OLIVIER **ROY**

İSLAM'A KARŞI LAİKLİK

Türkçesi: Ender Bedisel



agorakitaplığı

Olivier Roy

İSLAM'A KARŞI LAİKLİK

Türkçesi: Ender Bedisel

a

agorakitaplığı

agorakitaplığı
272

OLIVIER ROY

1949, Fransa, La Rochelle doğumlu. Felsefe doçenti. 1985'ten itibaren CNRS'de (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) görev aldı. Siyasal İslam, Orta Asya ve Ortadoğu üzerine çok sayıda çalışması vardır. Yazarın Türkçe'de yayınlanan diğer kitapları şunlardır: *Afganistan'da Direniş ve İslam* (Yöneliş, 1990), *Siyasal İslamın İflası* (Metis, 1995), *İran: Bir Devrimin Tükenişi* (Farhar Khosrokhavar'la birlikte; Metis, 2000) *Küreselleşen İslam* (Metis, 2003), *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi* (Metis, 2009).

ENDER BEDİSEL

1948, İstanbul doğumlu. Saint-Benoît Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam etti. Bu arada, *Tarih ve Toplum, Sorun, Polemik* gibi çeşitli dergilerde yazıları yayımlandı. Avukatlık hizmetine devam ederken, bir yandan edebiyat çevirisiyle uğraştı. Victor Hugo'dan, Balzac'tan, Emile Zola'dan, J. Verne'den çeviriler yaptı. Agora Kitaplığı için Philippe Sollers'in *Tanrısal Hayat*'ını çevirdi. Emekliye ayrıldıktan sonra çalışmalarına devam etmektedir.

Siyaset-İnceleme 50

İslam'a Karşı Laiklik
Olivier Roy

Kitabın özgün adı:
La laïcité face à l'islam
Hachette Littératures, Paris, 2005

Fransızca'dan çeviren: Ender Bedisel
Görsel kavram: Mithat Çınar
Mizanpaj: Sibel Yurt

© 2005; Olivier Roy – Éditions Stock
© 2006; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

Birinci Basım: Mart 2010

ISBN: 978-605-103-069-2

Baskı ve Cilt: İdil Matbaacılık
Tel: (0212) 482 36 01

AGORA KİTAPLIĞI
Gümüşsuyu Mahallesi Osmanlı Yokuşu,
Muhtar Kâmil Sokak No: 5/1 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26-27 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e-posta: agora@agorakitapligi.com

İÇİNDEKİLER

Giriş: Laiklik ve Fransa'nın Kimliği 1

1. BÖLÜM
FRANSIZ LAİKLİĞİ VE İSLAM: İSTİSNA NEREDE?

1) Sekülerleşme Laiklik Değildir 19

2) Fransız Laikliği: Hukuksal ve Siyasal Bir İlke 23

3) Laikliğin Düşünmediği: Teolojik Çekicilik 33

4) Cemaatçiliğe Geçici Çözüm Olarak Gallikanlık 42

2. BÖLÜM
İSLAM VE SEKÜLERLEŞME

5) Laiklik Hıristiyanlığa mı Özgüdür? 54

6) Müslüman Dogmalar Laikliğe Engel midir? 60

7) Teolojide Reformizm 65

8) Gerçek Laikler: Müslüman Dünyanın Tarihi ve Müslüman Toplumlar 72

9) Laiklik: Boşanan Devlet ile Kilise'nin Çocuğu 78

10) İslam'ın Siyasal Tahayyülü: Müslümanlara Özgü Bir Siyasal Kültür Var mı? 81

11) İslami Devlet Parantezi ve Laiklik Alanının Yer Bulması .. 89

3. BÖLÜM
LAİK DEVLETİN KRİZİ VE DİNSELLİĞİN YENİ BİÇİMLERİ

12) Sekülerleşme, Dinin Özgüllüğünü Pekiştirir 97

13) Yetim Laiklik 100

14) Dünyasallaşmanın Vasıtası Olarak Çağdaş Fundamentalizm 108

15) Neo-Fundamentalizmi Nasıl Yönetmeli? 114

16) Entegralizm, Cemaatçilik ve Sekülarizm 117

17) Norm'dan Değer'e 122

18) Cemaatçilik Fantazması 125

4. BÖLÜM
GERÇEKTE SEKÜLERLEŞME

19) Laikliği Siyaset Yapıyor: UOIF (Fransa İslam Örgütleri Birliği) Onayı 142

20) Laiklik, Sekülerleşme ve Teoloji 147

GİRİŞ:
LAİKLİK VE FRANSA'NIN KİMLİĞİ



Bugün Fransa'da laiklik üzerinden tartışmalar sürerken şiddetli bir kampanya açılmıştır ve bu kampanya fikir tartışmalarını da aşmış, kişilere saldırmaya kadar varmıştır.[1] İmam-

1) 2004'te, Tarık Ramazan'a karşı başlatılan basın kampanyasında bütün medya ayağa kalkmıştı. Hatırı sayılır sayıda makale Tarık Ramazan'ın aslında 'yakışıklı' olduğunu yazdı. Peki ama, bir yığın fikir tartışmasının arasında bu sıfat ne anlama geliyor? Zımni olarak ve 'çok Hıristiyanca' bu nitelemeye göre, tabii şeytanın güzelliği, yani yapay bir cazibe söz konusu. Diyorlar ki, Ramazan ikili bir söylem kullanıyor ve bizi enayi yerine koyuyor. Çünkü cazibesi var; biz laik entelleri ve varoşlu gençleri baştan çıkarıyor. Bereket versin, Caroline Fourest gibi yürekli araştırmacılar meydanı boş bırakmadılar ve hemen saldırıya geçtiler. Fourest, *Frère Tariq* (Tarık Kardeş) adlı kitabın yazarı. Şöyle yazıyor: "Tarık Ramazan gibi vaizlere çanak tutanların ipliğini pazara çıkarmak gerekir" (*L'Express*, 18 Ekim 2004). Ancak Tarık Ramazan'ın söyledikleri bir fikir tartışması bağlamında anlaşılmalıdır. Bu ikili dil dedikleri, bana göre, Ramazan'ın düşüncesinde beliren çelişkiye denk düşüyor; aynı çelişki bu kitabın konusunu oluşturuyor zaten. Gelgelelim, ne zamandan beridir entelektüel çelişki kötü niyetle özdeşleştirildi ve cezalandırılması gerektiği düşünüldü? Bizim laiklik savunucularımızda hâlâ Hıristiyanca bir engizisyon zihniyeti var...

lar ve din adamları dışlanırken, gazetelerdeki köşe yazıları ve yorumlar birer görüş olmaktan çıkıp, Müslümanlara ve genel olarak İslam'a saldırıya dönüşmüştür. 'Çok satan kitaplar'ın içeriklerinde de sıklıkla 'İslami tehlike'den dem vurulmaktadır.[2] Bazılarının son günlerde 'İslamofobi'[3] adını verdikleri bu koyu şiddet, çok çeşitli siyasal çevrelerden kaynaklanıyor ve Fransa'da İslam dininin neredeyse belli başlı bir sorun olduğunu gösteriyor: Anlaşılan, İslam ülkenin kimliğini etkiliyor, kendi kurumlarını öne çıkarmasına sebep oluyor. Mesele böyle algılanınca da 'cumhuriyet değerleri' ve 'laiklik'i savunmak üzere herkes seferber oluyor.

Peki ama, Fransız kimliği tartışması neden İslam üzerinde yoğunlaşıyor? Militan laiklik eski bir hikâye; laiklik 1905'ten beri, özel Katolik okuluna karşı mücadele ediyordu (kaldı ki günümüzde gerçek bir özel Müslüman okulu yok). Hıristiyan inancının mezhepleri var ve her çeşit İncil markalı öğreti Katolik çatının dışında dolaşıyor. İslam işte bu noktada tehlike oluşturuyor (ya da Fransız kimliği bu bakımdan bunalımdadır; birkaç yüz türbanlı kızın ve sakallı vaizin üstesinden gelip gelemeyeceğini tartışıyor). En açık ifadesini Kilise ile Devlet'i ayıran 1905 Yasası'nda bulan Fransız laik-

2) İki örnek aktarmak gerekirse, Chahdortt Djavann'ın *Que pense Allah de l'Europe* (Allah, Avrupa Hakkında Ne Düşünüyor?; Gallimard, 2004) kitabıyla, Christophe Dubois ve Christophe Deloire'ın *Les islamistes sont déjà là* (İslamcılar Çoktan Buradalar; Albin Michel, 2004) adlı kitabı, 2004 sonbaharının en çok satanlar listesindeydiler – bu yapıtlar ve İslam üzerine başka kitaplar satış rekoru kırdılar. İslam'a karşı eleştirel söylemin azınlıkta kaldığı ve siyasal boyutta onun doğru olan'a karşı mücadele ettiği düşüncesi elbette yanlış. Bu hor görülmüş azınlığın söylemini benimseyen Oriana Fallaci'nin kitabı, İtalya'da milyonlarca benzerini üretti. Basında çıkan makalelerde, televizyondaki tartışmalarda kavga etmeye can atan bir tavır sergilendi (26 Ocak 2004 tarihli *L'Express*'te yayınlanan "Cumhuriyet Düşmanları Hakkında Soruşturma" ve 2 Aralık 2004'te, Fransız televizyonu 2. Kanal'da, *Envoyé Spécial* programında yer verilen "Tarık Ramazan Aslında Kimdir?" röportajı gibi).

3) Bkz. Vincent Geisser, *La Nouvelle Islamophobie* (Yeni İslamofobi), La Découverte, 2003; Xavier Ternisien, "Du racisme anti-arabe à l'Islamophobie" (Arap Karşıtı Irkçılıktan İslamofobiye), *Le Monde*, 10 Ekim 2003.

liğinin tarihinde bundan böyle öncelikli tartışma yer değiştirmek üzere. O dönemde düşman Katolik Kilisesi'ydi (Kilise'den yana saf tutmak, düşmanın ta kendisiydi). Bugünse hedef İslam oldu. Oysa asıl büyük sorun, bir devamlılık mı, yoksa kopukluk mudur? Temelde, İslam üzerine tartışmalar, dinsel inancın toplumumuzdaki konumuna dayanıyor; bu konuda bir devamlılık izlenmesine rağmen, İslam bugün farklı bir din yerine konarak bambaşka bir tehlikenin taşıyıcısı sayılmıyor mu? Bu farklı bakışın sebebi, Müslüman teolojisinin özgüllüğünden ya da bayağılığından mı kaynaklanıyor? Ya da göçmenlerin dini olarak görünmesinden mi? Bu tartışma ister istemez, Fransa'nın üzerine Ortadoğu çatışmalarının gölgesini düşürüyor. Kuşkusuz her şey birbirine karışıyor; gerçi bu karışıklık, Müslüman ülkelerden Batı'ya gerçekleşen kitlesel göçlerin kaçınılmaz sonucu. Müslüman varlığını ve İslam'la ilişkileri kabul etmek eski bir gelenek olarak sürse de sorunun güncel algılanış şeklini değiştirmiyor. Ne var ki göç olayı ve Ortadoğu bir sorun oluyorsa, bunu açıkça belirtmek, Kuran'dan ayetlerle oyalanmaya bir son vermek gerekiyor. Eğer konu yalnızca İslam'sa, o zaman varoştan yola çıkarak İslam'ı, İslam'dan yola çıkarak varoşu yorumlamaktan vazgeçmeli.

Oysa sorun bunun ötesinde. İslamofobi kampanyası, bugün Fransız entelektüelinin de katkısıyla siyasal görünümün yeniden oluşumuna katılıyor. Zira birbiriyle uyuşmayan bir sürü tez söz konusu. Bu tezlerde soruna son derece düşmanca bakılıyor. Söz konusu tezleri ortaya atanlar göçmenlere olduğu kadar İslam'a da karşılar. Hıristiyan mirasının Avrupa ve Fransız kimliğinin bir parçası olduğunu ve laik bir temele de dayansa İslam'ın o bütüne dahil edilemeyeceğini düşünüyorlar (Oriana Fallaci, Alain Besançon, Alexandre Del Valle). Hıristiyan sağ'ın ve aşırı sağ'ın geleneksel

tavrı böyle. Bu tavra, Oriana Fallaci'nin kitabında iyice belirginleşen 'etnik', hatta ırkçı bir boyut da ekleniyor. Gelgelelim, İslam karşıtı bu -geleneksel diyelim- düşmanlığa günümüzde cumhuriyetçi ve laik çevreler de katılıyor. Bunlar göçmenlere karşı çıkmıyorlar, Hıristiyan benzerlerinden daha tehlikeli gördükleri fundamentalizmle kapışıyorlar. (Caroline Fourest gibi yazarların Tarık Ramazan'ı hedef alan saldırılarının içyüzü bu.) Özellikle sol eğilimli kişilerce yürütülen bu kampanyada iki çizgi beliriyor: Laik bir İslam olamayacağını düşünen kötümserler ile, bunun tam tersine liberal, laik ve bütünüyle Fransız bir İslam oluşturmayı ve onu ayrıcalıklı kılmayı arzulayan iyimserler. Sol kanadın birçok siyaset adamı bu eğilimi benimsedi (Didier Motchane, Manuel Valls). Ancak sol düşüncenin Üçüncü Dünya'yı çekici bulmasını eleştiren ve sol'la bütün bağlarını koparan bazı cumhuriyetçilerin (Pierre-André Taguieff, Alain Finkielkraut) gözünde sorun yalnızca fundamentalizm değil, onun Üçüncü Dünyacılık, anti-Siyonizm, hatta onlara göre anti-Semitizm ve kırmızı-yeşil-kahverengi birliği olarak adlandırılan aşırı sağ'la da ilişkili olması. Bunlara göre, varoşlar Filistinlilerle özdeşleşiyor ve 'cemaatleşme' dünya çapında bir çatışmayı yansıtıyor. Nitekim Tarık Ramazan'ı kabul etmesinden dolayı ekonomik ve sosyal Forum'u kınadılar.

Birleşmiş Milletler 2001 yılında, Durban'da ırkçılığa karşı bir konferans düzenledi. Bu konferansta İsrail'in ırkçılık yapmakla suçlanmasını protesto ettiler. Aslında sorun, göçle gelen İslam'ın kendisi olduğu kadar, onun İsrail karşıtı ve Filistin kökenli 'Arap' boyutu. Buna karşıt olarak, sol'un ve aşırı sağ'ın bir bölümü (Alain Gresh, François Burgat) mazlumları ve Üçüncü Dünya'yı savunma tezine sadık kalıyor ve süregelen çatışmaların yeni-sömürgeci ve toplumsal boyutuna değiniyorlar. Aşırı sağ'la her türlü birleşmeyi reddeden bu solcu-

lar açısından küresel bölünme, Kuzey ile Güney, gelişmiş ülkeler ile Üçüncü Dünya, dışlanmış ülkeler ile tuzu kuru ülkeler arasında söz konusudur. Aralık 2004'te düzenlenen kongre sırasında, MRAP'yi* çalkalayan tartışmalar şu soruyu gündeme getirdi: İslamofobiyle mücadele, ırkçılığa karşı mücadelenin bir parçası mıdır? İslam, etnik ve kültürel kimliğin bir özelliği midir, yoksa sadece bir din midir? Müslüman fundamentalizmine karşı çıkmak, içinde başka hedefleri gizliyor. Polemikte sıkça kullanılan 'fundamentalizm' yaftası dışarıdan aktarıldı. Müslümanlardan reformdan geçirilmiş, liberal bir İslam'ı benimsemeleri istendiğinde, kimlik seçimlerini ve yaşama biçimlerini sorgulamamaları, kendileri için çizilmiş şematik çerçeveye göre tavır almaları bekleniyor. Dolayısıyla, İslam düpedüz bir fundamentalizm tehlikesi olarak algılanıyor.

Nitekim, geleneksel farklılaşmalardan doğan bir karışıklık söz konusu. Şimdiye dek çatışan akımlar arasında laiklik konusunda kutsal bir ittifak kurulmuş gibi. 20. yüzyılın başında, Avrupa'yı bir Hıristiyan toprağı olarak görenler 'yersiz yurtsuz' Yahudileri dışlıyorlar, cumhuriyetçi[4] laik akıma da karşı çıkıyorlardı. Aynı Hıristiyan kimlikler şimdi İslam'ı reddediyorlar, ama eşcinsel evliliğe karşı çıkarken ve feminizmin 'aşırılıkları'nı eleştirirken de ilginç bir şekilde, Müslüman fundamentalistlerle uyuşuyorlar. Oysa liberal sol, bu tür cinsel eğilimleri savunuyor, ancak dinsel azınlıklar karşısında ilişkisini sorguluyor. 1980'li yıllarda, laik sol'un bir bölümü Front National'e* karşı göçmenlerin haklarını savunmuştu. Bugün, o göçmen çocuklarının Müslüman kimliği üstlenmelerine içer-

*) MRAP: Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (Halklararası Kardeşlik İçin Irkçılık Karşıtı Hareket. (ç.n.)

4) Eski zamanlardaki *La Croix* gazetesi gibi. Aynı zamanda, kilise karşıtı Yahudi düşmanları vardı. Sözgelimi bugün, aynı tavır Laik Aileler Birliği üyesi olan Jocelyn Bézecourt'da göze çarpıyor. Bézecourt, www.atheisme.org sitesinde yazıyor.

*) FN: Ulusal Cephe, Jean-Marie Le Pen'in partisi. (ç.n.)

leniyor. Hatta bazen bu kimliğe karşı, Front National'in takındığı tavırları ırkçılık-karşıtı[5] görünenlerin iyi niyetiyle sergiliyor. Göçmen bir kültüre bağlı dinsel pratikler hoş görülmekle birlikte, Ramazan bayramında apartmanların önünde kurban kesilmesi gibi görüntüler, tamamen yabancı bir kültüre ait bir inancın kabulü olarak Fransız toplumunun yaşayışına dahil olunca, katlanılmaz bulunuyor.

Sol'un evrenselliği İslam'a tosladı. Öte yandan, sol'un bir başka bölümü İslamofobiyi bir vuruşta yere seriyor ve okullarda türban takma hakkını savunuyor. Sözgelimi François Gaspard, birkaç feminist azınlık adına ve 'herkes için okul' kampanyasını ileri sürmüştür. Kaldı ki bu savunma, çokkültürlülüğü övmekten ziyade, sıkı sıkıya bireylerin haklarını korumak adına yapılmıştı. Bunların aleyhinde olanlar ne derlerse desinler, aynı haklar hâlâ Fransız yaşayışından yoksundurlar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, sol'un eski asimilasyoncuları bugün gitgide sağ eğilimlere saplanıyorlar.[6] İlerici İslam'da aşırı sağla aşırı sol arasında yeni bir yakınlaşma görenlere ve anti-Siyonizmi anti-Semitizmin bir ifadesi olarak yorumlayan-

---

5) Dreux'de bir lisenin öğrenci velileri kurulları Federasyonu'nun (Cornec) yerel temsilcisi, Mart 2004'te, erkek çocuklarına şehir sokaklarında türbansız genç kız avına çıkmaya çağıran el ilânları dağıttırdı. Duvarlara "Dreux Müslümanlarındır" yazdırıldı. 1980'li yıllarda Dreux'de, Front National'in kampanya temalarından biri de buydu. Federasyon bu eyleme tepki olarak yerel temsilciliği feshetti ve el ilânları toplatıldı.

6) Michèle Tribalat'nın durumu ilginçtir. Bu nüfusbilimci 1996'da, *De l'immigration à l'assimilation* (Göç'ten Asimilasyona) adlı bir kitap yayınlar. Kitabın içeriği şaşırtıcı biçimde iyimserdir. Şöyle der: "Her şey iyi gidiyor, göçmenler *Fransa'yı kuracak.*" *Faire France* (Fransa'yı Kurmak) onun bir diğer kitabının adıdır. Beş yıl sonra (bir nüfusbilimciye göre kısa bir süredir bu), *Dreux, une ville au cœur du malaise français* (Fransız Tedirginliğinin Ortasında Bir Kent, Dreux) adlı kitabı yazar. Bu kez, bir başka açıdan aşırı bir yapıt olmuştur: Bir anda, her şey kötüye gitmeye başladı, artık kimse göçmenlerle görüşmüyor, kimse onlarla evlenmiyor, ve saire. (Bu sorunlu kentte onun gibi ben de yaşıyorum; bana göre son derece öznel bir gözlem). 1996 ile 2000 arasında ne oldu? Halkın ya da uzmanların bilmediği ne oldu da Fransızlar göçmenlerle evlenmemeye başladılar? Michel Tribalat ya neler olacağını hiç göremedi, ya da bugüne ilişkin uzmanlığı geçmişteki amatörce bilgisinden ibaret kaldı. Ya da dünyaya bakışı değişti. Ama ne olduğunu bize söylemeliydi.

lara gelince, onlar saf ve katı bir laikliği savunurken zorlanıyorlar. Üstelik bu sırada, Fransa'da dinci Ortodoks Yahudi cemaaatçiliği gelişiyor ve İsrail eğilimli bir cemaatin yurttaşlık, etnisite ve din[7] arasındaki ilişkisi tartışılıyor. Her durumda, esas sıkıntının hep göç olayından kaynaklandığını düşünenler, yani temel sorunu etnik kökenle, hatta ırk faktörüyle ilintili görenler, esas sorunun din faktörü olduğunu düşünenlerle bir yerde buluşuyorlar. Bu iki akımı birbirine bağlayan da 'cemaatleştirme' teması (ve onu reddetme) oluyor. Oysa göç olayı ile İslam birbirine bağlı meselelerdir. Hatta gerçek hayatta yavaş yavaş birbirinden kopma eğilimi göstermekle birlikte, yeni göçmen kuşaklar o bağı köklü bir kültürün mirasçısı olarak algılamasalar bile bu bağ hâlâ geçerlidir.

Bir diğer faktör, Fransa'da Müslümanların Müslüman olarak konuşmaya başlaması. 1970'li yılların göçmeni sesini çıkarmıyordu; onun adına birileri konuşuyordu. 1980'li yılların Kuzey Afrikalı gençleri, yaşadıkları varoşların dışına çıktıkları zaman, siyahi ten renginden ileri gelen farklılığı savunmak yerine, uyum sürecinde (entegrasyon) doğan haklarını savunmaya çalıştılar. Her şeyden önce ırkçılığa karşıydılar, yani öteki olmaya karşı çıkıyorlardı. 'Cemaatleşme'yi reddediyorlar, İslam'ı kendilerine referans almıyorlardı. 1983'te düzenlenen Kuzey Afrikalı göçmenlerin yürüyüşünde, amaç aynıydı. İşte 1983 hareketiyle ortaya çıkan SOS-racisme Birliği, aynı hareketin bir uzantısını oluşturmuştur, ama günümüzde bu birli-

7) Özel Yahudi okullarında 30 bin öğrenci eğitim gördü ("Fransa'da Yahudi okulundan bir görünüm", *L'Arche*, No: 555, Mayıs 2004). Müslüman okullarındaysa yalnızca birkaç düzine öğrenci bulunuyor. Müslümanların özel okul giderlerini karşılayamayacak kadar yoksul oldukları teziyse yetersiz kalıyor. Zira Körfez'de böyle Müslüman okullarını finanse edecek sponsor bulmak zor sayılmaz. Buna karşılık, cemaat bağı belirleyici bir rol oynuyor. Anlaşılan şu ki, bu rolü oynayacak Müslüman cemaati yok. Üstelik Fransız Müslümanları arasında sosyal ve kültürel faaliyete yönelik bir dayanışma söz konusu olmuyor. Müslüman ibadetine ilişkin Fransız Konseyi'nin durumu İçişleri Bakanlığı'nca (belki de Dinler Bakanlığı denebilir!) ele alındı. Bu da ilgililerin kendi cemaatlerine gösterdikleri duyarlılığa iyi bir örnek oluşturuyor.

ğin varoşlarla ilişkisi kopmuş durumdadır. Daha sonra, 1990'lı yıllarda, İslami söylem iki cepheden belirmiştir: Bir yanda, Doğu'dan gelen, ağır aksanlı, beyaz entarili, sakallı Selefi.* Yasak bölgelere dönüşen varoşlarda bunlara sıkça rastlanır. Diğer yanda, iki dirhem bir çekirdek, Fransızca'yı kusursuz bir akıcılıkla konuşan, köklü farklılığıyla övünen ve inancını komplekse kapılmadan dışa vuran entelektüel.

İslam, Tarık Ramazan'da cisimleşen bu ikinci modelle daha çok endişe uyandırıyor. Bu 'ikili dil' klişesinden dolayı Tarık Ramazan'a sürekli olarak sitem ediliyor, entelektüelin söylemini vaizin söylemine indirgediği, kökeninde Selefi olan bir söylemi hiç dönüştürmeden ve incelemeden yok saydığı ileri sürülüyor.[8] Ramazan'ın Selefi söyleme katkıda bulunan çalışmalarına bir türlü kulak asılmıyor. Bununla birlikte, buradan temel bir mesele ortaya çıkıyor: Batılı tektanrılı dinlerin yeni dinsel mezhepler tarafından istila edilmesi. Bu mezheplerin hepsi cemaatçidir (hem de tam anlamıyla dinci bir cemaat), dışlanmışlardır (cennetlik ve cehennemlik kesin bir çizgiyle birbirinden ayrılır), dahil edilmişlerdir (hayatın bütün veçheleri mümin tarafından din adamının yol göstericiliğinde algılanmalıdır). Mezhepler olgusu Fransız toplumunu kaygılandırıyor. Onların etkisini hafifletme girişimi en başta İslam'a yönelik olarak daha şiddetlidir.

---

*) Selefiye'nin köklerine dönüş çağrısı yapan bir harekettir. Arapça'sı *'minhadj salafi'*; selef, 'ata' anlamına gelen bir terimdir, Muhammed'in çevresini ve onu izleyen kuşakları ifade eder. (ç.n.)

8) Yves-Charles Zarka'nın yönettiği *Cités* dergisi, özel bir sayı ("Fransa'da İslam", 2004) yayınladı. Derginin kapağında bir karikatür yer alıyor. Birkaç anlama çekilebilen, ilginç bir karikatür: Cumhuriyet'e sırtını dönen bir Müslüman. Fiziğinden ve kılık kıyafetinden anlaşıldığına göre, Ortadoğu'dan gelen fundamentalist bir Arap. Ancak desenin çizgilerini hiç değiştirmeden koruyarak başındaki takkeyi alıp bir kipa taktığınızda ve Kuran'ın yerine eline bir Tevrat tutuşturduğunuzda, 1930'lu yılların Yahudi karşıtı karikatürlerinden biri çıkıyor karşınıza: Eğri burunlu, kötü tıraşlı, esmer bir tip. Elinde Kutsal Kitabı taşıyor. Sarışın Marianne'a (Fransız Cumhuriyeti'nin takma adı) sırtını dönmüş. Etli butlu Marianne bir elinde Anayasa'yı sallıyor.

İslam'a karşı çekingen davranışlar, en güzel ifadesini dinlere duyulan güvensizliğin sürekliliğinde buluyor. Bu güvensizlik yeni mümin cemaatlerinin ortaya çıkmasıyla biraz daha artıyor. Bu cemaatler bir yüzyıldan bu yana, 'laikler' ve 'Katolik Kilisesi' arasında varılan uzlaşmalara kendilerini bağlı hissetmiyorlar. Öte yandan, Müslüman dininin yeniden uyanışıyla Protestan hareketlerini ya da Yehova Şahitleri'ni birbiriyle karşılaştırmak bizi bir yere götürmeyecektir. Gerçekten, göç olayı ve Ortadoğu'nun durumu, İslam sorununa daha güçlü bir boyut kazandırıyor. Nihayet, her zaman olduğu gibi, kavgada en aktif olanlar militanlardır: Ilımlıların büyük bir kesimi, kişisel laikliğini özümsemiş ve Fransız toplumuna iyice uyum sağlamış Müslümanlar kavgaya katılmıyorlar. Tabii, dışlanana ve çelişki olarak kabul edilene kadar. Şimdiye dek hiç yaşamadıkları bir aidiyet onların yüzüne (bazen genel görünüşe) vurulana kadar.

Bu bağlamda polemik belirsiz, haksız, partizanca ve duygusaldır; kötü yönlendirilmiştir. Yine de bu sayede temeldeki sorunlara değinme fırsatı bulunulur. Zaten bunlar yan çizilemez; bu kitapta ele almak istediğimiz sorunlardır. Her şey aslında bir nokta etrafında dönüyor: Mesele özelde İslam, genelde din mi? Başka bir deyişle, İslam özünde her türlü laikliğe, hatta laikleştirmeye isyan bayrağını çekerken, kilise bir kenara atılmakla birlikte, Hıristiyanlık güncel siyasal ve laik düzenin kurulmasına katkıda bulunmuş mudur? Ya da bir yüzyıl önce, Katoliklik konusunda yaşadığımız olaylar günümüzde İslam'la yaşadığımız olayların aynısı mı? Nihayet çağdaş, liberal, Avrupalı, kısaca her anlamda evcilleşmiş bir İslam'ın su yüzüne çıkması için hukuksal baskılarla yoğrulan bir biçimlendirme dönemi mi geçiriyoruz? Ya da laiklik sorunsalının (kendini evrensel gören Kilise'nin cisimleşen siyasal özne ola-

rak egemen devleti öngörmesi) doğumuna sebep olan yapılanma hâlâ bunalımda mıdır? Yoksa bunalımdan çıkılmayarak laiklik miti yeniden şekillendirilemeyecek mi?

Elinizdeki kitap dinsel dogmalara dayanan bir kitap değil. Hangi din olursa olsun, vahiy yoluyla indirilmiş kitaplara iyi bir açıklama getirmek de söz konusu değil. Tektanrılı bütün dinlere özgü özelliklerin yalnızca İslam'a indirgenemeyeceğini ben baştan kabul edilmiş varsayıyorum: İnsanın üstünde bir hakikat var, bir inananlar (mümin) cemaati var, bir inananlar topluluğu var; buna *ümmet* diyorlar. Kilise ya da azizler komünyonu var. Uyulmadığı takdirde, öteki dünyada cezası olan dinsel kurallar var. Ama müminin bu kendinden ve inancından eminliği, toplumda dinselliğin yeri hakkında bize bir şey söylemiyor. Biz bu kitapta, birbiriyle aynı anlama gelmeyen iki kavrama başvuracağız: sekülerleşme ve laiklik.

Sekülerleşme (dinden bağımsızlaşma), hiçbir siyasal içeriği olmayan bir toplum fenomeni: Dinsellik insan hayatının merkezi olmaktan çıkınca, hayat pratikleri, insanların dünyaya verdikleri bir anlam olarak dinin ve aşkınlığın iradesine tabi olmayacak. Sekülerleşmenin doruk noktası, dinin yumuşak bir geçişle ortadan kalkmasıdır. Avrupa, 19. yüzyıl boyunca, dinsel pratiklerin sona ermesine tanıklık etti. Ancak sekülerleşme, din karşıtı ya da kilise karşıtı değildir. Sadece dinsel pratikten veya onu dile getirmekten kaçınır; bu bir süreçtir. Buna karşılık, laiklik çok açıktır; dinselliği hukuksal ve otoriter biçimde tanımlayan siyasal bir tercihtir. Kamusal alanı düzenleyen devlet tarafından onaylanmıştır. Yalnız devlet, özel alanda zorlama yoluyla dinselliği reddetmekle kalmaz; kamusal alanda onu bütün yönleriyle tanımlar ve kısıtlar da.

Laiklik sorunu, toplumsal düzlemde dinsel çevre ile siyasal çevrenin birbirinden ayrılması demektir. Tabii mümin

açısından bu ikisinin ayrılması söz konusu olmaz. Her ikisinin yerini kendi benliğinde onun vicdanı belirler. Dinselle ilgili olanı belirleyen şey din değildir; sekülerleşme açısından topluma ve laikliğe ilişkin yasalardır. Mesele, toplumsal ve siyasal alanın bu tavrına karşı dinin kendisini yeniden nasıl tanımlayacağını bilmektir. Bu toplumsal ve siyasal alana nasıl uyum sağlayacağını, nasıl karşı çıkacağını ve kendi alanını nasıl yaratacağını bilmektir.

Bizim burada ortaya atacağımız cevaplar okur tarafından bir parça karmaşık bulunabilir. Fakat bu soruları cevaplamanın kanımca iki yolu vardır.

Dini savunucu ve övücü klasik yöntemler yeniden ele alınabilir. 'Karşıtlar'ın ileri sürdüğü kanıtların iç çelişkilerine dikkat çekilerek ve içerdikleri önvarsayımlara değinerek onlar çürütülebilir. Sonra, tarihten, dogmadan ya da çağdaş yazarlardan bir dizi örnek alınarak İslam'ın çağdaşlık ve laiklikle uyumlu olabileceği gösterilebilir. Fakat bu polemiğe aynadan bakınca, hangi cephesinden bakarsanız bakın, çelişkili bir terslik belirir. Bu çelişkili tersliği müşterek bir önvarsayımla bitiştirmeye kalkarsanız, kavgaya karışmış olursunuz. Şöyle ki gerçekten söylenen ya da söylenmeyen bir hakikat vardır. Ve İslam'a göre bu hakikat Müslümanı tanımlar. Burada aktörün yerini kutsal kitap almıştır.

Ya da temel bir soru sorarak tartışmanın sınırlarını aşabiliriz: Toplumsal ve siyasal alanda, din nasıl işlev görür? İnananların davranışlarını nasıl belirler? Özellikle, kuralı belirleyen ve yayan din adamlarının yokluğunda bu nasıl olur? Teologlardan yardım almadan ya da onlarla birlikte, inananlar kendi dinlerini yeniden nasıl inşa edeceklerdir?

Bir bakıma, bu tamamen Max Weber'in din sosyolojisini günümüze uyarlamaktır. Yani, bir dogma ile davranış ara-

sında sebep-sonuç ilişkisi olamaz. Komşu karısına göz dikmek, cinsel ahlâkı belirleyen temel yasaklardan biri olmasına rağmen, Hıristiyan çevrelerde zinanın önü asla alınamamıştır. Kapitalizmin etiği ile Protestanlık arasındaki bağ, Max Weber'e[9] göre, çok sağlam Katoliklerin kusursuz işletme şefleri olmasını önleyememiştir. Demek ki bu kapsamda incelenmesi gereken, bir dini siyasal ve toplumsal hayatta etkili kılan operatörler ve aygıtlardır.

Burada iki biçim birbirine karışmaktadır. Bir yanda kültür, yani antropolojik anlamda bir topluma özgü davranış ve düşünme biçimlerinin bütünü vardır. Din ancak 'etnik' ('Arap kültürü') boyutta algılanabilir bir kültürde var olabilir. Burada dinsellik etnik olanla, gelenek ve görenekle iç içedir. Peki ama, bu kültür kendini bireyin davranışında nasıl gösterir? Özellikle göç olayı gibi kendi kültüründen kopma bağlamında nasıl yansır? Artık bu kültür aktörlerin somut davranışlarıyla açıklanmıyor; yeter ki ondan kalıcı bir etnik öğe üretilebilsin. Diğer yanda, fundamentalizm, yani dinin çevre kültürlerden soyutlanarak belli kurallar sisteminde kendini doğrudan din olarak tanımlaması söz konusudur. Bu kurallar sistemi, siyasal anlamda İslami bir ideolojiyi oluşturur. Bu ideoloji dar anlamında, Selefiye akımına sıkı sıkıya bağlı, dinsel bir biçimdir. Nitekim bu biçim, laikliğe meydan okuma olarak belirir; oysa, aynı laikliğin üzerine inşa edilmiştir. İşte bizim kitabımızın odağında bu boyut yer alacak. Çünkü bu, belirgin bir uyumsuzluğun kaynağıdır ve en çok sorun çıkaran bu boyuttur. Fundamentalizm inananların azınlık bir kesimine hitap eder. Ve sosyolojik anlamda, Müslüman olarak tanımlanan pek çok kişinin hiçbir dinsel pratiği yoktur. İşte biz, özellikle bu sorun üzerinde yoğunlaşacağız.

---

9) Max Weber açıkça belirtir: "Ruh (*Geist*) kendini ortaya çıkaran dinsel formasyon içine sıkışıp kalmamalıdır" (*Sociologie des religions* [Dinler Sosyolojisi], Gallimard, 1996, s. 151).

Göç olayı ile fundamentalizmi birbirinden ayırmak gerekiyor. Göç olayı, kuşaklar boyunca kaybolmaya ya da kılıf değiştirmeye mahkûm olan yabancı kültürlerin ithal edilmesi sonucunu doğurur. Fundamentalizm ise herhangi bir kültürle bağı olmayan 'saf' dini tanımlamaya yönelir. Nitekim, Batı kavramına verilen anlamı bozmakla beraber Batı'ya uyarlanabilir. Sonuçta demokrasi, laiklik ve İslam arasındaki ilişkileri anlamak üzere yeniden yorumlar. Dolayısıyla fundamentalizm sistematik olarak bir kültürün ithal edilmesiyle bağdaştırılır; oysa kültürler bunalımının sonuçlarından biridir.

Sorun esasta, geçmişten (Müslümanların dünya tarihinden) ne öğrenilebileceğini bilmek, ama aynı zamanda, günümüzde İslam'ın Müslümanlar tarafından yeniden nasıl inşa edileceğini de anlamaktır. Gelgelelim bu yeniden inşa, düşünürlerden, teologlardan ya da filozoflardan yola çıkarak gerçekleşmez. Batı toplumuna göç eden Müslümanların somut pratiğiyle oluşur. Tabii bir de Tarık Ramazan gibi Batı'yla organik bağı olan entelektüeller söz konusudur. İslam'ı ifade edecek sözcükleri bunlar tedarik eder. Sekülerleşmiş bir dünyada, hem somut olarak yaşamayı, hem 'gerçek mümin' olarak kimliğini korumayı sağlayan çözümleri bunlar ileri sürer. Bu tür söylemler tanım olarak kasıtlı olmasa da muğlaktır. İki alanın birbirini tanıması söz konusudur. Yani, dinsel alan ile dünya düzeninin alanı, bir birlik özlemi içinde birbirlerini tanımaya muhtaçtırlar.

Soyut bir sekülerleşme süreci yoktur. Dinden çıkış, çıkılan din tarafından belirlenir. Sekülerleşmenin alanları ve biçimleri, öngörülen dine göre tanımlanmıştır. Bu alanlar bir tarihin, hatta dinsel bir tarihin ürünüdür. Din toplumun içinde barınır, onu biçimlendirir ve laikleşmiş olarak ya da tam tersine fundamentalist yollardan geri dönüş yapar. Batı Avrupa'da komünist hareketlerin gücünü ve başarısını, onların içindeki es-

katolojiyi (ahiretbilim) ve tümüyle Hıristiyan bir Kilise'nin hayaletlerini görmeden anlamak zordur. Bizim laikliğimiz, sekülerleşmemiz gibi 'Hıristiyan'cadır. Zira ikisi de Hıristiyanlıktan yola çıkılarak inşa edilmişlerdir. Ortaçağ'da yaşamış olan birçok filozof papaz kökenliydi. Onların arasında Guillaume d'Occam gibi düşünürler, dinsel iktidarın geçici otoriteye tabi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Sormak isterim: Kaç laiklik havarisi -ki içlerinden biri Emile Combes'dur- yoğun dinsel bir formasyona sahipti?

Ancak Fransız laikliğini dinden çıkışın bir modeli olarak görmek fazla etnosantrik (kavimmerkezci) bir bakışı yansıtmaktadır. Laiklik ilkin güçlü bir devletin olumlanmasıydı, kendi kendini kutsallaştırdı. Devletin kendisini zayıf düşürmemek amacıyla toplumu düzenleme ve inşa etme misyonuna soyunmayan yasalar içeren *common law*'un* Anglofon ülkelerindeki anlamı, laiklik açısından geçerli değildir. Bununla birlikte, bu ülkeler laiklik dışı bir sekülerleşmeyi tanımışlardır. Söz konusu durum, kendine özgü sekülerleşme biçimlerini üreten Müslüman toplumlar açısından daha fazla geçerlidir. Siyasetin işlevini görme biçiminde hiçbir şey kendi içinde İslami değildir; ama yasalar, gelenek ve görenekler derinden derine İslam tarafından belirlenmiştir. Müslüman dünyadaki sorun asla Kilise'nin konumuna benzememiştir; yalnızca *şeriat* sorunudur. Şeriat dayatması, Batı'da ayrıcalık olarak algılanan devleti bir parçasından yoksun bırakmaya yönelir. Burada yasama yetkisini tekelinde tutma eğilimi söz konusudur. ABD'de bile hâlâ toplumsal ilişkiyi ve hakların aşağı yukarı özelleşmesini tanımlarken yargının yükselen rolü ön plandadır. Bu durum, avukatların (*lawyers*) da işbirliğiyle aynı anlamda düşünülebilir. Dolayısıyla, laikliği devlet ile din arasın-

*) Özellikle İngiliz hukuk sisteminde uygulanan ve kraliyet hâkimlerince oluşturulan, örf ve adet hukukuna dayalı sistem. (ç.n.)

da basit bir ilişki olarak düşünmek boşunadır. Zira laiklik, toplumu siyasal düzlemde tanımlamaya giriştiğiniz zaman seferber olur. Sekülerleşen toplumlarımız dinsellikle iç içedir. Laikleşme ile sekülerleşmenin farklı geçmiş ve tarihleri vardır. Bu da belirleyici bir model oluşturmamız konusunda bize bir yarar sağlamaz. Heatrow Havaalanı'nda, Fransız yolcuların başı örtülü İngiliz kadın gümrük memurları tarafından karşılanması, İngiliz demokrasisinin sorunu olan İslam'la bu İslam'ın aynı olmadığını gösteriyor olsa gerektir.

Sorun dünyasallaşma, somut toplumlar, kültürel modeller ve siyasal yapılar içine bir farklılaşma soktuğu zaman, yani üretilen bir modelin tarihsel koşullardan kopmasıyla başlıyor. Çağdaş devlet, insan hakları ve demokrasi 'ihraç edilebilir' unsurlardır; gelgelelim, modern Fransa'nın tarihine derinliğine kök salmış laiklik böyle değildir. Özellikle Müslüman göçü kapsamında, bundan böyle evrensel değerler olarak öngörülen bu biçimlerin bağdaşırlığı sorunu sorgulanabilir. Ancak pek fazla dikkat edilmeyen bir şey, dinin de tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullardan kopması olgusudur. Oysa aynı koşullar dini doğurmuş ve nispeten onun durağan kültürler içinde kök salmasına sebep olmuşlardır. Bu yüzden laiklik ve din, siyasal kültürlerin bir ifadesi olarak algılanır. Ne var ki onların evrenselleşmesinin kesinlikle kültürsüzleşmeye bağlı olduğu göz ardı edilmektedir. Nitekim bugün, din de laiklik gibi kimlik adına sorgulanıyor ve birbirine karşıt iki şeymiş gibi algılanıyor. Oysa bunların tarihsel kökleri unutularak ikisi de yeniden inşa ediliyor. Laikliği ve dini çelişkili biçimde daha az uyumsuz kılan şey, onların birbiriyle çatışmaktan ziyade, birbirine eklemlenen farklı alanlar ve mantıkların üreticisi olmalarıdır.

Din olgusu artık siyasal bir alternatifin taşıyıcısı değildir. Çatışma da din ile devlet arasındaki bir meşruiyet çatışması

değildir. Ancak bir toprağın, bir toplumun, bir ulusun ve bir devletin birbirinin içine geçmesinden kaçınan yeni alanların ortaya çıkışının belirtisidir. Dinsel olan, bugün Avrupalı yapıyla aynı niteliği paylaşıyor, modern ulus-devleti oluşturan alanların ayrışmasına ortak oluyor. Bu durumdan üzüntü duyulabilir, bu duruma sevinilebilir ya da yalın anlamıyla dinsel olanın konumunu düşünmek adına birtakım sonuçlar çıkarılabilir. Fakat öteki'ni şeytanlaştırmak, dinsel olandan daha kötücül bir sonuç çıkarmanın ancak farklı bir biçimi olabilir.

1. BÖLÜM

FRANSIZ LAİKLİĞİ VE İSLAM: İSTİSNA NEREDE?

1
SEKÜLERLEŞME LAİKLİK DEĞİLDİR



Laiklik ve İslam: Son derece muğlak ve tartışmalı terimler... Bu sözcükler arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlamalı? Bilindiği üzere, laiklik doğrudan doğruya Fransızlara has, özgül bir olgudur. Kadın gümrük memurlarının ve kadın polislerin başlarını örtebildiği İngiltere'de böyle bir şey hiçbir şekilde anlaşılmaz. Hiçbir başkanın Tanrı adını ağzına almadan seçilebildiği ABD'de de anlaşılmaz. Bununla birlikte, iki ülke de Batılı anlamda demokrasidir ve sekülerleşmiştir. Şu halde, laiklik konusunda iki ayrı sorun söz konusu: Biri, kimlik ve Fransa'nın özgüllüğü sorunu, diğeriyse İslam'ın bir yandan sekülerleşmeyle, diğer yandan demokrasiyle ilişkisi sorunu. Sekülerleşmede toplum dinsellik bağlarından kurtulur, ama

zorunlu kalmadıkça dini reddetmez. Laik devlet ise dini sınırdışı eder; o sınır, kendisini de tanımladığı hukuktur.[10] Demek ki ilk başta, sekülerleşme ile laiklik arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. Aslında bu tablodaki konumlar sadece iki parametre değiştirilirse anlaşılır biçimde farklılaşır: Devlet ile Kilise ayrılığı (evet ya da hayır) ve dinin toplumdaki yeri (çok etkili ya da etkisiz). Bir ülke sekülerleşmiştir, ama laik değildir, fakat resmi bir dini (İngiltere, Danimarka) vardır. Laik de olabilir (Devlet ve Kilise'nin ayrılmasını katı biçimiyle kabul eder). Ama kamusal düzlemde dini tanıyabilir. ABD'de okullarda ezberletilen "Under God" duası Yüksek Mahkeme'de de kabul edilmiştir. Türkiye gibi laik olduğu söylenen bir devlette, mevzuat hiçbir noktada İslam'a değinmez, ancak Batı'daki kilise ve devlet ayrımı türünden bir ayrım da yoktur, imamlar tıpkı Danimarka'nın Protestan papazları gibi devlet memurudurlar.

Paralel bakış açısından, İslam'dan söz açıldığı zaman söz konusu olan nedir? Bir dogma mı? Bu soru yüzünden Müslümanlar bile kendi aralarında tartışıp çeşitli yorumlar yapıyorlar. Müslümanlara göre, genel olarak tek bir İslam var. Ancak bazıları örtünmeyi reddeden ve kadeh tokuşturmaya yüz buruşturmayan liberalizm olarak, bazıları da inanç uğruna ruhu öldüren fundamentalizm olarak yorumluyorlar İslam'ı. 'Gerçek' İslam'ı polemik yaratacak biçimde herkes kendine göre yorumlayabilir: O kişi fundamentalist, liberal, hatta laik[11] olabilir. Bu şekilde acaba Arap-Müslüman dünyasının tarihi ve kültürüne mi çağrışım yapılıyor? Gelgelelim günümüzde, İs-

10) Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité* (Demokraside Din, Laikliğin Güzergâhı), Gallimard, 1998. Özellikle laikliğin Katolik geleneğe bağlı olduğu ülkelere, sekülerleşmenin Protestan Avrupa'ya yakıştırıldığı 2. bölüm: "Le lieu et le moment."

11) Müslüman olmayan yorumcuların çoğu, İslam sorununa yaklaşırken, bir seçim yapmaktansa (İslam şunu demiş, bunu söylemiş) Müslüman düşüncesinin zaman ve mekânda verdiği cevapların çeşitliliğini benimsiyorlar.

lam Ortadoğu'dan çıkmıştır ve bu yüzdendir ki Fransız usulü laiklikle ilişkileri sorun doğuruyor. Ortadoğu'nun demokratikleşmesi ve İslam'la demokrasi ilişkileri sorgulanabilir. Ama Ortadoğu'da demokrasi önündeki en büyük engelin laik rejimlerden (Tunus, Suriye'de Baasçı rejim, Cezayir'de Ulusal Kurtuluş Cephesi ve Mısır'da ordu) kaynaklandığını da unutmamak gerekir. Onlardaki siyasal model (tek parti ve ömür boyu başkanlık sistemi) Kuran'dan ve Peygamber geleneğinden çok uzaklaşmış, Üçüncü Dünya sosyalizmlerinden ya da Avrupa faşizmlerinden aktarılmıştır. İslam'dan büyük 'İ'yle söz etmek Müslümanları nitelendiren somut uygulamaları gerçekten anlamaya yardımcı olur mu? İslam faktörü, hem Müslüman, hem modern toplumların kaynaklarını anlamak için nerede uygun ve yeterlidir? Yeterli olduğu söyleniyor, böyle iddia ediliyor, gelgelelim alelade birkaç tezin ötesine gidilmiyor.

Kuşkusuz Batı dünyasında, İslam ile laiklik arasındaki ilişkiler daima Hıristiyanlığa ters düşüp düşmeme açısından değerlendirilmektedir. Batı'nın gözünde, laiklik gibi sekülerleşme de Hıristiyanlığın yanında, ama daha çok karşısında yer alır. Acaba İslam'la tekrarlanan aynı olayı mı yaşıyoruz? O olay 1905'te yaşanmıştı. O tarihte, Katolik rahibeler kamuya açık alanlardan polis zoruyla kovuluyorlardı. Yoksa İslam'ın özgüllüğünde bizim laikliğimize ters düşen bir şey mi var? Paralellik genellikle Hıristiyanlık ya da Yahudiliğin cumhuriyetle yönetilmesi ile güncelde İslam'ın cumhuriyet karşısında mevzilenişi arasındadır; çoğu kez bu paralellik İslam'ın farklılığını göstermek amacıyla yapılır. Bununla beraber, laiklik ile İslam arasında yapısal bir uyuşmazlık varsa, diğer dinlerle ilişkide ve buna benzer bir uyuşmazlığın kendini gösterip göstermediğini araştırmak gerekir. Sözgelimi, İslam'ın Protestanlık gibi dinsel bir reform yapması arzu edilebilir. Tabii Katolikli-

ğin böyle bir reforma ket vurarak modernliğe zar zor uyum sağladığını unutmamak gerekir. Hıristiyanlığın her zaman seküler bir alanı ("Sezar'ın hakkı...") benimsediği ileri sürülebilir. Tabii yine Kiliseler (Büyük Gregorius'dan Calvin'e) bu seküler alanı kendilerinin tanımlamaya ve denetlemeye hakları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla böyle bir alanın yerine oturması her şeyden önce siyasal bir olgudur. Fransız tarzı laiklik dine karşı değil, Katolik Kilisesi'ne karşı kurulmuştur. Ne var ki pek çok rasyonalistin gözünde, Katolik Kilisesi ile din atbaşı gider. Günümüzde, pek çok laikin gözündeyse dinsel duyguların ifadesi hâlâ bir tehdit unsuru ve skandal sayılmaktadır. Bu olay M. Buttiglione'nin Avrupa Komiseri olarak aday gösterilmesi ve bu adaylığın reddedilmesinde yaşanmıştır. Zira bu aday açıkça son derece tutucu dinsel konumları savunuyordu.

Belki geçmişi aydınlatacak olan, ama güncelde neler olduğunu gözden kaçıran kültürel ve teolojik tartışmaların içinde kaybolmaktansa, sekülerleşme sürecindeki dalgalanmaya bakmak daha yerinde olacaktır. Bu süreçte, toplum dini toptan reddetmeden yavaş yavaş ondan bağımsızlaşır. Yine bu süreçte laiklik, dinin karşıtı olarak daha iyi tanımlamak üzere kamusal alanı siyasal bir kararla dinsel alana kapatır. Gelgelelim, laikliğimiz açısından asıl sorun nedir diye sormak gerekir. Şu ya da bu dinsel inanç mı? İşte bunun için, cumhuriyet ile genel anlamında din arasındaki ilişkilerin dölyatağına bakmakta yarar vardır.

2
FRANSIZ LAİKLİĞİ: HUKUKSAL VE SİYASAL BİR İLKE



Laiklik neden Fransa'da bu denli nazik bir konu haline geldi? Kuşkusuz bunun birinci sebebi, Fransız kimliğini baş köşeye oturtan bir tartışmadır. Tam da aynı sırada, Avrupa entegrasyonu sürecinde aynı kimlik göklere çıkarılmaktadır. Şu halde, cumhuriyetin değerleri ve ulusal değerler üzerine, aslında var olmayan bir konsensüse tutunuyoruz. Bu, tabandan, varoşlardan ve okullardan yayılan bir konsensüse benziyor. Aslında İslam, Fransız modelinin bunalıma girmesine yol açan başlıca faktör değil, ama günümüzde toplumun kendisini seyrettiği bir ayna işlevini görüyor. Fransa kendi kimlik bunalımını İslam üzerinden yaşıyor. İkinci sebep de laiklik kav-

ramına farklı anlamlar yükleniyor olması. Ancak bizim sorunumuz laikliğin *gerçek* anlamını tanımlamak olmadığı gibi, onun Fransız toplumunda ne anlama geldiğini araştırmak da değil. Zira laiklik yanlıları, onun özdeş bir görüntüsünü paylaşmaktan uzak duruyorlar. Jean Baubérot gibi açık yürekli ve ılımlı laiklik yandaşları ile, Henri Peña-Ruiz gibi laikliği küresel bir proje olarak tanımlayan laiklik savunucuları arasında çok açık bir mesafe bulunuyor.[12]
ğı üç ayrı şık görüyorum.

FELSEFE OLARAK LAİKLİK

Bu yaklaşım, kiliseyle devlet arasındaki ayrımın ötesine geçer; bir Cumhuriyet, ulus, toplum ve değerler sistemini içerir, Aydınlanma felsefesi, terakki düşüncesi, nihayet dinle iç içe olmayan, ama rasyonalist olduğunu ileri süren etik bir anlayışa dayanır. Sol'un uzlaşmacı İncil'i olabilmek için bu felsefe, Jules Ferry'den beri eğitimin ve okulların içine sızmıştır.[13] Günümüzde aynı çabanın daha iyi bir ifadesini Henri Peña-Ruiz'in[14] yapıtlarında ya da Didier Motchane'ın yazılarında bulu-

12) Jean Baubérot, *Laïcité (1905-2005) entre passion et raison* (Tutku ile Akıl Arasında Laiklik), Seuil, 2004; Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?* (Laiklik Nedir?), Gallimard, 2003.
13) "Laiklik toplumun hiç bugünkü kadar global bir projesi olarak görünmemiştir", *L'Enseignement public*, No: 3, Kasım-Aralık 1981. François Mitterand'ın 1981'deki seçim kampanyasının temelini oluşturan ve 1972'de kaleme alınan sol'un ortak programında şu cümleler yer alıyor: "Bilimsel düşünüş ve demokrasi temeline dayalı gerçek laiklik, gerçekliğin eleştirel ve bütünsel bir bilgisini verir, insan eyleminin ve hayatın bütün yönlerini kapsar." Bu alıntılar Pierre Ognier'nin ("Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats" (Eski ya da Yeni Laiklik? Tartışmalardan On Yıl Sonra) başlıklı muhteşem makalesinden aktarılmıştır: *Esprit*, Ağustos-Eylül 1993. Burada son cümle dikkat çekicidir: Laiklik gerçek bir ideoloji olarak tanımlanmıştır. Aynı görüşü İslamcı düşünür Abdul Ala Maududi, İslam'ı tanımlarken, "kaynaşmış bir bütün olarak hayatı yöneten tümel bir kavram" şeklinde yansıtmaktadır. Bkz. Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique* (Siyasal İslam'ın Başarısızlığı), Seuil, 1992.
14) Henri Peña-Ruiz, "Qu'est-ce que la laïcité?" (Laiklik Nedir?), *a.g.y.*

ruz (Jean-Pierre Chevènement içişleri bakanıyken[15] Motchane onun danışmanlığını yapmıştı). Burada bu konuyu tartışmayacağız, çünkü gerçekten de çok saygıdeğer bir görüş olmasına rağmen kural haline dönüşmemiş ve resmi geçerliliği yok. Dinlerde olduğu gibi idelojiler için de aynı şey söz konusu: Daha sempatik, daha açık, daha hoşgörülü olanlar var; formasyonumuza sızmış olduğundan kanıksadığımız ideolojiler var. Fakat kavramsal olarak kapalı sistemler söz konusu, çünkü kendilerini hegemonya biçiminde tanımlıyorlar. Din burada ancak bu değerler sistemine entegre olduğu zaman kabul edilebilirdir. Hegemonyanın sınırı 'tolerans'tır, ancak tolerans hiyerarşiyi varsayar; onu dahil ederek, ötekinin düşüncesinden bir alt-bütün yaparak tolere edilir. Tanım olarak, felsefi laiklik konusunda bir uzlaşma sağlanamaz, çünkü dinleri ne olursa olsun birçok inançlı kimse o konsensüsü tanımaz. Din-

15) Didier Motchane, "L'Islam de France sera-t-il républicain?" (Fransa'da İslam Cumhuriyetçi Olacak mı?), *Confluences Méditerranée*, No: 32, Kış 1999-2000. İlginç bir başlıktır bu, zira ilkin 'Fransa'da İslam'ın (ve Fransa'da olmayan) gözlemi yapılmaktan ziyade, arzu edilebilir varlığını ortaya koyar, sonra 'cumhuriyetçi' bir İslam'ın gerekliliğini (bugün cumhuriyetçi bir Katoliklikten kim söz edecektir?) öne çıkarır. Burada örtülü anlamdaki görüş, İslam'ın özünde cumhuriyetçi olamayacağı, Fransa'nın kendi İslam'ını dönüştürebileceği, dönüştürmek zorunda olduğudur. Bu görüş, görüleceği üzere laik olmaktan çok gallikandır.* Didier Motchane, *Islam de France* dergisine verdiği röportajda şöyle der: "Katı bir dille söylemek gerekirse, laiklik manevi dünyada eşitlik gerekliliğinin ortaya çıkışıdır; başka deyişle, inançlar alanında 'doğal akıl'ın uygulanmasından doğan bir üründür. Bu gereklilik büyük ihtimalle Avrupa'nın hiçbir yerinde bu biçimde tanımlanmaz. Onu, devletin dinsel taraf sızlığına ve vicdan özgürlüğünün tanınmasına indirgememelidir. Kamusal alanın özel alanlar bütününden kuşku götürmez biçimde ayrılmasını içerir." İki satır sonra yazar düşüncesini daha ayrıntılı olarak açar: "Öte yandan, laikliğin bizzat kendisi ve özellikle 1905 Yasası'nın düzenlemeleri, Müslümanların kendi kültürlerini yaşama koşullarına katkıda bulunmayı ve bu koşulları yaratma görevini kesinlikle devletin eline bırakmıştır. Müslümanlar da bütün Fransızlar gibi aynı koşullarda ibadetlerini yapacaklardır. Devlet ibadet yerlerinin inşası için ekonomik yardım yapabilir, cemaatlere kirayla alan tahsis edebilir." Said Branine tarafından yapılan "Fransa'da İslam'ın karşılaştığı zorlukların tedricen üstesinden gelinmelidir" konulu bu röportaj *İslam de France* dergisi'nin Ekim 1999 sayısında, daha sonra 26 Mayıs 2000'de www.oumma.com web sitesinde yayınlanmıştır.

*) Gallikanizm: Adını, ortaya çıktığı Gaul bölgesinden alan ve Fransa'da papalığın yetkilerinin sınırlandırılmasını isteyen dinsel ve siyasal doktrinlere verilen addır. (ç.n.)

den çıkmak istenirse, bu istek doğrudan dinle ilgilidir, laiklik dinden çıkarak oluşturulamaz. Başka bir ideolojik söylemden yola çıkarak ideolojik bir söylemle baş edilemeyeceği burada açıkça görülüyor olmalı. Öyleyse bizim niyetimiz, ideolojik bir söylem tutturmaktan ziyade, ondan uzak durmanın koşulları ne olabilir diye düşünmek olmalı.

Siyasal laikliğin öncüleri felsefi bir laiklik düşüncesi geliştirmişlerdi. Gelgelelim, laikliği tartışan koalisyon, 1905'te Kilise ile Devlet ayrımının dayatılması sonucuna vardı. Nitekim, laikliğin felsefi ya da ideolojik yaklaşımı üzerinde asla bir konsensüs sağlanamayacağı, son derece değişken görüşlerin ve gerekçeli sebeplerin ortaya çıkacağı anlaşıldı.[16] Laiklik düşüncesi bir kuruluş biçimidir ve kuşkusuz felsefi bir tarihe sahiptir, ancak laiklik politikasının kökeni bu tarih değildir.[17] Laiklik bir düşünce sistemi olmadan önce, ilk başta bir yasalar bütünüdür.

HUKUKUN ETKİSİ OLARAK LAİKLİK

Laiklik kavramı bir 'hukuk ilkesi' olarak tartışılabilir; çünkü hiçbir zaman bir hukuk metni olarak tanımlanmamıştır.[18] Kilise-Devlet ayrılığını ortaya koyan 1905 Yasası, laiklik sözcüğüne yer vermez. Kavramın açık bir şekilde belirmesi için 1946 Anayasası'nı beklemek gerekecektir. Nitekim, hukuksal sonuçlar doğuran, ama daha derinliğe inmeyen anayasal bir il-

16) Pierre Ognier, "Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats", s. 218.
17) Laikliği felsefi bir teori gibi temellendiren Guy Haarscher'in felsefi yaklaşımlar içeren yetkin bir analizi vardır: bkz. *La Laïcité*, PUF, "Que sais-je?", 1996, bölüm IV. Ancak bir kez daha belirtelim ki laikliğin hukuksal ve siyasal tanımında felsefi bir yaklaşım beklenmez.
18) Bu konuda François Messner, Pierre-Henri Prélot ve Jean-Marie Woehrling yönetiminde hazırlanan çok yetkin ve ağırlıklı bir çalışına olan *Traité de droit français des religions*'a (Dinler Hakkında Fransız Hukuku) başvurulabilir; Litec, Editions du Juris-classeur, 2003. Hukuk ilkesi olarak laklik üzerine tartışma için bkz. s. 393.

ke olarak yürürlüğe girmiştir. Aslında, bu kavram son derece hukuksal bir nitelik kazanmıştır. Tartışmaların ötesinde, Parlamento yasa çıkararak, mahkemeler yasayı ve içtihatları uygulayarak vatandaşa dayatılan laikliği tanımlamışlardır. Laiklik hukuk aracılığıyla belirir. Fransız hukuku içtihatla beslenerek dinlere ilişkin yasaları düzenlemiştir ve laikliğin tanımı bu mevzuatın bütünündedir. Laiklik, dinselin konumunu düzenleyen bütün yasalarda ortak bir ilke biçiminde oluşur. Dinselin konumu, Fransız kamusal alanında Kilise-Devlet ayrılığı ilkesiyle başlar. Hukuka göre, laiklik ne bir düşünce biçimi, ne bir felsefe, hatta ne de bir ilkedir; geçerliliğini yasa koyucunun iradesinden alan yasalar bütünüdür. Yani, laikliğin gerçekliği, doğrudan siyasal niteliklidir.[19]

SİYASAL İLKE OLARAK LAİKLİK

Fransa'da laiklik belirgin bir şekilde tarihsel ve siyasal bir bağlama oturmuştur. Burada, toplumu ve devleti genel olarak dinden değil de Katolik Kilisesi'nin etkisinin doğurduğu yükümlülüklerden kurtarma iradesi söz konusudur. Cumhuriyet sonuçta, Katolik Kilisesi'ne karşı kendini inşa etmiştir. Fransız laikliği, tarihsel bakımdan, cumhuriyet rejimini yürüten Devlet'le Katolik Kilisesi arasında bir meseledir. Rejimin temelinde kilise karşıtlığı geçerlidir. Sözlü şiddet ve aforozla belirlenen bir mücadele sonucu doğan laikliktir bu. Günümüzde aynı polemik İslam'a karşı yürütülüyor. Çatışma ruhban sınıfına 1790'da sivil yapılanmanın dayatılmasından, Kilise'nin 1905 Yasası'nı kabul ettiği yıl olan 1924'e kadar devam

19) Sözgelimi, dinsel inanca dayalı rejime bağlı yabancı bir ülkede evlenen çiftin Fransa'da görülen boşanma davasında, mahkeme dinsel otoriteyi kabul etmez. Ama bunu laiklik ilkesine dayanarak değil de kendi toprağında yetkili olan Fransız hukuku adına uygular.

edegelmiştir. Aynı çatışma eğitim sorununa da sarkmıştı. Fransa'da eğitim sorunu ideolojik iç savaş ortamıyla 1790'dan 1981'e (hatta 1984'te, özel okullar lehine düzenlenen büyük gösteriye) kadar burun buruna gelmiş ve neredeyse tümüyle Katolik Kilisesi'nin siyasal konumu sorununa indirgenmiştir. Aslında, laikliğin savunulması kuşkusuz 'sol'lar'ın tek ortak paydası olmuştur. Laikliğin siyasal alanda düzenlenmesine uygun olarak Cumhuriyet'in ve laikliğin Kilise tarafından benimsenmesi teolojik değil, siyasal bir meseleydi. Cumhuriyet'in Katolik Kilisesi tarafından tanınmasının yeni bir teolojik düşünce şekliyle ilgisi yoktur; bu doğrudan doğruya siyasal bir karardır ve siyasal sebeplerden ötürü verilmiştir. 1905 Yasası'nın gecikmeli bir kararla Vatikan tarafından 1924'te kabul edilmesi aynı düzeyde siyasaldır. Dolayısıyla, Cumhuriyet, Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik yapısını tanımayı kabul etmiş, yani piskoposun kendi çevresine bağlı kiliseleri piskoposlar birliği aracılığıyla denetlemesini onaylamıştır.

Siyasal ve teolojik bakışın ayrışması sonucu kilise-devlet ayrımı böylece kabul edilebilmiştir, ama bu ayrışma kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Önce papalar bu ayrışmayı reddetmişlerdir, ne var ki Katoliklerin marjinalleşeceği (toplum dışına itileceği) ya da 'Katolik bir parti' kurmaya kalkışacakları korkusuyla yeni siyasal düzeni kabul etmeye razı olmuşlardır. Tabii tarafsız kalmak ve dayatılan dünya görüşünün aracı olmamak koşuluyla. Öte yandan, Katolik bir parti kurulursa, onun Kilise'yi partizanca kavgaların içine sürüklemesinden endişe edilmişti. Evet, laiklik sorunu her şeyden önce siyasal bir meseledir.

Bunun ardından Hıristiyan demokrasisinin ortaya çıkması, Katoliklerin Cumhuriyet'e etkili (oportünistçe değil) biçimde katılmaları sonucunu doğurmuştur. Kilise, dinsel pratikleri yerine getirmeyenlerle ahlâki değerler arasında ortak bir tanım

alanı bulmaya girişmiştir. Bunun için de, gerek doğal hukuk kavramına, gerekse Avrupa Hıristiyan kültürüne başvurmuştur. Aynı amaçla Papa II. Jean Paul, Hıristiyan kültürüne referans yapılması için 2004'te Avrupa Anayasası'nın önsözünde bu konuya değinilmesini talep etmiştir. Hatta Katolik sol kanat için özgürlük teolojisinin araştırılması istenmiştir.

Fakat barış birdenbire gelmeyecekti; 20. yüzyıl Fransa'sı, sendikalar, dernekler ve okullar, yani sivil toplum olarak, 'laikler' ile 'Katolikler' şeklinde derinden bölündü. Üstelik bölünenler salt Katoliklerdi, zira Yahudiler ve Protestanlar laiklerle beraber hareket ediyorlardı. Sözümona görüş birliğinin arkasında iki farklı tipte sosyalleşme ve sendikalaşma geçerliydi. Aynı farklılık spor kulüplerinde, tatil programlarında, izcilikte, gençlik gruplarında, üniversitelerde, konferans çevrelerinde göze çarpıyordu. 'Laiklik' ile 'din öğretimi yapan kilise okulları' arasındaki uyuşmazlıkların dozu bölgelere göre değişiyordu. Tabii, bugün olduğu gibi karşıtlar arasında bazan evlenmeler de oluyordu, gelgelelim farklı iki dünyada yaşanıyordu. Fransız Komünist Partisi varoşları kendi tarzına göre cemaatleştirmişti (parlamenter demokrasi gibi bazı 'cumhuriyet değerleri'ni az çok paylaşıyordu). Hatta, her grubun siyasal tercihleri birbirinden kopuk olmakla birlikte (Rezistans'la* birlikte Katolik sol'un gelişmesi), bu bölünme bilinçleri etkileyecekti (Hıristiyan çevrelerden gelen kişiler tarafından yönetilen 'ikinci sol'un Sosyalist Parti tarafından asla kabul görmediği bilinmektedir). Bu anlaşmazlık, 1984 (sol'un özel okulları onayladığı yıl) ile 1994 (sağ'ın özel okulların rövanşını almaktan vazgeçtiği yıl) arasında silikleşen okul sorunu üzerinde yoğunlaşmıştı. Okullar konusundaki anlaşmazlığın sona ermesinin İslam'ın tırmanışıyla, varoşlardaki şiddetle bir ilgisinin olup olmadığı irdele-

*) Rezistans: İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'nın bağımsızlığa kavuşması için savaşan direniş hareketine verilen isim. (ç.n.)

nebilir. Her şey bir yana, iki yüzyıllık bir bölünme silinirken bir yenisi belirmiştir: İslam'a karşı laiklik (ya da laikliğe karşı İslam). Sanki eski çelişkili yapı Fransız kimliğine dahil olmuş, yalnızca dinsel aktör bunun dışında kalmıştır.

Laiklik Fransız siyaset alanının yapılanmasına geri döner. Bu alan anlaşmazlık ve polemik üzerine oturmuş, oy pusulasının (komünist, Katolik ve radikal sosyalist oylar) ötesine geçerek Fransız kimliklerinin belirlenmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunmuştur. Fransız laikliği, Devrim'den itibaren cumhuriyetçi devlet inşasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu arada, o ünlü toplumsal sorunu göz ardı etmek için 'sınıflar ittifakı'nın yaratılmasına hizmet etmiştir.[20] Elbette toplumsal bölünmelerin parazit yapması durumunda aynı role soyunmaktadır. Nitekim günümüzde, gündeme gelen İslam da eleştiriliyor ve çok farklı dinsel, toplumsal ve siyasal çevreleri etkiliyor. Özellikle varoşların karmaşık gerçekliğine kültürel bir bakış atılmasını zorunlu kılıyor. Cumhuriyet ile laiklik arasındaki bu sıkı ilişki tarihimizin bir ürünüdür. Ancak cumhuriyetçi değerler üstüne bir konsensüs miti yaratıldığı anda o ilişki içselleştirilmiş demektir. Mantıksal bakımdan siyasal tercih kendini hukuksal bir varlık biçiminde göstermiştir. Gelgelelim aynı tercih, laikliğin felsefi (kimileri ideolojik diyecekler-dir) yanıyla kuşatılmıştır. Bu kuşatmayı kurallar sistemiyle daha fazla daraltmamak gerekir, çünkü çok karmaşık bir yapıdır (özellikle 19. yüzyılda, pek çok 'laiklik' yanlısı, Katolik Kilisesi'nin egemenliğine karşı gelmek için kendilerini belirli bir dinsel düşüncenin temsilcileri olarak görüyorlardı).

Günümüzün laikliği ilginç biçimde konsensüs miti üzerine, özellikle cumhuriyetçi değerlerin konsensüsü üzerine oturtu-

20) Militan laiklik savunucusu olan Émile Combes, ayrım yasalarını meclisten geçirmek için hazırlarken, aşırı tutucu ve sağcı bir ekonomik politikayı gütmektedir.

luyor. Bu çifte bir mittir, çünkü ilk başta neyin konsensüsü olabilir diye sorulmalıdır (sözgelimi, 1950'li yılların Stalinci komünizmi ile Vatikan ikinci din bilginleri toplantısına muhalif Katoliklik arasında da bir konsensüs oluşmuştur). Bundan sonra, konsensüs dışı kalmak isteyen yurttaşlar bulunacağına göre, bu insanlar siteden dışlanmışlar (ya da kendini dışlayanlar) olarak görülmeyecekler midir? Böyle bir durumda iç savaş uzak sayılmamalıdır; çünkü cumhuriyet bir konsensüse dayandırıldığına göre, geriye konsensüse dahil olmayanın cumhuriyetin dışında kaldığını kanıtlamak kalmaktadır.

Oysa Jules Ferry'nin konsensüsü olumsuzdu: Öğretmenin 'aile babası'nı[21] sarsacak hiçbir şeyi söylememesi gerekirdi. (Hem laiklik ataerkildir; bugün ona anneyi de eklemelidir.) Laiklik inananları dışlamayı amaçlamıyor, ama bir tarafsızlık alanı belirtmeye çalışıyordu. Eğer bir konsensüs varsa, bu değerler üzerine değil, oyunun kuralına saygı duyulması bakımındandı ve kuralın halk iradesi tarafından onaylandığı ölçüde konsensüstü. Konsensüs laikliğin siyasal ve anayasal ilkesine dayanır; onun felsefesi üzerine değil. Katolik Kilisesi, yasa koyucunun görüşüne karşı çıkarak belli başlı değerleri savunmuştur. Sözgelimi, başka sorunların yanında kürtaja muhalefet ettiği görülmüştür. Eğer bu muhalefet bir iç savaşa yol açmıyorsa, görüş ayrılıklarının siyasal sistemde muhalefete dönüşmeyeceğini iki tarafın da kabul etmelerindendir. Yasa, Paris başpiskoposundan kürtajı onaylamasını beklemez; bir papaz vaiz kürsüsünden kürtajı yargılayabilir, onun bir suç ve günah olduğunu söyleyebilir. Buna karşılık, kürtajı uygulayan kliniklere yapılan saldırıları desteklemek ya da kışkırtmak suç sayılmaktadır. Eylemler ile karşı görüş arasındaki sınır çok

21) 17 Kasım 1883'te, ilkokul öğretmenlerine gönderilen genelgeden: "Bir aile babasının, yalnızca bir tekinin bile sınıfta bulunduğunu ve sizi dinlediğini varsayın. Onun iyi niyetle sizin söyleyeceklerinize razı olmayacağını düşünün."

açıktır ve öyle kalmalıdır. Fakat son günlerde olduğu gibi görüşlerin suç sayılması (Gayssot Yasası, Homofobi Yasası) eğilimi başgösterirse, bu sınır ortadan kalkar. Hatta, bir 'cumhuriyetçi konsensüs'ten yola çıkmaya kalkılırsa, iş hemen fikir bekçiliğine kadar varır.

Laiklik her şeyden önce olumsuz olmalıdır. Hem siyasal alanı, hem kamusal alanı dinsel denetimden soyutlamayı amaçlar. Ancak dinsel söylemin yerine yeni bir etik söylem de koymaya çalışmaz. Laikliği tanımlayan mevzuatta buna benzer bir görüş bulunmaz. İşte burada, Fransız laikliğinin çok önemli bir noktasına değiniyoruz. Zira bu laiklik kilise-devlet ayrılığı zemininde inşa edilmiştir ve hukukta inançtan söz edilmesini kesinlikle yasaklar. En azından teoride bu böyledir.

Tabii, bu noktada bir dinin teolojik anlamda laiklikle bağdaşıp bağdaşmadığı sorusu sorulabilir. Oysa bu, yersiz bir sorudur. Zaten tartışma da daha çok teoloji üzerinedir.

3
LAİKLİĞİN DÜŞÜNMEDİĞİ: TEOLOJİK ÇEKİCİLİK



Bu kitapta sürekli karşımıza çıkan soru, İslam'ın neden inanç bakımından sorgulandığını anlamaktır. Oysa Hıristiyan inancı laiklikle bağdaşabilir veya laiklik siyasal boyutta Kilise tarafından kabul edilebilir. Kilise onu teolojik içerik bakımından her türlü şüpheden muaf tutar. İkili dil ya da bir olgunun saptanması: Müslüman inancı, Hıristiyanlığın aramadığı bir sorunu ortaya koyar. Yazarlar ve siyasetçiler İslam'ın bir güvence vermesini isterler; başka deyişle, Fransız kokan, liberal, hatta laik[22] bir İslam talep edilmektedir. Bazı

22) Pierre André Taguieff bu durumu çok güzel özetlemiştir: "Laiklik savunucularına cumhuriyetçilerin vereceği cevap İslam'ı modernize etmektir. İslam'la laikliği karıştırma eğiliminde olan Müslüman kültüründe, öncelikle siyasetle di-

siyasetçiler böyle bir İslam'ı onaylarken, bazıları da İslam'ın kökeninde laiklikle uyuşmadığını ileri sürmektedirler. Aynı soru bütün fundamentalistlere ilişkin olarak şöyle sorulur: Acaba fundamentalistlerin cumhuriyet içinde erimesi mümkün müdür? Ya da bütün fundamentalizmlere karşı savaş açılmalı mıdır? (Fundamentalizm burada, inananın inancını bütünüyle yaşaması, yani hayatının bütün eylemlerinde, siyasal ve toplumsal bakımdan dinsel kurala sıkı sıkıya bağlı kalması demektir.) Bütün bu sorgulamalar entelektüel planda meşrudur ama, siyasal bir sorun doğururlar: Devlet dogmayı göz önüne almak zorunda mıdır?

Fransız kokan laikliği devletin düzenlemesi yasaktır. Devlet dinsel inanca karışmamalıdır; mahkemeler ve Danıştay özellikle bu noktanın üzerinde dururlar. Ancak müdahale şöyle olabilir: Aşı yapılması ve kan nakli gündeme geldiği zaman kamu düzeni bakımından ya da küçük çocuk yararına (çünkü çocuk reşit değildir) karışılabilir, ama dinsel inanç asla sorgulanmaz. Din yasayla çelişen şeyleri de onaylasa, durum değişmez. Kaldı ki bu durum hukukun değişmez kuralıdır: Bir kadın cinsel ayrımcılık konusunda Katolik Kilisesi'nin politikasını takip edemez, çünkü zaten seminerlere katılamaz ve papaz olamaz. Öte yandan genel hukuk, kiliselerin iç orga-

---

ni birbirinden ayırmak söz konusudur. Böylece bu ayrım 'laik İslam'ın ortaya çıkışını kolaylaştıracak, çoğulcu demokrasinin ilkeleri ve bireyciliğin değerleri (inancın kişiselleştirilmesi) ile İslam'ın uyuşmasını sağlayacaktır. Ama eğer bu 'Fransız tarzı İslam' tabii arzu ediliyorsa, onun ortaya çıkışı büyük bir sosyo-politik engele çarpacaktır: Küreselleşme çağında, ulus-devletlerin zayıflaması, hatta ufalanması... 'Entegre' bir İslam'ı ortaya çıkarmak için bütünleştirici bir siyasal yapıya dayanmak gerekir. Üstelik bu yapıyı kurucu ilkelere yurttaşların büyük oranda katılımı sağlanmalı, adayların entegrasyona yönelik beklentileri desteklenmelidir. Fransız ulusu içinde bulunduğu durumda yeterli ölçüde kendine çekici midir? Kökeni inançlar sisteminden gelen ruhsal gıdaların bir miktarının yitirilmesi sonucunda, ulusal simge çıkarları ile bu kaybı telâfi edecek güçte midir? Hâlâ o noktada parlıyor mu?" (Pierre-André Taguieff, "Vous avez dit communautarisme?" (Cemaatçilik mi Dediniz?), *Le Figaro*, 17 Temmuz 2003).

nizasyonunda uygulanmaz. Sözgelimi, papazlığı piskopos tarafından elinden alınan bir papaz 'yasaya aykırı olarak işten çıkarma' sebebiyle şikayetçi olamaz. Aynı sebepten ötürü, devlet İslam'a ilişkin dinsel dogmaları dava konusu edemez (sözgelimi dinden dönme, Müslüman olmayan biriyle kadın bir Müslümanın evlenme yasağı, vb.). Bu türden bir suçu işlemeye teşvik etmek ya da bu suçu bizzat işlemek devletin kovuşturma alanına girmez.[23]

İnanç sorusunu gündeme getirmemek için bu ilkeye dayanmak yeterli olacaktır. *Dinler Hakkında Fransız Hukuku* adlı incelemenin de gösterdiği gibi İslam yeni bir yasa çıkarmayı gerekli kılan özgül sorular sormaz. Güncel yasalar ve içtihatlar İslam'a ilişkin kendine özgü sorunları çözmeye yeterlidir. Nitekim çok sayıda Müslüman cemaati yöneticileri 1905 Yasası'nda bir düzenleme yapılmasını yeterli görüyor. Kaldı ki aynı yasa daha ziyade Hıristiyanlar tarafından öngörülmüştür (sözgelimi, Clermont Protestan papazı ve Nicolas Sarkozy[24]).

Bugünkü tartışma pek çok ikincil sorunun yanında inanç üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öncelikle kendini dayatan sorun, Müslüman Fransız Konseyi üyelerinin seçimidir: En önemli örgütleri ayrıcalıklı kılmak gerekiyor mu? Üstelik bunlar Selefi çevrelere daha yakın olanlardır. Sözgelimi, UOIF (Fransa İslam Örgütleri Birliği). Bu durum, örgütlenmiş, merkezileşmiş ve dogmatik olan güçlü sendikalar karşısında devletin hâlâ zayıf kaldığını akla getirmektedir. Sözgelimi, CGT (Fransa Genel İş Konfederasyonu). Siyasal tercih burada, dinsel yorumlar arasında bir seçim yapmayı varsayar. Sonra, söz konu-

23) 1905 Yasası'nın 35. maddesi, bir din adamının yasaların uygulanmasına direnmeyi doğrudan kışkırtmasını cezalandırır. Yahova Şahitleri'nin iki derneğine ilişkin Haziran 2000 tarihli kararında, Danıştay bu maddeyi yorumlamış ve inancın göz önüne alınmamasını belirtmiştir.

24) Nicolas Sarkozy, *La République, Les Religions, L'Espérance* (Cumhuriyet, Dinler, Umut), Editions du Cerf, 2004.

su dinin uygulayıcılarının formasyonu sorunu ortaya çıkar. Fransız imamlar yetiştirme çağrısı ilginçtir, gelgelelim bunları ithal malı sakallılardan ya da varoş gençlerinden daha liberal varsaymak bir şey ifade etmez. Dinde reform talebi, devlet makamlarının dışında somutlaştı. Öyle ki bu talep çoğunlukla İslam üzerinde tartışmaya girişen entelektüellerden geliyor. Nitekim Michèle Tribalat ve Jean-Hélène Kaltenbach gibi entelektüeller *La République et l'Islam* (Cumhuriyet ve İslam) adlı kitaplarında içişleri bakanına veryansın ettiler. Müslüman otoritelere danışmayı öngören tasarı bakan tarafından geri çekilmişti çünkü. Söz konusu tasarı, cumhuriyet yasalarına bağlılık yemini ile din değiştirme hakkı gibi maddeler içeriyordu.[25] Gelgelelim, böyle bir girişimde bulunmak laiklik hukukuna tümüyle aykırı düşerdi: Yemin vermek yalnızca bir konkordato (papalıkla başka hükümetler arasında yapılan anlaşma) rejiminde anlam kazanır. Öte yandan, din değiştirmeyi cezalandırmayı da kimileri dinsel dogmanın içinde algılıyor, kimileri ondan vazgeçilmesini istiyordu. Bu konu, devletin yetki alanı dışında kalmaktadır.

Çelişki Tarık Ramazan'ın *hudud*'ların (Tanrı'ya karşı işlenen günahlara şeriat tarafından dayak atma gibi bedensel cezalar verilmesi) uygulanması hakkında bir moratoryum düzenlenmesini öneren ünlü bildirisinden sonra doğmuştur. Tanrısal buyruklardan vazgeçilmesi ve bunun gerekliliği ilkesi, laiklik kavramından daha açık bir ilkedir.[26] Devlet ötedünyayı tanımaz, yalnız yeryüzünde yasa koyar. Onun için önemli olan, şu dünyada din adına hiçbir bedensel cezanın söz ko-

25) Michèle Tribalat ve Jeanne-Hélène Kaltenbach, *La République et l'Islam* (Cumhuriyet ve İslam), Gallimard, 2002, s. 162.

26) 20 Kasım 2003'te, Fransa 2. Kanal'ında içişleri bakanı Nicolas Sarkozy ile tartışma. Tarık Ramazan bu konuya ilişkin yasaların geçerliliğinin kalmadığını kabul etmeye yanaşmaz. Ama bunların bir moratoryuma konu olmasını önerir; yani onlar ortadan kaldırılmamalı, ama uygulanmaktan vazgeçilmelidir.

nusu olmaması ve infaz edilmemesidir. Cehennem sırasını bekleyecektir. Moratoryum iyi bir uzlaşmadır, kimi riyakâr tarafları vardır tabii, ama hangi din yeryüzündeki siyasal gerçeklerle karşı karşıya kalınca riyakâr değildir ki? Yine de bu bildiri Ramazan karşıtları tarafından sevinçle karşılanmıştır; çünkü onlara göre, Ramazan'ın çift dil kullanmasının önemli bir kanıtıdır. Nitekim şöyle: 1) Tanrı yasası değiştirilemez, 2) Devlet yasası yüzyıla baskın çıkan yasadır. Hangi piskopos bunun aksini söyleyebilir? Tabii doğrudan İslam'ı kınamamak kaygısıyla onun yanında Hıristiyanlık ya da Yahudilik aleyhine de bir eleştiri getirilebilir (Jocelyn Bézecourt gibi bazı aşırı laiklerin yaptığı budur). Sözgelimi, Hıristiyan teolojisinin ayrım gözeten, eşitsiz bir teoloji olduğu söylenebilir. Kadınlar adına papazlık hakkının tanınması ve cehennem baskısının kaldırılması istenebilir. Çünkü Hıristiyanlık inanmayanlara karşı ayrımcı bir tutum sergilemektedir. Ancak Katolik Kilisesi tarafından arafın keşfedilmesi bu yönde olumlu bir adımdır, zira Ramazan'ın dediği gibi araf uzun bir moratoryum süreci değilse nedir? Aynı şekilde, Kalvinistlerin kader kavramından vazgeçmeleri de talep edilebilir (Tanrı kimin kurtulup kimin lanetli kalacağına henüz doğum anında karar vermektedir). Çünkü lanetli, dünyaya gelmeden önce bu hükmü giymiştir ve inanca dönüş çağrısından asla yararlanamaz. 'Seçilmiş halk' özelliğini taşıyan Yahudiler de İsrail'i ırkçı bir devlet diye tanımlamaya kalkışan ve anti-Siyonizmden anti-Semitizme geçenlere karşı, onlardan korunmak için Tanrı'yı yardıma çağırırlar. Teolojiyi manipüle etme isteği, siyasal lanetleme sürecinde salt İslam'a yönelecektir.

Aslında, tartışma 1790'lara uzanan Fransız laikliğinin muğlak bir tablosunu yansıtmaktadır. Bu tartışma papaz sınıfının yasal statüsüne ilişkindi. Ne var ki aynı politika içişleri bakanları tarafından yeniden hortlatılmıştır. Bakan Pierre Jo-

xe 1989'da CORIF (Fransa'da İslami Temsil Konseyi) projesini başlatmıştır ve iş devletin dinsel örgütlenmeye müdahale edebileceği tezine kadar gitmiştir. Ondan sonraki içişleri bakanları aynı politikayı sabırla yürüterek muhatapların dinsel tercihleri bakımından ayıklanmasını öngörmüşlerdir. Aşırı laiklerse bu karışıklığın ardına saklanmaktansa, devleti daha ileri giderek 'fundamentalistler'i dışlamadığı için kınamışlardır. Fransız İslam'ı ya da Fransız tarzı İslam, liberal bir İslam'ı, hatta laik bir İslam'ı elverişli hale getirmeyi amaçlar.

Fransız tarzı laikliğin düşünmediği şey, dinin siyaset yoluyla denetlenmesidir. Bu denetleme, ya Sezar-Papa modeline göre (ki bu modelde hükümdar teolojik alana müdahale eder), ya da gallikanizm modeline göre (ki bu modelde, devlet tarafından yüreklendirilen Fransız Kilisesi, Roma'nın yargılamaya ilişkin yetki alanını aşmıştır) gerçekleşir. Pierre Joxe'un CORIF projesini yürütmek için Alain Boyer'yi seçmesi bir tesadüf değildir. Bir tarih doçenti olan Alain Boyer üst kademeden bir memurdur. Büyük Sanhédrin'in İmparator Napoléon'un yerini alması konusunda bir çalışması vardır. Fransa'daki Yahudilerin denetlenmesi ve temsil edilmesi üzerinde ısrarla durmaktadır. Kiliseleri olmayan, ama güçlü bir cemaat geleneği olan bir dinin Fransız devleti bünyesinde entegre edilmesi konusunda Yahudi cemaatinin otoriter örgütlenme modeli önerilmiştir. Yalnız mesele, Yahudi din adamları kurulunun otoriter ve konkordater bir İmparatorluk bünyesinde oluşmuş olmasıdır; yani, demokratik ve laik bir cumhuriyetin tam tersi bir durum söz konusudur. Otoriter eğilim cumhuriyetten o kadar uzak değildir aslında. Cumhuriyet'in Konkorda* döneminde (1905'ten önce), siyasal sebeplerden ötürü va-

*) Fransa'da 1801'de düzenlenen Konkorda (Concordat) anlaşmasıyla, Katolikliğin Fransızların büyük çoğunluğunun dini olduğu kabul edildi ve piskoposları atama yetkisi devlet başkanına verildi. (ç.n.)

az vermeyi reddeden papazlar cezalandırılıyorlardı.[27] Sıradan açıklamalar yapan imamlar da bugün aynı anlama gelen sebepler yüzünden dışlanıyorlar. Denetimin dengesiz uygulamaları eğitim alanına da bulaşıyor. Aslında yetkililer İslam eğitimini devletin vermesi konusunda bir projenin uygulamaya konmasını ileri sürmekten geri kalmamışlardır, ama böyle projeler her seferinde reddedilmiştir. Oysa aynı projeyle 'Fransız tarzı' bir İslam'ın yayılması amaçlanmamış olsa dahi sorumlular kulak çekmeyi ihmal etmemişlerdi: "Ancak devlete yüklenen sorumluluk İslam'ın formasyonunu organize etmekten ibaret değil; imamların formasyonunun sağlaması da bekleniyor. Böylece ülkemizde İslam'a ilişkin bilginin geliştirilmesi de isteniyor. Nitekim böylesi bir bilginin gelişmesi, Fransa Müslümanlarına kendi ülkelerindeki imamları yanlarına alma imkânı sağlayacaktır."[28]

Dinden sorumlu bakanların devlete bağlılık yemini etmeleri Yüksek Konsey tarafından öngörülmüştü. Bu konsey 2000 yılında, salt Müslümanların entegrasyonuyla ilgileniyordu. Aynı yemin 1790'da bütün papazlara dayatılmıştı. Sorun, ruhban sınıfının sivil yapılanmasına ilişkindi (o tarihte ülke resmi olarak Konkorda rejimi altında yaşıyordu). Dolayısıyla, bu uygulama papalık tarafından kabul edilmedi. Sonuçta ruhban sınıfı, yemin edenler ve buna karşı gelenler biçiminde bölündü. Karşı gelenler sert şekilde bastırıldılar. Böylesi bir yemin laiklik öncesi evreye aittir: Dinsel kurumun denetlenmesi gallikan iradenin içinde kayıtlıdır. Böylesi bir denetimi salt Müslümanlara uygulamak ayrımcılık olurdu (ve Danıştay tarafından doğrudan iptal edilirdi). Aynı şekilde, 1905 Yasası dinlerin iç örgütlenmesine müdahale edilmemesini öngörüyor. Ni-

27) Jean Baubérot, *Laïcité entre passion ve raison* (İnanç ile Akıl Arasında Laiklik) s. 93.
28) Didier Motchane, "L'islam de France sera-t-il républicain?" (Fransa'da İslam Cumhuriyetçi Olacak mı?), *a.g.y.*

tekim içişleri bakanlığı bu yasa gereği Müslüman Fransız Konseyi'ne müdahil olmamıştır. Bu, benim açımdan yürütülen politikanın bir eleştirisi sayılmaz. Ancak, siyasal sebeplerden ötürü değişkenlik gösteren bir laiklik uygulaması isteniyorsa, politikanın bu önceliğini yüklenmek gerekir. Laikliğin felsefi özünün ardına saklanılmamalı ve 1905 Yasası'nın kutsal-aziz özelliği kalkan yapılmamalıdır.

Kaldı ki 1905 Yasası'nın tarihine bir göz atılırsa, bazı laik siyasetçilerin Devlet-Kilise ayrımına kapalı kaldıklarını görürüz, zira böylesi bir ayrım, devleti kilise gibi bir kurumu denetlemekten yoksun bırakmak demekti.[29] Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk'ün görüşü de bu yöndeydi. Onun laikliği aşırı militan, hatta açıkça din karşıtıydı. Ülkesinde İslam'ın ağırlığından söz edilse bile, bazı kısıtlamalara uğramıştı. Nitekim, Atatürk Kilise-Devlet ayrımı gibi bir yola başvurmamış, dinin devlet tarafından denetim altına alınmasını öngörmüştü. Türkiye'de imamlar din işlerini yöneten bir kurum olan Diyanet'e bağlıdırlar. Ücretleri Diyanet tarafından ödenir, hatta vaazları bu kurum kaleme alır. Günümüzde pek çok Fransız yorumcu, laikliğin bu devletçi uygulamasına özlemle bakıyor.

Yine de din karşıtı bir laiklikten söz edebilir miyiz?

Pek çok laik militana göre, sorun tam anlamıyla dindir. Sözgelimi, bu çevreler dinin özel hayatın bir parçası olduğunu içtenlikle savunurlar, oysa yasanın verdiği tanım hiç de böyle değildir.[30] 1905 Yasası dinsel ibadetin kamusal alanda yerine getirilmesini öngörür (ve tabii onu organize eder). İbadet yerleri kamuya açıktır; ayin ve ibadet kamusal alanda yapılır, bağışlar aynı şekilde kamusal alanlarda (okullar, cezaevleri, kış-

29) Paul Bert tarafından 31 Mayıs 1888'de Meclis'e sunulan rapordan. Akt. Alain Gresh, *L'Islam, la République et le Monde* (Islam, Cumhuriyet ve Dünya), s. 185.
30) Guy Haarscher'in not ettiği gibi: "Bu bağlamda, 'özel' bireysellik ya da içsellikle özdeşleşmez, ama tümüyle 'sosyal' (ekonomi, derneklerin varoluşu, vb.) olmakla birlikte siyasal olmayanla özdeşleşir" (Guy Haarscher, "La Laïcité" [Laiklik], *a.g.y.*, s. 92).

lalar için) verilir. Din adamlarına protokolde yer ayrılmıştır. Dinsel giysiler kamusal alanda yasaklanmamıştır (2004 yılı başlarında, Var'ın bazı okullarında, papazların yıllardan beri cübbeyle görünmeleri olağan karşılanıyordu. Yönetim bu uygulamayı türban yasasıyla eşitlemek amacıyla yakın bir zamanda yasakladı. Bu yasağın ardından, günümüze kadar herhangi bir sorun çıkmadı. Buradan da anlaşılıyor ki asıl sorun yaratan İslam olmuştur). Bazı işletme şefleri türbanlı anneleri engellemek için büyük çaba harcıyorlar. Bazı sorumlularsa, okul kantinlerinde sadece *haram olmayan* et bulunmasını reddetmekle kalmıyorlar (bu da laiklik çerçevesinde bir uygulamadır), ama Müslüman çocuklarının *haram* eti de yemelerini istiyorlar (bu da laikliğin ötesinde bir uygulamadır).[31] Burada, ayrımcı pratikler pahasına hukuka ters düşen belirli bir laik kültür söz konusudur.

31) Okul işlerinden sorumlu Dreux belediyesi başkan yardımcısı, haram et yemeyi kabul etmeyen çocukların kantinden ihraç edileceğini açıkladı. Ahmed Taghza, "Des enfants musulmans refusent la viande non hallal" (Müslüman Çocukları Haram Et Yemeyi Kabul Etmiyorlar), *L'Echo républicain*, 25 Kasım 2004. Tabii burada gösterilen gerekçe, "yetersiz beslenmenin önüne geçilmesidir". Yardımcısının önerisini Dreux belediye başkanı hemen geri çevirdi.

4
CEMAATÇİLİĞE GEÇİCİ ÇÖZÜM OLARAK GALLİKANLIK



Fransa'da laiklik düşüncesinde bir süreklilik geçerlidir: Türbanlı öğrencileri kabul etmeyen profesörlerin çoğu cübbeli papaz okulu öğrencileriyle de uzlaşamayacaklardı. Nitekim türban yasası çıkınca, türban giyen öğrencilerin yanında cübbeli papaz öğrenciler de fark edilmiş oldu. Mezhep fobisi, düzenli saldırıları meşrulaştırdı. Saldırılar az çok ılımlı olan, masum mezhep yandaşlarına yönelikti. Ancak laiklik, geçerli dinlerle esasta uzlaştı. 1970'lerden sonra, dindarlığın yeni biçimlerinin ortaya çıkması her şeyi değiştirdi. 1980'li yıllar küçük bir köprü kurdu. O sırada militan laiklik düşman bulamadığından yok olmak üzereydi. Ama yeni bir düşmana karşı yeniden yapılanmaya başlamıştı. O düşman, İslam oldu. Katolik Kilisesi'yle yaşanan çatışma yatışırken, yeni dinsel biçimler baş gösterdi. Tabii bun-

ların hepsi İslam'a ilişkin değildi. Cezayir'den geri dönen Sefaraddi Yahudileri Fransız Yahudiliğine çok daha dışa dönük bir dindarlık getirdiler; Protestan mezhebi inanç sorununu ön plana aldı ve kilisenin duvarlarından çıkıp kendini sokakta göstermeye başladı. Doğal olarak bu süreçte mezhepler geliştiler. En sonunda, İslam kitlesel biçimde varlığını ortaya koydu.

Ancak, dinsel eğilimlerin bu şekilde canlanmasına gösterilen tepki farklı oldu. Taizé cemaati popülerleşti, mezhepler kaygı uyandırmaya başladılar. Sızma taktikleri kullanan ve başkalarının güçlü olduğu bölgelere paralel ağlar ören şüpheli mezhepler arasında düşmanlık tohumlarının serpilmesini izlemek ilginçti (haftalık dergilerde yayınlanan dosya sayısına bakacak olursak, Scientologie buna örnekti; Fransız masonlar da bu şüpheden uzak kalmadılar). Fakat kamusal alanın kendine özgü bir grup (özellikle etnik boyutta bir grup) tarafından açıkça işgal edilmesi ve bu grubun haklara saygı gösterilmesini talep etmesi sonucunda başka türlü bir reddediş biçimi kendini gösterdi: Sözgelimi, yolculuk yapan insanlar arasında dinci gruplaşmalar oluştu, kaynaşmak için havaalanlarına yönelen on binlerce insan görüldü, yerel belediyeler başka yerlere taşındı (böylece çingenelerin Saintes-Maries-de-la-Mer'de düzenlenen yıllık törenleri geleneksel folklora dahil oldu). Bu noktada, ibadet merkezleri ve dinsel ayinler için bina yapımından (Yahova Şahitleri için Montreuil'de yapılan bina gibi) söz etmemiz de gerekir. Tabii camilerin yapımından da. Son günlerde yayınlanmış olan bir kitap başlığı, *Les Territoires perdus de la république* (Cumhuriyetin Kayıp Alanları), toplumdaki alanın 'öteki' tarafından işgal edilmesi konusunda çok şey anlatmaktadır.[32] Okullarda türban yasağı ve kantinler-

32) Emmanuel Brenner, *Les Territoires perdus de la république* (Cumhuriyetin Kayıp Alanları). *Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire* (Yahudi Düşmanlığı, Irkçılık ve Okul Ortamında Cinsellik), Mille et Une Nuits, 2002.

de *helal* et sorunu, tarafsızlığı savunmaktan ziyade, alan kazanma perspektifinde tartışılacağa benzemektedir.

Bu sıkıntının tam ortasında yer alması İslam bakımından şaşırtıcı sayılmaz, çünkü Müslümanlar diğer hareketlere oranla ağırlıklı bir nüfusa sahiptir. Ne var ki İslam'ın 'cemaatçi getto' ve 'kendi inancını yayma çabası' gibi iki farklı eğilimini de unutmamak gerekiyor. Varoş ile dünya, yerel ile küresel: İslam bütün bu uçlarda varlığını sürdürüyor, ama yine aynı uçlarda ulusal kimliğini yitiriyor. İslam'ın da yayılmasından endişe ediliyor; o, toplumda derinliğine değişmelere yol açan potansiyel bir faktör olarak algılanmakta. Müslüman nüfusun ağırlığı artarsa, 'cemaatleşme' sürecinin Fransız toplumunda büyük bir dengesizliğe sebep olacağı düşünülüyor. Evrensel İslam'ın ilkin toplumu tabandan bölerek 'gettolar'a ayıracağından, ulus-devletin de bundan zarar göreceğinden korkuluyor. Bu durumda iki olgu beliriyor: Birincisi, etnik bir İslam (Arap kökenli, Ortadoğulu). Bu İslam'ın gelişmesi, Ortadoğu'daki çatışmaları Fransa'ya da taşıyacaktır. Ya da etnik olmayan, uluslarüstü, Avrupa özellikli İslam. Burada hiç olmazsa, Ortadoğu uluslarüstü kimlikler yararına ulusal ve devletçi çerçeveyi delen bir etken olabilir. Demek ki İslam sorunu, egemenlik, Avrupa, ulus-devlet tartışması, dünyasallaşma, topraksızlaştırma çatışmaları, kimlik bunalımı gibi etkenlere bağlanmaktadır. Esasta İslam'ın gelişmesi, küreselleşme ve topraksızlaştırma (toprağını terk etme) süreçlerinin bir aşaması olarak algılanabilir (çağdaş Selefiye de bu işin içindedir). Bu olguya karşı bulunacak cevapsa, İslam'ın 'millileştirilmesi' ya da sekülerleşmesidir. Burada bir muğlaklık söz konusudur (1930'lu yıllarda sağ'ın Yahudi düşmanlığından farklı bir muğlaklık). Buna göre, sol eğilimli pek çok insan göç olayını İslam'dan ayırmak gerektiğini ve bunun acil (ama mümkün) bir sorun olduğunu düşünüyorlar. Entegrasyon, hatta asimi-

lasyon hedef olmalıdır; ne var ki İslam bir engel olarak görülüyor. Göçmenlerle kimsenin alıp veremediği yok (tabii şimdilik); ama laik Müslümanlar olsun isteniyor. Cumhuriyetçi devletin din alanına müdahale etmesi bu mücadele biçimini doğrularmış gibi görünüyor. Fransa'da son zamanlarda yayınlanan pek çok kitap aynı yoldan gidenleri, saf kişileri, ılımlıları, büyülenmişleri, gevşekleri, vb. cezalandırmaya yönelik açık çağrılar yapmaktadır. Sözün kısası, din adamlarının ilgisizliği karşısında işe el atan devlet oluyor. Aynı kapsamda 'İslamo-faşizm'e karşı direnmekten söz ediliyor. Durum pekâlâ 1938'deki Münih'e geri dönüş gibi algılanıyor, oysa ortalıkta kendini Churchil sanan bir dolu insan var ve bunlar Céline gibi, en azından onunla aynı üslûpta yazıyorlar.

Laikliğin savunulması her şeyden önce bir kimlik savunmasıdır. Bu kimlik kendini pozitif yönde tanımlamaktan rahatsızlık duymaktadır. Zira geniş kapsamda mitler üzerine kuruludur. Özellikle günümüzde, 1905'te olduğu gibi, laiklik tartışması toplumsal sorunu perdelemeye sebep oluyor. Eğer varoş doğrudan bir İslam sorunuysa, şu halde toplumsal sorun yoktur. Kaldı ki bu yöntem Fransız sosyal demokrasisinin eski bir geleneğidir. Ekonomik sorun tartışmasını örtbas etmek üzere laikliği kullanır. Toplumun sorunları fikirler tartışmasına dönüşmüştür. Dolayısıyla, fikir avına çıkılır (Tarık Ramazan veya Xavier Ternisien aleyhine yürütülen kampanyalar bunun bir göstergesidir). Çatışan fikirler trafiği -eski Soğuk Savaş günlerinde olduğu gibi- birtakım kişilerin eylemine bağlanır. Bazı fikirlerin sebepleri üzerinde hiçbir analiz yapılmaz; oysa dinsel piyasa salt bir arzdan ibaret değil, taleptir de. Mezhepler hakkında da aynı yaklaşımın uygulanması ilginçtir: Hintli ruhani liderin etkisi hakkında yapılan açıklama öne çıkarılır, tabii bu da zihinsel bir manipülasyondur. Türbanlı genç kız zoraki manipüle edilmiştir. Çelişki şu ki onu daha özgür kılmak

amacıyla baskı altına alınmıştır. Türban kulluk simgesi olduğundan bir kadın onu bağımsız iradesiyle seçemez. Aynı zihniyet Fransız Devrimi'nin dinsel tarikatları yasaklamasına sebep olmuştu. Zira özgür bir insanın kendi iradesiyle kendi özgürlüğünden vazgeçemeyeceği öngörülüyordu. Kaldı ki gönüllü köleliğin var olup olmadığını salt Tanrı (özellikle O) bilir. İnsanları kendilerine rağmen özgür kılmak başka bir çelişkidir.

Kişisel iradenin bir ifadesi olarak türban çoğu kez toplumsal baskının bir sonucudur. Bu da göstermektedir ki, ortada bir cemaatleşme takıntısı söz konusudur. Dine müdahale etme iradesi Müslüman kadını (ister türban, ister görücü usulü evlilik söz konusu olsun) 'özgür kılma'yı amaçlar. Kadın sorunu cemaatçilikte son derece temel bir sorundur. Cemaatin kadın üzerinde kurduğu toplumsal denetim, gelenek ve göreneklerin ötesinde, evlenme sorununu ve cemaatin devamlılığını gündeme getirmektedir. Bununla beraber, içerden evliliği koruma iradesi İslam'a özgü değildir. Aynı gelenek Yahudi cemaatlerinde de geçerlidir; ancak bu siyasal bakımdan bir sorun doğurmaz. Dışardan kız almanın kınanması muhafazakâr hahamların değişmez bir tavrıdır ve İsrail hukukunda uyrukluk konusunda sorunlara yol açmaktadır (Ortodoks hahamlar salt ana nesebini tanırlar, gönül bağıyla din değiştirmeyi reddederler). Görülen, benzer sebeplere (sözgelimi, dinsel bir cemaati korumaya) yönelik aynı davranışa gösterilen tepkilerde farklılığın doğduğudur; bu farklılığa göre, cemaatlerin özelliği sorun olmaktadır, cemaat olgusunun kendisi değil. Dinsel ibadetini yerine getirirken Yahudi cemaatinin eskisi gibi yayılma amacı gütmediği düşünülüyordur çünkü. Çağdaş anti-Semitizm demografik yayılmacılığın ('Onlar [Yahudiler] her yerdeler' tezi 1930'larda kaldı) dışında başka mitlerden besleniyor. Ancak 'Müslüman cemaati' sorununun, demografik boyutundan ayrı düşünülemeyeceği de bir gerçektir.

Nitekim, varoşların getirdiği sorunlar bütünü, entegrasyon (ya da başarısızlığı), cemaatçilik, vb. dinsel olguyla, yani İslam'la ilintilidir. Militan laiklik, din olgusunu kışlasına göndermek yerine, sürekli çatışmanın içine sokmakta, toplumsal işleyiş bozukluklarını ona bağlamaktadır. Eğer varoşlar kendi içlerine kapanıyorlarsa, eğer yeniyetme gençler bir kimlik ortaya koymak amacıyla özel tutumlar sergiliyorlarsa, okul düzenine muhalefet için yemeklere itiraz ediyorlarsa, sanki bunların hepsi İslam yüzündendir. Din bir özellik değil, sebep olarak görülmüştür. Bunun üzerine hemen karşı saldırıya geçilir. Din varoş kimliğidir, hatta üzerinde protestocu bir damga taşır.

Laiklik her şeyden önce bir din takıntısıdır ve gerçek bir ayrılığı benimsemek yerine, din üzerine kurallar koyarak onu yönetmek niyetindedir. Her kesimden cumhuriyetçilerin sesleri bu amaçla yükselir. Bunlar Sezar-Papacı, gallikan, hatta neo-Konkordacı eğilimlerdir (sözgelimi, içişleri bakanı Nicolas Sarkozy Mısır müftüsüne başvurarak türban yasağını onaylamasını istemişti). Bu da hem monarşiden, hem dinden rahatsız olan, dolayısıyla yere sağlam basmayan bir cumhuriyetin sendromudur.

Gelgelelim, burada herhangi bir din söz konusu değildir. Fransız laikliğinde doğrudan İslam'a yönelik bir korku göze çarpmaktadır. Zaten bu yüzden, göç olayını İslamsızlaştırma çareleri aranıyor. Ya da tam tersine göç olayı ve oradan gelen Fransız kuşakları, Batılı değerler ile İslam arasında var olan sözümona bir uyuşmazlık adına reddediliyor. Ancak Fransızlığa özgü yegâne şey, kafesinde laiklik parmaklığını açıkça kullanarak İslam'ı 'evcilleştirmek'. Öteki Batılı ülkeler başka türlü parmaklıklar kullanıyorlar. Aynı şekilde, siyasal nitelikli bir oyunun kuralını uyguluyorlar. Ancak bu oyun 'öteki'nin

kişiliği ve inanç açısından çok daha az hak gaspına dayalı: çokkültürlülük, dinlerarası diyalog, azınlık hakları, vb. Nitekim, muhalefet 1980'li yıllarda bu bakımdan bölünmüştü. Bunlardan biri Fransız asimilasyoncu yaklaşımı, diğeri Avrupa'nın kuzeyinde geçerli olan çokkültürcü yaklaşımı savunuyordu. Asimilasyoncu yaklaşım laiklik ilkesine dayanmış, ama aslında ulus kavramının siyasal yanına sıkı sıkıya sarılmıştı. Yüzyıllık bir değişim iki modeli de bir krizle belirledi: Fransa Müslüman dinini bir olgu olarak benimsemeye yöneldi, ama görmezlikten gelmeyi tercih etti. Şöyle ki olumlu bir tavır koyarak 2002'de CFCM'i (Fransız Müslümanlık Konseyi) kurdu, olumsuz bir tavır koyarak 2004'te türbanı yasakladı.

Tam da o sırada, Kasım 2004'te Hollanda bir cinayet haberiyle sarsıldı. Yönetmen ve yazar Theo Van Gogh, Fas kökenli Hollanda vatandaşı genç bir Müslüman tarafından öldürüldü. Bunun üzerine, pozitif çokkültürlülüğün ('kültürler iyidir ve birarada yaşamalıdırlar') başarısızlığı sorgulanmaya başlandı. Dahası, çokkültürlülüğe olumsuz bir gözle bakılır oldu. Bazı dinlerin -sözgelimi İslam'ın- çok zor entegre edilebilir bir din olduğu düşüncesi yaygınlaşırken, açıkça göreceğimiz üzere, radikalizm (köktendincilik) kültürsüzleşmenin bir ürünü olarak kendini gösteriyordu.

Aslında İslam'a karşı duyulan kaygı bütün Batılı ülkelerde geçerlidir. Ancak aynı kaygı bu ülkelerden her birinin siyasal kültürüne göre algılanır ve şekillenir. Çarpıcı unsurlar ülkeden ülkeye tümüyle farklılık gösterirler. Fakat her ülke, Batı kültürünün yanında İslam'ı farklı bir açıdan nitelendirir. Bu da biraz çelişkili bir durum yaratıyor: Birbirinden farklı sebeplerden ötürü İslam'a karşı çıkılıyor; üstelik bu sebepler Avrupa özellikli bir çeşit negatif tavır oluşturuyorlar. Sözgelimi Fransa'da, türban başlı başına bir reddediştir. Oysa İngiltere'de türban bir soruna yol açmazken, hayvan kesme (kurban)

yasaktır, aynı sebeple tilki avı da yasaklanmıştır. Oysa tilki avı, Fransa'da Brigitte Bardot'yu rahatsız etmesi dışında bir sorun doğurmamaktadır. Koyu bir İslamofob olan Hollandalı Pym Fortuyn'un bir hayvansever tarafından öldürülmesi kuşkusuz tesadüf değildir. Kuzey Avrupa'da hayvanları koruma sorunu tıpkı insan haklarını savunan militanların davranışına benzemektedir. Gelgelelim, aynı faaliyetler Güney Avrupa'da tuhaf karşılanacaktır. İslam'a karşı duyulan tepki her Avrupa ülkesinde çok farklı algılandığına göre, İslam ile Batı arasında uyuşmazlık doğuran unsurlar (türban, hayvan kesme) tek tek ele alındığı zaman, kadın sorunu da bunlara dahildir. Örneğin, Ekim 2004'te, Avrupa Komisyonu'nun İtalyan adayı M. Buttiglione, kadının yerinin evi olduğunu, kocasının himayesi altında bulunması gerektiğini söylerken, muhafazakâr Müslümanlardan farklı bir tutum sergilemedi. Sözün kısası, Müslüman kültürü tanımlayan farklı unsurlar tek tek ele alındığı zaman, çeşitli Avrupa ülkelerinde aynı sorunlara yol açıyorlar. O zaman, Batı kültürü ile Müslüman kültürü arasında işlev görmeyen kavramlar nelerdir?

Avrupa'da İslam'ın bir yeri olduğu düşünülüyorsa, olaya dar açıdan bakan Fransız laikliğinin ötesine geçmek gerekir. Üstelik bu laiklik Avrupa'da bir istisnadır ve Batı sekülarizmi ile İslam arasındaki sorunlara, ayrıntıya girmeden, temelden değinmektedir.

2. BÖLÜM

İSLAM VE SEKÜLERLEŞME

Çağdaş Fransa'da laikliğin istismara yol açan uygulamaları, sorunu esastan ele almaya izin vermez. Dogma, dinsel tarih ve sekülerleşme arasındaki ilişkiler; işte sorun budur. Batı'da sekülerleşme alanında ve devletin inşası tarihinde Hıristiyan özgüllüğünün var olması doğaldı. Mesele böylesi bir modelin geçerliğinin evrensel olup olmadığını, yani Batı'da yaşanan kurumlar deneyimi olmaksızın gerçek bir sekülerleşmenin imkânsız olduğunu algılamaktır. İkinci meseleyse, sekülerleşme alanında İslam'da başka yolların denenip denenmediğini görmektir. Nihayet, gerçek bir sekülerleşmenin yokluğunda bile, denenmiş biçimlerin ödünç alınıp alınamayacağını sorgulamak ya da sekülerleşmenin İslam'da bir reformu gerekli kılıp kılmadığını masaya yatırmaktır.

5
LAİKLİK HIRİSTİYANLIĞA MI ÖZGÜDÜR?



İslam neyin karşılığıdır? Bütün dinlere ilişkin olan şey, en azından tektanrılı büyük Batılı dinlere ilişkin olan şey nedir? İslam'a yöneltilen eleştiriler tam olarak ona özgü değildir. Vahiy yoluyla gelen tektanrılı büyük dinler arasında laik din yoktur. Vahiyle gelen tektanrılı bir din, hakikati dile getirdiğini ileri sürer. İnsanın eylem ve davranışlarının bütünü hakkında söyleyecekleri vardır. Katolik cemaatinin başı Kardinal Ratzinger'in her zaman savunduğu gibi, inanç doktrininde daima bir hakikat yatar.[33] Her inanç sahibi Tanrı yasasının in-

33) "Din ve düşünceye, vicdan özgürlüğüne saygı duyulması ve hoşgörü ilkesi, başlı başına etik bir tavırdır. Sanki nesnel ve evrensel bir hakikat yokmuş gibi, farklı dinsel kavramların içeriklerinin aynı potaya koyulması olgusuna indirgenemez" (*Dominis Iesus* bildirisi, Vatikan, Eylül 2000). Bu bildiri, İnanç Doktrini Tarikatı başkanı olan Kardinal Josef Ratzinger tarafından kaleme alınmıştır.

sanlarınkinden üstün olduğunu ve parlamenter bir çoğunluğun bu konuda karar veremeyeceğini düşünür. Nitekim kürtaja izin veren yasayı Kilise asla onaylamamıştır. Bu anlamda laiklik ortak değerlere göre değil, oyunun ortak kurallarının kabulüne bağlıdır. Bu da aynı şey sayılmaz. Bu durum karşısında, Kilise şiddet yöntemlerini ya da kabul edilemez gördüğü mevzuatla illegal bir zıtlaşmayı reddeder. Öte yandan, laiklik günümüzde siyasal zeminde kabul edilmişse de, çok sayıda Hıristiyan ve Yahudi din adamları duydukları sıkıntıyı ima yoluyla dile getirmişlerdir: Clermont papazı Mgr Lustiger ve büyük haham Josef Sitruk okullarda türban yasağı kanununu protesto etmişler, kamusal alanda dinsel simgelerin kullanılmasının zorlamayla kaldırılmasını kınamışlardır.[34] Dinin özel alana indirgenemeyeceği düşüncesi, bütün büyük dinlerde ortak bir görüştür.

Bununla beraber, İslam'ın özgüllüğünün altı çizilmek istendiğinde, Hıristiyanlığın laiklik ilkesini kabul ettiği olgusu üzerinde durulur (çünkü İncil'de İsa der ki: "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin," Matthieu 22, 15-34). Ne var ki burada metodolojik bir hata işlenmektedir. Bu hata tartışmayı daha da kirletir: Teolojik düzeyden siyasal pratiğe, hatta dinsel pratiğe geçilir. Bir ilahiyatçı ya da papa laikliği kutsamak istediğinde İncil'deki 15-34 numaralı ayetlerden yola çıkar. Bu tavrının Katoliklikle hiçbir ilgisi yoktur. Gelge-

34) Dinselin özel hayattan çıkarılması konusunda, bunun reddedilmesine ilişkin ödünsüz bir açıklama hakkında New York'tan gelen bir bildiriye bakabiliriz. New York'ta, 26 Kasım 2004'te Birleşmiş Milletler çerçevesinde Saint-Siège gözlemcisi Mgr. Celestino Migliore 'dinsel hoşgörüsüzlüğün bütün yönlerini bertaraf etme' konusunda şöyle diyor: "Dinsel ifadeyi özel hayatın dar kapsamına sokmak isteyenler, otantik dinsel inançların doğasını görmezden geliyor ve bunu inkâr ediyorlar. Dinsel cemaatlerin kamusal alanda kendilerini ifade etme hakkı, ne yazık ki diğer toplumsal güçlerin hakları gibi doğal görünmüyor ve tartışma konusu yapılıyor." Üstelik son zamanlarda, şunu ekleyerek kınıyor: "Dinsel özgürlüğün yasal ve hukuksal yaklaşımı, kendi özünden gitgide uzaklaştırılmakta, içi boşaltılmaktadır" (*Le Jour du Seigneur*, Fransız TV'si, 2. Kanal, 7 Kasım 2004).

lelim, bu ayetlerin varlığı ne laik bir pratiği, ne de laikliğin teolojisini zinhar açıklar. 1864'te Papa IX. Pie tarafından yazılan *Syllabus*, laikliğin bütünüyle reddini ifade eder. Bugünse, Papa aynı şekilde LV deklarasyonunun yanlışlığına değiniyor: "Kilise Devlet'ten ve Devlet Kilise'den ayrılmalıdır." Kilise sonunda laik cumhuriyeti kabul etmiştir ama, ilahiyatçılardan oluşan bir komisyonun yıllardan beri yaptığı gibi, bunu İncil öğrencilerini sözlü sınavdan geçirmek amacıyla yapmamıştır. Çünkü Vatikan cumhuriyetin kaçınılmazlığını görerek bundan siyasal dersler çıkarmış ve ona uyum sağlamıştır. Komisyonlar şimdi siyasal sebeplerden ötürü alınan kararlara felsefi gerekçeler bulmaya yarıyor. Mgr Lavigerie'nin 1890'da, Cezayir'de Cumhuriyet'e kadeh kaldırması, Vatikan'ın cumhuriyeti kabul ettiğine işaret eder. Bu, teolojik bir jest değildir, gerçek bir siyasal eylemdir. Daha sonra, Hıristiyan demokrasisinin geçerlik kazanmasıyla seçmenlerin büyük çoğunluğu ve Katolik ruhban sınıfı laikliği benimsemişlerdir. Laiklik boyutuyla bütünleşme sonucu sosyal gelişmeye katkıda bulunmak ve '15-34' numaralı ayetlere bağlı olan inanç sahiplerinin siyasal pratiğini izlemek olumlu bir şeydir. Laikliğin kabul edilmesi olumlu sonuçlar doğurur. Bunlar, Katoliklerin politikaya girmesi (Hıristiyan demokrasisi), Kilise'nin dünyada varlığını arttırması (Hıristiyan İşçi Gençliği, işçi papazlar, papaz sınıfının karakteri, laiklerin rolü gibi Katolik etkinlikler), teoloji terimlerinin gelişmesi (özgürleşmenin teolojisi, hümanizm, vb.) gibi sonuçlardır. Vatikan II. Konsili'nde alınan karar, sekülerleşme ve laikliğin doğurduğu değişikliklerin bir sonucudur. Olumlu, tutarlı ve küresel bir eğilimi temsil eder. Ne var ki muhafazakâr bir tepkiye yol açmıştır. Dolayısıyla, Mgr Lefèvre'in dincileri bir yana bırakılırsa, geçmişe dönemeyen fakat bir başka açıdan ona bakan bir karardır. Sekülerleşme ile Kilise'nin içsel değişiklikleri arasındaki ilişki hemen ar-

dından gelir: Buna göre, teolojik reform laikliğin kabulü anlamına gelmez. Sekülerleşme ise, biraz sıkıntı vermekle birlikte, her halükârda gerçekleşebilir.

Gelgelelim, bu yorumlama biçimi İslam ve Hıristiyanlıktan hiçbirine hak vermemeye yeterli olmaz; bu sadece, laikliği kolaylaştıran şeyin Kilise olmadığını, ama ona muhalefet ederek direnmesinin siyasal sebeplerden kaynaklandığını gösterir. Çünkü teolojik referanslarca meşrulaştırılan bir iktidar çatışmasını yansıtmaktadır. Sorun ancak, Kilise ile çağdaş dünya arasındaki çatışmanın çözülebileceğini bilmektir. Bu da ya Katolik düşüncenin tümüyle bozguna uğraması, ya da Hıristiyanlığın ikili bir sistemi kabul eden bir teolojinin öncüllerini içermemesi durumunda gerçekleşecektir. O ikili sistem, dünyevi ve semavi krallıklardır. Bu demektir ki, siyasal baskı Kilise'yi İncil'e ilişkin bir mesajın gerçekliğine başvurmak zorunda bırakmıştır. Bu gerçeklikle büyülendiğini aklından çıkarmıştır. Yoksa kendi içinde sekülerleşir, hiç olmazsa kendini denetleyebilirdi. Hıristiyanlık kendisine rağmen, Kilise'ye rağmen, laikliğe ve sekülerleşmeye katkıda bulunmamış mıdır?

Marcel Gauchet, Hıristiyanlığı "dinden çıkışın dini" olarak tanımlar.[35] Ancak bu tanım, toplumun sekülerleşmesini kilisenin kabul ettiği ya da onu desteklediği anlamına gelmez; ama Hıristiyanlığın teolojik dölyatağı, aşkın iktidarı olan bir kutup koyarak sekülerleşmeyi sağlamıştır. O kutup, devlettir. Devletten yola çıkan toplum din dışı alanda düşünebilmektedir. Sekülerleşme aşkınlığın sonu demek değildir, ama teolojik olmayan aşkınlığın oluşumudur. Yani, bu aşkınlık bir tür sekülerleşmiş dindir. Devletin kutsallaştırılması (çünkü Tanrı onu onaylamıştır) sonucunda, Hıristiyanlık

35) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* (Dünyanın Düş Kırıklığı), Gallimard, 1983. Ayrıca, Roma Hukuku'ndan ve Kilise Hukuku'ndan miras kalanlar hakkında Pierre Legendre'ın yapıtlarına başvurulabilir.

politikanın özerkliğine katkıda bulunup onu meşrulaştırmıştır. Ortaçağ'da Kilise-Devlet ayrılığını düşünenler Hıristiyan yazarlarıdır. Politikanın özerkliğini ve dini denetleme hakkını onlar kuramsallaştırmışlardır. Guillaume d'Occam (1285-1349) Devlet'in Kilise üzerindeki denetimini onaylarken, laik olduğundan değil (o bir papazdır), hükümdarda tanrısal iradenin dışavurumunu gördüğünden öyle davranmıştır. Devletin pozitif hukuku herhangi bir doğal ahlâkı yansıtmak amacını gütmez; tanrısal iradenin yaratıcı olması gibi o da kurucudur. Yalnızca iki krallık kuramı değil, ama dünyevi krallığın tıpkısının semavi krallığa yansıması söz konusudur. Bu yansıma, dinsel olanın sıradanlaşmasını sağlar, çünkü sekülerleşmiştir. Ama yine de tanrısaldır. Batı'nın siyaset alanı Hıristiyan dininin dölyatağından doğmuştur. Dolayısıyla, yeni özerklik Kilise karşıtı bir kurum olarak algılanmıştır. Ancak bizzat Hıristiyan olan aktörler ve düşünürler hukukçuluğa soyunarak hükümdarın anne babadan kalma devletini hukuk devleti olarak tanımlamışlar, bunun için de Roma hukuku geleneğini yeniden ele almışlardır. İki taraf arasındaki tartışma Hıristiyan düşüncesinin içinden doğmuştur. Kısacası, laiklik devletin din işlerine karışmasını yasaklıyorsa, buna rağmen laikliğin dinsel kökenleri sorununu düşünmek gerekir. Tartışma daha uzağa gidebilir: Devletin kutsallaştırılması, ona Kilise'yi siyasal alanın dışına çıkarmayı sağlamıştır. Devletin kutsallığı ve hukuk düzeni, din tarafından tanımlanan aşkınlığın cismaniliğini araya sokabilirdi. Sonuç olarak güçlü bir devlet olmadan gerçek laiklik olamaz; siyaset, sekülerleşme sürecinin odağıdır.

Şu halde, denebilir ki laiklik Katolik Kilisesi'ne karşı kurulmuştur (tarihsel bakımdan buna şüphe yoktur), ama öte yandan laikliğe yol veren Hıristiyanlık olmuştur. Bu anlamda, Protestanlığın yarattığı büyük çağdaşlığın kurumsallaşmış Ki-

lise kavramını reddederek sekülerleşmenin önündeki 'siyasal' engeli kaldırdığı ileri sürülebilir.

Çağdaş devletin (Roma hukukuna bağlı ülkelerde) Hıristiyan kökenleri olduğu kabul edilse bile, bu durum birçok sorunu beraberinde getirmektedir: Aşkın ve çağdaş devlete geçiş, siyasetin özerk düzenini kurmak açısından zorunlu bir koşul mudur? Bir model açıkça tarihsel ve dinsel bir bağlamda doğmuş olsa bile, bu durum onu öteki kültürel alanlara taşımayı mümkün kılar mı? Dinsel düzen ile siyasal düzen arasındaki ilişki nasıl yürür?

6
MÜSLÜMAN DOGMALAR LAİKLİĞE ENGEL MİDİR?

İslam'ı -ya da bütünüyle dini- bir dogmalar bütünü olarak tanımlamak, hem metinler hem yorumlar bakımından bir seçim yapmayı gerekli kılar. Kuran teolojisinin eleştirisini yapan, aynı zamanda ilahiyatçının kendisidir ve kendi eleştiri alanındadır. Biz bu teolojik tartışmaya girmeyeceğiz; yalnız iki noktayı dikkate alacağız. Her şeyden önce, İslam'ı kapalı kurallar bütünü olarak, Müslümanları da dıştaki bir cemaati oluşturanlar şeklinde tanımlamak, açıkçası İslam tanımını fundamentalistlerden ödünç almak anlamına gelir. Burada, gerçek Müslüman dünyasına değil de hayali bir İslamlığa yönelmiş oluruz. Fundamentalistleri İslam'ın gerçek temsilcileri yerine koyarız. Öyle ki kendi derdini anlatamayan ve alçakgö-

nüllülük gösteren zavallı liberalleri iyi niyetle konuşturmuş olmaktan başka bir noktaya varmayız. Nitekim, çift dilllilikle itham edilen Tarık Ramazan gibi çağdaş fundamentalistler bu yüzden öfkeyle karşılanmaktadırlar; çünkü onlar fundamentalizmi çağdaş bir söyleme dönüştüren kişilerdir. Fakat aynı zamanda, dogma üzerine söylem, tartışmanın bir parçası olduğuna göre, onu da hesaba katmak gerekir.

Müslüman dogması üzerinden yürütülen polemik kabaca iki ekolle çatışmaktadır. Her şeyden önce, İslami dogma hakkında düşünenler, laikleşmede olduğu gibi sekülerleşmeye de bu dogmanın esastan engel oluşturduğunu düşünüyorlar. Bu yönde ileri sürülen argümanlar üç nokta etrafında dönüyor: 1) İslam'da din ile devlet arasında ayrım olamaz; 2) Şeriat, ne insan haklarıyla (tabii kadın hakları konusunda kural daha kesindir) ne de demokrasiyle (Tanrı buyruğu insana dayatıldığına göre) bağdaşabilir; 3) Mümin ancak ümmetle özdeşleşebilir ve yurttaşların politik toplumunu (yalnız öteki'ni düşünmek dışında, yani *zimmi* ya da himaye edilen gayri-müslim dışında)[36] görmezden gelir. Bu tablodan iki sonuç çıkarmak mümkündür: Ya teolojik bir reform yapılmalıdır, ya da İslam reforma açık değildir. O zaman, Müslümanlar olarak Müslümanlara çağdaşlık kesinlikle yasaktır. Bu görüş, İslamcı fundamentalistlerin çoğunluğunca benimsenmiştir. Zira onlar İslam'ı 'bütünleştiren', içe kapalı bir sistem olarak göz önüne alıyorlar. Öte yandan, İslam'ı dokunulmaz bir bütün olarak değerlendiriyorlar. Bu dokunulmazlık salt şeriat dogması (yani, genel ilkeler) bakı-

36) Bu argümanların yanında, İslam ile Batı arasındaki uyuşmazlığa örnek olarak *cihad*, anti-Semitizm, Kuran'ın bilimsel yönden eleştirisinin kabul edilmemesi, vb. sayabiliriz. Fakat bu sonuncu argümanlar, Müslüman çevrenin oybirliğiyle kabul görmedikçe göz önüne alınmazlar. Öte yandan, Hıristiyanlık aynı sorunlarla karşılaşmıştır ve halen de karşılaşmaktadır (sözgelimi günümüzde, Darwinciliğe karşı açılan kampanya, Amerikan Hıristiyan sağ'ının bir bölümüyle İslami neo-fundamentalizmi tarafından ortaklaşa yürütülmektedir).

mından değil, ama *fıkıh*'ta (şeriatın somut uygulamasında) da geçerlidir.

İşin özüne bakılırsa, İslam'da zamanla değişmeyen sabit bir sistem söz konusudur. Bu sistemi eleştirenler ve fundamentalistler birbirlerine ayna tutarlarken, işaretleri tersine çevirerek kendi İslami görüşlerini paylaşırlar ve karşılıklı olarak birbirlerini desteklerler. Bu durum, elbette İslam'daki vahiy paradigmasından kaynaklanır. Vahiy dikkat çekici bir zaman birimi içinde (yirmi üç yılda) o mekâna (Mekke ve Medine) ve de o aktöre (Hazreti Muhammed) indirilmiştir. Vahiy inerken öteki tektanrılı iki din onu bilmemektedir.

Liberal, ılımlı ya da reformcu Müslümanlar olarak ilahiyatçı ve düşünürler bu yaklaşıma cevap vermişlerdir. Bu ilim adamları esas olarak Emeviler (661-750) ve Abbasiler (750-1258) zamanındaki zengin felsefi ve teolojik tartışmalara dayanmaktadırlar. Özellikle Abbasiler döneminde gelişen ve akılcı bir felsefe olan Mutezile akımı bunlardan biridir. Gelgelelim, fundamentalistler bu dönemi İslam'ın Yunan felsefesi tarafından yozlaştırıldığı bir dönem olarak da görmektedirler. Tabii o düşünürler görüşleri bakımından çok geniş bir yelpazeye yayılırlar. Muhafazakârından ılımlısına uzanan bu yelpazede, teolojik alanda hepsi dinci geleneğe bağlı (ortodoks), ama dogmanın siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda doğurduğu sonuçlar bakımından son derece esnektirler. Yani, bu insanlar teolojik sorunu yeniden sorgulamayı düşünen gerçek reformculardır.

Dinci geleneğe bağlı ortodoks liberaller, klasik metin yorumlama ve hukuk tekniklerini (*tefsir* ve *hadis* gibi Peygamber'in eylemleri ve söylediklerinden alıntılar ve metin yorumlaması) kullanırlar. Büyük hukuk ekollerinin gelişmiş yöntemlerinden (örnekseme yoluyla akıl yürütme, bilginler arasında konsensüs, halka referans verme, *fitne* doğuracak, yani

Müslümanlar arasında geçimsizlik yaratacak her şeyi reddetme, vb.) yararlanırlar. Fundamentalislerden çok daha geniş boyutta bir referanslar bütününe sahiptirler. Oysa fundamentalistler katı biçimde Kuran'a ve hadislere dayanırlarken, onlar referanslar bütününün geçerliliğini tartışma konusu yapmazlar. Farklı sonuçları aynı bütünden çıkarırlar ve tabii fundamentalistlerden daha açıktırlar. Patavatsızca *cihad* çağrısını ve kurulu düzene karşı başkaldırıyı reddederler. Bu başkaldırı Müslüman kökenli olmasa, İslami özellikli olmasa bile, onu geçerli görmezler. Onlara göre, 'Batılı' değerleri benimsemek söz konusu değildir; ancak bu değerlerin İslami olup olmadığını da sorgulamazlar. Özetle, İslam'a açıkça karşı olmayan her şey kabul edilebilirdir. İslam açısından siyasal bir biçim fikrinden vazgeçmek, işte burada kendini gösterir.[37]

Gelgelelim, bu ekol kuşkusuz pek dinamik sayılmaz (hatta Suriyeli Şeyh Bouti gibi bazı yazarlar, İslam ışığında biyoetik üzerine özgün bir görüş geliştirmenin peşindedirler). Burada, maruz kalınan çağdaşlığa edilgin olarak rıza gösterilmesi söz konusudur; ama bu tutum, çağdaşlığın İslam'a aykırı olmadığını açıklayarak, onu İslamlaştırmadan ya da değerli kılmadan yapılmalıdır. Demek ki, yeni bir dinsel yaklaşıma sapmadan sekülerleşmeyle bağdaşılmakta, laiklik benimsenmektedir. Bütün din adamları, cumhuriyetin müftüleri, büyük camilerin imamları, Türkiye'den Fas'a, Paris'ten Kahire'ye kadar bu kategori içinde yer almaktadırlar.

---

37) Laikliğin kabul edilişinin öncelikli biçimi, dini özellikle her tür siyasal sistemden ayırmaktır; Katoliklikle kıyaslarsak, bu ayrım, Kardinal Lavigerie'nin girişiminin arkaplanında açıkça görülür. O dönemde ortaya çıkan tartışmada (Kardinal Rampolla'nın Saint-Flour Piskoposluğu'na mektubu) Kardinal Rampolla şöyle yazıyor: "Kilise herhangi bir hükümet biçimine asla karşı değildir, çünkü her şeyden önce dinin gelişmesine bağlıdır, bütün ilgi ve çabasını onun gelişmesine yöneltmiştir" (Xavier de Montclos, *Le Toast d'Alger, Documents – 1890-1891*, De Boccard, 1965, s. 101). Bugün durum zaten böyledir, ama o dönemde bu açıklamaya gerek görülmüştür. Günümüzde ulemanın durumu da farklı değildir.

Bir başka yaklaşım, ilkeleri koruyarak gerçek bir uzlaşmaya geçit veren belirli bir vicdan anlayışı üzerine kurulmuştur. Sözgelimi, UOIF (Fransa İslam Örgütleri Birliği) gibi Avrupalı fetva konseyi de Müslüman Kardeşler hareketinden doğmuş, Londra'da kurulmuştur. Bu topluluk 'azınlık *fıkhı*' kavramını savunur. Yani, azınlıkta yaşayan Müslümanlara özgü bir hukuktur bu. Aynı doğrultuda, bazı kuralların yürürlükten kaldırılması öngörülmektedir (sözgelimi, ev satın almak için bankaya başvurarak borç almaya yetkili kılınmak gibi).

Hukuksal olmayan bir başka sekülerleşme biçimi, Tarık Ramazan'ın moratoryum hakkındaki tavrıdır. Moratoryum bedensel acılara ilişkindir; bu durumda kural yürürlükten kalkmamalı, ama uygulanmamalıdır. Her iki şıkta 'reformizm' söz konusudur, fakat sekülerleşmeyi benimsemeye yönelik uygulamalı bir intibak da öngörülmüştür. Demek ki din ile toplumu ve de politikayı birbirinden ayırmak gerekir. Böyle bir yaklaşım, dinsel geleneğe katı biçimde bağlılığı desteklemekle beraber, müminin laik ortamda yaşamasına izin verir. İdeal ile gerçeği birbirinden ayıran pratik bir çözümdür bu. Ancak derinliğine indiğinizde, bu çözüm ideali gerçeğin içine sokmaktan vazgeçer. Pekâlâ İslam'ın halkın çoğunluğu bakımından bir çözüm olacağı güne kadar hayal kurulabilir. Nitekim bu hayal yüzyıllarca ayakta kalmayı başarmıştır.

7
TEOLOJİDE REFORMİZM



Salt ampirik olan bu üstünkörü açıklamalara koşut olarak gerçekten reformcu yeni bir ekolün belirdiği görülmektedir. Bu reformcu ekol ulemanın, ılımlıların ya da fundamentalistlerin teolojisine dahil olmayı reddeder. Bu yeni ilahiyatçıların (İran'da *kelam-i no* ya da yeni teolojiden söz ediliyor) geleneksel ulemayla bağları genellikle kopuktur. Medreseye ender olarak girerler (aralarından birçoğu din dışı, hatta bilimsel eğitim almışlardır). Reformcuların birleştikleri ortak nokta, Kuran'ın verdiği mesajla bir tarih ve mekânda onun somut tecessümünü birbirinden ayırmak gerektiğidir. Onlara göre, hukuk bilimi (*fıkıh*) ataerkil kültürler üzerine kurulmuş ve *şeriatı* biçimlendirmiştir. Üstelik şeriat, kökeni bakımından çok

açık ve çokanlamlıydı. Gerekli olan, İslam'ı yeni bir kültüre uyarlamak değil de kültürsüzleştirmektir (İranlılar buna 'Arap olmaktan çıkarmak' demekte tereddüt etmiyorlar). Arkoun, Sorouch, Kadivar, Abou Fadl, Abou Nasr gibi 'yeni ilahiyatçılar'ın yaklaşımı hep bu yöndedir.[38] Şeriat bir anlamın dölyatağı gibi sunulur. Daha sonra, geleneksel ulema onu katı bir hukukla (*fıkıh*) fosilleştirmiştir. Şu halde, bu anlam ufkunu yeniden açmak ve yürürlükte olan iktidarların çevirdiği dolaplardan ve ayrıcalıklı kültürlerden sakınmak gerekir.

İktidar bundan böyle İslam'ı savunan bir unsur olarak görülmez; tersine, ona fosilleşmenin kökeni olarak bakılır. Dolayısıyla, iktidar kurulu düzeni kalıcı kılmak amacıyla İslam'ı araç gibi kullanmaktadır. Yani, demokratikleşme teolojik açılımla atbaşı gidecektir. Reformizm din ile politikanın birbirinden ayrılmasını varsayar. Bu (Fransa'da olduğu gibi) politikayı dinden korumaktan ziyade, dini politikadan korumak ve ilahiyatçıyı herhangi bir mümin gibi özgür kılmak amacıyla öngörülür. Laiklik burada, ne teolojik bir akıl yürütmenin sonucu, ne de laik iktidarın hukuken üstünlüğünün onaylanmasıdır; ama dini yeniden etraflıca düşünmek adına metodolojik bir ilkedir. Bu yüzden, İslam'ı siyasetin içine sokmamak gerekir.

İranlı Abdoul Karim Sorouch mantıksal olarak 'dinin büzülmesi' (*quabz-e din*) gerekliliğini savunur. Bununla kastedilen, dinin politikadan geri çekilmesidir. Aynı zamanda, özellikle toplumsal muhafazakârlığı haklı göstermek için kullandığı geleneksel toplumdan da geri çekilecektir. Devlet ile din birbirinden ayrılmalıdır; siyasal anlamda laik bir tavırdır bu. Ama burada, laiklik sekülerleşmenin önüne geçer.

---

38) Rachid Benzine'in kitabında bu düşünürler daha açık bir dille yansıtılmıştır: bkz. *Les Nouveaux Penseurs de l'islam* (İslam'ın Yeni Düşünürleri), Albin Michel, 2004. Ayrıca bkz. Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour faire bouger l'islam* (Aydınlanma İslam'ı için Manifesto; İslam'ı Harekete Getirmek İçin 27 Öneri), Hachette Littératures, 2004.

Sorouch, çok sayıda Amerikalı Protestan gibi Devlet-Kilise ayrımını savunurken, sivil toplumun bir dinsel toplum olarak kalmasını arzu eder. Bir yandan, sekülerleşme konusunda kararsız kalmıştır: Dinin toplumda hâlâ bir rol oynayabileceğini düşünür. Bu rolü 'dinsel sivil toplum' (*jame'yé madani-yé dini*) olarak tanımlar. Amerikalı Püritenlerin projesini çağrıştıran sekülerleşmesiz laikliğin ilginç bir örneğidir bu. Din burada, iktidarın kurumsallaşmasına direnen tarafta yer almıştır. Dinsellik, Fransız laik geleneğinde olduğu gibi yurttaşı devletten bağımsız kılmaz, ama din yurttaşı devletin mutlak gücünden bağımsızlaştırır.[39] Mümin tanrısal bir kuralı tanıdığına göre, o zaman demokrasiyle dinsel sivil toplumu nasıl bağdaştırmalıdır? Yurttaşın inanan bir kişi olarak davrandığını, ama vicdanında, kendini zorlamadan devleti olduğu kadar toplumu ya da ruhban sınıfını da benimsediğini varsaymak gerekir. Ancak tanrısal kural olarak gördüğü şeyi ötekine dayatmaması da lâzımdır. Mutlak inanç fikir çoğulculuğuyla atbaşı gider. Bunun anlamı şuradan gelir ki, eğer yurttaşlar çoğunluk bakımından inanan kişiler olarak davranmaktan vazgeçerlerse, o zaman toplum kesinlikle sekülerleşecektir, çünkü bu durumda yurttaşa inancı dayatmak gibi hiçbir merci bulunamaz.

Bu görüş, Püritenlerin Kalvenci eğilimiyle kıyaslanabilir. Burada bir site (Cenevre, Boston gibi herhangi bir şehir-devlet) yuttaşların bütünü tarafından yönetilir; kendine özgü hiçbir dinsel kurum devletin işine karışmaz. Böyle bir kurumsallaşma olmayınca, inançla ilgili olmayan geri çekilme sürecine mille-

39) Sorouch burada, İran Şahı'nı deviren İslam Devrimi'nin ruhuna sadık kalmaktadır. Michel Foucault bunu sezmişti: Dinsel bir devrim daha iyi bir düzenin geleceği anlamına gelmez; ama mutlak hakikat ve mutlak aşkınlıkla övünen geçici iktidarın karşılaştığı imkânsızlığı gösterir. Bkz. Olivier Roy, "L'énigme du soulèvement: Michel Foucault et İran" (Ayaklanmanın Gizemi: Michel Foucault ve İran), *Vacarmes*, No: 28, 2004.

narist* bir görüş müdahale eder. Sonuçta, sekülerleşmiş, demokratik bir ortamda buluruz kendimizi (yine de eşlerin birbirini aldatması gibi fiillerin üstünde baskı kuran bazı yasalar yürürlükte kalmıştır). Sorouch çok yerinde bir tutumla, İran İslami Anayasası'nda yer alan kilise korkuluklarını ortadan kaldırmak amacıyla mücadele eder (*vilayat-i faqih* kavramı, yani 'yasa koyucunun naipliği', İslam devriminin yol göstericiliğini tanımlar. Bu yol göstericilik işlevini Devrim Muhafızları Konseyi yürütmektedir; aynı Konsey seçimlerde adayların ve yasaların İslamiliğini denetlemekle yükümlüdür. Ne var ki bu denetim açıkça halkın iradesinin sansür edilmesi anlamına gelmektedir). Çok ilginçtir ki aynı şey ABD'de 'Hıristiyan sağ' diye nitelendirilen politikanın içinde de yer almıştır. Üstelik ne denli dogmatik olursa olsun, bu tutum oy sandıklarını siyasal meşruiyetin biricik kaynağı olarak değerlendirmiştir. İran'da liberal sayılacak bu dinsel görüş ABD'de muhafazakâr olarak kabul görecektir. Tabii Fransız felsefi laiklik anlayışından çok uzaklardadır. Ama bu, laiklik felsefesinin demokratik bir alanı ortaya koymak bakımından tekel oluşturamayacağını da gösterir.

Başka reformcularsa farklı alanlar açarlar; çünkü tanım olarak teolojik eleştiri serbestliğinin ileri sürülmesi çoğulculukla atbaşı gitmektedir. Biz burada bu yazarların farklı analizleri üstünde durmuyoruz; zira Rachid Benzine'e göre, bunlar "kültürden, antropolojiden, siyasal çıkarlardan ileri gelen stratejileri ya da sorunsalları çoğu kez dinsel söylemle gizliyorlar. Bütün bu düşünürlere göre, dinsel metinlerden ideolojik ve pratik bakımdan yararlanmayı göz ardı etmek lazımdır. Kuran, çağdaş sorunların tümüne cevap vermeye yetmez; Kuran ne bir hukuk kitabı, ne de bir siyaset bilimi metnidir. Demokrasi sorunları, laiklik, insan hakları, kadın-erkek eşitliği,

*) Millenarizm yanlısı. Millenarizm, Mesih'in yeryüzünde egemenliğini savunan bir akımdır. (ç.n.)

Kuran metinlerinin dışında ele alınmalıdır".[40] Bu da dönemin adamını Peygamber tipinde yaratmaya (İslam'ın katı tektanrıcılığıyla aynı aşamada olmalı ve onun için salt Tanrı mutlak olmalıdır), vahiyle indirilmiş Kuran dogmasını reddetmeye (bu durum, hanbalisme* gibi en katı ekollerden başlayarak gecikmeyle dayatıldı) yönelir, dolayısıyla çağdaş eleştirinin (dilbilim, tarih, sosyoloji, karşılaştırmacılık, vb. gibi) kavramsal araçlarından yararlanmaya kadar varır. Ayrıca, kişisel yoruma ve akıla başvurması da öngörülmüştür.

Bu reformizm türünün bütün şıklarında hukuk kuralı etik değere dönüştürülmüştür ve katı bir düzenlemenin nesnesi ya da devlet tarafından yürürlüğe konmuş bir kural olamaz. Şeriat ile çağdaş hukukun bağdaşırlığı sorunu artık sorulmaz; zira şeriat bir hukuk düzenlemesi olarak tanımlanmamıştır (hatta *fıkıh* kavramı bile yok sayılır). Değer norma, anlam kelimeye, manevi olan asıl olana baskındır.

Program burada gayet açıktır. Böylesi bir İslam'ın laiklik ve sekülerleşmeyle ters düşmesi şöyle dursun, sekülerleşmenin üstüne gitmesi, laikliğe hak verdirmesi söz konusudur.

Biz burada İslam'ın bu biçimiyle kabul edilebilirliği sorununu tabii ki ele almayacağız. Reformcu ve liberal bir İslam, ehil Müslümanlar onu yazılarının içine aldıkları zamandan bu yana vardır. Tabii bu yazılar başka ilahiyatçılar, entelektüeller ya da militanlar tarafından tartışılmıştır. Ancak onların iyi ya da kötü yanlarını etrafa yaymak vaiz kürsüsünü kullanan İslamologlara düşmez. Esasta biz burada, Müslüman liberal bir teolojinin geçerli olabileceğini göz önüne alıyoruz.

Bununla beraber, teolojik reform sorununa iki yönden bakmak gerekir: Bu reformun kamusal muhatabı kimdir? Bu,

---

40) Rachid Benzine, "Entretien" (Söyleşi), *La Croix*, 13 Şubat 2004.

*) Sünni İslam'ın dört dinsel düşünce okulundan biri. İslam hukuku (fıkıh) alanında etkinlik göstermiştir. (ç.n.)

İslam'ın demokrasi ve laiklikle uyum sağlaması için zorunlu koşul mudur?

Böyle bir çerçevede sunulduğunda, tartışma 'liberaller'in 'fundamentalistler'e karşı zafer kazanması üstüne bahse girip girmeme konusuna kadar varır. Ya da liberallerin yapısal bakımdan oyunu kaybettiği düşünülür; çünkü kamusal muhataptan yoksundurlar. Oysa şurası açıktır ki *L'Islam mondialisé* (Dünyasallaşan İslam) adlı kitabımda[41] benim geliştirdiğim gerekçeler sonucu, günümüzde dinin canlandırılmasına yönelik dinsel reformlar bütün dinlerde liberal olmaktan uzaktır. Bunun doğal sonucu, laikleşme doğrultusunda iradeci bir siyasetin bu reformcu İslam'ı, öteki İslam'lar (fundamentalist, muhafazakâr, gelenekçi) aleyhine gerçekleştirmeye yönelecek olmasıdır. Bir kez daha yineleyelim, laikliğin düşünülmesi teolojiye müdahale anlamına gelmektedir.

Ancak bu yaklaşımın asıl büyük problemi, dini ayrıcalıklı kılma sorununda yatar. Bir dini siyasetle ilişkisi bakımından açıklamadan, o dinin somut davranışları üretmek adına nasıl işlev gördüğünü sorgulamadan bu sorun çözülmeyecektir. Fundamentalizm, laiklik ve sekülerleşme arasındaki ilişkiler son derece karmaşıktır (sözgelimi ünlü *içtihat* -yorumlama hakkı- kendi başına bir liberalizm simgesi değildir, ne var ki Suudi Vahabiler ve İranlı Ayetullahlar bu hakkı tanırlar, ama denetim altında tutarlar). Sonuçta, Müslüman kimliğinin aşırı ölçüde anti-emperyalist bir renge büründüğü güncel bağlamda, reformcu düşünürlere öncelik hakkı tanımak, genellikle onlara bir veda öpücüğü vermek anlamına gelecektir. Batı'da, Müslüman ülkelerde yeni bir yankı uyandıracaklarını eni konu bilmeden, 'iyi' Müslümanlar diye ayırarak onları değerlendirmek, övmek ve onlar hakkında süslü ifadeler kul-

41) Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Dünyasallaşan İslam), Seuil, 2004.

lanmak hatalıdır. Tam tersine bu yaklaşım, Müslüman toplumların cehaleti ve fanatizmini daha fazla körüklemeye yarayacaktır.

Teolojik bir reform, ancak bu işle ilgilenenler tarafından algılanan siyasal, toplumsal ve kültürel girişimlere eklemlenirse bir anlam kazanır. Martin Luther'in fikirleri kendi zamanında çok yeni sayılmazdı, ancak onun dehası bu düşüncelerden doksan beş adet açık ve rahatlıkla anlaşılır tezden oluşan bir manifesto üretmesini sağladı. Sonra da bu manifesto halka ilan edildi. Matbaa teknolojisinin katkısıyla dağıtıma girdi, hızla benimsendi ve toplumsal-siyasal sonuçları anlaşıldı. Luther bu yönden, XXIII. Jean'dan ziyade Humeyni'ye daha yakındır. İslamcılar dinle siyaset arasındaki ilişkiyi reformculardan daha iyi anlamışlardır. Bundan böyle, reformcuların geriye dönük bir etkilerinin olup olmayacağını düşünmek kalıyor. Yani değişiklikleri düşünmek için kelimeler üreteceklerdir ama, bunlar başka sebeplerden ötürü zaten üretilmişti.

Öte yandan, Müslüman toplumlarda sekülerleşmenin köklerini ve bunların geçirdiği evrimleri de derinliğine irdelemek gerekir. Tarihçilerin ve antropologların yaklaşımı, Müslüman toplumların dini kendi içine alma sorununu somut olarak nasıl ortaya koyduklarını sorgulamaktır.

8
GERÇEK LAİKLER: MÜSLÜMAN DÜNYANIN TARİHİ VE MÜSLÜMAN TOPLUMLAR



Tarihçiler ve antropologlar, İslam'ın sekülerleşmeyle hem sosyolojik olarak, hem de siyasal açıdan tanıştığının altını çizerler. Dogma farklı anlamlara çekilebilir; bu bakımdan yeterince zengin ve karmaşıktır. Üstelik bilgiçlik taslayan bir yapıdır ve genellikle aşırı siyasaldır (tarihten ve hükümdarların iktidara gelmelerinden yoğunlukla etkilenmiştir). Bunun sonucunda, çeşitlendirilen bir düzenleme çok sayıda alana açık hale gelmiştir ve neye uyarlanacağını bulmak bakımından ihtilaflı ekollere muhaliftir. İslam'da bütün iktidarlar sekülerdir; yalnız din tarafından belirlenmemek anlamında. Sadece Peygamber döneminde bir istisna söz konusuydu; o da teokrasinin asla geçerli olmamasıydı. Daha sonra, sultanlar, emirler,

generaller ve başkanlar iktidarı ele geçirmişlerdir (ve ele geçirmeye devam ediyorlar). Ama bunu tamamen geçici yöntemlerle (güç kullanarak, hanedan kalıtımıyla, darbeyle, hatta seçimle) gerçekleştirmişlerdir. Meşru olup olmadıklarını, az çok evcilleştirilmiş ulemayla tartışmakla yetindiler. Pozitif devletin hukukunu (*qanun*, Türkçesi 'kanun', Yunanca bir sözcüktür ve borç vermenin herhangi bir şey üzerinde hak talep etmeyi sağlayabileceğini gösterir) kendi ellerinde tutarak kişisel statünün yönetimini onlara bıraktılar. İktidara saygı duyma kavramını (bu iktidar Müslüman olmasa bile) ulema geliştirmiştir; ulema bunu hem Müslüman toplumun ayakta kalmasını güvence altına almak, hem de *fitne*'den sakınmak, yani cemaatin bölünmesini önlemek amacıyla yapmıştır.[42] İslam'ın Müslüman olmayan bir iktidarın sultası altında Müslümanların yaşamasını yasaklaması sık sık tekrarlanan o basmakalıp düşüncelerden biridir ve yanlıştır. Öte yandan, onun yanlış olup olmadığı ayrıca yorumculara bağlıdır. İbn Teymiyye'ninki gibi 'katı' yorumların günümüzde radikal İslami çevrelerde revaçta olması bir rastlantı değildir; tabii moda olan başka yorumlar da vardır. Tarık Ramazan'ın yorumu bizim alanımıza aktarılabilir. O yorumun esinlendirdiği kapalı düşünceler ne olursa olsun, azınlık İslam'ının pratik ve meşruluğunu oluşturan bir teoridir. Çok sayıda ulemaya göre, böylesi bir yoruma açık kapı bırakılması uygundur. Tarık Ramazan'ın idealiyse, Müslüman olmayanların günün birinde İslam dinine dönmesidir. Tabii bu da herhangi bir sorun teşkil etmez. Gerçek dinin zafere ulaşması uğruna ahretbiliminden beslenen umut,

42) Khaled Abu Fadl ("Striking a Balance: İslamic Legal Discourse on Muslim Minorities", Yvonne Yazbek Haddal ve John Esposito, *Muslims on the Americanization Path*? içinde, University of South Florida, 1998). Khaled, 1908'de Avusturya'ya bağlanan Bosna-Hersek Müslümanlarını ülkelerinde kalmaya yönlendiren Rachid Ridha'nın *fetva*'sını aktarır. Bundan farklı bir görüş Bernard Lewis'indir. Bkz. Bernard Lewis ve Dominique Shnapper, *Musulmans en Europe* (Avrupa'da Müslümanlar), Actes Sud, 1992.

Hıristiyan ve Müslüman tektanrıcılığının bağrında yatar. Önemli olan -görüldüğü üzere- geçici (dünyevi) zaman boyutunda, oyunun kuralına herkesin uymasıdır. Kapitalizmin devrimle ortadan kalkması, Mehdi ya da İsa'nın yeryüzüne inişi gibi hayaller kurmakta herkes serbesttir. Dünya malının maliki de olsak ya da alelade bir kiracı da olsak, önemli olan kira sözleşmesine saygı duymaktır.

Müslüman toplumlarda geçerli olan bu siyasal 'sekülerliğe' dinsel olmayan yapılar da onay vermiştir. 'Geleneksel' toplumlar -bu terimin geçerliliği ne kadar isabetli olursa olsun- antropolojik davranış biçimleriyle (kabilecilik, *asabiyet*, yani kan bağı ve ittifak ağlarına dayanan dayanışma grupları) yapılanmıştır. İslam'da çok az yer bulan gelenek-görenek hukuku da bu yapılanmanın içindedir. Mısır'ın güneyinde, radikal *gama'at islamiyya* beşiği (beşik kertmesi), *thar* ya da geleneksel kan davası, dinsel şiddetten daha fazla can almıştır ve aynı şekilde Kıpti Hıristiyanlar ya da Müslümanlar arasında yayılmıştır. Şeriat'a çağrı yapılması da bu olaylara son vermeyi başaramamıştır. Afganistan'da Talibanlar, kendilerinin de aynı kökten geldiği Peştun kabileleri arasında, Peştun hukuku yerine şeriatın uygulanmasını sağlayamamıştır. Üstelik Peştun hukuku gibi bir aşiret hukukunda (*peştunveli*) uygulamalar çok farklıdır. Sözgelimi, sık sık söylenenin aksine, bu hukukun kadınlar tarafından çok tutulduğu kesin değildir; zira bu hukuk kadınları miras hakkından yoksun bırakmıştır, onlara levirat'ı* dayatır, bedel karşılığı kan davalarına son verilmesini zorunlu kılar. Fransız Fas'ı ve Britanya Hindistan'ı gibi sömürgeci iktidarlar bu durumu çok iyi algılamışlar ve geleneğin İslam karşıtı potansiyelini çok iyi görmüşlerdi. Doğal olarak da bundan her fırsatta yararlanmasını bildiler. So-

*) Mirasçı bırakmadan ölen erkek kardeşinin dul karısıyla evlenmeyi zorunlu kılan İbrani Yasası. (ç.n.)

nunda, İslam'ın çok farklı coğrafyalara yayılması, çok geniş bir Müslüman toplum çeşitliliği doğurdu (kadının statüsü buna dahildir). İşte bu kapsamda, çeşitli 'kültürel' İslam'lardan söz edilebilir pekâlâ. Nitekim bu durum, İslam'ın farklı siyasal sistemlere ve kültürlere büyük çapta uyum sağlama kapasitesi olduğunu kanıtlar. Aynı zamanda, İslam'ın kendi içinde toplumsal gerçekliğin açıklayıcı öğesi olmadığını da gözler önüne sermektedir.[43]

Geleneksel hukuk ile pozitif hukuk arasına sıkışan şeriatın bütünüyle uygulanması bir idealden ibaret kalmıştır. Hatta bu, siyasal bir slogan olmanın ötesine geçememiştir. Tabii bu da bize, farklı fundamentalizmlerin özellikle muhalif eğilimler olduğunu açıklamaktadır. Ancak uygulama alanı sınırlı kalsa da şeriatın üretim biçimi, siyasal iktidara nazaran özerkleşme eğilimi gösterir. Şeriat, bir ekolden diğerine farklılık gösteren bir uzmanlar grubunca üretilmiştir. Vicdaniyata, tümdengelime, mukayeseye, vb. dayanır. Egemenin iradesini asla işin içine sokmaz. Kendine özerk bir hukuksal alan belirleyerek, siyasal özerkliği çelişkili olarak pekiştirir. Ulema geleneği bir sivil toplum biçiminden ziyade teokrasiyi tanımlar; zira merkezi devletin ayrıcalıklarına dokunmadığı sürece, ondan uzak durmayı başarmıştır.

Olivier Carré'nin gözlemlediği gibi, eğer İslam dünyevilikle bu denli ilintiliyse, bunun kaynağını dünyevilikle çok fazla haşır neşir olmasında aramalıdır: Egemen, dinsele daha çok tersinden müdahale eder; ulema zorluk çıkarmadan evcilleştirilmiş, bilgi sınırlanmış, sansür uygulanmıştır.[44] Görüleceği

43) Olivier Carré, *L'islam laïque ou le retour à la grande tradition* (Laik İslam ya da Büyük Geleneğe Geri Dönüş), Armand Colin, 1993; Clifford Geertz, *L'islam observé* (Gözlemlenen İslam), La Découverte, 1992. Bunun aksine, Bernard Lewis gibi bir yazar, İslam'ın sorunlarını göstermek isterken salt Arap dünyasına eğilmektedir: bkz. Bernard Lewis, *L'islam en crise* (İslam'ın Bunalımı), Gallimard, 2003.
44) Olivier Carré, *L'islam laïque* (Laik İslam), s. 8.

üzere, burada ilişki çift anlamlıdır; İranlı Hak âşığı dinciler ruhban ile devlet arasında bir ayrım talep ederler. Devlet ile dinin ayrılmaması, siyaseti kutsallaştırmaktan ziyade dini sekülerleştirmiştir.

Müslüman ülkelerde, çağdaş döneme kadar sekülerleşme, siyasal iktidar ile seküler iktidar arasında bir gerilim doğurmadan gerçekleşiyordu (yalnız İran'da bu böyle değildi; zira özellikle Sünni âlemde, 20. yüzyıl İran'ında bir Kilise formunun varlığı söz konusudur). Bunun tersine Batı Avrupa'da iktidar sorunsalı bu gerilim üstüne yapılandı. Bu anlamda, İslam'da teokratik bir ideal asla yoktu; ne kurumlar alanında (Humeyni dışında din adamları hiçbir zaman iktidar talep etmemişlerdir), ne hukuk alanında teokratik zihniyet geçerliydi. Şeriatın devlet yasası olarak düzenlenmesi, kendi içinde İslami bir devleti tanımlamaz; Seyyid Kutub'dan Humeyni'ye kadar bütün siyasal İslamcılık yandaşları bu noktanın üstünde durmuşlardır.

Sekülerleşmenin uygulanması Müslüman halkları da etkilemiştir. Fakat müminin somut davranışlarıyla ilgilenen din sosyolojisi ilkelerinin İslam'a uygulanması benimsenmemiştir. Bu sosyoloji Avrupa Hıristiyan halklarının incelenmesi sonucu doğmuştur ve inananların davranışlarındaki değişmelerin (Hıristiyanlıktan uzaklaşanların doğurduğu sorunlar dahil) dogmanın evrimiyle hiçbir ilgisinin olmadığı görülmüştür. Nitekim, dinsel pratiğin Beauce'da azalan ilgisini Rouergue'de artıran sebepler, teolojik bir tartışma doğurmamıştır. İslam'da da aynı şey olmuştur: Dogmanın evrimiyle ilgisi olmayan bütünsel bir alan ve sekülerleşme süreci söz konusudur. Tabii geriye, can alıcı ve karmaşık bir sorun kalıyor: Teolojik tartışma ile aktörlerin sosyolojisi arasında nasıl bir ilinti vardır? Sözgelimi, kapıitalizmin etiği ile Protestanlık (Max Weber) arasında, aile yapısı ile kadercilik dogması (Emmanu-

el Todd[45]) arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Yalnız kesin olan bir şey vardır: Bunların arasında asla bir nedensellik bağı yoktur (Protestanlık ile kapitalizmin doğuşu ya da kadercilik dogması ile Reformasyon* arasında herhangi bir nedensellik bağının bulunmaması gibi).[46]

Tabii nedensellik, Müslüman toplumların çeşitliliği ve sekülerleşme sorununu tam anlamıyla çözmez; hatta laiklik, sekülerleşme ile İslam arasında bir uzlaşma olsa bile bu böyledir. Zira bu çeşitlilik ve bu tarih, siyasal İslamcılık ve fundamentalizmin modern biçimlerince tanınmamıştır. İslam'dan siyasal bir ideoloji üreten İslamcılık, hiçbir zaman gerçek anlamda bir İslami devletin var olmadığı olgusuna itiraz eder; dolayısıyla, yeniden ideolojik zeminden yola çıkarak din ile siyasetin ayrılmamasını düşünür. Bunun için de devleti çağdaş bir sorunsal oarak yeniden ele alır. Demek ki burada devlet sorununa geri dönmemiz gerekiyor.

45) Emmanuel Todd, *La Troisième Planète, structures familiales et systèmes idéologiques* (Üçüncü Gezegen, Aile Yapıları ve Idolojik Sistemler), Seuil, 1983.

*) 16. yüzyılda Avrupa'da başgösteren dinsel hareket. Bu hareket sonucunda Avrupa'nın bir bölümü papaya bağlı olmaktan çıkarıldı ve Protestan kiliseleri faaliyete başladı. (ç.n.)

46) Kaderciliğin iki çelişkili tutumuna işaret edeceğiz: 'Arap kaderciliği' (mektup tarzında yazılmıştır) ve 'Kalvenci işletmenin ruhu' (ekonomik başarıda, ancak Diriliş gününde anlaşılacak bir kurtuluş işareti aramak).

9
LAİKLİK: BOŞANAN DEVLET İLE KİLİSE'NİN ÇOCUĞU



Batı'da laiklik, her şeyden önce, kurumların karşı karşıya gelmesi sonucunda oluşmuştur. Yani papa ile imparator, kral ile Roma, cumhuriyet ile Kilise karşı karşıya gelmiştir. Amerikan modelinde böyle bir ayrıma rastlanmaz. İngiltere'deyse, kilisenin resmi statüsü bu durumun tam tersidir; bu statünün kurucusu olan rahipler Kilise-Devlet ayrılığını bir bildiriyle ilan etmişlerdir. Ancak bu ayrım, din ile politikanın hiç de birbirinden ayrılması anlamına gelmez. Bu da Amerikan formülünün ortaya çıkardığı ayrımın Avrupa sorunsalına bir cevabı niteliğindedir.

Batı dünyasında laiklik meselesi, kutsal olanla-olmayan arasındaki ilişki kadar derin değildir; zira esasta bu iki alan da

aynı kutsallığın içinden gelir. Fransız laikliği, Müslüman dünyada kendine yer bulamadı; onun doğmasına yol açan iki aktörden ötürü bunu başaramadı: Bu aktörler, 'kutsallaşmış' devlet ve kiliseleşmiş bir kurumdu. Her iki aktör de dünyevi bir iktidar için değil de bu geçici dünyanın aşamalandırılmasını kutsal bir alanın işlevi sayan bir iktidar için kendini yetkili görüyordu. Aynı şekilde, Mustafa Kemal Atatürk bütün meşruiyet aygıtıyla birlikte (milliyetçilik, ekol, üniter ulus miti) Jakoben devleti Türkiye'ye ithal ettiği zaman dinselliği ihraç etmeye gerek görmedi, çünkü o, meşruiyetin bir başka kutbunu oluşturmuyordu. Atatürk dinin işlevini görmesine göz yummakla yetindi.

Kaldı ki Batılı devletin düzenlenmesi ve kutsallaştırılması, kendisinin kök salması için devletin dinsel dölyatağının yeniden göz önüne alınmasından ayrı tutulamaz. Hukuk, irade üzerine kurulmuştur; yani, söz konusu olan Tanrı'nın, egemenin, siyasal varlığın iradesidir. Tekil ya da genel olarak, irade kutsaldır. Bu kapsamda devlet, değerlerin taşıyıcısıdır: Cumhuriyet'in değerleri pozitiftir. Aynı meşruluk figürünü dışa vurmalarına rağmen, toplumun inşası için aynı alanı kullanmalarına rağmen, Devlet ile Kilise arasındaki kavga (her ikisi de aynı inancı paylaşmaları buna dahildir) çok daha şiddetlidir. Temelde, güçlü bir devlet olmadan laiklik olamaz. Görüldüğü üzere, devletin kutsallaştırılması seküler bir alanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Din burada, politikaya geçiş için sekülerleşmenin esas koşuludur.

Oysa, Sünni İslam'da ne devletin kutsallaştırılmasına, ne de Kilise'ye rastlanır. İktidar halkın iradesiyle oluşmaz, zira o çoğunluğa dayanmaktadır, bu yüzden iktidar bir sözleşmeye dayalıdır: Sultan ya da emir zorla iktidarı ele geçirir ve sözleşmeyle onu korur; bu sözleşme ulemanın elinde açıklığa kavuşmuştur. Egemen, dışa karşı İslam'ı savunur, içerideyse şe-

riatı uygular, çünkü bu onun meşru hakkıdır. Zafer ya da bozgun, ya egemenliğinin onay görmesinin bir işareti ya da tanrısal kayıtsızlığın sonucudur. İktidar asla aşkın ve kutsal olamaz. Yasanın bir kaynağı da değildir. İslam'da devlet her zaman zayıf kalmıştır. Ancak bu zayıflığın içyüzü, Montesquieu'nün ileri sürdüğü sebeplerden (tek adam despotizmi) kaynaklanmaz. Tam tersine bu, sivil toplumun iki fenomenle güçlendirilmiş esnekliğinden kaynaklanır: *asabiyet* ve *şeriat*. Güçlü iktidar, güçlü devlet demek değildir.

Ancak devlet laiklikle işbirliği yapmaya girişince, İslam'ın despot aracılığıyla değil, güçlü ve modern devlet aracılığıyla bir deneyimden geçmesi gerekecektir. Bu yönde, sürekli olarak 'Türk modeli' gündeme gelmektedir. Oysa İslam, tarih trenini kaçırmıştır. Birçok görüşe göre, ancak güçlü kuvvetli bir pedagoji onun geride kaldığı etapları tekrar yakalamasını sağlayabilir. Bu da sömürgeciliğin bazı biçimlerini (sözgelimi, güçlü bir devletin himayesi altına girilmesi) öne çıkarmaktadır: Nitekim, laik otoriter rejimlere geçiş (Tunus'ta başkan Ben Ali rejimi) gibi ya da askeri müdahaleler sonucunda, uzun veya kısa vadeli vesayet rejimi biçimlerinin (sözgelimi, 2003'te Amerikan işgalinden sonra Irak)[47] geçerlik kazanması...

Anlaşılacağı üzere, tartışma sekülerleşmeden devlet sorunsalına doğru gidiyor. Tabii bu şaşırtıcı sayılmaz. Çünkü Avrupa'da ve özellikle Fransız geleneğinde, demokrasi ile laikliğin devlet sorunsalının ayrılmaz bir parçası olduğu görülmüştür. Bunun sebebi, evrensel değeri olmayan ve özel tarihin bir ürünü olan paradigmadan mı kaynaklanıyor? Yoksa bu paradigmanın benimsenmesi için, onu üreten tarihsel koşulları yeniden gözden geçirmek mi gerekiyor?

---

47) Irak'ın Amerikan askeri tarafından işgali bu güçlü pedagojiye dayanır: Irak'taki geçici Amerikan yönetimi, kendisine model olarak 1945'te Almanya'nın yeniden inşasını almıştır: Beyinsizleşmiş bir halka despotizm yoluyla demokrasinin erdemlerini öğretmek. Sonuçlar hiç de inandırıcı değildir tabii.

10
İSLAM'IN SİYASAL TAHAYYÜLÜ: MÜSLÜMANLARA ÖZGÜ BİR SİYASAL KÜLTÜR VAR MI?



On dört yüzyıllık bir tarih sürecinde devamlılık şöyle dursun, İslam'ın ürettiği referansın çok esnek olduğu görülüyor; İslam *a priori* olarak hiçbir modeli belirlemiyor ve farklı siyasal sistemlere uyum sağlıyor. Bununla beraber, Müslümanlara özgü bir siyasal kültüre sistematik olarak referans verilmesinden bir değişmez öğenin, iktidarın düşsel bir biçiminin ortaya çıktığı anlaşılıyor. İktidarın bu şekilde yapılanması, Müslümanın siyasetle ilişkisini belirliyor ve günümüzde zorlanacağını gösteriyor. Yani, Müslüman artık modern devlet ve demokrasi modeliyle bütünleşirken iyice zorlanacaktır.

Şu halde, dinselin geri dönüşünü arkaizm tarzından başka türlü nasıl düşünebiliriz? Arkaizm bir düşünce tarzının sürek-

liliğini varsayar; ama şu anda moderniteyle örtünüyor, içe kapanık biri gibi geri dönüyor, kendini arayan bir kimliğin gerçekliği gibi kuruculuğa soyunuyor. Nitekim, dinsel değişmezlik, dogma, zihniyet ya da kültür her zaman tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu özellikler her topluma verilen farklı cevapları açıklayacaktır. Bu cevaplar toplumsal düzen, siyasal biçim, pratik ekonomi, alanda ilişki ve kendini tanımlama gibi öğelere ilişkindir.

Esasta sorun olduğu gibi kalıyor: Bir din, toplumsal düzlemde ve siyaset alanında nasıl işlev görür? İnanç sahiplerinin davranışını nasıl belirler? Tabii belirli bir zihniyet doğrultusunda akıl yürütmekte fayda var: İnanç sahibi, devlet ile din arasında farklılık gözetmeyen bir normu içselleştirmiştir; dolayısıyla, laikliğe uyum sağlamayı esas olarak başaramaz. Peki, hangi sebepten ötürü inanç sahibi bir başkasını değil de bu normu içselleştirmiştir? Pratikle norm arasında ne gibi bir ilişki söz konusudur? Hıristiyanlıkta zina yapmanın yasaklanması, zina yapılmasını azaltmış mıdır? Tabii ki hayır. Hatta suç piyasasına katkıda bulunmuş, bu olaya verilen cevaplar ve yazılı metinler bakımından büyük bir çeşitlilik üretmiştir. Öyleyse, norm da masum sayılamaz, dolaysız yollardan asla işlev görmez.

Dinsel norm ancak yazılı metinler biçiminde tercüme edilip yeniden formülleştirilerek tekrar ele alındığında siyasal ya da toplumsal nitelikli bir norm olarak işlev görebilir. Bu yazılı metinler bütünü, başka örneklerin de (ve başka normlar sisteminin de) araya girmesini varsayar: hukuk, siyasal düzen gibi. Ama bir de zaman ve mekânla değişen dinselliğin biçimlerini göz önüne alır. Dogma ancak yeniden okuma ve uygulamayla, yani dinsellikle varlık kazanır. Bu kitapta değindiğimiz üzere, bize göre laikliğin oluşmasının ana unsuru dogma değil, siyasal düzendir. Laiklik, politikadan yo-

la çıkarak geçerlik kazanır. İslam için de bu böyledir. Şu halde, sekülerleşme, inanç sahibinin ruh hallerindeki değişmelerle gerçekleşmektedir.

Öte yandan, dinsel kavramların nasıl algılandığını görmek de çok önemlidir. Bu kavramlar, dünyaya dahil olma, toplumsal proje, toplumla ve mekânla ilişki bakımından kullandıkları terimlerle kendilerini ifade edeceklerdir. Bizim açımızdan önemli olan, kendi içinde dogmanın içeriği değil, inanç sahibinin dünyaya dahil olmasına göre formülasyonudur. Nitekim, bu dahil olma soyut değildir. Hatta inanç sahibi, bütün zamanda ve bütün mekânda geçerli olan selâmet vizyonunu ve bir inancın emanetçisi olarak görür kendini. Açıktır ki bu emaneti verili bir bağlamda ifade edecektir. Sözgelimi, tarihin belirli bir anını kapsayan (5. ve 16. yüzyıl Hıristiyanlığı) teolojik tartışmalar o çağın bağlamı dışında değerlendirilirse, onlardan bir şey anlamak mümkün değildir.

Kuşkusuz İslam'ın siyasal bir tasarısı olduğundan söz edilebilir. Yani, ulema ile düşünürler iktidara yönelik teorileri üretmişlerdir. Fakat çarpıcı olan şey, bu teorilerin atıl kalmasıdır. Siyasal sistemin hiçbir tipini tanımlamamışlar ve hiçbir katkıda bulunmamışlardır. Yalnız hukuksal alandan idolojik alana (Humeyni) geçtikleri zaman bu tutumlarından vazgeçmişlerdir. Bu da modern bir fenomendir. Dogmanın tanımladığı şey siyasal bir sistem değil, siyasal bir tasarıdır. Tabii bu da aslında yoruma açıktır. Günümüzde, hem İslamcılarda hem de neo-fundamentalistlerde geçerli olan egemen siyasal tahayyül Peygamber döneminden kalmadır. Gelgelelim, bu siyasal tahayyül geçmişten bugüne intikal etmemiştir (ancak Müslümanlar peygamber sitesinin meşru olduğunu fark etmek için on dört yüzyıl beklemişlerdir. Acaba bunun sebebi nedir?). Kurucu geçmişin yeniden güncelleştirilmesi, genellikle bir modernite biçiminin sahiplenmesi şeklinde değerlendirilebilir.

Örnek olarak, İslamcılarla neo-fundamentalistler arasında süregelen karışıklığı ele alalım.[48] İslamcılar açısından yeniden İslamlaşmanın yolu devletten geçer; neo-fundamentalistler açısındansa kişisel sofuluktan. Buna rağmen, hepsi aynı siyasal tahayyülü paylaşırlar: ideal Müslüman toplumun Peygamber dönemine ait olduğu düşüncesini. Ancak bu paradigma asla doğrudan işlemez. Halife makamını doldurmak için gereken koşullar hakkında çok sayıda ulema ya da daha modern yazarlar yığınla sayfa tüketmişlerdir, ama hiç kimse bu halifeyi asla ciddi ciddi araştırmaya koyulmamıştır. Aynı konu bugün, siyasal eğilimli mezhepler (sözgelimi, Londra'da kurulan yarı gizli Hizb ut-Tahrir mezhebi; ikinci kuşaktan genç Müslümanlar arasında taraftar bulmaktadır) tarafından gündeme getiriliyor. Yine de bu konu gündeme getirilirken, geleneksel İslami hukukla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir mantık çerçevesinde (nitekim Hizb-ut Tahrir halifesi, birey tarafından değil, mezhebin kendisince seçilmiştir; böyle bir parti zihniyeti, kendinde siyasal bir aktör olarak Marksizmden miras kalmıştır[49]) ele alınmaktadır.

Gerçekten, İslami siyasal tahayyülün temelini (halife, din ve politikanın ayrılmazlığı) oluşturan bir liste çıkaracak olursak, bu paradigmaların hukuksal ya da ideolojik yaklaşımlar aracılığıyla işlevselleştiği görülür. Dinsel bir dogma, siyaseti asla doğrudan etkilemez. Ancak bu dogma, siyasal bir ideoloji, hukuksal bir yaklaşım ya da iktidarın bir kararıyla -tabii bu yaklaşımların hepsi belirgin bir siyasal konuma bağlıdır- yeni-

48) Bu karışıklık, Caroline Fourest'in Tarık Ramazan hakkında yazdığı kitapta çok açıktır. Fourest, Ramazan'ı ısrarla bir Müslüman Kardeş gibi göstermeye uğraşır. Oysa bu eğilim biraz Allende'yi komünist yapmaya ya da Jospin'i Troçkist olarak nitelemeye benzer. Peki, 'Müslüman Kardeş' nitelemesinden anlaşılan nedir? Bir düşünce akımına sadakat mi, bir örgüte bağlılık mı, belirli bir devlet tipini oluşturma iradesi mi, bir düşünce ekolü mü, entelektüel bir formasyon mu, ideolojik bir inanç mı? Marksist olmanın, Troçkist olmanın, milliyetçi Fransız ya da faşist olmanın çeşitli biçimleri bulunduğu gibi, Müslüman Kardeş olmanın da birçok yolu vardır.

49) Hizb ut-Tahrir hakkında, www.hizb-ut-tahrir.org sitesine başvurabilirsiniz.

den tanımlanıp yorumlanarak ele alındığı zaman işlevselleşir. İslami devletin 20. yüzyıla özgü bir ideolojik yaklaşımla nasıl gerçekleştiğini daha ileride göreceğiz.

Ancak Samuel Huntington (ve onun başlıca görüşü) gibi bazı yazarlar, dogma ile siyasal sistem arasında doğrudan bir ilişki öngörüyorlar. Bir 'kültür'le ete kemiğe bürünen bir ilişkidir bu: Müslüman kültürü ya da 'Arap-Müslüman' kültürü. Aslında, Müslüman toplumların bir sekülerleşme sürecinden geçtiklerini düşünsek bile, onların siyasal kültürünü yine İslam belirlemektedir. Hatta aktörlerin bireysel yaklaşımı, aynı sekülerleşen Avrupa'nın özünde Hıristiyan kalmasını andırır. Nitekim, İslam'ın holizmi Ortadoğu'nun siyasal ideolojilerinde (sözgelimi, Panarabizm hareketinin, Panislamizmin sekülerleşmesinden başka şey olmaması gibi) varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla, özerk siyasal kurumlar öne çıkarılırken zorlukla karşılaşılacak, yurttaşın aşiret bağlarından bağımsız algılanması ya da cemaate duygusal bağlılıktan koparılması da aynı engellere takılacaktır. Bütün bu özellikler, modern devletin ortaya çıkışında Arap-Müslüman kültürün devamlılığının işaretidir.

Başından beri hep aynı soruyu sorup durduk: İnanç sahiplerinin davranışını belirleyen dogmadır derken, kendinde bunu söyleme hakkını kim buluyor? Fundamentalistler, aşırı tutucular, yeniden doğanlar (*born-again*)* bakımından cevap açık görünüyor: Dogmanın buyruklarına dayanarak karar veren, inanç sahibinin bizzat kendisidir. İnancını açıklamaya ihtiyaç duymayan sosyolojik Müslüman içinse kültür kavramına başvurulur. Bir toplumun din tarafından hangi saikle belirlendiğini açıklamak için bu kavram daha uygundur; üstelik din ne hukukta, ne kurumlar kapsamında açıklığa kavuşturulmuştur.

*) Burada 'yeniden doğanlar' karşılığını verdiğimiz *born-again* sözcüğü, bilhassa Hıristiyanlıkta manevi bakımdan yeniden doğumu, ya da kendini sonradan dine adayanları anlatan bir terimdir. (ç.n.)

Sonuç olarak kültür, dinin bir toplumda şekillenmesini, ama bir de 'zihniyet'i sağlayan etken olarak algılanmıştır. Aynı zamanda, 'medeniyetler çatışması' sorunsalının temelini de bu kavram oluşturur: Medeniyetler kendi özlerinde dinseldirler; üstelik sekülerleştikleri zaman da bu böyledir. Dinsellikten uzak durulamaz; kültür din ile toplum arasında aracıdır: İnanç yitirildiği zaman dinden arta kalan bu kültürdür. Demek ki sekülerleşme, kutsallaşmayan dinin sürekliliği anlamına gelmektedir. Bu durum, analizlerle tıpatıp uyar; bu analizler bizim laikliğimizi dinsel aşkınlığa geri dönüş biçimine sokar.

Demek ki, İslam'ı kendi içine kapatan iki şıkla karşı karşıya geliyoruz: kendini kültür olarak ifade eden sekülerleşmiş din ile, kendini doğrudan teokrasiye dayanarak ifade eden fundamentalist din. Hatta bu durumda, inanç yitirilse bile 'Müslüman' olarak kalınır. Böyle bir durumda cemaatçilik korkusu daha kolay anlaşılır, zira sosyolojik Müslüman o zaman, kendi içinde var olan dinsel kökenli kültürün bütün etkilerine açık hale gelecektir. Yani fundamentalizm, kökenden gelen kültürün bir uzantısı olarak algılanır. Oysa gerçek laiklik -siyasal vatandaşlık dışında- öngörülen her tür kimlikten vazgeçilmesini varsayar.

Dinden yola çıkarak kültürü açıkladığını ileri süren bu analiz biçimi, kurucu dinsel öğe olur ve herhangi bir şey olarak asla soyutlanamaz: Bu Arap-Müslüman kültürü, Arap toplumlarının antropolojisi olmaktan ziyade İslam'ın kendi içinden doğmuştur. Yapay bir devamlılığa (Panislamizmden Panarabizme) dayanır ve neleri kendi içine aktardığını umursamaz. Sözgelimi, Panarabizm daha önce Avrupa'da gelişmiş olan Pancermenizm modeline benzer ve etnik bir milliyetçiliğe dayanır. Aynı şekilde, İslami devlet de ideolojik devletin modern sorunsalından kaynaklanmaktadır. Gerçekten, Müslüman 'kültürü'

tahayyül edilmiş bir yapıdır ve kültür adı altında birleştirilen dogma öğelerinden, tarihsel paradigmalardan, sosyolojik özelliklerden ve anlayış biçimlerinden oluşmuştur. Kültür terimi gereksiz yere bolca yinelenmektedir: İslami kültür ya da Müslüman kültürü, değişmez bir öğe olarak bütün Müslüman toplumlarında gerçekleşen değişimlerde varlığını koruyacaktır.

Genellikle, başlangıçta yola çıkılan öğeyle tekrar karşılaşılır. Öte yandan, kültürler dinsel bir temele dayansa bile (bu konuyu burada tartışmayacağız), devlet ya da demokrasi gibi bazı paradigmalar pekâlâ özerkleşebilir ve dış ülkelere yayılabilir: Sorun yeni bir bağlamda siyasal modelin kök salmasıdır, ama bu önceden uyumsuzluğu öngörülen bir model olamaz. Ayrıca, bu yeni modelin işlerlik kazanması için onun doğumuna sebep olan tarihsel ayrımdan geçip geçmediğini bilmek gerekir. Toprağını terk etme (sözgelimi, göç) bağlamında, kökenden gelen kültürleri kullanan siyasal modellerin ayrıştırılması gerekir. Daha genel olarak, dinsel soruna ilişkin kültürcülükte en büyük hata, fundamentalizmi 'geleneksel' kültürün dinsel boyutta yeniden ortaya çıkması biçiminde algılamaktır. Oysa, modern fundamentalizmler tam tersine, kültürsüzleştirmeyi hedef almışlardır. Bu durum, kültür ile din arasındaki ilişkiyi tartışma konusu yapan dinselliğin geri dönüşünün bir göstergesidir; üstelik bu geri dönüş, sekülerleşmenin yavaş işleyen süreçlerine nazaran daha radikal biçimde gerçekleşmektedir.

Şu halde, bütün bu şıklarda işlevsel hale gelen öğe, küreselleşme sorunsalıdır: hukuksal ve siyasal modellerin evrenselleşmesi ya da dinlerin teolojik içeriğinden bağımsız olarak dinsellik modlarının evrenselleşmesi. Kapitalizm ile Protestanlığın kavgasını unutmayalım: Bu kavgada yeni bir çalışma etiğinin kapitalizmin çerçevesine nasıl yerleştirildiği çok iyi görülebilir; ancak aynı etiğin Katolikler şöyle dursun, Müslü-

manlara nasıl ihraç edildiğini görmek de mümkün olacaktır. Sözgelimi, Türkiye'deki MÜSİAD'a bakalım. Küçük işletmeleri içine alan bu Türk işveren sendikasının işlevi, bir çalışma etiğine göre sıkı bir biçimde belirlenmiştir.[50]

Mesele bu iki küreselleşme biçiminin birbiriyle birleşip birleşmediğidir... Yani, biraz taşralı bir görüş olan Fransız evrenselciliğinin tersine, yeni devlet ve toplum (özellikle sivil toplum) modellerinin gelişmesi ile kültürsüzleşmiş, bireyci fundamentalizmlerin atbaşı gidip gitmediğini görmek gerekmektedir. Açıkçası küreselleşme, laikliği sağlayan devlet tipini zayıf düşürerek dinsel fundamentalizmlerin gelişmesini kolaylaştıracaktır. Kuşkusuz, bugün olan biten de bundan çok başka bir şey değildir.

İkinci derecedeki bir sorun, böyle bir şeyin arzu edilebilir olup olmadığını bilmektir... Ama laik ve dindarca dileklerden farklı olarak, bu soruya cevap verebilmek için günümüzde yaşanan dinamikleri incelemek lazımdır.

50) Bkz. Gültekin Burcu'nun DEA yüksek lisans tezi. Özel sektörde, sosyal ilerleme stratejisi olarak İslam'ın kullanılması. Sözgelimi MÜSİAD bünyesinde: FNSP, 1999.

11
İSLAMİ DEVLET PARANTEZİ VE LAİKLİK ALANININ YER BULMASI



Müslüman dünyanın tarihi iktidarın sekülerleştiği ve asla kutsallaşmadığı gerçeğini gösteriyor. Oysa 20. yüzyılda yaşanan yeniden İslamlaşma olayı, siyaset ile din arasındaki dengeyi tartışma konusu yapmaktadır; hem de bu, İslam'ın yeniden gözden geçirilmesi (İslamcılık, neo-fundamentalizm) pahasına ortaya çıkan bir durumdur. Böylesi bir gözden geçirme, tabii kökenlere geri dönüşü getirir. Fakat aslında, dinselliğin ideolojileştirilmesine dönüşen bir şeydir. Neo-fundamentalistler gibi İslamcılar da Peygamber dönemine geri dönmenin gerekliliğinde ısrar ediyorlar. Böylece, Müslüman dünyasında gerçek bir İslami devlete ilişkin hiçbir siyasal formasyonun var olmadığını ilk söyleyenler de onlar olmuş oluyorlar. Oysa devlet sorunsalı, hayli modern bir sorunsaldır.

Bu sorunsal iki model üzerine kurulmuştur: a) Avrupa tipi otoriter ve seküler bir devlet modelinin ödünç alınması; bu ödünç alma, ya 19.yüzyılda ortaya çıkan despotizm modeli olmuştur (sözgelimi Mısır'da Mehmed Ali, 20. yüzyılda Mustafa Kemal Atatürk ve Rıza Şah modelleri), ya da faşist veya sosyalist rejimlerin tek partili, karizmatik lidere dayanan, ordunun ve güvenlik servislerinin büyük rol oynadığı modeller şeklinde. Ayrıca Nasırizmden* Baasçılığa** geçen Cezayir FLN'si***. Bu otoriter laiklik modelleri, Türkiye dışında, demokrasiye asla uyum sağlayamamışlardır; b) İslam'ın siyasal ideolojiye dönüşmesi sonucu ortaya çıkan İslami devlet, geniş ölçüde Avrupa siyasal felsefelerinin etkisi altında kalmıştır. Öte yandan Avrupa'da toplumu biçimlendiren devlettir.

Otoriter laik devletler konusuna gelince, bu bağlamda İslami devletin en gözde talebi, protesto hakkı ve otantiklik arayışı olarak belirmektedir. Özellikle bu devletler anti-emperyalist ve milliyetçi (Nasır'dan sonra Mısır, Bumedyen'den sonra Cezayir) meşruiyetlerini yitirdikleri zaman bu yöntemlere başvururlar. Dolayısıyla, laikliğe karşı çıkılması, rejime karşı çıkmanın bir ifade biçimi haline gelir. Geleceğin rejimine beslenen umut, bir yasanın denetimi altına alınacaktır, ama bu yasayı insanlar yaratmayacaklardır, çünkü bu, kişisel iktidarı ve çürümeyi dışlayacaktır. Geleneksel toplumun kınanması söz konusu değildir; ama tersine, devletin dönüşmesiyle orta-

*) Cemal Abdül Nasır (1918-1970); Nasır taraftarlığına ve kendisinin ortaya attığı projeye Nasırizm adı verilmiştir. Nasır, kendi döneminde Arap milliyetçiliğinin önemli liderlerinden biri olmuştur. Onun kafasında kurduğu ideal, Atlantik Okyanusu'ndan Hint Okyanusu'na uzanan bölgede birleşik bir Arap dünyası meydana getirmekti. (ç.n.).

**) Arap sosyalizmi ve Panarabizm akımının biraraya gelmesinden oluşan bir çizgi. (ç.n.)

***) FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi); 1954'te Cezayir'in Fransa'dan ayrılmasını savunan sosyalist parti. FLN'nin başlattığı bağımsızlık savaşı 1962'de sona erdi. Bu savaş sonunda iki ülke arasında ekonomik ve sosyal işbirliği anlaşması yapıldı. Cezayir FLN yönetimine geçti. (ç.n.)

ya çıkan yeni kuşak tarafından devletin yeniden onaylanmasına yönelik bir irade söz konusudur. Yeni kuşak deyince de öğrenciler, kentsel nüfus, teknokratlar anlaşılmaktadır.

İslami devletin karşılaştığı çelişkileri daha önce incelemiştim.[51] Bu devleti tanımlayan Abul Ala Maududi, Humeyni ya da Müslüman Kardeşler, şeriatı veya Müslüman dünyanın siyasal geleneklerini kaynak göstermezler; ama İslami düşüncenin çağdaş siyasal kavramlarını (devlet, devrim, ideoloji, toplum) öngörürler. Nitekim ideolojiyi aracı kavram biçiminde ele alarak, özerkliği ve politikanın üstünlüğünü yorumlarlar. İslami devlet bir devlet yasası olarak şeriatı tanımakla kalmaz, ama dinden bir devlet idolojisi üretir. İslami İran gibi böylesi bir devlette, politikanın yerini belirleyen din değildir; tam tersine, dini tanımlayan politikadır. İslami devletin kurulduğu yegâne ülke İran'dır. Kuşkusuz, İran'ın durumu bir tesadüf sayılmaz, zira orada Devlet ile Kilise benzeri iki kutup bulunmaktadır. Kaldı ki İslam Devrimi'nin toplumu hâlâ devletleştirmeye katkıda bulunduğu açıktır.[52] Fakat özellikle, buradan yola çıkarak laikliğin gerçek sorunsalı geliştirilebilir. Yani söz konusu olan, bilgi üreticileri, dinsel kurallar ve devlet yöneticileri arasında ayrımın gelişme kaydetmesidir.

İdeolojileştirme, siyasetin geri dönüşünden ve siyasetin üstünlüğünün geleneksel dinsel hukuka karşı ileri sürülmesinden başka şey değildir. Ancak böylesi bir İslamcı rejimin etkili olması karşıtını da gündeme getirir; yani, ivme kazanan sekülerleşmeyi. Sözgelimi İran'da dinsel pratik bakımından bir düşüş gözlenmişken, Afganistan'da da Taliban bozguna uğramıştır. Dolayısıyla, İslam siyaset sahnesinde etkisizleşmiştir. İran'da reformcuların yanısıra gelenekçi dinciler de seküler-

51) Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique* (Siyasal İslam'ın Başarısızlığı).
52) Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *İran: comment sortir d'une révolution religieuse* (İran: Dinsel Devrimden Nasıl Kurtulmalı?), Seuil, 1999.

leşmeyi istemiyorlar (sivil toplumun dinsel olduğunu varsayıyorlar), ancak Kilise'yi kurtarmak amacıyla Kilise-Devlet ayrımını talep ediyorlar. Irak'ta Ayetullah Sistani'nin konumu, 20. yüzyıl boyunca Iraklı üst düzey Şii din adamlarıyla aynı cephede yer almıştı. Buna rağmen, İran İslam Devrimi'nin başarısızlığı sonucunda, kendilerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmaktadırlar: Sistani, İslami bir devletin dinsel meşruiyetinin temellerini dahi yıkmasına razı olmaz; dolayısıyla politikanın güncel yönetimine dahil olmayı reddeder.

Mesele, bir 'İslam kültürü'nün sürekliliği değil, çağdaş ulus-devlet çerçevesinde dinin ve dinselliğin yeni ideolojileştirme biçimleriyle saldırıya uğramasından kaçınmaktır.

İslam devrimleri böylece laikliğe yönelirler, çünkü dini aşırı ölçüde siyasallaştırarak ona başvurulmasının yolunu keserler ve siyaset dışında manevi bir alanı düşleyen yeni inanç sahipleri olarak geleneksel dinsellikleri öne çıkarırlar. Nitekim, iktidarda kalan bundan böyle artık din değildir; ama siyasal-ruhban sınıfından oluşan bir aygıttır. O da iktidarını korumak için ahlâki düzeni kullanır. Bu aşamada, dinsel inancın geri dönüşü, siyasetin ötesinde, resmi dinin dışında, hatta Ortodoks Şii İslam'ın dışında gerçekleşir: sofistliğin geri dönüşü, senkretizm, Hıristiyanlığın lehine dönüş, tabii ateizm de işin cabası. Dinin siyasallaşması, nihayet dinin siyasetten ayrılması sonucuna varmıştır. Demokratik hakların aranması, belki sonunda laik bir düzlemde seyredebilir.

3. BÖLÜM

LAİK DEVLETİN KRİZİ VE DİNSELLİĞİN YENİ BİÇİMLERİ

Din ile politika arasındaki ilişkiden doğan değişmelerden etkilenen şüphesiz salt Müslüman dünya değildir. Burada din, devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin yeni bir eklemlenmesi söz konusudur; bu eklemlenme, Fransız laikliğinden ziyade Anglo-Sakson sekülerleşme biçimlerine belki daha yakın bir modeldir. Gerçekten dinsellik, devlet tarafından gitgide daha az kontrol edilen bir toplumu kuşatmaktadır. Batı bugün, ulusal cemaati himaye eden vasi bir devlet talebi ile, devletin sadece mesafeli bir hakem rolünü oynadığı sivil toplum felsefesinin gelişmesi arasındaki nazik dengelenmenin farkındadır. Bir dengelenme gerçekten vardır; zira iki çelişkili kategoriyi (sözgelimi, Amerika cumhuriyetleri ile Jakoben Fransız Dev-

leti'ni) birbiriyle zıtlaştırmak değil, ama referans kutuplarını dengelemek söz konusudur. İşte bu alanda karmaşık ilişkiler meydana çıkar karşımıza; bunlar, devletin zayıflaması, hükümetlerüstülük, sivil toplum, otoriter rejimlerin demokratikleştirilmesi arasında beliren ilişkilerdir. Yine bu ilişkiler sonucunda, din yeniden canlanır, gelişerek büyür. Dolayısıyla, siyasal alan gittikçe karmaşıklaşmakta ve eski ikili laiklik sorunsalı (devlet/din) dinselliğin yeni biçimlerine uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Ne var ki oyunun kuralı böyledir.

12
SEKÜLERLEŞME, DİNİN ÖZGÜLLÜĞÜNÜ PEKİŞTİRİR



Fransız laikliği siyasal tercihler sonucu oluşmuştu. Buna karşılık, sekülerleşme önceden kararlaştırılmamış kültürel süreçlerle doğmuştur. Bu da ortaya şöyle bir sorun çıkarıyor: Açık seçik din (dogmalar ve buyruklar) ile bir kültür biçimi olarak dinsel bir dünya görüşünün içselleştirilmesi arasındaki sorun. Hatta bu dinsel görüş, afişe olmuş inançsızlıkla da kendini ifade edebilir, ama dinin entelektüel çerçevesi içinde bulunabilir (sözgelimi, Marksist Mesihcilik, 'aziz' laikler, Panarabizm). Sekülerleşme 'toplumsal' bir süreçtir, yani toplumun belirli bir düzeyine (ekonomi, sosyoloji, entelektüellerin rolü, vb.) kendini indirgemeden o toplumu derinden etkiler. Değişen dünyaya toplumun bir bakışıdır bu; açık seçik bir düşün-

ce sistemiyle kendini yorumlamaya zorlamaz. İlk başta sekülerleşme yoksa, laikliğin olamayacağı varsayılabilir; gelgelelim, her sekülerleşme zorunlu olarak açık seçik laikliği doğurmaz. Tabii toplumu etkiler; bir düşünce sistemi değildir.

Batı dünyasında dinsel davranışların sekülerleşmesi gözlemlenen bir olgudur; ne var ki ilahiyatçılar bu olaydan çıkarılacak sonuçları gerekli görmezler.[53] Sekülerleşme öte yandan, bir dine bağlılığın (bu dinin yok olmaya mahkûm basit bir canlı gibi düşünülmesi hariç) yeniden tanımlanmasını da öngörür. Dinsel otoriteler, gerçek inanç sahiplerinin azınlık olduklarını kabul ettikleri takdirde, o zaman 'ötekiler'le ilişkiyi de düşünmek gerekir. Bu insanlar ister günahkâr, ister ilgisiz olsunlar, her iki durumda her şeye rağmen Kilise'ye bağlı sayılmazlar. Gelgelelim 'sekülerleşen' bir insan Hıristiyan olarak kalır mı? Yoksa kültürel evrenini değiştirip dinsiz mi olmuştur? Sekülerleşme, azınlık kimliği olarak dinsel kimliğin yeniden oluşmasını öngörür; yalnız o kimliği 'Yahudi-Hıristiyan uygarlığı' gibi belirsiz bir kavramın içinde boğmak bunun dışındadır. İnaçlı olmak ya da olmamak, iki grup arasındaki farklılaşmada bir ölçüt olur. Hıristiyan kiliselerinde, Müslüman ulemasında olduğu gibi iki eğilim arasında yeterince açık, ancak devingen bir çizgi belirlenebilir (burada iki eğilim derken, dinden dışlamayı ve kendi içine almayı kastediyoruz). Eskiden 17. yüzyıl Avrupa'sında, komedyen cenazelerinin dinsel törenle kaldırılması yasaktı. Bunun gibi, bir kişinin cenazesinin dinsel törenle kaldırılmasına karşı mı çıkılacaktır? Sekülerleşme toplumsal şeffaflığın kaybına sebep olurken, bir

53) Sekülerleşme, Fransız toplumunu 18. yüzyıldan bu yana etkilemiştir. Bununla birlikte, asıl etkisini göstermesi için 1940'lı yılları beklemek gerekmiştir. O tarihte, iki papaz Katolik hiyerarşisinde derin yankı uyandıran bir alarm çığlığı atmışlardır (Henri Godin ve Yvan Daniel, *La France, pays de mission?* [Fransa Misyoner Ülkesi mi?], Editions de l'Abeille, 1943). Hıristiyanlıktan uzaklaştırma o zaman, felsefi ya da siyasal propagandanın bir sonucu olarak değil de sosyolojik bir olgu biçiminde gözlenmişti.

kişinin kendini açıkça inanç sahibi (ya da inanmayan) olarak tanımlamasını zorunlu görür. Bu zorunlulukta maksat, inanmayanın dinsel cemaate karşı mücadele vermesinde değil, dinsel gruba bağlılık koşullarının daralmasındanır. Kişi inancını açıkça beyan etmelidir. Bir dine bağlılığın simgelerinin yoğunlaşmasıyla azınlık olan inananlar grubunun dönüşmesi atbaşı gider. Yalnız bu dönüşme sayısal bakımdan zorlamayla olmaz; hatta ABD'deki gibi bazı toplumlarda, inanç sahibi nüfus çoğunluğu oluştursa bile, inanan belirli bir grup onlara maddeci ve ahlâk dışı görünen bir çevrede kültürel bakımdan azınlık gibi hayatlarını sürdüreceklerdir.

Günümüzde, dinselliğin geri dönüşü, görüleceği üzere, bu dinselliğin salt sekülerleşmenin arkaplanına kayıtlı olmasından ötürü bir anlam kazanmıştır. Bu duruma Müslüman dünyası da dahildir. Zira söz konusu olan dinsel sürekliliğin ifadesi değil, dinin yeniden oluşumudur. Bu yeniden oluşum, geleneksel Devlet-Kilise ikiliği çerçevesinde artık işlevselleşmeyen şemalara göre gerçekleşir. Burada artık modası geçmiş bir aleti kullanılır hale getirmekten ziyade, fundamentalizmin modern biçimlerini yönetmek gündemdedir.

13
YETİM LAİKLİK



Avrupa'da dinin yeri konusunda 20. yüzyıl boyunca bir uzlaşma sağlanabilmişti. Böyle bir uzlaşmanın sağlanmasının sebebi, yalnızca aynı siyasal alanın aynı aktörler tarafından paylaşılması ve bu bakımdan uyuşmaları değildi; inanç sahipleri dinin laiklik açısından tanımlanmasına uyum göstermişler ve 'kültürel' bakımdan laik olmuşlardı. Kendi özel ibadetlerini kimseyi ilgilendirmeyen ve gösteriş için yapılmayan özel bir eylem olarak görüyorlardı. Toplumun derininden gelen sekülerleşme de siyasal laikliğe eşlik etti. Kuzey Avrupa ülkelerinde bulunan ve resmi kimliklerini koruyan Kiliseler de bu eğilime dahildiler. Dinsel ibadet her yanda arka planda kalmıştı. Kaldı ki siyasal laiklik, iki kurumsal aktör olan Dev-

let ile Kilise arasında, geniş anlamda bir uzlaşmanın sonucuydu. Tabii şimdi bu kurumların ikisi de bunalımdadır. Görüldüğü üzere, ulus-devlet tümüyle ortadan kalkmamakla beraber, Avrupa'nın yapısında ve küreselleşme sonucu zayıflamıştır. Öte yandan, toplumsal bağlar ve entegrasyon kurumları da (sözgelimi, okul, ordu, iş piyasası ve bunlara koşut olarak gitgide büyüyen kentsel ayrımcılık) zayıf düşmüştür. Gelgelelim, Kiliseler de kurumlar olarak gündeme gelmiştir. Yalnız bu kurumlaşma devlet eliyle ya da sekülerleşme sonucu gerçekleşmemiştir; tam tersine, onları kuşatan yeni bir dinsellikle meydana gelmiştir. Yeni inanç sahipleri laikliği oyunun kuralı olarak kamusal alanda kuşkusuz kabul edebilirler, ancak özel hayatta dinsel olanı yaşamanın bir biçimi olarak ona uyum gösteremezler. Kamusal alanda dindar olarak benimsenmek isterler. Yani, İslam'ın uyum göstermesi için 1905 Yasası'nı revizyondan geçirmek söz konusu değildir, çünkü bu, devlet ile din arasındaki oyunun kuralı olarak gündeme gelmemektedir; gündemde olan, dinin kamusal alanla ilişkisidir. Bu kamusal alan artık devletin gözlüğünden bakarak algılanan bir yer değildir.

Din ile siyaset arasındaki ilişki asimetrik hale gelmiştir: Dinsel fundamentalizm siyasal iktidarla değil de (ABD'de, zorla benimsetilen kurallar dışında durum aynıdır) toplumla ilgilenmektedir. Müslüman neo-fundamentalistler için de aynı şey geçerlidir: Tarık Ramazan'ın Müslüman Kardeşler'in kurucusu olduğunu ve onun siyasal düzlemde bir strateji geliştirdiğini (Fransa'da İslami devlet) ileri sürmek, çağdaş fundamentalist hareketleri belirleyen kamusal kuşatmadan hiçbir şey anlamamak demektir: Çağdaş fundamentalistlere göre, devlet toplumsal dönüşümün bir aracı olamaz; dönüşüm, bireylerin inanca geri dönüşüyle gerçekleşecektir; bu geri dönüş sayesinde, dinin toplumda yeniden yapılan-

mâsı sağlanacaktır. Nitekim, onlar sivil toplum ve bireyleştirme olgusunun belirsizliğini ve saygınlığını bitiştirirler. Bunun içindir ki toplumsal ilişkinin hukuksal tanımını amaçlayan laikliğin geleneksel araçlarına başvurulması artık geçerli olamaz (hatta Usame bin Ladin benzeri radikallerin devlet projesi dahi yoktur).

İslam'ın yükselişi daha geniş kapsamlı bir olguyu belirler: Batı yirmi yıldan beridir, dine geri dönüş denen şeyden haberdardır. Bu terim üzerinde aldanışa kapılmamak gerekir: Geri dönüş ibadetin yoğunlaşması anlamına gelmez, dinsel pratiğin daha görünür hale gelmesini nitelendirir. Özellikle dinselliğin toplumla 'bütünleşen' biçimlerinin ortaya çıkışına işaret eder; yani, inanç sahibi inancı kendi özel hayatının içinde yaşamakla yetinmeyi reddeder, onu kamusal varlığının bütünleyici bir boyutu olarak yansıtmak ister. Açıkçası, dini kişisel davranışlarının bütününü yöneten bir gerçek gibi algılar. Hıristiyan karizmasının bütün biçimleri (Katolikler dahil), Yahudi Ortodoksluğu, 'tarikatlar' (Yahova Şahitleri) ve tabii İslami fundamentalizm bu hareketlerin içinde yer alır. Pratiğin niteliksel değişimi, inanç sahiplerinin niceliksel artışından daha önemlidir: Sözgelimi, gençler Papa II. Jean-Paul'la karşılaşmak için kutsal günlerde üst üste yığılırlar, ancak Katolik seminerlerine yapılan kayıtlarda belirgin bir düşüş gözlenmektedir. Dinselliğin bu yeni biçimleri bireysel özellikler taşır ve çok değişken biçimler ortaya çıkar. Sözgelimi, gönüllü olarak bir gruptan ötekine, hatta bir dinden başka bir dine geçilebilmektedir. Keza, kurumsallıkları zayıf olan biçimler tercih edilmekte ve bu yüzden, Kilise'den ve temsili mahkemelerden sakınılmaktadır. Bunlar, entelektüel karşıtı biçimlerdir; fakat teolojik yaklaşımlara da kuşkuyla bakılmaktadır. Söz konusu insanlar çoğu kez cemaatçi olurlar gerçi, ancak inananlar topluluğuyla bütünleşme anlamın-

da, kökene bağlı cemaat anlamında değil.[54] Cemaat kültürel miras değil de, bir aidiyet tercihi şekline bürünmüştür.

Devletler, dinin geri dönüşü olarak algılanan şeyi laikliğin klasik yöntemleriyle yönetmekte zorlanırlar. Zira bu laikliğin dayandığı yapı bunalımdadır. Uluslarüstü baskıların gelişmesi sonucu, Jakoben devlet kırılganlaşmıştır; öte yandan da, devletten bağımsız olarak yapılanan sivil toplum gibi referanslar su yüzüne çıkmıştır. Ekonomik liberalizm, küresel ve toprağından ayrılmış (özellikle dindarlar) kimliklerin oluşumu, insanların yer değiştirmeleri ve kimliklerdeki esneklik; işte bütün bunlar tanım olarak dinin geri dönüşü kapsamında düşünülebilir. Nitekim, dinselliğin yeni biçimleri küreselleşmeye daha iyi adapte olmuşlardır: Sözgelimi, yukarıda incelediğimiz Selefiye[55] böyledir. Ama bu durum, Hıristiyanlığın bütün biçimleri için de geçerlidir. Kendi inancını yayma çabası ve Hıristiyanlığa dönüş bakımından büyük başarı sağlanmıştır. Zira bu gibi etkenler dinin kültürsüzleştirilmesine katkıda bulunmuş, ayrıca kültürsüzleşen kalabalığın ihtiyaçlarına karşılık verebilmiştir. Bunun aksine, geleneksel Kiliseler (Katolik, Ortodoks, Anglikan) kültürlere, hatta ulus-devlete (ortodokslukta egemen düşünce, kiliselerin daima ulusal olmasıdır) aşırı ölçüde bağlı kalmışlar, dine dönüş bakımından daha az başarı sağlamışlardır. Bir din ne denli bütünsel bağlamından kopuk olursa, alansızlaştırılırsa, hatta gurbet ellerde yaşarsa, o denli büyüleyici olur.[56]

Kuşkusuz, bu dönüşümü olumsuz yönden, onunla baş edilmesi gereken bir durum olarak değerlendirebiliriz: Jean-Pierre

54) Hıristiyanlık ve mezhepler konusunda bkz. Danièle Hervieu-Léger'nin yapıtları.
55) Bkz. Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Dünyasallaşan İslam).
56) Üzerinde pek çalışılmamış çok sayıda örneği ele alabiliriz. Sözgelimi, Avrupalı dönmeler (murabıtlar) tarafından kurulan Müslüman sofi bir mezhebin Meksika'da Chiapas yerlilerinde yaygınlaşması, Türkiye'de Anglikanlık ve Katoliklik inancına dönenler, ABD'de başka bir Müslüman tarikatının (Hakaniye) yayılması, vb.

Chevènement gibi 'egemeni savunan'lar, Avrupa'yı reddederken ve dinsele bakış açıları bakımından görüşlerinde tutarlıdırlar. Hatırlatmakta fayda var ki, elinizdeki kitap dünyevileşmenin kaçınılmazlığına övgüler düzen bir metin değildir. Biz burada sadece, laik çerçevenin zorlayıcı biçimiyle günümüzde dinsel fundamentalizmi yönetmeye kâfi gelmediğini göstermek istiyoruz. Kaldı ki laiklik savunucuları onun gitgide avukatlığına soyunmaktadırlar. Gelgelelim, ortaya çıkan sonuç kaygı vericidir, zira laiklik ve demokrasinin birbirinden ayrılması gündemdedir. Eski nakarat malûmdur: "Özgürlük düşmanlarına özgürlüğe hayır!" Fransa'nın Terör döneminde atılan bir slogandır bu. Ama bu sloganın ötesinde, mesele aynı politikanın etkili olup olamayacağında yatar. Cezayir ordusu İslamcıların kökünü kazımak için çarpışırken, saf ve katı laikler onları desteklemişlerdir. Yani, görüşleri kendi içinde bir tutarlılık taşımaktaydı. Yine de sonuç itibariyle, Cezayir'e demokrasinin gelmesi ya da modern hukuk devletinin kurulması kesin değildi. Toparlarsak, biz burada, egemenlik savunuculuğunun arkaplanda kalan bir mücadele olduğu varsayımından yola çıkıyoruz.

Fransa'da, salt Jakoben devlet mantığıyla dünyasallaşma sorununu kavramaya çalışıyoruz. Belki bu yöne çok eğilimliyiz. Söz konusu olan devletin kendisinin bunalımda olması değildir; ama devletin merkezileştirici, toplumu yönlendirme iddiasında olan, Jakoben ulus-devlet özellikli belirli bir modeli bunalımdadır. Müslüman dünya devletine karşı çıkarak Batılı devlet modelini ileri sürmek bizi kesin bir sonuca götürmez. Bugün, gelişmekte olan ülkelere önerilen ve çok çeşitli biçimleriyle uluslararası topluluk tarafından gündeme getirilen devletin inşası modeli, Jakoben ulus-devlet modeli değil, salt buyurucu, bile bile küçültülmüş, teknokrat devlet modelidir. Bu modelin belli başlı öğelerinden biri, ekonominin özelleştirilmesi konusundaki ısrarıdır; yani devletin inşasına

yönelik, siyasal olmayan her türlü teknokratik yaklaşım şu yönde ilerlemektedir: Kurumlar (adalet, maliye) salt tek uzman kişinin formasyonundan yola çıkılarak şekillenirken, öte yandan, sosyal gelişme esasta, Birleşmiş Milletler kurumlarına ve STK'lara (sivil toplum kuruluşlarına) emanet edilecektir. Oysa bu unsurlar ulus-devlet boyutunun tanım olarak yabancısıdırlar. Komünist olmayan ülkelerde AGİT'in (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı) faaliyeti, Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı tasarıları, Avrupa Birliği ya da Amerikan Kongresi'nin finansman programı, ayrıca işgalci güçlerin doğrudan müdahalesi (2003-2004 yıllarında, Paul Bremer yönetiminde Irak'ta geçici otorite) –işte bütün bu uluslararası faaliyet, uluslarötesi anlamda minik devletler kurulmasını desteklemektedir. Demokratikleşme sorunsalı bugün sivil toplumun gelişmesiyle kendisini gösterir. Fransız ya da Anglo-Sakson sivil toplum kuruluşları süreci bu yöne doğru itmektedirler; öyle ki Fransız devlet modelinin kendini dışa ihraç edecek menzili kalmamıştır, zira bütün demokratikleşme yöntemleri başka modeller üzerinden gerçekleştirilmektedir. Geriye kalan, olsa olsa, eski sömürge ülkelerinin reform çerçevesinde odaklanan iki taraflı işbirliği kalıntılarıdır.

Devletin kutsallaştırılması, Roma hukukunu uygulayan ülkelerde besbelli bir şeydir; ama *common law* ülkelerinde, yani Anglo-Sakson hukukunun geçerli olduğu ülkelerde asla böyle bir şey yoktur. Bugün demokratikleşme modellerini farklı bir devlet anlayışı oluşturuyor: Geçerli olan devlet modeli, Kıta Avrupası'ndan ziyade Anglo-Sakson modelidir. Tabii Anglo-Sakson özellikli bütün bir düşünce ekolü, gerçek modernliği Protestanlıkta ve *common law*'da görür; bu modernlik, bireyler arasında bir sözleşmeyi öngörmüştür. Bu sözleşme, vesayet rejimine tabi olmayan ve devleti halk iradesinde cisimleştirmeden oluşturulan bir siyasal ilişki meydana getirir. Geriye de

özerk bir kurum değil, bir arabulucu kalır.[57] Açıktır ki *common law*'ın Protestanlığın kökeniyle bir ilişkisi yoktur (yani hâlâ siyasal kültürlerin dinsel kökenlerine ilişkin mit geçerlidir). Ortaçağ İngilteresi'nde, Plantagenêt'lerden bu yana 'Fransız tarzı' bir hanedan vardı, henüz Katolik olan İngiltere'nin manastırlarında rahiplerce geliştirilmişti. Ancak bunlar, konuya Fransa monarşisinin hukuk danışmanlarından çok farklı bir mantıkla yaklaşıyorlardı. Nitekim, ikisinin (Protestanlık ve *common law*) bağlaşmasından tutarlı bir bütün doğdu. Aynı bütünlük, Fransız Jakobenizminden uzaklaşarak çok güçlü temellere dayanan bir hukuk devleti kavramını tanımladı. Günümüzde modernliğin ulaştığı 'son' aşama, sivil toplum kavramını doğurmuştur.[58]

Zaten hayli mitik görünen sivil toplumun devletin yerini tutacağına benim pek aklım yatmasa bile, sivil toplum ancak Jakoben tipi devlet modelinin bunalıma girmesini önleyebilir ve demokratikleşme sorunsalını farklı bir şekilde gündeme getirebilir. Sivil toplum, 'cemaatler', grup kimlikler, vb. üzerine tartışmalardan kaçınmak mümkün değildir. Çokkültürlülük modelini desteklemeden (hiçbir yerde işlevi olmayan bir model), Fransız Devrimi'nin neleri silmek istediği göz önüne alınmak zorunda kalınmıştır: Bunlar, 'aracı kitleler', 'koalisyonlar', yani bireyi devlet dışında düşünen gruplaşmalar, vatandaşlığı insandan bağımsız algılayan unsurlardı. Üstelik dünyalaşma, uluslarötesi cemaatleri meydana çıkardı, özellikle dinsel cemaatlerdi bunlar; ama bir de internet aracılığıyla 'sanal cemaatler' belirdi. Aynı cemaatler, ulus-devlet sınırlarının dışında gelişmeye başladılar. Bu şüphesiz, Fran-

57) David Landes, *Richesse et pauvreté des nations* (Ulusların Zenginliği ve Yoksulluğu), Albin Michel, 2000; Philipp Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and The Course of History* (Akhilleus'un Kalkanı: Savaş, Barış ve Tarihin Akışı), Knopf, 2002.
58) Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité* (Demokraside Din, Laikliğin Parkuru) başlıklı kitabının son bölümlerinde bu konuyu ele alır.

sız ve Kıta Avrupası vizyonu ('devlet toplumun gerçeğidir') ile Anglo-Sakson vizyonu arasındaki bir çatışmadır. Şöyle ki Anglo-Sakson vizyonunda, devletle ilişki sözleşmeye dayalıdır ve bu sözleşme 'negatif' (toleranslı) olmasa da bir değer taşıyıcı özelliği yoktur.

Devletin toplumun kurucu öğesi olarak (yanlış ya da doğru) algılanmadığı bir toplumda, demokratikleşme perspektifi içinde laikleşme sorunsalı bir anlam ifade etmez. Tabii bu oluşum, devletin siyasal bir biçim vermediği ölçüde ve hiçbir kilisenin herhangi bir meşruluk ve iktidarın simetrik kutbunu tanımlamadığı takdirde bu böyledir. Öne çıkarılan, yalnızca sekülerleşmedir.

Bununla beraber, Fransa'da sekülerleşme konusu, bir laikleşme biçimi olarak, dolayısıyla devlete tabiyet anlamında düşünülmeye devam etmektedir. Katolikliğin siyasetle dolaylı bir ilişkisi vardır; bu ilişki kilise aracılığıyla yürütülür. Oysa İslam'ın da, Protestanlığın da buna benzer ilişkileri yoktur; her ikisi de ya siyaset ötesi alandadırlar, ya aşırı siyasallaşma alanında. Aşırı siyasallaşma doğal olarak ideolojik bir alandır; İslam Devrimi olayında gördüğümüz gibi, teolojik aygıt yığınsallığın harekete geçmesiyle gerçekleşir. İslam'da asıl sorun laiklik değildir (Kuzey Avrupa'nın Protestan ülkelerinde de bu bakımdan aynı şey söz konusudur; ancak orada devletin rakip kurumu olan Reform hareketi kiliseyi ortadan kaldırmak üzere bu işi üstlenmiştir). Bu anlamda İslam, sekülerleşmenin çağdaş sorunsalıyla karşı karşıya bulunmaktadır.

14
DÜNYASALLAŞMANIN VASITASI OLARAK ÇAĞDAŞ FUNDAMENTALİZM



İslami ve Hıristiyan fundamentalizmlerin ortak noktası, bütün kültürel, toplumsal ya da antropolojik, tabii ulusal (milliyetçilik kendi biçimiyle geri dönse de) referansların dışında, 'saf' bir din tanımı yapmak üzere kendilerini zorlamalarıdır. Daha önce, *Dünyasallaşan İslam* (Bölüm 8) kitabında öne çıkardığımız temel çizgileri hatırlayalım. Neo-fundamentalizm dinsel pratiğin önceki biçimleriyle bir kopukluğu varsaymaktadır: Şimdiki din yeniden doğanların (*born-again*) dinidir. Ailesel ya da kültürel mirası reddeder; ibadetin günümüzde geçerli olan biçimlerini 'gevşek' bulur ya da bu biçimlerin paganizmle lekelendiğini ileri sürer. Kurtuluşun (selâmet) bütün teolojik bilginin dışında, ancak doğrudan

inançla elde edileceğini öngörür: Talibanlar (talebeler) sadece öğrenci olmakla gurur duyuyorlardı, ama yoğun biçimde sofulaşarak inancın bilginleri olma kertesine yükseleceklerini zannetmekteydiler. Neo-fundamentalistler dini bir dogmalar, usüller ve kurallar bütünü olarak görürler; bu bütün, bilgiden ziyade bir kodu tanımlamaktadır. Bilgiye doğrudan doğruya erişilebilir (İslam... İsa... Kurtuluş... İncil hakkında bilmek zorunda olduğunuz her şeye birkaç satır kâfidir). Ve bilgi edinmek, okul ve üniversite bilgisine egemen olmanın zorluğu karşısında alınan bir rövanş gibi görünür (bu anlamda, Fransa'da çok sayıda gencin yeniden İslamlaştırılması, çoğu kez okuldan dışlanma duygusuna bağlıdır). Bu kurallar, din polisi ya da azarlama yöntemiyle uygulanır. Neofundamentalistler 'kültürü' ya aşırı ve gereksiz bulurlar (dinle aynı şey gibi), ya da tehditkâr (dinsel saflığı lekeleyen bir unsur gibi) sayarlar. Dolayısıyla güzel sanatlar, romanlar, müzik (dinsel müzik hariç), eğlence günleri, vb. yasaklanmıştır. Müslüman ya da Protestan neo-fundamentalistler ekonomik veya toplumsal sorunlarla (ekonomi alanında genellikle liberal eğilimlidirler) ilgilenmezler. Sosyo-ekonomik eşitsizlikleri yok sayarak, bir toplumsal homojenliği ('herkes Tanrı önünde eşittir') kabul ederler. Cinsiyetler ayrımı sorunuysa bunun tersine birincil konudur ve toplumsal alandaki gerçek, yegâne farklılıktır. Bu farklılığa, inananlar ile inanmayanlar arasındaki sınır da eklenir. Zira hemşerilerinin dinsel olmayan ortak kültürü paylaşılmaz (buradan Katolik muhafazakârlığın fundamentalist olmadığı anlaşılır, çünkü II. Jean Paul Kilisesi, müşterek bir Hıristiyan kültürünün inananlar ile inanmayanlar arasında paylaşılmasını Avrupa'nın tanıması için mücadele vermektedir).

'Saf' bir inanca sahip olmanın temel koşulu olarak kültürsüzleşmeye övgüler düzen Hıristiyan (esas itibarıyla Protes-

tan) ya da İslami (Selefiye biçimi altında) neo-fundamentalizm köksüzleşmiş ve/ya da kültürsüzleşmiş kesimlere yönelir ve onlara kültürsüzleşmelerinden ötürü övgüler düzer. 'Haram olmayan fast-food', 'Mecca-Cola', Osmanlı mutfağının ya da geleneksel Fas yemeklerinin yerini alır. Neo-fundamentalizm, saf dinsel (helâl) simgeleri yalıtmaktan ve onları salt maddi ve enstrümantal olarak algılanan bir uygarlığa sonradan monte etmekten ibarettir. Şu halde, neo-fundamentalizm dine döndürme ya da yeniden dine kazandırma bakımından çok etkilidir. Ama söylenenin aksine, dinden döndüren yalnız İslam değildir; ABD'de çok sayıda Amerikalı siyah İslam'a katılmaktadır, ama diğer yandan Katolik geleneğe bağlı yüz binlerce Latin göçmeni de Protestanlığı kabul etmektedir. Brezilya'da evrensel Protestan Kilisesi Katolikleri eritirken, bize göre daha ilginç olanı, Orta Asya'da vaftiz törenleri, Yahudi yortuları ve Yahova Şahitleri gibi hareketlerin on binlerce Müslümanı dinden döndürdükleri gerçeğidir (Fransa'da Yahova Şahitleri sosyalleşmemiş Müslümanlara, sözgelimi Mağribi evlenmemiş annelere nüfuz etmektedir).

Yerinden yurdundan olmuş, hiçbir ekonomik ya da toplumsal projesi bulunmayan neo-fundamentalistler devlete ilgi duymazlar. Sözgelimi, Sébastien Fath ABD'de İncil'e ilişkin hareketlerden söz ederken bu ilgisizliğe değinir.[59] Bunun için, George W. Bush'u Hıristiyan sağ kanadın temsilcisi yapmak isteyen teoriye yeniden göz atmak gerekir. Bu teori, stratejik ve siyasal bir proje biçiminde tasarlanmıştı. Belirli bir gelenek-görenek polisini faaliyete geçirmesi amacıyla Hıristiyan sağ Bush'u desteklemişti. Ne var ki iş daha öteye gidemedi: Ortadoğu'nun yeniden şekillendirilmesine ilişkin stratejik proje

59) Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique* (Tanrı Amerika'yı Kutsasın), Seuil, 2004.

hiç de dindar olmayan yeni-muhafazakârlar (neo-con'lar) tarafından geliştirildi.

Şimdi aynı şey, İslamcı neo-fundamentalistler için geçerlilik taşıyor. Toprağından ayrılmış Müslüman Kardeşler'in de bir devlet projesinin bulunduğunu varsaymak yanlış bir yorum olur. Mısır'da bir projeleri vardı (bazılarının hâlâ var), ne var ki yerinden yurdundan olmak devlet vizyonunun sonunu hazırlamıştır. Bakıyoruz, Tarık Ramazan itham ediliyor; neymiş, Fransa'da bir İslam devleti kurmayı amaçlıyormuş. Bu itham saçmadır (çünkü o tam anlamıyla doğrudan bir neo-fundamentalist bile değildir; normu değer terimleri olarak algılar, baskı ve zorlama olarak değil).

Sorun tam da burada yatmaktadır: Yerinden yurdundan olmuş, kültürsüzleşmiş, küreselleşmiş neo-fundamentalizm devlet alanının dışındadır. Devletin onun üzerinde etkisi yoktur, çünkü her ikisi de farklı zeminlerdedir.

1900 yılı civarında, Devlet ile Kilise arasındaki çatışmada iki hasım/partner vardı; zira aynı gayeler uğruna rekabet halinde mücadele ediyorlardı (gerçekten ikisi de değerlerin denetimini eğitim yoluyla gerçekleştirmenin peşindeydiler). Kilise kazanılmış hakları savunuyordu. Fakat bugün, neo-fundamentalistler tarafsız kalması dışında devletten olumlu hiçbir şey talep etmiyorlar: 'Bizi bırakın türban takalım, haram et yemeyelim, el sıkışmayalım, vb.' Bu insanların gözleri büyük toplumsal sorunlara kapalıdır; zira yasaları toplum için değil, kendileri için koyarlar. Kilise kendi değerlerini dayatmak istiyordu ve halen de istiyor; çünkü o, değerlerin evrensel olduğuna inanıyor. Onların gözünde değerler doğal bir ahlâkla ilintilidir ve genelde iyiliği ifade ederler. Neo-fundamentalistlere göreyse, Yasa İyi (iyilik) değildir; o, Yasa'dır.

Tanım olarak neo-fundamentalizm kökünden kopanlarla ilgilenir. Bunlar, ikinci kuşak göçmenlerdir. Ama bir de kö-

günden koptuğunu duyumsayan Müslüman olmayanlar vardır. Onları da kendi tarafına çekmiştir. Sözgelimi, amaçsız asiler, farklı ırktan azınlıklar, varoşlarda aynı çileyi göçmen arkadaşlarıyla paylaşan ve yeniden doğan (*born-again*) 'Beyaz' gençler.

Tamam, neo-fundamentalizm laiklik sorunsalına ilgisiz kalmaktadır, ama sekülerleşmeye karşı hiç duyarsız değildir. Kendi zamanındaki Protestanlık gibi (aslında pek açık seçik değildir ama, bu kapsamda Calvin'i okumak yararlı olabilir) sekülerleşmenin çelişkili bir etkenidir. Çünkü Protestanlık da dinsel ibadeti bireyselleştirmiş ve sosyalleştirmemiştir. Neofundamentalizm de dinselin dışavuran simgesi altında yaşamaya karar veren bireye yönelir ve bu amaçla onun çoğunluk çevresinden kopmasını ister. Birey kendisinin seküler olduğunu ya da sekülerleştiğini açıkça algılamaz, tümüyle dinden dolayı harekete geçen ve dinle belirlenen bütün *born-again*'ler gibi tam tersini düşünür. Ancak dinle olan ilişkisi onu sosyal çevreden soyutlar (ya da onu 'cemaatleşen' bir alan yaratmaya iter, birçok şeyden uzaklaştırır), böylece toplumun geri kalanı ile 'kutsallaşmış' bir dünya arasında kendine bir sınır çizer.[60] Aynı sorunsal, Amerikan Protestan fundamentalizminde karşımıza çıkmaktadır: Son zamanlarda, 'kurtulanlar' ve geride kalanlar (*left behind*) arasındaki ayrım hakkında yazılan kurgusal bir kitap çıktı. Arkada kalanlar ya 'içeride' ya da 'dışarıda'dır (bu 'cehennemden kurtulanlar' temasına bazı İslami radikal fundamentalist grupların adında da rastlamaktayız).[61]

60) Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Dünyasallaşan İslam), Seuil, 2004.
61) Tim Lahey, Jerry B. Jenkins, *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Arkada Kalanlar: Yeryüzünün Son Günlerine Dair Bir Roman), Tyndale House Publishers, 1996. Bazı radikal Müslümanlara göre de yeryüzü son günlerini yaşamaktadır. Tabii 'cehennemden kurtulan' küçük bir azınlık hariç.

Tarikatlar veya cemaatler biçimi altında dinin geri dönüşü, erdemin kötülüğe saygısından başka bir şey değildir: Kazanan, sekülerleşme olmuştur. Bunun içindir ki cemaatleşme eğilimi katı laiklik taraftarları tarafından geçersiz görülmüş, sekülerleşme işin içine sokulmamış, ama iki alan (sekülerleşme ve laiklik) arasındaki bölünmenin yeniden yapılanmasına katkıda bulunulmuştur.

15
NEO-FUNDAMENTALİZMİ NASIL YÖNETMELİ?



Neo-fundamentalizm günümüzde, toplumsal bir tehlike olarak algılanıyor. Yani ona, toplumsal dokunun yapısını bozan bir unsur işlevi yükleniyor. Oysa neo-fundamentalizmin 'medeniyetler çatışması'yla pek bir ilgisi yoktur. Çokkültürcülüğü ve cemaatçiliği eleştirenlerin anlamadığı şey, neo-fundamentalistler tarafından oluşturulan cemaatlerin geleneksel kültürlerin bir ifadesi olmamasıdır. Hollanda, Theo Van Gogh cinayetiyle sarsılmıştı: Katil Fas kökenliydi, ama Hollandalıydı, Hollandaca yazıyor ve 'küresel' bir İslam'ı savunuyordu; ülkesel bir sınırı olmayan bu İslam'ın tehlikede olduğunu görmüştü. Bir topluma ya da kültüre kök salmamış olan soyut bir kimlikti bu insan. İnanan kişi-

nin inançtan doğan eylemiyle kâfirin boğazına bir bıçak darbesi indirerek kendini somutlaştırmıştı. Cemaatçilik bugün, ulus-devlet alanından başka bir alanda kendini belirleyen hayali bir cemaatin yeniden yapılanmasıdır.

Fransa benzeri laik özellikli bir devletin ilk tepkisi cemaate bütün düzeylerde yeniden alan tahsis etmek oldu. Burada ilkin, başka bir alana yönelen dinsel anlatımı aradan çıkararak kamusal alanı homojenleştirmek söz konusudur. Okullarda türbanın yasaklanması, Katolik Kilisesi'ni oralardan uzaklaştırmak amacıyla verilen mücadelenin bir uzantısı gibi görünmektedir, ancak durum gerçekte çok farklıdır: Cüppeli rahip aynı alanın denetimi bakımından bir hasımdı, oysa türbanlı öğrencinin iktidarla kavgası yoktur; daha ziyade, bu, kamusal alanda yalnız kalmışlığı ifade eder. Alan tahsis edilmesi, 'ulusal' bir İslam arayışıdır aynı zamanda. Arzu edilebilir ve mantıksal bir tavırdır bu; ancak burada salt kabul edilebilir ve liberal bir dogmanın tanımlanmasının söz konusu olduğunu anlamak koşuluyla. Gerçekten, alan tahsisi politikasının işlev görmesi için, o politikanın dışlayan değil de bütünleştiren bir unsur olması gerekir; yani, dogma sorununu ortaya atmadan İslam'a da yer ayırmalıdır –tabii sadece oyunun kuralları çerçevesinde. Dinsel aktörlerin saygınlığı anlamında, burada simgesellik ve protokol önemlidir: Öteki dinlerin yerel temsilcilerini kabul etmelidir, ama çoğu kez babaerkil bir bakışla 'nazikler'i ödüllendirip 'zararlılar'ı tecrit etmemelidir. Dogmaya göre tarafsız davranmak iki anlamda işlev görmelidir; ne 'laik' imamlara hoş şeyler söylemek, ne de dinsel muhataplara otoriteyle yaklaşmak söz konusudur. Kaldı ki aynı otorite, Müslümanları temsil yetkisini o muhataplara verirse, Müslüman kökenli nüfus o otoriteyi içine sindiremeyecektir. Tehlike, İslam'ı ve varoş camiini kullanarak göç olayını yönetmektedir. Dindarla kavga etmek yerine, ona yönetimin sosyal bir

aracı olarak değil de 'saf' bir dindar olarak davranmak gerekir. Aksi halde, kavgaya karşı protestocu bir topluluk oluşacak, kimlikli bir kutuplaşma yaratılacaktır. Hatta olumsuz yönde, militan laiklik sosyal yönetimin bir aracına dönüştürülürse, koyu dindar fundamentalistler hasım (yani, başka bir alternatifin temsilcileri) haline geleceklerdir.

Sonuçta, dogmaya hiç karışmamak gerekir. İbadetin temsilcilerini salt manevi otoritesi olan dindarlar olarak düşünmekte büyük fayda vardır. Doğrudan doğruya dinsel bir cemaatin gönüllü üyeleri bu manevi otoriteyi serbestçe kabul etmelidirler. Fundamentalistleri ancak bu şekilde yönetmek mümkündür; aksi halde, *a priori* (önsel) olarak dışlanırlarsa, varılmak istenen hedefin tersine gidilir. Öte yandan, bugün tanık olduğumuz laikliği savunma kampanyası, neo-fundamentalistlere ve diğer dini canlandırmaya çalışanlara düşman gözüyle bakmaktadır. Ancak günümüzde ortaya çıkan 'fundamentalizm' biçimleri bir tehdit oluşturmaktan uzaktır ve laikler şöyle ya da böyle insan haklarına saygı duyulmasını, demokrasi çerçevesinde kalmayı istiyorlarsa, bu oluşumu iyi yönetmek zorundadırlar.

16
ENTEGRALİZM, CEMAATÇİLİK VE SEKÜLARİZM



'Entegralizm' terimini Dominique Avon'dan ödünç alıyorum. Yazar, Tarık Ramazan hakkında yazdığı enfes makalesinde kullanmıştır bu terimi. Söz konusu olan, Avon'un polemiğe girmeyen, eleştirel bir makalesidir ve bu sorunlar üzerine serinkanlılıkla tartışılabileceğini göstermektedir.[62] Entegralizm, toplumun bütününe ilişkin olmayan bir fundamentalizm biçimidir, çünkü sekülerleşmiştir. İnancını bütün olarak yaşamak isteyen inanç sahibi, birey sıfatıyla şöyle

62) Dominique Avon, "Une réponse à l'islam 'réformiste' de Tariq Ramadan" (Tarık Ramazan'ın Reformcu Islam'ına Bir Cevap), *Nunc*, No: 4, Ekim 2003. Tarık Ramazan'a yönelik bir başka eleştirel bakış Sadri Khiari'de bulunabilir: "Tariq Ramadan, mythologie de la Umma et résistance culturelle" (Tarık Ramazan, Umma (Sümer) Mitolojisi ve Kültürel Direnç), *Critique communiste*, Mart 2004.

davranır: Bu inancını bir mezhep ya da gettonun kapanık ortamında yaşamak istemez; içinde bulunduğu egemen toplumla ve otoritelerle pazarlık yaparak gerçekleştirir. Entegralizm ayrıcalık istemez, uzlaşma yolları arar; zira dogma hiçbir zaman sorun olarak ortaya konmamıştır. Fundamentalizmin modern biçimidir; şu anlamda ki sosyal statü ile kutsalın bireyleşmesini bütünleştirmiştir. Bu durumda, dogma yine sorun olarak gündeme getirilmez. İnanç sahibine göre, entegralizm günlük hayatı kutsallaştırmaktan ve dinseli bütünüyle o hayatın içine almaktan ibarettir.[63] Kültür ve toplum artık dinin taşıyıcıları olmazlar. Din, inanç sahiplerinin gönüllü katılımıyla oluşan bir cemaatin ardından gelen bireysel yeniden yapılanmaya dayanır.

Nitekim, entegralizmin bu tipi bütün dinlerdeki neo-fundamentalistlerin en belirgin özelliğidir. İnanç sahipleri inançlarına bütünüyle saygı duyulmasını talep ettikleri ölçüde, apaçık bir cemaat boyutu söz konusudur. Tabii bu durum, hem kamusal alana, hem de başkasının kimliğine saygı duyulması için pazarlıklar sonucu düzenlenerek kayıt altına alınmıştır. Sözgelimi, Kanada'nın Ontario eyaletinde ilginç bir olay yaşanmıştır. Bu olayda, çokkültürcü zihniyet sonuna dek desteklenir (aslında çokkültürcülüğe neo-cemaatçi zihniyet desek daha doğru, zira cemaatler din açısından tanımlanır, etnik kökenle değil). Bu konuda, hakemliğe ilişkin 1991 Yasası, hakemlik yerine cemaatçi uzlaşma mahkemelerini (Ortodoks Yahudi ve Müslüman cemaati, ancak başkaları için de liste açıktır) yetkili kabul etmişti. Bu mahkemeler kişisel statüye ilişkin sorunları ve diğer anlaşmazlıkları çözmekle görevlendirildiler. Şu anlamda ki devletin yasalarına aykırı düşmediği

63) "Herhangi dindışı bir eylem, öyle görünmekle birlikte Tanrı'nın anısıyla beslenmişse, kutsaldır: Gündelik hijyenden cinselliğe, ibadetten oruca" (Tarık Ramazan, *İslam, le face-à-face des civilisations* [İslam, Uygarlıklar Karşı Karşıya], Tawhid, 1995, s. 321.

ve davalarının cemaatçi mahkemede görülmesi için taraflar uzlaştığı takdirde bu işi yürüteceklerdi. Sözgelimi, boşanmak isteyen bir çift bu bakımdan anlaştılar. Ancak gerçek boşanmanın resmi bir mahkemede kesinleşeceğini kabul ettiler. Hatta Montreal'de 2001 yılında, mahkeme Hasidic Yahudi cemaatini yetkili kılarak laiklerin ikamet ettiği bir blokta bir *erouv* açmasına izin verdi.[64] Dolayısıyla, kamusal alanın içine giren özel dinsel bir alanın dahi faaliyet göstermesi mümkün oldu. Fransa'da, Ortodoks Yahudilerinin yaptığı gibi benzer bir istekte bulunmak düşünülemez bile. Dindışı bir alanın kutsal bir amaçla, inanmayan açısından hiçbir şey ifade etmeyecek şekilde istenmesi, inanmayanı hiçe saymak ve sınırlamak anlamına gelir (sözgelimi, bazı Müslümanların okul kantinlerinde haram olmayan et bulundurulmasını talep etmesi, Müslüman olmayan kişi açısından hiçbir şey ifade etmez, ama mümin adına başlı başına bir sorun oluşturur). Açıkça görülüyor ki Fransa'ya nazaran Ontario olayında, devlet (*common law*'ın yürürlükte olduğu devlet) kavramından tümüyle farklı bir görüş hâkim olmuş ve cemaatçi mahkemelerin yetkisi kabul edilmiştir: Devlet, uzlaşanlar tarafından tanımlanan sosyal ilişkiye karışmaz. Bu arada, bu sivil hakem mahkemeleri ticari hakem mahkemelerine göre şekillenmişlerdir. Bu durum da devletin hukukuna nazaran sivil toplumun ağır bastığını gösterir. Öte yandan, bir toplum vizyonunun gelişimi içinde ekonomik liberalizmin önem kazandığı görülecektir.

---

64) "Montreal'de, Yüksek Mahkeme Yahudi cemaatine *erouv* kurma hakkını tanıyor. *Erouv*, Sabbat (dinsel tatil sayılan Cumartesi) günü bazı din karşıtlarının dikkatini çekmemek için oluşturulmuş gizli bir mekân. Mahkeme böylece dinsel ibadet özgürlüğünü tanımış oluyor ama, Québec halkının laik karakterine de bir darbe indirilmiş oluyor. Erouv, iki taşınmaz arasına gerilen bir ip. Sözgelimi, bir örneği Montreal'de, Fairmount Sokağı'nda görülebilir. Sonuçta, Ortodoks Yahudilerin ibadetine ayrılan bir alanın sınırı çizilmiş oluyor. Sabbat günü, erouv onlara kamuya açık alanı dinsel amaçlı kullanma imkânı tanıyor. Oysa onların dini böyle bir alanı yasaklamıştır" (Jean Hugues Roy'nın röportajı, Kanada Radyosu, 21 Haziran 2001).

Böylesi bir talep, elbette kamuoyu tarafından genellikle aşırılığa kaçmak biçiminde algılanmıştır. Hatta Kanada gibi çokkültürlü bir toplumda bile şiddetli bir dirençle karşılaşılmaktadır: Ontario'da hahamlıkla ilgili bir hakem mahkemesinin kurulması kamuoyunun gözünden kaçmıştı; oysa aynı 2001 yılında, Avukat Syed Mumtaz Ali bir şeriat mahkemesinin faaliyete geçmesini talep etti. Gelgelelim bu talep, bir kazan kaldırmaya sebep oldu. Bunun da sebebi, mahkemenin kuruluş ilkesine yönelik değildi; şeriatın kadınlara karşı ayrım gözetici tavrıydı.

Anlaşılan şu ki, neo-fundamentalistlerin gözlüğünden bakılırsa, Müslüman cemaati kavramı tam da şu hale gelmektedir: Bu kuşkusuz kapalı bir kavramdır, ancak sekülerleşmiş bir alanda kendini açıkça azınlık olarak algılamaktadır. Kamusal alanın sekülerleşmesine itirazları olmasa da, dinin o alanın içine alınmasını isterler. Toplumu fethetmekten ziyade, kamusal alanın özelleştirilen bir biçimi söz konusudur. Bu anlamda, fundamentalizm sekülarizmle uyuşmuyor değildir, ama devletle ilişkisinde sorun vardır. Dinden dönme tartışması da bunun içindedir. Müslüman ülkelerde aynı sorun gündeme geldiği zaman, fundamentalist seçkinler 'dinden dönenler'in öldürülmesini değil, yasa yoluyla 'Müslüman' kategorisinden ihraç edilmelerini talep ettiler. Sözgelimi Mısır'da, düşünür Nasr Abu Zeïd'in evliliğinin iptalini istediler. Din hakkındaki eleştirel yazılarını bahane ederek artık Müslüman olmadığını ve Müslüman bir kadınla evlenemeyeceğini ileri sürdüler. Pakistan'da 1950'lerde, Kadyanilere (veya Ahmediliğe) karşı Abul Ala Maududi tarafından şiddetli bir kampanya yürütülmüştü. Bu kampanya, onların Müslüman olmayan bir azınlık olarak tanınmasını amaçlıyordu. Oysa buna karşılık, bu kampanyanın bir benzeri İran'da yürütülürken, Bahailerin yeniden dine döndürülmeleri amaçlanıyordu. Bunun sebebi,

İran'da oynanan oyuna göre devlet mantığının geçerli olmasıydı. Tabii bu mantık mollaların mantığıydı, çünkü 19. yüzyılda Bahailik az kalsın zafer kazanacak ve İran Şiiliğini milliyetçi açıdan derinden etkileyecekti. İşte, bu kampanyaların radikalliğinin arkasında yatan bir vizyondan söz etmek gerekir. Bu vizyona göre, Müslümanlar doğrudan dinsel bir cemaat oluştururlar; öyle ki bu cemaatten ne kendinizi dışlayabilir, ne de dışlanırsınız. Bu, seküler bir alanın benimsenmesi anlamına gelir: Bu alanda dinin yasaları uygulanmaz.

Neo-fundamentalist yapı, inanç sahiplerinin cemaatini tanımlarken sosyolojik ve kültürel terimlere değil de gönüllü isteğe başvurur, çevreyi kuşatan toplumdan farklı bir 'öteki' alanı fiilen oluşturur, sonuçta dinsel olanı toplumsal olandan ayırmış olur. Kural da ancak inanç sahibine uygulanır.

Genellikle öteki dinlerce de paylaşılan bu neo-cemaatçi anlayış, laikliğin önüne bir sorun getirir; çünkü kamusal alanın içine kutsallaşmış alanların dahil edilmesini varsayar. Artık birbirinden ayrılmayan ve yan yana gelen iki alan vardır: İnanç sahibi dinsel inancını inanmayanla aynı alanda yaşayacak, ama bu alanı farklı biçimde dolduracaktır. Bu durumu Fransız laikliği kabul edemez, zira kamusal alanı tanımlayan devlettir; o alan çokanlamlı olamaz. Güncel gerilimlerin kaynağı da burasıdır. Basit anlamıyla alanın dinsel bakımdan işgali söz konusudur, ama bunu siyasal iktidarın ele geçirilmesine yönelik ön belirtiler şeklinde yorumlamamak lazımdır. Genelde dinsel amaçlı bir alanın oluşturulması İslam'ın yayılması anlamına gelmez; hatta Batı'da Müslüman nüfusun artmasıyla orantılı bir çoğalma göze çarpsa da bu böyledir.

Öte yandan, neo-fundamentalizm ve onun entegralist dinsel vizyonu sadece tercihe yönelik, muhtemel bir unsurdur. Oysa, pek göze batmayan başka biçimler de vardır; üstelik bunlar tartışmalı biçimler değildir.

17
NORM'DAN DEĞER'E



Bir kez daha söyleyelim, mesele dogmada değil, dinsellikte-dir. Liberal Müslümanlar İslam'da reform fikrini kabul etmektedirler. Dinlerini ellerinden geldiği kadar yaşamakla yetinen ve buna koşut olarak toplumsal hayatla bütünleşen sıradan insanlar da vardır. İşte bu kesim, yani liberal Müslümanlar ve sıradan insanlar, laiklik açısından bir sorun teşkil etmezler. Dolayısıyla, onlar bizim çalışmamızın dışında bırakılmıştır.

Laikliğin kabul edilmesini şart koşarak dinsel reform yapmaktan sakınmak gerekir. Pek çok aşırı muhafazakâr Müslüman sekülerleşmeye ve laikliğe tam anlamıyla uyum sağlayabiliyorlar. Ancak bunu, tutucu Hıristiyanlık modeli üzerinden, normlardan ziyade değerlere önem vererek ve inançla-

rını yeniden formüle ederek başarıyorlar.[65] Aile, cinsel farklılık ve gelenek-göreneğin mahremiyeti korunan unsurlardır. Eşcinsel evliliğe, kürtaj ve boşanmaya (bu iki kategori, geleneksel şeriatta hiçbir zaman problem olmamıştır) karşı çıkılır. Ancak hukuksal çerçevenin dışına düşülmez. Bu durum tam da talihsiz Avrupa komiseri M. Buttiglione'nin karşılaştığı soruna benzemektedir. M. Buttiglione'nin görüşleri esasta Tarık Ramazan'ın görüşlerine hayli yakındır (her ikisi de hayatın kutsallığına ters düştüğü için cinsel özgürlüğü itham ederler, ama zorlayıcı önlemleri de dışlarlar). Merkezci İslam, hem de muhafazakâr olarak kendini Katolik modeli, hatta Ortodoks Yahudi modeli (sözgelimi, yasak yiyecekler konusunda) üzerinden yapılandırır. Tabii bu noktada şöyle bir soru sorulabilir. Bütün bu fundamentalistler 10. ve 16. yüzyıllar arasında, çokdinli ve hoşgörülü Endülüs mitinden uzak bir ortamda İberik Yarımadası'nda yaşasalardı, acaba nasıl davranırlardı? Ancak bu soru soyut bir soru olarak kalacaktır, zira herkesin eylem sınırını günümüzde geçerli olan siyasal sistemler belirler. Hukuksal normdan değere bu şekilde geçiş, oyunun kuralını kabul etmeyi sağlar. Oyunun kuralı, demokrasi ve laiklik üzerine oturmuştur. Batı'da yaşayan gelenekçi Müslümanlar açısından kural kabul edilmiştir, ama dinden dönenler ve yeniden doğanlar (*born-again*) onu pek benimsememişlerdir.

Dolayısıyla tartışma, değerler üzerinden yürütülen bir tartışmadır, ama Doğu-Batı karşıtlığı anlamında iki ayrı değerler sistemi söz konusu değildir. Ailenin tanımına yönelik (kürtaj, eşcinsellik, kadının konumu, yapay dölleme) Batı'nın içsel bir tartışmasıdır bu. Yani, özgürlük ile doğa arasındaki ilişkileri tanımlayan ve bundan doğan bir tartışma söz konusudur. Ba-

65) *L'İslam mondialisé* (Dünyasallaşan İslam) başlıklı yapıtımda bu konuyu inceledim.

tı'yla bütünleşen Müslümanlar Batılı tartışmanın terimlerine göre inançlarını yeni bir çerçeveye oturtmaktadırlar.

Diğer yandan, başka Müslümanlar kendilerini mistik açıdan, aşırı dindarlıkla ya da toplumsal bir olayı (uyuşturucu ve şiddet karşıtı vaazlar) eleştirerek ifade ederler. Bütün bu davranışlar mümkündür, ama ses çıkarmayan, uyum sağlamış biçimlerdir, ne laiklik, ne sekülerleşme açısından sorun yaratırlar. Tartışmada unutulan şeylerdir; öyle ki İslam, laiklik ve sekülerleşme arasında uzlaşmayı olgularla kanıtlamış olurlar.

18
CEMAATÇİLİK FANTAZMASI



Laiklik cemaaatçilikle mücadele etmek için bir silah olarak algılanmaktadır. Görüldüğü üzere, bu mesele iki boyutta tanımlanmıştır: Varoş ile uluslarüstü ümmet, yani toplumun kendini bunalımda duyumsadığı iki boyut. Gelgelelim, bu iki cemaatçi anlayış aslında geniş anlamda sanaldır ve her bakımdan gerçekle bağı kopuktur. Yerel cemaat kendini, ümmetin büyük ve sanal cemaatine göre tasarımlar. Oysa o büyük cemaat hayalidir ya da internette varlığını sürdürmektedir. Cemaatçiliğin bir ülkedeki Müslümanların bütününü kapsadığı düşüncesinin bir anlamı yoktur. Oysa Fransa'da görüldüğü gibi, hâlâ ya varoşlarda ya da toplum ötesinde (sanal ümmet) yer edinmiştir ve asla toplumun düzeyine

yayılmamıştır. Fransa'da Müslüman cemaati yoktur. Dağınık, heterojen, birleşmeye pek sıcak bakmayan, hatta gerçekten temsil edilmeyen bir nüfus vardır. Sosyal ve kültürel yoksulluk, Müslüman okullarının olmayışı, CFCM'ye (Fransa Müslüman Konseyi) karşı kayıtsızlık, bu nüfusun olumsuz yönleridir. Fransa'da Müslüman cemaati, Yahudi cemaati kadar bir çoğunluk oluşturmaz, ama çok çeşitli gruplardan meydana gelmiştir ve bunun sadece bir kısmı, her şeyden önce dinsel cemaat olarak tanınmayı kabul eder.

'Cemaatleştirme' kendiliğinden meydana gelmez: Cemaatçi liderler devlet tarafından tanınmak için herkes adına konuştuklarını iddia ederler. Devlete gelince, o, muhataplarını bulmaya çalışır ve sonuçta onları bulduğu zaman, bir cemaatin temsilcileri olarak destekler (cumhurbaşkanı ve bakanlar sistematik olarak Yahudi ya da Müslüman 'cemaati'nden söz ederler). Devlet 'cemaat' sözcüğünü sık sık diline dolamasına rağmen cemaatleşmeyi reddeder. Kurumsal cemaatleşme devletten gelen bir talebin sonucudur. Oysa varoşlarda bozulan toplumsal ilişkilerin yeniden kurulmasına yönelik bir sonuç da doğurur. Ne olursa olsun, Müslüman bir cemaat olsaydı, hükümetin Fransa'da Müslümanları temsil eden bir kurum yaratması için on beş yıl beklemesine gerek kalmazdı. Hükümet söz konusu olmadan cemaat bir günde içinden patlardı.

Peki, varoşlarda cemaatleşme ne anlama gelmektedir? Toplumsal olan, etnik olan ile dinsel olan arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Bu ilişkiler hakkında gerekli istatistiklerden yoksunuz. 'Zorlu' denen varoşlarda, 1970 ve 1980 yıllardakinden daha üst düzeyde bir göç olayı yaşanmaktadır ve göç olayıyla çoğalan nüfusun yoğunlaştığı bilinen bir olgudur. Açıkça görülen şudur ki, iki fenomen koşut biçimde cereyan eder: Öteki'nin bakışıyla (komşu, yeniyetme) yeni

bir sosyal denetim oluşurken, bu bakış öncelikle kızlara odaklanmıştır. İkinci fenomense camilerin dikiliyor olmasıdır, ki bunların bazıları diğerlerinden daha köktencidir. Anlaşılan, günümüzde homojen olmaktan uzak gelişmelere tanık oluyoruz; öyle ki gettolaşmış dinsel cemaatlerin kurularak yönetildiğini gözlemliyoruz. 'Kentler', toplumsal ilişkilerin parça parça olması ile bir toplumsal bağın yeniden inşasına yönelik girişimler arasında kalmıştır. Bu girişimler farklı biçimlere bürünebilirler, ama besbelli olan bir şey vardır ki toplumsal bağın anlamı toplumsal bir denetimin yeniden kurulması demektir; sadece modeller değişkendir. Aynı bölgelerin insanları yeniden gruplaşarak (buna Müslüman olmayanlar da dahildir) Ramazan Bayramı'nı kutlarlar. Bayram kutlaması böylece dinsel olmaktan ziyade festival özellikli bir gösteriye dönüşmüş olur. Varoş gençleri 'maço' taraflarını cömertçe sergileyerek, 'ne orospu ne köle' sloganını ortaya atıp bu hareketle varoşun genç kızlarını savunmayı üstlenirler. Camilerin sayısındaki artış gerçek bir olaydır. İşte bütün bu fenomenler, yapay olarak İslam'ın yükselişine bağlanmaktadır. Nitekim, gençler kız kardeşlerinin namusunun muhafızlığını yapacaklardır ve onların toplumsallaşma pratikleri varoşların İslamlaşmasının bir kanıtı olacaktır. Cemaat burada, dinsel ölçütler üzerinden bir alanın kapatılması biçiminde algılanmıştır. Kapatılan bu alan, yabancı uyruklu bir nüfusun Cumhuriyet'ten kendi iradesiyle kopması demektir. Fantazma daha ötelere de gider. Örneğin, genç bir kadın olan Ghofrane, Marsilya'nın bir mahallesinde 18 Ekim 2004'te taşlanarak öldürülmüştür. Olay hemen etrafa taşlanarak öldürme cezası (recm) diye yayılmıştır. Oysa işin aslı, olayın bir aşk cinayeti olduğudur.[66] Başka bir olayda, genç

66) *Le Figaro*, 27 Kasım 2004. Genç erkekler ve genç kadınların İslam'a geri dönüşünün farklı biçimleri hakkında bkz. Nathalie Kakpo'nun mükemmel tezi, *Jeunes issus de l'immigration et islam* (Göç ve İslam'la Gelen Gençler), Paris VIII Üniversitesi, 2004

bir kadın kendisinin Yahudi olduğu sanılarak kaçırıldığını, bir Siyah tarafından karnına gamalı haç çizildiğini ve bebeğinin bir grup varoş genci tarafından rıhtıma atıldığını ileri sürmüştür. Varoşta şiddet olayları ve Yahudi düşmanlığı geçerli olmasına rağmen, böylesi bir olay da doğrusu pek inanılır gibi değildir. Nitekim birtakım kişiler bu olayı ciddiye almıştır. Oysa varoş onların gözünde son derece soyuttu. Pierre-André Taguieff'in sahne dekorlarının ötesinde o bölgeyi tanımıyorlardı. Tabii sonuçta, İslamcılık Nazizmin bir kolu olarak algılandı. Varoş gençleri Naziler gibi algılandığına göre, onlardan beklenen de Naziler gibi hareket ettiklerini sergilemeleridir. Bu gelişme, 19. yüzyılda uydurulmuş olan ve yeniden hortladığı sanılan 'tehlikeli sınıflar' umacısıdır.

Ancak bu analizlerin gözden kaçırdığı şey, mahallelerin heterojenliği, göreceli olarak dışa kapalı olmaları ve dinsel baskının farklı özelliğidir. Camilerin çoğalması, bir Müslüman patlamasına işaret etmenin yanında, onların kimliklerinin onaylanması talebidir. Aslında, camiler zamanla bir rekabet doğurmuştur: Faslılar, Cezayirliler, Türkler, vb. arasında öteden beri etnik bölünme söz konusu olurken, bundan böyle buna bir de ideolojik ayrılıklar (Selefi camiinin geleneksel camiye karşı olması), genç kuşaklar ('köyden gelen' imamı artık istemeyen gençler) ve gruplaşmalar (Tabligh camii, Ahbash'ların camii, vb.) eklenmiştir. Aynı şekilde, toplumsal denetim tümüyle bu etkenlerle ilintilidir ve onlardan sapan davranışlara izin vermez. Erkek egemen davranış (maçoluk) daha ziyade Amerikan şehirlerinde söz konusudur. Orada yaşayan genç Siyahların ve Latinlerin Müslümanlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Aslında, içeri kapatılmaları şöyle dursun, genç kızlar ilişkilerini çekip çevirmeyi iyi bilirler –yalnız mahallenin sınırları dışında olmak koşuluyla. Zaten böylesi durumlar gündeme geldiğinde gerçekten de mahallenin

dışına çıkılmaktadır. Mahalle içinde geçerli olan basmakalıp düşünceler ihtiyaca cevap vermediği zaman süreç kaçınılmaz olarak böyle işler. Sözgelimi, karma evliliklerde ve özellikle Müslüman bir kızın Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi söz konusu olduğu zaman ya da toplumsal statüde bir yükseliş (mülk edinme) gündemdeyse ortaya böyle bir tablo çıkar. Ayrıca sosyal yükseliş etkeninin çelişkili bir yansıması vardır: Ya yoksulluğa boyun eğeceksinizdir, ya da mahalleden dışlanacaksınızdır.

Gözlendiği üzere, mahallelerdeki odaklanma Müslüman bir orta sınıf doğurmuştur. Bu gelişme de politikacılar tarafından pek fark edilmemiştir. Öte yandan, kadınlara ilişkin araştırmalarda, bu grubun kendi içinde soyut bir grup olduğu düşünülüyordu. Baskı altında kaldıkları ya da bu baskıyı yeniden üreterek kuralları meşrulaştırıp içselleştirdikleri sonucuna varılmıştı: Bir yandan baskı, diğer yandan yabancılaşma, yasa yoluyla ortadan kaldırılacaktı ve kadınlar özgürleşecekti. Gelgelelim bu analizlerde, genç kızların okullarda türban takma isteği tamamen gözden kaçırılmaktadır. Onların bu talebi özgürlük adına ileri sürdükleri de unutulan bir olgudur. Kişisel tercihlerinin bu yönde olduğu, çevreleriyle aralarını bozmamak için bu yola başvurdukları sıkça göz ardı edilmektedir. Şiddetin yaşanması besbelli olmakla birlikte, stratejiler çeşitlidir ve mahalle kimliği -cinsiyetleri ne olursa olsun- çoğu kez orada yaşayanlar tarafından paylaşılmaktadır.[67]

---

67) 'Ne orospu ne köle' sloganıyla yerel bir bölüm kurmayı amaçlayan bir topluluk, Dreux kent merkezinde toplanır. Toplantıyı düzenleyenler 'mahalleli' olmayan iki kişidir. Fakat o mahallelerde yaşayan hiçbir genç kızın dikkatini çekemezler. Toplantıyı düzenleyen kadın organizatör bu sonucu 'aileye ve cemaat baskısı'na değinerek açıklar. Ancak yerel bir gazeteci tarafından yapılan ankete verilen cevaplar farklı sebepler içermektedir: "Burası varoş değil", "Orospu değilim diye kendimi savunmama gerek yok, çünkü değilim", "Ben daha ziyade konsensüs arıyorum" (Pascal Boursier, "Ne orospular, ne de köleler değişir", *L'Echo républicain*, 12 Mayıs 2004).

Varoş sorunlarının kaynağı genel olarak İslam'ın sırtına yıkılmaktadır. Bu sorunların başka etkenlere de bağlı olabileceğini bilmeden (ya da böylesi ihtimalleri değerlendirmeden) İslam'ı yönetmenin bir aracı olarak otoriter laiklik gündeme getirilmiştir. Böylesi bir politikanın hedeflerinden sapması (zira Müslüman kadın acılı bir suskunluk içinde yasanın nihayet kendini özgürleştireceğini beklemez; özellikle dul ve kendini gizleyen ya da yapayalnız kadının hiç beklentisi yoktur) şöyle dursun, aynı politikanın ters tepeceği ortadadır. Laikliğe böyle baskıcı bir biçim vererek katkıda bulunulan şey, hem dinin tartışmanın tam göbeğine itilmesi, hem de dinin bir seçenek olarak yansıtılmasıdır. Yani, genç göçmenlere damgasını vuran başlıca etkenmiş gibi İslam ortaya atılmaktadır (nitekim, Nicolas Sarkozy içişleri bakanıyken dil sürçmelerini önleyememiş, göçmen bir valinin atanması sırasında onu 'Müslüman vali' diye nitelendirmişti). Müslümanlar bir yana bırakılarak Arap ile Müslüman arasındaki özdeşleştirme pekiştirilmektedir...

Laiklere gelince, onlar Selefiye akımına şiddetle karşı çıkarlar ama başka bir kimliği öne sürmekte de çok zorlanırlar (sözgelimi, Fransa'da laik Mağribiler Hareketi). Göç sorununa İslam açısından bakılır ve özellikle uyum sorunları küresel bir politika yanlışı sayılırken, din öncelikle çözülmesi gereken bir sorun gibi ele alınarak müdahale edilmektedir. Burada, laikliğe başvurmaktan ziyade, tam da laiklik ilkesine çelme atmak söz konusudur.

Günümüzde, İslam sözcüğü kullanılırken, bir birimin karmaşık bütünlüğü anlaşılır. Bu karmaşık bütünlük, davranışlar, hak ve kimlik arayışlarından oluşur. Ancak bunların gerçekten bir anlam kazanması için enlemesine bir boyutta değerlendirme yapmak lazımdır. Daha sonra, bunları dinsel re-

feransı olmayan benzer davranışlarla ilişkilendirmek söz konusudur; ya da aynı davranışların tersinin öteki dinlerde geçerli olup olmadığına bakılmalıdır. Dolayısıyla, İslam'ın özü çıkarılmış olur; sanki değişmez bir şey olacakmış ve çok farklı bağlamlarda davranışları bu belirleyecekmiş gibi. Keza, taşlayarak öldürmenin 'recm' olduğu tanımlanmıştır. Varoş gençlerinin maçoluğu İslam'a yüklenmiştir. Oysa ne yazık ki buna benzer şeyler çok farklı bağlamlarda (Los Angeles'tan Moskova'ya) da geçerli olabilmektedir. Yeniyetmelerin kendini kanıtlama kaygısından doğan giyim kuşamla ilgili provokasyonlar, lise hayatının alelade olaylarındandır; ancak türban olayı okul hayatına İslamcılığın girişi biçiminde yorumlanmıştır. Türbanlı genç kız hem birey olarak kendini kabul ettirmek istemekte, hem de kendisine değer katan ve özerkleştiren bir simgeyi seçerek sosyal çevrenin baskısından kurtulmak amacını gütmektedir. Öte yandan da, dikkati kendi üzerine çekmek ve özgün bir kıyafeti etrafa göstermek amacındadır. Açıkça görülen şudur ki, söz konusu olan 'gençliğin İslam'ı'dır. Bu İslam kuşaklardaki kopukluğun karmaşık bir karışımıdır. Gençler, büyükler kuşağının ötesinde aranan bir otantikliğin peşindedirler: Bir kimlik ortaya koyma iddiasındadırlar ve protesto etmektedirler.[68] Aynı doğrultuda, aşırı hoşgörülü olmak kesinlikle söz konusu değildir, bireysel davranışlarıyla bütünleşen bir yönde seslerini yükseltme arzusundadırlar. İçlerinden bazıları, sosyal sorumluluklar açısından alelade bir tepki gösterir (sözgelimi Yahudi aleyhtarı hakaretlerde bulunur). İslam'a yönelik düzenli bir saldırının başlaması, isyan, protesto, ergenlik bunalımı ve din gibi etkenlerle özdeşleşerek onların gücüne güç katacaktır. Bu fenomenler kuşaktan kuşağa intikal eder; ama değişmez bir kültürün kayna-

68) Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes* (Gençlerin İslam'ı), Flammarion, 1997.

ğına bağlıdır. Aynı kültür, genci nesnenin manipüle edilmesi gibi dönüştürür; oysa o, tersine, kendisini özne olarak ileri sürmek istemektedir.

Müslüman kökenli pek çok genç, kendilerindeki İslami unsuru manipüle ederek karmaşık stratejiler geliştirir. Aleyhtarları İslam'ı nasıl malzeme olarak kullanıyorlarsa, onlar da kendi amaçları doğrultusunda aynı şeyleri malzeme yaparlar. Daha önce değinmiştik; tipik bir durum kızlarla ilgilidir: Kızlar kurban olarak tanımlanır; özgürlüklerine kavuşmaları için hiçbir tercih hakkı tanınmaz. Bu sorunun tek çözümü, kendileri bunu pek arzu etmemelerine rağmen, aile çevresinden kopmada bulunur (kaldı ki varoştaki sorunların bir bölümü aile baskısının ağırlığından ziyade, ailelerin yapısındaki çözülmelerden kaynaklanmaktadır). Evlilik hakkındaki tartışma, aile içi anlaşmazlığın belirgin bir işaretidir. Basın hiç durmadan, 'zoraki' evliliklerin çoğalmasından söz ediyor. Ne var ki bu evliliklerin pek çoğu zoraki değil, önceden 'ayarlanmış' beraberliklerdir. Yani, kız bu oyuna katılmayı kendisi kabul etmiştir; tabii ileride aile onurunun ve kendi onurunun lekelenmesinden kurtulmak için de bu çareye başvurulduğu ayrı bir gerçektir. Mesela, köyden gelen kuzeniyle evlenecektir. Bu statü kuzene oturma izni sağlayacaktır, kız daha sonra ondan boşanacaktır ve dolayısıyla herkes onurunu korumuş olacaktır. Böylesi karmaşık ilişkiler yaygın insan dramlarına yol açar. Ancak buradan bir kölelik tablosu çıkarmak, özgürlüğü bir soyutlamanın içine sokar. Bu soyutlama, çocuklar ile anne babalar arasındaki duygusal, hatta çelişkili ilişkileri hesaba katmaz ve çocukların iradesinin belirli bir ailesel soyağacının içinde sınırlanmasına sebep olur. Burada, kadının özgürleşme söylemi, o genç kadınlar tarafından yaşanan gerçeklikle örtüşmez. Oysa bu gerçeklik sistematik bir köleleşmenin uzağındadır. Tanık olduğumuz şey, genellikle Mağribi kızlara vekâle-

ten verilen bir özgürleşmedir. 1960'lı yıllardan kalma mücadelelerin bir uzantısı bu özgürlüktür. Gerçekten, İslam'a yönelik soyutlamalar sonucu, varoşlu genç kız, Mağribi kadın, çok daha çelişkili ve karmaşık insan gerçeklerini maskelemektedir. Kimlik arayışlarına soyunan ve her telden çalan ifadeler sistematik olarak İslam'ın üstüne çıkarılmıştır. Aktörler öze yönelik bir kimliğe yöneltilmiş ve böylece bir kendini arayış dinamiği içine girilmiştir.

Bu öze dönüş için siyasal şiddet de uygulanmaktadır. Usame bin Ladin'in bu yüzden *cihad* ilân etmesi boşuna değildir; onun uyguladığı şiddet yöntemi çok sayıda genci kendi tarafına çekmekte ve başka kanalları da etkilemektedir. Son derece Avrupa özellikli aşırı sol'un anti-emperyalist çıkışını buna örnek gösterebiliriz. Bin Ladin, Zevahiri ya da Zarkavi tarafından Kuran'a verilen en küçük referans dahi derinliğine göz önüne alınmaktadır. Gelgelelim hiç kimse, Irak'ta rehineler infaz edilirken o iç karartıcı sahneye dikkat çekmemiştir (eskiden devrimci olan, günümüzün İslami 'mahkemesi', kurbanın arkasında ayakta durmaktadır, örgütün adını taşıyan harfler üyelerin yüzlerine bir bandrolle tutturulmuştur, mahkûmun itiraflarını içeren karar maskeli bir adam tarafından okunmaktadır, vb.). Bütün bu sahneler, doğrudan doğruya 1970'li yılların aşırı sol'undan kopya edilmiştir. Bunun tıpkısı bir sahne Aldo Moro 'dava'sında yaşanmıştı. 1978'de Aldo Moro'yu yargılayanlar İtalyan Kızıl Tugayları'ydı.

Demek ki İslami referansın malzeme olarak iki yönlü kullanılması söz konusudur: Birincisi, Müslüman aktörler tarafından; bu aktörlerden biri gençlerdir. Bunların gözünde İslam bir protesto biçimidir ve tavır koyma, tavrını koruma aracıdır. Diğeriyse cemaat liderliğine soyunan kişilerdir. İkinci yönden malzeme yapanlarsa, İslam'ın bir sorun olduğunu düşünenlerdir.

Ancak etiketleri kazırsanız, İslam'a atfedilen davranışlara gerek zaman boyutunda (kuşak bunalımı), gerek toplumsal mekânda (öteki dinler) bakarsanız, içeriğin tümüyle dinsel olana indirgendiğini görürsünüz. Dinsele geri dönüş, sekülerleşmiş bir dünyada gerçekleşmektedir. Hatta sekülerleşme doğrudan doğruya o geri dönüşün içinde barınmaktadır.

4. BÖLÜM

GERÇEKTE SEKÜLERLEŞME

Müslümanlar bugün, 19. yüzyıl Katolikleriyle biraz kıyaslanabilecek bir konumda bulunuyorlar: Teolojik bir reformasyondan geçerek değil de siyasal sebeplerden ötürü laiklikle bütünleşiyorlar. Sözgelimi, Fransız Müslüman Konseyi'nin faaliyete geçmesinde görüldüğü gibi. Katolik Kilisesi de aynı şekilde, kurumsal örgütlenme sorunundan sonra teoloji tartışmasına geçmişti. Seküler iktidarın dinsel yöneticilerce kabul edilmesi ve dinsel özerkliğin devlet otoritelerince tanınması, tam anlamıyla siyasal kararlardır. İçtenlik ya da hesaplılık daha az önemlidir: İslami İran'dan Fransa'ya kadar, dinin ve politikanın konumunu belirleyen siyasal alandır; yoksa bunun tersi değil. Yani din ve politika, siyasal alanı belirlemez.

Laikliği siyaset yapıyor: Batı'nın Müslüman düşünürlere büyük bir entelektüel özgürlük alanı sağladığı doğrudur. Aynı zamanda, bu kesimlere devlet baskısı pek uygulanmaz, kendileri epey bir teşvik de görmektedirler. Fakat devlet sansürünün öncelikle İran gibi din adamlarıyla yönetilen devletlerde uygulandığına da inanmamak gerekir. Hem teolojik yenilenmeye, hem fundamentalizme nazaran, otoriter laik rejimler de çoğu kez güvensizlik uyandırırlar. Cezayir'de FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) rejiminde görüldüğü gibi, neredeyse daima muhafazakâr bir İslam'ın işini kolaylaştırırlar. Çünkü her türlü özgürlük ve entelektüel eleştiriye kuşkuyla bakarlar. Buna teolojinin kapalı alanı da dahildir. Batı'nın dinsel olanı denetleme iradeciliği değil, ama bu bakımdan dine karşı kayıtsız kalması olumludur.

Fakat Katoliklikte olduğu gibi laikliğin siyasal boyutta kabul edilmesi, ilk iş olarak ancak sekülerleşmiş bir süreç sonunda mümkündür. Sekülerleşen bu süreç aktörler tarafından ya üstlenilir, ya da görmezden gelinir. 'Laikleşmiş', ılımlı, özgürleşmiş Müslümanlar içinse bu çevresel sekülerleşme olumlu yönde yaşanmaktadır. Ama o da, dinsel yenilenmenin belli başlı iki vektörü bakımından fundamentalizmin eseridir: dinselliğin bireyselleşmesi ve kültürsüzleşme. Bu unsurlar, inanç sahiplerinin 'doğal' cemaatinin ortaya çıkmasına engel olurlar; iradi olmayan ve azınlıkta kalan her tür cemaatleşmeyi reddederler. Bunun içindir ki laikliğe saygı duyulmasını söyleyen fundamentalistlerin içtenlikli olup olmadığı bir sorun olarak öne çıkarılmaz. Çünkü onların somut bir tercihleri yoktur: Onların kullandığı yöntemlerin başarıya ulaşması, kesinlikle olmuş bitmiş bir sekülerleşmeyi varsayacaktır.

Batı'da Müslüman bir kimliğin olumlanması, dinin toplumsal ve kültürel köklerinde bir değişmeyi öngörür, yani ge-

lenekselleşmiş toplumlardan daha farklı, dinsel bir alanın ortaya konmasını varsayar. Bu durum, gerçek uygulamalarla temsiller arasında bir uyumsuzluk içermektedir; öyle ki bireyi dinle şahsi ilişkisini yeniden tanımlamaya ve farklı bağlamlarda artık aynı anlamı taşımayan uygulamaları yeniden kendine mal etmeye zorlar. Nitekim, azınlık İslam'ı sosyal konformizmin sınırları içinde pasif kalarak yaşamak yerine, sekülerleşme ve laikliği algılamakta zorlanır. Tabii burada, sekülerleşme ve laiklikle yeni ilişkiyi belirleyen yeni bir teoloji değil, Müslümanların somut pratiğidir. Gelgelelim, bu somut pratikler arasında siyasal eyleme de yer vardır; İslami devlet kurma amacına indirgenmeyen bir siyasal eylemdir bu. Siyasal İslam'ın başarısızlığı, yani barışı, toplumsal adaleti, gelişmeyi ve dinsel ütopya ile çağdaşlık arasında uzlaşmayı sağlayan İslami bir devlet kurmanın imkânsızlığı (sebepleri ne olursa olsun) İslami aktörlerin pek çoğu tarafından benimsenmiştir.[69] Hatta pek çoğu parlamentarizme (Türkiye'deki AKP gibi) geri dönmüştür. Üstelik içlerinden hiçbiri liberal ve demokrat olmaya gerek görmemiştir (Mgr Lavigerie'nin onlardan aşağı kalır yanı yoktu; demokrat Hıristiyan değildi, monarşist olarak kaldı). Tabii yeni pratiklerle beraber, İslam'ı azınlık olarak yaşarken deneyim kazanılıyor; göçle gelen nüfus bakımından da bu durum geçerlidir.

Öte yandan, İslamcı Türkler'in de umutları vardı; nüfusunun yüzde doksanı Müslüman olan bir ülkede, İslam'ı siyasal boyutta temsil edeceklerine inanıyorlardı. Fakat bu sevdalarından çabuk vazgeçmek zorunda kaldılar. Refah Partisi'nin genç kadroları önce 'İslamcı belediyeciliği' denediler (Tayyip Erdoğan 1994'te İstanbul belediye başkanı seçilmişti). Bu başarılar onları çoğulcu siyasal pratiğe yöneltti. Bu durum biraz

69) Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique* (Siyasal İslam'ın Başarısızlığı).

20. yüzyıl ortalarında Fransa'daki komünist belediyeciliğe benziyordu. O tarihte, Fransız Komünist Partisi'ne üye olan çok sayıda belediye başkanı Stalincilikten kopmuştu. İslam'ın siyaset oyununa bu şekilde katılması, inanç sahiplerinin az da olsa demokrasiye karşı ilgisini arttırdı; bunun bir ideal toplum olacağını düşünerek oyunun kurallarını kabul ettiler ve genelde iyi birer demokrasi savunucusu kesildiler. Fransa'da demokrasiyi gerçekleştirmek üzere herkesin demokrat olmasını beklemek gerekseydi eğer, Fransa hâlâ monarşi olarak kalırdı. Kurumların ideolojik istekler dayatmamak koşuluyla çok büyük uyum kapasiteleri vardır (Fransa'da, hem Katoliklere hem de komünistlere bu fırsat tanınmamıştır). Tabii bunun sonucunda, demokrasinin komünistler ve Katolik Kilisesi'nce kabul edilmesi kuvvetler arası ilişkiler bakımından sorun doğurdu: Kilise, SSCB'yle stratejik dengeyi yitirdi, gücünü kanıtlamayı hiç başaramadı. Öte yandan, NATO her türlü güç gösterme imkânını İtalyan ve Fransız komünist partilerine yasaklıyordu. Aynı sorun İslam için de geçerlidir: Müslüman dünyası (hiçbir zaman bir blok olamadı) askeri ve stratejik planda yenilerek ezildi, söz sahibi olamadı, hatta petrol silâhını kullanmaktan aciz kaldı. Gerçekten, 'Müslüman dünyası' jeostrateji kartını kullanamadı; zira hiçbir zaman siyasal ve askeri alanı somutlaştıramadı (Osmanlı İmparatorluğu aslında jeo-stratejik bakımdan kendine özgüydü, fakat Müslüman olmaktan önce Osmanlıydı; tıpkı Çin'in komünist olmadan önce Çinli olması gibi).

Güncel stratejik bağlam, gençleri hayali bir cemaatle özdeşleşmeye yöneltiyor. Aynı stratejik bağlam, onları *cihad* hedefiyle birleştirirse, netice olarak ılımlı Müslümanlar neo-fundamentalistler gibi daha derinden ve daha katı biçimde etkilenecekler, Batılı toplumlara dahil olma biçimini yeniden düşü-

nüp, radikallerin hayali ortak politikaları tarafından yönü değiştirilen yeni konumu üstleneceklerdir.

İslam, bir yandan toplumun sekülerleşme süreciyle dönüşmüş (çevresel bakımdan yeniden İslamlaşma çelişkili belirtilerden biridir, çünkü ancak sekülerleşen, İslamlaşır) ve diğer yandan, siyasal uyum amacıyla pazarlığa oturmuştur. Nitekim, Fransız Müslüman Konseyi bu pazarlıklar sonucunda oluşarak ünlenmiştir. Dolayısıyla, İslam her Batı ülkesinde kendi geleneklerine göre entegre olmamıştır; ama her toplumun öznel bakışıyla dini tanımlayarak verdiği yere göre o topluma girmiştir. Sözgelimi, Anglo-Sakson iyimserliğinden tutun da Galya güvensizliğine kadar bu iş böyle gelişmiştir. Şu şartla ki, birincisi dini daha az safça kabullenmiş, ikincisiyse dine daha az marazi yaklaşmıştır.

19
LAİKLİĞİ SİYASET YAPIYOR: UOIF (FRANSA İSLAM ÖRGÜTLERİ BİRLİĞİ) OLAYI



Genellikle, UOIF'nin fundamentalist yaklaşımlarıyla laikliği nasıl bağdaştırabiliriz diye düşünülür. Ancak göz önüne alınması gereken UOIF'nin yaklaşımlarındaki içerik değildir. Yukarıda söylediğimiz üzere, kürtajın bir suç oluşturmadığını kürsüde açıklaması Mgr Lustiger'den istenmemiştir. Ancak kürtaj uygulayan kliniklere fundamentalistlerin saldırmaması için onları kışkırtmamaya dikkat etmesi, kısaca yasaya ve kamu düzenine saygı duyulmasını söylemesi istenmiştir. Ayrıca, burada kendi inançlarını yasaya uyarlaması söz konusu değildir. İşte aynı talep Müslüman örgütlere de yöneltilmelidir. Oysa şeriat hakkında, onları durmadan sorgulamaktan vazgeçmiyoruz. Devletin o örgütlerden talep ettiği şey, her vatan-

daştan talep ettiği şeydir: Yasa tarafından düzenlenen ve cezası olan bir suçu kışkırtmayın ve azmettirmeyin. Gerçekten, devlet İslam'a göre kendini uyarlamaz; laik çizgide tutunmakla yetinir. Bu çizgiyi ideoloji olarak (laiklik ona doğru gidiyor) değil, hukuksal anlamda bir araç olarak kullanır.

Sonuçta, devlet yasası ile Tanrı yasası arasındaki bu ayrım, Tarık Ramazan gibi aktörler ve UOIF tarafından etrafıca düşünülmüştür. Tarık Ramazan şeriatın öngördüğü cezalara ilişkin bir moratoryum önerdiği zaman, esasta bakandan daha laik bir çizgide duruyordu. Üstelik aynı bakan, türban serbest bırakılsın diye açıklama yapmasını istiyordu ondan. Oysa Ramazan daha laikti, çünkü iki alanın birbirinden ayrılmasını benimsemişti: siyasal kamusal alan ile dinsel alan. Moratoryum, dogmaya dokunmadan kamusal alana dokunan bir konudur. Öteki İslami liderler gibi Tarık Ramazan da siyasal kamusal alanla hesabı olan biri.

Burada elbette aktörlerin içtenlikli olup olmadığı sorgulanabilir. Ancak böyle bir yaklaşım safça olur; zira söz konusu aktörlerin kelimenin tam anlamıyla siyasal bir tavırları vardır. Dolayısıyla, politikanın içtenlikle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Mgr Lavigerie, Cumhuriyet'in tanınması için çağrı yaptığında, kuşkusuz içtenlikli bir monarşistten aşağı kalır yanı yoktu, ama cumhuriyet ona kaçınılmaz göründüğü için böyle bir girişimde bulundu (unutmayalım ki Cumhuriyet'e çağrı yapan aynı Lavigerie, Pères Blancs tarikatını da kurmuştu; tarikatın amacı -adı geçen cumhuriyetin yardımseverliğiyle- Müslümanları dinden döndürmekti). Nitekim laiklik olgusu, bugün gerek Fransa'da gerek Türkiye'de geriye döndürülemez bir süreçtir; zira toplumla bütünleşmiş haldedir. Gerçi bir güvensizlik yok değildir. Ne var ki UOIF olgusu en azından düşünsel bir zeminde kalmaktadır; Tarık Ramazan'ın da Müslüman Kardeşler hareketinin etki alanında kalmasından kuşku duyulmaktadır.

Gelgelelim, UOIF ve Ramazan'a ilişkin iki boyut (Selefiye ve siyasal İslamcılık) sorunludur. Bu iki boyut da siyasal entegrasyon araçlarıdır. Selefiye Ortadoğu'ya yönelik referansı böler ve etnik boyutlarından koparılmış 'saf' bir dini tanımlar. Ve onu derinden sarsılmış haliyle kültürsüzleşmeye adapte eder. Selefiler bu girişimin bireyselleşmesinde ısrar ederek, her şeyden önce gençlerin üzerinde oynayarak, İslam'a bir 'geri dönüş'ü vurgulayarak, protestocu yeniden doğanların (*born-again*) tavrına yaklaşarak, başka bir cemaatin (kendini tanımaya karar veren inanç sahiplerinin cemaati) yararına ithal edilen cemaatleri parçalamaya katkıda bulunurlar. Nitekim, her kilisenin, her azizler cemaatinin tanımı da böyledir. Belli başlı sorun, devletle bir dinsel cemaat arasındaki ilişkilerdir.

UOIF'nin ikinci boyutu işte burada rol oynar: Müslüman Kardeşler'in yükselişi. Çünkü bunlar daima siyasal bir hatta kalmışlardır. Ben onlara İslamcılar diyorum. Bir İslam devletinin hayalini kurmuşlar, siyasal pratikten geçerek devletlerle yüz yüze gelmişler, toplumsal ve siyasal baskılara (sözgelimi, ulus olgusu) maruz kalarak dönüşmüşlerdir. Sonuçta, salt baskıdan kaynaklanmayan bir yenilgiye uğramışlardır. Altmış yılı aşan bir siyasal deneyimin ardından, birçok eski devrimci Marksist gibi İslamcılar da evrim geçirmiştir. İslamcılar bugün Türkiye'de ılımlı bir yönetim sergiliyorlar ve Avrupalı olma eşiğinde (İslami geçmişlerini biraz ikiyüzlüce davranıp reddederek) adımlar atıyorlar. Fransa'daysa, siyasal alanda kendilerini yenileme girişimi, azınlık olma kavramından kaynaklanıyor. İslam azınlık statüsündedir. Dinsel kimlik devlete referans olmadan oluşmuştur ve yasa, asla inanç sahibinin yasası olmayacaktır. İşte burada, ancak mümkün olan iki girişim belirir: Hiçbir zaman kontrol altına alamayacağı bir toplumun sınırında yer alan mezhep girişimi (daha ziyade bu girişimleri

yapan fundamentalist gruplardır, ama tam anlamıyla dinginci olabilirler) ya da 'inanç sahibi-vatandaş'ın tanınmasını talep eden temsili bir örgütlenme girişimidir.

Cemaat, eğer insanlar kendi iradeleriyle oraya katılırsa, anlamı olan bir topluluktur. Zaten iradi cemaatlerin ortaya çıkmasında Cumhuriyet karşıtı bir durum yoktur. Yalnız uzun zaman önce, Rousseaucu cumhuriyet mitine göre, devlet ile soyut birey-vatandaş arasında ('tutkuların sessizliği' bakımından, çünkü tutku daima başkasıdır) hiçbir sorun yoktu ve bu ilişki kuşkusuz kurucu, ama hukuksal ve felsefi bir kurgudan ibaretti. Siyasal sosyolojide hiçbir anlam taşımıyordu.

UOIF ne istiyor? Müslüman yurttaşın tanınmasını. Yani, her şeyden önce Müslüman gibi yaşayan, ama Cumhuriyet yasalarını tanıyan ve kabul eden bir yurttaş olmayı. Somut olarak türban dinsel bir zorunluluk olduğuna göre, Konsey onun isteğe bağlılığını ileri süremez (burada UOIF, Paris Camisi imamı Dalil Boubakeur'le aynı kanıdadır), ancak türban okulda yasaklanırsa, o zaman Konsey yasayı değiştirmek amacıyla hukuk yollarına başvurur. Eylül 2004'te, Irak'ta iki Fransız gazetecinin rehin alınması sonucu ortaya çıkan bunalımda, Fransa'nın farklı İslami örgütleri şu ayrımı açıkladılar: Rehin alanlar, okulda türbanı yasaklayan yasanın kaldırılmasını dayatıyorlardı; Fransa Müslümanlarıysa bu dış müdahaleyi oybirliğiyle reddettiler ve Fransız hükümetinin tutumuyla dayanışma içinde olduklarını belirttiler. Başka ne isteniyor? Farklı alanlar açıkça ayırt edilmiştir: Yasayı uygulayan Fransa'dır, dolayısıyla bu sorun Cumhuriyet'in yasal çerçevesi içinde tartışılabilir ve tartışılmalıdır. Bir yurttaş sıfatıyla yasayı onaylamayabilirsiniz; bu itiraza karşı demokratik devlette hiçbir çelişki doğmaz. Laikliğe saygı duyan dinsel bir örgütlenmeden beklenen de zaten budur. Bu örgütlenme değerleri konusunda ödün vermeyebilir, ama yasayı, yani iki alan arasındaki ay-

rımı tanır: siyasal-kamusal alan ve dinsel alan. Laiklik sadece budur.

Ne var ki Fransa'da Müslümanları temsil etme hakkı kime ait olursa olsun, bu temsili yetkiyi tanımak söz konusu değildir. Kaldı ki UOIF o aktörlerden sadece biridir. Dolayısıyla, burada bir çoğulluk alanı bulunduğunu teslim etmek gerekir.

20
LAİKLİK, SEKÜLERLEŞME VE TEOLOJİ



Toplumun sekülerleşmesi, siyasal laiklik ve dinsel reformizm arasında nedensel ve doğrudan bir bağ yoktur. Tersine, dinin sosyolojik temellerinin derinden sarsılması ve bu sarsıntının dinsel düşüncede yansıması geçerlidir. Bu durumu daha önce Katoliklikte görmüştük: Modernleşme laiklikten önce değil, sonra başlamıştı. İslam için de aynı şey geçerli olacak. İslam'ın geçirdiği sarsıntı, dinin sosyal bakımdan gerçekliğini yitirmesidir. Şöyle ki, bir kültürle bütünleşmesi ve bireysel tabanda 'saf' bir din olarak yeniden oluşmasının ardından siyasal ve toplumsal alanda azınlık haline düşmesi, aynı şekilde toprağını terk etmiş inanç sahiplerini bir cemaat oluşturmaya götürecektir.

Kısa bir zaman zarfında, böylesi bir altüst oluşun ister istemez sonuçları olacaktır, bu sonuçlar da çelişkiler doğuracaktır. Katolik Kilisesi istemeye istemeye sekülerleşmeyi ve laikliği kabul ettikten sonra karmaşık ve hayli çeşitli sorunlarla karşılaşmıştı. Bunun da salt teolojik olmayan kurumsal sonuçları oldu (kurumsal bakımdan Kilise'nin anlamı nedir?). Aynı şey İslam için de geçerlidir. Ancak burada Protestanlıkla bir kıyaslama yapmak gerekir. Çünkü tanım olarak, Protestanlıkta sürece söz geçirecek ve ona meşruluk kazandırarak kanalize edebilecek (Katoliklikte din bilginleri Vatikan II konsilinin yaptığı gibi), hatta sansür edebilecek (1953'te işçi-papazların Vatikan tarafından yasaklanması gibi) merkezi bir otorite yoktur. Teolojik özgürleşme, kuşkusuz laikliğin siyasal bakımdan Müslümanlarca kabulünün bir sonucu olacaktır. Ama bugün pratikte yapılan tercih, sorun çıkarmayan Müslümanların uyum sağlamasıyla gerçekleşiyor, öyle ki bütün dikkat, sorun çıkaranların üzerinde odaklanıyor. Teolojik modernleşme, pratikte liberal İslam'ın ortaya çıkması için öncelikli bir koşul değildir, ama kuşkusuz aynı liberallik, çıkışının ardından ona teolojik bir meşruluk kazandıracaktır.

Mesele aslında, dinsellik pazarının tanımlanmasında düğümleniyor: Görüldüğü üzere, ikinci kuşak Fransız Müslümanları çok sayıda sebepten ötürü (en önemli sebep, her şeye cevap veren bütünsel bir İslam'ın doğrudan hayata geçirilmesinin istenmesidir), karmaşık ve düşünsel bir İslam'ın satın alıcısı olmuyorlar. Fakat orta sınıfların ortaya çıkışı birtakım şeyleri (tabii kuşkusuz militanların yaşlanması ve aile hayatının yerleşmesi gibi etkenleri) değiştiriyor ve daha sofistike bir dinsel formülasyon doğrultusunda talep yaratıyor. 'İslam' etiketinin arkasında erkekler ve kadınlar, somut

Müslümanlar var. O insanların sosyal ve ekonomik beklentileri söz konusu. Gettoların, varoşların, başka kentlerin ötesinde, karmaşık bir topluma dahil olmaları sorunu var. Daha çeşitlendirilmiş dinsel ürünlere ihtiyaç duyuyorlar. Bu çeşitliliğin onları yüreklendirmesi lâzım. Ne var ki bunun için kimlik kutuplaşmalarından ve dini sistematik olarak siyasallaştırmaktan kesinlikle sakınmak gerekiyor.

Laiklik dini ayrı bir kategoride yaratıyor; soyutlanması ve sınır içine alınması gereken bir kategoridir bu. Ve bu olgu, dinsel kimliklerin pratiklerde ve daha çeşitli kimliklerde erimelerine göz yummaktansa, o kimlikleri güçlendirir. İslam'ı aralıksız 'cemaatleşme'ye yönelten ve onu kınamak amacıyla aleyhinde yürütülen güncel kampanya, onun özselleştirilmesine ve kendi içine kapanmasına katkıda bulunur. Öyle ki dinin geri dönüşü ve cemaatleştirme olarak tanımlanan biçimler tam da bu özsel kimlikten (İslam'ın aynı zamanda bir kültür, bir din ve bir cemaat olmasını isteyen kimlikten) çıkışı arayan girişimlere dönüşmektedir. İslam'a geri dönüş biçimlerine dikkatle bakmak gerekir. Bu biçimler aynı zamanda bir kimliği koruyarak entegrasyonun dayatmalarına karşılık veren bir girişim biçimidir. Korunan kimlik tümüyle biçimsel olmakla beraber, bazen son derece hayalidir.

Nitekim dinin bu şekilde kınanması, çok sayıda ılımlı Müslümanı, hatta inanmayanları ne yapacağını bilmez durumda bırakmıştır. Şimdi böyle insanlar fundamentalistlerle aynı kimlik sorunlarını yaşıyorlar, ama aynı sorunlara aynı karşılıkları veremiyorlar. Buradan da birbirine çok karşıt davranışlar beliriyor. Ülkelerinde radikal İslamcılıkla mücadele eden Mağribi entelektüeller, Fransız okullarında okuyan türbanlı genç kızların şeytanlaştığını ileri sürüyorlar. Çok sayıda Fransız Müslümanın bireysel tercihi, dini öne çı-

karmak yönünde değil. Laik biçimiyle onu kendiliğinden yaşıyorlar. Ancak sorunun salt sakal ve türbandan ibaret olmadığının bilincindeler; oyunun içinde başka öğelerin de bulunduğunu (sözgelimi, toplumsal sorunlar, ırkçılık, militanca yaklaşıma ve hiçbir tanınma isteğine bağlı olmadığı halde Araplığa duygusal bağlılık) kabul etmek zorunda kalıyorlar. Radikal laik kampanyadan son derece rahatsız oluyorlar; bu sorunun salt iyi ile kötü arasındaki çatışmadan kaynaklandığı kanısındalar.

Gerçekten değerler üzerinde bir tartışma varsa, bu, Batı'ya içkin bir durumdur. Amerikan seçim kampanyası ve Avrupa Parlamentosu'nun M. Buttiglione'nin adaylığını onaylamaması gösterdi ki, değerler sorunu Batı'yı bölmektedir. Avrupa'nın göze hoş görünen o imajı, yani açık ve liberal geleneğin karşısında, aynı Batı'dan muhafazakâr bir tepkinin yükseldiği gözlenmektedir. Bu tepki aileyi savunur, kürtajı yasaklamak ister, eşcinsel evliliğe karşı çıkar, âdetlerin büyük çapta özgürleşmesinden endişe duyar. 1960'lı yılların özgürleşme hareketlerini savunan bir Batı'yla çatışır. Feminizm, azınlık hakları, demokratikleşme, eşcinsellerin hakları, vb. gibi hareketlere aynı şekilde tepki gösterilir. Üstüne üstlük, İslam'ın gelişi tartışmayı altüst eder, sınırları iyiden iyiye zorlar. Tabii, İslam'ı ilkin çokkültürlülüğü savunan ikinci grup tarafından hoş karşılanması başka bir durumdur. Bu grup Üçüncü Dünya'yı ve göçmenleri ('azınlık' sorunsalı çerçevesinde) savunacaktır. Oysa birinci grup, İslam'ı hem tarih adına (Haçlı Seferleri'nden tutun da Reconquista'dan* Cezayir Savaşı'na), hem de Avrupa'nın Hıristiyan kimliği adına reddetmektedir. Ancak 1990'lı yıllar bo-

*) *Reconquista*, İspanyolca'da 'yeniden fetih' anlamına gelir. Endülüs döneminde, Müslümanların İber Yarımadası'ndan sürülmesi amacıyla Hıristiyanlar tarafından başlatılan mücadeleyi belirtir. 1492 yılında Hıristiyanlar başarıya ulaşırlar. (ç.n.)

yunca, İslami boyut bir alandan diğerine kaymıştır. Muhafazakâr Müslümanlar bugün bir kültürden ziyade değerleri savunurken, kendilerini aynı formülasyonu kullanan muhafazakâr Hıristiyanların tarafında bulurlar: aile değerlerinin korunması. Fakat kimlik savunması yaparken, sıkı sıkı saflaşan bu Hıristiyanlar tarafından dört gözle de karşılanmamışlardır. Öte yandan, baskı altında kalan göçmenin hak arayan Müslümana dönüşmesi ilerici sol'u yabancılaştırmıştır ve bu sol'la 'modern' popülistler arasında bir köprü kurulmasını sağlamıştır. Bu popülistler şimdi 1960'lı yılların cinsel özgürlüğünü savunurken, sağ ile aşırı sağ'ın eskiyen söylemini tanımazlar.[70] Bu, tipik olarak Hollanda'da Theo Van Gogh ve Pym Fortuyn'un durumuyla benzeşmektedir.

Göçmeni (ve çokkültürlülüğü) savunmak amacıyla Müslüman boyutunun öne çıkarılması, buradan yola çıkarak tutucu değerlerin savunulması, Avrupa manzarasında ahlâki ve siyasal tavırlar alanını derinden sarsmıştır. Gelgelelim, bütün bu Avrupa özellikli değişimlerin içerdeki geçişleri sırasında, İslam, Batılı sorunsallara hiç değinmemiştir; ilginç biçimde ne bir alternatif getirmiş, ne de Avrupalı kimliğinin nasıl olması gerektiğini tartışmıştır. Sözgelimi, Türkiye'de AKP'li İslamcıların iktidara gelişi ilginç bir örnektir: Hükümet 2004 yazında, zinayı yasaklayan bir yasa çıkarmayı denemiştir. Burada, tam anlamıyla laik sayılan bir hakkı İslamlaştırmak amacıyla el altından bir girişim başlatıldığı öne sürülmüştür. Ne var ki bu yasanın şeriatla uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur, zira evli çift Batı modeline (tek eşli ve eşlerin eşit haklara sahip olduğu bir çifte) göre tanımlanmıştır. Ayrıca burada, dinsel değerlere geri dönüşten daha başka bir

70) Açıkça söylemek gerekir ki Ulusal Cephe'nin yeni kuşak militanları, belli başlı bir sebep ileri sürerek artık kürtaja karşı çıkmıyorlar. Oysa eski kuşak, çok tutucu tavırlarını koruyor.

şey söz konusudur: Suudi Arabistan'a yaklaşmaktan ziyade ABD modeline yaklaşılmıştır. Şöyle ki, ABD'de on eyalet buna benzer bir yasayı uygulamaktadır. Türkiye'de inanç sahipleri, İslamcı Araplardan ziyade Hıristiyan dinci muhafazakârlara daha yakındırlar. Bundan da endişe edilebilir, ama herkesin Avrupa'sı kendinedir. Ne de olsa, değerler üzerinde tartışmayı belirleyen Batı'dır ve bu tartışma konusu, kültürsüzleşen bir İslam'ı yeniden formüle etme çabasıdır.

İslam, gerek sekülerleşme, gerek laiklik eliyle bir dönüşüme uğramıştır. Liberaller, ılımlılar, özgür-düşünürler ya da sıradan pragmatikler inançlarını (ya da inançsızlıklarını) Batılı toplumda yaşama sorununu uzun zamandan bu yana çözmüşlerdir. Günümüzün fundamentalizmi, bütün biçimleri altında bu meydan okumaya bir karşılık veriyor. Bu karşılığın içeriği dinsel kimliğin öne çıkarılmasıdır. Dinsel kimlik kendini söylem biçiminde geliştirir ve yeni bir alan yaratmayı dener. Bu alan, bireyin bütün boyutlarıyla inancını yaşayacağı bir alan olacaktır. Ne var ki sanal bir alandır; ya ancak internette rastlayabileceğimiz bir *ümmet* mitidir, ya da kendi içine kapalı yerel bir cemaattir. Öyle ki bu cemaat kendine düşman görünen dış dünya sayesinde varlığını sürdürmektedir. Günümüzün İslam'ı, sekülerleşmeye ve laikliğe dayanıklılığıyla ölçülür ve bu açıdan değerlendirilir. Din değiştiren birkaç gence göre, Batı dünyası materyalizme yapışıp kalmıştır, gerçek inananlar kampıyla birleşemez, İslam'ın bu yeni alışkanlıklara (yeriden yurdundan olmadan tutun bireyselliğe kadar) ayak uydurması için çabalamak boşunadır.

Bizim bu noktayı unutmamak gerekir. Bütün bunlar teolojik reform sonucu değil, azınlık olarak yaşayarak öğrenilmiştir. Burada göstermek istediğimiz şey, fundamentaliz-

min esasta Batı'nın dinsel alanına (bireycilik, siyasetle dinin ayrılması) entegre olmasıdır. Söylem ve pratikle tutucu, hatta gerici değerlerini daha ileriye götürme çabasındadır. Üstelik bu söylem ve pratik, Hıristiyan ya da Yahudi muhafazakârlarla eşleşmektedir. Mesele İslam değildir, dinselliktir. Daha doğrusu, çağdaş biçimler altında dinin geri dönüşüdür. Bu durum, dışlanmış görünenlere elini uzatmak için bir sebep olamaz; tam tersine, bir teşvik manasına gelir. Yani İslam'ı öteki dinlerle aynı çerçeve içinde düşünmek ve dinsel fenomeni kendi içinde değerlendirmeye teşvik etmek önemlidir. Öteki'ne ve gerçek eleştirel zekâya saygı duymak bunu gerektirir.

"Sorun esasta, geçmişten (Müslümanların dünya tarihinden) ne öğrenilebileceğini bilmek, ama aynı zamanda, günümüzde İslam'ın Müslümanlar tarafından yeniden nasıl inşa edileceğini de anlamaktır. Gelgelelim bu yeniden inşa, düşünürlerden, teologlardan ya da filozoflardan yola çıkarak gerçekleşmez. Batı toplumuna göç eden Müslümanların somut pratiğiyle oluşur. Tabii bir de Tarık Ramazan gibi Batı'yla organik bağı olan entelektüeller söz konusudur. İslam'ı ifade edecek sözcükleri bunlar tedarik eder. Sekülerleşmiş bir dünyada, hem somut olarak yaşamayı, hem 'gerçek mümin' olarak kimliğini korumayı sağlayan çözümleri bunlar ileri sürer. Bu tür söylemler tanım olarak kasıtlı olmasa da muğlaktır. İki alanın birbirini tanıması söz konusudur. Yani, dinsel alan ile dünya düzeninin alanı, bir birlik özlemi içinde birbirlerini tanımaya muhtaçtırlar."

Türkiye siyasetine yakın ilgisiyle bilinip Türkçe'de çıkan başka kitaplarıyla tanınan Olivier Roy, bu kitabında İslam'ın tarih trenini kaçırdığını, Fransa'nın ise kendi kimlik bunalımını İslam üzerinden yaşadığını iddia ediyor ve Fransa'da laiklik ile İslamiyet'i karşı karşıya getiren güncel sorunlardan yola çıkarak yoğun bir felsefi/tarihsel okumaya girişiyor...

agora kitaplığı • 272
ISBN 978-605-103-069-2
siyaset • 50
www.agorakitapligi.com

KİTAP 2006 SKB 0870358 VAF