

HAMİT BOZARSLAN

Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi

Arap İsyanlarından Önce ve Sonra

ÇEVİREN: MELİKE EVİ DURMAZ

İletişim

HAMİT BOZARSLAN 1958 Lice doğumlu. Tarihçi, siyaset bilimci ve Kürt sorunu başta olmak üzere Ortadoğu uzmanı. Eserleri: *Histoire de la Turquie contemporaine* (La Découverte, 2004-2007), Hosham Dawod'la birlikte *La Société irakienne. Communautés, pouvoirs et violences* (Karthala, 2003), *La question kurde: États et minorités au Moyen-Orient* (Presses de Sciences-Po, 1997), *Le problème kurde* (La Documentation française, 1993), *Türkiye'nin Modern Tarihi* (Avesta Yayınları, 2008), *Une histoire de la violence au Moyen-Orient: De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaida* (La Découverte, 2008) [*Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, İletişim Yayınları, 2010].

Sociologie politique du Moyen-Orient
© 2011 Éditions La Découverte, Paris

İletişim Yayınları 1750 • Başvuru Dizisi 68
ISBN-13: 978-975-05-1045-8
© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Berna Akkuyal
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Samer Mohdat, "Lebanon Liban 1985-1992. Lion Cubs, Children Military Instruction"
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Barış Sağlan
DİZİN Ekrem Buğra Büte
BASKI ve CİLT Sena Ofset - SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HAMİT BOZARSLAN

Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi

Arap İsyanlarından Önce ve Sonra

Sociologie politique du Moyen-Orient

ÇEVİREN *Melike Işık Durmaz*

iletişim

İçindekiler

Teşekkürler 9
Uyarılar 9

Türkçe Baskıya Önsöz 11
Kitabın yayınlanmasından bir yıl sonra değişen Ortadoğu 11
Bir ihtilal tipolojisi 12
Neden Tunus ve Mısır? 15
Gönüllü aktörler, "kerhen" aktörler 18
Domino olgusu 20
Suskun sahalar 27
Tunus ve Mısır: Demokrasiye geçiş mi? 28
2010'ların Ortadoğusu 33

Giriş 37

BİRİNCİ BÖLÜM
Ortadoğu'nun Oluşumu 41
Ortadoğu'nun genişlemesi 44
Ortadoğu'nun tarihsel döngüleri 45
1919-1979: İki uzun tarihsel döngü 47
1979-2010: On yıllık üç döngü 51

İKİNCİ BÖLÜM
Alışıldık "Paradigmaların" Ötesi ... 61
Modernite "paradigması" 62
Ortadoğu'nun İslamî niteliği ... 66
Asabiyet ve dava, ya da iktidarın emik niteliği ... 73
Aşiretçilik sorunu ... 78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Devletler ve Siyasal Sistemler 85
Eylem becerisinin tekeli olarak devlet ... 86
Devlet ve siyasal sistem tipolojileri ... 88
Totalitarizm ve otoritarizm ... 91
İktidar karteli olarak devlet ... 97
Hegemonya aracılığıyla otoritarizm,
siyaset mühendisliği aracılığıyla otoritarizm ... 100
"Otoriter yükseliş" biçimi olarak seçimler ... 106
İktidarın üretim aygıtı olarak mesafe 110

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Siyasal Tahayyüller ve Mobilizasyonlar,
Radikalleşme ve Çatışma Süreçleri ... 115
Devleti sınırlandırma mekânları ... 116
Görünürlük mekânlarının ele geçirilmesi ... 120
1980-2000 yılları arasındaki demobilizasyonlar ... 122
İki yeni ihtilaf türü ... 126
Muhalefet tarzı olarak muhafazakârlık
ve düzenin yeniden üretimi ... 128
Siyasal başkaldırı alanları ... 130

BEŞİNCİ BÖLÜM
Cemaat ve Azınlıkların Oluşum Süreci ... 135
İmparatorluk mirası ... 137
Reformlarla cemaat dağılımlarının
yeniden biçimlendirilmesi ... 139
Cemaatlerarası ilişkilerin militarizasyonu:
Lübnan örneği ... 143
İslam dininde cemaat olgusu ... 145
Ayrım ölçütü olarak dil 147

ALTINCI BÖLÜM
Kuşak Olgusu. Kutsal Figürler. Kahramanlar ve Siyasal Özneler ... *151*
Kuşaklararası aktarım ve kopuşlar ... *151*
Yaş ayrımcılığı: Yaşlılığa hürmet ve gençliğe övgü ... *154*
1979 sonrası: Yaşlı ve yıpranmış beden kültü ... *157*

Sonuç ... *161*
Devletin yeniden üretimi ve meşruiyet sorunu ... *163*
Toplumsal yılgı *166*
Direnç, silahlı çatışma ve binyılcılık *168*

Sözlük ... *173*
Kaynakça ... *175*
Dizin ... *183*

Teşekkürler

Bernard Botiveau, Cristina Cramerotti ve Marieke Joly'ye, bu metne yönelttikleri yapıcı yorum, öneri ve eleştirilerinden ötürü müteşekkirim. Elbette kitabın içeriği ve görüşler sadece bana aittir.

Uyarılar

Kitabın bedeni konu alan ve daha önce yayımlanmamış olan yedinci ve son bölümü, 22 Kasım 2007 tarihinde Sousse Üniversitesi'nde (Tunus) düzenlenen "Conflits, élites et violences dans l'histoire" [Tarihte Çatışmalar, Seçkinler ve Şiddet] başlıklı kolokyumda sunulmuştur.

Arapça kökenli sözcükler (*da'va*, *'asabiyet*, *Ba'as*) okumayı kolaylaştırmak amacıyla sadeleştirilmiştir.

Kolektif eserlerde yer alan makaleler metnin içinde sadece yazar ve editör isimleriyle belirtilmiştir.

Kitabın yayınlanmasından bir yıl sonra değişen Ortadoğu

Elinizdeki kitabın 2010 Yaz'ında yazılan ve Şubat 2011'de yayımlanan Fransızca orijinalinin mürekkebi kurumadan, Arap âlemi yakın tarihinde yaşadığı en önemli değişimlerden birine sahne oldu. Kitapta, son derece zor koşullarda da olsa, Arap toplumlarında sosyal hareketlerin ve direnişlerin mevcut olduğunu dile getirmekte, yine de "ihtilal ya da büyük boyutta şehir ayaklanmaları" senaryolarını dışarıda bırakarak, mevcut statükonun devam etme ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu belirtmekteydim. İtiraf edeyim ki birlikte çalıştığım birçok dost ve meslektaşım gibi, ben de, böylesi yoğun bir sosyal "patlama"ya tanık olacağımızı ve konusu "siyasal sosyoloji" olan bu çalışmanın bu denli kısa bir zaman diliminde kısmen "tarihe karışmış bir dönemin sosyolojisi" hakkında bir kaynağa dönüşeceğini beklemiyordum. Fransa'da, son bir yıl içinde yayımlanan bazı makale ve mülakatlarda[1] yaşanan bu sü-

1 Kısmen bu "Önsöz"e de kaynak oluşturan bu yayınlar için bkz. "Réflexions sur les configurations révolutionnaires tunisienne et égyptienne", *Mouvement*, sayı

reci değerlendirmeye çalışım. Özellikle Suriye ve Yemen'de belirsizliğin devam ettiği bir anda yazılan bu "Önsöz", bu yayınlardan da yola çıkarak 2011 sonu itibariyle Arap âleminin ve Ortadoğu'nun bir siyasal portresini çizmeyi ve Michelet'nin tabiriyle "zamanın yitirilmesi"[2] kavrayışında hızlanan bir kronolojinin okunamaz hale getirdiği değişimleri anlamayı hedefliyor.

Bir ihtilal tipolojisi

Arap âleminde olup bitenlerin bir ihtilal konfigürasyonuna tekabül ettiğine kuşku yok.[3] Daha sonra değineceğim gibi, ihtilalci bir dinamiğin daha başından itibaren bir restorasyon dinamiğiyle atbaşı gitmesi bu gerçeği değiştirmemektedir. Lenin'e atıfta bulunarak bir ihtilal krizini, sarayları dolduran iktidar sahiplerinin artık ne bir toplumsal itaat ne de devamlılıklarını sağlayabilecek bir iç dayanışma mekanizmasını üretebilmelerinin, sokağa hâkim olan, kimin düşman kimin dost olduğu konusunda son karar mercii haline gelen yönetilenlerin ise henüz sarayları ele geçirememelerinin yol açtığı bir belirsizlik dönemi olarak tanımlayabiliriz. Tunus, Kahire, Bingazi, Sana ya da Hama, kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde, 2011 yılında bu tür bir belirsizliğin yaşandığı sahalar haline geldiler. Uzun yıllardır iktidarda bulunan

66, 2011, s. 12-21, "Regard sur les conséquences du 'printemps arabe' au Moyen-Orient", Guillaume Fourmont ile mülakat, *Moyen-Orient*, sayı 12, 2011, s. 6-10; "Des sociétés structurées par l'islam?", A. Matthieu ve S. Nikel ile mülakat, *Les collections de l'histoire*, sayı 52, 2011, s. 39-43; "De la révolution aux restaurations?" S. Leplâtre ve M.-O. Padis ile mülakat, *Esprit*, sayı 5, 2011, s. 11-18; "Les révolutions arabes", Benoit Richard ile mülakat, *Sciences Humaines*, sayı 225, 2011, s. 19-21

2 Jules Michelet'nin Fransız İhtilali ile ilgi bu kavramını aktaran François Furet, *La Révolution française*, Gallimard, Paris, 2007, s. 892.

3 Bu kavram için, bkz. Norberi Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?* Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1991.

Ben Ali, Mübarek ve Kaddafi ve aileleri tahtlarını kaybettiler; sürgün, hapis ya da ölümle karşı karşıya geldiler. Bahreyn'de El Halife iktidarını koruyabildi, ama bu satırların yazıldığı günlerde Esad ve Salih'in tahtları ciddi bir şekilde sallanmaya devam etmekteydi.

İdeal bir tipolojiden yola çıkarak ihtilalleri üç kategoriye ayırmamız mümkündür. Bunların ilkini, yaşanan zaman dilimini tümüyle insan neslinin yozlaşması ve çöküşüyle eşleştiren ve insanlığın yabancılaşmasına son verecek ve nihaî kurtuluşunu sağlayacak yeni bir zamanın yaratılmasını amaçlayan *eskatolojik* devrimler olarak tanımlayabiliriz. Dünyayı mevcut haliyle ya da sıra dışı olmayan tedbirlerle ıslah edilebilecek şekliyle değil de yeni ve radikal koordinatlarla tasarlayan bu ihtilallerin aynı zamanda evrensel birer model oluşturduklarını, hem kendilerini "ihraç" etme tutkusuna sahip olduklarını hem de fedakârlık ve angajman yoluyla başka ülkelerde bir mobilizasyona yol açabildiklerini görmekteyiz. Fransız, Rus ve İran devrimlerinin bu kategoride yer aldığını söyleyebiliriz.[4] İkinci tip ihtilalleri ise bir partizan savaşıyla eşanlamlı olarak vuku bulan tarihsel kopuşlar olarak tanımlayabiliriz. Bir "Kurtuluş" ya da "Halk" ordusunun, kısa ya da uzun erimli bir gerilla savaşı sürecinde belli bir mekâna hâkim olması, kendi zaman algısını topluma dayatması, yeni tip iktidar ilişkileri kurması ve buradan yola çıkarak bir "eski rejim" (*ancien régime*) olgusu yaratması, bu ihtilallerin en belirleyici özellikleridir. Kemalist Türkiye'den Mao'nun Çin'ine, MKC'nin Cezayir'ine ya da Ho Şi Minh'in Vietnam'ına kadar uzanan örnekler, savaşla birlikte kurulan rejimlerin ihtilal, millilik ya da milliyetçilik ve medeniyetçilik –ya da ilericilik– arasında kopmaz bir bağ oluşturduklarını, iç düşmanlarını bu bileşimden yola çıkarak saptadıklarını göstermektedir.

4 Bu konuda bkz. Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon ve Christophe Jaffrelot, *Passions révolutionnaires*, Paris, Editions de l'EHESS, 2011

Son tip ihtilalleri ise –terminoloji son derece yetersiz kalsa da– demokratik ya da radikal demokrasi ihtilalleri olarak tanımlayabiliriz. Ya sıradan burjuva demokrasine erişmeyi ya da bu demokrasiyi radikal bir şekilde yeniden tanımlamayı amaçlayan bu ihtilallerin genellikle şiddete dayanmadıklarını, iktidar değişimi sonrasında ihtilalci bir zora yer vermediklerini[5] ve toplumun "organik" bir bünye olarak tanımlanmasından uzak olduklarını görmekteyiz. Kendilerini mukaddesleştirmeyen, siyaseti kutsal bir *dava*, lider ya da partiyle doldurulamayacak boş bir alan olarak gören,[6] kendi yorumlarında ihtilaflı anlamlara yer bırakan bu ihtilallerin temel sloganını şu şekilde özetleyebiliriz: "Biz, birleşmiş bir halk olarak, bölünmeye hakkımız olduğunu ilan etmekteyiz." Bu ancak birleşerek elde edilebilecek bölünme hakkı, aynı zamanda sınıf mücadelelerinin, etnik ve cemaatsel ihtilafların ve siyasi muhalefetlerin meşrulaştırılmasını ve parlamenter sistemde temsilin ötesinde kamusal alanda müzakere edilmelerini de içermektedir. Avrupa'yı sarsan 1848 ayaklanmalarının ve 1974-1976 arasında ve 1989'da Batı ve Doğu Avrupa'daki diktatörlüklerin düşmesine yol açan değişimlerin bu üçüncü tür ihtilallere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Tunus ve Mısır'da başlayan Arap isyanlarını da büyük ölçüde demokratik ihtilaller çerçevesinde ele alabilmek mümkündür. Bu isyanlar yoluyla her iki toplum, kitapta sorunsallaştırılan hegemonyasız otoritarizm ve sosyal yorgunluktan çıkmayı, en azından bir süre için mümkün kılabilmişlerdir.

---

5 Bu çalışmada "zor" (*coercion*) kavramını, bir iktidar ya da elinde güç bulunan bir merci tarafından kullanılan şiddet, İngilizce'deki *violence* karşılığı olan "şiddet" kavramı ise sosyal ve sivil şiddet anlamında kullanıyorum.

6 Claude Lefort'dan yola çıkarak bu kavramı Tunus bağlamında kullanan Fethi Benslama'nın tahlilleri için bkz. *Soudain la Revolution. De la Tunisie au monde arabe: la signification d'un soulèvement*, Paris, Denöel, 2011.

Neden Tunus ve Mısır?

Neden bu iki ülkede, Ben Ali ve Mübarek rejimlerinin çok kısa bir zaman içinde devrilebilmesi mümkün olabildi? Aralarındaki önemli farklara rağmen, her iki ülkenin en azından üç nedenle Arap âleminde bir istisna oluşturduklarını söyleyebiliriz. İlk neden, tarihsel miras ve makro düzeydeki yapısal sosyal ve siyasi dengelerle ilgilidir. Tunus'ta Beyliğin ve Mısır'da Mehmed Ali iktidarının daha 19. yüzyılın başlarında Bab-ı Ali'nin gerçekleştirmekte oldukça güçlük çektiği merkezileştirme serüvenini becerebildiklerini ve Tunus ve Kahire'yi, iktidarın ve siyasi hayatın tek değilse de temel odak noktası haline getirebildiklerini görmekteyiz. Her iki ülkenin taşrasında başlayan grev ve direnişlerin (Sidi Bouzid, Mahalla al-Kubra...) ihtilale sosyal bir zemin hazırlaması ama rejimin kaderinin ancak Tunus'un ve Kahire'nin harekete geçmesiyle belirlenmesi, bu tarihsel miras boyutunun oynadığı rolü açıkça göstermektedir. Bu ihtilalci kalkışmaların ilk safhasının son derece kısa bir zaman dilimine yayılmasını (Tunus'ta üç gün, Kahire'de on sekiz gün) da "başkent"in sahip olduğu bu hegemon rolle açıklayabiliriz. Aynı şekilde, her iki ülkede de, merkezileştirmenin taşradaki merkezkaç dinamikleri ya da aşiret olgusunu ortadan kaldırmadığını, ama bunları merkezî düzeyde siyaseti belirleyen faktörler olmaktan çıkardığını belirtebiliriz. Son olarak da, İslam âleminde Hıristiyanların *zımmilik* temelinde azınlıklaştırılmasının bir örneğini oluşturan Kıptî cemaatin içinde bulunduğu içler acısı konuma rağmen, her iki ülkenin, Irak, Suriye ya da Lübnan'da tanık olunan tipte bir cemaatleşme olgusuna sahne olmadıklarını, iktidarın neredeyse tümüyle Sünnî İslam temelinde yapılandığını gözlemlemekteyiz. Bu özelliklere daha sonra yeniden döneceğim.

Tunus ve Mısır'ı birer istisnaya dönüştüren ikinci neden

ise, her yıl milyonlarca turistin ziyaret ettiği bu iki ülkede açık bir toplum ve buna denk düşmeyen anakronik bir iktidar sisteminin bir arada bulunmasıyla ilişkilidir. Avrupa ve Amerika'da oldukça güçlü bir diasporanın mevcudiyeti, Ben Ali ve Mübarek'i doğrudan eleştiremeyen ama yine de iktidarların hiçbir zaman tümüyle kontrol edemediği bir basının ve Avrupa ve Amerika üniversitelerine açık üniversitelerin bulunması, televizyon kanallarının *Yakubiyan Binası*[7] gibi son derece eleştirel bir diziyi gösterebilmeleri ya da *Taksi*[8] gibi bir şehir seyyahının günlük anılarını aktaran bir kitabın okuyucuya ulaşabilmesi, başkaldırı öncesi toplumların ne denli "kaynar" bir halde olduklarını göstermektedir. Yine, yoğun baskı altında olmalarına rağmen yasal bir niteliğe sahip siyasi partilerin var olması, alternatif siyasi anlamların oluşturulmasını ve en azından entelektüeller düzeyinde yayılmasını mümkün kılmaktaydı. Her iki rejimin de toplumun sinesinden kısmen de olsa çekilmiş bulunması, ağırlıklı olarak İslamî/İslamcı[9] hareketlerden oluşan devlet-dışı aktörlerin etkinlik sahasını artırmış, güvenlik doktrini dışında bir ideolojiye sahip olmayan ve bu nedenle de bir hegemonya kurma kapasitesinden mahrum kalan rejimlerin toplumu okuyamamaları ve olup bitenleri algılayamamaları sonucunu doğurmuştu. Bu verilerden yola çıkarak yapısal dengelerin başkaldırıyı kaçınılmaz kıldığını söyleyebilmemiz elbette ki mümkün değil. Fakat 2010'a varıldığında, "Reis"lerin, İbn-i Haldun'un "kemale ermiş olan iktidarların çökmeye

7 Alaa al-Aswani'nin bu diziye konu olan aynı isimli romanı 2002'de yayımlanmıştır

8 Haled El Hamisi, 2007.

9 Bu aktörlerin önemli bir kısmının son onyıllar boyunca *cihat* programlarından sosyal ve iktisadi bir muhafazakârlığa ve neoliberal bir dünya görüşüne varmış olmaları, ama aynı zamanda toplumu disiplin altına alma, kontrol etme ve yönetme anlamında giderek daha fazla bir İslamî söyleme sığınmış olmaları, bazı aktörlerin de şiddetten vazgeçmekle birlikte siyasi İslam çerçevesinde yer almaları, bu ikili sıfatın aynı anda kullanılmasını zorunlu kılmaktadır

yüz tutmuş iktidarlar olduğu" yolundaki uyarısını unuttuklarını söyleyebiliriz. İktidarlarını pekiştirmeyi ve kısmen de olsa yenilemeyi sağlayan beş ya da yedi yıl arayla tekrarlanan formel seçimlerle belirlenen bir müessesel rutinin mahkûmları olan Ben Ali ve Mübarek'in, dokunulmazlıklarının en yüksek düzeyde olduğunu düşündükleri anda toplumları nezdinde en zayıf hale geldiklerini göremedikleri açık. Bu çerçeveden bakıldığında, Tunus'taki 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimini ve bir Anayasa değişikliği sonunda Müslüman Kardeşler'e neredeyse hiçbir şans bırakmayan Mısır'daki 2010 parlamento seçimlerini iktidarın zaafını artıran son seçimler olarak değerlendirebiliriz.

Üçüncü neden ise, başkaldırılar karşısında birdenbire tümüyle donanımsız kalmış ve iktidarlarının en önemli kaynağı olan zaman kaynağını kaybetmiş her iki liderin büyük bir ihtimalle Vilfredo Pareto'yu (1848-1923) okumamış olmalarıyla ilintiliydi. Fransız-İtalyan sosyolog, zafiyetlerini dile getiren elitlerin iktidarı kaybetmiş elitler olarak değerlendirilebileceğini yazmaktaydı. Olup bitenlerin vahametini kavramakta oldukça geç kalan Ben Ali'nin ve Mübarek'in krizi aşabilmek için bulabildikleri tek çözüm, muhaliflerin söylemlerine sarılmak ve yeniden cumhurbaşkanlığına aday olmamayı vaat etmekti. Mübarek'in, cumhurbaşkanlığından ayrılmadan önce yaptığı son konuşmasında kendi rejiminin baskısı sonucu yaşamını yitirmiş olan isyancıları "şehit" olarak tanımlaması, rejimin, en dar anlamda bile olsa, kendine has bir siyasal söylem geliştiremediğini ortaya koymaktaydı. Oysa bu kriz mühendisliği, aynı zamanda, her iki başkanın gayrimeşru liderler olduklarını kabul etmeleri, ama toplumlarından gayrimeşruluğa dayanan iktidar mukavelesinin *bir süreliğine* de olsa uzatılmasını rica etmeleri anlamına gelmekteydi. Göstericilerin ve aralarında Washington, Paris, Londra ve hatta Pekin ve Moskova'nın da bulunduğu ba-

zı dünya güçlerinin, bu zafiyet itirafını reislerin sonu olarak okumaları kaçınılmazdı. 1960'ların ve 1970'lerin sol sözdizimini kullanırsak, iktidarlar, şimdiye kadar bir güç *illusio*'su yaratmayı becerdiklerini ama gerçekte en ufak bir darbeyle yıkılabilecek suni bir dengeye dayandıklarını dosta-düşmana ilan etmekteydiler. Bu itirafın ikinci bir sonucu daha olacaktı. Kitapta, Ortadoğu'da devletlerin birer kartel haline dönüşmüş olduklarını dile getirmiştim. Normal istikrar dönemlerinde, Ben Ali ve Mübarek bu kartellerin hem *eşitler arasında birinci*'si, hem hakemleri, hem de yolsuzlukların ve güvenlik doktrinin doğurduğu rantın aslan payını alan efendileri durumundaydılar. Ama bu hâkim konumlarını devam ettirmelerinin koşulu, aynı zamanda devlet kartelinin tümünü korumaları ve zaman içinde devamlılığını sağlayabilmeleriydi. Artık aday olmayacağını açıklayan bir liderin kartele güven verebilmesi, ona bir ufuk gösterebilmesi mümkün olamazdı. Böylelikle, uzun yıllar kartelin hamisi olan liderin dışlanması, kartelin diğer organlarının yaşayabilmesinin olmazsa olmaz koşulu haline gelmekteydi.

Gönüllü aktörler, "kerhen" aktörler

Bir konfigürasyon olarak ihtilal, mevcut dengelerin sarsılması, yeni aktörlerin ortaya çıkması, teşkilatlanmış aktörlerin kendilerini yeniden ve tabir yerindeyse "uçurumun kenarında" konumlandırmaları, sınıf ve nesiller arası ilişkilerin yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Başkaldırılar son derece kısa bir zaman dilimine yayılmasına rağmen, Tunus ve Mısır, bu açıdan devrimler tarihinde birer istisna oluşturmadılar ve birbirleriyle ihtilaflı ama geçişken halde olan üç tür aktörün mobilizasyonuna tanık oldular. Bunlardan ilki ve en önemlisi "sokak" olarak tanımlanabilir. Özellikle Tunus'ta eylemin ilk aktörleri enformel sektörden gel-

mekteydiler. 1984 doğumlu seyyar satıcı Muhammed Bouazizi'nin kendisini yakarak intihar etmesi ve böylelikle sembolik olarak polisin herkesin önünde kendisine attığı tokatla sıfıra indirgenen onurunu kendini imha ederek yeniden kazanması, başkaldırıyı tetikleyen olaydı. Onurun ihyası niteliğindeki bu intihar sonrası başlayan ve ilk günlerde sıradan bir gazete haberinden fazla ilgi çekmeyen gösteriler, aynı zamanda, araştırmanın tümüyle ilgi sahasının dışında bıraktığı enformel sektörde yaşamlarını günlük kazançlarıyla sürdüren milyonlarca insanın kendilerini kolektif bir aktör olarak örgütleyebildiklerini göstermekteydi.

Başkaldırı, hem coğrafi hem de sosyal ve siyasi anlamda periferiden gelmekteydi. Ama protestoları güçlendiren, Tunus'taki orta sınıfların harekete katılmasıydı. Bu katılımın okunmasında çekilen güçlük, aynı zamanda, sosyal bilimlerin son yıllarda "sınıf araştırmaları" konusunda ne kadar gerilediklerini de göstermekteydi. Burada, kavram güçlüğü çektiğimi itiraf ederek, orta sınıfların bir kısmının, uğradıkları statü kaybına rağmen devletin ya da özel sektörün "maaşlı"sı sivil kadrolardan, ikinci kısmının ise, ekonomiyle içli-dışlı, nispeten yüksek bir yaşam seviyesine sahip ama kanatları son on-yirmi yılda palazlanan komprador nitelikli büyük burjuvazi tarafından kırılmış katmandan oluştuğunu belirteceğim. Bunların katılımı olmaksızın, Ben Ali'nin sadece periferiden gelen baskıyla Kartaca Sarayı'ndan çıkarılabilmesinin mümkün olamayacağı açıktı. Kahire'deki nümayişlere gelince, bunlar daha baştan bu katmanların tümünün ve yoğun bir öğrenci kitlesinin katılımıyla gerçekleşebildi; İskenderiye, Assuan ve Süveyş gibi şehirler ise harekete daha sonra katıldılar. Değişim dışında başka bir amaca sahip olmayan ama onur, eşitlik ve hürriyet talepleriyle yükselen bu spontane kitlelerin sahneye çıkışı, ikinci bir aşamada, aralarında İslamî/İslamcı hareketlerin (özellikle en-Nah-

da, Müslüman Kardeşler ve El Nur) ve son dönemlerde belli bir canlanmaya sahne olan sol örgütlerin de korkularını yenmelerini ve –son derece gecikerek de olsa– başkaldırının ikinci aktörleri olarak harekete katılmalarını beraberinde getirdi. İhtilal sahnesinin son aktörü ise, reisin geleceğini garantileyemediği kartelin ordu kısmıydı. Tunus'ta, Genelkurmay Başkanı Raşid Ammar'ın, Fransızca "Ben Ali, senin suyun ısındı" ("*Ben Ali, tu es foutu*") diyerek orduyu göstericilere karşı kullanmayı reddettiğini, Mısır'da da buna benzer bir olgunun yaşandığını biliyoruz. Ordunun, baskı aygıtı olmayı kabul etmeyerek oynadığı bu pasif rol, Ben Ali ve Mübarek'in neden bu kadar kısa zamanda düştüklerini de izah etmektedir. Ama bu kerhen kabul edilen rol, aynı zamanda, daha krizin ilk günlerinden itibaren ihtilal ve restorasyonun, hatta hükümet darbesi süreçlerinin bir arada yer aldığının da göstergesidir. Ordunun protestoları bastırmayı reddetmesi, hem 1988 Rangun ve 1989 Tienanmen senaryolarının tekrarlanmasını, hem de, sistemin devrilen eski başkanla birlikte çökmesini önlemekteydi. "Reis"in uzaklaştırılması, aynı zamanda devletin bekasını sağlamakta ve bir aktör olarak sokağı etkisizleştirmekteydi. Bu anlamda, ihtilal aynı zamanda bir hükümet darbesiyle, "Devlet Partisi"nin liderinden sıyrılarak iktidarını pekiştirmesiyle bir arada gitmekteydi.

Domino olgusu

İhtilallerin sosyolojisinde *domino olgusu* kavramının ne denli geçerli olduğu her zaman tartışıldı. Bu satırların yazarı, her önemli ihtilalin, en azından yarattığı ümitler *ve* korkular nedeniyle bir domino tesiri yarattığını düşünmektedir. Başarılı bir ihtilal, ister istemez, tahayyüllerde başka sahalarda yeniden üretilmeyi mümkün kılan bir model olarak yer

tutmakta, yönetilenleri radikalizme sürüklerken, yönetenleri sistemlerinin korunmasını mümkün kılabilecek yeni bir kriz mühendisliğini geliştirmeye zorlamaktadır. Sadece demokratik kopuşlar ya da radikal demokrasi ihtilalleri ile yetinecek olursak, aralarındaki son derece önemli farklılıklara rağmen, 1848, 1974-1976 ve 1989'da Batı ve Doğu Avrupa'da yaşanan değişimlerin bu anlamda bir *domino* tesiri yarattığını söyleyebiliriz.

Ama hem 1848 ihtilalleri, hem de Arap başkaldırıları, domino tesirinin ille de bütün rejimlerin yıkılması anlamına gelmediğini de göstermektedir. Domino olgusu, bazı rejimlerin yıkılması, başka bazılarının ise bir "milli güvenlik" doktrini ve mühendisliği temelinde yeniden düzenlenmesi ve varlıklarını devam ettirmeyi mümkün kılabilecek şekilde tahkimleştirilmesiyle tecessüm etmektedir. Yol ayrımı olarak değerlendirebileceğimiz bu ikili gelişimin nedeni, domino olgusunun ortak bazı özelliklere sahip ama çoğul ve farklılaşmış dinamikleri içeren bir devletler-aşırı sahada "taşları oynatması"yla ilintilidir. 1920 ve 1940-1950'lerdeki mobilizasyonlar gibi, 2011 başkaldırıları da, aynı mesajın tesiriyle "kıpırdayabilen", iktidar ilişkilerini bu mesajın değişik algılanışlarıyla yeniden değerlendirebilen bir Arap âleminin ve bir "Arap sokağı"nın var olduğunu göstermektedir. Ortak bir iletişim, edebiyat –ve giderek sinema– dilinin oluşması, El Cezire ya da *El Hayat* gibi medya organlarının ve internetin paylaşılan bir alan yaratmış olması, 1990'larda ve 2000'lerde Arap "âlem"inin yeniden üretilmesinde ve iç entegrasyonunda önemli bir rol oynamıştır. Bu olgu değerlendirilmeden Tunus'tan esen bir rüzgârın neden bu kadar kısa bir zamanda Bahreyn'e kadar varabildiğini anlayabilmemiz mümkün olamayacaktır. Ama hemen hemen her ülkede dengeleri sarsan bu rüzgâr, aynı zamanda, *mahalli* koşullar, sosyal ve cemaatsel yapılar ve iktisadi realitelerin tesi-

riyle ivme kazanabilmekte ya da zayıflamaktadır. Bu nedenle her yerde bir model olarak kabul edilen "Burgiba Caddesi" ve "Tahrir Meydanı", aynı senaryonun Tunus ve Mısır dışındaki ülkelerde yeniden sahneye konulmasını mümkün kılmamaktadır.

2011 sonunda Arap âlemine baktığımızda,[10] en azından altı değişik konfigürasyonla karşı karşıya bulunduğumuzu gördük. Bunlardan ilki, Fas, Ürdün ve bir "Arap" ülkesi ve bağımsız bir devlet olmamasına rağmen, ölümlerle biten önemli gösterilere sahne olan Irak Kürdistanı'nı içermektedir. İlk iki ülkede, krallığın ikili bir meşruiyete, hem krallık olarak bir toplumsal hakem meşruiyetine, hem de şerifî bir meşruiyete sahip olduğunu belirtebiliriz. Yakın zamanlarda sol ya da İslamcı hareketlere karşı yoğun baskının sergilendiği dönemlerin varlığına rağmen, her iki ülkede de gerçek bir siyasi çoğulluğun ve nispi de olsa bir basın özgürlüğünün bulunduğunu, seçimlerin az-çok dürüstçe düzenlendiğini görmekteyiz. Bundan da önemlisi, muhalif akımların ağırlıklı kesimleri iktidarın belkemiğini oluşturan siyasi, iktisadi, askerî ve güvenlik sahalarının hâkimi monarşinin meşruiyetini sorgulamamakta ama sisteme daha sıkı bir şekilde entegre olmayı talep etmektedirler. Ürdün'de, nezaketi nümayişçilere su sunacak kadar ileriye götüren krallık, iktidarın ana çekirdeğini elinde bulundurmak koşuluyla, bu entegrasyonu sağlayabilecek manevra sahasına sahip bulunmaktadır. Fas'ta, temel iktidar ilişkilerine değinmeden yapılan Anayasa değişikliği ve bunun ardından gerçekleştirilen ve İslamcı/muhafazakâr AKP'nin kazandığı seçimler, kriz dönemi başarılı iktidar mühendisliğinin bir misali ola-

10 Sınırlı bir halk hareketine sahne olan Arap Devletleri Birliği üyesi Birleşik Arap Emirliği, Suudi Arabistan, Katar, Kuveyt, Umman, Sudan ve Moritanya'nın durumları burada ele alınmamaktadır. Bu ülkelerin genel bir değerlendirmesi için, bkz. Matthieu Guidère, *Le Choc des révolutions arabes*, Paris, Editions Autrement, 2011.

rak okunabilir. Bu "yumuşak yöntem"den yola çıkarak Fas ve Ürdün'de İspanyol örneğinde olduğu gibi tümüyle anayasal/meşrutiyetçi bir krallığa geçilebileceğini düşünmek elbette mümkün değildir. Bununla birlikte, sistem dışı İslamcı aktörlerin radikal bir siyasete başvurmamaları ve toplumsal sorunların 1970'lerdeki gibi şiddetli kitlesel başkaldırılara yol açmaması koşuluyla, her iki ülkede de çok daha canlı bir siyasi sahanın ortaya çıkabileceğini, ama iktidar dengelerinde gerçek bir değişimin zor olabileceğini düşünebiliriz.

Irak Kürdistanı bu örneklere oranla değişik bir konumda olmakla birlikte, benzer bir senaryo çerçevesinde gelişmektedir. Kürtlüğün kendiliğinden gelen meşruiyeti ve 1914'lere uzanan tarihsel bir meşruiyet, başkan Mesud Barzani'nin konumunu oldukça güçlendirmektedir. Gerçek bir basın özgürlüğünün ve siyasi çoğulluğun bulunması da Kürdistan'ı Suriye gibi bir ülkeye oranla daha yüksek bir bağışıklıkla donatmaktadır. Ama, aynı zamanda, Süleymaniye kökenli bölgesel entegrasyon talebi, nesillerarası ihtilaflar, yolsuzluklarla verilen mücadelede elde edilen sonuçların yetersizliği ve giderek derinleşen sınıflararası uçurum, Kürt rejimini çok daha radikal açılımlara mahkûm kılmaktadır. İktidarın ana çekirdeğinin el değiştirmesine yol açmasa bile, bu açılımların mahalli iktidarların güçlendirilmesine ve muhalefetin Erbil'deki iktidarda daha etkin bir biçimde yer almasına yol açabileceğini söyleyebiliriz.

İkinci konfigürasyon Suriye ve Libya'yı içermektedir. Her iki ülke de Tunus ve Mısır'la tam anlamıyla bir tezat oluşturmaktadır. 1920'lerde kurulan Suriye ve 1951'de bağımsız ve birleşik bir devlet olarak ortaya çıkan Libya, başkentlerini ülkenin gerçek kalbi haline getirebilecek bir merkezîleşmeye tanık olmadılar. Suriye'de, son derece kesif bir tarihsel şahsiyete sahip olan taşra şehirleri hiçbir zaman tam anlamıyla Şam'a tabi olmadılar, hatta tüm devletlerarası so-

runlara rağmen bazı şehirler, Irak, Ürdün ya da Türkiye eksenli konumlarını devam ettirdiler. Libya'da Trablus ve Bingazi birbirlerine entegre olmamış iki ayrı tarihsel şehir olarak varlıklarını korudular. Mısır ve Tunus'ta bazı bölgelerle sınırlı kalan aşiret olgusu ülke düzeyindeki iktidar dengelerini belirleyemezken, Libya'da aşiretler, toplumun "tabii" aidiyet bağlarıyla bağlı olmaya devam ettiği nüfuzlu birimler olarak kaldılar. Suriye'de ise, 1960'larda etkileri zayıflayan aşiretler, 1990'larda ve 2000'lerde yeniden sisteme dâhil edildiler. İslam içi mezhep olgusu Mısır ve Tunus'ta hiçbir fonksiyona sahip değilken, iktidarın Nusayrî cemaatinden gelen –ama Sünnî ileri gelenlerin de dâhil edildiği– bir klik tarafından tekelleştirilmesi, Suriye'yi mezhep temelli cemaat olgusunun ipoteğine mahkûm kıldı. Siyasi sahaların bu özgül tarihsel formasyonlarının yanı sıra, her iki ülkede de devleti elinde bulunduran kartellerin niteliğinin Mısır ya da Tunus'takilere oranla değişik olduğunu belirtmek gerek. Bu iki Kuzey Afrika ülkesinde, devlet kartelinin reisin ailesinden başka öğeler içermesi, kriz anında ordunun bir özerklik kazanmasını mümkün kılmaktaydı. Suriye ve Libya'da ise, resmî, "görünür" devletin bir anlamda gizli devletin hizmetinde olan bir para-devlet niteliğine sahip bulunduğunu, resmî ordunun devletin milis ordusunun emrinde olduğunu, resmî ekonominin yırtıcı bir ekonominin paravanı fonksiyonuyla yetindiğini görmekteyiz. Bu nedenle muhalefete kayış yoluyla kopmalara tanık olunsa bile, Tunus ya da Mısır'da olduğu gibi ordunun kriz anında bir organ olarak özerkleşmesi mümkün olmamaktadır.

Aynı şekilde, her iki ülkede de, kriz mühendisliğinin Tunus ve Mısır'da gözlenenden çok daha değişik ve daha kanlı olduğunu gözlemlemekteyiz. İsyancıları "sıçan" olarak tanımlayan Kaddafi, bir yandan baskıyı katliam boyutuna eriştirirken, diğer yandan da bölge genelinde sahip olduğu "fit-

ne kapasitesini" bir silah olarak kullanmakta, El Kaide ile ittifak kuracağını ve Afrika'dan gelen göçmen dalgasını destekleyeceğini belirtmekte ve iç savaşa dönüşen çatışmaları Tunus'a yaymaya çalışmaktaydı. Bazı çevrelerce sert bir şekilde eleştirilen NATO müdahalesi olmasaydı, büyük bir ihtimalle Libya son yılların en büyük insani trajedilerinden birine sahne olacaktı. Hem Lübnan'ı hem de Irak'ı istikrarsızlaştırma kapasitesine sahip olduğunu defalarca tekrarlayan Suriye ise, kriz mühendisliğini başkaldırının zamanını ve mekânını kırma üzerine kurmuş bulunmaktadır. Özellikle "Reis"in kardeşi Mahir Esad'ın yönettiği milis güçleri, yoğun bir şekilde bombalanan bir şehirden diğerine geçerek başkaldırının coğrafi bir devamlılık kazanmasını ve Tahrir Meydanı'nda olduğu gibi yoğun bir zaman kesafetine erişebilmesini engelleyebilmektedirler. Bu yöntem bir yandan hemen hemen her taşra şehrinde günbatımı sonrasında canlılık kazanan özerk bir cumhuriyetin kurulmasına yol açarken, diğer yandan, kısa vadede de olsa, rejimin devamlılığını sağlamaktadır. Libya örneğinde olduğu gibi Suriye'de de, son tahlilde, iktidarın her türlü meşruiyet kaygısını tümüyle bir yana bırakarak apaçık bir zor odağı halinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Rejimin elinde kalan tek meşruiyet kaynağı, bir iktidar değişimi senaryosunda Nuseyrilerin ve Hıristiyanların kitlesel olarak imha edileceği korkusunu yayarak, kısmen de olsa, bir itaat mekanizması oluşturabilmesidir

Kaddafi ve Esad rejimlerinin ilk elde Bingazi ve Deraa'da başlayan gösterileri kanlı bir şekilde bastırması, Suriye'de duvarlara rejim karşıtı sloganlar yazan 12-13 yaşındaki çocukların işkence altında öldürülmesi, milis şeklinde düzenlenen ordunun rejimden kopamaması, barışçıl bir niteliğe sahip olan direnişin giderek silahlı bir boyut kazanmasını da açıklamaktadır. Rejimlerin bazı askerlerin kitlelere ateş açmayı reddetmelerini bir itaatsizlik –ve dolayısıy-

la da bir ihanet– olarak addetmeleri de silahlı direnişe geçmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Birçok asker açısından, rejime rejimin silahlarıyla karşı koymak, kendilerine dayatılan katil ya da maktul olma seçeneğinin de reddedilmesi anlamına gelmektedir.

Üçüncü konfigürasyon Bahreyn'i içermektedir. Nüfusun –ve muhalefetin– önemli bir kısmının Şiî olduğu ve laik niteliğine rağmen belli ölçülerde de olsa Tahran'a yakınlık gösterdiği bu ülkede, krallık ve başbakanlığı ellerinde tutan Sünnî El Halifelerin iktidarına karşı başlayan 2011 başkaldırısı kanlı bir şekilde bastırıldı; gösterilerin yoğun olduğu İnci Meydanı'nın ve onlarca caminin yıkılması, isyan sonrasında gözaltında ölüm ya da kayıpların devam etmesi, Arap âlemindeki baskı rejimlerinin sadece Suriye ve Libya'yla sınırlı olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, Bahreyn Krallığı uluslararası arenada yoğun bir tepkiyle karşılaşmadı. Bunun ilk nedeni, Suudi Arabistan'ın –hareketi doğrudan bastırmasa da– Bahreyn'e bin kadar asker göndermesi ve gerektiğinde diğer Körfez Emirliklerinin pretoryen ordusu rolünü oynayacağını açık bir şekilde göstermesiydi. Bu güç gösterisi, aynı zamanda diğer emirliklerdeki kıpırdanmaların kitlesel bir boyut almasını engellemekteydi. İkinci bir neden ise, ABD'nin Körfez'deki askerî üslerinin bir bölümünün bu ülkede olmasıydı. Bahreyn'i koruyan bu "dokunulmazlık", "uluslararası camia"nın insan hakları ve demokrasi söylemlerinin, son tahlilde, bölgesel ya da dünya düzeyindeki dengelere endeksli olduğunu ve oldukça kinik bir nitelik taşıyabileceğini de bir kez daha hatırlattı.

Yemen, dördüncü bir konfigürasyonu oluşturmakta ve yine, aşiret-aile temelli bir iktidarın bölgesel dengeler sayesinde bir süre için olsa da ayakta kalabileceğini göstermektedir Abdullah Ali Salih'in –neredeyse hayatına mal olacak bir suikaste rağmen– ayakta kalabilmesi, ülkenin aynı zamanda

dört savaşa birden sahne olmasıyla açıklanabilir. Bunlardan ilki, 1960'larda, 1970'lerde ve 1994'te Kuzey ve Güney'i karşı karşıya getiren ve zoraki merkezileşme ve devlet kurma sürecinin ne kadar başarısız kaldığını ortaya koyan savaştır. Mezhep temelli, İran yanlısı olmakla itham edilen Zeyidiler ile devlet arasındaki ikinci savaşa, Yemen devleti ve El Kaide yanlısı belli bir teritoryel temele sahip radikal İslamcılar arasındaki mücadele eklenmektedir. Son olarak da, Sana şehri de dâhil yoğun bölgesel bir temele sahip olan aşiret temelli savaşa değinmek gereklidir. Bu savaşların getirdiği güvenlik rantı aynı zamanda sosyal tabanı son derece daralmış bir rejimin devamlılığını sağlayan bir kaynağa dönüşmektedir.

Suskun sahalar

Bir dizi soruna ve kısmi mobilizasyonlara rağmen dünya sisteminin desteğine sahip olan ve petrol rantı sayesinde toplumlarını "burjuvalaştırma" siyasetini devam ettirebilen Suudi Arabistan'ı ve diğer Körfez ülkelerini saymazsak, üç Arap ülkesinin 2011'i sessiz geçirdiğini görmekteyiz. Bunların ilki, beşinci konfigürasyonumuzu oluşturan Cezayir'dir. Ordunun ve güvenlik kurumlarının şehirlerdeki belirgin varlıklarının ve özgürlükleri oldukça daraltan yeni Dernekler Kanunu gibi kanunların ve baskı tedbirlerinin kitlesel mobilizasyonun önünde önemli bir engel teşkil ettiğini kabul etmekle birlikte, bunların göstericilerin sayısının hiçbir zaman 5.000'i aşamamasını izah edemediğini düşünmekteyim. Mobilizasyonun yetersizliğinde Cezayir'in yakın tarihinin, özellikle de 1990'larda yaşanan iç savaşın önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Birçok aileyi birbirine düşman iki gruba ayıran, ama olup bitenleri ete-kemiğe bürünmüş bir iç ya da dış "düşman"ın varlığıyla açıklayamayan bu kardeş savaşının yarattığı travma, toplumun, "bin yıllık ti-

ranlığı bir dakikalık fitne"ye tercih etmesi (El Maverdi) sonucunu doğurmakta, radikal reform yanlısı katmanları marjinalliğe itmektedir.

Altıncı ve son konfigürasyona tekabül eden Lübnan ve Irak da bu tür bir travmayla karşı karşıya bulunmaktadır. Mobilizasyonun Lübnan'da kansız, Irak'ta kanlı bazı nümayişlere rağmen sınırlı kalması, hem geçmişteki iç savaş ya da yoğun şiddet olgusuyla, hem de Suriye'nin ve onu himaye eden İran'ın bu ülkeleri ağır bir şekilde istikrarsızlaştırma kapasitesine sahip olan Şiî ve/ya Sünnî aktörleri desteklemesiyle açıklanabilir. Yüz binlerce yaşama mal olan, kısmen mezhebî cemaatler arasında etnik temizlik şeklini alan ve her cemaat içinde yoğun ve kanlı bir iktidar mücadelesine tanık olan yakın geçmiş, her iki toplumu da "uçurumun kenarı"na getirmekte ve onları bu tehlike sınırında kalmaya mahkûm kılmaktadır. Esad'ın Suriye'sinin ve Ahmedinejat İran'ının bu ülkelerde "bölgesel eşkıyalık" kapasitelerini kullanıp kullanamayacaklarını ise şu andan tahmin edebilmek oldukça zor.

Tunus ve Mısır: Demokrasiye geçiş mi?

Bu Önsöz'ün ilk sayfalarında da belirttiğim gibi, Tunus ve Mısır'daki başkaldırıların daha ilk haftalarında, iki sürecin (ihtilal ve restorasyon süreçlerinin) en azından bir dönem boyunca atbaşı gidecekleri bariz bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. Sürgüne gönderilen ya da tahtından edilen eski "reis" ve ailesi "eski rejim" (*ancien régime*) olarak tanımlanırken, geçmişin mirası olan "düzen partisi" restorasyon dinamiğini temsil eden temel aktör olarak ortaya çıkmaktaydı. İki liderin devrilmesinden bir yıl sonra, bu ikili süreç bir yandan ihtilalci konfigürasyonu mümkün kılan sınıflar ve nesiller arası ittifakın bozulmasına, diğer yandan da bir "sokak-san-

dık" diyalektiğinin ortaya çıkmasına yol açmış bulunmaktadır. İttifakın bozulması, başkaldırıya katılan orta sınıfların muhafazakâr, ekonomiyle ilişkili ve ekonomik krizden çok etkilenen katmanlarının sahneden çekilmesi, kamu ya da özel sektöre bağlı öğretmen, teknokrat, sivil bürokrat gibi kategorilerin, dile getirdikleri radikal reform taleplerine rağmen mücadeleye devam edebilecek güçte olmamaları ve enformel sektörden gelen gençlerin üniversite gençliğini yalnız bırakmalarıyla açıklanabilir. Bu nedenle, hâlâ onbinlerce üniversite öğrencisini bir araya getirebilen "2. Tahrir", "1. Tahrir"in tekrarı olamamakta. Kahirelilerin yaklaşmaktan kaçındıkları bir sahaya dönüşmektedir.

"Sokak-sandık" diyalektiğine gelince, bu, seçim kütüklerine yazılma ya da seçimlere katılma oranının zayıf olmasına rağmen, İslamî/İslamcı hareketlerin Tunus'ta –ve Fas'ta– %40'ın üzerinde, Mısır'da ise %65 oranında oy almalarıyla ifade edilebilir. "Cihadî" olmamakla birlikte, radikal bir niteliğe sahip olan Selefî El Nur hareketinin Mısır'da %25 oy alması, kendi başına 2. Tahrir'in –ve Tunus'ta Maduba Üniversitesi gibi Selefî grupların saldırısına uğrayan alanların– ne kadar yalnızlaştığını göstermektedir. Okuyucunun elindeki kitabın bazı sayfalarında Ortadoğu toplumlarının son derece muhafazakârlaştığını dile getirmiştim. Bu olgu, ihtilalci konfigürasyona rağmen, hatta onun yüzünden bugün daha da bariz bir nitelik kazanmaktadır. Güvenlik ve devlet anlamındaki "siyasi düzen" talebi, "disiplin" ve "sosyal kontrol" anlamında "ahlaki düzen" talebiyle bir arada gitmektedir. Bu iki talebin, en azından öngörülebilir bir gelecekte hukuki sahada önemli değişikliklere yol açabileceğini düşünmüyorum; tam aksine, 2011 sonrası sistemlerin legal bir "fiksiyon" olarak şekil bir demokrasiye, örneğin bir Anayasa Mahkemesi'ne, resmî kuvvetler ayrımına sahip olacağı söylenebilir. Ama bu hukuksal-müessesel düzeyin berisinde ve gerisinde, Arap toplumla-

rında İslamî/İslamcı aktörlerin dayattığı, günlük yaşamın tümüne hâkim olabilecek ortopraksinin (Ortodoks doğru davranış) giderek yaygınlaşacağını ve sosyal kontrol mekanizmaları yoluyla içselleştirileceğini görmemek mümkün değil. Bunun ilk sonucu, kadın bedeninin görünürlük sahasında nasıl temsil edileceğinden çocukların nasıl eğitileceğine, borçlanmadan araba sürücülüğüne kadar toplumsal yaşamın her alanında fikir beyanında bulunan –ve söz sahibi olan– dinin, varlık, yokluk, ulvi/metafizik anlamlar konusunda tek bir kelime söyleyemeyecek kadar kısırlaşması, eleştirel akılla temasın getirdiği gerilim ve zenginlikten mahrum kalmış teolojik aklın yoksullaşması olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci sonuç ise, devlet tarafından kontrol edilen ulemanın –ve kısmen onlardan bağımsız olan tarikat şeyhlerinin ve İslamî teknokrasinin ve havas ilminin– "subaşı"nı kontrol edebilecek bir konuma gelmesidir. Böyle bir durumun başkaldırıların ve değişimlerin radikalleştirdiği toplumlarda ne tür sonuçlar üretebileceğini söyleyebilmek için henüz erken. Ama şurası da açık ki, onyılların ihmalleri, sınıflararası uçurumlar, 1980'lerin *infitah*'larından ("ekonomik açılım") sonra kabul edilen –ve İslamî/İslamcı aktörlerin reddetmedikleri– neoliberal eğilimler ve akıl almaz yolsuzluklar sonucu derinleşen "sosyal sorunu" çözme şansları son derece az olan yeni iktidarların, başarısızlıklarını örtmenin bir yolu olarak "devrim"i ya "milli" ya da "ahlaki" sahalarda radikalleştirmeye mahkûm olmalarıdır. İsrail'le ihtilafları artıracak, ama sonuçları öngörülemeyecek kadar ağır olabilecek "Arap milli sorunu"nda radikalleşme riski dışlanamazsa da, yeni iktidarların "yabancılaşma", "bizden olmayanların Batılılaşma ihaneti" vb. temalar üzerinde yoğunlaşması, "ahlaki sorun"dan yola çıkarak ihtilale yeni bir ivme ve "anlam" kazandırmaya çalışmaları daha makul bir senaryo gibi görünmektedir. İslamî/İslamcı muhafazakârlığın hâkimiyeti, bir anlamda, Arap âleminin tümünde "AKP'vari" bir rejime

geçilmesi anlamına gelmektedir; fakat bir Mısır ya da bir Tunus'un, AKP Türkiye'sinin –2011 sonu itibariyle– sahip olduğu iktisadi koşullardan oldukça uzak olduğu hatırlanmalıdır.

Her devrim sonrası olduğu gibi, "ihanete uğramış devrim" teması şu anda hem Arap âleminde hem de Arap diasporalarında ve sanal âlemlerinde oldukça tartışılmaktadır. Bu tartışmanın ötesinde, Fransa'da bir ihtilal sonucu kurulan İkinci Cumhuriyet'ten İkinci İmparatorluk'a geçiş sürecinde (1848-1952) yaşanan ve Marx'ın *18 Brumaire* eserinde[11] mükemmel bir şekilde tahlil ettiği bir süreçle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Arap ülkelerinde demokrasinin kurulması ya da korunması, şu anda hem "Devlet Partisi" hem de "sandık" tarafından marjinalleştirilen ama toplumların en dinamik, en eleştirel, en kurumsallaşmaya elvermeyen taleplerini dile getiren "sokağın" korunmasına bağlı görünmektedir. Mübarek sonrası Mısır'da 15.000 kişinin askerî mahkemelerce cezalandırılması, onlarca göstericinin öldürülmesi, bu dinamik "sokağın" aynı zamanda ne kadar zayıfladığını da göstermektedir. Ama bu "Arap Brumaire'i" aynı zamanda yeni iktidar dengelerinin de ortaya çıktığını göstermektedir. Bir anlamda, Türkiye'de olduğu gibi, seçimlerin kesin muzafferleri olan İslami/İslamcı partiler hegemonya kurabilme kapasitesine sahip tek güç olarak ortaya çıkmaktadırlar. Ordunun her şeye rağmen seçimlerden sonra kurulacak ve parlamentodan ayrı bir organ olarak işleyecek Anayasa Meclisi'nde ağırlığını koymak istemesine rağmen, "Devlet Partisi" artık Mısır'da gündemi belirleyebilecek bir konumda değildir. Aynı gözlem, ordunun tarihsel olarak daha silik bir konuma sahip olduğu Tunus için de geçerlidir. Müslüman Kardeşler ve en-Nahda'nın zaferi, onlara, "her şey toplumsal" mantığından yola çıkarak "Dev-

11 Kitabın Türkçe tercümesi için bkz. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2011.

let Partisi"nin "toplumüstü" mantığına meydan okumaları imkânını sağlayabilmektedir. Bu hegemon aktörlerin bir zafer sarhoşluğuna kaymaktan feragat etmeleri ve kısa bir zaman içinde "Peygamber ocağı" olarak değerlendirilen orduyu ya da güvenlik organlarını devlet "kartel"ine yeniden davet edebilmeleri mümkündür. Ama bu yeniden entegrasyonun koşulu, bu aktörlerin seçimlerin meşrulaştırdığı hegemonik bloğa doğrudan dâhil olmamayı kabul etmeleri olacaktır. "Devlet Partisi" geniş bir özerkliğe sahip olmaya ve ayrıcalıklarını –ve Mısır'da ordunun iktisadî imparatorluğunu– korumaya ancak bu koşulla muktedir olabilecektir. Hegemonik İslamî eğimli muhafazakârlık ve Devlet Partisi ittifakı, daimi bir şekilde iç gerilimlerin arenası haline gelse bile, radikal toplumsal muhalefetlerin marjinalleşmesini mümkün kılabilecek mertebede bir istikrar kazanabilir.

İslamî/İslamcı hareketlerin başarısını, "sokağın" ve onun ötesinde solun bu kadar zayıflamasını, örneğin, Mısır'da "Devrime Devam Partisi"nin ancak %3,5 oranında oy almasını nasıl açıklayabiliriz? El Nahda'nın ve Müslüman Kardeşler hareketinin zaferi, hem bir burjuvalaşma sürecinden geçmeleri ve neoliberalizmi tamamen kabul etmeleri, hem de "varoş"larda yoğun bir varlık göstermeleri, "sosyal" meseleyi "siyasi" bir mesele olmaktan çok İslamî dayanışmayla çözülebilecek bir mesele olarak algılamalarıyla açıklanabilir. Bu ikili konum, onlara hem orta sınıflar içinde oldukça önemli bir destek kazanma, hem de yoksul kesimler arasında "müşterileştirilmiş" bir kategori oluşturma imkânını sunmaktadır. Bu kategoriye kısmen de olsa yabancı olan Selefî akımın başarısı ise, krize bir anlam kazandıran, onu tarihsel bir çerçeveye oturtmayı sağlayan ve buradan yola çıkarak bir gelecek tahayyülünün oluşmasına imkân veren marjinal bir sözdizimi yaygınlaştırabilmesinden gelmektedir.

Solun içinde bulunduğu konumu ise sadece eski –ve ye-

ni- rejimlerin uyguladığı baskıyla ya da, âdet olduğu üzere, onlarca partiye bölünmesi ile açıklayabilmek mümkün görünmemektedir. Gerçekte, 1960'larda ve 1970'lerde kısmen plebyen bir niteliğe sahip olan Ortadoğu solu, son 30 yıl içinde tümüyle devlet ve halk tarafından hor görülen elitist bir nitelik kazanmıştır. Belli bir siyasi görüş ve programın dışında, anlamını, onu "halk"tan koparan bir *yaşam tarzını* savunmakta bulan sol, varlığını ancak onu ezen ve marjinalleştiren, öte yandan "ulufe" vererek ayakta tutan devlet sayesinde devam ettirebilmiştir. İktisadi statüsünün verdiği üstünlük sayesinde kendisini küçümseyen muhafazakâr orta sınıflara yabancılaşan bu solun, yaşamı düzeni nedeniyle kendisinden tümüyle ayrılmış olan halk tabakalarına da söyleyecek bir sözü kalmamıştır. Bu nedenle de İslamî/İslamcı hareketler gibi hegemonik bir blok oluşturabilme imkânı bulunmamaktadır. Ama 2011 in trajik paradoksu, Arap âleminde demokrasinin ancak bu solun korunması koşuluyla mümkün olabileceğini de göstermesidir.

2010'ların Ortadoğusu

Kitapta, "Ortadoğu" kavramının giderek genişlediğini, Asya dinamiklerini içerecek bir boyut kazandığını belirtmiştim. Bu anlamda, aynı zamanda Usama bin Laden'in öldürüldüğü yıl olan "2011"in bir "kopuş"la özdeş olduğunu söylemek, en azından bu satırların yazıldığı an itibariyle, henüz mümkün değildir. Filistin sorununun evrensel sembolik boyutu, Selefî hareketin sınır-aşırı İslamî toplum modeli tahayyülü, Arap âleminin marjlarından beslenmekle birlikte Müslüman Asya'nın radikalizmleriyle eklemlenen hareketlerin canlılıklarını koruması, bu açıdan bizleri dikkatli olmaya davet eden faktörler olarak algılanabilir. Bununla birlikte, Arap ve Arap olmayan İslam ülkeleri arasında belli

bir yol ayrımı senaryosunu da tümüyle dışlamamak gerekir. Gerçekten de, Arap başkaldırıları üzerine yoğun tartışmalara sahne olmalarına rağmen, Asya'daki Pakistan ya da Afganistan'ın ya da Afrika'daki Mali, Nijer veya Nijerya'nın "gündem değişikliği", "dinamiklerin yenilenmesi" gibi olguları yaşamadıklarını görmekteyiz. İran İslam Devrimi'yle ve Afganistan'ın işgaliyle belirlenen 1979'dan 2011'e kadar, Arap toplumlarının radikalizmi, Peşaver ya da Tahran modelinden etkilenmekteydi. Bugün "1979 süreci"nden kısmen de olsa çıkmayı mümkün kılan "Tahrir"in, diğer İslam toplumları için bir model oluşturabildiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Arap isyanlarının dünya dengelerini ne kadar değiştirmiş olduğunu söylemek için de vakit henüz erken. Ama müsamahalı davranarak, lideri Kasım 2010'da "Kaddafi İnsan Hakları Ödülü"nü almaya hak kazanmış Türkiye'den bahsetmeden, 2011 yılının, uzun yıllar Ortadoğu'nun otoriter rejimlerine tükenmez bir güvenlik rantını bahşetmiş Batı ülkeleri için önemli dersler sunduğunu belirtmek gereklidir. Bu ülkelerin gelecekte aynı rantı artık "demokrasi"ye geçmiş ve "biraz" İslami/İslamcı, hatta biraz "radikal" olsalar da birer "istikrar unsuru" olan yeni rejimlere aktarmaya devam edebilmeleri muhtemel bir senaryodur. Aynı şekilde, dünyayı bir güvenlik doktrini çerçevesinin dışında okuyamayan ve Filistin sorununu önümüzdeki onyıllar boyunca birbirinin ardı sıra gelecek nesillere ağır bir miras olarak bırakmaya kararlı İsrail yöneticilerinin de yeni rejimlerle bir *modus vivendi* kurmaya çalışacağı açıktır.

Bölgesel düzeyde ise, 2011 rüzgârının bütün Ortadoğu ülkelerini de bir dizi çelişkiyle yüz yüze getirdiğini görmekteyiz. Örneğin Bahreyn ve en azından ilk aylarda Tunus ve Mısır'daki gelişmelerden oldukça rahatsız olan Suudi Arabistan, İran yanlısı Suriye rejiminin yıkılması için elinden ge-

leni yapmaktadır. Aynı şekilde, Ben Ali ve Mübarek rejimlerinin devrilmesini alkışlayan İran, Suriye rejiminin devamlılığı için gayret sarf etmektedir. 1999'da Abdullah Öcalan'ın Suriye'den çıkarılmasından sonra, bu ülkeyle ve İran'la Kürt karşıtı statükoyu güçlendiren Türkiye, en azından radikal anti-İsrailci konumunu dengelemek için, bugün bu ülkelerle açık bir ihtilaf halinde bulunmaktadır. Bu gelişmeler, 1980'lerde olduğu gibi devletlerin devlet-dışı aktörleri bölgesel ihtilaflarda yoğun olarak kullanmalarını da beraberinde getirebilir.

Arap isyanlarının, 1990'larda ve 2000'li yıllarda da dile getirilen ama 1991 Körfez Savaşı, Cezayir İç Savaşı, 11 Eylül saldırısı ve 2000'lerin savaşlarının akım bıraktığı demokratik kopuş beklentisiyle yakından ilgili olduğu açık. Ama bu başkaldırıların Libya (kısmen Tunus) ve giderek Suriye gibi ülkelerde devlet-dışı aktörlerin yoğun bir şekilde silahlanmasına yol açtığını, mahalli merkezkaç grupların sisteme entegrasyonunu hem zorunlu hem de oldukça zor kıldığını da teslim etmek gerekmektedir. Arap Ortadoğu'sunun şu andaki en önemli sorunu, "siyasal sosyoloji"nin silahlar tarafından değil de düşünceler, siyasi dinamikler ve akımlar tarafından belirlenmesinin sağlanmasıdır. Belirsizliklerle eşanlamlı olan ihtilal ve restorasyon süreçleri, bunun mümkün olup olmayacağı konusunda herhangi bir öngörüde bulunmaya, en azından şimdilik imkân bırakmamaktadır.

Paris, 16 Aralık 2011

GİRİŞ

Elinizdeki kitap "Ortadoğu"nun "siyasal sosyolojisi" konusuna, kısaca açıklanması gereken iki kavrama giriş niteliğindedir.

Siyasal sosyoloji, "siyasal olguları" nitel ve nicel sosyolojik araçlara başvurarak incelemeyi hedefler, ancak disiplinlerarası bir yaklaşıma da kapalı değildir. Siyasal sosyoloji tanım gereği siyasal kurumlarla ve onların meşruiyet biçimleriyle, parti yaşamıyla ve seçim rekabetiyle, tahakküm ve muhalefet biçimleriyle, verili bir siyasal alanın tanık olduğu kadim dinamiklerle ve kimi zaman radikal biçimler de alabilen dönüşümlerle haşır neşir olur.

Burada ele alınan "Ortadoğu" ise değişken bir geometriye ve muğlak bir geleceğe sahip ama artık batıda Mağrip'ten doğuda Afganistan ve Pakistan'a kadar uzanan bir bölgeyi işaret eden makromekânsal bir kavram olarak tanımlanmaktadır (Anderson ve Anderson, 2010, s. 3-10). Bu kitapta Osmanlı İmparatorluğu'nun elindeki Arap bölgelerinin Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Fransa ve Büyük Britanya arasında bölüşülmesi, 1948 yılında İsrail devletinin kurulma-

sı, 1979 yılında SSCB'nin Afganistan'ı işgali ve İran Devrimi, 1980-1990 yılları arasında çıkan bölgesel savaşlar ve son olarak 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra başlayan "teröre karşı savaş" ile yaşanan radikal kopuşların damgasını vurduğu bu "sahanın" kuruluşundaki belirleyici aşamaları inceledim. Bu noktayla ilgili iki küçük açıklama yapmakla yetineceğim. Öncelikle, çalışmam bu alanda etkili olan yatay dinamikleri ön plana alıyor olsa da, her bir ülkenin ya da sınıraşırı bölgenin kendine özgü tarihselliğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Dolayısıyla ilerleyen sayfalarda okuyacaklarınız daha küçük ölçekli araştırmaların yerine geçemez; kaldı ki bunlar birçok dil ve mezhebin bir arada yaşadığı karmaşık toplumlar arasında gözlemlenen farklılıkları ortaya koyabilecek yegâne çalışmalardır. İkinci olarak, burada kullanıldığı biçimiyle "Ortadoğu" kavramı hiçbir jeopolitik ya da jeostratejik anlam taşımamaktadır. Karmaşık tarihsel süreçlerin ürünü olan bu "kültürel alan", onu belirsiz bir geleceğe mahkûm ederek kurgulayan bir dizi yakınsak etken ve gerilimden yola çıkılarak incelenmiştir. Tarihte kimi zaman çok gerilere dek uzanan uzun erimli tarihi hesaba katmamın ve aynı zamanda Ortadoğu'nun yaklaşık bir asırdır sahne olduğu barışçıl ya da şiddet yüklü tarihsel süreksizliklere de özel bir önem atfetmemin nedeni budur. Bu tanımdan yola çıkarsak önerdiğimiz "siyasal sosyoloji" bir anlamda Ortadoğu'nun "tarihsel sosyolojisi"ne dayanmaktadır.

Tıpkı tüm diğer bölgeler ya da tüm diğer sosyal bilim nesneleri gibi bu bölge üzerine çalışmak da iki ek mecburiyetin dayatmasını kabul etmek anlamına gelmektedir: Bunların ilki halihazırda oturmuş olan kümülatif bir bilimsel geleneğe dâhil olmaktan kaynaklanıyor. Kendisini "devrimci" sanma zaafına düşen bilimsel tutumlara karşı Andrew Abbott'ın uyarılarını dikkate almak gerekmekte. Abbott'a göre bunlar Amerika'yı yeniden keşfetmekten başka bir şey yapmıyor-

lar (Boutier, Passeron ve Revel içinde, 2006, s. 49). İkinci mecburiyet ise araştırma "nesnesinin" çıkmazlarına ve karmaşıklıklarına höristik bir anlam yükleme zorunluluğudur; böylelikle sadece nesneyi değil onun hakkındaki bilgimizin sınırlarını ve bilimsel bilgi üretim biçimlerimizin geçerliliğini de sorgulamış oluruz. Dolayısıyla "nesneyi" sadece tüm bir genç araştırmacılar kuşağının gerçekleştirdiği saha çalışmalarıyla değil sürekli yenilenen kavramsal ve analitik araçlarla incelemek ve eleştirmek zorunlu hale gelir.

Ayrıca okur ilerleyen sayfaları hem "siyasal Ortadoğu" hakkındaki bilgilerimizin bir sentezini yapma girişimi (ve buradan yola çıkarak bu bilgileri biçimlendiren araştırmacılara bir saygı göstergesi) hem de bunları sorgulamayı asla elden bırakmayan "savlarla dolu" bir kitap olarak okuyacaktır.

Son olarak kitabın planından kısaca söz etmeliyim. Çalışmanın ilk bölümünde tarihsel döngüler ışığında Ortadoğu'nun oluşumu anlatılmaktadır. Konuya bu tarzda bir giriş, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinin paylaşılmasından İntifada'ya ya da 2000'li yıllarda Irak'ın işgal edilmesine kadar bazı olguların neden meydana geldikleri yerlerden çok uzaklarda bile siyasal dinamikler yaratabileceğini ortaya koyma amacını taşımaktadır. Biraz "zor" olduğunu kabul etmem gereken İkinci Bölüm ise Ortadoğu çalışmaları alanında hâkim durumda olan, "nesneyi" evrenselci modernist bir teleoloji içinde eriten ya da tersine İslam ya da İslamcılık'tan, iktidar yapısından ya da aşiret olgusundan yola çıkarak oluşturan bir kavramsallaştırmayla onu tekilleştiren "paradigmalara" ayrılmıştır. Burada Thomas Kuhn'un eserinde (1962) geniş biçimde ele alınan paradigma kavramının kötüye kullanımlarıyla ilgili bir tartışma yapmayacağım; ancak her tür "paradigmatik" arzuya karşı Ortadoğu'da siyasal bir olguyu in-

celemek için birçok metodolojiyi bir arada kullanmak ve bu hassas çalışma alanındaki tüm ipotekleri kaldırmak her şeyden daha elzem görünüyor.

Üçüncü Bölüm hegemonya ve siyasal mühendislik kavramlarından yola çıkarak Ortadoğu'da otoritarizm olgusunu incelemekte ve devletlerin hem zor yoluyla hem de karmaşık atama oyunlarının da dâhil olduğu bir dizi sürdürülebilirlik kaynağı aracılığıyla yeniden üretimi üzerinde durmaktadır. Uzun erimli siyasal muhalefet biçimlerine ayrılan Dördüncü Bölüm'de yeni direnç ve direniş biçimleriyle at başı giden genel bir toplumsal yılgıdan bahsedilmektedir. Topluluklar ve azınlıklarla ilgili tarihsel bir okuma sunduğum Beşinci Bölüm'de bunları siyasal olgunun daimi analiz çerçeveleri olarak göz önüne almak gereği üzerinde de duruyorum. Altıncı Bölüm de radikalizm koşullarında siyasal eylemin üst belirleyeni haline gelen kuşaklararası aktarımlar ve kopuşlar ile beden temsilleri ele alınmışur. Tüm bu bölümlerde, bölgenin bütününde siyasal olguyu yatay bir düzlemde okumak önerilmekle birlikte, farklı Ortadoğu ülkelerinde aldıkları farklı biçimler de göz ardı edilmemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ORTADOĞU'NUN OLUŞUMU

Sosyal bilimlerde kullanılan bazı kavramlar ne tam anlamıyla kavrayabileceğimiz ne de vazgeçebileceğimiz türden "tuzak" kavramlardır. Kimi zaman "kültürel bir alan" olarak tanımlanan "Ortadoğu" da bu türden bir kategoride yer almaktadır. Aslında bu kavramın "jeopolitik" bir tahayyülün ürünü olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Bu kültürel alanın oluşumunda İslam başat bir rol oynuyorsa da, kavramın "İslam-merkezli" bir okumaya izin vermediğini de söylememiz gerekir. *Lingua franca*'dan[1] (Dakhlia, 2008) sürgünlere kadar ortak bir dizi olay ve dinamikler, fikirler ve mülkler, yüzyıllar boyunca Akdeniz'in biri Müslüman diğeri Hıristiyan iki kıyısını dinî ayrışmalara indirgenemeyecek türden ittifak ve ihtilaflarla birbirine bağlamıştır. Zaten hiçbir "İslam" toprağı asla tümüyle Müslüman olmamış; Hıristiyan cemaatlerinin yanı sıra, sınırlı da olsa Yahudi cemaatleri bu topraklarda kitlesel bir varlık göstermiş ve ekonomik, kültürel ve bazen de etkili bir siyasi rol oynamışlardır. Ay-

1 Tarihte Doğu Akdeniz'de kullanılmış olan, İtalyanca'nın, Fransızca, Arapça, Farsça ve İspanyolca'yla karışımından oluşmuş dil – ç.n.

Ortadoğu: Bir kavramın çıkmazları

"[...] Ortadoğu, hem ünlü Amerikalı jeopolitika uzmanı Alfred T. Mahan'ın onu Akdeniz havzasının doğu sınırı olarak yorumlayışının hem de sömürgecilik döneminde İngiliz idaresinin karşılaştığı teknik bir sorunun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Britanya Hindistan yönetimi öncesi dönemdeki çatlaklar sayesinde tüm Hint okyanusu üzerinde yetkiye sahip olmuştu; yani Majesteleri'nin Acemistan'daki elçileri gibi Basra Körfezi'ndeki Britanya himayesi de idari açıdan *Indian Office*'e, Bombay'daki İngiliz hükümet bürosuna bağlıydı. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bölümü Hindistan'dan yönetilmekteyken, İmparatorluk'un geri kalanı Londra'daki *Foreign Office*'e bağlıydı ve bu durum bürokratik sürtüşmelere neden oluyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde durum daha da karmaşıklaştı; çünkü Yakın Doğu'daki (Irak, Filistin, Mavera-i Ürdün) İngiliz mandası 1921 yılında o dönemdeki kâtipleri Winston Churchill tarafından *Colonial Office*'e bağlanmıştı. *Foreign Office, Indian Office*'i *Colonial Office*'ten ayıran bölgeyi ele geçirmek için *Middle Eastern Department*'ı kurdu. 'Ortadoğu' kavramı da işte bu şekilde doğdu. Öte yandan terimin antik Levant'ı ifade eden ve İslam topraklarının sömürgeleştirilmemiş haldeki Akdeniz kıyılarının neredeyse tümünü kapsayan *Near East*, yani 'Yakın Doğu'nun yerini alması, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında gerçekleşir. [...]

nı şekilde, Arap topraklarında varlığıyla oldukça ağır bir biçimde ve uzun süre etkin olmuş Osmanlı İmparatorluğu da meşruiyetini asla dine yani "İslam'a" dayandırmamış, Konstantinopolis'in fethinden sonra (1453) üçüncü Roma olduğunu ilan etmiştir. Bu da aslında onun Moskova'yla çekişme halinde olduğu noktayı oluşturmuştur. 19. yüzyılda bizzat Müslüman "ulusların" tanımlanışında dinin sorgulanmasına ve Ortadoğu'nun "yeniden İslamileşmesi" sürecine tanık olduğumuz yadsınamazsa da, bu aslında Batılılaşma olarak adlandırılan ikinci bir sürece karşılık gelir. Dinin Müslüman halkların yazgısını belirleyen temel şiar haline gelmesi, Av-

Amerikalılar 1945-1946 yıllarında bölgeyi keşfedince Fas'tan Britanya Hindistanı'na kadar uzanan genişletilmiş bir Ortadoğu tanımına ihtiyaçları olmuştu. Bu bölge zaten, *Middle East Journal*'ı yayımlayan ve kâr amacı gütmeyen özel bir kuruluş olan Washington Middle East Institute'un yetki alanını ifade etmekteydi. 1990'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin çöküşü bir sorun yaratacak ve Sovyet Orta Asya'nın Ortadoğu'ya dâhil edilip edilmeyeceği konusu anlaşmazlıklara yol açacaktı.

[...]

Orta Asya'nın günümüzde bile Ortadoğu'nun bir parçası olup olmadığına yanıt vermek güçtür. Afganistan Ortadoğu'ya dâhildir; ancak Amerikalılar söz konusu ülkede yürüttükleri operasyonlara destek vermek için Orta Asya'da üsler kurmuşlardır. Ayrıca Kafkasya'nın konumunu belirlemek de güçtür; çünkü zaten halihazırda yarı Avrupa yarı Ortadoğu toprakları üzerinde bulunan Türkiye gibi bir sorun söz konusudur. İdari açıdan bakılacak olursa, [Türkiye] iki savaş arası dönemden beri Avrupa'dadır, çünkü bazı başka ülkeler gibi o da 1934 yılında "Balkan Paktı" olarak adlandırılan Milletler Cemiyeti'nin Avrupa kurumlarıyla bütünleşmeyi sağlamıştır. 1945'ten sonra NATO'ya, Avrupa Konseyi'ne ve diğerlerine katılmıştır. Spor alanında da Avrupa bölgesinde yer almaktadır. Bundan dolayı Türkiye aslında teorik olarak zaten Avrupa'dadır"

Kaynak: "Regard de Henry Laurens sur le Moyen Orient" www.moyenorient-press.com/?p=22#more-22.

rupa'yla alışverişin çok yoğun ama eşitsiz olduğu, emperyalist yayılmacılığın birçok İslam ülkesinde sömürgecilik halini aldığı ve muğlak bir Batı nın "kutsal toprakları icat ettiği" (Laurens, 2003) bir bağlamda gerçekleşmiştir.

Bununla birlikte, bu yapıbozumu başarıyla gerçekleştirildiğinde "Ortadoğu" kavramı adeta bir bumerang etkisiyle bu defa silinemez bir biçimde geri dönmüştür. Söz konusu kavram, Judith Butler'ın incelediği diğer kavram ve sınıflandırmalar gibi "bize karşı [...] işler", bizi "insani özelliklerimizden uzaklaşırır", varlığımızı yanlışlayarak ya da yaralayarak bizi "totalleştirir" (Butler, *Mouvements*, 2008, s. 122),

ama tüm bir bölgenin tarihini ve siyasi deneyimlerini anlamak için elimizdeki tek uzamsal makrotanımı da bu kavram oluşturmaktadır.

Ortadoğu'nun genişlemesi

Araştırma, pragmatik nedenlerle de olsa bir yandan bu "tuzağı" gözden kaçırmamalı, ama diğer yandan da çeşitli araçlardan yararlanarak kavramın ön açıcı niteliğini de görebilmelidir. Burada sözü edilen "genişleme" ve "tarihsel döngü" kavramları, bu amaçlara ulaşmak için kullanılabilecek türden kavramlar olabilir. İlki üzerinde daha kısa duracağım ve bir süre öncesine kadar Afganistan ya da Cezayir'i "Ortadoğu" olarak adlandırılan bölgeye dâhil eden çok az sayıda araştırmacı olduğunu söylemekle yetineceğim. Ancak artık bu iki ülkenin yakın tarihlerini bir diğeri olmadan okumak mümkün olmadığı gibi, her ikisi de Mısır ya da Ürdün gibi başka ülkelerin tarihlerine de sıkı sıkıya bağlıdırlar. Ön saflardaki birçok İslamcı figür bunların yerel tarihlerinin parçası durumundadır. Filistinli Muhammed El Makdisi tarafından yetiştirilen Ürdünlü Ebu Musab El Zarkavi, 2006 yılında öldüğü Irak'ta El Kaide'nin başına geçmeden önce Pakistan ve Afganistan'da İslamcı harekete geçmiştir. Bir internet sitesi aracılığıyla tanışığı Türk Defne Bayrak ile evlenen Ürdünlü Humam Halil Ebu Mulal El Balavi ise, Pakistan gizli servisince "silahaltına alındıktan" sonra 2009 yılında CIA'in Afganistan'daki genel merkezine yaptığı bir suikast saldırısında ölmüştür. Başka örnekler bulmak da mümkündür: 1980-2010 arası Lübnan tarihi, İran hesaba katılmadan anlaşılamaz; 1984'ten beri var olan PKK (Kürdistan İşçi Partisi) hareketinin başarısı da, bu Kürt örgütlenmesinin ilk kurşunu sıktığı 1980'lerdeki Lübnan İç Savaşı göz önüne alınmadan kavranamayacaktır.

Elbette tarikat ağlarının oluşumunun da gösterdiği gibi Müslüman dünyada bu türden bütünleşme ve genişleme hareketleri geçmişte de yaşanmıştır; yakın dönemin esas özelliği ise hem yerel hem de ulus-aşırı siyasal alanların oluşumuna katkı sunan devlet-dışı aktörlerin büyük ölçekte askerî hamleler gerçekleştirmesidir. Devlet sınırlarıyla tanımlanan bir alan olarak kabul edilen yerel ölçek varlığını devam ettirmektedir; ancak son yıllarda sınırları ortadan kalkan "Büyük Ortadoğu", bir dini yani İslam'ı, diğer yanda da bir "dünyayı" yani en az Ortadoğu kadar belirsiz bir Batı'yı, aralarındaki ilişkiyi uzlaşmaz bir düşmanlık biçiminde tanımlanacak şekilde karşı karşıya getiren asimetrik bir ikilik ve kurbanlaştırma üzerine kurulu öznellikler, duyarlılıklar, anlatılar yaratmaktadır. Nihayetinde bu genişleme hareketi, birçok araştırmacının haklı bir biçimde onyıllar önce reddettiği kestirme yola çıkmaya, "Ortadoğu" ile "Müslüman dünya" arasındaki ayrımı kademe kademe ortadan kaldırmaya varıttır. 2020-2021'de "Ortadoğu'nun siyasal sosyolojisi" konusunu ele alan bir yazarın Uzakdoğu ya da Afrika topraklarını analizlerine dâhil etmeyeceğini gösterir hiçbir emare yoktur.

Ortadoğu'nun tarihsel döngüleri

İkinci kavram, yani "tarihsel döngüler" kavramı bu bölgenin evrimini, ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel süreçlerin bütününden yola çıkarak, ama aynı zamanda farklı kuşakların dünyaya ve içinde bulundukları çatışmaya atfettikleri ya da iktidarlarla aralarındaki mesafeye verdikleri anlamlardan da faydalanarak incelemeyi hedeflemektedir. Tarihsel bir döngü tamamlanmış bir zamansallık oluşturmaz; bazı aktörlerin siyasal düzlemde varlığını sürdürmesi, otoritarizmden cemaatsel ihtilaflara kadar bazı önemli olgula-

rın süregen olması bu döngüleri birbirine bağlar. Araştırmacının geliştirdiği bir inceleme aracı olarak bu kavram, farklı dönemler arasında kopuşu gerektirmez, ama Birinci Dünya Savaşı ertesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinin paylaşılması ya da 1948'de İsrail devletinin kurulması gibi bazı kronolojik işaretlerin basit bir mekânsal çerçeveyi aşan yapılandırıcı etkiler yarattığını saptamamızı sağlar. Bir ya da birçok tarihsel olayla başlayan her bir tarihsel döngü, yeni bir siyasal kuşağın doğuşundan, geçmiş ile bugünü ister uygarlaşmayla ilişkili –ister sosyalist, ister İslamcı olsun– katı bir geleceğin beşiği gibi yorumlayan yeni bir "teleolojinin" hegemonik biçimde yayılmasına kadar giden, kendine özgü dinamiklere sahiptir. Tarihsel döngüler, aslında kendilerine özgü öznellik biçimleriyle birbirlerinden ayrılırlar; bunlar barışçıl ya da siddet içeren ayrışmaları doğuran ve bu ayrışmalara anlam yükleyen düşünsel ve duygusal mekanizmalar (dinî ya da dindışı bir göndergenin mitleştirilmesi, adaletsizlik ve yozlaşmanın ağırlığıyla ezilen bir şimdiki zaman algısı, mücadele ya da uzaklardan gelecek bir müdahaleyle kurtuluş beklentisi, tahakküm ilişkilerinin eskatolojik terimlerle kavranması, kutsal bir davaya olan sadakatin simgesi olarak bedeni yok etme, şehitlere ve kahramanlara sunulan saygı) olarak düşünülmelidir.

Bir araştırmacı öncelikle tarihsel bir döngünün ortaya çıkmasına yol açan kopuş olaylarını açıklama zorunluluğuyla karşı karşıya kalacak ve çağdaşlarının bunlara yüklediği anlamları incelemeye girişecektir. Bu tahminden yola çıkarak, önermeyi 1979'da başlayan tarihsel döngü yardımıyla gözler önüne sermeye çalışacağım: Araştırmacı Mısır'ın İsrail'i tanıması, Afganistan'ın SSCB tarafından işgal edilmesi ve İran Devrimi gibi yılın önemli olaylarını, 1970'lerde büyük dönüşüm ve krizlere maruz kalmış olan bu üç ülkenin kendine özgü tarihselliklerinden yola çıkarak inceleyecek-

tir. Bu olayların hiçbiri, hatta İran Devrimi bile, İslamcı bir çatışmanın ürünü değildir; bu çatışma söz konusu on yılın hemen hemen tümünde marjinal kalmıştır. Ancak 1980'lere girilirken, söz konusu olaylara, o döneme kadar egemen olan soldan tümüyle farklı, teleolojik, İslamcı bir anlam yüklenerek olaylar birbiriyle bağlantılandırılmıştır. Kopuş öylesine kökten bir biçimde gerçekleşmiştir ki 1979 yılı başında kendine özgü kavramlarıyla (ezilen halklar, emperyalizm, sınıf savaşımı) hâlâ geçerli olan siyasi lügat bir yıl içinde tamamen anlaşılmaz hale gelmiştir. Çünkü gençlik artık "İslam'ın altıncı şartı" olarak görülen *cihadın* diliyle konuşmaya başlamıştır. Araştırmacı bundan böyle söz konusu döngüyü, önce onu mümkün kılan olayları tarihsel bir okumaya tabi tutarak, ardından da bu olayların yeni anlamlar kazanmasını sağlayan öznellik rejimleri üzerinden incelemek durumunda kalacaktır.

1919-1979: İki uzun tarihsel döngü

İlk döngü Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmesiyle başlar. Londra ve Paris tarafından Doğu cephesindeki savaştan sorumlu ve Ermenilerin katledilmesinden dolayı suçlu görülen Türkiye, özellikle Yunan işgaline karşı yürüttüğü bağımsızlık savaşından galip çıkacak ve 1923'te Avrupa'nın tanıdığı ve saygı duyduğu bir cumhuriyet halini alacaktır. Aynısı, dünya savaşı sırasında Britanya, Rus ve Osmanlı güçlerince işgal edilmiş olan ve 1920'ler ve 30'larda Kemalist komşusunu taklit eden Acemler için de geçerlidir. Britanya'nın birleşik ve bağımsız bir devlet olma vaadinde bulunduğu, ama aslında Fransa'yla toprakların paylaşılmasını öngören Sykes-Picot Anlaşması'nın görüşmelerini yürüttüğü (1916) ve 1917'de Balfour Deklarasyonu'yla "Majestelerinin hükümetinin Filistin'de

Yahudi halkı için ulusal bir yurt kurulmasını [düşündüğü]" Arap topraklarında ise durum bambaşkadır. Irak, Ürdün ve Filistin'de, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü bozmak için "yaratılmış" devletlerde egemen durumdaki Büyük Britanya ile Suriye ve Lübnan'ı denetimi altında bulunduran Fransa arasında paylaşılan Arap dünyası, dünya savaşının asıl ganimeti haline gelir. Londra ve Paris'in kurduğu "manda" adı verilen yönetimler, her tür yerel direnişe eşkıyalık ve haydutluk yaftasını yapıştırmak ve müdahalede bulunmak için söz konusu devletler üzerinde doğrudan bir denetim kurar. Buna karşılık Irak'ta, Suriye'de, Filistin'de –ve daha uzaklarda, 1882'den beri Britanyalılarca kontrol edilen Mısır'da– genellikle "büyük isyanlar" olarak bilinen ve her iki Avrupalı güçle işbirliği yapan seçkinlerin meşruiyetini sorgulatan kitlesel ayaklanmalar patlak verir. Arap dünyasının Londra ve Paris'in isteğiyle bölüşülmesine yanıt niteliğindeki bu isyanlar, aslında yeni siyasal toplumların kuruluş sözleşmeleridir.

Arap dünyasının bütünleşme ideolojisi yani pan-Arabizm bu devletleri güçsüz kılmış olsa da, sonraki onyıllarda bu ülkeler, başkent ve vilayet yapılarının kurulmasıyla, yurtiçi ulaşım ve ticaret yollarının açılmasıyla yeni merkezi birimlere ve siyasal bir kimliğe sahip olma yolunda kalıcı denilebilecek adımlar atarlar; art arda resmî olarak bağımsızlıklarını kazanırlar (Irak, 1932; Lübnan, 1943; Suriye ve Ürdün, 1946), ama otoritelerini sağlamlaştırmayı başaramazlar. Yeni prenslere hizmet etmek için büyük zahmetlerle oluşturulan sivil ve askerî entelijansiya yirmi otuz yıl içinde bizzat onların meşruiyetini sorgulayan bir hareketin öncüsü haline gelir.

Bu ilk döngü 20. yüzyılın şafağındaki Batılılaşma hareketinin devamı niteliğindedir: Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk'ün ve Acemistan'daki (1935'te Nazizm etkisiyle "İran"

olarak adlandırılmaya başlamıştır) Rıza Şah'ın otoriter iktidarları aslında ciddi bir "medeniyet değişikliği" siyasetini uygulamaya koyarlar. Batılılaşmacı akım Arap dünyasında da güçlüdür, ama burada aldığı biçim, 1950'li yıllarda yaşanacak radikal değişikliklerin hazırlığı içindeki solcu ya da sağcı devrimci tutku ve beklentilerle yüklüdür.

İkinci tarihsel döngü, 1948 yılında Arap dünyasının fiilen budanması olarak görülen İsrail devletinin kuruluşuyla başlar. Filistin'in paylaşılması (*Nakba* ["felaket"]) aslında yüz binlerce kişinin mülteci kamplarına gönderilmesine yol açmasının ötesinde Mısır'dan Irak'a ya da Suriye'ye kadar Arap dünyasının siyasi yapısını alt üst ederken, bağımsızlığın kazanılmasının ardından kurulan ve kısa süre sonra vatan haini ilan edilen iktidarların güçsüzlüğünü de ortaya koyar. Bir kral (Ürdün kralı I. Abdullah) ve bir başbakan (Mısırlı Mahmud Fehmi El Nukraşi) bu "ihanetin" diyetini canlarıyla öderler; bir diğer başbakan (Iraklı Nuri-Es-Said) on yıllık bir gecikmeyle, 1958 yılında idam edilir. Bu döngü aynı zamanda yozlaşmış olarak görülen, hatta –yerini "Amerikan emperyalizminin" aldığı– eski sömürgeci güçlerin Arap dünyasını zayıflatmak ve bölünmesini sağlamak için kurduğu bir tuzak olarak algılanan "burjuva demokrasisinin" (Sluglett, bkz. Meouchy ve Sluglett içinde, 2004, s. 103-127) de sonunu işaret eder. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, "emperyalistlerin ve feodallerin" hizmetkârı eski "aristokratlara" ve "Osmanlı" seçkinlerine karşıt olarak şekillenen yeni sivil ve askerî entelijansiya, bir dizi askerî darbeyle patlak veren devrimci bir krizin başat aktörü haline gelir (Mısır, 1952; Suriye, 1949, 1963, 1966; Irak, 1958, 1963, 1966; Libya, 1969). Bunun dışında Kuzey Afrika'da üç devletin bağımsızlıklarını kazanması (1956-1961) (Cezayir'inki vahşi bir savaş sonucunda kazanılmıştır [Rivet, 2002]) ve Mısır'ın Süveyş Krizi'nde kazandığı (1956) si-

yasi zafer bu dönemin diğer önemli olayları arasında yer almaktadır. Ayrıca devrimci sıfatıyla tanımlanan birçok Arap devletinin yadsınamaz bir meşruiyete sahip olduğu tek dönem budur; tasarılarına halklarının büyük bir kesiminin gönüllü desteğini almış olmaları bunun bir göstergesidir. Aslında "tek partiyi", "kitle örgütlerini" ya da "silahlı halk" ilkesini taçlandıran otoriter yönetim modelinin o dönemde halk tarafından Arap dünyasında "emperyalizme, siyonizme ve onun uşaklarına" karşı direniş için gerekli gücün yaratılmasının *yegâne* yolu olarak görüldüğü anlaşılmalıdır.

Elbette Suudi Arabistan, Ürdün (o dönemde Filistin'le ilgili büyük bir sorunla meşguldü) ya da örneğin Fas gibi birçok ülke bu tarihsel döngü süresince Batı'ya bağlı kalırlar. Ancak bütününde, Mağrip'ten Maşrık'a ya da Yemen'e kadar uzanan, sınırları oldukça muğlak iki eğilim, döneme damgasını vurmuştur: Gücünü komünist partilerin ve sendikal örgütlerin etkinliğinden alan "Marksist-Leninist" sol (Irak, Suriye, Mısır, Sudan...) ve kendisini yine sol çizgide tanımlayan Arap milliyetçiliği; bunlar "anti-emperyalist" ve "Arap sosyalisti" olarak özellikle askerî ve sivil entelijansiya içinde hâkim eğilimi oluştururlar. Bu eğilim 1952 yılında Mısırlı genç subaylar darbesiyle, ardından 1956 Süveyş Krizi'yle sahneye çıkar; Altı Gün Savaşı'nda alınan yenilginin ertesinde (1967) geçerliliğini bir nebze yitirse bile, 1970'lerin sonuna kadar Arap dünyasının entelektüel ufkunu oluşturmaya devam eder. O sıralar pek de etkili olmayan İslamcı hareketlenme tam da bu dönemde radikalleşir. Seyyid Kutb'un eseri (Müslüman Kardeşler'in 1966 yılında Mısır'da öldürülen üyesi) İslami harekete gerçek bir devrimci takvim kazandırırken, 1957-1958 yılları arasında Irak'ta Ayetullah Muhammed Bekir El Sadr'a yakın din adamları tarafından İslamcı bir parti (Dava Partisi) kurulur.

Arap olmayan Ortadoğu'da mecburen gizli yürüyen sol

hareketlilik İran'da şiddete başvurur; tıpkı radikal sağ akımda karşılığını bulduğu Türkiye'de olduğu gibi. Solun etkisi Müslüman dünyanın daha uzak köşelerinde de hissedilmektedir; özellikle de Afganistan ve Pakistan'daki öğrenci gençlik içinde.

1979-2010: On yıllık üç döngü

Bunları takip eden onar yıllık üç döngü mevcuttur. Yeni bir aktörler kuşağının iktidara gelip kurumsallaştığı, hem yönetme hem de muhalefet etme tarzlarında yeni siyasal habitusların ortaya çıkıp uzun süre iz bıraktığı dünyayı yorumlama çerçevelerinin bir olgunlaşma süreçinden geçerek hegemonik hale geldiği otuz yıllık iki döngünün ardından on yıllık döngülere geçiş, tarihin neredeyse "kuşaklararası" süreksizlikler yaratacak biçimde hızlanmasının bir sonucudur (Rosa, 2010, s. 139). Birçok etken (uluslararası düzendeki dönüşümlerden Ortadoğu'nun dünya sistemine daha fazla entegre olmasına; 1979'da Mısır'ın İsrail'i tanımasıyla pan-Arabizmin zayıflamasından, Irak ve Suriye'deki Baasçı rejimlerin baskıcı bürokratik iktidarlara dönüşmesinden, toplumları gençleştirip kentlileştiren baş döndürücü nüfus artışına kadar) hem tek tek ülkeler hem de bölgenin bütünü açısından nitel kopuşlara neden olabilecek türden bir hızlanmayı gündeme getirir.

Ortadoğu'nun, Arap olmayan iki unsurdan, yani İran ve Afganistan'dan yola çıkılarak yeniden tanımlandığı bu kısa döngülerin ilki, 1979'dan 1990 dönemecine dek uzanır. 1979 İslam Devrimi, İran'ı bölge tarihinde görülmemiş bir alt üst oluşla ön plana çıkarır; o zamana kadar ister solcu ister sağcı olsun dışarıdan gelen devrimci modellerin "ithalatçısı" durumundaki Ortadoğu, artık kendi bağrından çıkan bir damara sahiptir. Benzer biçimde, Afganistan'da Sovyet

işgaline karşı yürütülen mücadele Ortadoğu'ya tümüyle daha radikal ama kuşkusuz muzaffer –Filistinli gerillaların galip geldiği– bir cihat yolunu açmıştır. Bu yıllar boyunca Arap dünyası aksiyolojik bir zorunlulukta diretmeye devam etse de, İsrail'in uzun süre "retçi safların" öncüsü durumundaki Mısır tarafından tanınması, ardından Irak ve Suriye'deki Baasçı rejimlerin bürokratik diktatörlüklere dönüşmesi ve son olarak Afganistan'ın Kızıl Ordu tarafından işgal edilmesiyle, ister Nasırcı ister Baasçı ister enternasyonalist olsun, Arap solu için yas çanları çalmaya başlar ve referanslarını artık kendi militan geleneklerine dayandıramamaya başlarlar.

1979 yılının başlıca olayları iki savaşa neden olmuştur: Afganistan'da Rus işgaline karşı savaş ve İran ile Irak arasındaki savaş. Bunlar ayrıca üçüncü bir savaşı daha tetiklemiştir: 1975'te başlayan ve 1982'deki İsrail işgaliyle tırmanan Lübnan İç Savaşı. 1980'lerin sonuna kadar süren ve yüzbinlerce kişinin hayatına mal olan bu çatışmaları burada incelemeyeceğiz; ancak bu çatışmaların, Sünnî ve Şiî olmak üzere, farklı ama birbirini tamamlayıcı iki İslamcı eylem tarzını doğurduğunu söylemek gerekmektedir. Bunların ilki, otuz bin kadar genç "Arap'ın" (içlerinde Kürtler, Türkler hatta Balkan kökenli Müslümanlar da vardır), Arap toprağından oldukça uzak olmakla birlikte, Arap dünyasının göbeğinde beklenmedik etkilere yol açan bir Afgan cephesine katılmasıyla açıklanabilir. Bu sayede söz konusu savaşçıların Pakistan'daki geri üssü Peşaver, Arap dünyasındaki İslamcı çatışmaların siyasi başkenti haline gelir ve çatışmayı ete kemiğe büründüren Abdullah Azzam imgesi, Lübnan'daki Filistin kamplarında Arafat imgesine açıkça meydan okumaya başlar (Rougier, 2004). Usame Bin Ladin'den Ayman El Zevahiri'ye, Ebu Musab El Suri'den Ebu Musab El Zarkavi'ye kadar 2000'li yıllardaki radikal İslamcılığın birçok figürü, bu uzak topraklarda bir deneyim yaşamış ya da en azından onun ro-

mantizminden etkilenmişti. Lübnan'daki en önemli askeri ve siyasi güç olarak ortaya çıkan ve Müslüman dünyadaki Şii muhalefetin simgesel referansını oluşturan (ancak zorunlu olarak aksiyolojik bir referans değildir) Lübnan Hizbullah'ı ikinci ana hattı temsil etmektedir. Son olarak Türkiye, İran ve Irak'taki Kürt örgütlenmelerinden İran Halkın Mücahitleri örgütüne, Filistinli gruplardan Irak'taki silahlı Şii fraksiyonlarına kadar İslamcı ya da solcu birçok devlet-dışı aktör, "devletlerin zor aygıtları üzerindeki tekeli"ni bin parçaya ayırarak bu çatışmalarda elbette tali ama yine de yapılandırıcı bir rol oynamıştır

Bir sonraki döngü bu üç savaşın 1988-1989 yıllarında sona ermesiyle başlar Müslüman dünyanın sınırlarının şimdiye dek tahayyül edilmemiş bazı bölgelere kadar genişletilmesinde pay sahibi olan bir dizi yeni çatışma, elbette Körfez Savaşı (1990-1991) ve tabii "çevresel savaşlar" (Tacikistan, 1992; Çeçenistan, 1994-1996; Eski Yugoslavya, 1992-1995) döneme damgasını vuracaktır. Tıpkı İslam'ın *Cahiliye* karşısındaki zaferinde olduğu gibi Sovyetler Birliği karşısındaki Afgan zaferinde de güçlenen İslamcı militanlar, bu savaşlarda Batı'nın İslam'a karşı saldırılarına da tanık olurlar. Öte yandan bu dönemin başlıca Cihatçı çatışmaları Arap dünyasının tam kalbinde, Cezayir ve Mısır'da meydana gelmiştir. Bu isyanları açıklayacak etkenler arasında Körfez savaşı sırasında Arap kamuoyunun radikalleşmesini, Cezayir'de 1988 yılı Ekim'inde yaşanan kanlı ayaklanmalarla meşruiyetini kaybettiği açıkça ortaya çıkan Cezayir Milli Kurtuluş Cephesi (MKC - *Front de libération nationale* [FLN]) sisteminin başarısızlığını, Mısır'da Mübarek rejiminin yıpranmasını sayabiliriz. Elbette bu iki iktidarın, İslami hareketin bütününe karşı, kendi gençlik kitlelerinin gözünde meşru bir tarafgir oyunun savunucuları olan Müslüman Kardeşler ve İslami Selamet Cephesi'nin (İSC - *Front islamique du salut* [FIS])

itibarını sarsan baskıcı politikalarını da unutmamalıyız. Cezayir'in bağımsızlık mücadelesinden 1973 Arap-İsrail Savaşı'na kadar, devletlerin tüm kurucu anlatılarını içi boş zırvalar olarak gören; toplumsal, siyasal ve ekonomik anlamda kayba uğramış bir kuşağın gelişi de ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır. Uzak ve artık geçersiz olan Filistinli *fedai* modeliyle özdeşleşmek için fazla genç olan bu iki ülke gençliği, aslında *Cahiliye*'ye terk edilmiş Müslüman dünyada muzaffer bir cihadı yeniden başlatmaya kararlı eski "Afganların" dönüşüyle yeniden övülmeye başlayan Peşaver'in etkisine kapılmış durumdadır. Cezayir'deki iki İslamcı gerilla gücünden birini oluşturan Silahlı İslâm Grubu'nun (SİG - *Groupe islamique armé* [GIA]) bazı önderlerinin (örneğin Tayyip El Afgani [1992'de öldürülmüştür], Caffar El Afgani ve Şerif Gusmi [1994'te öldürülmüşlerdir] ya da örgütün yayın organı *El Ensar*'ın yazarı olan Suriyeli Ebu Mussab ve Mısırlı Ebu Hamza) yolu Afganistan'dan geçmiştir. Cezayir İç Savaşı yüz altmış bin kadar cana mal olmuştur: Mısır'daki İslamcı gerilla hareketi de daha binlercesine... Bu tarihsel döngüyü ise 2000 yılı arifesindeki yenilgiler sona erdirecektir.

Bir sonraki tarihsel döngü 11 Eylül saldırılarıyla başlamaktadır; öte yandan, bu iki ülkedeki silahlı İslami mücadelenin yenilgisinin ardından birçok gözlemci Ortadoğu'da silahlı İslami çatışmaların sona ermesini beklemekteydi. Bu durum, kamusal görünürlüğe sahip olmayan radikalleşme alanlarının önemini *a posteriori* ortaya koymaktadır: Afganistan, Pakistan ve hatta Sudan'daki askerî eğitim kampları, İslamcı militanları tahakküm altına alma yöntemi olarak işkencenin kitlesel biçimde kullanıldığı Ortadoğu hapishaneleri ve Müslüman ülke ya da diaspora kökenli birçok gencin kısa bir süre içinde şiddet eylemlerine sürüklenme süreci yaşadığı Avrupa. Bu yeni döngü Müslüman dün-

yanın genelinde –ve Avrupa'da yer yer ama son derece öldürücü bir biçimde– intihar saldırılarının sıradanlaştığını gördüğümüz Afganistan (2001), Körfez (2003), Lübnan (2006) ve Gazze (2008-2009) savaşlarıyla devam eder. Aynı zamanda Ortadoğu'nun şimdiye dek görülmedik biçimde genişlemesi sürecini de hızlandırır; çünkü Endonezya, Pakistan, Afganistan, Irak, Filistin, Lübnan, Cezayir hatta Somali gibi birbirinden son derece farklı devletler "terörizme" karşı ya da tam tersi yönde *dar ül-harb*'a ("harp toprağı") karşı tek bir "cephenin" bileşenleri olarak anılmaya başlarlar. 11 Eylül saldırılarının on yıl kadar sonrasında tespit edebileceğimiz tek şey, Müslüman dünyanın bütününde ortaya çıkan şiddetin, zaman içinde intikam davasını ve ödevini kutsayan ve şehitlik kültünden beslenen "metapolitika" ve gençliğin sosyalleştiği yeni çevrelerin oluşmasıyla yani bir "infrapolitika"yla yeni dinamikler içinde yeniden üretildiğidir. İlk düzey dünyanın mânâ sayesinde, ikincisi de deneyim sayesinde yeniden büyülenmesini sağlar. Jean Baudrillard'ı anmak gerekirse (2002), şiddet, dünyayı zor yoluyla tahakküm altına almak isteyen bir sisteme karşı, "kurban verme" aracılığıyla sistemi radikalleştirerek yanıt vermektedir.

Bu üç tarihsel döngü hakkında önerdiğim okuma "makro" düzeydedir ve içinde en az iki nüans barındırmaktadır. Öncelikle, bundan sadece yirmi otuz yıl sonra gelecek tarihçilerin bunları tek ve aynı tarihsel süreç olarak okumaları ihtimali vardır. Elbette zamansal düzlemde gözlemlediğimiz kopuş olaylarının sıklığı ve kuşakların daha hızlı bir biçimde birbirinin yerine geçmesi, on yıllık –kısa– üç döngü olduğu varsayımını güçlendirmektedir; ancak bir kuşağın öne çıkan figürlerinin oynadığı rolü, örneğin Usame Bin Ladin ve Ayman El Zevahiri'nin 1980'lerden 2000'lere kadar İslamcı muhalefette oynadıkları rolü göz önüne alırsak, bu iki değişkeni "yeniden düzenlemek" mümkündür. Aynı

şekilde muhalif eylem biçimlerinin kendini kurban etmeye dayalı şiddet aracılığıyla ciddi olarak karmaşıklaşmasından ve eşzamanlı olarak bölgeselleşip yersiz-yurtsuzlaşmasından yola çıkılarak, "İslamcılığın" sayısız dönüşüm geçiren bir siyasal dizim olarak bu otuz yıla hâkim olduğu söylenebilir. Son olarak, Saddam Hüseyin rejiminin 2003 yılında içeriden bir muhalefetle değil bir yabancı işgali sonucu yıkıldığı Irak dışında, 1980 yılında yürürlükte olan tüm rejimler sebep oldukları itirazlara rağmen yerli yerinde durmaktadır ve bu durum "kopuş olaylarının" ağırlığını ciddi bir süreklilik etkeniyle "dengelemeyi" sağlamaktadır.

İkinci olarak "makro" düzey, bölge tarihini Fas'tan Pakistan'a kadar her bir bileşen üzerindeki çok çeşitli ama yapılandırıcı etkileriyle bütünlüklü olarak ele almamızı sağlıyor olsa bile, yine de her bir ülkenin ya da her ihtilafın nasıl evrildiğini anlamamız için yeterli olmamaktadır. Filistin ve Kürt örnekleri bu açıdan son derece anlamlıdır. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) 1979 olaylarından çokça etkilenmiştir. Ancak Filistin için bu tarih 1987'nin, yani Oslo Anlaşmaları'na (1993) kadar varan süreci başlatan Birinci İntifada'nın başlangıç tarihinin yanında son derece önemsiz kalır. Benzer biçimde, 1979 ve 1991 tarihlerinin Kürt coğrafyası açısından ne denli belirleyici olduğundan kimsenin şüphesi yoktur; ilki İran Kürdistanı'nda ilk gerilla hareketinin başlangıcına, ikincisi de Irak Kürdistanı'nda daimi özerkliğin kazanılmasına işaret eder. Ancak bölgesel anlamda hiçbir büyük olayın kaydedilmediği 1975 senesi Kürt tarihi açısından son derece önemlidir; çünkü 1961 yılında Irak Kürdistanı'nda başlayan Mustafa Barzani isyanı bu tarihte sona ermiştir ve bu gelişme tüm Kürt coğrafyasının radikalleşmesini açıklar niteliktedir.

Bu çifte nüansa rağmen söz konusu tarihsel döngüleri şöyle bir hatırlamak bile Ortadoğu'nun sürekli bir genişle-

me dalgasıyla ve hep bir muğlaklık içinde nasıl kurulduğunu görmemizi sağlamaktadır. İsrail devletinin kuruluşundan İran Devrimi'ne kadar büyük oranda yerel ölçekte cereyan eden ama bu ölçeği aşan yorumlama çerçeveleri kurmamızı sağlayan bazı olgular, farklı beklenti ufukları yaratan yeni kolektif siyasal tahayyüller ortaya çıkarmaktadır. Bu kopuş olayları, konu edildikleri yorumlar sayesinde çoğunlukla farklı olay ve dönemleri birbirleriyle ilişkilendirmeye ve böylelikle geniş zaman ölçeğini yeniden düzenlemeye muktedir kuşatıcı metasöylemler ya da komplo teorileriyle beslenen yeni anlatıların kurucu unsurları gibi görünmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, 11 Eylül saldırılarıyla başlayan tarihsel döngü esnasında Batılı ya da Ortadoğulu pek çok kişi ya da gazeteci tarafından dile getirilen Haçlı Seferleri teması, Fas ya da Pakistan gibi Haçlıların ayak dahi basmadığı topraklar dâhil olmak üzere, tüm Müslüman dünyasında hissî bir rol oynamıştır. Bir tarihçi, 12. yüzyıldaki bu savaşların ne denli karmaşık olduğunu, bunları o dönemde Hıristiyanların değil Müslümanların elinde olan Yakın Doğu ve özellikle de Avrupa tarihi ışığında okumak gerektiğini, bunların 21. yüzyılın eşiğinde Batı ile Ortadoğu'nun ilişkilerini anlamak açısından hiçbir analitik fayda sağlamayacağını bilir. Amerikan yeni-muhafazakârlığı içinde etkin konumda bulunan bir binyılcı akım buna gönderme yapıyor olsa da, George W Bush'un Ortadoğu politikası bunun takipçisi sayılamaz. Öte yandan yaklaşık bin yıl kadar sonra bu din savaşlarının bir anlam, öznellik ve içine kapalı bir tarihsel anlatı kurucusu olarak devreye girdiği ve kendini fedaya dayalı bir aksiyolojiye geçişte rol oynayacak denli güçlü bir biçimde yaşandığı inkâr edilemez. Benzer biçimde, bir tarihçi, İsrail devletinin kuruluşunun eskatolojik bir düzleme eklemlenen özgün bir tarihin ürünü olduğunu ve kesinlikle Arap dünyasının 1919-1920 yıllarında bölüşülmesinin doğrudan

bir sonucu olmadığını da bilir. Bu, Arap dünyasının çok ötesindeki mobilizasyonları tayin edecek bir metatarihin kilit noktası haline gelmiştir.

Tarihsel döngüleri oluşturan bu kopuşlar başka bir nedenle daha önemlidir: Bunlar genişlemiş bir Ortadoğu'da dolaşıma giren anlam yönünden yüklü bazı kavramların ortaya çıkmasına yol açarlar. Örneğin, 1950-1970 yıllarını "devrim" ya da "emperyalizm" gibi güçlü sözcüklerin duygusal etkisini hesaba katmadan okumak mümkün değildir. Ya da tersine, 1980-2000 arasındaki onyılları, aksiyolojinin ve savaşın etkisiyle anlamları basitleştirilmiş ve kodlanmış *şehit* ya da *cihat* gibi kavramları hiçe sayarak veya dünyanın yakın geçmişte sadece ulemaların kullandığı kategoriler olan *dar ül-İslam* ve *dar ül-harb* olarak bölündüğünü göz ardı ederek kavramak mümkün değildir.

TABLO 1
Ortadoğu'da Tarihsel Döngüler

Tarihsel döngüler	*Önemli olaylar*	*Sonuçlar*
1918/1919-1948	Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması	– Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinin paylaşılması – Manda rejimlerinin kurulması – Çalışmalar ve "Büyük Arap İsyanları"
1948-1979	İsrail devletinin kurulması	– Filistin sorununun ortaya çıkışı – Arap dünyasında "burjuva demokrasisi"nin sona ermesi Toplumsal çatışmalar ve askeri müdahaleler; "devrimci Arap rejimlerinin" doğuşu – Arap dünyasında, İran'da ve Türkiye'de silahlı sol hareketler
1979-1989	– İsrail devletinin Mısır tarafından tanınması Afganistan'ın Sovyet ordularınca işgali – İran Devrimi	– Çatışmacı sözdizimi olarak İslamcılığın hegemonyası – İran-Irak Savaşı Afganistan Savaşı – Lübnan İç Savaşı'nın biçim değiştirmesi
1990-2000/2001	(– Ortadoğu coğrafyası dışında Sovyet Sistemi'nin çöküşü) – Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi – "İkinci Körfez Savaşı"	– Arap dünyasında, özellikle Mısır ve Cezayir'de silahlı İslamcı ayaklanmalar – El Kaide ile yeni bir radikalizmin ortaya çıkışı
2001-	– 11 Eylül saldırıları	"Terör'e karşı savaş" – Filistin'de İkinci İntifada'nın şiddetlenmesi – Afganistan ve Irak savaşları "İsrail" savaşları (Lübnan, Gazze Şeridi) – Asya ve Afrika'da radikal İslamcı ayaklanmalar – Kendini kurban etmeye dayalı şiddetin sıradanlaşması (intihar saldırıları)

İKİNCİ BÖLÜM

ALIŞILDIK "PARADİGMALARIN" ÖTESİ

Son dönemlerde "paradigma" olma iddiası taşıyan dört farklı model, Ortadoğu çalışmalarına, bölgenin geleceğine dair potansiyel varsayımlarda bulunacak derecede damgasını vurmuştur. Bu modellerin ilki dünyanın bu kesimini, bölgenin kendi tarihselliğini göz ardı edip evrensel "modernist" bir teleolojiden yola çıkarak okurken, ikincisi onun karmaşıklığını görmezden gelerek onu İslami bileşimine indirger. Üçüncü model onu iktidarının emik yapısının tutsağı kılarken, bu iktidar yapısının aslında evrensel olduğunu gözden kaçırır. Araştırmalarda marjinal bir konumda olan –ama hâlâ Ortadoğu hakkında "standart bilgilerin" üretiminde önemli bir rol oynamaya devam eden– son yaklaşımın sunduğu model de söz konusu bölgeyi, özellikle tarihi boyunca yaşanan şehirleşmeye bağlı karmaşık dinamikleri gözden kaçıracak denli ilkel bir egzotizmden yola çıkarak inceler.

Daha ayrıntılı olarak konuya eğilmeden önce şunu belirtmeliyiz: Bu modellerin sorunu, yadsınamaz bir bilimsel meşruiyete sahip olan modernliteye, İslamcılığa, söz konusu iktidar doktrinlerine ya da aşiret olgusuna dair görüş-

leri değil, nedenselci yaklaşımları ya da en azından indirgemecilikleridir. Ortadoğu'nun siyasal sosyolojisini yaparken, araştırmalara damgasını vuran bu varsayımları açıklığa kavuşturmak öncelikli ve *sine qua non* koşul olarak ortaya çıkmaktadır.

Modernite "paradigması"

İlk model, yani modernite modeli, Leonard Binder'a (1958), Bernard Lewis'e (1961) ya da Niyazi Berkes'e (1964) kadar geriye götürülebilir. Binder, Arap dünyasındaki ve diğer bölge ülkelerindeki dönüşümlerde modernitenin dikotomiği olarak algılanan "geleneğin aşılması" durumunu gözlemlerken, diğer iki araştırmacı da kendi tarihinden *koptuğu* için modern olan bir Türkiye kurgulamışlardır.

20. yüzyıl başında Ortadoğulu Batıcı reformcuların, ardından yüzyılın ilk yarısındaki otoriter rejimlerin, projelerini kesinlikle "modernlikle" değil "medeniyetle" ("medeniyete geçiş", "medeniyet değişimi") ya da "devrimle", yani genellikle muğlak ufuklara sahip iki kavramla ilişkilendirmiş olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Onlara göre medeniyete geçiş, dinden bağımsız bir kurtuluş yoluna girmek (Bénichou, 1977), hatta "tarihsiz bir halka" bir gelecek vaketmek için "Doğu"yu zincire vuran "Asya karanlığını" yırtmak anlamına geliyordu. Hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Mısır ve Acemistan'da hatta Müslüman Hint adalarında (ve Rusya'dan Çin'e kadar) derinlemesine hissedilen bu kurtuluş beklentisi, kendi tarihinin ve medeniyetinin reddi, kendisine ve kendi toplumuna yöneltilmiş şimdiye dek görülmemiş türden bir sembolik hatta fiziksel şiddet anlamına gelmekteydi.

"Modernite" terimi Avrupa ve Amerika menşeli kalkınmacı düşüncenin bütünleyici bir bileşeni olarak tüm dünyada

ancak 1960'lı yılların başında geniş ölçüde yankı bulur. İnsanlık durumunun yorum çerçevesi olarak, Ortadoğu'nun o dönemde sahne olduğu devrimci beklentilere bir alternatif sunar. Kalkınmacı düşünce "burjuva devrimi"ni, "sosyalist devrim 'in arifesi olarak gören Stalin sonrası Sovyet doktrininin tersine, orta sınıfların yükselişini ya da okullaşma ve sanayileşmeyi "gelenekten kurtuluşun" ve bunun sonucu olarak da "modernitenin" kaçınılmaz emareleri olarak görür. 1950'li yıllardan 1970'lerin sonlarına kadar –"üçüncü dünyanın" geri kalanı gibi– Ortadoğu da ilerleme yoluyla evrenselliğe geçiş kapısı olarak devrimi ya da reformu yücelten bu kurtuluş ütopyalarının etkisi altında kalmıştır. Bu iki ütopya arasındaki sınırlar zaten geçişkendir; her ikisi arasında entelijansiya ve teknokrat değiştokuşu da sıkça görülmüştür.

1980'li yıllarda dinî bir kaynaşmaya ve muzaffer bir siyasal İslamcılığa sahne olan Ortadoğu, bu çifte teleoloji (vaatlerini yerine getirmeyen "kalkınmacı" teleoloji ve İran Devrimi ile Afganistan'ın Sovyetlerce işgalinin ardından zor bir sınava tabi tutulan "Marksist-Leninist" teleoloji) karşısında kendini yine sahipsiz bulacaktır. Dünyaya karşı, 1920'li ve 1930'lu yılların entelijansiyasından ya da 1960'lı-1970'li yılların eli kalem tutan kadın ve erkeklerinden daha açık durumda bulunan entelektüeller, bu kurtuluş ufkunun kaybedilmesini yine evrensel tarihten dışlanma olarak yorumlarlar. Bu boşluğa yanıt olarak, korkutucu olduğunu kabul etmek gerekir ki, Edward Said'in ortaya attığı (1978) oryantalizm eleştirisine ve Anglo-Amerikan dünyada gelişmeye başlayan "mâduniyet çalışmaları"na başvurularak bir "modernist" evrensellik kurulur (bu bağıntının tuhaflığına daha sonra döneceğim). "Eril", "beyaz" ve egemen bir Batı'nın tahakkümünden kurtulan modernite kavramı, tüm insanlığın ortak malı, onun geçmişinin, bugünkü durumunun ve gele-

ceğinin nasıl yorumlanacağını gösteren çerçeve olarak yeniden betimlenir. Böylelikle, sadece toplumları, deneyimleri ve durumları birbirine eşitlemeyi sağlayan bir araç olmanın dışında, İslam'ın –ya da her tür partikülarizmin– bu mucizevi evrensel macerayla uyumsuz olduğu savını da reddetmeyi sağlar.

1990'lı yıllarda, başlıkları moderniteye gönderme yapan metinlerin sayısından etkilenmemek mümkün değildir (*Etre moderne en Iran* [İran'da Modern Olmak], Adelkhah [1998]; *Islam et modernite* [İslam ve Modernite], Laroui [1993]; Radeh, 1993; Al-Azmeh, 1996; Cooper, Nettler ve Mahmoud, 1998; *Musulmanes ve modernes*, [Müslümanlar ve Modernler], Gîle [1993]). Bu yapıtların bazıları Müslüman dünyada "kaçırılmış modernliğe" vurgu yaparken, bazıları da buna karşın "Ortadoğulu" ya da "İslamcı" özneyi, "sivil toplum" dan ayrılamayacak "bir bireyleşme sürecinin ürünü" olarak ele alır. Bütününe bakıldığında bu çalışmaların, İran Devrimi'nin ardından gelen yıllarda Batı daki imgesi düşüşte olan bir bölgenin ayaklar altına alınan onurunu iade edip onu evrensel toplumun bir parçası olarak kabul ettirmeyi hedefledikleri görülür.

Elbette bu modernist okumayı bir bağlama yerleştirmek gerekir. Bunu, her şeyden önce Batıcılık ya da sol tarafından vaat edilmiş ilerleme sayesinde inşa edilecek bir gelecek hayalinin gerçekleşmemesi nedeniyle bu sefer insanlığın geri kalanı gibi modernite aracılığıyla kurtulunacak bir geçmiş yaratan Müslüman Güney'in –ve ötesinin– çığlığı olarak görmek mümkündür. Habermas'ın "siyasal alanın özerkleşmesi" üzerine kurulu, "normativitesini (sadece) kendi üzerine temellendiren [ve] (sadece) kendine boyun eğen" (Habermas, 1998, s. 18) modernite kuramına ya da modernitenin insanlık üzerindeki yıkıcı sonuçlarına vurgu yapan "ikinci modernite" kuramcılarının eleştirel yakla-

şımına (Rosa, 2010) ve tabii bizzat onu doğuran "mâduniyet çalışmaları"na bakıldığında büyük farklar görülür. Partha Chatterjee'nin de belirttiği gibi "mâduniyet çalışmaları"nın hedefi "devletin bilhassa otoriter olan özünü" anlamak ve eleştirmek, ayrıca "modernitenin" tarihini, kendi ürettiği egemenlik, tahakküm ve dışlama mekanizmaları vasıtasıyla okumaktı: "Modernitemiz sömürgeleştirilenlerin modernitesidir. Bize modernliyeyi öğreten tarihsel süreç bizi aynı zamanda modernitenin kurbanı kılmıştır" (Chatterjee, 2000a, s. 31 ve 35).

Mâduniyet çalışmaları aslında Batıcılık ve sol düşünceden evrilen tarih felsefesinin yerine yeni bir tarih felsefesi koyma amacı gütmüyordu. Modernist teleoloji iktidarı, savaşı, şiddeti, tahakkümü tarihin akışını bozamayacak basit birer kazaya indirgemekte ve buna karşın Ortadoğu'yu dünyanın metatarihinin içine yerleştirmekteydi. Burada modernite, "melez" ve dolambaçlı yolların sonunda ortaya çıkmaya yazgılı gizil anlamı oluşturuyordu. Bu şekilde tarif edilen "modernite", bölgenin Batılılaşmış seçkinlerini de "yeryüzünün lanetlilerinin" (başta kendi "mâdunlarının") yoldaşlığından kurtarıyor ve onlara her zaman *volens nolens* model olarak gördükleri "Avrupa modernitelerinin" asil salonlarını paylaşma imkânı veriyordu.

Burada benim de önerdiğim üzere modernliyeyi "kendiliğinden" yürüyen bir tarihsel süreç olarak değil bir "paradigma" inşası olarak inceleyen soykütüksel yaklaşım, Ortadoğu'nun –ve dünyanın geri kalanının– tanık olduğu ve kentsel örgütlenişten nüfus yönetimine, bürokratik yapıların dönüşümünden devletin zor aygıtlarına, eğitim sisteminden vergilendirme biçimlerine, bireyleşme olgusundan kendini dünyada temsil etme ya da iletişim yöntemleriyle ifade etmeye kadar yaşamın her yönünde görünür olan radikal dönüşümleri gözden kaçırmamızın önünü almayı sağ-

layacaktır. Normatif bir anlam yüklemeksizin "modernite" terimi yerine "modernleşme" terimini tercih eden Thomas Nipperdey'in de yerinde bir tespitle ifade ettiği üzere "son iki yüz yılda farklı toplumların tarihini bütünlüklü ve karşılaştırmalı bir biçimde geçmişleriyle bağlantılandırmak için, evrensel tarihe gönderme yapan bir kavrama ihtiyacımız var", yani "*bir tek* tarihe" [Nipperdey, 1992, s. 61]. Ortadoğu'nun, dünyanın herhangi bir diğer parçası gibi iyisiyle kötüsüyle bu "dünya tarihinin" bir parçası olduğu ve kaçınılmaz bir biçimde birçok karmaşık süreci deneyimlediği yadsınabilir mi?

O halde modernist okumanın hatası, bu dönüşümün ve süreçlerin bir kısmını kavrayıp gün ışığına çıkarmış olması değil, olabildiğince basit bir biçimde "modernitenin çelişkilerine" indirgenen otoritarizm, egemenlik ve muhalefet biçimleri, ekonomik ve –sınıfsal demek yerine– toplumsal eşitsizlikler gibi ağır verileri soyutlayarak Ortadoğu'yu anlamak için hermenötik açıdan kapalı bir yolu tercih etmiş olmasıdır. Zygmunt Bauman'ın da belirttiği gibi (1989) gerçeklik ölçeğinden koparılmış bir modernist yorumlama çerçevesi, 19. ve 20. yüzyılların gerçek tarihine kör kalacaktır; şunu da ekleyelim ki, bu yaklaşım son dönemlerde "Şam baharı"yla, "post-İslamcılık" senaryosuyla, "otoritarizmden kurtuluş"la, "türban vasıtasıyla kadınların kurtuluşu" ile daha da beter hale gelen "dünyanın hınç dolu karmaşası" (Pierre Hassner, *Le Monde*, 28 Eylül 2002) karşısında da kör kalacaktır.

Ortadoğu'nun İslami niteliği

Peki, Müslüman dünyayı ikinci paradigmanın önerdiği gibi İslami niteliğine, daha doğrusu sahne olduğu İslamcılığa indirgeyerek okumak mümkün müdür? Buna yanıt olarak

bizleri "özgün bir İslamcı zihniyet ya da özel bir toplumsal ortam"ın var olduğu asosyolojik bir Müslüman dünya varsayımını reddetmeye çağıran, ayrıca bu dünyayı "İslamcı siyaset Batı'nın toplumsal hareketlerine benzemelidir" illüzyonunu yaratmak amacıyla tektipleştirilmiş ve sağaltılmış bir evrensel tarih içinde eritmeyi kabul etmeyen tarihçi ve siyaset bilimci Charles Tilly'ye kulak verelim (Tilly, bkz. Wiktorowicz içinde, 2004, s. X).

Bu metodolojik tedbir hem –iktidar ilişkilerinin bütünü olarak– siyaset ile din arasındaki ilişkileri hem de din ile sekülarizm arasındaki ilişkileri incelerken geçerli olmalıdır. Dini genel anlamda, inanç olarak "İslam" ve aidiyet olarak "İslam" biçiminde ve özellikle Müslüman toplumların farklı yollardan üretiminin parçası biçiminde kabul edersek, Ortadoğu ile Hıristiyan Batı arasında bu kavramlar etrafında yapılacak karşılaştırma son derece anlamlı olacaktır. Bourhan Ghalioun'un da belirttiği üzere Müslüman topraklarda özel bir devlet modeli söz konusudur; bu devlet modeli "temelde dinden bağımsızdır, ama laik değildir. Din burada önemli bir rol oynar, ama buna karşın buyruk verme gücü yoktur. Din genellikle siyasetin hizmetindedir, ama siyasetin toplumda hâkim kıldığı düzen anlayışı dinî değerlerden ayrılmaz" (Ghalioun, 1997, s. 53).

İran ve Afganistan gibi en teokratik olanlar dâhil olmak üzere tüm Müslüman devletler, bugün İslam'ın, ister Arap ister Acem ister Türk olarak nitelendirilsin, "ulusu" çevreleyen sınıra dönüşmesi ile güçlenen bu modele bağımlıdırlar. Bu "yeniden İslamcılaşma" daima Müslüman toplumların Batılılaşma süreçleriyle birlikte yürümüştür – ve böyle olmaya devam etmektedir. Aynı biçimde, hükümdara itaatin ideolojik kaidesi olarak yüceltilen dinî referans (bu, İslamcı akımların hegemonya kazanmasından çok önce gerçekleşmiştir) birçok aktörün iktidara karşı çıkışında başvurdu-

ğu *genel geçer* –hatta eleştiriden tamamen muaf tutulan– bir siyasi meşruiyet kazanmıştır. Gilbert Grandguillaume'un da işaret ettiği gibi, din bu haliyle inançla herhangi bir doğrudan bağlantısı olmaksızın, pozitif bilimler ya da modern eğitim kurumları gibi birçok alanda devletle ihtilafların meşruiyet kaynağı haline gelmektedir (Grandguillaume, bkz. Carré içinde, 1982, s. 50; ayrıca bkz. Feldman, 2008).

Böylelikle bir yandan Marcel Gauchet'nin Avrupa bağlamında incelediği Hıristiyanlığın "dinden çıkmış bir dine" dönüşmesi, başka bir deyişle insanlararası uzlaşıların *yegâne* düzenleyici çerçevesi olmaktan çıkması (http://gauchet.blogspot.com) gibi, İslam'ın da dönüştüğünü, öte yandan da kimi zaman nesnesi kimi zaman mahali olduğu siyasi, kimliğe ve cemaate dayalı kullanımları yüzünden kendisini bu diğer tektanrıcılıktan ayıran bazı roller üstlendiğini görmekteyiz. Bu çelişki yakın zamanlarda ortaya çıkan (ancak 1920'lerde başlamışsur) ve sırtını *aynı zamanda* hem dinî bir referansa, hem binyılcılıktan öte bir tarihe, hem güçlü hissi kaynaklara ve hem de kendine özgü yorum çerçevelerine yaslayan "İslamcılık" olgusunun açıklanması açısından son derece önemlidir.

Kimse, en azından belirli bir dönem için, İslamcılığın kendini hegemonik bir akım olarak ortaya koyduğunu yadsımamaktadır; farklı sosyolojik ve siyasal profillere sahip birçok aktörü bünyesinde barındıran karmaşık bir hareketlenme olarak "İslamcılık" günümüzde de Ortadoğu'nun pek çok ülkesindeki temel siyasal güç olmayı sürdürmektedir. Bununla birlikte, 1920-1970 yılları arasındaki radikal sol ya da sağ akımlarla ve Batıcılıkla arasındaki etkileşim ve sürtüşmelerden soyutladığımız takdirde, İslamcılığın gelişimini anlamamız kesinlikle imkânsızlaşır. Bu akımların katkıları ve aynı zamanda söz konusu toplumlar içinde sebep oldukları ihtilaflar ve hatta bazen *establishment*'ları [kurum-

sallaşan nüfuzları) sayesinde İslamcılık, siyasal bir sözdizimi halini almış ve bu dünyaya dair birçok beklentiyi öte dünyaya dair vaatlerle eklemleyerek bunlara anlam kazandıran bir aksiyoloji olmuştur. Onyıllar içinde, İsrail'in Mısır tarafından tanınması, SSCB'nin Afganistan'ı işgali ve Ayetullah Humeyni denetimine geçmeden önce sol örgütleri mobilize eden İran Devrimi gibi kendi tarihiyle pek de ilgili olmayan olaylar sayesinde kendini ortaya koymuştur. Başarısı elbette, kriz durumunda yeni bir tarihsel anlatı kurma, yeni bir kurtuluş ufku önerme ve bu yoldaki her şeyi, aksiyolojiden militanlığın anlamına, kadınların yerinden mâdunların ve düşmanların algılanışına kadar her şeyi yeniden tanımlama becerisinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu bir kopuş olmasına karşın, geçirdiği evrim sadece kendi tarihinden yola çıkılarak okunamaz ve dahası, iddia ettiği soykütüksel kendine yeterlik de onu anlamak için asla yeterli olmayacaktır.

Cemaleddin El Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ya da Reşid Rıza (1865-1935) gibi figürlerde cisimleşmiş Müslüman reformcu akımlardan ayırmamız gereken İslamcılığın yükselişi, aslında geçmişte Müslüman seçkinler tarafından toplumlarının "çöküşünü" engellemek (bu terim, bu satırların yazarına değil söz konusu kişilere aittir) amacıyla benimsenen siyasal formüllerin tükenişine bir yanıt olarak görülmelidir. Bu formüllerin ilki, yani Batıcılık, Batı'yı taklit ederek "geri kalmışlığı" telafi etmekten ibaretti; ikincisi, yani "sosyalizm" ise "emperyalist ülkelerin ezilen sınıfları" ile "ezilen halklar" arasında kurulacak bir ittifak marifetiyle onunla mücadele etmeyi hedefliyordu. İslamcılığın gücü, evrenseli ufuk olarak salt Müslüman dünya ile sınırlandırma ve *bizzat* bu dünyanın yabancılaşma sorununu ortaya koyma becerisinde yatmaktaydı. Batıcılık daha çok "kendisi gibi kalmak" için "öteki haline gelerek" yabancılaşmadan kurtulmayı; sosyalizm, kölelerin özgürleş-

mesiyle ve efendilerin köle sahibi olma ihtiyacının ortadan kaldırılmasıyla "köle efendi diyalektiğini" kırmayı hedefliyordu. İslamcılık ise özgünlüğe geri dönmeyi, başka bir deyişle aynı tanrı buyruğu altındaki insanlar arasında her tür tahakküm ve kölelik fikrini reddederek profetik modelin yeniden kurulmasını öneriyordu. 1970'lerin kulağa pek hoş gelen "anti-emperyalizm" mücadelesini *dar ül-harb*'a karşı mücadeleye, "sınıf savaşımı"nı "kültürel İslamileşme"ye, "eşitlikçi toplum"u "İslami ekonomi"ye çevirmeyi sağlayan şey de bu yabancılaşma sorununun böylesine radikal bir biçimde yeniden tanımlanması olmuştur. O, yerini aldığı Ortadoğu solu gibi ve ondan daha güçlü bir biçimde, barınmadan sağlığa, ekonomiden eğitime tüm toplumsal, ekonomik, kültürel ya da siyasi sorunları birbirine bağlamaya ve tek bir formülle, yani İslam yoluyla çözmeye muktedir "total bir ideoloji"dir. "Büyük bir tarihsel sorunun bireysel bir angajmanla halledileceğine ve halledilmesi gerektiğine dair" (Furet, 1982, s. 38) kesin kanıdan yola çıkarak, Müslüman dünyanın acılarını yegâne nedenselliğinden, yani *cahiliye*'den koparırarak asr-ı saadet zamanını, profetik "mutluluk çağını" yeniden kurmayı kendine hedef olarak koyar.

Böylelikle de geniş bir kesimin katılımını sağlar. Artık düşünce tarihinde işgal ettiği önemli mevkinin ötesinde, içinde bulunduğu, anlam ürettiği, farklı sosyalizasyon süreçlerini mümkün kıldığı, yeni angajman türleri ortaya çıkardığı bağlamı anlamak, toplumlar ve siyasal sistemler üzerindeki ya da yarattığı tahayyüller üzerindeki ağırlığını kavramak, yol açtığı silahlı ya da barışçıl ihtilafların nasıl başladığını gözlemek daha önemli bir hal almıştır. Aynı biçimde aksiyolojisinden yola çıkarak bilişsel ve kavramsal kategorileri nasıl ürettiğini de anlamak gerekmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, İslam dininde ezelden beri birden çok anlama sahip olan, doğum anında hayatını kaybeden kadınla-

İslamcılık, siyasetin dili ve dilin siyaseti

"Müslüman dünyada 'İslam'ın' siyasetin dili olduğunu söylemek [...] asla abartılı bir tanım olmayacaktır. Farklı birçok yoruma açık olmasına rağmen göreli olarak sabit bir ifade biçimi oluşturur [...]. Öte yandan [bu] siyasal dilin sadece kullanımı kodlanmış terimlerden oluştuğunu söylemek ya da bu terimlere tekanlamlı siyasal ya da toplumsal anlamlar atfetmek yanlış olacaktır. İslam [...] siyasetin dili olarak düşünülebilir, ama aynı zamanda Müslüman dünyada 'dilin siyasetini' de hesaba katmamız gerekmektedir. Bu yeni bakış açısı dilin çoğul *kullanımlarını* dikkate almamızı gerektirir ve hem yöneticilerin hem de muhaliflerin kriz ya da istikrarsızlık durumlarında İslami terminolojiye başvurmalarının önemini gözler önüne serer. Bu, aynı zamanda İslami dili basit bir sözcük dağarcığından öte bir şey olarak görmemizi sağlar. Bu dil aslında toplumsal olarak tanımlanmış terimler dışında semboller de barındırır ve özel koşullarda özel hedeflere varmak amacıyla onları kullanan araçlar mevcuttur."

Kaynak: Eickelman ve Piscatori (1996, s. 12-13)

n da denizde kaybolan denizcileri de kapsayan *şehit* kavramı, ya da yine geçmişte özellikle kendini zorlamak anlamında kullanmış olan *cihat* kavramı yirmi otuz yıllık mücadele süresinde *praksis*'te tekanlamlı hale gelecek biçimde yeniden tanımlanmıştır.

Ancak İslamcılık, tıpkı eskinin Ortadoğu solu için geçerli olduğu gibi, mutlaka silahlı bir isyanın eş anlamlısı olmak zorunda değildir; adının sıkı sıkıya bağlantılandırıldığı şiddet öğesinin ötesinde, karmaşık, iç çeşitliliğiyle zengin, belli başlı isimlerin sarf ettiği sözlerle tabanı alevlendirebildikleri ama aynı zamanda şiddete başvurmalarını da engelleyebildikleri, aşırı muhafazakâr eğilimlerin bazı durumlarda siyasal açıdan liberal akımlarla el ele yürüyebildiği bir alanı tanımlamaktadır. Bu alan, kendi içinde egemenlik ve bağımlılık ilişkileri, hiyerarşiler, karmaşık meşruiyet oyunları kendine özgü birçok dil yaratığı için yapılandırılmış bir alan-

dır, ama aynı zamanda çoğul ve ihtilaflı olduğu için de muğlaktır. Siyasal entegrasyon peşindeki bu akımları birbirinden ayıran sınırlar ve çeperlerinde ortaya çıkan silahlı ayaklanmalar birbirleri arasında geçişkenliğe sahiptir. Ayrıca hareket olarak İslamcılık hem "sınıflararası" hem de "kuşaklararası" nitelikteki çifte dinamiğin etkisi altındadır ve bu dinamikler onu hem yerleşik iktidara itaate hem de şiddetli çatışmalara sürükler. İslamcılığın yerele kök saldığına kimsenin itirazı yoktur; ancak bizzat bu yerellik insanların ve fikirlerin dolaşımı sayesinde sürekli olarak biçim değiştirmektedir, tıpkı 1990'larda Cezayir ya da Mısır topraklarını 1980'lerin "bir başka" Asya toprağında yaşadıkları deneyimlerden yola çıkarak okuyan "Afgan Arapları" vakasında olduğu gibi. İslamcı akım, kısmen devletlerin –ve gitgide "dünya sistemi"nin– zoruyla ya da müsamahasıyla benimsenen, onu eşine az rastlanır bir radikalizme mecbur kılan ya da ona açılım ve esneklik imkânları tanıyan bu gelgitlerin önüne asla geçememiştir.

Dolayısıyla "İslamcı paradigmanın" hatası, hem özgün hem de diğerleriyle karşılaştırılabilir dinî bir "olgu"nun ve tüm dünyada tek olmamakla birlikte diğer dinî esinli radikal akımlardan daha hegemonik ve birçok farklı biçime sahip "İslamcı" bir siyasal olgunun varlığını kavramış olması değildir. Buna karşın hatası bu olguların birini ve/veya diğerini Ortadoğu'nun karmaşık tarihinin açıklayıcı anahtarına dönüştürmüş ve böylece onu benzersiz ve tekil olma durumunda bırakmış olmasıdır. "İslamcı paradigma" bunu yaparak araştırmalarda kısa erimliliği egemen kılmıştır. Örneğin bundan daha yirmi otuz onyıl önce, "Filistin modelinin" "İslamcı" olmasından değil sol eğilimli olmasından dolayı Batı'da korku yarattığı ya da büyük bir hayranlık uyandırdığı, ya da örneğin araştırmalarda Türkiye ve Mısır'ın Japonya'yla, yani benzer bir Batılılaşma deneyimi yaşamış olan

bir diğer ülkeyle karşılaştırıldığı unutulmuştur (Trimberger, 1978). Müslüman dünyanın "İslamcılaşması" savı lehine bu türden karşılaştırmalardan vazgeçilmesiyle, 2010'ların başında Ortadoğu ülkelerinin kimilerince demokratik olarak kabul edilen başka devletlerle yeni bir siyaset ve güvenlik mühendisliğinin hamiliğini paylaştığı (Dabene, Geisser ve Massardier, 2008) ve bu yüzden büyük toplumsal, siyasal ve ekonomik krizlere karşı geliştirdiği direnç araştırmalarda hep gözden kaçırılmıştır. İslam ve dahası İslamcılık, bu türden bir evrimi anlamaya yönelik çalışmalar için pek de faydalı olmayacaktır.

Asabiyet ve *dava*, ya da iktidarın *emik* niteliği

Ortadoğu araştırmalarında hâkim olan üçüncü "paradigma", antropologların tanımıyla yerli bir kültürden gelen, bir kültürün kendi deneyimlerini betimlemek için geliştirilmiş *emik* kavramlardan yola çıkılarak geliştirilmiştir. Bernard Lewis (1988), Janine Sourdel ve Dominique Sourdel (1996) ve M. Ali Amir-Moezzi (2007) gibi isimlerin son derece önemli açıklamalar getirdikleri Ortadoğu'nun siyasal lügatından bazı kavramlara ilerleyen sayfalarda döneceğim. Burada ise içlerinden ikisine odaklanarak araştırmalarda nasıl kullanıldığını ve ayrıca Ortadoğu çalışmalarının ötesine geçen höristik eğilimlerini göstermeye çalışacağım. Söz konusu kavramlar, genellikle "birliktelik" ya da "bir grubun sergilediği dayanışma" (hatta "dayanışmacı bütünleşme eğilimi" [Chevalier, 2008, s. 155]) olarak tercüme edilen *asabiyet* ve Tanrı'nın bir ve Muhammed'in onun peygamberi olduğuna dair çağrının ve geniş anlamıyla tüm siyasal saikle ya da ideolojinin yaygınlaştırılması için mücadele anlamına gelen *dava* kavramlarıdır.

Bu kavramların ilki, yani *asabiyet*, Ortadoğu uzmanları

arasında sayısız tartışmaya neden olmuştur. Örneğin Michel Seurat Trablus'un Bab Tebbane Mahallesi (Lübnan) üzerine yaptığı parlak çalışmasında, grup dayanışmasının çelişkilerin yoğun olarak yaşandığı kentsel bağlamda nasıl gelişebileceğini –ve dönüşebileceğini– ortaya koymuştur (Seurat, 1985). Ghassan Salame de *asabiyet* ile iktidar olgusu arasında bir ilişki olduğunu göstermiştir: "Tahakküm altındaki *asabiyet*, otoriter rejimlerdeki açılımların aslında egemen konumdaki *asabiyetin* zayıflamasının bir göstergesi olduğunu fark ettiği andan itibaren, diktatörlük rejiminin basitçe sorgulanmasından onun coğrafi sınırlarını çizen ve onları yasal meşruiyetle donatan devletin sorgulanmasına kadar gidebilecek türden merkezkaç eğilimlerin ortaya çıkmasını engellemek neredeyse imkânsızlaşır" (Salamé, 1994, s. 17).

Olivier Roy ise Orta Asya'daki büyük etnik grupları başarılı *asabiyet*'in birer ürünü olarak incelemiştir (Roy, 1991). Elisabeth Picard gibi başka araştırmacılar da söz konusu çalışmaların analitik değerini yadsımaksızın, bu kavramdan –ve *emik* anlayıştan türemiş diğer kavramlardan– yola çıkarak, sosyal bilimlerin inceleme araçlarıyla okunamayacak türden "tekil" bir Ortadoğu inşa etme tehlikesine dikkatimizi çekmek istemiştir (Picard, 2006).

Bu tehlike tümüyle gerçektir; özellikle de kültürel *bir* alanı özel olarak incelemeye yönelik bir "paradigmanın" kaidesi olarak *emik* sözcük dağarcığı, kavramın evrensel nitelikteki analitik ve hüristik eğilimi görmezden gelinerek kullanılıyorsa. Oysa, *asabiyet-dava* sözcük çiftini Ortadoğu'daki ve *diğer coğrafyalardaki* siyasal olguların anlamlandırılmasında *bir* kilit noktası (ama elbette tek değil) olarak ele almak mümkündür. Bununla birlikte söz konusu kavramları kuramsallaştırmış ilk kişi olan İbn-i Haldun (1332-1406), tanım gereği salt Müslüman dünyaya indirgenemeyecek bir evrensel tarih okuması sunmak istiyordu. Zaten Avrupalı di-

ger bilgin ve entelektüeller dışında en büyük çağdaş tarihçilerden biri olan Kryzstof Pomian'ın (2006) da ilgisini çekmiş olmasının nedeni budur.

İlk kavram, yani *asabiyet*, infrapolitik bir düzleme gönderme yapar; çünkü inşa edilmiş her iktidar, kendisine maddi, beşerî ve ayrıca simgesel (gerçek ya da hayali bir atanın varlığı gibi) kaynak sağlayacak, dayanışmaya dayalı güçlü bir çekirdeğe sahip olmalıdır. İkincisi, yani *dava*, metapolitika ile ilgilidir; çünkü gerçekliği ne olursa olsun her iktidar bu dünyadaki maddi mevzular ya da kendi çıkarları dışında bir referansa gönderme yaparak kendini meşrulaştırmak zorundadır. Bu kavramların her ikisi de geleceğini taahhüt altına aldıkları siyasetin kurucu kavramlarıdır. Her ikisi beraberce etkinliklerini ve gerekliliklerini göstermiştir. *Asabiyet* hem Müslüman dünyada hem de ötesinde iktidarın Gordion düğümünü sayısız defa çözmek suretiyle varlığını devam ettirmiştir. Charles Tilly'nin kendi devlet kuramında *in fine* belirttiği gibi (Tilly, 1985) ancak tahakküm altına alınmayı –ve vergiye tabi olmayı– reddedenler başkalarını vergi ödemeye zorlayabilir. Benzer biçimde, iktidarlar, bu son derece özel alana tümüyle hâkim olamasalar da devamlılıklarını teminat altına almak için kutsal bir *dava*ya, dinî ya da ideolojik bir çağrıya ihtiyaçları olduğunu adeta içgüdüsel bir biçimde kavramışlardır.

Asabiyet sorununun ardında toplumun ve iktidarın inşası sorunu yer almaktadır. Hobbes gibi İbn-i Haldun da kentin oluşumunu insanların silahlarını terk etmesiyle, profesyonelleşmiş bir askerî yapı tarafından korunan iktidara vergi ödeyerek boyun eğmesiyle açıklar. "Uygarlık" ancak bu gerekli ama yeterli olmayan genel barış durumu sayesinde mümkün hale gelmektedir. Bu kuralın dışında yer alan iki kategori vardır ve her ikisi de bizzat "iktidar" bilmecesinin göbeğinde yer alan bu acımasız itaat ve özgürlük diyalekti-

ğinin ıstırabını kendince çeker: prensin silahlı ama yönetici bir otoriteye bağlı olduğu için özgürlüğe sahip olmayan adamları ve prense karşı olan ama kentin ancak itaat vasıtasıyla sahip olunabilecek olanaklarından yararlanamayan *siba'nın* ("başkaldırı toprağı") adamları. *Asabiyet* bu ikinci vakada başkaldırının hazırlanması ve zamana yayılması için gerekli gücün eşanlamlısı haline gelir.

Asabiyet'in bağlama göre alabileceği üç farklı biçimi anlamamızı sağlayan da bu diyalektiktir. İlk örnekte iktidar bir dayanışma grubuna ihtiyaç duyar; bu, kentin ele geçirilmesinin ön koşuludur. Öte yandan bürokratik, askerî ve sivil organlar kurmak suretiyle parçalara ayrılmak zorundadır. Irak'taki Saddam Hüseyin iktidarı bu türden bir işleyişin mükemmel bir örneğini oluşturuyordu: Rejim bir yandan Tikrit bölgesindeki Sünnî aşiretlerin koalisyonuna dayanıyordu ve onlar olmadan hiçbir varlık gösteremezdi; öte yandan ise aşiretlerden azade bir bürokrasi kurmak suretiyle bu bağımlılık ilişkisinden kurtulmak zorundaydı. Hem Müslüman dünyada hem de diğer bölgelerde, monarşilerden cumhuriyetlere kadar, bu örnekleri çoğaltılmak mümkündür. İkinci örnekte, yani *siba* örneğinde, başkaldıranlar ya da prensin denetiminden azade kalanlar, özerkliklerini ve ayrıca bir *dava* ile onun ortaya çıkmasına dair talepleri güvence altına alacak –ve zamanı geldiğinde onları kenti fethetmeye itecek– bir güce sahip olmak için dayanışma ruhu geliştirmek zorundadırlar. Başkaldırı ancak devletle sosyolojik bir *continuuma* [sürekliliğe] sahip olunması durumunda mümkün olabilir. Bu anlamda "devletsiz bölge" istikrarsızlığın ya da barbarlığın hâkim olduğu bölge değildir; hatta Hobbes'un anladığı biçimiyle devletin hâkim olacağı bir alan da değildir; temelinde, tüm zor kaynaklarına az çok eşitlikçi bir biçimde erişimin söz konusu olduğu bir iktidar ilişkileri ve toplumsal düzenleme evrenidir.

Son olarak, üçüncü örneği, kriz *asabiyeti* olarak tanımlamak mümkündür; sağladığı olanaklarla, bir *dava* ile değil maaş yoluyla susturulmuş zor aygıtının uysallaşması yüzünden kırılganlaşmış ve barışçıl durumdaki kentin bir sarsıntıya uğraması durumunda ortaya çıkar. İbn-i Haldun devlet adamlığı yıllarının deneyimiyle bir iktidarın süresinin üç kuşağı aşamayacağı sonucuna varmıştır: İlki *asabiyet* ile harekete geçer; kent ele geçirilir, dayanışma ve mücadelecilik elden bırakılmaz. İkincisi, yani kurumsallaşma safhası bu fethi maddi refaha ve zordan ziyade rızaya dayalı olarak hüküm süren bir hanedan iktidarına dönüştürür. Kendisini "güçten düşüren" kentin sağladığı rahatlığın ürünü olan ve bir köle-efendi diyalektiğinin temel halkasına dönüşen üçüncü kuşak ise belirgin bir zor gücüne sahiptir, ama bu güç tamamen uysallaştırılmış ve her tür rızadan muaf bir hal almıştır. *Davayı* tekeline almıştır, ama bu, ağız kalabalığına dönüşen bir retorige sıkışıp kalması pahasına gerçekleşmiştir ve böylece kentin korunması için gerekli tüm mobilizasyon becerisini kaybetmiştir. Artık kurumsallaştığı için kırılganlaşmıştır ve ilk kuşağın muzaffer *asabiyeti* karşısında adeta bir ava dönüşmüştür.

Bizler elbette bu satırlarda bahsedildiğinden çok daha karmaşık ve incelikli bir iktidar okuması sunan İbn-i Haldun'un zamanının çok uzağındayız (Martinez-Gros, 2006). Ancak aslında 1950-1960'lı yıllarda Mısır, Suriye ya da Irak'ta, Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından ortaya çıkmış ama kendisini üç kuşaktan fazla devam ettirememiş olan eski aristokrasilerin yıkılmış olması, söz konusu kuramın ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir iktidar krizi durumunda, birinci ya da ikinci sosyalizasyon süreçleri (yani sadece aşiretsel olması gerekmez) sonucunda ve bizzat kentlerin tam göbeğinde yeni aktörlerin ortaya çıktığını görürüz. Irak örneği, tıpkı eskiden köylerde olduğu gibi, bu sefer de

kentin, *çeper* [marj] kesimlerinin harekete geçmesi suretiyle *siba*'nın üretilebileceği bir mekân haline geldiğini göstermektedir. Bu terimin [çeper/marj] taşıyabileceği birçok anlam vardır, ama ben burada içlerinden sadece birini kastediyorum: *Çeperde [marjda] olmak* yerleşik düzen ya da iktidarın dışında varlık göstermek, varlığını sürdürmeyi elbette teolojik ya da ideolojik bir derinliğe sahip olmayan, ilkel bir biçimde ama kendini kurban etme aksiyolojisini yaratabilecek kadar derinden yaşanan radikal bir başkaldırıya, bir karşı-iktidara ya da *davaya* dayalı angajman aracılığıyla teminat altına almak anlamına gelmektedir. Radikal İslamcılık buna indirgenemez, ama yine de bir kriz *asabiyet*'i yani başka bir deyişle bir dava etrafında toplanan siyasal gücü yaratmaya muktedir ve kendisini var olan bir iktidarın potansiyel varisi olarak gören çeper [marj] eylemlerinin ürünü olarak yorumlanabilir. Burada belki şiddeti devre dışı bırakan, yapılandırılmış bir siyasal oyun alanına sahip kent çerçevesinin dışına çıktığım için beni eleştirenler olabilir. Aslında bu "eşik", Ortadoğu'nun dekor işlevi gördüğü siyaset oyununun kapılarını aşmamızı sağlar, ama burada dönen tahakküm ve başkaldırı oyununun değil. Bunu fark edebilmek için "radikal İslamcılık" terimi yerine Peru'daki "Aydınlık Yol" ya da "Hint Maoizmi" terimlerini koymak yeterli olacaktır.

"*Emik* paradigma"nın asıl hatası Arap-Müslümanlara özgü bir sözcük dağarcığını yeniden gündeme getirmiş olmak değil, *emik* bir modelin ardında daima evrensel nitelikte bir *etik* olduğunu göz ardı etmiş olmasıdır.

Aşiretçilik sorunu

İçinde yaşadığımız bu "siyaseten doğru" çağda, son paradigma araştırmalarda hakim durumda değildir (bkz. Carl Philippe Salzman, McGrill Üniversitesinde profesör, [2008]);

ancak sahip olduğumuz ortak Ortadoğu ve daha genel olarak Müslüman dünya imgesinin oluşturulmasında hâlâ büyük etkisi vardır. Tek bir örnek bunu göstermek için yeterli olacaktır: Haber ajanslarına göre 22 Mayıs 2010'da Britanya'nın yeni Savunma Bakanı Liam Fox, Londra'nın Afganistan'da, yani "bir 13. yüzyıl ülkesinde" kalmaya hiç niyeti olmadığını açıklamıştı. "Ulusal ordusu" etkileyici bir teknolojik ve iletişimsel modernlik sergileyen "asiler" olarak görülen bir ülke hakkındaki bu ifade, Elisabeth Picard'ın altını çizdiği tehlikelerin (bkz. önceki sayfalar) ne kadar büyük olduğunu gözler önüne sermektedir. 13. yüzyıl göndermesinin ardında, feodal bir biçimle ya da "Ortaçağ"ın yeniden ve sert bir biçimde anımsanmasıyla ilişkilendirilen bir sorun vardır. Araştırmalarda artık hem bu sorun, hem de köylülük ve kentlilik biçimleri ve bunların Ortadoğu siyasetiyle ilişkileri enine boyuna ele alınmalıdır.

Aslında Ortadoğu'da büyük bir sanayileşme hamlesi yaşanmamış olsa bile (bilindiği üzere Türkiye hariç) son dönemlerde hızlı bir kentleşmeye tanık olmaktayız. Aslında çok kısa bir süre zarfında köylü ve kentli nüfus oranları tersine dönmüştür: Pakistan ve Mısır %50'den biraz fazla bir oranla köylü nüfusa sahip olsa da, Suriye'de nüfusun %52'si kentlerde yaşamaktadır. Bu oranlar Fas'ta (%56), Cezayir'de (%65), Tunus'ta (%66), Irak, İran ve Türkiye'de (yaklaşık %70) çok daha yüksektir. Ortadoğu'da kentleşme kuşkusuz mekânsal örgütlenmenin, ekonomik ve beşerî düzenlemenin özel bir biçimini oluşturur (merkezî yerlerde kurulan pazarları düşünmek yeterlidir), ama bu ayrıca, bir "var olma biçimi" ve artık evrensel bir hal alan bir yönetme biçimidir (ticaret merkezleri, kahve zincirleri, yedinci sanatın lütürist kentlerine yakışan türden uzaktan denetim şebekeleri). Bu noktada başka bir metodolojik tedbir gerekmektedir: On milyonlarca kişiye ev sahipliği yapan köyler, marjinal bir

konumda kalmalarına rağmen güncel koşullarla kaçınılmaz olarak etkileşim içindedirler. "Kentlilik-köylülük" kategorilerinin belirli bir analitik geçerliliği olsa da, bunlar çatışkılı mekânlar değillerdir (Pages-El Karoui, 2008).

Tarihsel olarak "İslami devlet ve aşiret ayaklanmaları [...] birbirine tümüyle düşman iki farklı dünya teşkil etmez; bunlar tıpkı İbn-i Haldun'un belirttiği gibi aynı gerçekliğin iki farklı yüzünü oluşturur, aynı bedevi kökenden gelen kardeşler gibidirler" (Martinez-Gros ve Valensi, 2004, s. 57). Hem bütünleşmiş olan hem de birçok gerilim barındıran bu dünyada, köy kökenli ve çoğunlukla yoğun nüfuslu hanedanlıklar tarafından fethedilmiş kentler, üzerinde egemen oldukları ve bazen de baskıcı bir iktidar uyguladıkları köylülüğün hamileridirler. İslam topraklarının siyasi merkezleri kesinlikle köyler değil, bu kentlerdir (Watenpaugh, 2005; Dankoff, 2004). Bunlar, bir taşra bölgesinin ya da yörenin "merkezidirler" ve içlerinden bir kısmı, merkez iktidarın tanıdığı ayrı bir statüye sahiptir; bu da onların köyler üzerindeki üstünlüğünü güçlendirir.

Her yerde egemen olmasa da, Fas'tan Pakistan'a kadar uzanan geniş bir bölgede kendini gösteren aşiret olgusunu, kentlerle kurulan bu süreklilik ve itaat ilişkisi içinde anlamlandırmak gerekmektedir. Ama bir aşiret asla "kendi kendine yeterli" ve tümüyle "köylü" değildir. Pierre-Jean Luizard'ın Bağdat (1994), Michel Seurat'nın Trablus (1985) hakkındaki çalışmaları, Martin von Bruinessen'in (1992) ve Lale Yalçın-Heckman'ın (1991) ya da benim Kürt coğrafyası hakkındaki gözlemlerimiz, aşiretlerin, köylülük içinde ortaya çıkmış olsalar bile, sokaklara inme çabası içinde olduklarını, başka bir deyişle bizzat kent içinde belirli bir görünürlük ve iktidar kazanmaya çalıştıklarını göstermektedir.

Siyasal güçten bahsetmek, tarihin rastlantılarına mahkûm güçlerden de bahsetmek anlamına gelir. Somut bir olgu ola-

rak aşiretçilik binyıllık bir süreye yayılmışsa da, verili bir aşiretin gerçek yaşam süresi daha kısa olabilir. İstisnasız her bir aşiretin güzergâhı, yükselişleriyle düşüşleriyle, parçalılığıyla, kendi iç çelişkileri ve yeniden gruplanmalarıyla testere dişlerine benzer. Ayrıca aşiret dünyası ile devlet arasında ontolojik bir antagonizmadan söz edebiliyor olsak da, bu ikisi arasındaki ilişkilerin sistemik bir gerilim içinde cereyan ettiği yadsınamaz. Devlet ve onun ötesinde kentleşme bir iktidar çerçevesi olarak güçlendikçe, aşiretler de bir o kadar zayıflar. Bunun tersine, bir iktidar krizi durumunda her ikisi de gücünü artırır; itaati, tabiiyeti ve hamiliği dayatabilecek tek koşul da budur. Güvenlik sorunu bu dengelenme hareketini açıklamaktadır: Devletin içine düştüğü kriz durumu, savunmasız haldeki silahsız insanları baskıcı bir biçimde tahakküm altına almaya hazır silahlı adamların ortaya çıkmasına yol açar. Aşiret formülü, çoğunluğun silahlı bir azınlığa tabi kılınması yoluyla bu iki unsur arasında bir denge yaratır. Söz konusu azınlık, beşerî ve maddi kaynak karşılığında çoğunluğun güvenliğini sağlar.

Örnek vermek gerekirse, Kürt ve –günümüzün– Irak-Arap topraklarında bizzat kentliliğin içinde yapılandırıcı etkileri hissedilen yeni aşiret oluşum dalgaları gözlemlenmektedir. Bu dalgaların ilki, İmparatorluk'a merkezî bir yönetim kazandırmayı amaçlayan Tanzimat Reformları dönemine denk gelir (1838-1839): Söz konusu reformlar yerel özerkliğe sahip farklı statüdeki yönetimleri zor yoluyla ortadan kaldırırken köylülüğü denetleme yetisine sahip yerel kentsel iktidarları zayıflatır ve genel bir emniyetsizlik durumu yaratırlar. Yarımada'dan gelen Vahabilerin Irak'ın güneyinde gerçekleştirdiği saldırılar bir aşiret dalgası yarattığı kadar, Şiiliğe kitlesel bir yöneliş de sağlar. 1920'li yıllarda Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Irak'ın kuruluşu bu olguyu engellemek bir yana, tam tersi bir etki yaratır. Kendi *davaları-*

m İslam dininde ya da Kürt milliyetçiliğinde gören ayrılıkçı aşiretleri yok etmeye çalışan Kemalist iktidar, devlet taraftarı bazı Kürt aşiretlerine özel bir statü verir. Irak'ta Britanyalıları bazı müttefik aşiretlerle işbirliğine yönelten, başkaldırının kaynağı olarak görülen kentleşmeden duyulan korkudur. 1990'lı yıllarda Türkiye'de Kürt gerillasını yok etmek için "koruculardan" (devlet tarafından maaşa bağlanmış silahlı 100.000 kadar kişi) oluşan paramiliter bir gücün gündeme gelmesi, Kürdistan'da hızlanan kentleşmenin uzantısı olan yeni bir aşiret dalgasının ortaya çıkmasına yol açar. Aynı dönemde Irak'taki Saddam Hüseyin rejimi, Birinci Körfez Savaşı'nın (1991) ardından merkezî yönetimin maliyetini azaltmak ve ayrıca aşiret reislerinin sorumluluğuna terk edilmiş olan bir nüfusu denetim altına almak için, kentlileşme oranı gitgide artmakta olan bir toplumu tekrar kitlesel bir aşiretleşme dalgasına sürükler. Zor aygıt ve güçlerinin bu aşiretlere yeniden dağıtılması kimi zaman şiddetli bir biçimde ortaya çıkan iç çelişkileri artırarak her iki devlete de, potansiyel olarak ayrılıkçı olmakla birlikte, denetim altına alınmış çatışkılı bir sahnenin hakemi olma imkânı tanımıştır. 2003 yılında Baasçı rejimin düşmesiyle kendisini başat iktidar odağı olarak bulan aşiret, içlerinde El Kaide ve Sadrcıların da bulunduğu silahlı Sünnî ve Şiî gruplar tarafından birçok yerel merkezde marjinalleştirilir – ve varlığını tehdit eder hale gelir. Irak'taki çatışmanın yoğunluğu öylesine büyüktür ki hem aşiret bağı içindeki hem de dışındaki nüfus, mezhep kurallarına uymak zorunda kalır. Son olarak, 2007 yılından sonra Amerikan ordusu birçok Sünnî aşiretle (*Sahva*'nın [uyanış] 100.000 kadar adamı vardı) işbirliği yapmaya, onları silahlandırmaya ve maddi destekte bulunmaya karar vererek aşiret bağlarını yeniden canlandırır. 1990'lardaki iç savaş sırasında aşiret kökenli bir milis gücünün oluşturulduğu Cezayir'den, savaşta aşiretlerin önemli bir rol oynama-

ya devam ettiği Afganistan'a kadar diğer birçok örnek, merkezî iktidarın zayıfladığı ortamda aşiretlerin güçlendiği varsayımını desteklemektedir.

"Ortaçağ" ya da "aşiret" paradigmasının hatası günümüz Ortadoğu'sunda aşiret olgusunun önemini gözden kaçırmış olması değil onu arkaik yapıların direnişi olarak ele almış olmasıdır. Oysa bunlar iktidarların zayıflama ve güçlenme döngüleriyle ilişki içinde ve "modernitenin" ürünü olarak okunmalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVLETLER VE SİYASAL SİSTEMLER

Ortadoğu'daki devletlerle siyasal sistemlerin üç genel tedbire başvurulmadan incelenmesi mümkün değildir. Öncelikle sosyologlar, siyaset bilimciler ve felsefecilerin dikkat çektiği gibi, devleti yekpare bir "organ" olarak değil, bir alan olarak ele almak gerekmektedir Bu alan içinde ve alandan yola çıkarak birçok aktör etkileşim içinde bulunmaktadır. Ancak devletin sahne olduğu iktidar ilişkilerinin çoğulluğuna vurgu yapan bu türden bir yaklaşım bizi asla nesneyi yani "Leviathanı" kavramsal bir karmaşa içinde yok etmeye sürüklememelidir. Devlet hem güce, hem bir mobilizasyon becerisine, hem de kaynaklara –ki bunlara zor kaynakları da dâhildir– ve kendine özgü *habitus*lara sahiptir ve bunlar onu tüm diğer iktidar türlerinden ayırmaktadır. Devlet zaman içinde bir dizi müdahale, etkileşim ve sistemsel gerilim sayesinde kendini yeniden üretir. Bunlar –onu içeriden parçalamak pahasına– onun sürekliliğini sağlar. Bertrand Badie ve Pierre Birnbaum'un da belirttiği gibi "özerk iktidar kaynağı olarak devlet, karşıt çıkarların uzlaşı mekânı değil, siyasal mücadele alanıdır. Özerk bir siyasal merkezin oluşması bile toplumun gele-

neksel yapılarının çözülmesini hızlandırarak o zamana dek tahakküm altında bulunan toplumsal güçlerin siyasal mücadeleye katılmasını, örgütlenmesini ve hak mücadelesinde yerini almasını sağlar" (Badie ve Birnbaum, 1982, s. 97).

Bununla birlikte, soyut siyasal kategori olarak "devlet" yapısal bir düzlemde yer alıyorsa da, ampirik nesne olarak genellikle "alelade türden maddi" mücadelelerin yapıldığı ve ayak oyunlarının döndüğü bir Shakespeare oyununa benzer. Ghassan Salamé şunun altını çizer: "Suriye, Irak, Suudi Arabistan, Pakistan'ın eylemlerinin arkasında devlet meselelerinden ziyade yöneticilerin yaptıkları hesapları aramak gerekir; pratik, bireysel kararlar etrafında gündelik yaşama eklemlenir. [...] Burada söz konusu olan, güvenlik meseleleriyle meşgul devletlerin yönelimlerinden ziyade, yaşam mücadelesi veren rejimlerdir" (Salamé, 1996, s. 101).

Aslında 1995 yılında Saddam Hüseyin'in iki damadının tasfiyesinin, 1980-1990 yılları arasında Suriye'de Hafız Esad'ın kardeşlerinin dışlanmalarının ya da 1999 yılında Kral Hüseyin'in yerine veliahdı olan kardeşi Prens Hasan'ın değil oğlu Abdullah'ın getirilmesinin ve etkili siyasal sonuçlara yol açan birçok olayı, iktidardaki bir ailenin kendi içinde yaşanan çatışmalardan başka nedenlerle açıklamak oldukça zordur.

Eylem becerisinin tekeli olarak devlet

İkinci olarak, Max Weber'in (Colliot-Thélène, 2006) ve genç Norbert Elias'ın (1939), devletin oluşumunu toplumların barışa kavuşma ve zor aygıtlarının merkezî bir organ tarafından tekelleştirilmesi süreci olarak yorumlayan formüllerinin ne derece doğru olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Devletin varlığı için gerekli hatta yaşamsal nitelikteki özerklik, bu tekelleşme aracılığıyla değil, nerede ve

ne zaman müdahale edeceğini belirleme yetisi sayesinde işler. Bir devlet belirli bir yaşam alanı kazanabilmek için, güvenlik ya da vergilendirme gibi yasamaya dair alanlar dâhil olmak üzere, onu sınırlandıran alanlara izin vermek ve aynı zamanda çöküşünü engellemek için bunları denetim altında tutmayı bilmek zorundadır. Diğer bölgelerde olduğu gibi Ortadoğu'da da, –diğer alanları bir kenara koyalım– salt yasama alanını dahi tümüyle denetim altında tutan "tekelci" bir devlet, totaliter bir sisteme dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu, çok maliyetli olması dışında rasyonel de değildir; genellikle etkisiz ve kesinlikle eğreti bir çözümdür. Diğer yandan eylem özerkliğini, müdahale yer ve zamanını bizzat belirleme yetisini taşımayan bir devlet varlığını devam ettirmek için gerekli itaati sağlayamayacaktır.

Son olarak bir devlet, yaşama yeteneğini, büyük kriz durumlarında zor ve korku yoluyla kalıcılığını teminat altına alarak "Hobbescu" olabilme becerisine de borçludur. Nadir de olsa, zora dayalı pratikleriyle devletin kendisini *devlet* olarak görme yetisini –yeniden– kazandıran koşulları oluşturan istisnai durumlar yaşanabilir. Devletin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olan ciddi kriz durumları, devletin "belirgin bir gayrimeşruluk" (Waterbury, bkz. Hudson içinde, 1977, s. 16) durumuna geldiği, hatta total zor uygulanmasının kapsamını total itaate karşı gelenlerle sınırlamaktan vazgeçerek kendisini kötücül bir meşruiyetle ortaya koyduğu yeniden kuruluş dönemleridir. Bu krizler esnasında devlet, "halkın", "ulusun" ya da *ümmet*'in başkaldırı ve ayaklanmalarla kendini ortaya koyan düşmanlarının ya da deccalin temsilcisi olmak pahasına, gerekirse tamamen toplumüstü (suprasociale) bir pratik sergileyerek çıplak kalmak zorundadır ve hatta buna izin vermelidir.

1953 yılında İran'da Musaddık yönetiminin çöküşü, 1982'de Suriye Hama'da Müslüman Kardeşler ayaklanması-

nın kentin büyük bölümünün yerle bir edilerek bastırılması, 1991'de Körfez Savaşı bozgununun ardından Irak'ta Şii ve Kürt isyanlarının bastırılması ve ardından on binlerce kişinin öldürülmesi ya da 1990'lı yıllardaki Cezayir İç Savaşı bu "yeniden kurucu" anlardan bazırlarıdır. Bu büyük krizler sırasında devlet zora dayalı yeni bir rasyonellik geliştirir ve normal işleyişinden farklı olarak hayatta kalmak için yeni bir siyasal mühendislik ortaya koyar. Krizler aracılığıyla ve krizlere rağmen "hayatta kalmak", devletin tekrar Leviathan haline gelmek için ve uygulayabileceği şiddetin ezici ağırlığını göstermek için elinde tuttuğu en önemli araçtır (tıpkı Cezayir İç Savaşı'nda olduğu gibi). Ancak kendisini düzenleyici, hakem ve karar mercii olarak ortaya koyması da bu kriz durumları sayesinde gerçekleşir; bazı aktörlerle işbirliği yapmaya (1982'de Hama'da Müslüman Kardeşler isyanının bastırılmasından sonra Suriye'de Sünnilerin dinî *establishment*'ı gibi) ve kaynak ve ayrıcalıkların yeniden bölüştürülmesine dair yeni bir pratiğe karşı bir siyasal işbirliği siyasetini gündeme getirebilir. Siyasal sosyoloji, siyasal bir almaşık olarak toplumun bütünüyle ilgilendiği için "devlet-merkezli" eğilimlere karşı direnmek zorunda olsa da, devlete, yani bu ezeli gizeme eğilmesine olanak sağlayan bu yeniden müdahale anlarını görmezden gelemez.

Devlet ve siyasal sistem tipolojileri

Ortadoğu'da devleti ve siyasal sistemleri otoritarizm kavramı yardımıyla irdelemek için makro bir yaklaşımı benimseyeceğiz. (bkz. Ayrıca Schlumberger [2007]; Pratt [2007]). Yine de okur her bir devletin kendi tarihselliği içinde ve her siyasal sistemin kendi karmaşıklığı içinde incelendiği mikro çalışmaların önemini de aklında tutmalıdır. Bu çalışmanın çerçevesi bu türden bir yaklaşıma uygun değildir; bu yüzden

Arap siyasal sistemleri, otorite ve itaat sorunlarına "yetersiz çözümler"

"[...] Arap dünyasında siyaseti Arap sıfatıyla betimlemek ancak karşılaştırmalı bir araştırma için 'heterojen bir alanın kavram düzleminde türdeşleştirilmesi' açısından bir anlam ifade eden ve bu amaçla kullanılabilecek bir kestirme yol olabilir (Doğan, Pelassy). Başka bir deyişle, siyasetin Arap olma ölçeğinde ele alınması her zaman mümkündür; ancak bu ölçek şeyleştirilmemeli veya Arap dünyasında siyasetin kendinde farklı olduğu gibi bir düşünceye yol açmamalıdır. Arap olma ölçeğine başvurmak, Arapçılığın altında yatan farklı deneyim ve beklentilerin oluşturduğu ortak dizgeye, Arap kamusal alanında varlığını sürdürebilmesine olanak veren değiş tokuşların yoğunluğuna ve akrabalık ve himayecilik gibi az çok paylaşılan birtakım kodlara bakıldığında doğrulanabilir. Ancak olgunun bu tarihsel ve kültürel yönleri, siyasetin içeriğinden ziyade 'dil ve biçimini' belirler niteliktedir (Green). Tüm rejimler gibi Arap rejimleri de, çelişen çıkarların ifade edilmesi ve bir araya getirilmesi konularına ve sisteme aidiyet gibi otorite ve itaate ilişkin sorunlara birbiriyle az çok uyumlu birtakım 'yetersiz çözümler' (Aron), 'yanıt müsveddeleri' (Leca) –uzlaşı formülleri– sunarlar."

Kaynak: Camau, bkz. Picard içinde, (2006, s. 36)

ben burada Ortadoğu'daki devletleri ve siyasal sistemleri tümüyle analitik olması dışında özel bir amaç taşımayan birtakım tipolojiler yardımıyla incelemekle yetineceğim.

Bu kategorilerin ilki, iki farklı egemenlik tarzının bir arada var olduğu üç cumhuriyeti kapsar: Türkiye, Pakistan ve İran. Parti yandaşlığına dayalı (Türkiye, Pakistan) ya da rakip listelerin çıkmasına izin veren ama parti yandaşlığına dayalı olmayan (İran) bir seçim düzeni ilkesel olarak parlamenter bir makamın seçilmesini ve temsil niteliği taşıyan, meşru bir yürütme organının tesisini sağlar. Ancak "halkın" temsil edilmesi olgusu, bir ordunun, bir güvenlik/hukuk establishment'ının ve İran vakasında olduğu gibi *velayet-i fakih*'in yani bir "hukuk danışmanları idaresi"nin denetimin-

de işleyen "ulusal" ya da "teolojik" bir egemenliğe tabidir. Öte yandan Milli Güvenlik Konseyi'nin artık askerlerce yönetilmediğini ve dinî hassasiyetlere sahip olan Adalet ve Kalkınma Partisi sıralarından gelen bir cumhurbaşkanının Çankaya Köşkü'nde ikamet ettiği Türkiye'de, bu vesayete açıkça karşı çıkıldığını ve vesayetin artık kırılganlaştığını da belirtelim. Aynı durum 2008 yılında Genel Başkan Pervez Müşerref'in devrildiği ve ardından sürgüne gönderildiği Pakistan için de geçerlidir. Buna karşın İran'da sistem "Devrim lideri" Ayetullah Hamaney'in de rızasıyla 2004 yılında 2.500 kişinin adaylığını iptal eden (aralarında görev başındaki seksen parlamenter de vardı) ve 2005 başkanlık seçimleri için sadece üç adaya, 2009'da ise dört adaya onay veren "uzmanların" sıkı denetimi altında işlemeye devam etmektedir.

İkinci kategoriye bakılacak olursa burada ulusun önderi olarak kabul edilen, bir bağımsızlık savaşıyla ya da devrim olarak tanımlanan askerî darbelerle iktidara gelen tek parti ve tek şef rejimleri yer almaktadır: Kemalist Türkiye (1925-1945), Nasırcı Mısır (1952-1977), "Sosyalist" Afganistan (1979-1988), Baasçı Irak (1968-2003) ve 1970'te Hafız Esad'ın iktidara yükseldiği ve ölümüyle birlikte 2000 yılında yerine oğlu Beşar Esad'ın geçtiği Suriye. Kimi yönlerden tek şef sistemine ve tek partinin şubesi gibi çalışan "devrim komitelerine" sahip olan Libya da bu iki örneğe yakındır.

Üçüncü kategori resmî açıdan periyodik seçimlerle etkinleştirilebilir bir "çok partililiğe" sahip ama siyasal sistemin başkanlık denetiminde olduğu (Tunus, Mısır ve Cezayir), bir güvenlik aygıtının ve doktrininin varlığıyla ipotek altına alındığı üç devletten oluşmaktadır. Bu son iki ülkede ilkesel olarak başkanlık makamına tabi durumda olan ordu geniş bir özerkliğe sahiptir ve siyasal sistem üzerinde farklı derecelerde bir vesayet uygulamaktadır.

Dördüncü kategori, içlerinde Fas ve Ürdün'ün yer aldığı,

bütünleşik muhalif hareketlerin oluşumunun önünü açan gerçek bir siyasal çoğulculuğa sahip monarşik rejimlerden oluşmaktadır. Her iki monark da meşruiyetlerini sadece peygamber soyundan gelmelerine değil, ayrıca otoritelerine karşı çıkılmayan bir itaat alanına, Fas siyasal lügatında *mahzen* olarak adlandırılan bir bölgeye dayandırırlar. Hükümdar ile tabiiyeti arasındaki koruma ve itaat anlaşmasını yenileyen gerçek bir bağlılık ritüeli niteliğindeki *baya* töreni, kraliyet iktidarının yeniden üretiminde siyasal ve simgesel bir rol oynar. Suudi Arabistan bu monarşik sistemler içinde farklı bir yere sahiptir; çünkü parti sistemini ya da seçimleri kabul etmez (en azından ulusal ölçekte), ama *baya* törenini dışlamaz ve hanedanlığın meşruiyeti Vahabî dini *establishment*'ına dayanan bir uzlaşıdan ileri gelir.

Son sistem ise, parçalanmış ve gizli ya da açık çatışmaların gözlendiği birçok toplumda görülmektedir: çoğulcu bir kurumsallaşmanın gözlemlendiği ama devletin sadece birçok zor aygıtının denetimini elinde tutan aktörler arasında *primus inter pares* bir yer tuttuğu Afganistan, 2003 sonrası Irak, Yemen ve Lübnan. Muhalefetin hedefi ya da cemaat ve kaynak bölüşümlerinin temsil mekânı haline gelen devlet, hassas bir iktidar denklemi sayesinde kendini var eder. Geçici olarak iktidarı elinde bulunduran güçler özerklik kazanmaya çalışmazlar ve iktidarlarını kendi eylem alanlarını genişletecek bir kaynak deposu olarak görürler.

Totalitarizm ve otoritarizm

Bu tipolojinin ötesinde, Ortadoğulu rejimlerin bütüne bakıldığında "otoriter" olduklarını görmek gerekmektedir. Elisabeth Picard bu kavramı "yeni güçlüklerle baş edebilmek için kendini dönüştürebilen ya da yeniden üretebilen siyasal, ekonomik, toplumsal ve askeri yapılar arasında-

TABLO 2
Ortadoğu'daki Devletler ve Siyasal Sistemler

Ülke	*Seçimler*	*Resmi iktidar*	*Vesayet aygıtı*	*Vesayet aygıtının müdahale biçimi*	*Vesayet aygıtının meşruiyet kaynağı/ siyasal mühendislik*
Çifte egemenliğe sahip rejimler					
Türkiye	Düzenli, siyasal değişimlere açık	Seçimle gelen hükümetler	Ordu, "Derin devlet", hukuk, entelijansiya	Doğrudan ya da dolaylı askeri darbe	Kemalist miras
İran	Düzenli, ilkesel olarak siyasal değişime açık	İlkesel olarak, seçimle gelen hükümetler	Hukuk danışmanları idaresi	Siyasal sansür	Humeyni'nin mirası
Pakistan	Düzenli, siyasal değişimlere açık	Seçimle gelen hükümetler	Ordu İstihbarat servisleri	Doğrudan ya da dolaylı askeri darbe	Milli birlik İslam
Tek partili rejimler					
Suriye	Siyasal değişime kapalı halkoylamasına dayalı seçimler	Baas Partisi			Arap milliyetçiliği
Libya	Halk komiteleri aracılığıyla, dolaylı halkoylamasına dayalı seçimler	"Devrim lideri"			Arap milliyetçiliği Pan-Afrikanizm
Resmi çoğulcu rejimler					
Mısır	Siyasal değişime kapalı, *de facto* halk oylamasına dayalı seçimler	Başkanlık sarayı	Ordu İstihbarat servisleri	İktidar kartelinde yer alma	"Aşırılıkçılığa karşı mücadele", Mısır yurtseverliği
Tunus	Siyasal değişime kapalı, *de facto* halk oylamasına dayalı seçimler	Başkanlık sarayı	İstihbarat servisleri	İktidar kartelinde yer alma	"Aşırılıkçılığa karşı mücadele" Tunus yurtseverliği "İlerleme için mücadele"
Cezayir	Siyasal değişime kapalı, *de facto* halk oylamasına dayalı seçimler	Başkanlık sarayı	Ordu İstihbarat servisleri	İktidar kartelinde yer alma	"Aşırılıkçılığa karşı mücadele", Cezayir yurtseverliği

TABLO 2 (devamı)

Ülke	*Seçimler*	*Resmî iktidar*	*Vesayet aygıtı*	*Vesayet aygıtının müdahale biçimi*	*Vesayet aygıtının meşruiyet kaynağı/ siyasal mühendislik*
Monarşik rejimler					
Ürdün	Düzenli seçimler Teorik olarak siyasal değişime açık	Kraliyet sarayı Kraliyet sarayı	Ordu İstihbarat servisleri		Monarşik meşruiyet ve peygamber soyundan gelme
Fas	Düzenli seçimler. Siyasal değişim mümkün	Kraliyet sarayı servisleri	Ordu İstihbarat		Monarşik meşruiyet ve peygamber soyundan gelme
Parçalı rejimler					
Afganistan	Düzenli seçimler Teorik olarak siyasal değişime açık	Başkanlık	İşgal güçleri. Savaş beyleri Cemaat önderleri	Yerel ya da ulusal ölçekte bir iktidar kartelinde yer alma	Cemaate dayalı meşruiyet Ülkenin birliği Terörizmle mücadele
Irak	Düzenli seçimler Siyasal değişim mümkün	Başbakanlık Sarayı	Amerikan güçleri. Şii din adamları Sünni ulema Kürt güçleri	Yerel ya da ulusal ölçekte bir iktidar kartelinde yer alma	Cemaate dayalı meşruiyet Terörizmle mücadele; Irak yurtseverliği ve/veya cemaatçilik
Yemen	*De facto* halk oylamasına dayalı seçimler	Başkanlık	Başkanın ailesi Ordu. İstihbarat servisleri	İktidar kartelinde yer alma	Ülkenin birliği
Terörizmle mücadele					
Lübnan	Düzenli seçimler Siyasal değişim mümkün	Başkanlık Başbakanlık Sarayı. Meclis başkanlığı	Cemaatler	Saldırmazlık ve herkes için yaşam paktının korunması	Ülkenin birliği Cemaatlerin korunması Bazı aktörler için Arap ulusunun savunulması

ki etkileşim sistemi" olarak tanımlamakta (Picard, bkz. Dabene, Geisser ve Massardier içinde, 2008, s. 305), Jean Leca ise "bürokratik ve askerî iktidarın tek elde toplanmasıyla, toplumsal üründen kâr sağlayan grupların seçilmesi konusundaki aşırı talepler sorununa karşı geliştirilen 'normal' bir teknik çözüm" olarak sunmaktadır (Leca vd., 1984, s. 225-226).

Beni bu rejimlerin ortak özelliği olarak otoritarizmi görmeye iten nedenlere daha sonra tekrar döneceğim. Ancak bu tespit Ortadoğu hakkındaki araştırmaların, daha önce aktardığımız gibi Jean Leca'nın "Mesihçilik ile pozitivizm arasındaki paradoksal bağ" olarak tanımladığı bir kavram olan totalitarizm sorunuyla ilgilenmemesi gerektiği sonucuna varmamalıdır. Aslında totalitarizm iktidar ve toplumun pozitivist, rasyonel ve bürokratik bir biçimde yönetilmesine işaret eder; ancak bu yönetim, Nazi Almanyası'nda, Stalin'in SSCB'sinde, Çin'de (Kültür Devrimi) ya da Kuzey Kore'de olduğu gibi, binyılcı olarak tanımlayamayacağımız bir hedefe yönelmiştir.

Totalitarizm tartışmaları 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısına damgasını vurmuştur. Hannah Arendt bu kavramı güpegündüz iş gören gizli bir örgütü tanımlamak için kullanmıştır (Arendt, 1952, s. 102-103). Bu tanımdan yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet yönetimine hâkim olmasına rağmen karar alma yapıları gizli kalan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne (1908 ila 1918 yılları arası iktidardadır) totalitarizm olgusunun soykütüğünde belirli bir yer ayırmak mümkündür. Ayrıca parti, içlerinde en tanınmışı Ermeni soykırımının baş mimarı *Teşkilat-ı Mahsusa* (özel teşkilat) olan gizli örgütlerle neredeyse tümüyle iç içe geçmiş durumdadır. Yaşamı türler arasındaki bir mücadele olarak gören sosyal Darwinizmin etkisindeki bu cemiyet, açıkça binyılcı bir tasarının, yani Turancı bir İmparatorluğun

kurulması tasarısının hizmetine girmiş büyük bir bürokratik rasyonelliğe sahipti. Ancak buna karşılık, toplumu totaliter rejimlerin karakteristik özelliği olan "Parti-Devlet"e bağlı bir kitle örgütleri ağıyla kapsayabilecek araçları son derece zayıftı (Traverso, 2001).

Ortadoğu'da totaliter olarak nitelendirebileceğimiz tek siyasal deneyim 1979'dan (Saddam Hüseyin yönetiminin başlangıcı) 1993-1994 yıllarına kadar (1991 yılındaki savaşta aldığı yenilginin ardından otoritesinin tümüyle yeniden kurulması) Baas Partisi rejimidir. Her tür iç ayrışma olasılığını yasaklayan devletin "organik birliği", toplamda 25 milyonluk bir nüfus üzerinde 600.000 kadar adama sahip bir istihbarat servisinin ağırlığı, tüm aşamaları kaydedilen ve arşivlenen zora dayalı işlemlerin alt bürokratik kademelere ayrışmış olması (en az yarım milyon doğrudan kurban söz konusudur), itaat üretiminde yöntem olarak korkunun hâkim kılınması ve son olarak devletin tepesinde toplumdaki etkisini artıracak türden şiddet yöntemlerine başvurularak tasfiyeler yaşanması (1979'da yüksek kademe görevlilerin üçte birinin tasfiye edilmesi) Irak'ın bu dönemde "tekil" bir örnek oluşturduğunu göstermektedir.

Bu önemli istisna haricinde, Ortadoğulu rejimler seçimle gelmeyen, her tür parlamenter ya da hukuki denetimden tümüyle ya da kısmen muaf, en üst düzey yürütme gücünü oluşturan ya da siyasal sistem üzerinde bir hakem ve vasi işlevi gören aktörlere ağırlık vermesi açısından otoriter olarak nitelendirilebilir. Bir imparatorluğun çözülmesinin ardından gelen bir bağımsızlık savaşı (Türkiye), sömürgecilikten kurtuluş (Mağrip ülkeleri, Pakistan), askeri darbe (Suriye, Mısır, eski dönem Irak), bir devrim (İran) ya da bir savaş ve iç parçalanma ortamı (Irak, Afganistan) sonucunda kurulan yeni rejimlerin inşa edilme koşulları kısmen de olsa bu durumu açıklığa kavuşturmakta ve güvenlik sorunsalının ne-

den siyaset olgusunun dost ve düşmanlar arasındaki bir savaş alanı olarak tanımlanmasına ve her tür muhalefetin düşmanlık olarak algılanmasına yol açacak kadar siyasetin önüne geçtiğini anlamamızı sağlamaktadır. *Lato sensu* bölgesel bağlam, Türk ordusuna özgü bir ifade olan "stratejik aklın" bu mekânın bütününde eleştirel akla kıyasla neden ağır bastığını ispatlamaktadır.

Özgün tarihsel kaynaklardan beslenen, Avrupalı –ya da Asyalı– benzerleriyle karşılaştırılabilir nitelikteki ve ayrıca 20. yüzyılın ürünü ikinci bir kaynaktan beslenen siyasal kültür de otoriter matrisin yeniden üretiminde önemli bir rol oynamaktadır. *Emik* sözcük dağarcığını kullanacak olursak, *dawla* (devlet) kavramı kadere gönderme yapar ve devlet mantığı tarafından kurulup sürdürüldüğü için toplumüstü bir özerkliğe sahiptir. İktidar (*sulta*), "mülkiyet" anlamına da gelen, paylaşılmayan ama babadan oğula aktarılan bir *mülk* içinde işler. Buna karşın "tarihsel görev"den, inşa edilecek toplumun "prototipi" olarak tek partiye, "Devrim"den "zamanların fatihi" önderliğe, "ölüm meslegi" olarak savaştan "silahlanmış halk"a kadar söz konusu siyasal kültürü oluşturan başka birçok kavram daha vardır; bunlar Kemalizmin, Nasırcılığın, Baasçılığın ya da örneğin Humeyniciliğin lügatinde hâkim kavramlardır ve 20. yüzyılın Avrupa mirası göz önüne alınmadan anlaşılması mümkün değildir. Günümüz siyasal dilinde artık pek kullanılmayan (bazı çevreler haricinde, kimi zaman bunlar resmî çevreler de olabilir) bu kavramın yerini belki baskıcı –hatta biraz da yozlaşmış– ama "halkını besleyen" ve ülkesini –ve dünyayı(!)– "terörizm" tehlikesinden ve "aşırılıkçılıktan" koruyan aydınlanmış *reis* imgesi almıştır. Bu anlamda, Ortadoğu rejimlerinin otoritarizmi kesinlikle İslamî ya da Ortadoğulu klasik siyasal kültürün bir sonucu değil, Bauman'ın (1989) anladığı biçimiyle modernizmin bir ürünüdür.

Ortadoğu'da devletin meşruiyeti

Mehran Kamrava'ya göre Ortadoğu'da devlet, meşruiyetini karşılıklı olarak birbirini besleyen dört unsur aracılığıyla sağlar. Bunların ilki "devletin kendisini 'ulusal çıkarların' tek ve en büyük teminatı olarak sunmasıdır" İkinci unsur vatanperverliktir. Ulusal çıkarların 'korunması' mevzusu [aslında] çeşitli seviyelerdeki kliyentalizm ve patronaj [ilişkileri] sayesinde devlete [toplum içinde] yeniden üretilen bir kişileştirilmiş nitelik kazandırır. Üçüncü unsur [...] özel sektörle devletin işbirliğini sağlayan ve son tahlilde devletin üstünlüğünü pekiştiren korporatist bir ekonomi politikasının varlığıdır. Nihayetinde, son unsur yukarıda belirtilen ilk üç unsurun faydalarını sorgulama teşebbüsünde bulunabilecekleri baskı altına almayı sağlayan otoritarizmdir"

Kaynak: Kamrava, (2005, s. 341)

İktidar karteli olarak devlet

Ortadoğulu rejimleri otoriter olarak nitelendirmek, aralarındaki bariz farkları görmezden gelmek anlamına gelmez. Örnek vermek gerekirse, birer askerî darbenin ürünü olsalar da, Mısır rejimi 1970'li yılların sonundan beri basına bir nebze özerklik tanımış ve rejimin varlığını sorgulamaması koşuluyla siyasal çoğulculuğu kabul etmişken, Suriye rejiminin özelliği, basına ve muhalefete bırakılan daracık hareket alanını kırpmaya her an hazır bir *muhaberat* sistemine dayanan tek parti ve tek şefin her yerde her zaman hâkim olmasıdır. Benzer biçimde Cezayir ile ya da dahası Fas ile (seçimle iş başına gelmemiş aktörlerin [biri ordunun diğeri monarşinin] vesayeti altındaki ama siyasal çoğulculuğun görüldüğü iki rejim) tam bir polis rejimi olarak öne çıkan Tunus arasında sayısız fark vardır.

Tüm bu farklılıklara rağmen, başta halkoylamasının eşlik ettiği bir makam (Mısır, Tunus ve Suriye'deki *reis*) ya da bir kurum (duruma göre Cezayir ve Türkiye'de ordu, Ürdün ve

Fas'ta monarşi, İran'da *Velayet-i fakih*) tarafından uygulanan vesayet olmak üzere, Ortadoğu'daki devletleri birbirine bağlayan birçok ortak payda vardır. "Halk egemenliği" tüm bu örneklerde düzenli seçimlere rağmen (Suriye, Tunus, Mısır) tümüyle uygulanmamakta ya da bir monarşinin (Fas, Ürdün), İran'da 939'dan beri varlığını gizli olarak devam ettiren bir "önderin" (*imam*) ya da ulusu temsil ettiğini söyleyen bir makamın (Cezayir, Türkiye) egemenliğine tabi durumda bulunmaktadır. "Gizli imam" ve ulus gibi, meşruiyetini metafizik ya da tarih ötesi bir kaynağa dayandıran kavramların hiçbiri seçimlerin rastlantısal sonuçlarına tabi değildir. Bu yüzden resmî sınırlama ve denetleme mekanizmalarının varlığı (Parlamento Komisyonları, Danıştay, Anayasa Mahkemesi), temel meşruiyeti *ilkesel olarak* sorgulanamaz olan bu "nihai makamın" özerkliğini sınırlandırmaya yetmez (öte yandan Cezayir'de son yıllarda *reisin* orduya nazaran belirli bir özerklik kazandığını ve böylelikle sistemi başkanlığın üstünlüğüne dayalı bir sisteme doğru evrildiğini, Türkiye'de ise Recep Tayyip Erdoğan'ın sivil iktidarının ordunun rolünü bariz biçimde sınırlamayı başardığını belirtelim. Son olarak Mısır'da ise, Anayasa Yüksek Mahkemesi, başkanlık iktidarına kıyasla belirli bir özerklik kazanmaya çalışmaktadır.)

Bu sistemleri otoriter olarak nitelendirmemize yol açabilecek ikinci bir etken, ister milliyetçi ister solcu olsun eski tarih felsefelerinin ve bunları meşrulaştırıp yaşamalarına olanak veren rakip istihbarat servislerinin yerini alan güvenlik yaklaşımının hâkimiyetidir. Suriye örneği bu açıdan son derece anlamlıdır: Baas Partisi yönetiminin milli eğitime ayrılan bütçeye yakın bir kaynağa sahip olduğu bu ülkede, "devlet güvenlik servisleri örgütünün (*amn*) kendisine rakipler çıkaracak denli körelmiş olması oldukça şaşırtıcıdır" Başkana bağlı durumdaki dört servisinin emrinde tam 200.000

kişi çalışmaktadır (Belhadj ve Kienle, bkz. Dupret vd. içinde, 2007, s. 721). Aynı olgu Mısır'da ya da gönüllü güçlerin (*Besiçler*) desteğini alan, 300.000 adamı ve birçok kuruluşu olan (Naji, 2008, s. 78) ve kabinede, mecliste ve ekonomi dünyasında hâkim bir konumda bulunan Pasdaranların iktidarın temel dayanağını, din adamlarından bile daha üstün bir konumda durarak oluşturdukları İran'da da görülmektedir.

Emniyetle ilgili bu boyut, devleti oligarşik bir yapıya büründürmekte, onu sıklıkla, eylem ve etkileşim alanına olduğu gibi genellikle devlete bağlı olmayan milislerin sahip olduğu bir özerkliği bulunan birçok paramiliter grubun yer aldığı çatışmaların içine sokmaktadır. İktidar aslında çoğunlukla bir "kartel" (Camau, bkz. Picard içinde, 2006, s. 33) ya da Suriyelilerin deyişiyle belirli bir denge halinde birçok aktörü bir araya getiren bir *müessese* biçimine dönüşmektedir. Elbette, kartelde yaşamını sürdürmek, kartelin bileşenleri açısından her zaman kolay olmayabilir. Lübnan'da eski Başbakan Refik Hariri suikastının ertesinde, bu sedir ağaçları ülkesinde yaşanan görevi kötüye kullanma ya da sınır ötesi kaçakçılık işlerine karışmış olan birçok üst düzey Suriyeli görevli şüpheli bir biçimde öldürülmüştür. Türk istihbarat servisleri de, birçok defa devletin tepesinde yaşanan kanlı iç hesaplaşmalarda rol almıştır (Bozarslan, 1999). Ancak kanla mühürlenmiş bir itaat ve dayanışma "paktı"nın eşanlamlısı niteliğindeki kartel (Baudrillard, 2002) dağılmaz; çünkü paktın sürdürülmesi sistemin bütününün yaşamasının ön koşuldur.

Burada devletin "tahakkümün kurucu [...] ağlarına içkin ve hareketli sınırları" vasıtasıyla kendini nasıl "ürettiğini ve yeniden ürettiğini" görmekteyiz (Camau, bkz. Picard içinde, 2006, s. 45). Bir "kartel", kan bir iç çekirdeğe sahip olmalıdır, ama aynı zamanda kendi içinde tasfiyelerle ve yasal ya

da yeraltındaki önemli makamlardan, toplumdaki güçlü kişilerden ya da ekonomi çevrelerinden gelen dış aktörlerle işbirliği geliştirerek sürekli olarak genişleyen ve yeniden kurulan canlı bir "organizma" olmalıdır. Topluma böyle tuhaf bir biçimde eklemlenmek suretiyle "[devletin] toplumsal bağları 'depolitize' etme girişimi, amaçlananın tam tersi bir etki doğurur: Özel alanın 'aşırı siyasallaşması' ve alan içindeki çelişkiler, devletin alanını tıkar ve yöneticilerin arasındaki uyumu tehlikeye sokar. Özel ve kamusal alanın iç içe geçmesi özel alandaki çelişkileri 'siyasallaştırır' ve yöneticileri devlet meselesi haline gelen pis işlerde karşı karşıya getirir" (Addi, 1995, s. 65).

Üçüncü olarak, Ortadoğulu otoriter rejimler, totaliter rejimlerin tersine, mobilizasyonların gerektiren iktidar ritüellerine başvurduklarında bile, halkın bir doktrini benimsemesini değil, sadece itaat etmesini ister. Bu farklılık, onlara karşı çıkılabileceği anlamına gelir ve çoğunlukla da muhalefetle karşılaşırlar; bunun tek koşulu, başkaldırının, rejimin devamlılığını tehlikeye sokacak bir muhalif harekete dönüşmemesidir. Yani muhalefet, kendisine müsamaha gösterilebilmesi için, devletin zor aygıtıyla mutlak bir asimetri ilişkisi içinde olmayı kabul etmek zorundadır.

Hegemonya aracılığıyla otoritarizm, siyaset mühendisliği aracılığıyla otoritarizm

Etik ve ütopya siyasetten çıkarıldığı takdirde, iktidardan geriye sadece demokrasi dâhilinde boş sözlerle ifade edilen bir sinizm ve baskı, kaynakların yeniden bölüşülmesiyle toplumun bazı kesimlerinin yeni işbirliklerine başvurması, bir keyfiyet düzeni ve otoriter rejimler altında bir yaşam alanı arayışından başka bir şey kalmaz. Ortadoğu bu konuda istisnai bir örnek oluşturmaz. Etkili güvenlik mekanizmaları-

nın yanı sıra, daha sonra eğileceğim başka birçok etken sayesinde rejimler hegemonik bir inşa sürecine başvurmadan kendilerine itaat edilmesini ve uzun bir süre yaşayabilmeyi başarmaktadırlar. Aslında *reis* ile toplumun birbirine yakın olması vasıtasıyla iktidarın kendini ürettiği Mısır'daki Nasır rejiminde (1952-1970) ya da Irak'ta Kasım rejiminde olduğu gibi (ileride mesafenin de iktidar üretiminin bir yolu olabileceğini göreceğiz), devletler, toplumlarını bir proje ya da ideoloji etrafında harekete geçirmekten vazgeçmişlerdir. Artık otoritarizm, kuvvetlerin ve dolayısıyla kaynakların bir araya getirilmesi yoluyla milli gücü kurmanın aracı olarak görülmekte – ve kabul edilmektedir. Siyaset artık ticaret burjuvazisi ya da toprak sahipleri içinde kök salmış eski bürokratik seçkinler ile milliyetçi ve/veya sol muhalefet adına sahneye çıkan, halk katmanlarına eklemlenmiş entelijansiya arasındaki bir mücadele arenası haline gelmekle kalmıyor, aynı zamanda en azından söylem düzeyinde çift yönlü milli *ve* toplumsal sorunla tümüyle iç içe geçiyordu. Yine 1977 yılında Michael Hudson "Özgürlük, demokrasi ve sosyalizm düşünceleri Arap dünyasında siyasal düzenin kaçınılmaz meşruiyet kriterleridir," ifadesini kullanmıştır (Hudson, 1977, s. 4). Bu fikirler aslında baskıcı uygulamalarına rağmen devrimci sıfatıyla anılan Arap rejimlerinin meşruiyetinin ön koşuluydu; elbette tek nedeni bu olmasa da, günümüzde bu fikirlerin yok olması, rejimlerin yaşadıkları meşruiyet krizini açıklar niteliktedir.

Peki, ama gerçekten tümüyle yok oldular mı? Aslına bakılacak olursa, bunlar yerlerini İslamcı siyasal dilin sözcüklerine bıraktılar; hegemonya yoluyla otoritarizm, yerini yavaş yavaş, son derece özgün bir ayrışma bağlamı içinde hem zor aygıtlarına hem de yeniden bölüşüm araçlarına sahip olan, itaatten öte Filistinli, Iraklı ya da Lübnanlı Şii nüfusun azımsanamayacak bir kesiminin katılımını ve mobilizasyonunu

sağlamaya muktedir durumdaki Hamas, Hizbullah, bir ölçüde de Irak taki Sadrcılık gibi "devlete az çok bağlı" aktörlere bıraktı. En azından Afganistan ve Pakistan'daki Talibanlar "işgal güçlerine" karşı ayaklanma bağlamında benzer bir meşruiyete ulaşmaktadırlar.

Bununla birlikte, bölge ülkeleri arasında İran ve Suriye, hegemonya arayışı açısından farklı birer örnek oluşturmaktadır; başarısı sınırlı olsa da "İslam" ya da "Filistin dayanışması" kendi toplumlarında onlara bir nebze destek sağlamaktadır. İsimsiz bir konuşmacının Suriye hakkında belirttiği gibi, örneğin "rejim, yükselen İslamcılığın, halkın hoşnut olmadığı bir dış siyasetin ve ekonominin baskılarına göğüs geremeyeceğini düşünmektedir" (International Crisis Group, 2009, s. 19). Bu önemli istisnaların dışında yeniden üretimlerini sağlamak için hegemonik bir sözdizimine başvuramayan ya da bunu arzu etmeyen güvenlik rejimlerinden de bahsedilebilir.

Ancak başka coğrafyalarda olduğu gibi Ortadoğu'da da bir güvenlik rejiminin ancak bir *muhaberatının*, bir zor gücünün olması ya da "tebaasını" sınıflandırmak ve siyasal alanı denetim altına almak için Schmittçi dost ve düşman kategorilerini kullanması gerekmektedir (Dawisha ve Zartman, 1988). Aslında tıpkı diğer otoriter devletler gibi Ortadoğu devletleri de büyük krizlerle başa çıkmak için özel teknikler geliştirmektedirler. Örneğin, 2005 yılında Suriye'de patlak veren "Lübnan krizi" de, 2008-2010 yılları arasında Suriye, Ürdün ya da Mısır'da yaşanan kıtlık ve ekonomik kriz de, öngörülemeyen ve şimdiye dek eşine rastlanmamış bu gibi durumlara büyük bir uyum sağlama becerisi gösteren söz konusu devletleri gerçekten sarsmış değildir. Rejimlerin geliştirdiği yeni mühendislik, Steven Heydemann'ın tabiriyle "[rejimlerin] siyasal alanlarını –özellikle seçim arenasını– genişletmelerini sağlayan, sadece kontrollü muhale-

fet biçimlerinin ortaya çıkabileceği", yazarın "otoritarizmin yükselişi" (*authoritarian upgrading*) olarak adlandırdığı olguya dayanmaktadır. Aynı şekilde bunlar, "otoriter yönetişimi, değişken siyasal, ekonomik ve toplumsal koşullara uydurmayı başaracak ve bunları yönetmeyi sağlayacak tarzda yeniden biçimlendirirler" (Heydemann, 2007, s.1).

Böylece, devletler kimi zaman fosilleşmiş birer yapı oldukları izlenimi verecek kadar kısıtlanmış durumda olsalar da, söylemlerine reform fetişizmini entegre edebilmekte hatta "değişim yoluyla" yeni bir tahakküm tarzı yaratabilmektedirler (Boltanski, 2009, s. 193). Güvenlik doktrininin eşanlamlısı durumundaki hem siyasal söylemi aşan hem de onu kuşatmaya muktedir olmayan "reformcu" bir programa dâhil olmaları, onlara uluslararası düzlemde bir saygınlık kazandırır görünmektedir; ekonomik düzenlemeler, para politikaları, bürokrasinin örgütlenişi, ekipman ve altyapının normlara uygun hale getirilmesi gibi konularda sahici bir hareket alanına sahip olan büyük bir teknokrat kesimini de dengede tutabilmektedir. Gönüllü sektöre, özellikle yardım amaçlı olanlara gösterilen tolerans da bu açılım ve değişim siyasetinin bir parçasıdır; bu, uluslararası düzlemde hoşnutlukla karşılanmakta, çünkü rağbet gören bir beklentiye karşılık gelmekte ve buna olumlu yanıt vermektedir.

Bazı aktörlerin özerkleşmesinin yansıması olan bu gönüllü girişimlerin önemi yadsınamaz. 2002 yılında Suriye'de sayıları 555 olan bu örgütlenmeler (ki 1962'de sayısı 596 idi), 2010 yılında 1.485'e ulaşmıştır. Mısır'da 20.000, Tunus'ta 5.700, Ürdün'de 3.500 kadar STK mevcuttur (Laura Ruiz de Elvera, hazırlanmakta olan tez çalışması). Cezayir'de 1989'da sayıları binlerle artarak 1994'te 36.000'e ve ardından 2000'lerin sonunda 57.000'e varmıştır; bu durum eski İslamcı muhaliflerin tam anlamıyla "geri dönüşüm"ünü sağlamıştır (Daho, 2010, s. 2-4). Gönüllü sektörün, toplumda-

TABLO 3
Devletlerin Siyaset Mühendisliği (Tablo 1'deki sıraya göre)

Ülke	*Zora başvurma derecesi*	*Yeniden bölüşüm politikası*	*Atama politikası*	*Sivil toplum*	*Medya*	*Toplumun katılımını teminat altına alan hegemonik bir sözdizimi kurma becerisi*
Pakistan	Kitlesel ama mekânda sınırlı	Kurumsallaşmış	Kurumsallaşmış, seçimlerde rekabete açık	Özerk ve çoğulcu, devlet kontrolünden büyük ölçüde muaf	Özerk ve çoğulcu, devlet kontrolünden büyük ölçüde muaf	Zayıf
İran	Kriz durumunda kitlesel	Kurumsallaşmış ama hassas	Kurumsallaşmış ama hassas	Özerk, büyük ölçüde kısıtlı ve kontrol altında	Büyük ölçüde kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf, ama iktidar gerçek bir toplumsal temele sahip
Türkiye	Kitlesel ama mekânda sınırlı	Kurumsallaşmış	Kurumsallaşmış, seçimlerde rekabete açık	Özerk ve çoğulcu, devlet kontrolünden büyük ölçüde muaf	Özerk ve çoğulcu, devlet kontrolünden büyük ölçüde muaf	İç ve dış kriz anlarında güçlü
Ürdün	Kriz durumları dışında zayıf	Kurumsallaşmış ama kontrol altında	Kurumsallaşmış ama kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf
Fas	Kriz durumları dışında zayıf	Kurumsallaşmış ama kontrol altında	Kurumsallaşmış, seçimlerde rekabete açık	Özerk ve çoğulcu ama kontrol altında	Özerk ve çoğulcu ama kontrol altında	Zayıf
Mısır	Kriz durumları dışında zayıf ama sistemli	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf

Tunus	Kriz durumları dışında zayıf ama sistemli	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf
Cezayir	1990'ların sonundan beri, zayıf ama sistemli	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf
Suriye	Kriz durumları dışında ve Kürt bölgesi haricinde	Kurumsallaşmış ama kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Dış siyaset dışında zayıf
Libya	Kriz durumları dışında sistemli ama zayıf	Kurumsallaşmış ama kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Neredeyse tümüyle kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf
Afganistan	Açık silahlı çatışma	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Zayıf
Irak	Açık silahlı çatışma	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Zayıf
Lübnan	Gizli çatışma "Siyasal pakt"	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Bir pakt biçiminde kurumsallaşmış	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Devletten kısmen özerk ama çatışma içindeki aktörlere bağımlı	Zayıf
Yemen	Açık silahlı çatışma	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kurumsallaşmış ama tamamen kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Kısıtlı ve kontrol altında	Zayıf

ki canlılığın bir yansıması olduğu kesin. Ancak Michel Camau'nun da belirttiği gibi "gönüllülük alternatifi yanılsamasına" (Camau, 2002) direnmek gerekiyor. Prenslerin büyük desteğiyle sağlık ya da eğitim gibi yaşamsal alanlarda hatta temel zorunluluk arz eden ürünlerin paylaşımında dahi varlık gösteren bu yapılar, aynı zamanda iktidarların toplumsalı depolitize etme çabalarının bir yolu olmakta ya da toplumsal ve ekonomik sorunları aşmak için adeta dalga geçer gibi tek çözüm olarak yardımseverliğin yüceltmesine yol açmaktadır. Buna karşın, insan hakları örgütlerine genellikle müsamaha gösterilmemekte ya da İran, Suriye ya da Tunus'ta bunlara iç düşman gözüyle bakılmaktadır.

"Otoriter yükseliş" biçimi olarak seçimler

Pakistan ve Türkiye gibi birçok örneğin dışında, Arap dünyasında Ürdün, Fas (Catusse ve Karam, 2010) ve istisnai bir vaka olarak Filistin'de, Ortadoğulu siyasal partiler, ya kimi zaman yer altında örgütlenmek zorunda kalan içi boş birer kabuğa dönüşmüş, ya devlete (Tunus, Mısır, Suriye) veya aşiretlere (Lübnan) bağımlı yapılar haline gelerek partizan anlamlarını kaybetmişlerdir ya da nihayetinde belli siyasal duyarlılıkları dile getiriyor olsalar da hareket alanları çok daralmış ve hatta yaşamaları imkânsız hale gelmiştir (Irak, İran). Partizan yaşamın yıkıntıları üzerinde seçimlerin düzenli olarak gerçekleşmesi şaşırtıcı görünebilir, ama bu zaten, "otoriter yükseliş" biçimlerinden birini oluşturmaktadır. İster az çok serbest (1989 ve 1993'te Ürdün'den 1999'da Fas'a kadar) ister Mısır ve Cezayir'deki gibi iktidarın kontrolü altında olsun, seçimler bir vesayet rejiminin aşırı gücünü tehdit edecek nitelikte değildir. Aksine, "iktidarı elinde bulunduran yöneticiler, basit bir entegrasyon ve yenilenme tekniğine indirgedikleri seçimleri, hegemonyalarını siya-

sal alanda (yeniden) meşrulaştırmanın [bir] yolu olarak görülmektedirler" (Santucci, bkz. Picard içinde, 2006, s. 159).

Seçimlerin son derece şeffaf bir biçimde gerçekleştirildiği ülkeler de bu konuda birer istisna değildir. Sivil bir iktidarın, 2007 yılında kazandığı ezici seçim galibiyetinden beri, sonucu muğlak bir denge oyunu içinde sivil, hukuki ve askeri bürokrasinin desteğini yanına almış durumdaki ordunun vesayetinden kendini kurtarmaya teşebbüs ettiği Türkiye'ye karşılık, Arap dünyasının kuşkusuz en ileri demokrasi deneyimini yaşamış olan Fas'ta seçimler oldukça kısıtlanmış durumdadır. Şöyle ki, 2007 yılında otuz üç parti seçim yarışına dâhil olmuştur ve şu anda yirmi üçü parlamentoda temsil edilmektedir. Ancak Lamia Zaki şu tespiti yapmaktadır: "Fas örneği göstermiştir ki, rekabete dayalı olsa bile, seçimler, otoriter bir iktidarın siyasal ve partizan alandaki gücünü pekiştirmeye yol açabilir. Seçim yarışının kurumsallaşması ve oy verme olgusunun demokratikleşmesi, parlamentonun ulusal kamu politikalarının tanımlanmasında tali bir rol oynadığı ve rekabetin, iktidarın el değiştirmesi için yapılmadığı bir bağlamda gerçekleşmiştir" (Zaki, 2009, s. 22).

Albrecht Holger'e göre (akt. Zaki, 2009, s. 21-24) *mahzen* sadece saray erkânı aracılığıyla değil, "hükümet partileri" (İstiklal dâhil) aracılığıyla da kendi siyasal menzillerini oluşturmak için müdahalede bulunmaktadır. Pierre-Robert Baduel ise, bu sefer Arap dünyasının bütününden yola çıkarak şöyle der: "İktidarı oylar sayesinde devralma olgusu, Lübnan'ı dışarıda bırakacak olursak, son yıllarda Arap ülkelerinde hiç yaşanmamıştır. Tersine, iktidardaki rejimler baskı çok ağır olduğunda muhaliflerden belirli isimleri entegre etmeyi hatta muhalifleri doğrudan hükümete bağlamadan da olsa kendine yaklaştırmayı başarmıştır" (Baduel, 1998, s. 33).

Öte yandan "demokratik belirsizlik" (Lefort, 1994) anını oluşturan, seçimler değildir; ancak siyasal anlamdan da yoksun değillerdir. Bazı durumlarda, örneğin 2005 yılında Mısır'da, 2007'de Suriye'de (International Crisis Group, 2009) ya da 2009'da Tunus'ta olduğu gibi birkaç aylık bir süre için iktidarın mobilizasyonunu sağlayabilirler. "Prens" tarafından iktidarın "sırça köşkünün" terk edilip (Dakhlia, 2005, s. 17) halkla doğrudan bir ilişkiye geçerek "sahneye çıktığı" seçim dönemi yoğunlaşmış bir zaman-mekân halini alır. İktidarın bu esas "bedeninin" kendini bizzat ortaya koyması ikincil bedenin de emrinde olduğunun açık kanıtı niteliğindedir. Benzer biçimde, tümüyle önceden belirlenmiş zaman aralıklarıyla yapılan seçimler saraya kendi tarihi için gerekli işaretleri sunar ve buradan yola çıkarak iktidarın uzun erimli zamanını ve ona gerekli resmî belleği düzenler.

Siyaset oyununun kurucu unsuru olan bu teatral boyutun ötesinde, seçimler iktidar ile toplum arasında bir sınama anı olarak da ortaya çıkar. Halk, "oy vererek" ya da en azından "hatalı oy vermeyi" reddederek iktidarla arasındaki saldırmazlık paktını yeniler ve iktidar da bunun karşılığında halk üzerinde her tür kitlesel zor gücünü kullanmaktan vazgeçer. Böylelikle kendimizi prens ile tebaası arasındaki karşılıklı bağışıklığı tartışmamızı sağlayan *baya*'nın özel ve korkunç bir biçimiyle karşı karşıya buluruz. Suriyeli, Mısırlı ya da Tunuslu *reisin* %90'lar civarında hatta bazı durumlarda neredeyse %100'lük bir oy alması, kimsenin aslında inanmadığı sonuçların düzmece güvenilirliğinden başka bir anlama sahiptir; bu öncelikle bürokrasinin *reise* olan sadakatinin ve onun, seçim gibi karmaşık bir oyunu alt etme başarısının bir göstergesidir. Bu durum, yaşamını teminat altına almak için gerektiğinde zor aygıtlarının tamamını kullanmaya muktedir bir iktidar karşısında toplumun teslim alınması anlamına gelmektedir.

Son olarak, tümüyle kontrol altında olsa bile, seçimler, bir vekâlet süresi kadarlık zaman zarfında atama mevsimini açmaktadır. Elbette siyasal, ekonomik ve askerî iktidarın ana çekirdeği değişmez, ama oy pusulalarına göre bu çekirdeğe dâhil olmayan kesimlerin hareket alanı üzerine tartışılır. Bazı durumlarda iktidarın atama stratejisiyle yakından ilgili olanlar, bu gönüllü ve yardım kuruluşlarındaki aktörlerdir; bu, onlara belirli özerk alanlar kazandırır. Bazı durumlarda ise İslamcı ya da solcu militanlar "merkeze" intikal etmek için siyasal radikalliklerinden ve bunun gerektirdiği radikal duruşlarından vazgeçerler. "Saygıdeğer aktörler" seviyesine yükselen söz konusu kişiler artık merkezle kopuş içinde olma lüksüne sahip değillerdir ama "bu dünya işlerinde" etkili olmalarını sağlayan bir eylem yeteneği de kazanamazlar (Faslı eski siyasi tutuklu Salah El Ouadie tarafından kurulan Özgünlük ve Modernite Partisi buna örnek gösterilebilir).

"Siyasi sınıfın", dışarıdan aktörlerin eklemlenmesiyle "yenilenmesi" durumu iktidardaki partinin alışıldık çevresinin ötesinde, bizzat parti bünyesinde de gerçekleşir. Örneğin, Mısır'da Mübarek'in Milli Demokratik Parti (MDP) üyelerinin Meclis'teki oranı 1990 yılında %79 iken 1995'te %94'e çıkmış ve 2000 yılında oran %81'e gerilemiştir (Kienle, bkz. Bartuli içinde, 2005, s. 44). Öte yandan 2000 yılında "muhalefet, tüm diğer eğilimlerin toplamında, 444 koltuğa sahip bir Mecliste ancak kırk kadar, iktidardaki MDP'nin vekilleri ise sadece 172 koltuk kazanmıştır; bu, 1995 seçimlerine oranla yarı yarıya bir düşüş anlamına gelmektedir" İşin sırrı şudur: Hain densin denmesin, 310 vekilin yani toplam vekil sayısının %70'inin "yeni isimlerden" oluştuğu mecliste başkanın partisine bağlı bağımsızların sayısı 206'ydı (Ben Nefissa, 2004-2005, s. 71). Mısır'dan çok daha sıkı bir denetim altında olan Suriye'de ise 2003 yılında kurulan parlamentoda 135 Baas Partisi üyesinin yanı sı-

ra tek partiye bağlı 32 Ulusal İlerlemeci Cephe üyesi ve 83 bağımsız bulunuyordu; 2007'de ise adaylığını koyma cesareti gösteren 8.000 kişilik büyük bir kitle içinden yine sadece 83 bağımsız vekil çıkmıştı (Belhadj ve Kienle, bkz. Dupret vd. içinde, 2007, s. 706). 2000'li yıllarda ülkede uygulanmaya başlayan toprak karşı-reformu birbirleriyle keskin bir rekabet içinde olan aşiretleri canlandırmıştı. Bunlardan bazıları da her şeylerini borçlu oldukları bir iktidarla ittifak içinde bulunmaktaydı (Ababsa, bkz. Bonte ve Ben Hounet içinde, 2010, s. 185-201).

İktidarın üretim aygıtı olarak mesafe

Ortadoğu'da uzun bir zaman boyunca ihtişamlı bir tarihe ve dinamik bir güncelliğe sahip olan kent, toplumlarıyla "kavramsal iletişim" (Gellner, 1990, s. 110) kopukluğu içinde olan devletleri korkutan bir mekân haline gelmiştir. İktidar kalemşörlerinin kent nüfusunu tanımlamak için kullandıkları sözcükler eskinin sömürgeci söylemlerini aratmıyor. Yasmina Khadra'nın romanlarının bizlere gösterdiği gibi (özellikle de *Ce que le jour doit a la nuit*, 2009) Cezayir'de bu kesimler "alt-insan" olarak nitelendirilmektedir. Türkiye'de bundan birkaç yıl önce kendilerini "beyaz Türkler" olarak tanımlayan ve "devletin sahibi" olarak gören seçkinci bir kesim, kentleri "işgal etmiş olan" kitlelerin "millet değil illet" olduğunu söylemekten çekinmiyordu. Mısır basınının sözlerini de buna ekleyebiliriz: "İmbaba [Kahire'nin banliyösü] sokaklarına ve yollarına şöyle bir bakmak bile midenizin bulanmasına yeter, burada yaşayanlar diğer insanlara benzemiyor gibiler ya da tamamen farklı bir türdenler." Bu alıntıyı borçlu olduğum Diane Singerman, bu insani özelliklerden arındırma sürecinin bu kişilere yapılan muamelelerde son derece büyük pratik sonuçlara yol açtığını göster-

mektedir (Singerman, bkz. Drieskens, Mermier ve Wimmer içinde, 2007, s. 88-90).

Aşağılanmanın haricinde, devletlerin bu kitleden korktuğu da görmezden gelinemez. Bir iktidarın genellikle kendi zaferlerini seyre durduğu resmî bayram ve kutlamalar bile prensler için tedirginlik verici anlara dönüşmüştür. 1981 yılında Başkan Enver Sedat, 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda İsrail'e karşı aldığı zaferin kutlandığı anma gününde kendi askerlerinin kurşunuyla ölmüştü. Bu olay, Sedat'ın halefinin 2004 yılında Arafat'ın naaşının Kahire'ye getirilişi sırasında resmî törenleri yasaklamasını ve İran'da İslam Devrimi'nin otuz birinci yıldönümünün yöneticiler için tam bir kâbusa dönüşmesini anlaşılır hale getirir. Anmalar, cenazeler ve resmî bayramlar, gücün teşhir alanı olmak bir yana, korkunun yani iktidarın ürkekliğinin gün yüzüne çıktığı bir sınav halini almıştır.

Onyıllar zarfında büyüyen ve çoğalan bu "alt-insansı" kentlilik karşısında, devletle üçüncü sektörün ya da entelijansiyanın kaymak tabakasını temsil eden refah seviyesi yüksek bir kesim seçkin arasında bir ittifak oluşmaya başlar. Söz konusu kesimler tarihsel kaleleri durumundaki kentlerin "işgal edilmesine" karşı koyabilmek için iki ek olanağa sahiptirler; bunların ilki hem sarayların hem de iktidarın emrindeki adamların daha korunaklı hale getirilmesiyle kentsel mekânın sinir merkezlerinin aşırı derecede askerileştirilmesidir. Kitle, dış basın haricinde artık basına konuşmayan –hatta bazen kabinelerini bile toplamayan– *reis*lerin emrindeki araçların siren sesleriyle donup kalır. Nasır ya da Kasım iktidarları, kitleler aracılığıyla ve onlara yakın olmak suretiyle ortaya çıkmışsa da, Mübarek, Bin Ali ya da Buteflika'nın iktidarları, prensi "tebaasından" ayıran mesafe sayesinde kurulmuştur.

İsyankâr kent karşısında geliştirilen yanıtların ikincisi ye-

ni mahalleler hatta yeni kentler kurarak kenti bölmektir: Umman'daki Garden Street, Erbil'deki Dream City, Mısır'daki New Cairo ya da New Luxor (burası 200.000 kadar kişinin yaşayabileceği bir alandır) buna örnek verilebilir. Böylece kenti çerçevelemek, yaşanan sürtüşmeleri engellemek ve herkesin rıza gösterdiği bir tutukluluk hali pahasına geleneksel kent görünümüyle "kopuş içindeki" kapalı toplulukların (*gated communities*) dâhilinde orta sınıfların monden sosyalizasyonunu sağlamak mümkün hale gelir (Gamblin, 2007, s. 305). Bu yerleşim tarzının iktidar için büyük bir avantaj sağladığı kesindir; çünkü böylelikle koruma altına alınan orta sınıfların desteğini uzaktan bile teminat altına alabilir durumdadır. Bu olgu genellikle dinî, arkaik ve yozlaşmış olduğu, ekonomik gelişmelerine ve dünyaya açılmalarına engel teşkil ettiği düşünülen iktidar karşıtı sınıfların yaşadığı tüm ikilemleri de anlaşılır kılmaktadır; öte yandan topluma kök salmış "sakallılar" ya da "kenti kirleten" "köylüler" karşısında hissettikleri korku, onları iktidarın toplumsal kaidesi olan asker, polis ve kısmen sivil bürokrasiye destek vermeye iter.

Peki, ama bunları tanımlamak için "sınıf" kavramı gerçekten kullanılabilir mi? Teknik anlamda, kuşkusuz bu mümkün. 1950-1970 yılları arasında Arap dünyasının büyük kesiminde eski ticaret burjuvazisinin ve ileri gelenlerin tasfiyesi, yeni ayrıcalıklı tabakaların oluşmasının önünü açmıştı. Daha 1963 yılında Manfred Halpern şöyle bir tespitte bulunmuştu: "Siyasal iktidar artık gitgide *manager*'lardan, yöneticilerden, gazetecilerden, avukat ve subaylardan oluşan 'yeni bir orta sınıfın' eline geçmektedir" (Wiktorowicz, 2004, s. X). O günden beri bu söz konusu sınıf, kuşkusuz daralmış ama aynı zamanda çeşitlenmiştir. Bir yandan bu kategoriye artık sefalet içinde yaşayan mühendisleri ya da akademisyenler dâhil eğitimcileri sokmak mümkün değildir. An-

cak üçüncü sektörün ortaya çıkışının, bankacılık sektöründen iletişime kadar çeşitli alanlarda uygulanan "açılım" (*infitah*) ve özelleştirme politikalarının, otel ağlarının dağılımının da gösterdiği gibi, Ortadoğu'nun hızla dünya ekonomisine uyum sağlaması (Owen, 2010, s. 113-131), gelirini sanayi üretiminden değil ranttan sağlayan yeni bir zengin tabakanın oluşmasına yol açmıştır. Öte yandan burada, aktör olarak siyaset arenasına girmeyi kararlı bir biçimde reddeden, kendi için değil kendinde bir sınıf oluşumunun söz konusu olduğu açıktır. Bunun nedeniyse oldukça basittir: Bu sınıf, siyasi değişim olması durumunda her şeyini kaybedebilecek bir grup niteliğindedir. Birçok Arap ülkesinden örnekler veren Sami Zubaida'nın da belirttiği gibi, bu geri çekilmenin bedeli ağır olmuştur: "Sistem, sınıf dayanışmasına ya da sınıf çıkarları üzerine kurulu siyasal güçlerin oluşmasına karşı durmaktadır. [...] [Söz konusu olan, ister] bireyler, aileler ya da şu veya bu cemaat olsun [...], devletle ve onun aracılarıyla, genellikle dayanışma halinde değil, birbiriyle rekabet içinde ve kişisel bir düzlemde müzakere etmek zorundadırlar" (Zubaida, 2009, s. 165).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYASAL TAHAYYÜLLER VE MOBİLİZASYONLAR, RADİKALLEŞME VE ÇATIŞMA SÜREÇLERİ

Bu bölüme bir uyarıyla başlamamız gerekiyor: Bu satırların yazarı, en azından bu çerçevede, toplumsal hareketler ve kolektif eylem sosyolojisine başvurmamayı tercih etmektedir. Bu tercihin ilk nedeni, bir yandan tarihsel sosyolojinin yardımıyla soyut modelleştirmelerden mobilizasyon ve demobilizasyon süreçlerini anlama aşamasına geçme kaygısı, ikincisi ise Charles Tilly'nin bir arzusunu yerine getirme isteğidir. Ölümünden birkaç yıl önce Tilly, sosyologlara ve siyaset bilimcilere "mobilizasyon yapıları", "eylem repertuarı", "çerçeveler" ya da "çatışmacı eylemler" gibi kavramların "bir eğilimi göstermekten başka bir amaç taşıyamayacağı" uyarısını yapmış ve "açıklayıcı düzen ve ilkelerin" "betimleyici kategorilerle değil mekanizma ve süreçlerin" incelenmesiyle kavranabileceğini söylemiştir (Tilly, bkz. Workowicz içinde, 2004, s. XI).

Siyasal sosyoloji kolektif eylem dinamiklerini tamamen göz ardı etmeden Ortadoğu topraklarının büyük bir bölümünde gözlemlenen temel bir çelişkiye anlam yüklemeye çalışmalıdır: Bir yandan –kabul etmek gerekir ki– mak-

ro düzeyde kolektif eylemin cılızlığıyla öte yandan ise mikro düzeyde sayısız angajman ve direniş eylemiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Elbette birçok ülkede onyıllardır devam eden demobilizasyon süreçlerini görmezden gelemeyiz, ama Jean François Bayart (1992) ve James C. Scott (1990) gibi Mounia Bennani-Chraibi ve Olivier Fillieule (2003) ya da Elisabeth Picard (2006) etrafında toplanan araştırmacıların yüksek siyasal anlamlar yükledikleri gündelik kolektif eylemlerin seyrim de göz ardı edemeyiz. Araştırmacıların katkılarıyla, bir baskı ortamında ya da demobilizasyon yaşandığında, siyasetin "aşağıdan" ya da çeperden yapılabileceğini ve "olanak birikimi"nın ya da tahakküm ilişkilerinin "üretiminin, korunmasının ya da bozulmasının" bir yolu haline gelebileceğini (Tilly, 2003, s. 11) hatta Boris Cyrulnik'in tabiriyle "benliğin travma sonrasında yeniden inşası"na indirgenemeyecek türden "direnç" stratejileriyle (Scott, 1990) ifade bulabileceğini görürüz.

Devleti sınırlandırma mekânları

Tarihe şöyle bir dönüp bakıldığında, siyasetin açık önermelerle görünürlük mekânları yaratarak kamusal bir biçimde ifade bulduğu dönemler ve görünürlüğün engellendiği ya da anlaşılması için düşünce ayrılıklarının yorumlanmasını gerektiren "gizli anlamlar" (*hidden transcript*) (Scott, 1990) taşıyan önermelerle, ancak yeraltında yapılabildiği dönemler yaşandığı görülür. Sami Zubaida sayesinde çok da eski tarihlere gitmeden 19. yüzyılda temel şiarı "adalet" olan (adalet burada dini anlamda olduğu kadar, prens ile tebaası arasındaki kurucu sözleşmeye saygı gösterilmesi zorunluluğu anlamında da kullanılmıştır) birçok ayaklanma, hatta kentsel isyan çıktığını biliyoruz. Bu hareketlerde yer alan aktörlerin sosyolojisi yapılmalıdır; ancak ulemanın, ileri gelenle-

ri olduğu kadar halkı da içine alan yeterince geniş bir kentsel koalisyon sağlamak konusunda merkezî bir rol oynadığının da farkındayız (Zubaida, bkz. Sluglett içinde, 2008, s. 224-253). Bu türden kentsel çatışmalar 1906 Devrimi sırasında Acemistan'da ve 1907-1908 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda da görülmüştür. 1919 yılında Mısır'da başlayıp 1920'li ve 1930'lu yıllarda Irak, Suriye ve Filistin'de devam eden ayaklanmalar da kısmen kentsel nüfusa dayanan diğer doğrudan siyasal çatışma dönemleri olarak ele alınmalıdır. Ancak bu ayaklanmaların bozguna uğratılması, kolektif eylemlerin sonunun geldiğini göstermez. Özellikle de Mısır'da, 1920'li ve 1930'lu yıllarda güçlü bir sendikal hareketin etkin olduğunu söyleyebiliriz. Aynı durum Filistin için de geçerlidir. Irak ve Suriye de, tıpkı 1930'da kitlesel gösterilerin ya da zaman zaman şiddetli ayaklanmaların yaşandığı İran gibi, dönem dönem kentsel isyanlara hatta yerel ayaklanmalara sahne olmuştur.

Bu eylemlere rağmen kentsel bağlamda olduğu kadar kırsal çerçevede de yavaş yavaş farklı "direnç" ve direniş yapı ve yöntemlerine başvurulduğu görülmüştür. Bunlar arasında öncelikle devlet tarafından kâh desteklenen (Ürdün, Irak, kısmen Suriye) kâh engellenen (İran, Türkiye) aşiretler, Mesut Yeğen'in Kürt örneği üzerinden belirttiği gibi (Yeğen, bkz. Kadouri içinde, 1996, s. 216-229) direniş aktörü haline gelmektedir. Acem ve Türk iktidarları (ve III. Enternasyonal tezlerinden etkilenen Ortadoğu solu) için yok edilmesi gereken "feodal bir oluşum", "tamamen geride kalmış bir geçmişin kalıntıları" olarak görülen aşiretler, aslında sadece "uygarlaşma" için gerekli okulları ve yolları inşa etmeyi değil, bunları gerçekleştirmek için gerekli vergilendirme ve zorunlu çalışmayı da dayatmayı hedefleyen devletlerin, merkezileşme ve tektipleşme projelerine bir yanıt oluşturmaktadır. Aşiretlerin elinde iki koz vardır: Bir *asabiyete*, ya-

ni başka bir deyişle "bir bütünlük anlayışına" ve bir iç tahakküm ve tabiiyet mekanizmasının varlığını gerektiren adaletten askeriyeye birçok alanda iktidarın eklentilerine kök salmış bir otoriteye sahiplerdir. Ellerindeki tüm bu kozlar sayesinde, mümkün olduğunda özerkliklerini korumayı ve devletin aşırı müdahaleleri karşısında artık kaçınılmaz hale geldiğinde de ayaklanmaya geçmeyi başarırlar.

Başvurulan bir diğer yol, özellikle Türkiye'de, tarikat ağlarına geri dönmektir: Baskı dönemlerinde ve gizlilik gerektiren durumlarda silahlı direnişi ya da devletin dayattığı "uygar" ilişkilerin tersine "gündelik ilişkiler haritası" (Mardin, 1989) üzerinde temellenen kentsel dayanışmayı mümkün kılan hakiki bir karşı-mekân yaratırlar. 1924-1925 yıllarından beri yasak olmasına rağmen *medreseler* hem kırsalda hem de kentlerde birer eğitim yöntemi ve mekânı olmaya devam etmektedir. Ancak dinî uzam sadece tarikatlardan oluşmaz; en önemlileri arasında Türkiye'de Said-i Nursi'nin (1878-1961) eserleri etrafında örgütlenmiş olan, kentlilik içinde, özellikle de orta sınıflar arasında kök salmış *Nurculuğun* da bulunduğu birçok hareket, tarikat kökenli olsa da, aslında oldukça farklı bir yapıdadır. Ayrıca, iktidarın gözünden uzak oldukları yerlerde bu tarikatlar, üzerinde temellendikleri ve onların özerk biçimde işlemesini sağlayan usta-çırak ilişkileri sayesinde devleti sınırlandırmaktadırlar (Hammoudi, 1997). Irak'taki Şiî *havzası* da, bir iç tahakküm ilişkisinin kabul edilmesinin nasıl devletin dayattığı tahakküm ilişkilerinin sınırlandırılmasının bir yolu olabileceğini gösteren başka bir örnektir. Son olarak, az çok her yerde din adamları, eğitim ve adalet konularında merkezî bir rol oynamakta (Masud, Peters ve Powers, 2006) ve böylelikle devleti en önemli imtiyazlarından potansiyel olarak alıkoymaktadırlar.

Bu sefer kentsel bağlamda yer alan üçüncü mekân, Şerif Mardin (1973), André Raymond (1996) ya da Irak'taki Ne-

cef kentinin 1917 tarihli iç yönetmeliğini yayımlayan Hanna Batatu gibi (Batatu, 1978, s. 19) birçok yazarın özerkliklerine vurgu yaptıkları "mahalle"lerdir. Burada da, *zaim*, ileri gelenler (çoğunlukla ticaret yaşamından gelenler ama aynı zamanda din adamları ve öğretmenler), toplumsalı denetleyen "ak sakallılar" ve Suriye ve Lübnan'da kabadayı adı verilen "güçlü kuvvetli adamlar"ın taraflarını oluşturduğu bir iktidar oyununda, düzenleme mekanizmalarının varlığı iç tahakküm ve bağımlılık ilişkilerinin kabulüyle birlikte gider: Bunların elinde hem yerel iktidar hem önemli büyüklükte bir maddi kaynak vardır, hem de yadsınamaz bir meşruiyete sahiplerdir. Mahalle ölçeğinde geçerli olan patronaj ve klientalizm ilişkileri hem yapısal olarak belirlenmiştir hem de somut uzlaşılar bağlamında değişkenlik gösterir. "Dengeleyici bir etki" yaratarak (Denoeux, 1993, s. 35) gayet nizami seçimlerden atamalara kadar birçok farklı yolla kendini yeniden üretir. Temelde konutlara ayrılmış bir alan olan mahallede, çarşı ve kentin bizzat kalbinde yer alan, kendi loncalarına bağlı zanaatkârların işyerleri bulunmaktadır (Geertz, 1979).

Ayrıca bölgelerüstü nitelikte olduğu için yeri tam olarak belirlenemeyen ve geçirgen sınırlara sahip olan, bunun yanı sıra dikey bir mobilizasyon biçimi üretemeyen cemaat mekânlarını da saymak gerek. Ancak bunlar doğumdan evliliğe ve oradan da ölüme kadar kişisel güzergâhı belirleme çerçevesini oluşturmakta ve görünür ya da gizliliğe mahkûm edilmiş durumdaki iç hiyerarşisi sayesinde ve elindeki mali olanaklarla devletin kısıtlandığı bir alan yaratmaktadır. Söz konusu mekânlar Irak Şiiliğindeki gibi hem devlete karşı açık bir direniş mekânı hem de on yıllar boyunca askerî akademide kök salan Suriyeli Alevîler örneğinde olduğu gibi, iktidarın ele geçirilmesi stratejilerinin sahnesi durumundadırlar.

Son olarak da bütününde birbiriyle eklemlenmemiş ve çoğunlukla refleksif nitelikteki bin bir pasif direniş biçimini besleyen kentten bahsedebiliriz. Omar Carlier'nin sömürge dönemi Cezayir'i hakkındaki çalışmaları, Maşrık'tan Türkiye'ye ya da İran'a kadar birçok bölge hakkında da bizleri aydınlatmaktadır: Kahve, hamam ve aktar dükkânları tartışma ve anlam üretim alanları olarak öne çıkmaktadır. Kent, siyasal bilginin oluştuğu ve yayıldığı bir halk üniversitesine dönüşmektedir (Carlier, 1995); Hitler'den Atatürk'e kadar birtakım uzak simalar ve sesler kendi bağlamları içinde değil, birtakım düşleri beslemek adına onları tüm anlamlarından soyutlayan yerel yorumlama çerçeveleri aracılığıyla alımlanmaktadır: "Bizim de işte böyle bir önderimiz var..."

Görünürlük mekânlarının ele geçirilmesi

Farklı kademelerde ve durumun gereklerine göre resmî tarihi yalanlayan kurucu karşı-tarihler, karşı-kahramanlar ve karşı-dönemler üretmek için birbiriyle çarpışan ve kimi zaman da iç içe geçen, devlet anlatılarında hiç yer almayan bu mekânlar aslında hiçbir zaman yok olmamıştır; bu konuya ileride değineceğim. Ancak bu mekânlar 1940-1970 yılları arasında yaşanan güçlü hareketlenme dönemlerinde anakronik kalmış, hatta dikey mobilizasyonların ve kolektif "siyasal öznelerin" yaratılmasının önünde birer engel olarak görülmüştür.

Aslında 1950'lerin başından itibaren "geniş patronaj ağları sayesinde [o güne dek] toplumsal ve siyasal yaşama [egemen olan] seçkin kesimlerden gelme güçlü aileler", artık "komşu mahalleler arasındaki rekabeti, buralardan gelen gençler arasındaki sürtüşmeleri, mahalleden merkezî yönetime karşı gelişebilecek kışkırtmaları" nizama sokmak ya da "toplumun emniyetini ve asayişini" sağlamak konusunda zaafa düşmeye başlamışlardır (Denoeux, 1993, s. 69). Bu hanedanlıkla-

rın çöküşü sadece zamanın getirisi değildir; doğrudan siyasal mobilizasyonlar her tür direnç stratejisini ve dolayısıyla aşağıdan ya da çeperden yükselecek her tür siyasal eylemi yararsız kılmaktadır. İleri gelenlerin ve ticaret burjuvazisinin çocukları, imtiyazlarını kaybetmek pahasına "millete" giriş biletlerini almak için bunlarda büyük rol oynamıştır. İster 1940'lı yılların sonu ve 1950'lerin başında Irak'ta meydana gelen *vatba* ya da *intifada* dan, ister 1950'li yılların başındaki "Kahire yağması"ndan, ister İran'da 1953 yılındaki köklü restorasyonundan önce Musaddık'ı iktidara taşıyan ayaklanmalardan ya da Türkiye'de 1950'lerden 1970'ler sonuna kadar yaşanan çatışmalardan bahsedelim, mobilizasyon aslında aksiyoloji aracılığıyla direncin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Var olan "düzenin" artık toplumsal, siyasal, ekonomik ya da "ulusal" beklentileri karşılayamadığı ve açık bir meşruiyet kaybı nedeniyle kendisini yeniden üretemediği inancı olarak ifade bulan bir radikalizm halini almıştır. Artık dünyayı var olan veriler ışığında değil, eylem vasıtasıyla kurulacak yeni iktidar ilişkilerinin terimlerini kullanarak, geleceğe yönelik bir tasarı olarak düşünmek söz konusu olacaktır. Öte yandan bu yılların radikalizmi, tıpkı baskı dönemlerinde ortaya çıkan tüm diğer radikalizmler gibi, önceden belirlenmiş bir programa, kendileri hakkında düşünmelerini, eleştiri yapmalarını ya da kendilerini gözden geçirmelerini sağlayacak aygıtlara sahip değillerdir; mobilizasyon sürecinin getirdiği yönde gelişir ve risk alarak, mücadeleyi ve tabii şehitleri kutsallaştırarak kendini yeniden yaratır.

Somut düzelmde sivil ve askeri entelijansiya, lise-üniversite gençliği ve işçi sınıfı arasındaki bir ittifakın ürünü olan bu mobilizasyonlar, iktidarlar açısından büyük bir gizem barındırmaktadır; iktidarlar kente, onun atölyelerine, kahvelerine, berber ya da aktar dükkânlarına pek sık uğramadıkları için buraların taşıdığı derin anlamları kavrayamaz, bura-

larda gelişen sosyalizasyonları bilmezler. Oysa bir süre önce görünmezliğe, bazı durumlarda da gizlenmeye (Mardin, 1977) mahkum edilenler artık kentsel mobilizasyonun nirengi noktası olan bir görünürlük arayışına girişirler. Eskiden iktidarın gözünden uzak mahalleler çalkalanırken kentsel odak noktaları boştu; şimdi artık, tersine, mahalleler boşalmakta ve "merkez-kent" hem gündüz hem gece "kitlenin" tam anlamıyla kuşattığı bir yaşam alanı haline gelmektedir. Önceleri mahalle, aşiret, tarikat ya da mezhep hareketleri toplumun sadece belirli kesimlerini kapsayan bir mobilizasyon anlamına gelmekteydi; şimdi bu yapılar prensin bedenine karşı durabilmek için kolektif bir "birleşme" iradesine dönüşmüştür. Bu süreçler zarfında sokak, kimin dost kimin düşman olduğunu söyleme hakkını önce ele geçirir, sonra tekeline alır ve sonunda iktidarı, saraylarının içine çekilip görünmez olmaya zorlar. –Kısa sürede mobilizasyon becerisinden yoksun bürokratik ya da askerî diktatörlüklere dönüşen iktidarları yaratmış olan– büyük Arap hareketlerinin ardından gelen 1979 İran Devrimi, kuşkusuz bu yatay eylem türünün en son örneğidir.

Öte yandan genel bir konsensüs gerektirdiği ve dayattığı ölçüde, bu mobilizasyonların bedeli de ağır olur. Bu kriz hareketlerinin asıl paradoksu, bir yandan siyasal mobilizasyonu yüceltirken, diğer yandan "mobilize olanların", muhalifleri ve aynı zamanda "dışarıda kalan" herkesi düşman ya da artık bütün olarak "halkın" ya da "ulusun" davası haline gelen davaya ihanet edebilecek potansiyel birer hain olarak görmeleri yüzünden aslında bir "siyasi cinayet" işliyor olmalarıdır.

1980-2000 yılları arasındaki demobilizasyonlar

1980'li yıllarla başlayan ve en azından 2000'lerin ilk on yılının sonuna kadar devam eden üçüncü döneme toplumlar ile

iktidarlar arasındaki bağların kopuşu damgasını vurmuştur; öte yandan, önceki onyılların tersine, siyasal sosyolojinin sorunsallaştırmakta zorluk çektiği genelleşmiş bir demobilizasyon süreci de bu kopuşa eşlik etmiştir.

Bu olguyu anlamamızı sağlayacak birkaç kilit noktadan bahsetmeden önce ilerleyen satırlardaki önermelere dair iki nüansa dikkat çekmek istiyorum. Öncelikle belirli bir süre zarfında yaşanan demobilizasyon, çoğunlukla kendiliğinden gelişen ve kısa süreli olsa da güçlü kolektif eylem anlarının ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez. Örnek vermek gerekirse, birçok Ortadoğu ülkesi 1970-1990 yılları arasında son derece yıkıcı kent isyanlarına sahne olmuştur Bu isyanlar kentsel mekânı iktidarla açık seçik bir kopuş alanı, bir *siba* haline getirmiştir (Mısır, 1977, 1981; Suriye, 1982; Tunus, 1984; Cezayir, 1986, 1988) (Tessler, bkz. Entelis içinde, 1997, s. 93-126). İkinci olarak, bazı ülkelerde uzun yıllar boyunca güçlü siyasal mobilizasyonlar yaşanmıştır. 1980'lerin sonunda –yeni Zeynel Abidin Bin Ali iktidarının, Burgibacılıktan miras aldığı otoriter düzeni yeniden kurmadan önce liberalleşme sözü verdiği– Tunus ve –1988 ayaklanmalarından, Ocak 1992'de genel seçimlerin ikinci turda iptal edilmesine kadar– Cezayir'de yoğun bir siyasal mobilizasyon süreci yaşanmıştır. Aynı durum, baskıya rağmen, bir "reformcu" olan Muhammed Hatimi'nin 1997 ve 2001 yıllarında iki kez üst üste başkanlık seçimlerini kazandığı ve 2009'da Mahmud Ahmedinejat'ın hileli olarak yeniden seçilmesi esnasında referans aktörü olmayan bir muhalif hareketin görüldüğü İran için ve aynı zamanda *establishment*-karşıtı İslami kökenli bir partinin, yani AKP'nin, 2002 ve 2007'de iktidara yükseldiği Türkiye için de geçerlidir. Suriye'de, Hafız Esad'ın ölümünün ardından patlak veren "Şam baharı" çok kısa süreli olmuş, ama uzun zaman boyunca hareketsiz olarak tarif edilen bir toplumun canlanışını gözler önüne

sermiştir. Mısır'da, 2005 seçimleri sırasında Müslüman Kardeşler açıkça ama barışçıl bir biçimde iktidara meydan okurken, ikinci bir hareket, yani sol ve liberal entelektüeller ve Müslüman Kardeşler ile bağlantısı olmayan muhalifleri bünyesinde buluşturan Kifaya ("Yeter") hareketi görünürlük kazanmaya başlar (Kohlstall, 2006). Bu "toplumsal uyanış" 1960-1980 arası II. Hasan yönetimi altındaki baskı yıllarını gün yüzüne çıkaracak bir "Hakikat ve Uzlaşma" komisyonunun kurulması konusunda büyük tartışmaların yaşandığı Fas'ta daha da açıktır (Vairel, 2005). Fas'ın tersine, Pakistan'da ise İslamcı oluşumlar ya da İslamcı olmayan partiler tarafından kışkırtılan siyasal mobilizasyonlar, 1990-2000 yılları arasında etkinliğini korumuştur (Jaffrelot, 2002).

Öte yandan, bu istisnaların dışında özellikle de Arap dünyasında, ancak birden çok yapısal etkenle açıklanabilecek tam bir demobilizasyon süreci yaşanır. 1980-2010 yılları arasını kapsayan bu uzun döneme, Arap devletlerinin ekonomik neoliberalizme kademe kademe ama genel –ve 2010 yılından baktığımızda, kaçınılmaz– bir biçimde eklemlenmesi damgasını vurmuştur. Filistin sorununu çözmekten ya da –birkaç istisna haricinde– Batı'dan gerçek anlamda bağımsızlığını kazanmaktan aciz durumdaki devletler aynı zamanda toplumsal sorunları ele almak konusunda da beceriksizlik gösterir ve hem gençlerin iş piyasasına entegrasyonundan hem de yardım kuruluşlarına terk edilen yoksulluk yönetimi konularından ellerini çekerler. Artık söz konusu devletlerin hem tüm zayıflıkları ortaya çıkmıştır; çünkü toplumu milli bir dava ya da ideoloji etrafında seferber edememektedirler, ayrıca tüm zalimlikleri gün yüzüne çıkar; çünkü değişiklik taleplerini içeren doğrudan muhalefeti ya da toplumsalın tam anlamıyla özerkleşmesi biçiminde ifade bulan dolaylı muhalefeti kabul etmemektedirler.

James C. Davies'in devrimci krizlerdeki önemini vurgula-

dığı değişiklik beklentisi (Davies, 1962), bu yıllar boyunca yoğunluğunu korur, ancak genel bir çatışmaya yol açmaz. Aslında iktidar, "bezginliğin, her gün geleceğin daha iyi olacağına dair bir umut olmaksızın yaşamanın" getirdiği toplumsal yılgıya (Corm, 1999, s. 139) ve aynı zamanda Ortadoğu'nun büyük bir kısmını yıllar boyunca sarsmış olan büyük kolektif eylemlerin yenilgilerine de oynamayı gayet iyi bilir. İster 1920'li yılların halk hareketleri ya da 1940-1970 yılları arasındaki isyanlar, ister İslamcı muhalefet söz konusu olsun, bu mobilizasyonlar bir kurtuluş ufkunu temsil eden "dünyanın büyülenme" anlarını oluştururlar; bunların art arda başarısızlığa uğramaları, dengenin tersine dönmesine ve bir büyü bozumu, hatta kadercilik evresinin başlamasına neden olur.

Son olarak, demobilizasyonu, eğitim ve sağlık sistemlerindeki aksaklıklardan orta sınıfların kendi başarılarının bir kanıtı olarak göğüslerini gere gere gösterdikleri toplumsal eşitsizliklere [...] ve savunulacak büyük davaların yokluğuna kadar birçok sorun karşısında konum almanın güçlüğüyle de açıklamak mümkündür. Muhaliflerin ya da angaje entelektüellerin artık bundan böyle iktidar üzerinde hiçbir etkisi olmayan metasöylemlere (insan hakları, adalet, sosyal devlet) başvurmaktan ya da siyasal sistemi sorgulamaksızın, birbiri ardına gelen bireysel mağduriyetlere odaklanmaktan başka çaresi kalmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Ortadoğu ülkeleri dünyanın diğer bölgeleriyle aynı kaderi paylaşmaktadır; tıpkı Marie-Emmanuelle Pommerolle'un Kamerun hakkında söyledikleri gibi: "Bu ülkenin post-otoriter mekânında –savunulacak– davaların/hakların simgesel ya da siyasal anlamda sahiplenilmesine izin verilmemektedir: Siyasal zamanın dolaysız zamana indirgenmesi –ki bu, devletin, özellikle de geçmişteki mobilizasyonlara ait kolektif belleğin ifade edilmesini reddetmesiyle ilgilidir– ve siya-

Toplumsal çatışmaların dönüşümü

"Devam ettirilen zora dayalı politikalar uzun vadede muhalif pratikleri, bunların anlam ve bahislerini derinden değiştirmektedir. Sol muhalefetin başarısızlığa uğramasının ve yabancı ortak ve destekçilerden gelen kaynakların etkileri, iktidarla ve siyasal eylemle olan ilişkiyi değiştirmek için bir araya gelmektedir. Fas'tan Mısır'a ve Suriye'ye kadar, örgütlenme aracı olarak STK'lara başvurulması, artık "otoriter ve halk düşmanı" oldukları ya da Arap ulusunu savunmadıkları için lanet okunan rejimleri alaşağı etme isteğinin söz konusu olmadığını göstermektedir. Artık onları sadece demokratikleştirmek (ne azı ne fazlası) söz konusu olduğuna göre, reforme edilecek rejimlerin bünyesinde, radikal biçimler de dâhil olmak üzere, tüm protesto ajandalarının ilerleme zamanıdır. Sosyalist ya da İslami devrim, yanı çatışmanın bu ana direği, yerini "sivil toplumun filizlenişine" ve "insan hakları" (Khawaga) temelli taleplere ya da çatışmaya dayalı olmayan kolektif eylem biçimlerine ve devlete bağlı aracılarla kamusal eylem araçlarının üretimine bırakmıştır ki bunlar fonlarla beslenenlerin ve iyi yönetişim (*good governance*) anlayışının taraftarlarının reddettiği şeyler değildir."

Kaynak: Geisser, Karam ve Vairel, bkz. Picard içinde, (2006, s. 197-198)

si sözün tekelleştirilmesi, saklı kalmış davaların etkili biçimde dile getirilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır" (Pommerolle, 2008, s. 77).

İki yeni ihtilaf türü

1980-2000 yılları yeni direniş ve direnç biçimlerinin, yeni siyasal söylemlerin ve devletle doğrudan karşı karşıya gelmeyi engelleyen mikro-mobilizasyonların ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Bu türden bir angajman daha az risklidir; çünkü görünürlük kazanma arayışında değildir ve iktidara yöneltilmiş açık bir tehdit niteliği taşımaz, ama yine de eski dayanışma biçimlerinin yeniden harekete geçirilmesi ya da

yenilerinin yaratılması sayesinde kazanılacak alçakgönüllü birtakım kaynaklara ihtiyaç duyar (Bayat, 1997). Aşiretler ve tarikatlar, Pakistan'dan Irak, Türkiye, Suriye ya da Mısır ve Mağrip'e kadar bir yeniden canlanma içindedir ve böylece "modern karar alma mercilerini denetim altında tutan gruplara karşı geliştirdikleri bir mesafe –ya da karşı duruş–" sayesinde yeniden kendilerini ondan ayrıştırmış durumdadırlar (Balandier, 1971, s. 65). Ancak günümüz Ortadoğu'sunda merkezî önem kazanan asıl olgu, zaman içinde neredeyse bir kent görünümü kazanan "mahalle" olmuştur. Batatu'nun Irak hakkında söylediği gibi "eski toplumsal sınıfların" dönüşünden ziyade (Batatu, 1978) "mahalle", orada yaşayanlarla devlet arasında bir ara kademe olarak kendini ortaya koyup toplumsal denetimi teminat altına almayı başaran yeni bir tür liderliğin doğuşuna sahne olmaktadır (Kahire'deki Imbaba mahallesi için bkz. Haenni, [2005]). Bu denetimin esas hedefi olan gençlik de hem çatışmanın hem de itaatin ana eksenini oluşturarak yerel düzenin üretiminde önemli bir rol oynamaktadır.

Mahallelerde gözlemlenen ve devletin kabul etmek zorunda kaldığı bu özerkleşme, ona karşı bir meydan okuma biçimini almışsa; çünkü "zaman ve mekânı" sınırlandırma kapasitesini sorgulamaktadır (Giddens, 1994, s. 23). Aslında "kentlilerin kent üzerindeki [...]" "kitlesel ve belirleyici" "eylemleri [...] mahallelerde örgütlenen mikro-eylemlerin de etkisiyle, ona köklerini toplumsal ve kentsel tarihte bulan, ama kalabalıklaşma ve çağdaş toplum bağlamında yenilenmiş, yeniden biçimlendirilmiş ve canlandırılmış bir somutluk, işlevsellik ve simgesellik kazandırmaktadır" (Berry-Chikhaoui ve Deboulet, bkz. Planel içinde, 2004, s. 317).

Bazı durumlarda özerkleşme ulusal ölçekte bir siyasal mobilizasyon ve seçim mücadelesi biçiminde de ortaya çıkabilmektedir. Mısır'daki Luxor (Gamblin, 2007, s. 344) ve Ma-

halla al-Kubra'daki (Marie Duboc, hazırlanmakta olan tez) yerel komiteler, mahalle sakinlerinin ya da tekstil işçilerinin çıkarlarını korumak için girişimlerde bulunabilmektedir. Bunlar çoğunlukla her tür siyasal etiketten uzak durmaya özen göstermekte, ama vatanperverlikten yoksulların davasını savunmaya kadar her tür yola başvurarak kimi zaman devleti kendi leyhlerine davranmaya zorlayabilmektedirler. Sonuçta belediye, yerel ölçekle sınırlandırılmış siyasal eylemin ana çerçevesi haline gelmektedir. Aude Signoles'in bazı ülkelerde özerklik kazanmayı başaran İslamcı belediyeleri karşılaştırdığı çalışmasında ortaya koyduğu gibi, "siyasal alan dışında (özellikle de toplumsal militanlık alanında) kazanılan bilgi-beceri ve yetenekler [...] yerel yönetim kademesine taşınmaktadır" (Signoles, 2009, s. 13).

Muhalefet tarzı olarak muhafazakârlık ve düzenin yeniden üretimi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir "mahallenin" özerkleşmesi, kendi bünyesinde yeniden üretilen hiyerarşik aygıtlarca uygulanan toplumsal bir kontrolün olmadığı anlamına gelmez. Bu kontrol, İran dâhil, Ortadoğu'nun tümünde gözlemlenen toplumsal muhafazakârlığın hem nedeni, hem sonucu, hem de aracıdır. Varoluş biçimlerinde ve görünürlük alanlarının örgütlenişinde gözlemlenen muhafazakârlık, eğer Türkiye örneğindeki gibi seçimleri kazanma durumunda olan bir partiye dayanmıyorsa, doğrudan bir siyasal eylem biçimi üretemez, ama yine de açık bir siyasal anlam taşır. Ortadoğu'da olduğu gibi, görünürlük kazandığı diğer yerlerde de toplumun dünyaya, değişime ve geleceğine inancının kalmadığını gösterir; öte yandan, kendi dayanışma ağlarını güçlendirme ve kendi mekânını ve zamanını kendi yaratma arayışındadır. Bireylerin bir başka otoriteyle (partiyar-

kal, dinî ya da sınıfsal) kurduğu bağımlılık ilişkilerinden yola çıkarak ve en zayıflar aleyhine (kadınlar, çocuklar, yoksul aileler) toplumsal ilişkileri yeniden tanımlar. Ancak aileyi, çocukluğu, gençliği, kadınlığı ve erkekliği, kısacası toplumun bütününü etkileyen ekonomik ve toplumsal krizleri salt disipliner ve ahlaki yaptırımlar sayesinde aşabilmek için bu ilişkilerin siyasetten uzak tutulması gerektiği yanılsaması yaratarak bir başka siyasal işlev üstlenir.

Hatta muhafazakârlık bu sayede gıyaben başka bir siyasal etki daha yaratır; toplumun çoğunluğunun kötülenen bir düzene kaulımını sağlar. Rejim bilakis *taguti* olabilir; prenslerin artık kontrol etme teşebbüsünde bile bulunmadığı dedikodularla daha da perçinlenen ikiyüzlülüğü, yozluğu, ahlaki düşüklüğü dile getirilecektir. Ama iktidar, toplumun "nasıl istiyorsa öyle" yaşamasına izin verir, hatta yasama ve cezalandırma aygıtlarını da içinde barındıran bir dizi araç yardımıyla kişisel statüden eğitime kadar birçok alanda toplumsal muhafazakârlığı teminat altına alır. Benzer biçimde, devleti kısıtlama biçimi olarak muhafazakârlık, Cuma namazları esnasında sokaklarda, hatta kaldırımlarda ağırlığı hissedilen "hatipler" sayesinde (Lavau, 1981; Leveau, 1994) siyasal sistemin klientalist işleyiş biçimini yeniden üretir. Yeniden iktidara –ayrıca finans kaynağı ve yozlaşmanın nedeni olan turistlere(!)– terk edilen kent merkezi gözden çıkarılır ve görünürlük mekânı olarak mahalle daha fazla önem kazanır. Böylelikle çelişkili bir çifte süreçle, yani gündelik yaşamın ve yakın çevreyle ilişkilerin radikalleşmesi ve iktidarın sinir merkezlerinin radikallikten uzaklaşması olgusuyla karşı karşıya kalırız. Yerelin potansiyel açıdan sınırsız özerkleşmesi sağlanır, ama bu, "ulusal" ölçekte iktidara bağımlılığı artırmak pahasına gerçekleşir. Hem muhalefet, hem itaat edilir. Muhafazakârlıkla düzen yeniden üretilir, ama "değerlere" yaslanan, son kertede şiddete başvurma-

yı engelleyemeyecek bir radikallik de üretilmiş olur. Bu, aslında günümüz Arap dünyasında ve dahası tüm Ortadoğu'da gözlemlenen depolitizasyon sürecinin belki en paradoksal, başka bir deyişle en höristik boyutunu oluşturur.

Siyasal başkaldırı alanları

Devletler ve toplumları arasında, varlığını kanıtlamış ve böylece otoriter rejimlerin nasıl korunduğunu ve nüktedan yorumculara rağmen varlığı apaçık olan "Arap sokaklarının" neden hiçbir "toplumsal patlamaya" yol açmadığını açıklayan karmaşık bir başkaldırı ve itaat dengesi gözlemlenmektedir. Tanım gereği öngörülemez olan devrim senaryosu ya da büyük ölçekli kentsel ayaklanmalar haricinde bu denge, muhalif hareketleri yasaklamaksızın "sürekli olarak" kendini yeniden üretme şansına sahiptir.

Bu başkaldırıların incelenmesi iki yöntemsel tedbir gerektirmektedir. Öncelikle, bir çatışma şiddetli bir kopuşa neden olmaksızın ya da silahlı çatışmalar söz konusu olduğunda şiddet eylemlerinden vazgeçip barışçıl bir strateji benimsemeksizin uzun bir süre devam edebilir. Mısır'da çoğunlukla baskı altında tutulan ama şiddete başvurmayı reddeden Müslüman Kardeşler örneği bu açıdan anlamlıdır. Ürdün'deki Müslüman Kardeşler ve Fas'taki Adalet ve Kalkınma Partisi de hem birer başkaldırı hareketi hem de kaynaştırılmış muhaliflerdir. Benzer biçimde, Suriye'deki Müslüman Kardeşler'in 1982 isyanı sonrası siyasal hatta sadece toplumsal muhalefete doğru evrilmesi, devletin kitlesel zor gücünün, bir aktörü, muhalif bir örgüt olarak varlığını yok etmeksizin ve sürgüne gönderilmiş dahi olsa silahlı mücadeleyi terk etmeye zorlayabileceğini göstermektedir. İkinci olarak, PKK ve PJAK'ın (Kürdistan Özgür Yaşam Partisi - İran) Kürt bölgelerindeki çatışmalarının ya da kuşkusuz 1970'li

yıllardakine kıyasla adeta bir gölgeye indirgenmiş ama yine de etkin olan Türkiye'deki radikal solun (Dorronsoro, 2005) da gösterdiği gibi İslamcılık, silahlı eylem tarzına başvuran tek akım değildir.

Bu çatışmaların her biri kuşkusuz kendi iç dinamikleri ve tarihselliği içinde incelenmelidir. Ancak makro ölçekte, bunları sosyolog Pierre Bourdieu'nün kullandığı ama burada farklı bir anlamda ele alınan "alan" kavramıyla incelemek mümkündür. Bourdieu'ye göre, bu terim hem bütünleştirici hem de farklılaştırıcı nitelikte olan ve birçok aktörün rekabet halinde olduğu alanları (medya, siyaset, hukuk, okul) ifade eder (Bourdieu, 1992). Burada kullandığımız biçimiyle muhalif bir "alan", bir angajmanla (geçmişte sol ya da sağ angajman, günümüzde tümüyle olmasa da temel olarak İslamcı angajman) ya da etnik, ulusal ya da mezhepsel (Kürt, Filistinli, Şiî, Sünnî, Alevî...) bir olguyla belirlenmiş bir mekânı tanımlar. Bu anlamda her alana özgü bir "ideoloji" vardır ve bu, "bazı sınıf çıkarlarının ve diğer toplumsal güçlerin [...] anlam dünyalarına sızmalarına, onu biçimlendirmelerine ya da onu özel bir hegemonya projesine eklemlemelerine" izin verir (Hall, 2007, s. 24).

Bazı vakalarda, bir alan, onu biçimlendiren ve ona anlam veren çatışmanın gelişimini belirleyen bir referans aktörüne sahiptir. Lübnan'da Hizbullah, Türkiye'deki PKK ya da Mısır'daki Müslüman Kardeşler, çatışmalı bir alanın referans aktörleri olarak kabul edilebilir; çünkü Lübnan Şiîlerinin, Kürt ve İslam davalarının devlet ya da başka aktörler hatta bazen uluslararası sistem nezdinde "teyit süreçlerini" (Tarrow ve Tilly, 2001, s. 145) belirlemektedirler. Başka örneklerde alan, herhangi bir referans aktörü olmaksızın, kendi iç dinamikleri sayesinde ve tüm bileşenleri birbiriyle ilişkilendirebilecek ve artık *ad minima* iç ayrılıkların ifade edilmesine imkân tanıyacak kadar entegre edici bir siyasal sözdizi-

mine eklemlenmek sureuyle gelişebilir. Türkiye'deki Alevî hareketlenmesi (Massicard, 2005), Cezayir'deki Berberi hareketlenmesi ya da bu iki ülkede 1990'lar sonundan günümüze dek görülen İslamcılık bu ikinci ideal-tipe uygundur.

Süreklilik sağlayabilen bir çatışma alanının oluşması için birçok koşul gereklidir. Öncelikle siyasal, mezhepsel ya da etnik düzlemde temel bir ihtilaf barındırmalıdır; bu ön koşul olmaksızın çatışma varlık nedenini koruyamayacak ve devamlılığını sağlayacak bir anlam dünyası yaratamayacaktır. Çatışma alanı, resmî siyasal sözdizimini ve onun meşrulaştırdığı ve izin verdiği *habitus*'u sorgulamadan oluşamaz ve kendini yeniden üretemez; bunun için başka bir sözdizimi, başka *habitus*'lar ve başka karşı-iktidar mekanizmaları yaratmalıdır. Gerek silahlı ya da silahsız İslamcı aktörler, gerek Lübnan Hizbullahı ya da PKK söz konusu olsun, kendisini gelecekte farklı seviyelerde, bir hukuk ya da alternatif bir eğitim sisteminin yerleştirilmesi, vergilendirme gibi devlete ait imtiyazlara sahip ya da bazı durumlarda "temsil edilen" nüfusun paramiliter bir güç tarafından korunmasını sağlayan güçlü bir devlet olarak görmeyen bir başkaldırı düşünülemez. Öte yandan bir başkaldırı alanı, totaliter bir sisteme evrilme tehlikesi yüzünden tek bir aktörün tekelinde olmamalıdır. Bu önermeyi somutlaştırmak için gerçek bir özerkliğe sahip çok sayıda önemli aktör ve inisiyatifi içinde barındıran bir başkaldırı alanını kontrol eden Lübnan Hizbullahı ya da –2006 yılında tüm Filistin'de büyük bir seçim galibiyetine ulaşan– Filistin'deki Hamas örneklerini ileri sürebiliriz (Mervin, 2008; Gunning, 2008). Aynı durum Cezayir'deki İslami Kurtuluş Cephesi (İKC) için de geçerliydi ve günümüzde de Mısır'daki Müslüman Kardeşler ya da Türkiye'deki PKK için de hâlâ geçerlidir. Bu anlamda söz konusu örgütler kendi iç çekirdeklerini aşan çatışma referansları olmayı başarırlar. Aslında *stricto sensu* kendi militanları-

TABLO 4
İki Başkaldırının Karşılaştırılması:
Cezayir'deki SİG'ler ve Türkiye'deki PKK

	SİG	*PKK*
Çatışmanın özelliği	Büyük kent kökenli gençliğin radikalleşmesi	Kürt gençliğinin radikalleşmesi Çatışmanın eski bir ulusal dava ile eklemlenmesi
Çatışmanın tarihselliği	Zayıf. Afganistan Savaşı'na, ya da 1990'lı yılların çatışmalarına gönderme yapar. İKC'nin tarihsel sürekliliğine dâhil olması imkânsız.	Güçlü. Profili yeni olmasına rağmen, PKK 20. yüzyıl Kürt milliyetçi deneyimleri çizgisine dâhil olur ve Türkiye'deki Kürt muhalefetin referans aktörü olarak kendini ortaya koyar
Kimliğini dayandırdığı kaynak	"Gerçek inananlara" indirgenmiş soyut bir *ümmet*	Parti sınırlarını aşan "somut bir Kürt" kimliği
Simgeler	Mücahit, Kutsal savaşçı	"Kürt Güneşi", Abdullah Öcalan; tarih öncesinden mitsel bir figür olarak Demirci Kawa; "gerillalar"
Toplumsal etki alanı	İKC'nin 1992 öncesi etkisine kıyasla çok zayıf	Hızla gençlik kesimini aşmıştır. Kentsel nüfusun, orta sınıfların ve Kürt diasporasının katılımı.
Çatışma alanının özelliği	Neredeyse yoktur. Çatışan diğer unsurlara karşı şiddet kullanımı.	PKK denetiminde olsa da çoğul "Kürtçü" çatışma alanı Noktasal olarak diğer Kürt örgütlerine karşı şiddete başvurulur.
Silahlı mücadelenin etkisi	Örgütün hızla iç parçalanmaya sürüklenmesi	Çeperde belirli bir parçalanma olsa da zaman içinde Öcalan'ın ve belli başlı askeri komutanların otoritesinin kurulması
Baskının sonuçları	Bölünme ve örgütün çözülmesi	Yüksek bir askeri eylem kapasitesinin korunması. Hâkim bir sözdiziminin oluşturulması.

na, sempatizanlarına, alandaki diğer aktörlere, o alanda yer almayan ama büyük bir hareket sahası tanımak zorunda oldukları aktörlere ve son olarak bölgesel hatta uluslararası ölçekte devlete bağlı olan olmayan diğer aktörlere yönelen farklı iletişim seviyelerinden oluşan karmaşık bir sistemi ayakta tutarlar. Buna karşın, 1990'lı yıllarda monolitik ve

özel (Hafez, 2003) bir boyut kazanan Cezayir'deki SİG'ler (Silahlı İslami gruplar) ya da Mısır'daki Gamaa İslamiyya (İslam Örgütü) bu denli karmaşık bir yapı kuramamış ve bu nedenle zaman içinde tasfiye olmuştur.

Üçüncü olarak, bir aktörün herhangi bir çatışmanın referansı olarak kendini ortaya koymak için zora başvurduğu durumlarda (Türkiye'deki PKK gibi) sınırları belli olmayan bir iç şiddetle yönlendirilen bir alanı tasarlamak oldukça güçleşir. Şiddetin silahlı başkaldırı içinde ana düzenleme yöntemi haline geldiği 1990'lı yılların SİG örneği, böyle bir alanın kendi sonunu nasıl hazırladığını göstermiştir. Sonuçta bir alan, ancak devletin kullandığı zor gücü her tür "kaçış yolunu" ortadan kaldıracak kadar şiddetli olduğunda devamlılığını sağlayabilir. Örneğin Türkiye'de 1990'lı yılların ikinci yarısında Refah Partisi yasaklanmıştı, ama İslamcı belediyeler bundan etkilenmemişti; Refah Partisi'nin birçok değişikliğinin Anayasa Mahkemesi'nce yasaklanması Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) oluşumunu ve 2002 seçim galibiyetini engelleyemedi. Aynı durum Cezayir İKC'si için geçerli olmadı; 1992'den itibaren bastırıldı ve militanları için herhangi bir sığınak yaratamadı. Gizliliğe mahkûm edilen, seçim galibiyeti senaryosuna asla inanmamış olan gençliğin bir kesiminin gözünden düşen İKC, parçalanan ve sonunda dağılan İslamcı alanın referans aktörü olma niteliğini yitirdi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

CEMAAT VE AZINLIKLARIN OLUŞUM SÜRECİ

Ortadoğu'da cemaat ve azınlıklara dair olguların anlaşılması için (Eric Verdeil, Ghaleb Faour ve Sébastien Velut *L'Atlas du Liban, territoires et société* [2007] adlı çalışmalarında bu olgunun tekil bir alandaki tüm karmaşıklığını gözler önüne sermişlerdir) "geleneklerin" icat edildiğini, "ulusların" "hayalî olduğunu" ve kimliklerin birer "yanılsama" olduğunu söyleyen belli bir entelektüel sofuluktan kurtulmak gerekmektedir. Yapısökümcü bu anlayışın sonuçları saptandıktan sonra Robert M. Hayden'la birlikte önemli bir soruya geri dönmek gerekiyor: Neden bu kavramlar söz konusu etnik-mezhepsel ve etnik-dilsel gruplar için bir anlam ifade ediyor ve neden "tahayyülî", "icat" ve "yanılsamalar" –gerçek olduğunu bildiğimiz– ölümlere neden oluyor (Hayden, bkz. Hilton içinde, s. 231-253)? Yani yoluna baş koyduğu davası uğruna her şeyi yapmayı göze almış genç bir Kürt'e ya da genç bir Filistinli ye kimliğinin yalnızca bir yanılsama, geleneklerinin basit birer icat olduğunu ve ulusunun da bir hayalî inşa ürününden öte bir şey ifade etmediğini nasıl "açıklayabiliriz"? Neden bu "birincil aidiyetler", başka bir deyişle, ezelî

hale getirilmiş, hatta "doğallaştırılmış" aidiyetler özellikle Ortadoğu'da (ama sadece burada değil) toplumsal ve ekonomik çatışmalar aleyhine temel siyasal eylem ve mobilizasyonların ana çerçevesi haline gelmektedir? Araştırmacı kendisini birden –anlamlandırma arayışının kaçınılmaz bir edimi olarak karmaşık bir soykütüksel işleyişten yola çıkarak– inşa ettiği nesne ile kendisini deneyimleriyle, birebir yaşadığı tarihsel anlatılarıyla, öznellikleriyle ve gelecek kurgularıyla ifade eden "öznesi" arasında bir gerilimle, ikisi arasında bir seçim yapmadan çözmesi gereken bir gerilimle karşı karşıya bulur.

Bu tespit öncelikle cemaatlere ve/veya azınlıklara dair özgül bağlamlar içinde ortaya çıkan olguları yapaylığa indirgeyen yapısökümcü bir tasvirden kaçınmamızı, diğer yandan da bunların oluşumlarını ve devamlılıklarını kavrayabilmek amacıyla tarihselleştirici bir anlayışı ortaya koymak için özselleştirilmelerini de reddetmemizi gerektirmektedir (Valensi, 1986; Longva, 2011).

Bahsettiğimiz yöntem karmaşası, iki karşıt ve çelişkili tarihsel sürecin sonucunda ortaya çıkan olguların karmaşıklığı kadar derindir. Bunların ilki, yani "tümelleştirici" yöntem, sadece birkaç asır içinde geniş bir bölgenin hızla nasıl İslamcı bir kimlik kazandığını açıklamaktadır. İkincisi ise, bunun tersine İslamcılaşmış ya da İslami bir iktidara tabi olan nüfusu bölmekte, parçalamakta, sınıflandırmakta ve kategorilere ayırmaktadır. Müslüman İmparatorluğu, tıpkı tüm diğer imparatorluklar gibi aslında "tepeden evrenselcilik ve aşağıdan yerel ve mesleki özerklik sistemi" ilkesini hayata geçirmektedir (Kohn, 1946, s. 85). Yine burada ister dil, ister din, ister aşiret ya da meslek temelli olsun, "kategorileştirmeler" tümüyle siyasal bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır; çünkü hem kimlikleri yaratmakta (Tilly, 2009, s. 29) hem de bunların gelişim koşullarını oluşturmaktadır.

İmparatorluğun kendisini bir *nizamülâlem* (dünya düzeni) olarak ve Osmanlı örneğinde olduğu gibi Üçüncü Roma olarak görmesi (Yerasimos, 1990), aslında onun kaçınılmaz karmaşıklığının, aynı anda hem ihtilaflar ve patlamalar yaratma hem de onları yönetme becerisinin bir sonucudur. Bir imparatorluk, hatırı sayılır ölçüde zor olanaklarına başvurma gücüne sahip olsa da, aynı zamanda genel kaide olarak elindeki olanakları en iyi ve etkili biçimde kullanmasını rasyonelleştiren "zımni bir sözleşmenin" (Mardin, 1993) münazara çerçevesini de oluşturur. İmparatorluğun uyguladığı mühendislik, "vatandaş üretimi" olgusundan son derece uzaktır ve kendisine tabi olan grupların doğrudan yönetiminden dikkatle kaçınır; tersine, İmparatorluğun yaşayabilmesi kendi bünyesinde ayrı idari birimleri ve sınırları belirlenmiş direniş "ceplerini" kabul etmesini gerektirir. İbn-i Haldun'un zamanında söylediği gibi, merkezî bir iktidar için önemli olan, topraklarının tümünü değil, başkentini, önemli kentlerini ve bunların tedarik yollarını denetim altında tutmaktır. Fransız sömürge idaresince kullanılan "faydalı Cezayir" kavramı, her daim geçerli olan ve modern devletlerin oluşumuyla ortadan kalkmamış bu ilkenin özeti gibidir.

Ancak toplum üzerinde uygulanan "emperyal denetim" etkisiz değildir; çünkü halkın önce gruplara ayrıştırılıp sınıflandırılarak temsil edilmesine, ardından edebiyatta *most favored lords* olarak betimlenen ayrıcalık sahibi kişiler kisvesi altında sistemle uyumlu hale getirilmesine dayanır. Hakemlik ettiği farklılıkların yaratıcısı olan İmparatorluk, merkez lehine diğer herkesi dışlar (Mardin, 1993). Burada merkez coğrafî bir merkezîliği değil, Osmanlı topraklarında *askeriyeye* dâhil edilmiş "din adamlarını" da kapsayan merkezî ik-

tidan ifade eder. Bu model elbette tamamen teorik düzlemde geçerlidir; çünkü gerçekte emperyal mühendislik bunu gerektirse de, birçok istisna mevcuttur. Öte yandan "merkez" ile aslında tüm halkı ifade eden "çevre" arasındaki "sınır ihlali yasağı", tıpkı köylüleri toprağına bağlayan ve farklı grupları kendi efendilerinin otoritesine tabi kılan yer değiştirmeme ilkesi gibi sıkı sıkıya korunmaktadır.

Bu model, ideal-tipik olsa bile, "cemaat" adını verdiğimiz oluşumların nasıl ortaya çıktığını ve uzun süre boyunca nasıl varlığını devam ettirdiğini anlamamızı sağlayacak analitik bir güce sahiptir. Kadim bir geleneğin takipçisi olan Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim cemaatler geniş bir bölgelerüstü özerkliğe sahip *millet*ler biçiminde kabul edilir –ve şekillendirilirdi–; bu ayrıcalıkların karşılığında ise *zımmilik* statüsüne, itaat karşılığında gayrimüslimlere devlet koruması sağlayan bir statüye indirgenmişlerdi. Bu statüden kaynaklanan yasaklara, örneğin yeni ibadet yerlerinin yapılması, silah taşıma ya da yürütmeye katılım gibi yasaklara kesinkes uyulmamıştır, ama bunların teorik olarak varlığını koruması, halkın statüler, roller ve gayrimüslim cemaatlerin temsilcilerine tanınan ya da onlardan beklenen sorumluluklar aracılığıyla sınıflandırılmasına ve denetim altında tutulmasına dayanan bir aygıt sayesinde İmparatorluğun Müslüman olma özelliğinin altının çizilmesinin bir yolu olmuştur. İslami kökenli ama ondan ayrışmış olan ve bu nedenle dönme ve soyları tükenmiş olarak addedilmesi gereken diğer cemaatlerin kaderi biraz daha farklıdır. *Kızılbaş* (Alevîliğin kaynağı olacaktır) adıyla tanınan isyanlar 16. yüzyılda birçok baskı dalgasıyla cevaplanmıştır. Öte yandan bu isyan anları dışında söz konusu gruplar Osmanlı'nın "zımni sözleşmesini" kabul etmiş, belirli bir özerkliğe erişmiş ve özellikle de merkez karşısında temsiliyet kazanmışlardır. Aynı durum, Osmanlı topraklarında gerçek-

ten de azınlık durumunda olan Şiî cemaatleri ya da Şiî Acemistan'da görece daha önemli durumdaki Sünnî cemaati için de geçerlidir.

Reformlarla cemaat dağılımlarının yeniden biçimlendirilmesi

Tarih anlatılarının ve İbn-i Haldun'un öngörülü eseri *Mukaddime*'nin de gösterdiği gibi, Müslüman İmparatorluklarda etnik farklılık ve mezhep ayrılığı bilinci ortadan kalkmamış, hatta aksine, iktidarların benimsediği kategoriler yüzünden daha da keskinleşmiştir. Bununla birlikte ve İslam'ın hukuki anlamda hâkim durumdaki toplumsal ve siyasal konumuna rağmen, "çoğunluk" ve "azınlık" kavramları iktidar ilişkilerini ya da ezen ve ezilenlerin kendileri hakkındaki temsillerini betimlemek için uygun değildir. Bunun yerine, İmparatorluk tarafından dayatılan tahakküm ve tabiiyet ilişkilerini içselleştirmiş ve Maxime Rodinson'un deyişiyle (1981, s. 87 ve 91) ulusal tarzda örgütlenmiş gayrimüslim mezhepler söz konusudur. Araştırmaların da edebiyat gibi gösterdiği üzere (İvo Andriç'in ilk basımı 1945 yılında yapılan usta romanı *Drina Köprüsü** bunlardan biridir) Müslümanlar ve gayrimüslimler hukuki statüleri değişmeksizin kentlerinin özerkliğini korumak ve merkezî devletin aşırı müdahalesine engel olmak için genellikle pragmatik bir uzlaşıyı sürdürmüşlerdir. Özellikle ekonomik alanda karma olarak nitelendirebileceğimiz bir uzamı da paylaşmaktadırlar. Dolayısıyla tahakküm ve tabiiyet, cemaatlerarası bir "nezaketin" varlığına engel teşkil etmez (Leca, bkz. Birnbaum ve Leca içinde, 1991, s. 159-209). Öte yandan bu cemaatler herkesin saygı duyması beklenen üç kutsal sınırla birbirinden ayrılır: kadın bedeninin katı bir denetim altında

(*) Tr.: Çev. Hasan Âli Ediz ve Nuriye Müstakimoğlu, İletişim Yayınları, 2000.

tutulmasıyla grubun yeniden üretimini teminat altına aldığı için evlilik ve aileyle ilgili alan, cemaatin dünya üzerindeki varlığına aşkın bir anlam yüklemesine vesile olan ibadet mekânı, son olarak cemaatlerin geçmişini koruyan ve her şeyden öte kuşaklararası aktarımı teminat altına alan mezarlıklar. Cemaatlerarası ihtilaflarda ve dahası 20. yüzyılın kitlesel şiddet olaylarında bu üç sınır, ihlal edilecek öncelikli sınırları oluşturuyordu.

Bernard Heyberger "Suriye ve Lübnan'daki Hıristiyanların, Anadolu Ermenilerinin, Kürdistan Asurileriyle Acem sınır bölgelerinin ancak *zımmilik* rejiminin ilgasından sonra katliamlara ya da sistematik tehcirlere sahne olduğunu" belirtmektedir (Heyberger, 2003, s. 17). Bu kanlı tasfiyenin kökeninde Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Reformu'yla (1838-1839) ve 1876 yılında bir Anayasa (Kanun-i Esasi) hazırlanmasıyla hızlanan reformlar süreci bulunmaktadır. Avrupalı güçlerce dayatıldığı kadar Osmanlı sarayınca da arzu edilen ve "devleti kurtarmanın" tek yolu olarak görülen Osmanlı Anayasası, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitlik sağlamayı ve gayrimüslimlerin kurulan yeni parlamentoda gerçekten temsil edilmelerini sağlamayı hedefliyordu. Ancak Anayasa'nın giriş kısmında devlet Müslüman sıfatıyla tanımlanarak aslında hukuki anlamda İslam ile belirlenen bir siyasal çoğunluk tarif edilmişti. Böylelikle gayrimüslim cemaatler zımnen azınlık olarak kabul ediliyordu. Ayrıca mezhepsel temelde ayrı seçim listeleri hazırlandığı için, bu cemaatler esasen dinî aidiyetleri içine hapsedilmiş oluyordu.

Bu hem mezhepsel hem de siyasal sınıflandırmanın yarattığı çok çarpıcı sonuçlar sonraki döneme damgasını vuracaktır. Arap dünyasında önemli Hıristiyan entelektüelleri ve ileri gelenleri büyük bir kültürel ve siyasal rol oynamakta ve tıpkı Corcî Zeydân gibi kendilerini liberalizmin, Osman-

lıcılığın ve kültürel nitelikte bir milliyetçiliğin kesişme noktasındaki bir Arap düşüncesinin önde gelen figürleri olarak ortaya koymaktadırlar (Duponi, 2006). Bundan yıllar sonra, 1940'larda Michel Aflaq radikal hatta organisist bir Arap milliyetçiliğinin teorisyeni haline gelir; bize daha yakın olan Tarık Aziz, Saddam Hüseyin dönemi Irak'ında en dar iktidar çevresinde önemli bir rol oynar. Bir başka örnek, nüfusun %10 kadarını oluşturan Kıptiler'in ülkenin entelektüel, toplumsal ve sendikal yaşamına etkin biçimde katıldıkları Mısır'dır; burada azınlık "dağılımı" aslında onların ulusal ölçekte siyasal konumlarını ya da iç ayrışmalarını belirleyen tek etken değildir. Öte yandan bu "Ortadoğu Hıristiyanları" her koşulda, öncelikle Müslüman sıfatıyla tanımlanan bir "ulusun" ancak çeperinde kalabilmekte ve kaderleri söz konusu ülkelerin iç dengeleri ve rejimlerin arzularına göre çizilen azınlıkları oluşturmaktadırlar.

Avrupa'dan gelen milliyetçi ve sosyalist düşüncelerin etkisi altında kalan Anadolu ve Balkanlar'daki mezhep kökenli cemaatler ise farklı bir evrime sahne olur. Bağımsızlıkların 1903 yılında Makedonya'da olduğu gibi kimi zaman kanlı ihtilaller sonucu kazanıldığı Balkanlar'ın, Müslümanları azınlık cemaatlerine dönüştürmesi olgusuna vurgu yapmanın yeri değil. Ancak Anadolu'da olduğu gibi mezhebin tarihsel nedenlerle farklı dillere sahip olma olgusuyla eklemlendiği bu bölgede de, ulusu dinden ayıran sınır korunmuştur. Ulus inşası sekülер hatta sosyalist düşüncelerden esinlenmiş, hem ulusun hem de tür olarak insanın çifte kurtuluş ufkunu önüne koymuş olsa da, kökleri ancak mezhepte bulunabilecek bir tarihselliğe ihtiyaç duyar. Simgesel kaynaklar, mitler, "ulusun" dayanma yetisi kendiliğinden değil, gerçek bir tarihsel derinliğe sahip ama ulusa rakip dinsel bir gelenekten feyz alarak ortaya çıkar. Kent kökenli Ermeni, Rum, Bulgar vd. milliyetçi entelijansiya "ulusun" ihtiyaç

duyduğu kaideyi ve tarihsel belleği ancak kırlarda, hatta bazen en geri kalmış manastırlarda bulur

Dinî sınırların dilsel sınırlarla yan yana gelmesi, mezhebi dilsel ve böylece "ulusal" bir cemaate dönüştürür (bu konuda birkaç istisna söz konusudur: örneğin Türkiye'deki Rumca konuşan Müslümanlar ve Yunanistan'daki Türkçe konuşan Hıristiyanlar. Ancak 1924 yılında iki ülke arasında yaşanan büyük ölçekli nüfus mübadelesi dile değil mezhep ayrımına göre yapılmıştır). İttihat ve Terakki döneminde (1908-1918) İstanbul'da anaakım haline gelen Türk milliyetçiliği, İslam'ı da ulusun sınırı haline getirmiş ve "uygarlaşmacı" aşırı Batılılaşmayla aşırı İslamcı kimliğin bir arada var olmasını sağlamıştır. İnanç olarak dinin terk edilmesine izin verir (hatta "medenileşme" için bunun zorunlu olduğunu salık verir), ancak cemaat olarak mezhebin terk edilmesine izin vermez. Allah'ın bir, Hz. Muhammed'in de onun peygamberi olduğuna inanmamak kişinin vicdanıyla ilgili bir meseledir; öte yandan mezhebinden ayrılmak "ulusal" cemaati ilgilendiren bir konudur; çünkü bu, "ulusu" terk etmek ve böylece ona "ihanet etmek" anlamına gelmektedir (Salame, 1994, s. 23).

Ulusun mezhepten yola çıkılarak tanımlanması üç farklı sonuca yol açar: Bunların ilki ve en acılısı kuşkusuz 1915 Ermeni soykırımı ve ardından tüm 20. yüzyıl boyunca bu topraklarda Yunan ve Yahudilere karşı uygulanan pogrom ve işkencelerdir. İkinci sonuç İslam dinine aidiyetleri temelinde Türk "ulusu" bünyesinde dilsel farklılıkları yadsınan ya da suç sayılan Kürtlerin zorunlu –ve devletin baskı dalgalarına rağmen başarısızlığa uğrayan– entegrasyonlarıdır. Son olarak üçüncü sonuç *ümmet* in Türkiye Cumhuriyeti topraklarıyla sınırlanarak yeniden tanımlanması olmuştur ve bu, 20. yüzyılın büyük bölümünde Müslüman Arap dünyasıyla Türkiye arasına duvar bir örmüştür.

Cemaatlerarası ilişkilerin militarizasyonu: Lübnan örneği

Lübnan'ın izlediği güzergâh, cemaat dinamiklerinin her tür karma mekânın ortadan kalkmasıyla ifade bulan militarizasyonunun, aslında halkın mezheplere ayrıştırılarak yönetilmesi olgusunun bir başka önemli sonucu olduğunu göstermektedir. Öte yandan Lübnan'da cemaatlerin soy kütüğünü 20. yüzyıl tarihini bilmeden salt Osmanlı reformlarından yola çıkarak ortaya koymak mümkün değildir. Ancak Lübnan'da 1841 ve 1860 yıllarında yaşanan ve ancak kısmen cemaat ayrışmasıyla açıklanabilecek olan şiddet eylemleri, iktidarın cemaatler arasında paylaştırılması temelinde, sınırlı özerkliğe sahip yerel bir yönetimin kurulmasına yol açar; bu yönetim 1920 ve 1930'lu yılların Fransız mandası altında ve ardından 1943 tarihinde ülkenin bağımsızlığını ilan eden milli sözleşme ile kurumsallaştırılır. Öte yandan 1979-1989 yılları arasında 150.000 cana mal olan ve Suriye ile İsrail'in dış müdahalelerinin önemli bir rol oynadığı iç savaş esnasında bölünmüş küçük bölgelerin ortaya çıkışına, kent merkezlerinde (özellikle Beyrut'ta) görülen aşırı şiddet eylemlerine ve son olarak cemaatlerin tümden ayrışmasıyla birlikte bu cemaat düzeninin militarizasyonuna tanıklık ederiz. Bu savaş düzenine geçiş tüm büyük cemaatler içinde de (Marunîler, Sünnîler, Şiîler) kanlı çatışmalara neden olmuştur. Birkaç küçük düzeltmeyle iktidarın paylaşılmasını ve Cumhurbaşkanlığının bir Marunî'ye, Başbakanlığın bir Sünnî'ye ve parlamento başkanlığının da bir Şiî'ye verilmesini öngören cemaatlerarası paktı teyit eden Taif Anlaşmaları'nın ertesinde (Suudi Arabistan, 1989) cemaatlerarası ilişkilerin demilitarizasyonuyla karşı karşıya kalırız. Kuşkusuz Lübnan Güçleri'nin Marunî lideri Samir Geagea ile Hür Vatansever hareketinin başındaki Michel Aoun arasındaki ihtilaftan da anla-

yabileceğimiz gibi, cemaat ayrılıkları Lübnan siyasal hayatını belirleyen tek etken olmamıştır. Ancak eski Başbakan Refik Hariri'nin 2005 yılında öldürülmesinin ardından başlayan hareketlenmeler, 2006 yılında İsrail ile Hizbullah arasında çıkan savaş ve 2007-2009 yılları arasında Lübnan'da yaşanan iç çekişmeler cemaatlerarası dengenin ne denli hassas olduğunu, dengenin her koşulda herkesin cemaat listelerinden seçilmiş bir iktidarı tanımasına ve tüm cemaatlerin ama özellikle de Şiilerin askerî güçlerinin varlığına dayandığını göstermiştir.

Lübnan İç Savaşı iktidarı ele geçirme mücadelesinin bizzat aynı cemaat içinde de yaşanabileceğini gösteren bir diğer örnek olmuştur. Bunun şaşılacak bir yanı yoktur. Cemaat olgusunun militarizasyonu, iki ayrı sürecin sonucu olarak ortaya çıkar. Süreç, bir yandan keskin bir ihtilafın, çıkışsız bir krizin ve devletin zayıflamasının bir ürünüdür: Devletin zayıflaması, bir ya da birçok cemaatçe eleştirilmeye başlamasının ardından cemaatlerin bir arada yaşayabileceğine dair inancın yok olmasıyla ifade bulmaktadır. Böyle bir durumda cemaat, bölge temelli bir askerî düzene göre yeniden örgütlenip devletin ayrıcalıklarını (savaşma ve güvenliğini koruma, hukuki düzeni kurma ve tabii ki faaliyetlerini yürütmek için vergi alma hakkı) edinir. Diğer yandan, askerî düzene geçiş cemaatin iç kaynaklarının (ekonomik, askerî ve siyasi) denetiminin askerî-siyasal bir aktör tarafından gerçekleştirilmesini, başka bir deyişle, içeride iktidarın tekelleşmesini gerektirir ya da ortaya çıkarır. Cemaatler arasında etnik temizlik biçimi alabilecek bir ihtilaf genellikle sistematik olarak en az bunun kadar ölümcül bir iç çatışma ile beraber gider (Picard, bkz. Jean ve Ruffin içinde, 1996).

Bu durum, cemaatsel çatışmaların, dayanışma biçimlerini ve yatay mobilizasyonu (eskiden çok güçlü ve mezhepleraşı nitelikte olan Lübnan sendikal hareketi gibi) toplumun

rakip projeler etrafında ayrışması olarak anlaşılan siyasetin yasaklanması pahasına ortadan kaldıran birincil bir siyasal paylaşım türü olabileceğini göstermektedir.

İslam dininde cemaat olgusu

Bir dinin içindeki mezhepler de mezheplerüstü bir devletin oluşumunu engellemeksizin evlilik, inanış ve ölüm gibi alanları dönüştürmek için cemaatleşme süreçlerinden geçebilirler. Bu cemaatleşme türünü anlamak için yine uzun erimli tarihe başvurmak, doğrudan mezheplerle ilgisi olmayan ihtilaflı süreçleri hesaba katmak gerekmektedir. Örneğin Suriye'de önceleri marjinalleştirilmiş, arka planda kalmaya ve –Alexandre Koyré'nin tabiriyle (1943)– ezoterik bir mikrokozmos oluşturmaya mecbur bırakılan Alevî kökenli subaylar, 1963-1970 yılları arasında bir dizi askerî darbeyle iktidarı ele geçirirler. Müslüman Kardeşler'in 1970'li yıllar boyunca süren silahlı mücadelesi, ki salt buna indirgenemez, 1982 yılında Hama ayaklanmasıyla ve kentin yağmalanmasıyla sona erer. Sünnî nüfusu, sayısal olarak azınlık konumunda (nüfusun %15'i) ama iktidarı elinde bulundurduğu için siyasal anlamda çoğunluk durumunda olan Alevîlere karşı ayaklandırdığı için, bu mücadelenin cemaatlerle ilgili bir boyutu da vardı.

Başka örnekler vermek gerekirse, sayısal ve siyasal anlamda azınlık durumunda olup geçtiğimiz yıllarda büyük kıyımlara maruz kalmış örneğin Türkiye'deki Alevîlerin, İran'daki Sünnîlerin ya da Afganistan ve Pakistan'daki Şiîlerin durumunu göz önüne aldığımızda, aslında cemaatlerarası ihtilafların en ölümcül halinin Irak'ta yaşandığını vurgulamak gerekir. "Güney Irak", ezelden beri Şiî İslam'ın kutsal mekânlarına ev sahipliği yapmasına rağmen, geç bir tarihte, ancak 19 yüzyılda kitlesel olarak Şiî mezhebine geçmiş-

tir. Bu mezhep değiştirme dalgasının birçok farklı nedeni vardır: İmparatorluğun merkezileşmesini hedefleyen Tanzimat reformları geleneksel dengeleri bozar, ticaret ekonomisine geçiş kadim dayanışma ağlarını sarsar ve Arap Yarımadası'ndan yapılan Vahabî saldırıları Osmanlı yönetiminin teminat altına almakta zorlandığı bir iç güvenlik mekanizması ihtiyacını artırır. Şiîlik, harekete geçirici *dava*'sıyla, iç çatışmalarda hakemlik görevini yerine getirebilme yetisine sahip dinî mekanizmalarıyla bu çatlakları kapatır; yakın düşmana (Vahabilik) ve uzak Sünnî iktidara (İmparatorluk) karşı savaşın ideolojisi haline gelir.

İktidarın "mezhepleşmesi" olgusu 1920'lerde Irak'ın kuruluşuna denk gelir (Luizard, 1991), ama tam bir dışlama ve kapsama sınırı haline gelmesi çok daha geç bir tarihte gerçekleşir. Şiî kökenli aktörler daha 1950'lerde, iki siyasal seçenek arasında bocalarlar: Komünist Parti ya da Baas Partisi içinde Sünnîlerle yatay bir örgütlenme ya da 1957-1958 yıllarında kurulan Dava Partisi aracılığıyla dikey bir örgütlenme. Ancak 1979 ve 1991 yıllarında yaşanan kitlesel baskı dönemlerinin ve sonrasında 1991'de güneyli Şiîlerin ayaklanmasının ve on binlerce Şiî'nin sürgün edilmesinin ardından ikinci seçenek ön plana çıkar. 2003 yılından sonra, bölünmüş durumda olsa bile Şiî cemaati iktidarı ele geçirir. Bu aynı zamanda, hem Sünnîleri hem Şiîleri hedef alan, özellikle de Bağdat'ta etkili olan ikili bir etnik temizlik politikasının da başlangıcı olur (International Crisis Group, 2008) Şiîler arası ihtilaflar ve özellikle de 2004 yılında patlak veren Muktada El Sadr ayaklanması, sonrasında 2005 ve 2010 yıllarında gerçekleşen seçimler, söz konusu cemaatin ne denli bölünmüş olduğunu ve nihayetinde Şiî lideri Ayetullah Ali Hüseyin El Sistani'nin hakemliğine başvurduklarını gözler önüne sermektedir. Buna koşut olarak Şeyh Harit Eldari'nin 3.000 üyesi bulunan Iraklı Ulemalar Birliği, 2000'lerin ikin-

ci yarısında Sünnilik içinde hakemlik rolü oynamış, en azından siyasal referans görevi görmüştür.

Ayrım ölçütü olarak dil

"Ulus" dinle organik bir bağ olmaksızın kavranamasa da, onu sadece dinle ifade etmek de doğru olmayacaktır. Tüm 20. yüzyıl boyunca ikinci bir ölçüt, yani dil, ulus tanımının içine girmiş; kapsama ve dışlama mekanizmalarına dâhil olmuştur.

Devletler, romantizmle sosyal Darwinizmin tuhaf bir bileşiminden menkul bir milliyetçi ideolojiden yola çıkılarak kurulur. Diğer dil gruplarının asimilasyonu ya da bazı durumlarda baskı altına alınması yoluyla ülkede asayişin sağlanması olgusu, azınlıkların dâhil edilmediği eski ya da çağdaş tarihin "millileştirilmesi" hareketiyle eşzamanlı yol alır. Kemalist Türkiye'de, ülkenin resmî doktrini olarak dışlayıcı bir milliyetçiliğin tesisi, Türklüğün –ve dolayısıyla ancak bir arada var olabilecek olan "medeniyetin" ve "devrimin"– diğer cemaatler üzerindeki zaferiyle sonuçlanmıştır. Sonuçta iktidar mücadelesinde Türkiye'den Cezayir'e kadar birçok devlet, ulusun varlık koşulu olarak bütünlüğü ve buradan yola çıkarak ittifakı ön plana çıkarmıştır.

Böylelikle "kimliği" bir "çözülme ve parçalanmaya karşı mücadele" ve "dağılmaya direnç gösteren obur bir itki" (Bauman, 2010, s. 107) haline getiren ikili bir büzüşme ile karşı karşıya kalırız. Devlet açısından, etnik ve dilsel ayrışmaları önlemek ya da bunların üstesinden gelmek amacıyla her tür yolla dayatılan resmî kimlik tahakkümün temel aracı haline gelirken, azınlıklar açısından ise kimlik bir direniş ya da Max Frisch'in tabiriyle "diğerlerinin sizden beklediklerini reddetme" silahı halini alır (Bauman, 2010, s. 56). Türkiye'de ve Suriye'de –en azından teorik olarak– Kürtlüğe da-

ir her şeyin suç sayılmasına yol açan bu iki yönlü süreç, söz konusu grubun "azınlıklaştırılmasına" yol açmıştır. Özellikle Türkiye'de, Kürtler ya asimile edildikten sonra Türk ulusunu demografik olarak kuvvetlendirecek brüt insan gücü olarak görülmüş ya da ulusun organik bütünlüğü açısından "hayati" bir tehdit oluşturan "feodal bir sınıf" olarak kabul edilmiştir. İran'da resmî devlet milliyetçiliği bu denli dışlayıcı terimlerle ifade edilmese de, bazı dil grupları, Beluciler, Azeriler ya da Araplar da marjinalleştirilmiş ve azınlık olma haline itilmişlerdir. Daha uzaklarda, Cezayir'de, "jakobenizm" ile *tevhid* (Allah'ın birliği) inancının milliyetçi yorumlanışının birbirine eklemlenmesi, Berberilerin dilsel farklılıklarının reddedilmesinin önünü açmıştır (Carlier, 1995). Son olarak 1947-1948 Filistin sürgününden soyutlamaksızın, literatürde üstü örtülü olarak "İsrailli Araplar" olarak anılan Filistinlilerin azınlıklaştırılmış bir topluluk oluşturduklarının da altını çizmek gerekir. Bu grubun mensupları İsrail'e vatandaş olarak kabul edilmiş ama "beşinci kol" olarak çalışan "ulustan" dışlanmışlardır (Loüer, 2003).

Bu noktada söz konusu azınlıklaştırma sürecine eşlik eden baskılarla ve çatışmalarla yüklü ağır beşerî bilançodan bahsetmeye gerek bile yok. Ancak doğurduğu üç siyasal sonucun da altını çizmemiz gerekiyor. Öncelikle, azınlıklaştırılmış gruplar çoğunlukla iç düşman olarak görülmüşlerdir, devlet güçleri kısmen onlara karşı baskı ile yapılandırılmıştır. Uluslararası düzlemde, hukuki açıdan bir statüye sahip olan "dış düşman"dan ya da hiçe indirgenen ama oldukları haliyle kabul edilen Hıristiyan azınlıklardan farklı olarak, bu "iç düşmanlar" hiçbir hukuki güvenceye sahip değildirler. İkinci olarak çoğunlukla toplumsal ve ekonomik konuların siyasal imlecinin azınlık sorununa kaydığını, siyasal eylemin ana referansının "Kürtlük", "Berberilik" ya da herhangi bir dilsel ve etnik aidiyetle belirlendiğini gözlemlemekteyiz. Ay-

rica Kürtlerin Barış ve Demokrasi Partisi'nin (BDP) büyük oranda hegemon aktör olduğu Türkiye Kürdistanı örneğinde olduğu gibi, Türk, Farsi ya da Arap çoğunluğun ikamet ettiği alanlardan son derece farklı nitelikte, azınlıklara ait mikro-mekânların ortaya çıktığını da görmekteyiz. Basit bir kültürel ve dilsel olgunun tanınmasından özerkliğe hatta bağımsızlığa kadar –zaman içinde değişiklik gösteren– taleplerin niteliği ne olursa olsun, azınlıkların siyasal alanı aslında bu ilk ayrım üzerinden şekillenmektedir. Son olarak bu toplulukların sıklıkla sınır bölgelerinde toplandıklarını da belirtmek gerekir. Bu nedenle talepleri hem "yerel" hem de sınıraşırı ve/veya bölgelerüstü bir nitelik kazanabilir. Bu konumları, onların fikir ve örnekleri yayma rolünü üstlenmelerini ve tüm Ortadoğu'da hareketli ve örgütçü unsurlar haline gelmelerini sağlar. Bu yüzden Berberi, Kürt ve Filistinli militanların 1960'lı ve 1970'li yıllarda sol düşüncenin yayılması için uğraşmalarına şaşmamak gerekir; zaten Abdullah Azzam ve Muhammed El Makdisi örnekleri, bu kişilerin günümüzde uluslararası bir İslamcılıktan yana olduklarını göstermiştir. Jean Leca'nın da belirttiği gibi (1991) evrensel, tikeli kurar, ona bir anlam yükler, ona acılarını evrensellik uğruna katlanılan bir adak gibi yaşama şansı ve böylece bir kurtuluş umudu yaratma imkânı verir.

ALTINCI BÖLÜM

KUŞAK OLGUSU. KUTSAL FİGÜRLER. KAHRAMANLAR VE SİYASAL ÖZNELER

"Kuşak" olgusu hem toplumların geçirdiği dönüşümleri hem de bazı durumlarda devletin resmî kurumlarının ya da radikal ve gizli muhalefet partileri gibi karşıt kurumların devamlılığını anlamanın muhtemel yollarından birini oluşturur. Kuşaklararası aktarım ve kopuşları göz önüne almadan düzenin yeniden üretimini ya da –egemen sınıf katmanlarından gelenler dâhil– düzene muhalefet edenleri ya da kimi zaman şaşırtıcı bir biçimde barışçıl eylemlerden şiddete –ya da tersi– geçişi anlamak imkânsızdır. Öte yandan sosyoloji genellikle bu konuyla çokça ilgilenmiş olsa da, siyasal sosyoloji, söz konusu olguyu yeterince işlememiştir (bkz. Mannheim [1928], Falardeau [1990] ve Arap dünyası hakkında Martinez [1998], Fargues [2000]).

Kuşaklararası aktarım ve kopuşlar

Sözcük anlamıyla "kuşak" kavramı belirli bir yıl içinde doğmuş, birbirinden anlamlı derecede farklılık gösteren bireylere gönderme yapar. İbn-i Haldun'un da dikkatini çeken bu

"zaman dilimi", belirli bir toplum bünyesindeki varoluş biçimlerinde, deneyimlerde, sosyalizasyonlarda ve beklentilerde nitel bir değişikliğin ortaya çıkması için gerekli süreye işaret eder. Kuşak çatışması kavramı ise gençlik ile ebeveynler kuşağı arasında potansiyel olarak başkaldırı biçiminde ortaya çıkan bir süreksizliği ifade eder (tıpkı Avrupa'daki "68 Mayısı" gibi). Erik Erikson'a göre ebeveynler kuşağı genellikle gençliğe bir "psikososyal mühlet" (Erikson, 1990) atfederek (başka bir deyişle, dünya düzeninin torunlar tarafından öncelikle radikal biçimde sorgulanmaksızın yeniden üretilemeyeceği ilkesini kabul ederek) bu türden çatışmaları yönlendirirler.

Ancak Ortadoğu'daki örneklere baktığımızda daha karmaşık bir sosyolojik yaklaşımın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öncelikle tüm bir kuşağın siyasal bir muhalefete yöneldiği nadiren görülür. 1948-1958 yılları arasında Mısır ve Irak, FKÖ'nün *El tawra* (devrim) dönemi "dışındaki" Filistin, 1975-1980 arası Türkiye ve 1978-1979 yılları arası İran, kuşkusuz bu açıdan birer istisnadır.

İkinci olarak, militan yönelimleri bakımından kuşaklararası çatışma, tarihsellik arayışının ya da aktör-kuşak olarak *kendi* mücadelesinin uzun erimli bir tarihe "eklenmesi" arayışının olmamasını da gerektirmez. Radikallik ancak bir devamlılık zincirine dâhil olunarak ve eski zamanların bir mücadelesini kendi mücadelesi gibi sahiplenerek onu daha sonraki bir zamansal bağlamda "yeniden örgütlemekle" (Dousse, 2002) ve aynı zamanda verili bir çatışma alanının semantik ve aksiyolojik dizgesinde bir kopuş yaratmakla mümkün olur. Örneğin, 1970'li yıllar Türkiye'sinde PKK radikalizmi, eski bir mücadelenin henüz ergenlik dönemindeki ya da yetişkinlik döneminin ilk yıllarındaki genç bir kuşak tarafından yeniden yorumlanması biçiminde ortaya çıkmıştır. Kopuş ise önceki kuşağın militanlarına yöneltilen ihanet ya da

en azından korkaklık suçlaması ile ifade bulur. "Tarih öncesi Kürtlük" şimdiye dek görülmemiş bir önem kazanıyor olsa da, yeni muhalif kuşak mitsel bir altın çağa, "Kürtlerin kurtarıcısı" Demirci Kawa modeline gönderme yapıyor ve Kürdistan'dan başlayarak sosyalist bir Ortadoğu'nun inşasını kendine hedef belirlemişti. Benzer biçimde, muhalefetin söylemi, kurbanlaştırmadan, Kürt grupların cellatlarıyla işbirliği yapmasından kaynaklanan bireysel ya da kolektif bir suçluluk vurgusuna kaymıştı. PKK'li gençler Fanoncu bir çizgide (ama Franz Fanon'un eserine başvurulmuyordu) ulusal kurtuluşun koşulu olarak yeni bir Kürt insanının inşasını önüne koyuyordu. Mısır'da, 1970'li yıllarda Gamaa'nın ortaya çıkışıyla ve cihadı İslam'ın altıncı şartı olarak gösteren Muhammed Abdülsalem Faraj'ın (1982'de öldürülmüştür) "Eksik şart" ayaklanmasıyla ifade bulan İslamcı radikalleşme de benzer koşullar içinde ortaya çıkmıştır. John Collins'in "Gazze'yi bir çocuk yönetiyor. İntifada ve kuşaksal retorikler" başlıklı makalesinde de belirttiği gibi (2004, s. 35) İkinci Filistin İntifadası'nda benzer sahneler yaşanmıştır; burada da gençler muhalif bir geleneğin bayrağını devralıp buradan yola çıkarak, bu devamlılığın kaçınılmaz kıldığı kopuşu gerçekleştirmiştir. Böylelikle kuşaklararası kopuş daha önceden var olan bir sürecin devamında gerçekleşirken, potansiyel olarak şiddet yüklü aksiyolojik bir çatallaşma biçimini almıştır.

Tarihte iz bırakma arayışı ve aksiyolojik kopuş, kuşaklar arasındaki yakınlık ve mesafe ilişkilerini bağlama göre farklı farklı biçimlendirir. İç savaş sırasında Cezayir'de de gözlemlediğimiz ebeveynler ve çocuklar kuşağı arasındaki çatışma, olası tek senaryo değildir. Bazı durumlarda ebeveynler kuşağı hasım olarak değil bir "*non-sujet*" olarak görülür; "düşmana" teslim olmuştur ama aynı zamanda ağabeyleri tarafından terk edilmiştir ve bu nedenle bağımsızlığını kazanma

talebini seslendirir. Bu durumda, ihtilaf, birbirinden ancak birkaç sene farkla ayrılan yakın kuşaklar arasında yaşanır. Abdullah Öcalan ve onun gelecekteki PKK'si etrafında toplanan genç Kürtler örneğine dönecek olursak, bunlar Türkiye'de 1971 yılında yaşanan darbe sonrasındaki yenilgiden ve özellikle de o güne dek Irak'taki Kürt hareketlenmesinin bütününe yön veren Barzani ayaklanmasının 1975'te sonlandırılmasından ağabeylerini sorumlu tutmuşlardı.

Tabii, kahraman figürü ağabeyler kuşağından da gelebilir; ancak bunun koşulu siyasal bir deneyim ya da referans haline gelmiş bir militan yörüngesiyle kendisini farklılaştırmış olmasıdır. Salt birkaç yıllık bir fark, bir militanı tarihselliğe ve meşruiyete sahip bir "model" haline getirmek için yeterlidir. Muhammed El Makdisi, 1966 yılında doğan El Zerkavi için benzer bir rol oynamıştır; oysa ondan sadece altı yaş büyüktür. Makdisi, çifte *hicreti*, yani önce Filistin'i sonra da Ürdün'ü, başka bir deyişle kâfirlerin eline düşen toprakları terk etmesi ve Afgan Savaşı'na katılmış olması sayesinde tartışılmaz bir meşruiyete sahip olmuştur. 1957'de doğan Bin Ladin için de durum aynıdır; 1990-2000'li yılların gençleri arasında yarattığı etki, yaşından değil, 1980'lere dek uzanan mücadelenin içinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Yaş ayrımcılığı: Yaşlılığa hürmet ve gençliğe övgü

Kuşak gibi, beden kavramı da son derece siyasal bir kavramdır (Marzano, 2007) ve her zaman siyaset felsefesinin ve sosyal bilimlerin ilgisini çekmiştir. Jean Paul Sartre (1939) da şiddet eylemine geçişi beden-öznelere saldırmaktan başka bir çare bırakmayan "bir zaruretin" sonucu olarak yorumlamıştır. Beden açık bir biçimde sayısız siyasal söylemin ve iktidar ilişkisinin mekânı olsa da, ihtiyaç halinde şiddete baş-

vurmayı meşru kılan kutsal bir simge halini de alabilmektedir (Mayeru-Jaouen, 2002). Beden tahayyülü bu ikinci rolü sayesinde geçerli normları ve toplumsal statüyü belirler ya da onları radikal biçimde alaşağı eder.

Abdullah Hammudi'nin "usta-çırak" modeli (1997) Fas otoritarizminin diğer Ortadoğu ülkelerine –ve diğer coğrafyalara– *olağan zamanlarda* da kolayca uyarlanabileceğini göstermek için ortaya atılmışsır. Toplumsal düzenin yeniden üretiminin ön koşulunun yaşça büyük, deneyimli, meşruiyet sahibi ihtiyarlara saygı duyulmasıyla ilgili olduğunu vurgular. Doğuştan gelen ya da eğitimle edinilen başka "sermayelerin" varlığını gerektiren yaş "sermayesi", bir kişinin yaşamı boyunca geçtiği evrelerde ancak zamanla edinilebilir. Öte yandan *kriz durumlarında* kolektif bir kurtuluş için "gençliğe vurgu yapan" bir ideolojinin ortaya çıktığım ve "yaşlı bedenin" kutsallığının yıkılıp devre dışı bırakılarak, gençliğin, iktidar inşasında en önemli "sermaye" haline geldiğini görebiliriz.

20. yüzyılda Ortadoğu'da "yaşlılığa hürmetten" gençlik vurgusuna geçiş, ilk olarak 1908 Jön Türk devrimiyle gerçekleşir. Jön Türkler ve özellikle de 1905'ten sonra radikalleşen ittihatçı örgütlenmeler aslında başarısız ve bundan dolayı hain ilan edilen, ailesini ve şerefini koruma ve yaşatma vazifesini yerine getiremeyen "babanın katli" gibi trajik bir arzuyla doluydular. "1913'ten 1918'e kadar ülkeyi yönetecek en güçlü üç adamdan biri olan Enver (1881-1922) 'Bir yandan kendime diyorum ki, eğer bu sefil isteseydi her şey güllük gülistanlık olacaktı,' diye belirtir. Ancak öte yandan onun bir kan içici olduğunu [unutamıyorum]" (Bozarslan, bkz. Kieser içinde, 2002, s. 91-104). Babayı, yani bu durumda II. Abdülhamid'i öldürmek, aileyi genç, savaşçı, muzaffer bir geleceğe yürümeye muktedir bir baba etrafında yeniden toplamak anlamına geliyordu. Osmanlı örneğinde "baba" öl-

dürülmedi, ama 1909'da tahttan indirildi ve sürgüne gönderildi; bununla birlikte henüz otuzlarında olan ittihatçı figürlerin birkaç yıl içerisinde eski asker ve sivil bürokratları büyük bir karşı çıkışa mahal vermeden ortadan kaldırma becerisi gerçekten de takdire şayandır. Bu genç ittihatçılardan miras kalan yıkıntıları temizleme görevini üstlenen Kemalist iktidar da toplumun şekillendirilmesinde gençlik kültünü –ve onun daimi mücadelesini– yüceltmekte onlardan geri kalmayacaktır.

Bundan yaklaşık kırk yıl kadar sonra bu sefer *Nakba*'nın etkisi altındaki Arap dünyasında bir gençlik kültü yükselir. İhtiyarlamış, toplumla bağları kopmuş ve meşruiyetini yitirmiş eski monarşi ve hanedanlıklar, sol düşünce taraftarı "Özgür subaylar" ve entelijansiya karşısında sahneden silinirken, kendiliğindeciliği son derece iyi yönetilen bir etkinlikle ilişkilendiren biri mağrur diğeri askeri nitelikte iki yeni figür, muzaffer geleceğin "Arap ulusunda" olduğu fikrini ortaya atarlar. Bunların ilki, 1959 yılında, yani daha 30 yaşındayken El Fetih'i kuran ve 40 yaşına geldiğinde FKÖ'nün lideri haline gelecek olan Arafat'tır; ikincisi ise 1952 darbesi sayesinde daha 34 yaşındayken sahneye çıkan Nasır'dır. "Gençleşme" süreci bununla noktalanmaz: Saddam Hüseyin, Hasan El Bakr'ın desteğiyle 1968 yılında kendisini rejimin en güçlü adamı ilan ettiğinde sadece 31 yaşındaydı (ama yaklaşık on yıldır Baasçılığın en önemli figürlerinden biri olarak biliniyordu). 1952-1963 yılları arasında Irak'ta Baas'ın yirmi dört üst düzey sorumlusunun on ikisi 24 yaşından küçük, onu 25 ila 29 yaşları arasında, ikisi de 30 ve 34 yaşlarındaydı. 1964-1970 yılları arasında bile bu sorumluların yirmi dördünden on sekizi 35 yaşından küçüktü (Batatu, 1978, s. 1080). Muammer Ebu Minyar El Kaddafi ise Libya'daki darbeyi gerçekleştirdiğinde sadece 27 yaşındaydı.

Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde ortaya çıkan siyasal fi-

gürler de gençti ve eski kuşaklarla radikal hatta başkaldırı barındıran bir kopuş gerçekleştirmişti: Filistin Halk Kurtuluş Cephesi üyesi Leyla Halid 1969 yılındaki uçak kaçırma eylemiyle dünya çapında tanındığında ancak 25 yaşındaydı; komünist bir anne babanın oğlu olan Bijan Cezani (1938-1975) tıpkı Halkın Mücahitleri örgütünü yöneten Mesud Rajavi gibi İran'da Halkın Fedaileri örgütünü kurduğunda daha 30'una gelmemişti. Türkiye'de radikal solun en tipik figürü olan Deniz Gezmiş 1972 yılında idam edildiğinde sadece 25 yaşındaydı. 1948 yılında doğan Abdullah Öcalan ise 1970'li yıllarda yani daha otuz yaşına girmeden Türkiye'deki radikal Kürt hareketinin önderi haline gelmişti.

Askeri darbeler sonrası kurulan "devrimci" rejimlerin derhal zora dayalı bürokratik sistemlere dönüşmesine paralel olarak, Türkiye ve İran'daki sol muhalif akımlar gibi Filistinli ve Kürt hareketleri de kendini feda söylemine pek az yer bırakan, şiddet eğilimli –bazen de kan dondurucu bir teröre dayalı– hareketler biçiminde ortaya çıkarlar. İnsan türünün kurtuluşuyla bağlantılı bir "ulusal" kurtuluş perspektifi, geçmişe ağıt yakmaktan tamamen vazgeçmiş mücadeleci bir aksiyoloji gerektirir.

1979 sonrası: Yaşlı ve yıpranmış beden kültü

Öte yandan 1979 yılından sonra fedakârlık yoluyla kurtuluşa dayalı "pozitif şiddet"ten İran'da olduğu gibi kimi zaman muzaffer ama daima trajik, kendisini negatif terimlerle ifade eden ve bazen kişilerin feda eylemlerine indirgendiği bir şiddet sürecine geçilir.

Bu dönemin Birinci Bölüm'de ele aldığımız başlıca olaylarına burada tekrar değinmeyeceğiz. Ancak bu çizgide genç *fedai* ya da solcu militan simge-bedenlerinin yerini Mısır'da 1966 yılında 60 yaşındayken öldürülen düşünür Seyyid

Kutb'dan başlayarak İslamcı gelenek kaynaklı başka figürlerin aldığını belirtmeliyiz. Bu radikal İslamcı düşünürün 1980'li yıllardaki popülerliği, ölümünden on yıl kadar sonra İsrail devletini tanıyıp ABD ile yakınlaşarak milliyetçi ve "anti-emperyalist" vaatlerine ihanet edip öldüren *tağuti* rejimden aldığı bir intikam havasını taşımaktadır. Kutb, anlaşılması zor ve etkili eseriyle ve dahası aksiyolojik bir düzeye çekilebilecek olan kurban edilmiş bedeniyle, kimi zaman kendi ölümünden sonra doğan gençlere hitap etmiştir. 1979 senesini simgeleyen ve Nasır, Arafat ya da Mesud Rajavi ile ortak nitelikler taşımayan ikinci figür, İran Devrimi ertesinde hemen marjinalleştirilen Humeyni'dir. Simgebeden, kimlik-beden, bu yıpranmış ve ağırbaşlı 79'luk ihtiyar, jestlerindeki ustalıkla dünya genelindeki izleyicileri etkilemiştir. O, hem geçmişin kolektif acılarının (özellikle de 1963 yılında Şah karşıtı ayaklanmanın bastırılışının) hem de her defasında daha da uzağa sürgün edilmesinin ve 1977 yılında çoğu İranlı tarafından rejimin güvenlik gücü olan SAVAK tarafından öldürüldüğünü düşündüğü oğlunun yasıyla yüklü bireysel felaketlerin bir tanığıdır. Bu siyahlar içindeki adam, yani güvenilir-beden, temsil ettiği değerler uğruna kendisinden çok daha genç olanların angajmanını ve kendini kurban etmesini istemektedir.

Devrimden on yıl sonra doğal yoldan ölen Humeyni, tüm bu süre zarfında iki şehit figürünün cisimleşmiş hali olmuştur: Bu şehitlerin ilki 680 yılında Kerbela'da katledilen Hüseyin, ikincisi de devrim için ve İran-Irak Savaşı'nda (1980-1989) devrimi korumak için ölen binlerce isimsiz şehittir. Onlar hem açık düşmanlarına karşı hem de devrimin bürokratikleşmesinden ve vaatlerini yerine getirememesinden kaynaklanan kendi iç çelişkilerine karşı, devrimin "haysiyetini" koruyorlardı. Devrimden önce birçok İranlı'yı etkilemiş olan düşünür Ali Şeriati'nin de öngördüğü gibi "müca-

hit başarısız olursa sahneye şehitler girer" (Khosrokhavar, 2002, s. 74).

Elbette Ortadoğu'da 1979'dan sonra yoğunlaşan şiddet, birçok farklı biçim ve tarza bürünmüştür; bunlar sadece bedensellikle açıklanamazlar. Öte yandan o günlerde ortaya çıkan "yaşlılara hürmet" ve dahası yıpranmış beden kültü, bölgede uzun süre etkili olacaktır. Filistin'deki İkinci İntifada (2000-2005) bu durumu net biçimde ortaya koymuştur. Bu süre zarfında Oslo sürecinin çözülmesini simgeleyen Arafat'ın yaşlı bedeninin yerini, vücudu olmayan bir baş ikonografisi alır: Çocukluğundan beri kötürüm olan, böylece kapitülasyonu reddettiği için ulusunun onurunu ve acılarını temsil eden Hamas'ın kurucusu Şeyh Yasin. Yasin 1936-1938 yıllarında doğmuştur ve direnişin cisimleşmiş halidir; Arafat'ın Filistinlileri soktuğu yanlış yolun çıkmazlarını anımsatmaktadır. Kurban-beden olarak da onurun yeniden kazanılmasına uğraşan gençleri, kendini kurban etmeye de çağırmaktadır (Oliver ve Steinberg, 2005, s. 34).

2004 yılında öldürülen Şeyh Yasin bu zayıf ve yaşından önce ihtiyarlamış beden kültünün en trajik örneğiyse de, tek örneği değildir. 1957 doğumlu Usame Bin Ladin ya da Türkiye'deki PKK'nin ondan on bir yaş büyük lideri Abdullah Öcalan örnekleri açıkça, yaşlı ya da yıpranmış dahi olsalar, kırılgan ya da tehdit altındaki başka acı-bedenlerin ya da tanık-bedenlerin, belli bir grubun geçmiş mücadelelerinin ve onurunun cisimleşmiş hali olarak fedaya çağrı niteliği kazanabileceğini göstermektedir.

Tiranlık mesafesiyle kendini tekilleştiren bir iktidar tarafından kurban olmaya mahkûm edilmiş, sürgünde, yeraltında ya da hapisteki bu beden kültü, Ortadoğu'nun sahne olduğu bu kuşaklararası daimi kopuşun başka gökler altında, özellikle de Avrupa'da siyasal bir kalkışmaya yol açmamasının nedenlerini de açıklamaktadır. PKK'nın kurulu-

şundan ya da 1977-1978 yıllarında İran da yaşanan devrimci çatışmalardan, ikinci Filistin İntifadası'na ya da günümüz Irak'ında yaşanan Sadrcı başkaldırıya kadar, Cezayir İç Savaşı ve Mısır'daki 1990'ların İslami gerillaları dâhil olmak üzere, yakın tarihte yaşanan birçok olay birbirinden son derece farklı bağlamlarda gerçekleşmiş olsa da, Ortadoğu'da gençliğin siyasallaşmasının ergenlik döneminde yaşandığını gözler önüne sermektedir. Ancak 1950 ve 1970 yılları ile günümüz arasındaki karşıtlık son derece anlamlıdır. Gençlik, entegrasyon umudunun boşa çıktığı ve dahası siyasal kalkışmanın başarısızlığa uğradığı bir bağlamda, güçlü bir radikalleşme dinamiği ve karanlık bir öznellik rejimi altında, kuşaksal bir nöbet değişikliğinin aktörü haline gelememektedir; ya iktidara ve kapitülasyona itaat etmek ya da bir dava ve onun cisimleştiği beden adına kendini kurban etmeye dayalı bir şiddet pahasına isyan etmeye mahkûmdur. Tek etken olmasa da, bu ikilem Bin Ladin, El Zevahiri –ve daha birçokları– gibi Afganistan Savaşı'na katılan askerlerin ya da 1980'li yılların PKK gerillalarının, silahlı çatışmanın başlamasından çok sonra doğan gençleri kendine nasıl çektiğini anlamamızı da sağlamaktadır.

Elbette "dünyanın hınç dolu karmaşası" (Pierre Hassner), başka yerlerde olduğu gibi burada da geleceğe yönelik her tür önleme engel olmaktadır. Ama 1990'ların Cezayirli ve Mısırlı İslamcı militanları, kurucu anlatılarının tozuna dumanına bulanmış olsalar da, ikinci İntifada'ya katılan gençlerin ya da El Kaide'ye ya da 2000'lerde Irak'ta mücadeleye katılmış olanların, sonraki kuşaklar için kurban-beden ve tanık-beden mertebesine yükselip yükselemeyeceklerini de kendimize sorabiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmanın sonuç bölümünde, daha önce altını çizdiğimiz, bizzat Ortadoğu'nun oluşumunda etkili olan ve başta devlet olmak üzere bölgenin gelişimini koşullandırarak ona anlam yükleyen bazı unsurları yeniden hatırlamakta fayda var. Devletlerin sahip olduğu göreli ama hakiki toplumüstü özerklik, kısmen burjuvazinin ve orta sınıfların zayıflığıyla açıklanabilir; bu, söz konusu sınıfların var olmamasından değil, yaşamlarının prens iradesine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Benzer biçimde dünya sisteminin birçok bölge devletine sağladığı koruma, bunların hem güvenlik ve finans alanlarında hem de ülke içinde varlıklarını sürdürmelerini sağlayan sembolik bir rant sağlamaktadır. Yemen Dışişleri Bakanı Ebubekir Abdullah El Kurbi –tıpkı Fas'tan Pakistan'a kadar tüm iktidar sahipleri gibi– bu rantın önemini hatırlatmaktan çekinmez: "Biz öncelikle radikalleşmeye karşı gücümüzü, özellikle de teröre karşı birliğimizi geliştirmeyi ve güçlendirmeyi arzu ediyoruz" (*Libération*, 27 Ocak 2010).

2000'li yıllarda Rusya'nın Ortadoğu sahnesine geri dö-

nüşüyle, Çin'in yakın zamanda artan etkisiyle ya da Brezilya'nın "güneyci" stratejisiyle çeşitlenen bu rant, birçok rejime nefes aldırmaktadır Mübarek ya da Bin Ali gibi Batı "müttefiki" klasik *reis* figürlerine ya da Kaddafi gibi "modası geçmiş" figürlere, artık "tümüyle diktatör" olma imkânı olmayan ama bir savaşın *primus inter pares* statüsü ve zor aygıtları ve finans kaynakları üzerindeki denetimleri sayesinde belli bir istikrar sağlamayı başaran yeni otokratik aktörler ekleniyor. Yemen Devlet Başkanı Ali Abdullah Salih, Afganistan'daki Hamid Karzai ya da Irak'ta Nuri El Maliki bu kategoriye girerler. Ortadoğu'ya çok yakın bir konumda bulunan ve bölge geleceği için son derece önemli olan Müslüman Afrika'daki Somali örneği de, devletin toprak egemenliği olmaksızın salt bir güvenlik ve asker aygıtına indirgenmesi durumunda bile rantın devam edebildiğini göstermiştir. Dünya sistemin bu büyük desteği, aslında bu iktidarların eylem özerkliklerini artırmalarına ve güvenliğe dair söylemleri ve pratikleri ölçüsünde sürekli olarak "*à la carte*" yeniden toparlamalarına olanak verir.

Ranttan yoksun iki devlet olan Suriye ve Iran, dünya sisteminin kendilerine düşmanlığını ülke içinde bütünlük ve itaat üretiminin bir aracına dönüştürürler. Bu "üstü kapalı rant" İslamcı ve Baasçı rejimlere kendilerini tehdit eden dış rakiplerin emrindeki iç düşmanların hem siyasi hem de azınlık temelli çatışmalarını yönlendirme imkânı vererek onları güçlendirir. Bu iki örnek, hem ABD'den gerçek anlamda bağımsızlıklarını kazanan hem de "yerli" toplulukları ve alt sınıfları siyasal sisteme entegre etmeyi başaran Latin Amerika menşeli popülist ya da sol kaynaklı benzerlerinden son derece farklı bir Ortadoğu "anti-emperyalizmi"nin ortaya çıkışını gözler önüne sermektedir. Petrolden gelen rant sayesinde yeni bir siyasal kartelin oluşmaya başladığı Venezuela örneği dışında Latin Amerika'da birçok ülkenin

sola kaymasıyla kendini gösteren radikal muhalefet, kadim oligarşilerin zayıflaması ve Amerikan taraftarı askeri rejimler döneminde büyük ölçüde kısıtlanan kamusal özgürlüklerin artması sonucunu doğurur. Öte yandan Ortadoğu'da –ve kısmen Asya'da– "anti-emperyalizm", aslında "rejim" olarak devletin "tebaası" üzerinde sınırsız bir hükümdarlık kurmasının eşanlamlısı olarak anlaşılmaktadır; bu hükümdarlık hem siyasal muhalefete hem de farklı dillere, mezheplere sahip ya da eşcinseller gibi "sapkın" kabul edilen azınlıklara karşı baskıcı bir politikayla kendisini göstermektedir.

Böylelikle ya ABD ve Avrupa'dan ithal güvenlik rantı sayesinde ya da Tahran ve Şam rejimlerinin elindeki baskıcı politikaların getirdiği rant sayesinde siyasal sistem olarak otoritarizmin güçlenişine de tanıklık etmiş oluruz. Ancak bunlar yine de güvenlik yaklaşımına (Bras, 2007) ve *a minima* "eli yüzü düzgün bir devletin" eylem özerkliğini zerrece etkilemeyecek eklentileri ("sivil toplum", kontrollü dahi olsa internete erişim hakkı, formel *checks and balances*) olması gerektiği kabulüne dayalı aynı siyaset mühendisliğini gündeme getirirler.

Devletin yeniden üretimi ve meşruiyet sorunu

Bu gözlemler bizleri meşruiyet ve devletin süremde yeniden üretimi sorununu, bu ikisini birbirinden ayırarak düşünmeye sevk etmelidir. İlk sorun daima mevcuttu ve siyasal bir düzlemde işlemekte. İkincisi ise gitgide teknik bir konu haline gelmeye ve etki bağlamında ele alınmaya başlamıştır. Kuşkusuz Ortadoğu'da devletin meşruiyetini kaybetmesi olgusu hiçbir zaman şimdiki kadar açık yaşanmamıştı; ancak bu boşluk devletin varlığını devam ettirmesinin önünde şimdiki kadar küçük bir engel de teşkil etmiyordu.

Başka ölçütlerin yanı sıra toplumun geniş kesimlerinin devletin projelerine katılımının sağlanması ve/veya siyasal katılımla değerlendirilen meşruiyet sorunsalı da her ülkede farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Uzun zaman boyunca hegemon durumda –ama aynı zamanda krizde– olan resmî bir milliyetçilikle çoğulcu bir siyasal sistemin bir araya gelişi, Türk devletinin ve siyasal sınıfının, Alevî ve Kürt sorunlarına ya da Kemalist *establishment* ile AKP hükümeti arasındaki ayrışmaya bağlı yapısal meşruiyet krizini aşmasını sağlamasa da, toplum nezdinde büyük destek görmesinin önünü açmıştır. İran'da devlet, uzunca bir süre toplumdışı bir aktör olarak kaldıktan sonra, İslam Cumhuriyeti, Şiî nüfusun bir kesimi nezdinde, önce onu doğuran devrim sayesinde, sonra Irak'a karşı yürütülen savaş sayesinde ve nihayetinde 1997 yılında Hatemi'yi iktidara taşıyan seçimler sayesinde belli bir meşruiyet kazanmıştır. Ancak hileli başkanlık seçimlerinin ardından yaşanan 2009 krizi de, ülkenin Farsi ve/veya Şiî nüfusunun yaşamadığı bölgelerde zaten büyük ölçüde aşınmış olan meşruiyetinin sınırlarını gözler önüne sermiştir.

Ürdün ve Fas'ta ise, iktidar adeta "bağışık" olduğu için ve kralı eleştirmek tahayyül bile edilemez olduğundan, bir anlamda kurumsallaşmış bir meşruiyetten bahsedilebilir; ancak 2007 yılında Fas'ta yapılan ve çekimserlerin oranının %63'leri bulduğu seçimler, seçmenlerin aslında monarşinin tayiniyle işbaşı yapan muhalifler oyununa kanmadığını göstermiştir. Arap dünyasının geri kalanında, 1950-1960/1970'li yılların "devrimci rejimler" döneminden sonra, devlet yine toplumdan uzak ve yabancıların uşağı olarak görülmeye başlamıştır. Rejimlerin 1991, 2003, 2006 (Lübnan) ya da 2009 (Gazze) savaşları karşısındaki suskunluğu ya da en azından etkisizliği, Amerika, Avrupa ya da İsrail'le yani "düşmanla" bir çeşit işbirliği olarak görülmüştür.

Öte yandan çok nadir istisnalar dışında, bu güvensizlik, kitlesel gösteriler biçiminde ifade bulmaz. Bunun birçok nedeni vardır: Devletler, zor gücünü kullanma kapasitelerini göstermiş ve toplumlarını saldırmazlık paktına uymaya zorlamışlardır. İktidara itaati sağlamak için silahlı İslamcı güçlerin (güvenilmez "düşmanların") orta sınıflarda ve kentte yarattığı korku geniş ölçüde araçsallaştırılmıştır. Bu başarının karşılığında, devletler birçok alandan çekilmiş, kendilerine tabi olan toplumlarına sınırlı bir özerklik alanı tanımışlardır.

Bu süreç, Arap dünyasındaki birçok ülkede olduğu gibi Ortadoğu'nun geri kalanında da devletin bir anlamda "ideolojisizleştirilmesi" ve yasaklar alanının yeniden tanımlanması süreciyle atbaşı gitmiştir. Artık iktidarlar, harekete geçirici bir "ideolojiyi" gündeme getirmeye muktedir olmadıkları gibi, yeni iletişim araçlarından ve Avrupa'da ya da ABD'de yaşayan diaspora ile kurdukları ilişkilerden beslenerek dünyaya açılan toplumların yaşadığı güven krizi de, pratikte bu rejimlerin bilgi ve ifade özgürlüğü üzerindeki denetimlerini imkânsız kılmıştır. Eskiden devletlerin, siyasal ayrımları, alternatif tarih anlatılarını ya da azınlıkların tanınma taleplerini suç saymaya izin veren sosyal Darwinist yaklaşımları ya da ittifakçılıkları günümüzde geçerliliğini yitirmiştir. Bundan kısa süre öncesine kadar rejimlerin resmî doktrinleri, siyasal farklılıkları, bazı durumlarda etnik, dilsel ya da mezhep ayrılıklarını ulusun beklediği "muzaffer geleceğe" bir engel teşkil eden düşmanlık biçimleri olarak görmekteydi. Günümüzde, bu devletlerin aşırı baskıcı niteliklerinden bağımsız olarak, anlatılarının ve ütopyalarının, arkasında durulamayacak denli kirlenmiş olduğunu ya da devletlerin artık bunları sahiplenmediklerini gözlemlemekteyiz. Örnek vermek gerekirse, Mısır'ın İsrail'e karşı Arap-İsrail Savaşı'nı (1973) kaybettiğini söylememek ve –doğrudan doğruya– kişi olarak *reis*'i he-

del almamak şartıyla, ülkenin sömürgecilik döneminden ya da monarşiden 1952 askerî darbesine kadar tüm resmî tarihini tümüyle yıkmak mümkündür. Benzer biçimde, Cezayir'de MKC'nin (FLN) ya da bağımsızlık savaşında diğer milliyetçi akımların sivil halka yönelik katliamlarını kamusal düzlemde dile getirmek birkaç yıldan beri mümkün hale gelmiştir. Türkiye'de, Kürt sorunu açıkça tartışılabilmektedir. 1915 "olayları" ile ilgili Ermenileri "Türklere karşı soykırım uygulamakla" suçlayan resmî anlatı değişmemiş ve hâlâ kamuoyunun "sağduyusunu" yansıtıyor olsa da, bu anlatı, kaynağını pratikte Mustafa Kemal'in kişiliğinin tek tabu olduğu bu ülkenin en prestijli üniversitelerinden alan farklı bir ekol tarafından açıkça eleştirilmektedir. Toplumun –başta yüksek öğrenim olmak üzere– yeniden İslam'a kazandırılmasından sorumlu ahlak polislerinin etkin olduğu İran'da bile iktidar –şu an için– "özel alana ait" yaşam biçimleri üzerindeki denetimini gevşetmek ve tarihin az da olsa eleştirel biçimde yorumlanmasına izin vermek zorunda kalmıştır.

Toplumsal yılgı

Ortadoğu'da toplumsal yılgı konusuna çokça değindik; bu, on yıllar süren milliyetçi, solcu ya da İslamcı mobilizasyonların ardından gelişen bir olgudur. Aslında bir ütopyalar mezarlığına benzeyen bölge, elbette bu konuda tek örnek değildir. Fakat 1960'lı ve 1970'li yılların bozguna uğramış gerillalarının yerine "21. yüzyıl sosyalizmini" koymuş olan bazı Latin Amerika ülkelerine ve az çok kabullenilen "sosyalist" geçmişlerinin yıkıntıları üzerine bir iktidar kültü kuran Rusya ve Çin'e karşılık, Ortadoğu bir "gelecek ütopyasından" yoksundur.

Batıcılığın ve Ortadoğulu bir "Marksizm-Leninizm" ya da Arap sosyalizmi olarak algılanan solun yerini iki ideo-

loji (İslamcılık ve neoliberalizm) almıştır. Bunların ilkinin, günümüzde dahi bölgenin neredeyse tümünde hâkim siyasal sözdizimi olduğu aşikârdır. Öte yandan bu ideoloji toplumları derin bir biçimde bölmektedir; çünkü hem Batılılaşmış seçkinleri hem de kentsel nüfusun bir kısmını tedirgin eden bir şiddetin çeperde üretilmesine yol açmaktadır. Sonuçta İslamcılık, otuz yıllık bir zamanın sonunda Çin ya da Rus milliyetçiliği gibi "ulusal bir güç" üretmek konusunda başarı emaresi göstermemiştir. Neoliberalizme gelecek olursak, Ortadoğulu teknokrasi içinde –ve bazı İslamcı çevrelerde– rağbet gören bu ideoloji hem toplumun büyük bir bölümünü dışlamakta hem de bizzat doğduğu topraklarda, yani Avrupa'da ve ABD'de yaşanan sistem kaynaklı krizlerle daha da kırılgan hale gelmektedir.

Bundan daha vahimi, *hem* devlet otoritarizmine *hem de* İslamcılığa alternatif olarak görülen "reformcu" fikirlerin kendilerinden bekleneni verememiş olmasıdır. Şam Baharı, Baasçı rejimin o uzun geçmişine ancak bir çentik atabilmiş, *Kıfaya* hareketi ise sahneden inmeksizin Mısır'daki entelektüel çevreleri aşmayı başaramamıştır. Fas'ta 1988 yılında Başbakan seçilen ve Sosyalist Milli Güçler Birliği Genel Sekreteri olan Abdülrahman Yusufi önderliğindeki "sosyalist" deneyim *mahzen*'in gücünü zerrece azaltmamışur; her kriz anında *velayet-i fakih*'in oyla gelen iktidar üzerindeki hâkimiyetine boyun eğen reformcu Hatemi ise İran siyaset sahnesinden neredeyse tümüyle silinmiştir. Son olarak, askerî kast rejimine alternatif olarak sunulan Abdülaziz Buteflika, Cezayir'in gerontokratik düzeninin adeta simgesi haline gelmiştir.

Ama toplumsal yılgının başka sebepleri de vardır. Afganistan'dan, 2008-2009 yıllarında Gazze'ye kadar art arda yaşanan savaşlar ve bunları takip eden kitlesel şiddet olayları, toplumları, "kader" karşısında ellerinin kollarının bağ-

lı olduğuna inandırarak yılgınlığa sürüklemiştir. Bunlar aynı zamanda Ortadoğu'nun uzun zamandan beri ya boş ya da çok ağır birtakım önemli olaylardan yaralar aldığını da göstermektedir. Loulouwa al-Rashid ve Edouard Metenier, Irak'ta savaş alaylarıyla ve kurbanlarıyla yaşanan o ağır olayların insanları bireysel ve ailevi acılara odaklanan içine kapanmış belleklere yönelterek kolektif bir bellek oluşturmaya imkân tanımadığını göstermiştir. (al-Rashid ve Metenier, 2008). Irak, uç bir örnek olsa da, bu konuda yalnız değildir; Afganistan, Cezayir, Filistin, bir ölçüde Türkiye, İran ve Lübnan da benzer durumlar yaşanmıştır. Bunun tersine, altmış yılda sadece üç farklı devlet başkanı görmüş olan Mısır'da, elli yıllık bağımsızlığına rağmen halen ikinci *reisini* devre dışı bırakmayı başaramamış Tunus'ta, ya da babasının yerine geçen genç Esad'ın Suriye'sinde iktidarların süreğenliği önemli olayların boşluğu duygusundan başka bir şey yaratamamaktadır.

Direnç, silahlı çatışma ve binyılcılık

Bu yılgıyla baş etmek için toplumlar hangi çözümleri üretiyorlar? İlk çözüm yolu, daha önce de gördüğümüz gibi, direniş ve aşağıdan siyaset seçeneklerini dışlamayacak bir biçimde yerel bir çerçeveye, mahalleye, taşraya, aileye, gruba ya da bireye odaklanmaktır. "Ortadoğulular" bu ölçeklerde ellerine geçen imkânlar dâhilinde kendilerini birer özne olarak, yani "bir *pratik duyusuna*, öğrenilmiş bir tercihler, bakış açıları ve bölüşüm ilkeleri sistemine [...] –esasında nesnel yapıların bedene işlemesinin bir ürünü olan– süreğen bilişsel yapılara ve durum algısını ve ona verilecek yanıtı yönlendiren eylem şemalarına sahip eyleyen ve anlayan ajanlar" (Bourdieu, 1994, s. 45) olarak kendilerini kurarlar. Bu anlamda Ortadoğu toplumları kesinlikle pasif değildir, ama ki-

şinin kendisini özne olarak kurması olgusunun, kısıtlanmış hatta kapalı olan siyasal alana doğrudan bir müdahale biçimini alması nadiren görülür.

İkinci çözüm yolu, edebiyat (Alaa al-Aswani'nin başarılı bir sinema uyarlaması da yapılan *L'immeuble Yacoubian* adlı eserini hatırlamak yeterli olacaktır [2002]) ve televizyon dizilerinin anlatım dilini yineleyen sinema gibi (Bahman Ghobadi'nin *Iran Kedileri* [2009]; Nader T. Homayoun'un *Tahran* isimli filmi [2010] ya da Yousry Nasrallah ın *Kahire Kadınları* [2010]) sanatsal yaratım alanlarına girmektir. Çoğunlukla kaba ve ağır hatta bile isteye aşağılayıcı olan yeni sanatsal anlatım biçimleri, aksiyolojik uyuşmayla anlam dünyalarının radikalleşmesini bir araya getiren formlardır. Benzer biçimde, son yirmi yıldaki teknolojik gelişmelerin ürünü olan ve günümüzde somut ve gerçek birer ifade platformu hatta ülkelerüstü bir siyaset arenası halini alan yeni medyanın önemini de vurgulamak gerekiyor (Mermier, 2003). Sanatsal yaratım gibi yeni medya da aynı anda iki rol birden oynar: hem imge ve söz vasıtasıyla bir radikalleşme hem de daima çatışma sınırında duran bir söylemin sıradanlaşması. Anis Zellighi'nin de belirttiği gibi, "1967 sonrasında milliyetçi bir söylemde, ardından radikal İslamcılıkta somutlaşan güçsüz bir Arap popülizminin yeni dönüşümü olan ulus-aşırı Arap medyası, akışkan, yörüngesel, parlak, hiçbir siyasal perspektifi olmayan bir ultrakapitalizmle gazetecilerin Arap gerçekliğinin toplumsal kaosunda 'kazdıkları' radikal söylemlerin tehlikeli bir karışımıdır. Medyanın ve siyasetin artık devlet tarafından denetlenemeyen bu grameri, El Kaide'nin de aralarında bulunduğu önemli birçok bölgesel aktör tarafından tümüyle ele geçirilmiş durumdadır" (Zellighi, bkz. Mohsen-Finan içinde, 2009, s. 103).

Marie Duboc'un Mısır ölçeğinde incelediği (hazırlanmakta olan tez) ve Penelope Larzilliere'in Ürdün örneği üzerin-

den araştırdığı (yayına hazırlanıyor) eski kuşaklar da, geçmişteki mücadeleleri ve yenilgilerinden yola çıkarak eleştirel bir yaklaşım geliştirilmesinde önemli rol oynarlar. Bugün yaşları 60 ila 80 arasında değişen bu figürler yeni bir silahlı deneyime atılacak durumda değiller. Bu anlamda, kabullendikleri yenilgi bir "iktidarı ele geçirme dinamiği"nin parçası değildir (Abeles, 2005, s.92) ve toplumsal düzlemde marjinalliklerinin tümüyle farkındadırlar; toplumların toplumsal ve ortak bir bilince erişmesini sağlayan şey tam da bu iki engeldir. Yükselme ya da iktidarı ele geçirme hedefi koymaksızın saygınlığı ve asaleti teslim edilmesi gereken entelektüel ve eski askerler olarak kabul edilmeyi talep etmektedirler. Aynı düşünce çizgisinde, Stephanie Latte-Abdallah tarafından irdelenen (Picard içinde, 2006, s. 127-147) feminist hareketi de göz önünde tutmak gerekmektedir. Söz konusu hareket genç kuşakların katılımıyla kitlesel anlamda hayat bulamasa da 19. yüzyıl sonunda dillendirilmeye başlayan cinsiyet eşitliği ve kurtuluş mücadelesini sürdürmektedir.

Bu dünyanın sunduğu olanakların tükenişin tanığı olan bu toplumsal yılgının son çaresi, kurtuluş ütopyasının, yerini silahlı direnişe hatta en dehşetli ama en genel geçer ifadesini kendini feda edici şiddet eylemlerinde bulan binyılcı bir kurtuluş beklentisine bırakmasıdır. Bunun şaşılacak bir yönü yok. Ortadoğu on yıllardan beri, insanın geleceğini tahayyül etmesine azıcık bile imkân tanımayan ve dolayısıyla ufkuna gündeliğin tiranlığını yerleştiren bir rejim altında yaşamaktadır. Jean-Pierre Filiu'nun çalışmaları (2008) peygamber hadislerinden Nostradamus'un kehanetlerine kadar elindeki tüm olanaklarını seferber eden, ister bir bölge savaşı ister doğal bir afet söz konusu olsun, her felaketi dünyanın rayından çıkması olarak yorumlayan binyılcı bir evrenselciliğin –tüm bir bölgenin şimdiye dek olmadığı ölçüde

belirsiz ama sarih geleceğini ipotek altına almadan– bu kaygılara nasıl karşılık geldiğini göstermiştir.

Ancak siyasal sosyoloji alanını da tam burada, başka bir deyişle önemli siyasal sonuçlara yol açan bir olgunun tam kalbine eriştiğimizde terk ediyor ve 11 Eylül'den Bağdat'taki Ebu Garib Cezaevi'ne, Gazze'den Pakistan'daki Svat Vadisi ne, dünyamızı sadece Ortadoğu'dan yola çıkarak değil daha geniş biçimde sorgulayan "uygarlığın huzursuzluğu" alanına giriyoruz.

Sözlük

Asabiyet: Bütünlük anlayışı, grup dayanışması.

Besiç (Hareket Direniş Güç): İran'daki direniş gücü.

Baya: Bağlılık, itaat, sadakat. Sadakat yemini ve töreni.

Dar-ül harb: "Harp yuvası". Müslüman devlet doktrinine göre savaşın mübah olduğu Müslüman olmayan bölgeler.

Dar-ül İslam: "İslam toprağı", Müslüman devlet doktrinine göre şiddetin yasaklandığı topraklar

Dava: Allah'ın bir ve Muhammed'in onun peygamberi olduğuna dair çağrının yaygınlaştırılması. Geniş anlamıyla dava ya da ideoloji.

Devlet: Devlet. Kader ya da talih.

Zımmilik: İslami bir devlette "koruma altındaki "zımmi", "aşiret" statüsünü sağlayan "koruma paktı" (Sourdel ve Sourdel, 1996).

Fedai: Kendini feda eden, adayan. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda Filistinli mücahitlere verilen ad.

Havza (Havza-i ilmiye): Şii İslam'da hocaların ve âlimlerin toplandığı bölge.

Hicret: Peygamber'in yaptığı gibi imansızların eline geçen toprakları muzaffer bir geri dönüş yeminiyle terk etmek.

İntifada: Ayaklanma, isyan. Irak'tan Lübnan'a kadar birçok ülkede ama özellikle Filistin ayaklanmaları için kullanılmaktadır (1987-1991, 2000-2004/2005).

İntifah: Açılım. Arap ülkelerinin 1970'li yılların ortalarından itibaren uygulamaya başladığı ekonomik açılım siyaseti.

İstiklal: Bağımsızlık. Fas'ın önemli siyasal partilerinden biri.

Kifaya: "Yeter!". Mısır'da 2000'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan "laik" bir muhalif hareket.

Cahiliye: Cahillik. Allah'ın birliğini ve Muhammed'in peygamberliğini tanımama.

Cihad: Çaba ya da tevhid inancını yaymak ve inananları korumak için yapılan barışçıl veya silahlı mücadele.

Malik: Kral, prens.

Mahzen: Fas'ta kraliyeti ve geniş anlamıyla monarşinin meşruiyetini tanıyan ve kabul eden çevre.

Medrese: Medrese. Dini eğitim veren okul.

Millet: Osmanlı İmparatorluğu'nda belli bir iç özerkliğe sahip gayrimüslim topluluklar.

Muhaberat: İstihbarat servisi.

Müessese: Kurum. Askeri kartel.

Mülk: Mal varlığı. Geniş anlamıyla hükümdarlık, iktidar.

Nakba: Felaket; İsrail devleti kurulduktan sonra Filistinlilerin sürgün edilmesini anlatan terim.

Kabadayı: Lübnan ve Suriye'de güçlü kuvvetli kişiler için kullanılır.

Pasdaran: İran devrim muhafızları.

Reis: Başkan, şef.

Siba: Başkaldırı. Başkaldırı ve isyan bölgesi.

Ulema (Âlim'in çoğulu): Ulemalar da denir. Dini bilgi sahibi kişiler.

Taguti: Kötülük, baskıcı ve münafık rejim ya da güçler.

Tanzimat: Yeniden düzenleme. 1838-1839 yıllarında uygulanmaya başlayan Osmanlı reformları.

Tevhid: Allah'ın birliği.

Tavra: Devrim. Arap dünyasında 1950-1970 yılları arasında kullanılan bir terim.

Ümmet: İnananlar topluluğu.

Velayet-i fakih: İran'da (Şer-i) hukuk danışmanları.

Vatbah: Ayaklanma (Irak'ta 1947-1948 yıllarında).

Zaim: Sözcü, şef, başkan.

KAYNAKÇA

Abeles, M. (2005), *L'Echec en politique*, Belval, Circe

Addi, L. (1995), "Violence et systeme politique en Algerie", *Les Temps Modernes*, sayı 580, s. 40-70

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

Al-Azmeh, A. (1996), *Islam and Modernity*, Londra, Verso.

Al-Rachih, L. ve Métenier, E. (2008), "A propos de la violence "irakienne": quelques réflexions sur un lieu commun", *A Contrario*, cilt 5, sayı 1, s. 114-133.

Amir-Moezzi, M. (der.) (2007), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont.

Anderson, E. M. ve Anderson, L. D. (2010), *An Atlas of Middle East Affairs*, Londra, Routledge.

Arendt, H. (1951), *Les Origines du Totalitarisme*, cilt I, *Le Systeme totalitaire*, Paris, Seuil, 1972 (Tr.: *Totalitarizmin Kaynakları I/ Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997).

Badie, B. ve Birnbaum, P. (1982), *Sociologie de l'Etat*, Paris, Hachette.

Baduel, P.-R. (der.) (1988), "Les partis politiques dans les pays arabes", cilt I, "Le Machrek", *REMMM*, sayı 81-82.

Balandier, G. (1971), *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

Bartuli, E. (der.) (2005), *Eggito oggi*, Venedik, Merifor.

Batatu, H. (1978), *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: a Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists and Free Officers*, Princeton, Princeton University Press

Baudrillard, J. (2002), *L'Esprit du terrorisme*, Paris, Galilee.

Bauman, Z. (1989), *Modernité et holocauste*, Brüksel, Complexe. 2002 (Tr.. *Modernite ve Holocaust*, çev Süha Sertabiboglu, Istanbul, Versus, 2007).

– (2010), *Identité*, Paris, L'Herne.

Bayart, J.-F. vd. (1992), *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala.

Bayat, A. (1977), *Street Politics. Poor People's Movement in Iran*, New York, Columbia University Press (Tr.: *Sokak Siyaseti ve Iran'da Yoksul Halk Hareketleri*, çev. Soner Torlak, Ankara, Phoenix, 2008).

Benichou, P. (1977), *Le Temps des prophetes. Doctrine de l'age romantique*, Paris, Gallimard

Bennani-Charaibi, M. ve Fillieule, O. (der.) (2003), *Resistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po.

Ben Néfissa, S. (2004-2005), "Le déblocage de débat démocratique en Egypte. Legs nassérien et poids du secteur privé", *Maghreb-Machrek*, sayı 182, s. 59-78.

Berkes, N. (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press.

Binder, L. (1958), *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencole, Free Press.

Birnbaum, P ve Leca, J. (der.) (1991), *Sur l'individualisme*, Paris, FNSP

Boltanski, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.

Bonte, P. ve Ben Hounet, Y (der.) (2010), "La tribu a l'heure de la globalisation", *Etudes rurales*, sayı 184.

Bourdieu, P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil (Tr *Düşünümsel bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, Istanbul, İletişim Yay., 2011 [4. baskı]).

– (1994), *Raisons pratiques Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil (Tr . *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil, 2006).

Boutier, J., Passeron, J.-C. ve Revel, J. (der.) (2006), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Paris, EHESS

Bozarslan, H. (1999), *Network-Building, Ethnicity and Violence in Turkey*. Abu Dabi, ECSSR.

Bras, J.-P (2007), "Le Maghreb dans la "guerre contre le terrorisme" Enjeux juridiques et politiques des législations antiterroristes", *L'Année du Maghreb*, 2005-2006, Paris, IREMAM/CNRS, s. 447-470

Bruinessen, M Van (1992), *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra, Zad Press (Tr.: *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim, 2011 [7 basım]).

Camau, M. (2002), "Illusion de l'alternative associative", *Revue internationale de la politique comparée*, cilt 2, sayı 9, s. 213-232.

Carlier, O. (1995), *Entre nation et jihad. histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po.

Carré, O. (der.) (1982), *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF

Catusse, M. ve Karam, K (der.) (2010), *Returning to the Political Parties? Political Party Development in the Arab World*, Beyrut, IFPO

Chatterjee, P. (2009), "L'Inde postcoloniale ou la difficile invention d'une autre modernité", *RILI*, sayı 15, s. 32-37.

Chevalier, D. (2008), *Vapeur de sang. Le Moyen-Orient martyr*, Arles, Sindbad.

Collins, J. (2004), *Occupied by Memory. The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency*, New York/Londra, New York University Press.

Colliot-Thelene, C. (2006), *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, "Repères"

Cooper, J.; Nettler, R. ve Mahmoud, M (1998), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Londra, I B Tauris

Corm, G. (1999), *Le Proche-Orient éclaté. 1956-2000*, Paris, Gallimard.

Cyrulnik, B. (2009), *La Résilience*, Paris, Le Bord de l'eau.

Dabene, O.; Geisser, V. ve Massardier, G. (der.) (2008), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle: convergences Nord-Sud. Mélanges offerts a Michel Camau*, Paris, La Découverte.

Dakhlia, J (2005), *L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier.

– (2008), *Lingua franca*, Arles, Sindbad/Actes Sud

Dankoff, R. (2004), *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde/Boston, Brill (Tr.. *Seyyah-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Mûfit Günay, YKY, 2012).

Davies, J. C. (1962), "Toward a theory of revolution", *American Sociological Review*, sayı 27, s. 5-19

Dawisha, A. ve Zartman I. W. (der.) (1998), *Beyond Coercion. The Durability of the Arab State*, Londra, Routledge/Kegan Paul.

Denoeux, G. (1993), *Urban Unrest in the Middle East. A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran and Lebanon*, Albany, State Universtiy of New York Press.

Djerbal, D.(2010), "Integration of the Islamist movement. The case of Algeria", *Arab Reform Brief*, sayı 37, s. 2-4

Dorronsoro, G. (2005), *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, CNRS.

Dousse, M. (2002), *Dieu en guerre. La violence au coeur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel.

Drieskens, B., Mermier, F. ve Wimmen, H (der.) (2007), *Cities of the South. Citizenship and Exclusion in the 21th Century*, Londra, al-Saqi.

Dupont, A.-L. (2006), *Jurji Zaydan, 1861-1914: écrivain réformiste et témoin de la renaissance arabe*, Sam, IFPO

Dupret, B.; Ghazzal, Z.; Courbage, Y. ve Al-Dbiyat, M. (2007), *La Syrie au présent*, Arles, Sindbad.

Eickelman, D. F. ve Piscatori, J. (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press

Elias, N. (1939), *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 2009.

Entelis, J. P. (der.) (1997), *Islam, Democracy and the State in North Africa*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.

Erikson, E. (1972), *Adolescence et crise. La quete de l'identité*, Paris, Flammarion, 1990

Falardeau, G. (1990), "La sociologie des générations depuis les années soixante: synthese, bilan et perspective", *Politique*, sayı 17, s. 59-89.

Fargues, P. (2000), *Générations arabes: l'alchimie du nombre*, Paris, Fayard.

Feldman, N. (2008), *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press.

Filiu, J.-P. (2008), *L'Apocalypse dans l'Islam*, Paris, Fayard

Furet, F. (1982), *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion.

Gamblin, S. (2007), *Tourisme international, Etat et sociétés locales en Egypte*. Paris IEP tezi.

Geertz, C. (1979), *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*, Paris, Editions Bouchene, 2003

Gellner, E. (1990), *La Ruse de la déraison. Le mouvement psychanalitique*, Paris, PUF.

Ghalioun, B. (1997), *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, La Découverte.

Giddens, A. (1994), *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan (Tr.: *Modernligin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı, 2010 [4. basım]).

Göle, N. (1993), *Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.

Gunning, J. (2008), *Hamas in Politics. Democracy, Religion, Violence*, New York, Columbia University Press.

Habermas, J. (1988), *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, NRF.

Haenni, P. (2005), *L'Ordre des caids: conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris, Karthala.

Hafez, M. M. (2003), *Why Muslims Rebel? Repression and Resistance in the Islamic World*, Boulder, Lynne Rienner

Hall, S. (2007), "Pouvoir et culture", *RIEJ*, sayı 1, s. 20-25.

Hammoudi, A. (1997), *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, University of Chicago Press.

Heyberger, B. (der.), (2003), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement.

Heydeman, S. (2007), *Upgrading Authoritarianism in the Arab World*, The Saban Center for M.E. Policy at Brooking Institution

Hilton, A. L. (der.) (2002), *Genocide. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.

Hudson, M. (1977), *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, New Haven, Yale University Press.

International Crisis Group (2008), *Iraq after surge, I. The new Sunni Landscape*, Brüksel, ICG.

— (2009), *Reshuffling the Cards? I. Syria's Evolving Strategy*, Brüksel, ICG.

Jafrelot, C. (2002), *Le Pakistan*, Paris, Fayard.

Jean, F. ve Ruffin, J.-C. (der.) (1996), *Economie des guerres civiles*, Paris, Hachette.

Kamrava, M. (2005), *The Modern Middle East. A Political History since the First World War*, Berkeley/Los Angeles/Londra, University of California Press.

Kasra, N. (2008), *Ahmedinejad. The Secret History of Iran's Radical Leader*, Londra, I.B. Tauris.

Kedouri, S. (der.) (1996), *Turkey. Identity, Democracy, Politics*. Londra, Frank Cass.

Khosrokhavar, F. (2002), *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion.

Kieser, H.-L. (der.) (2002), *Aspects of the Political Language in Turkey: 19th-20th Centuries*, Istanbul, The Isis Press.

Kohn, H. (1946), *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, New York, Macmillian.

Kohstall, F. (der.) (2006), *L'Egypte dans l'année 2005*, Kahire, CEDEJ.

Koyré, A. (1943), *Réflexions sur le mensonge*, Paris, Alia, 1988.

Kuhn, T. (1962), *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008 (Tr.: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., 2011).

Laroui, A. (1993), *Islam et modernité*, Paris, La Découverte.

Laurens, H. (2003), *La Question de la Palestine*, cilt 1. *L'invention de la Terre Sainte*, Paris, Fayard.

Lavau, G. (1981), *A quoi sert le Parti communiste français?*, Paris, Fayard.

Leca, J. (1991), "Nationalisme et universalisme", *Pouvoirs*, sayı 57, s. 31-42.

Leca, J.; Hermet, G., Hassner, P. ve Rupnik, J. (der.) (1984), *Totalitarisme*, Paris, Economica.

Lefort, C. (2004), *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.

Leveau, R. (1994), "Vers une fonction tribunicienne", in Cordellier S. (der.), *L'Islamisme*, Paris, La Découverte, s. 57-65.

Lewis, B. (1961), *Islam et laicité. la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988

– (1988), *Le Language politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, "NRF" (Tr.: *Islamın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Phoenix, Istanbul, 2007 [2. basım])

Longva, A. N. (der.) (2011), *Power and Powerlessness. Religious Minorities in the Middle East*, Leyde, Brill.

Louer, L. (2003), *Les Citoyens arabes d'Israel*, Paris, Balland

Luizard, P.-J. (1991), *La Formation de l'Irak contemporain. Le role des ulemas chiites a la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'Etat irakien*, Paris, CNRS.

– (1994), "Bagdad: une metropole moderne et tribale, siege de gouvernements assiégés", *Maghreb-Machrek*, sayı 143, s. 225-242

Mannheim, K. (1928), *Le Probleme des générations*, Paris, Armand Collin, 2005.

Mardin, Ş. (1973), "Center-periphery relations: a key to Turkish politics", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, s. 169-190.

– (1977), "Youth and violence in Turkey", *International Science Journal*, cilt 1, sayı 2, s. 229-254.

– (1989), *Religion and Social Change in Modern Turkey the Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, SUNY.

Martinez, L. (1998), *La Guerre Civile en Algerie: 1990-1998*, Paris, Karthala.

Martinez-Gros, G. (2006), *Ibn Khaldoun et les sept vies de l'Islam*, Arles, Sindbad/Actes Sud.

Martinez-Gros, G. ve Valensi, L. (2004), *L'Islam en dissidence. Genese d'un affrontement*, Paris, Seuil.

Marzano, M. (der.) (2007), *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF

Massicard, E. (2005), *L'Autre Turquie: le mouvement aleviste et ses territoires*, Paris, PUF

Masud, M. K., Peters, R. ve Powers, D. S. (der.) (2006), *Dispensing Justice in Islam Qadis and their Judgments*, Leyde/Boston, Brill.

Mayeur-Jaouen, C. (der.) (2002), *Saints et héros du Moyent-Orient contemporain*, Paris, Maison-neuve&Larose.

McAdam, D.; Tarrow, S. ve Tilly, C. (2001), *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.

Méouchy, N. ve Sluglett, P. (der.) (2004), *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les Mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leyde, Brill.

Mermier, F. (der.) (2003), *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*, Paris, Maison-neuve & Larose

Mervin, S. (der.) (2008), *Le Hezbollah. Etat des lieux*, Arles, Sindbad.

Mohsen-Finan, K. (der.) (2009), *Les Médias en Méditerranée. Nouveaux médias, monde arabe et relations internationales*, Arels, Actes Sud.

Mouvements (2008), *Pensée critique Dix itinéraires de la revue* Mouvements, 1998-2008, Paris, La Découverte

Nipperdey, T. (1992), *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, NRF.

Olivier, A.-M. ve Ateinberg, P. (2005), *The Road to Martyrs' Square. A Journey into the World of the Suicide Bombers*, Oxford, Oxford University Press.

Owen, R. (2010), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londra, Routledge.

Pages-El Karoui, D. (2008), *Villes du delta du Nil: Tanta, Mahalla, Mansura. Cites de la densite*, Paris, CDEJ-IISMM-Karthala.

Picard, E. (der.) (2006), *La Politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Collin.

Planel, A.-M. (der.) (2004), *Maghreb. Dimensions de la complexité*, Tunus, RRMC.

Pomian, K. (2006), *Ibn Khaldoun au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard

Pommerolle, M.-E. (2008), "La démobilisation camerounaise: ebitre régime post-autoritaire et militantisme extraverti", *Critique internationale*, sayı 40, s. 73-94.

Pratt, N. (2007), *Democracy and Authoritarianism in the Arab World*, Boulder, Lynne Rienner.

Radeh, M. (1993), *Tradition et révolution: l'enjeu de la modernite en Algerie et dans l'Islam*, Paris, Sindbad.

Raymond, A. (1996), " Le Caire traditionnel: une ville administrée par ses communautes", *Maghreb-Machrek*, sayı 143, s. 9-16.

Rivet, D. (2002), *Le Maghreb a l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette

Rodinson, M. (1981), *Peuple juif ou probleme juif?*, Paris, Maspero.

Rosa, H. (2010), *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte.

Rougier, B. (2004), *Le Jihad au quotidien*, Paris, PUF

Roy, O. (der.) (1991), "Des ethnies aux nations en Asie centrale" *REMMM*, sayı 59-60.

Said, E. (1978), *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980.

Salamé, G. (der.) (1994), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard.

– (1996), *Appels d'empire. Ingérences et résistances a l'age de la mondialisation*, Paris, Fayard.

Salzman, P. C. (2008), *Culture and Conflict in the Middle East*, New York. Humanity Books.

Sartre, J.-P (1939), *Esquisse pour une théorie des émotions*, Paris, Livre de Poche, 2000

Schlumberger, O. (der.) (2007), *Debating Arab Authoritarianism: Dynamics and Durability in Non-democratic Regimes*, Stanford, Stanford University Press.

Scott, J. C. (1990), *La Domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*, Paris, Editions Amsterdam, 2009.

Seurat, M. (1985), "Le quartier de Bab Tebbane a Tripoli (Liban): étude d'une asabiyya urbaine", in CERMOC, *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machrek*, Beyrut, s. 46-86.

Signoles, A. (2009), "L'islamisme municipal, enjeu et garant de la modernisation des pratiques politiques", *Critique internationale*, sayı 1, s. 9-19.

Sluglett, P (der.) (2009), *The Urban Social History of the Middle East, 1759-1950*, Sirakuza, Syracuse University Press.

Sourdel, J. ve Sourdel, D. (1996), *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, PUF.

Tilly, C. (1985), "War-making and state-making as organized crime" in Evans P. B., Ruesche-Meyer D. ve Skocpol T. (der.), *Bringing the State Back in*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 169-191.

– (2003), *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press.

Traverso, E. (der.) (2001), *Le Totalitarisme: le XXe siecle en debat*, Paris, Seuil.

Trimberger, E. K. (1978), *Revolution from Above: Military Bureaucracy and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Jersey, Transaction Books.

Vairel, F. (2005), *Espace protestataire et autoritarisme: nouveaux contextes de mise a l'épreuve de la notion de fluidité politique. l'analyse des conjectures de basculement dans le cas du Maroc*, doktora tezi, Aix-en Provence.

Valensi, L. (1986), "La tour de Babel: les groupes de relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord", *Annales ASC*, sayı 4, s. 817-838.

Verdeil, E.; Faour, G. ve Velut, S. (2007), *L'Atlas du Liban, territoires et societe*, Beyrut, IFPO.

Watenpaugh, H. Z. (2005), *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leyde/Boston, Brill.

Wiktorowicz, Q. (der.) (2004), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press.

Yalçın-Heckman, L. (1991), *Tribe and Kingship Among the Kurds*, Frankfurt/Main, Peter Lang.

Yerasimos, S. (1990), *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: légendes d'Empire*, Paris, IFEA/Librairie d'Amérique et d'Orient.

Zaki, L. (der.) (2009), *Terrains de campagne au Maroc. Les elections legislatives de 2007*, Paris, Karthala.

Zubaida, S. (2009), *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra, I.B. Tauris.

Abdülnasır, Cemal (Nasır) 52, 90, 101, 111, 156, 158
Abduh, Muhammed 69
Abdülhamid (II. padişah) 155
Aflaq, Michel 141
Ahmedinejat, Mahmut 28, 123
Aoun, Michel 143
Arafat, Yaser 52, 111, 156, 158, 159
Atatürk, Mustafa Kemal 48, 120, 166
Aziz, Tarık 141
Azzam, Abdullah 52, 149

Barzani, Mustafa 56, 154
Bayrak, Defne 44
Bin Ali, Zeynelabidin 111, 123, 162
Bin Ladin, Usame 52, 55, 154, 159, 160
Buteflika, Abdülaziz 111, 167
Bush, George W. 57

Cezani, Bijan 157

El Afgani, Caffar 54
El Afgani, Cemaleddin 69
El Afgani, Tayyip 54
El Balavi, Humam Halil Ebu Mulal 44
El Bakr, Ahmed Hasan 156
Eldari, Harit 146
El Kurbi, Ebubekir Abdullah 161
El Maliki, Nuri 162
El Makdisi, Muhammed 44, 149, 154
El Nukraşi, Mahmud Fehmi 49
El Ouadie, Salah 109
El Sadr, Mukteda 146
El Sadr, Muhammed Bekir 50
El Sistani, Ayetullah Ali Hüseyni 146
El Suri, Ebu Mussab 52
El Zerkavi, Ebu Mussab 154
El Zevahiri, Ayman 52, 55, 160
Enver Paşa 155
Erdoğan, Recep Tayyip 98
Esad, Hafız 86, 90, 123

Faraj, Muhammed Abdülsalem 153
Fox, Liam 79

Geagea, Samir 143

Halid, Leyla 157
Hamaney, Ayetullah Seyid el-Hüseyni 90
Hariri, Refik 99, 144
Hasan II, Fasl 86, 124

Humeyni, Ayetullah Ruhullah Musavi 69, 92, 96, 158
Hüseyin, Saddam 56, 76, 82, 86, 95, 141, 156

İbn-i Haldun, Ebu Zeyd Abdülrahman 16, 74, 75, 77, 80, 137, 139, 151

Kaddafi, Muammer 13, 24, 25, 34, 156, 162
Kasım, Abdülkerim 101, 111
Karzai, Hamit 162
Kutb, Seyyid 50, 158

Musaddık, Muhammed 87, 121
Mübarek, Hüsnü 13, 15-18, 20, 31, 35, 53, 109, 111, 162
Müşerref, Perves 90

Nursi, Said-i 118

Öcalan, Abdullah 35, 133, 154, 157, 159

Rajavi, Mesud 157, 158
Rıza Han 49
Rıza, Reşid 69

Salih, Ali Abdullah 162
Sedat, Enver 111

Şeriati, Ali 158

Yasin, Şeyh Ahmet 159
Yusufi, Abdülrahman 167

Zeydân, Corci 140

Arap toplumlarının ölçüsüne ve zamanımızda dahi hem temel bir belirleyen hem de yetkin bir yorum sunan Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeki Arap bölgelerinin Birinci Dünya Savaşı ertesinde bölünmesi, 1948'de İsrail devletinin kurulması, 1979'da SSCB'nin Afganistan'ı işgali ve İran Devrimi, yakın-orta arasında çıkan bölgesel savaşlar ve son olarak 11 Eylül sonrasından sonra başlayan "terörle karşı savaş" gibi olgularını, meydana getirdikleri yıkıntıların çok ötelerinde bile siyasal dinamikler yaratabildiğini ortaya koyuyor.

Hegemonya ve siyasal müdahalecilik kavramlarından yola çıkarak Ortadoğu'da otoriterizm olgusunu inceleyen, devletlerin çeşitli zor kullanma biçimleriyle ayakta tutulduğunu gösteren çalışma, geçmişe dayanan siyasal muhalefet biçimlerini ve azınlıklarla ilgili tarihsel olguları ele alırken, yeni dönemi biçimleriyle parlayıp giden genel bir toplumsal yılgınlığa da dikkat çekiyor.

Mütteşi bir değişime sahne olan Arap ülkeleri, ülkelerin özgün koşullarına göre ihtimâle bulundurarak inceleyen Hamit Bozarslan, Türkçe bekleye özel "Önde"le son sonu itibariyle Ortadoğu'nun siyasal portresini çiziyor ve karmaşık değişimleri anlamlandırmamızı sağlıyor.



