bakanlığı'nın imam hatip okulu mezunlarını, Türk göçmenleri için pedagog olarak Almanya'ya göndermesi kabul edilebilir mi? Bu gelişmenin sonuçları karşısında gözlerini yummak hoşgörü müdür? Frankfurt Okulu kökenli düşünür Werner Becker, daha önce alıntıladığımız çalışmasında laik hoşgörü ile Hıristiyan komşu sevgisi arasındaki ayrıma dikkat çekiyor; ikisi aynı değildir. Bu anlamda laik bir eğitimden vazgeçmek hoşgörü değil, kendinden vazgeçmenin bir biçimidir.

İslam dersi: Alman okullarındaki entegrasyon İslamcı etkilenme mi?

1990'lı yılların ortasında, basına Kuzey Ren Vestfalya kültür bakanının eyaletteki okullarda, on iki öğrencilik bir sınıfa

ulaşabilirlerse Müslüman çocuklar için din dersi konulacağını söylediği yansıdı. Bavyera'da ve diğer eyaletlerde bu ders uygulanıyor zaten. Kuzey Ren Vestfalya kültür bakanının bu haberin yayımcısına yazdığı görüşe göre (6 mart 1995), eyalet "İslam inancındaki öğrencilerine din eğitimi" için "düzenli bir din dersi" planlamıyordu; daha çok ilkokullarda 1986'dan beri var olan düzensiz ders "Türkçe'deki anadil tamamlama dersinin bir parçası olarak" genişletilecektir:

"Şu anda 5 ve 6 yaşlarındaki öğrencilere deneme dersi veriliyor. Bunu 7-10 yaşlarına kadar genişletmeyi planlıyoruz."

Gerçi, diye belirtiyordu bakan alıntılan bu yazıda, İslamcı öğretmenlerin işe alınması "genelde ilgili gönderici ülkeyle anlaşma içinde yapılır (...) gönderici ülkelerin seçme sürecine bir etkileri yoktur."

İslam dersi yerleştirme planına tepkiler oldukça olumluydu. Protestan ve Katolik kiliselerin temsilcileri, İslam düşmanlarına karşı İslam ile Hıristiyanlık arasındaki, örneğin hoşgörü gibi, etik benzerlikleri öne çıkardılar. Bu dersin entegrasyona katkısı olacağı konusunda taraf oldukları düşünce, şunlar bilinmeden kuşkuludur: İslam dersinde sorun kimlik oluşturma ile entegrasyondan oluşan bir kombinasyon mudur, yoksa İslamcı etkilenme mi?

İslamcıların egemen olduğu merkezlerde, bu dersin oluşturulmasında kendilerine söz hakkı verileceği konusundaki açık beklentilerini dile getirmeleri düşündürücüdür. Bu merkezlerden kimi, hafif bir ifade kullanırsak, entegrasyon için önayak olarak biçimlenmediler. Bu yeni önlemin daha çok bir getto İslamı'nın desteklenmesine yardım edeceği endişesi yerindedir; bu endişe, yalnızca retorik düşünce açıklamalarıyla hafifletilemez.

Türkiye'deki eğitim sistemiyle ilgili olarak şu noktaya kadar yapılan açıklamalardan, laik eğitimin temsilcileri olarak Kemalistler ile Türkiye'de yaygınlaşmaya başlayan imam hatip okulları kurumunun taşıyıcıları arasındaki kavganın Almanya'da da meydana geleceği görülebiliyor. Bu nedenle, Alman okullarındaki Müslümanlara din dersinin Türkiye'den gönderilen imam hatip mezunlarınca verilmemesi önemlidir. Almanya'da çokkültürcülük konuşmalarının, anayasaya bağlılık normunun yerine geçmesine çok şaşırıyorum!

Türk İslamcıları, Millî Eğitim Bakanlığı'nda -Erbakan'ın gidişinden sonra da- kendilerine yakın memurlar aracılığıyla, hâlâ Almanya'daki Müslüman çocukları entergasyona değil de getto İslamı'na ve izolasyona yönelik -kutuplaşma anlamında- eğitim veren köktendinci öğretmenler gönderebiliyorlar. Oysa öncelikli görev, Müslümanların Almanya'da Avrupa vatandaşı olarak entegrasyonunu hızlandırmak olmalıdır. Burada ancak İslam kimliğini laik anayasayla uzlaştıran liberal yorumların geliştirilmesi yardımcı olabilir. Almanya'da bile 1945'ten sonra demokratik eğitim, demokrasi geleneğinin eksikliği nedeniyle, siyasetbilimi, ardından da bundan yola çıkarak sosyalbilimler dersinin tepeden desteklenmesini zorunlu kıldı. Bu nedenle Almanya'daki demokratik olmayan güçlerin önderlik ettiği İslam topluluğunda, demokratik entegrasyonu da buna benzer biçimde tepeden uygulamak zorunludur, çünkü bunun için -İslam gettosunun kendi içinde- ne yazık ki başka seçenek yoktur.

İslam dersi, ancak İslam ile demokrasi birbiriyle uzlaştığında entegrasyonun bir aracı olacaktır. Bu hedefin önünde duran sorunları biliyor olsam da bunun mümkün olduğunu düşünüyorum. İslam dersindeki öğrenciler, İslam ile laik yöneliminin uzlaşmaz olduklarına inanırsa, korkulan kutuplaşma önceden programlanmış olur. Birkaç anayasa koruma raporlarına göre (krş. *Der Spiegel,* 36/1997) bu durum zaten mevcut. Önceki kısımda ayrıntılı olarak alıntılar yaptığımız Werner Becker'e göre hoşgörü, kendinden vazgeçmek değildir. Bilinçli olarak yinelemek istiyorum: demokrasi, düşmanlarına karşı kendini savunmalıdır ve hoşgörü demokrasiden vazgeçmeye varmamalıdır.

Alman eyaletlerinin, İslam dersini uygulamaya sokarken liberal yönelimli, özellikle anayasaya bağlı din öğretmenleri işe alacak, her ne türde olursa olsun gerekli araçlara ve potansiyele sahip oldukları kuşkuludur. Ancak Müslüman öğrencilerin İslam eğitimleri gerçekten eyaletlerin denetiminde kaldığında kutuplaşma ve İslam gettosu oluşturma değil de entegrasyon hedefinin izlendiği garantilenir. Entegrasyonsa idarî bir eylem değildir.

Önceki kısımda tarafımca temsil edilen Avrupa İslamı kavramını, getto İslamı'nı engelleme konusunda Müslüman-

ların entegrasyon çerçevesi olarak sunmuştum. Getto İslamı, Türk İslamcıların Avrupa'da özel ve bölgesel etki alanları, kültürel ve sosyal bölgelerin geliştirilmesine yardımcı olur. Avrupa İslamı'ysa buna karşılık olarak, laik demokrasi, liberal hoşgörü ve çoğulculukla, yani anayasayla uzlaştırılabilen, liberal biçimde yorumlanmış bir İslam'dır. İslam dersine anayasalara uyumlu bir Avrupa İslamı egemen olmalıdır. Bu da hukukçuların ve idarî memurların değil, politikanın konusudur.

Perspektifler

XXI. yüzyıla geçişte Avrupa'nın iç barışı, göçmenleri -özellikle aralarındaki Müslümanları- enterge etmelerine ve bu yolla Avrupa vatandaşı yapmayı başarıp başarmayacaklarına bağlı olacaktır. Köktendinciler bu hedefi reddediyor. Avrupa Müslümanı Faruk Şen, *Hannoversche Allgemeine Zeitung*'daki röportajında açıkça şunları öne sürdü:

"Almanya'daki Kuran okulları (...) Müslüman yabancıların entegrasyonunu tehdit ediyor. İslam inancına sahip çocukların okudukları Kuran okullarının çoğu, Essen Üniversitesi'ndeki Türkiye Çalışmaları Araştırma Merkezi'nin bulgularına göre köktendincidir."[24]

Aşırı sağ ve aynı zamanda köktendinci olan ve Refah Partisi'ne yakın olan Türk organizasyonu Millî Görüş, her türlü entegrasyonu engellemeye çalışan getto İslamı kurumlarındandır. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'un İslam uzmanı Wolfgang G. Lerch, bu organizasyonu açıkça şöyle betimlemişti: "Demokrasi ve Yahudi karşıtı oluşumunda köktendincilikler (...) dinî silah olarak kullanır ve çok talep edilen, ama bugüne kadar başarılamayan entegrasyonu reddeder."[25]

Federal Anayasa Koruma raporu, Millî Görüş'ü aşırı sağ organizasyonlar arasında listeler. Bu büronun sosyal demokrat yöneticisi Peter Frisch, bu durumu *Spiegel*'le yaptığı

24 Faruk Şen, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'un 30 haziran 1997, 2. sayfasındaki haberden alıntılanmış.

25 W. G. Lerch, "İkiye Bölünmüş Toplum. Şeriat ile Anayasa Arasında", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 temmuz 1997, s. 30.

bir röportajda vurguladı ve -Kuran okullarıyla ilgili olarak- şunları söyledi:

"Kuran okullarında yalnızca surelerin ezberletilmediği, aynı zamanda din devletinin tek hedef olarak -Federal Almanya için de- övüldüğü konusunda bilgiler geldi bize. Bu (...) köktendinciliğin yayılmasıdır."[26]

Frisch, aşırı sağcı organizasyonu Millî Görüş'ün "Federal Almanya'da yaşayan Müslümanları yoğun bir biçimde etkilemeye çalıştığını" tespit edip burada alıntılanan röportajının bütününde sürekli İslam'dan değil İslamcılıktan, başka deyişle tanrısal din ile köktendincilerin demokrasi karşıtı ideolojileri arasında ayrım yaparak, sürekli söz etse de, Türk İslamcıların çoğunlukta olduğu Mannheim'deki İslam konseyinin oturumunda dışlandı. 7 ekim 1997 tarihli *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da yayımlanan bir habere göre, Federal Anayasa Koruma başkanının alıntılanan *Spiegel* röportajındaki bir ifadesi bilinçli olarak değiştirildi.[27] Frisch, Spiegel'de şöyle konuşmuştu:

"İslamcılığın önümüzdeki yüzyılda büyük bir tehlike haline dönüşebileceği konusunda işaretler vardır (...) Bu İslamcılık, inancı politik olarak araçsallaştıran köktendinciliğin bir çeşitlemesidir (...) Federal Almanya'da da İslamcı şiddet yanlılarını destekleyen (...) gruplar çalışıyor."[28]

İslam konseyinin el ilanlarıyla dağıtılan davetinde İslamcılık sözcüğü İslam sözcüğüyle değiştirilmişti ve bu da Peter Frisch'e atfedilmişti (krş. 27. dipnot). İslam ile İslamcılığı eşleştirmek, köktendincilerin sıkça kullandıkları bir yöntemdir, böylece kendilerini eleştirenleri İslam düşmanı olarak gösterebiliyorlar. Amaçları, anayasa tarafından korunan ve İslam dininin uygulanması için de geçerli olan din özgürlüğünü, politikalarını ve kışkırtmalarını engellenmeden uygulayabilecekleri kendi hakları olarak anlamlandırmaktır. Birçok Alman buna kanıyor ve İslam ile İslamcı-

26 "Öldürme Savunması". Anayasa Koruma Başkanı Peter Frisch'le röportaj: *Der Spiegel*, 36/1997, s. 58-61.

27 W. G. Lerch, "Din ve Dünyevî Bireyselcilik", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 ekim 1997, s. 5. İslam konseyinin yönetimi, "Frisch yanlış alıntılandığı için" özür dilemek zorunda kaldı.

28 krş. Peter Frisch a.g.e., s. 56.

lığın aynı şey olmadığı gerçeğini görmüyor. Bu noktada şunu yinelemek önemlidir: İslam, Avrupa'da ve Almanya'da yer alması gereken tanrısal bir vahiy dinidir. Bir Müslüman olarak bunun yanındayım. Buna karşın İslamcılık/köktendincilik, Wolfgang G. Lerch'in "maske olarak din, hedef olarak yıkım"[29] formülüne indirgediği aşırı sağcı politik bir ideolojidir.

Özetle şunu belirtmek istiyorum: İslam dini ve tarihi, çok katmanlıdır, ama köktendincilikle ilgisi yoktur. Ortaçağ'da ortodoks İslamı tarafından bastırılan ve günümüz köktendincilerinin de değer vermedikleri İslam ussallığı geleneği vardır.[30] Acele yanıtlanması gereken ve yukarıda da sorulan sorular şöyle: Almanya'daki İslam dersi İslam'ın hangi yorumunu ve hangi geleneğini içerecektir? Kültür politikacıları ile bürokratlar, iyi niyetlerinin ötesinde, gelecekte İslam dersinin denetimlerinden çıkmalarını önleyecek gerekli bilgiye ve bu konunun gerektirdiği perspektife sahipler mi?

Bu sorulara verilecek yanıtlar ile Alman okullarındaki "İslam dersi" projesinin sonuçları birbirine bağlı olacaktır. Bu kısımda incelenen senaryoya bağlı olarak Avrupa-Türkiye ilişkilerinde şu ortaya çıkar: Avrupa'daki Türk bölgeler, Türk-Avrupa ilişkileri içindeki olumsuz seçenekleri destekliyor, çünkü getto İslamı'nın, Avrupa topraklarında olmasına rağmen Avrupa'ya ait olmadığını gösteriyor.

Avrupa İslamı'ysa hem Türkiye hem de Avrupa'da yaşayan Müslümanlar açısından olumlu bir senaryodur: ikisinin de Avrupa'ya ait olmasını olanaklı kılıyor.

Alman politikacılar ile İslam topluluğunun temsilcileri arasındaki diyaloglar için, Faruk Şen'in önerileri izlenmelidir:

"İslamcılık, politik aşırı uçluluğun bir biçimidir, Federal Almanya'da dikkatlice izlenmelidir. Almanya'da kurulan dinî organizasyonlar, anayasaya bağlılıklarını, ilgili kurumlara karşı yalnızca sözle değil, eylemleriyle de ifade etmelidir."[31]

29 W. G. Lerch, "Gizlenme Olarak Din, Amaç Olarak Yıkım", Frankfurter *Allgemeine Zeitung*, 11 eylül 1997, s. 5.

30 Bu konuda B. Tibi, *Der wahre Imam*, 2. bölüm.

31 Faruk Şen, Batı Avrupa'daki Türk nüfus arasındaki İslamcı köktendincilik. Aralık 1994'te Ankara'da Goethe Enstitüsü'nün organize ettiği Köktendincilik Konferansı'na sunulan yazı.

Çünkü İslamcılar için, Alman politikacılar ile muhabirlerine anayasaya bağlılıklarını sözlü olarak bildirmek olağandır, ama buna koşut olarak eylemlerinde farklı hedeflere yöneliyorlar. Kendi aralarında ya da anadillerindeki yayın organlarında[32] görüştüklerinde, din devleti taraftarıdırlar ve "anayasaya bağlı"olmaktan uzaktırlar. Bu ikiyüzlülüğü anlamak için yalnızca Almanların saflığını aşmak değil, Alman kurumlarında çoğunlukla bulunmayan bilgilere de sahip olmak gerekir.

32 Bunu örneğin Reymer Klüver görür, "Yürüyüşe Geçmiş Köktendinciler. Federal Almanya'da Türkler", *Süddeutsche Zeitung,* 28 nisan 1995, s. 3. Ne yazık ki deneyimli W. G. Lerch, yukarıda 27. dipnotta alıntılanan haberinde, İslamcıların anayasaya "bağlılıklarını" yorumsuz alıntılıyor. Şu soruyu soruyorum kendime: Mannheim'daki İslamcı ev sahiplerine karşı yalnızca kibar mı olmak istedi?

Onuncu kısım

Uygarlıktan soyutlama olarak başörtüsü ve İslamcılığın simgesinin üstündeki giz perdesinin kaldırılması

Neden başörtüsü?

Türkiye'nin Avrupa'ya ait olup olmadığı sorusunun yanıtlanması için, aynı anda hem Avrupa'nın hem de Türklerin yabancılar ile kendileri hakkındaki düşünceleri dikkate alınmalıdır. Bu konuda Avrupalıların Türklerle yaşadıkları deneyimler önemlidir. Kadın özgürlüğü çağında Türk kadın göçmenlerin önemli bir rolü vardır, çünkü Avrupalılar için İslam'da kadınla ilgili oluşturulan resmin canlı timsalidirler. Kesin olan şu: başörtülü kadınlar Avrupalı bir görüntü sergilemez, cinsiyetlerin kesin ayrımı da Avrupalı bir durum değildir! Peki kadının örtünmesi İslam'da ne gibi bir anlam taşır?

Bu konunun incelenmesinde önce tarihe geri dönmeliyiz, bunu yaparken örtünün geçmişteki önemi ile günümüzdeki değerini karşılaştırmalıyız. Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınlar geleneksel olarak örtünüyordu, ama bugünkü İslamcı kadınlarla karşılaştırıldığında bu örtünme bir halk giysisi biçimindeydi, totaliter görünen bir üniforma biçiminde değil. Devrimden sonra, Atatürk'ün en yüksek hedefi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerine kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'ni her açıdan Avrupa'ya yaklaştırmaktı. Buna dış görüntüdeki farklılıkları kaldırmak da dahildi. Türkiye, Avrupalı bir yüz edinecekti. Kadınların örtünmesinin yasaklanmasının bu yeni politikanın bir parçası olduğu kendiliğinden anlaşılıyor. Başörtüsü ve önemi hakkındaki tartışmada, benim için mesele İslam'ın sözde emri olarak kadınların örtün-

mesi konusunda evet hayırları sıralamak değildir. Benim için önemli olan, başkalarından belli bir giysiyle simgesel olarak ayrılmadır. Çünkü "Yeni Osmanlılar" için -tıpkı diğer bütün İslamcılarda olduğu gibi- söz konusu olan kendilerini Batı uygarlığından ayırmak için "başkalıklarını" vurgulamaktır. Bu amaçla kadınları kullanıyorlar; başörtüsü ile bileklere kadar uzanan bir pardesüden -yazın bile- oluşan İslamcı bir üniforma emrediyorlar. Kemalizm sonrası Türkiye'de birçok yönerge hafifletildi, böylece kadınlar cezaî bir işlemden korkmadan kamu hayatında yeniden örtünebiliyorlar. Ama bu durum, okullar ve diğer kamu kurumları için geçerli değil. Türk İslam diasporasında durum tümüyle farklıdır. Gerçekte insan haklarına pek önem vermeyen İslamcılar, başörtüyü aniden "temel bir hak" olarak savunmaya başladı. Açıkça Avrupa İslamı etkisiyle düşünen, Almanya'da yaşayan bir Türk, *Focus* dergisine yazdığı bir mektupta Almanların saflığına çok sinirlenmiş, çünkü Almanlar vatandaşlarına, özellikle de İslamcılara, kendi "sınırsız hoşgörü" ülkelerinde, vatanlarında sahip olmadıkları haklar sunuyorlar. Ahmet Arpad *Focus*'ta şöyle yazıyor:

"Vatanımda, nüfusun yüzde 99'unun Müslüman olduğu laik Türkiye'de, yasak olan Hıristiyan Almanyası'nda yasak değildir: sınıfta başörtüsü takan bir bayan öğretmen. Başörtüsü takmanın "din özgürlüğü"yle ilgisi yoktur. Köktendinciler için başörtüsü yalnızca hedefe ulaşmak için bir araçtır."[1]

Hedef uygarlıktan uzaklaşmadır; birçok kez iddia edildiği gibi kadınları erkeklerin bakışından korumak değil. Avrupalılar özellikle de Almanlar, bu iddiayı anlamaz görünüyor ve Fransa'daki başörtüsü meselesinden "Örtü Savaşı" (*Guerre de Tschador*) olarak söz ediyorlar.[2] Gerçekte ideolojik bir uygarlıklar savaşı[3] meydana geliyor, oysa yanlışlıkla hoşgörüden söz ediliyor. Postmodern Avrupalılar, hoşgörü-

1 Ahmet Arpad, "Amaca Hizmet Eden Araçlar", *Focus*, 37/1997, s. 212

2 Örtü Savaşı için krş. Gilles Kepel, *Allah im Westen. Die Demokratie und die İslamische Herausforderung*. Münih, 1996, s. 251; yorum için ayrıca krş. Marc H. Ross, *The Management of the Conflict*, New Haven, 1993, s. 4-7.

3 B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, Hamburg, 1995, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş Heyne baskısı: Münih, 1998.

nün ayrı ve farklı olan her şeyi kabul etmek olmadığını anlamak istemiyorlar. Temel hoşgörü hakkında yanlış bir algılayıştır bu.[4]

Bu sorun, İstanbul'da bir konuşmada ele alındığında, Suriyeli İslam düşünürü ve aydın Sadık Celal el-Azm şöyle dedi:

"Yerli Suriyeli Hıristiyanların -yani göçmen değil- boyunlarında bir haçla İslamcı Şam'da kamu okullarına ayak basmaları, bir polemiği alevlendirmez, bu durumda kan gövdeyi götürürdü."[5]

Şam doğumlu olduğum için bu ifadeyi onaylayabilirim ve Batılıların El-Azm'in bu ifadesine karşı tepkilerini, başka deyişle Müslümanların -Hıristiyanların pek övündüğü- hoşgörü eksikliğinden kaynaklandığını söylemelerini paylaşıyorum. Ama hoşgörü -yinelemekten sıkılmayacağım- kendinden vazgeçmek, yani kimliğinden vazgeçmek anlamına gelmez. Bu, her iki taraf için geçerlidir. Sonuçta Avrupa, kendi Avrupa kimliğini koruma hakkına sahiptir!

Daha önsözde, bu kısımda Müslüman kadınların İslamcı başörtüsüyle ilgili çözümleme yapılacağını belirtmiş ve başörtüsünü "İslamcılığın simgesi" olarak anlamlandırmıştım. Bu kitabın önsöz taslağını, 1997 yazında ABD'de uzun süreli bulunuşum sırasında yazarken ve bilimsel çalışma arkadaşım Jost Esser'e faksladığımda, bu kısmın taslağını bilmeden doğru yorumu yaparak tepki verdi, kuramıma "bazı Almanların ve Türk İslamcılarının karşı çıkacaklarını" söyledi. Korkarım haklı çıkacak. Özgürlüğü seven bir insan olarak bu riske giriyorum.

İslamcıların savlarını kuşkusuz çok iyi biliyorum, ama bunları İslam reformcusu Muhammed Said el-Eşmavi'nin düşünceleriyle çürüteceğim.[6] Alman ahlak bekçileri, bu bağ-

4 Werner Becker, "Hoşgörü: Demokrasinin Temel Değeri", *Ethik der Sozialwissenschaften*, cilt 8 (1997), defter 4. Krş. 8. kısım, 30. dipnottaki "Becker hoşgörüsü"yle ilgili eleştirel not.

5 Sadık C. el-Azm, kendi konferans notlarıma göre alıntılandı. El-Azm'dan Almanca yapıtlar: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im İslam*, Franfurt/M. 1993. Sözü edilen İstanbul diyalog toplantılarındaki konuşmalar, 1997'de İstanbul'da yayımlandı, bkz. 6. kısım 23. dipnot. Burada El-Azm (s. 17-22) ve benim (s. 23-31) yazılarımız da vardır.

6 Muhammed Said el-Eşmavi, *Hakikatü'l-Hicab* (Hicap, Örtü Gerçeği), 2. baskı, Kahire, 1995.

lam içinde ve basmakalıp bir biçimde "ırkçılık"[7] terimini -üstelik hoşgörü terimini de- içeriğini bilmeden geriyorlar. "Eleştirileri" doğru olsaydı, Kemalistler de İslamcı rakiplerine göre "ırkçı" olmalıydı. Çağrışımsal olarak -biz Doğuluların düşünme biçimi- laik bir Yahudi ile köktendinci bir Yahudi'nin kavgasını anımsıyorum; köktendinci olan, Kudüs'te bir CNN kamerası önünde rakibini: "Siz ırkçısınız" diyerek dışlamıştı. Bunun nedeni, laik Yahudi'nin Kudüs'te Yahudi ortodokslarının emrettiği Sabbat'a uymak istememesiydi; onun köktendinci rakibine verdiği yanıt şuydu: "*What do you understand of racism?*" (Irkçılıktan ne anlıyorsunuz?) Aynı şeyi bir Müslüman olarak, İslamcı aydınlanmamı "ırkçılık takıntıları"yla karıştıran ve Müslüman olarak beni "İslam'ın düşman resmini" yaymakla suçlayan bazı kibirli Alman, çoğunluk ateist eleştirmenlere söyleyebilirim. Bir Müslüman diğer Müslümanlara, bir Yahudi diğer Yahudilere karşı nasıl ırkçı olabilir?

Bütün kitapta olduğu gibi bu kısımda da, İslam içindeki -burada Türkiye içindeki- tartışmaya yoğunlaşmak istiyorum ve Avrupalı polemikçilerle tartışmaya girerek zaman yitirmek istemiyorum. Gerçek solcu Alain Finkielkraut, bu romantikleşmeye *Défaite de la Pensée* (düşüncenin yenilgisi)[8] adını veriyor.

Bu algılayıştan sonra şimdi de esas soruya dönelim, neden başörtüsü? Bunu, uygarlık açısından kendini ayırma aracı olarak yorumluyorum. Daha burada İranlı Sosyalbilimci Mehrzad Boroujerdi'nin çalışmasına işaret edip "ötekilik" *(otherness)* gereksinimini, "Batı'dan ayrılma"ya *(othering the west)* koşut olarak "doğuştancılığın zaferi"[9] olarak yorumluyorum. İngilizce terimleri burada kullanmamın nedeni *othering*'in "ayrılma"dan daha fazla anlam içerdiğidir buna dilimizde tam anlamdaş bir sözcük yoktur. Alıntılanan düşünce, kibirli bir Avrupalının değil, aydın bir İranlı Müslüman'ın yorumudur. Başörtüsü, bu "doğuştan" ayrılmanın bir parçasıdır.

7 Ruth Benedict, *Die Rassenfrage,* Bergen II (Military Government, Information Control, Lisans No: USE. 144), 1947.

8 Alain Finkielkraut, *Die Niederlage des Denkens,* Reinbek, 1989.

9 Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism,* Syracuse 1996.

Başörtüsü, bugün Türkiye'de önemli politik konulardan biridir.[10] Önümüzdeki bu kısmın okunmasından önce, imam hatip okulları hakkındaki kısma bir kez daha bakılmasını ve orada iletilen İslamcı izolasyona hizmet eden eğitimin hatırlanmasını öneriyorum. Bu, İslamcı eğitim ile Yeni Osmanlı başörtüsü arasındaki bağlantının niteliğinin anlaşılmasına yardımcı olur. Bir imam hatip okulu kız öğrencilerinin -İslam dininin (krş. 6. dipnot) değil- İslamcılığın emrettiği bir üniforma giydikleri fark edilir. Erkek çocukların sakallarının uzaması için biraz daha beklemeleri gerek, ama kız çocuklarının başörtüsü ve cinsiyet ayrımıyla çocukluklarını çalmak konusunda sakınca görülmez. İslamcı kadın üniforması kırsal görünüyor, ama öyle değildir, çünkü İslamcılık baş edilemeyen modernliğin kentsel bir oluşumudur; gelenekçilikle hiç ilgisi yoktur. Bu nedenle burada "tekrardan gelenekleştirme"den söz etmek yanlış olur. Öncelikle başörtüsü tartışmasını, Türkiye'nin geleceğiyle ilgili genel politik çatışmanın içine yerleştirmek istiyorum.

Yeni bir üniforma mı?

Her politik kavganın bir konusu, bir içeriği vardır, bir de simgeleri. Önceki çözümlemeyi anımsayalım: Yeni Osmanlı yönelimli İslamcılar ile Kemalistler arasındaki çatışmada konu, Türkiye'nin geleceğinin Avrupa'da mı, yoksa her zaman benzemek istedikleri bir "Türkistan"da mı bulunduğudur; iç politika açısından da konu, Türkiye'nin laik bir ülke kalıp kalmayacağı ya da bir din ile devlet birliğinin İslamcı düzen hayallerince belirlenip belirlenmeyeceğidir. Aklımızın bir köşesinde bu bilgilerle, bu politik çatışmanın merkezindeki simge anlaşılır hale geliyor: gariptir ki konu kadınların İslamcı biçimde örtünmesidir. Bu yorum, benim kendi düşüncem değil, İstanbul'da ders veren Sosyolog Nilüfer Göle'nindir (krş. 10. dipnot); ama bu yorumu Türkiye'de yaptığım gözlemlerim ile Türk çalışma arkadaşlarımla yaptığım konuşmalar sonucunda yalnızca onaylayabilirim. Açıklamalarımı,

10 Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor/Michigan, 1996.

katılımcı, başka deyişle yerinde gözlemlerimle başlattım, buna göre kadınlar zaman içinde daha çok örtünmüşlerdi. Burada giysi örneğiyle kentin dış görünüşünün değişimi hakkında bilgi verdim. Yeni olarak göze çarpan şey, "türban" denen eşarpla örtünmüş kadınlar. Bilinçli olarak "eşarp" diyorum, çünkü geleneksel hicaba, Müslüman kadının başörtüsüne uymuyor; daha çok iki işlevi olan bir üniforma etkisi taşıyor: hem ayrılmayı hem de düşmanları kışkırtmayı amaçlıyor. Bu, başörtüsü takan kadınların kendi amaçları değildir her zaman. Daha çok, onlara bunu takmalarını emredenlerin amacıdır. Bunlar da genellikle erkeklerdir. Bu yüzden, kimi Batılı feministlerin -konu hakkında bilgileri olmadan- düşüncelerine dayanarak bu olguyu yorumlamak istedikleri gibi, İslamcı feminizmden söz edilemez.

Bu konuyla ilgili olarak bilinmesi gereken temel bilgilerden biri, Kemalizm'in kadınlarla ilgili politikasıdır. Türk feminist Emel Doğramacı, Atatürk'e "tüm dünyadaki kadın haklarının öncüsü" gözüyle bakıyor ve şunları ekliyor:

"Kadınların özgürleşmesi için uğraşanlar, Atatürk'e hem bir reformcu olarak saygı duymaları gerekir (...) hem de politik bir lider olarak. (...) Başka hiçbir ülkede, (politik, B. T.) bir lider böylesi bir öngörüyle kadınların özgürlüğü için savaşmamıştır."[11]

Gerçek olmalarına karşın, Kemalist bir kadının bu empatik sözleri, çözümlemeden çok şiir etkisi taşır. İranlı, bilimsel çalışmalar yapan feminist Valentine Moghadam'ın yargısı daha inandırıcıdır:

"Kadın hakları ve kadının özgürleştirilmesi, Türk Batılılaşmasının temel unsurlarıydı. Kemal Atatürk, kadınlar ile erkeklerin eşitliğini, Batılılaşma, laikleşme ve demokrasinin Türk yükümlülüğünün bir parçası olarak gördü."[12]

İslamcı kadın hakları savunucularının bu iki ifadesi karşısında, Avrupalı ve Amerikan feministlerin "ayrı olma hakkı" adına -İranlı Boroujerdi, buna "doğuştancılık" adını veriyor (krş. 9. dipnot)- İslamcıların yanında kültürel modernliğe karşı savaşmaları çok şaşırtıcıdır! Bu, Avrupa'daki kendinden

11 Emel Doğramacı, *Status of Women in Turkey,* Ankara, 1984, s.151.

12 Valentine Moghadam, *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East,* Boulder/Col. 1993, s. 82

vazgeçmenin postmodern biçimi midir? Başörtüsü, İslamcılığın kadın üniformasıdır, kadınların kendilerini bulduklarının bir ifadesi değil, feminizmin İslamcı biçimiyse hiç değil.

İslam'daki kadınlara bir bakış

İslam tarihindeki en önemli kadın, Hz. Peygamber'in karısı Ayşe'dir. Ankara'da ders verdiğimde, Türkiye'de çok sevilen bu adı taşıyan o kadar çok kız öğrencim vardı ki, bu adla aralarında ayrım yapamazdım. Hz. Ayşe, VII. yüzyılda İslamcı politikada etkili oldu, hatta 656 yılındaki ilk İslam içisavaşını devesi üstünden "kadın komutan" olarak yönetti.[13] Ama günümüzdeki İslamcılık bir erkek olgusudur.

Başörtüsü sorununa girdiğimde, bazı okurların bu bağlamda otomatik olarak İslam'da kadının rolü hakkında daha ayrıntılı açıklamalar beklediklerini biliyorum. Ama bu anlaşılır ilgiye yanıt veremiyorum çünkü bu, bizi konumuzdan oldukça uzaklaştırır. Burada konu "İslam'da kadınlar" değil, İslamcıların "Yeni Osmanlı" kılığında dinî köktendinciler olarak Türkiye'de yükselişleridir. İslam'da kadının yeriyle ilgili olarak başka temel literatüre gönderme yapıyorum.[14] Gene de, konunun özünün daha iyi anlaşılması açısından İslam'daki kadınlara bir bakış atmak önemlidir.

Batı'daki insanların İslam denince akıllarına, ne domuz eti yemelerine ne de şarap içmelerine izin verilen "örtünmüş kadınlar" ve çokeşlilik içinde birkaç kadınla yaşayan erkekler gelmesi üzüntü vericidir. Batılıların bilgisi çoğunlukla yalnızca bu genellemelerden ibarettir. Ama bu kitap Türkiye'yle ilgilidir, başka yapıtlarda[15] ayrıntılı olarak incelediğim genel İslam hakkında değil.

İslam'daki kadınlara şöyle bir bakmaya çalışmak bile bu konunun çok ayrıntılı olduğunu gösterir. Burada bu konu yalnızca kısaca anlatacağım üç düzlemde ele alınacaktır:

13 Krş. D. A. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past The Legacy of A'ischa Bint Abi Bakr,* New York, 1994.

14 Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam,* New Haven, 1992.

15 Bu konuda B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte,* Münih, 1994 (Piper serisi 1996 baskısı); B. Tibi, *Der wahre Imam,* 2. baskı, Münih, 1997 (ilk baskı 1996).

1. İslam vahiy temeline dayanarak İslam'da kadınlar: Kuran kadınları nereye yerleştiriyor? Tunuslu İsmatuladdin Haram el-Haile ve İslam Bilimci Barbara Stowasser, bu konuyu ayrıntılı bir biçimde ele aldı.[16]

2. İslam tarihinde kadınlar:[17] İslamcı gerçeklik olarak İslam tarihinin, "gerçeklik modeli" (bununla ilgili daha fazla bilgi önceki kısımda vardır) olarak İslam öğretisinin emrettiğinden daha farklı oluştuğu açıktır. İslam araştırmacısı Leyla Ahmed'in (krş. 14. dipnot) gösterdiği gibi bu durum İslam'da kadınlar için de geçerlidir.

3. Kadının konumunda yerel ve kültürel farklılıklar: İslam uygarlığı içinde, çok büyük bir kültürel çeşitlilik vardır. Böylece Afrika ya da Güneydoğu Asya kültürlerindeki Müslüman kadınlar -İslam Akdeniz kültürlerinin tersine- bedeni örten eşarp anlamında bir örtü kullanmaz.

Biraz önce verilen düzlemlerin zorunlu kıldığı ayrımlardan bağımsız olarak şu belirlenebilir: İslam'da kadınların her zaman büyük politik etkileri olmuştur, genelde harem kapıları ardında kalıp kamuda ortaya çıkmamış olsalar da. Girişte Hz. Ayşe'yi bu duruma bir simge olarak tanıttım (krş. 13. dipnot). Peygamber'in en çok sevdiği bu kadın, Hz. Peygamber'i çok etkileyebiliyordu ve -daha önce de belirtildiği gibi- "kadın komutan" olarak ilk İslam içsavaşı olan Fitne Savaşı'nı 656 Hz. Muhammed'in amcası ve damadına karşı gerçekleştirdi.[18] Belki de, Osmanlı harem kadınların Ayşe'ninkine benzer bir etkiye sahip olduklarını iddia etmek abartılı olabilir. Ama Osmanlı tarihinde işte bu harem kadınları oğulları üzerinden imparatorluğunun politikasını belirlemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda sultanın annesi gücün asıl kaynağıydı ve Valide Sultan adını taşıyordu. Buna en iyi örnek, reformcu Sultan Abdülmecid'in annesidir. Onun hakkında Osmanlı İmparatorluğu tarihçisi Palmer şöyle yazıyor:

"Valide Sultan, vezirlerin seçimi üzerinde kararlı bir etki yaratmıştır, oğluna tavsiyelerde bulundu, erkekler hakkın-

16 İsmatuladdin Haram *el-Haile El-Mera fi hilalü'l-ayatü'l-Kuraniyye* (Kuran Ayetleri Aracılığıyla Kadın), Tunus 1979; bilimsel olarak Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretations,* New York, 1994.

17 Chris Waddy, *Women in Muslim History,* Londra, 1980.

18 Ayşe'nin ve Ali'nin Deve Savaşı hakkında krş. B. Tibi, *Der wahre Imam* s. 73.

daki yargısı zekice ve iyi düşünülmüştü; etkisini ölümüne kadar korudu."[19]

Buna karşın kadının durumu günümüz Türk köktendincilerinde çok farklıdır. İslamcılık, kadınlardan görünüşte yalnızca yardım hizmetlerinin beklendiği bir erkekler hareketidir. Örtünme yasağıyla ilgili olarak mecliste, Refah Partisi'ndeki erkekler aralarında hiçbir kadının bulunmadığını söyleyerek savunuyorlar kendilerini; oysa 1995 seçimlerinde kadınların hizmetlerinden yaygın bir biçimde yararlanmışlardı. Tespitimi yineliyorum: köktendincilik, bir erkekler olgusudur.[20]

Bugünkü Türkiye'yle ilgili olarak, Refah Partisi'nin bir kadın üyesinin milletvekili olarak başörtüsüz meclise gelmesi gerektiği doğrudur. Ama parti zirve toplantılarında, kadınlar İslamcı üniformalarıyla, başka deyişle örtünmüş olarak kuşkusuz bulunabilirler. O zaman neden Refah yönetiminde kadınlar temsil edilmez? Başka yerlerde de, ister İslamcı isterse İslamcı olmayan ülkelerde, köktendincilik sorunu bir erkekler olgusudur (örneğin İsrail'de ve Hindistan'da). Köktendinci hareketlerde, kadınlar her zaman ayaktakımını oluşturuyor. Bu durum, erkeklerin emrettiği başörtüsü takma zorunluluğunun uygarlıklar çatışmasında bir simge oluşturduğu Türkiye için de geçerlidir. "Yeni Osmanlılar"ın arkasında benim bildiğim kadarıyla, Osmanlı'da olağan olduğu gibi bir "Valide Sultan" yoktur. Bu bölümde İslam'da kadınlar hakkında iletilen bilgiler, geleneksel İslam'da kadının, yarı modern İslamcılıktaki kadına göre daha iyi bir konumda olduğu sonucuna götürür bizi.

Başörtüsü farz mıdır?

İslam dünyasında (yaklaşık 1,3 milyar insan) örtünme, özellikle Akdeniz bölgesinde, Arap Yarımadası'nda, İran'da, kısmen Pakistan'da ve Talibanların egemenliğindeki Afganistan'da gözlemlenebilecek bir olgudur. Örneğin insan Se-

19 Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire,* New York, 1992, s. 106.

20 Martin Marty-Scott Appleby (haz.), *Fundamentalisms Observed,* Chicago, 1991; B. Tibi, *Der religiöse Fundamentalismus,* Mannheim, 1995.

negal'de (yüzde 85 Müslüman) ya da Batı Afrika'nın diğer İslam ülkelerinde örtünmüş bir kadınla karşılaştığında, onun Lübnanlı bir göçmen olduğuna emin olabilir. Güneydoğu Asya'nın İslam bölgelerinde de kadınlar genellikle örtünmez. Cakarta ve Kuala Lumpur'da, "örtüyle" karşılaştığım kadınlar, Akdeniz bölgesinden ithal edilen İslamcılığın yoluna girenlerdi. 1995 ilkbaharında Ankara'da ders verdiğimde, kalabalık bir ziyaretçisi bulunan dersim sırasında, görünüşü beni çok meraklandıran başörtülü tek bir Türk bulunuyordu. Kendisinden sonradan öğrendiğime göre ABD'de eğitim görmüş, İslamcıların gettosunda başörtüsü takmanın, İslam dinî emirlerden olduğu söylenmişti. Böyle midir gerçekten?

Ünlü Mısırlı İslam reformcusu Muhammed Said el-Eşmavi, Kahire'de *Hakikatü'l-Hicab* (Örtü Gerçeği, krş. 6. dipnot) adıyla bir kitap yayımlamış ve İslam kaynakları aracılığıyla İslam'da kadınların örtünmesiyle ilgili bir zorunluluk bulunmadığını kanıtlamıştır. El-Eşmavi, hem Kuran metnini hem de Hz. Peygamber'in vahiyle ilgili gerçek bölümünü tartışıyor ve şu sonuca varıyor: *el-Hicab* (örtü) bugünkü haliyle, kaynakların gösterdiği gibi, ister Kuran'da isterse sünnette olsun, politik bir simgedir, dinî bir zorunluluk değil. Politik İslam'ın grupları (başka deyişle köktendincilik, B. T.), bu simgeyi, kendi saflarına katılan kadınlara, diğer Müslüman ve Müslüman olmayan kadınlardan ayrılmaları için zorla yüklediler. Bu İslamcı gruplar -kadınları bu başörtüsüne ve aynı biçimde erkekleri de cübbeye- İslam'ın üniforması olduğu iddiasıyla bu simgeyi kullanmaya zorladılar. (...) Böylece simgesel olarak varlıklarını, etkilerini ve etkinliklerini kamu yaşamında göstermek istiyorlar."[21]

İslamcılar örtüyü savunuyor ve El-Eşmavi'ye Kuran ayetine dayanarak karşı çıkıyorlar:

"Hz. Peygamber'in evlerine girmeyin (...) onlardan (yani Hz. Peygamber'in kadınlarından, B. T.) bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır." (Kuran, 33. sure, 53. ayet).

21 M. Said el-Eşmavi a.g.e.

Faslı feminist Fatıma Mernissi, bu ayetten örtünmeyle ilgili bir emir yorumu çıkarılamaz diye düşünüyor, burada ona göre konu şudur: "(...) henüz onların (Hz. Peygamber zamanındaki Müslümanların, B. T.) bilmedikleri belli birtakım saygı kuralları var. (...) Örneğin, izin istemeden bir eve girmek."[22]

Perde, Mernissi'ye göre "(...) odanın ikiye bölünmesidir. Kamu olanın özel olandan ya da dünyevî olanın kutsal olandan ayrılmasını sağlıyordu ve sonuçta cinsiyetlerin ayrılmasına vardı." (a.g.e., s. 134).

Bu ayrılma ise örtünme zorunluluğu değildi.

Türk İslamcılar, genellikle Arapça bilmez -ya da çok az bilir- oysa bu dil, Kuran dili olarak imam hatip okullarında öğretilir; bu nedenle ne alıntılanan kaynakları ne El-Eşmavi'nin kendisini ne de İslam reformcusunun yapıtını bilirler, ama yapıtları Türkçe'ye çevrilen köktendinci Arap yazarları -özellikle Seyyid Kutb'u- tanırlar. Türkiye'de Türklerin yazdığı yetkili köktendinci bir ideolojinin henüz bulunmadığı dikkati çekiyor. Bu nedenle Mısırlı Kutb ile Pakistanlı Ebu el-Ala el-Mevdudî Türkçe'ye çevrilmiş, böylece bunlar İslamcı ideolojinin manevî babaları olarak Kemalizm'e karşı dururlar.

Sosyolog Nilüfer Göle, başörtüsünün dinle pek ilgisi olmadığını söylerken doğru düşünceyi temsil ediyor. Çoğunluk lise ya da üniversite mezunu modern genç Türk kızlarının, gittikçe daha fazla örtünmeleri, daha çok "İslam dinine bağlılık değil, modernlikle çatışmanın bir ifadesi"[23] olarak yorumlanmalıdır diye savlar. Göle, bu olguyu "yargılamadan araştırmak" istiyor. Bu nedenle, Kemalistlerin düşmanlığını üzerine çekti, çünkü Türkiye'nin gizliden gizliye İslamlaştırmasını sesini çıkarmadan kabul etmekle suçlandı. Nilüfer Göle, İstanbul'daki bir açıkoturumda, kendileri için örtünmeyen Müslüman bir kadını sapkın olarak gören İslamcıların düşmanlığına da maruz kaldı. Farklı düşünenler hiçbir yerde kabul edilmez, bu benim de kaderim, ister Almanya'da olsun isterse İslam dünya-

22 Fatıma Mernissi, *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/M. 1989, s.122.

23 Nilüfer Göle, a.g.e., s. 4.

sında. Başörtüsüyle ilgili kavgada sorun, İslam dini değil politikadır. Nilüfer Göle, çok doğru olarak "örtünmenin politik bir sav" olduğunu belirtir (krş. Göle, a.g.e., s. 4). Bilkent'te ders veren Ayşe Kadıoğlu,[24] İslamcılar ile Kemalistler arasındaki kavganın neredeyse tümüyle başörtüsü etrafında dönmesinin ironik olduğunu doğru olarak belirtir, oysa gerçekte sorun devlet ile toplum arasındaki farklı düşüncelerdir. Bu gözlem, bana göre Batı Avrupa'daki Türkler için de geçerlidir: sorun başörtüsü değil, Avrupa İslamı'nın ve bununla bağlantılı olarak demokratik entegrasyonun tanınmasını reddetmektir. Belli birkaç Alman bu bağlamda, başörtüsünün kabulü çerçevesinde "hoşgörü"den söz ettiklerinde, sorunun ne olduğunu anlamadıklarını kanıtlıyorlar, sorun: politik bir çatışmadır.

Türkiye'de de var olan ve Türk basınının farkına vardığı köktendincilikle ilgili yorumumda,[25] İslamcılık ideolojisinin, insanın bir birey olarak belirlenişini nasıl reddettiğini ve yalnızca Müslümanların kolektif kimliğine İslam toplumu içinde izin verdiğini gösterdim. Bu anlamda Türk kadın sosyologlar Türk köktendincilerin yaşam biçimlerinin ne kadar kolektife dayandığını gözlemledi. Göle şöyle yazıyor: "zorunlu bir simge olarak başörtüsü (...) "başka sözcüklerle totaliter bir boyutu" imler. (Göle, a.g.e., s. 18.)

Bu tartışmayı özetleyelim: kadınların başlarına sarılan eşarp, ne geleneksel örtünmeye uygundur ne de dinî bir emirdir; Batı karşıtı yeni bir hareketin İslamcı üniforması ve uygarlıklar çatışmasında İslamcılığın simgesidir.

Uygarlıklar çatışmasında İslamcıların "malzemesi" olarak Türk kadınları

Türkiye'de, bu konu hakkında yazarken ve ilgili görüşleri tarafsız göstermeye çalışırken İslamcılar ile laiklerin cephe-

24 Ayşe Kadıoğlu, Türkiye'de Kadınların Alt Sınıf Olmaları: İslam Gerçekten Kötü Adam mı", *Middle East Journal*, cilt 48 (1994), s. 645-660.

25 Bkz. B. Tibi, "Siyasî İslam, Köktendincilik ve Modernizm Yakındoğu'nun Arap Kesiminde Laikliğe Başkaldırı", Coşkun San (haz.), *Köktendincilik ve Çoğulculuk*, Ankara 1996, s. 49-57. Ayrıca krş. benimle 7 mart 1997'de *Milliyet*'te yapılan röportaj; İstanbul'daki konuşmamla ilgili yazı: *Aksiyon* (İstanbul), 22-28 nisan 1995 tarihli defter. Ayrıca bkz. B. Tibi, "Avrupa'da Getto İslam'a Doğru", *Yeni Şafak*, 20 nisan 1997.

leri arasına girmemek zordur. Bu, yalnızca tanımlayarak, taraf tutmadan yazmaya çalışırken de olur.

Batılı bir eğitim alan Müslüman Türk kadınları için, tanımlanan çatışma, bir yandan Batılılaşmış, bir yandan da Batılı olmayan bir uygarlığın üyeleri olmalarıyla çifte bir sorun içerir. İslam ülkeleri arasında Türkiye, kentli ve çalışan kadınlar, özellikle akademik eğitimli özel meslekler açısından en yüksek yüzdeye sahiptir. Bunun sonucunda bu kadınlar, Batılı bir eğitim almış ve laik bir yaşam sürüyor. Eğitimli Müslümanların Batı uygarlığına karşı, ama kararsız bir ilişkileri vardır; bu ilişki genellikle kadınlara özgüdür.

Norbert Elias'ın *Prozess der Zivilisation*[26] (Uygarlığın Süreci) adlı büyük yapıtını izlersek, Batılıların uygarlık derken nasıl yalnızca kendilerinkini gördüklerini anlarız. Batılı ideolojinin evrenselleştirilmesi talebi, çoğunlukla dünyanın kalanını Batılılaştırma çerçevesi içinde ifade edilir.[27]

Evrenselciler çok daha düşük bir düzeyde McWorld ideolojisinin içeriğini temsil eder. Bu ideoloji, dünyanın Batılı standartlara göre tekelleştirilebileceğini, yani Mcdonalds'laştırılabileceğini varsayıyor.[28] Batılı görüşlerinin evrenselleştirilmesi talebinin sosyal ve tarihsel bağlamı, Batılı egemenliğin yayılması olarak Avrupa yayılmasıdır. Başörtüsüyse, "Batı'ya karşı çıkış" (H. Bull), başka deyişle evrensel Batılı bir egemenliğe karşı çıkış olarak sınıflanmalıdır.

Bu kitabın konusuyla ilgili olarak şunu tespit edebiliriz: Türkiye'nin modernleşmesi, bu Avrupa yayılmacılığı bağlamında gerçekleşmiştir. Modernleşme, demek ki yalnızca Batılı egemenlik alanına dahil edilme değil, Batılı olmayan kültürlerin Batılılaşması anlamına da gelir. Bu anlamda Türkiye, Batılı yayılmacılık aracılığıyla Avrupa ağına dahil edilip Batılılaştırıldı.[29] Günümüzde bu süreç tersine dönüyor. Bu kitabın önceki bölümlerinde ve önceki kitaplarımda, bu ter-

26 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 cilt, yeni, Heike Hammer tarafından elden geçirilen baskı, Frankfurt/M. 1997.

27 Krş. örneğin Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization*, New York, 1987.

28 Benjamin Barber, *Jihad versus Mcworld*, New York, 1996, Almanca çevirisi: *Coca-Cola und heiiiger Krieg*, Bern, 1996.

29 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1979.

sine çevrilme için Batısızlaştırma terimini kullandım (krş. 3. dipnot). Türkiye'deki İslamcı hareket, örnek bir biçimde Batılı olmayanların, dünya çapında yalnızca Batılı hegemonyayı değil, Batı uygarlığının bütün değerlerini nasıl reddettiklerini gösteriyor. Batı'ya seçenek olarak, yeniden canlandırılan kendi uygarlıkları sunuluyor. Bu durumda seçeneğin adı Osmanlıcılığın yeniden canlandırılmasıdır. Bu koşullarda Türkiye Avrupa Birliği'ne nasıl kabul edilebilir?

Gittikçe daha çok kadının örtünmesi, bu açıklamaların ışığı altında ancak sözü edilen uygarlıklar çatışmasıyla (krş. 3. dipnot) ilgili olarak uygun bir biçimde anlaşılıp sınıflanabilir. Sosyolog Nilüfer Göle bu konuda şöyle yazıyor:

"Başka hiçbir simge, İslam'ın Batı'dan ayrı olmasını başörtüsü kadar güçlü bir biçimde gösteremez (...) Kadınların günümüzdeki örtünmeleri, İslam ve Batı uygarlıkları arasındaki sınırların aşılmaz olduğunun vurgulanmasına hizmet eder."[30]

Bu betimleme, örtünün "İslamcılığın simgesi" olarak İslamcılar tarafından Batı'yla çatışmalarında araç olarak kullanılması olgusunun anlaşılmasını sağlıyor. Bu çatışma hakkındaki kitabımda, "uygarlıklar savaşını" (krş. 3. dipnot), dünya görüşlerinin savaşı olarak betimliyorum, askerî çatışmalar olarak değil. Fransa'da İslamcılarla meydana gelen uygarlıklar çatışması *Guerre de Tschador* (Örtü Savaşı, krş. 2. dipnot) olarak simgeleştirilir. Böylece sözü edilen uygarlıklar çatışması tezi, Samuel Huntington aracılığıyla popülerleşmiştir.[31] Huntington'ın *fault lines of conflict* (çatışmanın cepheleri) kavramı, ancak askerî bir imleme içinde değilse ve öncelikli olarak İslam ile Batı arasındaki "ideoloji cepheleri"nden söz ediliyorsa doğrudur. Üstelik bu çatışma öncelikle İslam uygarlığı içinde meydana geliyor. Türkiye'de bu çatışmayla ilgili olarak ilginç olansa -önsözde vurgulandığı gibi- "Batı" ile "İslam" arasında değil, Kemalistler ile İslamcıların karşılaştıkları Türkiye içinde, başka deyişle İslam uygarlığı içinde bu çatışmanın sürdürülmesidir. Başörtüsü savunucularına karşı çıkanlar, aynı derecede Müslüman'dır,

30 Nilüfer Göle, a.g.e., s. 1.

31 Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations,* New York, 1996, Almanca'da yanlış başlıkla, *Kampf der Kulturen,* Viyana, 1996.

ama farklı dünya görüşlerine ve kimliklere sahiptir. Kutuplaşma çerçevesi içinde gelişen toplumsal bir çatışmada laikler ile İslamcılar birbirine çarpıyor.

Tanımlanan olgunun daha yakından ele alınması ne İslamcılığın ne de simge olarak emrettikleri başörtüsünün bir İslam gelenekselciliğini ifade ettiğini gösteriyor. Daha önceki kısımlarda gösterildiği gibi köktendinciler gelenekçi değildir. İslamcıların çoğunluğunun modern sektörden geldikleri, hatta Batılı eğitimle yoğruldukları bir gerçektir. Erbakan buna ünlü bir örnektir.

Türk kadınların İslamcı hareket içinde bir tür İslamcı feminizm oluşturdukları iddiası gariptir. Bu oldukça kuşkuludur ve Refah Partisi'nin neden bir erkekler derneği olduğu sorusunu akla getirir. Şimdiye kadar yaptığım açıklamalarda, İslamcı "simgeleriyle" mecliste bulunamayacakları için, örtünmüş kadınların Türkiye'de seçilemez oldukları konusunda girmek istemedim. Türkiye bağlamında örtü konusunun -elbette Huntington'ın yorumuyla değil- uygarlıklar çatışmasıyla ilgili olduğu açıktır. Bu "simge", Batısızlaşmanın simgesi olarak hizmet görüyor; ayrıca Batılı olmayan uygarlıkların Batı'ya karşı direnişinin bir ifadesidir. Burada kadınlar, İslamcılar tarafından kavgada "malzeme" olarak kullanılıyor.

İslamcıların modernizm öncesi yapılara dönme denemesi, kültürel modernliğin nesnellik ilkesini de içeriyor mu? Bu soru kesinlikle "evet" olarak yanıtlanabilir. Bu görüşe katılmayan bir Türkiye ancak Avrupa'ya ait olabilir! Bu nedenle Avrupalı solculara, İslamcıların Batı karşıtı bir reddediş olarak kültürel modernliklerini aceleyle "emperyalizm karşıtı" olarak romantikleştirilmemeleri önerilir. Solcu Fransız Alain Finkielkraut, haklı olarak "düşüncenin yengisi"nden (krş. 8. dipnot) söz ediyor. Alman solcular ondan çok şey öğrenebilir.

Başörtüsünün değerlendirilmesi

İslamcılığın simgesinin geleneksel örtüden farklı olduğu doğrudur. Sosyolog Toprak bir buluşmamızda "Osmanlıların geleneksel örtüsü çok daha estetikti" demişti. Bu ifadede önemli olan Osmanlı kadınlarının geleneksel örtülerinin politik üniforma olmaması; örtü çeşitliği vardı. Ama bu durum,

örtülü ve bu biçimde dışlanmış bir kadının kısıtlanmış bir kadın olduğu gerçeğini değiştirmez. Bunun feminizmin özel bir İslam biçimi -örtü aracılığıyla ifade edilerek- olduğu retoriği, sonuçta bu durumun, gelenekselcilik biçiminde ortaya çıkmasa bile modernizm öncesi bir olgu olduğunu gizleyemez. Kadının ezilmesi, başlıca içerik olarak kalır.[32]

Kadınların örtünmesi, dikkati buna koşut giden başka bir olaya çekti: Türkiye'de aydınların yeniden eğitilmesi.[33] Bu süreci imam hatip okullarıyla ilgili kısımda ayrıntılı olarak anlattım. Göle'nin aşağıdaki yargısı oradaki açıklamalarımın ışığında okunmalı: "Radikal İslamcı hareketle birlikte, İslamcı aydınların eğitilmesine koşut yeni bir profil oluşmaktadır."[34]

Açıklamalarını sürdürüyor: İslamcılar "(...) ülkenin Batı uygarlığıyla, yani Avrupa'yla özdeşleşmesi konusunda bir seçenek" sunar, "çünkü Avrupa kültürü (...) artık Türk toplumunun modeli değildir." (a.g.e., s. 134.)

Alıntılan bu metin parçaları, "Türkiye Batı uygarlığına ait değildir" incelemesiyle, Türkiye'nin AB katılımına karşı çıkanlara son kanıtı verip vermediği hakkındaki çok güncel soruyu sormaya kışkırtıyor.

Bu kitapta sürekli Almanya'yla bu ülkede var olan İslam diasporası arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, Türkiye'deki kentlerin hiçbirinde (kırsal bölgelerde durum farklıdır) Almanya'da ya da diğer Avrupa ülkelerinde gördüğüm kadar çok örtünmüş Türk kadını görmedim. Bu da, "İslamcılığın simgesi" olarak örtünün, daha çok İslam diasporasının bir olgusu olduğu ve burada İslam dünyasından -bizim durumumuzda Türkiye'den- çok daha yaygın olduğu sonucuna götürüyor beni.

Burada örtü ilk olarak -geleneksel olarak eskiden olduğu gibi- kadınların dünyasını erkeklerin dünyasından korumaya hizmet etmez yalnızca, ikisini ayırmaya yarar; örtü -özellikle de burada- İslamcılar tarafından, İslam diasporasındaki kadınlar Avrupa dünyasından tümüyle ayrılmak için kul-

32 krş. Neval el-Saadevî, *Tschador. Frauen im Islam,* Bremen, 1980.

33 Bu konuda Nilüfer Göle, "Türkiye'de Laiklik ve İslamcılık: Aydınların ve Karşı Aydınların Oluşumu", *Middle East Journal,* cilt 51 (1997), defter 1, s. 47-58.

34 Nilüfer Göle, yukarıdaki 10. dipnot gibi, s. 133.

lanılmaktadır. Müslümanların bir kolektif olarak özel farklılıklarının vurgulanması, özellikle her türlü entegrasyonu engellemeye hizmet ediyor. Böylece örtü, yalnızca "İslamcılığın bir simgesi" olarak kendini kanıtlamakla kalmaz, aynı zamanda Avrupa İslamı'nın entegrasyon isteğine karşı getto İslamı'nın bir aracı olur. Yukarıda alıntılanan örtünmeyle ilgili feminist yorum, örtünün Türk hocaları, yani erkekler tarafından kadınlara emredilmesiyle yalanlanmaktadır. Demek ki başörtüsü genelde gönüllü takılmıyor.

Halk Müslümanlarından biliyoruz ki, İslam'a aitlik yürekte, sevgide ve hoşgörüde ifade bulur. Yüksek İslam'ın Müslüman usçularından, özellikle Farabî'den[35] Müslümanların erdemle öne çıktıklarını biliyoruz. Son olarak da, büyük İslam düşünürü İbni Haldun'dan[36] biliyoruz ki, tarih bilinci İslam uygarlığının aydınlanma çağlarının bir anıtıdır. O zaman tek tek Müslümanlar -yani İslamcılar- dış simgelerle -erkekler sakallarıyla, kadınlar örtüleriyle- dış dünyaya Müslüman olduklarını göstermek zorundalar mı? Kendini izole etmek için mi yapılıyor bu?

Yanıtım şu: her şeyi Batı uygarlığına karşı izolasyonla açıklamaya çalışmak çok basit olurdu. Çünkü sözü edilen simge, yalnızca savunmacı kültürel bir tutumu değil, aynı zamanda ve özellikle yeni bir meydan okumayı ifade eder; adı: "Yeni Osmanlıcılık."

35 Krş. B. Tibi, *Der wahre Imam*, Farabî'yle ilgili bölüm.
36 a.g.e., 6. bölüm.

Bibliyografya

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey,* Londra, 1993.

Ahmad, Feroz, *The Young Turks,* Londra, 1969.

Ahmed, Leyla, *Women and Gender in Islam,* New Haven, 1992.

Akıner, Şirin (haz.), *Political and Economic Trends in Central Asia,* Londra, 1994.

Ali, Said İsmail, *Dirasat fi'l-Terbiyeü'l-İslamiyye* (İslam Eğitimi Hakkında Çalışmalar), Kahire, 1982.

Ali, Said İsmail, *Usulü'l-Terbiyetü'l-İslamiyye* (İslam Eğitiminin Temelleri), Kahire, 1978.

Allworth, Edward A., *The Modern Uzbeks,* Stanford, 1990.

Altstadt, Audrey L., *The Azerbaijani Turks,* Stanford, 1992.

Armstrong, Karen, *Holy War. The Crusades and their Impact on Today's World,* New York, 1991.

Arnold, Anthony, *The Fateful Pebble. Afghanistan's Role in the Fall of the Soviet Union,* Novato/Cal., 1993.

Aron, Raymond, *Frieden und Krieg,* Frankfurt/M. 1986.

Atkinson, Rick, *Crusade. The Untold Story of the Persian Gulf War,* New York, 1993.

Ayata, Sencer, "Koruma, Parti ve Devlet: Türkiye'de İslam'ın Siyasallaştırılması", *Middle East Journal,* cilt 50, 1996, defter 1.

Aziz, Namo (haz.), *Fremd in einem kalten Land. Ausländer in Deutschland,* Freiburg/Br., 1992.

Bağış, Ali İhsan (haz.), *Water as an Element of Cooperation and Development in the Middle East,* Ankara, 1994.

Baliç, Smail, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur Islamischen Welt*, Köln, 1992.

Barber, Benjamin, *Jihad versus McWorld*, New York, 1996; Almanca çevirisi: *Coca-Cola und heiliger Krieg*, Bern, 1996.

Becker, C.H., *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt*, 2 cilt, yeni basım, Hildesheim, 1967.

Becker, Werner, "Hoşgörü: Demokrasinin Temel Değeri", *Ethik der Sozialwissenschaften*, defter 4/1997.

Bendix, Reinhard, *Freiheit und historisches Schicksal*, Frankfurt/M. 1982.

Benedict, Ruth, *Die Rassenfrage*, Bergen II (Military Government, İnformation Control, Lisans No: USE. 144), 1947.

Berlin, İsaiah, *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt/M., 1992;

Bistolfi, Robert/Zabbal, François (haz.), *Islams d'Europe. Intégration ou Insertion Communautaire?*, Paris, 1995.

Blankinship, Khalid Y., *The End of the Jihad-State*, Albany/N.Y., 1994.

Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, 1996.

Braune, W., *Der Islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960.

Bremmer, İan; Taras, Ray (haz.), *Nation and Politics in the Soviet* Successor States, Cambridge, 1993.

Bringa, Tone, *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton/N.J., 1995.

Brocker, Manfred/Nau, Heiner (haz.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt, 1997.

Brown, L. Carl (haz.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, 1996.

Brown, L. Carl, *International Politics and the Middle East*, Princeton/N.J., 1984.

Brubaker, Rogers, *Staat-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich*, Hamburg, 1994.

Brunner, Georg, *Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa*, Gütersloh, 1993.

Brzezinski, Zbigniew, *The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives*, New York, 1997.

Buzan, Barry, *People, States and Fear. An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, Boulder/Col., 1991.

Cahid, Hişam, *La Grande Discorde, Paris*, 1989 (Arapçası *El-Fitneü'l Kübra*, Beyrut, 1992).

Capaldi, Nicholas (haz.), *Immigration. Debating the Issues*, Amherst/N.Y., 1997.

Carley, Patricia, *Turkey's Role in the Middle East. A Conference Report*, Washington, 1995.

Carment, David/James, Patrick (haz.), *Wars in the Midst of Peace. The International Politics of Ethnic Conflict*, Pittsburgh, 1997.

Carrère d'Encausse, Hélène, *The End of the Soviet Empire*, New York, 1992.

Chittick, William C., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, New York, 1994.

Chittick, William C., *The Sufi-Path of Love*, Albany/N.Y., 1983.

Choueiri, Y., *Islamic Fundamentalism*, Boston 1990.

Corm, Georges, *Fragmentation of the Middle East*, Londra 1988.

Cornelius, Wayne A. (haz.), *Controlling Immigration. A Global Perspective*, Stanford, 1994.

Critchlow, James, "Kervanlar ve Rekabetler", *Wilson-Quarterly*, yaz 1992, özel sayı "Büyük İpek Yolu Ülkesi".

Darül Dava (İslam'a Çağrı) Yazarlar Grubu, *El-Bosna ve'l-Hersek. El-Harbü'l-Salibiyyeü'l-Cedide didü'l-Müslimin* (Bosna-Hersek. Müslümanlara Karşı Yapılan Yeni Haçlı Seferi.), 3. basım, İskenderiye/Mısır ve Kasablanka/Fas, 1992.

Demirel, Süleyman, "Yorum", *Middle East Journal*, cilt 51, 1997, defter 1.

Doğramacı, Emel, *Status of Women in Turkey*, Ankara, 1984.

Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

Draz, İsam, *El-Aydun min Afganistan. Malahüm ve me aleyhüm.* (Afganistan'dan Dönüş. Ne Yapıyorlar ve Neler Oluyor?), Kahire, 1993.

Ebu Said, Hamid, *Nakdü'l-hitabü'l-dinî* (Dinî Söylemin Eleştirisi), Kahire, 1995.

Eickelman, Dale (haz.), *Russia's Muslim Frontiers*, Bloomington, 1993.

Eickelman, Dale/Piscatori, James (haz.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, 1990.

El-Azm, Sadık, *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im İslam*, Frankfurt/M. 1993.

El-Haile, Ismatuladdin Haram, *El-Mer'a fi hilalü'l-ayatü'l-Kuraniyye* (Kuran Ayetleri Aracılığıyla Kadın), Tunus, 1979.

El-Saadevi, Neval, *Tschador. Frauen im Islam*, Bremen, 1980.

Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 cilt, yeni, Heike Hammer tarafından elden geçirilen baskı, Frankfurt/M., 1997.

Esposito, John (haz.), *Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York-Oxford, 1995.

Esposito, John L./Voll, John (haz.), *Islam and Democracy*, New York, 1996.

Eşmavi, Muhammed Said el-, *El-İslamü'l-Siyasî*, Kahire, 1987 (Fransızca çevirisi: *L'Islamisme contre l'Islam*).

Eşmavi, Muhammed Said el-, *Hakikatü'l-Hicab* (Hicap Hakkındaki Gerçek), 2. basım, Kahire, 1995.

Feldman, Shai, *Nuclear Weapons and Arms Control in the Middle East*, Cambridge/Mass. 1997.

Fetscher, İring/Münkler, Herfried (haz.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Münih, 1993 (içinde: B. Tibi, cilt 2 ve 5).

Fierman, William (haz.), *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, Boulder/Col., 1991,

Finkielkraut, Alain, *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek, 1989.

Fromkin, David, *A Peace to End all Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, New York 1989.

Fuller, Graham E., *The Center of the Universe. The Geopolitics of Iran*, Boulder/Col., 1991.

Fuller, Graham, v.b., *Turkey's New Geopolitics. From the Balkans to Western China*, Boulder/Col., 1993.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.

Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, Berkeley 1987.

Gleason, Gregory, *The Central Asian States. Discovering Independence*, Boulder/Col., 1997.

Goitein, S. D., "Erken İslam Döneminde Yakın Doğu Burjuvazisinin Yükselişi", *Journal of World History*, cilt 3 (1957), defter 3.

Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, 1987.

Göçek, Fatma Müge, *Rise of the Bourgoisie, Demise of the Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, New York-Oxford, 1996.

Göle, Nilüfer, "Türkiye: Aydınların ve Karşı Aydınların Oluşumu", *Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1.

Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor/Michigan, 1996.

Gray, John, *Isaiah Berlin*, Princeton 1996.

Gurr, Ted, *Rebellion* (orijinali, *Why Men Rebel*), Düsseldorf, 1972.

Gurr, Ted/Harff, Barbara, *Ethnic Conflict in World Politics*, Boulder/Col., 1994.

Gust, Wolfgang, *Das Imperium der Sultane*, Münih, 1995.

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1995.

Hajda, Lubomyr; Beissinger, Mark (haz.), *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society*, Boulder/Col., 1990.

Hartmann, Richard, "Arap Sorunu ve Türk İmparatorluğu", *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, cilt 15 (1918), s. 1-131.

Haslip, Joan, *Der Sultan. Das Leben Abdul-Hamids II*, Münih, 1968.

Haussig, H. W., *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in Islamischer Zeit*, Darmstadt, 1988.

Heitmeyer, Wilhelm, vb, *Verlockender Fundamentalismus, Türkische Jugendlische in Deutschland*, Frankfurt/M., 1997.

Henze, Paul B., "Türkistan Yükseliyor", *Wilson-Quarterly*, yaz 1992, özel sayı "Büyük İpek Yolu Ülkesi".

Heper, Metin, "Türkiye'de İslam ve Demokrasi", *The Middle East Journal*, cilt 51 (1997), defter 1.

Hershlaq, Zvi Y., *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, Leiden, 1964.

Hibbard, Scott/Little, David (haz.), *Islamic Activism and US-Foreign Policy*, Washington D.C., 1997.

Hilal, Ali E./Matar, Cemil, *El-Nizamü'l-İklimetü'l-Arabî* (Arap Bölge Sistemi), 3. basım, Kahire, 1983.

Hiro, Dilip, *Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia*, Londra, 1994.

Hiro, Dilip, *Desert Shield to Desert Storm. The Second Gulf War*, New York, 1992.

Hobsbawm, Eric/Ranger, Eric (haz.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt, yeni basım, Chicago, 1977.

Hodgson, Marshall G. S., *Rethinking World History. Essay on Europe, Islam and World History*, Cambridge, 1995.

Horkheimer, Max, *Kritische Theorie*, 2 cilt, Frankfurt/M., 1968.

Horne, Winston van (haz.), *Global Convulsion. Race, Ethnicity and Nationalism at the End of the 20th Century*, New York, 1997.

Houben, Anke, *Die zivilisatorische Staatengesellschaft*, Frankfurt/M. 1996.

Huntington, Samuel P., *Clash of Civilizations*, New York, 1996 (Almanca çevirisi: *Kampf der Kulturen*, Viyana, 1996).

Hüseyin, S. S./Eşref, S. A (haz.), *Crisis in Muslim Education*, Cidde-Kent 1979.

İnalcık, Halil, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600*, yeni basım, Cambridge, 1997.

Jonasson, Ann-Kristin, *Refah Partisi-How? What? Who?*, University of Göteborg / İsveç, bahar 1996.

Kadıoğlu, Ayşe, "Türkiye'de Kadınların Altsınıf Olmaları: İslam Gerçekten Kötü Adam mı?", *Middle East Journal*, cilt 48 1994.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1996.

Kaiser, Karl/Maull, Hanns (haz.) *Deutschlands neue Außenpolitik*, 3 cilt, Münih, 1995, (içinde: B. Tibi, "Batı'ya Başkaldırma," 2. cilt, s. 61-80).

Kaldor, Mary, *The Imaginary War, Understanding the East-West-Conflict*, Oxford, 1990.

Kaltefleiter, W.; Schumacher, U. (haz.), *Five Years after the Fall of the Berlin Wall*, Frankfurt/M. ve New York, 1996 (içinde: B. Tibi, "Doğu-Batı Çatışmasından Sonra Ortadoğu'daki Değişen Güvenlik Modelleri," s. 135-150).

Karaosmanoğlu, Ali/Taşan, Seyfi, *Turkey and European Union. Nebulous Nature of Relations*, Ankara, 1996.

Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire*, Berkeley, 1997.

Kepel, Gilles, *Allah im Westen. Die Demokratie und die Islamische Herausforderung*, Münih, 1996.

Kepel, Gilles, *Les Banlieues d'Islam*, Paris, 1987.

Han, Muhammed W., (haz.), *Education and Society in the Muslim World*, Cidde-Kent, 1981.

Khoury, Ph./Kostiner, J. (haz.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, 1990 (içinde: B. Tibi'nin bölümü, s. 127-152).

Khoury, Theodor, *Toleranz im Islam,* Münih, 1980.

Kunt, Metin/Woodhead, Christine (haz.), *Süleyman the Magnificent and his Age The Ottoman Empire in the early Modern World,* Londra-New York, 1995.

Kutb, Muhammed, *Durus min mihnetü'l-Bosna ve'l-Hersek* (Bosna-Hersek'te Yaşanan Acılardan Alınacak Dersler), Kahire, 1994.

Landau, Jacob M., *Pan-Turkism,* yeni basım, Bloomington, 1995.

Laue, Theodore H. von, *The World Revolution of Westernization,* New York, 1987.

Lerch, Wolfgang G., "Bölgesel 'Süper Güç' olarak Türkiye", *Aus Politik und Zeitgeschehen,* 17 eylül 1993.

Lewis, Bernard, *Die Juden in der Islamischen Welt,* Münih, 1987.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey,* yeni basım, Oxford, 1979.

Lockwood, William G., *European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia,* New York, 1975.

Lord Kinross , *The Ottoman Centuries,* New York, 1997.

Maalouf, Amin, *Der heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber,* Münih, 1996.

Macfie, A. L., *Atatürk,* Londra, 1994.

Mackenzie, Kenneth, "Türkiye'nin Dikkatli Etkinciliği", *The World Today,* cilt 49 (1993), defter 1.

Mahler, G. "Bavyera'daki Türk Çocukları İçin Dinî Öğretim", *Zeitschrift für Pädagogik,* No 3/1989.

Makdisi, George, *The Rises of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West,* Edinburgh, 1981.

Malcolm, Noel, *Bosnia. A Short History,* Londra, 1994.

Manfraas, Klaus, *Türken in der Bundesrepublik, Nordafrikaner in Frankreich. Ausländerpolitik im deutsch-französischen Vergleich,* Bonn, 1991.

Mango, Andrew, *Turkey. The Challenge of a New Role,* Washington D.C., 1994

Mardin, Şerif, *The Genesis of the Young Ottoman Thought,* Princeton/N.J., 1962.

Marty, Martin/Appleby, Scott (haz.), *Fundamentalism and Society,* Chicago, 1993.

Marty, Martin, Appleby, Scott (haz.), *Fundamentalism and the State,* Chicago, 1993.

Marty, Martin/Appleby, Scott (haz.), *Fundamentalism Observed*, Chicago, 1991.

Matthies, Volker (haz.), *Die Zukunft der Nord-Süd-Beziehungen*, Bonn, 1992 (içinde: B. Tibi, "Haçlı Seferi mi Diyalog mu?", s. 107-120).

Matuz, Josef, *Das Osmanische Reich*, 2. basım, Darmstadt, 1990.

McDowall, David, *A Modern History of the Kurds*, Londra, 1996.

Meier, Viktor, *Wie Jugoslavien verspielt wurde*, Münih, 1995.

Mernissi, Fatıma, *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/M. 1989.

Moghadam, Valentine, *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder/Col., 1993.

Moore, Barrington, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie*, Frankfurt/M., 1969.

Nagel, Tilman, "Bavyera'daki Türk Çocukları İçin Dinî Öğretim", *Zeitschrift für Pädagogik*, no 3/1989.

O'Ballance, Edgar, *Islamic Fundamentalist Terrorism*, New York, 1997.

Olcott, Martha Brill, *The Kazakhs*, Stanford, 1987.

Oommen, T. K. (haz.), *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*, Londra, 1997.

Özdalga, E.; Persson, S. (haz.), *Civil Society and Democracy in the Muslim World*, İstanbul, 1997, (içinde: B. Tibi, "İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Açıdan Desteklenmesi", s. 23-32).

Palmer, Alan, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, New York, 1992.

Pander, Klaus, *Sowjetischer Orient*, Köln, 1982.

Parker, Geoffrey, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West 1500-1800*, Cambridge, 1989.

Ralston, David, *Importing the European Army 1600-1914*, Chicago, 1990.

Ramazani, R. K., *Revolutionary Iran. Challenge and Response in the Middle East*, Baltimore, 1986.

Reißmüller, J.-G., *Die bosnische Tragödie*, Stuttgart, 1993.

Revel, Jean-François, *Democracy Against Itself*, New York, 1993.

Rodinson, Maxime, *Die Faszination des Islam*, Münih, 1985.

Rodinson, Maxime, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M., 1986.

Rodinson, Maxime, *Mohammed*, Luzern, 1975.

Ross, Marc H., *The Management of Conflict*, New Haven, 1993.

Roy, Olivier, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge, 1986.
Rubenberg, Cheryl A., *Israel and the American National Interest. A Critical Examination*, Chicago, 1986.
Rubin, Barnett R., *The Fragmentation of Afghanistan*, New Haven, 1995.
Runciman, Sir Steven, *The Fall of Constantinople 1453*, yeni basım, Cambridge, 1990.
Rywkin, Michael, *Moscow's Muslim Challenge. Soviet Central Asia*, Armonk/N.Y., 1990.
Said, Edward, *Orientalism*, New York, 1979.
Salins, Peter D., *Assimilation American Style. An Impassioned Defense of Immigration and Assimilation*, New York, 1997.
San, Coşkun, (haz.), *Köktendincilik ve Çoğulculuk*, Ankara, 1996.
Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America, Reflexions on a Multicultural Society*, New York, 1992.
Schmiegelow, Michèle (haz.), *Democracy in Asia*, New York, 1997.
Schwarz-Schilling, Christian, *Unsere Geschichte-Schicksal oder Zufall? Ausblick auf das 21. Jahrhundert*, Berlin, 1993.
Shadid, W. A. R./Koningsveld, P. S. van (haz.), *Muslims in the Margin. Islam in Western Europe*, Kampen/Hollanda, 1996.
Skocpol, Theda, *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, 1987.
Smith, Graham (haz.), *The Nationalities Question in the Soviet Union*, Londra, 1991.
Spellberg, D. A., Politics, *Gender and the Islamic Past. The Legacy of A'ischa bint Abi Bakr*, New York, 1994.
Steinhaus, Kurt, *Soziologie der türkischen Revolution*, Frankfurt/M., 1969.
Stiglmayer, Alexandra, "Allah'ın Bosnalı Çocukları Arap Yardımcıları Kılığında", *Die Woche*, 28 kasım 1994.
Stowasser, Barbara F. (haz.), *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretations*, New York, 1994.
Stowasser, Barbara, *The Islamic Impulse*, Washington D.C., 1987.
Sundhaussen, Holm, *Experiment Jugoslawien*, Mannheim, 1993.
Şen, Faruk, "Erbakan, 'Kuzu Postuna Bürünmüş Kurt'. Yeni Türk Hükûmetinin Dış Politikası Hakkında", *Internationale Politik*, cilt 51 (1996), No 9.
Şen, Faruk, *Türkei*, Münih, 1996

Şen, Faruk/Goldberg, Andreas, *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*, Münih, 1994.

Tahtavi, R. R., *Ein Muslim entdeckt Europa*, Münih, 1989.

Tapper, Richard, (haz.), *Islam in Modern Turkey*, Londra, 1993 (2. basım 1994).

Taylor, Charles, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M., 1992.

Tibi, Bassam, "Doğu ve Batı. Oryantalizm Tartışması Konusunda Düşünceler", *Neue Politische Literatur*, cilt 29 (1984), defter 3.

Tibi, Bassam, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/M. 1985 (3. basım 1991).

Tibi, Bassam, *Die Krise des modernen Islams*, yeni basım, Frankfurt/M., 1991.

Tibi, Bassam, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*, 3. basım, Frankfurt/M., 1991.

Tibi, Bassam, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt/M. 1992 (2. basım 1993).

Tibi, Bassam, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, Münih, 1992 (2. basım 1993).

Tibi, Bassam, "Alman Yabancı Düşmanlığı ve Yabancıların Etnik ve Dinsel Köktendinciliği", *Gewerkschaftliche Monatshefte*, cilt 44 (1993), defter 8.

Tibi, Bassam, "Balkanlar'daki Din Barışının Bozulması. Sırpların Etnik Köktendinciliği", *Universitas*, cilt 49 (1994), defter 3.

Tibi, Bassam, "Bilim, İslam ve Batı Düşüncesi", *Litterae*, cilt 4 (1994), H. 3/4.

Tibi, Bassam, *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*, 2. basım, Hamburg, 1994.

Tibi, Bassam, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Münih, 1994 (Piper serisi 1996 baskısı).

Tibi, Bassam, "Alman Okullarında İslamcı Eğitim Düşünceleri ve İslam Dersi", *Bildung und Erziehung*, defter 4/1995.

Tibi, Bassam, *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert*, Mannheim, 1995.

Tibi, Bassam, *Krieg der Zivilisationen. Religion und Politik zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg, 1995. (Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yeni basım Münih, 1998).

Tibi, Bassam, *Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*, Mannheim, 1996.

Tibi, Bassam, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, Münih, 1996 (2. basım 1997).

Tibi, Bassam, *Pulverfaß Nahost. Eine arabische Perspektive*, Stuttgart, 1997.

Tibi, Bassam, "Kemalizm Sonrası Türkiye", *Internationale Politik*, cilt 53 (1998), no. 1.

Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the World Disorder*, Berkeley, Los Angeles, 1998.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, 1981.

Trimberger, Ellen Kay, *Revolution from Above in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Brunswick/N.J., 1978.

Tschirgi, Dan (haz.), *The Arab World Today*, Boulder/Col., Londra, 1994.

Volle, Angelika/Wagner, Wolfgang (haz.), *Der Krieg auf dem Balkan*, Bonn, 1994.

Vollmer, Johannes, "Dayton -Bir Amerikan Barışı", *Europäische Rundschau*, cilt 24 (1996), defter 2.

Vollmer, Johannes, *Daß wir in Bosnien zur Welt gehören-Für ein multikulturelles Zusammenleben*, Düsseldorf, 1995.

Volney, C. F., *Reise nach Syrien und Ägypten in den Jahren 1783-1785*, 2 cilt, Jena, 1788.

Waddy, Chris, *Women in Muslim History*, Londra, 1980.

Waldhoff, H. P., *Fremde und Zivilisierung*, Frankfurt/M., 1995.

Waldhoff, H. P./Tan, Dursun, Kürşat-Ahlers, Elçin (haz.), *Brücken zwischen Zivilisationen. Das türkischdeutsche Beispiel*, Frankfurt/M., 1997.

Watt, William M., *Muslim Christian Relations. Perceptions and Misperceptions*, Londra, 1991.

Weithmann, Michael W., *Atatürks Erben auf dem Weg nach Westen. Die Türkei im Spannungsfeld zwischen Nahost und Europa*, Münih, 1997.

Wheatcroft, Andrew, *The Ottomans. Dissolving Images*, Londra, 1995.

White, Jenny, "İslam ve Demokrasi: Türk Deneyimi", *Current History*, ocak, 1995.

White, Jenny, "Türkiye'nin Refah Partisi İktidarda", *Current History*, ocak 1997.

Zürcher, Erik J., Turkey. *A Modern History*, yeni basım, Londra-New York, 1997.

Bertelsmann Enzyklopädie: Deutschland-Portrait einer Nation, gözden geçirilmiş yeni basım, Gütersloh, 1991.

Encyclopedia of Democracy, 4 cilt, Washington D.C., 1995 (burada: B. Tibi, "Köktendincilik", cilt 2).

İçindekiler

11 **Önsöz**

23 **Giriş**
Türkiye harekette: "Yeni Osmanlılar"ın meydan okuması. Kemalist cumhuriyet hangi yöne gidiyor?

27 Çıkış noktası: aralık 1995 seçimleri ve sonuçları

49 **Birinci bölüm**
Türkiye'de İslam'ın siyasallaştırılması ve Osmanlı mirasının rehabilitasyonu: Türkiye Batı'dan ve laiklikten uzaklaşacak mı?

53 Başlarken

55 Birinci kısım
Türkiye Avrupa Birliği ile Yeni Osmanlı jeopolitiği arasında

73 İkinci kısım
Kemalizm'den Türkçü İslamcılığa. İçi boşaltılmış bir ideoloji olarak laiklik

93 İkinci bölüm
Türkiye'nin Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar üçgeninde bölgesel bir güç olarak yeni jeopolitik önemi
97 Başlarken
99 Üçüncü kısım
Doğu-Batı, çatışmasından sonra Türkiye ve Yakındoğu: NATO güney kanadından jeopolitik üçgen ilişkisine Yakındoğu, Orta Asya ve Balkanlar
121 Dördüncü kısım
Orta Asya'nın yeni jeopolitik büyüklüğü. "Büyük Türkistan"ın Türkçü vizyonu
145 Beşinci kısım
Balkanlar: Osmanlılar Güneydoğu Avrupa'ya mı dönüyor? Bosna'da Sırp katliamından sonra Türkiye ve politik İslam
173 Üçüncü bölüm
Türkiye İslam mirası ışığı altında. "Yeni Osmanlılar"a model olarak Osmanlı İmparatorluğu
177 Başlarken
181 Altıncı kısım
Yeni Osmanlı nostaljisi: Osmanlı İmparatorluğu'na günümüzden geriye doğru bir bakış
207 Yedinci kısım
Reformlar yapmış Osmanlı İmparatorluğu'nun "yarım modernliği" Yeni Osmanlı Türkiyesi'ne model olabilir mi?

221 **Dördüncü bölüm**
Türkiye ve Avrupa, Türkiye Avrupa'da.
İzolasyon ile dışlanma arasında
iki senaryo
225 Başlarken
229 Sekizinci kısım
Türkiye ve Avrupa için birinci olumlu
senaryo: Avrupa İslamı ve Almanya'daki
Türkler, Avrupa İslamcı bir köprü olabilir
mi?
265 Dokuzuncu kısım
Türkiye ve Avrupa'yla ilgili olumsuz
ikinci senaryo: İslamcı okullar
aracılığıyla İslamcılığın Almanya'ya ihracı
293 Onuncu kısım
Uygarlıktan soyutlama olarak
başörtüsü ve İslamcılığın simgesinin
üstündeki giz perdesinin kaldırılması
311 Bibliyografya

DK DOĞAN KİTAP

Boğaz'ın İki Yakası | Bassam Tibi

Bassam Tibi, *Boğaz'ın İki Yakası*'nda Türkiye'nin her zaman gündemde olan laiklik sorununun nedenlerine eğiliyor. Türk halkının en büyük yanılgısını, "halk İslamı" yerine, "İslamcılığa" yönelmesinde gören yazar, Türkiye'nin Kemalizm ile İslamcılık arasında kalmasının nedenlerini ararken Osmanlı İmparatorluğu'na kadar gidiyor. Neredeyse ülkemizdeki tüm siyasî dalgalanmalara değinen ve Türkiye'nin Avrupa'nın parçası olduğunu söyleyen Bassam Tibi'nin, Avrupa'da, özellikle de Almanya'da gelişen köktendinciliğe karşı önerdiği "Avrupa İslamı" projesi de dikkat çekici.

Bassam Tibi 1944'te Şam'da doğdu. 1973'ten beri Göttingen Üniversitesi Uluslararası Politika Kürsüsü'nde profesör; 1988'den bu yana da Harvard'da araştırma görevlisi. Arap İnsan Hakları Derneği'nin kurucularından olan Tibi, Alman ZDF Televizyonu için yaptığı yorumların yanı sıra önemli gazete ve dergilerde çıkan yazıları, ama özellikle kitaplarıyla, "siyasî İslam" konusunda önemli bir araştırmacı olarak tanınmıştır.

ISBN 975-6770-92-9

