

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

JEAN-FRANÇOIS BAYART Cumhuriyetçi İslâm

JEAN-FRANÇOIS BAYART

Cumhuriyetçi İslâm

Ankara, Tahran, Dakar

ÇEVİREN
ESRA ATUK



JEAN-FRANÇOIS BAYART
Cumhuriyetçi İslâm

JEAN-FRANÇOIS BAYART 1950 yılında Boulogne-Billancourt'da (Fransa) doğdu. Tarihsel sosyoloji alanında uzmanlaştı. 1994'le 2000 yılları arasında Science Po Üniversitesi'nde Uluslararası Araştırmalar ve Çalışmalar Merkezi'nde (CERI) yöneticilik yaptı. *Politique Africain* ve *Critique International* dergilerini kurdu. Özellikle Sahra alu Afrika ülkeleriyle ilgili kitaplar yazdı. Eserleri: *L'État au Cameroun* (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979), *La Politique africaine de François Mitterrand* (Paris, Karthala, 1984), *L'État en Afrique. La politique du ventre* (Paris, Fayard, 1989), *L'Ilusion identitaire* (Paris, Fayard, 1996), *Le Gouvernement du monde. Une Critique politique de la globalisation* (Paris, Fayard, 2004), *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique* (Paris, Karthala, 2010), *Africa en el Espejo. Colonización, criminalidad y estado* (Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011), *Sortir du national-libéralisme. Croquis politiques des années 2004-2012* (Paris, Karthala, 2012), *Le Plan cul. Ethnologie d'une pratique sexuelle* (Paris, Fayard, 2014).

L'Islam Républicain. Ankara, Téhéran, Dakar

© 2010 Editions Albin Michel, Paris

İletişim Yayınları 2212 • Politika Dizisi 135

ISBN-13: 978-975-05-1828-7

© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Ahmet İnel - Can Belge

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Ebru Gezici

DİZİN Ayla Karadağ

BASKI ve CILT 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 38 46

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 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

JEAN-FRANÇOIS BAYART

Cumhuriyetçi İslâm

Ankara, Tahran, Dakar

*L'Islam Républicain
Ankara, Téhéran, Dakar*

ÇEVİREN *Esra Atuk*



İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ	7

Giriş	21

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE: GEÇİŞLİ İSLÂM	35

1. Klasik Bir İmparatorluk	47
Kendine özgü ama parçalanmış bir tarıhsellik.....	53
Osmanlı mirası.....	70

2. Kendini Arayan İmparatorluk	101
Tanzimat'tan anayasal mutlakiyete.....	106
Başkalarına dönük bir imparatorluk.....	136
Kanlı halka (1908-1924).....	157

3. Saklı Bağlantı	175
Kemalist din reformlarının emperyal hazırlık süreci.....	194
Kendinden utanan İslâmi (Sünni) cumhuriyet.....	201
Tarikatların (ve pazarın) rövanşı.....	218
Birbirine rakip cumhuriyetçi özneleşme biçimleri.....	251
Epilog.....	270

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETÇİ ZAMANLAR	275
Süreler	276
Bağlantılar	288
4. İran: Termidoryen Bir Cumhuriyet	299
Termidoryen durum kavramı	311
Gerçek bir cumhuriyet	318
Cumhuriyetin “gediklileri”	340
Siyaset ve dinin ayrışması	357
Demokrasiye karşı siyasal temsil	376
İçerideki adamların cumhuriyeti	384
Çok dinamik bir “toplumsal hareketsizlik”	406
12 Haziran 18 Brumaire mi, yoksa 18 Fructidor mu?	438
5. Senegal Tarikat Cumhuriyeti: Eski Köleler, Eski Muharipler, Yeni Müslümanlar	443
Çekiştirelim, çekiştirelim, geriye mutlaka bir şeyler kalır...	448
Sömürge dönemi ve bilinçaltına itilen kölelik	461
Senegal’de “pasif devrim”: Cumhuriyetçi bir tarikat İslâm’ının doğuşu	478
Place Beauvau’ya dönüş	493
Sonsöz	497
DİZİN	507

Türkiye hayatıma ben yirmi yaşındayken, 1970'te girdi. Sırtımda bir çanta, otobüsle şehir şehir dolaşmışım. En güzel hatıralarımdan biri Kayseri'dedir, bütün gece süren bir yolculuğun sonunda, bir arkadaşımınla sabah erken saatlerde oraya varmışım. İki simit alalım diyorduk ama bir sorunla karşılaştık: Simitçi ona uzattığımız paranın üstünü veremiyordu. O sıralar Orta Anadolu'yu gezmeye gelen genç Avrupalılar henüz o kadar fazla olmadığından, etrafımızda meraklı bir insan kalabalığı biriktikçe birikiyor, ses çıkarmadan olan biteni izliyordu. Birden, izleyicilerden biri kalabalıktan öne çıktı ve bizim yerimize simitlerin parasını ödedi. Kitabımı, özel olarak da Türkçe çevirisini, hiç okumayacak da olsa, ismini bilmediğim bu adama adıyorum. Ülkesiyle kurduğum ilişkinin özet denebilecek bir tarifiydi yaptığı bu hareket.

Türkiye bir araştırma nesnesi haline gelmeden evvel, kimi zaman beş parasız genç bir seyyah olarak sürdürdüğüm hayatımın en sıradan koşullarında Türklerin gösterdikleri insanlık ve cömertlikle benim gibi bir öğrenci için bir hayat okulu, Almanların deyişiyle bir *Bildung* oldu. Manzaralarını, çoğunlukla sevimsiz olsa da şehirlerini, edebiyatını, müziğini sevmeyi öğrendim. Seyahat arkadaşlarımdan birinin, GillesAndrieux'nün bir

müziyen olduğunu ve yolculuklarımızın öncelikli amaçlarından birinin müzik aleti yapıp satanları bulmak olduğunu söylemeliyim. Günlük kismetimiz bağlama, cura, kemençe, tambur, çalgı telleri, dut ağacı ahşabı ve kiraz ağacından penalardı. Ve Türk siyasi toplumu üzerine ilk araştırma konum da Alevi azınlıkla ilgiliydi. O vakitler kaset piyasasında öne çıkan âşık-
ların çoğu Aleviydi.¹

Genç yaşında Türkiye’de bunca zaman geçirmek bana en azından iki şey öğretti. Birincisi, İslâm’ı bütün bağnazlık, tahammülsüzlük, aşırılık türleriyle bağdaştırmamı, cumhuriyetçi ve/veya demokratik kurumlarla uyuşmaz olarak görmemi önledi. Bütün bunlar Batı Avrupa medyasında parlayan, benim açımdansa ampirik olarak anlaşılmaz olan genel kanaatlerdir. Yobazlar, mücahitler, İslâm’ı referans göstererek adam öldürenler yok değil elbette. Ama onların Hristiyan, Yahudi, Budist kardeşleri de var ve dinin de, belli bazı tarihsel koşullarda, siyaseten aktivist küçücük bir mümin azınlığa siyasi bir ideoloji sunmak dışında, bu siyasi barbarlıkla ya hiç ya da uzun boylu bir ilişkisi yok. *Charlie Hebdo* mizahçılarının katili Kouachi kardeşler 1970’li yıllarda muhtemelen ya Doğrudan Eylem’e, ya Baader Meinhof grubuna yahut da Kızıl Tugaylar’a üye olurlardı. Bugün Cihat repertuarı devrimci şiddetin yerini aldı. Burada da yine, belirli tarihsel ve toplumsal koşullar içinde, bunlarla ilişki içinde bir siyasi arz sorunu söz konusu, aşkınlık yahut kültür değil.

İkincisi, bir siyaset bilimi öğrencisi olarak yaptığım ilk seyahatler, siyasetin devletten ibaret olmadığına, başka seviyelerdeki toplumsal pratiklerin, –benim örneğimde müzikal pratiklerin– içinde de yer aldıklarına dair kanaatimi doğruladı.² “Cum-

1 Jean-François Bayart, “La question alevi dans la Turquie moderne” Olivier Carré (der), *L’Islam et l’Etat*, Presses universitaires de France, Paris, 1982, ss.109-120 (İngilizce çevirisi: New Delhi, Manoar, 1987, ss. 97-107). Gilles Andrieux bugün tanınmış bir müziyen ve en sevdiği çalgılar da *hala* bağlama, tambur ve kemençe. <http://www.minuscule.eu/artistes/page7/index.html>

2 Jean-François Bayart, Achille Mbembe ve Comi M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Kart-hala, Paris, 1992 (genişletilmiş yeni baskı, 2008).

huriyetçi İslâm” ve “tabandan siyaset” üzerine düşüncelerim büyük ölçüde ilhamını, İstanbul’dan ziyade Anadolu’da geçen bu ilk deneyimlerimden aldı. Zaten derin Anadolu’yu her yö-nüyle gezip görerek, on yıllar boyunca ülkenin akıl almaz dö-nüşümünü gözlemleyerek, bir toplumun bir yandan aslında kendi beslediği bir otoritarizme karşı direniş kapasitesini öl-çerek, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne kabul edilmesinin bir sa-vunucusu –daha doğrusu mutlu sonun Türkiye’nin kabul edil-mesiyle geleceği, iki taraf arasındaki gerçek müzakerelerin ta-raftarı– oldum.³ Mesele siyasaldır, herhangi bir düşünsel çaba zahmetine girmek istenmediğinde son derece tembel ve aptalca bir biçimde dendiği gibi kültürel değildir.⁴ Ayrım çizgisi, Türk toplumunda olduğu kadar Batı Avrupa toplumlarında iki fark-lı siyasal yaklaşım arasından geçiyor: Biri, sırf Türkiye’de değil, aynı zamanda Viktor Orban’ın Macaristan’ında ya da Nicolas Sarkozy’nin Fransa’sında da olduğu gibi, kimlikçi olduğu için etno-dinsel, dolayısıyla potansiyel olarak otoriter, hatta totali-ter; diğeri evrenselci, ilerlemeye ya da kamusal özgürlüklerin korunmasına daha lehtar. Bu açıdan bakınca, hem cehaletten hem de 1970-1980’li yıllardaki pazarlayıcıları, ASALA militan-ları inandırıcı olmadığı için hiç ilgimi çekmemiş bir konu olan Ermeni Soykırımı’nın tanınması için mücadele eden Türk dost-larım sayesinde bu soykırımın farkına varmam tesadüf değildir.

Bu kitapla otuz yıl sonra iki simit borcumu ödemiş oluyo-rum. Türkçeye çevrilmesi içimi sevinçle dolduruyor, bu neden-le editörleri Ahmet Insel ve Can Belge’ye ve fazla imalı ve ironik Fransızcamla uğraşmak zorunda kalan çevirmeni Esra Atuk’a şükran duyuyorum. Kitabın 2010’da yayımlanmasının üzerin-den beş yıl geçti – bu beş yılda benim analizlerimi sınava tabi tutacak çok fazla olay yaşandı. Bunlar kitabın esas savını değiştirecek boyutta bir güncelleme gerektirmiyor ama bazı açıkla-malara ve gözden geçirmelere ihtiyaç doğdu.

3 Jean-François Bayart, “La Turquie, une candidate ordinaire”, *Politique interna-tionale*, 105, Güz 2004, ss. 81-102.

4 Jean-François Bayart, *L’Illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996 (Türkçe çeviri-si için *Kimlik Yanılsaması*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999).

Bu açıdan, Mahmud Ahmedinejad'ın 2009'da itirazlara yol açan bir seçimle ikinci defa başa geldikten ve Yeşil Hareket'in bastırılmasından sonraki süreç ve daha sonra, 2013'te Hasan Ruhani'nin cumhurbaşkanı seçilmesi, İran İslâm Cumhuriyeti hakkındaki "termidoryen" yorumumu bence doğruladı.⁵ Aynı şekilde, Senegal'de, Cumhurbaşkanı Abdoulaye Wade'nin 2012'de yeniden seçilmeyi başaramaması, rakibi Macky Sall'ın zaferi, ama aynı zamanda halkına karşı kullandığı güç, bu ülkelerde devletin hâlâ Fransız sömürge otoriteleriyle İslâmî tarikatler arasında 20. yüzyıl başında yapılmış anlaşmaya dayanıldığını da doğruladı. Kırk beş yıldan beri devam eden cumhuriyetçi istikrarı nihayet tek parti otoriterliğinde değil, çok partili demokratik düzende kurumlaştıran bir "pasif devrim"di bu. Fransa ise, Nicolas Sarkozy döneminde, hem Ulusal Cephe'nin hem de kimlikçi sansasyonel haberlerden beslenen medyanın baskısıyla vitrine koyduğu evrenselciliğine rağmen, vatandaşlığın sadece etno-dinsel bir tanımını kabul edeceğini insanın midisini bulandıran kadar tekrarlayıp durdu: Tam da Türkiye'de tam anlamıyla vatandaşlığın Hanefi Sünnilik ve anadilin Türkçe olmasıyla mümkün olduğu gibi, Fransa'da da İtalyan ya da Polonyalı kökenli olsa bile, Katolik bir aileden gelmek, Müslüman (ya da artık Yahudi) olmaktan daha iyidir.

Buna karşılık, 2010'dan beri Türkiye'nin yaşadığı evrim belki kitabımın Türk okuyucularının kafasında bir takım soru işaretleri doğurabilir; çünkü kitabımın ilk yayımlandığı tarih olan 2010 aynı zamanda birçok gözlemci açısından Recep Tayyip Erdoğan iktidarının otoriter bir yöne dümen kırdığı tarihe de tesadüf ediyor. AKP'nin demokratikleşme potansiyelini abartarak safça davranmış olabilir miyim? Bu partinin taraftarlarıyla bir tür cumhuriyetçi laikliğe bağlanmış neo-Kemalistler arasındaki "ahlâkî savaş"ı⁶ hafife mi almıştım? Buna karar verecek

5 Jean-François Bayart, "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Thermidor durumu ve liberalizm" Aysen Uysal, (der.), *Siyasal İslâm ve Liberalizm* içinde, Yakın Kitabevi Yayınları, İzmir, 2009, s. 87-118.

6 Bu terim hem tarihçi Claudio Pavone tarafından 1943-1945'te İtalya'daki iç savaş bağlamında hem de tarihçi John Lonsdale tarafından 1950'de Kenya'daki MauMau Ayaklanması için kullanılmıştır.

olan ben değilim. Ama olabilecek yanlış anlamaları önlemek için bazı noktalara açıklık getirmek isterim.

Her şeyden evvel benim savım İslâm'ın demokrasiyle değil, umhuriyetle ilişkisine eğiliyordu. Ve kitabın giriş bölümünde ilk elde belirttiğim gibi, her cumhuriyet demokratik değildir ve her demokrasi cumhuriyet değildir. Dolayısıyla Recep Tayyip Erdoğan'ın otoriter bir yola girmesi benim tezim açısından bir ölçüde ikincildir. Bir biçimde, İslâm ve onunla saklı bir bağı olan Kemalist Cumhuriyet arasındaki "seçilmiş yakınlıklar"ı (*Wahlverwandschaft* Max Weber) ortaya çıkardığı için (buna otoriterlik de dahil) tezimi desteklediği bile söylenebilir. Fransız gözlemcilerin AKP İslâmı'nın laik olduğu varsayılan Kemalist Cumhuriyet'i yenmesinden korktuğu noktada, Kemalist Cumhuriyet'in diğerini ele geçirdiğini, baskıcı zihniyeti ona damla damla zerk ettiğini görmedik mi? "Başka bir deyişle, AKP otoriter devleti dönüştürmedi. Önceki sakinlerini kovup iktidar yapılarında ve öncekilerden kalan siyasi kurguda köklü bir değişiklik yapmadan devlete kendi yerleşti [...] AKP'nin otoriterliği ve gayet araçsal tasavvur ettiği demokrasi algısı Cumhuriyet'in tarihsel sürekliliğinin içinde yer alır," diye yazıyor Ahmet İnsel.⁷

İslâm'la Devlet arasındaki ilişki kuşkusuz biraz değişti. Ama ben de bu kitapta bu ilişkinin hiçbir zaman basit olmadığını ve toplamı sıfır olan bir oyuna karşılık gelmediğini söylemiştim. Türk laikliği, Fransız modelindeki gibi dinlerle devleti ayırma şemasına uymaz. Dinin devlete bağlandığı Sezaro-papist modelle uyar. Hem Afghani ya da Abduh'un ve bir o kadar da vezir Hayrettin'in devamı olduğunu iddia eden Habib Burgiba'dan farklı olarak Mustafa Kemal, Müslüman bir reformcu olmasa da, İslâm'ı bürokratikleştirerek ve pozitif bilimlerle uyumlu olmaya zorlayarak reforme etti. Bilhassa yabancı işgaliyle mücadele ederken, siyasi anlamda onu kullanmaktan hiç gocunmadı. Hatta gâvur işgaline yanıt olarak, Türk vatandaşlığının tanımında onu zımni ilke haline getirdi. Ayrıca yine bu kitap-

7 Ahmet İnsel, *La Nouvelle Turquie d'Erdogan. Du rêve démocratique à la dérive autoritaire*, La Découverte, Paris, 2015, ss. 174-175.

ta, laikliğin koruyucusu olduğu varsayılan ordunun, İslâm'dan destek alarak laikliğı korumanın çoğu zaman yararlı olduğuna hükmettiğini de söylemiştim. Necmettin Erbakan'ın partilerinin, ardından AKP'nin güçlenerek yükselmesi aslında bir anlamda ordunun tanımadığı çocuğuydu. Ve Recep Tayyip Erdoğan'ın otoriter sertlik dozunun artması, “paralel yapı”yla mücadele bahanesi altında, generallerle dikkate şayan bir barışma sürecine eşlik etti.

Bu beklenmedik olay benim ısrarla üstünde durduğum şeyi destekliyor. Türkiye’de bir yanda Cumhuriyet yahut Devlet, diğer yanda da İslâm yok. *Hem İslâmî kamp hem siyasi kamp*, çoğul ve onların uzlaşmalarını mümkün kılan da heterojen olmaları. Fethullahçılar hiçbir zaman art arda kurulan İslâmî partilerin doğal müttefiki olmadı. 1980-1990’lı yıllarda Fethullah Gülen, Necmettin Erbakan ve Refah’tan çok, Turgut Özal’a ve ANAP’a yakındı. Recep Tayyip Erdoğan ve AKP’yle bugünkü çatışması bu arka plan üzerine oturtulmalı. Aynı şekilde Recep Tayyip Erdoğan da aslında, Adnan Menderes’in, Süleyman Demirel’in, Turgut Özal’ın ardılı; her biri Kemalizmin seleflerinin aşağı gördüğü dindar elitlerin cumhuriyet kurumlarına entegre olmasına katkıda bulunmuştu. AKP’nin iktidara gelmesi bu entegrasyon –yahut Cihan Tuğal’ın analizi doğrultusunda “pasif devrim” veya Ahmet Insel ve Ömer Laçiner’in tabiriyle “muhafazakâr devrim”– hareketini güçlendirdi.⁸ Ama Güneydoğu’daki iç savaşın yoğunluk kazandırdığı kırsal göç ve 1980’li yıllarda Turgut Özal’ın başlattığı iktisadi liberalleşme gibi, bu sürecin oluşmasında rol oynayan toplumsal dönüşümleri de göz ardı etmemek gerekir. Toplumsal kökeni, kişisel tarzı, dizginsiz neo-liberalizm anlayışıyla Recep Tayyip Erdoğan, ilan ettiği bu “Yeni Türkiye”yi gayet iyi temsil ediyor. Ve ona atfettiği kaderin ölçüsüzlüğüyle o da dehşetli bir Kemalist.

Ahmet Insel onun iktidar kullanımının “Putinleşmesi”nden bahsetmişti. Bu mukayese, hele kamu işleriyle 17 Aralık

8 Cihan Tuğal, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford, 2009; Ahmet Insel, *La Nouvelle Turquie d’Erdoğan, a.g.e.*, s. 13; *Birikim*, 163-164, Kasım-Aralık 2002.

2013'teki skandalın arkasında yatan ve 2002'den beri Türkiye'nin büyümesinin merkezindeki ilkel sermaye birikiminin birbirine karışmasına işaret edince özellikle doğru görünüyor.⁹ Bu da ayrıca, AKP'nin Kemalist gelenekle bağını koparmadığının bir göstergesi. Mustafa Kemal bir iktisat adamı olmadığı ve neo-liberalizm o dönem tedavüle henüz girmediği halde, Cumhuriyet'in iki dünya savaşı arasındaki ekonomi politikası, özellikle Ermenilerle Rumların "bıraktıkları malların" paylaşımı, İkinci Dünya Savaşı boyunca ya da İstanbul'daki Eylül 1955 pogromu sırasında azınlık mallarına getirilen vergiler ya da müsadere, banka kredilerinin, ithalat izinlerinin ya da imtiyazların tahsis, "milli ekonomi"nin bir sonucu olarak ortaya çıkan kamu sektörünün yönetimi gibi konularda iktidar pozisyonlarının ve birikim pozisyonlarının sistematik olarak üst üste yığılması üzerine kurulmuştur. Ama aksi ispatlanana kadar ve haberleşme araçları üzerinde artan bir denetim ve kafalarına göre trafiklere girip çıkan kedilere rağmen, Recep Tayyip Erdoğan iktidarının otoriter yönetimi genel seçimle bağını koparmadı. Rusya'da ise bu artık olmayan bir şey. Bu nedenle, 2015 genel seçim sonuçlarının bütünüyle ortadan kaldırmadığı bir risk olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın Menderesleşmesi riskinden söz etmeyi ben tercih ederim.

Gene de şeytanın avukatlığına soyunmaya hevesliyim. Beğenin ya da beğenmeyin, Recep Tayyip Erdoğan, *bunu* demokrat olmasından çok demagog olan kişisel eğilimlerine rağmen, *istedi yahut istemedi* ama Türkiye'nin demokratikleşmesine belli bir katkı sağladı. İnancılıların "azınlık" olmaktan, "aşağı" vatandaş olmaktan çıkmalarına yardım etti, *her ne kadar* Ahmet İnsel, haklı olarak, "ülkenin demokratik ufkunu inançlı Müslümanların bastırılmış kimliklerinin restorasyonuna ve rehabilitasyonuna indirgeyen"¹⁰ bu sürecin sınırlarına ve içten pazarlığına dikkat çekse de. *Her ne kadar* görüşmeler sürekli el arttırılan bir zar

9 Tam da Vladimir Poutine (ya da Nicolas Sarkozy) gibi, Recep Tayyip Erdoğan da "nasyonal-liberalizm" dediğim şeyin mükemmel bir örneği (Jean-François Bayart, *Sortir du national-libéralisme. Croquis politiques des années 2004-2012*, Karthala, Paris, 2012).

10 Ahmet İnsel, *La Nouvelle Turquie d'Erdoğan*, a.g.e., s. 188.

oyunu görünümü sık sık kazansa da, Kürt sorununu siyasi olarak tanımak ve PKK'yle müzakere etmek zorunda kaldı. Ve bilhassa, her ne kadar inanç üzerinden bir kamu yönetimi vaat etse de, etno-dinsel bir tanım olan Türk vatandaşlığını (Türk) reddedip yerine Türkiye vatandaşlığını (Türkiyeli) getirme eğilimi gösterdi. Birinci nesil Kemalizmle AKP arasındaki gerçek kopuş işte burada ortaya çıkıyor. Paradoks, vatandaşlığın etno-dinsel tanımıyla olan bağları din kökenli bir partinin koparmasıdır.

Benim de alanım olan tarihsel ve karşılaştırmalı siyaset sosyolojisi için ne hoş bir durum. Bu bilim dalı, Max Weber'in izinden giderek sitenin "paradoksal icadını" incelemeye soyunur.¹¹ Eh, Türk siyasi tarihi de paradoks bakımından pek fakir değildir! En başta da, daha önce değindiğim ve kitabın ilk üç bölümünün konusu olan şu kurucu paradoks gelir: vatandaşlık tanımı zımnen etno-dinsel, Hanefi Sünnilik olan "laik" bir cumhuriyet kuran Mustafa Kemal'in paradoksu. Yahut kendi kendini bu laikliğin koruyucusu ilan eden ama 1980 Darbe-si'nin ardından lise eğitimine din derslerini sokan ve "Türk-İslâm sentezi" ideolojisini destekleyen, böylece 2002'de AKP'nin seçim zaferine giden Refah'ın yolunu açan ordunun paradoksu. Tarihin bir başka ironisi de, 1982 Anayasası'nın, oyların en az % 10'unu alanların girebildiği bir parlamento oluşmasına imkân veren ve en fazla oyu alan partinin Büyük Millet Meclisi'nde hakkından fazla vekille temsil edilmesini sağlayan, böylece AKP'ye 2002'de tek başına iktidarı veren bir maddesidir – ama aynı madde, 2015'te % 13,2'lik oy oranıyla HDP'nin meclise 80 milletvekili sokmasını sağlayarak AKP'yi mutlak çoğunluktan mahrum etti ve Recep Tayyip Erdoğan'ın başkanlık hayalini gerçekleştirmesini engelledi.

Kuşkusuz Türk okuru, en çok bu Weberci paradoks teması şaşırtacaktır. Özellikle, tutkulu bir kamusal tartışmanın gayet meşru tarafı olan ve ince eleyip sık dokumak zorunda olmayan okur, bu paradoks teması karşısında duraklayacaktır. Oysa asıl sosyolojik mesele, çok sık dile getirildiği gibi, Recep Tayyip Er-

11 Jean-François Bayart, (der.), *La Réinvention du capitalisme. Les Trajectoires du politique*, 1, Karthala, Paris, 1994.

doğan'ın 2002'den beri Türk siyasi toplumunu İslâmîleştirerek laikliği ortadan kaldırmayı amaçlayan "gizli gündem"ini hayata geçirip geçirmediğini bilmek değildir. Böyle bir amacı olduğunu var sayalım, mesele Recep Tayyip Erdoğan'ın buna ulaşabilecek araçlara sahip olup olmadığını bilmektir. Aynı zamanda Guy Hermet'nin 19. yüzyıl Batı Avrupası hakkındaki kışkırtıcı varsayımının Türk versiyonuyla da yüzleşmektir mesele: "Paradoksal olarak, [...] demokratikleşmenin en iyi stratejicileri her zaman en inançlı demokratlar değildir. Demokrasiyi başarısızlığa sürükleyenler çoğu zaman demokrasinin en gayretkeş savunucuları arasından çıkar."¹² Tarihsel sosyoloji açısından bakacak olursak, eğer AKP'nin demokrasiye bir katkısı olmuşsa (yahut olduysa), bu kendine rağmen, niyeti dışında olmuştur. Ve bu çerçevede Türkiye'nin güzergâhını, her ne kadar bambaşka bir tarihsellikten gelse de, etkileşim içinde olduğu "Arap Baharı"yla karşılaştırmak ilginç olacaktır.¹³

Başka bir ifadeyle, kitabımın amacı Türkiye'deki (yahut başka bir yerdeki) siyasi değişimi niyet okumacılıkla ele almaktan çıkarıp devlet oluşumunun "reel tarih"ine (*diewirkliche Historie*) vurgu yapmaktır. İstanbul'daki Fransız Anadolu İncelemeleri Enstitüsü (IFEA) bünyesinde yeni Fransız Türk incelemeleri ekolünün ve Paris'teki Türk, Osmanlı, Balkan ve Orta Asya İncelemeleri Merkezi'nin (CETOBAC) son çalışmalarının gösterdiği gibi, Türk Devleti topluma yukarıdan bakmıyor. Sık sık farklı toplumsal ya da siyasi güçler tarafından içeriden kuşatılacak kadar toplumla etkileşim halinde.¹⁴ 1975 ile 1980 arasında

12 Guy Hermet, *Aux frontières de la démocratie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, s. 207.

13 Jean-François Bayart, "Retour sur les Printemps arabes", *Sociétés politiques comparées*, 35, 2013, ss. 1-25. http://www.fasopo.org/reasopo/n35/art_n35.pdf, veya "Anotherlook at the Arab Springs", *Sociétés politiques comparées*, 35, 2013, ss. 1-34. http://www.fasopo.org/reasopo/n35/art_n35_eng.pdf, veya "Ancora sulle primavera arabe", *Nuvole*, 12 Nisan 2014 <http://www.nuvole.it/wp/?p=737> . Kısaltılmış ve güncellenmiş nüsha: "Retour sur les Printemps arabes", *Politique africaine*, 133, Mart 2014, ss. 153-175.

14 Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard, (der.), *L'Art de l'Etat en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Karthala, Paris, 2013.

aşırı sağ ile aşırı solu karşı karşıya getiren kısmi iç savaş sırasında yaşananlar bunun bir örneğiydi.¹⁵ 2000'li yılların başından itibaren Fethullahçıların devlet aygıtına sızmalarını sağlayan da tastamam bu ortamdı. Bu açıdan baktığımızda, Türk Devleti sandıldığı kadar “özerk” ve “güçlü” bir devlet değildir. Aynı tespit, iki dünya savaşı arası Kemalist Cumhuriyet ya da Osmanlı İmparatorluğu için de geçerlidir.

Kitabım boyunca geliştirdiğim tez bunların ışığında okunmalı. İslâm'la cumhuriyet arasındaki karşılıklı etkileşim, bir “cumhuriyetçi İslâm” biçimi altında birbirlerine geçişmeleri kaynağını bu tarihsel güzergâhtan alıyor. Tarihsel sosyolojinin akıl yürütme tarzının karşılaştırmalı yararı, dinî olanla siyasi olan arasındaki böyle bir melezleşmeyi sağlayan çatışma, örneğin neo-Kemalistlerle Müslümanların laiklik etrafındaki çatışması olduğunu göstermesidir. Bu melezleşme, *Konfessionalisierung* (dinselleştirme) sürecindeki Avrupa'da devletin içinde geliştiği çerçeveyi oluşturur.¹⁶ On beş senedir AKP'yle neo-Kemalistleri birbirlerine düşüren gerçek *Kulturkampf*, Türkiye'nin Avrupa'ya kıyasla sahip olduğu herhangi bir egzotik özelliğin delili olmadığı gibi, bu tarihsel uzam içinde yer aldığını gösteriyor. Aslında, sözümona “despotizm”i hakkındaki oryantalist aldatmaca bir yana, bu tarihsel uzam Osmanlı döneminde de vardı. Aynı şekilde, 1915'teki Ermeni Soykırımı da bu despotizmin kendini açığa çıkardığı doruk nokta değildi. Etnik temizlik mantığı içinde, İmparatorluk'tan Ulus-Devlet'e (ya da Cengiz Aktar ve Ahmet Insel'in deyişiyle Devlet'in Uluğu'na)¹⁷ trajik geçişi tamamladı. Balkanlar'da, Filistin'de, Irak'ta, öte yandan, Yahudi soykırımı ve ardından, İkinci Dün-

15 Benjamin Gourisse, *La Violence politique en Turquie. L'Etat en jeu (1975-1980)*, Karthala, Paris, 2014.

16 Ariane Zambiras, Jean-François Bayart, (der.), *La Cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Karthala, Paris, 2015; Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 2003; Eric R. Wolf, (der.), *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, State University of New York Press, Albany, 1991.

17 Cengiz Aktar, Ahmet Insel, “De l'Etat impérial à la nation d'Etat”, *Bulletin du MAUSS*, Paris, 1983.

ya Savaşı'ndan sonra Almanların tehcir edilmesi örneklerinde olduğu gibi, Orta ve Batı Avrupa'da aynı şey yaşandı. Polemikler hatta kimlik savaşları bu siyasi dönüşümlerin trajik tetikleyicisiydi ve onlara içkindiler. Her ne kadar bu "illüzyonlar"¹⁸ siyasal toplum oluşumunun tamamlayıcı parçaları olsalar da, bunları hemen gerçeklik olarak kabul etmemekte fayda var.

"Cumhuriyetçi İslâm" hakkında bu kitabın üçüncü bölümünün sonunda göstermeye çalıştığım gibi, siyasi bir toplum, tahayyül dünyası, maddi kültür ve beden tekniklerinin ara yüzünde, siyasi özneleşme sürecinden doğar. Bu süreçler siyasal toplumun ahlâkî hatta dinî algılarını harekete geçirdikleri ölçüde çok daha çatışmalı olurlar. Ama bir yandan başörtüsü, alkol tüketimi, sakal ya da bıyık bırakma konularında olduğu gibi, ayrışma hattını belirginleştirirken, kendilerini böyle tanımlayan aktörler için bir müzakere alanı ve ortak bir aidiyetin taşıyıcıları da olabilirler. Bundan elbette bir cumhuriyet bilinci çıkmaz, çıkamaz. "Mağdur kimliği Türk toplumunda en yaygın kimliktir. Din, dil ya da etnik aidiyet kimliklerinden çok daha yaygındır [...] Türk toplumu kendini öncelikle kendi içinde bir parçanın mağduru gibi hissederek," diyor Ahmet Insel.¹⁹ Bu saptama, başta Fransız Cumhuriyeti olmak üzere birçok cumhuriyet için geçerlidir. Fransız Cumhuriyeti uzun bir süre boyunca radikallerle monarşistler ya da Katolikler arasındaki karşılıklı güvensizliğin sancılarını çekti. Bugün de Yahudilerin, Müslümanların ya da iktisadi liberalleşmenin dışladığı yani sevilmeyen vatandaşların çektiği acı budur.

Kitabımın ele aldığı üç ulusal durumun –Türkiye, İran, Senegal– açıklaması olmanın ötesinde, siyasal olanın yeni bir sornsallaştırmasını yapmayı amaçladığının anlaşıldığını umuyorum. Çok ciddi birtakım hatalar yapmamın önüne geçmek için taslağı okuyan bu üç ülkeden uzman meslektaşlarımla iyi niyetine rağmen, bazı doğru olmayan şeylerin, hatta hataların dikkatlerinden kaçmış olması muhtemeldir. Okur beni affetsin ve eserin özünü bir kenara bırakmasın. Bu öz, siyasetin karşı-

18 Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, a.g.e.

19 Ahmet Insel, *La Nouvelle Turquie d'Erdogan*, a.g.e., s. 180.

laştırmalı tarihsel sosyoloji dersi oluşturma denemesidir. Bunun üç anahtar düşünce üstüne kurulduğunu düşünüyorum.

İlk olarak karşılaştırma, yanıtlardan ziyade soruları paylaşmaya ve söz konusu durumları genelleştirilmiş, her şeye uyan bir biçime yaymaktan kurtarıp tarihsel tekilliklerini ortaya çıkarmaya dayanır. Dolayısıyla, unutmamız gereken ilk kavram İslâm'dır. Siyasalın tarihsel sosyolojisi açısından bakınca İslâm "yoktur", yani ancak kendi tarihselliği içinde, belirli bir anda ve bağlamda ve devlet ve piyasayla ilişkisi üzerinden anlaşılabilir İslâmlar vardır ve bunların dışında bir İslâm yoktur. Din alanında ve aşkınlık açısından biriciklik ilkesine göre tekil olarak yaşansa da, siyasalın sosyal bilimleri açısından İslâm çoğuldur.

İkincisi, toplumların tarihsel tekilliği aslında onların evrenselliğinin dışavurumudur. Nasıl daha önceki bir eserimde Afrika'nın siyasi sıradanlığı üzerine düşünmeye çalıştıysam,²⁰ bu kitapta da Türkiye, İran ve Senegal'deki cumhuriyeti oryantalizmden kurtarmaya çalıştım. Cumhuriyet düşüncesinin evrenselleşmesi, toplumlar arasındaki somut benzerliklere göre farklılıkların yeniden keşfedilmesiyle ilerler. Ve bu üç ülkedeki cumhuriyetçi İslâm analizi, Fransa'da polemik konusu olmasına rağmen, Fransız Cumhuriyeti'ne de bir ayna tutup onu anlamak için de bolca bilgi içeriyor.

Üçüncü olarak, kitabın omurgasını üç zamanın birleşimi oluşturuyor: Türkiye için, Osmanlı'dan Recep Tayyip Erdoğan Türkiye'sine uzanan uzun bir zaman; Senegal için, sömürge döneminden sömürge sonrası döneme uzanan orta uzunlukta bir zaman ve İran için, "termidoryen" dönemle sınırlı kısa bir zaman. Farklı zamanların birleşimine dayalı bu mimari, bütün siyasi toplumların bu tip zamanların üst üste gelmesiyle –Braudel'den daha çok Bergson'un kullandığı anlamda– ve farklı zamanların birbirlerinin içine girmesiyle olduğunu gösterir. Kitapta gösterilmeye çalışılan paradoks, bu heterodoks zamanların kopuşmasıyla ilgilidir. İki zamansallık, Tanrı'nın ve Sezar'ın

20 Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 (yeni baskı için 2006; İngilizce baskı için Cambridge, Polity Press, 2009).

zamansallığı arasındaki çatışmalı uzlaşmaların gelişimine göre, bu kopuşmalar “cumhuriyetçi İslâm”ı mümkün kılar.

Eğer kitabımın ne anlattığını birkaç kelimeyle özetlemem gerekseydi, Müslüman olduğu söylenen ve tarihsel güzergâhlarının farklılığına dikkat çektiğim üç ülkede, devletin oluşumunun tarihsel ve karşılaştırmalı bir sosyolojisi derdim. Bu üç örneğin kendi aralarındaki ve bunlarla tüm dünya arasındaki somut benzerliklere özellikle eğiliyor bu çalışma. Böylece, bugüne kadar İlk modern çağla (16.-17. yüzyıllar) ilgilenen “bağlı tarih” (*histoire connectée*) yaklaşımına bir biçimde dahil oluyor. Ayrıca, siyasalı oluşturan zamanların çoğulluğunu ve bunların üst üste binişini ve bu sürecin aktörlerinin, kendi dolaylı özneleşmeleri yoluyla yaşadıkları somut deneyimlere ışık tutuyor. Son olarak, bir “geleneği oluşturma”²¹ süreci gibi, devletin demokratikleşmesini de dışlamadan, devletin konsolide edilmesi ve toplumsal dönüşümlere karşı muhafazakâr bir cevaba uygun olarak İslâm’ın cumhuriyetle ilişkisindeki kimliksel ve siyasal repertuarı yorumluyor. Bu anlamda kitap önceki eserlerimin ve siyasalın tarihselliği üzerine düşüncelerimin bir devamı sayılır. Bunu yaparken Türk okuruna en azından kendi ülkesi hakkında, belki İran’la Senegal hakkında da yeni hiçbir şey söylemiyor olabilirim. Ama bu çalışmanın onlara yeni bir boyut göstermesini ve hem söz konusu üç ülke (ve Fransa) üzerine hem de bizim mukayeseli siyaset ve devlet anlayışımız açısından daha önce gündeme getirilmemiş sorunsallara kapı açmasını umuyorum.

Çevirenler CAN BELGE - AHMET İNSEL

21 Eric Hobsbawm, Terence Ranger, (der.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Giriş

“Esas güçlük İslâm'ı cumhuriyetle uyumlu hale getirmektedir. Özellikle dövizimizi oluşturan üç kavramın oluşturduğu üç alanda uyumsuzluklar çok, farklılıklar derindir: ‘Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik’ sözcükleriyle demokrasi İslâm'ın altında yatan felsefeye terstir.”¹

Fransız kamuoyundaki tartışmada, “cumhuriyetçi İslâm” ifadesi çoğunlukla bir oksimoron, hatta bir provokasyon – ya da en azından bir cumhurbaşkanlığı seçim beyannamesinde “göç ve entegrasyon” alanında bir konu başlığı gibi tınlr. Bu iki terim bazılarına göre çatışık, bazılarına göre ise her durumda sorunludur. Yabancı düşmanı temellerinin dışında, bu zıtlık savı Fransız usulü laiklik anlayışından, başka bir deyişle din kurumlarının (ya da dinin) devletten ayrılmasından, cumhuriyet ve demokrasinin birbirine karıştırılmasından, eşitliklerinin tanınması için kadınların günümüzde verdikleri mücadelenin öne çıkmasından, hatta sömürgecilik mirasından kaynaklanır. Tüm bu siyasal eğilimler ya da tasavvurlar elbette saygıdeğer ve meşrudur. Ama çoğunlukla, tutkulu ifade biçimleri çözümlemelerin düzenli olarak doğrulamadığı bazı otomatik çağrışımlara dayanır ve bilimsel kurallara dönüşmelerine olanak tanımaz. Örneğin, demokratik olmayan cumhuriyetler (ve demokratik monarşiler) vardır. Belirli bir inanca dayalı ya da laik olmaktan çok dünyevi olan cumhuriyetler vardır. Kadınların ya-

1 Philippe De Villiers, *Les Mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l'Islamisation en France*, Albin Michel, Paris, 2006, s. 226.

şam koşulları açısından eşitlikçi olmayan cumhuriyetler (ya da demokrasiler) de vardır.

Fransa'da bile cumhuriyetin genel oy hakkını tanınması zaman almıştır; kadınlara oy hakkı ancak 1946'da tanınmıştır. Dolayısıyla, başlangıçta cumhuriyete sınırlayıcı bir demokrasi anlayışı eşlik etti. Demokrasiyi tümüyle askıya aldığı ya da uygulama alanını daralttığı, sömürgelerinde yaşayanları bu haktan mahrum ettiği, halk ya da işçi hareketlerini kanlı bir biçimde bastırmayı seçtiği dönemlerden hiç söz etmeyelim. Bugün dahi kadınlara siyasal alanda eşitlik sağlamayı başaramıyor, yasa koyucunun 2008'de değiştirecek durumda olmadığına kanaat getirdiği seçim sistemi nedeniyle senatosu iktidarın el değiştirme süreçlerinden etkilenmiyor. Son olarak, tarihsel açıdan demokrasinin ve cumhuriyetin bazı kurumlarının, tasavvurlarının ya da prosedürlerinin matrisi olmayı başarsa da Hıristiyanlık, cumhuriyetin doğal öncüsü değildir. Açıklayıcı bir faktör olmaktan çok, onunla anlaşmış ve uyum sağlamıştır. Paul Veyne ise Hıristiyanlığın "sürekli tekrar edilenlerin aksine, Tanrı ve Sezar arasındaki ayrıma en uzak din"² olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.

Aynı zamanda, İslâm ve cumhuriyet arasında bulunduğu varsayılan karşıtlık da bu iki terimden birincisiyle ilgili polemik değilse de aşırıya kaçan bir basitleştirmeden kaynaklanır. Zihniyeti İsa ya da Yahve yobazlarından daha sosyolojik olmayan Allah yobazlarının hoşuna gitsin ya da gitmesin, dar anlamda dinsel alan da dahil olmak üzere, İslâm çoğuldur. Sün-niler ve Şiiler arasındaki çoğunlukla abartılan çatışma dışında, bünyesinde barındırdığı hukuki ve teolojik okullar, tarikat ve kurumlar, ekonomik ve toplumsal rekabet, ümmeti bölen siyasal görüş ayrılıkları o kadar çoktur ki! "Ulemanın düzeni düzensizliğindedir," der eski bir İran özdeyişi...

Kendimizi yalnızca siyasal alanla sınırlarsak, Müslüman dünyası diye adlandırılan bölgeyi çalkalayan çatışmalar her şeyden önce bu bölgenin iç sorunlarıdır. Bu çatışmalar Müslümanları

2 Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*. 312-394, Albin Michel, Paris, 2007, s. 246.

Yahudilere, Hindulara, Hıristiyanlara ya da “Batılılara” karşı ayağa kaldırmadan önce, kendi aralarında böler. Başlıca çağdaş krizlerden yalnızca birkaçını örnek vermek gerekirse, Cezayir’de, Afganistan’da, Pakistan’da, Irak’ta durum böyledir. Lübnan ve Filistin’de dahi savaş Müslümanları “öteki”nden çok kendi kendileriyle karşı karşıya getirir. İran’da, Türkiye’de, Senegal’de toplumlar İslâm’a indirgenemeyecek ve halkın neredeyse tamamını etkileyen siyasal ya da ideolojik kırılmalarla çalkalanır.

Başka bir deyişle, İslâm tek başına fazla bir şey açıklayamaz. Özellikle de ne kadar inançlı olurlarsa olsunlar, insanların tavırlarını açıklamaz. Bir kez daha Paul Veyne’e kulak verelim: “İtaatin kökeninde ideoloji yoktur.”³ Bir yandan II. Jean-Paul’e sevgi gösterileri yaparken Papa’nın şiddetle kınadığı kürtaja başvurmakta sakınca görmeyen Katolik gençler ve Tanrı sevgileri yüzünden çağlar boyu birbirlerini öldüren Hıristiyanlar gibi, Müslüman kadınlar ve erkekler de tefsire sınırsız bir alan bırakacak kadar zor anlaşılan Kuran’ı kafalarına göre yorumlarlar.

Tartışmaya son noktayı koyması gereken bir denemede, Olivier Carré İslâm siyaset felsefesinin önemli metnlerinin din ve iktidar ya da devleti birbirine karıştırmak yerine, aralarındaki ayrımı tesis ettiğini göstermişti. Bundan hareketle “laik İslâm”dan söz edebilmişti. Buna karşılık, Kuran’ın kadınları bir “kutsal metin hapishanesi”ne, “hiçbir karışıklığa mahal vermeden cinsiyet eşitsizliğini onaylayan [...] birkaç ayetin”⁴ hapishanesine kapattığına inanıyordu. Belki. Ama hapishane veya değil, genç Katolik kadınlar gibi Müslüman kadınlar da bu metinlere harfiyen uymuyor. İslâm Cumhuriyeti’nde otuz yılı aşkın süredir İranlı kadınların yaptığı gibi, sonradan dinsel bir meşruluk zemini bulmaya çabalasalar da kendi toplumsal tavırlarını tanımlıyorlar.⁵

3 A.k., s. 228.

4 Olivier Carré, *L’Islam laïque, ou le retour à la Grande Tradition*, Armand Colin, Paris, 1993, s. 114.

5 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes Islamiques d’Iran*, Karthala, Paris, 1991, ve *Être moderne en Iran*, Karthala, Paris, 1998 (2006) [*İran’da Modern Olmak*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2001].

Dolayısıyla, öncelikle cumhuriyet ve İslâm'ın oluşturduğu sözde “doğal” iki nesneyi parçalarına ayırmamız ve açıkça ortada olan bir gerçeği kabullenmemiz gerekir: Milyonlarca Müslüman monarşi ya da teokrasi yerine cumhuriyet rejimi altında yaşarken neden İslâm'ın cumhuriyetle uyumluluğundan kuşku duyalım?

Elbette İran'da, Türkiye'de, Senegal'de, ama aynı zamanda Ön ve Orta Asya'nın geri kalan bölümünde, Pakistan'da, Endonezya'da, Afrika'nın başka ülkelerinde... Cumhuriyet ama bunun mutlaka demokrasi ile aynı anlama gelmediğini de tekrar edelim. Demokrasiyi mutlaka dışlamadığını da... Türkiye 1950'den beri parlamenter bir demokrasi, akışı ordu tarafından (İslâm tarafından değil) zaman zaman kesintiye uğrasa da gencl oyla yapılan seçimleri kesinlikle tartışamaz. Günümüzde yarattığı endişeler ne olursa olsun Senegal, Afrika ülkeleri arasında en demokratik (ya da en az otokratik) rejimlerden biri oldu. İran ise, kendisiyle ilgili oluşan yargıların aksine, anayasasının öngördüğü çeşitli seçimlerde aday olma özgürlüğüne getirdiği kısıtlamalar ve bu seçimleri lekeleyen yolsuzluklar nedeniyle demokratik olmasa da, temsil kurumlarına sahip bulunuyor. Çok yakın bir geçmişte, 2009 cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında tanık olunan güç denemesi karşısında düzenlenen gösterilerin büyüklüğü vatandaşların İslâmî de olsa cumhuriyetin kurucu ilkelerine bağlılığını gösterdi. Aksine, laiklik ya da İslâmî hareketleri engelleme çabası, yalnızca Baasçı Irak ve Suriye'de değil, aynı zamanda Mısır, Tunus, Cezayir hatta Türkiye'de bir darbeden diğerine otoritarizm için bir meşruluk kaynağı oldu. Fariba Adelkhah gibi bir antropolog da İran'da rejim baskısının İslâm'ın buyruklarından çok, devletin merkezîleşmesi, “ulusal güvenlik”, Irak saldırısına karşı ülkenin toprak bütünlüğünün korunması gibi kati zorunluluklara dayandığını düşünür. İslâm ise, aksine, toplumsal alanın siyasal alan karşısında sahip olduğu bir çoğulculuk ve özerklik unsuru olmuştur.⁶

6 Fariba Adelkhah, “État, Islam et nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution”, *Sociétés politiques comparées*, 3, Mart 2008 (http://www.fasopo.org/rea-sopo/n3/iran_adelkhah.pdf), ve *Être moderne en Iran*, a.g.e.

İslâm Müslüman cumhuriyetlerde bir değişken olarak devreye girer ama bu rejimlerin açıklayıcı faktörünü oluşturmaz. Müslümanlardan söz etmemize rağmen, siyasal çözümleme açısından da bir kategori oluşturmaz. Başka konularda olduğu gibi bu konuda da kültüralist yaklaşım ışık tuttuğunu iddia ettiği bir noktada aklımızı karıştırır: kamusal eylemin kültürel boyutu.⁷ Buna karşılık, Afrika'da, Ortadoğu'da, Asya'da tarihsel olarak konumlanmış toplumlar vardır. "Müslüman dünyası" adını verdiğimiz dünyaya ortak aidiyetleri heterojenlikleriyle başabaş gider.

Bu durumu daha iyi anlayabilmek için, bu kitapta morfolojik, ekonomik ve siyasal bakımlardan birbirine hiç benzemeyen üç toplumu ele alacağız: Türkiye, İran, Senegal. Bu toplumlardan her biri, dinsel boyuta ya da siyasal kurumsallaşmaya indirgenemeyecek, daha genel ekonomik ve toplumsal faktörlere dayanan kendine özgü bir tarihselliğe sahiptir. Yine bu toplumlardan her biri devlet ve din arasında istikrarlı bir ilişkiden çok, karmaşık devlet oluşturma süreçlerine gönderme yapar.

Delayısıyla, bu toplumlardan her birinde cumhuriyet ve İslâm bileşimini oluşturan özgül tarihsel bağlantıları açıklamamız gerekir. Bu üç örneğin durumunu kısaca nitelendirmek gerekseydi, Türkiye'nin izlediği yörüngenin en belirgin özelliğini asırlar süren bir imparatorluk ortamından ulusal ortama geçiş, İran'inkini 1906 Anayasa Devrimi'nden 1979 Devrimi'ne, devrim olgusunun bir asır süren tekrarı; Senegal'inkini ise sömürge dönemi ve bundan doğan "pasif devrim" olarak tanımlayabilirdik. Bu ülkelerin hepsi birer cumhuriyettir ve her birinde cumhuriyet kendine özgüdür. Vurguyu İslâm'a yapan kültüralist yaklaşımın farklılıklarını açıklamakta yetersiz kaldığı yerde, siyasetin karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisi dinsel ortak paydalarından bir "özneleşme işlemcisi"⁸ çıkararak özgüllüklerini anlamamıza olanak tanır.

Ama aynı zamanda bizi bu yörüngeleri birbirleriyle karşı-

7 Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996 [Kimlik Yanılsaması, çev: Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul, 1999].

8 Paul VEYNE, *L'Inventaire des différences*, Le Seuil, Paris, 1976, s. 35.

laştırmaya da iter. Zira örneklemimizin oluşumu kişisel entelektüel bir parkurun rastlantılarını yansıtsa da, ilk anda düşünüldüğü kadar uyumsuz değildir. İran'da, Türkiye'de ve Senegal'de cumhuriyetin tarihi çeşitli biçimlerde "bağlantılı"dır.⁹ Bu ülkelerde cumhuriyetçi İslâm'ın karmaşıklığını çözmeye çalışırken, günümüzde siyaset sosyolojisinin ilgilendiği önemli konulardan pek çoğuyla da buluşuruz: İmparatorluklar dünyasından ulus-devletler dünyasına geçiş; 19. yüzyılda Avrupa'nın sömürgeci yayılımının etkisi; köleciliğin mirası; 20. yüzyılın ulusçu ve devrimci seferberlikleri; demokratik talepler ve sivil toplumların ya da kamusal alanların yapılanması; Asya, Afrika ve Ortadoğu toplumlarının "uzun süre"lerinin son iki yüzyılda yaşanan küreselleşmenin daha kısa süreleriyle iç içe geçmesi. Cumhuriyetçi İslâm, genellikle bir çelişki görünümünü altın da sunulan ama aslında aralarında sinerji bulunan iki olgunun eşzamanlı olarak nitelediği belirli bir dönemde oluşmuştur. Bu iki olgudan biri ulus-devletin evrenselleşmesi, diğeri ise teknolojik, maddi, kültürel, ekonomik, finansal ve siyasal alanlarda küreselleşmedir.¹⁰

Burada incelediğimiz üç ülke bu süreçlere katıldılarsa da bu, birbirine paralel yörüngelerin birleşmesi ya da art arda gelmesiyle olmamıştır. Bu ülkeler arasında insanların, fikirlerin ve toplumsal davranışların dolaşımından söz edebiliriz. Bu ilişkiler ise artık içinde yaşadığımız küresel dünyanın önemli görünümülerinden biri olarak cumhuriyetçi İslâm'ın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Oysa örneğin Fransa'da, böyle bir birleşimin çok zor, hatta imkânsız olduğuna inanırız.

Fransa'nın dışında ortaya çıkan bu cumhuriyetçi İslâm'ın anlaşılması, Fransa Cumhuriyeti'nde İslâm sorununu yeni bir yaklaşımla ele almamıza da yardımcı olabilir. Ama bunu yapabilmek için, tarihsel açıdan cumhuriyetçi İslâm dünya çapın-

9 Sanjay Subrahmanyam, "Par delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes", *RHMC*, 54 (4bis), 2007, s. 34-53, ve *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

10 Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde: une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004.

da Fransa'yla sıkı ilişkiler kurmuş olsa da, öncelikle "Fransa İslâm'ı" ve "Fransa'da İslâm" ayrımının tartışıldığı Fransız İçişleri Bakanlığı'ndan uzaklaşmamız gerekir. Fransa'nın kültürel etkisi ve sömürge imparatorluğunun yayılması, Türkiye, İran ve Senegal'in siyasal yörüngelerini birleştiren çok sayıdaki bağlantıda önemli bir rol oynamasına neden oldu. Saint-Simonculuk, pozitivism, franmasonluk, üniversiteler, *Grandes Écoles*,* ordu gibi matrisler bu "bağlantılarda" bugüne kadar çok fazla araştırılmamış bir önem taşıdılar. Bonaparte'ın Mısır Seferi'nden beri, Fransa zaman zaman kendisini Müslüman bir güç olarak tanıttı, sömürgecilik ve göç dalgaları nedeniyle sonunda gerçekten böyle bir güç haline geldi. Senegal örneğinde bu durum açıkça görülür. Bundan çok daha önce Fransa, Müslüman Doğu ile çeşitli ilişkiler ve ittifaklar da kurmuştu. Bunlardan en çok bilineni I. François'nın Habsburgları arkadan vurmak ve İtalya'yı paylaşmak amacıyla Osmanlı İmparatorluğu'yla yaptığı ittifaktır.¹¹ Fransa'nın vatandaşlık, milliyet, hukuk devleti tanımlarının içerdiği karşıtlıklar da çoğunlukla sanat, edebiyat ve siyaset felsefesi dünyalarının kayıtsız kalmadığı bu alışveriş sürecinde ortaya çıkmıştır.

Fransa Cumhuriyeti'nin İslâm'la olan ilişkisi ve buna karşılık İslâm dünyasındaki cumhuriyet fikrinin Fransa'yla kurduğu bağlantı, İslâm kurumlarının Fransız kurumlarına meydan okuması ya da "medeniyetler çatışması" ile ilgili güncel söylemin ifade ettiğinden çok daha eski, çok daha iç içe ve karmaşıktır. Bu karşılıklı ilişkilerin sıklıkla uyuşmazlıklar zemininde gelişmiş olması, sosyolojide çatışmanın uzlaş ve çözüm vaat eden bir alışveriş ve sahiplenme biçimi olarak görülmesi gerektiğini unutturmamalıdır. Bu etkileşimleri ortaya çıkarmak, cumhuriyetçi İslâm'ı kök saldığı ve yüz milyonlarca insanı yönettiği yerde kavramak, aynı zamanda orada ya da burada rejimleri devirmek, yabancı işgalcileri kovmak, ulusal bağımsızlık ya da top-

(*) *Grandes Écoles*: Fransa'da sınavla az sayıda öğrenci kabul eden seçkin yükseköğretim kurumları – ç.n.

11 Édith Garnier, *L'Alliance impie. François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint (1529-1547)*, Le Félin, Paris, 2008.

lumsal adaleti sağlamak gibi oldukça klasik devrimci ve anti-emperyalist hedeflere ulaşmak için İslâm adıyla başvuru alan radikalizm ve şiddete siyasal bir cevap verebilmek için gerekli entelektüel araçlarla donanmak anlamına da gelir. Zira günümüzde ağır basan baskıcı ve askerî çözümler başka zamanlarda yine aynı coğrafyalarda olduğu kadar aldatıcı olacaktır.

Cumhuriyetçi İslâm kurumlarla, vatandaşlık ve milliyet anlayışıyla, kamusal alan ve sivil toplumun devletle olan ilişkisi içinde tanımlanmasıyla, özgürlükler ve insan haklarıyla ilgili siyasal bir meseledir. Bundan da önemlisi, bir özneleşme, başka bir deyişle ahlâkî ve siyasal bakımdan cumhuriyetçi bir öznenin oluşturulması meselesidir. Elbette bir yandan *homo islamicus* olan bu *homo republicanus* Fransa'daki benzerlerinden çok farklıdır. Ne büyük bir sosyolojik keşif! Ama böyle bir keşif Fransız, İtalyan ya da Alman cumhuriyetçi etosunun Amerikan *civic culture*'undan başka bir şey olabileceğini algılamaya başlayanları ve aynı süreçte tek bir *homo islamicus republicanus* olmayabileceğini de kabul edenleri şaşırtmayacaktır. Cumhuriyetçi İslâm'ın ahlâkî ve hayalî vatandaşlık repertuarı kültüralistlerin istediği gibi tekil olmanın çok ötesinde, bir Müslüman toplumdan diğerine değişen kendine özgü bir tarihsellik üzerine kuruludur. Türkiye, İran ve Senegal'in karşılaştırılması da bunu gösterecektir.

Bazı Fransız politikacıların anladığı anlamda değil, Hindistanlı tarihçi Prasenjit Duara'nın tarihi milletten, yani milliyetçi tarihyazımından kurtarmak gerektiğini¹² söylerken kastettiği anlamda cumhuriyeti, İslâm'dan kurtarmak gerekir. Cumhuriyet düşüncesi evrenseldir ve teoride hangi Müslüman toplumda olursa olsun ortaya çıkabilir. Elbette bu toplumlardan bazılarında —örneğin Fas— monarşik kurumlar gayet meşru gördüğünden bu düşüncenin çekici bir yanı olmayabilir. Müslüman halklar da tıpkı Avrupalılar gibidir. Kimilerinde cumhuriyet “ruhu” vardır, kimilerinde monarşi “ruhu”. Bazı başkaları ise, bir sürü anayasal patırtı çıkarmadan, bu alanda tarihsel rastlan-

12 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

tıların kendilerine sunduğu durumlara uyum sağlar (ya da bo-
yun eğerler). Rejimin değişmesi halinde, monarşi de cumhuri-
yet de daha iyi günlerin geleceğine inanmayı kolaylaştıracak bir
kurgu yaratabilir. Bu açıdan, Müslümanlar da Fransızlar ya da
İspanyolların tarihlerinin farklı dönemlerinde oldukları kadar
saf ya da bezgin –ya da umutsuzca iyimser– olabilirler. Üstelik
bazı ilişkilerde aşk bazen birkaç sene bir arada yaşadıkdan son-
ra gelebilir... Bunlara rağmen, Türkiye, İran ve Senegal'de cum-
huriyetin tarihi –tıpkı Fas'ta monarşinin tarihi gibi– daha çok
bir tutku meselesidir.

Bu kitap daha önce de belirttiğimiz gibi, siyasetin karşılaştı-
rılmalı tarihsel sosyolojisi alanında bir denemedir. Deneme, ya-
ni bir meseleyi kesin bir cevap vermeden sorunsallaştırmayı
amaçlayan spekülâtif bir alıştırma.

Bu denemenin yazarı ele alınan üç toplumun hiçbirinin ger-
çek anlamda uzmanı olmadığından, özellikle de ne Farsça ne
Türkçe ne Wolof dili konuştuğundan, önereceği yorumlar, ay-
dınlatmalar, hipotezler de tartışmaya açık olacaktır. Okuyaca-
ğınız sayfalar mevcut bilimsel literatürün olabildiğince geniş
ölçüde –ama her şeyi kapsayacak kadar değil– taranmasına ve
bu üç ülkeye yapılan çok sayıda araştırma gezisine dayanıyor;
ama çalışmalarını bu ülkelere adayan antropologların, tarihçi-
lerin, siyaset bilimcilerin sahip oldukları saha hâkimiyetine de-
ğil. Kaçınılmaz olarak, bilgili eleştirinin dikkatinden kaçmaya-
cak bazı tahminler de içeriyor. Bununla birlikte, bu tahminle-
rin daha önce başka bir yerde açıklama olanağı bulduğumuz bir
karşılaştırmacılık anlayışına göre, tartışmaya Huron bakışı geti-
rerek zenginlik katacağını düşünebiliriz.¹³ “Coupé-décalé” adı
verilen Abican kökenli bir dans vardır. Kitabımız çok daha ça-
tık kaşlı sosyal bilimler alanında tam da böyle bir nitelik taşı-
yor. Kısmen yeni temeller üzerinde bilimsel olduğu kadar va-
tandaş gözüyle bir tartışmayı yeniden başlatmayı amaçlıyor.

13 Jean-François Bayart, “Comparer par le bas”, *Sociétés politiques comparées*,
1, Ocak 2008 (<http://www.fasopo.org/reasopo/n1/comparerparlebas.pdf>), ve
“Comparer en France: petit essai d'autobiographie disciplinaire”, *Politix*, 21
(83), Ekim 2008, s. 201-228.

Kitabın ilk kısmı, Türkiye’de cumhuriyetçi İslâm’ın uzun bir döneme yayılan (14.-21. yüzyıl) tarihselliğinin çözülmesi-ne ayrılıyor. Bu ülkedeki cumhuriyet rejiminin laik niteliği ve Fransa’daki kilise ve devlet ayırımına dayanan modelle arasındaki sözde akrabalık, düşünce dizgemizin merkezi olarak Türkiye’nin seçilmesini doğrulayabilir. Türkiye’yle ilgili ilk üç bölüm bu nedenle bir tanımlama ve ölçeklendirme özelliği taşıyor. Aynı çabayı İran ya da Senegal için tekrarlamak elbette sıkıcı olurdu. Ama önerdiğimiz sosyolojik ve tarihsel düşünce dizgesi ikna edici gelirse, cumhuriyetçi İslâm’ı daha iyi anlamak için bir anlamda hipotezimizi doğrulamak amacıyla tamamlayıcı bir başlık açılması da meşrulaşır. Bu başlık cumhuriyetçi İslâm’ın uzun sürelerini değil, siyaset biliminin görece klasik sorularına bağlı belirli dönemlere karşılık gelen orta sürelerini kavramaya dayanıyor: İran örneğinde termidoryen dönem, Senegal örneğinde ise kolonyal dönem kitabın son iki bölümüne konu oluyor. Çözümlemede başvurduğum bu ölçek değişikliği, toplumların tarihselliğinin kısmen kendilerini oluşturan “süre”lerin –Braudel’in kullandığı anlamda– iç içe geçmesiyle oluştuğu konusundaki kişisel kanaatimden kaynaklanıyor.¹⁴

Bazıları Ön Asya kültürel alanına ait birbirlerine komşu iki ülke olan Türkiye ve İran üzerine bir incelemeye Atlantik ve Sahil Afrika’sında yer alan Senegal’i eklemiş olmamı ilginç bulabilirler. Bunun nedeni, tam da kültürel alanın doğal bir açıklama birimi oluşturduğu fikrine karşı çıkmaktır. Kimlik ya-nılsamalarından ya da akademik parsellemelerden kurtulmak için, Marcel Detienne’nin önerdiği gibi “karşılaştırılmaz olanı karşılaştırma”yı¹⁵ bilmemiz gerekir. Bunun dışında Senegal’in tarihi Fransa Cumhuriyeti’yle öylesine karışmıştır ki, Fran-

14 Burada Romain Bertrand ile birlikte çeşitli kolektif ya da kişisel çalışmalarda geliştirdiğimiz Avrupa sömürge imparatorluklarıyla ilgili bir sorunsalı yeniden ele alıyorum. Örneğin, bkz. Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java. La Tradition parfaite*, Karthala, Paris, 2005, ve Jean-François Bayart, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 [genişletilmiş yeni baskı 2006].

15 Marcel Detienne, *Comparer l’incomparable*, Le Seuil, Paris, 2000.

sa'nın İslâm'la kurduğu ilişki konusunda bize verimli bilgiler sağlaması mümkündür.

Girişeceğimiz bu kanıtlama çabasının başında, Olivier Roy'ya gönderme yaparak "otoriter ve hukuki biçimde dinin yerini tanımlayan siyasal bir seçim" olan laiklikle "hiçbir politikanın uygulamaya konmasını gerektirmeyen toplumsal bir olgu" olan sekülerleşme arasındaki farkı hatırlatmak da yersiz olmayacaktır: "İnandıklarını söylemeye devam etseler de din olgusu insanların yaşamının merkezi olmaktan çıktığında, dünyaya yükledikleri anlam kadar davranışları da aşkınlık ve din çerçevesinde yapılanmayacaktır."¹⁶ Türkiye ve Senegal örneğinde hukuksal olarak belirli bir laiklik modelini benimsemiş olsalar da, İran örneğinde olduğu gibi aksine bu ideolojiyi siyasal ve yasal bakımdan reddetseler de, burada ele aldığım İslâmî olarak nitelenen üç toplumun da sekülerleşme yolunda olduğunu hızla fark edeceğiz.

Bu kitap bir uzmanlar topluluğuna seslenecek şekilde tasarlanmadığından Farsça, Arapça ve Osmanlıcanın Fransızcaya transliterasyonu ile ilgili kuralları biraz altüst etmeye razı oldum (kendi Latin alfabesine sahip olduğundan, Türkçe bu konuda daha az sorun yaratıyor). Gerek Fransızca gerekse İngilizce kaynaklara eşzamanlı olarak başvurulduğunda, bu iki dilde benimsenen transliterasyon biçimleri arasındaki farklılığın yarattığı sorun ise neredeyse çözülmez oluyor. Ayrıca bazı özel isimlerin ya da sözcüklerin yazılımı gündelik konuşma dilinde artık yerleştikleri Avrupa dillerinin yazılım kurallarına uyuyor. Dolayısıyla bazı tutarsızlıklar konusunda mükemmeliyetçilerin affına sığınarak sıradan Fransız okuyucusu için mantıklı olacak çözümleri benimsemeye çalıştım.

Her aşamada yardımlarını esirgemeyen çalışma arkadaşlarımla cömertliği olmasaydı, bu deneme asla yazılamazdı. Sayıları o kadar çok ki, burada hepsini anamayacağım. Ama hepsi de gücenmeyecek ya da hatalarımı yüzüme vurmayacak kadar "yüce gönüllü", Farsçada dendiği gibi *javânmard* (civanmert)

16 Olivier Roy, *La Laïcité face à l'Islam*, Stock, Paris, 2005, s. 19-20.

insanlar. Bu hataların kendi bilgi birikimleri ve bana ayırdıkları zamanla ilgisi olmadığını da anlayacaklarını umuyorum. Ancak 1990'lı yılların başlarında beni İran'la ilgilenmeye ikna eden ve bu konuyu düşünürken kolayca kaçmama asla izin vermeyeceği konusundaki sözüne her zaman sadık kalan suç ortağım Fariba Adelkhah'tan söz etmemek bir yöntem hatası olur. Yalnızca dördüncü bölüm değil, okuyacağınız sayfaların tamamı, özellikle de siyaset bilimi ve antropoloji arasında kurmaya çalıştığım diyalog konusunda ona tahmin edebileceğinden çok daha fazla şey borçlu. Gilles Veinstein bir İznik porseleni mağazasında –Osmanlı İmparatorluğu demek istiyorum– kaybolmuş file benzeyen bu siyaset bilimciye danışmanlık yapma sabrını gösterdi ama elbette kimseden imkânsız başarması beklemez, tarihçiden bile... Élise Massicard, Ahmet Insel, Ali Bayramoğlu bu kitabın ilk üç bölümünü dikkatle okumayı ve Türk siyasal yaşamının tarihi ve araştırılması alanında amatörce tökezlediğimde beni yakalamayı kabul ettiler. Vincent Foucher de *Politique africaine* dergisine verdiğim ve sonradan bu kitabın son bölümünün taslağını oluşturan bir makale için aynısını yapmıştı. Son olarak, Türkiye'deki “askerî partiler” konusunda birlikte (ve sayesinde) çalıştığım ve bu ülkenin siyasal yaşamını bana öğretenlerden biri olan Semih Vaner'in anısını selamlıyorum. Türkçe özel isimlerin ve diğer sözcüklerin yazılımını kontrol ettiği için Dilek Yankaya'ya teşekkür ediyorum.

Bu denemede ele aldığım cumhuriyetçi İslâm ya da farklı toplumlar üzerinde düşünmeme bazen farkında bile olmadan yardım eden çalışma arkadaşlarıma, dostlarıma ya da anonim kişilere, ayrıca bana destek olan *Fonds d'analyse des sociétés politiques* (Siyasal Toplamları İnceleme Fonu) ve *Direction de la recherche de l'Agence française de développement*'a (Fransız Kalkınma Ajansı Araştırma Müdürlüğü) minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

Öte yandan bu kitap, devamında yer aldığı önceki çalışmalarım *L'État en Afrique* (1989), *L'Illusion identitaire* (1996) ve *Le Gouvernement du monde* (2004) gibi uzun soluklu bir proje olarak başladığı *Centre d'études et de recherches internationales de la*

Fondation nationale des sciences politiques'in (Ulusal Siyaset Bili-mi Vakfı Uluslararası Çalışmalar ve Araştırmalar Merkezi) kat-kısı olmadan yazılamazdı. Bu çalışmanın yararlandığı finans-man biçimi bugün ortadan kaldırıldığı ve CNRS'in giderek par-çalanması, araştırmanın kısa vadede sözleşmeli hale getirilme-si ve üniversitenin neo-liberal *New Public Management* kuralla-rına boyun eğmesi nedeniyle gelecekte bu tür uzun vadeli pro-jeleri gerçekleştirmek artık mümkün olmayacağı için, bunu bir kez daha hatırlatmayı gerekli görüyorum.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE: GEÇİŞLİ İSLÂM

Türkiye'de İslâm'dan çok ulusçuluk göze çarpar. Beyaz hilal ve yıldızla süslü kırmızı bayrağın dalgalanmadığı tek bir resmî bina yoktur; ticari binaların, meydanların, hatta kayıkların sayısı ise çok azdır. Her kasabada sizi bir Atatürk heykeli karşılar, portresi ise lokantalarda, bürolarda, mağazalarda her yerdedir. Kent toponimisi ulusal mücadele ve kurtuluşu, Mustafa Kemal'in eserlerini, hatta Ermeni Soykırımı'nın sorumlularını yücelten adlarla doludur. Siyasal, idari, medyatik söylemlerde olduğu kadar gündelik sohbetlerde de ulusun büyüklüğünden söz edilir. Ulusun yüceltilmesi her şeyden önce sistemli bir kamu politikasının meyvesidir. Sonuna kadar "ulusal" ve otoriter bir eğitim sistemi, zorunlu askerlik hizmeti ve ihtiyaç kalırsa ceza kanunu herkese (kadınlar da dahil, zira kadınlar cumhuriyet modernleşmesinin seçilmiş yararlanıcılarıdır) ulusal zorunlulukları belletir. Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun parçalanma döneminin, Birinci Dünya Savaşı ve Sèvres Antlaşması'nın yarattığı sıkıntıların verdiği kuşatılmışlık hissinin mirası olan, Kemalist otoritarizmle beslenen, Soğuk Savaş döneminde komünizm karşıtı mücadelenin talepleri gereği yeniden güncellenen, Yunanistan, Bulgaristan, Kıbrıs ve Suriye'yle sürekli olarak yaşanan gerilimlerin etkisiyle güçlenen "milli gü-

venlik” doktrini, son yıllara kadar ordunun siyasal yaşamdaki merkezi konumu ve Milli Güvenlik Kurulu’nun diğer kurumlar karşısındaki üstünlüğüyle temsil edilen cumhuriyet ideolojisi olarak varlığını sürdürdü. Türkiye yabancılara karşı kuşkucudur ve ülkede hâkim olan siyasal hava bazen ister istemez *Ottokar’ın Asası’nı** hatırlatır. Ankara diplomasisinin Batılı ülke temsilciliklerini kızdıran ve Avrupa zirveleri sırasında sık sık çeşitli sorunlara yol açan sert ve yakınmacı üslubu, her fırsatta kabaran bu ulusçu kültürün pek çok ifadesinden biridir. Korkulacak bir siyasetçi olan Başbakan Tayyip Erdoğan da bunu bir seçim taktiği olarak mükemmel biçimde kullanır; ama tam bir Müslüman olarak kendisi de bu kültüre katılır ve onu sahiplenir.

Zira resmî ulusçuluk ülke genelinde geniş bir katılıma sahiptir. Sağcı ya da solcu, hatta İslâmî eğilimli olsun, ulusçu olarak nitelenebilecek partilerin seçmen tabanının çok ötesine geçer. Çelişkili bir biçimde, devrimci sol hareketlerin ve birbirini izleyen ya da birbirleriyle rekabet eden ulusçu Kürt partilerinin oluşturduğu muhalefetin saflarında da yine aynı ideolojinin tersyüz edilmiş biçimine rastlanır.

Türkiye’de ulusçuluk Marcel Mauss’un ifadesiyle “topyekûn bir toplumsal olgu”dur. Yalnızca devletin giriştiği eylemlerin ve halkın bu eylemlere katılımının, koruyucu “Devlet Baba”ya olan inancının –1999 Depremi sırasında devletin ve ordunun müdahalelerinin yetersiz kalması nedeniyle bu inancın bir nebze sarsıldığı da doğrudur– değil, “sivil toplum”un gündelik yaşam alışkanlıklarının da ürünüdür. Şehirlerarası otobüs garlarında askere giden gençler için düzenlenen veda törenleri, halkın güreş tutkusu, Galatasaray, Fenerbahçe, Beşiktaş ya da Trabzonspor gibi büyük futbol takımlarının taraftarlarının etkileyici gövde gösterileri, Kürt ya da İslâmcı militanların Türk bayrağına hakaret olarak kabul edilen eylemlerini 1996’dan beri düzenli aralıklarla protesto eden “bayrak kampanyaları”,

(*) *Ottokar’ın Asası* (Fransızca: *Le Sceptre d’Ottokar*) çizgi roman serisi *Tenten’in Maceraları’nın* sekizinci cildidir. İlk kez 1938-1939’da siyah-beyaz olarak tefrika edilmiş, renkli baskısı 1947’de yayımlanmıştır – ç.n.

PKK kurşunlarıyla ölen askerlerin ya da devlet görevlilerinin aileleri tarafından düzenlenen gösteriler, Tayyip Erdoğan hükümeti aleyhine başlatılan laikçi seferberlik kampanyaları “tabandan gelen” bu ulusçuluğun göstergelerindendir.¹

Sonuç olarak, bu ülkede ulusçuluk basit bir ideoloji olmanın çok ötesindedir. Kendi maddi kültürü ve vücut teknikleriyle donanmış ayrıcalıklı bir öznellik repertuarıdır. Giyinme alışkanlıkları, bıyık ve saç biçimleri, eğlence, müzik ya da güzel sanatlar alanında çok çeşitli ifadeleri mevcuttur. Daha açık bir dille belirtmek gerekirse, Türk ulusuna bağlılık çok çeşitli kültürel ve bedensel tarzlardan geçer. Bunların farklı çeşitlemeleri siyaset yelpazesi üzerinde konumlanmayı ve birbirini tanımayı sağlar. Bu durum herkesin büyük bir tutkuyla yaklaştığı “laiklik” tartışmaları için de geçerlidir. Halk kesimlerinde olduğu kadar seçkinlerde de görülen bu ulusçu öznellik öncelikle erkeklikle ilgilidir ama kadınları da anne, kız kardeş, kız çocuk, eş ya da dul eş olarak içine alır. Ayrıca kadınların Kemalist reformculuğun ve İslâm’la kurduğu karmaşık ilişkinin simgesel yüzleri olduğu da unutulmamalıdır.

Aynı zamanda bu kitle ulusçuluğu ve temelini oluşturduğu “milli güvenlik” ideolojisi uluslararası alanda pek az sonuç doğurur. Ülke içinde muhalefetin acımasızca bastırılmasına ve boşluksuz bir yeni-Jakoben merkezîyetçilik anlayışına esin kaynağı olsa da, özellikle saldırgan bir dış politikaya yol açmamıştır.

Kuşkusuz, Türkiye 1974’te Kıbrıs’ta askerî güce başvurarak kendi stratejik çıkarlarını tek taraflı olarak uygulamaya koymuş ve bu konuda en azından 2004’e kadar kendini abartılı derecede katı bir diplomasiye hapsetmiştir. 1998’de PKK lideri Abdullah Öcalan’ı sınır dışı etmesi için Suriye’ye tehdit-

1 Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 2002, 4. bölüm; Tanıl Bora, “Football and its audiences: staging spontaneous nationalism”, (der.) Stephanos Yerasimos, Gunter Seufert, Karin Vorhoff, *Civil Society in the Grip of Nationalism*, İstanbul, Orient-Institut ve IFEA, 2000, 8. bölüm [Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı Şubat 2001)].

ler savurmaktan da geri durmamıştır. 1990'lı yıllarda ve sonradan 2007-2008'de, pek çok kez sahip olduğuna inandığı sınır ötesi müdahale hakkını Kuzey Irak'ta PKK militanlarını izlemek için kullanmış; Azerbaycan'la dayanışma içinde, büyük olasılıkla eski garezinin de etkisiyle Ermenistan'a karşı sert bir yaptırım politikası uygulamıştır. Ancak özünde hep Mustafa Kemal'in ılımlı ve barışçı diplomasisine ve "Yurtta sulh, cihanda sulh" ilkesine sadık kalmıştır. Lehinde bazı hukuki delillerin de bulunduğu Kıbrıs meselesi istisna tutulursa, Türkiye komşularıyla arasındaki çok sayıda anlaşmazlığı silah kullanmadan müzakere yoluyla halletmeye çalışmıştır. Ayrıca eski Osmanlı topraklarıyla ilgili hiçbir talebi yoktur. 31 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi sırasında düşman işgali altında bulunmayan toprakların bölünmez bütünlüğünü ilan eden 28 Ocak 1920 tarihli "Misak-ı Milli" sınırları içinde yer alan iki bölge, Batum ve Musul için dahi bu tavır geçerlidir ve bazı aşırı milliyetçilerin hayalleriyle eski Cumhurbaşkanı Demirel'in 1995'te Musul için söylediği yersiz sözler bu durumu değiştirmemiştir.² 1918 Sonbaharı'ndan itibaren direniş hareketini örgütlemeye başlayan Türk ulusçuları da zaten mütarekenin koşullarına değil, İtilaf Devletleri tarafından yapılan usulsüz yorumlarına itiraz etmişlerdi.³ Türkiye sınırlarına yakın bölgeler üzerinde yeniden neo-emperyal bir etki alanı ya-

2 Musul eyaleti "hâlâ Türkiye'nin", *Le Monde*, 11 Mayıs 1995. Mütarekenin imzalandığı sırada İngiliz birlikleri Musul kentinin yalnızca 60 km güneyinde bulunuyordu. Kenti işgal etmek istediklerinde Osmanlı garnizonunun direnişiyle karşılaştılar ancak İstanbul hükümeti bunu inkâr etti. Musul, kasım ayının ortalarında boşaltıldı. Türkiye, Musul üzerindeki haklarından 1926 Ankara Antlaşması'yla vazgeçti. Ancak kendisi için büyük bir başarı ifade eden ve Akdeniz bölgesine özerk bir güç olarak geri dönmesini sağlayan Montreux Sözleşmesi'nin (1936) ardından, yalnızca Musul değil, Halep ve İskenderun'u da geri almak için uğraştı. Bu son sancak konusunda amacına ulaştı ve İskenderun, Fransa tarafından 1938'de geri verildi. Bunun dışında, tarafsızlık kılıfı altında, İkinci Dünya Savaşı'na olası katılımını en büyük teklifi yapana satmayı denediğini de biliyoruz. Karşılığında Ortadoğu, On İki Ada, Yunanistan ya da Sovyetler Birliği'nden toprak almayı arzuluyordu. (Frank G. Weber, *The Evasive Neutral*, University of Missouri Press, Columbia, 1979.)

3 Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londra, I. B. Tauris, 1997, s. 138 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı Ocak 1995)].

ratmak için Yakındoğu, Kafkaslar ya da Balkanlar'da birbirini izleyen krizlerden hiç yararlanmamıştır. Somali ve Afganistan örneklerinin de gösterdiği gibi askerî alan da dahil olmak üzere çok uluslu politikanın tecrübeli oyuncularından biri olduğunu ve uluslararası örgütlerde gayet iyi temsil edildiğini de kabul etmek gerekir.

Bu açıdan, pan-Türkizmin (ya da pan-turanizmin) hitap ettiği kitlenin ve taşıdığı anlamın görelileştirilmesi gerekir.⁴ Türkofoni iş dünyasında, kamusal ya da özel alanda gerçekleştirilen kültürel faaliyetlerde ya da dış politikada tamamlayıcı bir araç olarak yararlıdır, hatta etki gücünü artırıcı bir unsur olduğu dahi kabul edilebilir ancak Türkiye için Fransızca, İspanyolca ya da Portekizcenin Fransa, İspanya ya da Portekiz için taşıdığından daha fazla bir anlam taşımaz. Türkiye'nin AB ya da NATO üyeliğinin yerini alabilecek alternatif bir projeyi ifade etmez. Siyasal açıdan, pan-turanizm 1922'de Enver Paşa'yla birlikte Tacikistan'da ölmüştür.⁵ Günümüzde varlığını Portekiz'de bazı çevrelerde kabul gören Sebastianizm gibi, etno-ulusçu bir mitos, bir nostalji, edebî bir düş biçiminde sürdürmektedir. Türkiye'deki Kuzey Kafkasya diaspora ulusçuluğu ise 1990'lı yılların başında boşa çıkmış, çeşitli kurum ve idari yapıların bünyesinde faaliyet gösteren uluslararası dayanışma ve "lobbying" ağıları biçimine bürünmüştür.⁶

Dolayısıyla Türkiye'de ulusçuluk bir karşıtlık, bir çelişkidir. Bu kavramın Türkçeye *milliyetçilik* biçiminde çevrilmesi de bir sorun oluşturmuş ve 19. yüzyılda tartışmalara yol açmış-

4 Jacob M. Landau, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, Bloomington, Indiana University Press, 1995 [*Pantürkizm*, çev. Mesut Akın, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999].

5 Ya da belki Türkiye III. Reich'in yanında savaşa girme fikrini temelli olarak terk ettiğinde: Ağustos-Eylül 1941'de İsmet İnönü'nün gizli elçisi, Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Paşa, Wilhelmstrasse'de Kırım, Azerbaycan, Ural ve Volga arasında kalan bölge, Dağıstan, Tatar Cumhuriyeti ve Çin'de bulunan Sincan Uygur bölgesiyle ilgili bir dizi toprak talebi sunmuştu (Frank G. Weber, *The Evasive Neutral*, a.g.e., s. 214).

6 Alexandre Toumarkine, "Le nationalisme de diaspora nord-caucasien en Turquie", (der.) Alain Dieckhoff, Riva Kastoryano, *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, CNRS Éditions, 2002, s. 227-247.

tır.⁷ Bir yandan, Fetih sırasında ehl-i kitap halkları koruma altına alan statünün yasal olarak tanınmasıyla ve 19. yüzyıldan itibaren benimsenen Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi azınlıkların (*millet*) dolaylı idare sistemiyle karıştırılmamalıdır zira böyle bir yorum tümüyle anakronik olacaktır.⁸ Diğer yandan, *milliyetçilik* “ulusçuluk”tan çok “vatanseverlik” anlamı taşır. Bu nedenle Türk milliyetçiliğini kavramak güçtür – özellikle de bunu kendi ulusçu imgelemlerinin prizmasından algılamaya çalışan Batı Avrupalılar için.

Örneğin, Türkiye’nin coğrafi bakımdan Avrupa’ya dahil olup olmaması sorunu, Fransa’da krallık yanlısı tarihçi Jacques Bainville’in ustalıkla işlediği ve Nicolas Sarkozy’nin kendi zevkine göre yeniden canlandığı eski ulusal (ve ulusçu) “doğal sınırlar” mitolojisinden bağımsız düşünülemez. Aynı sorun, bir kıtadan diğerine geçmenin yaratacağı baş döndürücü hisse kapılmadan her gün bir sarkaç hareketi içinde İstanbul Boğazı’nın iki yakası arasında gidip gelen yüz binlerce İstanbullu için başka bir şey ifade eder – ya da aslında hiçbir şey ifade etmez. Zaten 1999’da meydana gelen ve merkezi Anadolu tarafında bulunan deprem de, doğal bir afet olarak Boğazların oluşturduğu “doğal sınır”ı dikkate almamış ve öteki yakayı da aynı biçimde vurmuştu. Benzer şekilde, etnik “Türk” unsurunun hayal ürünü tasavvuru, Türk ulusunun tanımını temelli olarak bulanıklaştırmıştır. Bir yandan Türk milliyetçileri bu varsayımsal etnik kimliği Doğu Avrupa etno-ulusçuluğunun bildik kavramlarıyla yüceltiler; diğer yandan, Batı Avrupalılar, Fransızların gerçekten Franklardan, Yunanların ise Atinalı ya da Spartalılarından geldiğine inandıkları gibi, Türk halkının da Orta Asya’dan gelen boylarla akraba olduğu fikrini kabul ediverdiler. Oysa Spe-

7 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Frank Cass, Londra, 1977, 2. bölüm [*Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, 1876-1908*, çev. Şevket S. Türet, Kesit Yayınları, İstanbul, 2009].

8 Marc Aymes, Osmanlı İmparatorluğu’nda “*cemaat* ve *etnisite* kavramları arasında bulunan çok sıkı, çok doğrudan bağın yerindeliğini” ve sonradan ortaya çıkan “ulusal kimliklerin kristalleşmesi” ile olan ilişkisini sorgular (“Un certain universel de la communauté: l’invariant national”, *Labyrinthe*, 21). *Millet* teriminin 19. yüzyıldan önceki dönemler için kullanılması da bir anakronizmdir.

ros Vryonis'e göre, "Bizans halkının çoğunluğunun Türklerle karışması, Türkleri kökenleri en az Yunanlar, Sırlar, Ermeniler ve Bulgarlar kadar karışık bir halk haline getirmiştir."⁹ İstanbul'un alınışının hemen ertesinde, Osmanlıların Anadolu'da yayılmasına en ateşli biçimde direnenler Türkmen boyları olmuştur. Kendilerini daha çok Akkoyunlu Devleti ya da Fatih Sultan Mehmet tarafından 1473'te yıkıldıktan sonra bu devletin yerine geçen Safevî İmparatorluğu içinde tanımlıyorlardı.¹⁰ Oldukça sıradan bir biçimde, Türk ulusçuluğu da bir kimlik yanılması, başlangıçta söylenmiş bir yalan üzerine kuruludur ve bu açıdan herhalde Ernest Renan'ı çok mutlu ederdi. Ancak bir yanılma bir diğerini, bazen de bir gerçeği gizleyebilir. Türkiye'de görünen ulusçuluk, cumhuriyetin gerçeğini yıpratmaktadır. Etnisite yanılması ise, hiç de iddia ettiği kadar laik olmayan bu Cumhuriyet'in, İslâmî niteliğini gizlemektedir.

Türk ulusçuluğu her şeyden önce hatırlanamayacak kadar eski dönemlere ait bir etno-ulusal kimlik ve bu kimlikle bağlantılı geleneklerin icadı yöntemini izledi. Bu yöntem 19. ve 20. yüzyıl Avrupası'nda yaygın olan mantıkla da uyum içindeydi.¹¹ Türk örneğinde, bu "icat" çabası özellikle radikal oldu. Bir yandan Anadolu'nun yüzyıllar süren melezleşme tarihi, diğer yandan yabancıların istilasının "Türkler"i geldikleri varsayılan Orta Asya'da sürgüne zorladığı bir sırada Balkan Savaşları, Rus yayılmacılığı ve Bolşevik Devrimi'nin yol açtığı göç dalgaları nedeniyle çok heterojen bir topluma hitap edebilecek "hayalî bir cemaat"¹² tanımlamak gerekiyordu. "Türkler"in Anadolu'nun

9 Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1971, s. 463.

10 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*, Phoenix, Londra, 2000 [1973], s. 28,32 [*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, (1. baskı Mayıs 2003)].

11 Patrick J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Aubier, Paris, 2004; Eric Hobsbawm, Terence Ranger (der.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 [*Genelinin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006].

12 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983 [*Hayalî Cematlar*, Milliyetçili-

“yerlileri” olduğu fikrinin meşruluk kazanması bir ölüm kalım meselesi, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kafkaslar’da ve Balkanlar’da girişilen Müslüman Osmanlılara yönelik etnik temizliğe verilmesi gereken siyasal bir cevaptı.¹³ Bu girişim 1870’li yıllardan itibaren Avrupa’da çıkan çeşitli yayınlardan da destek alıyordu. Bu yayınlar Türklerin Orta Asya kökenlerini, Anadolu’ya yerleşme tarihlerinin eskiliğini ve... Batı Avrupa’ya kadar yayılmış olduklarını göstermeye çalışıyordu. Tarn, Tourcy, Tourcoing, Tournai, Troyes, Tournus –ve elbette Turckheim– gibi yer adları da elbette bu konuda kimsenin itiraz edemeyeceği kanıtları oluşturunuyordu!

İngiliz Arthur Lumley Davids, Müslümanlığı kabul etmiş Polonyalı Constantin Borzecki ya da diğer adıyla Mustafa Celâledin ve Fransız Léon Cahun’un yazıları etno-ulusçu Türk tarih-yazımı üzerinde büyük ölçüde etkili oldu. Benzer biçimde, MS 8. yüzyılda dikilmiş olan ve Baykal Gölü’nün güneyinde bulunan *Orhun Yazıtları*’nın çözülmesi, biraz da Vilhelm Thomsen’in 1896’da Helsinki’de yayımlanan eseri sayesinde bu tarihyazımına ihtiyaç duyduğu arkeolojik kuruluş efsanesini kazandırdı. Osmanlı ve Batılı pek çok düşünürü evrensel tarihin Türk kökenleri konusunda ikna eden de Thomsen oldu. 1930’lu yıllarda ölçüsüz “Güneş Dil Teorisi”nin kanıtladığını iddia ettiği, gezegendeki tüm dillerin proto-Türk ve bir dilden (hayali tabii) geldiğini savunan tez de budur.

Bu saçma kuramlar İstanbul’da Osmanlıcılığın ağır bastığı dönemde, kabaca 1913’e kadar pek ilgi görmedi. 19. yüzyılın başlıca düşünürlerinden olan Genç-Osmanlı Namık Kemal, örneğin yakın olduğu Léon Cahun’un liberalizmini benimserken kendi İslâmî ve emperyal evrenselciliğiyle ters düşen Türklükle ilgili fikirlerine ilgi göstermedi. Türk ulusçuluğunun büyük kuramcısı Ziya Gökalp’in Türklük fikri bile pan-

ğın Kökenleri ve Yayılması, çev. Iskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, (1. baskı 1993)].

13 İzleyen sayfalar Etienne Copeaux’nun çalışmalarına çok şey borçludur: Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d’une historiographie nationaliste, 1931-1993*, CNRS Editions, Paris, 1997.

Türkçülerin aksine etnik değil, kültürel idi.¹⁴ Ancak İmparatorluk'un yıkılması ve "tarihi yapmak kadar yazmanın da önemli" olduğunun bilincinde olan ve Ekim 1927 tarihli otuz altı saatlik ünlü *Nutuk*'unun da gösterdiği gibi gerektiğinde elini taşın altına koymaktan çekinmeyen bir liderin rehberliğinde Anadolu'da yeni bir "hayali cemaat" kurma gerekliliği, bir avuç ideoloğun etno-ulusçu buluşlarını olabilecek en karikatürsü biçimiyle dayatmalarına olanak sağladı. Aralarından pek çoğu Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Rus İmparatorluğu tebaası olan Tatar ya da Azeri Müslüman reformcuların etkisi altında kalmışlardı. İsmail Bey Gasprinski (1851-1914), Mirza Fethali Ahundzade ya da Ahundov (1812-1878), Hüseyinzade Ali Bey [Turan] (1864-1941), Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Sadri Maksudi [Arsal] (1878-1957), Yusuf Akçura (1876-1935), Zeki Velidi Togan (1890-1970) gibi bu isimler hilafetin merkezi ve entelektüel metropol İstanbul'a aşınaydı, bazıları bu kentte yaşamış ya da Rus çarının baskısından kaçmak ve 1908 Devrimi'ne eşlik eden edebî ve siyasal hareketlilikten yararlanmak için buraya sığınmışlardı. Türkçü ya da pan-Türkçüydüler ama sonradan kabul görecektir olan anlamıyla ulusçu değildiler. Genellikle bir kültür ve dil reformundan yanaydılar, siyasal temsil biçimlerinden birinin benimsenmesini arzuluyorlardı, Osmanlı İmparatorluğu'nun korunması fikrine bağlıydılar. Bununla birlikte biraz da Herder'in kültür fikrinin Almanya'daki akıbeti gibi, eserleri ölümünden sonra etno-ulusçu bir biçimde yorumlanacaktı. Bunun dışında bu Türk ya da Ruso-Türk kökenli entelektüellerden bazıları, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Sadri Maksudi örneklerinde olduğu gibi Batı Avrupa, özellikle de Fransız üniversitelerinde eğitim almışlardı. Bunlardan Ziya Gökalp'in Kürt kökenli olduğunu da belirtmeden geçmeyelim.¹⁵

14 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Londra, Hurst, 1998 [1964], s. 317 ve 377 [*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (1. baskı Ekim 2002)].

15 Bkz. A. Holly Shissler, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2003; Paul Dumont, "La revue *Türk Yurdu* et les musulmans de l'empire russe, 1911-1914", *Cahiers du monde russe et soviétique*,

Türk ulusçuluğu eşzamanlı olarak Rus-Sovyet etno-kültür-cülüğünden, Batı dünyası ve Kacarların Batılı Aryanizminden, Durkheim'in pozitivist sosyolojisinden etkilendi. Paris'te 1926'dan 1938'e kadar Fransızca olarak yayımlanan ve Türkiye'de Ukrayna, Kafkaslar ve Orta Asya'dan göç edenler tarafından okunan *Prométhée* dergisi iki entelektüel gelenek arasındaki bağı sağlıyordu.¹⁶ Boğazköy'deki Hitit yerleşim alanında 1906'dan itibaren Deutsch-Orient Gesellschaft tarafından yürütülen kazılar Kemalist tarihçilere bu halkın aslında dalgalar halinde Orta Asya'dan gelen Türklerden oluşmuş olabileceği fikrini verdi ve Türk etno-ulusçuluğuna Anadolu'nun yerlileri olma konusunda arkeolojik asalet kanıtlarını sundu. 1936'da bulunan hiyerogliflerin Hitit dilinin Hint-Avrupa kökenli bir dil olduğunu göstermesi de pek önemli değildi; zira "Güneş Dil Teorisi" Hint-Avrupa dillerinin Türk kökenli olduğu konusunda güvence veriyordu. Aynı dönemde, Cenevre Üniversitesi rektörü Eugène Pittard'ın soy artımsal yaklaşımı Türk bilimadamlarını brakisefal halkların "Türklüğü" hipotezini araştırmaya itiyordu. Görünüşe göre Etrüsklerin ataları olan bu halkların neolitik çağda Avrasya medeniyetlerini dönüştürdüğüne inanılıyordu. Mustafa Kemal'in manevi kızı Ayşe Afetinan, hem babasının, hem de Pittard'ın teşvikiyle bu araştırmaya bizzat katıldı. Ancak Kemalist ideologlar 1931-1932'de tam anlamıyla bir "tarih darbesi"¹⁷ gerçekleştirdiler; tarihçilere ve eğitimcilere kendi "tarih tezlerini" dayattılar ve etkisi bugün dahi ders kitaplarında hissedilen bir kültürel hegemonya kurdular. Bununla eşzamanlı olarak, özgün Anadolu Türk halk kültürünü yeniden keşfettiklerini iddia ettiler; bu kültürü Orta Avrupa ulusçuluklarının ve Sovyet sosyalizminin toplum mühendisliği yöntemlerine uygun olarak, folklor modelinde standartlaştırdılar. Çabaları özellikle müzik alanında tutarlı sonuçlar veriyordu. 1936'da Bela Bar-

XV(3-4), Temmuz-Aralık 1974, s. 315-331; Erik J. Zürcher, *Turkey, a.g.e.*, s. 133 vd. ve 136.

16 Bkz. Étienne Copeaux, "Le mouvement prométhéen", *CEMOTI*, 16, 1993, s. 9-45.

17 Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque, a.g.e.*, s. 61.

tok Ankara Halk Evi'nde ders vermek ve "gerçek" Anadolu halk müziğini (*türkü*) derleyecek müzikologlar yetiştirmek üzere davet edildi. Bu müziğin Osmanlı ya da yeni-Osmanlı klasik şarkı repertuarının yerini alması bekleniyordu. Bu çalışmalar sırasında Bartok'un bizzat dile getirdiği uyarı ise dikkate alınmıyordu: "Çağdaş müziğin olgunlaşması karşısında en korkulacak rakip, bürokrasinin ve devletçiliğin sınırsız müdahalesidir."¹⁸

Hayalci ve yapay boyutuyla Türk etno-ulusçu köktenciligi, Siyonizm ya da Yunan, Sırp, Arnavut ve Ermeni ulusçuluklarından başlamak üzere bölgedeki diğer etno-ulusçuluklarla her açıdan karşılaştırılabilir. Bunların nefret uyandıran ya da tartışmalı özelliklerinden çoğuna sahiptir. Ancak Türkiye'nin durumu diğerlerinden oldukça farklı görünür; çünkü ilginç bir şekilde Türklerin gerçekten "Türk", atlarından yeni inmiş "Asyalı" ya da neden olmasın, "brakisefal" olduğuna ikna olmuş bulunan Avrupalılar da bu hayalciliği benimseyerek yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar.

Batı Avrupa siyasal toplumlarıyla Türk siyasal toplumu arasındaki bu ulusçu etkileşim bugün de etkisini sürdürmektedir. İmparatorluk düzeninden ulus-devlete geçişin yarattığı özel durumu görmezden gelmeye devam etmektedir. Elbette bu geçiş çizgisi yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'na ve onu izleyen Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü değildir. İmparatorluk biçiminin tanımı ve sınırları gözlerinde sorun oluşturmaya devam etse de, tarihçilerin bu konudaki genel sorgulamalarından soyutlanmamalıdır. Dolayısıyla, "bir imparatorluk gibi düşünme"nin ne anlama geldiği araştırılmalı, bu siyasal egemenlik biçiminin tarihsel sıradanlığı kabul edilmeli, buna karşılık tarihte ulus-devletin ortaya çıkışındaki gecikmenin altı çizilmeli ve ulusçu tarih yazımının teleolojik eğiliminin savunduğu gibi birinden diğerine geçiş doğal bir süreç olarak algılanmamalıdır.¹⁹ İmparator-

18 Bela Bartok, *Musique de la vie*, Stock, Paris, 1981, s. 70 ve 156-167; Cem Behar, "Ziya Gokalp, le k malisme et la musique classique turque", *CEMOTI*, 11, 1991, s. 9-16.

19 Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, University of California Press, Berkeley, 2005,  zellikle s. 200; Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth*

luk Orta Avrupa ve Osmanlı dünyasında 1918'e kadar geçerli oldu. Büyük Britanya ve Fransa 1960'lı yılların başına, Portekiz de 1974'e kadar emperyal ulus ya da "imparatorluk-devlet" biçiminde kaldılar, Sovyet İmparatorluğu ise ancak 1991'de yıkıldı. Çin'in, hatta Hindistan'ın durumu ise bu açıdan ihtiyatlı olmayı gerektirir. Türkiye örneğinin uyandırdığı gerçek karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji tartışması imparatorluktan ulus-devlete geçiş koşullarıyla ilgilidir; örneğin, 19. ve 20. yüzyıllarda küreselleşme ve ulus-devletin evrenselleşmesi arasında kurulan sinerjik ilişkiye ve gerek kolonyal, gerekse Osmanlı, Habsburg ya da Ruso-Sovyetik klasik biçimlerinde imparatorluğun ulus-devletin ortaya çıkmasında oynadığı hazırlayıcı role bağlıdır.

Ulus fikri imparatorluk düzeninin parçalanmasıyla aynı zamana rastlar, hatta çoğunlukla bu parçalanmadan sonra ortaya çıkar. Ziya Gökalp, Batı Avrupa uluslarının Kilise ve Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'nun çözülmesiyle ortaya çıkmaları gibi, Türk ulusçuluğunun da *ümmet* yapısı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının modern ürünü olduğunu biliyordu.²⁰ Ulus-devlet ulustan değil, imparatorluktan doğdu ve böyle bir piçi bazı sapkınların dışında çoğunlukla kimse istemedi. Türkiye'de ise bu geçişin başlıca taşıyıcısı İslâm'dı ve bugün de aldığı cumhuriyet biçiminin yapısal unsurlarından biridir. Bu bölümde bunu göstermeye çalışacağız.

enth Centuries, Syracuse, Syracuse University Press, 2005 [*Modern Devletin Doğuşu: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Imge Kitabevi, Ankara, 2000].

20 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 377.

Klasik Bir İmparatorluk

Türkiye Cumhuriyeti'ni anlamak için, önce Osmanlı İmparatorluğu'nu ve İslâm'la kurduğu ilişkiyi anlamak gerekir. Zorlu bir iş... Osmanlı İmparatorluğu'nun gerek Avrupalılar gerekse Türklerin kendileri tarafından tasavvur edilmesi en az Türk ulusunkine kadar düşseldir. Kemalist ideolojiyle beslenen Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarıcı Cumhuriyet'in devirmekle iyi ettiği bir eski rejimin gülünç çizgileriyle algılarlar. Elbette, çağdaş siyaset sahnesinin aktörlerinden olan İslâmî harekete duydukları (yine bir o kadar ideolojik) sempati ya da kültürel nostalji nedeniyle bu döneme eski saygınlığını kazandırma eğiliminde de olabilirler. Oysa bu duruşlar tarihsel sağduyu için pek az elverişlidir. Üstelik 19. yüzyıl sonlarında başlanan ve 1928'de tamamlanan dil ve alfabe reformu çağdaş Türkleri, atalarının Cumhuriyet'in kuruluşundan önce yazdıklarına doğrudan erişmekten alıkoyar.¹ Bu durum bir Fransız'ın Proust ve Zola'yı okuyamamasına benzetilebilir. Flaubert, Tocqueville, Voltaire ya da Molière'i hiç saymayalım. (Ayrıca çelişkili bir biçim-

1 Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840s to the 1980s*, Ege Yayınları, İstanbul, 2004, s. 96 vd.; Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I. B. Tauris, Londra, 1997, s. 197 vd.; Nicolas Vatin, "De l'osmanlı au turc de Turquie", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 50 (4), 1988, s. 68-84.

de, 14. ve 15. yüzyıl Türkçesi günümüz Türkleri için çok daha anlaşılır bir dildir.) Dolayısıyla Osmanlı tarihçisi olmak, yalnızca Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesini çalışmak için dahi olsa, Osmanlıcaya hâkim olmayı gerektirir ki, bu da eski bir dili anlamak kadar zordur. Bu zorluk, Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili tartışmalarda kendini fazlasıyla hissettirir.

Batılılara gelince, "Avrupalı" ya da "Asyalı" kökenlerini ve "Cihat"a bağlılıklarını² uzun uzadıya tartıştıktan sonra, günümüzde Osmanlı İmparatorluğu'nu yine ideolojik kurguların prizmasından algılamaktadırlar. Selanik'in (1430) ve İstanbul'un (1453) alınışından sonra, "zalim Trakya" (Le Tasse) 15. ve 16. yüzyıllarda askerî açıdan son derece önemli bir tehdit oluşturunuyordu. Ortaçağ'ın bitiminde Hristiyanlığın ortak düşmanı olan Müslüman'ı temsil eden "Sarazen"nin yerini "Türk" almıştı.³ Bununla birlikte daha karışık bir biçimde, Osmanlı İmparatorluğu modern çağların başlangıcındaki küreselleşme ortamında "evrensel karşı taraf" konumuna gelmişti.⁴ Örneğin Carlo Ginzburg, Piero della Francesca'nın *Flagellazione di Cristo* (İsa'nın Kırbaçlanması) adlı tablosunu inceleyerek, İtalyan Rönesans resminin hayal dünyası üzerindeki etkisini gösterebilmiştir.⁵ Habsburglar için Türk, İber Yarımadası'nda yeni kurtuldukları *Reconquista*'nın başka bir türünü temsil ediyordu. Akdeniz ya da Hint Okyanusu sularında ise düşmanın ta kendisiydi.⁶ Osmanlı İmparatorluğu da daha 14. yüzyılda Balkanlar'ın büyük bölümünü işgal etmemiş miydi? Macaristan'ı

2 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley, 1995, 1. bölüm [İki Cihan Aresinde. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010].

3 Tomaz Mastnak, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, 2002, s. 330 vd.

4 Serge Gruzinski'nin deyiimiyle: *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et Islam à l'orée des Temps modernes*, Le Seuil, Paris, 2008, s. 172 [Orada Saat Kaç?, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010].

5 Carlo Ginzburg, *Enquête sur Piero della Francesca. Le Baptême, le cycle d'Arezzo, la Flagellation d'Urbino*, Flammarion, Paris, 1983, s. 96 vd.

6 Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas?, a.g.e.*, 7. bölüm; A. Hess, "The Moriscos, an Ottoman Fifth Column in 16th Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIX, 1968, s. 1-25.

egemenliği altına alıp Polonya'ya Doğu'nun yollarını kapamamış mıydı? Otranto'ya çıkıp 1480'de Roma'yı işgalle tehdit ettikten sonra Viyana'yı 1529 ve 1683'te iki kez kuşatmamış mıydı? Zararları 19. yüzyıl başlarına kadar Batı Akdeniz'i karıştırmaya devam eden, 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyılda doruk noktasına erişerek İngiltere, İrlanda, hatta 1627'de İzlanda kıyılarına kadar yayılan köle ticareti ve fidyeciliği besleyen bir yarış başlatmamış mıydı?

Diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu erken modern çağ, klasik çağ ve Aydınlanma Çağı'nda edebiyatçı ve filozoflara, despotizmlelerini eleştirdikleri mutlak monarşilerin alinganlığını atlatma olanağı tanıyan bir metafor repertuarı sundu.⁷ Marlowe, Shakespcarc ve Racine'in trajedilerinde, Molière ve Goldoni'nin komedilerinde, operada, operakomikte, Machiaveli, Bodin ve Bacon'ın fikirlerinde, Aydınlanma felsefesinde tuttuğu yeri biliyoruz. Bunun karşısında cinsel sapkınlık konusunda şeytani ünü de giderek yerleşiyordu. Örneğin, Vakanüvis Doukas yirmi bir yaşında İstanbul'u alan Fatih Sultan Mehmet'in Lukas Notaras'ı Rum cemaatinin başkanı olarak atamak üzere olduğunu; ancak bu anlaşmayı bağlamak için servi boyulu oğlunun isteklerini yerine getirmeyi reddettiği için öldürülmesini emrettiğini anlatır (aslında bu anlatı Cordobalı Aziz Pelayo'nun şehit edilme öyküsünden esinlenmiş gibidir).⁸ İçinde neler olup bittiğini kimsenin bilmediği harem ise, bir zorbalık ve orji yuvası biçiminde hayal ediliyordu.⁹ Venedik'te *La Serenissima* sakalı çıkmamış genç erkeklerin Müslümanların *Fondacco*'suna girmelerini yasaklıyordu.¹⁰ Bundan iki yüzyıl son-

7 Alain Grosrichard, *Structure du Sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Le Seuil, Paris, 1979; Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Hachette, Paris, 1987.

8 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Duke University Press, Durham, 2005, s. 2.

9 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York, 1993 [*Harem-i Hümayun. Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul (1. baskı 1996)].

10 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds, a.g.e.*, s. 115.

ra Torino'daki Katolik çömezleri misafirhanesinde genç Rousseau'yla samimiyet kurmak isteyen de "derme çatma bir Frenkçe", yani *lingua franca* konuşan ve Kuzey Afrika'daki Osmanlı naipliklerinden geldiği tahmin edilen bir Mağribi idi.

İkinci aşamada, Avrupa oryantalizmi ve siyaset sosyolojisi bu ideal tipi somutlaştırdı ve "Doğu despotizmi" ya da "bürokratik patrimonyalizm" kavramlarını devletin toplum üzerindeki mutlak hâkimiyet biçimi olarak tanımlamak için kullanmaya başladı. Bu hâkimiyet devlet ve toplum arasındaki radikal bir kopuş pahasına kuruluyordu. Bu kopuşun simgesi ise "popüler kültür"ün "seçkin kültürü" karşısında ötekileştirilmesi, fethedilen eyaletlerdeki yerel aristokrasi ya da seçkinlerin mutlak itaati, hatta yok olması ve tebaadan oluşan "sürü"nün (*reaya*) kendileri de tümüyle padişahın bağışladığı tımarlara bağımlı olan askerî-dinî seçkinlere (*askerî*) bir çoban gibi boyun eğmesiydi.¹¹

Balkan ulusçu hareketleri 19. yüzyıldan itibaren bu stereotipten yararlandılar ve onu kendilerine destek olan Batı Avrupalılara kabul ettirdiler. Hristiyanların ve diğer "kâfir"lerin adı geçen "Doğu despotizmi"nin seçme kurbanları olduğu yönündeki yanlış fikri yaymak için kanıt gösterebilecekleri katliamlar da yok değildi. 18. yüzyılda ve Napolyon savaşları sırasında ortaya çıkan İngilizlerin, Yunan hayranlığı modası, Yanya valisi Ali Paşa'yı (1787-1820) zalim ve zorba Türklerin arketipi haline getirmişti. Oysa paşa aslında bir Arnavut soylusuydu, Müslümanlığı pek sağlam değildi ve belki de Osmanlı padişahından çok Napolyon'a yakındı.¹² Türk ulusçuluğunun ideologları da "Doğu despotizmi" kavramını damgalamaktan geri durmamış, ona karşı Ahmet Ağaoğlu gibi liberal özgürleşmeci ya da

11 Serif Mardin, "Power, civil society and culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 11 (3), Haziran 1969, s. 258-281. Mardin, bu makalesinde siyasetin tarihsel sosyolojisi çerçevesinde bilimsel bir versiyonunu sunduğu bu tezi ileriki çalışmalarında üstü kapalı bir biçimde inkâr eder gibidir. İktidarın İslâmî pastoral algısı içinde *reaya* kavramı ve Arap dünyasından Osmanlı dünyasına çeşitli uygulamaları için, bkz. Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988, s. 95 vd. [İslâm'ın Siyasal Söylemi, çev. Unsal Oskay, Phoenix Yayınevi, İstanbul, 2007].

12 K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Ziya Gökalp gibi dayanışmacı çözümler önermişlerdi.¹³ Sonunda Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'nın "hasta adam"ı haline geldi. Hastalığının ağırlığı teşhisin bağlı olduğu çıkarlarla doğru orantılıydı: Kalıntılarının paylaşılması gündemdeydi ve bazı hükümetler için bir saplantıya dönüşüyordu. Geriye dönük bir teleolojik hileyle, İmparatorluk'un tarihi Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümü (1566) ve İnebahtı yenilgisiyle (1571) başlayan uzun bir çöküşün öyküsü haline getirildi. Roma'nın çöküşü klasiği ne kadar inandırıcı bir öyküyse bu da o kadar inandırıcı bir öyküydü. Siyasal oluşumların iniş ve çıkışlarını yöneten döngülerle ilgili yeni İbn Halduncu kuramları benimseyen Osmanlılar da 16. yüzyılın sonundan beri bu öyküyü yayıyorlardı.¹⁴ Türk ulusçuları da onlardan aşağı kalmayacak, Osmanlı Hanedanı'nın çöküşünü karalamaya devam edeceklerdi.

Aynı dönemde Moğol Hindistan'da uyanan Ekber Şah dönemi nostaljisi ya da Katolik Monarşi tebaalarında görülen astroloji takıntısının da gösterdiği gibi, bu dokunaklı öykü aslında imparatorluk fikriyle doğrudan ilintilidir.¹⁵ Tarihçilerin orta-

- 13 François Georgeon, "Ahmed Ağaoglu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution", *Revue d'étude des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 52 (1), 1989, s. 186-198.
- 14 Cornell Fleischer, "Royal authority, dynastic cyclism, and 'İbn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman letters", *Journal of Asian and African Studies*, 18 (3), Temmuz-Ekim 1983, s. 198-220; Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 23 [Farklılıklar İmparatorluğu. Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar, çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2011]; Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 112 vd. [Osmanlı Dünyası ve Avrupa, 1300-1700, çev. Ülkün Tansel, Kitap Yayınevi, İstanbul, (1. baskı 2004)].
- 15 Örneğin, Moğol İmparatorluğu için bkz. Corinne Lefèvre, "Pouvoir et noblesse dans l'empire moghol. Perspectives du règne de Jahangir (1605-1627)", *Annales HSS*, 62 (6), Kasım-Aralık 2007, s. 1287-1312, ve Habsburglar için bkz. Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas?*, a.g.e., s. 174 vd. Bu "çöküşçülük" Osmanlı örneği için bazı çalışmalarda çürütülmüştür: Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, a.g.e., s. 158 vd.; Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e.; Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, a.g.e., 6. bölüm; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Büyük Osmanlı İmparatorluğu klasik dönem tarihçisi Halil İnalcık'ın, dolambaçsız bir şekilde imparatorluğun 16. yüzyıl sonlarında başlayan çöküşünden söz ettiğini de ekleyelim (*The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*, Phoenix, Londra, 2000 [1973]).

dan kaldırmak için giriştikleri tüm çabalara rağmen, bu alacakaranlık anlatıları çağdaşlarımızın bilincinde varlığını sürdürmekte ve zalim, verimsiz, geri kalmış, kendini yenilemekten ve yeni koşullara uyum sağlamaktan âciz bir despotizm imajını beslemektedir. Bu imaj ise psikolojik bir zihin oyunuyla Aydınlanma Çağı'nın, ulusların ve demokrasinin modernliğiyle taban tabana zıt bir görüntü vermektedir. Günümüzde bu argümanın Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıkanların cephaneliğinde hâlâ önemli bir yer tuttuğunu ve ilk "altın çağ"ından sonra İslâm'ın kaçınılmaz çöküşünü kanıtlamak için kullanıldığını biliyoruz. En bilge olanlar bile kendilerini son derece aptal bir soruya hapsedebiliyorlar: Biz bu kadar güzel (ve demokratik) iken, "ne oldu da" onlar bu kadar çirkin olabildi?¹⁶ Marksist devlet tarihsel sosyolojisinin büyük klasiklerinden olan ve türüne yenilik getiren bir çalışma Osmanlı istisnasını şu ifadelerle somutlaştırır: "Avrupa'nın güneydoğusunu beş yüz yıl boyunca işgal eden Osmanlı Devleti, bu kıtadaki toplumsal ve siyasal sisteme hiçbir zaman alışmadı. Hristiyan dünyaya sızan bir Müslüman gibi Avrupa medeniyetine hep biraz yabancı kaldı ve bugün dahi kendisini kıtanın bütünleşik tarihine dahil etmek isteyenler için çözümü imkânsız bir sorun oluşturuyor. Aslında kıtada geçerli olan modellerden bu kadar farklı bir toplumsal oluşumun ve devlet yapısının Avrupa topraklarındaki bu uzun ve yakın varlığı, tezatlama yoluyla sanayi kapitalizminin gelişinden önceki Avrupa toplumunun tarihsel özelliğini değerlendirmemize olanak sağlıyor."¹⁷ Bir sonraki bölümde bu son derece anakronik ve etno-merkezci yaklaşımın Perry Anderson'ın Türkiye Cumhuriyeti'nin İslâm'la kurduğu paradoksal ilişkiyi anlamasına pek de yardımcı olmadığını göreceğiz.

16 Bernard Lewis'in denemesinin İngilizce ve Fransızca başlıklarında sorulduğu gibi: *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002, ve *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, 2002 [*Hata Neredeydi?*, çev. Harun Özgür Turgan, Serpil Bilbaşar, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, (1. baskı 2004)].

17 Perry Anderson, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*. Cilt II: *L'Europe de l'Est*, François Maspero, Paris, 1978, s. 223.

Kendine özgü ama parçalanmış bir tarihsellik

Osmanlı İmparatorluğu 1300'den 1923'e tam altı yüzyıl yaşadı. Ömrünün uzunluğu bakımından Habsburglar (1278-1918) ve Torino'daki Venaria Reale Müzesi'nde sergilenen biraz komik kronolojik tabloya inanacak olursak, Savoya Hanedanı (1032-1946) ile boy ölçüşebilir. Diğer yandan, Romanovların imparatorluğu yalnızca dört yüzyıl, Safevî ya da Moğol imparatorlukları ise iki buçuk yüzyıl kadar sürmüştür. Bu kadar uzun süreli oluşumların dönemler boyunca gerçek anlamda değişiklikler geçirmesi doğaldır. Değişiklikler karşısında âciz kalan siyasal dinazorlar olmadıkları gibi büyük bir esneklik, olasılıkları zorlama konusunda ustalık ve merkez ile çevre arasındaki farklılıkları yönetmek konusunda büyük bir pazarlık yeteneği sergilemişlerdir. Dinle ilgili konularda ise bu sonuncu özelliğe Habsburglardan çok Osmanlı, Safevî ve Moğol imparatorluklarında rastlarız.¹⁸ Elbette II. Abdülhamit'in merkezci, bürokratik ve polis gücüne dayalı iktidarının 15. ve 16. yüzyıllarda egemen olmuş, onun hükmettiği toprakları bir araya getirmiş ama bu bütünü, modern dönemin başlangıcındaki imparatorluk anlayışıyla yönetmiş büyük fatihlerinkiyile pek ilgisi kalmamıştı. Bu iktidarın 17. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran Köprülü ailesinin oligarşik yönetimiyle de bir ilgisi yoktu. Hatta genellikle "adem-i merkezileşme" olarak adlandırılan, Tanzimat'ın 1839'dan itibaren geri çevirmeye çalıştığı ve daha çok Çin'deki Qing Hanedanı'yla karşılaştırabileceğimiz 18. yüzyıl gerileme dönemiyle bile benzerlik göstermiyordu.¹⁹

Gilles Veinstein ve Nicolas Vatin'in 14. yüzyıldan 19. yüzyıla padişahların taht veraseti konusuna ayırdıkları başyapıt, Osmanlı rejiminin doğasının ve meşruluğunun zaman içinde na-

18 Bu görüş, Karen Barkey'in Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili temel argümanıdır. Bkz. *Empire of Difference, a.g.e.* Ayrıca bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, özellikle 10. bölüm.

19 Yves Chevrier, "L'Empire distendu: esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping", (der.) Jean-François Bayart, *La Gresse de l'État*, Karthala, Paris, 1996, 9. bölüm.

sıl evrildiğini gözler önüne serer.²⁰ Bugün kim Aziz Louis ve XVI. Louis dönemleri arasında* bir ayrım yapmadan Capet Hanedanı monarşisinden söz etmeyi göze alabilir? Oysa altı yüzyıl boyunca Osman'ın yerini alan padişahlar konusunda yaptığımız tam da böyle bir şeydir.

Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu tüm imparatorluklarda olduğu gibi bir eyaletten diğerine, toplumsal ya da etnik-dinsel temellerinde heterojen bir yapı arz ediyordu. “Yekpare bir bütün” oluşturmuyor, aksine farklı unsurlardan oluşan bir konglomera görüntüsü veriyordu.²¹ Bu nedenle bir anlamda “istisnalar tarafından yönetiliyordu”.²² Osman'ın hanedanı “koruma altına alınmış mülkler” (*memalik-i mahruse*) üzerinde hüküm sürüyordu. Bu kavram o kadar açıktır ki, çoğul olarak kullanıldığında dahi herhangi bir birlik ifade etmez.²³ Tarihini araştıranların kendi sözleriyle Osmanlı İmparatorluğu son derece esnek bir farklılıklar ve çeşitlilikler imparatorluğuydu. Dil bakımından karma bir yapısı vardı. Hukuk sistemi de özellikle toprak yönetimi alanında homojen değildi. 16. yüzyıl genişleme döneminden 1844 reformuna kadar altın sultaninin dolaşımı dışında para birliğinden de söz edilemezdi.²⁴ Mülklerinin yönetimi, bunların eski ve merkezde bulunmaları ya da çevre bölgelerde yer almalarıyla bağlantılı olarak doğrudan ya da dolaylı yürütülüyordu ve bu yönetim biçimi de zaman içinde değişiklik gösterecekti.²⁵ Bir istisna oluşturan Bosna konusunda,

20 Gilles Veinstein, Nicolas Vatin, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans. XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003. Ayrıca bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, ve Halil İNALCIK, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, 8. bölüm.

(*) Saint Louis (IX. Louis) 1226-1270, XVI. Louis ise 1774-1792 yılları arasında Fransa kralı olmuştur – ç.n.

21 Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, s. 23.

22 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, s. 91 vd.

23 Leslie Peirce, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003, s. 40 vd. [Ahlak Oyunları. 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005].

24 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*

25 Osmanlı İmparatorluğu'nda eyalet yönetimiyle ilgili bir sunum için, bkz. Robert Mantran (der.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, 9. ve 10.

20. yüzyıla kadar yerel eşrafın üstünlüğünü ve haklarını onaylayan kararlar aldı.²⁶ 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında Irak'ta bulunan kutsal Şii kentlerinde, Ali Paşa'nın mutasarrıflığı sırasında Yanya'da (1787-1820), 18. yüzyılda Trablusgarp ve Tunus'ta, 1808'den sonra Mısır'da olduğu gibi, bazı eyaletlerinin geçici ya da kalıcı özerkliğine ister istemez rıza göstermesini de biliyordu. Bunu yaparken, bir yandan da egemenliğiyle ilgili yararlı ya da yatıştırıcı ya da koruyucu bir yanılısamayı sürdürmeyi başarıyordu. Kırım, Eflak ve Boğdan'da olduğu gibi yerel prensliklerle yüzyıllar süren bir anlaşmayı bu ülkelere topraklarına katmaya gerek duymadan yürütebiliyordu. Ayrıca Osmanlı Hanedanı himayesine alarak Balkanlar'daki başlıca limanı haline getirdiği Ragusa'yı (Dubrovnik) hiçbir zaman ilhak etmemişti; çünkü Habsburglar ya da Venedik'e karşı savaştığı dönemde bu kentin kendisine bağlı olarak bağımsızlığını sürdürmesinin ticareti açısından yararlı olacağını anlamıştı. Ortodoks, Ermeni ve Yahudi cemaatlerini bir arada tutan hukuk mekanizmasına gelince, o da hiçbir zaman tek biçimli olmamıştı.

Bu heterojenlik yüzyıllar içinde fetihlerle, ardından da toprak kayıplarıyla iyiden iyiye belirginleşti. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Bâb-ı Âli fiili olarak bağımsız olmuş ya da başka güçler tarafından işgal edilmiş olan bazı toprakları üzerinde yalnızca ismen var olan bir egemenliğe razı olmak zorunda kaldı.

Bu koşullar altında, Osmanlı İmparatorluğu aslında kavram olarak bir dil kolaylığıdır: Çeşitliliği ve sürekli geçirdiği dönüşümler siyaset biliminin bayıldığı ideal-tiplerden birine indirgenemez. Örneğin, 1839'da Bâb-ı Âli tarafından ilan edilen Tanzimat'tan mı söz edeceğiz? Evet ama taşra eyaletlerinde bu reformların uygulanmaya konmasının oldukça kademeli oldu-

bölümler [Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 (ilk baskı: Adam Yayınları, 1999)], ve Halil İncalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, 12. ve 13. bölümler.

26 Halil İncalcık, "Ottoman methods of conquest", *Studia Islamica*, 2, 1954, s. 116-117 ["Osmanlı Fetih Yöntemleri" (çev. Oktay Özel), (der.) Oktay Özel, Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 443-472].

ğunu belirtmek koşuluyla.²⁷ Kentlerin tedariklenmesini sağlamaya yönelik düzenlemeleri (*hasba*) ve fiyat denetimini (*narh*) mi vurgulayacağız? Neden olmasın ancak bu önlemlerin özellikle kalabalık nüfuslu başkent İstanbul için geçerli olduğunu unutmamak kaydıyla.²⁸ Dolayısıyla cumhuriyet de yerini aldığı imparatorluğun oluşturduğu varsayılan uyumsuz bütüne göre değil, yüzyıllar boyunca farklı eyaletlerinde aldığı idari biçimler dizgesine göre değerlendirilmelidir. Kavramın Deleuze felsefesindeki tanımına gönderme yaparsak, Osmanlı İmparatorluğu bir “öz” değil, bir “oluş”tur. Bu haliyle bize devletin çoklu bir yönetsellik rejiminin hareketli etkisinden başka bir şey olmadığını hatırlatır.²⁹ 1918-1922 arasında yürütülen ulusçu mücadele ve bunun başarısını ele geçiren Kemalist rejim bu “hareketli etki”nin içine gömülüdür.

Üstelik Osmanlı İmparatorluğu kendi içine kapalı bir alan oluşturmuyordu. Dünya ticaretine tümüyle açıktı, kuruluşundan beri Asya ile Avrupa arasında bir köprü konumundaydı ve “Büyük Keşifler” çağından sonra Hint Okyanusu, Büyük Okyanus ve Atlas Okyanusu’ndan geçerek bu iki kıtayı birbirine bağlayan deniz yollarının kullanıma açılması bile bu köprüyü tümüyle yıkmayı başaramadı.³⁰

Gerek ticari, gerekse kültürel ya da ideolojik açıdan, Osmanlı İmparatorluğu her zaman başka imparatorlukların ya da monarşilerin egemen olduğu dünyaya “bağlı”ydı. 14. yüzyılda kuruluş döneminden itibaren limanların, yolların ve kentlerin denetimini ele geçirdikçe uzun mesafeli ticaret yollarına dahil oldu ve Ege, Marmara ve Karadeniz’de Cenevizlilerin ya da Ve-

27 Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Manchester University, Manchester, 1994, multigr., s. 21 vd.

28 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 14 vd.

29 Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978- 1979)*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 2004, s. 79. Osmanlı İmparatorluğu konusunda, Cemal Kafadar’ın gözlemini de hatırlatalım: “Although the field of Ottoman studies did not and still is often reluctant to directly engage in a theoretical discourse, the victory of structure over progression of events indirectly made its impact on Ottomanists”, *Between Two Worlds, a.g.e.*, s. XII.

30 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*

nediklilerin faaliyetlerine kolaylık sağladı. 16. yüzyılda oynadığı rol ancak Habsburgların boy ölçüşebileceği evrensel bir boyuta ulaştı. Bu hanedanla Akdeniz ve Balkanlar'da olduğu kadar, Hint Okyanusu'nda da rekabete girişti ama bunu keşfini ve fethini uzaktan izlediği Yeni Dünya'ya taşıyamadı.³¹ Kuruluşundan beri bir imparatorluk merkezi olduğu kadar bir "sınır" (*frontier*) da oluşturduğundan, Fransız Devrimi ve Tanzimat'tan itibaren kabul ettiği ya da maruz kaldığı sözde "Batılılaşma" pek çoklarına eklenen yeni bir "bağlantı"dan başka bir şey değildi.

Son olarak Osmanlı İmparatorluğu tarihinin sürekli yenilendiğini ve kesin bir yoruma hapsedilmesini engelleyen tartışmalara konu olduğunu unutmamak gerekir.³² Devletin doğuşuyla ilgilenen tarihsel sosyoloji açısından sıradanlığı bugün artık daha iyi anlaşılmıştır.³³ Bünyesinde varlık gösteren ve kurumlarıyla çatışan ya da etkileşen farklı toplumsal güçlere artık daha fazla dikkat atfedilmektedir.³⁴ Artık sıra "inşası"nı olduğu kadar "oluşumu"nu da anlamaya gelmiştir.³⁵ Bu da hâkimiyetinin orta kademeleri, devlet aygıtının temelinde yer alan ilişki ağları, merkezi ve çevresi arasındaki sayısız etkileşimler, tarikatlar

- 31 Sanjay Subrahmanyam, "A tale of three empires. Mughals, Ottomans, and Habsburgs in a comparative context", *Common Knowledge*, 12 (1), 2006, s. 68 vd.; Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas?*, a.g.e.
- 32 Örneğin, bkz. Suraya Faroqhi, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 [*Osmanlı İmparatorluğu Nasıl İncelenir? Kaynaklara Giriş*, çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2001)].
- 33 Örneğin, bkz. Rifa'at 'Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State: the Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, State University of New York Press, Albany, 1991; Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e.; Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e.
- 34 Reşat Kasaba, "A Time and a Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire during the Long Nineteenth Century", (der.) Joel S. Migdal, Atul Kohli, Vivienne Shue, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 207-230.
- 35 Eski yazılarının ışığında ve Bruce Berman ile John Lonsdale'in kullanışlı ifadelerine göndermeyle (*Unhappy Valley. Conflict in Kenya & Africa*, Londra, James Currey, 1992), bilinçli olarak bir iktidar aygıtının yaratılması anlamına gelen siyasetin "inşası" ile çatışmaların, uzlaşmaların ve anonim kitlelerin imgelemine karmaşası içinde meydana gelen çatışmalı, istemsiz ve geniş ölçüde bilinçsiz, tarihsel bir süreç olarak "oluşumu" arasında bir ayrım yapıyorum.

ya da kredi sistemi gibi toplumsal ve ekonomik kurumlarının özerkliği ve gücü ile ilgili sorular sormayı gerektirir.

Bunun sonucunda İmparatorluk'un kendini zorla dayatma konusunda "Doğu despotizmi" mitosunun inanmamızı istediğinden çok daha mütevazı olduğu ortaya çıkar. Osmanlı İmparatorluğu yerel gerçeklere uyum sağlamayı biliyor, ticaret ve para alanında "bırakınız yapsınlar" anlayışıyla Bizans pragmatizmini yeniden üretiyordu. Müdahaleciliği "seçici"³⁶ idi ve özellikle İstanbul'un tedariklenmesini hedefliyordu. Örneğin, 18. yüzyılda Osmanlılar "ne kameralist ne de fizyokrat değil, giyaben serbest ticaret yanlıydı".³⁷ Temelde her şeyden önce vergiciydiler. 1839 Tanzimat'ı ve İmparatorluk'un idare biçiminin bürokratikleşmesi, Birleşik Krallık'la bir yıl önce imzalanan serbest ticaret anlaşmasıyla somutlaşan ve bunu izleyen pek çok anlaşma ve 1860'lı yıllarda Osmanlı Merkez Bankası'nın kurulmasıyla yerleşen ekonomik liberalizmi tartışmaya açmadı. Gündümlü ekonomiye ve Almanya'dan ithal edilen "ulusal ekonomi" fikrine geçişi ise ancak 1912-1913 yıllarında gerçekleşti. İlk korumacı önlemler 1860'lı yıllardan itibaren alınmış ve Düyun-u Umumiye'nin müdahalesi 1881'den itibaren piyasa kurallarını giderek bürokratikleştirmiş olsa da, bu geçişte esas olarak "Parvus" adıyla bilinen devrimci sosyalist Alexander Helphand (1867-1924), Tekin Alp adıyla bilinen deneme yazarı Moiz Kohen (1883?-1961) ve Paris'te sürgünde bulunan Jön Türklerin de okudukları Fransız ekonomist Charles Gide'in etkisi oldu.³⁸

36 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 15.

37 Halil Inalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 641 [Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, çev. Halil Berktaş, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000].

38 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*; Halil Inalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, a.g.e.*; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy. The Nineteenth Century*, State University of New York, Albany, 1988, s. 114-115 [Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi: On Dokuzuncu Yüzyıl, Belge Yayınları, İstanbul, 1993]; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal, 1964, s. 335 vd.; M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008, s. 188 vd.; Feroz AHMAD, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman*

Buna doğrultuda geleneksel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun "bürokratik patrimonyalizm"ine ve hâkim "asker" sınıfı ile "reaya" arasındaki kutuplaşmaya yapılan vurgu artık geçerli değildir. Yerini giderek Osmanlı devleti ile adı uzun zaman tabu olarak kalmış olan "sivil toplumu" arasındaki etkileşimlerin çözümlenmesine bırakmaktadır.

Avrupa'nın 19. yüzyılda gerçekleştirilen reformlar üzerindeki etkisinin abartılmış, bunların doğrudan İslâmî ya da Osmanlı olan esin kaynaklarının küçümsenmiş olduğu da bu vesileyle ortaya çıkmıştır.³⁹ Batı'nın etkisi hissedildiğinde ise, bu genellikle dolaylı, sektörel ve özellikle gecikmeli olmuştur. Yeni tür bir entelektüel kuşağının ortaya çıkması, Osmanlı topraklarına gazeteciliği getirmesi, gerçek anlamda ideolojik kavramları sahiplenmesi, yorumcularının uzun zaman inandığı gibi Müslüman mirasını tümüyle reddetmeden belli belirsiz de olsa *Aufklärung* ya da romantizme gönderme yapması için 19. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir.⁴⁰ Tanzimat –bu konuya ileride yeniden döneceğiz– temelinde 18. yüzyılda Lâle Devri ve "adem-imerkezileşme" döneminde başlatılan toplumsal ve siyasal değişim süreçlerinin bir ifadesidir.⁴¹ Bu girişim İmparatorluk'un çöküşünü durdurmaya başaramadıysa, bunun nedeni bu reformların başarısızlığı ya da Balkan ve Arap ulusçuluklarının karşı konulmaz gücünden çok, döneme özgü askerî koşullardır. Özellikle vergi toplama konusundaki güçsüzlüğü or-

Empire and Modern Turkey, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2008, Cilt I, s. 23-61 ve 137.

39 Butrus Abu-Manneh, "Islamic roots of the Gulhane Rescript", *Die Welt des Islams*, 34 (2), Kasım 1994, s. 173-203. Şerif Mardin (*The Genesis of Young Ottomans Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, 1962) ve Niyazi Berkes (*The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 84 vd.), Bernard Lewis'in görüşlerine karşılık olarak bu fikri daha önce ileri sürmüşlerdi. Ama M. Şükrü Hanioglu (*A Brief History of Late Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 73) reformların bu kaynağını görelî hale getirir ve daha çok "İslâmî kozmetik" bir kılıftan söz eder.

40 Şerif Mardin, "L'influence de la Révolution française sur l'Empire ottoman", *Revue internationale des sciences sociales*, 119, Şubat 1989, s. 28 vd. ve *The Genesis of Young Ottomans Thought, a.g.e.*

41 Şerif Mardin, *a.k.*, s. 22; Bülent ÖZDEMİR, *Ottoman Reforms and Social Life. Reflections from Salonica, 1830-1850*, Isis Press, İstanbul, 2003.

dunun kapasitesini zayıflatmış olsa da, Osmanlı İmparatorluğu da Habsburg İmparatorluğu gibi kendisinin ve müttefiklerinin 1918'de aldığı yenilgi nedeniyle ölmüştür. Tarihçiler, ulusçu hareketlerin –en azından Müslüman ulusçulukların– İmparatorluk'un dağılmasının nedeninden çok sonucu olduğuna ve Osmanlı fikrinin meşruluğunu, inandırıcılığını Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar gerek Arnavutluk'ta gerekse Arap eyaletlerinde büyük ölçüde korumaya devam ettiğine giderek daha fazla ikna oluyorlar.⁴² Tarih yazımına ilişkin bu tartışmaların faydası devlet oluşumunun ulusçu ve teleolojik yorumunu bozmaları ve gerek tarih biliminin gerekse siyaset bilimi ya da sosyolojisinin içine hapsediği üniter algıdan vazgeçmeleridir. Modern Zamanlar'ın monarşileri ve meydana getirdikleri uluslar aslında sıklıkla “çok bileşenli”dir.⁴³ Bu nedenle Fransız *Sonderweg*'inin ayar ölçüsü olarak dayattığı Jakoben yanılsamayla ancak uzaktan ilintilendirilebilirler. İmparatorluklar bundan ziyade, sosyal bilimlerin genellikle kabul etmekte güçlük çektiği bir bitmemişlik, gerilim ve uzlaşma zorunluluğuna cevap verirler.⁴⁴ Türkiye Cumhuriyeti'nin içinden geldiği ve içten içe bağlı kaldığı dünyayı anlamak istiyorsak, devletinkinden çok bu iki unsurun “mantığını” kavramamız gerekir.⁴⁵

42 Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, Paris, 2007; Hasan Kaya, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley, 1997 [Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918), çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003].

43 J. H. Elliott, “A Europe of composite monarchies”, *Past and Present*, 137, Kasım 1992, s. 48-71.

44 Bu bakımdan Michael Mann'ın etkileyici sorunsalı dahi yetersiz görünür, en azından Osmanlı İmparatorluğu'nun seyri açısından: Ariel Salzmann, “An Ancien Regime revisited: 'privatization' and political economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire”, *Politics and Society*, 21 (4), Aralık 1993, s. 393-423. Osmanlı-Türk örneğinden hareketle Michael Mann'ın yaklaşımı üzerine bir tartışma için, bkz. Tim Jacoby, *Social Power and the Turkish State*, Frank Cass, Londra, 2004 [*Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evcı, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010].

45 Karen Barkey açıkça bir “imparatorluk mantığı”ndan söz eder (*Empire of Difference, a.g.e.*, s.19), Frederick Cooper ise “imparatorluğun düşünme biçimi-

Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu, Batı modernliği karşındaki mutlak “öteki” değildir. Bu modernliğe katılmış, hatta katkıda bulunmuştur. II. Philippe dönemindeki Akdeniz sisteminin bu birliğini Fernand Braudel daha önce de savunmuştu. Bu şekilde, Venedik’in istifade etmekte olduğu kapitülasyonların Fransa’ya, İngiltere’ye ve Hollanda’ya genişletilmesi bu yükselen güçlerin merkantilist büyümesini hızlandırdı.⁴⁶ Bazı tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu’nun askerî bakımdan genişlemesinin din savaşları sırasında Tanrı’nın öfkesini görünür kılarak “öğretici bir işlev”⁴⁷ yerine getirdiğine de inanıyorlar. Bunun dışında, reform hareketi yanlılarıyla kurduğu bağlar, ileride II. Selim’in (1566-1574) gerçekten Hollanda’daki isyandan yararlanarak kurulması için çalışacağı İslâmo-Luteryen ittifakın oluşmasını engellemek adına Alman Protestanlığının tanınmasını ve Augsburg Barışı’nın (1555) yapılmasını sağladı.⁴⁸ Osmanlı İmparatorluğu’nun ihtişamı, İstanbul’u fetihmesi ve çok sayıda kültürlü Rum’un Batı Avrupa’ya gidişiy-le yaşanan geçici beyin göçü, kendi sanatsal ve entelektüel yaşamının yoğunluğu, antik Greko-Romen uygarlığının neredeyse doğrudan mirasçısı konumu, Orta Asya, Horasan, Hint Yarımadası ve Arap dünyasındaki büyük bilgi ve yaratıcılık merkezlerine açılan kapıları, İtalyan rönesansını körükledi. Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, Osmanlıların “uzun 16. yüzyılı”nı İslâm dünyasında gerçek bir rönesans ya da Batı Avrupa bileşeninin yansıttığından daha evrensel bir rönesans hareketinin İslâmî uzantısı olarak yeniden değerlendirmek gerektiğini savunuyorlar.⁴⁹

ni” konu edinir (*Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, University of California Press, Berkeley, 2005, s. 200).

46 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, a.g.e., s. 3.

47 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 8 [*Osmanlı İmparatorluğu, 1700-1922*, çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2002)].

48 S.A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, Harvard University Press, Cambridge, 1959; Andrew C. Hess, “The Moriscos”, a.g.m.; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, a.g.e., s. 37-38.

49 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e., özellikle 11.

Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda İslâm ve Doğu kültür eserlerinin Batı'ya yayılması için güçlü bir aracıydı ve aracılıktan elde ettiği rant, Portekizliler ve İspanyolların Asya'ya deniz yolu açma kararında fazlasıyla etkili oldu. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde Venedik'le kurduğu ayrıcalıklı ilişki, bazı geçici toprak anlaşmazlıklarına rağmen, Eski Kıta'nın iki yarısı arasındaki en belirgin bağ oldu; Cenova, Floransa ya da Ragusa'yla giriştiği işbirliği de bunun ötesine geçemedi.⁵⁰ Hatta iki imparatorluk arasındaki bu uzun soluklu ortaklık, 16. yüzyılda yerini Osmanlıların ve Habsburgların çifte hegemonyasına bırakmadan önce, bir süre Doğu Akdeniz üzerinde bir tür kondominyum gibi işledi.

Bu ilişki neredeyse Selçuklu ve Selçuklu sonrası dönemlerde (10.-13. yy.) Anadolu'da olduğu kadar senkretik yeni bir sınırlı medeniyeti yarattı. "Dönme" ya da fidye karşılığı serbest bırakılan ve durumu basit bir köleden çok daha imrendirici olan "tutsak" figürleri, hatta tercüman, dragoman, sarraf, elçi bu medeniyetin toplumsal prototiplerinden bazılarıdır. Venedik-Osmanlı ortaklığı –anakronik bir ifadeyle Venedik-Osmanlı *joint-venture*'ı da diyebiliriz– çok sayıda finansal, ticari ve özellikle diplomatik yeniliğin temelinde yer aldı. Karşılıklılık, dış ülkede politik dokunulmazlık, daimi temsilcilik ilkeleri İstanbul ile İtalyan şehir devletleri arasındaki ilişkilerden doğdu ve sonradan Avrupa'nın geri kalanına yayıldı.

Bu arada Batı'yı da zavallı Osmanlıların Avrupa'nın aydınlığından korka korka, ışığında kendilerini eğitmeye çalıştıkları rasyonalizme indirgememek gerekir. 16. yüzyılda her iki taraf da ortak bir zihin dünyasında yaşıyordu. Selçuklu ve Selçuklu sonrası dönemlerde Antik Greko-Romen mirasının toplandığı Anadolu'nun Hristiyanlık, Musevilik ve İslâm dinlerinin buluşma ve kısmen de olsa bütünleşme yeri olduğunu düşünmek

bölüm. Bununla birlikte, Halil İnalcık'ın Fatih Sultan Mehmet'i rönesans hükümdarları arasına yerleştirmek konusunda tereddütü vardır (*The Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 30).

50 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, 5. ve 6. bölümler.

bile bunu göstermeye yetecektir.⁵¹ Birbirleriyle uyum içinde, Ptolemelerin izinden giderek uzun süredir ticaret yaptıkları ya da yeni keşfettikleri dünyayı birlikte çözüyorlardı.⁵² Yeni Platoncu hermenötik anlayışına bağlıydılar. Habsburglar, Modern Zamanlar'ın ve "bağlantıları"nın⁵³ küreselleşme matrislerinden biri olan Osmanlı padişahlarının (ya da Safevî ve Moğol hükümdarlarının) millenarist yaklaşımını paylaşıyorlardı.

Bunun karşılığında, Osmanlı padişahları hem Darius hem de İskender ve Roma imparatorlarının çizgisinde yer alıyorlardı. Saraylarını Batı Avrupa saraylarının modeline yaklaştıracak biçimde yeniden düzenlediler. Titus Livius'u okutturan ve 1479'da Bellini'yi İstanbul'a davet eden II. Mehmet'in izinden giderek Avrupalı ressamalara portrelerini yaptırdılar. Ortadoğu ya da Orta Asya'nın siyasal repertuarlarına yabancı olsa da, Süleyman'ın bir süre taşıdığı asa ve taç gibi Batılı hükümdarlara ait simgeleri otoritelerinin işareti olarak benimsediler.⁵⁴ Dinî ve kamusal yapıların ya da sarayların mimarisi, vakıflar ve Batılı seyyahları büyüleyen gösterişli eğlencelerle ihtişamlarını sergilediler. Simgesel olarak başka kaynaklardan, örneğin İslâmiyetten esinlense de, bu eğlencelerin erken modern dönem ya da mutlakiyet dönemi Batı Avrupa monarşilerinin yeni Platoncu ya da barok eğlencelerini hatırlatmadığını söyleyemeyiz.⁵⁵ Bunlar yalnızca bilgili ve gururlu hükümdarların süs merakından ibaret de değildi. Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpak-

51 Claude Cahen, *The Formation of Turkey. The Seldjukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*, Pearson Education, Edimbourg, 2001; Richard N. Frey, *The Heritage of Persia*, Cleveland, The World Publishing Company, 1963, ve *The Golden Age of Persia. The Arabs in the East*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1975; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, a.g.e.

52 Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas?*, a.g.e., 3. bölüm.

53 Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford University Press, Oxford, 2005, 5. bölüm; Cornell H. Fleischer, *A Mediterranean Apocalypse: Imperialism and Prophecy*, University of California Press Berkeley, (baskıya hazırlanıyor), aktaran Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e.

54 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, a.g.e., s. 60 vd. ve 105-109.

55 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, a.g.e., 21. bölüm.

lı “uzun 16. Yüzyıl”da Osmanlıların aşk anlayışı ve erotik duyarlılığının geç İtalyan ya da İngiliz rönesansı insanlarınkiyle benzer olduğunu gösteriyorlar. İki taraf da edebiyat motifi olarak Ganymedes ya da benzerlerinin canlandığı aynı “sevgililer çağı”nı paylaşıyordu.⁵⁶ Ardından 16. yüzyıl başlarından 17. yüzyıl ortalarına kadar, Osmanlı aristokrasisinde valide sultanlar, prensesler ve cariyeler İmparatorluk’ta öylesine büyük bir iktidar sahibi oldular ki, bunun çöküşün nedenlerinden biri olduğuna inanıldı. Bu kadınlar saraydaki entrikaların ve ittifakların kalbinde yer alıyor, güzel sanatlar, mimari ve hanedanın manevi meşruluğu açısından son derece önemli olan hayır işlerinin baş aktörleri olarak kendilerini gösteriyorlar ama aynı zamanda belirli bir diplomatik rol de oynuyorlardı.⁵⁷ Taht vasesi meselelerinde hasekiler ve valide sultanlar olanca etkilerini ortaya koyuyorlardı. Valide sultanlar bazen naiplik de yapıyordu. Fransa’nın Büyük Yüzyıl’ı ya da diğer Avrupa saraylarıyla tüm bu benzerlikler gerçekten yalnızca rastlantı mıydı? Yoksa Osmanlı İmparatorluğu’nu ve Kıta Avrupası’ndaki diğer monarşileri buluşturan ünlü “bağlantılar”ın varlığını gösteren fazladan bir işaret miydi?

Jocelyne Dakhlia, *lingua franca* ile ilgili çalışmasında hem Osmanlı hem de Batı Avrupa dünyası için geçerli olan “yozlaşmış da olsa ortak Romalılık” hipotezini ortaya atar. Bu linguistik biçimde 19. yüzyıl ortalarına kadar varlığını sürdüren Romalılık, Fransızcanın Osmanlı İmparatorluğu’nun kurumlarında ya da zengin ailelerinde geniş ölçüde kullanılması ile yeniden ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Vezir-i azam İbrahim Paşa’nın 1536’da idam edilmesinin İtalya’yla kurulan kültürel yakınlaşmayı frenlemesi, Osmanlı İmparatorluğu ve Batı Avrupa’nın Rönesans ve

56 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e.

57 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, a.g.e., özellikle 7. ve 8. bölümler; Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, State University of New York, Albany, 2002, 3. bölüm [Osmanlı’da Hayırseverlik: Kudüs’te bir Haseki Sultan İmareti, çev. Dilek Şendil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004].

58 Jocelyne Dakhlia, *Lingua franca. Histoire d’une langue métisse en Méditerranée*, Actes Sud, Arles, 2008.

Reform hareketleri sonrasında kendilerine özgü ve kısmen zıt bir entelektüel gelişme izlemesi, doğrudan padişah ve idaresinin hizmetinde çalışan kapıkullarının o dönemde hüküm süren mutlak monarşileri idare eden aristokrasi, cübbe soyluları ya da burjuvaziyle karşılaştırılabilecek özelliklere sahip olmaması ve Müslüman padişahların kitadaki diğer Hristiyan hanelerle evlilik bağı kurarak topraklarını genişletememiş olmaları yüzyıllar içinde bilgilerin, inançların, yaşam biçimlerinin bu karşılıklılığını ortadan kaldırmaya yetmedi. Bununla birlikte, İmparatorluk'un askerî-dinî seçkinleri ve yerel oligarşiler 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın geri kalanında yürürlükte olan kanunlara uygun biçimde kalıtsal olmaya, toprağı sahiplenmeye ve kısmî bir aristokrasi oluşturmaya başladılar.⁵⁹ 1720'li yıllardan 19. yüzyıl ortalarına kadar, "Türk müziği" Orta ve Batı Avrupa'yı kasıp kavurdu ve Mozart, Haydn, Beethoven, Rossini gibi bestecilerin eserlerine ilham kaynağı oldu. Osmanlı İmparatorluğu edebiyat ya da resim alanında da makbul bir tema olmaya devam etti.

Balkanlar ve Akdeniz aşırı etkileşimler, patrimonial ve bürokratik Osmanlı sistemiyle "burjuva" ve kapitalist Batı sistemi arasında radikal farklılıklar bulunduğu yönündeki klasik varsayımın yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Aslında bu öyküler sanıldığından daha fazla "kesişmektedir"⁶⁰

Bunun nedenlerinden biri, İslâm dininin Osmanlı toplumunun tek referansı (eğer gerçekten bir referans gerekiyorsa) olmamasıdır. Batı ile insani, entelektüel ve ticari alışveriş, savaşlara rağmen devam etmiş, hatta savaşlar klasik ters ittifaklar yoluyla bu alışverişin biçimlerinden biri olmuştur. İstanbul'daki Galata mahallesi (dinler ve etnik gruplar arası eğlence merkezi),⁶¹ Venedikli, Cenevizli, Floransalı, ardından Fransız, İngiliz ve Hollandalı tüccarlar, Ermeni ve Yahudi diaspora-

59 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 547 vd.; Rifa'at 'Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State, a.g.e.*

60 "L'histoire croisée", *Le Genre humain*, 2004; Jocelyne Dakhli, *Islamicités*, PUF, Paris, 2005.

61 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds, a.g.e.*, s. 69 vd.

ları bu ilişkilerin başlıca araçları olmuş, 18. yüzyıldan itibaren Fenerli Rum Ortodokslar da bunlara eklenmiştir. Akdeniz'in batısındaki Osmanlı naipliklerinde ötekilik hissi doğuya oranla daha belirgin olsa da, "kapitülasyon" adıyla bilinen bir ticari imtiyaz sisteminin kurumlaştırdığı, Venedik ve Ragusa ile kurulan birbirine rakip ve bazen çatışmalı ortaklıkların somutlaştırdığı bağlar sayesinde Osmanlı İmparatorluğu Avrupa alanıyla öylesine iç içe geçmişti ki 1700 dolaylarında bu bütüne aitliği hemen hemen herkes tarafından kabul ediliyordu.⁶² Yahudi tarihinin en önemli mesihçi hareketi olan Sabetay Sevi Hareketi'nin (circa 1625-1676) çarpıcı biçimde ortaya koyduğu ve serbest ya da zorlamayla gerçekleşen dönmeliğin bir toplumsal olgu olarak desteklediği dinlerarası yakınlaşmanın sürekliliği dışında, İslâm hukuku ve meşruluğundan bağımsız bir devlet çıkarı anlayışı ve devlet hukukunun korunması tarihi boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli özelliklerinden biri oldu. Bâb-ı Âli bürokrasisi medrese kökenli ulemaya paralel olarak, çoğunlukla da ona muhalefet eder biçimde, şerittan çok dünyevi iktidarın kanunlarını sahipleniyordu. Rusya ve Batı monarşilerinin İmparatorluk'un maruz kaldığı bir dizi yenilgi ile açığa çıkan askerî üstünlüklerinin nedenlerini anlayabilmek için Avrupa fikir dünyasına açıldı. Bunu yaparken, Osmanlı padişahları ve sadrazamları –Rusya dahil– Orta ve Doğu Avrupa hükümdarlarından farklı biçimde davranmadılar ve "aydınlanmış despotizm" zihniyeti içinde yenilenmek için Batı Avrupa'dan sayısız uzman getirttiler.

Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (1718-1730) bu akımın tanınmış temsilcilerindendi. "Fransız sivil toplumunun değerlerini azimle Osmanlı orta sınıflarının yaşamına dahil etmeye çalışan"⁶³ da kendisiydi. 1730'da Patrona Halil İsyanı'nın son verdiği "Lâle Devri", burjuva yaşamının değerle-

62 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, a.g.e., s. 18 vd. ve 6. bölüm; Edhem Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1999; Jocelyne Dakhli, *Lingua franca*, a.g.e., s. 102.

63 Şerif Mardin, "L'influence de la Révolution française sur l'Empire ottoman", a.g.m., s. 21-22, ve *The Genesis of Young Ottomans Thought*, a.g.e., s. 136 vd. Bu yorumun tartışmalı olduğu da bir gerçektir.

rini Osmanlı İmparatorluğu'na yerleştirmeyi amaçlayan başarısız bir deneme olarak tarihe geçti.⁶⁴ Ancak bu kültürel etkileşim 19. yüzyıl boyunca gizlice farklı kanallardan yoluna devam etti ve Aydınlanma'nın ya da Romantizm'in yaygın etkisi III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmut'un (1809-1839) reformlarını, 1839'da Tanzimat'ı, 1865-1875 yılları arasında reformların aldığı otoriter, bürokratik ve merkezileştirici yönelime karşı çıkan Genç Osmanlılar hareketini, 1876'da ilk Osmanlı anayasasını, Osmanlı zengin evlerindeki kölelerin ya da cariyele-
rin durumunu sorgulayan eleştirileri, hatta François Georgeon'un burjuva yaşam tarzını mükemmel biçimde aktardığı,⁶⁵ XIV. Louis'den çok Louis-Philippe'e benzetebileceğimiz "Pinti" lakaplı II. Abdülhamit'in (1876-1909) despotizmini beslemek için zaman zaman yüzeye çıktı.

Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nda 15. ve 16. yüzyıllarda devlet iktidarı, devlet çıkarı ve kanunlarının farklılaşmasıyla temelleri atılan, vezir-i azam ve bürokrasinin padişahın otoritesi karşısında özerkleşmesiyle yerleşmeye başlayan sekülerleşme 18. yüzyıldan itibaren giderek hızlanan bir ritimle kendini gösterdi. İmparatorluk'un siyasal ve idari bakımdan küçülmesine, dış ticaretinin gelişmesi ve Hristiyan ve Yahudi azınlıkların ekonomik bakımdan kendilerini göstermesi eşlik etti. Bu küçülme aynı zamanda ticari, sınai ve mali küreselleşme ortamında gerçekleşti ve bu ortamın çelişkili siyasal ifadesiyle yüzleşmek zorunda kaldı: Bölgesel bilincin ve ulus fikrinin yayılması "İmparatorluk çıkarı"nı Devlet çıkarıyla karşı karşıya getirdi.⁶⁶ Siyasal ve entelektüel seçkinlerinin bir kısmının o dönemde Avrupa metropollerinde yaşadığı, bunların

64 Şerif Mardin, "L'influence de la Révolution française sur l'Empire ottoman", a.g.m., s. 23. Ayrıca bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., 1., 2. ve 3. bölümler.

65 François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Fayard, Paris, 2003, s. 136 vd. [Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006].

66 Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004, ve *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996 [Kimlik Yanılsaması, çev. Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul, 1999].

kültürel zevklerini paylaştığı ve üniversitelerinde eğitim aldığı düşünüldüğünde İmparatorluk'taki gelişmelerin tam anlamıyla bu süreçlerin bir parçası olduğu daha da iyi anlaşılacaktır.

Sürgündekilerin 1908 Devrimi üzerindeki etkilerini abartmak, Rus ve Kacar imparatorluklarından gelen entelektüellerin Türk ulusçuluğunun kuramlaştırılmasındaki payını ise küçümsemek pahasına, Sorbonne tarzı pozitivistizmin etkileri üzerine pek çok yorum yapılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış en devrimci tablolardan biri olan Gustave Courbet'nin *L'Origine du monde* (Dünyanın Kökeni) tablosunun (1868) büyük olasılıkla İkinci İmparatorluk döneminde Paris'te lüks bir yaşam süren Halil Şerif Paşa tarafından sipariş edilmiş –en azından satın alınmış– olması ve yine aynı İkinci İmparatorluk anayasasını Genç Osmanlı Namık Kemal'in anayasa modeli olarak benimsemesi belki de Osmanlı toplumu ile Batı arasındaki bütünleşmenin ulaştığı boyutları göstermek açısından daha anlamlıdır.

19. yüzyıl sonu ya da 20. yüzyıl başında Osmanlı iktidarının umutsuzluğu (ya da ulusçu iyimserliğin?) verdiği enerjiyle giriştiği etnik temizlik çabaları, özellikle Balkanlar'da kendi geliştirdiği fikirlerden çok zamanın ve Birinci Dünya Savaşı döneminin özelliklerinden olan şiddet uygulamalarının izlerini taşıyordu. Üstelik açık görüşlülükle bu konuda gerçekten öncülük ettiğini ve Avrupa tarihsel alanına aitliğinin bir kanıtı aranırsa, bunun ulusçuluğun evrenselleştirilmesiyle bağlantılı bu siyasal trajedilerde, özellikle de Ermenilerin yok edilmesi girişimlerinde bulunacağını da itiraf etmeliyiz.

Bugüne kadar siyaset bilimcilerin, hatta çok sayıda tarihçinin gözde açıklama yöntemi Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki “etkilerini” ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'yı “yakalama” çabalarını tanımlamaya dayanıyordu. İki tarafın birbirinin dışında yer aldığını iddia ediyor ve sonuçlara bakarak taklit sürecinin de tamamlanmadığını savunuyordu. Belki de artık bu yaklaşımın yerine paylaşılan bir tarihsellik hipotezini ileri sürmenin ve İmparatorluk'un gerçeğini kavramamıza engel olan yaygın bağımlılık kuramından ya da evrimci kuramlardan kurtulmanın zamanı gelmiştir. Osmanlı İmparator-

luğu'nun kendine özgü, Batı kapitalizmininkine indirgenemeyecek bir tarihselliği vardı. Ancak bu iki bütün arasındaki ilişki de "çevre"yi oluşturan Osmanlı dünyasının Batılı ya da emperyalist "merkez" tarafından yörüngeye oturtulması anlayışına indirgenemez. İki bütün arasındaki sinerji, hatta bunun da ötesinde aynı zamana, aynı dünyaya ortak ait oluş biçimleri Batı Avrupa'dakilere benzer toplumsal ya da siyasal olguların Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yayılma ya da ithal yoluyla bir türev biçiminde değil de, kendiliğinden ortaya çıkmış olma olasılığını dışlamamıza neden olmamalıdır. İki taraf arasındaki ilişkilere bir tarafın diğerini belirlemesinden çok birliktelikler ve bağlan-tılar hâkim olmamış mıydı? Rönesans'ta demotik Avrupa dille-rinin siyasette kullanılmaya başlamasını Osmanlıların Türkçeyi hükümet dili olarak seçmeleriyle (Selçuklular Farsça, Memluk-lar ise Arapça kullandıklarından, bu o kadar da olağan bir ge-lişme değildi) kıyaslamamız gerekmez mi? Padişahların Türk-çe şiir sanatının gelişmesine verdikleri önem I. François'nın be-nimsediği "Fransız dilinin korunması ve tanıtılması" hedefiy-le benzeşmiyor muydu? Osmanlı İmparatorluğu bazı devlet re-formlarını, örneğin bürokratik ve merkezî devlet modelini ya da 16. yüzyıldan itibaren uygulamaya başladığı ve Prusya ile Fran-sa'da ancak 18. yüzyılda yerleşecek olan ordu-ulus modelini Ba-tı Avrupa monarşilerinden çok daha önce gerçekleştirmemiş miydi?⁶⁷ Genç Osmanlılar Genç-İtalya ve Genç-Almanya'nın bir taklidi mi, yoksa imparatorluklara özgü bu tarihselliğin eş-zamanlı bir ifadesi miydiler? Buradaki iddiamız yalnızca sahip-lenmeye içkin olan "farklılığın" ve "taklitçiliğin yeniden icat edilmesi" süreçlerinin tarihselliğini kabullenmek değil, daha tem-el olarak Osmanlı İmparatorluğu algımızda Kopernik tarzı bir devrim gerçekleştirmektir. Bu imparatorluğun tarihi de "başka tarihlerle karşılaştırılabilir ve boy ölçüşebilir"⁶⁸ olmalıdır.

Tüm bunlar Osmanlı toplumunun kendine özgü yanları ol-

67 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ot-toman Empire*, a.g.e., s. 641.

68 Rifa'at 'Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State*, a.g.e., s. 6. Ayrıca bkz. Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e.; Cornell H. Fleischer, *A Mediterranean Apocalypse*, a.g.e.

duğu gerçeğini dışlamamızı gerektirmez. Osmanlı toplumu kendisini merkantilizmle, kameralizmle, fizyokrat kuramlarla ve Batı Avrupa kapitalizmiyle ters düşen, titizlik derecesinde vergici siyasal ve manevi bir bolluk ekonomisi içinde tanımlıyordu.⁶⁹ 19. yüzyılda yalnızca kırıntılarıyla tanıştığı liberalizm ya da korumacılık kuramlarına hiçbir zaman tam anlamıyla hâkim olamadı. Batı'nın Prometheus coşkusu karşısında kararsız kalıyordu ve doğal ritimlerle kendi uyumunu bozmaya tepki duyuyordu. Tarihin akışındaki karmaşıklığı anlamakta güçlük çekiyor, ilerleme fikrini kabul etse de bunu düz ve basit bir gelişme olarak algılıyordu.⁷⁰

İmparatorluk seçkinlerinin sanayi dünyasıyla entelektüel ve ahlâkî tanışması çoğunlukla kederli ve trajik oldu. Şam'daki bir Fransız Cizvit okulundan mezun, padişahın yaveri, Ansiklopediciler ve Zola hayranı, sosyolojik düşünceyi ve bilimselciliği Osmanlı düşün dünyasına tanıtan ilk Osmanlı pozitivist Beşir Fuad, 1887'de henüz otuz dört yaşındayken sol bileğini ve şahdamarını keserek intihar etmiş; ama ölmeden önce son bir fizyolojik deneye girişerek kanı boşalırken neler hissettiğini yazıya dökmüştü. Ziya Gökalp de Durkheim'ı son derece kendine özgü bir biçimde okumuştur! Ancak bu yöntemlerin hiçbiri Avrupa toplumlarının Yeni Dünya'nın, "gayretli devrimlerin"⁷¹ ve Sanayi Devrimi'nin, devletin ve ulusun, bilimin ve felsefenin, kapitalizmin ve kimliğin yükselişini algılarken içinden baktıkları prizmalardan farklı bir doğaya sahip değildi.

Osmanlı mirası

Özellikle tarihçi olmayan biri için girişilmesi gereken çabanın güçlüğüne rağmen, Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini ya da

69 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, a.g.e., s. 48 vd.

70 Şerif Mardin, "L'influence de la Révolution française sur l'Empire ottoman", a.g.m., s. 20 ve 33.

71 Jan de Vries, *The Dutch Rural Economy in the Golden Age, 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 1978, ve (Adriann Van de Woude ile birlikte), *The First Modern Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

tarihsel arka planını daha iyi kavrayabilmek için Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin görece bazı noktaları hatırlamak ve çoklu-seküler güzergâhının mantığını oturtmaya çalışmak yerinde olacaktır. Türkiye Cumhuriyeti mekanik anlamda, yani “post-kolonyal çalışmalar”ın koloniden postkoloniye bir devamlılık ve determinizm olduğu varsayımıyla kolonyal imparatorluklar için kullandıkları ve Habsburg sonrası dünya uzmanlarının da artık benimsedikleri anlamda⁷² Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olmasa da, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişte belirleyici bir rol oynamışa benzeyen bazı can alıcı bağlantıları tanımlamamız gereklidir.

Dolayısıyla Osmanlı “mirası” kavramı Weberci “öncül koşullar” anlamında, “eşzamanlı” ve “artzamanlı etkileşimler” biçiminde anlaşılmalıdır ama tek ya da sınırlı sayıda etkene, genel bir nedensellik önceliğine indirgenmemelidir.⁷³ Max Weber tarihsel deneyim ya da tarihsel matris bağlamında düşünür: “Tarihsel olguların kavramsallaştırılması [...] gerçekliği soyut kategoriler içine [...] hapsetmez, aksine kaçınılmaz olarak özgün bir niteliği ortaya çıkaran genetik ilişkilere eklemlemeye çalışır.”⁷⁴ Bazen siyasal bir kültürün varlığını kabul eden yapısal bir sözcük dağarcığında evrilmekle birlikte, Michael Meeker'in temel ve başlığı da bir o kadar anlamlı eserinde (*A Nati-*

72 Postkolonyal çalışmaların bir eleştirisi için, bkz. Jean-François Bayart, “En finir avec les études postcoloniales”, *Le Débat*, 154, Mart-Nisan 2009, s. 119-140 ya da *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, ve –Orta Avrupa'nın durumu üzerine– Pieter M. Judson, “L'Autriche-Hongrie était-elle un empire?”, *Annales HSS*, 63 (3), Mayıs-Haziran 2008, s. 563-596.

73 Bu konuda temel olarak Stephen Karlberg'in yaklaşımını izliyoruz: Stephen Karlberg, *La Sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris, La Découverte, Mauss, 2002, özellikle s. 206-248. Yazar metinlerinde sık sık geçmelelerine rağmen Weber'in bu kavramlarla ilgili herhangi bir sistematik açıklamaya girişmediğini vurgular. Almanca “öncül koşullar” (*Voraussetzung*), “önceller” (*Vorbedingung*) ya da “öncüler”i (*Vorläufer*) ifade eden kavramların “ön koşullar” ya da “gereklikler” olarak verilen çevirilerinin uygun olmadığını da belirtir çünkü bu çeviriler bir neden-sonuç ilişkisi ve determinizm varsayarak olumsallık payını tümüyle elemektedir.

74 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris 1964 (yeni baskı: collection de poche Agora, 1985), s. 44 [*Protestan ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011].

on of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity) izlediği yöntem de budur.⁷⁵

Osmanlı İmparatorluğu, Batı Anadolu'nun parçalanmış siyasal ve kültürel ortamında tomurcuklanan beyliklerden birinin 14. yüzyılda Boğazlar'ın iki yakasında coğrafi ve askerî bakımdan büyümeye başlamasıyla doğdu. Selçuklu ve Bizans İmparatorlukları topraklarının arasında kalan bu bölge, aynı zamanda Anadolu'nun oluşturduğu platformda çok sayıda "dünya-ekonomi"nin kesişme noktasında yer alıyordu. Osmanlı İmparatorluğu, 1326'da Bursa, 1331'de İznik, 1430'da Selanik, 1453'te İstanbul ve 1461'de Trabzon'un fethiyle birlikte bu bölgedeki ticari aracılığın denetimini ele geçirdi.

Başka bir deyişle, Osmanlı Beyliği iki imparatorluk arasında yer alan ve savaşçıların, idarecilerin, dervişlerin, ulemanın, keşişlerin, göçebe boyların, büyük ailelerin, reislerin, beylerin, derebeylerin ve prenslerin, devletlerin ya da proto-devletlerin paylaştıkları ve ele geçirmeye çalıştıkları askerî ve siyasal olduğu kadar ekonomik, kültürel ve dinî sınırdaki ilerledi.⁷⁶ İnançların, mitosların, simgelerin, aidiyetlerin ve ittifakların hareketliliğinden ve akışkanlığından destek aldı. Başlangıçta sahip olduğu Bitinya bölgesinde, İstanbul Boğazı'na yakın konumunun dışında, iki beklenmedik olaydan yararlandı: Bizans'ın Malazgirt'te Selçuklular karşısında aldığı yenilgiden sonra (1071) zayıflaması ve İstanbul'un Haçlılar tarafından yağmalanması (1204); Selçuklu İmparatorluğu'nun Köseadağ'da Moğollar önünde uğradığı bozgunun ardından (1243) parçalanması. Beyliğin yükselişi bir yandan fetih, yağma, kölelik ve ticaretin birlikteliğine; diğer yandan ılımlı vergi uygulamalarına, dinler, devletler ya da et-

75 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002 [*İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası*, çev. Tutku Varoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2002].

76 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, a.g.e.*, Batı Anadolu'nun bir sınır olarak tanımlanması üzerine özellikle s. 125; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, 7. bölüm; Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, 2. bölüm; Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1971.

nik gruplar arası uzlaşma, ihtida ve işbirliğine, Türkmen, Arap, Müslüman, Hristiyan, Bizans, İran kültürel repertuarları arasındaki eşzamanlılığa ya da melezleşmeye dayanıyordu.⁷⁷ Hükümdarın ölümünden sonra hanedan mirasının bölünmezliği ilkesine saygı duyulmasından da yararlanıyordu. Bu uygulama, Batı Avrupa monarşilerinin çoğunda görülen en büyük erkek çocuğun tahta geçmesi ilkesine değil, Türk-Moğol çok varislilik geleneğinden de giderek kopan bir tek varislilik ilkesine dayanıyordu.⁷⁸ Bununla birlikte, Osmanlıların yükselişi düz bir çizgi izlememiş, İstanbul'un alınışından önce pek çok terslikle mücadele etmeleri gerekmişti. Özellikle 1402'de, I. Bayezid, Ankara Savaşı'nda Timur tarafından yenilgiye uğratıldıktan ve öldürüldükten sonra, Osmanlı Beyliği yenilginin vurduğu darbe ve 1413'e kadar süren taht kavgaları yüzünden yok olma tehlikesi altında kalmıştı. Bunun dışında, bazı vakayınamelere göre, 14. yüzyılda Trakya'nın işgali de Osmanlı Beyliği tarafından değil, daha batıda hüküm süren rakip Karesi Beyliği tarafından gerçekleştirilmişti. Ancak bu beyliğin kuvvetlerinden bir kısmı daha sonra taraf değiştirecek ya da ortadan kaldırılacaktı.⁷⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nu İslâm dünyasındaki diğer imparatorluklardan ayıran özelliklerden biri de, coğrafi yayılımındaki yavaşlık ve çoğunlukla kendini gösteren kararsızlıktı.⁸⁰

Osmanlı Romulus'u olarak kabul edebileceğimiz Osman'ın (1290-1326) ve oğlu Orhan'ın hanedanı (1326-1359), üç ailenin kesişme noktasında (Osmanoğulları, Mihaloğulları ve Ev-

77 Cemal Kafadar, 1324'ten itibaren İran üst kültürünün Osmanlı Hanedanı üzerindeki etkisini tespit eder (*Between Two Worlds, a.g.e.*, s. 61). Anadolu sınırındaki kültürel melezleşme üzerine 2. bölümün tamamına ve Claude Cahen, *The Formation of Turkey, a.g.e.* bakılabilir.

78 Nicolas Vatin, Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé, a.g.e.* Tek varislilik ilkesi II. Mehmed döneminde kanunlaştırılan ve 17. yüzyıla kadar yürürlükte kalan kardeş katli uygulaması ile kurumlaşmıştır. İmparatorluğun despotluk konusundaki ününün yayılmasında büyük payı olan bu insafsız âdet "hiçbir zaman gerçekten kabul görmemiş [...], uygulanmasına tanık olanlar kadar uygulayanlar için de hep büyük bir sorun oluşturmuştur," (s. 162 ve 166-167).

79 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, a.g.e.*, s. 114 vd. 14.-15. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun olumsuz niteliği üzerine, bkz. 3. bölüm, özellikle s. 138 vd.

80 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, s. 154-155.

renosoğulları; bunlardan ikisi İslâm'ı yeni kabul etmiş Hristiyan ailelerdi) ve bir anlamda aracılık ettikleri bölgeler, dinler ve etnik gruplar arasında kurulan çok sayıda ittifak ağının etkileşimi sayesinde kuruldu.⁸¹ 14. yüzyılda kurulmakta olan hanedanın erkekleri bazen Hristiyan kadınlarla evleniyorlardı ve Osmanlı Hanedanı'nın (*Âl-i Osman*) ilk hükümdarlarının kanı bu nedenle karışık.⁸² Ne olursa olsun Osmanlılar, Rumlara (daha doğrusu bazı Rumlara) karşı askerî alan da dahil tutarlı bir uyuşma (*istimalet*) ve işbirliği politikası izlediler. Savaşçı yayılma politikalarının kahramanlığı yücelten gaza anlayışıyla sahneye konuşmuş olması bu gerçeği görmemize engel olmamalıdır. Ayrıca, Cemal Kafadar'ın bu sözcüğün Batı tarih literatürünün büyük kısmında "kutsal savaş" terimiyle karşılanmasını ne kadar yanlış bulduğunu da ekleyelim.* Osmanlılar fetihçi ve savaşçıydılar; ama modern çağın başlarında hüküm süren diğer hanedanlara göre ne daha az ne de daha fazla... Dinî söylemleri ise gözümüzü "çok Hristiyan krallar"inkinden** daha fazla boyamamalıdır. Aradaki tek fark, bu çok Hristiyan krallar örneğin İberyâ Yarımadası'nda radikal etnik ve dinsel temizlik politikaları uygulamaya eğilimliyken, Selçuklular'ın çizgisini izleyen Osmanlıların melez bir devlet kurma yolunda ilerlemeleriydi. Dönemin usullerine uygun olarak giriştikleri kentin seçkinlerine yönelik acımasız katliama rağmen, İstanbul'un alınışından sonra da bu projeden vazgeçmediler.

Dolayısıyla bertaraf etmemiz gereken ilk yanlış yorum Os-

81 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., 2. bölüm. Osman ve Orhan'ın dahil edildiği bölgesel ağları gösteren iki grafik için, bkz. s. 49 ve 54.

82 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, a.g.e., 2. bölüm.

(*) Osmanlı İmparatorluğu'nun bu kültüralist yorumunun sistemli bir eleştirisi için, bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, a.g.e., özellikle s. 47 vd. ve 2. bölüm. Yazara göre, gaza "cihat" sözcüğüyle eşanlamlı değildir; 13. ve 14. yüzyıl Anadolu kaynakları da bu iki kavramı açıkça birbirinden ayırırlar. Cihat kavramı zaten o dönemde Anadolu'da kullanımda değildi (a.k., s. 79). Ayrıca bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, a.g.e., 6. bölüm. Bununla birlikte, iki terim arasındaki bu ayırımdan şüphe duyan başka tarihçiler de vardır.

(**) Fransızca *rois très chrétiens*: Başlangıçta papaların seçtikleri hükümdarlara bir onur nişanı olarak verdikleri bu sıfat, V. Charles'tan (1364-1380) sonra yalnızca Fransa kralını ve krallığını ifade etmek için kullanıldı – ç.n.

manlıların “Türklüğü”dür. Selefleri olan Selçukluların aksine Türkçeyi hükümet dili olarak seçmiş olsalar da, bu girişim etnik olmaktan çok siyasaldır. Ayrıca kültürel bakımdan ya da kimlik açısından Türkmen dünyasına aidiyetlerine de o dönemdeki diğer benzer bilinçler gibi mesafeli yaklaşılmalıdır.⁸³ Osman ve Orhan’ın geldikleri Selçuklu Anadolu’sunda, topluluklar ve dinler arasında alışveriş, hatta birleşmeler yaygındı ve bunlar, dervişler, tarikatlar, manastırlar, loncalar, aileler, ticaret ve savaşlar aracılığıyla gerçekleşiyordu.⁸⁴ Bu 11. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya akan göçebe Türkmenlerin kendilerine düşman olan Müslüman ya da Rum vakayinüvislerin kendilerine atfettiklerinden çok daha önemli bir rol oynadıkları gerçeğini değiştirmez.⁸⁵ Bu göçebeler yalnızca ticarete aracılık yapmakla kalmamış, bir yandan tek tanrılı dinler, diğer yandan İslâm ve Orta Asya kökenli pagan inanışlar arasında gerçekleşen melezleşmenin de seçkin araçları olmuşlardır.⁸⁶

Varlığının ilk iki yüzyılında, Osmanlı Hanedanı ve artık kaderini ellerinde tuttuğu sınır toplumu, bu melezleşme, karışım ve kararsızlık mantığına sadık kaldı. Bunun nedeni dinsel, etnik ya da toplumsal kimliklerin yokluğu değildi. Ancak bunlar kendi içlerine kapalı kimlikler olmaktan çok “hareketli farklılık işaretleri” biçiminde işlev görüyorlardı.⁸⁷ Medreselerin

83 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, a.g.e., s. 19 vd. ve 2. bölüm.

84 Örneğin, Türk topraklarındaki Hallâc-ı Mansûr efsanesi için, bkz. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l’Islam*, Cilt 2: *La Survie de Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975, s. 240-288 [Cilt 1: *Hallac-ı Mansur’un Çilesi. İslâm’ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Ardıç Yayınları, Ankara, 2006]; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, a.g.e.; Claude Cahen, *The Formation of Turkey*, a.g.e.

85 Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, a.g.e., s. 185.

86 A.k.; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co, Londra, 1965 [*Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant, İstanbul, 1991]; Claude Cahen, *The Formation of Turkey*, a.g.e.; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, a.g.e.; K. N. Chaudhuri, *Asia Before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 9. bölüm; Reşat Kasaba, “Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire”, (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging. States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 2. bölüm.

87 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 61-62.

yükselen hanedanın idari işleri üzerindeki etkisi kendisini 14. yüzyıldan itibaren hissettirmeye başlamış olsa da, Anadolu ya da Balkanlar'da ortodoks Müslümanlığın heterodoksluk karşısında belirginleşmesi ya da İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki sınırın daha az geçirgen hale gelmesi için Sünni Osmanlıların Şii Safevilerle karşı karşıya gelmelerini ve Memluk Sultanlığı karşısında kazandıkları zafer sayesinde 1516-1517'de Hicaz'daki kutsal beldeleri ele geçirmelerini beklemek gerekecekti.⁸⁸ Cemal Kafadar 13. ve 14. yüzyıllarda gerçekleşen bu imparatorluğa doğru ilerleyiş sürecinin dinsel alanını nitelemek için “metadoksi” kavramını önerir.⁸⁹ Bunun dışında, Müslümanlar ve Hıristiyan Ortodoksların birbirlerine kültürel bakımdan Batı Hıristiyanları, yani “Latinler”den çok daha yakın olduklarını da belirtelim.

Bu koşullarda, İstanbul kuşatması Katolik Avrupa'nın dönemin tüm siyasal sözcük dağarcığını kullanarak yorumladığı gibi birbirine rakip iki tek tanrılı din arasındaki manikeen bir mücadele değildi. Rumlar, Osmanlıların yanında savaşmış, Latinler ise kendi karmaşık oyunlarını oynamışlardı.⁹⁰ Batı Anadolu'da hâkim olan sınır etosu ışığında, kahramanca fetih ve gaza ruhu, egemenlik altına alınan halklar, kentler ve eyaletler için ötekileştirme ya da döndürme biçiminde uygulanan *istimalet* ve birleştirme –ya da içine alma– politikasıyla birlikte işliyordu. ahlâkî ve siyasal ekonomisi savaş ve saldırganlık üzerine kurulu olsa da, bu yöntem zulmetmek yerine yürekleri ve zihinleri kazanmaya dayanıyordu.⁹¹ Halil İnalcık “[Osmanlıla-

88 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, a.g.e.*, 2. bölüm ve bu son nokta üzerine özellikle s. 113.

89 A.k., s. 76. Ayrıca bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, a.g.e.*, s. 22 vd., ve Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Londra, Sidgwick & Jackson, 1968, s. 260 ve 348-349. Bu iki yazar, Şiiğin 16. yüzyılda Safeviler tarafından devlet dini olarak kurumsallaştırılmasından önce Selçuklu ve Moğol denetimi dönemlerinde Şiilikle Sünniliği birbirlerinden kesin olarak ayırmının olanaksızlığından söz eder.

90 Roger Crowley, 1453. *The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West*, Hyperion, New York, 2005 [*Son Büyük Kuşatma 1453*, çev. Cihat Taşçıoğlu, A.P.R.I.L. Yayıncılık, Ankara, (1. baskı 2006)].

91 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, a.g.e.*, s. 81-82.

rın] fetih öncesi aristokrat topluluklarına karşı izledikleri korumacı ve uzlaşmacı politika”nın özellikle Balkanlar’da Hristiyanları içerdiğini göstermiştir.⁹² 1204 Yağması ve hinterlandını kaybetmesi nedeniyle zaten çok zayıf düşmüş olan İstanbul’un alınmasının ise elbette göz ardı edilemeyecek jeostratejik bir boyutu vardı; çünkü Roma ve Orta Avrupa’yı doğrudan Osmanlıların askerî tehdidi altında bırakıyordu. En önemlisi, Osmanlı Hanedanı’nın imparatorluk statüsüne geçişini destekliyordu. Gerçi Anadolu beylikleri I. Murat döneminden (1362-1389), Batı Avrupa hükümdarlıkları ise I. Bayezid döneminden (1389-1402) beri bu statüyü tanıyorlardı; ama unvanın kullanımı ancak Charles Quint’in çağdaşı ve rakibi Kanuni Sultan Süleyman’la (1520-1566) birlikte mümkün olacaktı. İstanbul’un Fethi’nden sonra sultanlar kendilerini Kaysar, Basileus, Padişah-ı Konstantiniye, Padişah-ı Rum olarak nitelediler. Karen Barkey bu dönemi Roma’nın Augustus döneminde yaşadığı Cumhuriyet’ten İmparatorluk’a geçiş süreci, iç savaş felaketinden sonra İtalyan şehirlerine karşı izlediği yatıştırma politikası, İmparatorluk’un iktidarının sağlamlaşması ve gerek askerî, gerekse idari yetkilerinin artmasıyla karşılaştırır.⁹³ Gerçekten de Osmanlılar bu dönemden sonra kendilerini Romalıların ve Bizanslıların halefleri, hatta Rum kaynaklı bir vakayınameye inanılırsa Fatih Sultan Mehmet’in (1451-1481) harabeleri üzerinde bir süre düşünceye daldığı Truva’nın intikamcıları olarak görecektlerdi.⁹⁴ Bu değişimin bedeli kendilerini imparator yapan güçlerin bastırılması oldu: Gaza ruhuna sahip çıkan savaşçılar, eski Anadolu Türkmen aristokrasisi, merkezî iktidarı reddeden göçebeler ya da medreselerin hükmüne meydan okuyan dervişler. Yine aynı değişim ele geçirilen çok sayıda toprağın vergi bölgelerine dönüştürülmesine ve kullanımının verasete dayalı olmayacak şekilde çoğunluğu atlı ve hizmete bağlı askerlerden oluşan bir seçkinler sınıfına –sipahi– bırakılmasına neden oldu. Sipahiler köylüleri denetlemek ve kendi bölgelerin-

92 Halil İnalcık, “Ottoman methods of conquest”, a.g.m., s. 112.

93 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 73-75 ve 82-83.

94 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, a.g.e., s. 9.

de (tımar) aynı vergi toplamakla görevliyidiler. Bunun yanında padişahın hesabına askerî destek de sağlıyorlardı.⁹⁵ Fethedilen yeni eyaletlerdeki oligarşiler bu şekilde İmparatorluk'un işleyiş çarklarına dahil ediliyordu.

Balkanlar'da ve Akdeniz'de çok Katolik Habsburgların, Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'nda Portekizlilerin, doğu sınırında Şii Safevilerin rekabetiyle karşılaştıktan ve hükümdarlığını Hicaz'daki kutsal beldelere kadar genişlettikten, 12. ve 13. yüzyıllarda henüz Hristiyan olan Anadolu nüfusunun çoğunluğu da 14. yüzyıl başlarında kendi ırzalarıyla ya da zorla İslâm'ı kabul ettikten sonra İmparatorluk'un geçirdiği dönüşüm giderek artan bir dindarlaşmayı da birlikte getirdi.⁹⁶ Bu dönemden itibaren Osmanlı İmparatorluğu açıkça Sünni İslâm'ın –pragmatizmiyle bilinen– Hanefi mezhebine dayalı bir meşruluğu sahiplenmeye başladı. Bu meşruluk dinî olmaktan çok, siyasal ve idariydi. Medrese kökenli yeni bir Müslüman seçkin sınıfının yükselmesini kolaylaştırdı, kadılık kurumunu taşra eyaletlerinde merkezî iktidarın en önemli ayaklarından biri haline getirdi ve büyük Bizanslı ailelerin görece olarak mevkilerini kaybetmelerine neden oldu.⁹⁷ 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı padişahları Müslüman kadınlarla evlenmeye başladı.⁹⁸ Ulema soyundan gelen aileler de bir tür kalıtsal aristok-rasi oluşturdu.⁹⁹ Elbette bu durum ayrıcalıklarının sınırsız olduğu anlamına gelmiyordu: Uyarılarının ve resmî ilanlarının ısrarla tekrar tekrar yayımlanması bunların pek de o kadar etkili olmadığını ve dinî buyrukların inananların toplumsal âdetlerini belirlemekte yetersiz kaldığının kanıtıdır. Bu savın ne kadar yerinde olduğunu ileride İran İslâm Cumhuriyeti örneğinde de göreceğiz ancak şimdilik Osmanlı Hanedanı'nın Müslüman *petitio principii* ifadelerini harfiyen almamakla yetinelim.

95 A.k., s. 138 vd.; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, 13. bölüm.

96 Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism, a.g.e.*, s. 445-446.

97 Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, s. 103 vd.

98 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, 2. bölüm.

99 Madeline C. Zilfi, "Elite circulation in the Ottoman Empire: great mollas of the Eighteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, 1983, s. 318-364.

İmkânsız başarmak padişahların bile harcı değildir ve Osmanlı toplumu belirli bir ortopraksiye tabi olmak için fazlasıyla karma bir toplumdu. SSCB için sosyalist gerçekçilik ve Gosplan ne ise, erken modern dönem imparatorlukları için kahramanlığa ve dine dayalı ulvi programlar da oydu: Bizim açımızdan yalnızca yararlı olup olmadıklarını anlama konusunda sorun yaratan meşrulaştırıcı ve yatıştırıcı bir masal...

Dolayısıyla gitgide daha Müslüman olan Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda Hristiyan düşmanı olmamıştır. Öncelikle, Hanefi hukuk geleneği seküler yasama alanında hükümdara bir inisiyatif hakkı (*örf*) tanıyordu, yani kamu hukuku, anayasa, idare, maliye ve ceza alanlarında geçerli olan *kanun* yapma yetkisi veriyordu.¹⁰⁰ Teoride *kanun* şeriatla ters düşmezdi. Uygulamada ise, II. Mehmet ve Kanuni Sultan Süleyman, örneğin arazi kanunnameleri konusunda özgürce hareket ettiler. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm hukukundan ayrılan seküler bir devlet hukuku mevcuttu ve bu hukuk Hristiyanların bütüne katılmasını kolaylaştırdı, ardından da kamu hukukunun ve siyasal iktidarın din karşısında özerkleşmesini sağladı. Örneğin, 16. yüzyıl başlarında Antep'te, Hristiyan davacılar –genellikle Ermeniler– mahkemeye başvurdıklarında yasal prosedürlerin “İslâmî niteliğinin ortadan kalktığını” görmele-ri anlamlıdır.¹⁰¹

Ayrıca, Voltaire ya da Locke'un yakıştırdığı “hoşgörü” fikriyle pek ilgisi olmasa da, Hristiyan ve Yahudilerin görelî hukukî ve kültürel özerkliği her şeyden önce “hareketli farklılık işaretleri”¹⁰² aracılığıyla İmparatorluk'un hâkimiyet (*Herrschaft*) düzenini temsil ediyordu; gayri Müslimlere 1829'a kadar ayrımcı giyim kuralları dayatmakla birlikte ve kısmen I. Selim (1512-1520), özellikle de IV. Murat (1623-1640) ve IV. Mehmet (1648-1687) saltanatlarında yaşanana benzer İslâmî katı-

100 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, a.g.e., 10. bölüm.

101 Leslie Peirce, *Morality Tales*, a.g.e., s. 91. Antep mahkemesinde şeriat, kanun ve yerel töre hukukunun birlikte var olması üzerine, bkz. a.k., s. 112 vd.

102 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 21. Etno-dinsel farklılıkların bu yönetim biçimi üzerine, bkz. 4. bölüm.

laşma dönemlerine rağmen, “Ehl-i kitap” a eşitsizlik biçiminde de olsa bir tür koruma yerine geçen hukuki bir statü tanınıyordu.

İspanya ya da Portekiz’den kovulan Yahudiler de, Habsburg topraklarında zulmedilen Protestanlar da Osmanlı İmparatorluğu’na sığınabildiler ve çoğunlukla burada refaha erişme fırsatı buldular. Ayrıca Rum Ortodoks Kilisesi Patrikliği, ardından da Ermeni Kilisesi bu uyuşma politikasından yararlandılar ve İmparatorluk’un idari hiyerarşisine bütünüyle dahil olan kurumlara dönüştüler. Gayri Müslimlere uygulanan hukuki rejim, Batı Avrupa monarşilerinde ya da Venedik Cumhuriyeti’nde benimsenen din (hatta inanç) bakımından dışlayıcı yaklaşımla tezat oluşturunuyordu. Bu nedenle kendilerini “Latin baskısı”ndan, yani zorunlu hizmet ve zulümden kurtardığı ölçüde, Osmanlı fetihleri Ortodoks Rumlar ya da Protestanlar tarafından çoğunlukla gerçek bir özgürleşme olarak algılanıyordu. Özellikle de Eflak, Boğdan, Erdel, Sakız Adası, Kıbrıs ya da Limni’de olduğu gibi usta bir vergi ve ticaret ayrıcalığı politikası bu fetihlere eşlik ettiğinde...¹⁰³ Balkanlar’da Osmanlı fetihleri barışı getirdi, köylüleri ezen vergilerin yükünü azalttı ve onları Orta Avrupa’da feodalizmden mutlakiyete geçişin yapı taşlarından olan “ikinci serflik” uygulamasından kurtardı.¹⁰⁴ 15.

103 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 13; Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, s. 151 vd.; Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, s. 89. Bununla birlikte, 17. yüzyıl sonlarında fethedilen Girit Adası’nda durum böyle olmamıştır (a.k., s. 92-94) ama yine de Osmanlıların gelişi olumlu karşılanmıştır (Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, s. 213 vd.). Speros Vryonis ise, 11.-15. yüzyıllar arasında Türklerin Anadolu’da gerçekleştirdikleri fetihlere Hristiyanların olumlu yaklaşması fikrine biraz daha mesafeli bakar (*The Decline of Medieval Hellenism, a.g.e.*, s. 210-211).

104 Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*, Bükreş, Institut d’études byzantines, 1935; L. Carl Brown (der.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York, 1996 [*İmparatorluk Mirası: Balkanlar’da ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağal Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2000)]; Robert Mantran (der.), *Histoire de l’Empire ottoman, a.g.e.*, s. 326 vd. Doğu Avrupa’da mutlak devletin oluşma sürecinde “ikinci serflik” sisteminin ortaya çıkışı üzerinde ısrarla duran Perry Anderson, Osmanlı İmparatorluğu’nun Balkanlar’daki yönetimine tarih yazımı bakımından çok eski ve tartışılır bir yorum getirir (*L’État absolutiste. Cilt 2: L’Europe de l’Est, a.g.e.*, 7. bölüm).

yüzyıla kadar, Hristiyanları, hâkim *askerî* sınıfın en azından alt kademelerine İslâm dinini kabul etmeye zorlamadan kabul etti, yine de bunlardan çoğu Müslüman olmayı tercih etti.¹⁰⁵ Osmanlı yönetiminin bu bölgede Anadolu'da olduğundan daha iyi karşılandığını da belirtelim; zira Anadolu'da merkezileşme yüzünden özerklikleri, hatta servetleri ellerinden alınan büyük Türkmen ailelerin direnişi ya da isteksizliğiyle mücadele etmek zorunda kalıyordu.¹⁰⁶

Daha genel anlamda ise, *Pax Ottomana* 14. yüzyıldan itibaren Cenevizlilerin ve Venediklilerin Doğu Akdeniz'de, Boğazlarda ve Karadeniz'de varlık göstermelerine ve çıkarlarını izlemelerine olumlu baktı. Ermenilerin, Yahudilerin ve Fenerli Rumların ticari girişkenliğine dayanmaya devam ederken, gerektiğinde Rumların ve Kuzey Avrupalıların, özellikle de Protestanların denizcilik yeteneklerine başvurdu.¹⁰⁷ O kadar ki, Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla kadar Protestanlardan *quakerlar* ve *anabaptistlere*, Katolik Cizvit ve Kapusenlerden yasadışı Anglikanlar ya da Rus eski-inananlara kadar her renkten dinî muhalif için bir sığınak olarak kaldı.¹⁰⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaasına ve yabancılara tanıdığı inanç özgürlüğü tarihi boyunca birkaç kısa dönem dışında, Hollanda'nın durumunu istisna tutarsak Fransız Devrimi öncesi Avrupa'da aynı özgürlüğün yadsınmasıyla tezat oluşturdu.

105 Halil İnalcık, "Ottoman methods of conquest", a.g.m., s. 114 vd.

106 Rifa'at 'Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State*, a.g.e.; Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 87 vd.

107 Kate Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: the Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 [*Erken Osmanlı Döneminde Türk-Ceneviz Ticareti*, çev. Özkan Akpınar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009]; Daniel Panzac, *La Caravane maritime. Marins européens et marchands en Méditerranée (1680-1830)*, CNRS Éditions, Paris, 2004; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy*, a.g.e., s. 118 vd.

108 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, a.g.e., s. 109 vd. Müslümanların Hristiyan topraklarında yaşama konusundaki tereddütlerine rağmen –en azından (belki de taraflı olan) bazı kaynakların belirttiğine göre– aksi yönde bir göç akımı da Akdeniz'in güneyinden gelen ve sığınak arayan kaçakları İberya Yarımadası ya da İtalya'ya getiriyordu (Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, a.g.e., s. 293 vd.)

Gayri Müslimlerin İmparatorluk içindeki demografik konumlarının oldukça iyi olduğunu, dönemlere göre doğum oranlarının daha yüksek ya da ölüm oranlarının daha düşük olmasından dolayı toplam nüfus içindeki paylarının arttığını da belirtelim: Örneğin, Hristiyanlar –esas olarak Rumlar ve Ermeniler– 16. yüzyılda Anadolu nüfusunun % 8'ini oluştururken, 1831'de % 12, 1881'de ise % 21 oranına yükselmişlerdi.¹⁰⁹

Hristiyanlık ve Yahudilikle uyuşma politikası tarikatçı ya da mesihçi heterodoks İslâm'ın sık sık maruz kaldığı zulümle ters düşüyordu; çünkü bu inançlar dinî senkretizme fazla yakındılar ki, bu da şüphe uyandırıyordu. Ayrıca Sünniliğin hegemonyasına karşı çıkıyorlar ve örneğin Kızılbaş Türkmenlerin durumunda, Şii Safevilerin casusları olduklarından şüpheleniliyordu. Bu şüphenin haklı nedenleri de vardı; çünkü Gilles Veinstein ve Nathalie Clayer'e göre Kızılbaşlık “merkezî taşra eyaletlerinin dinî ortamına hâkim olmuş, Anadolu ve Rumeli tarikatlarının tümünde, en Ortodoks olanlarında bile, kendini az çok hissettirmeye başlamıştı.”¹¹⁰

Safevi hükümdarlar pek çok yönden Osmanlılarla karşılaştırılabilecek bir gelişme çizgisine sahiptiler: Yine bir “sınır” aşiret ve tarikat düzeni içinde iktidara taşındıktan sonra, yeni imparatorluğun merkezileşmesini meşrulaştırmak için gerçek Ortodoks Şii Arap ulemasının desteğini alarak kendilerini iktidara taşıyanlarla mücadeleye girişmişlerdi. Bununla birlikte, Osmanlı devletinin mistik ifadesi ve tarikat anlayışı bakımından heterodoks Müslümanlıkla taban tabana zıt olduğunu iddia etmek komik olacaktır. Yine Gilles Veinstein ve Nathalie Cla-

109 Youssef Courbage, Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris, 1992, s. 214-215. Yazarlar ayrıca Münbit Hilal bölgesinde “Hristiyanların ıslahı”ndan da söz ederler (5. bölüm). Ayrıca bkz. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism, a.g.e.*; Kemal Karpat, *The Ottoman Population, 1830-1914: Demography and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985 [*Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, çev. Bahar Tırnakçı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010].

110 Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, “L'Empire ottoman”, (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques de l'Islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996, s. 330 [*İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, çev. Osman Türer, Sâf Yayınları, Ankara, 2004].

yer'in vardıkları sonuca göre, Sünnilik ile “kabul gören” (*mahbûl*) tarikatlar, hatta bunlarla “reddedilen” (*mardûd*) tarikatlar arasındaki “sınır çizgisi görüldüğü kadar belirgin değildi”.¹¹¹

Dinî başkaldırı direniş gösterdiğinde ya da İmparatorluk iktidarının merkezileşme sürecini reddettiğinde bastırıldı. Ama aslında kendisi de hanedanın yükselişini sağlayan ve ona en sağlam desteklerinden bazılarını kazandıran sürecin ürünüydü. İmparatorluk'un merkezi ile çevre eyaletleri, hükümdar ile tebaası arasındaki etkileşime katkıda bulunmayı da hiç bırakmadı. Devlet ve heterodoksi, yapısal bir ikilik oluşturmaktan çok, karışık ve olumsal bir ilişki yürütüyordu. Sonuçta her ikisi de desteklerini belirli toplumsal gruplarda ya da topraklarda değil, dinî ve siyasal eğilimleri koşullara bağlı olarak değişen ve karizmatik mistisizimleri izleyen, kırsal ya da kentsel olabilen, toplumsal boşluklarda yer alan ve akışkan niteliğe sahip ağlarda buluyordu. Genel bir sınıflandırma ifadesi olarak kullanılan sufizm terimi, aslında az çok kurumsallaşmış, bazen birbirleriyle kesişen, sürekli yeniden oluşan ve müritlerini zanaatkârlar, tüccarlar, gezgin satıcılar, topraksız köylüler ya da II. Mehmet (1451-1481) tarafından mülkleri ellerinden alınmış Türkmen aileler, yerleşik düzene geçişin ya da zorunlu göçün tehdit ettiği göçebe ya da yarı-göçebeler, askerler ya da haydutlar arasından toplayabilen bir dinî gruplar yığına karşılık geliyordu. Aynı şekilde, devlet de varlığı çok çeşitli çıkarlara, ilişki ağlarına ve yerel hesaplara bağlı olduğu ölçüde, tarikat dünyasıyla ilişkilerinde tutarlı ve düz bir politika izleyemiyordu.

Bunlardan hareketle Karen Barkey başkaldırıcıyı “imparatorluğu halka götüren bir ilişkiler bütünü'nün etkisi” olarak algılar. Başkaldırının devlet sınırlarından taşması, dönemin imparatorluklar arası alanlarında gelişmesi, hanedanlar arası rekabetten yararlanması ve yeni eyaletlerin ya da yeni halkların bütüne eklemlenmesine katkıda bulunması da bu tanımı belirleyen özellikler arasındadır.¹¹² Örneğin, Hristiyan bir anne ile Rumeli'nin fethinde yer alan ilk askerlerden olan Selçuklu köken-

111 A.k.

112 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 157 vd.

li Müslüman bir gazinin oğlu olarak Edirne bölgesinde dünyaya gelen Şeyh Bedreddin (1358/1359-1416), dinin, İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin kesişme noktasında yer alacak senkretik bir yorumunu öneriyordu. 1416'da Anadolu'da ve Balkanlar'da çıkan ve asılarak idam edilmesinden beş yıl sonra 1421-1422'de tekrar alevlenen bir isyanın başını çekti. Ama Mısır'da, Arabistan'daki kutsal şehirlerde, Safevi Azerbaycan'da ve Timur İmparatorluğu'nun sınırında –Timur kendisine sarayında bir görev de teklif etmişti–, Suriye'de ve Sakız Adası'nda geçen gezgin yaşamı, köken itibarıyla kendisinin de dahil olduğu Osmanlı yönetici sınıfıyla ilişkilerini gösteren çok sayıda tanıklık içerir. Edirne'ye döndükten sonra, kendisine verilen ordu kadılığı görevi sayesinde taşra eyaletleriyle ve kurulma aşamasındaki İmparatorluk'un Balkanlar'da ele geçirdiği bölgelerle ilişkilerini geliştirebildi (1411-1413). Karen Barkey'nin açıklamalarına göre, "boyun eğme ve başkaldırı, otorite ve itaat, popüler kültür ve seçkin kültürü arasındaki geçiş alanına ve geçici olarak senkretizmden Sünni hegemonyaya geçişin oluşturduğu tarihsel dönemeçte" yer alıyordu.¹¹³ Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca büyük tarikatlar bu çelişik niteliklerinden vazgeçemediler. Kimi zaman merkezî iktidar karşısında ayrılığın, hatta inkârın araçları oldular, kimi zaman ise iktidarla taşra eyaletleri ya da tebaa arasında iletişimi, hatta dolaylı idareyi sağlayan yapılara dönüştüler. İmparatorluk'un başlıca siyasal, askerî ve toplumsal kurumları kendileriyle ayrıcalıklı ilişkiler yürüttüğü ölçüde tarikatlara karşı aynı kararsızlıkla hareket etti. Esnaf teşkilatları, yiğitliğe ve tasavvufa dayanan fütüvvet ruhuna sahip çıkan kentli gençlerden oluşan Ahi örgütleri ve uzun zaman Hıristiyan kökenli devşirmeler arasından seçilen, 1591'de ise kent dokusuna kök salmalarını sağlamak üzere dinî bakımdan Bektaşî Tarikatı'na bağlanan yeniçeriler için durum böyleydi.¹¹⁴

113 A.k., s. 154-155 ve 171 vd. Ayrıca bkz. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism, a.g.e.*, s. 358 vd.

114 Bektaşilerle ilgili olarak, örneğin bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, a.g.e.*; Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, "L'Empire ottoman", (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah, a.g.e.*, s. 332;

Sanjay Subrahmaniyam'a göre, Moğol İmparatorluğu hükmettiği toplumsal ve dinî güçlerle uzlaşma konusunda diğer çağdaş imparatorluklara göre çok daha açık bir tavır sergilemiştir.¹¹⁵ Buna rağmen, fethettiği bölgeleri kendi etnik ve dinî tunç yasasına boyun eğmeye zorlayan kötü "Doğu despotizmi" klişesinin ne Osmanlı İmparatorluğu'nun 15.ve 18. yüzyıllar arasındaki gerçeğine ne de bu imparatorluğu dünyaya getirmiş olan Bitinya Beyliği'ne uyduğunu belirtelim. Halil İnalcık'ın daha önce de başvurduğumuz önemli makalesinde gösterdiği gibi, "tımar sisteminin kurulması mutlaka önceki toplumsal ve ekonomik sistemin devrimci bir dönüşüme uğradığı anlamına gelmiyordu [...]. Yerel sınıflar ve koşulların [Osmanlı kurumlarıyla] muhafaza edici bir zihniyetle uzlaştırılmasına dayanıyordu", bu da "kademeli bir asimilasyon"u hedefliyordu.¹¹⁶ Leslie Peirce ise şu değerlendirmeyi yapar: "Osmanlı Hanedanı'nın diğer İslâm hanedanları arasında eşi benzeri görülmemiş uzun ömürlülüğü, farklı siyasal gelenekleri, farklı egemenlik anlayışlarını ve farklı meşruluk temellerini uzlaştırma ve manipüle etme yeteneğinin ürünüydü."¹¹⁷ Yönetimi bir yandan dolaylı idare ve çok sayıda siyasal ya da ideolojik alışveriş, diğer yandan ekonomik aktörlerin geniş özerkliğine saygı ve eyaletlerin "Osmanlılık" olgusuna katılımları üzerine kuruluydu.

Yaklaşımımıza temel eksen olarak "erken modern dönemdeki egemenliklerin bu pazarlığa tabi niteliğini"¹¹⁸ ve bu ardışık, özellikle kültürel alışverişlerin etkilerini almalıyız. Harem, kendisini çevreleyen şüpheli şöhrete rağmen, kişisel sadakatın, aile ittifaklarının, soylar arasındaki bağların taşıdığı siya-

Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism, a.g.e.*, s. 396 vd. Fütüvvet kavramı için, *a.k.*, s. 396 vd., ve Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, 15. bölüm. Gerçekte, Bektaşîilerle yeniçeriler arasındaki ilişkiler 1591 yılından da önceye dayanır.

115 Sanjay Subrahmaniyam, "A tale of three empires", *a.g.m.*, s. 83 vd. Ayrıca bkz. Corinne Lefèvre, "Pouvoir et noblesse dans l'empire moghol", *a.g.m.*

116 Halil İnalcık, "Ottoman methods of conquest", *a.g.m.*, s. 103.

117 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, s. 153.

118 Corinne Lefèvre, "Pouvoir et noblesse dans l'empire moghol", *a.g.m.*, s. 1288.

sal uyuşma, patronaj ve kliantelizmin en önemli düzenleyicilerinden biriydi.¹¹⁹

Bu açıdan, Aydınlanma filozoflarının, Balkan ulusçularının ve “Hıristiyan Avrupa” taraftarlarının izniyle, “Osmanlı istisnası” diye bir şey yoktur! Padişahlar imparatorluğu zorlama yoluyla ama aynı zamanda kooptasyon yoluyla yönetiyorlar ve bu şekilde bağlılığı sağlıyorlardı. Osmanlı toplumunu din alanında, ailelerin ve aşk ilişkilerinin ahlâkî ekonomisi bağlamında ya da hayır işleri aracılığıyla padişahların iktidarına bağlayan çok sayıda devamlılık çizgisi ve geçiş noktası mevcuttu. Saray, Osmanlı Hanedanı soyundan gelen şehzadeler dışında, kalıtsal bir asalet ve feodal ayrıcalıklardan yararlanan aristokratlardan değil, padişahın hizmetinde görev yapan, genellikle mütevacı kökenli ve çoğunlukla liyakate dayalı bir seçkin sınıfı oluşturan kullardan oluşuyordu (“kul” terimi ise daha çok siyasal hizmete gönderme yapıyor ve geniş ölçüde metafor olarak kullanılıyordu; ayrıca toplumsal açıdan alçaltıcı bir anlam taşıyordu). Toplumda cinsiyet ayrımcılığının çoğunlukla hayal edildiği kadar katı bir biçimde uygulanmaması da devletin topluma eklemlenmesini güçlü hale getiriyordu. Oldukça görelî bir olgu olan kadınların kamusal alandan dışlanması, gerçekte dinî olduğu kadar toplumsal payelere de dayanıyordu. Halk sınıflarını değil, Hıristiyan ya da Müslüman farkı gözetmeden, yalnızca yüksek sosyeteden “iffetli” kadınları (*muhaddere*) kapsıyordu.¹²⁰ Sufilik kutsal dil olarak Arapçanın tekeline kırmış, halk Türkçesini edebî ve şiirsel alan da dahil tasavvufun aracısı olarak meşrulaştırmıştı. Sohbet etmek, tavernalarda, kahvehanelerde, bahçelerde, bayram yerlerinde sosyalleşmek, güzel yemekleri, şarabı ve güzel oğlanları övmek, farklı toplumsal statüler, etnik ve dinî cemaatler arasında köprüler kuruyordu. Lirik şiir sarayın da ötesinde, beylerin bahçelerinde ya da derviş tekkelerinde beğeni topluyordu ve bundan zevk alan âşıklar da

119 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, a.g.e., 5. bölüm.

120 Leslie P. Peirce, a.k., ve *Morality Tales*, a.g.e.; Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e., s. 53. Kadınların kapatılması ve tesettür yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'yla sınırlı değildi ve Akdeniz havzasının geri kalanında, örneğin Venedik'te de uygulanıyordu.

yalnızca bu seçkin ya da mistik yerlere kapanmıyorlardı. En revaçta olan türlerden *şehrengiz*, dükkân ya da atölyelerde çalışan şehrin en güzel oğlanlarının erotik tasvirlerini içeriyordu.¹²¹ Son olarak, Osmanlı İmparatorluğu tebaasının beslenmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına özen gösteren, ambarları, imaretleri, bayramları, fiyat belirleme politikasıyla bunu sağlamaya çalışan bir “Refah İmparatorluğu” idi.¹²²

Biraz indirgemeci bir Gramscilik, hegemonya ile “meşru şiddet” arasında bir “sıfır sonuçlu oyun” olmasını bekleyecektir. Gerçekte ise bunlardan birincisi ikincisinin taşıyıcısıdır. Kazığa oturtma cezası karşısında fazla dehşete kapıldığımızdan olsa gerek, işkence tekerleğini unutuveririz. Oysa bu tür gaddarlıkların bugün bizde uyandırdığı dehşet duygusu, halk önünde infaz edilen her iki cezanın da zamanında hükümdarın büyüklüğüne hizmet ettiğini hatırlatır. Michel Foucault’nun çarpıcı sayfalarında gösterdiği gibi, bu cezalar aynı zamanda hükümdar ve tebaası arasındaki pazarlık anlarıdır.¹²³ Aynı şekilde, daha az saf olmayan bir Jakoben yaklaşım başkaldırıda birliğin zıt kutbunu görür ama başkaldırı birliğin koşulu olmasa da pekâlâ biçimlerinden biri olabilir. Tarih ya da tarihsel sosyoloji çalışmaları, Osmanlı İmparatorluğu’nun dönemleri ya da farklı uygulamalarında güç (*Macht*) ile hâkimiyet (*Herrschaft*) arasında bir sinerji bulunduğunu göstermiştir. Örneğin, olgun erkeklerin genç oğlanlar için besledikleri aşk toplumsal, siyasal ve dinî patronaj mekanizmasının temel direklerinden birini oluşturuyordu ve şiirsel bağlamda ne kadar rafine olursa olsun, aldatmaya, otoriteye ve hoyratlığa başvurmayı dışlamıyordu.¹²⁴ Erotik ilişki, iyi günde kötü günde, iktidar ilişkisiyle içiçe geçi-

121 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e., s. 40 vd.

122 Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, a.g.e., 4. ve 5. bölüm. İmaret Osmanlılara özgü bir kurumdu. İlkini Orhan Bey tarafından 1336’da İznik’te yaptırıldığı sanılmaktadır (a.k., s. 152 vd.).

123 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 2. bölüm [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, (1. baskı 1992)].

124 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e., s. 94-95, 140 vd., 237 vd., 253 vd.

yordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın gözdesi ve vezir-i azamı İbrahim Paşa'nın tüm sorunları bir defada halletmek adına uykusunda boğdurulması bunun örneklerindendir.¹²⁵

Bitinya sınır düzeninin ahlâkî ve siyasal ekonomisinden miras kalan devşirme yöntemi de İmparatorluk'un zorlayıcı kurumlarından biriydi. Kölelik sisteminden esinleniyordu ve Hristiyan erkek çocukları kaldırmaya, ailelerinden koparmaya, İslâm'a döndürmeye, bir Türk evinde yetiştirmelerini sağlamaya ve Yeniçeri Ocağı'na göndermeye ya da aralarından en yetenekli olanları idari görevlere hazırlamaya dayanıyordu. Görevlilerin ailelerin tek erkek çocuklarını seçmemeye ya da aynı evden iki çocuk almamaya özen göstermelerine rağmen, uygulamanın zorlayıcı niteliği değişmiyordu. Ama devşirme sistemi aynı zamanda toplumsal basamakları tırmandırma işlevi görerek ko-optasyonu ya da Hristiyan halktan gelen yeni seçkinlerin yetiştirilmesini ve İmparatorluk'un yönetici sınıfının temel harcı olan Osmanlı olma biçimini yaygınlaştırıyordu.

Bu Hristiyan unsurlar Yeniçeri Ocağı'nda ve sarayda etkiliydiler. 15. yüzyıl ortalarından 17. yüzyıl ortalarına kadar görev alan kırk yedi vezir-i azamdan yalnızca beş tanesi Türk kökenli, diğerleri ise devşirme yöntemiyle toplanmış Arnavut, Rum ya da Slavlardı. Bunun dışında, bu şekilde din değiştiren Hristiyanlar doğdukları kasaba ya da şehirlerle ilişkilerini devam ettiriyor, onlara çeşitli avantaj ve ayrıcalıklar sağlıyorlardı. Böylece, gerçek bir Roma ve Bizans geleneğine sadık kalacak şekilde Osmanlı devletinin üzerinde yükseldiği kliantelist yapının temel direklerinden birini oluşturuyorlardı.¹²⁶ Aynı şekilde, Harem'de yer alan Hristiyan kökenli cariyeler ya da sultanlar yine bu sıfatla Osmanlı diplomasisine katılıyorlardı.¹²⁷ Daha sonraki

125 A.k., s. 238 vd.'

126 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 78 vd.; Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, s. 76-78, 80-82 ve 123 vd.; Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, s. 64 vd. Yürürlükte kaldığı üç yüzyıl boyunca yaklaşık 200.000 Hristiyan'ı kapsadığı sanılan devşirme sistemi, IV. Murat döneminde (1623-1640) gözden düşmüş ve II. Ahmet döneminde de (1691-1695) resmen terk edilmiştir. Belgelerde izine en son 1705'te rastlanır.

127 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, 8. bölüm.

dönemlerde kolonyal imparatorluklarda da görüleceği gibi, askerlik kurumu Roma'daki anlamıyla bir vatandaşlık anlayışının yokluğunda fethedilen eyaletlerden imparatorluk için bir yönetici sınıfı toplanmasını ve bunların kültürel asimilasyonun gerçekleştirilmesini sağladı.

Tüm bunlar bizi Osmanlı İmparatorluğu'nun "Türk"lüğüne mesafeli yaklaşmaya itiyor. "Türk" tanımı etnik olmaktan çok yasal bir tanımdı ve uygulamada Balkan, Kafkas, Arap, Kürt, Rum, Latin kökenli pek çok devlet görevlisini kapsıyordu. Asker sınıfıyla karşıt olarak, Anadolu köylü ya da göçebeler için kullanıldığında bu sıfat oldukça aşağılayıcı bir anlam çağırıyordu. Ayrıca, Türk dili idarenin ve ordunun dili olmasına ve sufilikte mistisizm ya da lirik şiir dili olarak kullanılmasına rağmen özel bir itibara sahip değildi. Arapça ve Farsça kültürel bakımdan daha değerliydi. Yöneten sınıfın gerçek dili ise sonunda bu üç kaynaktan ve Latin dillerinden alıntı yapan Osmanlıca oldu.¹²⁸

Buna karşılık, gayri Müslimlerin siyasal ve hukuki rejimi, kelimelerin tam anlamıyla bir temsil hakkı sağlamasa da, İmparatorluk'un toplumsal, etnik ve dinî temellerinin heterojenliğinin tanındığını gösteren bir kurumdu ve toplumsal olanın siyasal olan karşısındaki görece özerkliğini temsil ediyordu. Ama aynı zamanda bir baskı aracı, eşitsizliğin örgütlenme biçimi, vergi toplama sistemi, kısaca bir hâkimiyet yöntemi.¹²⁹ Tanım itibarıyla bu hâkimiyet türüne bağlı olan adaletin uygulanması, hatta en hafif suçlardan en vahim siyasal ya da dinî başkaldırlara karşı kullanılan ve çok ağır fiziksel cezaları da içerebilen baskı ise, merkezî iktidarla eyaletler, devletle fethedilen bölge halkları arasındaki etkileşimlerin en önemli mercilerinden biriydi. Leslie Peirce, Antep Mahkemesi'nin 1540-1541'de, fetih-ten bir kuşak sonra, kentin merkezî iktidar tarafından asimilasyona uğradığı ve ortodoks Sünniliğin güçlendirildiği dönemdeki örneğinden hareketle bu gerçeği mükemmel bir biçimde gözler önüne serer: "Kanunlar –şariat ve örfî hukuk– [...] ger-

128 Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, a.g.e., s. 333.

129 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 130 vd.

çek anlamlarını ancak yerel yorumlardan geçerek kazanıyor ve ancak bu şekilde var olabiliyordu [...]. Mahkemeye pazarlık ederek ve mahkemeden geçerek bu yorumu yapan ise Antep halkının kendisiydi [...]. Bireyler mahkemeyi karşılıklı hakları ve ödevleri konusunda hâkim rejimle diyalog kurmak için kullanıyorlardı.”¹³⁰

Aslında, İslâm ve örfî hukuk yasalarının uygulanması, yerel toplumsal hiyerarşilerin padişahın “koruma altındaki toprakları” (*memalik-i mahrusa*) üzerinde egemen olması mantığına göre, mahkemelerin de çarklarından birini oluşturduğu dolaylı idarenin amaçlarına kooptasyonunu gerektiren “imparatorluk çıkarı” anlayışından ayrı tutulamaz. Kentle padişah arasında, örneğin cvliyaların ve diğer mübarek şahsiyetlerin hem padişahın patronaj ilişkilerini, hem de yerel hayır işlerini temsil eden türbeleri etrafında gerçekleşen farklı etkileşimlerden de soyutlanamaz. Mahkeme önüne gelen davanın niteliğine göre, eşzamanlı olarak şeriata ve örfî hukuka başvurulabiliyordu. Bir yandan, kararlarının ve gerekçelerinin yayınlanmasıyla “hukuki işlemlerin herkes tarafından tanınmasını sağlamak amacıyla İmparatorluk’un bütününde prosedürlerin standartlaştırılması”¹³¹ ve Serge Gruzinski’nin imparatorluk *software*’i¹³² olarak adlandıracığı bir “Osmanlılık” anlayışının oluşmasına katkıda bulunuyordu. Ancak, diğer yandan, kesişme noktasında yer aldığı ve sahip çıktığı üç hukuk kaynağı (şer’î hukuk, örfî hukuk, yerel örf ve âdet hukuku) arasında gerçekleşen uyumlaşma süreçlerine kapı açıyordu.¹³³ Hukuk genellikle şariat ve kanun adına, din ve İmparatorluk’un çifte otoritesi (*din ü devlet*) altında icra ediliyordu, bu da bu iki kaynak arasında en azından sanal ayrım yapılmasını gerektiriyordu. Bu ayrım gerçekte her ikisi arasındaki yakınsamaya eşlik ediyordu. Bu süreçte toplumsal çevre de bir yandan davacı ya da davalıların ahlâk

130 Leslie Peirce, *Morality Tales*, a.g.e., s. 1, ve *passim*.

131 A.k., s. 100.

132 Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, Paris, 2004, s. 374 vd.

133 Leslie Peirce, *Morality Tales*, a.g.e., s. 112 vd.

ve davranış kurallarına uyması konusunda güvence oluştururken, diğer yandan adaletin doğru uygulanmasını gözetiyordu. Böylece mahkeme hem toplumsal alana hem de merkezî iktidar alanına katılıyordu. Antep sakinlerinin haklarını ya da çıkarlarını savunmak için adalete kendiliklerinden başvurmaları ve davacılar arasında kadınların azımsanmayacak bir paya sahip olması bu bakımdan anlamlıdır. Mahkeme bu şekilde yalnızca çevre ile İmparatorluk'un merkezi arasında değil, çıkar ya da itibar çatışmasına düşen ve töreler, inançlar, siyasal bağlılıklar bakımından her zaman aynı fikirleri paylaşmayan Antep-lilerin kendileri arasında da bir diyalog aracına dönüşüyordu. Örneğin, kadınlar kendileriyle ilgili karalayıcı buldukları bazı söylentiler karşısında namuslarını korumak amacıyla mahkemeye başvurabiliyorlardı.¹³⁴ Böyle bir durumda yargı kurumu yalnızca kentin siyasal ya da idari açıdan itaatini sağlamak için değil, ahlâkî yapısını oluşturmak için de çalışıyordu. Foucault'nun terimleriyle ifade edersek, mahkeme Osmanlı İmparatorluğu'na aidiyet biçimlerinden hareketle kent sakinlerinin "özneleşmesi"ne ve eşrafın olduğu kadar sıradan halkın da ini-siyatif sahibi olmasına katkıda bulunuyordu.

Bir "tebaalaştırma" –hem İmparatorluk iktidarına boyun eğen bir tebaanın hem de ahlâkî öznenin oluşturulması anlamında– kurumu olarak mahkemenin en önemli aracı, şeriatın da adaletin uygulanması konusunda temel bir rol atfettiği şahitlikti. Şahitlik, gerçeğin ortaya çıkarılmasının yanında, yerel duyarlılıkların ya da çıkarların Osmanlı hukukunun tam merkezinde ifade bulmasını sağlıyordu.¹³⁵

16. yüzyılda adaletin işleyiş biçimi incelendiğinde, merkezle çevre arasındaki ilişkilerin yoğunluğunun dışında, İmparatorluk'un "tabandan" inşası da aydınlığa kavuşur. Böyle bir inşâ süreci elbette siyasal ittifakların kurulmasını, İmparatorluk iktidarına ve yerel temsilcilerine sadakat ve itaatin sağlanmasını gerektiriyordu: ama bunun yanında ekonomik ya da benzeri çıkarların oluşması, simge ve ahlâk kodlarının tanımlanması,

¹³⁴ A.k., 5. bölüm.

¹³⁵ A.k., s. 117 vd.

vakıf türü özel hukuki rejime tabi toplumsal kurumların gelişmesi, ayrıca kişisel ya da aileler arası çıkar ya da itibar çatışmaları ve buna benzer bir sürü toplumsal olay ve mesele anlamına da geliyordu. İmparatorluk'un bu şekilde "tabandan" inşası geniş ölçüde kurumsal yasalar ve içtihatlarla göre alınan, üst düzey yetkili adalet görevlileri arasında yorumlara ve tartışmalara neden olan ve "kamusal alan" ve *Öffentlichkeit* yokluğunda gerçek anlamda kamuoyunun değilse bile en azından bir *vox populi* (ve eşrafının) denetiminden geçen yargı kararlarına dayanıyordu. II. Süleyman, Osmanlılar için "Kanuni" idi.¹³⁶ Başka bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılda gerçekten bir hukuk devletiydi ve tüm bulgular sonuna kadar öyle kaldığını işaret ediyor ama elbette böyle bir niteliğin birlikte getirdiği çok sayıda eksikliği de göz ardı etmemek gerekir. Örneğin, padişah kendisine asker sınıfının üyelerini keyfî biçimde cezalandırma hakkını tanıyordu ama reaya söz konusu olduğunda mahkemelerin kararına boyun eğmek zorundaydı.¹³⁷ Yalnızca kendi hizmetindekilere karşı "despotik" ve "Doğulu" idi, bu tavrı adaletin hükmüne tabi olan sıradan tebaası için sergileyemezdi. Âl-i Osman hanedan olarak hükmettiği topluma göre her şeyin üstünde olması çelişkili bir ifadeydi. Padişah kullarına gerçek ya da mecazi anlamda istediğini yapabiliirdi ama tebaasına değil.

"Bürokratik patrimonyalizm" ve "sultanlık" mitoslarının sorgulamadan inanmayı tercih ettiği bu kurmacaya rağmen Osmanlı İmparatorluğu, Antep gibi bir kentte asker sınıfının ("askerî" yöneten sınıf) reaya (yönetilenler "sürüsü") üzerindeki doğal hâkimiyetini öngören ikili modele uymuyordu. Bir yandan, "zulüm" eleştirisi hükümdarın adil olma yükümlülüğü bulunan Osmanlı siyasal toplumuna yabancı değildi. Gündelik yaşamda dinî söylemde, hatta sevgilinin sevdalıya yaptığı zulüm ve çektiirdiği cevr-ü cefa eğretilmeleriyle lirik şiirde yeri vardı. Diğer yandan, merkezî iktidarın yerel temsilcileri düzenli olarak "yukarıdan gönderilmiyordu". Tımar sisteminin tanımını içine giren hizmetleri yerine getirmek için dahi olsa, Bâb-ı

136 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, s. 76.

137 A.k., s. 313 vd.

Âli'nin çıkarlarına, taleplerine, fikirlerine boyun eğmek pahasına sadakatlerini ödüllendirmek ve etkilerini kullanmak ya da satın almak arzusunda olduğu önemli kişiler arasından seçiliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun idaresi dolaylıydı ve bu açıdan Roma İmparatorluğu'yla benzerlik arz ediyordu.¹³⁸ Bu dolaylı idare İmparatorluk'un hegemonyası ve egemenliği açısından çok sayıda ekonomik ilişkinin ortaya çıkmasına neden oluyordu. "Yerel temelli bir işlev" (*locally based function*) olan delegasyon ya da iltizam yoluyla vergi toplama da bunlardan biriydi.

17. yüzyıl boyunca Safevîlere ve Avrupalı güçlere karşı bitmek tükenmek bilmeyen savaşların belirlediği ortamda iktidarının pekişme dönemini yaşayan Osmanlı İmparatorluğu, eskisinden daha uzun süren askerî seferlerin artan maliyetine, Celâlî İsyanları adıyla bilinen ayaklanmaları bastırma çabasına ve Kadızadeliler hareketine bağlı (1573'te ölen Birgili Mehmed Efendi müritlerinden Kadızade Mehmed yandaşları) köktenci hanbeli vaizlerin başlattığı "tarikat karşıtı polemige"¹³⁹ –*mutatis mutandis* İtalyan karşı-devrim hareketini, Fransa'da 14. Louis döneminde Nantes Buyruğu'nun yürürlükten kaldırılmasını ya da İngiliz püritanizmini hatırlatan bir bağnazlık dalgası– rağmen başlangıçtaki esnekliğinden vazgeçmedi.

Bu yeni sorunlara rağmen, yerel güçlerle pazarlık etmeye devam etti. Bu yolla bir yandan bu güçleri işleyiş mekanizmasına daha bağlı hale getirmeye çalışıyor, diğer yandan da kırsal kesimi askerleştirme politikaları ve askerî seferberliklerin ardından gelen terhis dönemlerinin yayılmasından büyük ölçüde sorumlu olduğu eşkıyalığı denetimi altında tutmayı amaçlıyordu.¹⁴⁰

138 A.k.; s. 289 vd.

139 Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, "L'Empire ottoman", (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah, a.g.e.*, s. 338-339. Ayrıca bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, 6. bölüm; Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: discordant revivalism in Seventeenth Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (4), 1986, s. 251-269.

140 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, 1994 [*Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tazı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, (1. baskı 1999)]; Karadeniz'deki Of yöresi örneği için,

Bu açıdan devlet ve eşkıyalık arasındaki ilişki aynı dönemde Romanovlar'ın topraklarını genişletirken Kazaklarla kurdukları türden “pazarlık ve birliğe katma yoluyla gerçekleşen alternatif bir merkezileşme yöntemi”, imparatorluk kliantelizminin kaba kuvvete dayalı şekli oluyordu.¹⁴¹

Yabancıların çıkarları da Halep, İzmir, Selanik, hatta İstanbul gibi ticaret kentlerinin çevresinde kol gezen silahlı çetelerle anlaşmayı gerektiriyordu.¹⁴² Eşkıyalıkla diyalektik bir ilişki yürütmeyi sağlayan orduya asker toplama sistemi kırsal kesim nüfusunun önemli bir kısmının İmparatorluk'un çarklarına dahil edilmesini sağlıyor ve savaşın genellikle ticaret, üretim faaliyetleri, uluslararası ticarete açılım, mevsimlik göçler ile eşanlamlı olması sayesinde toplumsal tabanını geliştiriyordu. Michael Meeker'e göre, 17. yüzyıl Anadolu'sunda “devlet hizmeti bir fırsat olduğu kadar bir felaketti”. Kırsal kesim toplulukları devlet hizmeti ve Allah hizmeti aracılığıyla “artık bölgesel olmaktan çok küresel olan devlet ve piyasa sistemine yeniden entegre olabildiler.”¹⁴³

İslâm'ın kabul edilmesi ve heterodoks biçimlerinin aleyhine ortodoks Müslümanlığın üstünlüğünü ilan etmesi, siyasal ve ahlâkî öznelerini oluşturmaya çalışan karşılıklı etkileşim içindeki imparatorluk toplumunun başlıca araçlarıydı. Örneğin, askerlik deneyimi ve bunun gerektirdiği seyahatler, ticaret faaliyetleri, vaazlar ve dinî eğitim erkekliğin tanımına katkıda bulunuyor, dolayısıyla kadınlığın ve cinsiyetler arası (*gender*) ilişkilerin tanımlanmasında da rol oynuyordu. Köylerin ve kentlerin Osmanlılaştığı doğrudur; ama karşılığında onlar da İmparatorluk'un üzerinde kendi izlerini bırakıyorlardı. Örneğin, 1461'de ele geçirilen Karadeniz'in kuzeydoğusu için Michael Meeker'ın saptadığı gibi, “Trabzonluların Osmanlılaştırılması kaçınılmaz olarak Osmanlıların ‘Trabzonlulaşması’nı da beraberinde getirmişti.” Çoğunlukla düzensiz birliklerin, mi-

bkz. Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e., s. 167 vd.

141 A.k., ve Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 179.

142 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, a.g.e., s. 201 vd.

143 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e., s. 104, ve 5. bölüm.

lis kuvvetleri ve eşkıyaların oluşturduğu belirsiz ortamdan gelen taşra seçkinlerinin bu süreçte güçlenmesi, bunları 18. yüzyıl sonlarında merkezî iktidara meydan okuyacak bir konuma taşıyacaktı.¹⁴⁴ Ancak taşranın etnik, kültürel ve dinî heterojenliğine rağmen, yerel kimlikler herhangi bir siyasal anlam kazanmıyordu. Gerçek anlamda İslâm dininin etki alanının çok ötesinde bir İslâmî yaşam biçiminin (*Islamic way of life*) temel taşlarından birini oluşturduğu imparatorluğa ait olma duygusu diğer kimliklere baskın geliyordu.

Sünni İslâm taşranın İmparatorluk'a ve İmparatorluk'un taşraya karışması sürecini kolaylaştırırken heterodoksinin de özellikle köyleri kente, hatta başkente bağlayan tarikatlar aracılığıyla aynı yönde işlev görmesini engellemiyordu. Düzensiz askerlerin çoğunluğu genellikle din öğrencilerinden oluştuğuna göre,¹⁴⁵ dinin bu iki farklı kolu için de Karen Barkey'nin eşkıyalıkla ilgili yorumunu benimsemek yanlış olmayacaktır. 1665'te Gazze'de kendini mesih ilan eden İzmirli Haham Sabetay Sevi'nin mesihçiliği de bizi yine aynı sonuca götürür. Sonunda Sabetay Sevi yakalandıktan sonra Aziz Mehmed adını alarak İslâm dinine dönecek ve Kadızadelilerin davasını benimseyecek, yeni inancında kendisini izleyenlere ise *dönme* adı verilecekti. Burada da dinden dönme ve heterodoksluk yerlerini hızla uyumlaşmanın iki yönlü mantığına bırakmıştı. Böylece, din değiştirme eski dindaşlarının Rum, Ermeni ve Balkan kökenli rakipleri karşısında piyasadan çekilmeye başladıkları bir dönemde "görünürde Müslüman olan bu insanların Yahudi kimliklerini koruyarak ticaret yapmaya devam etmesini sağlayan bir köprü" işlevi görmüş oluyordu.¹⁴⁶

Dönemin (gerek Osmanlı, gerekse Batı Avrupalı) vakanüvisleri ne demiş olurlarsa olsunlar, 17. yüzyıl Osmanlı Hanedanı için karşılaştığı büyük parasal sıkıntılara rağmen kurumsal açıdan bir yerleşik düzene geçme, dönüşme, reform ve modern-

144 A.k., s. 107, s. 113 ve s. 147 vd. Oflu yerel seçkinlerin toplumsal kökenleri için, bkz. s. 171.

145 A.k., s. 271.

146 Rifa'at 'Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State*, a.g.e., s. 85-89.

leşme dönemi oldu.¹⁴⁷ Dolayısıyla 1683'te İkinci Viyana Kuşatması sırasında alınan yenilginin dönemin Türk vakanüvislerinden birinin ifadesiyle “Osmanlı devletinin doğuşundan beri eşi benzeri görülmemiş bir felaket” olmasına ve Macaristan'ın kaybedilmesinin yanı sıra Köprülü ailesinin de gözden düşmesine yol açmasına rağmen, bu konuda Perry Anderson'un yaptığı gibi “Köprülü ailesinden sadrazamların gerçekleştirdiği toparlanmanın [...] yapay ve kısa süreli olduğunu”¹⁴⁸ belirtmek yanıltıcı olur.

Sonuç olarak 17. yüzyıldan 18. yüzyıla geçilirken Osman İmparatorluğu, diğer Avrupa ülkelerine hiç olmadığı kadar yakın olmuştu. Artık o tam olarak Doğulu değildi ve henüz “hastalanmamıştı”. Eski Kıta'nın iki ucunu bir araya getiren bağlar da hiç bu kadar sıkı olmamıştı çünkü Avrupa'nın kendi içindeki ilişkiler henüz Yeni Dünya'yla başlattığı ticarete baskın geliyordu.¹⁴⁹

Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun “merkezî niteliğini yitirmeye başlaması” esas olarak 18. yüzyılda kendini gösterecekti. Ancak bu dönemi de genellikle yapıldığı gibi bir çöküş ya da dağılma sürecine indirgemek doğru olmaz.¹⁵⁰ Aksine, parasal açıdan İmparatorluk için bir istikrar ve bütünleşme dönemini ifade eder.¹⁵¹ Ayrıca yukarıda sözünü ettiğimiz ve 17. yüzyılda padişahın kişiliğinin kutsallığını yitirmesi ile Arnavut kökenli Köprülü ailesinin oligarşik yönetiminin (1654-1702)

147 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, 6.bölüm; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, 8. ve 9. bölüm; Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 552 vd.; Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State, a.g.e.*

148 Perry Anderson, *L'État absolutiste. Cilt II: L'Europe de l'Est, a.g.e.*, s. 211.

149 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe, a.g.e.*, s. 232-233.

150 Bu açıdan, 18. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili tarih yazımında ne kadar ihmal edildiğine, hatta karikatürleştirildiğine dikkat çeken Karen Barkey'nin çözümlemesine katılıyoruz (*Empire of Difference, a.g.e.*, 6. ve 7. bölüm). Niyazi Berkes'in klasikleşmiş çalışması da İmparatorluk'ta reformculuğun yerleşmesi açısından bu dönemin önemi üzerinde durur (*The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, 1., 2. ve 3. bölüm).

151 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, 10. ve 11. bölüm.

hazırladığı Bâb-ı Âli'nin sekülerleşme ve özerkleşme süreci de bu döneme eşlik etmiştir.

Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Petro ve I. Katerina'nın reformlarıyla güçlenen Rusya'nın demografik ve coğrafi büyümesiyle ortaya çıkan yeni askerî koşullara, ayrıca 1690'lı yıllarda gerçekleştirdiği vergi reformları ve uluslararası ticaretinin, özellikle de Doğu Akdeniz'in en büyük ticari gücü haline gelen Fransa'yla alışverişin artması sayesinde büyüyen pazarının yeni durumuna pragmatik bir biçimde uyum sağlama-sı gerekiyordu.

Bu noktada, taşra eyaletlerindeki yerel seçkinlerin kooptasyonu yanında merkezî iktidar tarafından uygulamaya konulan değişiklikleri ve İmparatorluk ölçeğinde gerçekleşen ekonomik ve toplumsal dönüşümleri göz ardı etmemeliyiz. Kooptasyon yönteminin yol açtığı Bâb-ı Âli temsilcileriyle artık kendi millis kuvvetlerine sahip olan eşraf arasındaki çatışmalar da devlet ve toplum ya da asker ve reaya arasında basit bir uyumsuzluğa dönüşmüyordu. Merkezî iktidarın çevreyi yönetmek için yerel oligarşilere ihtiyaç duyduğu gibi, taşra seçkinlerin de yerel otoritelerini sağlamlaştırmak ve kaynaklarını artırmak için devletin çarklarına dahil olmaları gerekiyordu. Dolayısıyla başlangıçtaki çelişkili başkaldırı olgusunun aracılığıyla da olsa, statülerini borçlu oldukları imparatorluk sistemine bağlıydı.¹⁵² Sonuç olarak, 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için askerî alandaki düş kırıklıklarının yanında bir yeniden yapılanma dönemi oldu. Bu süreç bazı eyaletlerin özerkleşmesine, hatta bağımsızlıklarını kazanmasına, Sünni ulemanın güçlenmesine, toplumsal güçlerin, ordunun ve çevrenin padişahın iktidarı karşısında kendilerini göstermesine, Avrupa'yla ticaretten yarar sağlamak için daha elverişli bir konumda bulunan gayri Müslim tüccarların, örneğin Rumların nüfuzunun artmasına, kısacası 19. yüzyılın başında yeni bir siyasal alanın oluşmasına yol açtı.

Özetlemek gerekirse, taşra eyaletleri ile toplumsal güçler arasındaki ilişkileri kolaylaştıran ve bir siyasal alanın tanımlanma-

152 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire, a.g.e.*, s. 196, 180-181 ve 6. bölümün tamamı.

sını sağılayan bir dizi etken ortaya çıktı: Savaşın mali ve toplumsal boyutu; 1690'larda gerçekleştirilen vergi reformları ve bu sayede piyasa ilişkilerinin yoğunlaşması; Batı Avrupa'yla ticaretin artması; bu gelişmelerin sonucu olarak yerel ayanın zenginleşmesi, hatta özerkleşmesi ve yerel nüfuzu sayesinde merkezî devletin eşkıyalığa, iltizam uygulamalarındaki keyfilığe ve 1768-1774 arasında savaşın yarattığı karmaşaya karşı verdiği mücadeleye büyük ölçüde katkıda bulunması; siyasal nüfuz, idari sorumluluk ve ekonomik birikim sağılayan konumları düzenli bir biçimde bir araya getiren ayan hanedanlarının yararına "bölgesel yönetim rejimleri"nin¹⁵³ ortaya çıkması; Rum ve Ermeni tüccarların Yahudi –özellikle de Müslüman– rakiplerinin zararına yükselmesi; ekonomik dönüşümler ve askerî seferler nedeniyle göç hareketlerinin yoğunlaşması; kararsız ve çalkantılı kalabalıkların doldurduğu kentlerin şişmesi. 1703 Edirne Ayaklanması ve 1730 Patrona Halil İsyanı bu kaymanın dönüm noktaları oldular. Karen Barkey cesur bir ifadeyle bu ayaklanmaların Batı ve Doğu Avrupa'da yaşanan 1848 devrimlerinin habercisi olduğunu belirtir. Her ne olursa olsun, bu gelişmeler Osmanlı devletinin merkezî iktidarın giriştiği bürokratik reformlar ve "Batılılaşma" çerçevesinde kararlaştırılan koşullarda inşasına indirgenemeyecek oluşma süreçlerinin karmaşıklığını gözler önüne serer.

Örneğin, Patrona Halil İsyanı belirli bir ahlâkî ve toplumsal ekonominin ifadesiydi: İbrahim Paşa'nın İmparatorluk'un halk tabakasının yığıldığı kentlerde gerek yoksul kitlelerin, gerekse loncalar ve ulemanın zararına yaymaya çalıştığı yarı-aristokratik yarı-burjuva "Lâle Devri" siyasal ekonomisinin tüccarlar ve müşterileri tarafından reddedilmesi.¹⁵⁴ Benzer şekilde, merkezî iktidar ve ayan arasındaki bu türden ilk siyasal anlaşma olan *Sened-i İttifak*'ın imzalanmasıyla sonuçlanan 1808 Darbesi de devletin ayan karşısında geri adım atması olarak yorumlanamaz. Aksine, ne kadar güçlenmiş ve zenginleşmiş olurlarsa olsunlar,

153 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 242.

154 Bkz. Şerif Mardin, "L'influence de la Révolution française sur l'Empire ottoman", a.g.m., s. 23; Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 213 vd.

güçlü bir devlet ve bu devletin özerk toplumsal güçlerle kurduğu ilişkiler içinde kendilerine yer açmanın yerel ayan açısından ne kadar gerekli olduğunu gösterir.¹⁵⁵

Taşra seçkinleri de zaten merkezî iktidarın yordamlarını, simgelerini ve iletişim tarzını yeniden üretmeye, “İmparatorluk modernliğini yaymaya” eğilimliydi.¹⁵⁶ Mısır’ın neredeyse bağımsız olması, Sırplar ile Rumların bir bölümünün ulusal özgürleşme isteğinin ulusal bir nitelik kazanması gibi ayrılıkçı olgular meşruiyetçi zihniyeti görmemize engel olmamalıdır. Merkezî iktidarın muhatabı ve siyasal bir grup olarak tanıyan ayan, Balkan ve Anadolu eyaletlerinde merkezin otoritesinin yeniden kurulmasına hizmet etti ve değişimlere muhalefet eden yeniçeri ve ulcmanın yenilgiye uğratılmasını sağladı. Bunu yaparken, Batı ve Orta Anadolu’daki Karaosmanoğulları ve Çapanoğulları örneğinde olduğu gibi artık neredeyse feodalleşmiş olan kalıtsal statüsünü pekiştirdi. Karen Barkey’e göre, bu durum devletin aleyhine alışılmış ifadesiyle bir “adem-i merkezileşme” hareketinin doruk noktasını belirtmek yerine, merkezî reformların taşra seçkinlerine eklemlenmesini gösteriyordu. İleride alınacak ve İmparatorluk’un daha fazla bürokratikleştirilmesini hedefleyen önlemlere bir başlangıç oluşturmuştu¹⁵⁷ ve 18. yüzyılda meydana gelen ticaret ve vergi alanındaki dönüşümlerin siyasal sonucuydu.

Bu dönüşümler vergi toplama yetkisi, kredi uygulamaları, İmparatorluk’un Avrupa’nın “dünya ekonomisi”ne giderek daha fazla dahil olması, toprak sahiplenme sistemi, iş dünyasında etnik grup farkı gözetmeyen yeni işbirliği ya da ortaklık olanaklarının ortaya çıkması sayesinde ayanın zenginleşmesini sağlamıştı. Piyasa ve buna bağlı olarak yatay sözleşmelere dayalı ticari ilişkiler gelişmişti. Bunun sonucu olarak, İzmir, Halep, Kahire, Selanik, Bursa, Ankara, Uzuncaova, Kavala, Iskenдерun ve Lazkiye gibi kentler artık İstanbul’un hegemonyasını dengeler olmuştu.

155 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 220 vd.

156 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e., s. 118 vd. ve s. 83.

157 Karen Barkey, *Empire of Difference*, a.g.e., s. 224.

Dolayısıyla, 1808 Darbesi “devletin özelleştirilmesi”ni ifade eden karmaşık bir siyasal ekonominin parçasıydı. Bu durum mutlaka devletin çöküşü anlamına gelmiyor, otoritesini kullanma yönteminde bir değişiklik olduğunu gösteriyordu. Devletin otoritesi artık dirlik mültezimlik, asker toplayıcılığı, büyük toprak işletmeciliği, tüccarlık, tefecilik, siyasal aracılık, hayırseverlik, hatta bezen yabancı tüccar ya da elçilerle bağlantıları sayesinde diplomatlık gibi pek çok rolü bir arada yürüten taşra seçkinleri aracılığıyla uygulanıyordu. Uygulama yöntemleri ise, gerçek anlamda muhalefet de dahil olmak üzere, Balkanlar’dan Anadolu’nun farklı bölgelerine değişiklik gösteriyordu.¹⁵⁸ Bu gelişmeler aynı zamanda erken modern dönem imparatorluk mantığının gerektirdiği devlet hizmetine dayalı ahlâkî ekonomiden özel mülkiyet, özellikle de toprak mülkiyeti hakkının 19. yüzyıl ortalarından itibaren kurumsallaşmasını sağlayacak olan kapitalist ekonomiye geçiş noktasında yer alıyordu.

158 Bkz, Karen Barkey, *Empire of Difference, a.g.e.*, 7. bölüm. Ayrıca bkz., Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire, a.g.e.* Bunların yanında, Béatrice Hibou’nun çağdaş “devletlerin özelleştirilmesi” ve Daniel Dessert ya da Philippe Minard’ın Fransa’da eski rejimle ilgili çalışmaları da hemen akla gelen başlıklar arasındadır. Yerel eşraftan gelen ve imparatorluk tarafından koopte edildikten sonra Yanya valisi yapılan (1787-1820) ve yöntemleri bakımından Mehmed Ali’ye oldukça yakın yeni-Napolyoncu bir reformcu olan eski Arnavut eşkıyası Ali Paşa bu süreci simgeleyen bir örnektir (K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha’s Greece, a.g.e.*).

Kendini Arayan İmparatorluk

Bonaparte'ın Mısır Seferi'yle (1798-1801) gururu kırılan, Rusya'nın askerî tehditlerine, Mehmed Ali'nin –1832-1837 arasında Suriye ve Anadolu'nun güneyini de işgal eden Kahire Beylerbeyi (1805-1848)– başkaldırısına, ulusçu fikirleri sahiplenilen Sırbistan (1803-1812) ve Yunanistan'daki ayaklanmalara maruz kalan, ordusunu ve idaresini yenilemek için yeni vergi gelirlerine ihtiyaç duyan ve tağşiş politikası (1808-1834) nedeniyle mali açıdan da iyice köşeye sıkışan Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat'la birlikte yeni bir merkezileşme ve bürokratikleşme dönemine girdi.

Bu “iyi yönetim” reformları 3 Kasım 1839'da Gülhane'de okunan Tanzimat Fermanı'ndan 18 Şubat 1856 Islahat Fermanı'na ve 1876'da kabul edilen Kanun-ı Esasî'ye kadar devam etti. Reform hareketi doruk noktasına otoriter olduğu kadar reformcu padişah II. Abdülhamit'in (1876-1909) saltanatı ile erişti. Ancak II. Abdülhamit Rusya ve Sırbistan'a karşı verilen savaşın ve Berlin Kongresi'nin neden olduğu askerî ve diplomatik felaketi bahane ederek anayasayı askıya almakta gecikmeyecek (1878), ardından da liberal parlamentarizm ve İslâm siyaset felsefesi sentezinden (Niyazi Berkes'in biraz daha sert yo-

rumuyla bir “anayasacılık ve dinî milliyetçilik karışımı”ndan)¹ yana olan Genç Osmanlılar hareketini bastıracaktı.

20. yüzyıla hâkim olacak üçgenin köşeleri böylece belirlenmiş oluyordu: Merkezileştirici otoritarizm, reformizm ve adem-i merkezîyetçi liberalizm. Bu akımlardan her biri kendini İslâm’a göre konumlandırmak, İslâm dini de kendini bu akımlara göre yeniden tanımlamak zorunda kalacaktı.²

Karen Barkey baştaki yapısal ve biraz da teleolojik paradigmasına sadık kalarak bu dönemde imparatorluk modelinin 1923’te yerini alacak olan ulus-devlet modeli lehine çözülmeye başladığını savunur.³ Ama acaba İmparatorluk’un benzeri görülmemiş dramatik bir ortamda yeniden düzenlenmeye devam ettiğini düşünemez miyiz? Merkezî reformların bir eyaletten diğerine son derece farklı biçimde uygulanması, padişahın ya da Bâb-ı Âlî’nin ayan ile etkileşiminin koşullarını değiştirdiyse de, bu etkileşimi tümüyle sorgulanmaya açmamıştı. 19. yüzyılın özelliği olan kapitalist küreselleşme ve ulusçu bilinç denklemi Osmanlı İmparatorluğu örneğinde gayri Müslim tüccarların hem ekonomik rolünü hem de etnik ya da dinî özelliklerini güçlendirdi ve en azından başlangıçta bunların siyasal sadakatlerini zedelemeyen Avrupalı güçlerin diplomatik müdahalelerine kapı açtı. Bununla birlikte, Osmanlı tebaası olan tüm kişilerin eşitliğini ve gayri Müslimlere karşı girişilen ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını (1829, 1839 ve 1856) sağlayacak bir İmparatorluk vatandaşlığı oluşturma denemeleri toprak kayıplarının, nüfus mübadelelerinin ve göçlerin ağır bastığı savaş ortamında üstesinden gelinemeyecek çok sayıda engelle karşılaşıyordu. Örneğin, 1877’de Hristiyan mebusların talep etti-

1 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1964, s. 159 [*Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, (1. baskı Ekim 2002)].

2 “Osmanlı İmparatorluğu’nun uzun 19. yüzyılı”nın bir sentezi için, bkz. M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

3 Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [*Farklılıklar İmparatorluğu. Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2011].

gi ve 1882’de Dar-ı Şûra-yı Askerî tarafından da tavsiye edildiği tahmin edilen gayri Müslimlerin zorunlu askerlik uygulaması kapsamına alınması fikri, gerek II. Abdülhamit gerekse ordunun muhafazakâr ileri gelenleri tarafından hiçbir zaman kabul edilmedi.⁴

Gayri Müslimlerin hukuki özerkliklerini görelî olarak kaybetmeleri, ekonomik refahlarının artması ve ulusal imgelemin Avrupa’daki artan etkisiyle çelişiyordu. 18 Şubat 1856 Islahat Fermanı, Osmanlı tebaası arasında tam bir eşitlik sağlamayı amaçlıyor, ancak “İmparatorluk’umun topraklarında bulunan Hristiyan ve diğer gayri Müslim cemaatlerine ecdadım tarafından daha önce verilmiş olan her türlü imtiyaz ve muafiyet”in aynen yürürlükte olduğunu ifade ediyordu. Azınlıkların sahip olmakla övünebilecekleri yeni haklar ise Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler arasındaki uyuşmazlıkları kızıştırmakla kalmıyor, “Rum boyunduruğu”ndan kurtulmak isteyen Bulgar ve Rumen cemaat ve din adamlarının otosefal kiliseler oluşturmak istedikleri Ortodoks Kilisesi’ni de bölüyordu. Belgrad (1739) ve Küçük Kaynarca (1774) antlaşmalarının ardından Karadeniz ve Tuna Nehri’nde gemiciliğin giderek uluslararasılaşması, Fransızların devrim sürecinde bölgeden çekilmeleri ve Napolyon savaşları boyunca süren kara ve deniz ablukaları ya da Sırbistan ve Mora ayaklanmalarının yarattığı kaçakçılık fırsatlarından en çok yararlanan Ermeni ve özellikle Rum tüccarlar, Yahudi ve Müslüman rakiplerinin işlerine balta vuruyorlardı. Millet sisteminin parçalanması, yerel özelliklerin tanınmasıyla ilgili taleplerin dile getirilmesini kolaylaştırıyor, Süryaniler ya da Keldaniler gibi küçük cemaatlerin “millet” statüsüne yükselmesine olanak tanıyordu. Özellikle Ermeni ve Rum cemaatleri içinde aydınlar sınıfının laikleşmesi nedeniyle temsil kabiliyetlerini yitirmiş olmalarına ve Müslüman ulemanın izinden

4 François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, s. 248 [*Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006]. Gayri Müslim ailelerin erkek çocukları orduya ilk kez 1908 devriminden sonra girdiler. Ancak, Birinci Dünya Savaşı sırasında savaşmayan birliklerde, örneğin kayıpların korkunç boyutlara ulaştığı Doğu Cephesi’nde görevlendirildiler.

giderek ayrıcalıklarını kaybetme korkusuyla sekülerleşme reformlarına karşı çıkmalarına rağmen, padişah gayri Müslim cemaatlerle iletişim kurmak için dinî kurumları muhatap almakta ısrar ediyordu.⁵

Cemaatlerüstü bir Osmanlılık ideolojisi ve kimliğinin oluşturulması Balkanlar'daki Türkçe konuşan ve Müslüman nüfusun görece azaldığı, etnik ve dinî heterojenliğin Rum, Arnavut ve Slavlar lehine gerilediği gerçeğini de gizleyemiyordu.⁶ Devlet yönetiminde hukuki ve teknik yeniliklerle kolaylaşan merkezleşme ve bürokratikleşme, göçebelere, köylülere, ayanı rahatsız ediyor; ama başkaldırların kökünü kazıyacak ya da Avrupalı güçlerin yeni topraklar ilhak etmelerine engel olacak araçları sağlamıyordu. Üsteliközel çıkarlara karşı çıkamadığı gibi, özellikle gayri Müslim ya da yabancıların –Galata sarrafları, tüccarlar, yatırımcılar, uluslararası mali aktörler– çıkarlarının güçlenmesini kolaylaştırıyordu. Bâb-ı Âli 1830'da Hıristiyan kölelere özgürlüklerini verdikten sonra 1857 fermasıyla köle ticaretini yasaklamış, siyasal ve ahlâkî ekonomisinin dengesini bozmamak adına İslâm hukukunun köle ticaretini meşrulaştırdığı Hicaz'daki kutsal beldeleri himaye etmeye devam etmişti. Rus yayılcılığı ve Osmanlı devletinin en zengin toprakları arasında yer alan Balkan eyaletlerinin özgürlüklerine kavuşması, 1856-1914 yılları arasında Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan –1877'de birkaç ay içinde bir milyondan fazla olmak üzere– toplam beş ilâ yedi milyon muhacirin gelmesine neden oldu. Bu göçler, yüzölçümü daralmış topraklarından 26 milyondan fazla insan barındıran İmparatorluk'un coğrafi, ekonomik, demografik, etnik ve dinî dengelerini değiştirdi ve İmparatorluk vatandaşlığının tanımlanmasını iyiden iyiye güçleştirdi.⁷ Ayrıca, “memalik-i mahrusa”nın yönetiminin as-

5 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 104 ve 188 vd.

6 Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy. The Nineteenth Century*, State University of New York, Albany, 1988, s. 21-2 [Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi: On Dokuzuncu Yüzyıl, Belge Yayınları, İstanbul, 1993].

7 Justin McCarthy, *Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Princeton, Darwin, 1995 [Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarına karşı yürütülen ulus olarak temizleme işlemi 1821-1922, çev. Bilge Umar, İn-

kerileşmesi ve meşru zor kullanma yetkisinin özelleşmesi Balkanlar ve Kürdistan'da olduğu gibi cemaatler arası uyumlulaştırma politikasının uygulanmasını ve merkezin çevreleriyle pazarlığını tehlikeye sokuyordu. Savaşın ve diplomasinin gereklilikleri, ticaretin gelişmesi, uluslararası borcun ağırlığı altında yaşanan mali çöküş, Kırım Savaşı (1854-1856) sırasında Fransız, İngiliz ve İtalyan birliklerinin ve onlara eşlik eden sivillerin İstanbul'da konuşlanması, 1850'de İngiliz baskısıyla çoğunluğu Ermeni olan dindaşları için yeni bir "millet" statüsü elde eden Protestan misyonerlerin Anadolu'daki faaliyetleri, eğitim, kültür ve bilim alanındaki etkileşimler, II. Abdülhamit'in 1876 Anayasası'nı askıya aldıktan sonra kurduğu mutlaki idareye karşı çıkan başlıca muhaliflerin Batı Avrupa'ya sürgün edilmeleri, Düyun-u Umumiye İdaresi'nin mali vesayeti, Osmanlı Bankası'nın rolü, imtiyazlar, yabancı sefirlerin giderek düzenli hale gelen müdahaleleri gibi etkenlerin tümü, Batı'nın varlığını ve görünürlüğüne artırmaya katkıda bulunuyor, siyasi ve idari modernleşmeyi İmparatorluk'un egemenliğinin ve toprak bütünlüğünün aşınmasının, hatta önlemeyi umduğu nihai parçalanmasının başlıca aracı haline getiriyordu. Sonuç olarak, 19. yüzyıl boyunca gerçekleşen ekonomik büyüme ve kalkınma merkezkaç güçlere yarar sağlıyor, Düyun-u Umumiye İdaresi'nin ve Anadolu'daki Tütün Rejisi'nin baskısı da köylülerin hoşnutsuzluğuna neden oluyor ve üreticileri hileli ihracat yöntemlerine itiyordu. Balkan eyaletlerinin yitirilmesi ise İmparatorluk'un tarihsel merkezini daraltmış, 1877-1878'de Rusların eline düşme tehlikesi atlatan başkentini iyice savunmasız bırakmıştı. Osmanlı devleti halkının çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Arap eyaletlerine hep daha fazla önem verirken, Anadolu'daki Hristiyanların toplam nüfus içindeki oranı büyüyor, Balkanlar ve Kafkasya'daki Müslüman katliamları kalıcı bir yenilgi durumunda bu bölgelerde olası bir etnik temizli-

kılâp Yayınevi, İstanbul, (1. baskı c1998)]; Kemal H. Karpat, "The hijra from Russia and the Balkans: the process of self-definition in the late Ottoman state", (der.) Dale F. Eickelman, James Piscatori, *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, University of California Press, Berkeley, 1990, 7. bölüm.

ğin işaretini veriyor, sekülerleşme milletlerin ekonomik ve kültürel özerkliklerini artırıyordu. Kısacası, Osmanlı Hanedanı bir dizi makas etkisinin arasında kalmışa benziyordu.

Tanzimat'tan anayasal mutlakiyete

Bu güçlükleri ve çıkmazları göz ardı etmeksizin, devletin gidecek daha fazla merkezileşmesine, bürokratikleşmesine ve göçbeleri yerleşik düzene geçirme iddiasında ısrar etmesine rağmen 19. yüzyılın İmparatorluk için bir pazarlık ve esneklik dönemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişmelerin hepsi de yeri geldikçe İmparatorluk'un tepesi ile tabanı arasındaki etkileşime hizmet edebilecek nitelikteydi. Örneğin, 1840'lı yıllarda kahvehanelerdeki müşterilerin konuşmalarını derleyen polis raporları (jurnal), kötü fikirlere sahip olanları rahatsız etmeyi değil, Bâb-ı Âlî'yi, hatta padişahın kendisini kamuoyunun durumundan haberdar etmeyi amaçlıyordu.⁸ II. Abdülhamit'in çok daha baskıcı saltanatı sırasında dahi, halk çok çekindiği polis teşkilatının belirli ölçüde "kamu yararı"na çalıştığını kabul ediyordu. Noémi Levy'nin de açıkladığı gibi, karakolları "imparatorluk ikonografisi açısından son derece uygun bir aracı" olan ve "komşu konumları" sayesinde toplumsal entegrasyona katkıda bulunan polis teşkilatı, "kentte düzenin sağlanmasından sorumlu meşru aktörlerden biri" olarak görülüyordu.⁹

1840'tan 1876'ya kadar yaşanan ticari canlılık, siyasal alanın da yeniden düzenlenmesine uygun bir ortam yaratmıştı.¹⁰

8 Cengiz Kırılı, "Coffeehouses: public opinion in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", (der.) Armando Salvatore, Dale F. Eickelman, *Public Islam and the Common Good*, Leyde, E. J. Brill, 2006, 4. bölüm; François Georgeon, "Les cafés à Istanbul à la fin de l'Empire ottoman", (der.) Hélène Desmet-Grégoire, François Georgeon, *Cafés d'Orient revisités*, Éditions du CNRS, Paris, 1997, s. 39-78 [*Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik, Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999].

9 Noémi Lévy, "Une institution en formation: la police ottomane à l'époque d'Abdülhamid II", *European Journal of Turkish Studies*, 8 (8), 2008.

10 Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy, a.g.e.*; Bülent Özdemir, *Ottoman Reforms and Social Life. Reflections from Salonica, 1830-1850*, İstanbul, Isis Press, 2003.

Uzun süre “anayasal mutlakîyet” ve polis devleti uygulamasıyla olduğu kadar, Ermeni isyanlarını bastırmak için başvurduğu kanlı yöntemler nedeniyle de karalanan “Kızıl Sultan” II. Abdülhamit’in aşırı kuşkucu saltanatı dahi tarihçilere göre bu açıdan yeniden ele alınmayı hak etmektedir.¹¹

1873-1874’teki büyük kıtlık ve travmatik 1878 yenilgisinden İtalyan işgaline karşı düzenlenen talihsiz Trablusgarp Seferi (1911) ve 1912-1913 Balkan Savaşları’na kadar uzanan dönemde, Yunanistan’la yaşanan kısa süreli (ve zaferle sonuçlanan) çatışma (1897) ile korkunç Yemen Seferi (1904-1906) hariç, barışın hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde, 1877-1878 savaşının yarattığı kan kaybına, Ermeni ve Kürt isyanlarına ya da salgına dönüşen eşkıyalığa rağmen yaşanan, kapitalist dünya ekonomisini vuran krizle karşılaştırıldığında son derece olumlu ekonomik büyüme, limanların ve liman bölgelerinin gelişmesi, salgın hastalıkların gerilemesi, demiryollarının çoğalması ve çelişkili bir biçimde devletin yerleşik düzene geçirmeye çalıştığı göçebeler de dahil işgücü hareketliliğinin artması sayesinde tarımın modernleşmesi gibi gelişmeler, Anadolu nüfusunun % 50 oranında artmasını ve halkın yaşam koşullarının iyileşmesini sağladı.¹²

11 Bkz. François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.* ve Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimization of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, Londra, 1999 [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamit Dönemi 1876-1909*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002]. Ayrıca bkz. Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, volume II: *Reform, Revolution, and Republic: the Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 [*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, Cilt 2: *Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye’nin Doğuşu, 1808-1975*, E Yayınları, İstanbul, (3. baskı 2000)].

12 Justin McCarthy, *Muslim and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York University Press, New York, 1983 [*Müslümanlar ve Azınlıklar: Osmanlı Anadolu’sunda Nüfus ve İmparatorluğun Sonu*, çev. Bilge Umar, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998]; Reşat Kasaba, “A Time and a Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire during the Long Nineteenth Century”, (der.) Joel S. Migdal, Atul Kohli, Vivienne Shue, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 210 vd. ve 218 vd.; Reşat Kasaba, “Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire”, (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging. Sta-*

Michael Meeker'ın 19. yüzyılda Trabzon'un Of beldesi için sunduğu inceleme, dönem farklılıkları dikkate alınmak kaydıyla Leslie Peirce'in 16. yüzyılda Antep kentiyle ilgili çalışmasında aktardığı bulgularla benzerlik taşır. İmparatorluk taşra eyaletlerinde merkezî bürokrasi ve yerel oligarşiler arasında kurulan bir uzlaşmaya dayanmaya devam ediyordu. Merkezî bürokrasi yerel oligarşileri kendi çarklarına dahil etme yeteneğini korurken, bunlar da Osmanlı toplumunun tabanında ve kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde İmparatorluk erkini yeniden üretiyorlardı. 18. yüzyılın “adem-i merkeziyetçi” hareketi sırasında kendilerini merkezî iktidarın rakibi olmaktan çok temsilcisi olarak dayatan iki aile, Muradoğulları ve Seli-moğulları, aralarındaki hizip çatışması aracılığıyla bölgeyi denetimleri altında tutuyorlardı. Bu çatışma ise antropolojik anlamda bir aşiret yapısına değil, İbn Haldun'un kullandığı anlamda iki “asabiye” arasındaki rekabete dayanıyordu (Fransız Victor Fontanier 1820'li yıllarda bu “küçük feodaliteler”i tanımlamak için “ürkütücü koalisyonlar”¹³ ifadesini kullanmıştı).

Kuşkusuz, Trabzon valisi Osman Paşa (1827-1842) yukarıda tasvir ettiğimiz genel koşullarda Bâb-ı Âlî'nin otoritesini yeniden kurmuş ve 1832-1834 arasında askerî güç kullanmaktan çekinmemişti. Böylece bu bölgedeki “adem-i merkeziyetçi” parantezi de kapatmış oluyordu. Ancak, bu girişimi iki ailenin etkisini ortadan kaldırmadı. Merkezî iktidarın klasik kasılma ve genişleme hareketi içinde yer aldı. Bürokrasiyle sıkı sıkıya bütünleşmiş bulunan ve 1880'lerde iyice profesyonelleşmiş olarak yeniden açığa çıkan yerel oligarşilere dayanmaya devam etti. Tanzimat ise bu bürokrasiye İmparatorluk'un gerçek yöne-

tes and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 44; Benoit Fliche, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 2007, s. 39 vd. (Çapanoğlu Hanedanı yönetiminde Yozgat bölgesinde yaşanan ekonomik patlama için) ve 49 vd. (aynı bölgedeki Sünni ve Alevilerin farklılaşmış göçleri için).

- 13 Aktaran Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002, s. 34-36 [*İmparatorluktan Gelen Bir Ülke: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası*, çev. Tutku Vardaglı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002].

timini teslim etmişti.¹⁴ Avrupalı gözlemcilerin –daha o dönemde– “kötü yönetim” ve yozlaşma gördüğü yerde, aslında özel bir siyasal ekonomi geliyordu. Bu siyasal ekonomi, doğrudan ve dolaylı hükmetme biçimlerinin iç içe geçmesine ve bürokratik konumlarla seçkinlerin sahip olduğu otorite ve birikim konumlarının düzenli biçimde “üst üste gelmesine” (*straddling*) dayanıyordu.¹⁵ François Georgeon’a göre, “Genel olarak, merkezî bir siyaset izlemeye devam eden Abdülhamit, büyük yerel ailelerle uzlaşma ve uyuşma taraftarıydı; vali ve ayandan biri arasında anlaşmazlık çıkması durumunda, ikincisini haklı bulma eğilimindeydi.”¹⁶ Bu uzlaşma kaygısı göçebeleri yerleşik düzene geçirme amacıyla alınan önlemlerin uygulanması sırasında da görülüyordu.¹⁷ Ayrıca, katı mutlakiyet yönetimine rağmen “Kızıl Sultan” iltizam yönteminden de kurtulamamıştı. Vergilerin bu yöntemle toplanması, köylülerin ve kamu maliyesinin zararına ayan ve ağaları zenginleştirmeye ve güçlendirmeye devam etti. Bunlar ise, örneğin Zonguldak bölgesindeki kömür madenlerinde çalışacak işgücünü istihdam ederek ve örgütleyerek yeni doğmakta olan sanayileşmeden kâr elde edebilecek konumdaydılar.¹⁸ Ayrıca, artık yarı-feodal ayrıcalıklarını 1858 tarihli Arazi Kanunu’nun sağladığı avantajlarla birleştiriyorlardı, bu da el emeğini zor kullanarak seferber etmelerine, böylece artı değer ve tayın bedeli gibi gelirlere el koymalarına olanak tanıyordu.¹⁹ Bu açıdan, ayanın yerel düzeydeki tahakkümünü kurumlaştıran belediye ve vilayetlerin yeniden düzenlenmesine ilişkin 1857 ve 1864 tarihli kanunlar da bürokratik iktidarla işbirliği olanağı sağlayarak işlerini kolaylaştırıyordu.

14 A.k., 7. bölüm, özellikle s. 245-246, ve 8. bölüm.

15 Örneğin, bkz. Marc Aymes, “Provincialiser l’empire. Chypre et la Méditerranée ottomane au XIXe siècle”, *Annales HSS*, 6, Kasım-Aralık 2007, s. 1313-1344.

16 François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 177.

17 Reşat Kasaba, “Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire”, (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging, a.g.e.*, s. 39 vd.

18 Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire. The Zonguldak Coalfield, 1822-1920*, Berghahn Books, New York, 2006, 5. ve 6. bölüm.

19 Feroz Ahmad, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2008, Cilt 1, s. 67.

Dolayısıyla, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu hâlâ bir toplumsal tabana sahipti ve tebaasıyla hegemonya temelli ilişkiler kurabiliyordu. Ancak, Balkanlar ve Doğu Anadolu'da birbirine eklenen ayaklanmalar ve katliamlar taşra vilayetlerindeki ürkütücü karşıtlıkların şiddetlendiğine işaret ediyordu. Bunun sorumluluğunu ise Tanzimat döneminin merkezîyetçi reformculuğu ve ardından gelen II. Abdülhamit'in mutlakîyetçi yönetimi kadar, bu vilayetlerin arazi yapısında meydana gelen değişiklikler ve sömürü düzeninin yol açtığı tahribatta aramak gerekiyordu.

Bâb-ı Âli'nin 1839'dan beri üstünlüğünü sağlayan ayrıcalıklarını Yıldız'daki sarayına taşıyan ve iktidarı kendi ellerinde toplayan yeni hükümdarın otokratik yönetimi, esas olarak İmparatorluk'un merkez seçkinlerinin oluşturduğu hizipleri hedef alıyordu. Padişah bu seçkinlerin kendisinden önce kısa bir süre hüküm süren ve 1876'da tahttan indirilerek Çırağan sarayında zorunlu ikamete mecbur edilen akıl sağlığı hassas durumdaki ağabeyi V. Murat'ı yeniden tahta geçirmek istediklerinden şüphe ediyordu.²⁰ Tanzimat'ın mimarlarından eski sadrazam ve Tuna, Irak ve Suriye valisi Mithat Paşa'nın tasfiyesi İmparatorluk'un yeniden mutlakîyete kaymasının karanlık ifadelerinden biriydi (1881-1884). Ancak, 1870-1890 yılları arasında Doğu Anadolu, Havran, Makedonya ve Girit'te meydana gelen şiddet olayları özellikle padişahın denetiminden kaçan toplumsal güçlerin ve yapıların giderek artan özerkleşme eğilimini yansıtıyordu. İmparatorluk topraklarının takıntılı biçimde polis çemberine alınması, olayların acımasızca bastırılması, halkların göçe ya da yerleşik düzene geçmeye zorlanması, kamusal yaptırım gücü kullanımının çetelere, komitacılara ya da milislere –örneğin Doğu Anadolu'da 1891 yılında Rus Kazakları modelinden esinlenerek oluşturulan Hamidiye Alayları– bırakılması durumu iyileştirmiyordu.

Kısacası, toplumsal ve siyasal istikrarsızlık devletin inşasından olduğu kadar, biçiminden de kaynaklanıyordu. Bir yandan

20 II. Abdülhamit'in yönetim tarzı için, bkz. François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.* özellikle 7. bölüm.

da toplumun sıkışmakta olduğunu gösteriyordu. İmparatorluk'un nüfusu kabaca 26 milyon dolaylarında kaldıysa da, toprak kayıpları nedeniyle yoğunluğu iki kat artmıştı. Göç dalgalarının kaçınılmaz kıldığı ve ulaşım araçlarının iyileşmesinin de kolaylaştırdığı nüfus hareketliliği ortamında, başta tarım olmak üzere her türlü kaynağın denetimi için verilen mücadeleler de bu nedenle yoğunlaştı. Reşat Kasaba'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu "yapılanmakta olan bir devlet ile oluşmakta olan bir toplum arasındaki etkileşime"²¹ boyun eğmişti.

Temelde Tanzimat için de böyle olmuştu ve kuşkusuz bu reformların tek boyutlu yorumunun gözden geçirilmesi gerekir. Elbette bu reformlar sarayın iradesini ve bürokratik seçkinlerin reformcu tavrını yansıtıyordu. 1826'da gerçekleştirilen devlet içi bir katliamın, yeniçeri katliamının ardından gelmişti. Esnaf loncalarına sıkı sıkıya bağlı olan, onları fiziksel olarak korurken siyasal bakımdan ekonomik korumacılığı sağlayan yeniçerilerle birlikte, bu loncalara büyük bir darbe vurdu.²² Ayrıca, yeniçerilere yakınlıklarıyla bilinen Bektaşî tekkelerinin de kapatılmasına neden oldu.

Reformlar Bâb-ı Âli Tercüme Odası, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye ve bir süre sonra yerini Şûrâ-yı Devlet'e bırakacak olan Meclis-i Âlî-i Tanzimat gibi kurum ya da dairelerin hazırladığı kamu politikalarına dayanıyordu. Nora Lafi bunların yine de kurulu toplumsal hiyerarşilerle, "reformlardan önce yapılanmış kentsel güçlerle", "bazı durumlarda asalet unsurları da taşıyan ticaret seçkinleriyle" ve "esnaf loncaları örgütleri" ile işbirliği yapmak zorunda olduklarını göstermiştir. Yabancı sanayinin rekabeti ve gayri Müslim azınlıkların güçlenmesi karşısında zayıf düşen bu örgütler, yeni yöneticilerin korporatizm alanında giriştiği bürokratikleştirme çabalarına ve eski ticari toplumsal kurumların "tüccar dernekleri"ne dönüşmesine rağmen yine de 1912'de İt-

21 Reşat Kasaba, "A Time and a Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire during the Long Nineteenth Century", (der.) Joel S. Migdal, Atul Kohli, Vivienne Shue, *State Power and Social Forces*, a.g.e., s. 221.

22 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 135 vd. [Osmanlı İmparatorluğu, 1700-1922, çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2002)].

tihat ve Terakki Cemiyeti'nin ekonomik milliyetçiliğinden yararlanacak durumdaydı.²³ Reformlar yerleşmiş çıkarların tepkisiyle ve kültürel, ideolojik, dinî direnişlerle karşılaştı. Eski Tunus Beyliği vezir-i ekberi (başbakan) (1873-1877) ve sadrazam (1878-1879), ayrıca *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans* [Müslüman Devletlerine Lüzumlu Reformlar] (1867, Türkçe çevirisi 1878)* adlı önemli reform kitabının yazarı Tunuslu Hayreddin Paşa'ya karşı kaleme alınmış bir yazıda, bir Osmanlı bu direnişleri şu sözlerle özetler: "Hayreddin muhteşem bir Danua ırkı bir köpektir, ama bir seksen tane sokak köpeğiyiz, belki uyuz, ama seksen tane; sonuçta, onu yiyeceğiz."²⁴ Gerçekten de uyuz köpekler kısa süre içinde paşanın hakkından geldi. Bununla birlikte, "Tanzimat'ın İmparatorluk'un hiçbir etnik ya da dinî unsurunun tekelinde olmadığını" vurgulamak için Paul Dumont'un mükemmel bir biçimde adlandırdığı "reformun anonimleri" vardı. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler, memurlar, tüccarlar, serbest meslek sahipleri, hatta ulema "bu çok eski zamanlardan beri Akdeniz'i çevreleyen çok ırklı ve çok dinli devleti"²⁵ dışarıdan gelen bir tehlikeden kurtarmak için reformlara destek verdiler. Aynı biçimde, Michael Meeker ile Osmanlı reformculuğunun İstanbul ya da İmparatorluk'un İzmir, Selanik ve Kahire gibi diğer metropollerıyla sınırlı kalmadığını da gördük. Taşra seçkinleri bu sürece katıldılar ve varlığını kazanmasına katkıda bulundular.

23 19. yüzyılda kentsel yönetim kurumları üzerine, bkz. Nora Lafi (der.), *Municipalités méditerranéennes. Les réformes urbaines ottomanes au miroir d'une histoire comparée (Moyen-Orient, Maghreb, Europe méridionale)*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2005, özellikle s. 15 ve s. 25.

(*) Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i akvamü'l-mesalik fi marifeti ahvali'l-memalik tercümesi*, çev. Abdurrahman, İstanbul, Elcevaib Matbaası, 1296 [1878] (Tunuslu Hayreddin Paşa, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlı, Şahabettin Yalçın, Ufuk Kitap, İstanbul, 2004 ve 2009) – ç.n.

24 Hayreddin Paşa'nın eserine yazdığı bir yorumda aktaran Magali Morsy: Khayr Ed-Din, *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans*, Aix-en-Provence, Edisud, 1987, s. 55.

25 Paul Dumont, "La période des *Tanzimat* (1839-1878)" ["Tanzimat Dönemi (1839-1878)"], (der.) Robert Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, s. 469 vd. [*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011].

Son olarak, Tanzimat'ı yapan kurumlar, özellikle askerî ve sivil orta ve yükseköğretim kurumları ile toprak ve vergi idaresinden sorumlu olanlar, genellikle değişimi benimseyen ve daha önce görülmemiş örgütlenme ya da sosyalleşme biçimleri geliştirmekte gecikmeyen yeni toplumsal tabakalar yarattı. Masonluk bunlar arasında önemli bir yer tutuyordu. Özellikle II. Abdülhamit döneminde iktidarın padişahın şahsında ve "Yıldız hizbinin" elinde toplanması, memur sayısı 19. yüzyılın sonuna doğru yüz bine ulaşan devlet aygıtının gelişmesiyle birlikte gerçekleşti. Bu gelişmeye özellikle taşrada kamusal eğitim alanında önemli ilerlemeler eşlik etti. Memur ve subayların profesyonelleşme süreci ihtisaslaşmış okullarda aldıkları eğitimin iyileşmesi sayesinde hızlandı. Askerî eğitim rüştiye okulları ve askerî idadîler, Harp Okulu ve Erkân-ı Harbiye Mektebi'nden oluşan bir piramit biçiminde örgütlendi. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Kemalizm ile doruk noktasına ulaşacak olan askerî reformculuk, devletin her alandaki üstünlüğünden çok bir zümrenin, Weberci anlamda bir statünün (*Stand*) özerkleşmesinin göstergesiydi: Sosyalleşme tarzı, ruhu, yetkinliği, modern teknoloji ve örgütlenme biçimlerine hâkimiyeti ile olduğu kadar yüzyıllara yayılan tarihi boyunca Osmanlı toplumuna eklemlenmesi ve orta ya da alt sınıfların yararına oynadığı toplumsal yükseltici rolü²⁶ ile de güçlenen ordu ve onun yanında askerî kariyerle iç içe geçen üst düzey mülki idare. Olivier Bouquet'nin çözümlemesine göre, "Kamu memuriyeti ve askerlik bu konuda daha önce yazılanlara göre çok daha tutarlıdır: Rütbe basamakları mevcuttur, ücret hiyerarşileri açıkça görünmekte, sembolik ayrımlar algılanabilmektedir. Dahası, bu basamaklardan her biri çeşitli derecelerde diğerlerine bağlanmış gibidir ve bir paşa bu basamakları aynı anda çıkabilir. Bununla birlikte, Osmanlı devletinde kariyerin kendine özgü bir mantığı, padişahın anomik iradesinden bağımsız çeşitli *cursus honorum* biçimleri bulunsa da, paşalar toplumun diğer kategorilerinden yalıtılmış ve bütünlük

26 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Peeters, Paris, 2007, s. 212 vd. ve 253-254.

arz eden siyasal ve idari bir grup oluşturmaz. Bu rütbenin özellikleri o kadar çeşitli ve dengesizdir ki, paşalar özellikle parçalanmış bir zümre olarak karşımıza çıkar. 19. yüzyılda kalem ve kılıç mesleklerini birbirinden ayıran ve her bir kategori için birbirinden farklı belirgin dereceler ve kıyafetler, farklı eğitim ortamları [...], özgün gruplar öngören eski ayırım çizgisinin her iki yanında da yer alırlar. Bu meslekler arasında çok sayıda köprü mevcuttur (askerî bir rütbeden sivil bir rütbeye geçiş, sivilleşmiş askerî bir rütbeden yeniden askerî rütbeye geçiş, statüsünü muhafaza eden bir askerin sivil alanda da faaliyet göstermesi); ama bu köprülerden geçiş yalnızca bir yönde olmaktadır (sivillerin askerliğe geçmesi enderdir).”²⁷

Paşaları ve ince de olsa aralarındaki bağlar nedeniyle emirlerinde çalışan İmparatorluk görevlilerini birleştiren, II. Abdülhamit’in titizlikle beslediği madalya sevdalarının da tetiklediği şeref duygusuydu.²⁸ Şeref duygusu ve bir de rütbeleriyle doğru orantılı olarak gelişen ve paşaların kıyafetlerini, evlerindeki oda sayısını, sahip olabilecekleri atları ya da hizmetlileri belirleyen “kişisel lüks ekonomisi”...²⁹

Tüm bunlar anakronik bir örneği akla getiriyor: Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu’nda üst düzey sivil ve askerî kariyer karşı konulmaz bir biçimde bir *nomenklatura* düşünüyor. Andreas Tietze bu bağlamda kullanılan “statü simgeleri”nin³⁰ bir tablosunu oluşturmuştu. Toplumun genelinde hiyerarşi bu simgelere göre alçalıp yükseliyor, devletin dar alanının dışında kalan tüm *bey* ya da *efendilerin* hiç yoksa paşalardan biriyle karşılaştıklarında korumaları gereken saygı ilişkisi dolayısıyla sanal olarak katıldıkları bir “insan türü” (*Menschentum*), bir “asilzade” tanımlıyordu. Ancak bu hiyerarşinin tepesinde ancak devlet ya da daha doğrusu padişahla ilişkinin sağlayabildiği toplumsal ve siyasal itibar sahiple-

27 A.k., s. 180.

28 A.k., s. 181 vd. Ayrıca bkz. François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 154.

29 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, a.g.e.*, s. 190-191.

30 Andreas Tietze, “Mustafa ‘Âli on luxury and the status symbols of Ottoman gentlemen”, *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, 1982, s. 590, aktaran Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, a.g.e.*, s. 191.

ri yer alıyordu. *Bey* ya da *efendi* olarak doğulabiliyor ya da padişahın seçiminden bağımsız olarak bu statüye gelinebiliyordu. Paşalığa ise padişah tarafından kişisel olarak atanılıyordu. Paşalık yalnızca *bey* ya da *efendi* olmanın şerefine zıtlığıyla meşrulaşan,³¹ ama Osmanlı toplumuna bir yaşam biçimi modeli sunan siyasal ve idari bir konumdu. Bununla birlikte, padişah üst düzey görevlilerini İmparatorluk davasına uzun zamandır kendini adanmış olan ailelerden seçiyordu. Bu aileler bir anlamda “devlet içinde bir soylu sınıfı” oluşturuyor, ancak idari ya da siyasal hiyerarşinin tepesine kuşaklar boyu yerleşemediklerinden bir “devlet soyluları sınıfı”na dönüşmüyorlardı.³²

Başka bir deyişle, İmparatorluk’un askerî ve sivil bürokrasisi toplumsal bakımdan kalıtsal değilse de en azından endogamik olmakla birlikte, kültürel bakımdan kamusal bir kurum olduğu kadar toplumsal bir hareketti. En üst mevkileri doğal olarak büyük ailelerin çocuklarına ayrılmakla birlikte, Tanzimat çizgisinde tüccarların, zanaatkârların ve toprak sahiplerinin çocuklarına, hatta (ender de olsa) yetimlere, göçmenlere, mültecilere ve esirlere mesleki yükselme fırsatları sağladı. Çoğunluğu Olivier Bouquet’nin de hatırlattığı gibi birer “toplumsal karışma mekânı [...], tipik Osmanlı okulu”³³ mahalle mektebine (sıbyan mektebi) devam etmiş olan gençlere yer verdi. Yeni bir hejemonik alışveriş ve siyasal özneleşme repertuarı oluşturarak devletle artık sanal olarak vatandaşlara dönüşmüş olan tebaası arasındaki etkileşime katkıda bulundu. Militarist ve idari bilinçlenme biçiminde de kendini gösteren bu repertuarın aynı zamanda devrimci olduğu 1908’de ortaya çıkacaktı. Bu konuyla ilgili olarak, 1890’lı yıllardan itibaren Askerî Tıp Okulu öğrencilerinin her gün tekrar edilen padişahın şahsına bağlılık ritüellerini, disiplini ve fiziksel cezaları reddederek ayaklan-

31 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, a.g.e., s. 199.

32 A.k., s. 202 vd. (özellikle s. 213); Madeline C. Zilfi, “Elite circulation in the Ottoman Empire: great mollas of the Eighteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, 1983, s. 318-364.

33 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, a.g.e., s. 235. Mahalle okulu yeni ilkokul (iptidâi mektep) ile karıştırılmamalıdır: a.k., s. 244 vd.

dıklarını belirtelim.³⁴ Bu şekilde, yükselmelerinin şahsi kaynağı olmaya devam etse dahi, hükümdar karşısında statülerinin özerkleştiğini de göstermiş oluyorlardı.

II. Abdülhamid'in İslâmî yönelimini, "İslâm'lığı" (*İslâmcılık*, *Müslümanlık*) seleflerinden daha belirgin biçimde yüceltmesini de bu bağlamda anlamak gerekir. Bu tavır kuşkusuz son derece dindar bir adam olan padişahın kişisel inancına uygundu. Ama aynı zamanda, evrensel Osmanlı vatandaşlığı ya da sadakat anlayışının bölgesel, hatta ulusçu hareketlerin baskısıyla gözden düştüğü ve 1878'de yaşanan toprak kayıplarının ardından Müslüman nüfusun toplam nüfus içindeki oranının % 68'den % 76'ya yükseldiği bir dönemde, hanedanın meşruluğunu yeniden dengeleme ihtiyacına da cevap veriyordu.³⁵ Padişahın dindar yaşam tarzı ve söylemi, Yıldız Camii'nde cuma namazına gidişinin sergileniş biçimi, halifelüğün yüceltilmesi, Hicaz Demiryolu'nun inşası sayesinde Mekke'ye yapılan hac ziyaretlerini kolaylaştırma kaygısı, yeni camilerin yapılması, Hanefi okulunun ideolojik önceliğinin vurgulanması ve "iman terbiyesi", bazı tarikatlara verilen destek, 1890'lardan itibaren eğitimin İslâmleştirilmesi padişah ile artık dörtte üçü Müslüman olan tebaası arasında yeni iletişim ve uzlaşma kanalları oluşmasını sağladı.

Şerif Mardin bu tavrı "parlak bir strateji" olarak tanımlar: "Padişah tarikatların ilettiği dinî propaganda ve başka kanallar sayesinde toplumun en alt sınıflarından tebaasıyla iletişim kurabildiği için, bu sınıflar –entelektüellerin aksine– saltanatına sıcak bakıyorlardı."³⁶

Bu yaklaşım artık resmî "memalik-i mahrusa" sınıflandırmasının başında yer alan Arap eyaletlerinde özellikle yararlı oldu. İmparatorluk'un merkezileşmesi, reformların ikonoklast niteliği, Batı'nın ticari ve kültürel açıdan Akdeniz, Kızıldeniz ve Bas-

34 Şerif Mardin, "L'aliénation des Jeunes Turcs: essai d'explication partielle d'une 'conscience révolutionnaire'", *Économie et sociétés dans l'Empire ottoman (fin du XVIII^e - début du XX^e siècle)*, Éditions du CNRS, Paris, 1983, s. 164-165.

35 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, a.g.e.

36 Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 141-142.

ra Körfezi'nde giderek daha işgalci bir varlık göstermesi, Yahudilerin Filistin'e göçü, Cezayir, Tunus, Mısır ve Sudan'da çoktan gerçekleşmiş olan Avrupa işgali korkusu bu eyaletleri yıpratmıştı. Irak'ta, padişahın dinî politikası Basra ve Bağdat'taki Şii çoğunluğu ve taşıyıcısı olduğu Kacar etkisini, Awadh Krallığı'nın bağışlarının Necef ve Kerbela'daki kutsal mekânlara ulaşmasını sağlayan İngiliz sefirinin faaliyetlerini³⁷ dengeliyordu. Kafkasya ve Balkanlar'daki Müslüman katliamından kaçan yüz binlerce muhacirin toplumla bütünleşmesini kolaylaştırıyor ve bu vahşet karşısında öfkeye kapılan İmparatorluk'un merkezindeki dindâşlarına ümit veriyordu. Yine bu politika sarayın otoritesini güçlendirdi, devlet aygıtına yeni bir Arap seçkinleri sınıfının dahil edilmesini kolaylaştırdı, kamu yatırımlarını kamçıladi. Bunun yanında kuşkusuz 1878'den 1914'e kadar yaklaşık 300.000 kadar Hristiyan'ın Rusya ya da Yeni Dünya'ya göç etmesinde de önemli rol oynadı.

Bununla birlikte II. Abdülhamit'in İslâmî politikası elbette Hanedan'ın diğer meşruluk repertuarlarının geçerliliğini ortadan kaldırmadı. Vatandaşlık bağlamında Osmanlıcılık ve Osmanlı Hanedanı'nın aşiret kökenlerine bağlanan kültürcü Türk ulusçuluğu giderek daha fazla varlık gösteriyordu. Osmanlı Hanedanı'nın efsanevi simgelerinden biri olan Ertuğrul Bey'in Söğüt'teki mezarı onarıldı ve bağlılık ritüellerinin mekânı oldu. Osmanlı Türkçesi Tanzimat'ın ardından devletin merkezine ve topluma idari dil olarak dayatılmıştı ve eğitim reformcularının baskısı altında ya da askerî yaşamın gereklilikleri nedeniyle edebî inceliklerini yitiriyordu. Klasik eğitimin ve kültürün koşulu olan Arapça ve Farsça bilgisi ise, anadili Arapça olanlar ya da Kürtler gibi İran'a komşu eyaletlerden gelenler dışında geriliyordu.³⁸

II. Abdülhamit'in politikası Osmanlı toplumunun giderek sekülerleşmesi konusunda bunlardan başka engel çıkarmadı.

37 Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Manchester University, Manchester, 1994, multigr., s. 222 ve s. 329-330; Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The "ulama" of Najaf and Karbala*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

38 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 111; Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, a.g.e.*, s. 282 vd.

Bu eğilim çelişkili biçimde, tıpkı halifelğin yüceltilmesi gibi ulemanın karşı gücünü zayıflatarak otokratik yönetimi kolaylaştırıyordu. Zaten II. Abdülhamit de ulemayı yakından gözlüyor ve tıpkı Bâb-ı Âli bürokratlarına yaptığı gibi ayrıcalıklarını yavaş yavaş ellerinden almaya özen gösteriyordu.³⁹ Padişahın kendisi de din konusunda bir fanatik olmaktan çok uzaktı. İslâm dininin kurallarına uyulmasını kendi sarayında bile dayatmıyordu ve inşa ettirdiği devlet okullarının sayısı kuşkusuz camilerden çok daha fazlaydı.⁴⁰ Arap eyaletlerine yönelik politikası özellikle stratejik önemi artmakta olan bu toprakların İmparatorluk'un bütününe daha iyi entegre edilmesini amaçlıyor, halifelğin ön plana çıkarılması ise uluslararası alandaki konumunu güçlendirmeyi hedefliyordu.

Bununla birlikte II. Abdülhamit'in İslâmî politikası İslâm dininin İmparatorluk'un son yıllarındaki yeriyle ilgili her şeyi anlatmaktan uzaktır. Bürokratik merkezleşme ve ekonomik modernleşme politikalarıyla birleşince, sekülerist entelektüellerin (*dehri*) artan seferberliği, Irak'taki Arap aşiretlerden bazılarının Şiiliği benimseme sürecinin hızlanması, Hicaz Demiryolu'nun yapılmasıyla hacıların korunmasından (ve yağmalanmasından) elde ettikleri rantı kaybeden Bedevîlerin isyanı, medreselerin etkisinin azalması ya da ulemanın topluma yabancılaşması gibi beklenmedik sonuçları oldu.⁴¹

II. Abdülhamit'in araçlaştırma çabalarına rağmen devlet karşısında oldukça özerk olan, tarikatlar başta olmak üzere tüm Müslüman din kurumları Osmanlı sınırlarını aşan bir inanç alanına yayılıyorlardı. Bu alan ise o sıralarda siyasal açıdan olmasa bile, entelektüel ya da teolojik açıdan galeyan içindey-

39 François Georçeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 148 ve s. 156.

40 A.k., s. 139 ve s. 252. Ayrıca bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains, a.g.e.*, 4. bölüm.

41 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, 10. bölüm; Richard Repp, "Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy" ve Richard L. Chambers, "The Ottoman ulema and the Tanzimat", (der.) Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, University of California Press, 1972, 1. ve 2. bölüm; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, Berkeley, 1994, s. 41 vd.

di.⁴² İmparatorluk bazen, tereddüt ya da kuşkuyla da olsa, Bahai dininin İranlı kurucuları ya da filozof Cemaleddin Afgani gibi muhalifleri kabul ediyordu. Rus İmparatorluğu'nun Müslüman düşünürleri için de doğal bir sığınak haline gelmişti. Vahhabilerin 1812-1820 arasında liderliğini reddetmiş olmalarına ve İslâmî reformun önemli merkezlerinin artık Rus İmparatorluğu'nun Kafkasya sınırlarında, Hindistan'da ve Mısır'da bulunmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu kutsal beldelerin koruyucusu ve halifenin ikametgâhı olarak ümmetin merkezinde yer almaya devam ediyordu.

Müminler de artık bir kamuoyu meydana getiriyor ve oluşmakta olan kamusal alanın aktif bir unsuru olarak hareket ediyorlardı. Öyle ki, İslâmî liberal bir sentez arayışı içinde olan Genç Osmanlılar hareketini bastırmış olmasına rağmen, padişah artık bu unsuru dikkate almak zorundaydı. Bu gruplar yeni iletişim araçlarına yatırım yapıyor, gazeteler çıkarıyor, kitaplar yazıyorlar ve Kırım, Balkanlar ya da Kafkasya'da baskılara maruz kalan dindaşlarıyla dayanışma gösterileri düzenliyorlardı.⁴³ Osmanlı İslâm'ını Öteki'nin, yani gerek Osmanlı Hristiyanlarının (Yahudilerden daha fazla) gerekse Batı Avrupalı güçlerin, Kiliselerin, Batılı düşünürlerin bazen Auguste Comte ya da öğrencisi Pierre Lafitte gibi anlayışlı, bazen de hem Afgani hem de Namık Kemal'in itiraz ettiği 1883 tarihli "İslâm ve bilim" konulu ünlü dersin yazarı Ernest Renan gibi eleştirel bakışları da şekillendiriyordu.⁴⁴

42 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York, 1989, s. 83 [Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011 (16. baskı)]; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010 (4. baskı)].

43 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., s. 110 vd.; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 49 vd.; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam*, a.g.e., 5. bölüm.

44 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 262; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings*

Din alanındaki bu hareketlilik, zamanı geldiğinde İmparatorluk'un Cumhuriyet'e kaymasında ve cumhuriyetin Ermeniler yok edildikten, Rumlar da sürüldükten sonra neredeyse tümüyle Müslüman olan bir toplum tarafından benimsenmesinde önemli rol oynayacak dönüşümler ve yenilikler getirdi.

Kentlerde İslâmî bir kamusal alanın oluşmaya başlamasıyla eşzamanlı olarak başlıca kent merkezlerinin ve kırsal alanın kesişme noktasında yer alan tarikatlar da bu dönemde "gerçek bir patlama"⁴⁵ yaşadılar. Bu patlama kendisinin de parçası olduğu bir toplumsal dönüşümün ifadesiydi. Örneğin, Hicaz Demiryolu'nun yapımından, hatta Protestan misyonerlerin Doğu Anadolu'ya yerleşmesinden ya da Kafkasya'dan Nakşibendiye müridi yeni Müslüman göçmenlerin gelmesinden çok daha önce başlayan ve hac ziyaretlerinin canlanmasını sağlayan ulaştırma alanındaki devrimin bir sonucuydu. Tarikatlar matbaanın gelişmesiyle ortaya çıkan yeni iletişim biçimlerinden de yararlanıyorlardı. Özellikle Kürdistan'da merkezileşme ve bürokratikleşme nedeniyle egemenliklerini kaybeden yerel aşiretlerden doğan boşluğu dolduruyorlardı.⁴⁶

Bunun sonucu olarak inananlar ve şeyhleri ya da Allah arasında yazılı ilimlerin aracılığını geliştiren ve din eğitiminin koşullarını değiştiren tarikat hareketinin kendisi bir toplumsal dönüşüm etkeni haline geldi. Anadolu sufiliğinin önemli merkezlerinden olan Bitlis'te dünyaya gelmiş bir Kürt şeyhi olan Said Nursi'nin (1876-1960) inatla gerçekleştirmeye çalıştığı projelerden biri Van'da bir İslâm üniversitesi açılma-

of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani", University of California Press, Berkeley, 1968, s. 84 vd.

45 Niyazi Berkes (*The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 259) bu dini hareketliliği oldukça küçümseyici bir biçimde, sekülerist bakış açısından ele alır. Ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam*, a.g.e.; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 49 vd.; Gilles Veintin, Nathalie Clayer, "L'Empire ottoman", (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veintin, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996, s. 322-341 [*İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, çev. Osman Türer, Sûf Yayınları, Ankara, 2004].

46 Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan*, Rijswijk, Europrint, 1978 [*Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003 (1. baskı)].

sıydı. Sonunda bu konuda bir ilke kararı alınmasını sağlamış, ama Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi nedeniyle projeyi hayata geçirememişti. Yine aynı Said Nursî, anadili Kürtçe olan bir âlim olmasına rağmen, çok erken bir dönemde Kur'an'ın Türkçe tefsirine önem verdi, etkileyici kişiliğinin yanında yazılı kaynaklara dayanmaya, söylemine modern bilimlerin bazı kazanımlarını dahil etmeye özen gösterdi.⁴⁷ Benzer şekilde, Bektaşî Tarikatı da Arnavutçuluk hareketiyle yakından ilişkiliydi.⁴⁸

II. Abdülhamit saltanatının İslâmî yönelimi arka planda başka bir emperyal olasılığı da çiziyordu. Bu olasılık, Hristiyan bakış açısından Ortodoks Patrikliği nezdinde hâlâ canlı olan Bizans mirası ya da Rusya'nın Balkanlar ve Filistin'deki dinî korumacılık iddiaları, Müslüman bakış açısından ise halifelüğün son Abbâsî halifesi el-Mütevekkil tarafından I. Selim'e devri düzmecesinden esinleniyordu: Bir anlamda Papalık makamı ve Papalık devletlerinin yeni İtalya krallığı tarafından ilhak edilmeden ve Papalık'ın egemenliği Vatikan şehir devletine indirgenmeden önceki konumlarına benzer, tüm Müslüman ümmeti üzerinde egemen olacak siyasal ve dinî bir otorite oluşturma olasılığı.

20. yüzyıl prizmasından bakıldığında, padişahın aslında her türlü dinî sıfattan yoksun oluşu bu olasılığın sürdürülebilirliği açısından kuşku uyandırıyor. Buna rağmen, bu durum İngiltere-Fransa dostluk anlaşmasının tarafları, özellikle de Batı Afrika ve Mağrip'te egemen olan Fransa için o yıllarda bir tür saplantıya dönüşmüştü; çünkü yeni ele geçirilmiş olan bu sömürgelerde cihat tehlikesi yaratıyor ve Almanya'nın diplomatik desteğini alıyordu. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın (1774) artık siyasal bakımdan özerk olan Kırım Tatarları üzerinde padişaha "Müslüman dininin halifesi" olarak ruhani bir yetki verdiğini hatırlayalım. Bu yetkinin diplomatik açıdan yeniden gündeme gelmesi 1860-1870'li yıllarda uluslararası bir boyut kazanmıştı. Bu dönemde Avrupa sömürgeciliğinin Kafkasya, Orta

47 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., s. 76 vd.

48 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 54.

Asya, Doğu Hint Adaları ve Hindistan'a yayılması, bu bölgelerde yaşayan Müslümanları yardım için Kırım Savaşı'nda Ruslara karşı "kazandığı" zaferin getirdiği saygınlıkla taçlanan Osmanlı İmparatorluğu'na yöneltmişti. Osmanlı Hanedanı İslâm dünyasında Batı ve Hristiyan sömürgecilğine direnebilecek tek büyük güç olarak görülüyordu. "İttihad-ı İslâm" fikri özellikle Genç Osmanlılar'ın kaleminin etkisiyle yayılıyordu.

1878 felaketi bu İmparatorluk repertuarının hem sınırlarını hem de gerçek potansiyelini ortaya çıkaracaktı. Bir yandan Kafkasya Müslümanları, Osmanlıların çağrılarına rağmen Rus ordusunun tedariklenmesini engellemek için ayaklanmadılar. Diğer yandan, Hindistan Müslümanları halifenin davasını savunmak için seferber oldular ve bu durum İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nı telaşlandırdı. Bunun üzerine İngiltere, Mekke'ye yerleştirilecek bir Arap halifeliği için Hristiyan Arapların da yardımıyla bir kampanya başlattı. Böyle bir halifelik İngiltere'nin Hicaz'a nüfuzunu kolaylaştırabilir, Britanya Hindistanı Müslümanları üzerindeki egemenliğini güvence altına alabilirdi.⁴⁹ II. Abdülhamit bu girişime 1876 Anayasası'nın da onayladığı Osmanlı halifeliğini meşrulaştıran Arapça literatürü destekleyerek cevap verdi. Halifelik iki taraflı bir silaha ve gerçek bir uluslararası politika meselesine dönüşüyordu. İmparatorluk'un Arap eyaletleri üzerindeki hegemonyasının ifadesi olan ilişkilerin yeniden kurulmasına katkıda bulunabilir, İngilizlerin Arap Yarımadası'ndaki çıkarlarına ket vurabilir, sağlık nedenleri gerekçesiyle hac ziyaretlerinin uluslararasılaşmasını engelleyebilir ve padişahın kaybedilen topraklar üzerindeki etkisini devam ettirmesini sağlayabilirdi. Padişah Bosna-Hersek, Mısır, Sudan, Arabistan'ın güneyi, Tunus, hatta Cezayir gibi eski eyaletlerin manevi lideri olma özelliğini koruyor ve bu sayede bu toprakların hâlâ "memalik-i mahrusa" içinde yer aldığı izlenimini yaratabiliyordu. Tarikat ağları ve "cihat" tehdidi sayesinde Avrupalıların Afrika ve Asya'daki ilerleyişini durdurabileceği ya da bozabileceği umudunu da canlı tutuyordu. Son olarak, sömürgeleşmiş topraklardaki Müslüman seçkinlerin gözünde,

49 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam, a.g.e.*, 11. bölüm.

les giymenin simgelediği bir karşı-modernlik modeli oluşturuyordu.⁵⁰

Kısaca, “panislâmcılık” –bu terim 1877’de ortaya çıkmış ve 1880’li yıllarda, Tunus’ta Fransız idaresinin kurulmasının ardından, Bâb-ı Âli’nin Trablusgarp sınırında yürüttüğü iddia edilen faaliyetleri damgalamak amacıyla kullanımı yaygınlaşmıştı– Osmanlı İmparatorluğu için toprak kayıplarını simgesel biçimde de olsa telafi etmeye yönelik dünya çapında bir *soft power* oluşturuyordu. Ancak bu hırslı hedefe ulaşmak için İmparatorluk’un elindeki olanaklar sınırlıydı, zira halife-sultan İslâm’ın hastalık derecesinde çekindiği modernleşme sürecinin liderliğini üstlenmeye yanaşmıyor, giderek zayıflayan medreseleri kaderlerine terk ediyor, gerek Arabistan ve Kuzey Afrika gerekse İran, Britanya Hindistanı ya da Hollanda idaresindeki Doğu Hint Adaları nezdinde her türlü dinî maceracılıktan kaçınıyor, hatta Müslümanları 1881-1882’de Bosna-Hersek, 1898’de Filipinler ya da 1900’de Çin’de olduğu gibi ayaklanmaktan caydırarak neredeyse Batılıların yayılma politikasını destekliyor ve Yıldız Sarayı’nda yeşil “Komintern” olarak tanımlanabilecek her türlü toplantıyı düzenlemeyi reddediyordu.⁵¹ Kısacası, Osmanlı “panislâmcılığı” Avrupalı güçleri tehlikeye atmadan endişelerini körüklüyor ve kendini müminlerin umutlarını boşa çıkarmaya mahkûm ediyordu. II. Abdülhamit’in tahttan indirildikten sonra kızına itiraf edeceği gibi, “Bizim için cihat yalnızca hayallerimizde var olan bir güçtü.”⁵² Bu bile çok şey demek olabilirdi ama 1914’te fitili tükenecekti.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, “esneklik” alanındaki ününe sadık kalan İmparatorluk dayandığı hegemonya iliş-

50 Örneğin Britanya Hindistanı için, bkz. Emma Tarlo, *Clothing Matters. Dress and Identity in India*, Hurst, Londra, 1996, s. 101 ve 114.

51 19. yüzyılda Osmanlı halifeliği ve II. Abdülhamit’in panislâmcılığıyla ilgili olarak, François Georgeon (*Abdülhamid II, a.g.e.*, 9. bölüm) ve Selim Deringil’in (*The Well-Protected Domains, a.g.e.*, 2. bölüm) çalışmalarını temel aldım. Tarihsel açıdan konuya açıklık getiren bir derleme için, ayrıca bkz. Gilles Veinstein, “La question du califat ottoman”, (der.) Pierre-Jean Luizard, *Le Choc colonial et l’Islam. Les politiques religieuses des puissances en terres d’Islam*, La Découverte, Paris, 2006, 24. bölüm.

52 Aktaran François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 212.

kilerinin yeniden tanımlanmasıyla ilgili pek çok proje ve Selim Deringil'in ifadesiyle "[farklı] meşruluk politikası uygulamaları" arasında gidip geldi.⁵³ Rusya'da doğan, Osmanlı topraklarında büyüyen, Paris'te Émile Boutmy ve Albert Sorel'den siyaset bilimi dersleri alan Yusuf Akçura, 1904'te "Üç Tarz-ı Siyaset" başlığıyla Kahire'de yayımladığı makalelerinde bu açmazı önseziyle özetliyordu: Türk olmayanların ve gayri Müslimlerin ulusçu taleplerinin tanınması kaçınılmaz hale geldiğinde, Osmanlıcılık ve İslâmcılık da varlıklarını sürdüremeyecek ve yerlerini Türk ulusçuluğuna bırakacaklardı. Akçura, İmparatorluk'u oluşturan farklı ulusların tam bağımsızlığa ulaşmasından kaçınmak için en fazla bunların özerkliklerini tanıyan bir Osmanlı federasyonu kurulabileceğini öngörüyordu.⁵⁴ Ancak bu endişe verici tahminleri ciddiye almak için henüz çok erkendi. Kuşkusuz, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu ortam çok tehlikeli ve zorlayıcı bir hal almıştı. Bu konuda haklı olarak bir yandan eyaletlerinden bazılarındaki ulusçu ayaklanmaların oluşturduğu askerî tehdide ve rekabet içindeki Avrupa emperyalizmlerinin arzularına, diğer yandan da İmparatorluk'u alacaklılarının mali ve idari vesayeti altına girmeye ve dayattıkları koşulları kabul etmeye zorlayan borç krizine vurgu yapılır.⁵⁵

İmparatorluk'un egemenliği ve toprak bütünlüğü, hatta bas-bayağı varlığı tehlikedeydi ve bu durum gitgide daha açık bir biçimde ortaya çıkıyordu. Bu karanlık gelecek Osmanlıların çoğunu endişelendiriyor, olanca mutsuzluk, kin ve taleplerini beraberlerinde taşıyan göçmen dalgalarını gördükçe kendileri de bir düşman işgali ya da Ermeni ve Rum ayaklanması durumun-

53 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains, a.g.e.*, s. 2. Niyazi Berkes ise, Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük biçiminde üç farklı düşünce akımı tanımlar ama bu bocalamayı ancak 1908-1918 yıllarından itibaren, Osmanlıcılığın üstünlüğü ortadan kalktıktan sonra görür (*The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 337 vd.).

54 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 321-322.

55 1881'de kurulan Düyun-u Umûmiye İdaresi özel hukuka tabi bir yönetim organıydı. 20. yüzyılın başında yedi bin kişi çalışıyor ve İmparatorluk'un gelirlerinin dörtte biri ile üçte biri arasında değişen bir kısmını kontrol ediyordu.

da onlarla aynı kaderi paylaşmaktan korkuyorlardı. Çoğunluğu Osmanlı Hanedanı'na sadık kalan Ermeni ve Rumlar ise, hemşerileri tarafından giderek daha fazla şüpheyle karşılandıklarını fark ediyorlardı. Kendilerine casus muamelesi yapılmasından rahatsız oluyorlar; ama Avrupalı güçlerin ve Hristiyan Kiliselerinin gösterdiği ilgiye giderek daha duyarlı hale geliyorlardı. II. Abdülhamit'in despotizminden ve ekonomik reformların yetersizliğinden de rahatsızdılar.

Bu çelişkileri ulusçu anlatıların ışığında okumak büyük bir risk içerir. Cumhuriyetçi Kemalist anlatı da bu açıdan az aldatıcı değildir. Oysa Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde zarlar atılmış olsa da, oyun henüz oynanmamıştı. 1908 Devrimi'nin coşku ve umutla karşılanması, II. Abdülhamit'in olayların sıcaklığında yeniden halkın sevgisini kazanması, Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruluk ve pazarlık kaynaklarıyla altı yüzyıldır dayandığı farklılığı kucaklama yeteneğini tümüyle tüketmediğini gösteriyordu. 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe girmesi ve bununla birlikte kurulan özerk parlamenter düzen, eğer ileriki yıllarda gelişme fırsatı bulmuş olsaydı, siyasal ittifaklar, yerel seçkinlerin kooptasyonu, yasama, idare ve ekonomi alanında uzlaşmalar biçiminde yeni imparatorluk ilişkilerinin kurulmasını dahi sağlayabilirdi. Ancak savaş ve İttihat ve Terakki Komitesi'nin diktatörlüğü olayları başka türlü yönlendirecekti.

Bununla birlikte, aydınlatılması güç başka bir soru daha ortaya çıkıyor. Osmanlı İmparatorluğu uzun vadede tebaasının "oymak ruhu"nu (bedeviyet) hesaba katmasını bilen, totaliter olmadığı halde seçkinliği, adaleti ve iyi olanı açıkça gösterebilen belirli bir medeniyet anlayışına katılmasını sağlamıştı. Yurtdışında da gördüğümüz gibi, 16. yüzyıldan itibaren İslâm dini bu hegemonyanın can alıcı unsuru olmuştu; ama dışlayıcı bir ilke oluşturmuyor ve müminler topluluğunun sınırlarını aşan bir yaşam biçimi olarak kendini gösteriyordu. İmparatorluk'un birliği, etnik ve dinî aidiyetlerin ya da eyaletler arasındaki farklılıkların üzerinde yer alan; ama bu farklılıkları ortadan kaldırmayan görece homojen bir maddi kültüre, mimari, edebî, sanatsal ve müzikal yaratıcılık alanında ortak bir düzene, ortak

bir eğlence ve erotizm repertuarına, paylaşılan bir manevi ekonomiye, incelik ve adabımuaşeret kurallarına dayanıyordu.⁵⁶ Bu kültürel hegemonya elbette bir bögeden, bir cemaatten ya da bir toplumsal kategoriden diğerine değişen bir geometriye sahipti ama gücünü de buradan alıyordu.

Ancak İmparatorluk'un geçirmekte olduğu içsel dönüşümler çerçevesinde sorgulanmaya başladı. Kıyafetlerin dinî aidiyete göre belirlenmesini gerektiren kuralların 1829'da terk edilmesi, fes ve redingotun resmî kıyafet olarak benimsenmesi, kentlerde Avrupalı giyim tarzının yayılması, kentsel devrim, kadınların toplumsal konumunun, eğitimin ve konut koşullarının gelişmesi, bu ilerlemenin göstergeleri arasında yer alıyordu. Bununla birlikte, İmparatorluk'un "Batılılaşma" olgusunu kelimelerin tam anlamıyla ele almak doğru olmaz. Kuşkusuz, artık bu kültürel ağırlık merkezini konumlandırmak ve tanımlamak mümkündü: 16. yüzyıl İstanbulu'nda Galata'nın oynadığı rolü her türlü sefahatin merkezi Avrupalı Pera Mahallesi üstlenmişti. Ancak Batılılaşma olgusu bu kadar varlık gösterebilseyse, bunun nedeni Osmanlı toplumunun iç mantığını yansıtmasıydı. Osmanlı toplumu eğitim çizgilerini eşzamanlı olarak izlediği yabancı bir "modernlik" ve kendi "geleneği" arasında çekiştirilen bir toplum değildi.⁵⁷ Osmanlılar gerçekten de klasik "medeniyet" ve "sivilizasyon" (bu Fransızca sözcüğü bu dilin reformla eşanlamlı olduğu bir ortamda ilk kez Sadık Rifat kullanmıştı) arasında her gün seçim yapmak zorunda kalsalar, ikinciden yana olanlar birinciden yana olanların öfkesini çekse ve onlara Şerif Mardin'in mükemmel ifadesiyle "gülünç kibarlar"⁵⁸ ya da *Vulgärmaterialismus*, hatta ateizm partizanları gibi görünse bile, 19. yüzyıla damgasını vuran İslâm ve sekülerleşme arasında "bölünme" tezi de bu nedenle fazla ikilik içeren abartılı bir tezdur. Osmanlı toplumu kendi öz değiş-

56 Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra, I. B. Tauris, 1995; Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann (der.), *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, İstanbul, Eren, 2004.

57 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, a.g.e.*, s. 258 vd.

58 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 131; Şerif Mardin, *Religion and Social Change, a.g.e.*, s. 135.

mini kendi iradesiyle yaşıyor, “uzun 19. yüzyılın” (Eric Hobsbawm) başında, yani 18. yüzyılın sonundan itibaren başlamış olan dünyanın küreselleşme sürecine tam anlamıyla katılıyor-du ve Birinci Dünya Savaşı’nın korkunç yenilgisi içinde bu dönemin sayfasını çeviren yine kendisi oldu.

Kültürel dışadönüklük hiçbir zaman İmparatorluk hegemonyasıyla çelişkili olmamıştır. Aksine, bunun olmazsa olmaz koşulu olduğunu dahi düşünebiliriz. Roma İmparatorluğu kendisini özdeşleştirdiği Yunan kültürü, Japon İmparatorluğu da Çin kültürü aracılığıyla hâkimiyet kurdular. Rus ve Çin İmparatorlukları ise 20. yüzyılda köken olarak kendilerine tümüyle yabancı olan “sosyalist” ideoloji ve medeniyetin çatısı altında varlıklarını sürdürdüler. Dolayısıyla “uzun 19. yüzyıl” boyunca Osmanlı İmparatorluğu açısından sorun yaratan Batı’yla olan ilişkileri değil, kendisiyle olan ilişkiydi. Kapitalist küreselleşmenin taşıdığı özneleşme biçimlerine özel bir şevkle katılmakla birlikte, ulusçu teleolojinin iddia ettiğinin aksine heteronomi ya da heterotopisi değil, tamamlayıcı bir parçası olan Hristiyan ve (daha az bir oranda) Yahudi tebaasının sadakat bağlarını nasıl yeniden kuracaktı? Diğer yandan, tümü bu yeni yaşam biçimlerine duyarsız olmayan ve tıpkı Hristiyan hemşerileri gibi İmparatorluk’a aidiyetlerini Türk, Arnavut, Arap ya da Kürt olarak tanıstıkları ulus fikriyle uzlaştırmak zorunda olan Müslüman tebaasının uyrukluğunu yeniden nasıl tanımlayacaktı?

Batı tarih yazımının etno-merkezciliğine rağmen, ikinci sorunun birinciden daha az can sıkıcı olmadığı ortadadır ve Osmanlı İmparatorluğu da bu soruya tatmin edici bir biçimde cevap vermek için diğerinden daha fazla kaynak harcamadı. Hindistan ve Mısır’da Britanya İmparatorluğu ya da Kafkasya ve Orta Asya’da Rus İmparatorluğu çatısı altında kendini dayatan büyük İslâm reformu hareketine mesafeli durdu.

Oysa zincirinden boşanmış bu pozitivizm, materyalizm, toplumsal Darwinizm ve evrimcilik devrinde, bu iki belirsizliğin ikisi de “medeni” olmanın ne demek olduğuyla ilgiliydi: Medeniyet mi, sivilizasyon mu? Osmanlı modernliği Batı’nın maddi

ve sanatsal kültüründen seve seve ödünç aldığı unsurlarla gelişiyor olsa da, II. Abdülhamit'in mutlaki yönetiminin kendine özgü bu modernliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu yadsınamaz. "İçeriden dışarıya doğru olağan yayılma" modeline göre "acele etmeden, kendi özgün tarzımızda gelişmek" isteyen "Kızıl Sultan" lafı dolandırmadan "Bizde yepyeni bir medeniyetin Batı kültürünün tüm iyi yönlerini Doğu medeniyetine ekleyerek yeşermekte olduğunu gelecek kuşaklar görecekler ve bu iki unsuru kaynaştırabilecekler," diyordu. "Her şey kendiliğinden, içeriden gelmeli"⁵⁹ diye de ekliyordu. II. Abdülhamit 1867'de bizzat gezerek büyülediği Paris'in uluslararası fuarlarına İmparatorluk'un katılmasını çok önemsiyor, Amerikan ve İngiliz devlet kütüphanelerine saltanatının başarılarını öven gösterişli fotoğraf albümleri bağışlıyordu. En sevdiği besteci Verdi idi ve kendisine polisiye roman okunmasından hoşlanıyordu. Marangozluk ve ahşap oymacılığı, fotoğrafçılık, sinema ve Art nouveau'ya meraklıydı. 1894 Depremi'nden sonra, hem İstanbul'un hasar gören anıtlarını onarma hem de Yıldız Sarayı'nı bu yeni tarza uygun olarak güzelleştirme işini İtalyan mimar Raimondo D'Aronco'ya (1857-1932) emanet etmişti. 1901'de de Paris'teki elçisine İmparatorluk'un başkentini Batılı "düzenlilik" normlarına (seviye-i intizam) uygun modern bir kent haline getirebilecek uzmanları işe alma görevini verdi. Baron Haussmann'ı bu alanda model kabul ediyordu. Sonunda bu iş için sergi mimarisi uzmanı, Paris mimari genel müfettişi Joseph-Antoine Bouvard (1840-1920) seçildi. Kendisi İstanbul'a gelemeyen Bouvard, planlar ve fotoğraflar üzerinden çalıştı ve kentin tarihî merkezi için *grands boulevards** tarzı bir düzenleme önerdi. Padişah Avrupa ve Kuzey Amerika tarzı bir kentleşme anlayışını tercih ederken, Batılı mimarların kendisine örneğin inşa edilmeyen Kandilli-Rumelihisarı Köprüsü (Ferdinand Arnodin, 1900), Sirkeci Garı (August Jachmund, 1889) ya da

59 Aktaran François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 240.

(*) *Grands boulevards*: Büyük bulvarlar. Modern kent anlayışına göre dolaşım ve ulaşımı düzenlemek amacıyla geniş arterler yaratılmasını öngören bu uygulamanın en tipik örneği, Paris'te Baron Georges Eugène Haussmann'ın 1850 ve 1860'lı yıllarda Paris'te açtığı bulvarlardır – ç.n.

Düyun-u Umumiye Binası (Antoine Vallaury, 1899) gibi neo-İslâmî ya da neo-Türk esinli projeler sunması bu döneme özgü anlam karmaşasını gayet iyi yansıtır. “Geleneğin icadı” yaklaşımının bu güzel örneklerini II. Abdülhamit’in “İslâmcılığına” değil, *Belle Époque* döneminin kültürel küreselleşme hareketine, özellikle de Avrupalı mimarların eklektizmine borçluyuz. Yıllarca İstanbul Boğazı kıyılarında neo, klasik, İslâmî ya da imparatorluk tarzlarının tüm seçeneklerini sıralayan bu mimarlar sonunda Fransız “İkinci imparatorluk” döneminden* esinlenen bir “Türk imparatorluğu” tarzı geliştirdiler. Ortaköy Camii, II. Mahmut Türbesi ve Dolmabahçe Camii ya da Sarayı bu tarzın en güzel örnekleridir.⁶⁰

II. Abdülhamit’in mimari ve kentleşme alanında giriştiği devrim yalnızca imparatorluk binaları ya da idari binalar ve başkentin yeniden düzenlenmesiyle sınırlı değildi. Taşra eyaletlerinde de kendi konutlarını inşa etmek için çoğunlukla Osmanlı imparatorluk tarzını taklit eden, Boğaziçi ve Haliç’te fırtınalar koparan neo ya da Art eco modellerini uygulamak için birbirleriyle yarışan yerli oligarşiler ya da tüccarların girişimiyle yayıldı.⁶¹ Bu devrim dinî binaları da etkisi altına aldı: D’Aronco, Şeyh Zâfir el-Medenî Türbesi ve Şazeliyye Tekkesi’ne çok sevdiği Art nouveau tarzını yansıtabildi. Bu hareket ayrıca İstanbul’un ağırlık merkezinin Haliç’in kuzey kıyısına, Saray memurlarına ayrılmış ve Topkapı’ya yakın güney kıyısında bulunanlara göre çok daha modern görünümlü konutların yer aldığı mahallelerle genişleyen Avrupai Galata ve Pera’ya doğru kayma sürecini tamamladı.

Sonuç olarak, “padişahın burjuvalaşması”⁶² devlet ve toplumun iç içe geçme olgusunu pekiştiriyordu. Artık hükümdar sa-

(*) Fransa’da İkinci Cumhuriyet (1848-1852) ile Üçüncü Cumhuriyet (1870-1940) arasında III. Napoléon’un hüküm sürdüğü döneme verilen ad – ç.n.

⁶⁰ Zeynep Çelik, *The Remaking of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1986, 6. bölüm, özellikle s. 146 [19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti. *Değişen İstanbul*, çev. Selim Deringil, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, (1. baskı 1996)].

⁶¹ Michael E. Meeker, *A Nation of Empire, a.g.e., passim* ve özellikle s. 31, 53, 77-78, 194.

⁶² François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e., s. 142.*

rayına komşu mahalleler başta olmak üzere İmparatorluk'un her köşesine yayılan kültürel eğilimlerin ve modaların öncüsü olmaktan çok tüketicisiydi. Köleliğin kaldırılmasıyla birlikte Harem'e alınacak kadın bulmakta karşılaşılan güçlükler ise saray kültürünü iyiden iyiye abes hale getirmişti.⁶³

II. Abdülhamit'in saltanatı, etnik kökenler ve dinler ötesi, kentli bir Osmanlı kültürünün doruk noktasını oluşturdu. Bu kültür müzik, edebiyat, gösteri sanatları, mimari, dekorasyon, mutfak, giyim alanlarında gelişiyor, sivil toplumun dinamizmini yansıtıyor ve İslâm dininin sosyalleşme, dindarlık ve maddi kültürünü de içine alıyordu. Bu dönem entelektüel ve siyasal açıdan yoğun bir kaynamayı beraberinde getirmiş, İslâmî düşünürler, muhafazakâr modernleşmeciler (eski bir Genç-Osmanlı olan ve sonradan padişaha yakınlaşan Ahmet Mithat (1844-1912) bunlardan en ünlüsüydü) ve seküleristler (sosyoloji ve bilimciliğin öncüsü Beşir Fuat (1852?-1887) ya da Edebiyat-ı Cedide yandaşları gibi) arasındaki büyük tartışmalara sahne olmuştu. Bu akımlar arasındaki polemikler Cumhuriyet'in kuruluşuna da eşlik edecekti.⁶⁴

Buna karşılık, padişah toplum ve kendi kişisel mutlak iktidarı arasında yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasında itici bir rol oynadı:⁶⁵ yöneten sınıfı düzenleme ve kooptasyon tekniği olarak ödenekleri devlet gelirlerinin % 6 ilâ % 10'una karşılık gelen ve padişahın Suriye ve Irak'ta bulunan devasa arazilerinin gelirleriyle karşılanan devlet memuriyetinin kullanılması (II. Abdülhamit, Bağdat eyaletindeki ekilebilir arazilerin % 30'una sahipti)⁶⁶; sayısız hafiye ve düzenledikleri *jurnal*'ler, fotoğraflar, 30.000 kilometrelik telgraf hattı, sansür gibi yöntem-

63 A.k., s. 145-146.

64 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., 10. bölüm; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e.; Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., 3. bölüm.

65 François Georgeon, *Abdülhamid II*, a.g.e., s. 159 vd. ve s. 250 (ordu içinde ihtar alışkanlığının ulaştığı boyutlar nedeniyle oluşan korku ortamı üzerine).

66 Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 868 [Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, çev. Halil Berktaş Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000].

lerle seçkinlerin ve daha yaygın biçimde tüm halkın denetlenmesi... Seçme, ayıklama, gammazlama, pazarlık ve yolsuzluklara zemin oluşturan tüm bu uygulamalar Osmanlı İmparatorluğu'nu zamanına uygun bir Avrupa devleti haline getiriyor, İttihat ve Terakki Komitesi rejimini ve Kemalizmi, cumhuriyetin ileride sağcı otoriter rejimler ve Sovyet sosyalizmi, ardından da Soğuk Savaş döneminde anti-komünist mücadeleyle kuracağı seçici ilişkileri hazırlıyordu.⁶⁷

İmparatorluk'un sömürgecilik düşüncesi karşısında konumlanma biçimi kendini yeniden meşrulaştırma konusundaki kararsızlığının iyi bir göstergesidir. Statüsü ve çıkarları bu büyük ilerleme macerasına katılmasını gerektiriyordu. Bu nedenle, 1885'te sömürgelerle ilgili Berlin Konferansı'nda yer almayı talep etti. Ancak bununla eşzamanlı olarak Avrupalı diğer sömürgeci güçler topraklarından bazılarını ele geçiriyor ve bunları sömürge (1830'da Cezayir, 1878'de Kıbrıs, 1911'de Libya ve On iki Ada)⁶⁸ ya da *protektora* (1839'da Yemen, 1881'de Tunus, 1882'de Mısır), hatta protektora sömürgesi (1899'da Sudan üzerindeki Birleşik Krallık-Mısır kondominyumu) statüsüne indiriyorlardı. Bu ortamda Osmanlı İmparatorluğu kendisini Müslüman toprakları için Batı sömürgeciliğine karşı bir kale gibi düşünmeye başladı. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) uyarınca Kırım Hanlığı üzerinde sahip olması gereken hilafet yetkisini, hatta siyasal himayesini Afrika'da Avrupalıların elinde bulunan topraklarda yaşayan Müslümanlar üzerinde de kullanmak istiyordu. Hem sömürgeci bir güç hem de sömürgeciliğin bir kurbanı gibi yaşıyordu.⁶⁹

67 II. Abdülhamit dönemi polis teşkilatıyla ilgili olarak, bkz. Noémi Lévy, "Une institution en formation: la police ottomane à l'époque d'Abdülhamid II", a.g.m.

68 Kıbrıs'ın statüsü giderek değişmiştir. 1878'de kiralık toprak olarak verildikten sonra, 1914'te Britanya İmparatorluğu tarafından ilhak edilmiş ve 1925'te sömürgeleştirilmiştir.

69 Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun müzecilik politikası oldukça anlamlıdır: Wendy M. K. Shaw, *Possessors and Possessed. Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, University of California Press, Berkeley, 2003 [*Osmanlı Müzeciliği. Müzeler, Arkeoloji ve Tarih'in Görselleştirilmesi*, çev. Esin Soğancılar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004].

Bu çelişkili durum, Avrupa yayılcılığına ateş püskürtmek ve “medenileştirme misyonu”nu göklere çıkarmak, 1905’te Japonya’nın Rusya’ya karşı kazandığı zafere hayranlık duymak ve Batı karşısında büyülenmek arasında gidip gelen kendi muhalifleri Jön Türklere de yansiyordu. Örneğin, Prens Sabahattin’in savunduğu adem-i merkezîyetçilik, yeni yerel kurumları denetlemek üzere Hindistan ya da Mısır’da idari deneyim kazanmış İngiliz uzmanların istihdam edilmesini öngörüyordu.⁷⁰ Aslında bu çelişki artık İmparatorluk’un egemenliğinin merkezinde yer alıyordu. 1876 Anayasası’nı dinî bakımdan eleştirenler, gerekçesiyle gayri Müslimlerin parlamentoya seçilmesi ilkesini bu hakkın Rusya ve Britanya sömürge imparatorluklarının Müslüman tebaalarına verilmediği gerekçesiyle reddetmişlerdi.⁷¹ Bazı Osmanlı eyaletlerinin idaresi –özellikle Irak, Trablusgarp, hatta Doğu Anadolu– “değerini artırmak” ve “Terakki” temalarından gitgide daha fazla esinleniyordu. Bunun bedeli ise, büyük tarım arazilerinin padişahın da bizzat katılımıyla istismarı, altyapı çalışmaları, ayak direyen halkın vergiye bağlanması ya da zorla askere alınması, Batılı tarzda din adamlarının oluşturduğu misyoner bir yapı aracılığıyla Sünni Hanefi Müslümanlığın yayılması, din kitapları basılması ve heterodoks bölgelere Maarif vekâletine bağlı gezici hatiplik yapan ulemanın gönderilmesi gibi yöntemlerle gerçekleştirilen gerçek bir iç sömürgeleştirme idi.⁷²

1892’de Senegal’deki kabile şeflerinin oğulları için İkinci İmparatorluk döneminde Faidherbe’in açtığı okulu andıran bir Aşiret Mektebi kuruldu. Bu kurumun amacı, göçebelerle devlet arasında aracılık yapacak Osmanlılaşmış yeni bir kuşak yetiştirmektir. François Georgeon ince bir alayla “Rudyard Kip-

70 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 311.

71 A.k., s. 239.

72 François Georgeon, *Abdülhamid II*, a.g.e., s. 270 vd.; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, a.g.e., 3. bölüm (1891-1892’de Kürt Yezidiler arasında yürütülen din değiştirme kampanyası için), ve “‘They live in a state of nomadism and savagery’: the Late Ottoman Empire and the post-colonial debate”, *Comparative Studies in Society and History*, 45 (2), Nisan 2003, s. 311-342; Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq*, a.g.e.

ling'in ifadesiyle 'beyaz adamın yükü' İstanbul efendisinin de omuzlarındaydı," dedikten sonra, padişahın bu okula ayrılmış fotoğraf arşivini şöyle tasvir ediyor: "Önce her biri kendi aşiretinin geleneksel kıyafetiyle poz veren genç öğrencilerin okula girdikleri gün çekilmiş portreleri görülüyor; ardından, aynı sınıf öğrencilerini bir arada gösteren daha sonra çekilmiş bir toplu fotoğraf; folklorik ve 'etnografik' kıyafetleri içinde hepsi birbirinden farklı olan çocuklar, özenle düğmelenmiş redingotlarının içinde, başlarında fesleriyle kusursuz bir düzende dizilmiş hepsi birbirine benzeyen yeni yetme Osmanlılara dönüşmüşler. Sonuç olarak, Aşiret Mektebi bir tür simya marifetiyle göçebeyi yerleşik düzene geçirecek, taşralıyı İstanbulluya, Arap ya da Kürt'tü Osmanlı'ya dönüştürecekti."⁷³ Bu kaymanın sayesinde, eski "medeniyet" kavramı belli belirsiz anlam değiştiriyor ve yalnızca aşiretlerin akrabalık, göçebelik ve muhalefet düzenine değil, "vahşilik" ve "ilkelik" düzenine karşı çıkıyordu. Bugün "modernleşme" olarak tanımlayabileceğimiz bir açıdan zanaat ve sanayi yüceltirken, İmparatorluk'un tebaası olmakla tanımlanan toplumsal ilişkileri ırk üstünlüğüne dayandırma riskinden kaçamıyordu.⁷⁴ II. Abdülhamit Avrupalı bir elçiye Doğu Anadolu'daki aşiretlerin "Amerika'daki vahşilerin kabilelerine benzer bir davranış biçimleri"⁷⁵ olduğunu söylemişti. Ama diğer yandan, Mısır'da Türk-Çerkes seçkinlerin hâkimiyeti ve Hidiv'in ailesinin Arnavut kökenleri halkın çoğunluğunda ulusal ya da proto-ulusal bir gerginlik yaratıyordu ve bu öfke İngiliz müdahalesiyle önü alınan 1881 Devrimi'ne yol açacaktı. İmparatorluk'un kendi eyaletlerinde karşılaştığı bu muhalefet yalnızca Osmanlı Hanedanı'nın hâkimiyetine değil, kurduğu sömürge düzenine de itiraz edilmeye başladığını gös-

73 François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 269-270. Ayrıca bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains, a.g.e.*, s. 101 vd. ve "They live in a state of nomadism and savagery": the Late Ottoman Empire and the post-colonial debate", a.g.m.

74 A.h.; Reşat Kasaba, "Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire", (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging, a.g.e.*, 2. bölüm.

75 Aktaran Selim Deringil, *The Well-Protected Domains, a.g.e.*, s. 41.

teriyordu. Osmanlı hâkimiyeti Arap ya da Balkan eyaletlerindeki tebaasının bu tepkileri nedeniyle kısmen sömürgeci kategorisine dahil edilebilir. Aynı biçimde, 1848-1865 yılları arasında Zonguldak kömürlerini çıkarmak amacıyla maden işçilerinin sömürülmesi –elbette çok daha sonra, cumhuriyetçi yazarların kaleminden– “sömürge topraklarındaki kölelerin”⁷⁶ durumuna benzetilebilir.

Başka bir deyişle, gerek İmparatorluk’un, gerekse Paris’te sürgünde bulunan ve “Jön Türkler” adını alan muhalefetin karşı karşıya olduğu ikilemler, siyasal ve kültürel meşruluğun evrenselci ve Osmanlıcı, dinî ve İslâmî ya da etno-ulusçu ve Türkçü biçimleri arasından bir seçim yapmakla sınırlı değildi. Bundan böyle farklılıkları koruyan klasik imparatorluk modelini mi, yoksa aksine medenileştirici, birleştirici ve yerleşik düzene geçme endişesi taşıyan bir devlet ve hükümet tipini mi benimseyeceği sorusunu da içeriyordu. Alternatifin gerçekte “bölünme” fikrinin önerdiği kadar berrak olmaması da kafaları iyice karıştırıyordu. Bürokratik merkezileşme, Of örneğinin kanıtladığı ve Britanya İmparatorluğu’nun bir kısmında uygulanan *Indirect Rule*’un işaret ettiği gibi yerel seçkinlerin tanınması ve kooptasyonu da bağdaştırılabilirdi. II. Abdülhamit tarafından muhacirlerin panislâmcılık ve Osmanlı dayanışması adına kabul edilmesi, beraberinde bunların kültürel asimilasyonunu getirmemiş, aksine Anadolu’nun etnolinguistik heterojenliğini vurgulamıştı. “Medenileştirme misyonu” da Fransız sömürgeleştirme deneyiminin gösterdiği gibi gerçekte temelinde yer alan ve yerli halkların farklılıklarını gözetmeye dayanan idare biçimine önem veriyordu. 1918 felaketi olmasaydı, II. Abdülhamit’in Çar III. Aleksandr’inkine yakın bir siyaset izlediği Osmanlı İmparatorluğu, etno-siyasal üstünlük ve medenileştirici evrenselcilik karışımının etkisiyle Batı Avrupa sömürge imparatorluklarından çok Rus ve Sovyet imparatorluklarına benzer şekilde gelişebilirdi. Üstelik 18. yüzyıldan itibaren “toprakları” üzerinde doğrudan ya da dolaylı taşra teşkila-

76 Aktaran Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 85.

tı idaresinden farklı “koruma” biçimlerine karar verme yeteneğini de kanıtlamıştı.

1835'te Karamanlı ailesini iktidardan uzaklaştırarak Trablusgarp'ta otoritesini yeniden kurmayı başardıysa da, simgesel egemenliğini sırasıyla 1864 ve 1840'ta yeniden ilan ettiği iki eyaletin, o sıralar Hüseyini Hanedanı'nın boyunduruğunda bulunan Tunus ve Mehmet Ali ile haleflerinin yönetimindeki Mısır'ın giderek özerkleşmesini kabullenmek zorunda kaldı. Fransa ve Büyük Britanya ele geçirmeden önce, zorla da olsa bu topraklarda geleceğin İngiliz dominyonlarına oldukça benzer bir rejimin kurulmasını kabul etti. Fiili ilhak gerçekleştikten sonra da, düzenli olarak pazarlık masasına getirdiği ve 1918'de Almanya'nın zafer kazanması halinde kuşkusuz kabul ettireceği metbuluk ilkesinden hiç vazgeçmedi.⁷⁷ Her halükârda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürgecilik seyri güncelleştirilebilseydi kendine özgü bir deneyim olacaktı zira yeni fetihler yerine altı yüzyıldır süren Osmanlı hükmü ve hegemonyasına dayanacaktı.

20. yüzyılın başında, İmparatorluk'u var eden siyasal ve kültürel mantık bulanıklaştı. Rekabet içindeki ulusçu söylemlerin yarattığı çalkantılara rağmen tebaasının çoğunluğu ve Fransız gözlemcilerin taktığı gülünç “Jön Türkler” lakabına rağmen⁷⁸ sonuna kadar Osmanlılıklarından ödün vermeyen İttihat ve Terakki üyeleri üzerinde etkisini korusa da, Osmanlı Hanedanı'nın hükmü açıklığını yitirmeye başlıyordu. Ayrıca, özellikle Makedonya, Batı Anadolu, Karadeniz ve Halep çevresinde sanayileşmenin başlamasıyla birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal kategorileri de kapsamı gerekiyordu.⁷⁹

77 Benjamin C. Fortna, “Remapping Ottoman Muslim identity in the Hamidian era: the role of cartographic artefacts”, (der.) Armando Salvatore, *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, Lit Verlag, Munich, 2001, 1. bölüm.

78 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 14-15 [Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918), çev. Türcan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.]

79 Örneğin, bkz. Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire, a.g.e.*, ve *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambri-

İmparatorluk'un sonunu askerî alandaki yenilgisinin getirdiğini söylemiştik. Ama bu yenilgiden çok daha önce, yıllardır temellerini aşındıran sinsi iç savaş nedeniyle zayıflamış olduğu da açıktır. Bu iç savaş ulusal olmaktan çok manevi temelliydi. Tarafları etnik olmaktan çok etik kırılma çizgileri etrafında karşı karşıya getiriyor, hatta kendi içlerinde de parçalanmalarına neden oluyordu. Bu kırılma çizgilerini "kapitalizmin ruhu" ve getirdiği "yaşam tarzı" ile ilintileri belirliyordu.⁸⁰ 1865-1876 yılları arasında Tanzimat'ın aktörleri ve onları eleştiren Genç Osmanlılar arasında olduğu gibi, sekülerleşme yanlıları (*dehri*) ve dindarlar arasındaki çatışma da öncelikle bu ahlâksızlık sorunu etrafında yapılanıyordu. Dindarlar, aşırı sekülarist ahlâkçılıklarına rağmen dehrileri ahlâksızlıkla suçluyorlardı.⁸¹ Ahlâk anlayışı etrafındaki bu çatışma, sonunda Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı fırtınalı ortamda siyasal ve ulusal bir çatışma haline geldi ve cumhuriyet rejiminin kurulmasına önayak oldu. Cumhuriyet rejiminin de bu çatışmalara verdiği sert yanıtı rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde mücadele ettiği kararsızlıktan kurtulamadığını ileride göreceğiz.

Başkalarına dönük bir imparatorluk

"Roma İmparatorluğu'nun gerilemesi ve çöküşü" temasına bağlanan "değişim retoriği" Geç Antik dönemin tarihsel pozitivitesini anlamamıza nasıl engel oluyorsa, "hasta adam" nazaratı da Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarının "en çarpıcı özelliklerini" gizler. Sözde "Batılılaşma" kuşkusuz Osman-

dge University Press, Cambridge, 1993. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, a.g.e.*, 34. bölüm.

80 "Manevi savaş" kavramını ödünç aldığım kaynaklar için, bkz. Claudio Pavone, *Una Guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Turin, Bollati Boringhieri, 1991, ve Bruce Berman ve John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londra, James Currey, 1992. Örneğin, Genç Osmanlıların Avrupalılaşmanın ahlâktan yoksun oluşuyla ilgili eleştirisi üzerine, bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought, a.g.e.*, s. 115 vd.

81 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, a.g.e.*, s. 300.

luların kendilerine karşı verdikleri manevi savaşı açığa vuruyordu; ama bu iç çatışma İmparatorluk'u kültürel yabancılaşma ya da ahlâkî çöküşten çok "şaşırtıcı bir yaratıcılığın merkezi" haline getiriyordu.⁸² Benzer şekilde, Osmanlı istisnasıyla ilgili önyargı da temelinde oldukça sıradan olan bir devlet oluşumu ve imparatorluk modelinden ulusal ve cumhuriyetçi hükümet modeline geçiş sürecini anlamak konusunda en uygun referans değildir.

Osmanlı geçmişindeki gezintimizin bu aşamasında, iki farklı sonuca ulaşıyoruz. Öncelikle, Osmanlı İmparatorluğu bir imparatorluk olarak varlığını en klasik biçimde askerî işgal ve tek taraflı zorlamadan çok, bütünleştirme, birleştirme, kooptasyon, çok sayıda olumsal hegemonik ilişkinin kurulması, ortak bir imgelem, simge dağarcığı ve yaşam biçimine dahil etme gibi yöntemlere dayandırmıştı. Bu yöntemler siyasal bir özneleştirme sürecine, fetih ve meşru şiddetin destekleyici ya da iktidar edici yöntemler olarak değil, kurucu özellikler olarak kendini gösterdiği bir devlet oluşturma biçimine karşılık geliyordu. Araştırmalar İmparatorluk'un siyasal ekonomisinin Osmanlı toplumunun ahlâkî ekonomisiyle devamlılık arz ettiğini ve bunun beklentilerine cevap verdiğini açık biçimde ortaya koyuyor. Bu araştırmalara göre, Osmanlı Hanedanı'nın uzun ömürlülüğü değerler, tasavvurlar ve uygulamalardaki bu devamlılık ile iktidar ve eşitsizlik sisteminin aşağıdan yukarıya tüm kademelerinde kurduğu siyasal ittifakların sonucuydu.⁸³

82 Kullandığım terimlerin kaynağı için, bkz. Peter BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, s. 2 ve 6.

83 Özellikle bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York, 1993 [*Harem-i Hümayun. Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul (1. baskı 1996)], ve *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003 [*Ahlâk Oyunları. 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005]; Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e.; Reşat Kasaba, "Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire", (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging*, a.g.e., 2. bölüm; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, a.g.e.; Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Je-*

Bunun dışında, Osmanlı tarihinin uzun seyri boyunca en göze çarpan özelliklerinden biri de mesihçi ayaklanmaların, köylü ya da etnik ve dinî isyanların, eşkıyalığın, kentlerde çıkan kargaşalıkların, kaçakçılığın, vurgunculuğun sürekli tekrar etmesidir. Alt toplumsal kategoriler seslerini duyurmayı biliyorlardı. Son yıllarda gelişen tarih yazımının ilgi duyduğu konulardan biri de *subaltern studies*'in Osmanlı Hanedanı'na bu kadar az ilgi göstermiş olmasıdır.⁸⁴ Ama aynı zamanda İmparatorluk'un göçmen, köylü, seçkin, hatta aristokratik ya da mistik kökenli olsun, her türlü ayrılıkçılığı bünyesinde eritme yeteneği de büyüktü.⁸⁵ Hükmetme teknikleriyle Ben'in yapımı tekniklerinin kesişme noktasında bulunan Osmanlı İmparatorluğu, buna göre Foucault'nun yönetim mantığı (*gouvernementalité*), Weber'in hâkimiyet (*Herrschaft*) ya da Gramsci'nin hegemonya terimleriyle kavramlaştırılabilir. Bu açıdan, sahip çıktığı İslâm imgelemi Hristiyan ya da Yahudi azınlıklar üzerindeki Müslüman despotizmine değil, farklılıkları işaret ederek toplumsal eşitsizliği dayatan bir sisteme dayanır.⁸⁶

Pax Ottomana deyimini ciddiye almak gerekir. Bu İmparatorluk türdeşleri ve çağdaşları gibi sürekli savaş halinde olsa da, asker toplama kampanyalarına, ayaklanmaların sıklığına ya da eşkıyalığın kol gezmesine rağmen, elbette sınır eyaletleri ha-

rusalem, State University of New York Press, Albany, 2002 [*Osmanlı'da Hayırsızlık: Kudüs'te bir Haseki Sultan İmaret*, çev. Dilek Şendil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004]; Nima Ergin, Christoph K. Neumann, Amy Singer (der.), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, İstanbul, Eren 2007.

84 Selim Deringil, "‘They live in a state of nomadism and savagery’: the late Ottoman Empire and the post-colonial debate", a.g.m.

85 K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1999; Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, 1994 [*Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı İstanbul, (1. baskı 1999)]; Reşat Kasaba, "Do states always favor stasis? The changing status of tribes in the Ottoman Empire", (der.) Joe S. Migdal, *Boundaries and Belonging*, a.g.e., 2. bölüm.

86 Ussama MAKDISI, "Corrupting the Sublime Sultanate: the revolt of Taniyus Shahir in the Nineteenth Century Ottoman Lebanon", *Comparative Studies in Society and History*, 42 (1), Ocak 2000, s. 189-190.

riç, barışla eşanlamlıydı.⁸⁷ Buna başka pek çokları arasından bir örnek verelim: Osmanlı toprağı olan Anadolu, Memlukların hükmettiğı Suriye ve Safevî nüfuz bölgesinin huzursuz sınırlarında yer alan Antep gibi bir kent, I. Selim tarafından fethedildiğı 1516'dan Fransız işgaline uğradığı 1921'e kadar geçen dört yüzyıl boyunca, 1832-1841 yıllarında Bâb-ı Âli ile Mehmet Ali arasında yaşanan çatışma dışında, kayda değer bir sükûnet içinde yaşadı.⁸⁸ Timurlenk'in 1402'de yağmaladığı, Osmanlılar tarafından 1424'te nihai olarak fethedilen; ama uzun süre Sakız Adası'nın yerel ticari üstünlüğüne, Ege Denizi'ndeki Ceneviz ve Venedik hegemonyasına ve 16. yüzyılda bir Osmanlı gölüne dönüşmeden önce bu denize korku salan korsanlara boyun eğen İzmir için de aynı şey söylenebilir: Bu liman kenti, 17. yüzyıl başlarından Birinci Dünya Savaşı'na kadar, iç bölgelerini karıştıran eşkıyalık faaliyetlerine rağmen dikkat çekici bir refah dönemi yaşadı ve Akdeniz'in kozmopolit kent medeniyetinin başkentlerinden biri haline geldi.⁸⁹ Ayrıca, savaş yalnızca perişanlıkla değil, farklı ticaret ve üretim faaliyetlerini, piyasa güçlerinin gelişimini ve göç olanaklarını beraberinde getirdiğı oranda ekonomik ve toplumsal fırsatlarla da eşanlamlı olabiliyordu.⁹⁰

Pax Ottomana kendi pozitivitesi içinde eşzamanlı olarak hem komuta hem de itaat tarzı olan bir yaşam tarzı etrafında yapılanıyordu. Bu yaşam tarzı padişahın tüm "toprakları"na yayılan "korumasına", bedeviyete karşı çıkan "medeniyete", hükümdar ve tebaasının hayırseverlik ve sadaka yoluyla icra ettikleri adalete, Osmanlı kültürünün "seçkinliğine", erotizmin

87 Dankwart A. RUSTOW, "The military legacy", (der.) L. Carl Brown, *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York, 1996, s. 249-250 [*İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2000)].

88 Leslie Peirce, *Morality Tales*, a.g.e., s. 27. Yazar biraz ileride sözü edilen *Pax Ottomana*'nın bölgede ancak 1530'lu yıllardan itibaren hissedilmeye başladığını belirtir (a.k., s. 74-75).

89 Daniel Goffman, *İzmir and the Levantine World, 1550-1650*, University of Washington Press, Seattle, 1990.

90 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e., 5. bölüm.

zevklerine, devlete ve onun Tanrı'sına (hangisi olursa olsun, yeter ki tek Tanrı olsun) "hizmet" etosuna, kıyafet, konut, beslenme, haysiyet kültürüne, "insanların birbirlerinden bekledikleri tüm içten hareketlere"⁹¹ dayanıyordu.

Bu yaşam tarzının ustası, yerel ya da tüccar seçkinlerin, hatta ulemanın taklit etmeye çalıştığı üst düzey devlet görevlileriydi.⁹² Olivier Bouquet, Tanzimat sonrası İmparatorluk'un bu çok yüksek kademedeki memurlarının eğitim ve meslek yaşamlarını anlattıktan sonra, "Osmanlı olarak dünyaya gelen [paşa] yıllar geçtikçe iyice Osmanlı olur" diye yazar.⁹³ Böyle bir siyasal özneleştirme rejimi barındıran toplumsal kurumlara millet sisteminin örgütlenme biçiminden tarikat ve medreselere, orduya, saray ve hareme, bürokrasiye, mahkemelere, satılmaz devlet mülkleri ve özellikle imaretlere, mahalle mekteplerine, taverna ve kahvehanelere, pazarlara ve esnaf loncalarına kadar her alanda rastlanıyordu. Osmanlı İmparatorluğu, Gramsci'nin "ilkel ve pelte gibi" diye tanımlayabileceği bir "sivil toplum" üzerinde hüküm sürmekten çok uzaktı. "Doğu despotizmi" ya da "bürokratik patrimonyalizm" mitosunun iddia ettiğinin aksine, Osmanlı toplumu kayda değer derecede farklılaşmış ve geniş ölçüde özerk bir sivil toplumdur. Yirmi yıllık Abdülhamit saltanatının ardından, merkeziyetçiliğinin ve otokrasisinin doruğunda bulunan İmparatorluk, ulaşımı güç ve dağlık geniş topraklara dağılmış yaklaşık 26 milyonluk bir nüfus için 100.000 kadar memur çalıştırıyordu. Bir yüzyıl süren yoğun idari reformların sonunda, tebaasını ve mülklerini idare etmeyi bilen "minimum devlet" anlayışını koruyordu. Fetihlerden sonra aldığı ilk önlemlerden biri de zaten vergi baskısını azaltmak olurdu.⁹⁴ 18. yüzyılın sonlarında, stratejik Yanya bölgesinde nüfuzlu bir aileden gelmesine rağmen eski bir eşkiya olan, muhtemelen Türkçe bilmeyen ve idare dili olarak de-

91 Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, a.g.e., s. 17.

92 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, a.g.e., s. 1 vd.; Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e.

93 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, a.g.e., s. 299.

94 Halil İnalcık, "Ottoman methods of conquest", *Studia Islamica*, 2, 1954, s. 103-129.

motik Yunanca kullanan bir Arnavut'un otuz yıl boyunca valilik yapmasını bu anlayış sayesinde kabul edebilmişti.⁹⁵ Gerileme döneminde de "yakın yabancıları" üzerindeki nüfuzunu kısmen korumayı bilmiş, başkaldıran ya da ilhak edilen eyaletlerine bir tür dominyon statüsü vermiş ya da egemenlik paylaşımı masalına boyun eğmişti. Son yüzyılında İmparatorluk'un sekülerleşmesi ve dışa bağımlı hale gelmesi nedeniyle devlet ve toplum arasında "bölünme" yaşandığını savunan klasik teze de çağdaşların vicdanını rahatsız eden ahlâkî çatışmaya dikkat çekmesine rağmen mesafeli yaklaşmak gerekir.

Esas üzerinde odaklanmamız gereken nokta, Pax Ottomani- ca ortamında ve kendi "evreni"⁹⁶ içinde İmparatorluk'u tebasına ve eyaletlerine bağlayan tüm bu çelişkili ilişkilerdir. Bu nokta, imparatorluk iktidarının tanım itibariyle "eylemler üzerinde bir eylem" olduğunu –burada benimsediğimiz siyasetin tarihsel sosyolojisi yaklaşımının özünde bulunan ve tümü için kesinlikle geçerli Foucaultcu bir ifade– hatırlatmasından çok, bu ilişkilerin gerektirdiği uzlaşmaların İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecine ve Cumhuriyet'in kurumsallaşmasına temel oluşturmamasından dolayı önemlidir.

Osmanlı imparatorluk düzeninin yüzyıllara yayılan barok niteliği, "Osmanlı olmanın" ne anlama geldiğini tanımlayacak belirli bir zamana ait olmayan bir temel saptamamıza engel olur.⁹⁷ Önemli olan, koşullar gerektirdiğinde herkesin bunun ne demek olduğunu aşağı yukarı bilmesiydi ve böyle durumlara da o kadar sık rastlanmıyordu. Her ne olursa olsun, Osmanlı hâkimiyetinin unsurları bir aktörden ya da bir çağdan diğerine farklı anlamlara bürünebiliyordu. Örneğin, üzerine onca mürekkep akıtılan ve bazen Osmanlı macerasını A'dan Z'ye yansıttığına inanılan gaza ruhu için bu geçerlidir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun sihirli formülü ya da genetik denklemi olmaktan çok uzak olan gaza ruhu, Peter Brown'ın Geç Antik Roma

95 K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, a.g.e., s. 63 vd.

96 Marc Aymes, "Provincialiser l'empire", a.g.m., s. 1342.

97 Örneğin, bkz. a.k., s. 1329 vd.

için kullandığı anlamda⁹⁸ bir “özgün ilişki ‘tarzı’” ya da “insanlar arasındaki etkileşim ‘biçimlerinden’” biriydi. Gaza ruhu Cemal Kafadar’ın da gayet iyi anladığı gibi koşullar neyi gerektiriyorsa o oluyordu. “Herkes için aynı şeyi ya da şeyleri ifade ettiğini ve bu anlamların da zaman içinde değişmediğini” söyleyemeyeceğimiz şekilde, “farklı unsurlar tarafından farklı biçimlerde” inşa edilmişti.⁹⁹ Kuşkusuz epik bir eyleme gönderme yapıyordu ama daha çok bu eylemin aktarıma biçimini yansıtıyordu. Ayrıca, bu anlatı genellikle bir mabedin siyasal ekonomisine bağlanıyordu. Efsanevi Arap askeri Seyyid Battal Gazi’nin türbesi buna iyi bir örnektir. Türbenin denetimi merkezleşme eğilimindeki Osmanlı devletinin görevlileri ile heterodoks dervişler arasında 15. yüzyıl ortalarından itibaren bir mücadele konusu oldu. Her iki taraf da böyle bir simgeyle ilgili kendi algıları, yarattıkları evliyalık tarihi, besledikleri bağlılık, bundan bekledikleri gelirler ve siyasal, toplumsal ya da dinî bakımdan dile getirmesini istedikleri talepler adına mücadele veriyorlardı. Kısacası, aslen dervişlerin mirasçısı oldukları bir kahramanın ulema tarafından ele geçirilmesinde bir etosun esas olduğu varsayılan ruhundan sapmasını ya da bozulmasını görmek bir yorum hatası olacaktır. Bu boş köken ve özgünlük arayışına dayanan ulusçu ya da sosyalist ya da romantik, hatta ezoterik belirli bir tarih yazımı (ya da etnoloji) oldu. Ama Türkiye’de devletin soyağacının anlaşılmasına köstek olmaktan başka bir işe yaramadı. Gaza imgelemine Osmanlı merkezî yönetiminin girişimiyle bürokratikleştirilmesi, bunun tasavvufi ve muhalif yorumu kadar meşruydü. Çağlar ötesi kültürel bir “öz” oluşturmaktan uzak olan böyle bir repertuar altında devletin oluşumunun bir “olay” olarak içinde cereyan ettiği boyutu oluşturdu. İleride Mustafa Kemal’in bile ulusal kurtuluş mücadelesini yürütmek, monarşiyi kaldırmak ve cumhu-

98 Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, a.g.e., s. 15.

99 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley, 1995, s. 91 vd., 113 ve 144 [İki Cihan Aresinde. Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010]. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., s. 3 vd.

riyeti kurmak için bu simgeyi sahiplendiğini ya da bununla özdeşleştirildiğini göreceğiz. Bunun yanında, gaza ruhu savaş yoluyla erişkinliğe adım atan genç erkeklerle bir yiğitlik repertuarı da sağlıyordu.¹⁰⁰

Başka bir deyişle, gaza ruhu kültüralistlerin görmek istediği gibi açıklayıcı bir unsur değildir, bir sebep hiç değildir. Emperyal olsun, ulusal olsun, devletle tebaası ya da vatandaşları arasındaki hegemonik değilse bile, en azından siyasal alışverişin sözcük dağarcığı ya da sanal bir simgesidir. Üzerinde doğaçlama yapabilecek müzikal anlamda bir makamdır. Benzer şekilde, Ortaçağ'da gaza ruhu, saray kültürü ve sufilikle yakın ilişkiler yürüten fütüvvet teşkilatının tasavvufi yiğitlik repertuarı da Yeniçerilerin 1826'da ortadan kaldırılınca kadar loncalara sağladıkları korumada, Namık Kemal'in vatanperver yüreklendirmelerinde, 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan büyük olasılıkla siyasal eşkıyalıkta ya da 1970'li yılların radikal ve silahlı hareketlerinde yeniden karşımıza çıkar.¹⁰¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde sahneye çıkan paşalık haysiyetinin de, 20. yüzyıl başlarına kadar bu rütbenin geçirdiği sürekli değişikliklere paralel olarak elbette içeriği değişmiştir.¹⁰²

Bu koşullarda İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişi anlamak, hanedan iktidarının dayandığı başlıca etkileşimlerin yeni cumhuriyet biçimine nasıl bağlandığını kavramakla eşanlamlıdır. Bu noktada dikkatimizi ikinci bir özelliğe yöneltmemiz gerekiyor. Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan etkileşimler, İmparatorluk'un dış çevresiyle yürüttüğü ilişkilerden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla devletin oluşumunun ilişkilere dayandığını ve dünya ekonomisi ya da dahil olduğu devletler sistemiyle arasındaki organik bağları devreye soktuğunu bilen bir tarihsel devlet sosyolojisinin gözünde bundan daha sıradan bir şey

100 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, a.g.e.*, s. 282-283.

101 Fariba Adelhah İran'ın ortamında bu fütüvvet ruhunun çok anlamlılığını kayda değer bir çözümlemeyle açığa çıkarmıştır (*Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 [2006], 2. Bölüm [*İran'da Modern Olmak*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2001]). Ayrıca bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought, a.g.e.*, s. 329 vd.

102 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, a.g.e.*, s. XXI vd.

olamaz. Bununla birlikte –Türkiye için hâlâ kullanılan alışıldık bir ifadeyle– “yolların kesiştiği yerde”, Asya ile Avrupa arasında, Karadeniz ile Akdeniz’in buluştuğu noktada yer alan Osmanlı İmparatorluğu bu açıdan bir ders malzemesi oluşturmaya niteliktedir.

Heybetli yapısı, oryantalist tasvirleri, kendi arşivlerinden ve Müslüman kaynaklardan Hristiyan dünyasıyla olan ilişkilerinin silinmiş olması, bu İmparatorluk’u tecrit edilmiş gibi hayal etmemize neden olur ama aslında açık deniz rüzgârlarına her zaman açık olmuştur. Bunun da ötesinde, kendisini çevreleyen bölgelerin çoğu başka imparatorluklar, başka ticaret ya da para birlikleri ya da başka “medeniyetler”le sınır oluşturmuyordu: Kafkasya, İran platosu, Basra Körfezi, Hint Okyanusu, Kızıldeniz, Sahra, Balkanlar, Karadeniz ve elbette Akdeniz’in durumu böyleydi. Bir sınırın, Bitinya’nın çocuğu olan Osmanlı İmparatorluğu kökenlerine hep sadık kaldı, yok olduğu güne kadar bir sınır imparatorluğu olmaya devam etti. Dolayısıyla Batı dünyası, Rusya, hatta diğer Yakın Doğu imparatorluklarıyla arasındaki alışverişleri, bağlantıları, hatta yakınlıkları, mahremiyeti yabancılik mantığına göre incelemek pahasına, onu bir “monad” olarak düşünmekten vazgeçmek gerekir. Çevresiyle ve bu çevrenin tarihsel arka planlarıyla iletişim yöntemleriyle olduğu gibi yüzleşmek gerekir. Zira İmparatorluk’un komşularıyla ilişkileri altı yüzyıllık oluşum ve kendini yeniden üretme sürecinde kesinlikle ikincil bir konumda değil, aksine onun dayanaklarından biridir. Kısacası, İmparatorluk’un dışadönüklüğünün tarihselliği üzerinde düşünmek gerekir.

Öncelikle Osmanlı İmparatorluğu oluşumunun dayandığı sınır imparatorlukları ve krallıklarına bağlıydı: Bizans, Selçuklu İmparatorluğu, Timur İmparatorluğu, Tuna havzasındaki siyasal oluşumlar, Kutsal Topraklar ve Levant’taki Frank krallıkları. Ayrıca, Asya “dünya-ekonomi”sinin kilit unsurlarından biri olan göçebe Türkmen topluluklarının meyvesiydi.¹⁰³ Başka

103 K.N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 9. Bölüm.

sınırlarla da doğrudan etkileşim halinde oldu: Ceneviz, Venedik, Livorno, Lviv, Halep, Şam ve Kahire gibi ticaret şehirleri, Hicaz bölgesindeki kutsal şehirler, Volga, Sicilya, İber Yarımadası, Orta Asya, Horasan, Basra Körfezi, “Cava Kavşağı”. Önce Venedik, ardından Habsburglarla birlikte Akdeniz üzerinde bir tür kondominyum kurdu, sonraları üstünlüğünü yitirse de 18. yüzyıla kadar bu bölgedeki en önemli aktörlerden biri olarak kaldı. Uzun süre Karadeniz’i denetimi altında tuttu. Asya’daki sıcak denizlere hâkim oldu, Kuzey Atlantik, Manş ve Kuzey Denizi’ne açıldı. Baltık Denizi ve Moskova’ya bağlanmasını sağlayan Orta Avrupa’da birinci derecede önemli ticari bir aktördü. Saraylarında, limanlarında ve konaklarında, refah düzeyleri toplumsal hiyerarşinin en alt basamaklarından en üst basamaklarına kadar uzanan her kökenden ve her koşuldan çok sayıda yabancıyı barındırdı.

Bu deneyimler Osmanlı İmparatorluğu’nun benliğinde hep var oldu, oluşumuna katkıda bulundu. Bu tarihe bakınca, sözde “Batılılaşma” sorunsalının aslında ne kadar fakir bir sorunsal olduğunu görüyoruz. Örneğin, İmparatorluk’un tüm farklı para bölgelerinde geçerli yegâne para olan altın sultani, konvertibilitesini güvence altına almak için Venedik Dukalığı standartlarına göre basılıyordu.¹⁰⁴ İmparatorluk’u Doğu, Kuzey ve Batı’nın “dünya-ekonomi”lerine bağlayan Yahudi ve Ermeni diasporaları, İstanbul’un Galata ve Pera mahalleleri, kapitülasyonların siyasal ekonomisi, Levantenlerin ticaret ortamı onunla yabancılik ilişkisi içinde değildi; aksine, kurucu unsurları arasında yer alıyordu. Bu bakış açısından, *lingua franca* da yalnızca Batı ile denizcilik, diplomasi ya da ticarete bir “temas” dili olmaktan çok daha önemli bir rol oynamıştı. Slav, Kafkas ya da Latin kökenli kadın ve erkek kölelerin varlığı nedeniyle evlerde bile konuşuluyordu.¹⁰⁵ Benzer biçimde, Osmanlı İmparatorluğu kendi doğusuyla ekonomik ve entelektüel bütünleş-

104 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 61-62.

105 Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca. Histoire d’une langue métisse en Méditerranée*, Actes Sud, Arles, 2008, s. 72 vd.

me içinde yaşıyordu ve Akdeniz'deki *lingua franca* benzeri Osmanlıca da bunun göstergesiydi. Asya'ya yerleşmesine yine Yahudi ve Ermeni diasporaları, bazı Batı Avrupalı tüccarlar, hatta bunların yanında hacılar, sanatçılar, Müslüman bilginler, göçebeler ve tarikat zincirleri katkıda bulunuyordu. Usanmadan tekrar edelim, Osmanlı İmparatorluğu doğuşundan itibaren kendi öz siyasal, dinî, kültürel, ekonomik –hatta duygusal– dünyasının oluşumuna katkıda bulunan bir çevreyle “temas” halinde değil, etkileşim içinde oldu.

Bununla birlikte, bu dışadönüklüğü ve bugün ciddi bir anakronizme düşme pahasına “çokkültürlülük” olarak adlandırılabileceğimiz yapıyı nostaljik ve saf bir biçimde süslemek niyetinde de değiliz. Osmanlı İmparatorluğu'nun sahnesi olduğu melezleştirme, karıştırma, iç içe geçme gibi olguların temel kalıbı fetih, başlıca toplumsal kurumları da kölelik, tutsaklık ve devşirmelikti (tıpkı Batı Avrupa'da beşte birinin Müslüman olduğu tahmin edilen kürek mahkûmları gibi).¹⁰⁶ Bu durumda, *lingua franca*'nın aracılığı da eşzamanlı olarak Ötekiyle “arasına bir mesafe koyma”, “aynı yerde ama tam olarak aynı olmadan, birlikte var olma biçimi”¹⁰⁷ halini alıyordu. Bunu vurgularken, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyanın geri kalanıyla, özellikle de bugüne kadar kendisine çekinceyle yaklaşan Batı dünyasıyla yüzyıllar boyunca nasıl da karışmış olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.¹⁰⁸

Bu iç içe geçme hali, çoğunlukla kaçakçılık biçiminde de olsa ticaretin gelişmesi, Tanzimat hareketi, Bâb-ı Âli'nin de özellikle Rusya, İngiltere ve Fransa sefaretlerinin bürokrasi ve farklı hizipler üzerindeki etkisi nedeniyle uymak zorunda kaldığı güçler arası diplomatik denge oyununun sistemli hale gelmesi, İstanbul'a başka Batılıların da gelip yerleşmesine neden

106 André Zysberg, *Les Galériens. Vies et destins de 60 000 forçats sur les galères de France*, Le Seuil, Paris, 1987, s. 62.

107 Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, a.g.e., s. 378 (ve 9. bölümün tamamı).

108 Jocelyne Dakhlia, a.k., ve *Islamicités*, PUF, Paris, 2005; Jack Goody, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, La Découverte, Paris, 2004. Ayrıca bkz. Nathalie Zemon Davis, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, Payot, Paris, 2006.

olan Kırım Savaşı ve mali kriz gerekçesiyle kapitülasyonların genişletilmesiyle birlikte 18. ve 19. yüzyıllarda yoğunlaştı. Doruk noktasına ise II. Abdülhamit'in saltanatı sırasında, doğrudan yabancı yatırımların artması, para emisyonu denetimi, Düyun-u Umumiye İdaresi, tütün satışı, posta teşkilatı, Zonguldak kömürlerinin işletilmesi ve demiryolu inşaatının imtiyazlar kapsamına alınması, yabancı sefaret ağlarının Balkanlar ve Anadolu'ya yayılması, çok sayıda yabancı eğitim kurumunun açılması, Hristiyan ibadethaneleri kurulması, Protestan misyonların yerleşmesiyle birlikte ulaştı. 1888'de Paris ile İstanbul arasındaki mesafeyi üç güne indiren Orient-Express'in hizmete girmesi ise (bundan önce Marsilya'ya ulaşmak için bir hafta süren bir gemi yolculuğu yapmak gerekiyordu), gayet etno-merkezci bir biçimde "kent'in yabancı düşünce ve girişimler tarafından fethi"nden, "İstanbul'un Batı dünyası tarafından ilhak edilmesi"nden¹⁰⁹ söz ettiriyordu. İran'dan Trabzon'a ya da Halep'e uzanan eski ticaret yolları ise Süveyş Kanalı'nın açılmasından sonra (1869) sıklıkla kullanılmaya devam etti ve Beyrut, İzmir ve Selanik'e yarar sağladı. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu iş, eğitim ya da sığınma amacıyla gelen giderek artan sayıda Rus ve Kacar ile katliamlardan kaçan Müslüman muhacirleri de barındırıyordu.

Bu Osmanlı-Batı (ya da Doğu) ara yüzünün kendine özgü ilişkisel bir tarihselliği olduğunu kabul etmek gerekir. Ulus aşırı tarihsel alanlar kendilerini oluşturan parçaların toplamından daha fazla şey ifade eder.¹¹⁰ Günümüzde ulusal imgelemin zaferiyle gölgelense de, gelenekleri ve kurumları kapsadıkları ve hükmettikleri ama aynı zamanda da oluşumuna katkıda bulundukları devletlerinkilerle karıştırılmamalıdır. Örneğin, Jocelyne Dakhlia'ya göre "Akdeniz *lingua franca*'sının, tıpkı aynı 'aile'den olan diğer diller gibi, kendiliğinden toprağa bağlı hiçbir hedefi yoktur, farklı kullanımları hemen hemen hiçbir egemenlik hedefi işaret etmez ve tanım itibarıyla kendine özgü

109 Aktaran François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 239.

110 Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004, s. 134 vd.

hiçbir kimlik göstergesi içermez. Dahası, dille ilgili yaygın tasavvurlarımızı yerle bir eder çünkü hemen hemen hiçbir toplumsal belirleyiciliği yoktur. Belirli bir toplumsal grubun dili değildir, toplumsal olarak damgalanmış ya da damgalayıcı bir konuşma dili değildir.” Diğer göstergeler arasında, “Akdeniz’in iki yakası arasında organik ve sürekli bir bağ”, melezleşmeden çok “kalıcı bir kaynaşma” olma özelliği de yer alır. *Lingua franca* “bir uzlaşmanın, hatta her türlü özgüllük biçiminin ötesinde tarihsel olarak sistemleşmiş, tanınmış bir uzlaşmanın”, “bir yarı yolun, ötekine doğru giden yolun tam ortasında buluşmanın dilidir”, “gerçek anlamda kimseye ait olmayan bir dille konuşmayı [...] sağlayan sözel bir araç”, bir “no man’s language”, “tarafsız bir iletişim gerecidir”.¹¹¹

Türkçe, Farsça, Arapça ve çeşitli Latin dillerinin bir sentezi olduğunu bildiğimiz –ve entelektüeller ve askerler 19. yüzyılın ikinci yarısında reformlara girişinceye kadar, yüzyıllar boyunca, özellikle de Lâle Devri’nde giderek daha ağıdalı bir biçim alan– İmparatorluk dili Osmanlıca kuşkusuz siyasal, kültürel ve toplumsal açıdan yananlamalar içeriyordu ama bu durum etnik ve dinsel bakımdan geçerli değildi. Bir anlamda, İmparatorluk’a topluluklar üstü bir katılma ve aidiyet biçiminin varlığına işaret ediyordu. Bu aidiyetin demotik kültürler karşısında ötekileşmesi konusunu da abartmamak gerekir.¹¹² Kuşkusuz Osmanlıca’yı kullananlar egemen bir azınlık oluşturuyordu, ayrıca bu dil çarşıda ya da evde konuşulmuyordu, konuşulsa da özellikle Türkçe kökenli olanlar tarafından anlaşılmazdı. Üst düzey idarede bile herkes bu dile hâkim değildi. Örneğin, 1878’de sadrazamlığa getirilen reformcu Tunuslu Hayreddin Paşa, yazı dili olarak Arapça ve Fransızca’yı kullanıyor, Osmanlıca konuştuğunda ise etrafındakileri gülümsetiyordu.¹¹³ Bununla birlikte, dil ve kültür alanındaki bu tutukluğu abartmamak gere-

111 Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, a.g.e., s. 114, 18, 19, 369.

112 Şerif Mardin, “Playing games with names”, (der.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Sakıntanber, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2002, 5. bölüm. [Kültür Fragmanları. Türkiye’de Gündelik Hayat, çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2003)]

113 M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, a.g.e., s. 35.

kir. Selçukluların İran'dan aldığı ve en makbul Osmanlı edebiyat biçimleri arasında yer alan, geleneksel olarak beyitlerle yazılan, aşk ve erotizm içerdiği kadar mistik anlamlar da taşıyabilen, kısa lirik şiir türü gazel, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar fark gözetmeksizin hem saraylarda hem de derviş tekkelelerinde söylenebiliyordu.¹¹⁴ Gazellerin gözde metaforu kölelik, Tanrı'ya, sultana ya da sevgiliye kul olma halini ifade edebiliyordu. Yaradan'a, padişaha ya da arzulanan varlığa duyulan karşılıksız aşkı, erişilemeyen bu sevgiliden görülen zulüm, cefa ve cevri, ufacık bir lütuf, rahmet ve himmet bekleyişini anlatıyordu. Bu şekilde İmparatorluk'un üzerinde yükseldiği patronaj ilişkilerini de betimliyordu. Tercihen geceleyin bahçelerde dostlar arasında düzenlenen sohbet toplantılarında, mezeleler ve genellikle sevgilinin kendisi tarafından sunulan şarap eşliğinde, kişisel ya da kolektif olarak icra edilebilen bu duygusal repertuar ya da Peter Brown'ın ifadesiyle bu "insan ilişkileri biçimi", çokyönlülüğü ve siyasal, toplumsal, dinî bakımdan farklı durumları dile getirme özelliği nedeniyle çok itibar görüyordu. Aynı zamanda askerî-dinî, yöneten sınıf ile daha alt sınıflar arasındaki çatışmaların üzerine çıkarak yukarıda da gördüğümüz gibi belirli bir türden güzel oğlanlara (şehrengiz) methiye düzüyordu. Kullanılan sözcük dağarcığının basmakalıplılığı, müzikle bütünleşmesi, dinî dille ve mistik simgesellikle olan yakınlığı en mütevazı çevrelerden olanların bile gazelleri anlamasını sağlıyordu.

Gazel yüksek çevrelerde olduğu kadar, sıradan insanların kalabalık olarak bulunduğu tarikat çevrelerinde ya da tüccar ve zanaatkâr loncalarında da seviliyordu. Aslında halk şiirine çok yakındı ve her kategoriden Osmanlı'nın gündelik yaşamında karşılaştığı sosyalleşme biçimini yüceltiyordu. Bu konuda bir kez daha özgün olduğu varsayılan "halk kültürü"nü,

114 Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, University of Washington Press, Seattle, 1985 [*Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2000)]; Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Duke University Press, Durham, 2005.

Kemalizmin mezarından çıkardığını iddia ettiği ama aslında giriştiği müthiş “geleniğin icadı” programı çerçevesinde baştan sona inşa ettiğı “popüler kültürü” Osmanlı sarayının dejenere olmuş kültürü ile karşı karşıya getiren geçmişe dönük milliyetçi bir yanılsamanın esiri oluyoruz. Tarihsel bakımdan, sözü edilen demotik Osmanlı kültürü kısmen saray kültüründen besleniyor, karşılığında kendisi de bu kültürü besliyordu. Bu etkileşimi eski rejim dönemi Fransız toplumu tarihçileri gayet doğru bir biçimde kavramışlardı. Gazelin Fars ve Arap kökenleri, onun Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasal özneleşme sürecindeki en önemli araçlarından birine dönüşmesini engellemedi. Hatta bu şekliyle 19. yüzyıl başlarında toplumu parçalayan ahlâkî savaşın da odağında yer aldı. Örneğin, Refik Halit’in (1888-1965) 1919’da yayımlanan öyküsünün kahramanı –İmparatorluk’un gericiliğine hedef olan genç bir memur– gazel söylemenin âdet haline geldiğı toplantıları, kendisinin de kurtulmaya çalıştığı Doğu’nun şehvet düşkünlüğü ve çöküşüyle özdeşleştiriyordu. Kemalizmin kültür politikası da bu lirik türü yasaklamaya çalışacak; ama gazel kitle toplumunun kaynakları sayesinde pervasızca direnecekti. Kaset ve CD’lerden önce, radyo ve plak endüstrisi çoğu hafız olan yorumcuların hizmetine girecekti. Bu yorumculardan bazıları büyük bir dinleyici kitlesinin sevgisini kazanacak ve Hafız Sami, Hafız Osman, Hafız Kemal, Sadettin Kaynak, Münir Nurettin Selçuk örneklerinde olduğu gibi ulusal bir üne sahip olacaklardı. Onları sesinin güzelliğı, diksiyonu ve Osmanlıca telaffuzunun düzgünlüğü sayesinde herkesin saygı duyduğu Zeki Müren, hatta sonradan transseksüel olan ve 2008 yılında “Bir çocuğum olabilseydi, asla askere gitmesine izin vermedim,” sözleriyle ordunun ve milliyetçi çevrelerin şimşeklerini üzerine çeken Bülent Ersoy izleyecekti.

Zaman içinde yok olan *lingua franca*’nın aksine, gazel biçiminin Osmanlı Hanedanı uzun soluklu saltanatı boyunca hegemonik ilişkilerin oluşmasına katkıda bulunan ve imparatorlukla cumhuriyet arasında günümüze kadar uzanan bir bağ kuran kültürel bir dışadönüklük repertuarı sunduğunu söyleyebiliriz.

Öyleyse, Osmanlı İmparatorluğu'nu incelerken yalnızca "Frenk dili" ve Osmanlıcanın kullanımını değil, başlıca limanlarına yerleşen ve kök salan Levanten tüccar çevrelerini, ayrıca kendi millet rejimlerine göre yönetilen Yahudileri, Ermenileri, Rumları dikkate almamak mümkün müdür? Bu unsurlardan her biri İmparatorluk'un toplumsal sisteminin tamamlayıcı parçalarını oluşturunuyordu. Türkçe konuşan ve dillerini Yunan alfabesiyle yazan Hristiyan Ortodoks Karamanlıları,¹¹⁵ Yunanca, Sırpça, Kürtçe ve elbette Arapça konuşan Müslümanları es geçebilir miyiz? 1730'da İstanbul'da görev yapan İngiliz sefirinin eşi Lady Montagu'nün deyişiyle Osmanlı toplumunu bir "Babil Kulesi" haline getiren ve erken modern dönemden itibaren Topkapı Sarayı'nı niteleyen çokdilliliği incelemenin dışında bırakabilir miyiz?¹¹⁶

Aynı müzik repertuarı ya da maddi kültür veya kadının toplumsal koşullarıyla ilgili *alafranga* ve *alaturka* yorum seçeneklerini de bir ayrıntı olarak kabul edemeyiz; zira bu kategorilerden ikisi de 19. yüzyılda toplumsal değişimi arzulayanların omuz omuza çarpıştığı siperleri oluşturmuştur.¹¹⁷ Osmanlı İmparatorluğu'nun inşasının odağında yer alan ve Tanzimat'ın en önemli idarecilerinin yuvası olan şu ünlü Tercüme Odası gibi bazı merkezî kurumları yaratarak siyasal dönüşümünü hazırlayan dönmelik, kölelik, fidyeye ya da tercüme gibi uygulamaları da ihmal edemeyiz.¹¹⁸ Bunun dışında çalışma, askerlik, ticaret, din ya da öğrenme amaçlı gerçekleştirilen seyahatler de işgücünün kullanılmasına, savaşların sürdürülmesine, ticarete, mülk edinmeye ve bilginin aktarılmasına, hatta mu-

115 Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1971, s. 452 vd.

116 Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca, a.g.e.*, s. 282; Lady Mary Montagu, *L'Islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIIIe siècle*, François Maspero, Paris, 1981.

117 Elizabeth B. Frierson, "Gender, consumption, and patriotism: the emergence of an Ottoman public sphere", (der.) Armando Salvatore, Dale F. Eickelman, *Public Islam and the Common Good, a.g.e.*, 5. bölüm.

118 Örneğin, bkz. Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840s to the 1980s*, Ege Yayınları, İstanbul, 2004.

halefetin örgütlenmesine temel oluşturmuştur. Peki, Osmanlı İmparatorluğu'nun dışadönüklüğü sayesinde ortaya çıkan yenicileri, korsan, esir, döneke, tercüman, dragoman, sefir, tüccar, sarraf, banker, edip, mühendis, mimar gibi “insan türlerini” (*Menschentum*)¹¹⁹ yok sayabilir miyiz? Ekonomik ya da mali olduğu kadar kültürel işlev de gören bu araçlar ya da halefleri, Tanzimat ortamında gelişen kurumlar için çalıştılar: İmparatorluk'un idari kurumları, Osmanlı Bankası, Düyun-u Umumiye İdaresi, Tütün Rejisi, Deutsche Bank, demiryolları, eğitim kurumları, arkeolojik kazılar, Alman askerî misyonu ve daha niceleri...

Bir “olay” olarak Osmanlı İmparatorluğu ilişkisel boyutuyla ve söz konusu ilişkilerin kendilerine özgü tarihsellikleriyle karıştı. Bunun bir sonucu olarak da uzun vadede heterojen mekân/zamanlar arasında aynı ölçeğe tabi ilişkiler üreten bir makine haline geldi.¹²⁰ Kendisini oluşturan parçalar –eyaletler, toplumsal statüler, dinî cemaatler– ve bağlantılı olduğu dünyalar arasındaki bu ilişkilerde, taraflardan her biri heteroklit dilleri, inançları, ağırlık ve uzunluk ölçülerini, para ve zaman birimlerini sahipleniyordu. Bundan hareketle, bu bütünü bitmez tükenmez savaşlar, seferler ve anlaşmalar yerine, aslında fidye pazarlıkları, kambiyo faaliyetleri, ticari işlem koşullarının belirlenmesi, tercümeler, din değiştirme vakaları, cemaatler arası gündelik ilişkiler açısından incelemenin daha doğru olacağını da söyleyebiliriz.

Farklılıkları aynı ölçekte buluşturma becerisine sahip olan bu makine, 19. yüzyılın sonunda bir yandan İmparatorluk'un ahlâkî ekonomisini sarsan ekonomik ve kültürel dönüşümler, diğer yandan da topraklarını bir “insan mozaigine çeviren Batı ya da Orta Avrupalılarla Müslüman muhacirlerin akın etmesi nedeniyle iyice hızlandı. İngiliz bir arkeolog aynı dönemde küçük bir Doğu Anadolu kasabasında en az yedi farklı din ve

119 *Le Gouvernement du monde, a.g.e.*, s. 198 vd.'da kullandığımız Max Weber'in kavramlaştırmasına göre.

120 Sanjay Subrahmanyam, “Par-delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54-4 bis, 2007, s. 34-53.

on beş dil tespit etmişti!¹²¹ Öte yandan, Tanzimat hareketiyle birlikte gelen bürokratikleşmenin de somut birleştirici özellikleri vardı ama bunlar İmparatorluk'un çeperlerinde her zaman iyi karşılanmıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ve İttihatçıların eğitimi ya da adaleti "birleştirme" projesine açıkça ilham veren ve Kemalist merkezîyetçilikle cumhuriyetin bölünmez bütünlüğü anlayışının ardında da yeniden karşımıza çıkan 19. yüzyıl "kurucu imgelemi"nin (Paul Veyne) en önemli dayanaklarından biri unitarizmdi. Koruması altındaki toprakları "medeniyet saatine uydurmayı" ve İslâm'ın zamanı yanında devletin zamanını da saydırmayı arzulayan II. Abdülhamit, bu hedefini somutlaştıran çok sayıda saat kulesi inşa ettirdi.¹²² 20. yüzyılın başlarında ise Türkçe, âlimlerin dili Osmanlıca ve İmparatorluk'ta kullanılan diğer diller karşısında temel iletişim dili olarak üstünlük sağladı ve ulaşım araçlarının, telgrafın ve medyanın gelişmesi, merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi lehine işlev gördü.¹²³ Bu gelişmeler aynı dönemde Orta Avrupa, Balkanlar ve Kafkasya'da boy gösteren kültürel ulusçulukların benzeri olası bir Türk ulusçuluğunu sahneye çıkararak İmparatorluk'taki ilişkilerin çok boyutluluğunu sınırlandırdı. Ancak 1911'de birleşik bir cephe oluşturulması için yapılan çağrının tüm Osmanlı unsurlarının birliği adına dokuz dilde birden yayınlanması yararlı görülecekti: Osmanlıca, Arapça, Ermenice, Bulgarca, Rumca, Ladino, Sırpça, Süryanice (iki farklı yazı biçimiyle) ve Fransızca. Hesabın tamam olması için bunlara Kürtçe, Arnavutça, Rumence ve çeşitli Kafkas dilleri de eklenebilirdi.¹²⁴

Bizim açımızdan önemli olan, İmparatorluk'un hegemonik ilişkilerinin farklı unsurları aynı ölçekte buluşturma işlevinden bağımsız olmadığını görmektir. Devletin tarihsel sosyolojisi açısından bu unsurlardan kavranması en çetin olanı kuşkusuz "süre" (Fernand Braudel) ölçüleridir. Osmanlı İmpara-

121 François Georgeon, *Abdülhamid II, a.g.e.*, s. 320.

122 A.k., s. 352.

123 Olivier Bouquet, *Les Pachas du Sultan, a.g.e.*, s. 297.

124 M. Şükrü Hanioglu, *A Brief history of the Late Ottoman Empire, a.g.e.*, s. 33.

torluğu altı yüzyıl boyunca bunların iç içe geçmesini sağlayabilmişti. Birbiri ardından ilhak ettiği faklı eyaletleri kucaklayarak farklı yörüngelerde seyreden topraklara özgün tarihselliklerini ortadan kaldırmadan İmparatorluk'un "uzun sürelerini" ve farklı "anlarını" –örneğin "adem-i merkezîyetçilik" zamanı, Tanzimat zamanı– yerleştirmişti. Böylece Cezayir'de, Tunus'ta, Trablusgarp'ta, Mısır'da, hatta Yunanistan'da, Bosna-Hersek'te, Arnavutluk'ta, Makedonya'da İmparatorluk'a dahil olan ve onu oluşturan parçalardan biri haline gelen ama yine de İmparatorluk'un tarihine indirgenemeyecek özgün bir tarih ortaya çıktı. İmparatorluk'un çeperlerinin, "sınırlarının" sıklıkla dönüşümün itici gücünü oluşturmuş olması da dikkat çekicidir. Reformcu ve ulusçu entelektüeller bakımından son derece verimli olan Yanya, Mısır, Tunus, hatta Osmanlı, Kacar ve Romanovların koruması altındaki topraklar arasında tampon bölge konumunda olan Bakü, Tiflis ya da Kazan'ın durumu buna örnektir.

Biraz daha açık ifade edelim. Osmanlı İmparatorluğu'nun taşra eyaletlerinin ya da sınır beldelerinin sunduğu manzaraya biraz daha yakından baktığımızda bütünlük izleniminin parçalanarak kaybolduğunu görürüz. Örneğin, hiçbir zaman tek bir "Arnavutluk" ya da tek bir "Tunus" olmamıştır.¹²⁵ Bunun yanında, zaman/mekân olgusu Bâb-ı Âlî'ninkiyle üst üste binmekle birlikte ondan bağımsız olan cemaatler gibi çeşitli toplumsal kurumların ya da İmparatorluk sınırlarını aşan ilişki ağlarının da benzersiz tarihleri olmuştur.¹²⁶ 19. yüzyılda Osmanlı egemenliğindeki Kıbrıs üzerine yürüttüğü araştırma ile bu alandaki mevcut başka çalışmaların bir sentezini yapan Marc

125 Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, Paris, 2007 [Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri, çev. Ali Berktaş, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013]; Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Découverte, Paris, 1990.

126 Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order in Turkish History", (der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, I. B. Tauris, Londra, 1991, 6. bölüm [Çağdaş Türkiye'de İslâm. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993]; Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, "L'Empire ottoman", (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah*, a.g.e., s. 322-341.

Aymes, “maksatlı olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun oluşturduğu bütün içinde bir derece, [ama] yalnızca bir derece uyum ve birlik olduğunu ileri sürmek” için bir “Osmanlı evreni”nden söz etmeyi önerir: “Özetle taşra, resmî kuralların merkezini kaydıran, sınırlarını yeniden çizen, sonsuz oranda yavaşlatan, Osmanlılığın yozlaştığı bir yerdi.”¹²⁷

Bu noktada başlangıçta sordüğümüz soru da biraz daha karmaşıklaşıyor. İmparatorluktan Cumhuriyet’e geçişi anlamak, bu koşullarda İmparatorluk’un dayandığı ilişkiler arasındaki bağları cumhuriyete özgü yeni biçimleriyle kavramak anlamına geliyor. Bunu da “bazen geçiş sürecinin parçası olan, bazen de süreçten dışlanan farklı eyaletlerin (ya da farklı toplumsal kurumların) kendilerine özgü tarihselliklerini hesaba katarak yapmamız gerekiyor”.

Örneğin, Mısır reformculuğunun temelinde Bonaparte’in Mısır Seferi ve Mehmet Ali’nin kısmi saltanatı (1805-1848) vardı; Tunus reformculuğu ise Hayreddin hükûmetine ve 1861’de kabul edilen İslâm dünyasının ilk anayasasına dayanıyordu. Bu olayların ardından, İngiliz ve Fransız sömürge imparatorluklarının denetimindeymiş gibi görünen; ama bu iki bölge ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki bağı yok edemeyen bir dizi özel ilişki ortaya çıktı: Tunuslu milliyetçiler Birinci Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında ve iki savaş arasında Fransız idaresinin büyük öfkesine rağmen göz ucuyla Boğaziçi’ne bakmaya devam ettiler, Kahire ile İstanbul arasındaki göbek bağı ise gerek dünyevi ilişkiler, gerekse entelektüel ve dinî alışverişler bakımından hiçbir zaman tam olarak kesilmedi. Buna bir anlamda imparatorluk mantığı diyebiliriz.

Buradaki incelememizi Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişle sınırlı tutacağız. Ancak, bu tarihsel intikal bir dizi imparatorluk sonrası ve ulusçu yörüngenin oluşturduğu düzen içinde gerçekleşmiştir ve bundan ayrılamaz. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu Balkanlar, Kafkasya, Yakın ve Ortadoğu ya da Mağrip’te ulus-devletin ortaya çıkmasını, Kürt ve Ermeni ulusçuluklarının kendilerini göster-

127 Marc AYMES, “Provincialiser l’empire”, a.g.m., s. 1342-1344.

meye başlamasını dikkate almadan düşünemeyiz. Kısacası, bu geçiş basit bir “bağlantı” meselesi değil, bir sinerjinin ürünüdür¹²⁸ ve entelektüel açıdan Batı’yla ilişkilerin özellikle Arapça ve Kürtçe konuşulan bölgelerde Osmanlıca aracılığıyla gerçekleşmesi¹²⁹ bunu vurgular. Üstelik Balkan ve Arap ulusçulukları da, Ali Paşa idaresindeki Yunanistan’ın 1821 ulusal ayaklanmasına doğru evrilmesinin ya da Mısır ve Tunus’taki modernleşme süreçlerinin gösterdiği gibi, ortak bir matristen, yani imparatorluğun bağrından doğmuştur.

Aynı zamanda, imparatorluktan ulus-devlete geçiş 19. ve 20. yüzyılların geniş küreselleşme hareketi içinde erimiştir. Küreselleşme hareketi bu süreci içine almış ve biçimini belirlemiştir. İmparatorluk aşırı olan, ulus aşırı olan, Türkiye’de cumhuriyetçi bir biçim alan ulusal sorunsalın en önemli taşıyıcılarındandır. Rus İmparatorluğu ve sınır bölgelerinden ya da Kacar İmparatorluğu’ndan gelen ve Türkçe konuşan entelektüellerle edebiyatçıların bu süreçte oynadığı rolü hatırlayalım. Bunlardan çoğu imparatorlukla ilişkili bir aidiyet repertuarına sahiptirler. Türkçe konuşan ve Şii olan Ahmet Ağaoğlu, 1890’larda gerçekleştirdiği Paris seyahati sırasında kendisini “Farsı” olarak tanıttıktan sonra, 1905’te fark gözetmeksizin “Türk” ya da “Müslüman Rus” olduğunu söyleyebiliyordu.¹³⁰ Aynı biçimde, 1908 Devrimi’ni gerçekleştiren İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlılar, Bulgarlar, Rumlar ve Arnavutlar arasındaki ulusçu şiddetin merkezi olan çok etnikli Makedonya’da ortaya çıkmıştı. Serezli bir Yahudi olan Moiz Kohen, diğer adıyla Tekin Alp, Türk ulusçuluğunun en ateşli ideologları arasında yer almış ve Friedrich List’in “ulusal ekonomi” tezlerinin yaygınlaş-

128 Örneğin, işçi hareketleri ile Filistin ve Yahudi milliyetçilikleri arasındaki bağlantılarla ilgili bir sorunsal için, bkz. Zachary Lockman, *Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press, Berkeley, 1996.

129 Bernard Lewis, “The Ottoman legacy to contemporary political arabic”, (der.) L. Carl Brown, *Imperial Legacy, a.g.e.*, 11. bölüm.

130 A. Holly Shissler, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2003, s. 82 vd. [*İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002 (1. baskı)]

tırılmasına önemli katkılarda bulunmuştu. Batılılaşma yanlısı Abdullah Cevdet ve âlim Said Nursî tamamen, Ziya Gökalp ise yarı yarıya Kürt'tü. Jocelyne Dakhlia da 16. ve 18. yüzyıllar arasında Akdeniz'de konuşulan *lingua franca* için benzer şekilde “ulusal olgunun ağır bastığı” tespitinde bulunmuştu.¹³¹ İnsanların ilişkide oldukları grup ya da kültürler karşısında kendilerini ait oldukları topluluğun ya da kültürün pozitivitesiyle özdeşleştirdiklerini biliyoruz. Siyasetin kültürel üretimi kişinin “öteki” ile ilişkisini olduğu kadar kendisiyle ilişkisini de ifade eder. Tarihsel açıdan sınır merkezdir ve Türkiye’de Cumhuriyetçi İslâm’ın doğuşunun da parçası olduğu küreselleşmenin ironisi devletin tarihsel sosyolojisini merkezi kendi dışında ve kendisine rağmen düşünmeye zorlamaktır.¹³² Bu çerçeveyi benimsersek uluslararası ilişkiler teorisi kalıplarının aksine devletin toplumlar aşırı dinamiklerin ürünü olduğunu kabul edersek, evrenselci bir din olan ve sınırlarını inananlar topluluğuyla tanımlayan İslâm’ın tarihsel olarak nasıl imparatorluktan cumhuriyete geçişin ilkesi ve laikçi ulusal vatandaşlık anlayışının içkin matrisi olabildiğini daha iyi anlarız.

Kanlı halka (1908-1924)

İmparatorluktan ulus-devlete geçiş birkaç yılda, şaşkınlık ve trajedi içinde gerçekleşti. 1908 Devrimi’nin coşkusu ve getirdiğine inanılan “özgürlüğün sarhoşluğu”,¹³³ şeyhlerle papazların –moda klişelere uygun olarak– kucaklaşmalarıyla somutlaşan Osmanlı kardeşliğiyle başladı, etnik ve dinî temizliğin kan ve gözyaşları, yenilgiler ve zaferler girdabının yönlendirdiği kahramanlıklar, diktatörlüğe sürükleyen (önce İttihat ve

131 Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, a.g.e., s. 87.

132 Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, s. 101-102 [Kimlik Yanılsaması, çev. Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul, 1999], ve *Le Gouvernement du monde*, a.g.e., s. 158 vd.

133 Paris’te 5-7 Haziran 2008’de EHESS ve CNRS’in Türk ve Osmanlı Çalışmaları Grubu ile Collège de France tarafından düzenlenen uluslararası kolokyumun “Özgürlük sarhoşluğu: Osmanlı İmparatorluğu’nda 1908 Devrimi” başlığından alıntılıyorum.

Terakki'nin, ardından 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla başlayan Mustafa Kemal'in rejimi) modernleşmeci ve merkezileşmeci reformların hızlanmasıyla sonuçlandı.

Olayların karmaşıklığı ve daha da önemlisi, birbirleriyle rekabet içinde olan farklı tarih yazımı akımlarının basitleştirme eğilimleri, günümüzde hâlâ bu olaylar arasında sentetik bir ilişki kurmayı engelliyor. Ulusçu anlatılar –Türk, Kürt, Ermeni, Yunan, Bulgar, Rumen, Sırp, Arnavut– birbirleriyle çelişiyor ve birbirlerini şiddetle yalanlamaya devam ediyor; sekülerist ve İslâmî yorumlar bu ses kirliliğine ekleniyor; Batı Avrupalı ve Sovyet-Rus bakış açıları da olayların açıklığa kavuşturulmasına hiç katkıda bulunmuyor. Dolayısıyla, Prasenjit Duara'nın "ulusun tarihini kurtarmak" ifadesinin koşulsuz bir zorunluluk olarak kendini dayattığı bir durum varsa, bu Türkiye'nin henüz Osmanlı iken neredeyse ulusallaşmış olduğu 1908-1924 yıllarıdır.

Bu önemli dönemi yeniden gözden geçirdiğimizde, hemen hemen her şeyin baştan yazılması gerektiği duygusuna kapılıyoruz. Bu dönemle ilgili araştırmaların kalitesi, yayınlar ortaya çıktıkça çözümleme yapan kişinin zaten sahip olması gereken alçakgönüllülüğü tetikliyor. Amaç elbette Balkan Savaşları (1912-1913) sonrasında, Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sırasında ve bu savaşın Ön Asya'daki yansımaları sonucunda (1918-1924), Rus Devrimi sırasında (1917) yeni bölgesel devletler sisteminin oluşumunu daha iyi anlayabilmektir. Ama bunun 20. yüzyılın bütünüyle ilgili, trajik özüyle ilgili kavrama becerimizi devreye soktuğunu hissediyoruz. Bilgimizin kıyısına ve siyasal alçakgönüllülüğümüzün merkezine itmiş olsak da, Türkiye'nin tarihindeki bu kesiti Birinci Dünya Savaşı'nın ve faşizm, nasyonal sosyalizm ve komünizm yanlısamalarının yol açtığı, geçmişini yazmaya (ya da unutmaya) çalıştığımız insanlığın "merhametsizleşme" sürecinden bağımsız düşünemeyiz.¹³⁴

Bu geçmişin düğümü çözmek için, öncelikle devrimci olguyu tanımamız gerekir. Bunu sahip olduğumuz bilgilerin bugünkü durumuna göre nitelememiz elbette mümkün değildir.

134 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont, Calmann-Lévy, Paris, 1995.

“Jön Türkler” muhtemelen devrimci değil, radikal Osmanlıcıydı.¹³⁵ Komplolarını uygulamaya koyma konusunda, modern teknolojiden –örneğin şifreli telgraf– ve medyadan yararlanarak teknik açıdan büyük bir ustalık sergilediler. Zekâları özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nu izleyecek olan farklı ülkelerde uzun bir darbe dizisini başlatan yetenekli darbecilerin zekâsıydı. 1908 Devrimi’nin ve devamında olanların bu zekânın düzeyiyle uyumlu olduğu bile şüphelidir. Devrimin başlıca aktörü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne gelince, birlikten başka her şeye benzediğini söyleyebiliriz. II. Abdülhamit’e karşı örgütlenen ve bir kısım ulema, şeyhler, franmasonlar, hatta Anayasa Partisi ve Türk-Suriye Komitesi gibi oluşumların da katıldığı muhalefetin tekeli hiçbir zaman elinde tutmadığı gibi, her şeyden önce bünyesinde farklı hareketleri ve birbirinden bağımsız hizipleri barındıran bir “şemsiye örgüt”tü.¹³⁶

Halk kitlelerinin ya da farklı seçkinlerin devrimci seferberliğinin boyutları ve yönelimi üzerine de sonsuza dek tartışabiliriz. Ama ne olursa olsun, bir devrimin gerçekleştiği ve nasıl adlandıracakları konusunda tereddüt etseler de çağdaşları tarafından bu şekilde algılandığı inkâr edilemez.¹³⁷ Ayrıca, 1908 Osmanlı Devrimi aynı dönemde dünyada gerçekleşen bir devrim döngüsü içinde yer alır. Bazen doğrudan bu döngüden esinlenmiş, Yusuf Akçura ya da Ahmet Ağaoğlu gibi baskıcı Çarlık rejiminden korunmak ve birdenbire ortama hâkim olan özgürlükten yararlanmak için İstanbul’a gelen ideologları sayesinde ya da Selanik’teki sosyalist çevreler aracılığıyla bu döngüye “bağlanmıştı”. Bu devrim döngüsü Osmanlı İmparatorluğu’nun komşusu Kacar İmparatorluğu’nda meydana gelen “anayasal” devrim ve 1905 Rus Devrimi’ni, daha uzak coğrafyalarda yaşanan 1910 Meksika Devrimi ve 1911 Çin Dev-

135 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 312. 1908 Olayları’nın devrim terimiyle kategorileştirilmesi üzerine farklı bir yorum için, bkz. Şerif Mardin, “Ideology and religion in the Turkish Revolution”, *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s. 197-211.

136 Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., *passim*, özellikle s. 213.

137 Özgür Adadağ, *L’Évolution de l’idée de révolution dans la pensée ottomane et turque*, EHESS, Paris, 2006, multigr.

rimi'ni, hatta Türk ulus-devletinin oluşum süreciyle neredeyse iç içe geçen iki 1917 Rus Devrimi'ni kapsar. Osmanlı Devrimi ayrıca Rusya'nın 1905'te Japonya karşısında aldığı yenilginin bölgede yarattığı olağandışı şok dalgasıyla ve bu yenilginin Japonya'da Meiji döneminden beri yürütülen muhafazakâr modernleşme deneyimine kazandırdığı görünürlikle de bağlantılıdır. Fikirler, aktörler, modeller ve stratejiler bakımından, bir ulustan diğerine köprüler çoktur. Ancak bu saydıklarımızdan hiçbirisi olaylar üzerinde doğrudan belirleyici olan bölgelere ya da durumlara özgü rasyonellikleri gizlememelidir. İttihatçıların ve ardından Kemalistlerin iktidarı ele geçirmesi, zaten sürekli biçim değiştiren bir dış tehditle karşı karşıya olan devletin istikrarını bozan bir dizi tarım, işçi, milliyetçi, din ya da kadın tabanlı hareketi kıran bir "pasif devrim" biçiminde yorumlanabilir. Önceki yıllarda ortaya çıkan pek çok toplumsal çatışmanın haber verdiği ve 1908 Devrimi'ni selamlayan grev dalgası karşısında, İttihatçılar sendikal hareketi ortadan kaldırdı ve "açıkça kapitalistlerin yanında yer aldılar".¹³⁸ Aynı biçimde Mustafa Kemal de artık Bolşeviklerin müttefiki olduğu izlenimini veren eski rakibi Enver Paşa'nın flört ettiği milliyetçi hareketin radikal devrimci kanadını, hatta o yıllarda hiç de olanaksız görünmeyen Anadolu'nun Sovyetleştirilmesi olasılığını bastırdı. Kurtuluş Savaşı sırasında koruması altındaki Yunanistan'ı ezip geçtiği İngiltere başta olmak üzere, İtilaf Devletleri'nin üstü kapalı desteğini bu şekilde elde etti. Kadınların yaşam koşullarını iyileştirmek için yaptığı devrimler de ulusun ya da vatandaşlığın aşırı derecede eril bir türünü ön plana çıkararak Osmanlı kadınlarının başlattığı özerk kadın hareketini ortadan kaldırdı.¹³⁹ Ancak, somut tarihsel durumların bir yöreden ya da bir toplumsal tabakadan diğerine sergilediği heterojen yapının bu tür genel yorumlarla uzun süre yetinmemize izin vermemesi gerekir.

138 Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I. B. Tauris, Londra, 2001, s. 98 [Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları İstanbul, (1. baskı Ocak 1995)].

139 Ayşe Gül Alınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, 2. bölüm.

Bu dönemin diğer önemli olayı savaştır. 1878 yenilgisinin acı hatırası daha hafızalardan silinmemişken, 1911'den itibaren savaş neredeyse hiç durmadı. Çoğunlukla umutsuz bir mücadeleye dönüşerek Osmanlı Devleti'nin birliğini ve varlığını, ardından da "ikinci iyi" çözüm olarak egemen bir Türk ulus-devleti kurma olasılığını tehdit etti. Dönemin tüm aktörlerinin üzerinde hareket etmeye zorlandıkları bir tablonun arka planını oluşturdu. Savaşın ölümcül gölgesinden kaçabilen tek bir kültürel, dinî, toplumsal ya da siyasal olgu bile olmadı. Birinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan tehcirlerle ilgili kararları da yine savaşın karanlığı içinde okumak gerekir. Bu sürgünlerin amacı genellikle "milleti değil, cepheyi inşa etmektir".¹⁴⁰

Alman askerî misyon şefi Colmar von der Goltz'un *Das Volk in Waffen* (Millet-i Müselleha) başlıklı kitabının yayımlandıktan bir yıl sonra, 1884'te basılan Osmanlıca çevirisi büyük bir etki yarattı ve askerî açıdan savunulabilir bir toprak parçasının –Anadolu ve Suriye'nin kuzeyi– tanımlanmasına katkıda bulundu. Bu sınırlar ileride ulusal alanın belirlenmesine temel oluşturacaktı. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal ve stratejik fikirleri üzerinde de kitabın kayda değer bir etkisinin olduğu tahmin edilmektedir. Ancak İttihat ve Terakki, yazarın 18 Mayıs 1913 tarihli bir makalede dile getirdiği Avusturya-Macaristan modelinden esinlenerek imparatorluğu bir Türk-Arap diyarşisi biçiminde yeniden kurma ve başkentini daha korunaklı olan Halep'e taşıma önerisini reddetti.¹⁴¹

Savaş, bu koşullarda fiili olarak "savaş ekonomisi" ile karışan List'in "ulusal ekonomi" fikrini de doğruladı. Ayrıca ileride kurulacak olan devletin sürekli kuşatma altında olduğu duygusuyla damgalanmasına yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun son toprak kayıpları, 1920 Sevr Antlaşması'nın aşağılayıcı koşulları ve en sert maddelerinin 1917'de savaşa girişinden iti-

140 Askerî tarihi dikkate almayan Fuat Dündar'ın yorumlarına karşılık olarak, bkz. Nikos Sigalas, "Violence et population à l'époque du banditisme nationaliste. Le cas des violences contre les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, les Rum, sous le gouvernement du CUP (1913-1918)", *European Journal of Turkish Studies* (yayına hazırlanıyor).

141 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks*, a.g.e., s. 136 vd.

baren İngiliz emperyalizminin Anadolu'daki temsilcisi haline gelen Yunanistan tarafından uygulanması gibi unsurlar da bu duyguyu besleyecekti.

Bir askerî başarı –Edirne'nin 1913'te Enver Paşa tarafından geri alınması– korkunç bir yenilgi –Ocak 1915'te 78.000 kişinin ölümüyle sonuçlanan Sarıkamış yenilgisi– ve beklenmedik bir zafer –90.000 ölü, 165.000 yaralıyla insani kayıplar bakımından bir o kadar korkunç 1915-1916 Çanakkale Zaferi– İmparatorluk'un son on yılına damgasını vurdu. Bunları 1918 sonbaharında Arap Cephesi'nin çökmesi, Anadolu'nun parçalanması ve Mustafa Kemal'in büyük olasılıkla Gelibolu'da birlikte savaştığı Alman subayları aracılığıyla Mareşal von Ludendorff'tan alarak kullandığı ifadeyle “topyekûn bir savaşın” sonunda 1920'de Ermeni ve 1921-1922'de Yunan kuvvetlerinin yenilgiye uğratılmasına olanak veren olağanüstü bir toparlanma izledi. Birinci Dünya Savaşı'nın Türkiye'nin ulusal ve toplumsal hafızasında yaratmış olduğu travmanın hafife alınması, kuşkusuz yabancı araştırmacılardan çoğunun görece uzak bir cephede cereyan eden olaylar konusundaki bilgisizlik ya da ihmal nedeniyle düştüğü en büyük hatalardan biridir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra, savaşın hayaleti yok olmadı. Avrupa'nın tümünü tedirgin etmek üzere geri döndü. Boğazların kontrolünü zehirli bir hediye gibi ele geçiren Türkiye, birbirleriyle rekabet eden emperyalizmlerim açık hedefi haline geldi. Tarafsızlığını savunabilmek –ya da İkinci Dünya Savaşı sırasında en çok ödeyenin ya da zafere en yakın olanın yanında yer almak– için, Türkiye Cumhuriyeti askerlik hizmetini zorunlu hale getirerek (1927) ve yeni el koyma, devletleştirme, madenlerde zorunlu çalışma uygulamalarına başvurulmasına neden olan ezici bir ekonomik ve mali çabanın altına girerek ordudaki asker sayısını 120.000'den 1,5 milyona çıkardı.

Barış ancak görece bir rahatlama getirdi. Stalin'in ölümüne kadar SSCB'nin toprak taleplerinin hedefi olan Türkiye, Soğuk Savaş'ın ön saflarında yer aldı ve Kore'ye bir tugay gönderdi. Bunun dışında, 1974'te Kıbrıs'a askerî müdahalede bulundu, Yunanistan ya da Suriye'yle pek çok kez savaşın kıyısına geldi ve

Kürt azınlığın beklentilerine siyasal olarak cevap veremediği için PKK'yle düşük yoğunluklu olduğu iddia edilen bir çatışmaya sürüklendi. Bu ortamda, tümüyle el koymasa da kısmen yeniden yorumladığı Kemalist mitoloji sayesinde “modernleştirici” ve “ilerici” bir rant elde etmek konusunda becerikli olan ordu, siyasal sistemin temel aktörlerinden biri haline geldi. Askerlerin siyasete karışmaması Atatürk'ün en önemli dogmalarından biri olduğu halde, 1961 ve 1982 anayasaları Millî Güvenlik Kurulu aracılığıyla ordunun bu rolünü kurumsallaştırdı.

Türkiye Cumhuriyeti tarihi itibarıyla savaşıdır ve zorunlu askerlik hizmeti vatandaşlarının siyasal özneleşme süreçlerine belirleyici biçimde katkıda bulunur.¹⁴² İdeolojik açıdan oldukça taraflı “Her Türk asker doğar” sözü de bunun kanıtıdır. Ancak, sivil itaatsizliğin boyutlarına bakıldığında asker doğan her Türk'ün öyle kalmak istemediği de ortaya çıkıyor: “Asker millet” mitosu 1990'lı yılların sonlarından beri çatırıyor.¹⁴³

Osmanlı-Türk toplumunun tarihselliği 1908 ve 1924 yılları arasında devrim ve savaşın kesiştiği ve Cumhuriyet'in doğduğu noktada yer alıyordu. Gizli entrikaları ile adalet kurumlarını günümüze kadar meşgul eden ve cinayetler, skandallar, gazetelerde yayımlanan araştırma dosyaları ve davaların zaman zaman gün ışığına çıkardığı “derin devlet” de bu dönemde oluştu.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 sonbaharında gerçekleştirdiği kuruluş kongresi ve üye sayısındaki artışa rağmen (1908'de 2.250 olan üye sayısı 1909'da 850.000'e çıkmıştı), bir siyasal partiden çok Makedonya'da milliyetçi gruplar arasındaki çatışmaların yarattığı şiddet ortamında (1904-1908) ve II. Abdülhamit'in baskıcı yönetimi altında gizli eylemler konusunda beceri kazanmış gizli bir örgüttü.¹⁴⁴ Yöneticileri fikir önderlerinden biri olarak kabul ettikleri Gustave Le Bon'un kitlesel fobisini paylaşıyordu.¹⁴⁵ Sürgündekiler içerideki aktivistlere göre her zaman daha az etkili olmuştu. Bu aktivistler arasında

142 Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, a.g.e.

143 A.k., 4. bölüm.

144 M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, a.g.e., s. 160.

145 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Ottomans in Opposition*, a.g.e., s. 32.

İmparatorluk'un en iyi askerî okullarında yetişmiş subaylar başı çekiyordu; ama buna rağmen işleyişini "askerî diktatörlük" olarak tanımlamak abartılı olacaktır (Doktor Nazım, Mehmet Talat ve Bahattin Şakir gibi önemli üyelerinden çoğu sivildi).¹⁴⁶ Ayrıca Cemiyet, II. Abdülhamit yönetimi altında aynı "kuşak koşulları"nı paylaşan sınırlı sayıda kişiden oluşan bir "somut grup" içindeki son derece kişiselleşmiş ilişkilere dayanıyordu.¹⁴⁷ Yöneticilerinin çoğunun kökeni nedeniyle askerî ya da idari bir etosla kenetlenmiş topluluk mantığı ve silah arkadaşlığının (ve bununla gelen yakınlığın) gerektirdiği hizip mantığı arasında sürekli olarak gidip geliyordu.¹⁴⁸

İttihat ve Terakki Cemiyeti Osmanlı Hanedanı'nın kamuoyu gözündeki tartışılmaz meşruluğunu, üyelerinin gençliğini ve sosyo-politik bakımdan ikincil konumda oluşunu hesaba katarak II. Abdülhamit'i devirmek ve doğrudan iktidarı devralmak konusunda temkinli davrandı. 1913'e kadar, Mahmut Şevket'in özerkliğini korumaya çalıştığı ve çoğunlukla kararsız kalan orduya olabildiğince dayanarak gölgede kalmayı tercih etti. Siyasal suikastlar, idamlar, seçim şiddeti, tehcir ya da toplu katliamlar ve gasplar konusunda hiç de cimri davranmadı. Silahlı örgütlerinden biri "fedailer" olarak bilinen subaylardan ve bunların emrindeki birliklerden oluşan gruptu. Nisan 1909'da bir karşı-devrim girişimini bastıran, 1911-1912'de Trablusgarp'ın İtalyanlar tarafından işgal edilmesine karşı başlayan direnişi yöneten, 1912'de Batı Trakya'da düşman hatlarının arkasındaki gerilla güçlerini örgütleyen ve 1913'te Enver Paşa komutasında cesur bir saldırıyla Edirne'yi geri almayı başaran onlardı. Bu fedai grubu o dönemde Teşkilât-ı Mahsusa adını almış, bu ad

146 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement, 1905-1926*, E. J. Brill, Leyde, 1984, s. 21-22 [Millî Mücadelede İttihatçılık, çev. Nüzhet Salihoglu, İletişim Yayınları, İstanbul (1. baskı 2003)]; Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks*, a.g.e., s. 3.

147 Burada Karl Mannheim'in kavramlarını kullanıyorum. Bkz. Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, Nathan, Paris, 1990.

148 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks*, a.g.e., s. 3; Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., s. 47-48.

1914'te resmîleşmişti.¹⁴⁹ Teşkilât-ı Mahsusa siyasal baskı uygulamalarının ya da ayrılıkçı hareketlerle mücadelenin en önemli aktörlerinden biri oldu. 1915'te Ermenilerin sistemli bir biçimde ortadan kaldırılmasını işini üstlenmeden –ya da en azından buna destek vermeden– önce, Arap eyaletlerinde, Ege kıyılarında ve Anadolu'nun doğu bölgelerinde korku salarak kendini gösterdi. Ardından cihadı Orta Asya'ya ve İtilaf devletlerinin sömürgelerine taşımayı denedi. Anadolu'nun işgaline karşı Gelibolu'da alınabilecek bir yenilgi ihtimali hesaba katılarak 1915'ten itibaren hazırlanan ve Mondros Mütarekesi imzalanır imzalanmaz başlatılan, yönetimi sonradan Mustafa Kemal'e bırakılacak (ya da onun tarafından ele geçirilecek) olan ulusal direnişin esas mimarı da bu örgüttü. İttihatçılar bu amaçla yenilgiden kısa süre önce kurdukları yeni Karakol Cemiyeti'ne ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne dayandılar.¹⁵⁰

İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Teşkilât-ı Mahsusa'yı yöneten elli kadar adam birbirlerine o kadar da bağlı değildi. Kişisel ittifaklar, düşmanlıklar, hizipler arası rekabet, ideolojik farklılıklar onların kaderinde vardı. Bu nedenle bazen partinin yerel örgütlerinin, valilerin ya da yerel seçkinlerin suç ortaklığıyla, bazen de yerel idari ya da askerî yetkililerin iradesine karşı gerçekleştirilen tehcirlerin ya da Ermeni Soykırımı'nın gerçek sorumlularını tespit etmek oldukça güçtür.

Ermeni katliamıyla ilgili önceden tasarlanmış merkezî bir plan bulunsa da, uygulamaya konması son derece düzensiz oldu. Bu durum Teşkilât-ı Mahsusa'nın ya da partinin taşra örgütlerinin İttihat ve Terakki merkez yönetimi karşısında özerkleşme olasılığını düşünmeyi gerektirir. Özellikle de, 1904-1908 yılları arasında Makedonya sorununun ardından “komitacılığın” gerek devlet, gerekse toplum geleneği biçiminde yerleştiğini gösterir.¹⁵¹ Bunun yanı sıra, İttihatçıların mirasçılarının

149 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., s. 59 vd.

150 Erik Jan Zürcher, *Turkey*, a.g.e., s. 140 vd. ve 147 vd., ve *The Unionist Factor*, a.g.e., 3., 4. ve 5. bölümler.

151 Örneğin, Rumlarla –Ortodoks Hristiyanlar– ilgili olarak, bkz. Nikos Sigalas, Alexandre Toumarkine, “Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les popu-

bir *habitus* olarak gizlilikten hiçbir zaman vazgeçmeyeceklerini de ortaya koyar. Başlıca liderlerinin 1 Kasım 1918'de bir denizaltıyla kaçırılmasından sonra, savaş suçlularını yakalamaya kararlı padişah, liberaller ve İngilizlerin girişimiyle Aralık 1919'dan itibaren uygulanan baskılara rağmen bu kişiler, parlamentoyu, orduyu, polisi, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, loncalar ve "tüccar cemiyetleri" ile posta ve telgraf hizmetlerini el altından kontrol etmeye devam ettiler. İmparatorluğun meşruiyetinden geri kalan ne varsa yıkmak pahasına 16 Mart 1920'de İstanbul'u askerî olarak işgal etme konusunda Büyük Britanya'yı ikna eden de bunların Osmanlı devlet idaresinin kalıntılarıyla sürdürdükleri ve Anadolu'daki ulusal direnişi örgütlemelerini sağlayan ilişkilerin boyutları oldu.

Erik J. Zürcher'i okuduğumuzda, kendisi de Cemal Paşa yanlısı eski bir İttihatçı olan ve 1911'de birlikte katıldıkları Libya Seferi'nden beri Enver Paşa'yla rekabet eden Mustafa Kemal'in, ulusal direnişin *deus ex machina*'sından çok, İttihat ve Terakî'yle gizli örgütü Karakol Cemiyeti'nin, kuşkusuz dahi iktidar temsilcisi olduğu sonucuna varıyoruz.¹⁵² Siyasal bakımdan giderek özerkleşmesi ise Karakol'un ve İstanbul'da Harbiye Nezareti'nde kalan İttihatçı subayların şüphelerini ya da hiddetini çekmekte gecikmeyecekti.

Başkent'in İngilizler tarafından işgal edilmesi, İttihat ve Terakî'nin başlıca yöneticilerinin tutuklanarak Malta'ya sürgüne gönderilmesi Gazi'yi bu ortaklığın yükünden kurtardı. Kasım 1918'de kaçan İttihatçı liderler de, Enver Paşa hariç, Ermeni teröristler tarafından ortadan kaldırıldı.¹⁵³

Eylül 1921'de Enver Paşa hedeflerinden vazgeçmek zorunda

lations minoritaires en Turquie et dans les Balkans", *European Journal of Turkish Studies*, 7, 2008. İttihatçıların "toplum mühendisliğini" bilinçli olarak uyguladıkları tezinin eleştirisi için, bkz. Nikos Sigalas, "Violence et population à l'époque du banditisme nationaliste. Le cas des violences contre les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, les Rum, sous le gouvernement du CUP (1913-1918)", *European Journal of Turkish Studies* (yayına hazırlanıyor).

152 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., 3. bölüm.

153 Perry Anderson, Ermeni Taşnak Cemiyeti'nin Mustafa Kemal'in iktidarının sağlamlaşmasına bilmeden katkıda bulunduğunu vurgular ("Kemalism", *London Review of Books*, 11 Eylül 2008).

kaldığında ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İstanbul'daki eski siyasal lideri Malta'dan kaçır kaçmaz partiyi yeniden kurarak 1923 baharında idaresini Sakarya kahramanına bırakmak istediğinde, Mustafa Kemal Cumhuriyet Halk Fırkası adıyla kendi partisini kurmak için bu teklifi geri çevirdi. Böylece İttihatçılık ve Kemalizm arasındaki kopuş mümkün olabildi ve 1926'daki sözde darbe girişiminin ardından başlatılan kanlı tasfiye hareketiyle kesinleşti. Mustafa Kemal 15-20 Ekim 1927 tarihleri arasında Cumhuriyet Halk Partisi kurultayında yaptığı otuz altı saat süren ünlü konuşmasında (*Nutuk*) bu olayların resmî yorumunu verecek, bu yorum tarih yazımı yerini tutacaktı. Tüm bunlar İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden çok sayıda subay ya da yetkilinin Cumhuriyet yönetiminde, hatta bazen bu yönetimin zirvesinde kariyer yapmalarına engel olmadı. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, bu kişiler cemiyetin iş bitirici yöntemlerinin Cumhuriyet döneminde de var olmasına katkıda bulundular. Ayrıca daha önce de gördüğümüz gibi kökenleri 18. ve 19. yüzyıllara dayanan çetecilik ya da komitacılık geleneği, başka bir ifadeyle “siyasal haydutluk”, “mili oligusu” ve şiddetin özelleştirilmesi bu sayede devam etti. Bu gelenek, 1934'te Trakya'da Yahudileri bu stratejik bölgeden sürmeyi amaçlayan olayların başlamasında ve Eylül 1955'te İstanbul'da Rum karşıtı pogromun uygulamaya konmasında rol oynayacak,¹⁵⁴ hatta 1970'li yıllarda tüm ülkeye yayılan ya da 1990'lı yıllarda Güneydoğu kentlerini saran iç savaş ortamının oluşmasına katkıda bulunacaktı. Bunun için de bazen Milliyetçi Hareket Partisi'nin “bozkurtları” ya da “korucular” gibi “derin devlet”in tamamlayıcı güçlerinde, bazen de PKK ya da şiddet yanlısı aşırı sol gruplar gibi merkezî iktidarla mücadele eden yıkıcı ya da muhalif güçlerde vücut bulacaktı.¹⁵⁵

154 “The 1934 Thrace events: continuity and change within Turkish state policies regarding non-Muslim minorities. An interview with Rifat Bali”, *European Journal of Turkish Studies*, 7, 2008; Speros Vryonis Jr, *The Mechanism of Catastrophe. The Turkish Pogrom of September 6-7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of Istanbul*, Greekworks.Com, New York, 2005. Bkz. 3. bölüm.

155 Hamit Bozarslan, “Le phénomène milicien: une composante de la violence politique en Turquie des années 1970”, *Turcica*, 31, 1999, s. 185-244 ve

Cumhuriyetin doğuşu aynı zamanda çeşitli biçimlerde gerek Bolşevik Devrimi, gerekse onunla mücadele eden silahlı hareketlerle bağlantılıydı.¹⁵⁶ Brest-Litvosk barışı bir süre için Kuzeydoğu Anadolu'daki Rus askerî baskısını ortadan kaldırdı. Enver Paşa'nın iktidara dönüşü ya da gerçek bir sosyalist devrim aracılığıyla Sovyetler Birliği hâkimiyetinin Boğaz kıyılarına kadar yayılması korkusu, İngiliz, Fransız ve İtalyanları, Ermenistan ve Yunanistan'ı dize getiren Mustafa Kemal'le bir uzlaşma arayışına itti. Ayrıca İttihatçıların gizlilik geleneği Stalin'i ve Gürcistan ya da Azerbaycan'daki silah arkadaşlarını hatırlatıyordu.¹⁵⁷ Mutlaka birbirlerini etkilediklerinden değil ama zamanın (devrimci) ruhu ve Kafkas, Rus, Alman ve Balkan halklarının sürekli dolaşımı siyasal eylemin yöntemleri arasında benzerliklerin ortaya çıkmasını kolaylaştırıyordu. Ayrıca, Karakol Cemiyeti muhtemelen Kızıl Ordu'da kendisi için bir model bulmuştu.¹⁵⁸ Öte yandan, Anadolu'da çoğunlukla Çerkeslerden oluşan ve 1918-1924 yılları arasında Yunan işgalcilerle mücadele ederek düzenli ordunun kurulmasından sonra bunların Anadolu'dan atılmasına yardımcı olan silahlı ulusçu çeteler ya da padişahın, Kemalistlerin direnişini kırmak üzere topladığı benzer gruplar, savaş sonrası Almanya'da örgütlenen ulusçu ve anti-komünist *Freikorps* ile *mutatis mutandis* karşılaştırılabilir özellikler taşıyordu.

"Network-building, ethnicity and violence in Turkey", Abu Dhabi, The Emirates Center for Strategic Studies and Research, 1999; Semih Vaner, "Violence politique et terrorisme en Turquie", *Esprit*, Ekim-Kasım 1984, s. 79-104.

- 156 Özellikle, bkz. George S. Harris, *The Origins of Communism in Turkey*, Stanford, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 1967 ve Paul Dumont'un çalışmaları: "L'axe Moscou-Ankara. Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922", *Cahiers du monde russe et soviétique*, 18 (3), 1977, s. 165-193; "Les organisations socialistes et la propagande communiste à Istanbul pendant l'occupation alliée, 1918-1922", *Études balkaniques*, 4, 1979, s. 31-51; "Sources inédites pour l'histoire du mouvement ouvrier et des courants socialistes dans l'Empire ottoman au début du XXe siècle", *a.k.*, 3, 1979, s. 16-34; "La fascination du bolchevisme: Enver Pacha et le parti des soviets populaires, 1919-1922", *Cahiers du monde russe et soviétique*, 16 (2), 1975, s. 141-166, ve "La révolution impossible. Les courants d'opposition en Anatolie, 1920-1921", *a.k.*, 19 (1), 1978, s. 143-174.

- 157 Erik J. Zürcher, *Turkey, a.g.e.*, s.163 vd.; Simon Sebag Montefiore, *Le Jeune Staline*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

- 158 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor, a.g.e.*, s. 119 vd.

Türkiye Cumhuriyeti bu büyük savaşların ertesinde Avrupa'ya damgasını vuran travma, hayal kırıklığı, karamsarlık, avangart bir romantizm, devrimci ve ulusçu bir enerji dolu atmosferde doğdu. Bu atmosferden Bolşevizm, faşizm ve nasyonal-sosyalizm de eşzamanlı olarak yararlanacaklardı. Cumhuriyetin bu farklı eğilimlerle kurduğu yakınlıklar, resmî tarih yazımı ya da liberal çizgideki kalkınmacı siyaset sosyolojisi tarafından elbette bertaraf edildi. Bununla birlikte, bu yakınlıklar yeni rejimin kuruluşu ve İslâm diniyle sürdürdüğü ilişki açısından oldukça belirleyici görünüyor. Örneğin, Mustafa Kemal Anadolu'daki ulusal hareketi İslâmcı köylü ayaklanmaları aracılığıyla bastırmak amacıyla padişahın gizlice desteklediği Hilafet Ordusu'na karşı siyasal, hatta askerî mücadele vermek üzere bir "Yeşil Ordu" oluşturulmasını Mayıs 1920'de onaylamıştı. Adı geçen Yeşil Ordu'nun hem sosyalist hem dinî hem de anti-emperyalist eğilimleri, Çerkez Ethem ve adamlarının da katılmasıyla askerî bakımdan güçlenmesi, temmuz ayında Gazi'yi bu örgütü dağıtmaya ve Karakol'un Moskova'yla ocak ayında başlattığı görüşmelerin önünü almak için kukla bir komünist parti kurmaya itti. Böylece SSCB'nin desteğiyle Azerbaycan'dan hareket ederek "savaşın ikinci aşaması"nı başlatmayı uman rakibi Enver Paşa'yı aradan çıkaracak, SSCB'nin tek muhatabı ve buradan gelecek yardımların tek yararlanıcısı olacak, ayrıca eski bir İttihatçı subay olan Mustafa Suphi'nin yönetiminde bahar aylarında Bakü'de kurulan gerçek komünist partinin önünü kesmek üzere siyasal yelpazenin sol kanadını işgal edecekti.¹⁵⁹ Mustafa Suphi Ankara'ya ulaşmaya çalışırken Karadeniz açıklarında ulusçu bir çete reisi tarafından öldürüldü.¹⁶⁰

Ermenilerin yenilgiye uğratılmasından sonra 16 Mart 1921'de Moskova ve Ankara arasında bir dostluk anlaşması imzalanması ve aynı yıl 13 Eylül'de Yunanistan'a karşı Sakarya'da zafer kazanılması, Batum'da İttihat ve Terakki Partisi'ni yeni-

159 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., s. 126 vd.; Paul Dumont, "Bolchevisme et Orient. Le parti communiste turc de Mustapha Suphi. 1918-1921", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XVIII (4), Ekim-Aralık 1977, s. 377-409.

160 Paul Dumont, "Bolchevisme et Orient", a.g.m., s. 397-398; Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., s. 127.

den kurmaya çalışan Enver Paşa'nın umutlarını yok etti. Bu durumdan gerekli sonuçları çıkarmayı bilen Enver Paşa yeni bir Türk-İslâm imparatorluğu kurma umuduyla Orta Asya'ya yöneldi. Haziran 1922'de Kızıl Ordu'yla çarpışırken Afgan sınırında öldürüldü. Pan-Türkist hayallerini kardeşi Nuri Paşa'ya, "Türk-İslâm sentezi" idealini ise muhafazakâr neo-Kemalist ideologlara bıraktı.¹⁶¹

Buna paralel olarak cumhuriyet başlangıçta Sovyet deneyiminden beslendi ya da en azından bu rejimle belirgin yakınlıklar kurdu. Faşizmin, hatta nasyonal-sosyalizmin temelde görelî olan etkileri de bu yakınlıkları geçersiz kılmaması gerekir (yani rejim halk kitlelerinin seferberliğine dayanmıyordu; mitinglere ihtiyaç duymayan görece ılımlı bir kişilik kültü geliştiriyor, bunu yaparken parlamenter ve demokratik görüntüsünü koruyordu; ayrıca irredantist ya da yayılmacı da değildi).

Mustafa Kemal'in 1925'te çıkan Şeyh Said İsyanı'nı ve İstiklâl Mahkemeleri'ni kullanarak muhafazakâr ve liberal muhalefetle birlikte eski ittihatçıları tasfiye etme biçimi kendi tarzında oldukça Bolşevik'ti. Haziran 1926 suikast girişiminin sorumlularını cezalandırmayı amaçlayan İzmir ve Ankara davaları, Moskova davalarının provası gibiydi. Tasfiye önceden planlanmıştı, Gazi, süreci başlatmak için yalnızca bir bahane bekliyordu ve bu şekilde silahlı mücadeleye kendisinden aylar önce girişmiş olan ulusal direnişin ilk liderlerinden kurtulmuş oldu.¹⁶²

Resmî bir din yaratmak, ulusal bir kültür ve folklor oluşturmak, ekonomik devletçiliği ve planlamayı örgütlemek gibi cumhuriyetin iki savaş arasında uygulamaya koyduğu bazı kamu politikaları da SSCB ile benzerlikler gösteriyordu. Coğrafi yakınlığın ya da zamanın ruhunun dışında, bu benzerlikler yalnızca bir rastlantının ürünü de değildi. Bir taraftan, Türk ulusçu düşüncesini beslemiş olan Tatar ve Azeri entelektüeller Rus halkçılık geleneğini de beraberlerinde getirmişlerdi. İstanbul'da 1913'te yayımlanmaya başlayan önemli dergilerden biri *Hal-*

161 Birinci noktayla ilgili olarak, bkz. Birinci bölüme giriş, not 3, s. 24. İkinci noktayı bir sonraki bölümde ele alacağız.

162 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, a.g.e., 6. bölüm.

ka Doğru adını taşıyordu ve aralarında Yusuf Akçura ve Hüseyinzade Ali gibi isimlerin de bulunduğu yazarların makalelerini basıyordu.¹⁶³ Savaş sonrasında da Sovyet modeli çok revaçtaydı. Diğer taraftan, Kemalist rejim bünyesinde 1932-1934 arasında *Kadro* dergisini çıkaran ve ulusal devrimin öncüleri olmaya öykünen entelektüellerden oluşan küçük bir grup bu modeli örnek göstermeye devam etti. Bu entelektüellerden çoğu, cumhuriyet rejiminin 1920'li yılların sonunda kendisine bağlamayı başardığı eski komünistlerdi. Etkilerini 1946'ya kadar, özellikle de yeni beş yıllık kalkınma planının hazırlanması sırasında (bu plan bir yıl sonra, iş çevrelerinin baskısıyla daha liberal bir çizgi benimsenince terk edilecekti), hatta sol ya da cumhuriyetçi intelijentsiya saflarında 1980'li yılların başlarına kadar hissettirdiler. Böylece "ilerici siyasi kadrolar" ve "halka rağmen halk için devrim" mitolojisini beslediler.¹⁶⁴ 1960 Darbesi sırasında ordunun bir kısmı da bu mitolojiye kayıtsız kalmayacaktı.¹⁶⁵

1912-1923 yılları arasında devam eden savaşın başlıca sonucu, cumhuriyete ulusal ama harabeye dönmüş ve halkının bir bölümünden mahrum kalmış bir toprak bırakmak oldu. Tahminlere göre, nüfusun % 20'si çarpışmalar, katliamlar, hastalıklar, açlık ya da yorgunluk nedeniyle telef oldu. İnsan kayıplarıyla ilgili bu oran, Sırbistan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra Birinci Dünya Savaşı'nda en büyük zararı gören üçüncü ülke olan Fransa'nın kayıplarından yirmi kat fazlaydı. Yaklaşık 2,5 milyon Müslüman, 600 bin-800 bin arasında Ermeni, 300 binden fazla Rum yaşamını yitirdi.¹⁶⁶ Cephe hatlarında yer

163 François Georgeon, "La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 50 (1), 1988, s. 40-41.

164 François Georgeon, "Ahmed Ağaoğlu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution", a.g.m.; George Harris, *The Communists and the Kadro Movement. Shaming Ideology in Atatürk's Turkey*, Isis Press, İstanbul, 2002; Feroz Ahmad, *From Empire to Republic, a.g.e.*, Cilt 1, s. 187 vd.

165 Jean-François Bayart, Semih Vaner, "L'armée turque et le théâtre d'ombre kemaliste", Alain Rouquié, *La Politique de Mars. Les processus politiques dans les partis militaires contemporains* içinde, Le Sycomore, Paris, 1981, s. 39-69.

166 Kaynaklar: Justin McCarthy, *Muslims and Minorities, a.g.e.*; Daniel Panzac, "L'enjeu du nombre. La population de Turquie de 1914 à 1927", *Revue du*

alan bazı Doğu Anadolu illerinde halkın yarısı öldü. Çoğunluğu Anadolu'nun batısında yer alan on iki ilde ise, dulların oranı yetişkin kadın nüfusunun % 30'unu oluşturuyordu. Mülteciler dalgaları, tehcir, zorunlu göçler demografik görünümü altüst etti. 1878 mültecilerine eklenen çoğunluğu Türk, yüz binlerce Müslüman, 1912-1913 Balkan Savaşları sonunda Anadolu'ya sığındı. Yüz binlerce Ermeni ve Rum savaş sırasında ve sonrasında kaçmak zorunda kaldı ya da göçe zorlandı. Ayrıca, Lozan Antlaşması da 1924'te 900 bin Rum'un Yunanistan topraklarında yaşayan 400 bin Türk'le yer değiştirmek üzere Türkiye'den ayrılmasına neden oldu. Bu zorunlu göçler sonucunda Anadolu'nun nüfusu % 10 daha azaldı.

Böylece Anadolu on yıl içinde sakinlerinin % 30'unu kaybetmiş oluyordu. Bu arada kırsallaşmıştı: Savaş başlamadan önce % 25 olan kentli nüfusu % 18'e düşmüştü. Bu gelişmenin ekonomik maliyeti korkutucu boyutlardaydı. Rum ve Ermeni azınlıkların neredeyse tümüyle yok olması cumhuriyeti değerli sermaye, küresel ticaret bağlantıları ve beceri kaynaklarından mahrum etmişti. Demiryolları ve köprüler büyük ölçüde yok edilmişti. 1923'te dış ticaret hacmi 1913'e göre üçte iki oranında azalmıştı. Gayri safi milli hasılanın savaş öncesi durumuna dönmesi için 1930'u beklemek gerekecekti.

Justin McCarthy şu sonuca varıyor: "Türkiye'nin imparatorluğun küllerinden doğmuş bir Anka kuşu olduğu söylenirdi. Ama bu benzetme tutarlı değil. Alevlerden çıktığında Anka kuşu yeniden doğar, ama aynı kalır. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Anadolu'suyla pek ilgisi yoktur. Halkının % 20'si öldüğünde, Osmanlı Anadolu'su da öldü. Cumhuriyet onun mirasçısıydı."¹⁶⁷ Beraberinde getirdiği siyasal düzen değişikliği bu kopuşu daha da radikalleştirdi. Anadolu emperyal bir hâkimiyet türünden ulus-devlet hâkimiyetine, yönetim biçimi ola-

monde musulman et de la Méditerranée, 50 (4), 1988, s. 45-67. Bilindiği gibi, bu rakamlar tartışılmakta ve özellikle Türk ve Ermeni tarihçiler (ya da yetkililer) arasında şiddetli polemiklere yol açmaktadır. Ermeni yazarların çoğu Ermeni kayıplarının sayısının bir milyonun üzerinde olduğunu tahmin etmektedir.

167 Justin McCarthy, *Muslims and Minorities*, a.g.e., s. 139.

rak da monarşiden cumhuriyete geçti. Bunlar birbirinden ayrı değerlendirilmesi gereken iki süreçtir.

Tarihte Venedik ya da III. ve IV. Fransız cumhuriyetleri gibi cumhuriyetçi imparatorluklar ve Fransa'daki Temmuz Monarşisi gibi ulusal monarşiler olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun da Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne dönüşen Rus Çarlığı gibi bir cumhuriyete dönüştüğünü hayal edebiliriz. Üstelik oldukları gibi ele alındığında bu rejimlerin demokrasiyle ilgisi yoktur. Tıpkı ulus gibi cumhuriyet de otoriter olabilir ve imparatorluk düşüncesi demokrasiyle uyumludur. Elbette, Fransız Birliği'nin 1950'li yıllarda kendi zararına öğrendiği gibi, bu ikisi vergi düzeni açısından pek de iyi bir çift oluşturmaz.¹⁶⁸ Bununla birlikte, ilerideki sayfalarda Tanrı'nın –dolayısıyla Allah'ın– Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte belirleyici bir rol oynadığını göreceğiz.

168 Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Saklı Bağlantı

Cumhuriyeti imparatorluğa bağlayan kırmızı çizgi, cumhuriyetin temsil ettiğini ifade ettiği radikal kopuşa ilginç bir biçimde katkıda bulundu. Perry Anderson'un yazdığı gibi, "Türk sekülerizmi her zaman bastırmaya çalıştıklarına bağlı kaldı."¹

Cumhuriyet 1924'te hilafeti kaldırdı, 1928'de İslâm'ı devletin dini olarak tanımlayan anayasanın 2. maddesini iptal etti, 1937'de laiklik ilkesini anayasallaştırdı. İslâm hukukunu geçersiz kıldı ve 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul etti. Medreseleri, türbe ve tekkeleri kapattı, tarikatları yasakladı, vakıfları Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağladı, eğitimi ve adaleti devletin otoritesi altında birleştirdi, Türk dilinin kullanımını genelleştirdi ve ezanın Türkçe okunmasını zorunlu hale getirdi, şapka ve Latin alfabesini dayattı, Arapça ve Farsça eğitimi üniversiteye bıraktı, haftalık tatili pazar gününe aldı, takvimi, saati, ağırlık ve ölçü birimlerini Batılılaştırdı, dinî amaçlı dernekleri yasakladı, Türk İslâm bilinci ve ulusçuluğunu yaymak amacıyla 1912'de kurulan Türk Ocakları'nı kapatarak yerine laikçi Halkevleri'ni kurdu.

1 Perry Anderson, "Kemalism", *London Review of Books*, 11 Eylül 2008. Bu bölümde göreceğimiz gibi, benim bu çelişkiyle ilgili açıklamam Perry Anderson'unkinden çok farklıdır.

Amacımız Kemal Atatürk'ün gerçekleştirdiği ve toplumun genellikle bir travma biçiminde yaşadığı kopuşun radikallliğini azımsamak söz konusu olamaz. Mirasçısı olduğu reformcu imparatorluk bürokratlarının aksine, ulusçu Gazi devlet dini olarak İslâm'ın modernliğin temel unsuru olan bireyin özerkliğiyle uyuşmadığına ve bireyi mahallenin boyunduruğundan kurtararak "cemaat" düzeninden (*Gemeinschaft*) "toplum" düzeyine (*Gesellschaft*) geçirmek gerektiğine inanıyordu. Bu yaklaşım o dönemde geçerli olan ve Ziya Gökalp'in İttihatçı çevrelerde yayılmasına katkıda bulunduğu organik dayanışma yanlısı görüşlere dayanıyordu.² Gazi'nin rasyonalist projesi Osmanlı materyalistlerinin Müslüman "Batıllığı" ile ilgili önyargılarını benimsiyordu. Bunun karşılığında, sofular onu dinsiz olarak tanımlıyor ve Selanik'te dünyaya gelmiş olan bu subayın dönme kökenleri olduğundan şüpheleniyorlardı.

Ancak, İmparatorluk'un İslâmî sayfasını kapatmaya yönelik bu arzusun arkasında gerçek bir devamlılık çizgisi vardır. Bu çizgi, Türk laiklik anlayışını esin kaynağı olan Fransız laikliğinden ayıran ve dinin devlete bağlanması ilkesine dayalı, Bizans ve Osmanlı imparatorluklarının özelliği olan sezaro-papist modeli benimseyen İslâmî alanı örgütleme biçiminde açıkça görülür. Fransa Cumhuriyeti'nin Kilise ve Devlet ayrımını kurumlaştırdığı yerde, Türkiye Cumhuriyeti İslâm dinini devlete bağlamış, denetimini de 1924 yılında kurulan ve doğrudan başbakanlığa bağlı olan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) aracılığıyla sağlamıştır. Günümüzde Bizans, Osmanlı ve cumhuriyet dönemi sezaro-papist modelleri arasındaki fiili devamlılığa biraz daha mesafeli yaklaşma eğilimi hâkim olsa da, bu fark sık sık vurgulanır.³

2 Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 142, ve "Religion and secularism in Turkey", (der.) Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, *Atatürk, Founder of a Modern State*, Hurst, Londra, 1981, s. 212 vd.

3 Maria Todorova, "The Ottoman legacy in the Balkans", (der.) L. Carl Brown, *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York, 1996, s. 50 [*İmparatorluk Mirası: Balkanlarda ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayın-

Burada amacımızın Türkiye’de devletin ve dinle kurduğu ilişkinin izlediği yolu ideal-tipik bir zamandışılık içinde dondurmak değil, devamlılık arz eden bağlantıları bulmak olduğunu bir kez daha yineleyelim. II. Abdülhamit’in mutlaki yönetiminden İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, ardından da Mustafa Kemal’in diktatörlüğüne geçiş kuşkusuz bunlardan biridir. 1908 Devri’ninin, Birinci Dünya Savaşı felaketinin ve İmparatorluk’un parçalanmasının öncesinde ve sonrasında, ulema ve tarikatları devlet çıkarına tabi hale getirenin aynı siyasal ve bürokratik sınıf ve aynı reformcu entelektüel kuşak olması bu devamlılığı açıkça gösterir. Bununla birlikte, bu devamlılık çizgisi imparatorluk reformcularının ve cumhuriyetçilerin meşruluk ya da en azından esin kaynağı olan daha uzun süreli bir bağlantı dizisine göre ikinci plandadır.

Bu iki grup da, aslında muhtemelen çelişkili bir biçimde, kendilerini Tanzimat’a göre konumlandırıyorlardı. Bu “iyi yönetim” reformlarının ise resmî tarih yazımının uzun süre gizlediği başka bir ikili devamlılık çizgisinde yer aldığını gördük: 17. yüzyılda başlatılan reformlar ve 18. yüzyılda meydana gelen toplumsal dönüşümlerle devamlılık; Türk, İran, Arap dünyasının az ya da çok İslâmî siyasal repertuarlarıyla devamlılık. Reformların başlatılmasında Avrupa’nın etkisi etno-merkezcilik nedeniyle ön plana çıkarılsa da o kadar belirleyici değildir. Ayrıca devrimci, Napolyoncu, anayasacı ya da liberal referansları sonradan 1865-1878 yılları arasında Genç Osmanlılar bünyesinde bazı yankılar bulmuş olsa da, bu etki kuşkusuz daha çok kameralist ve Metternich çizgisinde olmuştur.

Tanzimat’ın büyük mimari Reşit Paşa, yapılması gerekli reformlarla ilgili bir dizi raporun yazarı olan Viyana’daki elçisi Mehmet Sadık Rıfat Paşa aracılığıyla Habsburgların şansölyesiyle bağlantı içindeydi. Onun modernleşmeci muhafazakâr yaklaşımını ve gerek toplum, gerekse Avrupa düzeyinde den-

ları İstanbul, (1. baskı 2010)]; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*, Londra, Phoenix, 2000 [1973], s. 5 [*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, (1. baskı Mayıs 2003)].

ge saplantısını paylaşıyordu. Denge Osmanlı İmparatorluğu için bir ölüm kalım meselesi haline gelmişti. Reşit Paşa, Boğaz kıyılarında insanı hayrete düşüren barış ve refah arasındaki uyumu “Lâle Devri” boyunca yaşanan ilk tecrübeye rağmen kendine mal ediyordu. Padişahın keyfî yönetimi karşısında bürokrasinin devamlılığı, hakları ve çıkarları ile “memalik-i mahrusa”nın birliğini muhafaza edecek “değişmez biçimde inşa edilmiş bir sistem” arzuluyordu.⁴ Muhafazakâr Metternich modeli, Katolik dinine gerek toplumsal gerekse siyasal istikrarı sağlayıcı bir işlev yüklüyordu. Osmanlı İmparatorluğu’nun reformcuları bu modeli yalnızca İslâm dini açısından değil, aynı zamanda Hristiyan ve Yahudi milletleri için de benimseyebilirlerdi. Mensupları giderek sekülerleşse de, bu milletlerin dinî otoriteleri yukarıda da gördüğümüz gibi İmparatorluk’un ayrıcalıklı muhatabı olma özelliklerini koruyorlardı.

Bununla birlikte, kaderine Kutsal İttifak’ın hükmettiği “Avrupa Ahengi”nin –ya da aksine, 1859’da şeriatın korunması amacıyla kurulan gizli cemiyetin üyeleri komploculara ve 1865’te İttifak-ı Hamiyet’in Genç Osmanlıları’na model oluşturan ve Halkların Baharı ile Metternich sistemini yıkarak Osmanlı İmparatorluğu’na yeni bir siyasal sığınmacı dalgasının gelmesine yol açan gizli Carbonari cemiyetlerinin girişiyle bu sisteme sümen altından karşı çıkan güçlerin– müdahalesi ne boyutta olursa olsun, Osmanlı İmparatorluğu reformcuları kendilerini öncelikle meyvesi oldukları “memalik-i mahrusa”nın kendine özgü tarihselliği içinde tanımlıyorlardı. Bu açıdan, devletçi ve merkezci ya da aksine, İslâmî, seçkin ve taşralı boyutlarıyla toplumdan yana olmaları fazla önem taşımıyordu. Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Rousseau, Bacon, Descartes, Aristoteles ve Eflâtun’dan alıntı yaptıklarında ya da Napolyon ve Genç İtalya ya da Genç Almanya’yı örnek aldıklarında, bunu duyarlılıkları ve en önemli hedefleri doğrultusun-

4 Aktaran Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, 1962, s. 157 [Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 1996)].

da imparatorluklarının egemenliğini ve bütünlüğünü korumak amacıyla yapıyorlardı. Genç Osmanlılar, bireysel davranışları nedeniyle Osmanlı Hanedanı'nın şu ya da bu evladını, özellikle de sadrazamları ve bürokrasiyi eleştirseler de, Hanedan'ın meşruluğunu sorgulamıyorlardı.⁵ Aynı şekilde, Genç Türkler de Üçüncü Fransa Cumhuriyeti'ne görece yakın ve pozitivizme gönülden bağlı olmakla birlikte, artık kendilerine eleştirel yaklaşan ve "sonuçta hâlâ marjinal"⁶ olan eski yoldaşları Abdullah Cevdet gibi cumhuriyetçi değillerdi. II. Abdülhamit'in "anayasal mutlakıyetçiliğine" karşı çıktılar. Ama 1908'de, İttihat ve Terakki Cemiyeti padişahın tahttan indirilmesini talep etmedi. Bir yıl sonra nisan ayında meydana gelen karşı-devrim girişiminden sonra bunu yaptığında da, monarşiyi ortadan de-virmedi. Osmanlıcılığın meşruluk krizi çok daha sonra, bazılarına göre 1913'te, bazılarına göre ise ancak 1918 yenilgisinin ardından ortaya çıktı. Hatta 1921-1924 arasında Cumhuriyet'in ilanı ve halifeliğin kaldırılması da kolay olmadı. 1908 Devrimi, Birinci Dünya Savaşı ve Cumhuriyet'in kuruluşunu kapsayan "kısa tarih kesiti", imparatorluk tarihinin "uzun dönemi" ile iç içe geçmişti. Dönemin koşullarına olduğu kadar özgül bir tarihselliğe, ulemanın temsil ettiği İslâm dininin hukuki ve teolojik bilgi birikimine ya da kendi geçmişleri ve yaşam alanlarına sahip olan tarikatlara özgü tarihselliğe bağlı din kurumları için de durum böyleydi.⁷ Reformcu, sekülarist (*dehri*) ya da dinî entelektüeller aynı zamanda kabaca 1865'ten iki savaş arası döneme kadar uzanan, Kemalist dönemin (1923-1938) de dahil olduğu özel bir tarih kesitine aittiler. Yalnızca Osmanlı İmparatorluğu ya da Türkiye Cumhuriyeti'yle sınırlı olmayan siyasal alanlara göre konumlanıyorlardı: Rusya ve ardından

5 A.k., s. 108 vd.

6 François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, a.g.e., s. 396 [Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berkay, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006].

7 Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order in Turkish History", (der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, I. B. Tauris, Londra, 1991, s. 123 [Çağdaş Türkiye'de İslâm. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993].

Sovyetler Birliği, Kacar dönemi İranı, Viktorya dönemi Hindistanı, Mısır, Balkanlar, Batı Avrupa onların doğal ufuk çizgisini oluşturuyordu.

II. Abdülhamit'in İslâmcılığı çok daha geniş ve radikal dönüşümleri kabul ettirmek konusunda ilk reformculara göre daha başarılı olsa da, Tanzimat'ın sekülerleştirme uygulamalarının, 1908 Devrimi'nin ve 1921-1923 rejim değişikliğinin ulemanın çoğunluğu ve tarikat çevrelerinin tepkisiyle karşılaştığı açıktır. İslâmî otoriteler Osmanlı İmparatorluğu'nun organik dayanağı olmaktan çıkarak 1820'li yıllardan itibaren giderek çevreye itildiler ve ardından Kemalist cumhuriyet tarafından ayak bağı olarak damgalandılar. Aynı zamanda, sekülerleştirme uygulamaları "İslâm'ı daha 'İslâmî' hale getirmişti".⁸ "Gerici din adamları ile "materyalist", hatta "ateist" sekülerleşme yanlıları arasında gerçek bir *Kulturkampf* başlamıştı. Bu kavga, gayri Müslimlerin parlamentoda eşit temsil edilmesini sağlamaya ve şeriatı bertaraf etmeye çalışan anayasacılığın ve İslâm dininin tarihi ile Türklerin tarihini birbirinden ayırştırarak sekülerist bir devlet kurulmasına sıcak bakan Türk ulusçuluğuğunun ulema tarafından acımasızca eleştirilmesine neden oldu.⁹

Ulusal kurtuluş mücadelesi padişah ve halife yanlısı meşruyetçi köylü ayaklanmalarıyla karşılaştı ve Mustafa Kemal bunlara karşı bir Yeşil Ordu toplamak zorunda kaldı. Ayrıca, Türkiye Büyük Millet Meclisi içinde "İkinci Grup"un önemli bir bileşeni olan ve 1921'de Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne karşı Muhafaza-i Mukaddesat Cemiyeti'ni kuran şeriat ve hilafet yanlılarının kararlı muhalefetine maruz kaldı.¹⁰ 1925'te ise şeyh Said'in başını çektiği ve Nakşibendilerin de destek verdiği Sünni Kürt ayaklanmasıyla baş etmesi ge-

8 şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York, Albany, 1989, s. 118 [*Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, çev. Metin Çulhaoglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011 (16. baskı)].

9 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University, 1964, s. 368 vd. [*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, (1. baskı Ekim 2002)].

10 A.k., s. 441 vd.

rekti. Ancak, tarihçilerin Kürt milliyetçiliği ve dinin bu ayaklanmadaki payı konusunda uzlaşamadıklarını da belirtelim.¹¹

İki savaş arası dönemde de bu tür huzursuzluklar kendini gösterdi ve Nakşibendi'ye bunlara düzenli olarak dahil oldu (bunlardan en önemlileri 1930'da Ağrı Dağı'nda ve 1936-1938 arasında Dersim'de patlak verdi). 1940'lı ve 1950'li yıllarda Tıcani Tarikatı'nın müritleri Mustafa Kemal'in büstlerinin kırdırma için bir hareket başlattı. Eylül 1980'de düzenlenen bir mitingde, Necmettin Erbakan'ın Millî Selamet Partisi militanları yeşil bayraklar sallayarak ve İslâmî bir hükümet kurulması için sloganlar atarak *İstiklâl Marşı*'nı protesto ettiler. Hatta 1998'de İslâmî Cemaat ve Cemiyetler Birliği başkanı Metin Kaplan'ın, hilafeti kurma umuduyla Anıtkabir'e patlayıcı yüklü bir uçakla intihar saldırısı düzenlemeyi planladığı ortaya çıkarıldı.

Ancak burada bir yöntem sorunuyla karşı karşıyayız. Önce Osmanlı İmparatorluğu, ardından Cumhuriyet dönemi sekülerleşmesini ele alan klasik doğrusal bir anlatıyla yetinmemiz mümkün değil. Bu anlatım tarzı İslâm ve sekülerleşme ve dolayısıyla İslâm ve cumhuriyet arasında sıfır sonuçlu bir oyun olduğunu varsayar. Bize Tanzimat'tan, İslâmcılığın sekülerleşme reformlarını tehdit ettiğini gören Abdülhamit'in geri dönüşünden, Birinci Dünya Savaşı'nın korkunçluğu içinde kendini kaybetmeden önce sekülerleşme reformları doğrultusunda ilerleyen 1908 Devrimi'nden ve son olarak laik cumhuriyeti (ve başkenti Ankara'yı) yoktan var eden Mustafa Kemal'in neredeyse tanrısal girişiminden söz eder. Bu sunumun çizgisinde, her şey son derece berraktır.

Büyük Kahraman ölür ölmez, gerici güçler köstebek faaliyetlerine yeniden başlar ve laikliğin altını oyarlar. Öyle ki, ordu düzenli aralıklarla 1960, 1971, 1980, 1997, hatta 2002-2009'da (askerî-laikçi Ergenekon örgütünün Tayyip Erdoğan hükümetini devirmek için gerçekten bir darbe hazırladığı kanıtlanırsa, neden olmasın!) rejimi kurtarmak zorunda kalır. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) parlamentodaki çoğunluğuna mu-

11 Martin Van Bruinessen, *Popular Islam, Kurdish Nationalism and Rural Revolt: the Rebellion of Shaikh Said in Turkey* (1925), BIVS, Berlin, 1981, multigr.

halefet eden laikçilerin ve biraz mahcup bir edayla yabancı yorumcuların çoğunun 2002'den beri benimsedikleri bu dikotomik yorumdur. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu (ya da cumhuriyet tarihini) yalnızca seküleristler ve dindarlar arasında bir mücadeleye indirgemek, Rus İmparatorluğu'nun sonunu yalnızca Bolşevikler ve çaristler arasındaki kavganın ışığında okumak kadar saçmadır.¹² Ayrıca bu yorum son derece anakronik ve taraflıdır, gerek siyasetin tarihsel sosyolojisi, gerekse olayların gerçekliği açısından sorunsal yanlış tanımlar. Zira ne İslâm ne sekülerleşme (ya da cumhuriyet) bu kadar hafiflikle ve zamandışı olarak tanımlanabilir.

İslâm, çevresine dolayısıyla hesaba katmak zorunda olduğu ve kaydettiği sekülerleşme reformlarına bağlıydı. Siyasal ve entelektüel olarak, kendi tarzında reformcu olabilmisti. Kendi reformcu ve yorumcu geleneğinden (içtihat) ve Batı Avrupa emperyalizmine tepkisinden doğan yoğun tartışmalar geçirdi. 19. yüzyıl sonunda Jön Türklerle diyalog içinde oldu, II. Abdülhamit'e karşı gelişen muhalefete ve ardından 1908 Devrimi'ne katıldı, devrim sırasında ise ulema ve şeyhlerin bir kesimi sonuna kadar rahatsızlık duymadan İttihatçıların yanında yer aldı.¹³ Sekülerizme, devletin aşırı merkezileştirilmesine ya da yerleşmekte olan tek parti diktatörlüğüne tepki duydukları için devrim çizgisinden ayrılanlara gelince, onlar da sonuçları bakımından yaşadıkları hayal kırıklığının boyutu ne olursa olsun siyaset sahnesinden çekilmediler ya da parlamentarizm ilkesini reddetmediler. Örneğin bir Mustafa Sabri, Hürriyet ve İtilaf Fırkası içinde şeriat lehine mücadele etmeye devam etti ve 1912'de bu parti adına seçim kampanyası yürütmekten gocunmadı.¹⁴ Başka bir deyişle, Genç Osmanlıların zamanında tem-

12 Şükrü Hanioglu'nun gözlemini alıntılıyorum: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008, s. 210.

13 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 49 vd. ve 54 vd.

14 Amit Bein, "'Ulama' and political activism in the late Ottoman Empire: the political career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", (der.) Meir Hatina, *Guardian of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, Leyde, Brill, 2009, 3. bölüm.

sil ettiği İslâmî bir anayasacılık kesinlikle var olmuştu, II. Abdülhamit'in mutlaki yönetimi altında da var olmaya devam etti ve 1908 Devri'minin yarattığı ve İtilaf devletlerinin denetimi ya da koruması altında liberallerin iktidara dönüşüyle (1919-1922) yeniden canlanan olağanüstü fikir, tartışma ve yayın ortamında yeni bir ulema ya da entelektüeller kuşağı meşaleyi devraldı.¹⁵ Bu fırsatlar, Müslümanların anayasa, ulus, devrim, karşı-devrim, temsil ve kardeşlik gibi Batılı siyasal kategorileri eleştirel bir biçimde benimsemelerini sağladı.¹⁶

Elbette bu tercüme çabasının tutarsızlıkları ya da çıkmazlarıyla alay edilebilir ve bu çaba ulemanın Tanzimat ve II. Abdülhamit'in mutlaki yönetimi nedeniyle kaybettiği etkisini yeniden bulma aracı olarak değerlendirilebilir. Ama bu yaklaşım fikirlerin, değerlerin ya da uygulamaların evrenselleşmesi sırasında görülen “farklılığın yeniden icadı” sürecine özgü tarihselliği kavramamıza engel olur.¹⁷ Müslüman ulema ve entelektüeller Batılı siyasal modernlik kategorilerini gerçekten benimsemişlerdi; çünkü bunu eleştirel biçimde yapmışlardı. Genellikle bu sürecin sınırı olarak görülen şey, aslında gücünü ve derinliğini oluşturuyordu. İslâmî anayasacılığın “irtica” ifadesi olarak dışlanması, ittihatçılar, ardından da Kemalistler ve “dinerkçilik” yanlısı Müslüman muhalifler (*klerikaller*) arasındaki siyasal güç ilişkisinin yansımasıydı. Ulusçu tarih yazımı daha sonra bu güç ilişkisini okul kitaplarına, hatta akademik kaynaklara da kazıyacaktı. Buna paralel olarak, “karşı-devrimciler”in 1909'da ya da

15 Hasan Kayalı, “Liberal practices in the transformation from empire to nation-state: the rump Ottoman Empire, 1918-1923”, (der.) Christoph Schumann, *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean. Late 19th Century until the 1960s*, Leyde, Brill, 2008, 8. bölüm; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 49 vd.

16 Anne-Laure Dupont, “The Ottoman Revolution of 1908 as seen by *al-Hill* and *al-Manr*: the triumph and diversification of the reformist spirit”, (der.) Christoph Schumann, *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean*, a.g.e., 6. bölüm.

17 Burada yine eski çalışmalarıma bir gönderme yapmayı uygun buluyorum: *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996 [Kimlik Yanılsaması, çev: Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul, 1999], ve *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004, ayrıca “Comparer en France: petit essai d'autobiographie disciplinaire”, *Politix*, 21 (83), Ekim 2008, s. 201-228.

1925'te olduğu gibi İslâmî bir üsluba başvurmasına da aldanmamak gerekir. Bu üslup başka Müslümanların “devrimci” ya da anayasacı hareketlerine mahsus değildir. Ve çoğunlukla tam anlamıyla dinle ilgisi olmayan siyasal amaçları gizler. 1909'da er ve astsubayların en iyi askerî okullardan çıkmış subaylara karşı ayaklanması ya da Şeyh Said İsyanı'nın günümüzde hâlâ tartışılan bu yorumunu kabul edersek, 1925'te ortaya çıkan ulusçu Kürt talepleri de böyleydi. Nader Sohrabi'ye göre, hoşnutsuzlar ulemeda “anayasacılara karşı muhalefete gayet iyi hizmet eden, kullanılmaya hazır ve çokyönlü bir eleştiri” bulmuşlardı.¹⁸ Bununla birlikte bu yorumla sınırlı kalmak dürbünün küçük merceğinden bakmaya benzer.

Sosyolojik, kurumsal ve teolojik bakımdan İslâm, 19. yüzyılın başında ve sonunda ya da cumhuriyetin kurulmasından önce ve sonra aynı İslâm değildir. Bundan üzüntü duyan kökten dinciler gazete okumak, trenle seyahat etmek, oy vermek, televizyon programları yapmaktan kaçınmazlar. Bunların karşısında, sekülerleşme yanlıları da (*dehri*) dine tümüyle duyarsız değildirler. Dini utanılacak bir şeymiş gibi eleştiren ve laiklik konusunda Fransa'daki muadilleri “Kutsal Cuma Sosisçileri”^{*} gibi Ramazan ayında bile domuz eti yemekten çekinmeyen en fetişist “laikçiler” dahi dinin temel paradigmalarını (Victor Turner'ın ifadesiyle *root paradigms*)¹⁹ farkında olmadan özümsemişlerdir. Peygamberin dinini bilimle ve modern zamanların gerekleriyle nasıl bağdaştıracığını bilemeyen Abdullah Cevdet dışında, Türk ulusçuluğunun ve Kemalizmin başlıca ideologları da İslâm'ın toplumsal rolü konusunda tümüyle eleştirel olmayan bir fikre sahiptiler. Osmanlıcılık perspektifinin yok olmasından çok daha önce,

18 Nader SOHRABI, “Historicizing revolutions: constitutional revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908”, *The American Journal of Sociology*, 100 (6), Mayıs 1995, s. 1423.

(*) “Kutsal Cuma” Hristiyanlıkta Paskalya'dan önce gelen cuma günü kutlanan dinî bir bayramdır. İsa'nın çarmıha gerildiği ve öldüğü günü temsil eder. “Kutsal Cuma Sosisçileri” deyimi, aşırı Katolikler tarafından Kilise'nin bu bayram sırasında oruç tutma ve özellikle et yememe emrini hiçe sayarak şarküteri ürünleri tüketen laikler için kullanılır – ç.n.

19 Aktaran Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., s. 3.

ulusun tanımlanmasında dinin son derece önemli bir yer tutacağını biliyorlar ve bunu kuramlaştırmaya çalışıyorlardı.

Kuşkusuz İslâmî retorikleri araçsal ve alçakgönüllüydü. Kişisel yazılarında ise daha sert bir üslup benimsiyor, *Vulgärmaterialismus*'larına sadık kalıyorlardı. En sevdikleri ifadelerden birine göre, "bilim seçkinlerin dini, din ise kitlelerin bilimidir."²⁰ Bununla birlikte son derece sekülerist bir kişilik olan Ahmet Ağaoğlu, Paris'te (ya da daha büyük olasılıkla Londra'da) karşılaştığını söylediği Afgani'nin yazılarına büyük önem veriyordu. Türkçülük ve İslâmcılığın birbirlerine destek olması gerektiğini savunuyordu. Onun gözünde Türk ulusu İslâm'ı tarih çizgisinde olması gerektiği yere getirecekti.²¹ Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp de benzer şekilde İslâm dinini Türk kültürel kimliğinin ve toplumsal birliğin bir bileşeni olarak görüyorlardı; ama onu modernleştirmek ve artık zamanı gelmiş olan ulus-devlete uydurmak konusunda birleşiyorlardı. Ulus-devlet ve inanç arasındaki çatışmanın ise kaçınılmaz olmadığına inanıyorlardı.²² Ziya Gökalp, Said Nursî'yle görüşmüş ve kendisi de gençliğinde derin dinî duygular beslemişti.²³ Türk ulusunun ırkçı, kan bağıını esas alan her türlü tanımına karşı çıkıyor, "aynı din ve aynı inancın" paylaşılmasıyla özdeşleştiriyordu. Mustafa Kemal ise din karşıtı değil, gelenekçilik karşıtıydı. Kendisini inancı yok etmeyi değil, içsel olarak rasyonel olduğuna inandığı İslâm'ı reforme etmeyi amaçlayan bir lider olarak konumlandırdı.²⁴ 1990'lı yılların sonunda zamanı geldiğinde İslâmî hare-

20 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., 9. bölüm, ve *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, a.g.e., s. 138 vd.

21 A. Holly Shissler, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2003, s. 113 vd. ve 168 vd. [*İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002].

22 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 405 [*İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010 (4. baskı)].

23 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, a.g.e., s. 87.

24 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 483 vd.

ket bunu hatırlayacaktı. Gerçekten de, günümüzde Türk ulusunun harcını –etnik kimlikte değil– İslâm dininde bulan Tayyip Erdoğan ya da Abdullah Gül’ün oldukça Gökalpçi (ya da Kemalist...) olduklarını söyleyebiliriz.²⁵

İslâm’ın cumhuriyetle ve cumhuriyetin İslâm’la olan ilişkisi aralarındaki etkileşimden beslenir. Bu etkileşim uygulamalar ve söylemler bakımından öznel olarak çatışmalı olmuştur ve hâlâ böyledir ama tam da bu nedenle hem cumhuriyeti hem de Cumhuriyetçi İslâm’ı üretmiştir. Türk ulus-devleti bu sinerjiden doğmuştur ve onu Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkıntılarından var eden bağlantılar bu etkileşim içinde kurulmuştur. Burada Otto Bauer’in ulusu tanımlamak için alıntılardığı eski Kantçı bir ifadeyi hatırlayalım: Ulus “genelleşmiş karşılıklı bir etkileşimdir”. İslâm dini ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki etkileşim de, çağdaş devletin oluşumunda ve imparatorluk hegemonya ilişkilerinin sistematik olarak yeniden kurulmasında rol oynayan daha genel bu dinamğin ifadelerinden yalnızca biridir. Özellikle, kentsel göç hareketinin, etkileyici karayolları ağının, gece gündüz demeden metropollerini en ücra köylere bağlayan yine aynı ölçüde muazzam şehirlerarası otobüs ve dolmuş hatlarının, telefonun, faksın ve şimdilerde internetin, hemşeri ya da akraba dayanışma ağlarının, televizyon görüntüleri ya da müzik repertuarı paylaşımının, sanayi toplumunun materyal kültürünün, parti kliyantalizminin ve en önemlisi, merkezî iktidarın, bürokrasinin ve pazar ekonomisinin mümkün kıldığı kentsel ve kırsal kesim arasındaki iç içelikle kesişir. Dolayısıyla, İslâm ve cumhuriyet arasındaki etkileşim tam da alışılmış ikili sorunsalların gölgede bıraktığı “genelleşmiş karşılıklı etkileşim” içinde yer alır.

Of ilçesiyle ilgili incelemesinde, Michael Meeker siyasal sistemin temelinde yer alan yerel seçkin stratejilerinde bu şekilde bir “Kemalo-İslâmcılık” tespit eder.²⁶ Richard ve Nancy Tap-

25 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, Cambridge, s. 130 vd. ve 137 vd.

26 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002, s. 51 vd. ve 80-81 [*İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz’de Osmanlı Mirası*, çev. Tutku Vardaglı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002].

per da Isparta'nın ilçesi Eğridir'de, laikçilik ve İslâm dininin ara yüzü olan “tek bir ideoloji” bulurlar.²⁷ Kronoloji hiçbir zaman kuralsal tarih yazımının iddia ettiği kadar ikili ve açık olmamıştır. Yine bu tarih yazımının öne çıkardığı toplumsal ya da siyasal mantıklar, Braudel'in kullandığı anlamda, hepsi de Osmanlı ve Türk toplumunun tarihselliğini oluşturan çeşitli “sürelerle” kazınmış olduklarından, çok yönlü ve çok anlamlıdır.

Türkiye'ye resmî ziyarette bulunan her yabancı devlet başkanı ya da bakanın saygılarını sunmak üzere Anıtkabir'e sunmak zorunda olduğu, Kemalizmin ve laikliğin kutsal kenti Ankara'yı örnek olarak alalım. Büyük kahramanın burada gerçekleştirdiği kentsel ve mimari eserin boyutlarını kimse inkâr edemez. Buradaki imar çalışmaları İmparatorluk'un çöküşünün Sodom ve Gomorra'sı olan ve 1927'ye kadar ziyaret etmeyeceği İstanbul'a karşı duyduğu tiksintiyi ve cumhuriyetine damgasını vurmak istediği tarzı yansıtır. Yüzlerce yıllık İmparatorluk mimarisi karşısında başkentin Ankara'ya taşınmasının “siyasetin kalbinin bütünleşmesini” temsil ettiğini de kimse unutamaz.²⁸ Sonunda bu kent Anadolu kökenli yeni yöneten seçkinlerin yetişmesine olanak tanıdı ve adım adım AKP'nin 2002 yılında elde ettiği seçim zaferine götürdü. 1960'lı yıllarda Türkiye'deki sivil idare memurlarının yalnızca % 16,5'u İstanbul, İzmir ya da Ankara'da doğmuştu.²⁹ Ancak Ankara'nın tam olarak Kemalist tarih yazımının tasvir ettiği küçük Anadolu kasabası olmadığını da unutmayalım. Ankara, keçiler Ümit Burnu iklimine alışıp Osmanlı üretimini baltalamadan önce tiftik kumaşının başkenti, dünya ekonomisinde yeri olan önemli bir ticaret merkeziydi ve 1892'den itibaren Anadolu demiryollarının kesişme noktası

27 Richard ve Nancy Tapper, “Religion, education and continuity in a provincial town”, (der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey, a.g.e.*, 3. bölüm.

28 Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Peeters, Paris, 2007, s. 360.

29 C.H. Dodd, “The social and educational background of Turkish officials”, *Middle Eastern Studies*, II, Nisan 1965, s. 268-276. Ayrıca bkz. Olivier Bouquet, “Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque”, *Vingtième siècle*, 99 (3), 2008, s. 129-142, ve Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, MIT Press, Cambridge, 1965, s. 195 vd.

haline gelmişti. Gazi'nin Kurtuluş Savaşı sırasında karargâhını kurmak üzere burayı seçmesinin nedeni de buydu.

Aynı biçimde, Cumhuriyet'in kurulması da belli bir uzlaşma ruhunu dışlamayan bir fırsatın değerlendirilmesinin sonucuydu. Ancak, fiili devlet başkanı Mustafa Kemal ile [o kadar da iyi korunmayan] "memalik-i mahrusa" olmasa da, bütün özellikleriyle monarşiyi yeniden kurma umudu içinde saltanatı ya da en azından hilafeti korumaya çalışan milletvekilleri arasında işleyiş dair bir anlaşmazlık da bunda rol oynamıştı. "Jön Türklerin" cumhuriyetçi olmadıklarını ve Abdullah Cevdet'in Osmanlı İmparatorluğu içinde bu konuda oldukça yalnız kaldığını hatırlayalım. Örneğin, Gazi 1924'te İslâm'ı devlet dini yapan bir anayasa değişikliğini kabul etmek zorunda kaldı. Oysa 1921 tarihli ilk metinde bu maddenin yer almasını engelleyebilmişti. Buna karşılık, 1925'te Şeyh Said İsyanı'ndan yararlanarak, saltanatın ve hilafetin kaldırılmasından ve Cumhuriyet'in kurulmasından endişe duyan ve artık yerel seçkinlerle İslâmî otoritelerin işine gelecek şekilde iki meclisli liberal bir parlamenter sistemi savunan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kapatırmayı başardı.³⁰

Bu açıdan bakıldığında, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu –Müslüman dünyanın ilk cumhuriyeti– III. Fransa Cumhuriyeti'ni hatırlatır. Taraftarlarının olduğu kadar rakiplerinin de kendi lehlerine çevirmeyi umdukları bir rastlantısallığın ve çokyönlü bir uzlaşmanın sonucudur. Her halükârda yeni rejimin kurumsallaşması kademeli olmuştur. 1920'li yıllarda gerçekleştirilen reformların fiili olarak uygulamaya koyduğu laiklik ilkesinin anayasaya ancak 1937'de girdiğini gördük. Bu ilkenin yaşama geçirilmesi ise her zaman değişken bir geometriye göre gerçekleşecekti: Mustafa Kemal yönetiminde, özellikle 1928'de sonra oldukça pragmatik; İsmet İnönü döneminde çok daha otoriter ve zorlayıcı; 1950-1960 Demokrat Parti hükümetleri sırasında daha gevşek... Sonraları 1980-1983 arası ah-

30 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement, 1905-1926*, Leyde, E. J. Brill, 1984, 5. bölüm [Millî Mücadelede İttihatçılık, çev. Nüzhet Salihoglu, İletişim Yayınları, İstanbul (1. baskı 2003)]; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 444 vd.

lâkî gelişime genel eğitimden daha fazla önem veren askerî rejim tarafından özellikle milli eğitim alanında kısmen terk edilecek; liberal Başbakan Turgut Özal'ın ve çoğu Nakşibendilere ya da Nurculara az çok yakın olan sağcı haleflerinin yönetiminde 1983-1997 arası yeni düzenlemelere konu olacak; Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 tarihli on sekiz direktifiyle gösterişli bir biçimde rehabilite edilecek; ve özellikle neo-Kemalist solun, adalet mensuplarının ve ordunun elinde 2002 yılından itibaren yıpratmaya, hatta yasaklamaya ya da devirmeye çalıştıkları Adalet ve Kalkınma Partisi'ne karşı kolay bir silah haline gelecekti.

Bu konuda dönemlendirme genellikle benimsenenden daha hassastır. 1947'de, çok partili rejimin yarattığı yeni ortamda, pek çok Halk Partili laiklik konusunda fazla ileri gidildiğini kabul ediyordu ve partinin 7. kongresinde bir "normalleşme" önerisi yapıldı. Aksine, 1950'li yıllarda Demokratlar İslâm'la ilgili açılımlarında çok daha temkinli davrandılar.³¹ Naaşını Ankara Etnografya Müzesi'nden Anıtkabir'e taşıdıkları Atatürk'ü kutsallaştırdılar ve ona karşı yapılacak her türlü eleştiriye ceza kapsamına aldılar. Seçmenlerin imanına seslenen Millet Partisi'ni kapattılar ve dinin siyasal amaçlar için kullanılmasını yasaklayan bir yasa çıkardılar. Kuşkusuz, bu metin kendilerini 1957 seçimleri için Nurcularla bir seçim ittifakı kurmaktan alıkoymadı. Ama Nurcuların lideri Said Nursî Ocak 1960'ta gösterişli bir biçimde Ankara'ya gelmek istediğinde ona engel oldular. Ticanilerin Mustafa Kemal büstlerine düzenledikleri saldırılara ya da Nakşibendi şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan'ın (1888-1959) Fatih Camii bahçesine gömülmesi girişimine de göz yummadılar. Aslında Demokratlar da kendi içinde bölünmekle birlikte 1919-1925 arasında iktidarı ele geçiren (daha doğrusu elinde tutan) aynı İttihatçı ve Kemalist bloktan geliyorlardı ve tabanları esas olarak kentliydi.³² 1970-1990 yılları

31 Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process, a.g.e.*, s. 144.

32 Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I. B. Tauris, Londra, 2001, s. 263 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları İstanbul, (1. baskı Ocak 1995)].

rı arasında İslâmî partilerin ve 2002’de AKP’nin hesabına iktidar yolunu açacak Anadolu kökenli yeni seçkinlerin yükselişi için, Adnan Menderes’in siyasal mirasçısı Süleyman Demirel’in 1965’teki seçim zaferini beklemek gerekecekti.

Türkiye’de din ve cumhuriyet arasındaki ilişkilerin alışlagelmiş sunumunun ne kadar basite indirgeyici ve tarih dışı olduğunu görüyoruz. Bu sunum İkinci Dünya Savaşı’nın yarattığı travmanın, Stalin’in toprak taleplerinin ve Soğuk Savaş ablukasının etkisini hafife alır. Oysa bu olgular, sol partilerin ve devrimci aşırı solun seferberliğine set çekmeyi amaçlayan ordunun kuşkulu ama boyun eğmiş bakışları altında muhafazakâr sağ ve tarikat hareketleri arasında sessiz bir ittifak kurulmasını kolaylaştırmış, bu ittifak da devletin 1920’li ve 1930’lu yıllarda bastırmaya çalıştığı ve mücadele ettiği dinî güçleri 1960’lı yılların sonundan itibaren bünyesine almasıyla sonuçlanmıştı. Bu alışlagelmiş sunum ayrıca siyasal ifadeleri bulandırarak bu yavaş yeniden yapılanmayı kolaylaştıran daha az keskin, ikincil zıtlıkları da bir kenara bırakır. 1965’teki seçim zaferiyle “ile-rici” ve “Kemalist” 1960 Darbesi’ni ve Adnan Menderes’in infazını bir anlamda kınayarak orduyu aşağılayan ve onu sağ parçalama stratejisine iten Demokrat Parti’nin varisi ve yeni Adalet Partisi’nin lideri Süleyman Demirel’e karşı genelkurmayın beslediği soğuk düşmanlık bunun örneklerindendir. 1970’te Necmettin Erbakan’ın Millî Nizam Partisi’nin kurulmasından itibaren din ve cumhuriyet arasında gelişen önemli etkileşimler de bu sunumda yer almaz. Oyunu cumhuriyet kurumlarının içinde oynamayı kabul eden ve laikliğe sahip çıkan (ya da laiklik yanlısı iktidarın rantından yararlanan) aktörleri kendisine göre konumlanmaya zorlayan slami bir parlamentarizmin ortaya çıkışını inkâr eder. Cumhuriyetin uzun süre dayandığı siyasal ekonominin dönüşümleriyle devlet ve din arasındaki ilişkileri birbirinden ayrı tutar. Oysa liberalleşme politikalarının mümkün kıldığı ve İslâm’ı tarihsel olarak daha sonra Necmettin Erbakan, Abdullah Gül ve Tayyip Erdoğan’ın partilerini adlandırmak için kendilerine mal edecekleri “refah” ya da “kalkınma” kavramlarıyla buluşturan maddi ilerlemeleri hesaba katmadan,

İslâm'ın 1950'li ve 1980'li yıllarda nasıl güç kazandığını anlamayız.³³

İslâmî partilerin, özellikle de AKP'nin neo-liberalizm kılıfı altında ve kendini muhafazakâr demokrat ilan ederek izlediği “gizli ajanda” tehlikesi üzerinde ısrarla duran mantık yine doğru yoldan ayrılma eğilimi gösteriyor: Eşinin başörtülü olmasına rağmen 2007'de cumhurbaşkanı seçilen Abdullah Gül'ün babacan tavırları ya da Başbakan Tayyip Erdoğan'ın kürsüde tutturduğu hafif kabadayı üslubunun arkasında, parlamentodaki yeni çoğunluğun demokrasi adına dile getirdiği protestolar şeriat düzenini geri getirmek gibi karanlık bir emeli gizlemiyor mu? Tayyip Erdoğan'ın kendisi de İstanbul belediye başkanı iken “El-hamdülillah şeriatçıyız,” “Hem laik hem Müslüman olunmaz,” ve “Demokrasi bizim için amaç değil araçtır,” dememiş miydi?³⁴ Belki; ama bunlar sorumuza cevap vermiyor. AKP'nin gizli amacı bu olsa da, Fransız sosyalistlerinin ifadesiyle acaba gerçekten “Bunu yapabilecek güce sahip mi?” Hristiyanların sayısı ihmal edilecek düzeyde olsa da, toplumun kabaca dörtte biri –farklı kaynaklara göre % 10 ile % 30 arası– Sünni Hanefi değil, heterodoks ve Alevi etnik kökenli. Bu kesim rejimin Sünnilikle özdeşleştirilmesine direniyor ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sünnilerle kurduğu ayrıcalıklı ilişkiye karşı çıkıyor.³⁵ Ayrıca 1926'da

33 Cumhuriyetin siyasal ekonomisi üzerine, bkz. Ayşe Buğra, “The place of the economy in Turkish society”, *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), Bahar ve Yaz 2003, s. 453-470, ve *State and Business in Modern Turkey. A Comparative Study*, State University of New York Press, Albany, 1994 [Devlet ve İşadamları, çev. Fikret Adaman, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı Haziran 1995)]; Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

34 *The Guardian* [Londra], 7 Kasım 2002.

35 Élise Massicard, *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, PUF, Paris, 2005 [Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları İstanbul, (1. baskı Kasım 2007)]; Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvare (der.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, Swedish Research Institute, İstanbul, 1998 [Alevi Kimliği, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999]; Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co, Londra, 1965 [Bektaşilik Tarihi, çev. Reha Çamuroğlu, Ant, İstanbul, 1991].

İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesinden beri, tüm ulusun ve ailelerin siyasal ekonomisi İslâmî hukukun tam zıttı olan bu kanunun normlarına göre yapılıyor.³⁶

Türk toplumunun o tarihten bu yana bu normlar altında örülmüş olan çıkar örgüsünün “sökülmesi”ni meşrulaştıracak radikal bir toplumsal devrime hazır olduğunu kimse söyleyemez. AKP'nin kendi seçmenlerinin, hatta bunlar arasında oylarını yalnızca dinî kaygılarla belirleyen küçük kitlenin dahi böyle bir şeye kararlı olduğu kesin değil. Sonuçta onlar da endüstriyel pazar ekonomisinin ve ailelerini, mal varlıklarını, hatta MÜSIAD üyesi patronların ilkel sermaye birikimlerini yapılandıran Medeni Kanun'un ağırlarına takılmış durumdadır. Dindarlık ilerler gibi görünse de (1999'dan 2006'ya, kendilerini “çok dindar” ya da önce Müslüman olarak tanımlayanların oranı % 6'dan 13'e ve % 36'dan 46'ya çıktı),³⁷ Türk toplumu üzerine herhangi bir çözümleme böyle bir varsayımın gerçek olacağına dair hiçbir ipucu vermiyor.

Kuşkusuz başörtüsü eskiden olduğundan daha görünür hale geldi ama aslında bu yalnızca bir göz yanılması. Özgür bırakılması (ya da bunun için gösterilen çabalar) medyalara taşınan, siyasallaşan ve hukuki mücadeleye dönüşen çatışmalar yaratmaya başladığından, aslında daha çok polemik konusu oldu. Kırdan kente göçün ve köylerinde başörtüsü takmak zorunda olmayan; ama yaşamlarının ya da cumhuriyet tarihinin bir döneminde kentsel alanda dinî meşruluklarını ya da ender olarak da olsa toplumsal saygınlıklarını koruyarak varlık gösterebilmek için buna ihtiyaç duyan (ya da duymuş olan) kadınların kentlere gelişinin yarattığı bir toplumsal dönüşümü yansıtır. Üstelik bu konuda gerçekleştirilen sosyolojik anketlere göre, başörtüsü özellikle kentsel çevrelerde geriliyor. 2006'da Türklerin % 64'ü başörtüsünün daha yaygın hale geldiğine inanırken, başlarını örtmeyen kadınların oranı ülke çapında

36 Şerif Mardin, “Religion and politics in modern Turkey”, (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, a.g.e., s. 149.

37 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, TESEV Publications, İstanbul, 2007, s. 13 [Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006].

1999'da % 27,3'ten 2006'da % 36,5'a çıkmıştı. Bu gelişme, gecekondulu mahalleleri de dahil kentsel alanda ve gençlerde özellikle belirgindi.³⁸ Bunun dışında, türbanla ilgili takıntılı söylem bizi diğer toplumsal âdetler konusunda aydınlatmıyor. Türkiye'yi uzun süredir ziyaret eden biri için daha çarpıcı bir olgu, alkol tüketiminin genelleşmesi ve bira satılan yerlerin Anadolu'da hatta İstanbul'da dahi yaygınlaşması. Bu işletmelerin sayılarının azaltılmasına, hatta İslâmî eğilimli bazı belediyelerin girişimiyle ve belki dinî kaygılardan çok vergilere bağlı heveslerle bazı mahallelerde yasaklanmasına yönelik çabalar da, simetrik biçimde Bacchus'un kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmiş olmasına bağlanabilir. Bunlar bir anlamda Müslüman çobanın laikçi çoban kızına cevabı gibidir.

Cumhuriyeti kuran, iki eğilimden biri lehine olası bir seçim değil, âdetler ve değerler arasındaki bu çatışmadır. Nur Vergin'in 1970'li yılların başında muhafazakâr ve dindar Ereğli bölgesinde gerçekleştirdiği araştırma, Atatürk'ü Kuran'da bildirilen Deccal'le özdeşleştiren, hutbesini "cumhuriyetimize uzun bir ömür ve refah, yöneticilerine de huzur" dileyerek kapatan imamlarını bir ağızdan onaylamaktan kaçınan ve Adnan Menderes'in hatırasına sıcak gözyaşları döken kasabalıların Cumhuriyet Halk Partisi'ne duydukları sert tepkinin "cumhuriyeti olduğu gibi reddetmek" anlamına gelmediğini gösteriyordu. Örneğin, "gayet Kemalist" bir bayram olan 23 Nisan burada da tam olması gerektiği gibi kutlanıyordu.³⁹

1998'de meydana gelen bir olay laiklik ve İslâm arasındaki bu ara yüzün ve çokyönlülüğün önemini bir kez daha ortaya koydu. Tayyip Erdoğan bir önceki yıl seçim kampanyası sırasında halk önünde okuduğu bir şiir nedeniyle hapis cezasına çarptırıldı ve siyasetten yasaklandı: "Minareler süngü, kubbe-ler miğfer; camiler kışlamız, müminler asker." Onu savunanlar ve karara isyan edenler bu mısraların yazarının Türk ulusçulu-

38 A.h., s. 27 ve daha ayrıntılı rakamlar için s. 62 vd.

39 Nur Vergin, *Industrialisation et changement social. Étude comparative dans trois villages d'Ereğli (Turquie)*, Güryay, İstanbul, s.d. (1973), s. 170, 189, 214, 218-219.

ğunun ve cumhuriyetin büyük ideoloğu Ziya Gökalp olduğunu hatırlatmaktan geri durmadılar! Bunun yanında, halk arasında orduya “Peygamber Ocağı”, erlere “Mehmetçik”, savaşa katılan ordu mensuplarına “gazi”, savaşta ölenlere de “şehit” dendiğini, yani açıkça İslâm’ın kullanıldığını bilmek de aydınlatıcıdır. *İstiklâl Marşı*’nın sözleri ise 1926’da kendi arzusuyla Kahire’ye göç eden panislâmcı şair Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) tarafından 1920’li yıllarda yazılmıştır. Son olarak, 2006’da Türklerin % 74,3’ünün gelecek cumhurbaşkanının dindar bir Müslüman olması ve % 75,2’sinin de bu cumhurbaşkanının sekülerizmi koruması gerektiğine inandığını belirtelim.⁴⁰ Bu oran, yerleşik cumhuriyet kurumlarını inançlarına bir alternatif olarak görmediklerinin işareti olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla, önemli olan Cumhuriyet ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki saklı bağlantıyı izlemektir. Bu bağlantı, artık ulusal olan devletin ortaya çıkışı ve sağlamlaşmasıyla kurduğu çok anlamlı ilişki içinde ve geniş ölçüde kırsal bir toplumdan 1980’li yıllardan beri neo-liberal küreselleşme sürecine dahil olan kentleşmiş ve sanayileşmiş bir piyasa toplumuna geçiş ortamında İslâm’dır.

Kemalist din reformlarının emperyal hazırlık süreci

Bir tür “anayasacılık ve dinî ulusçuluk karışımı”⁴¹ olan Genç Osmanlılar, İslâm’ın entelektüel mirasını açıkça benimsiyor ve anayasal taleplerinin temelini oluşturan *meşveret* gibi önemli kategorilerini kullanıyorlardı.⁴² Niyazi Berkes evrimci ve sekülerist paradigması içinde Genç Osmanlılar’a oldukça sert eleştiriler yöneltir. Onları 1876 Anayasası’nın fikir babaları olarak tanır. Ama anayasayı padişahın İslâmî meşruluğunu anayasal hale getirdiği, böylece Tanzimat’ın başlattığı siyasal sekülerleşme politikasını geriletmediği ve sonuçta II. Abdül-

40 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, a.g.c., s. 34.

41 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 159.

42 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, a.g.e.

hamit'in mutlaki yönetimine yol açtığı için eleştirir. Padişah da zaten hükümdarın haklarını halkın haklarından çok daha açık bir biçimde tanımlayarak kendisine gayet iyi hizmet eden bu metni yürürlükten kaldırmamayı tercih etti. Uygulamasını 1908 Devrimi'ne kadar askıya almakla yetindi.⁴³ Liberalizmin mutlakiyet tarafından bu şekilde kandırılmasının sorumlusu, "liberalizmin gerçek niteliğini ve halk egemenliğinin anlamını kavrayan ilk Müslüman" olduğu halde, "en iyi Namık Kemal'in temsil ettiği anayasal ideoloji makulesiydi"⁴⁴ Doğal haklar kuramını kavrayışıyla şeriat kurallarına tavizsiz uyma zorunluluğunu bağdaştıramıyordu – Niyazi Berkes'in gözünde bu zaten imkânsızdı.

Tanrısal kaynaklı ve halk egemenliğine kendini dayatan bir iyilik kaynağının (*hüsn*) zikredilmesi, ümmetin rızasının bulunduğu ve uzlaşmaya vardığını (*icma*) varsayıyordu. Bunlar da hükümdarın, yani II. Abdülhamit'in iradesi ya da tebaasının gerçek beklentileri açısından barışçı bir anlam taşıyordu. Ancak, bu tebaanın hepsi Müslüman değildi ve bazıları yerel özerklik talebinde bulunuyordu. Sadrazam Mithat Paşa onlara bu özerkliği vermeye hazırdı ama ne padişah ne Namık Kemal'in kendisi bunu duymak istiyordu.⁴⁵ Sonuç olarak, Osmanlıların doğal hakları şeriatın kendilerine tanıdıklarıyla sınırlı kaldı ve dinî bilginin onları felsefenin Batılıları götürdüğü yere götüreceğine inandılar. Genç Osmanlıların İslâmî yönelimi, İmparatorluk'a tam siyasi aidiyeti yalnızca Müslümanlarla sınırlı görmelerine ve danışma meclisini (*meşveret*) "koşullu" monarşinin (*meşrutiyet*) ayrıcalıklarını gerçek anlamda kısıtlayacak bir yasama meclisiyle karıştırmalarına yol açıyordu. Otuz yıl sonra 1906-1909'da, İranlı anayasacılar da aynı semantik ve siyasal güçlüklerle karşılaşacaklardı. Jön Türkler ise bu konuyu fazlasıyla hafife aldılar. Şükrü Hanioglu'na göre, onlar için anayasa "Batı modernitesinin romantik bir simgesiydi" –Ahmet Rıza "iyi bir hükümdar, anayasadır" diye söylenip du-

⁴³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 246 vd.

⁴⁴ A.k., s. 248 ve s. 211.

⁴⁵ A.k., s. 230.

ruyordu– ama Doktor Nâzım Bey sonradan 1876 Anayasası’nı hiç okumadığını itiraf edecekti!⁴⁶

Bununla birlikte, Genç Osmanlıların şeriata sırtını dönen ve İslâm’ı özel alana hapsedmeye çalışan Tanzimat’ın ahlakdışılığına yönelttikleri sert eleştiri, Bâb-ı Âli’nin reformları yürüten üst düzey memurlarının tavırlarından bağımsız düşünülemez. Bununla simetrik bir biçimde, o dönemde hiçbir ilahiyatçı meşveret ilkesini sorgulamıyor ya da II. Abdülhamit’in mutlaki yönetimini haklı göstermek için Kuran’a başvurmuyordu. Onların gözünde sorgulanması gereken anayasacılık değil, Genç Osmanlıların Kuran okumalarında bulduklarını iddia ettikleri anayasacılık biçimiydi. Ve padişahın mutlakıyeti de “anayasal” olduğunu iddia ediyordu. Meşveret konusunda oldukça kamcralist bir fikre sahip olmakla ve Tanzimat çizgisinde çeşitli komisyonlara ya da tatile çıkarılan parlamento yerine özel görüşmelere başvurmakla birlikte, danışma mekanizmalarını işletmekten kaçınılıyordu.⁴⁷

İmparatorluğun bu konuda Cumhuriyet’e bıraktığı “miras”, Türk-Moğol *kânun* geleneğinde fiilen bulunan tek anlamlı sekülerleşme belirtileriyle aynı değildi; 1876 Anayasacılığının ve reformculuğunun altında yatan, bir o kadar tutarlı slami düşünceye de benzemiyordu. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı toplumunu etkileyen ve çağdaş Türkiye’de de var olmaya devam eden bu iki birikim arasındaki yaratıcı gerilime, tartışmalı diyaloga dayanılıyordu. Bu yaratıcı gerilim ve tartışmalı diyalog, 19. yüzyıl sonlarından itibaren aralarında bir uzlaşma sağlama ya çalışan iradeyi de dışlamıyordu. Örneğin, bir Hayreddin Paşa “ilerleme cahili ulema” ile “İslâm cahili politikacıları” karşılıklı hatalarını görmeye davet ediyordu.⁴⁸

İmparatorluğun “mirası” ayrıca Cumhuriyet’i yapılandıracak olan ulus fikrinin giderek ortaya çıkmasına da bağlıydı. Tanzimat’ın mimarı Mehmet Sadık Rıfat Paşa, o döneme kadar dinî

46 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 31-32.

47 François Georgeon, *Abdülhamid II*, a.g.e., s. 150; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 238-239 ve s. 256.

48 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 15.

topluluklar için kullanılan *millet* terimini Fransızca sözcüğün karşılığı olarak kullanan ilk Osmanlılardan biri oldu ve böylece bu terime Osmanlıcada da evrensel bir anlam kazandırdı.⁴⁹ Bu anlam kayması “ulus” kavramının Batı’daki gelişiminden radikal olarak farklı değildi: Önceleri etno-dinsel bir anlam taşıyan bu kavram –örneğin, liman kentlerinde Marranolar için *Nação* ifadesi kullanılıyordu– Fransız Devrimi’yle birlikte siyasal ve vatandaşlıkla ilgili bir anlam kazanmıştı. Ama *millet* kavramını ana temalarından biri olarak benimseyen Genç Osmanlı İbrahim Şinasi Efendi oldu.⁵⁰ Ali Suavi dışında, bu hareket içinde yer alan entelektüeller Vámbéry ya da Cahun’un Türkçü kuramlarına hiçbir sempati beslemiyorlardı. Osmanlıcıydılar. Ama temel bir nokta, Osmanlı tebaasını her şeyden önce “Osmanlıca konuşan Hanefi Müslüman”⁵¹ olarak tanımlıyorlardı. Kemalist cumhuriyetin ulusçuluğu da üstü kapalı bir biçimde bu tanıımı benimseyecekti.

Batı’nın ekonomik ve dinî bakımdan İmparatorluk’a nüfuz etmesine, muhacir akınına ve 1878 savaşına cevap olarak, Nakşibendiliğin kendisi de olanca muhafazakârlığına ve başlangıçta esin kaynaklarından biri olduğu Tanzimat’a artık karşı çıkmasına rağmen, devletin güçlendirilmesi gerektiğini kabul ediyordu. Böylece vatanın ve milletin Hristiyan düşmanların entrikalarına karşı savunulması fikrini benimsedi, farklı etnik kökenlerden Müslümanların birleştirilmesine ve bu amaç için seferber edilmesine çalıştı.⁵² Son olarak, imparatorluk mirası özellikle Namık Kemal’in kaleminden, çok sevdiği “hürriyet”, “vatan”, “meşveret” kavramları ve kanunun sekülerleşmesinin eleştirisi, şeriatın izlenmesi, İslâmî ilkeler açısından siyasal rejimin biçiminin ikinci planda kalması gibi konular aracı-

49 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, a.g.e., s. 189-190.

50 A.k., s. 189-190 ve 273-274.

51 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 317-318.

52 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 137 vd. [*Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi İstanbul, (1. baskı 2005)]; Şerif Mardin, “The Nakşibendi order in Turkish history”, (der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, a.g.e., 6. bölüm.

lığıyla, arka planda İslâm ve cumhuriyet kavramlarını birbirine eklemliyordu. Namık Kemal'in gözünde İslâm devleti "bir tür cumhuriyet"⁵³ idi – ancak bu onu İkinci Fransa İmparatorluğu Anayasası'nı model olarak almaktan, Osmanlı Hanedanı'na biatın meşruluğunu tanımaktan ve İslâm hukukunun bütünlüğünü savunmaktan, böylece halk egemenliği fikrini geçersiz kılmaktan alıkoymadı.

Dolayısıyla Genç Osmanlıların cumhuriyetçi düşüncenin doğuşuna katkısının 1876 parlamentarizm denemesinin uğradığı başarısızlığın çok daha ötesinde olduğunu söyleyebiliriz. *Bu hareket cumhuriyetin bir daha kurtulamayacağı çok anlamlılığın çerçevesini belirlemiştir.*

İmparatorluk Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışını çok daha başka biçimlerde de hazırladı. Bir yandan, Osmanlıca'yı Arapça ve Farsça bileşenlerinden arındırarak ve Türkçeyi yalnızca idare ve ordu içinde değil, bir *lingua franca* gibi toplum nezdinde de İmparatorluk'un başlıca iletişim aracı haline getirerek bir dil reformunu başlattı.⁵⁴ Aralarında anadili Türkçe olmayanların da bulunduğu entelektüellerin başlattığı Osmanlıca konuşma ve yazı dilinin sadeleştirilmesi ve arındırılması çabaları hızla Arapçayı hedef aldı. Bu açıdan, İmparatorluk'un bileşeni olarak Araplardan çok medreselerin eğitim sistemi hedefleniyordu. 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren ve 1911'de iktidarı ele geçiren İttihatçıların çoğunluğu Balkan eyaletlerinden geliyordu. Bazıları Türk kökenliydi, bazıları ise Türkçe eğitim almıştı ve Anadolu'nun daha geleneksel dünyasına oldukça yabancıydılar. Sonuna kadar Osmanlıcı olarak kalsalar da, açıkça sekülerleşme yanlısıydılar. "Terakki" fikrine bağlılıkları onları Türk kültür uyanışını olumlu karşılamaya itiyordu. Sela-

53 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 213; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, a.g.e., s. 296-297.

54 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism. 1876-1908*, Frank Cass, Londra, 1977, 6. bölüm [*Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, 1876-1908*, çev. Şevket S. Türet, Kesit Yayınları, İstanbul, 2009]; Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840s to the 1980s*, Ege Yayınları, İstanbul, 2004, s. 96 vd.; Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, a.g.e., s. 197 vd.; Nicolas Vatin, "De l'osmanlı au turc de Turquie", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 50 (4), 1988, s. 68-84; Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, a.g.e.

nik kökenli edebî ve felsefî “Yeni Hayat” hareketini Türkçü bir akıma dönüştürmeyi ve Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Halim Sabit gibi pan-Türkist ya da trans-Türkist ulusçuluğun ideologlarıyla bağlantılar kurmayı başaran Ziya Gökalp, bu uyanışın büyük düşünürü olacaktı. İslâm dinini sahiplenen Nisan 1909 karşı-devrim girişimi, pan-Türkistlerden bazıları İslâmî eğilimde olduğu halde, İttihatçıları bu yaklaşımlarında rahatlatmaktan başka bir işe yaramadı. Latin alfabesinin benimsenmesi de 1911-1912’de, telekomünikasyon dilinin basitleştirilmesine şiddetle ihtiyaç duyulan askerî bir ortamda yeniden gündeme geldi; ama İslâmcıların baskısı ve Türk ulusçularının kültüralist hassasiyetleri o kadar güçlüydü ki bu konu tatmin edici bir biçimde karara bağlanamadı.⁵⁵ Bu arada, Birinci Dünya Savaşı’nın arifesinde Ziya Gökalp’in eserleri, Türk dilinin İslâm diniyle birlikte ulusun temel direklerinden birini oluşturduğu fikrini geniş ölçüde yerleştirmişti.

Diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu dinî alan karşısında devlet çıkarının ve devletin merkezileştirilmesinin önceliğini onaylayarak ulema, medrese ve tarikatları zayıflattı. II. Abdülhamit’in seleflerine göre çok daha fazla önem verdiği bürokrasinin okullaştırılması ve profesyonelleştirilmesi çabası ise bu çifte gelişmenin anahtarı oldu. Boyun eğmelerini sağlamak için bile olsa sürekli ulema ile anlaşmak zorunda olan klasik dönem ya da 18. yüzyıl sezaro-papizm* modelinin tanıdığı olanakların çok daha ötesinde, dinin idari ve siyasal bakımdan devletin denetimine girmesi artık mümkündü. 1908 Devrimi’nden sonra İmparatorluk’a akın eden Müslüman ve Türkçe konuşan Rus entelektüellerin etkisi altında, kültürel, hatta kültüralist ve etnik bir Türk ulusçuluğu üzerinde yapılanan vatandaşlık anlayışı da, Osmanlı Hanedanı’nın uzun yıllardır kurnazca oynadığı Osmanlılık ve İslâmlık arasındaki seçimin yerini alabiliyordu. İttihatçı diktatörlük, II. Abdülhamit’in mutlakiyet çizgisinde İslâmî otoritelerin siyasal alandan daha da radikal bir biçim-

55 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 422-423.

(*) Seküler yönetimi (kayzer) dinî iktidara (papa) yaslanarak güçlendirmeyi hedefleyen düşünce – ç.n.

de çıkarılması için hazırlık yapmaya devam etti. Bu çaba özellikle eğitimin ve adalet sisteminin devlet otoritesi altında birleştirilmesi ve din kurumlarının giderek bürokratikleştirilmesi yönünde katı reformlar yapılması gerektiğini savunan Ziya Gökalp'in yazılarında kendini gösteriyordu.⁵⁶

Ancak bu gelişmeler İslâm dininin fitilini söndürmedi. İslâmî cemaatin bazı üyeleri gizliden gizliye milliyetin vatandaşlık temelli çerçevesini daraltmaya devam ettiler. Mustafa Kemal'in kanonik tanımına uygun olarak elbette Türk'üm diyen Türk oluyordu –günümüzde de böyle olmaya devam ediyor– ama anadili Türkçe olan, Müslüman, Sünni Hanefi... ve laik olanlar diğerlerinden biraz daha fazla Türk'tü. 1915 “Büyük Felaketi”nin tanınması için uğraşan entelektüellerden biri ve azınlık haklarıyla ilgili 2004 tarihli önemli bir raporun yazarı olan siyaset bilimi profesörü Baskın Oran, “Ben bir beyaz Türk'üm. Türkiye’de, Türk olmak Türk kökenli olmak demek değildir. Bu Müslüman Türk olmak anlamına gelir [...]. Bir beyaz Türk makbul, yani seçkinlerin güvenini ve beğenisini kazanmış bir Türk olmak için her zaman biraz daha fazla niteliğe ihtiyaç duyar. Bu Türk Hanefi olmalıdır (şafi değil – Kürtlerin çoğu Şafi’dir); Sünni olmalıdır (Alevilerin aksine); Müslüman olmalıdır (gayri Müslimlerin aksine); ve Türk olmalıdır (Türk olduklarını söylemeyenlerin aksine). Tüm bu niteliklerin üstünde bir süs olarak ayrıca laik de olmalısın,” diye açıklıyor.⁵⁷ 1924 Anayasası'nın “Türkiye halkı”ndan olmak için her türlü “din ve ırk şartını” dışlayan 88. maddesine rağmen, Namık Kemal'in tanımı bugüne kadar geçerliliğini korudu. “Türkiye halkı” yıllar içinde “Türk halkı”na dönüştü ve genelkurmay başkanının başlangıçtaki ifadeye geri dönmesi, yani üstü kapalı bir biçimde de olsa ne “Türk” ne de Müslüman Sünni Hanefi olan Türk vatandaşlarının varlığını kabul etmesi için Nisan 2009'u beklemek gerekti.⁵⁸

56 A.k., s. 415 vd.

57 12 Temmuz 2008'de *The Armenian Weekly*'de yayınlanan bir röportaj. Aktaran www.turquieuropeenne.eu, 4 Ağustos 2008.

58 www.turquieuropeenne.eu, 22 Nisan 2009.

Kendinden utanan İslâmî (Sünnî) cumhuriyet

Cumhuriyet'i kuran ve hâlâ kulakları sağır eden bir sessizlik içinde onu meşrulaştırmaya devam eden telaffuz edilmemiş gerçek işte buydu. Kimlik kartlarında yer alan din hanesinin ya da üst düzey kamu görevleri ve orduda uygulanan fiili çalışma yasaklarının dışında, gayri Müslimlerin özel pasaport seri numaraları gibi bir dizi görünmez işaret yardımıyla da hemen teşhis edilebilir olmalarını geçelim. Az çok Ergenekon komplosuna bağlı neo-milliyetçi grupların 2004 yılından beri el altından körükledikleri yeni bir Yahudi düşmanlığı dalgasının ortaya çıkışını göz ardı edelim. Dinin devlet tarafından atanmasından kaçılmayacağını gösteren şu diğer olguyu da dikkate almayalım: Resmî belgelerde yalnızca resmî olarak tanınan, örneğin Lozan Antlaşması'nda yer alan dinler belirtilebilir; bu belgelerdeki din hanesine örneğin "ateist" yazmak ya da boş bırakmak mümkün değildir. Hatta resmî açıklamaya göre ölüm halinde yapılacak dinî tören türünün belirlenebilmesi amacıyla askerî kimlik kolyelerine GM –gayri Müslim– harflerinin basılması gibi son derece ilginç bir uygulamayı da unutalım.⁵⁹

Burada benimsediğimiz mantığa göre, Türk vatandaşlığının doğuşuna geri dönmek daha yararlı olacaktır. Cumhuriyet'in kuruluşu ya da inşası az çok zorlayıcı bir dizi matrinden, temizlik amaçlı bir dizi olaydan geçer. Bu olaylar cumhuriyeti etno-dinsel bir temelde sınırlandırmış ya da basamaklandırmış ve onu kendinden utanç duyan İslâmî Sünnî bir cumhuriyet haline getirdi. Ulusal olduğu kadar dinsel çağrışımlar da yapabilen millet ve milli sözcüklerinin yarattığı anlam karışıklığı bu kaymayı kolaylaştırdı.⁶⁰ Cumhuriyet'in yaratılması, öncelikle devlet ve toplumun ara yüzü olarak siyasetin kendini ifade etme eylemiydi.⁶¹

59 Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, s. 73.

60 Erik Jan Zürcher, "The core terminology of Kemalism: *meşkûre*, *millî*, *muasır*, *medenî*", *Etudes turques et ottomanes*, 8 Aralık 1999, s. 55-64.

61 Jean-François Bayart, "L'énonciation du politique", *Revue française de science politique* 35 (3), Haziran 1985, s. 343-373.

Ancak bu sözcükler kitle şiddetini dışlamaz. Bu şiddetin ilkel sahnesi, etnik ya da “ırksal” olmaktan çok etno-dinsel bir kriter göre Ermenilerin sürülmesi ve katledilmesi oldu. Bunlardan çok küçük bir kısmı –toplam 600.000 ila 800.000, hatta milliyetçi Ermeni tarihçilerinin tahminini kabul edersek bir milyonu aşan sayıda Ermeni’den yalnızca 150.000 ila 200.000 kadarı–⁶² din değiştirerek ya da zorla Müslüman yapılarak ölmekten kurtuldu. (Siyasal açıdan artık kaçınılmaz hale gelmiş olsa da, kendi adıma soykırım teriminin kullanılmasını bu nedenle bilimsel olarak uygun bulmuyorum: Nazilerin gözünde Yahudi “ırkına ait olan” birinin Holokost’tan kurtulması için vaftiz olması yeterli olmuyordu, aynı biçimde Hutu Power için de Tutisi olmak yargısız infaz anlamına geliyordu; İttihatçılar ise bir “dinkırım” gerçekleştirdi ve yine tarihçilerin kuşkuyla yaklaştığı varsayımı kabul edersek, bunu dinsel nedenlerden çok siyasal, ulusçu ve güvenlikle ilişkili nedenlerle yaptılar.) Birinci Dünya Savaşı’nın sonunda, Namık Kemal ve Ziya Gökalp’in farklı bakış açılarıyla da olsa dile getirdikleri Türk ulusu ve Sünnilik arasındaki uyum demografik bir gerçeklik kazanmıştı.

1919’da Büyük Millet Meclisi seçimlerine yalnızca Müslümanların katılmasına izin verildi ve ulema bu ilk parlamentoya seçilen vekillerin yaklaşık % 20’sini oluşturdu. 1919’dan 1923’e kadar süren Kurtuluş Savaşı, köylüler ve zanaatkârlar tarafından dini savunmak için verilen bir savaş olarak algılandı. Cumhuriyet’in kurucu metinleri sürekli olarak “bir millet oluşturan Müslümanlara”, “halkın tüm ismalî unsurlarına” atıfta bulunuyordu ve Mustafa Kemal “Korumaya çalıştığımız millet [...] farklı Müslüman cemaatlerden oluşmaktadır,”⁶³ diyen en son insan değildi. Belki de bu atıflara hak ettiklerinden fazla bir anlam yüklememek gerekir. Birincil amaçları büyük olasılıkla

62 Rakamlarla ilgili bir çözümleme için, bkz. Justin McCarthy, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York University Press, New York, 1983, 3. bölüm [Müslümanlar ve Azınlıklar: Osmanlı Anadolu’sunda Nüfus ve İmparatorluğun Sonu, çev. Bilge Umar, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998].

63 Aktaran M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 45. Ayrıca bkz. Erik Jan Zürcher, “The core terminology of Kemalism”, a.g.m.

Rum, Arap ve Ermenileri feda ederek ve Batılılar ve Sovyetlerden gelen Türk halkların diğer Müslümanlara göre azınlıkta olduğu eyaletlerde referandum düzenlenmesine yönelik taleplere karşı Osmanlı topraklarından kalanları olabildiğince koruma altına almayı deneyerek ulusal egemenliği kurtarmaktı. Bununla birlikte, yazılı belgeler edimseldir. 28 Ocak 1920'de İstanbul Mebusan Meclisi tarafından kabul edilen ve ulusçu Erzurum (23 Temmuz 1919) ve Sivas (4-11 Eylül 1919) kongrelerinde alınan kararları benimseyen Misak-ı Milli'nin birinci maddesine göre "(dinen, ırken ve aslen birleşik) Osmanlı İslâm çoğunluğuyla meskûn bulunan bölümlerin umumî görünüşü, hakikaten veya hükmen hiçbir sebeple ayrılık kabul etmez bir bütün" oluştuyordu. Bu metin Türk ulusal egemenliğini değil, Müslüman Osmanlıların, yani Türk, Çerkes, Laz ve Kürtlerin egemenliğini savunuyor, düşman işgali altında kalan Arap çoğunluğun yaşadığı toprakların kaderini buralarda düzenlenecek referanduma bırakıyordu. Kasım 1918'den itibaren sayıları artan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri, sahada zor kullanarak bu vatandaşlık anlayışını yerleştirmeye çalışıyorlardı. Rum ve Ermeniler tarafından "terk edilen mülklerin" muhafaza edilmesi zorunluluğu da buna işaret ediyordu. 1924 nüfus mübadeleleri etno-dinsel bir temel üzerinde gerçekleşti ve 14 Haziran 1934 tarihli 2510 Sayılı Kanun ülke içindeki zorunlu göçlerin planlanmasıyla göç ettirilen halkların yerleştirilmesi konusunda "milli güvenlik" gerekleri adına yine benzer bir mantık izledi.⁶⁴ Türk ulusçuluğunun en önemli sekülerist yazarlarından biri Ali Haydar da 1926'da lafı hiç dolandırmadan "gayri Müslimlerden samimi Türk vatandaşları yapmanın imkânsız olduğunu"⁶⁵ söylememiş miydi? Tayyip Erdoğan'ın AKP hükümeti Millî Savunma Bakanı Vecdi Gönül ise, liberal entelektüelleri pişman etmek pahasına bu tarih anlayışını kabul ediyordu. 10 Kasım 2008'de Brüksel'deki Türkiye Büyükelçi-

64 Erol Ülker, "Assimilation, security and geographical nationalization in Interwar Turkey: the Settlement Law of 1934", *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008.

65 Aktaran M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 47.

liği'nde düzenlenen Atatürk'ü anma töreninde yaptığı konuşmada, "Bugün eğer Ege'de Rumlar, Türkiye'nin pek çok yerinde de Ermeniler yaşamaya devam etseydi, acaba Türkiye aynı milli devlet olabilir miydi? Bu mübadelenin ne kadar önemli olduğunu size hangi kelimelerle anlatsam bilmiyorum ama eski dengelere bakarsanız, bunun önemi çok açık ortaya çıkacaktır. [...] Ulus yaratmak için padişahlık ve halifeliği kaldıran Atatürk'ün bugün fazla hatırlanmayan ama çok önemli bir diğer adımı 1923 Türkiye-Yunanistan nüfus mübadelesidir," diyordu.⁶⁶ Türk ulus-devleti, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gayriresmi sözcüsü Hüseyin Cahit'in daha Kasım 1908'de öngördüğü gibi bir "millet-i hâkime" devletiydi.⁶⁷

Etno-dinsel temizlik belki de her şeyden önce ekonomik bir temizlikti. Makedonya'da görev yapan Müslüman ve Türkçe konuşan subay ve bürokratların girişiyle gerçekleşen 1908 Devrimi, açıkça Arap karşıtı bir tavır benimsemiş ve Jön Türklerin başlangıçta sayıları oldukça fazla olan Hıristiyan ya da Yahudi taraftarlarını giderek marjinalleştirmişti. Bu şekilde, siyasal iktidar sahipleriyle ekonomik iktidar sahipleri arasında giderek daha keskin bir hal alan bir ayrılık yaratmış oluyordu.⁶⁸ 1915'te İmparatorluk'un sanayi sermayesinin % 85'i Rum, Yahudi ya da Ermeni işadamlarının elindeydi.⁶⁹ Dış borç ödemelerinin 2 Ağustos 1914'te askıya alınması, aynı yıl 1 Ekim'de kapitülasyonların tek taraflı olarak yürürlükten kaldırılması ve savaş ekonomisinin zorunlulukları, her ne kadar Tekin Alp ve Ziya Gökalp bu konuda aynı fikre sahip olmasalar da, liberalizme sırt çevirerek Almanya'nın sanayileşmesinin örneğini oluşturduğu bir "Millî İktisat"ın temellerini atmaya olanak tanıdı.⁷⁰

66 www.turquieeuropeenne.eu, 4 Aralık 2008.

67 François Georgeon, "La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 50 (1), 1988, s. 33.

68 *Ibid.*, s. 30-34.

69 Rakamı aktaran Feroz Ahmad, "The political economy of Kemalism", (der.) Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, *Atatürk, a.g.e.*, s. 146.

70 Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, a.g.e.*; Zafer Toprak, "Nationalism and economics in the Young Turk Era (1908-1918)", (der.) Jacques

Gerçek bir “milli burjuvazi”nin, yani Türk ve Sünni bir burjuvazinin yaratılması ulusçuların saplantısı haline geldi. Bu çaba, iki savaş arası dönemde yaşanan “Büyük Dönüşüm”den⁷¹ çok daha önce korumacılık ve güdümcülüğe başvurulmasını meşrulaştırdı ve sonunda bu dönemin ortamına yerleşti. Haziran 1914’te Osmanlı ürünlerine ayrıcalık sağlanması amacıyla bir Sanayi Teşvik Kanunu çıkarıldı. Müslüman tüccarlar hatta memurlar lehine olumlu ayrımcılık önlemleri alındı. Teşkilat-ı Mahsusa, Ege illerinde Rumlara karşı bir şiddet kampanyası başlattı ve aralarından mülkleri gasp edilen 130.000 kadarını kaçırmayı başardı. Bu şekilde el konan mülklere 1915’te Ermenilerin mal varlıkları da eklendi. Bunun dışında, Rusya, Ukrayna ve Romanya’dan yapılan ithalatın kesilmesi talep artışına neden oldu ve Anadolu’lu üreticiler bundan pay sağlamaya çalıştılar. Ancak mallarını İstanbul’a gönderebilmek için, demiryollarının kontrolünü ele geçirmiş olan İttihat ve Terakki Cemiyeti yetkilileriyle anlaşmaları gerekiyordu. Bu yetkililer dağıtım ağları üzerinde vesayet uygulayarak kentlerin tedariklenmesini sağlıyorlardı. Büyük toprak sahipleri, tüccarlar, loncaların ya da “tüccar dernekleri”nin güçlü isimleri, iş bitirici bürokratlar kısa sürede kayda değer servetler biriktirdiler ve “1916 zenginleri” gelecekteki “milli burjuvazi”nin çekirdeği oldular. İstanbul’da, İttihatçıların siyasi patronu ve Karakol Teşkilatı’nın gelecekteki yöneticisi, kendisi de hamal loncasından gelen ve Teşkilat-ı Mahsusa’nın Ticariye grubunu denetleyen Kara Kemal Bey, yeni kurulan esnaf derneği aracılığıyla bu kârları çekerek yeni şirketler için sermaye oluşturmaya çalışıyordu. Bu şirketler, henüz emperyal özellikler taşımakla birlikte Osmanlı milliyetçilerinin arzuladıkları Türk kapitalizminin ifadesiydi.⁷²

Thobie, Salgur Kançal, *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale*, L’Harmattan, Paris, 1994, s. 259-266.

71 Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 [Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2000)].

72 Erik J. Zürcher, *Turkey, a.g.e.*, s. 127 vd.; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, a.g.e.*, s. 41 vd.; Feroz Ahmad, *From Empire to Republic. Essays on*

Liberallerin ilk olarak 1913'te İttihatçılar, ardından 1922'de Mustafa Kemal karşısında uğradıkları yenilgi, eski rejimin yıkılması ve "İkinci Grup" muhalefетinin 1925'te tasfiyesi, siyasal ekonominin geçirdiğı bu Kopernikçi devrimi genişletti. Gazi için ekonomik boyutu olmayan bir ulusal egemenlik düşünlümezdi; ülke topraklarının TBMM Hariciye vekili Bekir Sami Bey'in 1921'de Londra Konferansı görüşmeleri sırasında kabul etmeye hazır görüldüğü gibi yabancı güçlerin etki alanlarına bölüştürölmesi söz konusu dahi olamazdı. Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından önce, Şubat 1923'te düzenlenen İzmir İktisat Kongresi etno-dinsel ve ulusçu güdömcülüğün temel ilkelerini belirledi. Bununla birlikte, İtilaf Devletleri'yle imzalanan antlaşmanın gümrük haklarıyla ilgili olanlar gibi çeşitli geçici maddeleri ve Türk şirketleriyle ortak girişim biçiminde olmak kaydıyla doğrudan yabancı yatırımlara karşı takınılan hoşgörölü tavır bu ilkeleri sınırlandıracaktı. Yine de "milli iktisat" treni yola çıkmıştı ve Cumhuriyet'i "devletçilik" garına götürecekti. Ancak, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935 tarihli kongresi bu gidişi biraz yumuşatacak ve savaş sonrası liberalleşme aynı hedefe farklı yollardan ulaşmayı başaracaktı.

Ermeniler ya da Rumlar tarafından Birinci Dünya Savaşı sırasında "terk edilen mülkler"ın tahsis ya da edinme hakkı Müslümanlara verildi. Türk ordusu Ekim 1923'te İstanbul'un denetimini ele geçirdiğinde, hemen kent nüfusunun beşte birini oluşturan Rumlara karşı yasal ya da fiili ayrımcı önlemler alındı. Oysa aynı yılın temmuz ayında imzalanan Lozan Antlaşması burada yaşayan Rumların yer değıştirmesini ön görmemişti. Çeşitli şirketler ya da devlet dairelerinde çalışan 5.000 Rum memur işten çıkarıldı, patronlar işyerlerini yok pahasına satmak zorunda kaldı, eğitim kurumları baskı altına alındı.⁷³ İki savaş arası dönemde ve İkinci Dünya Savaşı sırasında "milli iktisat"ın içinde barındırdığı güdömcölük, dinsel bir

the Late Ottoman Empire and Modern Turkey, İstanbul, Bilgi University Press, İstanbul, 2008, Cilt I, s. 23-61, özellikle s. 45.

73 Speros Vryonis Jr, *The Mechanism of Catastrophe. The Turkish Pogrom of September 6-7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of İstanbul*, Grekworks.Com, New York, 2005, s. 14 vd.

özellik kazandı. Bu eğilimin ilk kurbanı “yerleşik” –yani İstanbul’da yaşayan ve Lozan Antlaşması’yla kentte kalmalarına izin verilen– Rumlar oldu. 1932’de çıkarılan bir kanun ve bununla bağlantılı çeşitli yasal metinler Rumların bir dizi mesleği icra etmelerini yasakladı. 1927 tarihli Teşvik-i Sanayi Kanunu ve 1924’te siyasal sınıfın önde gelenleri tarafından kurulan İş Bankası, iktidar konumlarıyla iktisadi konumların oldukça sistemli bir biçimde “birlikte idare edilmesi” sayesinde ilk Müslüman Türk işadamlarının ilkel sermaye birikimlerini kolaylaştırdı.⁷⁴

1929’dan itibaren korumacı önlemlerin giderek daha sistemli bir biçimde uygulamaya konması, pozitif ayrımcılık sayesinde Sünni işletmeciler açısından yeni fırsatlar yarattı. Özellikle 1934’te Yahudilerin Trakya’dan çıkarılması, 1941’de 18-45 yaş arası Yahudi ve Hristiyan erkeklerin “amele taburları”nda silah altına alınması ve 1942-1943’te özellikle Yahudi ve Ermenileri, daha küçük bir ölçekte de Rumları etkileyen Varlık Vergisi’nin acımasız ve adaletsiz bir biçimde uygulamaya konmasıyla Yahudi ya da Hristiyanlara karşı uygulanan negatif ayrımcılık ise giderek ırkçı bir eğilim kazandı. Varlık Vergisi uygulaması kendilerinden talep edilen ölçüsüz miktarda parayı ödeyemeyen gayri Müslimlerin Anadolu’daki çalışma kamplarına gönderilmesine neden olacaktı.⁷⁵ İstanbul’da, 6-7 Eylül 1955’te, Başbakan Adnan Menderes ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın örgütledikleri ve –icrasını yerel yönetimlere, çeşitli milliyetçi öğrenci ve kültür derneklerine, partilerinin militanlarına ve sendikalara, hatta üniformasız askerlere bırakmakla birlikte– neredey-

74 Korkut Boratav, “Kemalist economic policies and Etatism”, (der.) Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, *Atatürk, a.g.e.*, s. 165-190; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, a.g.e.*, s. 43 vd. İktidar konumlarıyla iktisadi konumların “birlikte idare edilmesi” (*straddling*) kavramı üzerine, bkz. Jean-François Bayart, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 [2006].

75 “The 1934 Thrace events: continuity and change within Turkish state policies regarding non-Muslim minorities. An interview with Rıfat Bali”, *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008; Rıfat N. Bali, *The “Varlık Vergisi” Affair. A Study on its Legacy. Selected Documents*, Isis Press, İstanbul, 2005; Speros Vryonis Jr, *The Mechanism of Catastrophe, a.g.e.*, s. 34 vd.; Arnold Reisman, *Turkey’s Modernization. Refugees from Nazism and Atatürk’s Vision*, New Academic Publishing, Washington 2006, 10. bölüm; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, a.g.e.*, s. 114 vd.

se başından sonuna yönelttikleri pogrom, Rum azınlığın İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti arasındaki rekabetten ve Amerikan yardımlarından faydalanarak yaşadığı ekonomik ve kültürel iyileşmeyi kırmayı, hatta Rumları göçe zorlamayı amaçlıyordu.⁷⁶ En azından bir süre sonra varılan sonuç bu oldu. Rumların mal varlıklarını zorunlu olarak Türklere bırakmaları biçiminde gerçekleştirilen yeni bir yağma dalgası, 1963-1964'te Kıbrıs krizi sırasında yalnızca “yerleşik” Rumların değil, Türk vatandaşlığına sahip olanların da ülkeden çıkarılması ve 1980'de “yerleşik” Rumların vasiyetnamelerinin geriye dönük olarak iptali bunun göstergesidir.⁷⁷ Yahudi ve Hristiyan hayır ya da eğitim kurumlarının 1935 ve 1961'de maruz kaldığı kamulaştırma ve vesa-yet uygulamaları ve Avrupa Birliği'ne üyelik müzakereleri çerçevesinde çeşitli Türk hükümetlerinin bu uygulamaları geri alma konusundaki çekinceleri de bu mantığa dayanır. Böylece, Türkiye Cumhuriyeti'nde ilkel sermaye birikimi süreci ile etno-dinsel temizlik uygulamalarının piyasanın müdahalesi ve ekonominin uluslararasılaşması nedeniyle tam olarak birbirlerine karışmasa da kesiştiğini söyleyebiliriz. Ülkenin en önemli sanayi gruplarının 1950'den sonra Çukurova'da, yani zengin Ermeni ve Rum toprak sahiplerinin 1915'te sürüldüğü ya da öldürüldüğü verimli pamuk ovalarının bulunduğu bölgede ortaya çıkmış olması anlamlı bir örnektir.⁷⁸

Son olarak Kemalizmin resmî folklorizminin –özellikle İstanbul Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü'nün ilk müdürü tarihçi Fuat Köprülü'nün (1890-1965) kaleminden– Türk kültürünün “özgün” ve “halktan” temsilcileri olarak tanıttığı Alevilerin laik cumhuriyetle her zaman iddia edildiği gibi seçici (ve seçimlere yansıyan) bir yakınlık içinde olmadıklarını belirtelim.⁷⁹

76 Speros Vryonis Jr, *The Mechanism of Catastrophe*, a.g.e.

77 A.k., s. 559 vd.

78 Erik J. Zürcher, *Turkey*, a.g.e., s. 238-239; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey*, a.g.e., s. 82 vd.

79 Alevilik ve Kemalizm arasındaki doğal denliğin “dekonstrüksiyonu” için, özellikle bkz. Benoit Fliche, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 2007, s. 67 vd. ve Élise Massicard, *L'Autre Turqu-*

Belki de 1919-1920'de Bektaşîlerin Mustafa Kemal'in milli mücadelesine verdikleri desteğe, ulusçu, laikçi ya da tikelci tarih yazımının iddia ettiğinden daha mesafeli yaklaşmak gerekir.⁸⁰ 1925 Şeyh Said Ayaklanması yalnızca Kürt ve Sünni nitelikli iken, Koçgiri (1920-1921) ve Dersim (1936-1938) Kürt ayaklanmalarının başlangıcında Alevi bileşenler önemli rol oynamış gibi görünmektedir. Yeni rejim ve Aleviler arasındaki ilişkilerde bölgesel değişken de devreye girmiştir: Kemalizm destanının önemli yerlerinden olan Sivas bölgesi iki savaş arasında baş tacı edilirken, Yozgat bölgesi Alevilerin 1920'de Çapanoğlu Ayaklanması'na karışmalarının ardından damgalanarak dışlanmıştır.⁸¹

Alevilerin devletle ilişkileri dönümlere göre değişiklik gösterse de, genel olarak Anadolu halkının tamamının maruz kaldığı türden bir itaat ilişkisi içinde değerlendirilebilir. Kemalist ve neo-Kemalist kültür politikasıyla yüceltilen, kurumların laikliği sayesinde Sünnilerin düşmanlığından korunan Aleviler, 1960'lı yılların ortalarına kadar kamusal otoritelerin görece koruması altında varlıklarını sürdürdüler. Ancak, muhafazakâr ya da milliyetçi sağın iktidara gelmesi ve milletin ahlâkî, başka bir deyişle İslâmî bakımdan bilinçlenmesini hedefleyen uygulamalarla birlikte komünizm karşıtı mücadelenin yoğunlaşması üzerine, kendilerini merkezî ya da yerel iktidarın atış menziline buldular. Herkesin Alevi olarak bildiği –hatta, daha da kötüsü, Âşık Mahsuni örneğinde olduğu gibi bazen hem Kürt hem Alevi olan– siyasal bakımdan angaje ve Ali'nin ya da 13.-14. yüzyıl heterodoks Anadolu şeyhlerinin “solcu” bir yorumu-

ie, a.g.e., s. 29 vd. Aleviliğin etno-dinsel bir aidiyet olduğunu hatırlatalım. Alevi doğulur ve genellikle içeriden evlenme yoluyla Alevi kalınır. Çoğunlukla İBektaşî Tarikatı içinde yer alınır. Ancak Alevi olmadan da Bektaşî olmak mümkündür. Élise Massicard, “muğlak bir yapıya sahip” Alevi kimliğini cisimleştirmemek gerektiğini vurguluyor ve “bu topluluğun dinsel, toplumsal ve dinsel çeşitliliği” üzerinde duruyor (a.k., s. 7).

80 Hülya Küçük, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2003.

81 Élise Massicard, “Sivas, une province de Turquie entre local et global”, *les Études du CERI*, 79, 2001, ve Benoit Fliche, *Odyssées turques*, a.g.e., s. 41 vd. ve 67 vd.

nu sunan âşıklar modası, Alevi gençlerin devrimci örgütlenmelere katılması, bu azınlığı cumhuriyetin “güvenlik bürokrasisi” ve 1970’li yıllarda “derin devlet”in de yardımıyla gerçek bir “gerilim stratejisi” geliştiren aşırı sağcı ve şiddet yanlısı ülkü ocaklarının gözünde şüpheli hale getirdi.⁸² 1975-1980 yılları arasında 5713 kişinin ölümüyle sonuçlanan (1919-1923 yılları arasında Kurtuluş Savaşı’nın yol açtığı sivil kayıplardan fazla) bu çatışma⁸³ sahada genellikle Sünni “iyi Müslümanlar” ve heterodoks Aleviler arasında etno-dinsel bir mücadeleye dönüşüyordu. Gündelik yaşam içinde ortodoks dinsel ibadetlerin yerine getirilmesi ya da getirilmemesi, örneğin Ramazan aylarında bu çatışmayı tetikliyordu. (Bu konuda Alevilerin de bazen kışkırtıcı tavırlar sergileyebildiğini eklemek gerekir: Alevi köylelerinde imama hakaret edildiğini ya da ezan okunurken herkesin göreceği şekilde bir sigara yakıldığını görmek mümkündür).⁸⁴

Tarafların kirliliği ya da şehvet düşkünlüğüyle ilgili önyargılar, hatta fantezilerle beslenen inançlar arası ilişkiler, yaşam ve ölüm hatta çok daha önemsiz gündelik hijyenle ilgili ritüeller de dahil duygusal ve travmatik düzeyde kalıyor.⁸⁵ Haretle bölünmezliğe sarılan, yalnızca Sünniliği tanıyan ve inanç alanında çoğulculuğu kabul etmeyen Diyanet İşleri Başkanlığı karşısında, Aleviler ikinci sınıf vatandaş ve Müslüman gibi yaşıyorlar. Ancak devletin resmî dinî kurumlarıyla olan ilişkileri konusunda, hepsinin aynı sonuca vardığı söylenemez.⁸⁶ Élise Massicard bu konuda şöyle yazıyor: “Kurumların Alevilere karşı tavrında temel bir muğlaklık göze çarpıyor: Alevi kültürü inşa halindeki ulusal kimlik içinde kısmen de olsa benimsendi-

82 Jean-François Bayart, “La question alevi dans la Turquie moderne”, (der.) Olivier Carré, *L’Islam et l’État*, Paris, PUF, 1982, s. 109-120; Élise Massicard, *L’Autre Turquie*, a.g.e., s. 46 vd.; Benoit Fliche, *Odyssées turques*, a.g.e., s. 90 vd. (Yozgat yakınlarındaki Sorgun örneği üzerine).

83 Hamit Bozarslan, “Le phénomène milicien: une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970”, *Turcica*, XXXI, 1999, s. 185-244, özellikle s. 192.

84 Benoit Fliche, *Odyssées turques*, a.g.e., s. 91 vd.

85 Élise Massicard, *L’Autre Turquie*, a.g.e., 10. bölüm; Benoit Fliche, *Odyssées turques*, a.g.e.; Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires*, a.g.e.

86 Élise Massicard, *L’Autre Turquie*, a.g.e., s. 83.

gi halde, inanç olarak Alevilik bundan dışlanıyor. Ayrıca, cumhuriyetçi devlet Alevilere karşı yalnızca derin bir cehalet değil, siyasal açıdan belirli bir şüphe de besliyor.”⁸⁷ Aleviler düzenli aralıklarla –1978-1980’te Malatya, Sivas, Kahramanmaraş, Çorum; 1993’te Sivas; 1995’te İstanbul Gazi Mahallesi– kamu güçlerinin ya da en azından polisin açık desteğiyle sağcı örgütler tarafından düzenlenen saldırıların ya da cinayetlerin kurbanı oldular. Bu şiddet gösterilerinin bahanesi neredeyse her seferinde bu grubun heterodoksluğu, heteropraksisi ve devrimci hareketlerle kurduğu tahmin edilen yakınlıklar oldu.” 1970’li yıllarda, ajan provokatörler katliamları başlatmak için, “Komünistler camilere saldıracaklar!” diye bağırıyorlardı.⁸⁸ Mayıs 1991’de bir kitap fuarı sırasında bir grup IBDA militanı, 1514’te Çaldıran’da Şah İsmail’i yenilgiye uğratan I. Selim’in portesini sallayarak İran yanlısı olmakla itham ettikleri Hizbullahçılara ve diğer “gizli Şiilere” karşı “Küçük Çaldıran gazasını” başlattılar.⁸⁹ 1993’te Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Sivas’ta, bu kez Sünni kökenli ancak ateist olduğu herkesçe bilinen Aziz Nesin hedef alındı. Bu yazar Şeytan Ayetleri’nin Türkçe çevirisinin fikri ve hukuki sorumluluğunu üstlenmiş, üstelik 1955’te İstanbullu Rumların maruz kaldığı kıyımı açıkça kınayarak daha da ileri gitmişti.

Kürtlere gelince, % 70 oranında Sünni olmakla birlikte çoğunluğu Şafii mezhebindedir ve bu durum Osmanlı İmparatorluğu’ndan da daha belirgin biçimde Hanefi olan devlet karşısında dışlanmışlık duygusunu körükler. Kısaca, cumhuriyetin siyasal ve ahlâkî ekonomisi büyük ölçüde, Namık Kemal’in önerdiği ve Kemalizmin kendine mal ettiği etno-dinsel vatanlaşlık sorunsalına dayanır. Bunu uygulamaya koyan siyasal kadrolar ve entelijansiya açısından devamlılık daha da belirgindir.

87 A.k., s. 34.

88 Semih Vaner, “Violence politique et terrorismes en Turquie”, *Esprit*, 94-95, Ekim-Kasım 1984, s. 100.

89 Ruşen Çakır, “La mobilisation Islamique en Turquie”, *Esprit*, Ağustos-Eylül 1992, s. 135.

Türkiye Cumhuriyeti, İmparatorluk'un parçalanmasından sonra Osmanlı askerî seçkinlerinin % 93'ünü ve idari seçkinlerin % 85'ini devraldı.⁹⁰ Mustafa Kemal ve İsmet İnönü gibi simgeleşmiş isimler dışında, örneğin Celal Bayar'ın parkuru oldukça öğreticidir. 1955 kıyımını uygulamaya koyanlardan biri olan Bayar, ilk silah deneyimini Birinci Dünya Savaşı sırasında İzmir bölgesinde kazanmıştı. Teşkilat-ı Mahsusa'nın buradaki yerel temsilcisi iken Rumların mallarını hedef alan yağmalamaları örgütledi. 1924'te kurulan İş Bankası'nın ilk genel müdürü oldu, ardından 1932'den 1937'ye kadar İktisat bakanlığı yaptı ve aynı yıl İsmet İnönü'nün yerine başbakanlığa atandı. Dolayısıyla "terk edilen mülklerin" yağmalanması üzerine kurulu bir "milli iktisat"ın en önemli aktörlerinden biriydi.⁹¹ Arka arkaya Ermeni katili, ulusçu çete lideri ve Mustafa Kemal'in muhafız kıtası komutanı olan Topal Osman Ağa⁹² ve Cumhuriyet'in başka pek çok hizmetkârı gibi, bu adamda da Maurice Papon'u andıran bir şeyler vardı. Ancak etno-dinsel temizliğin izleri sermaye oluşumunda da sözleniyordu, zira Cumhuriyet'in nice servetleri "terk edilmiş mülkler" sayesinde ve sorumlularının adlarını meydan ve bulvarlara vererek yüceltmediği zamanlarda Ermenilerin yok edilmesini gizlemekle uğraşan bir ülkenin imgesel kuruluşu içinde var oldular.

Ancak elbette Cumhuriyet'in bu etno-dinsel doğuşuyla ilgili her türlü normatif ya da ulusçu okumadan kaçınmamız gerekir.⁹³ Bir yandan, bu süreç ne İslâm'a ne de yalnızca Türklerle özgü. Türkiye Cumhuriyeti, Hristiyanların yok edilmesi ya da sürülmesi üzerine kurulduysa, aynı zamanda Kafkasya ve Balkanlarda yaşayan Müslümanların katledilmesinden doğ-

90 Dankwart A. Rustow, "The military legacy", (der.) L. Carl Brown, *Imperial Legacy, a.g.e.*, s. 257. Ayrıca bkz. Olivier Bouquet, "Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque", a.g.m.

91 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor, a.g.e.*, s. 84; "Violence et population à l'époque du banditisme nationaliste. Le cas des violences contre les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, les Rum, sous le gouvernement du CUP (1913-1918)", *European Journal of Turkish Studies* (yayına hazırlanıyor).

92 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor, a.g.e.*, s. 88.

93 Bu çarpık okumadan Perry Anderson da kurtulamıyor: "Kemalism", a.g.m.

du. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunlardan ne kadar çoğunun Anadolu'ya sığındığını yukarıda gördük. Ayrıca Balkan devletleri ve İsrail de benzer süreçlerden geçtiler ve benzer ayrımcılık uygulamalarına başvuruyorlar (ya da uzun süre başvurdular). Diğer yandan, bu devlet kurma tarzı düz bir çizgide ilerlemedi. Etno-dinsel temizlik, zaman zaman kararları uygulamakla görevli kişilerin direnciyle karşılaştı. Ülke topraklarının tamamında uyumlu ve tek tip bir plana göre yapılmadı. Bazen savaş mantığına, bazen de etno-dinsel temizlik ilkesine itaat etti. Ancak elbette Ermeni meselesi bunun dışında tutulmalıdır; çünkü sürülmelerinin ve katledilmelerinin önceden tasarlanmış olması ve merkezî niteliği tarihçilerin tartışmaları ve siyasal polemğin merkezinde yer alıyor, biz ise konuya aydınlık getirecek yetkinliğe sahip değiliz. Son olarak bu Türk vatandaşlığı anlayışının yeniden üretilmesi, özellikle entelektüeller bu anlayışı sorgulamaya ve cumhuriyetin mnemonik ya da daha doğru bir ifadeyle amnezik dayanaklarını yıkmaya başladıklarından beri gitgide daha çatışmalı hale geliyor. Eylül 2005'te, yargının ve milliyetçi çevrelerin tüm engelleme çabalarına rağmen İstanbul'daki üç üniversitenin büyük gayretleriyle düzenlenen kolokyum bu konuda belirleyici bir dönüm noktası oldu. Böylece Hrant Dink'in 2007'de "derin devlet" tarafından öldürülmesiyle dramatikleşen yeni bir ahlâkî savaş başladı. Bu savaş ise siyasal sınıfı, orduyu ve polisi sorumluluklarını kabul etmek üzere harekete geçmeye zorluyor. Hükümet soruşturma başlatmak ve en azından suçlulardan bazılarını adalet önüne çıkarmak zorunda kaldı; ama bunu o kadar eğreti bir biçimde yaptı ki sonunda sekülerist liberal entelektüellerin 2002-2003'ten beri kendisine verdikleri desteği kaybetti; "derin devlet"le bağlantılı olarak kendisine karşı komplo düzenlediğinden şüphelendiği Ergenekon ağını dağıtmak için bundan istifade etti; ancak Dink'i ve son yıllarda katledilen çok sayıda Hristiyan din adamını kurtarmakta geç kaldığı ya da siyasal satranç tahtasının diğer ucunda cumhuriyetçi muhalefeti yanlış bahanelerle ortadan kaldırmak için bu cinayetleri kullandığı yolundaki suçlamalardan kurtulamadı; Erivan'la diplo-

matik yakınlaşma sürecini yeniden başlattı ama bu buluşmayı Ermeni birliklerinin işgal ettikleri Azerbaycan topraklarından çekilmesi koşuluna bağlayan ulusçu kilidi açmayı bugüne kadar başaramadı.

Bunların ötesinde, bu ahlâkî savaş uzun süredir bastırılan ya da inkâr edilen trajik geçmişini kederli bir ışıkla aydınlattığı Türk toplumunu da parçalıyor. Ermenilerin soyundan gelenler kendilerini ifşa ediyor, katliamların korkunç coğrafyası ortaya çıkıyor, kamuoyunun bir bölümü devlet negasyonizminde ısrar ediyor, entelektüeller özür dileyerek ve tanınma talep ederek hayatlarını tehlikeye atıyor. Yine de bu şekilde cumhuriyetin yapı taşlarından bir tanesi, yerinden oynamasa da en azından ifşa oluyor (Radikal gazetesi 2005'teki Ermeni konferansının ardından alaylı bir ifadeyle “soykırım” sözcüğü telaffuz edildiği halde dünyanın hâlâ döndüğünü, Türkiye'nin de yerinde durduğunu yazmıştı). Hrant Dink'in bardağı taşıran yazısı kuşkusuz 6 Şubat 2004 tarihli olanıydı. Dink bu yazıda Mustafa Kemal'in manevi kızı Sabiha Gökçen'in Ermeni kökenli olduğunu ve Çankaya'daki cumhurbaşkanlığı köşkünün bir “terk edilmiş mülk” üzerine inşa edildiğini iddia ediyordu.⁹⁴ Dolayısıyla burada söz konusu olanın cumhuriyeti “özleştirmek” değil, belirsizlikleri, yani dönüşüm olasılığını da hesaba katarak “olaylaştırmak” olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu yöntem koşuluyla dahi, genel kaniya rağmen İslâmî görünüyor.

Zaten “Türk-İslâm Sentezi”ni laik *establishment*'inin yarı resmî ideolojisi olarak benimsediğinden bu yana, bu olguyu kendisi de artık tümüyle saklamıyor. Ordunun dikkatli bakışları altında İkinci Dünya Savaşı'nın ardından çok partili rejime geçilmesi, 1950'de daha dindar taşra seçkinlerinin duyarlılıklarını temsil eden Demokrat Parti lehine iktidarın el değiştirmesi, tarikatların yeniden ortaya çıkması ve Necmettin Erbakan'ın girişimiyle 1970'ten itibaren İslâmî partilerin kurulması, laikliğin ve Kemalizm, milliyetçilik ve din arasındaki ilişkilerin zaman içinde yeniden düzenlenmesine neden oldu. Bazı

94 Perry Anderson, “Kemalism”, a.g.m.; Hrant Dink, *Être Arménien en Turquie*, s.l., Fradet, 2007, s. 101.

entelektüeller 1961 yılında Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nü ve 1970'te Aydınlar Ocağı'nı kurdular. Bu kurumlar, hem Marksizmin yaygınlaşmasına hem de 1940'lı yıllardan beri resmî Kemalist tarih yazımına karşı gelişen ve Anadolu'nun geçmişindeki Greko-Latin medeniyeti rehabilite eden "hümanist" tarih anlayışına karşı muhafazakâr ideolojinin cevabı olan ünlü "Türk-İslâm Sentezi"nin yayılmasının en önemli aracı olacaktı. Aydınlar Ocağı'yla aynı dönemlerde kurulan Nakşibendi Tarikatı'na yakın dinî hareket İlim Yayma Cemiyeti'yle yakın ilişkiler kurdular. Bu cemiyet kısa süre sonra vakfa dönüşecekti. İlk üyelerinden biri ise geleceğin başbakanı ve cumhurbaşkanı Turgut Özal'dı.

"Türk-İslâm Sentezi" kolayca tanımlanabilecek bir siyasal aile ya da partiye karşılık gelen homojen bir akım değildir. İki savaş arası dönemde ya da 1950-1970 yılları arasında sivrilen Zeki Velidi Togan (1890-1970), Fuat Köprülü (1890-1966), Hüseyin Nihal Atsız (1905-1975), Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) ya da Aydınlar Ocağı'nın kurucusu İbrahim Kafesoğlu (1914-1984) gibi milliyetçi düşünürlerin esin kaynağını oluşturduğu yaygın bir söylemdir. Bu bakış açısı çok sayıda yayın ve kurum içinde dağılmış durumdadır. Tarihçi Étienne Copeaux bize şu tanımları öneriyor:

"Türk-İslâm sentezini kısmen Batı karşıtı bir tepki olarak tanımlayabiliriz. İslâm'ın bir ideolojileştirilme biçimidir ama yalnızca Kuran'ın içerdiği değerlere kapanmak yerine Türklerin geçmişiyle İslâm dini arasındaki bir sentezin ürünü olarak kabul edilen Türk "millî kültür"üne geri dönüşü savunur. Bu görüşe göre, İslâm onun sayesinde varlığını korumayı başaran Türk kültürünün üzerindedir; ama Türk kültürü kemikleşmekten kurtardığı İslâm'ı korumuş ve güçlendirmiştir. Bunun sonucu olarak, Türk-İslâm sentezi söylemi kuvvetle tarihe, özellikle de Türklüğün İslâm'la tanıştığı dönem ve yerlerin tarihine dayanır: Aral-Hazar bölgesi, İran-Afgan platosu, 9. ve 11. yüzyıllar arasında Anadolu. Dolayısıyla, Türk-İslâm sentezi Türk kişiliğini dinsel, ahlâkî ve kimliksel bir referans olarak

İslâm'a göre tanımlayan ve kendisini olduğu gibi göstermek-
ten kaçınmayan milliyetçi bir ideolojidir. Ancak sentez yan-
lıları bir din adamları iktidarı kurmak arzusunda değildir. Bu
ideolojide İslâm, tıpkı Hristiyan değerlerin Avrupa'daki çe-
şitli muhafazakâr akımlara (İtalya Hristiyan Demokrat Parti-
si, Alman Hristiyan Demokrat Birliği, iki savaş arası Fransa'da
Action française) referans oluşturması gibi bir siyasete enteg-
re edilmiştir.”⁹⁵

“Batı karşıtı tepki”? Belki. Ancak, 12 Eylül 1980'de, İran
Devrimi'nin yarattığı travmanın ve Millî Selamet Partisi'nin 6
Eylül'de Konya'da düzenlediği gösterinin kendisine sağladığı
rahat ortamda, dolaylı olarak cumhuriyeti yeşil tehlikeden kur-
tarmak üzere iktidara el koyan General Kenan Evren bir vaizin
oğluydu, İslâm'ın “dinlerin en akılcısı” ve Kemalizmle son de-
rece uyumlu olduğuna inanıyordu ve bu yeni ideolojiye katılı-
yordu.⁹⁶ Ancak bu durum, onun İtalya'da 1959'dan beri “derin
devlet”in gölgesinde NATO'yu savunan Gladio'nun Türk mu-
adili bir örgütün elebaşlarından biri olmasına engel olmadı.⁹⁷

Aslında, “Türk-İslâm sentezi” doktrini evrimseldir. Turgut
Özal, 1988'de ilk olarak Fransızca basılan *La Turquie en Euro-
pe (Avrupa'da Türkiye)* adlı kitabında Türklerin etnik ve Asya-
lı kökenlerini reddedecek ve gerçekte Avrupa medeniyetinin
beşiği olan Anadolu'da kök salmış bir halk olduklarını söyle-
yecekti - elbette Ermeni boyutundan kasıtlı olarak söz edilme-
yen bir Anadolu'da. Bu ifadeleriyle Aydınlar Ocağı'ndan arka-
daşlarının tepkisini çektiği de gerçektir. Yine de bu olay mil-
liyetçiliğin etnik, dilsel ve İslâmî temalarının kısmen de olsa
gözden geçirebileceğini gösterecekti. Burada Osmanlı İmpara-
torluğu'nun son kırk yılında sekülerist ya da dindar gazete ya-

95 Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiog-
raphie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS Éditions, 1997, s. 78. Ayrıca bkz.
Elizabeth Özdalga, “The Hidden Arab: a critical reading of the notion of ‘Tur-
kish Islam’”, *Middle Eastern Studies*, 42 (4), Temmuz 2006, s. 551-570.

96 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 70 vd.

97 Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, a.g.e., s. 272; Perry Anderson, “Af-
ter Kemal”, *London Review of Books*, 25 Eylül 2008.

zarlarını çalkalayan ve Türkleşmiş bir İslâm'da Durkheimcı ve dayanışmacı türde bir milli ve ahlâkî “kolektif şuur”un temellerini gören Ziya Gökalp'in hiç de yabancı olmadığı bir tartışmanın ifadelerini buluyoruz. 1980 Darbesi'nin mimarlarından bazılarına esin kaynağı olan Türk-İslâm sentezi, her halükârda yeni rejime düşüncesini kazandırdı. Bu rejim Aydınlar Ocağı'nı tedirgin etmekten sakındı, din eğitimini devlet okullarına yaydı, İmam Hatip liselerinin yaygınlaşmasını engellemedi, hatta destekledi, 1982'de Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na resmî kültürel yaşamı “milli kültür”ün kurallarına göre düzenleme görevi verdi.

1980'li yıllarda Özal döneminde yaşanan liberalleşme, AKP'nin 2002'deki seçim zaferi ve 1960'lı yılların kuşağından solcu entelektüellerin özellikle Tarih Vakfı⁹⁸ bünyesinde verdikleri mücadele siyasal bakımdan “Türk-İslâm Sentezi” taraftarlarını bir nebze durdurmuş olsa da, bu kitle *establishment* ve tüm toplum içinde etkili olmaya devam ediyor. Milliyetçi duyarlılıkla buluşma eğilimi gösteriyor ve bu nedenle parlamenter İslâmî hareketin de tümüyle dışında kalmıyor. Sol kanatta İslâmî milliyetçilik sözcü olarak, Bülent Ecevit'in Demokratik Sol Parti'sine yakın, birbirini izleyen slami partilere düşman, Arapların peygamberin dinini tekellerine alması karşısında eleştirel olan ve Kuran'ın cumhuriyetçi bir okumasını yapan, 1980-1983 askerî rejiminin resmî düşüncesine sıcak bakan ilahiyatçı filozof Yaşar Nuri Öztürk'ü buldu. Öztürk: “Bir birlik ve barış dünyası kurmak gereklidir. Ruhu Kuran, vücudu Türklük olsun,” diye yazıyordu.⁹⁹

Cumhuriyet Halk Partisi lideri Deniz Baykal ise, yıllarca AKP'yi laikliğe yönelik saldırılarından ötürü şiddetle suçladıktan sonra, 2008'de utanmak bilmeden türbanın seçim büyüsünü keşfedecekti. Ama AKP'nin başında bir yandan kamuoyuna yaranmak için, diğer yandan da kuşkusuz kişisel tavrı dolayı-

⁹⁸ Tarih Vakfı üzerine, bkz. Nicolas Monceau, *Généralisations démocrates. Les élites turques et le pouvoir*, Dalloz, Paris, 2007.

⁹⁹ Buket Türkmen, “Le retour au Coran de Yasar Nuri Öztürk: vers un Islam national?”, *Les Annales de l'autre Islam*, 6, 1999, s. 81-90.

sıyla; ama geleneksel olarak İslâmî Türkçülüğü besleyen Arap karşıtlığına da düşmeden, milliyetçi duyarlılıkla flört etmekten çekinmeyen bir Tayyip Erdoğan vardı. Kamuoyu araştırmaları günümüzde hâlâ Türklerin çoğunluğunun eşzamanlı olarak vatandaşlığın etno-dinsel tanımına, sekülerizme ve demokratik rejime bağlı olduklarını gösteriyor.¹⁰⁰

Tarikatların (ve pazarın) rövanşı

Peki, acaba cumhuriyet hangi İslâm'ı benimsiyor? Zira bu İslâm'ın somut bir tanımını elde etmenin mümkün olmadığını biliyoruz. Cumhuriyet dinle işbirliği yaptıysa, bu durum aksi yönde din açısından da geçerlidir. Türkiye'de İslâm, yalnızca siyasal açıdan demokratik ve parlamenter oyunun kurallarını kabul ettiğinden değil, aynı zamanda daha temel olarak yeni rejimin üzerinde yükseldiği seküleristlerin tecrübesini ve milliyetçilerin sınırlarını kendine mal ettiğinden cumhuriyetçidir. İslâm'ın entelektüelleri, ilahiyatçıları ve vaizleri, yukarıda da gördüğümüz gibi, İmparatorluk'un geçirdiği dönüşümlerin dışında kalmamış ve önce Genç Osmanlıların, ardından da Jön Türklerin kapsamını genişlettiği dönemin tartışmalarına katkıda bulunmuşlardı. 19. yüzyılın sonlarından itibaren, aralarından bazılarının hedeflerinden biri din eğitimi reformunu gerçekleştirmek ve modern bilimin kazanımlarından en azından bir kısmını bu eğitime dahil etmek olmuştur.

Osmanlı ulehasının Kahire ya da Hindistan'da gelişen Müslüman reformizmi karşısında oldukça mesafeli bir tavır almasına rağmen, 1908 Devrimi bu İslâmî entelektüel heyecanı yoğunlaştırdı.¹⁰¹ Mart 1918'de, İstanbul'da bir İslâm Akademisi* kuruldu. 1924'te Cumhuriyet yönetimi tarafından akademinin kuruluş şekliyle muhafaza edilmemesine karar verilecekti; ancak yerini alan Diyanet İşleri Başkanlığı ve dinî ritüelle-

100 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, a.g.e.

101 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 377 vd.

(*) Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye – ç.n.

ri “modernleştirme”ye yönelik çeşitli kurullar aracılığıyla eseri- ne devam edecekti. Son olarak tarikatlar, özellikle de Nakşibendi’ye, Mustafa Kemal’in dayattığı sekülerist gidişi eleştirmekle birlikte ve çeşitli yerlerde patlak veren monarşist ve hilafetçi ayaklanmalara rağmen ulusal kurtuluş mücadelesine katıldılar. Temelde 1925’ten itibaren maruz kaldıkları baskıların yeni rejime karşı geliştirdikleri “irticai” muhalefetten çok, bu rejimin askerî zaferi ve kuruluşunda oynadıkları rolün büyüklüğünü cezalandırmaya yönelik olduğu da söylenebilir. Bu baskılar, 1918 sonbaharında Mustafa Kemal’den aylar önce direniş hareketine katılan İttihatçıların üzerine çökenlerin din alanındaki muadili olabilir. Dolayısıyla modernlik ve gelenek arasındaki manikeen bir mücadele mantığıyla değil, daha yumuşak olsa da siyasal baskımdan oldukça benzer yöntemlerle Stalin’inkine paralel kişisel bir diktatörlüğün kurulması bağlamında anlaşılmalıdır.

Tekrar edelim, yeni rejimi selefine bağlayan İslâmî çizgiyi izlemek son derece kolaydır. İlk olarak, devamlılığı insanların kendileri sağlar. Mısırlı selefî reformist Muhammed Abduh (1849-1905) ve İslâmcı şair Mehmed Akife (1870-1936) yakınlığıyla bilinen, iki savaş arası dönemde dinî ritüellerin yenilenmesi ve camilerin ıslah edilmesi çalışmalarına katılan, 1949’da kısa bir dönem başbakanlık da yapan Cumhuriyet Halk Partisi üyesi Şemseddin Günaltay gibi bazıları cumhuriyete hizmet ettiler; Kemalist ve neo-Kemalist dönemin ilk İslâmî entelektüelleri arasında yer alan bazıları ise, örneğin Abdullah Gül’ün de esin kaynağı olan Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu (1909-1975) ve Sezai Karakoç (d. 1932) gibi Kemalist otoritelerin gözünde şüpheli konuma düşmekle birlikte ulus-devlet ve İslâm arasındaki bu uyuşma için çalışmaya devam ettiler.¹⁰²

Adından daha önce de söz ettiğimiz Said Nursî’nin kaderi de böyleydi. II. Abdülhamit’ten Van’da İslâmî bir üniversite kurul-

102 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey, a.g.e.*, s. 113 vd., ve *Secularism and Muslim Democracy in Turkey, a.g.e.*, s. 137 vd.; Şerif Mardin, “Culture change and the intellectual: a study of the effects of secularization in modern Turkey. Necip Fazıl and the Nakşibendi”, (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East*, E. J. Brill, Leyde, 1994, 7. bölüm.

ması için izin almayı denedikten ve kendisine İmparatorluk'un reformuyla ilgili bir plan sunduktan sonra, büyük olasılıkla Kürtlerin idari ya da siyasi özerkliklerine fazla taraftar önerileri nedeniyle padişah onu belirli bir mesafede tutmaya karar vermişti. 1908 Devrimi patlak verdiği sırada Selanik'te bulunuyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleriyle görüşüyor, hareketlerini destekliyordu. Ancak bunlar bir süre rahatsız edilmesine engel olmadı. O döneme ait yazıları ya da beyanları ulus, ilerleme, siyasal liberalizm gibi konularla ilgili tartışmalardan haberdar olduğunu ve bir yandan İslâm'a sahip çıkarak bu fikirlerle katıldığını gösteriyor. Said Nursî, İttihad-ı Muhammedî Fırkası'nın kurucuları arasında da yer aldı. Bu fırkanın lideri Derviş Vahdetî 31 Mart Vakası (Nisan 1909) adıyla bilinen isyanın başlıca sorumlularındandı ve idam edildi. Ancak Said Nursî hareketten daha önce ayrıldığı için baskıdan kurtuldu, büyük olasılıkla İttihatçıların istihbarat teşkilatına katıldı ve 1915'te bir denizaltıyla Trablusgarp'a giderek İtalyan işgaline karşı direnen Senusilerin mücadelesini destekledi. Anadolu'ya döndükten sonra, Bitlis'in savunmasına katıldı ve Ruslar tarafından esir edildi. İki buçuk yıl esir tutulduğu Rusya'da devrimin ilk adımlarına tanık oldu ve bu kargaşadan yararlanarak 1917 baharında kaçtı. Varşova, Berlin ve Viyana üzerinden İstanbul'a geri döndü. Yeni İslâm Akademisi'nde çalıştı ve 1923 baharına kadar Büyük Millet Meclisi'nin faaliyetlerine katıldı. Yerleşmekte olan Kemalist iktidarın giderek daha sekülerist bir biçim almasını eleştirerek bu tarihte Van'a gitti. 1925'te Şeyh Said İsyanı'nın bastırılması sırasında tutuklandı ve hayatının geri kalanını ev hapsinde, bazen de tutuklu olarak geçirdiği Ege bölgesinde eser vermeye ve öğrencilerini yetiştirmeye devam etti.

Kemalist tarih yazımı açısından tartışma bitmişti: Said Nursî bir gericiydi. Kürtler lehine ayrılıkçı ya da özerklik yanlısı eylemlere girişmekten ve kapatılmış bir tarikatı yeniden canlandırmaya çalışmaktan suçluydu. Ancak, Cumhuriyetçi İslâm'ın tarihsel sosyolojisi açısından bakıldığında, olaylar çok daha farklı görünüyordu. Kemalistlerin sekülerist sapmasıyla ilgili İslâmî eleştirisi ulusal modelin çerçevesi içinde yer alıyordu.

Batılıları “milliyetsiz” olmakla suçluyordu.¹⁰³ Özgürlük, tarihsel ilerleme, toplumsal yaşam, bilim, özel mülkiyet, ekonomik sömürü gibi modern kategorilerden haberdardı – belki sosyalist devrimin arifesinde Rusya’da yaşadığı esaret deneyimi sayesinde böyle bir duyarlılık geliştirmişti. Said Nursî cumhuriyet kurumlarını sorgulamadı ve belki de olayların gidişatından çok kişisel bir manevi kriz nedeniyle her türlü siyasal faaliyet biçimini reddetmekle yetindi. 1956’da fazla dikkat çekmeden Demokrat Parti’ye yakınlaştı ve Isparta milletvekili adayını destekledi. Orijinalini Arapça olarak kaleme aldığı büyük eserinin Latince harflerle Türkçe olarak basılmasını onayladı. Ayrıca öğrencilerinden en önemlileri cumhuriyetçi bir yol izlediler, yani cumhuriyetçi toplumun bir parçası oldular ve rejime karşı savaş açmadılar.

Doğal olarak, Said Nursî siyasetin önceliğini kabul etmiyordu. İnananların siyasal bir düzenin öznesi olmaktan çok İslâmî cemaatin birer mensubu, ama aynı zamanda da birey olarak toplumsal seferberliğe katılmalarına vurgu yapıyordu. Bu görüş belki Kemalizmin hiyerarkları açısından kabul edilemezdi, ama yine de Said Nursî’yi bir yıkıcı haline getirmiyordu. Nursî devleti halkın tarafsız ve ideolojiden arınmış bir hizmetkârı olarak görüyordu. Devletin memurlarının ise bizzat Müslüman olmalarına gerek yoktu çünkü bunların görevi kanunlara saygı duymak ve duyulmasını sağlamaktı. Dolayısıyla, siyasal alanın dinsel alan ve şeriat karşısında özerkleşmesini onaylıyordu.

Özellikle kişilikçi eğitim anlayışı, onu 19. yüzyılın sonlarından beri seküleristler ve dindarlar arasındaki entelektüel çatışmanın sahnesi haline gelen biyoloji, fizyoloji, botanik, elektrik gibi alanlardaki keşifleri dikkate almaya zorluyordu. İslâmî temelli olmasına rağmen Kemalist cumhuriyetin kalkınmacı pozitivizmine mantığın ötesinde karşı çıkmayan mekanizme ve prometeen bir doğa görüşüne sahipti. Hatta köylülerin ve yeni kentlilerin nezdinde Anadolu’nun mistik ve şiirsel geleneği içinde meşrulaştırdığı bir ideolojinin yerleşmesine dolaylı olarak katkıda bulunuyordu. Ancak aynı zamanda yeni bir tarikatı, bir

103 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, a.g.e., s. 95.

İslâmî cemaati haber veren dinî bir buluş da içeriyordu. Şeyh ve müritleri arasındaki kişiselleşmiş ve sözlü ilişki karşısında yazılı eğitime ve basılı öğretiye öncelik veriyor, müritleri dershaneler etrafında örgütlüyor, pozitivizm ve bilimciliği sahipleniyor, toplumu ve din eserlerini büyük bir elektrik santrali biçiminde tasavvur ediyor, 1890'lı yıllardan beri liderlerini damgaladığı geleneksel sufi tarikatlarıyla bağları kesin olarak koparıyordu.¹⁰⁴

1960'ta Said Nursî'nin ölümünden sonra Nurcu hareketi bölünerek çoğalmaya devam etti. Bölünmeler etnik ve siyasal çizgilere ya da manevi mirasla ilgili çıkar çatışmalarına göre gerçekleşiyordu. Günümüzde tüm kolları hesaba katıldığında 5 ila 6 milyon müridi olduğu tahmin edilmektedir. En önemli filizlerinden bir tanesi, kurucusu Fethullah Gülen'in (d. 1938) adıyla anılan ve bir tür neo-tarikat olarak tanımlayabileceğimiz Fethullahçıların cemaati, 1980'de askerî darbeyi onaylayarak koyu devletçi bir tavır alarak ve "Türk-İslâm sentezi" fikrini benimseyerek diğerlerinden ayrıldı. Tarzı itibarıyla biraz postmodern ve *new age* bu akım, bir yandan İslâm, cumhuriyet ve Comtçu ilerleme ideolojisi arasındaki uzlaşmayı genişletirken, diğer yandan Sovyet İmparatorluğu'nun dağılması (1991) ve neo-liberal gelişmeler (1980-2009) sayesinde bu uzlaşmaya transatlantik, bölgesel ve küresel bir boyut kazandırdı. Türkiye'de ve eski sosyalist ülkelerde mükemmelliği hedefleyen ve fen, teknoloji ve ticaret alanlarında İngilizce eğitime ağırlık veren bir ilk, orta ve yükseköğretim kurumları ağı kurdu.¹⁰⁵ Buna karşılık, kentleşme ve ekonomik liberalleşmeyle birlikte patlayan yeni cami inşası hareketine uzak kaldı. Nurcuların Soğuk Savaş döneminde komünizmle mücadele adına güvenlik mekanizmalarıyla kurdukları sıkı bağları yeniden üretme eğilimi içinde oldu.

Fethullah Gülen'in ordu, hatta "derin devlet" ve Amerikan gizli servisleriyle yürüttüğü ilişkilerin niteliği geçmişten günümüze çok sayıda varsayım ve söylentiye konu oluyor. Öyle söy-

104 A.k., s. 71.

105 Bayram Balcı, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve & Larose, İstanbul, IFEA, 2003 [Orta Asya'da İslâm Misyonerleri. Fethullah Gülen Okulları, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul (1. baskı 2005)].

lentiler ki, Orhan Pamuk'un *Kar* romanına ilham vermedilerse, sayfalarında rahatlıkla yer bulabilirler. Hoca Efendi doğum yeri olan Kuzeydoğu Anadolu'nun kuşatılmışlık kültürünü içinde taşıyor ve eski Sovyetler Birliği'nin Müslüman cumhuriyetleri ya da bölgelerinde yaptığı dev eğitim yatırımları gençliğini karartan komünizm tehlikesi karşısında bir rövanş biçimine bürünüyor. Türkmenlerin Kürtler tarafından kültürel olarak asimile edilmesine direnmek için MIT'le bağlantı içinde, Irak Erbil'de de bir okul açtı. Bu şekilde Türkiye'nin dış politikasının önemli davalarından birine hizmet ediyor. Bunun dışında, aslında ilke olarak karşı çıkmadığı 28 Şubat 1997 tarihli "post-modern darbe"nin ardından, söylentilere göre tutuklanma tehlikesini bertaraf etmek için 1999'da Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştiğinden beri İslâm alanında genelkurmayın ayrıcalıklı müttefiki mi, baş belası mı olduğu pek kestirilemiyor. Buna rağmen, ne laikçilerin kendisine yönelttikleri şiddetli saldırıların ne de kamu hizmetinde, özellikle de polis, hatta ordu teşkilatları içinde kadrolaşma şüphelerinin önünü alamıyor. Aynı zamanda, kendisini gerçek bir siyasal güç konumuna taşıyan bir yazılı ve görsel basın imparatorluğunun başında bulunuyor, 1980'li yılların ekonomik liberalleşme süreciyle birlikte serpilen Müslüman ve Anadolu iş çevreleriyle yakınlığını koruyor ve müritlerini genellikle ülkenin en iyi üniversitelerinin mezunları arasından seçiyor. Bu özellikleri nedeniyle de bazen *Opus Dei* ve bu oluşumun Frankizmin son yirmi yılında gerçekleşen İspanyol mucizesi içindeki rolüyle karşılaştırılıyor. Ama bunun dışında, olanca karmaşıklığı ve sınırları içinde, konumu gayet açık görünüyor. Balkanları ve Orta Asya'yı da dahil ettiği Türk-Osmanlı mirasına sahip çıkıyor, Arap ve İran düşmanlığını gizlemekte güçlük çekiyor, İslâm'ı bir ahlâk ve kimlik kaynağı olarak değerlendiriyor, eğitim, çalışma ve etik anlayışı üzerinden bireyin kendini gerçekleştirme anlayışını yüceltiyor. Kendisini eleştirenler Fethullahçı kurumlarda, özellikle de hem öğrenci yurdu hem sosyalleşme ortamı hem de ibadet yeri işlevi gören "Işık Evleri"nde işlerin başka türlü yürüdüğünü büyük bir keyifle anlatsalar da, demokrasi, insan hakları, "toplumsal sözleşme", pazar ekonomi-

si, cinsiyet eşitliği, İngilizce, teknoloji gibi seçimleriyle azimli bir biçimde modern olmaya çalışıyor.¹⁰⁶ Yol açtığı yorumlar ya da komplo teorileri ne olursa olsun, Fethullah Gülen hareketi pozitivist ve modernist bir İslâm ve bakış açısına göre dış politikasını, neo-liberal yönelimini ve yükseköğretim alanındaki çabalarını omuzladığı, desteklediği ya da yoldan çıkardığı cumhuriyet arasında belki çatışmalı, belki de çelişkili, ama her halükârda elle tutulur bir etkileşimi yansıtıyor.¹⁰⁷

Aslında Fethullahçılar, İslâm'ın ve bu dinin bilimsel birikim, ulus-devlet ve pazar ekonomisiyle sağladığı uzlaşmanın modernliğine verilebilecek en çarpıcı örneklerden biridir. Bu yakınlaşmanın ilk itici gücü inancın imamları memur haline getiren Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla bürokratikleşmesi oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı cumhuriyetin kuruluşundan itibaren İslâmî vaazları ve eğitimi denetimi altına aldı ve cumhuriyetin ideolojik kaidesini oluşturan bilimsel bilgiye karşı her türlü itirazı bastırdı.¹⁰⁸

Elbette 1980-1990'lı yıllarda yaşanan siyasal liberalleşme, özellikle de medyanın özgürleşmesi, yeni bilgi teknolojileri, Kemalist baskıdan kurtulmak için kendini gizlese de hiç yok olmamış olan bir tarikat hareketinin ortaya çıkışı, dinsel alanın küreselleşmesi, İran Devrimi'nin ya da Müslüman Kardeşler'in etkisi, cumhuriyetin bilişsel alandaki bu tekeline göreleştirdi.¹⁰⁹ Günümüzde bu konuda belki de en önemli meydan okuma yaratılışçılardan geliyor. ABD'den ithal edilen bu akım, Müslü-

106 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 199-202.

107 Bkz. M. Hakan Yavuz, John L. Esposito (der.), *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, Syracuse University Press, Syracuse, 2003 [*Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık İstanbul, (1. baskı 2004)]; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., 8. bölüm.

108 Örneğin, bkz. P. Xavier Jacob, s. j., *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982; Paul Dumont, "L'Islam en Turquie, facteur de renouveau?", *Les Temps modernes*, 456-457, Temmuz-Ağustos 1984, s. 352-376.

109 1994'te yayın bantlarının serbestleşmesi üzerine, örneğin bkz. Jenny B. White, "Amplifying trust: community and communication in Turkey", (der.) Dale F. Eickelman, Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 1999, 9. bölüm.

man versiyonuyla, özellikle de devasa bir Yaratılış Atlası'nın yazarı Adnan Oktar'ın etkisiyle Türkiye'de belirli bir ilgi topluyor.¹¹⁰ Ancak çağdaş Türk İslâmı post-kemalist ve post-pozitivist bir aşamaya gelmiş görünüyor.¹¹¹ Bu durum Sovyet dönemi Osta Asya uzmanlarının kullandığı bir ifadeyle, "resmî" İslâm için geçerli. Ancak, tarikat hareketinin bileşenlerinden hiçbiri gerçek anlamda bunun dışında kalmıyor.

Bu hareket, yukarıda da gördüğümüz gibi, Said Nursî'nin öncüsü olduğu ve bütün tarikatları etkisi altına alan radikal bir kuluçka dönemi geçirdi. 19. yüzyıl sonlarından itibaren hemen hemen tüm tarikat akımlarının eridiği bir pota görünümünde olan, Said Nursî ve Fethullah Gülen'in de içinden yetiştiğini söyleyebileceğimiz daha muhafazakâr bir üne sahip Nakşibendilik, özellikle İstanbul'daki İskenderpaşa Camii etrafında ve Mehmet Zahid Kotku'nun (1897-1980) etkisiyle dinsel yenilik alanında en önemli rolü oynadı. Sufi şeyhinin tekkesi çevresinde yayılan kişiye özel ve sözlü öğretisi yerini yazılı ve görsel-işitsel öğretiye bıraktı. Örneğin bir Fethullah Gülen, İslâm'ı gündelik dilde anlatmak için "televizyon ve radyoyu Amerikalı bir tele-evanjelist kadar ustalıkla kullanabiliyor."¹¹² Türkiye Türkçesi İslâm'ın iletişim aracı olarak kesinlikle Arapça'nın önüne geçti ve böylece dinin millileşmesi tamamlandı. Ayrıca, tekkeler de zikrin ulemanın önderliğinden bağımsız olarak ortak ya da toplu okuma seanslarına dönüştüğü "metinsel bir cemaat"¹¹³ haline geldi. Tekkeler ve Diyanet İşleri Başkanlığı on yıllardır "İslâmî entelektüeller" (ya da kendi tercih ettikleri tabirler "Müslüman entelektüeller") ile de anlaşmak zo-

110 *La Croix-L'Événement*, 6 Şubat 2007, s. 6 (bu kitabın Fransa'daki pek çok orta ve yükseköğretim kurumuna gönderilmesinin ardından).

111 Bir yandan Kemalist ve pozitivist dönem, diğer yandan da çağdaş İslâm arasında yalnızca kronolojik bir devamlılık değil, aynı zamanda mantıksal bir ilinti olduğunu vurgulamak için, *post-kolonyal* ifadesinde olduğu gibi, bilinçli olarak *post-kemalist* ve *post-pozitivist* biçiminde yazmayı tercih ediyorum. Bu imla ayrımı için, bkz. Akhil Gupta, "Une théorie sans limite", (der.) Marie-Claude Smouts, *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Presses de Sciences Po, Paris, 2007, s. 218.

112 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 190.

113 A.k., s. 162 vd.

runda kalıyorlar. “Müslüman entelektüel” figürü, yukarıda da gördüğümüz gibi, 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıktı; ama daha sonra devletin dinî hiyerarşisi karşısında bağımsızlaştı, çalışma ve ifade yöntemlerinde profesyonelleşti.¹¹⁴

Bu entelektüeller üniversiteler, gazeteler, dergiler, radyo ya da televizyon kanallarıyla işbirliği yapıyor, hatta gelirlerini bu çevrelerden sağlıyorlar. Memur olan imamların aksine, İslâmî entelektüellerin çoğu medya grupları, özel şirketler ya da özel üniversitelerde çalışıyor ya da hayatlarını yaptıkları haberlerden, telif haklarından, imzaladıkları sözleşmelerden kazanıyorlar. Bu bakımdan, İslâmî doktrin yorumlarının çoğulluğunu gözler önüne seren kamusal tartışmanın içine sürükleniyorlar. Burada Jürgen Habermas’ın benimsediği anlamda “akıl kamusal kullanımı” söz konusu olduğundan, kamusal alan kavramı da bu açıdan uygun görünüyor. Ancak bu alanı “Müslüman” olarak nitelemek gerekip gerekmediği oldukça şüpheli.¹¹⁵ Zira bu İslâmî entelektüeller toplumun geri kalanıyla “genelleşmiş karşılıklı bir etkileşim” içindeler. Bir yandan, İslâmî olanların dışında çeşitli medyalarda söz alıyorlar ve kendilerini Müslüman olmayan, çoğunlukla Batılı düşünürlere göre konumlandırıyorlar. Nüfuzlu *Hareket Dergisi*’nin kurucusu Nurettin Topçu (1939-1974) bile daha o tarihlerde “ben, cemaat ve millet” anlayışını oluşturmak için Maurice Blondel ve Henri Bergson’a gönderme yapıyordu. Ali Bulaç (d. 1951), Rasim Özdenören (d. 1940) ve İsmet Özel (d. 1944) gibi isimlerin temsil ettiği yeni İslâmî entelektüeller kuşağı Kemalizm ve pozitivistimin postmodern eleştirisine giriyor. Fethullah Gülen ise seve seve Victor Hugo, Dostoyevski, Sartre ve Kafka’dan alıntılar yapıyor. İlginç bir biçimde, Türk ulusal rönesansını kösteklediğine inandığı cehalet, yoksulluk ve kısır çekişme bileşimini damgalamak için daha çok Kafka’ya başvuruyor.¹¹⁶

114 Michael E. Meeker, “The muslim intellectual and his audience: a new configuration of writer and reader among believers in the Republic of Turkey”, (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East, a.g.e.*, 6. bölüm.

115 Örneğin Hakan Yavuz’un önerdiği gibi, *Islamic Political Identity in Turkey, a.g.e.*

116 A.k., s. 195

Diğer yandan, Müslüman basın sütunlarında ya da yayınlarında laik entelektüellere yer veriyor.¹¹⁷ Hal böyle olunca, İslâm ve laiklik arasında olası bir seçim oldukça indirgeyici görünüyor. Polemik de olsa, iki kanat arasında cereyan eden her türlü alışverişi, çapraz geçişleri, kanı ve davranışların değişkenliğini, ortak bilişsel paydayı gölgede bırakıyor. Ayrıca, İslâm ve cumhuriyetin ara yüzünde yer alan bu kamusal alan artık “metalaşılıyor”. Dinsel ya da entelektüel mantığa göre özerk olan kâr ve rekabet kurallarına itaat ediyor.

Ali Bayramoğlu’nun görüştüğü Müslümanların dedikleri gibi, “modernlik batıl inançlara müsamaha göstermiyor”.¹¹⁸ 1924’te eğitimin birleştirilmesi bilimsel bilgiyi evrenselleştirdi. Artık en dindar öğrenciler bile bundan kaçamıyor. Oysa 1916-1917 reformlarından önce bu en azından teoride mümkündü (uygulamada ise çocukların ve gençlerin bir kısmının seçmeli ya da eşzamanlı olarak iki eğitimi birden almayı tercih ettiklerini, İslâm’ı sahiplenilen entelektüellerin de düşüncelerine modern bilimin kazanımlarını entegre etmeye çaba gösterdiklerini ve medreselerden de bunu beklediklerini gördük). Dahası, Nurcu olsun, Nakşibendi olsun, Müslüman tarikat çevreleri Özal döneminin liberal ortamında özel ve dinî pek çok eğitim kurumu açılar ve İmam Hatip okullarının genel eğitim veren kurumlara dönüşmesine katkıda bulundular.

Fransa’da olduğu gibi Türkiye’de de “özgür okul” meselesi aşırı derecede siyasileşti. Köktenci laikçilerle siyasal olmasa da, en azından entelektüel düzeyde uzlaşan ordu, 28 Şubat 1997’de gerçekleştirdiği postmodern darbenin ardından İmam Hatip okullarının yaygınlaşmasını durdurdu.¹¹⁹ Ancak Tayyip

117 Sabri Sayarı, “Islam and international relations in Turkey”, (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East, a.g.e.*, 8. bölüm, özellikle üç ayda bir yayınlanan *Dış Politika* dergisi üzerine s. 217.

118 Ali Bayramoğlu, “Modernity does not tolerate superstition”. *The Religious and Seculars in the Democratization Process*, TESEV, İstanbul, 2009.

119 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey, a.g.e.*, s. 121 vd. 28 Şubat’ın önemi üzerine, bkz. Ümit Cizre, Menderes Çınar, “Turkey 2000: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 Process”, *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), Bahar-Yaz 2003, s. 309-332.

Erdoğan hükümeti bundan birkaç yıl sonra bu okullarla devlet liselerinin diplomalarını denk hale getirmek isterken okul savışlarını yeniden canlandırdı.

Ancak bu çatışma oyunu da sıfır sonuçlu bir oyun değil. Buradaki önemli olgu, İslâm'ın Katolik Kilisesi'nin devrim sonrasında Fransa'nın batısında yaptığı gibi laiklikten korunmak için de olsa sonunda cumhuriyetçi devlet okulu modelini sahiplenmiş olması.¹²⁰ Ordu da kendi adına, 1980 Darbesi'nin ardından solun entelektüel etkisiyle mücadele etmek için din eğitiminin devlet okullarına sokulmasını kolaylaştırdı. Doğrudan finansal yatırımları ya da dolaylı dinî etkisiyle tarikat hareketi yalnızca Fethullah Gülen'in eseri olmanın çok ötesinde eğitim alanında önemli bir aktör haline geldi. Nakşibendi'ye daha 1970'li yıllarda üniversite çevreleriyle yakınlaşmaya çalışıyor ve ülkenin en iyi üniversitelerinin mezunları arasından mürit topluyordu. Bunlardan bazıları siyasetçi, entelektüel, gazeteci ya da birinci sınıf işadamı olacaktı.¹²¹ İstanbul'daki İskenderpaşa Camii'ni dinamik bir din merkezine dönüştüren Mehmet Zahid Kotku, müritlerini kamu hizmeti yerine bilgi ve iş dünyası aracılığıyla içinde yaşadıkları çağa uyum sağlamaya teşvik ediyordu. Gerçek bir inananın temel ihtiyaçlarını tanımlayan sufilerin geleneksel "bir lokma, bir hırka" deyişini "bir Mazda"¹²² ekleyerek tamamlıyordu. Böylelikle modern İslâmî eğitimin piyasa toplumundan ayrılmazlığını ifade ediyordu. Dolayısıyla kaçmak ya da devirmeye çalışmak yerine, böyle bir topluma manevi değer kazandırmak gerekiyordu. M. Hakan Yavuz İslâm'ın bu genel dönüşümüyle ilgili olarak "içten sekülerleşme"den söz eder.¹²³

Dolayısıyla İslâm günümüzde kentli ve endüstriyel toplumla aynı hizada bulunuyor. Modern medyayı, edebiyatı, sinemayı, pop müziği besliyor. Genç müminler "eglenir gibi ibadet

120 Michel Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne. 1850-1950*, Fayard, Paris, 1992.

121 Hamid ALGAR, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey*, Berlin, BIVS, 1981, multigr., s. 12-13.

122 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity*, a.g.e., s. 141 vd.

123 A.k., s. 5.

ediyorlar".¹²⁴ İslâm'ın hizmetkârları şirketler, bankalar, finans kuruluşları, özel üniversiteler ya da İstanbul ve Ankara da dahil, milyonlarca insanın yaşadığı kentler idare ediyor. Dış politika, çevre, çokkültürlülük, Alevilerle mezhepler arası ya da Hristiyan ve Yahudilerle dinler arası diyalog gibi çağdaş sorunlarla ilgileniyorlar. Bu sorunları kendi sözcük dağarcıklarına göre kavramlaştırıyorlar. Onların ağzında peygamberin Medine'si modern ve çoğulcu bir vatandaşlık laboratuvarına dönüşüyor, bundan hareketle yerel katılımcı demokrasi biçimlerini değerlendiriyorlar; şeriat ise Avrupa Konseyi'nin kabul ettiği anlamda "insan hakları" doktrinini betimliyor.¹²⁵ Çağdaş dünyanın bu sorunlarına cevap vermeye çalışırken –1994'ten beri seçmen desteği gördükleri ve üstünlüklerini kabul ettirdikleri belediyeçilik alanı da dahil– eleştirilerden kaçamıyor ama sonuçta klasik sağ partilerin ya da ortanın solunun elli yıldır sergilediği bilançoyla yapılacak her türlü karşılaştırmadan yüzlerinin akıyla çıkıyorlar.¹²⁶ Bu arada, toplumun geri kalanıyla "genelleşmiş karşılıklı –ve sürekli– bir etkileşim" içinde bulunuyorlar. Bu etkileşim genellikle çatışmalı olmakla ya da rekabet içermekle birlikte, sermaye, mal, hizmet, iş ve bilgi piyasaları

124 Ayşe Saktanber, "We pray like we have fun': new Islamic youth in Turkey between intellectualism and popular culture", (der.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2002, 11. bölüm [Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat, çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınları İstanbul, (1. baskı 2003)].

125 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002, s. 140-141. Alevilerle diyalog için, bkz. Élise Massicard, *L'Autre Turquie, a.g.e.*, s. 120 vd. İslâmî eğilimli ve laik entelektüeller arasındaki dış politika tartışmaları için, bkz. Sabri Sayarı, "Islam and international relations in Turkey", (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East, a.g.e.*, 8. bölüm.

126 "Formes nouvelles de l'Islam en Turquie", *Les Annales de l'autre Islam*, 6, 1999; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey, a.g.e.*; Ugur Akinci, "The Welfare Party's municipal track record: evaluating Islamist municipal activism in Turkey", *Middle East Journal*, 53 (1), hiver 1999, s. 75-94; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey, a.g.e.*, s. 62 vd. 1973'ten günümüze İslâmî partilerin belediye politikalarının mükemmel bir bilançosu için, bkz. Élise Massicard, "L'Islamisme turc à l'épreuve du pouvoir municipal. Production d'espaces, pratiques de gouvernement et gestion des sociétés locales", *Critique internationale*, 42, janvier-mars 2009, s. 23-38.

aracılığıyla yürütülüyor: Müslüman, mümin olmanın dışında, üretici ve tüketici olarak karşımıza çıkıyor.

Müslüman aynı zamanda bir vatandaş. İslâm siyasal olarak cumhuriyetin kurumlarını, Müslümanların kendilerini tanımladıkları sınırları belirleyen millet ve 1950'den beri toplumun örgütlenme biçimi olan demokrasiyi kabulleniyor. İbadet eden Müslümanlar askerlik hizmetlerini yapıyor, devletin dayattığı, örneğin vergi ödemeleri, aşı kampanyaları, nüfus sayımı, zorunlu eğitim, neo-Kemalist ritüeller gibi vatandaşlık ödevlerini ya da kamusal sorumlulukları yerine getiriyorlar. En az seküleristler kadar milliyetçi ya da vatansever davranıyorlar. 1969'dan beri, din adamlarının değil, –Necmettin Erbakan, Abdullah Gül, Tayyip Erdoğan gibi– laiklerin yöncttiği ve çekin celere, hatta düzenli aralıklarla konu oldukları kapatma tedbirlerine rağmen kendilerini dayattıkları parlamenter düzenin kurallarını kabul eden İslâmî eğilimli siyasal partiler tarafından temsil ediliyorlar. Hatta bu oyun içinde hiç de kuruntuya kapılmadan siyasi manevralar yapma yeteneklerine bakarak bu alanda mükemmelleştiklerini bile söyleyebiliriz. Necmettin Erbakan tüm kariyeri boyunca; ama özellikle 1974-1979 arasında ve 1996'da siyaset sahnesinin parçalanmışlığı nedeniyle kaçınılmaz (ve istikrarsız) hale gelen koalisyon hükümetlerine ne pahasına olursa olsun katılması söz konusu olduğunda, bunun kanıtını en güzel biçimde vermiştir.

Yalnızca Erbakan'ın taktik anlayışı İslâm ve cumhuriyetin ne kadar uyumlu olduğunun göstergesidir!¹²⁷ Yaygın terörizmin, hatta bir iç savaş başlangıcının damgasını vurduğu 1970'li yıllarda, Necmettin Erbakan'ın başında olduğu Millî Selamet Partisi militanları milliyetçi aşırı sağ ve Marksist aşırı sol militanlarının aksine şiddete kaymadılar.¹²⁸ Aynı dönemde Iskenderpaşa Cemaati'nin Nakşibendi şeyhi Mehmet Zahid Kotku kendisine kulak vermek isteyen herkese İslâmî bir iktidarı yeniden kurmayı amaçlayan her türlü çabayı reddettiğini çünkü bunun

127 Erbakan'ın 1996'da başbakanlık koltuğuna oturmasını sağlayan koşullar için, bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey, a.g.e.*, s. 314.

128 Binnaz Toprak, *Islam and Politics in Turkey*, Berlin, BIVS, 1981, multigr., s. 13.

ortalığı kan gölüne çevireceğine inandığını söylüyordu.¹²⁹ İran Devrimi'nin Müslüman Türk aktivistleri nezdinde yankı bulmadığı söylenemez; ama bu etki fazla uzun ömürlü olmadı.¹³⁰ Ayrıca Şiilik de Anadolu'da, özellikle Nakşibendilik bünyesinde pek hoş karşılanmıyor.¹³¹

Her ne olursa olsun, ilk kayda değer tespit Türk İslâm'ının hareket, cephe, hizip ya da cemaat yerine siyasal partiyi örgütlenme ve siyasal ifade biçimi olarak sahiplenmiş olmasıdır. 1908 Devrimi'nin etkisiyle, aralarında Mustafa Sabri'nin de bulunduğu bir grup ulema daha 1910 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin otoriter yönelimine muhalefet etmek amacıyla laiklerle de anlaşarak Ahali Fırkası'nı kurdular. Ahali Fırkası, Kasım 1911'de diğer muhalefet partileriyle birleşerek Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na katıldı, Mustafa Sabri de bu partinin başkan yardımcılarında biri oldu.¹³² Ancak, yabancı işgalciler karşısında verilen ulusal kurtuluş mücadelesinin yarattığı tutkuyu anlayamadığı için, 1920'de Sevr Antlaşması'nı kabul ederek saygınlığını yitirdi. Mustafa Kemal'in zaferinden sonra, 1938'de affa uğradığı halde 1954'te ölümüne kadar sürgünde yaşadı ve "ateist Kemalist rejim"e karşı "kalem cihadı"nı sürdürdü.¹³³ Yazıları Türkiye'de kayda değer bir okuyucu kitlesi bulduysa da, ulusçuluğu reddetmesi bunların etkisinin sınırlı kalmasına neden oldu.

İslâmî-cumhuriyetçi bir partinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak geçişte can alıcı rolü yine Said Nursî oynadı. 1923'te dünya işlerinden kendini tümüyle çektiğini hatırlayalım. Ama 1950'li yıllarda, Said Nursî çok partili hayata geçişin kendisine sağladığı olanakları doğru anladı ve "siyasal partileri demokrasinin temel unsurları olarak" kabul etti. İlk yazılarında da partilerin milletin birlik ve refahını savunmak koşuluyla İslâm'la bağdaştığını savunmuştu. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Cum-

129 Hamid Algar, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey*, a.g.e., s. 12-13.

130 Ali Bayramoğlu, "Modernity does not tolerate superstition", a.g.e., s. 46 vd.

131 Hamid Algar, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey*, a.g.e., s. 2.

132 Amit Bein, "'Ulama' and political activism in the late Ottoman Empire: the political career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", (der.) Meir Hatina, *Guardian of Faith in Modern Times*, a.g.e., s. 75 ve 78.

133 A.k., p. 86 vd.

huriyet Halk Partisi'ne karşı Demokrat Parti'yi destekliyordu; ama arada Adnan Menderes'i eleştirmekten de geri durmuyor ve böylece modern siyasal çoğulculuk fikrine ne kadar hâkim olduğunu kanıtlıyordu. Anayasal parlamenter rejimin ve hukuk devletinin İslâm'ın yeniden canlandırılması için en uygun ortamı sağladıklarını ifade ediyordu. Toplumsal adaletin iki temeli olan yasa ve siyasal katılımı (*meşveret*) birbirinden ayrı tutuyordu. Her vatandaşın "vatanının, milletinin ve hükümetinin sorunlarıyla ilgilenmesi" gerektiğine, ama "millet ya da vatan adına körü körüne bireysel iradeyi kolektif iradeye bağımlı kılmanın da doğru olmadığına" inanıyordu.¹³⁴

Buna karşılık, Said Nursî İslâmî partilerin kurulması konusunda tereddütlüydü. Bir yandan, dinin gündelik politikanın üzerinde olduğunu hatırlatıyordu. Diğer yandan, neo-Kemalist devletin yeniden sopa göstermesinden çekiniyordu. Fethullah Gülen bu yöneme oldukça sadık kaldı. En önemli sekülerist sağ partilerin yöneticilerinden bazılarına ve özellikle manevi rehberleri arasında yer aldığı Turgut Özal'a çok yakın olan Gülen'in 1970-1990 yılları arasında Necmettin Erbakan'ın kurduğu partilerle ilişkileri ise oldukça kötüydü.

Aksine, Mehmet Zahid Kotku ve Nakşibendi müritleri Necmettin Erbakan'ın 1969 yılında Konya'dan bağımsız milletvekili seçilmesinde, 1970'te Millî Nizam Partisi'ni kurmasında ve bu partinin 1971'de yasaklanmasından sonra 1972'de Millî Selamet Partisi'yle yeniden sahneye çıkmasında can alıcı bir rol oynadılar. Bu partinin ilk başkanı Süleyman Arif Emre de Iskenderpaşa Cemaati'nden bir Nakşibendi'ydi. Ordunun onayı alınır alınmaz yerini Necmettin Erbakan'a bıraktı. Zira Millî Selamet Partisi'nin kurulmasında ve eğiliminin belirlenmesinde Nakşibendilik kadar generallerin de rolü vardı! Aralarında dönemin genelturmay başkanının da bulunduğu bazı komutanlar, Necmettin Erbakan'ı İsviçre'ye bir nevi sürgüne gitmeye zorlayan Millî Nizam Partisi'nin kapatılması kararına karşı çıkmışlardı. Bu İslâmî partinin varlığını yalnızca sol ya da aşırı sol hareketlere karşı bir siper olarak değil, 1960'ta devirdikleri

134 Aktaran M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 156.

Demokrat Parti'nin filizi Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ni bölmenin ve seçim arsızlığını dengelemenin bir yolu olarak görüyorlardı. Adalet Partisi'nden ayrılmış olan Necmettin Erbakan bu iş için doğru adamdı.¹³⁵ 1974'te Cumhuriyet Halk Partisi'nin başbakanı Bülent Ecevit'in yardımcısı olarak Kıbrıs Savaşı'nın sorumluluğunu üstlenme biçimi, Türk İslâm'ının Türk milliyetçiliğiyle mükemmel uyumunu kanıtladı. Savaşın ardından ona oylarının çoğunluğunu sağlayan kampanyalarda gazi olarak anılmaya başladı. Bu çok anlamlı şeref nişanıyla artık ulusal kahramanlar arasında Mustafa Kemal'e yan yana duruyordu. Eski 1960 darbecilerinden Albay Alparslan Türkeş tarafından kurulan aşırı sağcı Milliyetçi Hareket Partisi'nin aynı dönemde ordu ve kamuoyunun bu tür fikirlere duyarlı kesimi nezdinde Millî Selamet Partisi'nin seçimlerde ideolojik açıdan sağladığı rantı değersizleştirdiği doğrudur. Bu yeni parti İslâmî olduğundan çok Türkçüydü ve laikliğe sahip çıkıyordu; ama kısa sürede Müslüman oyların küçük bir kısmını parlamento-daki dengeler açısından belirleyici olacak şekilde kendisine çekebileceğini kanıtladı. Özellikle ordunun gözünde, sağ Adalet Partisi'nin aleyhine bölerek işleri karıştırabilecek ve devrimci aşırı sol militanlara, ardından da Cumhuriyetçi Halk Partisi'ne kök söktürebilecek (1977-1980) bir güç olma avantajına sahipti.¹³⁶ Ne olursa olsun, Millî Selamet Partisi'nin ortaya çıkış koşulları siyasal İslâm ve cumhuriyet arasındaki ilişkinin karşıtlıktan çok gizli bir anlaşmaya dayalı, hatta dökümü yapılmak kaydıyla hegemonik bir alışveriş üzerine kurulu olduğunu gösteriyor. Askerî rejimin 1980'de Mehmet Zahid Kotku'nun İstanbul'da Süleymaniye Camii'nin bahçesine gömülmesini kabul etmesi de bunu ele veriyor. Oysa Demokratlar Süleyman Hilmi Tunahan için aynı talebi kabul etmemişlerdi.¹³⁷ Çok da-

135 A.k., p. 209-210.

136 Kemal Can, "Youth, turkism and the extreme right: the 'Idealist Hearths'", (der.) Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff, *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*, İstanbul & Würzburg, Ergon, 2000, s. 335-373 [*Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, (1. baskı 2001)].

137 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 73.

ha çatışmalı bir ortamda, Refah Partisi neo-Kemalist düzenin ileri gelenlerinin gözünde aynı çelişkili konuma yerleşti. Hakan Yavuz'a göre, "aynı zamanda hem düşman, hem de müttefikti": "Bir yandan, devletin seküler doğasının korunması için ihtiyatla denetlenmesi gereken önemli bir gücü temsil ediyordu. Diğer yandan, Türkiye için potansiyel olarak yıkıcı olabilecek en dinamik çevre güçlerini dizginleyen ve umut veren gerekli bir siyasal oluşumdu. Refah Partisi bu güçleri ehlileştiriyor ve onları siyasal sisteme dahil ederek eğitiyordu."¹³⁸

İçlerinde en kapsayıcı olan Nakşibendilik başta olmak üzere, tarikatlar birbirini izleyen İslâmî partilerin itici gücü oldular. MHP'nin oluşturduğu kayda değer istisna dışında, diğer partilerin çoğu oyları kliyantelist bir zihniyetle yönlendirmeye çalışan kadro partileriyken, İslâmî partiler müminlerin seçim sistemi, parlamenter temsil ilkesi ve kitle partisi tipi militanlık anlayışı etrafında sosyalleşmelerini sağladı.¹³⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl çalıştığını gördüğümüz tarikat hareketinin esnekliği, ulus-devletin cumhuriyetçi rejiminde de yine bu şekilde kendini gösterdi. Rejimle çevresel ya da muhalif güçler arasında yapısal uzlaşmalar sağlanmasına ve yeni etkileşimlerin ortaya çıkmasına olanak tanıdı. Örneğin, İslâmî partilerin ülkenin siyasal manzarasında yer edinmesi, sağ ya da sol diğer partilerin tamamına yakını, hatta bir dönem PKK'yi Müslüman oylarını yüceltmeye ve peygamberin diniyle cumhuriyetin kurumları arasındaki uyuşmayı arttırmaya zorladı.

Aynı zaman zarfında İslâmî partilerle laiklik tapınağının muhafızları arasındaki çatışma da yumuşadı, çünkü İslâmî partilerin davasına gönül vermiş seçmenler ve siyasetçiler de bağlılıklarını ve seçimlerini farklılaştırdılar. İran'da 1979 Devrimi sı-

138 A.k., s. 233-234.

139 A.k., s. 227 vd.; Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle, 2003 [*Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği: Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma*, çev. Esen Türay, Oglak Yayınları, İstanbul, 2007]; Ferhat Kentel, "L'Islam, carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie: le cas du Parti de la Prospérité", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 19, Ocak-Haziran 1995, s. 211-227; M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, 30 (1), Ekim 1997, s. 63-82.

rasında, İmam Humeyni'nin karizmatik kişiliği (ve uygulanan ciddi baskılar) sayesinde olanların aksine, Türkiye'de "İslâmî hareket" kendini birlik içinde ifade edemedi ve parçalanmış olarak kaldı. Nakşibendi İskenderpaşa Camii 1990'lara kadar Necmettin Erbakan'ın birbiri ardından kurduğu partilere esin kaynağı olmuş ve bunları desteklemiş olsa da, başka tarikatlar etrafında biçimlenen akımlar, örneğin Nurcular daha çok klasik sağ partilerle birlikte çalıştı. Fethullah Gülen de 1997'ye kadar Tayyip Erdoğan'ın bugün olduğundan çok daha az liberal, çok daha fazla devletçi, hatta "güvenlikçi" bir görüntü çizdi. 1994 yerel seçimleri ve 1995 milletvekili seçimlerinde kazandığı başarının ardından, Refah Partisi'ne yakın İslâmî entelektüeller tarafından bu partinin iktidara gelmesini engellemeye çalışmakla suçlandı. Elbette bu görüşü biraz dengelemek gerekir. Cemaatin partilere desteği bir ilden diğerine farklılık gösterebiliyordu. 1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara'daki Fethullahçılar Refah Partisi'nin adayları Tayyip Erdoğan ve Melih Gökçek'e destek verirken, İzmir'de Doğru Yol Partisi'nin adayı Burhan Özfatura'yı desteklediler.¹⁴⁰ Cemaat dünyasının bölünmesinde kişisel düzeyde bazı unsurlar, ayrıca cemaatlerin İslâmî partilerle ilişkileri ve geleneksel partilerle arasındaki köprüler de etkili oldu. Turgut Özal, Mehmet Zahid Kotku kadar Fethullah Gülen'i de dinliyordu. Ama bildiğimiz gibi, Gülen Kotku'nun müritleri olan Necmettin Erbakan ya da Tayyip Erdoğan'la pek iyi ilişkiler içinde değildi ve Nisan 1986'da verdiği vaazların kazandığı başarıdan sonra giderek daha kişiselleşen bir strateji izledi.

Din alanının tarikatlar, teoloji ve hukuk bakımından eriştiği çoğulculuğun cumhuriyetçi ve parlamenter ifadesinden başka bir şey olmayan siyasal İslâm'ın çoğullaşması, kuşkusuz Türkiye'deki demokratikleşmenin temel araçlarından biri oldu. Ancak bunun karşılığında cumhuriyet de din alanındaki çoğulculuğa kurumlaşan partiler, seçimler ve kamusal alan gibi kaynaklar sağlayarak katkıda bulundu. Siyasetin sekülerist ve İslâmî alanları arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi böylece ta-

140 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 191.

mamlandı. M. Hakan Yavuz bu gözlemi “rekabet içinde varlıklarını sürdüren İslâmî hareketlerin Türk toplumundaki sekülerist muadilleriyle aralarında birbirleriyle olduğundan çok daha fazla ortak nokta olduğunu” söyleyecek kadar ileri gidiyor.¹⁴¹ Tarikatlar da rejimin din kurumlarıyla mutlak bir yabancılık ilişkisi içinde bulunmuyorlar. Süleyman Hilmi Tunahan, Mehmet Zahid Kotku ya da Fethullah Gülen örneklerinde olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı’nda memur olarak çalışmış (ya da böyle bir memurun çocuğu olan) çok sayıda tarikat şeyhi bulunuyor (ve bu bakımdan cumhuriyetin sekülerist yöneticilerinden o kadar da farklı değiller: General Evren’in de yine Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı bir imamın oğlu olduğunu unutmayalım).

Kırsal kesimden büyük kentlere ve Batı Avrupa’ya göç sürecinde ve kentlerin sağladığı olanaklarla eğitim düzeyinin giderek yükselmesi sayesinde, Aleviler de Sünni mezhebinden olan sufilere benzer bir yol izledi. Ancak 1966’da kurulan, görece kısa ömürlü olan ve potansiyel etno-dinsel seçmenini çatısı altında toplamayı başaramayan Türkiye Birlik Partisi deneyimi dışında, cemaatçi bir siyasal parti kurmaya yanaşmadılar. Dinsel, kültürel ve toplumsal “Alevilikleri” 1960 Darbesi’nin ardından ortaya çıkan ve 1980’li yılların sonunda giderek yoğunlaşan modern ve çok kutuplu militan bir “Alevizme” yol açtı.¹⁴² Alevizm cumhuriyetçi sistemi niteleyen bürokratik, kültürel, dinsel ve siyasal örgütlenme ve seferberlik biçimlerine başvuruyor: Az ya da çok siyasallaşmış dernekler, medyalar, festivaller, kitle eylemleri, lobicilik, parti kliyantelizmi, merkezî devlet ya da yerel yönetimlerle anlaşmalı etkileşimler, dinsel alanın kutsal metinler etrafında neoklerikal bir modele göre giderek kurumlaşması ve Élise Massicard’ın “kendi kendini folklorlaştırma”¹⁴³ olarak adlandırdığı yöntemler.

141 A.k., s. IX.

142 Bu seferberliğin siyaset sosyolojisi açısından derinlemesine bir incelemesi için, bkz. Élise Massicard, *L’Autre Turquie, a.g.e.* ve “Sivas, une province turque entre local et global”, a.g.m.

143 Élise Massicard, *L’Autre Turquie, a.g.e.*, s. 197 vd. Ayrıca bkz. M. Hakan Yavuz, “Media identities for Alevis and Kurds”, (der.) Dale F. Eickelman, Jon W.

Türkiye'deki İslâmî partiler bazen Batı Avrupa Hristiyan-demokrat partileriyle karşılaştırıldı ve bu benzetme eleştirildi. Belki de böyle bir benzerlik gerçekte komünist partilerle kurulmalıydı. Zira komünist partiler önceleri devrimciyken, "tribün partileri"ne, ardından da hükümet partilerine dönüştüler.¹⁴⁴ İtalya ve Fransa'da aşırı sol akımlardan birinin silahlı mücadeleye kaymasını engellemek konusunda nasıl bir rol oynadıklarını biliyoruz. Türk İslâmî parlamentarizmi de benzer bir gelişme izledi. AKP'nin 2002'de beri elde ettiği seçim başarıları, ülkeyi devrimin kıyılarına değil Avrupa'nın kapılarına yönlendirerek yönetmesine olanak tanıdı. AKP'nin icraatı 1950'den bu yana ulusal siyasal sistemin merkezinde yer alan ve sırasıyla Süleyman Demirel'in Adalet Partisi –1980 Darbesi'nden sonra Doğru Yol Partisi– ve Turgut Özal'ın Anavatan Partisi'nde ifade bulan muhafazakâr çoğunluğun çizgisinde yer alıyor. Dizginlerinden kurtulmuş neo-liberalizmi ve adem-i merkezîyetçiliği, otoriter Kemalist ve neo-Kemalist bürokrasinin toplumsal, kültürel, hatta kredilere erişim mantığı nedeniyle ekonomik bakımdan alt konumda bıraktığı ve çevreye hapsettiği Anadolu seçkinlerinin cumhuriyetin kalbine yerleşmesini ifade ediyor. Bu açıdan, AKP de taşra seçkinleriyle İmparatorluk'un merkezini birbirlerini tamamlarken karşı karşıya getiren ya da Mustafa Kemal ve "İkinci Grup" arasındaki çatışmanın altında yatan eski bahsi kendi tarzında oynamaya devam ediyor.¹⁴⁵

Elbette burada siyasal alandaki kutuplaşmanın zaman dışı bir mantıkla aynen yeniden üretildiğini iddia etmiyoruz. Michael Meeker, Of'la ilgili araştırmasından hareketle bu taşra seçkinlerinin önceleri tek parti yönetimi üzerinden ve merkezî bü-

Anderson, *New Media in the Muslim World*, a.g.e., 10. bölüm. Alevilerde siyasal kliyantalizm, aile ilişkileri ve cemaat ilişkileri arasındaki bağlantılar için, bkz. Benoit Fliche, Élise Massicard, "L'oncle et le député: circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie", *European Journal of Turkish Studies*, 4, 2006.

144 Örneğin, bkz. Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français?*, Fayard, Paris, 1981.

145 Bkz. Şerif Mardin'in klasikleşmiş makalesi, "Center-periphery relations: a key to Turkish politics?", *Daedalus*, 102 (1), Kış 1973, s. 169-190.

rokrasiyle kurdukları işbirliği ilişkisi sayesinde, ardından da çok partili düzene yatırım yaparak kendi bölgelerinin denetimini nasıl mükemmelen muhafaza edebildiklerini göstermişti.¹⁴⁶ Bunun dışında, toplum 19. yüzyıldan bu yana büyük çalkantılar geçirdi ve seçkinler arasındaki mücadelenin ya da merkez ve çevre arasındaki çatışmanın hedefleri geçmişe oranla tamamen değişti. Ancak, AKP'yi kendisinden önce gelen hareketlere ya da partilere bağlayan zincirin halkalarını açık bir biçimde izleyebiliyoruz. Bu birbirini izleyen takla hareketlerini andıran ilerleme, rejimin kurumları ve parti sistemi içinde yavaş yavaş güç kazanan taşra seçkinlerinin sonunda yeni bin yılın başında cumhuriyetin denetimini ele geçirmelerini sağladı.¹⁴⁷

Bu açıdan bakıldığında, AKP (ya da içinde filizlendiği İslâmî partiler) ile laikçi ve askerî *establishment* arasındaki çatışmanın dinsel olmaktan çok toplumsal nitelikli olduğu görülüyor. Birbirlerine yönelttikleri eleştiri inançlarıyla ilgili değil, hatta belki bu inancın siyasal alanda ifade edilmesiyle de ilgili değil; sorun yaratan “tarzları” ya da kendi ifadeleriyle bir tarzlarının olmayışı. Sorun yaratan, Çankaya’da Mustafa Kemal’in koltuğuna yerleşmiş dahi olsalar, kızlarını bu adamlarla evlendirmeyi düşünemeyecek olmaları! Evet, üzerinde herkesin fikir birliğine vardığı istatistiklere göre Türklerin % 99’u “Müslüman” ama aslında farklı biçimlerde Müslüman ve Haldun Gülalp’in de isabetle ifade ettiği gibi bu nitelik meşru bir tahakküm ilişkisi içinde “‘sekülerist’ devletin Türk halkına atfettiği toplumsal bir kimlik”ten ibaret (*Herrschaft*).¹⁴⁸

Bununla birlikte, İslâmî partilerin parlamenter demokrasi oyununa katılması yarattıkları konjonktürel siyasal gerilimlere rağmen cumhuriyeti sağlamlaştırdı. Bu şekilde cumhuriyet, seslerini duyurmak ve sembolik de olsa dinsel, siyasal ya da maddi bakımdan tanınmak için şiddete başvurma ihtiyacı duymayan en

146 Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, a.g.e.

147 C. H. Dodd, “The social and educational background of Turkish officials”, a.g.m.; Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, a.g.e.

148 Haldun Gülalp, “Whatever happened to secularization? The multiple Islams in Turkey”, *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), Bahar ve Yaz 2003, s. 381-395.

dindar Müslümanları; özellikle 1980'li yıllarda uygulamaya konan liberal ekonomi politikasının ardından rejim ve kırsal kesim arasındaki vergi paktının engelleyemediği göç hareketinin sonucu olarak kentlere yığılan kitleleri¹⁴⁹; ne Kemalist ve neo-Kemalist ulusçuluğun önerdiği kültürel asimilasyonu ne de PKK'nın kendilerine sunduğu silahlı mücadele çözümünü kabul eden ama merkezî yönetim tarafından her türlü özerk parlamenter temsil biçiminden mahrum edilen Kürtleri; ve son olarak, klasik siyasal partilerin kaderlerine terk ettiği, ama Nakşibendi ve Erbakancı Millî Görüş hareketinin Köln'de bulunan Avrupa genel merkezi aracılığıyla sahiplendiği, Millî Selamet Partisi ile Refah Partisi'nin finansmanına ve modernleşmesine katkıda bulunan Almanya'ya ve diğer Batı Avrupa ülkelerine yerleşmiş göçmenleri kurumlarına entegre edebildi. 1990'lı yılların ortalarından itibaren seçim sonuçlarının analizi İslâmî oyların çoğunlukla bu toplumsal kategorilerden geldiğini gösteriyor. 2002'de yolsuzluklardan ve geleneksel partilerle bunların kurdukları koalisyon hükümetlerinin beceriksizliğinden bezmiş olan kentli orta sınıflar da bu gruplara eklendi. 1990'lı yıllarda Refah Partisi ve Fazilet Partisi ve kuruluşundan bu yana AKP, alt kategorilerin daha kolay erişebildiği ve bunların karşılıklı yükümlülükler etrafında yapılanan yatay sosyalleşme mekanizmalarına dayanan "yerel" siyaset yapma biçimini canlandırdı.¹⁵⁰ Dikkate değer bir nokta, ağırlıklı olarak erkek egemen kalmakla birlikte, halk kesimlerinden gelen ve yöntemlerini benimseyen kadınlara yerel ya da ulusal düzeyde militanlık fırsatları sağladılar.¹⁵¹ Böy-

149 Ayşe Buğra, "The place of the economy in Turkish society", a.g.m.

150 Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, a.g.e.; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e.

151 A.k.; Jenny B. White, "The Islamist paradox", (der.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, *Fragments of Culture*, a.g.e., 9. bölüm; Barbara Pusch, "Stepping into the public sphere: the rise of Islamist and religious-conservative women's Non-Governmental Organizations", (der.) Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff, *Civil Society in the Grip of Nationalism*, a.g.e., 11. bölüm; Yeşim Arat, *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, İstanbul, TESEV, 1999; *Sex and Power in Turkey. Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy*, European Stability Initiative, Berlin, 2 Haziran 2007; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, a.g.e., s. 95.

lece, Kemalist seçkinlerin sözü her zaman eyleme geçirmeden özgürleşmesinden önemli bir ideolojik rant sağladıkları “ikinci cins”in cumhuriyete siyasal bakımdan entegrasyonunu, ulusun ya da vatandaşlığın erkeksi tanımından ödün vermek pahasına güçlendirdiler.¹⁵²

AKP’nin 2002’de kazandığı seçim zaferi –partinin iç işleyişi bakımından demokratik olduğunu kanıtlamamakla birlikte; ama bu açıdan Cumhuriyet Halk Partisi’nden çok farklı bir konumda olmadığını da belirtelim– demokrasi açısından üçlü bir ilerlemeyi temsil ediyordu.¹⁵³ Bu partinin iktidarı ele geçirmesi, seçilmesini sağlayan programı uygulamaya koyacak istikrarlı bir parlamento çoğunluğu sağladı. Şubat 2001’de yaşanan ekonomik ve finansal krizin hemen ertesinde ve Özal dönemi hariç yaklaşık otuz yıl süren koalisyonların, istikrarsızlık ve siyasal tıkanıklığın ardından önemliydi. Ayrıca “12 Eylül (1980) rejiminden çıkış”¹⁵⁴ olanağı yarattı. Daha temel bir düzeyde, Kemalist ya da neo-Kemalist “toplumsal paye” repertuarının değersizleştirdiği ve ağır bir bürokrasi, hatta polis vesayeti altına yerleştirdiği geniş halk kitlelerinin siyasal bakımdan özgürleşmesini sağladı. Özellikle kırsal kesimlerde, korkuları dindirdi, belirli bir yaşam biçimini meşrulaştırdı, alt statülerde yer alan toplumsal kategorilere güven ve saygınlık duygusu aşıladı, parti yöneticilerin ve bakanların İslâmî sosyalleşme mekanizmaları, hatta Tayyip Erdoğan’ın popüler ya da popülist tarzı aracılığıyla kurulması mümkün olan bir kültürel yakınlık etkisiyle bu kategorilerle iktidar arasında gündelik bir iletişim kanalı açılmasını sağladı.¹⁵⁵

Yalnızca Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana içinde barın-

152 Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation, a.g.e.*, 3. bölüm; Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society: a Reader*, Zed Books, Londra, 1995.

153 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey, a.g.e.*, s. 100 vd.

154 Ahmet Insel, “The AKP and normalizing democracy in Turkey”, *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), Bahar ve Yaz 2003, s. 293-308.

155 Ali Bayramoğlu, “Modernity does not tolerate superstition”, *a.g.e.*, s. 28 vd. Michael E. Meeker’in Osmanlı İmparatorluğu’nda merkez ve çevre arasındaki geribildirimlerde “İslâmî sosyalleşme” kavramına yüklediği rolü hatırlayalım (*A Nation of Empire, a.g.e.*).

dırdığı şiddetin incelenmesi dahi bu değişimin boyutlarını ya da derinliğini anlamak için yeterli olacaktır. Gerçek anlamda siyasal baskının ötesinde –bu baskının sistemli ve tekrarlı bir biçimde başvurulmuş işkence ve tutuklama uygulamalarıyla ve 1960, 1971 ve 1980 darbeleri dışında da askerî gücün kullanımıyla somutlaştığını unutmayalım–¹⁵⁶ okullarda, zorunlu askerlik hizmeti sırasında ve yetişkinlerin gündelik yaşamında zorlayıcı fiziksel tedbirlerin sıradanlaştırılması cumhuriyet rejiminin dayanağı oldu. Belirlenen çizgiden en ufak bir sapma, dayak, coplama, şiddet uygulamalarına sahne olan polis sorguları ya da orantısız hapis cezalarıyla cezalandırılıyordu.¹⁵⁷ O kadar ki, bazı yazarlar bu uygulamalarla ilgili olarak “iç kolonizasyon” terimini kullandılar. “Köy mimarisi” alanında önemli isimlerden biri olan Zeki Sayar da 1936’da bu yaklaşımı tereddüt etmeden benimsiyordu: “Yeni köylerin planları buralarda yaşayanlara medeni bir hayat sürmeleri için gerekli olanakların da sunmalıdır. Onlara hep birlikte yerde değil bireysel yataklarda ayrı ayrı uyumayı, yere oturup yemek yemek yerine sandalye ve masa kullanmayı öğretmek için yaşam tarzlarında bir devrim yapmak gereklidir.”¹⁵⁸

Kemalizm kendisine bir “medenileştirme misyonu” biçti. Bu misyonu yerine getirmek için başvurduğu şiddet ise yalnızca

156 Türkiye tarihinin en şiddetli darbesi olan 1980 darbesi, kötü muamele ve çoğunlukla işkencenin eşlik ettiği kısa ya da uzun süreli 650.000 tutuklama, 1.683.000 soruşturma, 517 idam cezası (49’u infaz edildi), 30.000 işten çıkarma vakası, 14.000 vatandaşlıktan çıkarma ve 667 dernek ve vakıf kapatma kararını beraberinde getirdi.

157 Orduda uygulanan zorlayıcı fiziksel tedbirler için, örneğin bkz. Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, I. B. Tauris, Londra, 1991, s. 118 vd., ve Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation, a.g.e.*, s. 67-68; ve işkencenin sıradanlaşması ile ilgili olarak, Gilles Dorronsoro, “La torture discrète: capital social, radicalisation et désengagement militant dans un régime sécuritaire”, *European Journal of Turkish Studies*, 8 (8), 2008.

158 Aktaran Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle, 2001, s. 101 [Modernizm ve Ulusun İnşası. Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Mimarî Kültür, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2002]. Mahmut Makal’ın bilinen tanıklığı, *Un Village anatolien. Récit d’un instituteur paysan*, Paris, Plon, 1963 (coll. “Terre humaine”), bu otoriter modernleştirici zihniyeti açığa vurur [Mahmut Makal, *Bizim Köy*, Varlık Yayınları İstanbul, (1. baskı 1950)].

sembolik ve kültürel değildi. Örneğin, Kürtler karşısında eski İttihatçılardan oluşan Şark Islahat Encümeni'nin (1925) tavsiyeleri doğrultusunda, daha önce İttihat ve Terakki Fırkası'nın başlatmış olduğu "toplumsal mühendislik" politikasını izledi. Encümen üyeleri "medeniyet" in yayılması ve ancak Afrika'daki "yamyamlar" a ya da Amerika'daki Kızılderililere yakışacak barbarlığın ortadan kaldırılması için, II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi asi aşiretlerin Batı bölgelerine sürülmesini ve Kürtçe konuşan kültürel seçkinlerin asimilasyonunu ya da yok edilmesini öneriyorlardı.¹⁵⁹

Bunun dışında, cumhuriyet rejimi ulusu yerel seçkinlerin toplumsal tahakkümü ile sinerji içinde idari vesayet ve polis gözetimi altına aldı. Osmanlı müziğini hor görerek, medeniyet işareti olarak gördüğü klasik Batı müziğini ya da ulusal bakımdan otantik olduğunu iddia ettiği halk müziğini yücelterek, 1970-1980'li yıllarda avam ve Arap özentisi olarak değerlendirdiği arabeski dışlayarak kamusal alanda din içerikli ifade biçimlerini ya da sembolleri yasaklayarak, uygun giyim ya da tıraş biçimleri belirleyerek yine ulusu bir o kadar baskıcı bir resmî kültür içine hapsetti. Laikçi aydınlar 1920-1930'lu yıllardan miras kalan ve zaman içinde ticarileşerek metalaşan oldukça Sovyetik bir kültür tarzından hiçbir zaman tümüyle kopamadılar. En küçük mağazanın ya da en zavallı kahvehanenin müşterilerini gözetken Atatürk portreleri, kamusal alanı düzenleyen Gazi heykelleri, "Yüce İnsan" ın büstünü taşıyan yaka iğneleri ve çakmaklar, Türklere kim olduklarını ya da daha çok kim olmaları gerektiğini hatırlatmaya devam eden pek çok mnemoteknik yöntem arasında yer alıyor.

AKP'nin seçim zaferi, bir anlamda liberal 1961 Anayasası'nın üstlendiğine oldukça benzer bir katarsis işlevi gördü. Örneğin Ermeni meselesinden söz edilmesini ya da Kuzey Kıbrıs'ın işgalinin tartışılmasını mümkün kılarak, "siyasetin meşru sorunsalı"nın (Pierre Bourdieu) sınırlarını genişletti. Kuşkusuz neo-Kemalist hegemonyayı tek başına devirmedi, üste-

159 Uğur Ümit Üngör, "Geographies of nationalism and violence: rethinking Young Turk 'Social Engineering'", *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008.

lik buna hiçbir zaman niyet de etmedi: Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül'ün, 1970-1990'lı yıllarda kavgacı Necmettin Erbakan'ın kurduğu partiler gibi bir kez daha kapatılmak istemiyorsa, İslâmî bir partinin mutlaka cumhuriyetçi *establishment* ile tarihsel bir uzlaşma sağlaması gerektiği tespitinden doğdu. Bununla birlikte, AKP kamusal özgürlükler ve kurumsal demokratikleşme alanında Avrupa Birliği'nin taleplerine cevap veren bir dizi yasal düzenleme de getirdi. Bu düzenlemeler muhaliflerinin her fırsatta dile getirdiği gibi partiyi ordu kovuşturmasından korumayı amaçlıyordu ama daha da önemlisi, devletin güvenlikçi habitusunu tehdit ettiği için uygulamada tatmin edici olmasa da, sıradan vatandaşlara yeni hukuki güvenceler sağlıyordu.

AKP'nin iktidara gelişi, 1961 Anayasası'nın başlattığı, 1970'li yılların kanlı kargaşası içinde pekişen ve Özal dönemi liberalleştirme politikalarının geri dönüşü olmayan bir noktaya getirdiği sivil toplumun yapılanma ve özerkleşme sürecinden bağımsız düşünülemez. Bunun nedeni partinin bu gelişmelerle tabiat olarak özdeşleşmesi değil, her iki "olay"ın tarihsel bakımdan birbirine eşlik etmesi ve iç içe geçmesidir. Büyük metropollerdeki gecekonducuların ve Anadolu'daki kasabaların kamusal alana arabesk müzik ve filmleri dayatması, ordunun ve saygın kentlilerin olanca hoşnutsuzluğuna rağmen Orhan Gencebay ve İbrahim Tatlıses gibi şarkıcıları idolleştirmesi, Anadolu vatandaşın boynundaki kalın altın zinciriyle kentlerde boy göstermesi, 1980'li yılların sonunda bir parodi olarak ortaya çıkan ve karikatüristlerin --özellikle de yetenekli Mehmet Çağ-çağ'ın-- mizah dergilerinde şehvet düşkünlüğünü resimledikleri çirkin, pis ve gaddar Maganda Mevlüt tiplmesine ilham vermesi gibi, İslâmî duyarlılık da cumhuriyet kurumları içinde kendine pervasızca yer edindi.¹⁶⁰ Cumhuriyeti alaşağı etmek değil, aksine tadını çıkarmak istiyor.

160 Türkiye'de kitle kültürünün geçirdiği dönüşümler üzerine, bkz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (der.), *Fragments of Culture, a.g.e.*, özellikle maganda ile ilgili 8. bölüm. "Arabesk polemigi" üzerine, bkz. Irene Markoff, "Popular culture, state ideology, and national identity in Turkey: the arabesk polemic", (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East, a.g.e.*, 9. bölüm;

Bunun için, İslâm parlamentarizmin sağladığı olanakların dışında bir fırsattan daha yararlandı: Ülkenin içine sürüklendiği ve uluslararası sistemin istikrarını da tehdit eden ağır finansal krize çare olarak, Nakşibendi İskenderpaşa Cemaati müritlerinden Turgut Özal'ın Ocak 1980'de tasarladığı ve Kemalist olduğundan çok Friedmancı 12 Eylül 1980 Darbesi'nin siyasal olarak mümkün kıldığı ekonomik liberalleşme. Deregülasyon, ihracatın desteklenmesi, kredi koşullarının gevşetilmesi, Avrupa Birliği'yle imzalanan Gümrük Birliği Anlaşması (1996), "Anadolu Kaplanları" ya da "Aslanları" adı verilen ve 1980'li yılların toplumsal ve siyasal açıdan muhafazakâr, ekonomik açıdan yenilikçi "Üçüncü İtalya" ekolünden şirket yöneticileriyle oldukça benzeşen yeni bir KOBİ patronları sınıfının güçlenmesini kolaylaştırdı.¹⁶¹ Nur Vergin'in 1960'lı yılların Ereğli bölgesi üzerine yaptığı hoş araştırma, İslâm'ın ve özellikle tarikatların sanayileşme ve kente göç hareketiyle ne kadar iyi anlaştığını göstermişti.¹⁶² Millî Görüş Hareketi'nin ve Millî Selamet Partisi'nin fikir babası Nakşibendi şeyhi Mehmet Zahit Kotku, dini devlet ve kamu sektörünün tahakkümünden kurtarmanın ve ekonomik ilerlemeyi sağlamanın tek yolu olarak gördüğü teknoloji, sanayi, ticaret ve özel girişime değer veriyordu. Onun ölümünden sonra yerini alan damadı Esad Coşan (1938-2001) piyasanın görünmez elinin tanrısız iradenin bir yansıması olduğu görüşünü desteklemeyi sürdürdü.¹⁶³ Fethullah Gülen'in bu konudaki fikirlerinin de benzer olduğunu biliyoruz.

Adı geçen "Anadolu Kaplanları" ya da "Aslanları" ülkenin

Martin Stokes, "Imagining 'the south': hybridity, heterotopias and arabesk on the Turkish-Syrian border", (der.) Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 11. bölüm [Sınırlar. Kimlik, Ülke ve Devletin Uçları, çev. Zeki Yaş, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2003].

161 "Kaplanlar" daha başarılı ve MÜSIAD ile AKP'ye daha yakın oldukları izlenimini verirken, "Aslanlar" daha muhafazakâr ve ekonomik açıdan daha kırılgan görünüyorlar. Elbette hayvan tiplerine dayanan bu tipoloji görece bir nitelik taşıyor.

162 Nur Vergin, *Industrialisation et changement social*, a.g.e., s. 145 vd.

163 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity*, a.g.e., s. 142.

en azından bir kısmında kentsel dokuyu altüst ettiler ve Konya, Kayseri, Denizli ya da Gaziantep gibi “uyuyan güzeller”i ihracata dönük gerçek birer sanayi merkezi haline getirdiler.¹⁶⁴ Bu yeni tür patronlarla AKP’nin yükselişi arasında mutlak bir denklik kurmak indirgeyici olur. İslâmî-siyasal ve ekonomik alan yeniden parçalara ayrıldı ve gelişti. “Anadolu Kaplanları” ve bağlı oldukları 1990’da kurulan Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSIAD), ideolojik olduğu kadar korumacı nedenlerle önce Avrupa karşısında düşmanca ya da tereddütlü bir tavır sergilediler. Bu tavır Fethullah Gülen’i Hür Sanayici ve İşadamları Derneği (HÜRİAD) ile İş Hayatı Dayanışma Derneği’ni (İSHAD) kurmaya itti. Avrupa Birliği’yle imzalanan Gümrük Birliği Anlaşması 1996’da yürürlüğe girdikten sonra, ihracat alanında bundan sağlayacakları avantajları fark eden MÜSIAD’lı girişimciler zamanla taraf değiştirdiler. Ancak AKP’nin yükselişi ve bu yeni KOBİ kapitalizmi arasında, partinin finansmanı başta olmak üzere başka pek çok köprü bulunuyor.¹⁶⁵

Böylece AKP hareketi bu ortamda üçüncü bir modernleşme atılımı yapmış oldu. Necmettin Erbakan milliyetçi, panislâmıcı, oldukça güdümcü ve kalkınmacı bir ekonomik eğilimi temsil ederken, AKP hiç gocunmadan piyasayı, bunun sonucu olan Avrupalılaşmayı, ahlâkî gereklilik olarak tüketimi, neo-liberal ekonomi politikalarını ve dolayısıyla toplumun metalaştırılmasını kabulleniyor. Daha genel bir kavram olarak “piyasa İslâm”ının¹⁶⁶ Türk versiyonunu ifade ediyor. 2002 seçimleri arifesinde, özellikle Avrupa Birliği’ne üyelik müzakerelerinin hazırlanması ve iktidardaki koalisyon hükümetinin sosyal-demokrat bakanı Kemal Derviş’in Şubat 2001’de patlak veren pa-

164 Kayseri ile ilgili sık sık referans gösterilen bir araştırma için, bkz. European Stability Initiative, *Islamic Calvinists. Change and Conservatism in Central Anatolia*, ESI, Berlin ve İstanbul, 19 Eylül 2005.

165 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, a.g.e., s. 52 vd. Bununla birlikte, Yavuz’un bu “yeni Anadolu burjuvazisi” ve AKP’nin yükselişi arasındaki eklemlenmeyi abartma ve maddeleştirme eğiliminde olduğunu belirtelim.

166 Patrick Haenni, *L’Islam de marché. L’autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil, 2005.

rasal ve finansal krizden çıkmak için oluşturduğu ekonomik kalkınma programının uygulamaya konması için, TÜSIAD'la el ele çalışmaktan da gocunmadı. AKP böylece maddi kültürü ve vücut teknikleri bazen kalkıştıkları polemik yorumlara rağmen dindarlar ve laikçiler tarafından paylaşılan Türk toplumunun metalaşmasına katkıda bulunuyor.

Last but not least, tarikat hareketi ve siyasal ifadeleri cumhuriyet ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki bağın yeniden kurulmasını sağladılar. Nakşibendiler ve Milli Selamet Partisi kadar Fethullah Gülen de, irredantist ya da pan-türkist bir siyasal proje geliştirmeden, ulus-devletin geleceğini inşa etmek ve kendi “*Golden Generation*”larını yetiştirmek için hafızasını ve nostaljisini canlı tuttukları Osmanlı Hanedanı’nın “altın” çağını yücelttiler.¹⁶⁷ Bu neo-otomanizme aynı zamanda kültürel alanda, örneğin tarih yazımı, toplumsal hafıza, müzik ya da giyim alanlarında da rastlıyoruz.¹⁶⁸ Dil ve alfabe reformunun, İmparatorluk’un kuruluş öyküsünün ve kozmopolit niteliğinin gözden düşmesinin, başkentin değiştirilmesinin, ulusal hafıza kaybının ya da anlatılan yalanların, Birinci Dünya Savaşı suçlarının inkârının ve Türk kimlik yanılışmasının bağları hoyratça kopardığı bir geçmişe simgesel ve duygusal açıdan yeniden sahip çıkma biçimini ifade ediyor. İslâm dininin geçişliliği toplumun imgelemde inşası sürecinde de ortaya çıkıyor.

Endişeli bir tabiata sahip olanlar şüphe duymaya devam edebilirler. İslâm ve cumhuriyet arasında varılan uzlaşma aslında hile ve göz boyamadan ibaret değil mi? Kırmızı Başlıklı Küçük Demokrat’ın yatağının üzerinde eğilen Zalim Müslüman Kurt’un tatlı dili yapmacık değil mi? Kültüralistler bu bir isim de buldular: takiyye! Ama yine hatırlatalım, bu şekilde yaklaşmak soruyu yanlış sormak anlamına gelir. Bir taraftan, AKP’nin iktidara gelişi Türk toplumunun bütününde yeniden yapılan-

167 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 182, 190-191, 209, 212.

168 Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham, 2006, s. 155 vd. [*Modernlik Nostaljisi. Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2008.]

manın sonuçlarından yalnızca bir tanesidir. Türkiye'deki İslâmî oluşumlar da, bir tür *deux ex machina* olmaktan uzak, bu gelişmelere bağlıdır. 1950'li yıllardan itibaren, dinin kamusal alanda yeniden canlanmasının ülkenin kentleşme ve sanayileşme grafiğiyle doğru orantılı olduğu açıkça anlaşılmıştır.¹⁶⁹

Diğer taraftan, Müslümanların da cumhuriyetçi olmak için kendilerine ait nedenleri vardır. Şerif Mardin'in belirttiği gibi, demokrasi inançlarını diledikleri gibi yaşayabildikleri özel alanı korur ve güvence altına alır. Bu açıdan onlara yalnızca meşru değil, aynı zamanda güvenli bir rejim gibi görünür: "Çelişkili bir biçimde, Türkiye'de kitleler J. S. Mill'i okudukları için değil, bu İslâmî geçmiş yüzünden modern demokrasiyi destekliyorlar. Yaratılıştan gelen haklarının en önemli parçasını, yani 'iyiliği yayma ve kötülükle mücadele etme' ve kendi özel alanlarını koruma hakkını kullanma olasılığını gördükleri ölçüde onu destekliyorlar. Bana göre, Türkiye'de 1960'tan beri çeşitli 'muhafazakâr' partiler tarafından kurulan hükümetlerin halk dayanağını oluşturan bu zihniyettir. 'Özel alan' kavramının geleneksel ve yeni tanımları arasındaki önemli fark, bugün Türkiye'de 'özel olanın' ne ölçüde 'ekonomik emekle' özdeşleştiğini görmekten geçer."¹⁷⁰

Daha önce de açıkladığımız gibi, Müslümanlar ailelerini, mal varlıklarını, kişiliklerini 1926 tarihli Medeni Kanun'un koyduğu kurallara göre oluşturdular. Dolayısıyla, şeriatı bir hukuk devleti –burada ve şimdi kanun gücü olan haklar anlamında– olarak kabul etmek dışında bunun gerçek hayatta uygulamaya konmasını göze alamazlar. Daha 1990'lı yıllarda, Refah militanları da şeriatı böyle tanımlıyorlar, onu demokrasi ve insan haklarıyla özdeşleştiriyorlardı.¹⁷¹ 1999'da, Türklerin % 21'i bir İslâm ve şeriat devleti kurulmasını arzu ettiklerini ifade ediyor; ama şeriatın 1926 tarihli Medeni Kanun'un

169 Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, a.g.e., s. 154; Nur Vergin, *Industrialisation et changement social*, a.g.e., s. 148 vd.

170 Şerif Mardin, "Le concept de société civile en tant qu'élément d'approche de la société turque", *Les Temps modernes*, Temmuz-Ağustos 1984, s. 53-65.

171 Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, a.g.e., s. 166 vd.

yerine geçmesini isteyip istemedikleri sorulduğunda bu oran yarı yarıya düşüyor, zina yasası gibi belirli konular ele alındığında ise gülünç boyutlara (% 1) iniyordu. 2006'da İslâmî bir devletin kurulmasını isteyenlerin oranı yalnızca % 8,9'du.¹⁷² Son olarak, Türk Müslümanlar özel girişime, iş hayatındaki başarıya, refaha değer veren bir ekonomi içinde çok rahatlar ve dinî repertuarlarında yer alan *hayır* (*charity*) kavramı insani neo-liberalizm anlayışıyla mükemmel biçimde örtüşüyor: Her şeyden önce mahrem İslâm etosu içinde yeri olan ve Kemalizmin bir toplumsal adalet etosu sağlamak konusunda yetersiz kaldığı yerde AKP'nin bürokratikleştirdiği ve belediyeler aracılığıyla örgütlediği İslâmî hayırseverlik, sadaka.¹⁷³ Elbette 1960'lı yıllarda *Kadro* hareketinin uzaktan mirasçısı olan *Yön* dergisinin ya da 1990'lı yılların başında Süleyman Karagülle'nin Robert Owen'ın ütöpik sosyalizminden ve Yugoslav özyönetim modelinden esinlenerek İzmir'de kurduğu Akevler Kooperatifi üyelerinin önerdikleri gibi, İslâmî duyarlılığı olan bir sosyalizmi de yüceltebilirler.¹⁷⁴ Zira İslâm ve liberalizm arasında hiçbir doğal yakınlık yoktur. İnsan aklını aşan tüm inançlarda olduğu gibi, İslâm dini de dünyevi konularda çok anlamlıdır. Kapitalizme olduğu kadar sol ideolojilere ya da milliyetçiliğe de uyum sağlayabilir. Yüzyıllar boyunca pek de hoş karşılamadığı monarşi ilkesine boyun eğmek zorunda kaldıktan sonra, pekâlâ halk egemenliğini de kabul

172 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, a.g.e., s. 33. Ayrıca, bkz. Ferhat Kentel, "L'Islam, carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie: le cas du Parti de la Prospérité", a.g.m., s. 211-227. 1926 tarihli Medeni Kanun ve İslâmî gelenekler arasındaki uyum için, bkz. İhsan Yılmaz, "Non-recognition of post-modern Turkish socio-legal reality and the predicament of women", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30 (1), Mayıs 2003, s. 25-41.

173 Serif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, a.g.e., s. 155-156; Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, a.g.e., 6. bölüm. Neoliberal İslâmî hayırseverliğin bir eleştirisi için, bkz. Ayşe Buğra, "Poverty and citizenship: an overview of social policy environment in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 39, 2007, s. 33-52.

174 Jacob M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leyde, E. J. Brill, 1974, s. 61-62; Ruşen Çakır, "La mobilisation Islamique en Turquie", a.g.m., s. 139.

edebilir. Sonuç olarak, hiçbir zaman herkesin üzerinde fikir birliğine vardığı toplumsal ya da siyasal bir örgütlenmeye sahip olmamıştır. Tarikatlar, fıkıh okulları, dergâhlar, birbirine rakip eğitim kurumları arasında bölünmüş olması itibariyle, laik siyasal güçlerle çelişkili ittifaklar kurmaya elverişli rekabetçi bir alan oluşturur.

Bu noktada, İslâm ve cumhuriyet arasındaki etkileşimin artık iki farklı ya da karşıt ilke arasındaki bir pazarlık ya da yabancılik ilişkisi olarak tanımlanamayacağını görüyoruz. Zaten “Müslüman hareket” ilanının yetmiş beşinci yıldönümü sırasında cumhuriyetin dinî kökenlerini unutuldukları yerden çıkarmayı başardı ve Kemalizmin resmî görüntülerinin karşısına dua eden, şerefine kurban kesilmesini kabul eden, 1924’te Anadolu gezisi sırasında çarşafli eşi Latife Hanım eşliğinde türbele-ri ziyaret eden bir Atatürk çıkardı. Ve onun ünlü deyişlerinden biri olan, “Cumhuriyet fazilettir,” sözünü, Necmettin Erbakan-yeni partisinin adını ima ederek kendine mal etti.¹⁷⁵

Propaganda hilesi mi? İşler bundan biraz daha karmaşık görünüyor. Türk ulusçuluğunun büyük ideoloğu ve Atatürk’e yakınlığıyla bilinen Ahmet Ağaoğlu 1930’da *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı kitabını yayımladı. Kitabın önsözünde Montesquieu’nün cumhuriyeti fazilete dayandırıldığını hatırlatıyordu. Liberalizm taraftarı olan kuramcı, İttihatçı ve Kemalist devrimlerin bilançosu karşısında yaşadığı hayal kırıklığını işaret ediyordu. Umutlarını bir gelenek devrimine bağlıyordu.¹⁷⁶ Kitabın yayımlanmasından birkaç ay sonra, devlet başkanının halkın hoşnutsuzluğunu bastırmak için kurulmasına izin verdiği ve “İkinci Grup”un yeniden canlanması anlamına gelen kısa ömürlü Serbest Fırka macerasına katıldı. Halktan gördüğü büyük destek ve Kadrocu devletçilerin şiddetli muhalefeti yeni partinin kurulur kurulmaz kapatılmasına neden oldu. Refah Partisi’nin mirasçısı ve bir o kadar kısa ömürlü Fazilet Par-

175 Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, a.g.e., s. 156 vd.

176 François Georgeon, “Ahmed Ağaoğlu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution”, *Revue d’étude du monde musulman et de la Méditerranée*, 52 (1), 1989, s. 186-197.

tisi de 1999'da bastırılmış, ezilmiş; ama Cumhuriyet'in ilk günlerinden beri arka planda varlığını sürdürmüş bu liberal Kemalist çizgide yer alıyordu.

1983'te, Şerif Mardin askerî rejimin ardından parlamentarizme geri dönüş çerçevesinde "İslâmî uyanışın yasal sistemde ve sekülerizmin güncel yasal uygulamalarında fazla bir değişiklik olmaksızın İslâmî dünya görüşlerinin [topluma] yavaş yavaş sızması biçimini alacağını" öngörüyordu. İran tipi bir İslâm devrimi varsayımını ise reddediyordu: Dinin güç kazanması her ne şekilde olursa olsun kurulu toplumsal yapı çerçevesinde kalmaya mahkûmdur. Bu yapı, maddi çıkarların manevi çıkarlardan çok daha belirleyici olduğu sını ve kentsel piyasasın ekonomisinin, aynı zamanda da rekabetçi partiler ve fikirler sisteminin belirlediği bir yapıydı.¹⁷⁷ Olaylar hem Mardin'i hem de Türk İslâmî parlamentarizminin en önemli uzmanlarından gazeteci Ruşen Çakır'ı haklı çıkardı.¹⁷⁸

Cumhuriyet ve İslâm aynı gemide yolculuk ediyor ve artık hangisinin diğerini denize atacağını bilmek önem taşıyor. İkisi arasındaki ilişki uzun süredir karşılıklı etkileşimli bir özneleşme (*subjektivasyon*), "ahlâkî bir özne' olarak kendini oluşturma"¹⁷⁹ sürecine dönüşmüş durumda. Bu süreç kısmen karşıtlık içeriyor ve bir ahlâk savaşını beslemeye devam ediyor. Bununla birlikte içinde barındırdığı gerilim, cumhuriyeti rayından çıkarmak yerine tarihselliğinin ve toplumsal temelinin kurucu unsurlarından birini oluşturuyor. Ve tam da bu gerilim Türklerin zihninde ve bedeninde yer etmiş olduğu için Cumhuriyetçi İslâm'dan söz edebiliyoruz.

177 Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey", (der.) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, a.g.e., s. 157-158.

178 Ruşen Çakır, "La mobilisation Islamique en Turquie", a.g.m.. Referans kitapları ne yazık ki Türkçeden başka bir dile çevrilmemiştir: *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, ve *Ne Şeriat Ne Demokrazi. Rejâh Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

179 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, II: L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, s. 35.

Birbirine rakip cumhuriyetçi özneleşme biçimleri

Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanında, köşe yazarı Celal manken imalatçısı merhum Bedii Usta'nın atölyesine yaptığı ziyareti anlatır. İmparatorluk döneminde anlaşılmayan, müşterileri yalnızca bir elbiseyi değil, o elbiseyi giyen "ötekiler" gibi olabilme hayalini satın almak istedikleri için onun şaşırtıcı bir gerçekçilikle tasarlanmış eserlerine Batı Avrupa'dan ithal edilen mankenleri tercih eden Pera mağazalarının vitrincileri tarafından da geri çevrilen Bedii Usta, kendini artık geride kalmış bir geçmişe tanıklık eden sanatına adayarak atölyesinin kapanlığına kapanmıştır. "Her şeyden önce, babam bizi biz yapan hareketlere dikkat etmemiz gerektiğini söylerdi!" diye açıklar mankencinin oğlu. Babasıyla birlikte Taksim'de bir kahvenin manzara gören masalarından birine oturup nasıl meydana-
daki kalabalığın "jestlerini" gözlemlediklerini anlatır: "Babası o yıllarda, bir milletin 'hayat tarzını', tarihini, teknolojisini, kültürünü, sanat ve edebiyatını değiştirebileceğini anlarmış, ama jestlerini değiştirebileceğine asla ihtimal vermezmiş." Buna rağmen, "Benim 'jest' diye anlatmaya çalıştığım o hareketlerin, burun silmekten kahkaha atmaya, yan bakmaktan yürümeye, el sıkmaktan şişe açmaya kadar uzanan bütün o günlük hareketlerin de değiştiğini, saflığını kaybettiğini baba oğul yavaş yavaş fark etmeye başlamışlar": "İnsanlarımızın en önemli hazinesi' dedikleri jestleri, günlük hayatta yaptıkları küçük vücut hareketleri, sanki gizli ve görülmez bir 'şefin' komutuyla ağır ağır ve tutarlı olarak değişiyor, yok oluyor, yerlerine nereden örnek alındığı bilinmeyen birtakım yeni hareketler geçiyormuş."

O zaman, Bedii Usta'nın oğlu karşı konulmaz biçimde Marcel Mauss'un "vücut teknikleri" üzerine yazılmış ünlü bir metnini hatırlatan bir aydınlanmayla, bu değişimin sorumlusunun yabancı sinema olduğunu anlayıvermiş: "Açık seçik fark edilemeyen bir hızla, insanlarımız kendi hareketlerini bir yana bırakıp başka insanların hareketlerini benimsemeye, taklit etmeye başlamışlar." O zaman "saflığını kaybetmiş bu melez hareket-

leri”, “filmlerden öğrenilmiş bütün o kahkahaları, pencere açmaktan kapı çarpmaya, çay fincanı tutmaktan, ceket giymeye kadar varan bütün o öğrenilmiş ve yersiz jestleri, baş sallayışları, kibar öksürükleri, öfke anlarını, göz kırpmaları, yumruk atmaları, fıldır fıldır oynayan o kaşları, o gözleri, bizim kaba çocuksuluğumuzu öldüren o kibarlıkları ya da sertlikleri” görmek bile istemeyen yaşlı usta dünyadan elini eteğini çekmiş.¹⁸⁰

19. yüzyılda geleneklerde meydana gelen büyük dönüşüme ve Osmanlı toplumunun *alaturka* ve *alafranga* hayat tarzları arasında bocalamasına vurgu yapılsa da, materyal ve bedensel devrim İmparatorluk’un yıkılmasında sonra da devam etti, günümüzde de sürüyor. Devletin özellikle Kemalist dönemde izlediği kamu politikalarından, okullarda ve askerde gerçekleşen sosyalleşme biçiminden, sanayileşmeden, kentleşmeden ve küreselleşme diye adlandırılan olgunun ülke üzerindeki etkisinden kaynaklanıyor.

Bu açıdan, Özal yılları belirleyici oldu. Ekonominin ve medyaların liberalleşmesi, Batı’daki metropollerin ve Anadolu’daki orta ölçekli kentlerin büyümesi, Türkiye’nin tüketim çağına geçişi gündelik yaşamda ve halkın ahlâkî tasavvurlarında önemli sarsıntılar yarattı.¹⁸¹ İslâm’ın bu gelişmelerin kurbanı olarak ele alınamayacağını gördük. İslâm dini, bir yandan kendisine sahip çıkan Anadolu’lu girişimciler, entelektüeller ve gazeteciler, Başbakan Turgut Özal ya da ağabeyi Korkut Özal’a yakın Nakşibendi liderleri ve Fethullah Gülen, çoğu din gereklerini yerine getiren mümin ve militan olan iç ya da dış göçmenler aracılığıyla sürecin aktörlerinden biri oldu. Diğer yandan gerek ekonomik gerekse siyasal alanda bu süreçten yararlandı ve “modern medyaların gelişmesi kültürel ve ideo-

180 Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, İstanbul, İletişim, 2003, s. 60 vd.

181 Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (der.), *Fragments of Culture, a.g.e.*; Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle 1997 [*Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı İstanbul, (2. baskı 1999)]; Meltem Ahıska, Zafer Yenal, *The Person You Have Called Cannot Be Reached at the Moment. Representations of Lifestyles in Turkey, 1980-2005*, Osmanlı Archives and Research Center, İstanbul, 2006.

lojik bakımdan ilerlemesini zayıflatmaktan çok *güçlendirdi*".¹⁸² Bununla birlikte, İslâmî sosyo-politik örgütler ve medyalar aynı zamanda bu sürecin genel yönelimini eleştiren taraf oldular.

Bu çelişkili tavırla ancak giriştikleri seferberlik boy ölçüşebilir. Müslüman aktivistler çanak antenleri suçladılar ama propaganda ihtiyaçları için faks ve telefondan ölçüsüzce yararlandılar. Gazete sayfalarında sergilenen çıplak kadın fotoğraflarını yerden yere vurdular ama kendi gündemleri için reklam kaynaklarını ele geçirmek söz konusu olduğunda gözlerini kaçırmayı tercih ettiler. Alışveriş merkezlerini yozlaşmanın mabetleri olarak gördüler; ama Ankara'daki yeni Kocatepe Camii'nin altına büyük bir çarşı açmaktan çekinmediler. Sonuçta, bazı uygulamaları yeniden yorumlamak ya da bazılarıyla aralarına mesafe koyma pahasına, küresel kapitalizmin materyal kültürünü kitlesel olarak sahiplendiler. Bu gerilimi kendi cephelelerinde de yaşadılar: Tayyip Erdoğan'ın kıyafetlerinin sadeliğini beğendiler; ama otuz yıl boyunca İtalyan kravatlarına olan merakı dillere destan olan ve 1994'te kızını gösterişli bir düğünle İstanbul Sheraton Otel'de evlendirerek gündem yaratan Necmettin Erbakan'a oy verdiler.¹⁸³

Dolayısıyla Türk toplumunun sözde "Batılılaşması" ayrıştırmayacak bir olgu değildir ve bu gelişmeye taraftar olan seküleristlerle düşman olan dindarları iki cephe halinde karşı karşıya getirmez. Bu Batılılaşma tanım itibarıyla heterojen ve çelişiktir. Türkleri böldüğü kadar, ortak bir payda etrafında bir araya gelmelerini de sağlar. Bu konuda laikçilerle İslâmcıları birbirlerine düşüren ana maddeleri biliyoruz: Türban, alkol, sakal tıraşı ve daha yaygın bir ölçüde estetik zevkler. İki grup da bu alışkanlıkları karşıt "hayat tarzları" olarak sorunsallaştırıyorlar. Elbette, tanım itibarıyla, İslâm ideologlarının ya da hatiplerinin, özellikle de sufi tarikat şeyhlerinin söylemi böyle. Ama Ocak 1998'de Refah Partisi'ni kapatma kararını hak-

182 Şerif Mardin, "Culture change and the intellectual: a study of the effects of secularization in modern Turkey", (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East*, a.g.e., s. 212 (vurgu yazara ait).

183 Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, a.g.e., s. 143.

lı gösterme endişesi taşıyan Anayasa Mahkemesi, sekülerizmin bir “hayat tarzı”, “toplumun siyasal, sosyal ve kültürel yaşamının tek düzenleyicisi” olduğunu ve Kemalizmin nihai amacının “her türlü din etkisinden ya da varlığından bağımsız” bir sistem kurmak olduğunu hatırlatmaktan geri durmamıştı.¹⁸⁴

Ancak bu iki cepheyi ayıran sınır her zaman dinsel olmayabiliyor. Örneğin, zevkler alanında coğrafi ve toplumsal kökenler kuşkusuz dindar kesime aidiyetten daha fazla rol oynuyor. Kemalist ve cumhuriyetçi kadroların bir kısmı, hatta eski kent kökenli kesimler, AKP’ye yakın kişilerin dinî inançlarından çok taşkınlıklarını ya da âdetlerinin “geriliği”ni eleştiriyor; onları ayak takımı, asalak, görgüsüz, İstanbul’un Anadolu’lular tarafından işgaline katılan ilkel magandalar, arabesk kültürünün sofı mirasçıları olarak algılıyorlar.¹⁸⁵ Bunun dışında, cephe her zaman sabit ve tanımlanabilir olmayabiliyor. İslâmî kesimden olan kadınların hepsi türban takmıyor, Müslümanların hepsi rakıya hayır demiyor, laikçilerin hepsi Osmanlı müziğine ya da Ramazan ayından oruç tutmaya burun kıvrırmıyor. Hatta İslâmî hayat tarzını benimseyen kadınların hepsi aynı biçimde türban takmıyor. Türbanı bağlanma biçimleri, modanın türban üzerindeki etkileri Müslüman kadınların toplumsal statüsüne, eğitim düzeyine, siyasal eğilimlerine, piyasadaki arz ve fırsatlara, kentsel ya da kırsal ortamlara, Anadolu, Trakya ya da Batı Avrupa’ya ait bölgesel koşullara göre değişebiliyor. Türban dindar kadınları birleştirdiği kadar bölebiliyor.¹⁸⁶

Köyden kente (ya da yabancı ülkelere) geçiş de dindarlar ve sekülaristler arasındaki kültürel kutuplaşmanın sınırlarını bulandırıyor. Örneğin, “vücutla ilgili alışkanlıkların özelleşme-

184 Aktaran M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 247.

185 İstanbul’un Anadolu’lular tarafından işgal edilmesi söylemi üzerine, bkz. Ayşe Öncü, “Global consumerism, sexuality as public spectacle, and the cultural remapping of Istanbul in the 1990s”, (der.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, *Fragments of Culture*, a.g.e., 8. bölüm.

186 Jenny B. White, “The new Islamic woman in Turkey: dilemmas of space, place and class”, (der.) Kazuo Ohtsuka, Dale F. Eickelman, *Crossing Boundaries. Gender, the Public, and the Private in Contemporary Muslim Societies*, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 2008, s. 49-69.

si”ne olanak tanıyor. Evlere özel banyoların girmesi seküleristler kadar dindarları da etkiliyor ve Müslüman’ın hijyen tekniklerini ya da abdest ritüellerini dönüştürüyor.¹⁸⁷ Her iki kesim de kendilerini aile ortamından soyutlayan ve belirli giyim, beslenme, hijyen, sağlık, hareket ve konuşma alışkanlıklarını dayatan okulda, hatta belki daha da önemlisi askerde ortak sosyalleşme süreçlerinden geçiyorlar.¹⁸⁸ Son olarak özneleşme şemaları çok anlamlı yapıları sayesinde bu iki “hayat tarzı” arasındaki gerilimin üstüne çıkıyor: Mustafa Kemal’in 20 Ocak 1920’de geçici anayasayı ulemaya kabul ettirebilmek için yarım ağızla kullandığı ve tarikat hareketlerinin ya da İslâmî partilerin karmaşıklığından yararlanmakta ustalaştığı (tıpkı 1980’li yıllarda Turgut Özal’ın milli eğitim bakanı olan Nakşibendi Vehbi Dinçerler’in yaptığı gibi) “millet” sözcüğü; temizliği çağrıştıran çok anlamlılığıyla AK Parti’ye Süleyman Demirel’in simgesi kır at olan Adalet Partisi’nin mirasını sahiplenme imkânı veren “adalet” kavramı; Osmanlı İmparatorluğu’na has çizgide devlete; ama aynı zamanda komşulara, aileye, büyüklerle, şeyhe ve elbette Allah’a borçlu olunan ve Said Nursi’nin ifadesiyle devletin de karşılığında halka borçlu olduğu “hizmet” – İslâmî eğilimli olanlar da dahil pek çok “sivil toplum” kuruluşunun aksine, 1999 İzmit Depremi’nin yol açtığı trajik koşullarda neo-Kemalist “devlet baba”nın sağlamaktan âciz kaldığı; ama bugün “hizmet partisi” olduğunu iddia eden bir partinin lideri, “tüccar zihniyeti” ve “tüccar siyaseti” yanlısı Tayyip Erdoğan’ın yönetiminde neo-liberal tanımıyla sağlamayı taahhüt ettiği bir “hizmet”; Kemalizmin laikleştirdiği, 13 Temmuz 1967 tarihli kanunla İslâm hukuku ve Amerikan vakıf hukuku çerçevesinde yeniden düzenlenen ve dünyevi ya da dinî, kâr ya da hayır amaçlı ve gönüllü versiyonları ekonomik liberalleşmeye paralel olarak gelişen vakıflar.¹⁸⁹

187 Köy ve kent arasında *habitus*lerin dönüşümü üzerine, bkz. Benoit Fliche, *Odyssees turques*, a.g.e., 8. bölüm, özellikle s. 180 vd.

188 Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel*, a.g.e.; Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, a.g.e.

189 Örneğin, “Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye’de siyasal kavramların” çok anlamlılığı üzerine mükemmel bir çözümleme için, bkz. Étienne Co-

Dolayısıyla Hakan Yavuz'un biraz fazla aceleci davranarak söylediği gibi "modern Türkiye tarihinin Kemalist devletin değerleriyle Müslüman toplumun değerleri arasındaki mücadelenin tarihi olduğu"¹⁹⁰ o kadar da kesin değildir. Bu tarih daha çok etno-dinsel bir vatandaşlık anlayışı üzerinde gerçek bir cumhuriyet etosu inşa etmeyi başarmış bir arada kalmışlığın, geçişimin ve karşılıklı bağımlılığın tarihidir.¹⁹¹

Bu cumhuriyetçi özneleşme biçimi farklı yorumlara ve türlü doğaçlamalara yol açabilir. Ama bunların tümü söz konusu özneleşme biçiminin yapısı içinde kapalı kalır. Bu ışık altında ele alındığında, cumhuriyet repertuarı bir anlamda yukarıda sözünü ettiğimiz gazelin siyasal biçimidir. Bununla birlikte laikçiler ve dindarlar arasındaki konum ve yorum karışıklığı sembolik ya da sözel, hatta fiziksel şiddeti ortadan kaldırmaz. 1993'te Refah Partisi militanlarının kâfirlikle suçladıkları bir grup entelektüelin kaldığı Sivas'taki bir oteli yakmaları ya da 1990'da sekülerizmin iki önemli savunucusunun öldürülmesi bu şiddetin örneklerindendir. Gerilla savaşları, kültürel düzeyde dahi olsalar, militanları karşı karşıya getirdikleri kadar kendi mahremiyetleri içinde de parçalayan bir ahlâk mücadelesine dönüştüklerinde en çetin çatışmalar arasında yer alırlar.

Bu ahlâk mücadelesi, tarihsel süreç içinde en dramatik ve "kısaltılmış ifadesini"¹⁹² dindarlar ve seküleristleri karşı karşıya getiren maddi kültür ve vücutla ilgili polemiklerde buldu. En çetin savaş şapka etrafında verildi. 19. yüzyılda batılı kıyafetlerin yaygınlaşması önemli bir direnişle karşılaşmazken şapka konusu ortaya atılır atılmaz ulemanın tepkisine yol açtı. Bunun nedeni belki kenarlarının namaz kılarken alnın yere değ-

peaux, "Linguistique et discours historique: premier bilan et pistes de recherche", *Études turques et ottomanes*, 8, Aralık 1999, s. 7-19. Son derece yararlı başka bir açıklama için, bkz. Faruk Bilici, "Sociabilité et expression politique Islamistes en Turquie: les nouveaux vakıfs", *Revue française de science politique*, 43 (3), Haziran 1993, s. 412-434.

190 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 257.

191 Richard ve Nancy Tapper, "Religion, education and continuity in a provincial town", (der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, a.g.e., 3. bölüm.

192 Freud'a gönderme ile, Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, a.g.e., s. 180-181.

mesine engel olmasıydı. En azından, II. Mahmut'u askerlerin gözlerini güneşten korumak amacıyla fesin önüne bir güneşlik koydurma fikrinden caydırmak için ileri sürülen gerekçe buydu.¹⁹³ Fesin yavaş yavaş nasıl milliyetçi ve dinî bakımdan hila-fete bağlılığı ifade eden bir simge haline geldiğini hatırlayalım. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in 25 Kasım 1925'te ülkesini "dünyaya alay konusu olmaktan" kurtarmak için fesi yasaklamasının bir mantığı vardı. İki yıl sonra bu kararı şu ifadelerle açıklayacaktı: "[...] cehaletin, gafletin, yobazlığın, terakki ve medeniyete karşı duyulan kinin simgesi olarak milletin başını örten fesi yasaklamak ve yerine tüm medeni dünyada kullanılan şapkayı kabul etmek, böylece Türk milletinin zihniyetiyle olduğu kadar diğer yönleriyle de medeni toplumsal yaşamdan uzak olmadığını göstermek gerekiyordu."¹⁹⁴

Mustafa Kemal'in de çekinmeden ifade ettiği gibi, Şeyh Said İsyanı'nın ardından kabul edilen Takrir-i Sükun Kanunu bu önlemlerin uygulamaya konmasını kolaylaştırdı. Halk sınıfları ise kurnazlığa başvurdu- ve fazlasıyla masraflı, burjuva ve Batılı bulunan şapkanın yerine kasketi tercih ettiler. Diğer yandan, yeni uygulamalara karşı gösterdikleri direnç 1935 yılında çarşafı yasaklamayı teklif eden Cumhuriyet Halk Partisi'ni eyleme geçmekten caydırdı. Laik Türkiye Cumhuriyeti bu konuda aynı yıl çarşafı yasaklayan Rıza Şah Pehlevî'den daha korkak ya da mantıklı davranmıştı ama ideolojik baskısı ondan aşağı kal-mıyordu.

Başörtüsü kamu kurumlarının çoğunda, özellikle parlamento, okul ve üniversitelerde yasa yoluyla ya da fiili olarak yasaklandı. 1990'lı yıllarda Refah Partisi, Büyük Millet Meclisi'ne kadın milletvekilleri gönderme olanağı yakaladığında ve 2002'de AKP iktidara geldiğinde, bu konu kaçınılmaz olarak siyasallaştı. Kadın milletvekili ve öğrencilerin başlarını örtmelerine izin verilecek miydi? Abdullah Gül ve Tayyip Erdoğan'ın eşlerinin

193 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, a.g.e., s. 124-125. İran'da da iki savaş arasında benzer bir polemik ortaya çıkmıştı: Bkz. s. 229.

194 Aktaran Bernard Lewis, *İslam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, s. 234-235 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna, Arkadaş Yayıncılık, Ankara, 2008].

taktığı türban, onların devlet yönetiminde en üst görevlere gelmelerine karşı gelişen muhalefetin bahanesi ya da gerekçesi oldu. Resmî tören ya da resepsiyonlara türbanla katılmaları ola sılığı siyasal ve kurumsal alandaki kamplaşmayı alevlendirdi.

Zirvede cereyan eden bu savaşlar, artık kendi markalarını sergilediği defilelere, büyük mağazalara sahip olan İslâmî moda ile *Hürriyet* gazetesinin ifadesiyle “insanların medeniyeti keşfettiği” alışveriş merkezlerinde boy gösteren sekülerist moda arasında kalan toplumun yaşadığı daha genel bir kutuplaşmanın yansıması olarak kabul edilebilir. Bir yanda İstanbul’un Fatih Mahallesi’nde tutulan Tekbir Giyim; diğer yanda “la-ik yaşam tarzı” ve “çağdaş kimliğin” yüceltildiği İstiklal Caddesi ile Galleria, Akmerkez, Capitol, Bauhaus ya da Carrefour gibi alışveriş merkezlerinde Mudo, Yargıcı, Zeki Triko, Mavi, Vakko...¹⁹⁵ İslâm ve cumhuriyet arasındaki etkileşime artık meta aracılık ediyor ve onları birleştiren gerilimi kristalleştiriyor. Artık özel alan da dahil her yerde rozetler, yaka iğneleri, çıkartmalar, büstler, heykeller, fotoğraflar, hatta ticari reklamlarla kurucu kahramanlarını fetişleştiren Kemalistler durumu bu şekilde algılayanların başında geliyor.¹⁹⁶ Buna rağmen, 2006 yılında Türklerin yalnızca % 3,7’si türbanı önemli bir konu olarak kabul ediyordu (% 38,2 işsizlik, % 12,1 enflasyon ve hayat pahalılığı, % 13,8 ulusal güvenlik ve Kürt sorunu, % 10,2 eğitim, % 6,5 ekonomik istikrarsızlık ve krizleri ilk sıraya koyuyordu). Tesettürlü kadınların kendilerine sorulduğunda, aralarından % 71,5’i seküleristlerin iddia ettiği gibi siyasal kimlik nedeniyle değil, İslâm’ın gereklerine uymak için kapandıklarını belirtiyordu.¹⁹⁷

195 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State, a.g.e.*, 3. bölüm: “The market for identities: buying and selling secularity and Islam”.

196 A.k., s. 85 vd., ve 6. bölüm; Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern, a.g.e.*, 3. bölüm.

197 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey, a.g.e.*, s. 26 ve 29. Ayrıca, bkz. Elisabeth Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, Curzon Press, 1998 [*Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu*, çev. Yavuz Alogarı, Artı Yayın, İstanbul].

Sakal bıyık savaşı da oldukça sert geçti; ama İslâmcılarla laikçileri karşı karşıya getirmek yerine 1977-1980 yılları arasında yaşanan dramatik şiddet ya da göç ortamında aşırı sağ, aşırı sol ve Alevilik arasında “genelleşmiş karşılıklı bir etkileşim” içinde yer buldu.¹⁹⁸ Anlamli bir biçimde, otobüs garında erkeksi ve milliyetçi bir kutlamayla başlayan ve çiçeği burnunda askerlerin dünyadan kopuk geçirdiği kırk günlük bir eğitim dönemini içeren askerlik hizmeti, hangi tarzda olursa olsun sakal ve bıyığı yasaklar. Cumhuriyet özünde sakalsız ve bıyksız olmayı arzulardı. 12 Eylül 1980 askeri rejiminin benimsediği uygulamalardan biri de kamu kurumlarında çalışanların sakal ve bıyık bırakmasını yasaklamak olmuştı. Günümüzde de bazı neo-Kemalistler yeni cumhuriyetçi ikonografi karşısında endişe duyuyorlar: “Şu Atatürk’ün gülüşüne bakın! Bunu da nereden çıkardılar? Genelde fotoğraflarda hiç gülmez o. Hem ağzını niye böyle yapmışlar? Bıyığı varmış gibi görünüyor. Sanki Abdullah Gül!” diyor bir bakkal.¹⁹⁹ Çünkü bu uğursuz zamanların bir işareti olarak yeni cumhurbaşkanının da Başbakan Tayyip Erdoğan gibi bıyığı var ve aslında oldukça zarif bir bıyık olmasına rağmen laikliği tahrip etmeye ve cumhuriyeti gülünç duruma düşürmeye yetiyor!

Mustafa Kemal’in kültürel devrimin temel unsuru olarak kabul ettiği mimari de bu kimlik tartışmalarından biraz yapay olmakla birlikte payını alıyor. İki savaş arası dönemde resmî kubik tarzı reddeden ve Le Corbusier ya da Lloyd Wright gibi isimler üzerinden geleneksel Türk mimarisini keşfeden Sedat Hakkı, 1930 ve 1940’lı yıllarda kendini milliyetçi olarak tanılıyordu ama sonraları bu retorisi yavaş yavaş terk etti. Ankara’da bulunan Türk Tarih Kurumu binası ve Bodrum’daki Demir Sitesi gibi çalışmaları olan Turgut Cansever, tıpkı Kocatepe Camii’nin Sinan’ın imparatorluk modelini abartarak taklit etmesi ve birkaç kilometre ötede bulunan Anıtkabir’le polemik bir simetri yaratması gibi, İslâm’dan esinlendiğini iddia ediyor. Ve İstanbul’daki fazlasıyla neo-liberal Kemer Country’nin yatırımcıları, “olmaz-

198 Benoit Fliche, “Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg”, *Terrain*, 35, Eylül 2000, s. 155-165.

199 www.turquieeuropeenne.eu, 10 Şubat 2009.

sa yaşayamayacağımız aidiyet duygumuzun kaybı”²⁰⁰ sorununa çözüm olarak, eski mahalle yaşam tarzını –havuz, golf sahası, tenis kortları da cabası– yeniden canlandırmayı taahhüt ediyorlar. Kâğıt para dahi bu ortamda ideolojik bir anlam kazanıyor. Paraların ön yüzünde yer alan Atatürk portresini kaldırmak söz konusu edilmese de, 50 TL’lik banknotun arka yüzüne bir Osmanlı feministi ve Türk edebiyatının ilk kadın romancısı olan, ancak fazlasıyla Müslüman bulunan Fatma Aliye’nin (1862-1932) resminin konması, laikçilerin bu banknotları değiştirmek için ilk fırsatta bankaya koşmalarına neden oluyor.²⁰¹

Sonuç olarak, Türkiye’deki cumhuriyetçi özneleşme kesinlikle uzlaşmaya dayanmıyor. Tarihsel olarak çatışmalar içeriyor ve seçici bir algının yarattığı seraplara bağımlı biçimde geliyor. Cumhuriyetleri devlet ve kilisenin birbirinden ayrılması ve özgür okul kavgalarının yarattığı sancılar içinde biçimlenen Fransızlar buna şaşırmalı mı? Ama uzlaşma ya da en azından yakınlaşma, uyuşma, bir arada var olma, ortak kabul gören kurumların bünyesinde değerlerin, tavırların ve bilgilerin birleşmesi çatışmadan doğar. Maddi kültür ve vücut teknikleri konusunda olduğu gibi, sonunda uyuşma kaçınılmazdır. Din-darlar ve laikçiler yaşam biçimleri konusunda istedikleri kadar kavga etsinler, sonuçta aynı markaları olmasa bile en azından aynı beyaz eşyayı, aynı arabaları, aynı bilgisayarları satın alıyorlar. Tayyip Erdoğan’ın da gençliğinde oynadığı futboldan birlikte zevk alıyorlar. Türk erkeklerinin kulüplerine (ya da milli takıma) besledikleri tutkulu bağlılık da zaten seküleristler ve AKP taraftarları arasındaki bölünmeyle örtüşmüyor; taraftarlar ideolojik duyarlılıklarına göre farklı ifade biçimleri geliştirseler de, vatanseverlik ya da toplumsal ve bölgesel sadakat gibi başka unsurlardan kaynaklanıyor.²⁰²

200 Sibel Bozdoğan, “The predicament of modernism in Turkish architectural culture. An overview”, (der.) Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, a.g.e., 9. bölüm; Michael E. Meeker, “Once there was, once there wasn’t. National monuments and interpersonal exchange”, a.k., 10. bölüm.

201 www.turquieeuropeenne.eu, 10 Şubat 2009.

202 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, a.g.e., s. 124 vd.

Otto Bauer siyasal birliğin metaya ne kadar bağlı olduğunu çok daha önceleri gözlemlemiştir. Metanın yarattığı çatışmalar çelişkili bir biçimde bu birliğin oluşumuna katkıda bulunabiliyor. Laikçiler açısından rahatsız edici olsa da, türbanın çok sayıda kadının iş piyasasına, kentsel ve kamusal alana, siyasal ve sosyal militanlığa, kısacası birilerinin havalı bir ifadeyle “medeniyet” ya da “modernlik” olarak tanımladığı dünyaya entegre olmasına aracı olduğu yadsınamaz.²⁰³

Gündelik yaşamda kural olan sekülerist ve İslâmî ya da “geleceksel” ve “modern” toplumsal davranış biçimlerinin birbirine karışmasıdır. İstanbul sokaklarında başı örtülü ya da saçları rüzgârda savrulan genç kız gruplarını birlikte gülüp eğlenirken görmek istisna değildir. TESEV’in 2006 tarihli anketi tesettürlü ve tesettürsüz kadın grupları arasında hiçbir “ayırım çizgisi”nin bulunmadığını ortaya koydu. Bu toplumsal aktör grupları birbirlerinden yalıtılmış yaşamlar sürdürmüyor, aksine sürekli etkileşim içinde bulunuyorlar.²⁰⁴ Bazı dönemlerde karışıklığı gözler önüne seren materyallik, gündelik yaşamda uyuşmanın ilkesi haline geliyor. Benoit Fliche, Ankara’daki bir gecekondu-
nun iç düzeninin nasıl pek çok tuvalet, döşeme ve mobilya repertuarını bir araya getirdiğini anlatıyor. Eskiden ailenin kadınlarının mahremiyetini tehlikeye sokmadan misafir ağırlayabilmek için taşrada ayrı bir ev biçiminde tasarlanan misafir odası, günümüzde yerini ailenin toplandığı ya da misafirlerin kabul edildiği bir salona bırakıyor. Böylece salon, çoğunlukla çekyat özelliği bulunan, ortalıktaki dağınıklığı gizlemeye yarayan bir çekmecesine olan ve kentsel ya da İslâmî farklı oturma biçimlerine uygun bir kanepesi sayesinde özel alan ve kamu-

203 Nilüfer Göle, “The quest for the Islamic Self within the context of modernity”, (der.) Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, a.g.e., 6. bölüm, ve *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 1993 [*Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınevi, İstanbul, (1. baskı 1991)]; Jenny B. White, *Money Makes Us Relatives. Women’s Labor in Urban Turkey*, Austin, University of Texas Press, 1994.

204 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, a.g.e., s. 75. Ayrıca, bkz. İhsan Yılmaz, “Non-recognition of post-modern Turkish sociolegal reality and the predicament of women”, a.g.m.

sal alan arasında bir ara yüz haline geliyor. Konutun dekorasyonu da kentli estetik ve Anadolu estetiği arasında “yarım ağızla itiraf edilen uyuşturma çabalarının meyvesi”. Bir gecekondu da görülen farklı masa biçimleri konusunda, aynı söylemde iki farklı dilin belirli bir hiyerarşiye göre bir arada kullanıldığı durumları anlatmak için kullanılan bir dilbilim terimi olan diglosyaya gönderme yapan yazar, “aynı işlevi yerine getiren, ama aynı değere sahip olmayan iki farklı nesnenin bir arada bulunması” halinde nesnel dipraksiden, bu nesnelerin “birbirleriyle rekabete girmeden farklı ortamlarda kullanılmaları” halinde ise nesnel bipraksiden söz ediyor.²⁰⁵

Bunun dışında, toplumsal davranışların gelişmeye açık olduğunu ve laik cepheyle İslâm cephesi arasında görünmez sınırlar çizmediğini de belirtmek gerekir. Bir kişi yaşamının bir döneminde ya da belirli koşullarda türban takabilir ya da şu veya bu şekilde tıraş olabilir, ardından tarz değiştirebilir. Geçmişte bir İstanbul valisinin halk coşkusunun tekeli Refah Partisi’ne bırakmamak için bir zamanlar iyi Kemalistlerin yuhalandığı Orhan Gencebay ve İbrahim Tatlıses’i Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında Taksim Meydanı’nda sahneye çıkardığı da görülmüştür.²⁰⁶

Din ve sekülerizm arasındaki psikolojik güreşin cereyan ettiği kamusal alan istikrarlı ve tek boyutlu bir “varlık” değildir. Toplumsal aktörlerin siyasal konjonktürün rastlantısallığı ve hayal dünyasının göreceliği içinde günü gününe yarattıkları bir “olay”dır ve bu sürekli yeniden inşa süreci mutlaka merkezkaç bir hareketi ifade etmez. Bunun dışında, çağdaş Türkiye’de toplumsal ve kültürel seferberlikler üzerine çalışan çoğu yazarın giriştiği “sivil toplum”un nesneleştirilmesiyle ilgili benzer eleştiriler yapan Yael Navaro-Yashin, haklı olarak bu etkileşimde İslâm’ın geniş ölçüde laikçiliğin ürünü olduğuna dikkat çekiyor: Piyasa ekonomisi ve ulus-devletin oluşturduğu ortak arka planda, İslâmcılık radikal bir ötekilik olarak de-

205 Benoit Fliche, *Odyssées turques*, a.g.e., s. 185, s. 181 vd., ve s. 194-196 (ve habituslerin dönüşümü üzerine 8. bölümün tamamı).

206 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, a.g.e., s. 147.

gil, laikçiliğin bir uzantısı ya da karşı tepkisi olarak karşımıza çıkıyor.²⁰⁷

Bununla birlikte kamusal alanın yeniden yapılanması mutlaka merkezkaç biçimde gerçekleşmese de, çatışmalı olması kaçınılmazdır. Tarikatların rövanşı, modern kent yaşamına, endüstrileşmeye ve kapitalizme uyum sağlamaları, imparatorluğun yerine ulus-devleti kabullenmeleri, cumhuriyetçi tipte siyasal ve sosyo-ekonomik örgütler kurma konusundaki becerileri, piyasa ekonomisine yönelik doğal eğilimleri, neo-Kemalist seçkinlere karşı savundukları “yaşam tarzı”nın başarısı, neo-Kemalistlerin evrensellik alanındaki tekellerini bozdu ve onları cemaatleştirdi. Laiklik bir etos ve başka pek çok seçenekten biri haline geldi, fanatikleri ise sürekli kuşatma hissiyle yaşıyor.²⁰⁸ Bu nedenle laiklik de katılaşıyor.²⁰⁹ Tıpkı 1950’de olduğu gibi iktidar değişikliği 1990’ların ortasından itibaren cumhuriyetin içine işledi. 1994 ve 1995’te Refah Partisi’nin kazandığı seçim zaferlerinden sonra gazeteler “Seçimleri Öteki Türkiye Kazandı”, “Siyah Türkler Beyaz Türklere Karşı”, “Fatih Harbiye’yi Yendi” gibi manşetler attılar. Öfkeden çıldırmış bir ulusal egemenlikçilik, otoritarizmin yayılması, işler biraz karıştığında ulusun anasının, yani ordunun eteklerine saklanma eğilimi, klinik bir hal alan inkârcılık, laikliğin başlıca sözcülerinin kırmızı kravatları ve ciddi topuzlarıyla verdikleri neo-Sovyetik görüntü, özelleşmelerin, pişmanlığın, Kopenhag kriterlerinin ve Movida havasının hâkim olduğu bu dönemde cumhuriyetin köktencilerini acımasızca gözden düşürdü. Bu kesim artık acımasız bir ikilem içinde bulunuyor: “Terakki’nin artık kendi cephesinde olmadığını bildiği halde çağdaş ittihatçıların çılgınlıklarına ve komplolarına güvenmek ya da Avrupa’nın yeşil çayır-larına ve demokrasiye götürmesi umuduyla kendilerini İslâmî partiye emanet etmek. Tıpkı borçlar nedeniyle saygınlıklarını yitiren II. Abdülhamit dönemi seçkinleri gibi neo-liberalizm ve

207 A.k., s. 7 ve 42, ve 4. bölüm.

208 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, a.g.e.

209 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, a.g.e., s. 153 vd.

İMF reçeteleriyle 1980'den bu yana yoksullaştığı, gözden düş-tüğü ve finansal kriz nedeniyle meşruluğunu yitirdiği için, iyi-den iyiye rahatsız bir konumda bulunuyor.

İslâm zaman içinde kendilerini laikçi özneleşme kalıpların-da bulamayan ya da sosyo-ekonomik nedenlerle bunlarla öz-deşleşemeyen geniş kitlelere ülkelerinin yaşadığı dönüşümde “ahlâkî özne” haline gelme olanağı tanıyan toplumsal kurum-ları oluşturdu. İnancın “kendi içinde sekülerleşmesi” ve “mo-dernliğin yerelleşmesi” ile tanımlanan çifte bir hareket baş-lattı.²¹⁰

Tarikat ve cemaatler, dergâhlarında, dersanelerinde, okul-larında, yurtlarında, öğrenci evlerinde, yaz kamplarında eğit-tikleri müritlerinin dinsel ve etik özneleşmesini sağlama be-cerisine sahipler. Bu durum, özel çıkarların korunmasının ya-nında sosyalleşme ve kendini gerçekleştirme alanı olarak işlev gören İslâmî siyasal partiler, işveren örgütleri ya da sendikalar için de geçerli. Dinin cumhuriyete yaptığı önemli katkılardan biri de bu oldu. Mümin (ya da yoksul) kesimlerin ulus-devleti, sanayileşmeyi, kentleşmeyi, piyasa ekonomisini, Avrupa'ya en-tegrasyonu, küreselleşmeyi yalnızca mülksüzleşme temelinde yaşamak zorunda kalmamalarını sağladı. Bazıları bundan ha-reketle nesnesi olduğu kapitalist sömürü karşısında bir teselli oluşturduğu için dinin gerçekten halkın afyonu olduğu sonu-cunu çıkarabilir! Bununla birlikte, halkı imparatorluk dönemine ait köylü, tüccar ya da zanaatkâr durumundan ulusal, kentli, sanayileşmiş ve kapitalist, hatta “postmodern” yeni bir duruma geçişte bir aktör haline getirdiği de söylenebilir. Müminin ken-disi üzerinde düşünme sürecini başlatacak kadar ileri gitmese de, özneleşmesini sağlamaya yaradığı doğrudur.²¹¹

Bu açıdan, tarikatlar ve siyasal İslâm çizgisindeki hareketle-rin otoriter Kemalist modernleşmenin taşrada uğradığı başarı-sızlığın yarattığı boşluğu doldurduğunu ve gücü tükenmekte olan bir cumhuriyet karşısında bir tür ikame işlevi gördüğünü

210 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 5.

211 İslâmî genel eğitim kurumlarında eleştirel eğitim anlayışının eksikliği ile ilgili olarak, bkz. a.k., s. 194.

savunan açıklamalar biraz eksik ve fazlasıyla sıradan kalır.²¹² “İslâmcılığın Batılı modernleşmenin verdiği sözlerin yarattığı yoksunluk duygusunun ürünü olduğu ve modernliğin eleştirisini içerdiği”²¹³ varsayımı için de aynı tespit geçerlidir.

Dolayısıyla dinin sunduğu “inşa edilmiş simgeleri, mitosları ve anlatı biçimlerini” biraz daha fazla ciddiye almak gerektiğini kabullenmek gerekir.²¹⁴ İslâm’ın Kemalist dönemde toplumsal, kültürel ve siyasal bir alt katman biçimini temsil ettiği kabul edildiğinde, önceki sayfalarda da gördüğümüz gibi ne 19. yüzyılda ne de 20. yüzyılın ilk yarısında kesintiye uğramadan, yüzyıllar boyu ifade ettiği tarihsel gerçeklik de yadsınamaz. Burada Hindistan’la ilgili *subaltern studies* alanını uzun zaman meşgul eden bir tartışmayla karşılaşıyoruz. Belki bir farkla: Sekülerist ya da laikçi reformcular her zaman gerçek bir toplumsal tabana, İslâmcılar da düzenli olarak devlet katında bağlantılara sahip olduklarından, sekülerizmi *top-down* bir “Batılılaşmaya” benzetmek, İslâm’ı *bottom-up* bir özgürleşme olarak tanımlamak kadar basite indirgeyici olacaktır.²¹⁵ Mutlaka bir sınır çizgisi olması gerekiyorsa, buradaki sınır yukarıdakiler ve aşağıdakiler arasında değildir. Gündelik yaşamın ayrıntılarında, toplumun farklı katmanlarında, aynı cumhuriyetçi, ulusçu, devletçi repertuarın çeşitli yorumlarında gizlidir. Koşullara göre bazen birilerinin, bazen de diğerlerinin performansı önemsizleşir ya da abartılır.

Ahlâkî özneleşme savaşının İslâmcıların lehine döndüğü ve cumhuriyetçilerin hegemonyalarını kaybettiği söylenebilir mi? Bu da bizi bu ahlâkî savaşın cumhuriyet hegemonyasının inatılmaz derecede hareketli ve yenilikçi bir toplumda kök salma-

212 İslâmî hareketin cumhuriyetin dışladıkları için bir siyasal ifade biçimi olduğu fikrini haklı olarak eleştiren M. Hakan Yavuz da (*Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 4) zaman zaman aynı hataya düşmekten kurtulamıyor.

213 Haldun Gülalp, “Modernisation policies and Islamist politics in Turkey”, (der.) Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, a.g.e., s. 54.

214 Şerif Mardin, “Culture change and the intellectual: a study of the effects of secularization in modern Turkey”, (der.) Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East*, a.g.e., s. 212.

215 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 5.

sını sağladığını savunmaya iten farklı kesimler arasındaki etki-
leşim ilkesini ihmal etmeye itecektir. Gramsci'nin tanımladı-
ğı anlamda hegemonya, asla yöneten sınıfın alt toplumsal kat-
manları içine gömdüğü ideolojik bir beton bloğu olmamıştır.
Toplumsal ve kültürel mücadelelerden kaynaklanır. Uzlaşma-
sı çatışmadan doğar. Dolayısıyla Müslüman seçkinlerin alt ya
da muhalif kesim durumundan çıkarak cumhuriyet hegemon-
yasının madunları olmak yerine onun oluşmasına katkıda bu-
lunan aktörler haline geldiklerini söyleyebiliriz. "Devlet kav-
ramının ve otoritesinin Türklerin imgeleminde cumhuriyetçi
ulus kavramından çok daha fazla yer etmiş olduğu"²¹⁶ da doğ-
ru değil midir? Kuruluşundan günümüze cumhuriyet "olgusu"
içinde ikisini birbirinden ayırmak gerçekten mümkün müdür?
Doğru bir sosyoloji, antropoloji ya da din tarihi bakımından,
Müslüman Türkler İslâm'ın âdetlerine değil, kendi âdetlerinin
İslâm'ına sahiptir. Sonuç olarak, Fethullah Gülen de "Türki-
ye'nin Müslümanların özgürce yaşadığı ve Müslümanca düşü-
nebildiği tek ülke olduğunu"²¹⁷ düşünmekte haklıdır.

Siyasal alanda, Ali Bayramoğlu'nun gerçekleştirdiği mülakat-
lar bu bakımdan son derece öğreticidir.²¹⁸ Öncelikle, İslâmî ha-
reketin en ateşli militanları ya da seçmenleri dönemin en has-
sas konularında kamusal alanda başlayan tartışmalara katılmak
uğruna Müslümanların kendi görüşleri ve tavırlarındaki ço-
ğulculukla karşılaştıklarında, dinsel alanın çeşitliliğini kabul-
lenmek zorunda kaldılar. Bu şekilde bir anlamda dogma ya da
en azından inançla ilgili pragmatik bir algı ve daha büyük bir
hoşgörü, onaylamak ve kınamak arasında seçim yapmadan ve
mutlak yasaklamalardan geçmeden de kabul etmenin mümkün
olduğu düşüncesi ortaya çıktı.

Ardından, siyaset mümkün olanın sanatı olduğundan, Müs-
lüman aktivistler hedeflerini göreceleştirmeyi ve önem sırası-

216 *Ibid.*, s. 9.

217 Aktaran *a.k.*, s. 195.

218 Ali Bayramoğlu, "Modernity does not tolerate superstition", *a.g.e.* Daha eski tarihli bir araştırma için, bkz. Ferhat Kentel, "L'Islam, carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie: le cas du Parti de la Prospérité", *a.g.m.*, s. 211-227.

na koymayı öğrenmek zorunda kaldılar. Necmettin Erbakan'ın çizgisinden kopan Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül onlara Ankara'nın bir kadeh rakıya (ya da Nazlı Ilıcak'ın favori içkisi olan Martini'ye)²¹⁹ değdiğini kabul ettirdi. Bu sayede, cumhuriyetçi imgelemde Paris'teki République, Nation ve Bastille meydanları gibi bir işlevi olan Taksim Meydanı'na cami yapılması ya da tesettürün her yerde serbest bırakılması gibi özellikle kışkırtıcı bulunan bazı projeler terk edilebildi. Bu siyasetçiler ayrıca laikliğin elden gideceği yanılısamasını dağıttılar ve Necmettin Erbakan'ın iktidarda yer aldığı 1974-1977 ve 1996-1997 yıllarında kullandığı söylemle yapamadığını yaparak İslâmî bir hükümete Avrupa ve dünya nezdinde demokratik ve ekonomik saygınlığını kazandırdılar. Bunun sonucunda, laikçiler parlamentoda çoğunluğu elinde bulunduran yeni iktidarın iyi kötü Avrupa hedefini izlediğini, uzun yıllar boyu koalisyon hükümetlerinin anlaşmazlıklarına takılan ve ordu tarafından engellenen demokratik reformları geçirdiğini, Kürt ve Ermeni sorunlarıyla ilgili olarak daha az paranoyak bir tavır aldığını kabul etmek zorunda kaldılar. Ve “düşmanlarımızın düşmanları dostumuzdur” deyişinde olduğu gibi, genelkurmayın, neo-Kemalist hâkimlerin ve cumhuriyetçi ulusçuluk köktencilerinin AKP'ye karşı sergiledikleri düşmanlıkta onu desteklemek için yeterli neden buldular.

Her iki tarafta hissedilen kin ve hayal kırıklıkları dindarlar ve seküleristler arasındaki bu görelî balayına gölge düşürmekte gecikmedi. Ama birlikte “derin devlet”e, toplumsal ya da ideolojik muhafazakârlığa, hatta toplumdaki erkek egemenliğine karşı gelmek söz konusu olduğunda her iki tarafta da militan dayanışma ya da suç ortaklıkları doğdu.²²⁰ Son yıllarda ortaya çıkan polemiklerin şiddeti laikçilerle İslâmcılar arasında var olan süreleri ve derinlikleri bakımından son derece etkileyi-

219 Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, a.g.e., s. 146.

220 İslâmî muhafazakâr çevrelerden gelen karalama amaçlı bir şikâyet üzerine cinsel teşhircilikle suçlandıktan sonra laikçi çevreler yerine İslâmcı kadınlardan destek gören Trabzon'a yerleşmiş İstanbullu bir kadın avukatın öyküsü için, bkz. Ali Bayramoğlu, “Modernity does not tolerate superstition”, a.g.e., s. 126 vd.

ci uzlaşmaları ve köşe kapmaca oyunlarını gizlememeli. Örneğin, Fethullahçı Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı toplumu “bölen” çeşitli konular etrafında Abant Toplantıları’nı düzenledi ve bunlarla ilgili uzlaşmaya dayalı bir diyalog oluşturmak amacıyla Abant Platformu’nu kurdu.²²¹ Parlamenter İslâmî hareket de cihadist bir kitle terörizminin ortaya çıkmasını önleyerek İslâm’ın devletle ilişkisi üzerinde bir tür tekel oluşturmayı başardı: 2003’te İstanbul’da meydana gelen saldırılar münferit girişimler olarak kaldı; daha çok “derin devlet” kaynaklı kontrgerillanın ya da İran gizli servislerinin işi gibi görünen ve toplumsal tabanı her zaman son derece zayıf kalan güneydoğudaki Hizbullah olayını bir kenara bırakırsak, silaha mücadelenin de İslâmcı grupların değil PKK ya da aşırı solun yöntemi olduğunu söyleyebiliriz. AKP grup toplantılarını Mustafa Kemal’in çelik bakışları altında yapıyor ve sorumlulardan hiçbiri portresini kaldırmaya kalkışmıyor ya da kalkışmıyor – tarihsel sosyoloji açısından da zaten ikisi aynı kapıya çıkıyor. Hilafeti yeniden kurmak ya da şeriatı getirmek gibi bir programı da yok. Savunduğu Avrupa Birliği üyeliği doğrultusunda, iktidara geldiği günden beri Türk siyasal sistemi ve ekonomisinin Kopenhag kriterleri adıyla bilinen Avrupa normlarına uydurulmasına öncülük ediyor. Aslında pek önceliği olmayan bazı hassas toplumsal konularda büyük bir beceriksizlik sergilemekten (kasıtlı ya da kasıtsız olarak) kendini alıkoyamadıysa da, ülkenin sekülerist yönünü değiştirmeye çalışmıyor ve laikçilerin haklarını kısıtlamak yerine mümin Müslümanlar için daha fazla hak talep etmekle yetiniyor.

Bunun karşılığında, artık bazı seküleristler üzeri örtülü de olsa İslâm’la yakınlığı herkes tarafından bilinen bir partiye oy vermeyi kabul ediyor, böylece ona rahat bir oy çoğunluğuyla ülkeyi yönetme olanağı sağlıyorlar. Zira AKP seçmeni içinde meşru olarak İslâmî ya da İslâmcı olarak tanımlanabilecek olanlar oldukça küçük bir azınlığı oluşturuyor. Daha Refah Partisi zamanında, bu partinin erkek sempatizanlarından % 73’ü ve kadın sempatizalarından % 61’i parti programının şe-

221 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, a.g.e., s. 197.

riatı getirmekle yakından uzaktan ilgisi olmadığına inanıyordu.²²² O günden bu yana, AKP muhafazakâr bir *catch-all* partiye dönüştü. Tayyip Erdoğan'ın popülerliği ise hayranları tarafından dinsel olarak tanımlanmıyor: "İnsan ilişkilerindeki kendine özgü 'tarzından,'"²²³ geliştirdiği ve canlandırdığı yakınlık etkisinden, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için gazoz satmak zorunda kalan Kasımpaşalı yoksul çocuk kökenlerinden, haklı ya da haksız olarak "halkın arasından geldiğini", "içinizden biri olduğunu" iddia ettiğinde uyandırdığı güven duygusundan kaynaklanıyor.²²⁴

Sonuç olarak, Müslümanlar cumhuriyeti sırtlanmayı kabul ettilerse, seküleristler de onun İslâmî yüzüne alıştılar. 2002 seçimlerinden bu yana birbirini izleyen polemiklere, bayrak kampanyalarına, türlü çeşitli gösterilere, seçimlere, hatta cinayet ve komplolara rağmen, son yıllarda ülkenin derinliklerinde siyasal bakımdan belirli bir rahatlama meydana geldi: TE-SEV'in 2006 yılında gerçekleştirdiği araştırma da "gerek sekülerist, gerekse dinî kesimlerin toplum içinde ve kamu idarelerinde daha rahat bir atmosfer hissetmeye başladıklarını" ortaya koydu.²²⁵

Hrant Dink cinayeti ve "derin devlet" gölgesinde bir darbe hazırlığı içinde olmakla suçlanan Ergenekon çetesinin parçalanmasının bu siyasal atmosferi yeniden ağırlaştırdığı da bir gerçek. Ama yukarıda incelediğimiz uzun ve orta vadeli süreçlerin radikal bir biçimde tersine dönmesi mümkün görünmüyor. Artık İslâm ve cumhuriyet arasındaki tarihsel uzlaşmayı AKP'ye din dışı nedenlerle oylarını veren seçmen kitleleri taşıyor. Çelişkili bir biçimde, gelecek olan ilk seçimlerde yine ay-

222 A.k., s. 220.

223 Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, s. 15.

224 Ali Bayramoğlu tarafından derlenen ve aktarılan görüşler, "Modernity does not tolerate superstition", *a.g.e.*, s. 33. Bununla birlikte, kızlarının Türkiye'de başörtüsüyle üniversiteye gidemedikleri bahanesiyle Amerika Birleşik Devletleri'nde okumuş olmalarının seçmenin bir kesiminin gözünde bu imajı biraz zedelemiş olabileceğini belirtelim (Haldun Gülalp, "Whatever happened to secularization?", *a.g.m.*, s. 384 vd.).

225 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, *a.g.e.*, s. 99.

nı kitlelerin bu dengeyi tersine çevirebilecek olması söz konusu uzlaşmayı sağlamlaştırıyor.

Türkiye’de Cumhuriyetçi İslâm bu belirsizlikten besleniyor. Bu belirsizliğin parlamenter düzen içinde kurumsallaşması da demokrasinin kurucu unsurlarından birini oluşturuyor.²²⁶ Türk-İslâm sentezi artık yalnızca cumhuriyetin ideolog yuvalarında ya da işkence odalarında değil, seçim sandıklarında tamamlanıyor. Kuşkusuz daha fazla demokratikleştirilmesi de gerekiyor. Ama bu dinden çok milliyetçilikle ilgili bambaşka bir hikâye ve laiklik kavramı Müslüman ülkelerde devletin otoriter ve baskıcı uygulamalarıyla öylesine özdeşleşmiş ki, bu hedefin gerçekleştirilmesinde pek de yararlı olmayacak gibi görünüyor.

Epilog

Sonuç olarak, Türkiye’de bir cumhuriyet var ve ideolojik ifadesi laiklik olan bu cumhuriyet İslâmî değilse de, en azından Müslüman ya da daha doğru bir ifadeyle Sünni bir cumhuriyet. Türkiye Cumhuriyeti etno-dinsel bir cumhuriyet. Siyasal etosu ve vatandaşlarını maruz bıraktığı karşıt özneleşme süreçleri bakımından ise elbette cumhuriyetçi. Ama şimdilik etno-dinsel olan bu cumhuriyet her zaman böyle kalacak diye bir kural yok. Bir kavram olarak ele alındığında, dinselleştirme (*Konfessionalisierung*) özellikle Kalvinist Avrupa’da devlet oluşumunun klasik biçimlerinden biri oldu ve tebaanın ya da sonradan vatandaşların siyasal özneleşme sürecine katkıda bulunarak devletin merkezileşmesine olanak tanıyan bir toplumsal disiplin (*Sozialdisziplinierung*) aracına dönüştü.²²⁷ Zamanı geldiğinde dinsel azınlıkların çatışma içinde varlık gösterebilecek-

226 Adam Przeworski “demokrasinin partilerin seçimleri kaybedebildiği bir sistem olduğunu” ve “belirsizliği kurumsallaştırdığını” hatırlatıyor (*Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 10 ve 14).

227 Philip S. Gorski, “Calvinism and state-formation in Early Modern Europe”, (der.) George Steinmetz, *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, 5. bölüm.

leri bir alan sağlayarak yine bu devletin demokratikleşmesine hizmet etti.²²⁸

Bir taraftan tıpkı Avrupa Birliği üyeliğinin Yunanistan'daki siyasal rejimin dinle bağlarını koparması gibi, Avrupa hedefi bugün Türkiye'de başka bir millet anlayışının geçerlilik kazanmasına katkıda bulunuyor. Doğu Akdeniz ve daha genel olarak Balkan, Doğu Avrupa ve –İsrail ve Irak başta olmak üzere– Ortadoğu devletlerinin sahip olduğu etno-dinsel niteliğin Osmanlı millet sistemi kadar, milliyetçi ideolojilerin uyanışı ve “Avrupa Ahengi”nin Doğu Sorunu’na karışması, Wilsonculuk ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında imzalanan barış anlaşmalarının ürünü olduğunu unutmayalım. Dolayısıyla Türkiye için de 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması bu açıdan belirleyici oldu.²²⁹ Diğer taraftan, “İkinci Cumhuriyetçiler” olarak adlandırılan ve kendilerini bazen “Müslüman mahallesinde salyangoz satanlar”²³⁰ olarak tanımlayan liberal entelektüeller, “Beyaz Türkler”in egemenliğine içeriden karşı çıkıyor, cumhuriyet kurumlarının daha demokratik ve evrensel bir tanımının yapılması için mücadele ediyor, neo-Kemalist ideoloji, mevzuat ve sosyo-politik dışlama mekanizmaları karşısında ayrılıkçı tavır sergiliyor ve bu tutumlarının bedelini özgürlükleri ya da hayatlarıyla ödüyorlar. Türkiye'deki çifte çelişki, bu “İkinci Cumhuriyetçiler”in geçmişte Yunanistan için ateşlenmekte hiç gecikmeyen; ama Boğaz kıyılarında özgürlüğün geleceğine oldukça kayıtsız kalan Avrupa Birliği demokratlarından pek az destek görmeleri ve cumhuriyetlerinin dinle bağını koparmak için en önemli kozu İslâmî (ya da post-İslâmî) bir partinin iktidara gelişinde bulmaları. Tarihin bu karmaşık cil-

228 Eric R. Wolf (der.), *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, State University of New York Press, Albany, 1991.

229 Marc Aymes, “Un certain universel de la communauté: l'invariant national”, *Labyrinthe*, 21.

230 16 Aralık 2008'de www.turquieeuropeenne.eu'de yayınlanan bir söyleşide Baskın Oran'ın kullandığı ifade. Müslümanlar salyangoz yemez. Ancak bu durumun Türkiye'nin olası Avrupa Birliği üyeliği açısından herhangi bir olumsuzluk yaratmadığını da belirtelim: İngilizlerin de çoğunluğu bu masum karnından bacaklı yumuşakçaları yemek konusunda aynı tiksintiyi beslerler.

velerinin Fransa'daki laikliğin köktenci savunucuları ve Beauvau Meydanı* memurları açısından biraz abartılı olduğunu kabul ediyorum. Yine de bu ilk öğretiyi taşıyan şişeyi burada Haliç'in sularına bırakıyorum.

Cumhuriyetçi İslâm'ı küçümseyen laikçilerin içine düştükleri çıkmazlardan biri, sahip oldukları hedefçi siyaset algısından kaynaklanıyor. Bu algıya göre, aktörler “rasyonel”dir, benimsedikleri ideoloji ya da inanç doğrultusunda belirli program ve stratejiler izlerler, içkin cumhuriyetçi tavırları için övgüyü ya da karşı-cumhuriyetçi tavırları için yergiyi hak ederler. Oysa gerçekte fikirlerimiz tavırlarımızı değil, tavırlarımız fikirlerimizi belirler. Sorun on ya da yirmi yıllık tehditkâr söylemlerinden destek alınarak iyi niyetlerinden şüphe edilcn İslâmcıların “gizli ajanda”sını tahmin etmeye çalışmak değil, bağlı oldukları hangi “figürasyonda”²³¹ bulunduklarını bilmek önemlidir. Bilmenin anahtarı devletin oluşmasına katkıda bulunan siyasal, sosyal ve ekonomik güç ilişkilerindedir. İslâmî aktörler bu tür bir figürasyonun bileşenlerinden yalnızca bir tanesidir ve laiklikle kurdukları ilişki içsel bir mantıktan değil, tam da bu karşılıklı bağımlılıktan kaynaklanmaktadır.

Bu koşullar altında, Türkiye'nin durumunun kendince Guy Hermet'nin Batı ve Orta Avrupa ya da Latin Amerika'yla ilgili çarpıcı tespitini doğrulaması da o kadar şaşırtıcı değildir. Demokrasinin en çalışkan işçileri her zaman en samimi demokratlar olmayabilir.²³²

Kendisini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlayan ve Ruşen Çakır'a göre “Müslüman demokrat” olmaktan çok “pragmatik bir sağ parti” olan AKP'nin katkısı da bu tespit ışığında değerlendirilmelidir.

Din ve cumhuriyet arasındaki bu figürasyonun durumuna göre, İslâm'ın ideolojik tasavvurlar nedeniyle ikinci planda kal-

(*) Paris'te Fransa İçişleri Bakanlığı binasının bulunduğu yer – ç.n.

231 Norbert Elias, *What is Sociology?*, Columbia University Press, New York, 1970.

232 Guy Hermet, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 1983, ve *Le Peuple contre la démocratie*, Fayard, Paris, 1989.

sa da geçişli bir ilke olduğunu gördük. Türkiye'nin imparatorluk ve ulus-devlet dünyalarını ayıran tehlikeli sınırı açmasını sağlayan araç oldu. Bugün de siyasetin tarihsel sosyolojisinin içinde barındırdığı güçlükler üzerinde düşünmek için yeni bir fırsat sunuyor. Bu tür bir sosyoloji devamlılık ve kopuşun aynı hareket içinde yer aldığını savunur. Devamlılık, asla bir *tabula rasa*'dan doğmayan siyasal biçimlerin ortaya çıkışını sorguladığı için; tarih, tanım gereği değişim ve tekilliği ifade ettiği için kopuş diyorum. Olgulara bakıldığında, bu iki terim aslında birbiriyle tezat oluşturmaz. Osmanlı İmparatorluğu'ndan cumhuriyete geçiş sürecindeki devamlılıkları kolaylıkla gözlemlemek mümkündür. Örneğin, egemen seçkinlerin, milletin dinsel meşruluğu'nun, İslâm'ın devlete tabi oluşunun, devletin merkezî özelliğinin devamlılığından söz edilebilir. Ancak bu devamlılıklar arasında önemli kopuşlar da yaşandı: Ulus-devlet imparatorluğu'nun yerini aldı, monarşi rejimi yerini cumhuriyet kurumlarına bıraktı, kapitalist piyasa ekonomisi kendini dayattı ve uluslararasılaştı, ülkenin demografik ve coğrafi temelleri sarsıldı. Böyle bir tarihsel kesitte devamlılık ve kopuş birbirine alternatif olamaz –her iki boyut da aynı madalyonun birer yüzüdür– ama aralarında tam da siyasetin tarihsel sosyolojisinin konusunu oluşturan zincirleme bir bağ vardır. Sonuçta figras-yon da aslında tanım olarak bir dinamiktir.

CUMHURİYETÇİ ZAMANLAR

Osmanlı-Türk dünyasındaki gezintimiz bize bazı dersler verdi. Bunları şimdi ilgileneceğimiz diğer iki ülke ile ilgili olarak yeniden göstermek gereksiz olacaktır.

Aklımızda tutmamız gereken ilk ders, tarihsel ve sosyolojik açıdan İslâm'ın var olmadığıdır. Varlığı içinde bulunduğu figürasyonun diğer unsurlarına bağlıdır: Bir imparatorluk ya da bir ulus-devlet, uluslararası ya da bölgesel sistem, bu sistemi oluşturan alışveriş ya da savaş ilişkileri, geçerli olan ekonomi politikası, üretim güçleri ve toplumsal üretim ilişkilerinin biçimi, incelemek üzere seçtiğimiz rastlantısal dönem... Ele alınan toplum tarihselliğinin yüzlerinden yalnızca birini oluşturur ve bu tarihsellikten ayrı düşünülemez. Tekrar edelim, İslâm bir “öz” değil, bir “olgu”dur. Bu konuda, İslâm ve diğer toplumsal değişim unsurları arasındaki “genelleşmiş karşılıklı etkileşim”den söz ettik.

Bu açıdan, bu kitabın yapısını oluşturan farklı durumlar arasındaki karşılaştırma; ancak bu durumların tarihselliğiyle ilgili bir “bireyselleştirme operatörü” olarak devreye girerse anlamlı olur.¹ Bunun dışında İslâm, ister Müslüman, ister başka dinlere mensup ya da inançsız olsunlar, ancak bir toplumu oluşturu-

1 Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976, s. 35.

ran farklı aktörlerin bu konudaki ifadelerinden hareketle anlaşılabilir. Bu da siyasal bakımdan çok anlamlı olduğu anlamına gelir. Müminler ve zındıklar dünyevi meselelerde ve korkarım dinî konularda ona her şeyi ve her şeyin zıttını söyletebilirler. Bu fani dünyada, Allah da Hıristiyanların ve Yahudilerin Tanrısıyla aynı durumdadır.

Süreler

İkinci ders, toplumların heterojenliğiyle ilgilidir. Siyasetin ifadenin sorunsalıyla kavramaya çalışıla da bu heterojenliktir. Kolaylık olması açısından Türkiye, Senegal ya da İran dediğimiz şey, birbiriyle iç içe geçen uyumsuz sürelerin bütünleşmesinden ibarettir.

İran İslâm Cumhuriyeti, devletin yüz yıllar süren merkezileşme tarihi içinde yer alır. Şiiliğin karşıt ve evrimsel repertuarları kadar, hükümdarı “Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi” yapan yine çok anlamlı “İran patrimonyalizmi etosu” –özellikle “adalet dairesi” kavramı– ve 1906-1909 yılları arasında geçerli olan “anayasacılık”, ardından da milliyetçilik ve sosyalizm repertuarları bu süreçte karşımıza çıkar.² Yani rejimin başlıca ideologları ve kurucuları arasında yer alan Ayetullah Muhammed Hüseyin Beheştî, “Demokratik olan İslâmî iktidar, şura ilkesi gereği ‘istişare esaslı’ bir sistem üzerine kuruludur” diye yazıyordu.³ Senegal’de devlete gelince, o da kendisinden önce gelen krallıklarda yaşanan savaşçı (*ceddo*) ve Müslüman “marabu” sınıfları arasındaki çatışmanın, sömürge işgalinin ve bu dinamik-

2 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Social Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, ve *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988; Abbas Amanat, *Pivot of the Universe. Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, University of California Press, Berkeley, 1997; Nader Sohrabi, “Revolution and state culture: the Circle of Justice and constitutionalism in 1906 Iran”, (der.) George Steiner, *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, 8. bölüm.

3 Aktaran Yann Richard, *L’Islam chi’ite. Croyances et idéologies*, Fayard, Paris, 1991, s. 236-237.

lerin kesişme noktasında ortaya çıkan tarikat hareketinin ürünüdür. O da bu girift ilişkilere tanıklık eden farklı söylemlerde farklı anlamlara bürünür. En azından inananlar için, kendi toprak sınırlarını, zamansallığını, rasyonelliğini aşan sufi İslâm'ın zaman/mekân olgusuyla uzlaşır ve bu ayrım prens ile marabunun bir arada var olmasını mümkün kılar.⁴ Aynı dünyada yaşamadıklarından, karşılıklı olarak birbirlerini kabullenmekte zorlanmazlar.

Bütün bunlar, olguları kimliklere göre düzenleyen kültüralist ya da milliyetçi “büyük anlatılardan” kaçınarak somut durumlara ve dönemlere göre düşünmenin ne kadar yararlı olduğunu gösterir. Örneğin, Georges Lefebvre'in Grande Peur üzerine yazdığı klasikleşmiş eserinde de gösterdiği gibi, bir devrim heterojen süreleri bir arada bulundurabilir: Kacar dönemi İran'ında 1906-1909 Devrimi sırasında, Necef'teki ulema ve Tebriz'deki sosyal-demokratlar aynı zaman/mekân olgusunu paylaşmıyorlardı. Genel olarak, cumhuriyet dönemi süreleri farklı yollar izler. Bu yollar ortadan kaldırmaz, ama kendisi ulusal olguya dayandığı için onların ulus dışı boyutlarını aşındırmaya, hatta gizlemeye çalışır. İslâm söz konusu olduğunda bu durum daha da geçerlidir, çünkü İslâm ulusal olgunun ifadesini engellemeden, müminlerden oluşan evrenselci bir ümmete dayanır. Arap milliyetçiliğinin de, İslâmcılığın da –hatta El Kaide'nin bile– içinden çıkamadığı çelişki budur.

Bunun dışında, cumhuriyetçi dönemin kendisi de başka özel dönemlere dönüşür. Mustafa Kemal rejiminin farklı aşamaları, İsmet İnönü'nün başkanlık ettiği geçiş evresi, demokrat dönem, 1960 darbesi, 1977-1980 arasındaki kısmi iç savaş, 1980-1983 askerî rejimi, Özal yılları, 28 Şubat 1997 öncesi ve sonrası, AKP'nin iktidara gelişi gibi farklı kesitleri tanımlarken, Türkiye için böyle olduğunu gördük. O zaman cumhuriyetten da-

4 Bkz. Christian Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983; James F. Searing, “God Alone is King”: *Islam and emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Portsmouth, Heinemann, 2002; ve Mamadou Diouf, Mara A. Leichtman (der.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

ha uzun ve daha geniş dönemlerin “miras”ı sorusu karşımıza çıkar. Kötü cevabın hangisi olduğunu şimdiden biliyoruz: Kültürel ya da milliyetçi tarih yazımı. Geriye daha iyi bir cevap bulmak kalıyor.

Bu cevap, “miras”ı önceden hazırlanmış bir vasiyet, devralınan ve kendi kullanım alışkanlıklarını geliştirerek sahiplenilen kapalı bir paket gibi değil, rastlantısal ve belirsiz bir süreç gibi görmek olabilir. Örneğin, Senegal’de, kölelikten kurtulmayı sağlayan bir tarikat, sömürgeci devlet ve evrensel mirasçıları arasındaki etkileşim içinde gerçekleşen “pasif devrim”i böyle görebiliriz (5. bölüm). Bu tür süreçler aynı zamanda birbirinden farklı dönemlere ayrışır. Dünya savaşları, ulusal mücadele, bağımsızlık, 1980-1990’lı yılların yapısal düzenlemeleri yine Senegal için örnek gösterilebilir.

Daha kesin bir ifadeyle söylemek gerekirse, İslâmî toplumlarda cumhuriyetin gerçekliğini denetlemenin bir yolu, bu tür rejimlerle ilgilenen tarihin ya da siyaset biliminin kendine özgü sorunsallarının geçerliliğini sınamaktan geçer. Başka bir yerde, neo-liberal küreselleşmenin meydan okuması ve rastlantılarıyla karşılaşan post-devrimci, örneğin sosyalist rejimlerin muhafazakâr modernleşme modelini çözümlmek için “termidoryen durum” kavramını önerdim.⁵ Kendisi de bir devrimin mirasçısı olan İran İslâm Cumhuriyeti’nin siyasal kurumsallaşmasıyla ilgili olarak bu kavrama başvururken, tahmin edileceği gibi onu Fransız Devrimi’nin Fransa Cumhuriyeti’ne benzetmeyi değil, oluşum sürecinin, yani benzersizliğinin tarihselliğini deneysel bir biçimde aydınlatmak için bu cumhuriyetle karşılaştırmayı amaçlayacağız (4. bölüm).⁶ Aynı şekilde, Senegal “tarikat” cumhuriyetini çözümlerken, kolonyal ve postkolonyal devlet oluşumunun tarihsel sosyolojisini yaparak bu süreci yeniden ziyaret etme fırsatı bulacağız (5. bölüm).⁷

5 Jean-François Bayart, “Le concept de situation thermidorienne: régimes néorévolutionnaires et libéralisation économique”, *Questions de recherche* [Paris, CER], 24, Mart 2008.

6 Paul Veyne, *L’Inventaire des différences*, a.g.e.

7 Jean-François Bayart, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 [genişletilmiş baskı 2006].

Düşüncemizi yönlendirmek için seçtiğimiz örneklem aslında görüldüğü kadar uyumsuz değil. Ele aldığımız üç durumun hepsi de kendi açısından İslâm'ın taşıyıcı olduğu bir imparatorluktan ulusa geçiş sürecini örneklendiriyor. Tıpkı Türkiye gibi, çağdaş İran da erken modern döneme ait; ama tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nunkinden daha kısa ve kaosu olan klasik bir imparatorluktan doğdu. 16. yüzyılda Kızılbaş tarikat ve kabile düzenine mensup unsurlar tarafından –önceki bölümlerde karşımıza çıkan Türk Alevilerin ataları– Azerbaycan “sınırında”, İran platosu, Kafkasya ve Anadolu'nun kesiştiği yerde ve Osmanlı Hanedanı'ninkıyla aynı gaza ruhuyla kurulan Safevî İmparatorluğu (1502-1722), bugün Afganistan sınırları içinde bulunan Kandahar'dan Bağdat'a ve Umman Denizi'nden Gürcistan'a kadar uzanan geniş toprakları bütünleştirdi; ama merkezileşme, bürokratikleşme ve vergi toplama becerisi açısından her zaman Batı Avrupa krallıklarından daha geri oldu.⁸ “Afgan işgali” olarak bilinen saldırının darbesiyle yıkıldı ve Nadir Şah'ın saltanatı sırasında (1736-1747) yaşadığı kısa bir merkezileştirici restorasyon ve yayılcılık döneminin ardından, Pers İmparatorluğu –Avrupalıların o dönemde kullandıkları ad– hanedanlar ve aşiretler arası rekabetin yarattığı kargaşaya sürüklendi. Kacar Hanedanı (1796-1925) ülkeyi yeniden birleştirmeyi başardıysa da, kalıcı bir biçimde kalkınmasını ya da Rusya ve İngiltere'nin 19. yüzyıl boyunca artan rekabetle beslenen emperyalist heveslerine karşı korunmasını sağlayamadı. Sonunda bu ikili vesayete razı olmak zorunda kaldı ve bu durum iki Avrupa imparatorluğunun İran toprakları üzerindeki nüfuz alanlarını belirleyen 1907 Anlaşması'yla resmileşti. Bu arada yenilgiden yenilgiye sürüklenen Kacarlar, Afganistan'ın batısı ve Kafkas eyaletleri üzerindeki egemenliklerinden vazgeçmek ve 1906-1909 Devrimi'nin dayattığı anayasal monarşiye uyum sağlamak zorunda kalacaklardı.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, savaştan ülkelerin fütursuzca geçtiği, manipüle ettiği, işgal ettiği Pers İmparatorluğu

8 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, a.g.e., s. 18. Safevî İmparatorluğu'nun doğuşu üzerine, bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, a.g.e., s. 78 vd.

harap olmuş ve çökmüş bir imparatorluktu. Türkiye’de olduğu gibi, birliği ve bağımsızlığı Kazak Birliği komutanı ve güçlü bir asker olan Rıza Pehlevi tarafından sağlandı. Pehlevi sonunda İngiltere’nin desteğini elde etti; ama esas olarak anayasacıların vergi ıslahı ve devleti güçlendirme politikalarının mirasçısıydı. Bu bakımdan, Pehlevi’yi, askerî zaferler ve ulusal meşruluk hariç, Fransız Devrimi sonrasında Bonaparte’in durumuyla karşılaştırabiliriz.⁹

Bununla birlikte, Rıza Han merkezî ulus-devletin otoriter inşasını gerçekleştirebilmek için, Mustafa Kemal’in aksine, 1925’te monarşi biçimini seçti ve bunun için bir imparatorluk kılıfı kurguladı. Oğlu Muhammed Rıza da bu kurguyu ülkesine akan petrodolarlar sayesinde 1970’li yılların başında bir balon gibi şişirdi. Bu yanılsama bizi aldatmamalı. Söz konusu olan gerçek anlamda bir ulusal kimlik ve gelenek yaratma süreciydi ve aynı dönemde ortaya çıkan Türk ulusu ve kültürü kadar hayal ürünüydü. Arı ırk teorisi bu sürecin ideolojisi haline geldi ve artık bizi şaşırtmaması gereken bir çelişki eseri, çoğu Türkçe konuşan sürgündeki entelektüeller tarafından beslendi. Mevzuat ise laikçilikten esinleniyor, 1924’te monarşi ilkesi ve 1935’te Medeni Kanun’un çeşitli maddeleri konusunda tavizler verilen ulema ile uzlaşma ve din ya da ruhban sınıfı karşıtı sert önlemler arasındaki garip bir karışıma dayanıyordu. Bu önlemler, yasaların, mahkemelerin ve çok kazançlı noterlik mesleğinin sekülerleştirilmesi, güneşliği namazda secdeye varmaya engel olan Pehlevi şapkasının (*kolâh Pahlavi*) erkekler için zorunlu hale getirilmesi, kadınların için başörtüsünün yasaklanması, ay takvimi yerine güneş takviminin benimsenmesi, devlet okullarının geliştirilmesi ve vakıf mallarının vesayet altına alınmasından çok sayıda önemli kişinin öldürülmesine, çeşitli tacizlere ve 1935’te reformlara karşı düzenlenen bir protesto gösterisinin ardından Meşhed’deki Gevher Şâd Camii’nin bombalanmasına kadar uzanıyordu.¹⁰

9 Saïd Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 63.

10 Rıza Şah’ın Şiilikle olan ilişkisinin muğlaklığı üzerine, bkz. Yann Richard, “Shari’at Sangalaji: a reformist theologian of the Rida Shah period”, (der.) Sa-

1979 Devrimi'nin en önemli itici güçlerinden biri olan ve günümüzde de cumhuriyetin meşruluk kaynakları arasındaki yerini koruyan ulusçu tutkuyu 19. yüzyıl ortalarında Gobineau'nun saptadığı gevşek kayıtsızlıkla karşılaştırdığımızda, emperyal düzenden ulusal düzene geçişin boyutları tüm açıklığıyla görünür. Gobineau, "Atalarına bu kadar değer veren bir ulusun kuşkusuz büyük enerji sağlayan yaşamsal bir ilkesi vardır," gözlemini yaptıktan sonra, Perslerin "kendilerine hükmeden iktidarın kendi vatandaşlarından mı yabancılardan mı oluştuğuna pek aldırmadıklarını", "ulusal bağımsızlığa o kadar da önem vermediklerini" ekliyordu.¹¹

Bundan yarım yüzyıl sonra, büyük Ulusal Anlatı'nın kurucu bir mitosa ve İran tarihselliğinin anakronik ölçüsüne dönüştürdüğü anayasal devrimin aktörlerinden bazıları Ruslarla, bazıları ise İngilizlere ittifak kuracak, utanıp sıkılmadan sefaretlerden para kabul edecek, şahın gazabından ya da halkın öfkesinden korunmak için pazarlığa oturacaklardı.¹² 1907'de ise İngiliz-Rus Anlaşması'nın duyulması parlamentoyu pek şaşırtmadı.¹³ Ama Kasım 1979'da geçici hükümetin başındaki ulusçu Mehdi Bazergân'ı istifaya zorlamak için öne sürülen en önemli gerekçe Cezayir'de Jimmy Carter'ın danışmanıya el sıkışması oldu. Her ne kadar 20. yüzyıl başlarında sınırların kesinleşmesi, toprakların haritada gösterilmesi ve "Kuşan kızları"nın onuruyla ilgili polemik ulusal imgelemin kısmen benimsenmeye başladığını gösterse de¹⁴ bu tezat karşısında "uzun 19. yüz-

id Amir Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1988, 7. bölüm.

- 11 Joseph Arthur de Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, A.-M. Métaillé, Paris, 1980, s. 206-207.
- 12 1906 devriminin anakronik ve teleolojik algısı üzerine, bkz. Naghmeş Sohrabi, "The tyranny of the 1906 Constitutional Revolution of Iran: historiography of Qajar travel literature to Europe", CERİ, Paris, 19 Aralık 2006.
- 13 Mangol Bayat, *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, Oxford University Press, New York, 1991, s. 196 ve 264.
- 14 Asaneş Najmabadi, *The Story of the Daughters of Quchan. Gender and National Memory in Iranian History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1998; Firoozeh Kashani Sabet, *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

yıl” sonuna ait olayların yerleşik ulusal yorumunun yeniden gözden geçirilmesi ya da açıklanması gerektiği fikri belirginleşti. Sonuçta 19. yüzyıl boyunca Kacar İmparatorluğu’nun iç ve dış politikasına ve 1906-1909 Devrimi’nde aktif biçimde rol alan Şii ruhban sınıfı, bunu Osmanlı egemenliği altındaki Atabat’tan ve kendi çıkarlarını gözetten Britanya Hindistanı aracılığıyla Hindistan’dan gelen para sayesinde gerçekleştirdi.¹⁵

Bu dönemde yaşanan hareketlenmelerde kuşkusuz egemenlik meselesinden farklı çıkarlar da rol oynadı. Kacar toplumunda gözlenen dışa dönme eğilimi Safevî iktidarının uygulamalarıyla bağlantılıydı. En saygın hükümdarı Şah I. Abbas’ın günümüzde anakronik biçimde “millileştirilmeye” çalışıldığı bu imparatorluk, Ermeni tüccarlar, Gürcü savaşçılar ya da Şii Arap ulema gibi yabancı kökenli toplumsal unsurların hizmetlerine başvurmakta sakınca görmüyordu.¹⁶ Klasik imparatorluk dönemine ait “memalik-i mahruse” kavramı yerini ulusal bir kavram olan İran’a bu tarihsel zeminde bıraktı. Terim uzun süreden beri ülke halkı tarafından kullanılıyordu. 1935’te Rıza Şah yabancı ülke hükümetlerinden pek sevdikleri “Fars” sözcüğü yerine İran adını kullanmalarını istedi. Bu ulus-devletin yönetim biçimi olarak cumhuriyeti benimsemesi için ise 1979 Devrimi’ni beklemek gerekecekti.

Başka bir çelişki de, cumhuriyet fikrinin klasik İslâm siyaset felsefesinde yeri olmamasına rağmen, cumhuriyet ilkesini yüceltenlerin İslâm’ı benimseyen aktörler olmasıdır. Ulema ve İslâmî entelektüellerin sonradan kabullenseler de başlangıçta cumhuriyetin ilanına karşı çıkma eğiliminde oldukları Türkiye’yle aradaki fark apaçık ortadadır. Bu durum aynı zamanda İslâm dininin çok anlamlılığına ve siyasal karar-

15 Abbas Amanat, “In between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern shi’ism”, (der.) Said Amir Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi’ism, a.g.e.*, 5. bölüm; Meir Litvak, *Shi’i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The “Ulama” of Najaf and Karbala*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

16 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, a.g.e.*, 5. bölüm; Rudolph P. Matthee, *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver, 1600-1730*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

sızlığına da güzel bir örnek oluşturur. Bunula birlikte, her iki durumda da cumhuriyet toplumun bürokratikleşmesini sağlayarak, ulusal bir kültür yaratarak, göçebeleri yerleşik düzene geçirerek, halkı disiplin altına alarak, ayrılıkçı ya da özerklik yanlısı talepleri kırarak ve üniter bir egemenlik anlayışını dayatarak daraltılmış bir ulus tanımıyla devletin merkezileştirilmesi projesini üstlendi. Örneğin, İran'da 1979 Devrimi'ni izleyen ilk beş yıl içinde memur sayısı iki katına çıktı. İmparatorluktan cumhuriyetçi ulus-devlete geçiş iki ülkede de *L'Ancien régime et la Révolution*'u yazan Tocqueville'i hayran edecek bir devamlılık çizgisi izledi.¹⁷ Tocqueville'in ifadesiyle bu iki ülkede "bir tür din devrimi görünümü alan ve bunun yöntemlerini kullanan siyasal bir devrim" gerçekleşti. Belki "çağdaşlarına o zamanlar görüldüğü kadar fevkalade" olmayan bu devrim, "mutlak iktidarı" "ortadan kaldırmak" yerine "dönüştürmeye" dayanıyordu.¹⁸

Çağdaş Senegal ise sömürge imparatorluğunun bir ürünüdür. Ancak bu özelliği bizim ilgilendiğimiz konu açısından pek az önem taşır. Günümüzde tarihçiler sömürge imparatorluklarının da her şeyden önce birer imparatorluk olduğunu vurguluyorlar.¹⁹ Fransa 1962'ye kadar bir ulus-imparatorluktu ve Senegal 1960'ta bağımsızlığına kavuşuncaya kadar bu imparatorluğun eyaletlerinden biriydi. "Postkolonyal çalışmalar" ya da bağımlılık okulunun logoresi bu iki ülke arasında süregiden bağlantıyı tanımlamak konusunda bize pek yardımcı olmasa da, bu tarihten itibaren metropol ve eski sömürgesi arasında tam bir kopuş yaşandığını kimse iddia edemez. Kuşkusuz sömürgeciliğin 19. yüzyılda ortaya çıkan bilimci ırk ayrımı yaklaşımının da katkısıyla gelişen bir kendine özgü bir niteliği var-

17 Jean-François Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", (der.) Ghassan Salamé, *Démocraties sans démocrates*, Fayard, 1994, s. 373-395; Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 173-174.

18 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, coll. "Idées", s. 61 et 69 [Eski Rejim ve Devrim, Imge Kitabevi, Ankara, 2004].

19 Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, University of California Press, Berkeley, 2005.

dır. Aryanizm ya da Türkçülük de bu yaklaşıma tümüyle yabancı değildir. Ama ırk fikri Fransız ve İngiliz imparatorluklarında toplumsal eşitsizliği ve sömürgecinin metropole boyun eğme biçimlerini düzenleyen aşırı anlamlar kazanmıştı. Bununla birlikte sömürge devleti çoğunlukla yarı kaçık bir Tanrı gibi davransa da hiçbir zaman ulusçu tarih yazımı ya da postkolonyal çalışmaların hayal ettiği Leviathan olmadı.²⁰ En şiddetli dönemlerinde, memur sayısı ve vergi gelirlerinin azlığı bakımından böyle bir devleti bugün belki “zayıf devlet” olarak tanımlardık. Sömürge hükümeti “ucuzlukta bir imparatorluk”²¹ oldu. “Kolonyal bilgi birikimi”nin üstünlüğüne ve sistemliliğine gelince, günümüzde bunları da sorguluyoruz. Sömürgeciliğin Afrika toplumlarının tarihselliğini ölçmeyi başaramamış olmasının nedenlerinden biri de budur. Dolaylı hükümetinin “özeleştirilmesi”²² çoğunlukla müdahalelerini kolaylaştırdığı yerli toplumsal ve siyasal güçlerin aracılığı gerektiriyordu. Bunun dışında, sömürgecilik dönemi kısa ya da orta vadede “tanışma” ve uzun vadede yerli toplumların işgalinin iç içe geçmesiyle oluşuyordu. İşgal süreci ise sömürgecilik dönemini aşıyor, sömürgecilik işgali içinde eritmeyi bir türlü başaramıyordu. Metropolde ise, eşzamanlı olarak Avrupa toplumlarının çok daha uzun soluklu süreçlerine, “Batı kültürü”nün değişmezleri değil, evrime açık tarihsel yapıları olan egemenlik, inanç, ırk ve cinsiyet kategorilerinin oluşturulmasına gönderme yapıyordu. Sömürge durumlarını ayırtılabilmek için tüm imparatorluk oluşumlarının özelliğini oluşturan bu süreçlerin nasıl üst üste bindiğini anlamak gerekir. Sömürgeciliğin kesitleri görelidir.

Buradaki esas güçlük, kolonyal (ya da postkolonyal) dönemde toplumları oluşturan süreçlerin ölçülemezliği ve adlandırmak için kullandığımız kavramlar ne olursa olsun tüm imparatorluk girişimlerine içkin ölçülebilirlik skalalarının oluşum süreçlerinin eşzamanlı olarak algılanmasında yatar. Bir yandan

20 Örneğin, bkz. “L’État colonial”, *Politix*, 66, 2004.

21 Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, a.g.e., s. 157.

22 Béatrice Hibou (der.), *La Privatisation des États*, Karthala, Paris, 1999.

uzay zamanların heterojenliğini, yani imparatorluğu kuran heterojenliği, diğer yandan imparatorluk bünyesindeki etkileşimleri olası kılan “işlevsel anlaşmazlıkları”²³ hesaba katmak gerekir. Bir yanda sömürge olma halinin, diğer yanda kapitalist sömürü düzeni ve üretim güçlerinin sömürge devletinin bürokratik kurumlarına eklenmesiyle ortaya çıkan görülmemiş merkezleşmenin yarattığı kaçış çizgileri vardır.

Bu açıdan, işimize yarayacak olan kavram Osmanlı İmparatorluğu’yla ilgili olarak daha önce de başvurduğumuz “imparatorluğun hegemonik ilişkileri” kavramıdır.²⁴ Frederick Cooper’ın hatırlattığı gibi, imparatorluklar “halkların ve toprakların birliğe katılma sürecini sürekli olarak seçkinlerin iktidarını ve uyumluluk duygusunu koruyan farklılaşmayla dengelemek zorundaydılar”.²⁵ Tebaalarının sadakat göstermesini ve özdeşleşmesini sağlayabiliyorlardı ama onları çoğunlukla gündelik bazı olumsal düzenlemelerle kandırıyorlardı.²⁶ Dolayısıyla, kolonyal olsun ya da olmasın, imparatorluk her zaman işgal kadar kooptasyona ve boyun eğme kadar katılmaya dayanır. Sıradan bir “güç” (*Macht*) rejimi olmaktan çok, itaat duygusu yaratan bir “hâkimiyet” (*Herrschaft*) biçimidir. Sırasıyla Foucault ve Gramsci’nin tanımlarına göre, başkaları üzerinde hâkimiyet kurma teknikleri ve kendini yönetme tekniklerinin buluşma noktasında bir “hükümet zihniyetine” ya da bir “uzlaşının” hegemonyasına dayanır. Yerleştirdiği “gönüllü kulluk” uygun toplumsal kurumların ve seçkinlerin aracılığı ve bunların taşıyıcısı oldukları “üçüncü dillerin”²⁷ paylaşımı üzerine kuruludur. Yalnızca söylem ve bilgi birikiminden değil, imge-

23 Marshall Sahlins, *Islands of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

24 Romain Bertrand, “Les sciences sociales et le ‘moment colonial’. De la problématique de la domination coloniale à celle de l’hégémonie impériale”, *Questions de recherche* [Paris, CER], 18, 2006, s. 30 vd., ve Jean-François Bayart, Romain Bertrand, “De quel legs colonial parle-t-on?”, *Esprit*, Aralık 2006, s. 154 vd.

25 Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, a.g.e., s. 11.

26 A.k., s. 157.

27 Romain Bertrand, “Les sciences sociales et le ‘moment colonial’”, a.g.m., ve Jean-François Bayart ile, “De quel legs colonial parle-t-on?”, a.g.m., s. 154 vd.

lem, maddi kültür ve vücut tekniklerinden kaynaklanan üçüncü diller: Antikçağ'da *paideia* ve *humanitas* ya da Osmanlı İmparatorluğu'nda *adab*, İngiliz finans emperyalizminde *gentility*, Fransız sömürge Afrikası'nda "medeniyet". Serge Gruzinski de Aristotelesçilikte Katolik monarşinin "entelektüel araçlardan, Roma ortodoksisinden, ifade sistemleri ve kodlarından oluşan bir çekirdek etrafında yapılanan kapalı bir alan, geçirgen olmayan bir bölme" oluşturan ve sanat ya da Hristiyanlaştırma gibi başka alanlarda geçerli olan melezleşmeye "geçirimsiz" olan *software*'ini görür.²⁸

İmparatorluğun hegemonik ilişkileri teoride *imperium* ve tebaası arasında bir "pazarlığa" değil, yerellikleri ve yörelerin heterojenliğini aşan ortak siyasal, hukuksal ya da kültürel bir norma aidiyete dayanır. Gerçekte ise, imparatorlukların farklılıklarını aşmalarını ve kendilerini yeniden üretmelerini sağlayan bu üçüncü dillerin "geçirimsizliği" tartışmalıdır. Zira tam da Leslie Peirce'in önceki bölümlerden birinde Osmanlı idare hukukunun (*kânun*) Antep şehri mahkemesi tarafından uygulanmasını incelerken ve yerel halk ile padişahın temsilcileri arasındaki düzenlemelerde şeriatın dayattığı tanıklığın önemini vurgularken gösterdiği gibi,²⁹ imparatorlukların tebaalarıyla yürüttükleri "diyalog"³⁰ çoğunlukla bu *software*'in merkezinde yer alır. İleride üzerinde duracağımız Senegal vakasının özelliği, ortak cumhuriyetçi norma aidiyetin başlangıçtan beri Müslüman bir tarikat ve laiklik yanlısı idare arasındaki gerçek ya da hayal ürünü bir çatışmadan kaynaklanmasıdır. Bu çatışma-

28 Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, Paris, 2004, s. 374 vd. Ayrıca bkz. *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et Islam à l'orée des Temps modernes*, Le Seuil, Paris, 2008, s. 81 vd. [*Ora da Saat Kaç?*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010].

29 Leslie Peirce, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003 [Ahlak Oyunları. 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005].

30 Burada önemli bir kitabın başlığını kullanıyorum: Eugene F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India, 1735-1895*, University of California Press, Berkeley, 1994, ama aynı zamanda Mikhael Bakhtine'in diyalog kavramına da gönderme yapıyorum.

nın arka planında ise, metropoldeki Kilise ve devletin birbirinden ayrılma süreci ve yalnızca askeri işgal rejimiyle değil, ırk ve din engeliyle de ayrılan iki taraf arasındaki “pazarlık” yer alır. Bu durumda, İslâm ve cumhuriyet arasında “geçirimsizlik”ten çok “melezleşme” olduğunu, bunun da günümüzde siyasal öz-nesneleşmeyi sağlayan laik bir tarikat cumhuriyeti doğurduğunu söyleyebiliriz.

Sömürge imparatorluklarını birer imparatorluk olarak sıradanlaştırmak, üzerine inşa edildikleri hegemonik ilişkileri normatif olarak nitelemekten kurtulmak ve Fanon ya da Sartre çizgisinde bunları birer “yalandan” ibaret olarak görmekten kaçınmak açısından yararlıdır. Tarihçiler ve antropologlar sayesinde sömürgeciliğin üçüncü dillerini ve “yaşam tarzlarını” (*Lebensführung*) “taşıyan” (Max Weber’in ifadesiyle, *tragen*) kurumları ve toplumsal grupları artık gayet iyi tanıyoruz. Sömürgecilik, gerek *Indirect Rule* gerekse ordu, hastane, okul, şirket ve plantasyon, Hıristiyan misyonu ya da İslâmî tarikat bünyesinde siyasal ya da idari oldukları kadar “kültürel” bazı araçlardan destek aldı. Bu aktörlerin söylemleri kadar fiziksel varlıklarını da kullandı. Yalnızca mantık, bilgi ve hesap işi değil, aynı zamanda inanç, arzu ve korku, haz ve acı meselesi oldu. Bu farklı biçimleri çözümlemek için artık sömürgeciyle sömürgeleştirilen arasında az çok dramatik ve her zaman tarih dışı bir çatışma biçiminde yaşanan ve özünde nesneleştirilen baş başa bir ilişkinin statik ve iki ögeli görünümüyle yetinemeyiz. İmparatorluğun hegemonik ilişkilerinin art zamanlılık içinde pazarlık konusu edildiği süreçleri ya da bazen gerçek toplumsal hareketleri dikkate almak daha yerinde olur. 20. yüzyıl başında sömürge makamları ve müridi toplumsal devrim arasında gerçekleşen “dönüştürücü” uzlaşısı ve bu uzlaşının mümkün kıldığı eski esirlerin entegrasyonu sayesinde ortaya çıkan Senegal tarikat cumhuriyeti için durum böyledir. Bu şekilde, kolonyal ve postkolonyal dönemler arasındaki olası devamlılıkların ontolojik bir safsata değil, “gerçek tarih”in (*die wirkliche Historie*) nesneleri olan somut zincirlemeler olduğunu gösterebiliriz. Bu devamlılıklar aynı zamanda Afrika devletlerinin de genel kura-

lın dışına çıkmadıklarını hatırlatır. Buna göre, “19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyılın büyük bölümünde görülen milliyetçilik imparatorluğun antitezi değil, nihai sonucudur.”³¹ Türkiye için bu kuralın geçerli olduğunu gördük, İran da buna iyi bir örnektir.

Bu bağlantı Senegal’de oldukça özgün bir biçimde karşımıza çıkar. Dakar bir sömürge toprağının merkezi ama aynı zamanda Fransız Batı Afrikası’nın imparatorluk başkentiydi. Bağımsızlık sürecinde bölgenin parçalanması Dakar’ı gözden düşürdü ve 1961’de Mali Federasyonu’nun yaşadığı başarısızlık bu düşüşün geri dönüşü olmadığını gösterdi. Kentin kaderi bir İstanbul ya da Viyana olmasa da, kendi çapında en azında Budapeşte’yi hatırlatır. Bu durum Senegal’in ileride izleyeceği ve milliyetçiliği, yerlilik duygusu, meşru ya da gayri meşru şiddet kullanımı Afrika kıtası çapında ve genelde ölçülü hale gelen cumhuriyet çizgisini daha da dikkat çekici kılar.

İslâm dini bu süreçte içkin nitelikleri nedeniyle değil –kültüralizmi reddetmek başkasınıninkine katılmayı gerektirmez; 1989’da ülkenin yaşadığı tek pogromun başka Müslümanları, Moritanyalıları hedef almış olması da ilginçtir!–, çok merkezli örgütlenmesi, müminlere açtığı toplumsal özgürleşme, ekonomik dönüşüm ve kültürel evrenselleşme yolları, aşkınlığın etkisi ve siyasal modernleşmenin rastlantılarına uyum arasında sağladığı sentez, Senegambiya’nın uzun tarihi ile sömürge dönemi ve ulusal açılımı arasına kurduğu köprü sayesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bağlantılar

Bunun dışında, incelediğimiz Osmanlı-Türk, İran ve Senegal vakaları eşit oranda olmasa da kendi aralarında “bağantılıdır”. Asimetrik olsa da, yadsınamaz özgün bir tarihselliği ile Batılı ideolojik referansından farklılaşan ulusaşırı İslâmî cumhuriyet

31 Pamela Kyle Crossley, “Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing”, *Annales HSS*, 63 (3), Mayıs-Haziran 2008, s. 620. Ayrıca bkz. Pieter M. Judson, “L’Autriche-Hongrie était-elle un empire?”, *a.k.*, s. 563-596.

alanı bu “bağlantılar”dan doğmuştur. Cumhuriyetçi İslâm sorunsalı mutlaka “ithal devlet”³² sorunsalına götürmez.

Üçgenin İran ve Osmanlı-Türk köşeleri arasındaki “bağlantılar” daha yoğun ve daha devamlı olmuştur. Safevî ve Kacar hanedanları Türkçe konuşuyordu, İran kültür ulusçuluğunun en değerli ideologlarından bazıları da öyleydi ve Nasîreddin Şah (1848-1896) Tanzimat’la ilgili gelişmeleri dikkatle izlemiş, hatta en önemli danışmanlarından biri olan Malkum Han 1958’den sonra reformların sözcük dağarcığını benimsemişti. Buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğu her zaman Pers medeniyetinin etkisine açık olmuş, hükümet biçimlerini ve tekniklerini, bilgi birikimini, edebî tarzlarını benimsemişti. Kültür dili olan Osmanlıcanın bu etkileri taşıdığını daha önce de gördük. Batı Avrupa’da Fransa ve İngiltere ya da Fransa ve Almanya çiftlerinin “birbirini tamamlayan düşmanlar” olması gibi (Fernand Braudel), Osmanlı ve Pers imparatorlukları da karşı karşıya geldikleri savaşlar boyunca inşa süreçlerine katkıda bulunan aralarındaki yüzlerce yıllık rekabetten yararlandılar.³³ Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Alevi azınlığın toplumsal, dinsel ve siyasal statüsünün bu çatışmalı tarihten geldiğini ve Osmanlı Hanedanı’nın tahakkümünü 16. yüzyıldan itibaren Safevî Hanedanı’yla rekabet edebilmek için dinsellemeye başladığını biliyoruz. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, II. Abdülhamit’in panİslâmcılığı hâlâ aynı ihtiyaca cevap veriyordu. Şiiğin Safevî devletinin resmî dini olması da İran’ı Osmanlıların bölgedeki hegemonyasından ayırıştırma ve güçlendirme amacı taşıyordu.

Ancak, Osmanlı-Safevî ya da Kacar “bağlantısı” yalnızca bu hanedanlar arası ve dinsel karşıtlıkla sınırlı değildi. Yalnızca devlet çıkarına indirgenemeyecek, daha geniş ticaret, düşünce, mistisizm ve göç ilişkilerine katkıda bulundu. Bu bağlantının bizi ilgilendiren konuda en can alıcı ifadelerinden biri, 19.

32 Bertrand Badie, *L’État importé. L’Occidentalisation de l’ordre politique*, Fayard, Paris, 1992 [*İthal Devlet*, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul].

33 Gökhan Çetinsaya, “Essentials friends and natural enemies: the historic roots of Turkish-Iranian relations”, *Middle East Review of International Affairs*, 7 (3), Eylül 2003, s. 116-132.

yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında iki imparatorluktaki muhaliflerin kurduğu ve iki ülkede de cumhuriyet düşüncesinin farklı zamanlarda ortaya çıkmasına katkıda bulunan ilişkilerdi.

1840 ve 1850 arasında, Kacarların “memalik-i mahrusa”sı Mirza Ali Muhammed (1819-1850), nam-ı diğer Bâb’ın önderliğinde millenarist ve senretik bir hareketin gelişimine tanık oldu. Bazen Çin’deki Taiping İsyanı’yla karşılaştırılan bu isyan, Şii usulü ruhban sınıfını hedef alıyor, kadınların yaşam koşullarının iyileştirilmesine taraftar görünüyor, tüccarların çıkarlarını savunuyordu. Önderinin idam edilmesinden sonra, manevi mirasçıları Bahaullah ve üvey kardeşi Subh-ı Azal lakaplı Mirza Yahya Nuri Bağdat’a sığındılar, oradan İstanbul’a, 1863’te ise Edirne’ye sürüldüler. Buradan Bahaullah Akka’ya, Mirza Yahya Nuri ise Magosa’ya gönderildi. Bu arada, 1866’da iki kardeşin arası iyice bozulmuştu. Bahaullah hapisteyken Nasıreddin Şah’a karşı meşruiyetçi ve siyasal olmayan bir tavır aldı ve yeni evrensel bir din olmasını arzu ettiği Bahailiği kurmak için çaba harcadı. Subh-ı Azal ise, Kacar Hanedanı karşıtı radikal Babilik hareketini körüklemeye devam etti. Bu hareket 1906 Devrimi’nin ideolojik ve örgütsel temellerini oluşturacaktı. Babiler kietist ve Kacar karşıtı olsalar da, Tanzimat’tan etkilendiler, hatta sürgün hayatlarının başında Bağdat’ta gördükleri değişiklikleri hayranlıkla izlediler. Diğer yandan, bazı temsilcileriyle tutuklu ya da yasaklı olma kaderini de paylaştıkları Genç Osmanlılar, Jön Türkler ya da Türk-Suriye Komitesi’yle sıkı ilişkiler kurdular (örneğin Namık Kemal Subh-ı Azal’la Magosa’da karşılaşmış ve 1876’da Babiliği benimsediğini yalanlamak zorunda kalmıştı).³⁴

Öte yandan, İranlı Afgani (1838 ya da 1839-1897) Hindistan, Ortadoğu, Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ve Batı Avrupa’yı durmak bilmeden dolaştı. Kendi kanaatlerinin muğlak-

34 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 56 vd.; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millenium. The Genesis of the Baha’i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, Columbia University Press, New York 1998, özellikle s. 68 vd.; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent. Socio-religious Thought in Qajar Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, 1982.

lığına rağmen, eleştirel fikirlerin dolaşımında kilit rol oynadı. Afgani din açısından kuşkucuydu ama inancın halk için gerekli olduğu ve anti-emperyalizmin ulema ve İslâm'ın seferberliğine dayandığı konusunda Voltaireci görüşleri paylaşıyordu; reform yanlısıydı ve kendisini umutsuzca şaha, padişaha ve çara kabul ettirmeye çalışıyordu; ama şiddet içeren eylemlere eğilimliydi; 1896'da Nasireddin Şah'ın katiline esin kaynağı olmuş ama bundan bir yıl sonra ölümüne kadar II. Abdülhamit'in hizmetinde kalmıştı.³⁵ Onun görüşleri de ezeli Bâbiler, Malkum Han, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler'le birleşiyordu. Juan Cole "dönemin reformcu düşüncesinin metinlerarası özelliğinin"³⁶ altını çizer ve bir hareketin diğerleri üzerindeki tek yönlü etkisine indirgenemeyeceğinden söz eder. Ahmet Ağaoğlu'nun rotası bu açıdan son derece anlamlıdır. 1891'den 1893'e kadar Paris'te, *La Nouvelle Revue* dergisinde "İran toplumu" üzerine yayınladığı makaleler, ileride Kemalist Türk milliyetçiliğinin ideoloğu olacak olan bu yazarın o dönemde kendisini Gobineau, Darmesteter ya da Renan gibi isimler tarafından yüceltilen arı ırkla özdeşleştirdiğini gösterir.³⁷

Bakü'deki petrol patlaması, 1905-1922 yılları arasındaki bölgesel devrim dalgası, milliyetçi enternasyonal başkaldırının bu "metinlerarasılığını" artırdı ve bu çerçevede yeni bir devlet çıkarı tanımlanmasına neden oldu. 23 Ekim 1910'da İstanbul'da bir "İslâm Konferansı" –bölgede düzenlenen ilk anti-emperyalist konferans– toplandı.³⁸ 1906 İran Devrimi'nin en önemli aktörlerinden biri olan ve sürgüne zorlanan Hasan Takizade 1919-1920'de Berlin'de bir Dünya Devrim Cemiyeti kurdu ve

35 Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, University of California Press, Berkeley, 1968.

36 Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millenium*, a.g.e., s. 68.

37 A. Holly Shissler, *Between Two empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, Londra, I. B. Tauris, 2003, 3. bölüm [İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye, çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002].

38 Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, Columbia University Press, New York, 1996, s. 305-306.

İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleriyle Alman radikalleri bir araya getirdi.³⁹ 1922 ise, iflah olmaz rasyonalist Abdullah Cevdet Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan topraklarda Bahaîliğin resmî din olarak benimsenmesini önerecek, öfke ve üzüntüye yol açacaktı.⁴⁰

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bir milliyetçi-otoriter modernleşme projesinden diğerine, İran ve Türkiye hatalı bir simetri etrafında birleştirilmeye devam etti. Bunun önemli simgelerinden biri de Rıza Şah'ın 1934'te Ankara'ya gerçekleştirdiği ziyaret oldu. Mustafa Kemal Rıza Han'ın 1924'te Şii ulemanın muhalefeti nedeniyle bir cumhuriyet rejimi kurmaktan vazgeçmesine üzülse de, iki ülkenin bağımsızlık ve toprak bütünlüğünün korunması konusunda birbirlerine destek olması için çok fazla ortak çıkarları vardı. Aynı biçimde, günümüzde neo-Kemalist olanın yukarıda gördüğümüz gibi söylenenden çok daha fazla, İslâmî olanın ise ileride anlayacağımız gibi aslında çok daha az İslâmî olduğunu göstermek için, iki cumhuriyet arasında oynanan köşe kapmaca oyunundan da söz edebiliriz.⁴¹ Ali Ekber Haşimi Rafsancani verginin İslâmî olup olmadığını tartışan meclisin kürsüsünden öfkeyle haykırmıştı: "İslâm tarihinin neresinde bir parlamento, bir cumhurbaşkanı, bir başbakan ve bir kabine gördünüz? Şu anda yaptıklarımızın % 80'i İslâm tarihinde daha önce benzeri görülmemiş şeyler!"⁴² Bu ideolojik göz aldatmacalarının ötesinde, iki toplum birbirine ticaret, finans, turizm ve göç bağlarıyla bağlıdır ve Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (EİT) bu ilişki hakkında ancak güdük bir fikir verebilir. İlişkileri güncel dış politikalarının merkezinde yer almasa da, diplomatik ve stratejik açıdan Türkiye ve

39 Pezhmann Dailami, "The First Congress of Peoples of the East and the Iranian Soviet Republic of Gilan, 1920-1921", (der.) Stephanie Cronin, *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran. New Perspectives on the Iranian Left*, Routledge Curzon, Londra, 2004, s. 97.

40 M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 57.

41 Jean-François Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", (der.) Ghassan Salamé, *Démocraties sans démocrates*, a.g.e., s. 373-395.

42 Aktaran Ervand Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, University of California Press, Berkeley, 1993, s. 15.

İran'ın birbirlerini görmezden gelmesi mümkün değildir. Aralarındaki sınır komşuluğu nedeniyle, Tahran'ın Türkiye Kürdistanı'nı parçalayan çatışmaya, Ankara'nın da İslâm Cumhuriyeti'ne karşı Washington'un oluşturduğu askerî tehdide ağırlığını koyması mümkündür. Ayrıca iki ülke arasındaki doğalgaz bağlantısı bölgesel dengenin başlıca unsurlarından birini oluşturmaktadır.

Ön Asya ve Senegal arasındaki ilişkiler ise çok daha zayıf görünür. Bununla birlikte, var olmadıklarından söz edemeyiz. Kuşkusuz Osmanlı ve Safevî ya da Kacar imparatorlukları Afrikalı kölelerini Senegambiya kıyılarının dışında kalan bölgelerden, Doğu Afrika'dan ya da Nil havzasından temin ediyorlardı. Sahra aşırı ticaret ise Asya ya da Ortadoğu'dan Senegal Nehri'ne fazla sayıda malın erişmesine olanak tanımıyordu: Bunlar esas olarak yarı-değerli taşlardı ama parasal açıdan yine de oldukça değerliydi. İki bölge arasındaki tarikat bağları da o kadar güçlü değildi. Bu açıdan Senegal daha çok Fas ve Cezayir'le bağlantılıydı. Son olarak siyasal ya da askerî alanda İran'ın Batı Afrika'da herhangi bir varlığı yoktu, Osmanlı İmparatorluğu'nun ise Bornou, Nil Vadisi ya da Kongo Nehri'nin yukarı kısmında gururlanabileceği bir etkisi bulunmuyordu.⁴³

Ancak, uzun 20. yüzyıl boyunca üç bağlantı Senegal'i Ön Asya'ya eklemledi. Osmanlı halifesinin esinlendiği cihat kaygısı, 19. yüzyıl sonlarından Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Fransa'nın sömürge politikalarına hâkim oldu. Elbette sonunda bu kaygılar boş çıktı; ama Senegal'in kaderi Osmanlı İmparatorluğu'nunkine bağlanmış oldu. Fransız komutasında Senegalli askerler Çanakkale'de kahramanca savaştılar ve Mondros Bırakışması'nı izleyen yıllarda İskenderun sancağıyla Kilikya'nın (Çukurova) işgaline katıldılar. Senegal Cumhuriyeti vatandaşlığı kısmen bu sefer birliğinin deneyimleriyle doğdu.

İran ise ancak 1960-1980'li yıllarda Batı Afrika'da varlık göstermeye başladı. Bir yandan, Şah Muhammed Pehlevi bölgede

⁴³ Osmanlı İmparatorluğu'nun Sahra altı Afrika'daki varlığı üzerine, İSAM'dan Ahmet Kavas'ın çoğunluğu Türkçe yayımlanmış olan araştırmalarına bakılabilir.

etkili bir güç olan şerifi monarşiyle ayrıcalıklı bir ittifak yaptı, Soğuk Savaş döneminde ve gizli Safari programı çerçevesinde Güney Sahra bölgesinde Fransa'yla birlikte kayda değer bir rol oynadı.⁴⁴ Diğer yandan, 1979 Devrimi Dakar'ın İslâmî entelektüel çevresinde gerçek bir yankı buldu ama bunun siyasal açıdan dikkate değer bir sonucu olmadı ve Humeynicilik Şiiligi benimseyen küçük azınlıktan çok radikal Sünnilerde ilgi uyandırdı.⁴⁵ İki ülke arasındaki gerginlik döneminin, hatta 1984-1990 arasında Senegal'deki İran Büyükelçiliği'nin kapatılmasının ardından, İran İslâm Cumhuriyeti, Senegal'in görece önemli ortaklarından biri haline geldi ve bu ülkeyi Afrika'daki başlıca temsilcilerinden biri olarak benimsedi.

Bu "bağlantılar" elbette yüzyıllar boyu Türkiye ve İran'ı bir araya getirenler kadar yoğun değildir. Buna rağmen, cumhuriyetin slami alana özgü dolaşımına katkıda bulunurlar ve tarihselliklerini anlayabilmek için bunları azımsamamamız gerekir.

Cumhuriyetin İslâmî alandaki bu dolaşımı Fransa'nın cumhuriyet deneyiminden bağımsız düşünülemez. Sömürge olgusu nedeniyle, elbette. III. Cumhuriyet dinin devlete boyun eğmesini öngören Osmanlı sezaro-papist modelini radikalleştirdi. Raberh Achi'ye göre, "Sömürge makamları Osmanlı iktidarının sahip olduğu kültürel ayrıcalıkları miras almaktan çok daha ileri gittiler. Bunları genişlettiler ve sömürge ortamına uygun hale getirdiler."⁴⁶Fransa Cezayir'de Müslümanların talep ettikleri İslâm ve devlet ayrımını kabul etmedi, ama daha sonra güzel bir gelenek icadı ve siyasal yüz­süz­lük örneği olarak kökten laikçi söylemi içinde bunun kültürel olarak olanaksız oldu­ğu-

44 Mark J. Gasiorowski, *U.S. Foreign Policy and the Shah. Building a Client State in Iran*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

45 Mara A. Leichtman, "Shiite Lebanese migrants and Senegalese converts in Dakar", (der.) Sabrina Mervin, *Les Mondes chiïtes et l'Iran*, Karthala, Beyrouth, IF-PO, Paris, 2007, 9. bölüm ve "The authentication of a discursive Islam. Shi'a alternatives to Sufi orders", (der.) Mamadou Diouf, Mara A. Leichtman, *New Perspectives on Islam in Senegal*, a.g.e., 5. bölüm.

46 Rabehr Achi, "Conquête des âmes et consolidation de l'ordre colonial. La fabrique d'un 'Islam algérien'", (der.) Dominique Borne, Benoît Falaize, *Religions et colonisation. Afrique, Asie, Océanie, Amériques (XVI^e-XX^e siècles)*, L'Atelier, Paris, 2009, s. 142-152.

nu ilan etti.⁴⁷ Bu nedenle Türk laikliğinin Fransa'nın 1905 Yasası'ndan çok Fransa'nın Cezayiri'nin din rejimine benzer. Öte yandan, Senegal'in sömürge idarecilerinden çoğu daha önce Cezayir'de görev yapmışlardı ve İslâm'la ilgili fikirlerini burada, özellikle 1890'lı yıllarda, "Müslüman güç"⁴⁸ Fransa'nın mimarı genel Vali Jules Cambon'un otoritesi ve koruması altında edinmişlerdi. Bunun yanında, Osmanlı-Türk, İranlı ve Senegal-li siyasal ya da dinsel seçkinler 19. yüzyıldan itibaren Fransa ile yakın entelektüel ilişki içinde olmuşlar, pozitivist ve solidarist ideolojisini benimsemişler ya da aksine bu ideolojiyi çürütmek için çaba harcamışlardı. Malkum Han Auguste Comte ve Rousseau'yu okumuştur. Renan, Afgani ve Namık Kemal arasında 1833'te gerçekleşen yazışmayı da gayet iyi biliyoruz. Fransız Devrimi ya da daha doğrusu Fransız Devrimi'nin tasavvuru, 1906-1911 arasında Osmanlı ve Kacar anayasa seferberliklerinin ve ancak son aşamada birer devrim olarak yapılanmalarının ölçüsü oldu.

Rejim tarafından inkâr edilse de İslâm Cumhuriyeti'nin vasiplerinden olan ve 1961'de İran Kurtuluş Hareketi'ni kuran Mehdi Bazergân, 1928'de 1935'e kadar Fransa'da kalmış ve bundan fazlasıyla etkilenmişti.⁴⁹ Ruhban sınıfı hiyerarşisi ve İslâm Cumhuriyeti'nin dinci yöneticilerine rağmen eserleriyle 1978-1979 gençlik hareketlerini kayda değer biçimde etkileyen İranlı önemli İslâm ideologlarından Ali Şeriatî, daha 1960'lı yıllarda felsefi ve siyasal esin kaynağını Sorbonne Üniversitesi sıra-

47 Anna Bozzo, "Islam et citoyenneté en Algérie sous la IIIe République: logiques d'émancipation et contradictions coloniales (l'exemple des lois de 1901 et 1905)", (der.) Pierre-Jean Luizard, *Le Choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, La Découverte, Paris, 2006, 9.bölüm; Raberh Achi, "Les apories d'une projection républicaine en situation coloniale: la dépolitisation de la séparation du culte musulman et de l'État en Algérie", *a.k.*, 11. bölüm, ve "La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959)", *Politix*, 66, 2004, s. 81-106.

48 David Robinson, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920. Parcours d'accommodation*, Karthala, Paris, 2004.

49 Houchang E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Cornell University Press, Ithaca, 1990, s. 107 vd.

larında, Georges Gurvitch'in, Jean-Paul Sartre'in ve Frantz Fanon'un eserlerinde bulmuştu. İslâm Cumhuriyeti'nin 1979 Anayasası ise, büyük ölçüde Fransa'da yaşamış olan ve V. Cumhuriyet Anayasası'ndan esinlenen Hasan Habibi tarafından yazılmıştı.

Bununla birlikte, Fransız cumhuriyetçi düşününün etkisi Müslüman toplumlarla kurulan başka türden, Bonapartist bir "bağlantı"yı ikinci plana atmamalıdır. Bunun başlangıcında elbette ilginç Mısır Seferi (1798-1801) yer alır. Bu dönemde Bonaparte kendini İslâm'ın yandaşı olmasa da koruyucusu olarak tanıttı. Kahire'de genel bir divan toplarken, kendi ifadesiyle "Mısır eşrafını meclis ve hükümet fikirlerine alıştırmayı"⁵⁰ amaçlıyordu. Genç general ulemayı iktidara ortak eder gibi yaparak ve Memlukleri iktidardan uzaklaştırarak aslında tarihin ilk İslâm cumhuriyetini kurmamış mıydı? Elbette hayır. Üstelik tavrının ikiyüzlülüğü "sarıklılardan" –alt kademedeki ulema–, öğrencilerinin ve Kahire "ayak takımının" baskısı altında hızla açığa çıktı. Ardından, ordusunun sünnet olmasını ve oruç tutmasını reddedince Osmanlılar ve İngilizler İslâm kozunu elinden aldılar. Ancak, din adamlarına karşı takındığı "iyi niyetli tavırlar" –"Şeyhler benim Müslüman olmadığımı ve olmayacağıma; ama siyasal sağduyum nedeniyle onları hoş tuttuğumu, sırtlarını sıvazladığımı, desteklediğimi gayet iyi biliyorlardı,"– İslâm dinine karşı benimsenecek olan Fransız sömürge politikasının temellerini attı. Bunun dışında, Bonaparte asker çantasında Fransız Devrimi'nin solugunu taşıyarak ve Osmanlı tahakkümüyle bu tahakkümün Memluk muhafızlarına kafa tutarak Arap ulusal düşüncesinin tohumlarını ekmiş oldu. Bu ders ileriki yıllarda da unutulmayacaktı.

Ardından, ideolojik matrislerinden ve fikir rezervlerinden biri Saint-Simonculuk ve Kuzey Afrika, özellikle de Cezayir ve Mısır deneyimleri olan İkinci İmparatorluk, Osmanlı ve Kacar imparatorluklarının ayrıcalıklı muhatabı oldu ve onlara otoriter reformculuk ve modernleşmecilik alanında model oluştur-

50 Aktaran Henry Laurens, *L'Expédition d'Égypte (1798-1801)*, Le Seuil, Paris, 1998 (yeni baskı), s. 203-204, ve bir sonraki alıntı için, s. 258.

du. Hatta çelişkili biçimde, örneğin bir Namık Kemal, anayasacılık konusunda yine bu modelden esinlendi. Cezayir'deki "Arap krallığı" projesinin uzun soluklu olmaması ve Bahaulah'ın Akka'daki hapisanesinden III. Napolyon'un otoriterliğini Bismarck'la aynı kefeye koyarak eleştirmesi buna engel olmadı.⁵¹ Kırım Savaşı sonrasında Bâb-ı Âli nezdindeki politikalarının başarısızlığı nedeniyle hayal kırıklığına uğrayan III. Napolyon, İran'a "örf ve âdetlerini kararlılıkla korumasını ve Osmanlılar gibi Avrupa'nın taklitçisi olmamasını" tavsiye edecekti. III. Napolyon Şiizmde "gerçek İslâm'ın sığınağını" görüyor, Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat ve Hristiyan azınlıklara verilen tavizlerle zayıf düşerken, Nasıreddin Şah'a "İslâm'ın medeniyetin ilerlemelerine karşı olmadığını dünyaya kanıtlaması için baskı yapıyordu."⁵² Kacar hükümdarı Büyük Petro ve Büyük Friedrich'e karşı büyük bir hayranlık beslese de, Mirza Malkum Han aracılığıyla gerçek bir örnek oluşturdu.⁵³

Özetle, iki Napolyon'a karşı beslenen hayranlık Müslüman topraklarında cumhuriyetçiliğin yerleşmesine katkıda bulunmuş olabilir. Bu gözlem ışığında, İran İslâm Cumhuriyeti'nin başlıca yöneticileri arasında yer alan din adamı Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin devlet adamı modelinin halk tabakasından gelen ve 1848'den 1851'e kadar Nasıreddin Şah'ın vezirliğini yapan reformcu Amir Kabir olması o kadar şaşırtıcı gelmeyebilir. Öte yandan, Faidherbe aracılığıyla Senegal'i sömürgeleştiren III. Napolyon'un gelecekteki tarikat cumhuriyetinin anısına saygı göstereceği bir vesayet figürü olduğunu da biliyoruz.

Çözümlememizde ilerleyebilmek ve cumhuriyetçi İslâm soursalını zenginleştirebilmek için, ölçülerle oynamanın, çözümlememizin odak noktasını değiştirmenin, ekonomik liberalleşme süreçleri ve sömürge ortamları siyasal sosyolojisinin karşılaştırmalı yorumlarıyla buluşturmanın, kısa ve orta vadeli iki duruma odaklanmanın zamanı geldi. Bunu yaparken, bakış açımızı belirli bazı sorulara göre yapılandıracağız:

51 Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millenium*, op. cit., pp. 64 et suiv.

52 Aktaran Abbas Amanat, *Pivot of the Universe*, a.g.e., s. 352.

53 A.k., s. 431.

İran İslâm Cumhuriyeti'nin termidoryen kurumlaşma süreci (1989-2010) ve Müslüman tarikatlarla sömürge devleti arasında kurulan ittifakın Senegal'de mümkün kıldığı "pasif devrim" (1848-2010).

İran: Termidoryen* Bir Cumhuriyet

4 Kasım 1964'te Şah Muhammed Pehlevi rejimi "Beyaz Devrim"e muhalefet ettiği, modernleşme ve sekülerleşme reformlarının otoriter gidişini protesto eden halk ayaklanmalarına katıldığı ve "yeni kapitülasyonlara", başka bir deyişle özel yetkili ABD personeline tanınan hukuki dokunulmazlığa yönelik sert eleştirilerde bulunduğu gerekçesiyle Ayetullah Humeyni'yi sürgüne göndermeye karar verdi. Humeyni, tutuklanmasının hemen ardından özel bir uçakla Ankara'ya gönderildi ve sürgündeki ilk gecesini Kemalizmin başkentinin merkezinde bulunan Bulvar Palas Oteli'nin 514 numaralı odasında geçirdi. Kenti gezmek istediğinde, bunu dinî kıyafetleri içinde yapamayacağı söylendi. Birkaç gün sonra, Türk Askerî İstihbaratı'ndan Farsça bilen Albay Ali Çetiner'in Bursa'daki evinde ev hapsine alındı. Ayetullah'la laik cumhuriyet değerlerine bağlı bu ailenin bir arada yaşaması ilk haftalarda hiç de kolay olmadı. Ama tüm beklentilerin aksine, bu deneyimden bir dostluk doğdu. O

(*) *Thermidor*, Fransız Devrim Takvimi'nde yaz aylarından ikincisine karşılık gelir. Yunanca "sıcak" anlamına gelen *thermos* sözcüğünden türetilmiştir. Fransız Devrimi sürecinde 27 Temmuz 1794 (9 Thermidor Yıl II) tarihinde çıkan ve Robespierre ile yandaşlarının devrilmesiyle sonuçlanan ayaklanmayı belirtmek için kullanılır. Fransız Devrimi dışında da benzer karşı-devrim hareketlerini nitelemek üzere kullanıldığı olmuştur. – ç.n.

kadar ki, SAVAK durumdan endişelendi ve bir gün şah rejiminin despotik ve İslâm karşıtı niteliğine karşı mücadele etmek için Türk modelini öne sürmesinden korkarak hırçın Ayetullah'ın Ekim 1965'te Necef'e yerleşmesini sağlamayı tercih etti. Bunun kanıtını, iki adam gündelik yaşamı paylaştıkça birinin karısının misafiriyle aynı masada yemek yemek için örtünmeyi kabul etmesi, yavaş yavaş Türk toplumunun bazı gerçeklerini keşfeden misafirin kentte dolaşmak için pantolon giymeye razı olup sonunda bu kıyafetle fotoğrafının çekilmesine bile itiraz etmemesi, hatta hayatında ilk kez denize girmeye karar vermesiyle birlikte,¹ neo-Kemalist Cumhuriyet ile İslâm dini arasında olduğu varsayılan çelişkinin hem İranlı bir Şii hem de bir Türk subayı için göreceli hale gelmesinde bulabiliriz belki.

Bu deneyimin İran Devrimi'nin gelecekteki liderinin ve dinî bakımdan benimsediği gelenek karşıtı tavrının üzerinde ne kadar etkili olduğunu değerlendirmek güç elbette. Ancak, sürgüne gidişinden on dokuz yıl sonra aynı Ayetullah Humeyni ürkek bir muzaffer olarak ülkesine dönecek ve bir İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşunu meşrulaştıracaktı. Bilindiği gibi o güne kadar İslâm siyasi külliyatında yeri olmayan bu kavram, ilk okumada zıt ifadelerin bir arada kullanıldığı bir eğrileme gibi görünebilir: Cumhuriyet kavramı Allah'ın egemenliğinden çok insanların egemenliği fikrini içerir. Bu nedenle Ayetullah'ın kişisel düşüncesi ile Necef'te onu çevreleyen ve *merci-i taklid*'in* siyasi yazılarına biçim veren İslâmî entelektüellerin, örneğin bazıları üçüncü dünyacı, sosyalist, hatta Marksist-Leninist fikir dağarcığından beslenmekte tereddüt etmeyen öğrencilerinin katkısını birbirinden ayırt etmek kolay değildir. Marksist grupların bu etkisine, İran Cumhuriyeti'nin kurucuları için en önemli referanslardan birini oluşturan Iraklı Muhammed Bakır

1 Baqer Moin, *Khomeini. Life of the Ayatollah*, I.B. Tauris, Londra, 1999, s. 129 vd. [*Son Devrimci: Ayetullah Humeyni*, çev. Osman Cem Önerioy, Elips Kitap, Ankara, 2005].

(*) *Merci-i taklid* (*Marja'-e taqlid*): "Taklit için müracaat edilecek kişi" anlamına gelen bu terim, İmâmîyye şîasının çoğunluğu tarafından 13. yüzyıl sonlarından itibaren benimsenen Usûlî fıkıh okulunda fetvasına başvurulmuş en yetkili alimi ifade etmek için kullanılır – ç.n.

es-Sadr'ın eserlerinde de rastlanır.² 1963'te, Ayetullah Humeyni "Beyaz Devrim"e karşı muhalefetini savunmak için hem İslâm dinine hem de anayasaya dayanmıştı. Oysa 1906'dan beri "anayasaya uygun" kabul edilen ve rejimin resmî söylemi içinde zamanla "imparatorluk sistemi"ne dönüşen monarşiyi o dönemlerde anayasa da onaylıyordu. Kaldı ki, Ayetullah Humeyni 1979'da cumhuriyet modelini benimsedi. Ve Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın akıl hocası Ayetullah Muhammed Taki Mesbah Yazdi, Aralık 2005'te haftalık *Partov-i Sokhan* gazetesinin sütunlarında "bir İslâm Cumhuriyeti'nde meşruluğun oydan değil *velâyet-i fakih*'den* geldiğini" ve İmam Humeyni'nin Cumhuriyet kavramını az çok devrimci hareketin İslâmcı-solcu kanadının etkisiyle kabul etmiş olduğunu belirterek bu konudaki kuşkularını dile getirdiğinde, bir dizi eleştiri ve itirazın hedefi oldu. Bunların arasında doğal olarak görüşlerini paylaşıyor olması gereken muhafazakârlar da vardı. Örneğin, Devrim Muhafızları'na yakın *Baztab* sitesi dinî lider Devrim Rehberi Ali Hamaney'in Mart 2002 tarihli bir konuşmasını yeniden yayınladı. Hamaney bu konuşmasında cumhuriyetin seçim kaynaklı meşruluğuyla İslâmî meşruluğunun ayrılmazlığını vurguluyordu. Öte yandan, ülkenin en önemli ruhani liderlerinden, bilgeliğiyle tanınan ve başlıca *velâyet-i fakih* kuramcılarından olan, ancak genellikle kamu işlerinden uzak durmayı tercih eden muhafazakâr ilahiyatçı ve filozof Ayetullah Abdullah Javadi Amoli sessizliğini bozarak "devrim rehberinin kabul edilebilirliğinin halkın iradesine bağlı olduğunu" beyan etti. "Çarşı" (*Bazar*) bünyesinde Humeyniciliğin öncüsü olan İslâmî Dernekler Koalisyonu ve mühendis Mehdi Bazergân'ın kurduğu saygın İslâmî Mühendisler Derneği de İmam Humeyni'nin cumhuriyet kavramını fırsatçılıktan benimsemiş olduğu görüşünü kuvvetle yalanladı ve gerek Paris'te sürgündeyken,

2 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 2. bölüm.

(*) *Velâyet-i fakih* (*Valâyat-e faqih*): Şiiilikte, İslâm camiasının başında, toplumun işlerini onun adına idare etmek üzere, İslâm hukukunu en iyi bilen bir kimse'nin yer alması anlamında kullanılmaktadır – ç.n.

gerekse Tahran'a dönüşünden sonra yaptığı açıklamalara destek verdi. İmam Humeyni'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi durumu protesto ederken, Ali Ekber Haşimi Rafsancani de Ayetullah Mesbah Yazdi'nin samimiyetsiz bulduğu yorumuna itiraz etti. Sonunda polemik parlamentoya da sığırdı ve Tahran belediyesinden cumhurbaşkanını destekleyen inşacılarla (*âbâdgarân*) *Keyhan* gazetesine yakın sayılabilecek İslâm devrimi tutkunlarından (*isârgarân*) oluşan köktenci (*usulgarâyân*) çoğunluğu böldü.

1979'da Ayetullah Humeyni hâlâ monarşi yanlısı olan ve çoğunluğu şahla bir uzlaşma arar görünen din adamları arasında kuşkusuz yalnız kalmıştı. Ancak, eski "bey'at" kavramına uygun olarak seçimleri içten içe bir sadakat oyu olarak sınırlandırırsa da, cumhuriyet ilkesini benimsemesi samimi görünüyor.³ Kendisi bu girişime mesafeli durmuş, hatta temkinli yaklaşmış olsa da, Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Kerim Musevi Erdebili, Muhammed Rıza Mehdavi Kani, Ali Hamaney, Muhammed Cevad Bahonar gibi militan din adamları ve aralarında Mir Hüseyin Musevi'nin de yer aldığı çeşitli laiklerin desteğini alan Ayetullah Beheşti gibi taraftarlarının 17 Şubat 1979'dan itibaren bir İran İslâm Cumhuriyeti Partisi kurmaları kaçınılmazdı.

Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının savaşın sonuçlarından biri olduğu Türkiye'nin aksine, İran Cumhuriyeti bir devrimin meyvesi olarak kuruldu. Halkın bu yöndeki talebi, Tahranlı göstericilerin, "Bir İslâm cumhuriyeti istiyoruz!" diye bağırmaya başladıkları 7 Eylül 1978 tarihinde dile geldi.

Cumhuriyet kavramı, bu tarihten önceki aylarda İran Kurtuluş Hareketi'nin lideri Mehdi Bazergân ve Ayetullah Humeyni

3 Baqer Moin, *Khomeini. Life of the Ayatollah*, s. 225-226. Bununla birlikte, Said Amir Arjomand'ın Ayetullah Humeyni'nin cumhuriyetçi kanaatleri konusunda şüpheleri vardır. Cumhuriyet teriminin *İslâm Fıkhdında Devlet (Velâyet-i Fakih yâ Hükümet-i İslâmî)* kitabında yer almadığını tespit eder. İmam'ın cumhuriyet ilkesini geçici olarak benimsediğini ileri sürer. Ayrıca, Ocak 1979'da Neauphle-le-Château'da kendisiyle yaptığı görüşmede, Humeyni'nin parlamentoya ancak bağımlı ve sınırlı bir rol atfettiğini de vurgular (*The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988, s. 148-149).

arasında tumturaklı tartışmalara konu olmuştu.⁴ İran'da cumhuriyet fikrinin doğuşunu, 1848'de Muhammed Şah'ın halefinin belirlemesiyle ilgili tartışmalara dayandırabiliriz. O dönemde, konuyu geleneksel bir aşiret meclisi zihniyeti içinde ama daha önce hiç dile gelmemiş olan cumhuriyet (*jumhuri*) kavramı adına tartışmak üzere bir "halk emirleri meclisi" (*umara-yi jumhuri*) toplanmıştı ancak bu kavramın monarşi karşıtı ve temsili niteliği hareketi başlatanlar tarafından henüz pek de iyi kavranmamıştı.⁵ Sonuçta amacı ne olursa olsun, Emir-i Kebir Mirza Taki Han Tebriz'den Tahran'a gelir gelmez bu meclisi dağıtmış ve ona verilen alışılmadık adın arkasında, İstanbul ve İzmir'den gelen çeşitli gazetelerin cumhuriyet yanlısı propagandalarını aktardıkları Fransa'nın zararlı etkisini görmüş-tü.⁶ Emir-i Kebir'in kısa süren otoriter hükümeti (1848-1851) tüm parlamentarizm ve anayasal monarşi fikirlerini daha doğmadan öldürmüştü.

Ketabca-yi gaybî ya daftar-e tanzimat (Tanzimat Defteri) adlı kitabında bir hukuk (*qânun*) devletinin gerekli olduğu fikrini İran'a getiren, Muhammed Şah'ın yerine geçen Nasreddin Şah'ın akıl hocası Mirza Melkom Han (1833-1908) oldu. En azından görünürde İslâm'ı benimsemiş bir Ermeni'nin oğlu olan, Fransız eğitimi almış, Fransa'da 1848 Devrimi'ne ve III. Napolyon'un iktidarı ele geçirmesine tanıklık etmiş bu devlet adamına göre ancak böyle bir devlet modeli hükümdarın iktidarını "anayasal mutlakîyet" kılıfı altında güçlendirebilirdi. (Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Abdülhamit'in 1878 sonrası çizgisinin de buna benzediğini hatırlayalım: Batı'dan esinlenen ya da Batılaşma kılıfı geçirilen "reform" hareketiyle devletin merkezileşmesi arasındaki ilişki bu örnekte de en baştan tanımlanmış gibi görünmektedir.)

Dolayısıyla "mutlaki monarşi"nin (*saltanat-ı mutlaqa*) orta-

4 Houchang E. Chebabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Cornell University Press, Ithaca, 1990, s. 238 vd.

5 Abbas Amanat, *Pivot of the Universe. Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 95.

6 A.k., s. 75 ve 104-105.

ya koyduğu bu otoriter modernleşme programı özünde ne demokratik ne de cumhuriyetçiydi. Zaten kaynağını az çok gizli bir teşkilat olan *Feramuşhane*'den (Unutma Evi) ve yarı Farsi yarı Mason içrekçi bir öğretilen alıyordu. Katılımcılarının sayısı o dönemde kuşkusuz abartılmış olan bu teşkilat ise, gerçek anlamda parlamenter bir hükümetin öncüsü olmaktan çok aydınlanmış despotluğun hizmetinde bir *think tank* işlevi görüyordu. Bununla birlikte, 1859'da bir danışma meclisinin (*Majles-i maslahat-khane*) toplanmasına vesile oldu ve anayasacılığın (meşrutiyet), temsil sisteminin, siyasal toplumun, hatta cumhuriyetin tohumlarının atılmasını sağladı. O kadar ki, Melkom Han Cumhuriyeti kurmak istediği yolunda eleştirilere maruz kaldı. Siyasal seçkinlerden bazılarının otoriter reformculuğu da, 1844-1852 yılları arasında patlak veren mesihçi Bâbî İsyanı, 1861'de Tahran'da kadınların açlığa karşı ayaklanmaları ya da 1870'li yıllardan itibaren yabancı işletmelere verilen tekel imtiyazlarına yönelik protestolar gibi dönemin halk hareketlerinden ayrı düşünülemez.⁷

Tüm bu olayların bir araya gelmesi, Melkom Han'ın hızla gözden düşmesi ve 1863'te mutlakîyetin yeniden yerleştirilmesiyle sonuçlandı. Bir Bâbî yatağı olmakla suçlanan *Feramuşhane* yasaklandı, kurucusu Bağdat'a sürüldü ve Danışma Meclisi kapatıldı. Ancak mutlaki rejime karşı eleştiri kapısı artık aralanmıştı ve bir daha kapanmayacaktı. Oğlunun faaliyetleriyle yakından ilgilenen Melkom Han'ın babası, henüz 1862'de "kaza- ra iktidara gelmiş" ve "yalnızca kendi zevkleriyle meşgul" (yazarın dilinde iki anlama da gelen *Şâh-ı kâmrân*) bir şahın yönetimindeki Kacar Hanedanı'nın sarsıcı bir bilançosunu çıkaran ve 1891-1892 Tütün İsyanı ile 1906 Devrimi'nin habercisi olan çarpıcı bir risale yayımladı.⁸ Sonradan Kacarların hesabına önemli diplomatik görevlerde bulunacak ve piyango imtiyazlarının zengin bir İngiliz işadamına verilmesi olayına karışa-

7 A.k., s. 358 vd. ve 379 vd. Bâbî isyanı için, bkz. Juan R.I. Cole, *Modernity and the Millenium. The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle-East*, Columbia University Press, New York, 1998.

8 Abbas Amanat, *Pivot of the Universe*, a.g.e., s. 338 vd.

cak kadar çıkarıcı davranmış olmasına rağmen, Melkom Han'ın kendisi de Jön Türklerle sıkı ilişkiler yürüttü ve 1890-1898 arası Londra da *Qânun* gazetesini çıkardı. Bu gazetenin sütunlarında temsili bir hükümetin kurulması ve bir millet meclisinin seçilmesi için çağrılar yayımladı. Danışmanlık yapma iddiasında olduğu İran şahı, Osmanlı sultanı ya da Rus çarının kendisini seçmemelerinden kaynaklanan bir hayal kırıklığıyla hareket eden ve tek tutarlı siyasal çizgisi fanatik bir İngiliz düşmanlığıymış gibi görünen, Melkom Han'a yakın, karmaşık ve esrarlı kişilik Cemaleddin Asadabadi (Afgani) ise, dolaylı yoldan harekete geçti ve müritlerinden birine Nasreddin Şah'ı öldürmesini emretti. Bu emir 1896'da yerine getirildi. Ancak, Afgani'nin kuşkusuz panislâmcı olmaktan çok antiemperyalist görünen, kişisel şüpheciligi ve halkı seferber etmek adına dini araçlaştırması nedeniyle biraz da Voltaireci olan reformcu vizyonu karanlıkta kaldı. Rus nihilist ve anarşist çizgisinden esinlenen Afgani, gerektiğinde şiddete başvurmaya eğilimliydi. Jön Türkler de bu çizgiye duyarsız olmadıklarını birkaç sene sonra göstereceklerdi.

Temelde son derece klasik ve “adalet dairesi” söylemi içinde yer alan mutlakiyete yönelik bu tür eleştiriler, monarşi ilkesinin ya da bir hanedan iktidarının meşruluğuna değil, bir kralın yetersizliğine saldırıyordu. Akka'daki hücrelerinden sesini duyurmaya çalışan Bahaullah ise aksine “demokrasi” ya da “cumhuriyet” (*jumhurun*) ve “sıradan halk” (*an-nas*) lehine bir söylem benimsiyordu.⁹ Buradaki tehlike, bu tür bir fikir tartışmasını anakronik bir biçimde sonradan meydana gelen olayların etkisiyle doğrusal ve teleolojik bir biçimde okumak ve tereddüt etmeden günlük halk dilini benimsemektir. Naghmeh Sohrabi bu konuda haklı olarak tarih yazımının 1906 “anayasa devrimi zulmü”nden kurtulması gerektiğini dile getirir.¹⁰

9 Juan R.I. Cole, *Modernity and the Millenium*, a.g.e., s. 64 vd.

10 Naghmeh Sohrabi, “The tyranny of the 1906 Constitutional Revolution of Iran: historiography of Qajar travel literature to Europe”, CERİ, Paris, 19 Aralık 2006. Ayrıca bkz., Fariba Adelhah, “État, Islam ve nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution”, *Sociétés politiques comparées*, 3, Mart 2008. http://www.fasopo.org/reasopo/n3/iran_adelhah.pdf

Gerek anayasal gerekse devrimci niteliği tartışmaya açık bu oldukça belirsiz devrim mutlakiyet karşıtıydı. Nasreddin Şah bu süreçte kuşkusuz II. Abdülhamit kadar karikatürize edilmişti ve bazı tarihçiler mutlakiyet kavramının Kacar İranı'yla ilgili kullanımının tutarlılığı konusunda bile şüpheyne düştüler. Ancak her ne olursa olsun, bu devrim Tebriz ve Rus sosyal-demokratlarının etkisi altında bulunan Gilan'daki bazı radikal uçta unsurlar dışında, Şirazlı saygın bir din adamının veliaht prense İran'ın artık Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nin bile özendiğı bir "İslâm cumhuriyeti" olduğunu söyleyerek (si) kendi kendini kutlayabileceğine inanmasına rağmen, aslında monarşi karşıtı bir hareket değildi.¹¹

1920'li yılların başında cumhuriyet fikrinin cezbedtiğı ulemalar, komşu Türkiye'de Mustafa Kemal'in bunu uygulamaya koyuş biçimi karşısında ürktüler. 1941'de Rıza Şah'a zorla tahttan el çektilmesinin ardından, kurumsal düzen konusu yeniden açıldı. Ancak o sıralarda Sovyetler Birliğı'ni tedarik etmek için İran'ı işgal etmiş bulunan Müttefikler istikrar istiyorlardı. Muhammed Musaddık'ın 1951-1953 yılları arasındaki ulusalcı girişimi ise, cumhuriyete dönüşemeyecek kadar kısa süreli oldu. Musaddık'ın öncelikli kaygısı petrolün millileştirilmesiydi ve bu da monarşinin kaldırılmasından çok imtiyazların azaltılmasını gerektiriyordu. Üstelik Muhammed Rıza Pehlevi de 1953 Ağustosunda ülke dışına ayaklanma kılığına bürünmüş bir darbe sayesinde iktidarını yeniden kuracaktı.

1979 Devrimi'nin "popüler" niteliğı inkâr edilemez. Ancak bu, devrimin sonradan sahiplendiğı "yoksullar" ya da "itilmişler" tarafından yapıldığı anlamına gelmez. Devrimi gerçekleştirenler daha çok entelektüeller, orta sınıflar, tüccar ve zanaatkârlardır.¹² Yine aynı biçimde, " tarafların niyetleri" konusunda da önyargılı olmamamız gerekir. İranlıların kendi başlattık-

11 Mangol Bayat, *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1906*, Oxford University Press, New York, 1991, s. 12. Ayrıca bkz., 6. bölüm.

12 Bu konuda bir özet için, bkz. Asef Bayat, *Street Politics. Poor People's Movements in Iran*, Columbia University Press, New York, 1997, s. 38 vd.

ları fırtına karşısında nasıl çabucak korkuya kapıldıklarının ve bundan korunmak için nasıl Ayetullah Humeyni'nin otoriter ama güven veren gölgesine sığın verdiklerinin altını çizen Fariba Adelkhah, "İranlılar hiç devrimci oldular mı?" diye soracak kadar ileri gider.¹³

Ülkenin büyük kentlerinde düzenlenen muazzam gösteriler dışında, devrimin başka bir ifadesi de her yerde pıtrak gibi açan şura ve komitelerdi. Bu oluşumlar, Ayetullah Humeyni de dahil, ulusal siyasal aktörlerin stratejisi içinde yer almıyordu. 1979 Şubat ayı sonunda Humeyni, kendisine yakın olan din adamı Mahdavi Kani'yi bunların denetimini ele almakla görevlendirdi. Bu istek yerine getirildi ancak İran siyasal ve toplumsal hareket 1980'e kadar devletin yeni hâkimlerinin kararlarına indirgenemeyecek kendine özgü dinamiğini korudu.¹⁴ Bu açıdan, sosyalist devrimlerin çoğunda olduğu gibi "askerî fetih"¹⁵ mantığıyla kesiştiğini söyleyebiliriz.

Buna karşılık 1979 Devrimi'nin başlangıçtan itibaren İslâmî bir yöneliminin olduğu konusu tartışmalıdır. Teleolojik ve anakronik yanılısma, devrimin laik kökenlerini saklama eğilimindedir. Bunların başında, Ayetullah Musaddık taraftarı anayasacı Muhammed Talegani'ye (1911-1979) bağlılığı ve İslâm dinine olan güçlü inancıyla bilinen bir mühendis olan Dr. Mehdi Bazergân'ın İran Kurtuluş Hareketi'nin devrimin ortaya çıkma aşamasında oynadığı rol gelir. Bu hareket özel orta öğretim kurumlarının ve 1964'te son derece önemli bir din merkezi olan Hüseyiniye-i İrşad'ın kurulmasına yardım etmiş, dönemin hiç kuşkusuz en etkili iki ideologu olan din adamı Murtaza Mutahhari (1919-1979) ve felsefeci-sosyolog Ali Şeriatî (1933-1977) ile birlikte Muhammed Beheştî ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin de dersler verdiği bu kurum, ayrıca Halkın Mücahitleri Örgütü'nü besleyen başlıca ocaklardan biri ha-

13 Fariba Adelkhah, "État, Islam et nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution", a.g.m., s. 6 ve 9.

14 Hassan Bassri, Bernard Hourcade, "L'expérience conseilliste", *Peuples méditerranéens*, 29, Ekim-Aralık 1984, s. 41-52.

15 Lucien Bianco, *Les origines de la révolution chinoise. 1915-1949*, Paris Gallimard, 1997 (gözden geçirilmiş yeni baskı, "Folio-Histoire").

line gelmiştir.¹⁶ Sözünü ettiğimiz bu yanılısma, din adamlarının önemli bir bölümünün devrimle ilgili tereddütlerini gizler. Silahlı Marksist hareketler olan Fedayin ve Halkın Mücahitleri'nin 9, 10 ve 11 Şubat 1979'da çıkan ve monarşinin yıkılmasını hızlandıran çatışmalarda üstlendikleri rolü dile getirmez. İslâmcı Humeynicilerin 1981-1985 arasında 12.250 kadar kişinin ölümüyle sonuçlanan baskıcı uygulamalarla ve bir yandan beklenmedik mucizevi Irak saldırısının, diğer yandan da dinci hükümet düşmanı, siyasal çoğulculuk ve özgün "şuracı" bir cumhuriyet yanlısı karizmatik Ayetullah Talegani'nin ölümü sayesinde kazandıkları zaferin rastlantısallığının da pek üzerinde durmaz.

Talegani'nin ölümü, 4 Kasım 1979'da Amerikan Büyükelçiliği işgali "darbesi"ni¹⁷ bunun hemen ardından gelen geçici Mehdi Bazergân hükümetinin istifasını, aralık ayında *velâyet-i fakih* karşıtı Ayetullah Şeriat Medari önderliğinde gerçekleşen Tebriz'deki isyanın bastırılmasını, Çarşı'nın hizaya çekilmesini, Nisan 1980'de "kültürel devrim"i başlatılmasını ve Haziran 1981'de ilk seçilmiş cumhurbaşkanı olan laik Ebu'l Hasan Beni Sadr'ın iktidardan indirilmesini kolaylaştırdı.

Humeynici devrimcilerin bir kısmı da zaten fazla muhafazakâr buldukları din adamlarına güvenmiyorlardı. Örneğin Devrim Muhafızları, kendilerini denetlemek için 1979-1980 yıllarında sırayla başlarına getirilen Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Ali Hamaney ve Muhammed Rıza Mehdavi Kani gibi din adamlarının vesayetini hiçbir zaman tam anlamıyla kabul etmediler.¹⁸ Halkın Mücahitleri ya da Furkan Grubu da açıkça din adamlarına karşıydı: Murtaza Mutahhari'yi öldürten Furkan, genç cumhuriyetin ilk aylarında bazı yöne-

16 Houchang E. Chebabi, *Iranian Politics and Religious Modernism, a.g.e.*, özellikle s. 202 vd. ve s. 210 vd., ve Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, Yale University Press, Yale, 1989, 3. Bölüm; Fariba Adelkhah, "Religious Dependency in Afghanistan: Shi'a madrasas as a religious mode of social assertion", Waseda University, Tokyo, 2010.

17 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, a.g.e.*, s. 139.

18 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam. Iran's Revolutionary Guard*, Westview Press, Boulder, 1993.

ticilere yönelik suikastlar düzenledi ya da suikast girişimlerinde bulundu.

1978'de İran halkının yarısının kırsal alanda yaşadığını ve din adamlarıyla bağlantısının kopuk olduğunu –köylerin yalnızca % 10'unda bir molla bulunuyordu– da unutmayalım. Bu kesim, büyük toprak sahibi ailelerin hâkimiyetine karşı çiftçilerin ekonomik ve toplumsal koşullarının iyileştirilmesinden çok merkezî bürokrasinin taşraya nüfuz etmesine ve kırdan kente göç hareketine zemin oluşturan “beyaz devrim”in tarım reformunun yol açtığı memnuniyetsizlik nedeniyle ve kentlerde çalışan gençlerinin girişiyle devrim hareketine destek vermişti.¹⁹ Dolayısıyla Türkiye'deki laik cumhuriyetin Müslüman temellerinin üzerinin örtülmesi gibi, İran'da da devrimin sekülerist kökenleri karanlıkta bırakıldı.

1979 Devrimi'nin “kaleidoskopunu”²⁰ yeniden gözden geçirmenin yeri burası değil elbette. Yine de, Said Amir Arjomand'a gönderme yaparak devrimin tamamen “bildik kategori ve kavramlarla anlaşılabilir”²¹ olduğunu, yani siyaset ve tarih bilimleri çerçevesinde okunabileceğini belirtelim. Bu devrimin dinî egzotizmini ya da sözde Müslüman gericiliğini abartmak saçma bir çabadır. Tüm türdeşleri gibi 1979 Devrimi de, alışlageldik bir ifadeyle nedenleri çok çeşitli olan ve gerçek yüzüne ışık tutmak için hâlâ bir Georges Lefebvre beklese de, şimdilik ülke genelinde tutarlı bir hareket olduğunu gösteren hiçbir unsur bulamadığımız karmaşık bir olaydır. Bu bölümde tek amacımız, terör (korku) döneminin ardından, 1981'den “kültür devrim”inin bittiği ve İslâmcı solun gerilemeye başladığı tarih olan 1983'e ya da savaşın bittiği ve siyasi tutukluların katlinin son bulduğu 1988'e kadar olan kurumsallaşma sürecini çözümlemek olacak.

Ayetullah Humeyni'nin Haziran 1989'da ölümüyle birlikte,

19 Eric J. Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*, University of Texas, Austin, 1982, özellikle 8. Bölüm.

20 Fariba Adelkhah, “État, Islam et nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution”, a.g.m.

21 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 4.

1981'den beri cumhurbaşkanı olan Ali Hamaney'in devrim reberliği mertebesine yükseltilmesi ve yerine 1981'den beri meclis başkanı, 1988'den beri de başkumandan olarak görev yapan Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin gelmesi, kuşkusuz İran'ın yakın tarihinde bazen "İkinci Cumhuriyet"²² olarak da nitelenen yeni bir siyasal dönem başlatmıştır. Bu dönemi "termidoryen bir durum" biçiminde kavramsallaştırmak bu kavrama yüklenilecek doğru anlam konusunda yanılgıya düşmenin kolaylığına ve bunu yalnızca bir metafor olarak kullanmak gibi bir niyetimiz olmamasına rağmen, bize uygun geliyor.²³ Buna karşılık, Haziran 2009 olaylarının bu paradigma ışığında tanımlanması, hiç yoksa bu olayları ve devamında olanları çevreleyen belirsizlikler nedeniyle, biraz riskli görünüyor.

22 Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iran Second Republic*, Routledge, Londra, 1995.

23 Jean-François Bayart, "Thermidor en Iran", *Politique étrangère*, 3, Güz 1991, s. 701-7014, ve *Thermidor en Iran* (Fariba Adelkhah ve Olivier Roy ile birlikte), Brüksel, Complexe, 1993. "Termidoryen" terimi, başka yerlerde sorunsallaştırılmadan, hatta ciddi yanlış anlamalara yol açacak şekilde tamamen süsleme amacıyla kullanılmıştır. Örneğin, bkz. Farhang Rajaei, "A Thermidor of 'Islamic Yuppies'? Conflict and compromise in Iran's politics", *Middle East Journal*, 53 (3), Bahar 1999, s. 217-231, ya da Matthews C. Wells, "Thermidor in the Islamic Republic of Iran: the rise of Muhammad Khatami", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26 (1), 1999, s. 27-39. Kuruluşuna Ebu'l Hasan Beni Sadr'ın da katıldığı ve Paul Vieille'in yönettiği *Peuples méditerranéens* dergisi, çok erken bir tarihten başlayarak devrimin "yön değiştirmesi" meselesini sorgulamıştır. 1983'te, Nikki R. Keddie "çok sayıda gözlemcinin muhafazakar 'termidoryen bir tepki' öngördüğünü" açıklamış ve nasıl şekilleneceği bilinmemekle birlikte bunun "muhtemel" olduğunu belirtmiştir (Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven, 1983, s. 17). Daha sonra yayımlanan bir denemede, İran sol hareketleri uzmanı Ervand Abrahamian, "İran Thermidoru"nu 1 Mayıs Cumhuriyet kutlamalarından hareketle incelemiştir (*Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, University of California Press, Berkeley, 1993, Bölüm 3). Ancak bu çalışmalarda da Thermidor terimine sadece betimleme amacıyla başvurulmuş ve terim açıklanmamıştır. *Esprit* dergisinin Haziran 2006 tarihli sayısında yayınlanan "Et si l'Europe faisait fausse route?" başlıklı makaleme (s. 19-36) yönelik cevap hakkını aşırıya kaçan ve karalayıcı bir üslupla, aynı derginin Ağustos-Eylül 2006 tarihli sayısında (s. 260-262) kullanan Thérèse Delpech'in "termidorculuk" ve "popülizm" kavramlarını kullanım biçimime, bu sözcüklerin genel geçer kullanımına dayanarak ve sosyal bilimlerin alanında konu oldukları düşünceleri tümüyle bilmezden gelerek karşı çıktığını da vurgulayalım.

Termidoryen durum kavramı

Deng Siaoping'in Çin'de 1976'dan itibaren gerçekleştirdiği reformlar, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasının ardından Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşü ve bunun sosyalist ülkelerde yol açtığı şok dalgası, devrim sonrası yeni bir "siyasal durum"²⁴ kategorisi yarattı. Bu kategorideki siyasal durumları kendilerine özgü tarihselliklerinin yanında "piyasa demokrasisi"nin gereklilikleriyle, yani neo-liberal çizgideki ekonomik reformlar ve liberal demokrasi sorunsalıyla, az çok hoyratça karşılaşmaları tanımlar. "Özelleştirmeler" ve çok partili seçimler, kendini "transitoloji" olarak tanımlayan siyaset bilimi akımının kuşkusuz oldukça normatif ve teleolojik terimleriyle, "piyasa ekonomisi"ne ve "demokrasi"ye ikili "geçiş"in anahtarı olan iki araçtır. Ancak böyle bir ortamda geliştirilen kamu politikaları alanının dışına çıkıldığında önemli olan, bir yandan küreselleşmenin neo-liberal aşaması (1980'den günümüze kadar) ve diğer yandan içerdği ulusal (ya da yerel) durumlardan her birinin tarihselliği ile ilişkisi bakımından, belirli bir siyasal anın göreceli tutarlılığını kavramaktır.

Çözümleme nesnesi olarak yeniden inşa ettiğimiz bu durumların ortak bir paydası vardır: Geçişin hemen öncesinde, uzak ya da yakın bir devrim sürecinin sonunda kurulmuş, uzun ya da kısa süreli sosyalist türde bir rejimin bulunması. SSCB ve onu izleyen Doğu Avrupa halk demokrasileri, Çin, Vietnam, Kamboçya, Laos, Küba, hatta Mozambik, Angola ve Etiyopya gibi devletlerin çoğunun geçtikleri yol az çok bu modele benzer. Bununla birlikte, bu deneyimlerden her biri söylem türleri ve sanal siyasal figürleri, kurumları, siyasal ekonomileri, kurucu iktidar ilişkilerinin biçimi ya da dayandıkları toplumsal üretim ilişkileri bakımından benzersizdir. Aynı zamanda, hepsi de benzer biçimde yeni bir meydan okumaya maruz kalmış-

24 Guy Hermet, "Bütününde, siyasal durum kavramı orta vadede siyasal sistem ile çevresi arasında kurulan ilişkilerin durumunu ve doğasını ifade eder," diye yazar ("Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice. Problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires", *Revue française de science politique*, XXV (6), Aralık 1975, s. 1039).

tır: Küresel ekonomi ve devletlerarası ilişkiler düzenine dahil olma sürecinde ekonomik ve siyasal liberalleşmeye uyum sağlama sorunu.

Bu siyasal durumlardan her biri kendine özgü biçimde, İki-Sicilya Krallığı aristokrasisinin Risorgimento ve İtalya'nın birleşmesi sırasında içine düştüğü, yazar Giuseppe Tomasi di Lampedusa'nın *Leopar* romanında başarıyla resmedilen ikilemi hatırlatır. Siyasal liderlerden çoğu bu durumlara romanın kahramanı Tancredi gibi yanıt vermiştir: "Eğer her şeyin olduğu gibi kalmasını istiyorsak, her şey değişmelidir."²⁵ İncelediğimiz vakaların bundan tek farkı, burada aydınlanmış aristokratların yürüttüğü muhafazakâr bir modernleşme senaryosuyla karşı karşıya olmamamız. Çağdaş sosyalist ülkelerin özelliği aslında eski rejimin değil, siyasal alandan çok ekonomi alanında ortaya çıkacak radikal bir dönüş pahasına gerçekleştirilen siyasal ve toplumsal devrimin meyvelerini muhafaza etmeye çalışmaktır. Bundan bir çelişki doğar: Muhafazakârlık devrimci-dir ve değişim iktidar sahiplerinin gözünde karşı-devrimci olma tehlikesi taşır. Devrimin tohumlarının atıldığı zemin kelimenin tam anlamıyla sosyalizmden çok üçüncü dünyacı, milliyetçi ve dinî olmakla birlikte, İran İslâm Cumhuriyeti de bu genel paradigmaya dahil edilebilir.

Burada incelediğimiz durumların tarihsel ve siyasal heterojenliğini inkâr etme ya da bunları üstünkörü bir tipolojiye hapsedmenin söz konusu olmadığını, ortak cevaplar aramaktan çok soruları birleştirerek bu durumlara farklı bir biçimde ışık tutmaya çalıştığımızı bir kez daha tekrar edelim.²⁶ Bu bağlamda, amacımız İran'ın durumunun özgünlüğünü terdidenyen ideal-tip yararına terk etmek değil, karşılaştırmalı bir yak-

25 Tomasi Di Lampedusa, *Le Guépard*, Paris, Le Seuil, 2007, s. 32 [*Leopar*, çev. Semin Sayıt, Can Yayınları, İstanbul, 1998].

26 Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976, s. 61-62, ve *Comment on écrit l'histoire ile ardından Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978, coll. "Points-Histoire", s. 84-85; Jean-François Bayart, "Comparer par le bas", *Sociétés politiques comparées*, 1, Ocak 2008 (www.fasopo.org) ve "Comparer en France: petit essai d'autobiographie disciplinaire", *Politix*, 21 (83), Ekim 2008, s. 201-228.

laşımınla mesafe alarak daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Devrimlerin termidoryen anlarının belirli bir “ılımlıkla” eşanlamlı olduğu yönündeki genelgeçer kanıya gelince, bu tarihle ilgili bir kültürsüzlükten ve sosyolojik bir cehaletten kaynaklanmaktadır: Fransız Devrimi’nin termidoru, idari, otoriter, düzen altına alınmış ve polis gücüne dayalı bir “merkez cumhuriyeti” arayışı içinde olmakla birlikte, kesinlikle “ılımlı” değildir.²⁷

Fransız termidoru, “devrimciler kendilerine karşı döndükleri için devrimin hızının kesildiği an”²⁸ olmaktan çok daha karmaşıktır. Muğlaklığı termidor siyasetinin kendini daha çok olumsuzlamalarla, “ne... ne...” modunda tanımlamasından kaynaklanır: ne Terör* ne monarşi.²⁹ “Sağlam ve sürdürülebilir temeller üzerinde hukuk devletini yeniden inşa etmek ve böylece devleti kendi öz geçmişine geri dönmekten korumak”³⁰ amacını taşıyordu. Yine de, kamusal alanı “zorunlu olarak muhalif siyasal eğilimlere bölünmüş, dolayısıyla zorunlu olarak çatışmalı ve karışıklıklar içeren” bir alan olarak tanımlamayı başaramadı; “güçler uyumu ve egemenliğin uygulanması” etrafında kurulu bir imgelemenin, yani “Ulus’un birliğini ve bu birliğin ifadesi olarak algılanan siyasal yaşamı anlatan devrim mitolojisinin”³¹ esiri oldu. Gitgide, “Termidorcular siyaseti devlet hizmetinde özgün bir faaliyet olarak tanımlayan bir tasavvurla özdeşleştiler” ve termidor “rejimin dönüşümlerinin ötesinde, devlet hizmeti ve memuriyette kariyerleri gittikçe

27 Pierre Serna, *La République des girouettes. 1789-1815... et au-delà. Une anomalie politique: la France de l'Extrême Centre*, Champ Vallon, Seyssel, 2005, 9. Bölüm.

28 Bronislaw Baczko, “Thermidoriens”, François FURET, Mona Ozouf (der.), *Dictionnaire critique de la Révolution française: acteurs* içinde, Flammarion, Paris, 1992, coll. “Champs”, s. 438.

(*) *Terreur* (Terör Dönemi), Fransız Devrimi’nde 5 Eylül 1793’ten Maximilien Robespierre ve yandaşlarının iktidardan indirildiği 26 Temmuz 1794’e kadar süren, iktidardaki Jakobenlerin “karşı-devrimci” olarak niteledikleri tüm tarafları ortadan kaldırmak amacıyla yürüttükleri şiddet ve iç savaş politikasını ifade etmek için kullanılır – ç.n.

29 Bronislaw Baczko, “Thermidoriens”, a.g.m., s. 452.

30 A.k., s. 453.

31 A.k., s. 457-458.

uzayan devrimcilerin oluşturduğu yeni bir toplumsal kategorinin iktidara gelmesiyle”³² sonuçlandı. Kısacası, devrimciler yeni rejimin kazanımlarını korumak ve eski rejimin geri getirilmesine yönelik her türlü girişimin yol açabileceği bir iç savaş önlemek amacıyla muhafazakâr olmuşlardı. Bir ideoloji ve belli bir yürütme anlayışıyla özdeşleşiyorlardı.³³

Termidor devrim sayfasını çevirme iddiasında değildir. Savaş üzerinden de olsa, devrime sadıktır. Bu da bize Termidor’un askerî maceracılığı ve mesihçiliğinden söz etmek yerine “ılımlılığı”na vurgu yapmanın ne kadar büyük bir yorum hatası olduğunu gösterir. François Furet, siyasete “özerkliği”ni ve rasyonelliğini” yeniden kazandırmış olsa da, “Termidorcu grubun halka nasıl hâlâ devrim diliyle seslendiğini” ve devrimci ideolojinin bu grubun ağzında ya da kaleminde “iktidarın nasıl artık siyasetin kaldıracı değil rasyonelleşmesi, [...] bir meşruluk değil bir uzlaşma”³⁴ haline geldiğini açıkça gösterir. Böylece Furet Termidoryen durum için yeni bir nitelendirme kriteri ortaya koyar. Buna göre Termidor “toplumsal olanın bağımsızlığını ve hareketsizliğini, siyasal pazarlığın gerekliliğini, araçlarla amaçların yaklaşıklığını”³⁵ yeniden keşfetmektedir. Ancak Termidor devrimci ideolojiyi yeniden ürettiği gibi, “temsili meşruluğun devrimci meşruluk karşısındaki zaferini, iktidarın devrimci ideolojisinin iktidar tarafından denetim altına alınmasını ve Marx’ın dediği gibi, gerçek toplumun siyasal yanılısıma karşısında aldığı rövanşı”³⁶ da temsil eder. İdeoloji karşısında “gerçek toplumun (bu) rövanşı”, “toplumun bağımsızlığını yeniden bulması”, Jakobenlerin aşırı yatırım yaptığı simgeselliğin aleyhine “bir tür yavan ağırlığın” bu şekilde geri dönüşü, “bir ‘tepkiyi’ değil, bir önceki devrimin gizlediği, ardından geldiği için ondan farklı ama onsuz var olama-

32 A.k., s. 457-458.

33 Pierre Serna, *La République des girouettes*, a.g.e.

34 François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1985, coll. “Folio Histoire”, s. 117-118 [*Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. Ahmet Kuş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989].

35 A.k., s. 116.

36 A.k., s. 98.

yacağı için ondan ayrılamaz başka bir devrimi açığa çıkarır: Çıkarların Devrimi.”³⁷ Bu durumda öncelik devrimci kopuş boyunca elde edilen kazanımların muhafaza edilmesine ve savunulmasına, hatta arttırılmasına verilir. Bu anlamda Termidor hısmılık ağlarının –Giovanni Levi’nin 18. yüzyıl Piemonte’si için kullandığı “hısmılık cepheleri”³⁸ kavramı da cazip olabilir– aynı zamanda seçenek rotalarına dönüştüğü büyük bir birikim anı olmuştur.³⁹

Bu, devrim ideoloji ve simgelerinin 9 Termidor’dan sonra sürdürülmesinin tümüyle yapay olduğunu iddia etmek anlamına mı gelir? Furet böyle yorumlamayı reddeder. Devrim ideolojisi “henüz çok yeni olan kökenlerinden aldığı, devrimin kendisi olmanın seçkin gururunu korumakta ve içerideki ya da dışarıdaki hasımlarının gözünde devrim imgesi olmaya devam etmektedir”: “Bu nedenle, burjuva çıkarlarının kılık değiştirmiş halinden ibaret olmadığı gibi, kral katili milletvekillerini, zenginleşmiş mülk sahiplerini ve köylü-askerleri birleştirerek devrim mirasının muhafaza edilmesi için kullanılan basit bir araç da değildir; taşıdığı ve kendisini taşıyan savaşla birlikte, devrimden canlı kalan ve demokrasiyle ulusu birbirlerinden ayrılmaz biçimde oluşturan şeydir.”⁴⁰ Bu bağlamda Furet, “devrimcilerin yaşanmışlığına dayanan tüm devrim tarihinin kökten eleştirisi” ve bu eleştirinin “tüm geçmişimizi özgür bırakacağı” konusundaki yaklaşımında Tocqueville’i izleme gerekliliğini duyar: “Devrim monarşinin eserini tamamlar. Bir kopuş oluşturmak şöyle dursun ancak tarihsel devamlılık içinde ve sayesinde anlaşılır olur. Bilinçlerde bir kopuş gibi görünürken, olgulardaki devamlılığı sağlar.”⁴¹ Tocqueville “ideoloji perdesinin dramın aktörlerinin gözünde olayların derin anlamını olabildiğince sakladığı devrimci dö-

37 A.k., s. 123-124.

38 Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un sxorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Gallimard, 1989, s. 53 vd.

39 Bkz. Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, Paris, 1984, s. 192 vd.

40 François Furet, *Penser la Révolution française, a.g.e.*, s. 126.

41 A.k., s. 33.

nemlerin tam da tarihin en karanlık dönemleri olduğunu”⁴² görmüştür.

Karşılaştırmalı bir Termidor paradigmasının kurulması tam da bu mantık içinde reformcu ve “transitolojik” gevezelikle aramıza mesafe koymamızı sağlamalıdır. Varsayımsal olarak, küreselleşmenin neo-liberal aşamasının yarattığı tarihsel ortamda, neo-komünist devletlerin ya da İran İslâm Cumhuriyeti’nin ekonomik ve siyasal liberalleşme süreçleri de devrimci seçkinlerin yerini profesyonelleşmiş bir siyasal sınıf olarak sağlamlaştırmaya ve iktidarı elinde bulundurmanın sağladığı olanaklarla ilkel sermaye birikimini gerçekleştiren bu sınıfı, kurumsal konumların aile konumları ve iş dünyasındaki konumlarla üst üste binmesiyle oluşan klasik yöntemle göre (*straddling*) egemen sınıfa dönüştürmeye eğilimlidir.⁴³

Aynı zamanda, “devrimden” ya da “komünizmden çıkış”tan söz etmek için çok da acele etmememiz gerekir: “Liberalleşme” kılıfı altında geçerli olan siyasal dominasyon ve toplumsal eşitsizlik çizgilerine, çoğunlukla devrimci ideolojinin –örneğin, Çin’de “piyasa sosyalizmi”, İran’da ise “İslâm” biçiminde– ya da Rusya, Vietnam ya da Kamboçya’da olduğu gibi yalnızca komünist iktidar mühendisliğinin çizgisi eklenir. Çağdaş termidoryen durumlar, neo-liberal söylemin piyasanın ve “iyi yönetişimin” “saydamlığı” konusunda üzerlerine tuttuğu yalancı ışığa ya da aksine, siyasal ekonomilerinin analizcilerin gözündeki çığlığına rağmen, “tarihin karanlık dönemleri” olarak kalır. Bu durumlar devletin yalnızca kamu politikaları ve savunduğu ideoloji aracılığıyla “inşa edildiği” anlara değil, “oluşum” anlarına da gönderme yapar.⁴⁴ Sahnenin önünü

42 A.k., s. 250. François Furet burada Paul Veyne’i alıntılar: Tarihçi “kahramanlarının yanlışlarla dolu dilini konuşmaz; bilimsel gerçeğin dili olan bir meta-dil kullanarak bize onları anlattır” (*L’inventaire des différences*, a.g.e., s. 24-25).

43 Bu yaklaşım için, okuyucuya kendi çalışmalarımın birini önerebilirim: Jean-François Bayart, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 2006, genişletilmiş yeni baskı.

44 Bruce Berman ve John Lonsdale’in, bir iktidar aygıtının bilinçli bir biçimde yaratılması olarak tanımladıkları siyasetin “inşası” ile çatışmalı, istemsiz ve büyük ölçüde bilinçsiz, sıradan insanların çatışma, uzlaşma ve imgelemlerinin düzensizliğinde ilerleyen tarihsel bir süreç olan siyasetin “oluşumu” arasında

işgal eden siyasal ve ekonomik dönüşümler ne kendilerine eşlik eden toplumsal değişimlere indirgenmeli, ne de onlarla bariz nedensellik ilişkileri kurmalı, ancak yine de onları gölgede bırakmamalıdır. Termidoryen anları “aşağıdan yukarıya doğru”, “açıklayıcı”⁴⁵ boyutlarıyla ve her ne olursa olsun “bağımsızlık ve toplumsal hareketsizlik”⁴⁶ ile kurdukları ilişki içinde kavramak gerekir.

İran İslâm Cumhuriyeti, başlangıç yıllarının sayfasını çevirme iddiasında olmadan, Sieyès’in III. Yılın (1795) 2 Thermidor günü yaptığı konuşmada kullandığı etkileyici formülle ifade etmek gerekirse, “yeniden-tümel” olmayı bıraktığı andan itibaren bu paradigmaya oturmuştur.

Ağustos 1989’da, Ali Ekber Haşimi Rafsancani cumhurbaşkanlığı görevine geldiğinde ve bir yandan savaşın, diğer yandan Terör’ün yıkımlarından sonra herkes onun söz verdiği “yeniden inşa” döneminin hayalini kurmaya başladığında, yeni devrim rehberi ve Rafsancani’nin dava arkadaşı Ali Hamaney şu uyarıda bulunmuştu: “Sevgili İmamımızın çizdiği yola arkasını dönmeyecek dahi olsa, Devrimimiz içinde yeni bir çağ açılmayacaktır.”⁴⁷ Cumhuriyet –Olivier Roy ve Farhad Khosrokhavar’ın usta olduğu kadar bilgi dolu denemelerinde belirttikleri gibi–⁴⁸ dinî devrimin bitişinden çok, öncü militanlarının profesyonelleşerek devletin dizginlerini tutan siyasal bir sınıfa dönüşmeleri sayesinde kurumsallaşması anlamına geliyordu. Bu sınıfın yararına bir “çıkarlar devrimi” yürütüyor, de-

bir ayırım yaptıklarını hatırlatalım (*Unhappy Valley. Conflict in Kenya & Africa*, James Currey, Londra, 1992).

45 Jean-François Bayart, “L’énnonciation du politique”, *Revue française de science politique*, 35 (3), Haziran 1985, s. 343-373 ve Achille Mbembe ve Comi Toulabor ile birlikte, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Karthala, Paris, 2008 (genişletilmiş yeni baskı).

46 François Furet, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 116.

47 Aktaran Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran. The Institutionalization of Factional Politics*, University Press of Florida, Gainesville, 1996, s. 188.

48 Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d’une révolution religieuse?*, Paris, Le Seuil, 1999 [*Iran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2000].

mokratik olmayan siyasal temsil mekanizması sayesinde “toplumsal hareketsizliği” kabul ediyordu.

Gerçek bir cumhuriyet

Batılı, dolayısıyla büyük ölçüde laikçi bir okurun karşılaşacağı ilk güçlük, İran İslâm Cumhuriyeti’yle ilgili algısını amansız biçimde bulandıracak bazı yerleşik kanılardan kurtulmak olacaktır. Hayır, Şiilik bir siyasal radikalleşme unsuru değildir. Hayır, ontolojik ya da teolojik bakımdan dünyevi iktidarın meşruluğunu reddetmez. Hayır, Perslerin tarihsel kimliğini oluşturmaz. Hayır, bağımsızlığın korunması ve anayasacılığın savunulması konusunda ulema İran ulusunun doğal lideri olmuştur. Hayır, ulema gericilik, köktencilik ve fanatizmle eşanlamlı değildir. Hayır, besbelli bir mollalar cumhuriyeti olmayan İran’da bugün iktidarı elinde bulunduran da ulema değildir. Ve evet, Şiiler ağlamayı sever ama gülmeyi de bilirler!

Yabancı kamuoyu İran konusunda klişelere hapsolmuştur. Şah zamanında o kadar modern olan İran’ın “Ortaçağ’a dönüşünü” vurgulanmak için kullanılan kara çarşafı ya da din adamlarının baskısı karşısında “sivil toplumun direnişi” selamlanmak istendiğinde başında renkli bir fular, elinde son model bir cep telefonuyla görüntülenen bitmez tükenmez kadın fotoğrafları bu durumu gayet iyi özetler. Devrimin üzerinden otuz yıldan fazla bir süre geçtiği de kolaylıkla gözden kaçırılır. 2006 yılında % 61’i otuz yaşın altında olan İranlıların çoğunluğu devrimi yaşamamıştır. Fotoğraf olarak belge niteliği taşımakla birlikte, 1979 yılına ait fotoğraflar da bize, Fransa’da son Raymond Barre ya da ilk Pierre Mauroy* hükümetleri döneminden kalma klişeler gibi, acınacak kadar eski görüntüler sunar.⁴⁹

Temmuz-Ağustos 2009’da, daha önce Moskova’da yaşananların kötü bir versiyonu olan Tahran yargılamalarını düzenle-

(*) Fransa’da Raymond Barre 25 Ağustos 1976 - 13 Mayıs 1981 arasında üç, Pierre Mauroy ise 21 Mayıs 1981 - 17 Temmuz 1984 arasında yine üç hükümette başbakanlık yapmıştır – ç.n.

49 Bkz. Abbas/Magnum, *Iran Diary, 1971-2002*, Autrement, Paris, 2002.

yerek kendi kendilerini oyuna getiren yöneticilerin acınası üslubu, 1970'li yıllarda, özellikle de Lübnan savaşı ortamında, devrimci, militan ve silahlı üçüncü dünyacılık zihniyetiyle sosyalleşmiş bir siyasal sınıfla otuz yaşın altında, bu uğursuz pantomime katılmayı bir an bile aklından geçirmemiş bir halk topluluğu arasındaki tarihsel tutarsızlığı gün ışığına çıkardı. (Aynı okuldan yetişmiş ve bağınazlıkları karşı konulmaz biçimde PKK'yi hatırlatan Halkın Mücahitleri'nin de karşılarına fırsat çıkmış olsaydı aynı biçimde davranacaklarından hiç kuşku duymayalım.)

Birinciye eşlik eden ikinci güçlük, İslâm Cumhuriyeti'ni ciddiye alma ve analizlerde çoğunlukla onun yerini alan karikatüründen vazgeçme güçlüğüdür. Yeni rejim, despotizme karşı verilen kitlesel ve 1978 yılında tüm dünyayı hayran bırakmış siyasal bir mücadeleden doğmuştur –Foucault bununla ilgili “siyasal tinsellik”⁵⁰ terimini kullanabilmişti–, ama bu mücadelenin kökleri esas olarak 19. yüzyıla uzanır. Kolaylık sağlamak bakımından Kacar mutlakıyeti olarak adlandıracağımız rejim ve ardından gelen Pehlevi diktatörlüğü, din adamları, entelektüeller, tüccarlar, ayaklanan halk kesimleri, partiler ya da silahlı örgütler tarafından sürekli olarak eleştirilmişti. Bu siyasal muhalefet ve direniş geleneği, bölgedeki Avrupalı emperyalist güçlerin çapraz oyunlarının çarpıttığı ulusal egemenlik taleplerinin yükselişiyle kısmen iç içe geçiyordu. Bu süreci anlamak konusunda karşılaştığımız güçlüğü bir nedeni de dinî alanın denetimi için verilen mücadeleyle kesişmesidir. Dinî alan ise, 16. yüzyıldan beri monarşinin meşruluk kaynaklarından biri olmuştu ve her halükârda, ayırıştırma sürecini başlatabilecek sekülerist entelektüellerin ya da kapitalist girişimcilerin yokluğunda, siyasal ve ekonomik alanlardan pek farklılaşmıyordu.

Ruhban sınıfına aidiyet, bireysel dindarlık ya da inanç göstergesi olduğu kadar, bir statü (*Stand*) idi ve toplumsal yük-

50 Bu konuda güzel bir deneme için, bkz. Zahrâ Salmân, *Critique et passion de la Révolution iranienne*, s.l. [Boulogne-Billancourt], s.d. [1983], ve yazarın Paul Vieille ile tartışması, “Le retournement”, *Peuples méditerranéens*, 29, Ekim-Kasım 1984, s. 3-16.

selmenin anahtarından biriydi. Eğitimin tekeli 20. yüzyıla kadar neredeyse tümüyle medreselerin elindeydi ve seçkin sınıfın üyeleri genellikle dinî bir eğitim alıyordu. O kadar ki, Nikki Keddie “din adamları” yerine “eğitimli adamlar”dan söz etmeyi tercih eder.⁵¹ Dolayısıyla, en tanınmış ve radikal devrim liderlerinden çoğu, din adamı nitelikleri günümüzde unutulmuş olan Seyyit Hasan Takizade, Mirza Ali Sekat el-İslâm, Mirza Küçük Han, Şeyh Muhammed Hiyabani örneklerinde olduğu gibi, 1906-1924 arasında dinî eğitimden geçmişti ve din adamı statüsüne sahipti. Melkom Han’ın durumunu kayda değer bir istisna olarak kenara ayırırsak aynı şeyi 19. yüzyılın büyük reformcu düşünürleri için de söyleyebiliriz: Afgani, Mirza Feth Ali Ahundzade (1812-1878), Abdürrahim Talibzade (1834-1911), Mirza Ağa Han Kirmani (1853-1896). 19. yüzyılda Şeyhîlik, Bâbîlik gibi akımlar, tasavvuf etkisi altında da olsalar, bu koşullarda açıkça siyasal ve toplumsal bir boyut kazanmışlardı. İran’ın içine sürüklendiği küresel dönüşümlere dinî ve modern cevaplar sunuyorlardı.

Belli başlı aktörleri, özellikle de din kökenli olanları, ulemayı zulme maruz kalmaktan kurtarmak için heterodoks fikirleri ve Bâbî ya da Şeyhî bağlantıları konusunda sessizliğe zorlansalar da, tarihçiler artık bu hareketlerde 1906 Devrimi’nin tohumlarını buluyor. Bu anlamda din adamlarının iç çatışmaları –ekberî ulema ile usulî ulema arasındaki çatışmalar, bu iki inanıştan gelen ulema ile muhalif şeyhler ya da sufi dervişler arasındaki çatışmalar–, teolojik ya da hukuki ayrılıklardan çok hizip kavgaları, etki alanı mücadelesi ya da dinî liderler ya da müritlerinin diğerleriyle aralarındaki mali rekabete dayanmakla birlikte, siyasal bakımdan kuşkusuz din adamları ile monarşi arasındaki ilişkilerden daha etkili olmuştur. Mangol Bayat’a göre, İran’da toplumsal eleştirinin giderek sekülerleşmesi –bu eleştiri 1920’de Berlin’de *Kâveh* dergisinin yeni dizisine giriş olarak: “İran görünürde ve gerçekte, bütün varlığıyla Avrupalılaşmalıdır, işte o kadar”, yazacak olan Hasan Takizade’de Abdul-

51 Nikki R. Keddie, “Religion and irreligion in early Iranian nationalism”, *Comparative Studies in Society and History*, Nisan 1962, s. 289.

lah Cevdet'inkine benzer fanatik bir Batıcılık biçimine bürüne-
rek doruk noktasına ulaşacaktı—⁵² Şeyhî ve Babîlerin dinî mu-
halefetesinin usulî ulemanın amansız baskıları karşısında aldı-
ğı yenilginin bir sonucudur. Bu baskılar tüm İslâmî reformcu-
luk umutlarını içtihat ilkesinin meşruluğuna rağmen boşa çık-
arıyordu zira bu ilke de o sıralar *merci-i taklid* kabul edilen bir
avuç ilahiyatçının elindeydi.⁵³ Lehinde tavır aldıkları Şiilikten
türemiş olan bu hareketler ideolojik bakımdan heterodokstu-
lar. Usulî ulema ise, bu ayrılıkçıları başkalaştırma ve dışsallaş-
tırma yoluyla radikal etnik ya da sapkın azınlıklara dönüştüre-
bildiği ölçüde, oluşmakta olan ulusal topluluğu etkilemeyi ba-
şarmıştı. Diğer yandan, halkları Bakü, Tiflis, İstanbul ve az da
olsa Aşkabat'taki entelektüel akımlar ile Britanya İmparatorlu-
ğu'nun Kalküta, Bombay, Kahire ve Buşehr üzerinden gelen et-
kisi altında kalan başta Tebriz olmak üzere Meşhed ve Tahran
gibi şehirlerde 1906-1922 yılları arasında baş gösteren devrim-
ci olaylarda, Ermeniler, Gürcüler ve Azeriler de önemli rol oy-
nadılar.⁵⁴

Bu açıdan, İslâmîden çok Şii olan Cumhuriyetin kendi hesa-
bına geçirdiği vatandaşlığın inanca dayalı tanımı, *mutatis mu-
tandis* Türkiye'de Kemalizm kılıfı altında gözlemlediğimiz du-
rumla kıyaslanabilir. Hatta bu tanım İran'da daha da belirgin-
di; çünkü önemli Ayetullahlardan pek çoğunun 1923'te İngi-
lizler tarafından Irak'tan sürülmesi ve bir yıl boyunca Kum'a
sığınmasının ardından Şiiliğin ulusal dine dönüşmesiyle para-
lel olarak gerçekleşmişti. Sonradan şah olan Rıza Han, 1922'de
bu kutsal kette bulunan ilahiyat okullarını yönetmek üzere da-
vet edilen Şeyh Abdülkerim Hairî Yazdî'den destek aldı. Şey-
hin seküler reformları gerçekleştirmesi için verdiği üstü kapa-
lı destek karşılığında, Kum kentini Necef'e rakip olacak şekil-

52 Aktaran Yann Richard, "La Constitution de la République Islamique d'Iran et l'État-nation", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 68 (1), 1993, s. 155.

53 Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent, a.g.e. ve Iran's First Revolution, a.g.e.*

54 Stephanie Cronin (der.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran. New Perspectives on the Iranian Left*, Routledge Curzon, Londra, 2004; Fariba Adelkhah, *L'Iran sans frontières*, 2009.

de dönüştürmesine ve geleneksel olarak çokmerkezli olan din adamlarını kendi merkezî otoritesi altında toplamasına yardımcı oldu. Dolayısıyla, İran'da ulus-devlet oluşumunun kökeninde imparatorluk-aşırı özelliği olan Şii din alanının ulusallaşmasından ayrı düşünülemediğini söyleyebiliriz.

Monarşinin merkezileşmesi ile Safevilerin hanedan dini olarak Şiiliği benimsemesi arasındaki sinerjinin yeni simgesi olarak ortaya çıkan ulusçuluk ve Şiilik arasındaki örtüşme 1950'den sonra, Lübnan'da bulunduğu sürgünden dönen ve kısa süre sonra sembolik olarak başkanlığını üstleneceği parlamentoya seçilen Ayetullah Kaşani, bu görevi yerine getirmeyi bırakarak Başbakan Musaddık'la birleşip 1952-1953'te iktidarı tek başına yürütmeye başlamasıyla kendisinden ayrılana kadar onun petrolü millileştirme politikasını meşrulaştırdığında kanıtlandı.⁵⁵ Daha sonra ise, 1978-1979 devrim hareketinin başlıca unsurlarından biri olduğunu gördüğümüz Mehdi Bazer-gân'ın İran Kurtuluş Hareketi denemesi sırasında yeniden ortaya çıktı. Muhammed Rıza Şah'ın 1953'te Meşhedli Vaiz Şeyh Mahmut Halebi tarafından Bahailerle mücadele etmek için kurulan dinî cemiyet Hüccetiye karşısında sergilediği hoşgörünün altında yatan da bu örtüşmeydi. Oysa Şah "pozitif ulusçuluk" fikrini uygulamaya koymak amacıyla işbirliği yaptığı kişileri Bahailer arasından seçmekte bir sakınca görmüyordu (örneğin, 1965'ten 1977'ye kadar başbakanlık yapan Emir Abbas Huveyda'nın babası Bahai'ydi). Günümüzde ise, devrim rehberini seçen Uzmanlar Meclisi,* İran tabiiyetinde ve mezhebi Şii olan üyelerden oluşur ve anayasa devrim rehberinin de bu iki özelliğe sahip olması gerektiğini açıkça belirtir.⁵⁶

55 Yann Richard, "Ayatollah Kashani: precursor of the Islamic Republic?", Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran*, a.g.e. içinde, 6. bölüm.

(*) Farsça: Meclis-i Hubregân – ç.n.

56 Olivier Roy, Şiiliğin İslâm Cumhuriyeti tarafından bu şekilde uluslaştırılmasını çok önceden göstermişti. Örneğin, bkz. *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992 [*Siyasal İslâm'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 1994] ve Farhad Khosrokhavar ile, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse?*, a.g.e., s. 66 vd., ayrıca "Sous le turban, la couronne: la politique étrangère", Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 91-124.

Bu noktada, Ayetullah Humeyni'nin 1962'de kadınlara oy hakkı tanınması kadar Müslüman olmayanlara yerel seçimlerde aday olma şansı verilmesine de içerlemiş olduğunu hatırlayalım.⁵⁷ Humeyni 1980'de genç Cumhuriyetin ilk cumhurbaşkanlığı seçimleri için gönlünde yatan aday Celaleddin Farsi'nin seçimlerden çekilmesine aynı nedenle göz yummak zorunda kalacaktı. Humeyni yanlısı en önemli devrimci örgüt olan İslâmî Dernekler Koalisyonu'nun seçkin isimlerinden olan Celaleddin Farsi'nin babası Afgan olduğu için anayasanın 115. maddesi gereği seçimlere katılması mümkün değildi.

Sonuç olarak, olması gerektiği gibi on iki imam Şiiliğine bağlı bir İran vatandaşı –bu bağlamda kullanılan Türk deyimine gönderme yaparak “beyaz İranlı” da diyebiliriz– Zerdüşt, Yahudi, Hristiyan, Sünni ya da Bahaî bir İranlıdan daha İranlıdır. Üstelik doğruyu söylemek gerekirse, bu kategorilerden son ikisi İslâm'dan kaynaklandığı için parlamentoda temsil hakkına sahip olan diğerlerine göre daha fazla ayrımcılığa hedef olmaktadır. Yakınlık, hatta akrabalık dışlamayı vahimleştirir. Ancak bu durum, örneğin Babîlerin tarihi olarak İran'da ulusun, anayasacılığın ve cumhuriyetin ortaya çıkış sürecine tümüyle ait olduklarını unutturmamalıdır.⁵⁸

Kurucu Meclis 1979'da İran vatandaşlığının inanç bakımından dengesizliğini yeniden üreterek ve radikalleştirerek işte bu mutlakîyet karşıtı ve ulusçu endişeye cevap vermek istedi. Vatandaşlık haklarının tam kullanım ayrıcalığını yalnızca Şiilere tanıyarak bir yandan ülkenin ulusal bağımsızlığını garantilemeye, diğer yandan da kişisel otokrasinin yeniden kurulmasının önünü almaya çalıştı ve bu amacına belki makul olanın da ötesinde ulaştı. Hareketsizliği hükümet sistemine dönüştürme tehlikesi pahasına karar merkezlerini ve karşı güçleri çoğaltarak iktidar kullanımının etkisini azaltma yoluna gitti. Dış po-

57 Baqer Moin, *Khomeyni, a.g.e.*, s. 75.

58 Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millenium, a.g.e.*, s. 62 vd. ve s. 92 vd.; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent, a.g.e.* ve *Iran's First Revolution, a.g.e.*; Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, 1996, s. 43 vd.

litika ve ekonomi politikasını devrim sonrası ideolojik dogmalar içine hapsetti, böylece yeni koşullara uyum sağlanmasını ve ülke ekonomisinin şiddetle ihtiyaç duyduğu doğrudan yabancı yatırımların kabulünü olanaksız hale getirdi. İslâm Cumhuriyeti'nin genetik rahatsızlığı yöneticilerine sağladığı aşırı iktidardan değil, iktidarın kullanımını opaklaştıran ve sorumluluğunu (*accountability*) okunmaz kılan iktidar yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. O kadar ki, 2009 seçim darbesinin kime yaradığı herkesin malumu olsa da, kimin tasarladığını ve kimin gerçekleştirdiğini bugün kimse tam olarak bilememektedir.⁵⁹

“Demokratik Halk Cumhuriyeti” ya da “Demokratik İslâm Cumhuriyeti” isteyen muhalefete rağmen “İslâm Cumhuriyeti”nin kuruluşu 30 Mart 1979'da referandumla onaylandıktan sonra, yeni devletin anayasasını yazmak üzere bir Uzmanlar Meclisi seçildi.

Demokratik açıdan, ülkede kendilerini Humeyni yanlısı olarak tanımlamayan devrimcilere karşı bir şiddet havasının çoktan esmeye başladığını söylemek yanlış olmaz. Aceleyle infaz edilen idamların kırıp geçirdiği eski rejimin yönetici sınıfından ise hiç söz etmeyelim. Ülkeyi daha iyi temsil edebilecek gerçek bir “kurucu meclis” talebi ise dikkate bile alınmamıştı. Ayetullah Beheştî'nin İslâm Cumhuriyeti Partisi Uzmanlar Meclisi'ndeki yetmiş üç sandalyeden elli beşini aldı ve Ayetullah Humeyni'nin desteğini öne sürerek görüşlerini kabul ettirmekte güçlük çekmedi. Yine de gelecek anayasanın bazı maddelerinin sert tartışmalara neden olduğunu belirtelim. Aralık ayında onanan anayasa yeni bir seçim yasası hazırlanmasını öngörüyordu. Bu yasayı İslâm Cumhuriyeti Partisi kendisine göre biçimlendirdi, onun dışında kalan siyasal örgütlerin hemen hemen tümü de şiddetle kınadı. Ancak henüz zarlar atılmamıştı; çünkü 1980 yılının Ocak ayında düzenlenen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde İslâm Cumhuriyeti Partisi'nin adayı Hasan Ha-

59 İran'da kurumların çok merkezliliği ve anayasa tartışmaları için, bkz. Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran, a.g.e.*, ve Said Amir Arjomand, “Constitutional implications of current political debates in Iran”, Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran. Economy, Society, Politics*, Oxford University Press, 2009, Oxford, 8. bölüm.

bibi, oyların % 75'ini alan Ayetullah Humeyni'ye sadık; ama sekülerist, ulusçu ve üçüncü dünyacı Ebu'l Hasan Beni Sadr karşısında yalnızca % 5'le yetinmek zorunda kaldı.

Bu ortamda, 14 Mart milletvekili seçimleri, din adamları, Devrim Muhafızları ya da komiteler olsun, en sadık Humeyni yandaşlarının sıkı baskısı altında gerçekleşti. Humeyniciler seçimleri kazandı ve cumhurbaşkanına Muhammed Ali Recai'yi sözde "beceriksiz"liğine⁶⁰ rağmen başbakan olarak ataması için baskı yaptıktan sonra sistemli bir şekilde izlediği politikaları engellemeye giriştiler.

Toplumsal ve siyasal güçlerin, özellikle de sol kanattan olanların üzerindeki giderek artan baskı, aynı yılın eylül ayında Irak topraklarının işgali, Haziran 1981'de çeşitli kentlerde çıkan çatışmaların ve yargısız infazların gölgesinde Ebu'l Hasan Beni Sadr'ın düşürülmesi ve kaçışı, Halkın Mücahitleri'ne atfedilen ve İslâm Cumhuriyeti Partisi ile hükümeti başlarından eden bir dizi suikast girişimi, bunu izleyen terör dönemi, Ayetullah Humeyni'nin karizması, kuşkusuz parlamenter düzenin gelişmesi için pek de elverişli koşullar sunmuyordu. Bununla birlikte, devrimin lideri kendini belli bir mesafede tutarak kurumlar ve mecliste çarpışan hizipler arasında oynak bir dengeyi koruyarak ve meclise yeni rejimin ideolojik sınırları dahilinde belli bir özerklik tanıyarak devrimi hiçe indirgememeyi başardı.* 1962'de kadınlara oy hakkı tanınmasına öfkelenen ve *İslâm Fıkhında Devlet* (1970) adlı risalesinde en yüksek yetkiyi toplum hâkimine (*velî-yi fakih*) bırakan Humeyni'nin zorla da olsa genel oy ilkesini kabul etmesi ve kadınları bunun dışında bırakmaması, petrol krizi ve devrimci seferberliğin yol açtığı toplumsal ve siyasal dönüşümlerin ardından katedilen yolu gösteriyordu.

28 Mayıs 1980'de toplanan yeni yasama meclisi anayasanın benimsemiş olduğu geleneksel "Milli Şura Meclisi" ifadesini

60 Ebu'l Hasan Beni Sadr'ın ifadesiyle (Baqer Moin, *Khomeyni, a.g.e.*, s. 235).

(*) İmam Humeyni'nin bu mesafeli yönetim tarzı için, bkz. Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran, a.g.e.* Fariba Adelkhah bu tarzı *javânmardi* (şövalyelik – ç.n.) tarzıyla ilişkilendirir: *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 (yeni baskı: 2006), s. 73.

“İslâmî Şura Meclisi”* ile değiştirmeyi tercih etti. Ancak bu değişiklik meclisin kendini diğer kurumlarla rekabet edebilecek güçte gerçek bir iktidar merkezi ve özellikle 1981-1988 yılları arasında devrim seçkinlerini oluşturan farklı akımların mücadele ettiği başlıca arenalardan biri olarak ifade etmesine engel olmadı. Tarım reformu, devlet güdümlü ekonomi, dış ticaretin millileştirilmesi ve ABD'yle ilişkiler etrafında belirginleşen sağ ve sol arasındaki kutuplaşma, sonunda Ayetullah Humeyni'yi Ali Ekber Haşimi Rafsancani ve Ali Hamaney'in tavsiyesi üzerine Haziran 1987'de İslâm Cumhuriyeti Partisi'nin kendini feshetmesini talep etmeye itecekti.

Meclis aynı zamanda cumhuriyetin ilk adımları sırasında kilit rol oynadı. Eylül 1980'de ABD Büyükelçiliği'nde yaşanan rehine krizini çözme ve Haziran 1981'de Cumhurbaşkanı Beni Sadr'ı indirme görevleri ona düştü. Ayrıca Ekim 1981'de yeni Cumhurbaşkanı Ali Hamaney'in Ali Ekber Velayeti'yi başkanlığa getirme önerisini geri çevirmek ve ikinci tercihi olan Mir Hüseyin Musevi'yi kabul etmek de ona kaldı. Hatta yine aynı Ali Hamaney 1985'te yeniden seçilir seçilmez başbakanı kurtulmak istediğinde, Ayetullah Humeyni'nin arzusuna uyarak bundan vazgeçti ama bir kez daha meclisin görece de olsa bağımsızlığını gösterecek koşullarda...

Parlamento Mir Hüseyin Musevi'nin başbakanlığının devamını yetmiş üçe karşı yüz altmış iki oyla onaylarken, yirmi altı kişi de oylamaya katılmadı. Sonuç taraflardan üçü için de oldukça küçük düşürücüydü: Mir Hüseyin Musevi'nin parlamentodaki desteğinin zayıflığıyla yüzleşmesi gerekti; cumhurbaşkanı istemediği bir adamı aday göstermek zorunda kaldı; İmam'ın kendisi ise milletvekillerinden bazılarının açıkça ifade ettiği arzusuna saygı göstermediklerini gördü. Bir grup milletvekili kısa süre sonra ona Ali Hamaney ve yakınlarından biri olan Devrim Muhafızları komutanlarından, dış silah alımlarından sorumlu ve dürüstlüğü şüphe uyandıran Muhsin Refikdost hakkında ağır suçlamalar içeren bir mektup gönderdiler. 1986 yılının sonunda ise, Irangate Skandalı'na adı karıştığı için çalış-

(*) Farsça: Meclis-i Şura-yı İslâmî – ç.n.

ma arkadaşlarının hışmına uğrayan Ali Ekber Haşimi Rafsancani oldu. Kısacası ülkenin içinde bulunduğu trajik koşullara rağmen, yürütme de, meclis başkanlığı da yasamanın daha yumuşak başlı hareket etmesini sağlayacak durumda değildi. Dolayısıyla Humeyni'nin keskin bakışları altında İranlı milletvekillerinin hiç de birer kukla gibi davranmadıklarını söyleyebiliriz. Bu durum elbette İmam'ın yararlı gördüğünde onların etrafından dolanmasını engellemedi. Örneğin, 1988'de Ali Ekber Haşimi Rafsancani'yi hem savaşı bitirmek için hem de milletvekili seçimlerinde solun kazandığı zaferin etkilerini hafifletmek için ordu komutanlığına getirdiğinde böyle yaptı ve gerçekten de bu seçim zaferi eylül ayında Başbakan Musevi'nin istifasıyla birlikte arada kaynayıp gidecekti.

Cumhurbaşkanı ve başbakan arasında 1980'li yıllar boyunca tekrar tekrar canlanan gerilim karşılıklı ayrıcalıklarını yeniden düzenleme, hatta rejimi başkanlık rejimine doğru kaydırarak parlamenter boyutundan vazgeçme gerekliliği doğurmuştu. 24 Nisan 1989'da Ayetullah Humeyni'nin yirmi beş üyesinden yirmisini bizzat atadığı ve devrimci *establishment*'in en seçkin isimlerini bir araya toplayan Anayasayı Yeniden Gözden Geçirme Şurası bünyesinde radikal solcular, cumhurbaşkanının parlamento önünde sorumlu olmadığı ve rolünün güçlendirilmesinin Mir Hüseyin Musevi'nin ifadesiyle “uzun vadede keyfi bir iktidara sürükleyeceği”⁶¹ gerekçesiyle başbakanlık makamının kaldırılması eğilimini eleştirdiler.

Bu vesileyle bazıları da cumhuriyetçi bir refleksle parlamentonun tek başına böyle otoriter bir sapmanın önüne geçme konusunda yetersiz kalacağını dile getirdiler. Hüseyin Haşimiyan, “Şahın putperest rejiminin de bir meclisi olduğunu bilmiyor musunuz? Onunda parlamenter bir sistemi yok muydu? Dünyadaki tüm diktatörler ülkelerini bir parlamentoyla birlikte yönetmiyorlar mı? [Bir diktatör] parlamentoyu kendi arzularına göre yontar,” tespiti yapıyordu.⁶² Sonunda Rafsancani yanlı-

61 Aktaran Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. 181.

62 A.k.

ları kazandılar ve başbakanlık makamının kaldırılmasını sağladılar. Bu şekilde, Anayasayı Yeniden Gözden Geçirme Şurası çalışmaları sırasında ölen İmam'ın desteğinden bir anda mahrum kalan rakiplerini zayıflatmayı umuyorlardı. Bununla birlikte, cumhurbaşkanının parlamento önünde sorumlu olmasına rıza göstermek ve bazılarının İmam'ın verdiği emirleri çiğneyerek talep ettiği devrim rehberinin girişimiyle parlamentonun feshe-dilebilmesini öngören maddeden vazgeçmek zorunda kaldılar.

Dolayısıyla otoriter rejimlerde genellikle rastlanılanın aksine, İran'da parlamento yalnızca kâğıt üzerinde bir kurum değildir.⁶³ Özgürce müzakere eder. Gerçek ayrıcalıkları vardır ve bunları kullanır. 1989'dan bu yana birbirini izleyen üç cumhurbaşkanının hükümetlerinden hiçbiri bakanlarından çoğunun eleştirisinden kurtulamamıştır. Ali Hüseyin Musevi 1984 ve 1988 milletvekili seçimlerinin ardından yeni kabinesini tanıttığında böyle bir tatsızlıkla karşı karşıya kalmıştı. Devrim Rehberi Ali Hamaney'in kendisi de görev süresinin henüz başındayken kendisinden Çavuşesku'nun devrilmeden hemen önce Tahran'a davet edilmesi meselesiyle ilgili hesap soran meclisin baskısını hissetti.⁶⁴ Yürütme ve yasama arasında sürekli tekrar eden bu çatışmalar bazen haftalarca süren gerçek güç gösterileri biçimine bürünüyordu. Bununla birlikte meclis, Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığına yükselmesinin ardından 1989 ile 1992 arasında sol muhalefetin kalesi haline geldiği halde (cumhurbaşkanı yanlılarının doksan sandalyesine karşılık sol muhalefetin yüz altmış sandalyesi bulunuyordu), çatışmalar İran siyasal yaşamının başladığı ve bittiği nokta olduğu iddia edilen "ılımlılar" ve "radikaller" ya da "reformcular" ve "muhafazakârlar" arasındaki efsanevi düşmanlığa hiç dönüşmediler. Sağ kanadın Ali Ekber Haşimi Rafsancani ve Muhammed Hatemi'nin bakanlarından bazılarının istifası ya da görevden alınması konusunda baskı yapmış olduğu doğrudur, ancak Mahmud Ahmedi-nejad'ın adaylarına karşı da daha yumuşak davranmamıştır. Ah-

63 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 165; Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e.

64 Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. 199 vd.

medinejad'ın 2005'te hükümetini kurarken –özellikle de Petrol Bakanlığı görevini verecek kişiyi ararken– dünyanın güçlü-ğünü çekecek, Balladur ve Pasqua yanlılarının Jacques Chirac'a 1995'te kazandığı zaferi pahaliya ödetmeleri gibi, kendi yanın-da görünen muhafazakâr çoğunluk tarafından hırpalanacaktı. 2009 Ağustosunda yine aynı sağ çoğunluk, istediği birinci yar-dımcıyı atamasını engelledikten sonra cumhurbaşkanıyla kura-cağı kabinenin kompozisyonuyla ilgili pazarlığa bile girişti ve eylülde onayına sunulan bakan listesini darmadağın etmediyse, bu devrim rehberinin ısrarlı talebi ve siyasal krizden çıkmak için onurlu bir yol bulma endişesi sayesinde oldu. Dolayısıyla anlaşmazlıkların mantığının kelimenin tam anlamıyla siyasal ya da hizipsel olmaktan çok kurumsal olduğunu söyleyebiliriz. Muhammed Hatemi cumhurbaşkanı olarak ayrıcalıklarını güçlendirmesine ve yönetime geçmesine olanak tanıyacak anayasa revizyonunu kabul ettirmeyi başaramadı; ama Ahmedinejad da muhafazakârlar dahil meclisin gözetimi altındaydı ve dostu Hugo Chavez'in hareket özgürlüğüne imrenecek durumdaydı! Öte yandan, parlamento ekonomi politikası ve dış politika gibi alanlarda küçümsenmeyecek bir uzmanlığa sahipti. *Think tank*'ından sorumlu ve aynı zamanda Mali İşler Komisyonu başkanı olan Ahmed Tevekkuli'nin rehberliğinde Mahmud Ahmedinejad'ın bütçe, Petrol İstikrar Fonu kaynaklarının kullanımı, sübvansiyon ya da fiyat, kredi oranları gibi konularda aldığı önlemleri düzenli biçimde eleştirdi ve reddetti. Benzer bir uygulamaya art arda iki çoğunluk hükümeti boyunca Ali Ekber Haşimi Rafsancani de maruz kaldı. Ekonomi, para ve bütçe politikası yıpratıldı, 1990-1997 arasında izlemeye çalıştığı yapısal düzenleme programının içi oyuldu.

Parlamente statüsünün cumhuriyetin en üst yönetim kademelerine yükselmeye olanak tanınması da anlamlıdır. Ali Hamey cumhurbaşkanı olmadan önce 1980'den 1981'e kadar milletvekilliği yaptı; Ali Ekber Haşimi Rafsancani 1980'den 1989'a kadar milletvekiliydi ve bu süre boyunca meclise başkanlık etti; Rafsancani'nin yardımcısı ve 1979 Anayasası'nın yazarı Hasan Habibi de 1980'den 1984'e kadar milletvekili koltuğunda otur-

du. Ve 1989'da İmam Humeyni'nin ölümünün ardından iki yüz beş milletvekili oğlu Ahmed'e bir mektup göndererek cumhurbaşkanı olan Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin yerine parlamentonun başkanlığını üstlenmesini istediler.⁶⁵

Bunun nedenlerinden biri, siyasal imgelemde meclisin ayrılmaz bir şekilde 1906 anayasa devrimi mitosuna ve devrimin mutlakiyete dönüşümüne bağlı olmasıdır. Meclis, devletin (*dolat*) kolaylıkla suçlandığı adaletsizliğe karşı verilen manikeen mücadelede ulusal iradenin, ulusun (*mellat*) ruhunun doğal temsilcisi olarak algılanır. 1906-1909 Devrimi'nin öyküsü o kadar muğlak ve çelişkilidir ki, tarihsel doğruluğa ulaşılmamış olması bu ulusçu fantazmagorinin gücünden bir şey eksiltmez. Örneğin İslâm Cumhuriyeti, Rıza Han'ın kişisel iktidarına karşı çıkan ve 1929'da hapse atıldıktan sonra 1938'de öldürülerek ortadan kaldırılan –bir anlamda Pehlevi diktatörlüğünün Giacomo Matteotti'si– Seyyid Hasan Müderris'in kendisi de aslında mutlakiyet yanlısı olduğu halde, 1909'da ikinci meclise İsfahan milletvekili olarak seçilen ve “yetkin bir parlamenter”⁶⁶ olarak kabul edilen bu din adamına büyük önem atfeder. Petrol ulusçuluğunun büyük kahramanı Muhammed Musaddık da 1951'de başbakan olmadan önce tüm siyasal kariyerini Tahran milletvekili olarak yapmış ve hatiplik yeteneği meclis kürsüsünde olgunlaşmıştı. Pehlevi hükümdarlarının meclisi hor görmesini sürekli olarak eleştirmesi, Ayetullah Kaşani'nin gölge başkanlığında istediği kadar uysal olmadığını fark ettikten sonra Musaddık'ın da 1953 Temmuzunda bir referandum düzenleyerek meclisin etrafından dolaşmak istemesine engel olmadı.

Parlamentonun Pehlevi Hanedanı'nın diktatörlük dönemleri dışında (1925-1941 ve 1953-1978) kurum olarak siyasal ve sembolik açıdan sahip olduğu bu önem göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyetin ilanından beri milletvekili seçimlerinin bir metronom hassaslığıyla anayasanın belirlediği sürelerde düzenlendiğini şaşırtıcı olmayacaktır. Bu durum ülkenin Irak'la savaşta olduğu yıllarda düzenlenen 1984 ve 1988 için de geçerlidir.

65 A.g.e., s. 186-187.

66 A.g.e., s. 18.

İran'daki kurumların cumhuriyetçi niteliği, parlamento ile cumhurbaşkanı ya da 1989'a kadar, başbakan arasındaki bu kısmen kararsız dengeyle sınırlı değildir. Aynı zamanda, anayasa ve uygulamasının yaklaşık otuz yıldır ortaya koyduğu *checks and balances*, yani Fransız termidoryenlerinin Amerikan anayasa modelinden esinlenerek "güçler dengesi" adını verdikleri denge ve denetim unsurlarının çokluğuna da dayanır. Meclisin yanında, devrim rehberi tarafından atanan altı din adamı ve yargı organı başkanının önerisi üzerine parlamento tarafından seçilen altı laik hukukçudan oluşan bir Anayasayı Koruma Şurası* yer alır. Yasaların hem anayasaya, hem de İslâm'a uygunluğunu denetlemek bu şuranın görevidir. 1988'de bu iki kurumun birbirleriyle anlaşmazlığa düşebildiğini kabul etmek gerekti. Cumhuriyetin başlıca yöneticileri bu tarihte İmam'ın Düzenin Maslahatını Teşhis Heyeti** adı altında bir kurul oluşturmalarını sağladılar. Bu kurul, Ali Ekber Haşimi Rafsanjani'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesinden sonra kurulan Milli Güvenlik Yüksek Şurası*** ile birlikte, rejim yöneticilerinin bulunduğu ve oybirliğine ya da en azından uzlaşmaya vardıkları iki yerden biridir. Bu da "daimi" termidoryenlerin iktidarının yeniden üretilmesinin güvencesidir.

Yetkilerin somut olarak kullanılmasında kurul kararı ilkesinin her alanda uygulanması, hem cumhuriyet fikrinden hem de Ayetullah Beheştî'nin gayet iyi gördüğü gibi İslâm'daki "istişare" ya da "şura" ilkesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁷ Bu bölüm boyunca bu ilkenin, seçkinlerin belirlenmesini kolaylaştırarak ve görevlerinden uzaklaştırılan yetkililerin başka şekillerde tekrar ortaya çıkmasına olanak tanıyarak, sistemin istikrarı ve yeniden üretilmesi için ne kadar yararlı olduğunu göreceğiz. Kısacası, İslâm Cumhuriyeti olması gerektiği gibi çocuklarından bir kısmını yedikten sonra kendi sınırları içinde kapsayıcı olmuştur.

(*) Farsça: Şura-yı Nigehban – ç.n.

(**) Farsça: Mecme-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam – ç.n.

(***) Farsça: Şura-yı Aliye Emniyet-i Milli – ç.n.

67 Aktaran Yann Richard, *L'Islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991, s. 236-237.

Bu açıdan, rejimin akıl yoksunu otoriterliğini vurgulamak için öne sürülen devrim rehberinin üstünlüğü, antropologların örgütlenmesi soya dayalı toplumlarda şefin itibarı için söyledikleri gibi, koşullara bağlı ve göreceli bir üstünlüktür. Devletin en önde gelen kişisi, aslında belirli bir anda farklı hizipler ve çeşitli kurumlar arasındaki denge noktasını gösteren bir *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) konumundadır. Bunun dışında, en azından teoride, kendisini atama ya da azletme yetkisi bulunan seçilmiş Uzmanlar Meclisi'ne tabidir.

1989'da Ayetullah Humeyni'nin ölümünden sonra, sol kanat ve Rafsancani yanlılarının üzerinde anlaştığı aday Ali Hamey 16'ya karşı 60 oyla devrim rehberi seçildi. İlahiyat ve hukuk alanındaki yetersizliğine ve Kum din adamları hiyerarşisinin küçümsemesine rağmen, cumhuriyetin kuruluşundan beri kendisini makamında yaklaşık yüz elli kez kabul etmiş ve ölmeden önce tercihini ondan yana kullandığını açıkça belirtmiş olan İmam'la arasındaki ayrıcalıklı ilişki nedeniyle bu göreve gelebilmişti.⁶⁸

Kuşkusuz tüm siyasal sistemlerde olduğu gibi, İran'da da metinlerde yazanla uygulama farklı olabilir. Ancak, İslâm Cumhuriyeti'nin kurumsal karmaşasına daha fazla dalmadan önce, sağda solda okuduklarımızın aksine bu rejimin devrim rehberinin kişisel diktatörlüğü olmadığını açıkça ifade etmemiz gerekir. Devrim rehberi makamı güçler sisteminin bir sonucudur. Bu alanı düzenlemeye çalışır ve bazı Fransız partilerinde "sentez önergesi"* adı verilebilecek ilkeleri tanımlar. Sistem içindeki hiziplerin siyasal konumlanmalarındaki oynaklığa karşı sistemin istikrarını güvence altına alan en üst mevkideki hakemdir. Üstünlüğü ise, tıpkı bir sarkaç hareketi, hatta bir ip cambazı gibi, bu karşıtlıklara dayanır ve dengeyi kendisi de zarar görmeden bozamaz. Milyonlarca İranlının sokaklara dökülerek protesto ettiği ve reformcuların, Rafsancani yanlılarının ve muha-

68 Baqer Moin, *Khomeyni, a.g.e.*, s. 246 ve 390 vd.

(*) "Sentez önergesi" (Fransızca: *motion de synthèse*), Fransa'da bir siyasal partinin ya da bir sendikanın genel kongresi sırasında farklı tavırları uzlaştırmak üzere benimsenen metne verilen addır – ç.n.

fazakâr sağ ile din adamları hiyerarşisinin bir bölümünün açıkça reddettiği Mahmud Ajmedinejad'ın 13 Haziran 2009 seçim zaferini tanımakta biraz fazla acele ettiğinde de böyle olmuştur.

Her ne olursa olsun, *velî-yi fakih* makamının tanımı gerek biçimi gerekse ayrıcalıkları bakımından açık uçlu bir tanımdır. Cumhuriyetçi, anayasal ya da ideolojik olsun, bu tanımın din adamları *establishment*'inin öğretisinden ayrılan ve 19. yüzyıl başı usulî hukukçularının yaklaşımını siyasallaştırarak radikal-leştirilen Ayetullah Humeyni ve yandaşlarının getirdiği özel yorumun meyvesi olduğunu hemen hatırlayalım. Usulîlerin rakipleri ekberî ve şeyhîleri alt etmek için kurumlaştırmaya çalıştıkları dinî liderlik de uygulamada hep görelî ve koşullara bağlı olarak kalmıştır. Mutlak yasal bir otoritenin tanınması için gerekli olan ilahiyat ya da içtihat bakımından tartışma kabul etmeyecek bir kanıtın yokluğunda, "taklit mercii"nin belirlenmesi için yadsınamaz nitelikte deneysel yöntemler de bulunmadığından kurumlaşmamıştır.

Şeyh Murtaza Ensari (ölümü 1864) kendisinden sonraki kuşaklar tarafından genellikle bu tür bir otoritenin ilk örneği olarak kabul edilir; ama hayattayken üstünlüğü, din ya da devlet kaynaklı yasal düzenlemelerin yokluğunda, müritlerinin keyfî yorumlarına bağlı ölçütlerden hareketle ve öznel biçimde, ancak varsayılıyordu. Abbas Amanat, "19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve ardından *merci-i taklid* adıyla tanınan makam, doktrin temelli olmaktan çok liderlik uygulamaları (*practicalities*) üzerine kurulu gayrigayri resmi bir statüdür," diye yazar.⁶⁹ Şeyh Murtaza Ensari'nin zamanında böyle bir kavram büyük olasılıkla kullanılmıyordu ve bu unvan kendisine ölümünden sonra, 20. yüzyılda verilmişti. Tarihsel olarak, başlıca ulemanın çekişmeli üstünlük yarışı teolojik ya da hukuki temellere olduğu kadar, dinsel klientelizm ya da krallığın himaye politikalarının mali ve ekonomik mantığına göre müritlerinden

69 Abbas Amanat, "In between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern ahi'ism", Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* içinde, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 101.

aldıkları desteğe dayanıyordu. Dinî unvanlar böyle bir ortamda yayıldı. 1820-1830'lu yıllarda, edinmeyi başardığı muazzam servetin de yardımıyla İsfahan şehrinin siyasal ve dinî hayatına hükmeden; ama yine de tartışmasız bir otoriteye sahip olmayan Muhammed Bekir Şaftî'ye (ölümü 1844) verilen *hüccetü'l İslâm* (İslâm'ın Kanıtı) unvanı buna örnek olarak gösterilebilir.

İktidar olasılıklarının ve piyasa gerekliliklerinin kesişme noktasında şu ya da bu din adamı, Tütün İsyanı'nı destekleyen Miraz Hasan Şirazi (ölümü 1895) gibi, özellikle Atabât'tan gelecek otoritesini ilan edebildi. Ancak bu geçici üstünlük hep unvan sahibinin ölümüyle son buldu; çünkü ulemanın kendi içinde bir müzakereden çok müritlerden kaynaklanıyordu. Abbas Amanat, "Bu tarihsel bakış açısından, Ayetullah Humeyni'nin *velâyet-i fakih* tezi hem *merci-i taklid* öykünücülerinin hegemonyasına hem de dünyevi iktidarı elinde bulunduranların otoritesine karşı isyan niteliğinde bir yeniliktir," diye ekler.⁷⁰ Siyasal bakımdan bu yenilik, anayasacıların Şeyh Fazlullah Nuri'nin desteğini kaybetmemek için razı oldukları ve kanunların İslâm'a uygunluğunu denetleyecek bir ulema konseyi öngören 1907 ek anayasa kanunlarının 2. maddesine dayanabilirdi.⁷¹ Ayetullah Humeyni de zaten sık sık Kum'daki mezarını ziyaret ettiği Nuri'ye karşı her zaman büyük bir bağlılık hissetti; ama mücadelesi boyunca monarşiyle uzlaşma yoluna giderek itibarını zedelemese de, onunla aynı kaderi, en azından yaşadığı yenilgiyi paylaşmamak için elinden geleni yaptı (bu yüksek rütbeli din adamı meşrutiyete destek verdiği gerekçesiyle 1909'da ölüm cezasına çarptırılmış ve halkın önünde idam edilmişti).⁷²

Bu açıdan bakıldığında, 1979 Devrimi öncelikle "Şiilik içinde"⁷³ bir devrim olmuştur. Belli başlı "taklit mercileri"

70 A.g.e., s. 124; Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The "Ulama" of Najaf and Karbala*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 86 vd.

71 Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, a.g.e.*, s. 107 vd.

72 Baqer Moin, *Khomeyni, a.g.e.*, s. 223 vd.

73 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, a.g.e.*, s. 177. Humeyni'nin *velâyet-i fakih* yorumu için, ayrıca bkz. izleyen sayfalar ve Gregory Rose, "Velâyat-e faqih and the recovery of Islamic identity in the thought of Ayatollah

(*merci-i taklid*) devrime iki yönden itiraz ettiler: Bir yandan, On İkinci İmam'ın gizlenmesi sırasında ulemanın sahip olduğu vekâlet yetkisinin İslâm hukuku (*fıkıh*) alanından siyasal alana genişletilemezdi; diğer yandan, bu yetki Şii hukukçuların tümünün toplu otoritesini kapsıyordu ve aralarından birinin ya da 1946'dan 1961'e kadar yüksek rütbeli din adamları arasında tartışılmaz bir otoriteye sahip olan Ayetullah Borucerdî'nin ölümünün ardından bazılarının önerdiği gibi bir yüce kurulun otoritesine indirgenemezdi.

Sonuçta yeniden çok merkezli bir yapı benimsendi ve inancın sürekli rasyonelleştirildiği bir ortamda inananlar, teorideki "söz birliği" (*vahdet-i kelâm*) ilkesine rağmen, sadakatlerini –ve dinî vergilerini– çok sayıda *merci-i taklid* arasında paylaştırdılar. Bir İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması, 1960'lı yılların başından beri İran Kurtuluş Hareketi tarafından üstü kapalı olarak sorulan *velâyet-i fakih*'in "siyasal alana geçirilişi"⁷⁴ sorusunu açıkça dile getirerek problemin verilerini değiştirdi.

Ayetullah Humeyni'nin dinî liderliği ve pek çok *merci-i taklid* ve dinî kamuoyunun önemli bölümünün itirazlarına rağmen yandaşlarının baskısıyla sembolik olarak İmam mertebesine yükselmesi, monarşinin düşmesini izleyen yıllarda sorunu kökünden halletti. Devrimin sopası *velâyet-i fakih*'in Humeyni yorumuna karşı çıkan din adamları hiyerarşisini de yola getirecekti. Ayetullah Mahallati, Zencani ve Hairi Yazdi herhangi bir güçlük çıkaramayacak kadar erken öldüler. Ayetullah Tehrani, monarşi yanlısı eğilimleri herkesçe bilinen Ayetullah Hoy'un da bir süredir bulunduğu Irak'a kaçtı. Ayetullah Azeri Kumi Meşhed'de ev hapsine mahkûm edildi. Fakat en rahatsız edici muhalefet Ayetullah Şeriat Medari'den geliyordu, çünkü Şeriat Medari başlıca Kum *merci-i taklid*'inden biriydi ve is-

Khomeini", Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran*, a.g.e., 9. bölüm; Azar Tabari, "The role of the clergy in modern Iranian politics", a.k., s. 60 vd.; Yann Richard, "Shari'at Sangalaji: a reformist theologian of the Rida Shah period", Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, a.g.e., 7. bölüm. 1970 Necf dersleri için, bkz. Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 152 vd. ve Humeyni'nin görüşleri için, s. 294 vd.

74 Jean-François Bayart, "L'énonciation du politique", a.g.m.

ter istemez rejimin Aralık 1979'da askerî güç kullanarak bastırmak zorunda kaldığı otonomist Azerbaycan direnişine esin kaynağı oluyordu.

Şeriat Medari her ne kadar 1963-1964'te tutuklanması ve sürgüne gönderilmesi sırasında Humeyni'ye destek vermiş ve 1978-1979'da devrimci seferberlikte eki rol almış olsa da, *velî-yi fakih* görevinin siyasallaşmasıyla ilgili bu mesele konusunda Humeyni'yle 1960'lı yılların başından beri anlaşmazlık içindeydi. Siyaset dışı bir isim olan Ayetullah Golpayegani'nin 18 Haziran 1979'da kendi evinde ayarladığı özel buluşma da iki adamın bakış açılarını yakınlaştırmaya yetmedi.⁷⁵

Nisan 1982'de haksız biçimde bir darbe teşebbüsüne karışmakla suçlanan Ayetullah Şeriat Medari sonunda Kum'da bulunan kırk beş ilahiyat profesöründen on yedisinin isteği üzerine *merci-i taklid* makamından indirildi. 1986'da sürgünde öldü, talebelerini çeşitli dinî kurumlardan temizleme işini de Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti üstlendi.⁷⁶ Mehdiye olan büyük bağlılıkları nedeniyle Humeyni'nin *velâyet-i fakih* yorumuna oldukça tereddütlü yaklaşan Hüccetiye ise, "İslâm devriminin değerli lideri"ne saygı gereği Temmuz 1983'te tüm faaliyetlerini durdurmaya zorlandı.

İmam Humeyni'nin ölümüne yakın, hâlâ *velî-yi fakihin* tek bir kişi mi, bir kurul mu olacağı tartışılıyordu. Kurucu Meclis bu makamı Büyük İnsan'ın özelliklerine göre yapılandırmıştı. Bu özellikler hem monarşinin devrilmesinde oynadığı tarihî rolü hem de Humeyni'nin kendi nitelikleriyle ilgili mistik anlayışını kapsıyordu. Buna göre, Humeyni bir *velâyet-i fakihe* olduğu kadar bir *velâyet-i irafniye*, yani hem gnosis hem de hukuk devletine yakındı.⁷⁷

İmam'ın öldüğü ilan edildikten sonra Uzmanlar Meclisi, İmam'ın hayattayken tek bir din adamının *velî-yi fakih* atanması yolunda tercih belirtmiş olmasına dayanarak üç ilâ beş üyeli

75 Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 230.

76 Said Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 156; Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 252-253.

77 Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 296.

bir konsey oluşturma fikrini yetmiş altı üyesinden kırk dördünün oylarıyla reddetti. Yüksek rütbeli din adamlarının cumhuriyetin geleceği üzerindeki muhafazakâr etkilerini arttırmalarından çekinen radikal sol kanat konsey fikrine karşı çıkarken, Ali Ekber Haşimi Rafsancani ise bu çözümden yana tavır almışa benziyor.⁷⁸ Ancak anayasa revizyonu Rehber’de bulunması gereken nitelikleri ve kendisine tanınacak yetkileri yeniden tanımlayacaktı. Bu konuya zamanı geldiğinde geri döneceğiz.

Şimdilik önemli olan İslâm Cumhuriyeti’nin mihenk taşı olan *velâyet-i fakihin* taştan yapılmadığını ve rejimin hem cumhuriyetçi hem de İslâmî esasını oluşturan bu kurul müzakeresine konu olduğunu kavramaktır. Anaysa tartışmalarının 1990’ların ortalarında yeniden gündeme geldiğini ileride göreceğiz. 2009 krizinin anahtarlarından biri belki de Ali Hamaney ile Ali Ekber Haşimi Rafsancani arasında bu sorun etrafında son yıllarda belirginleşen uyuşmazlıkta gizlidir.

Ali Ekber Haşimi Rafsancani her zamanki temkinli tavrıyla bir süredir Ali Hamaney’in yerini alacak kişinin göreve gelmez kendi halefini belirlemesinin yararlı olacağını ileri sürüyordu. Dolambaçlı da olsa Rehber’in ölümsüz olmadığını hatırlatmanın ve *velâyet-i fakihin* bir kurula verilmesi tartışmasını yeniden açmanın bir yoluydu bu. Hatta 1 Şubat 5’t2005’te öğrencilerin basın ajansına verdiği bir demeçte, halkın iradesine ve biat ilkesine tabi olması gerektiğini savunarak bu makamın önemini küçümsediği izlenimini vermişti.⁷⁹ O sırada neredeyse bir cumhurbaşkanı adayı olarak konuştuğu ve böylelikle reformcuların oylarını elde etmeye çalıştığı doğrudur. Bununla birlikte, bugün Rehber’in teoride tabi olduğu Uzmanlar Meclisi’nin başkan koltuğunda oturduğu da doğrudur. Ülkenin Barack Obama’nın Beyaz Saray’a yerleşmesinin yarattığı yeni ortamda nükleer krizle boğuşmak zorunda olduğu bir dönemde, Ali Hamaney’in eski rakibi Mir Hüseyin Musevi, Ali Ekber Haşimi Rafsancani’nin de desteğiyle seçimleri kazanabilecek gi-

78 Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. 174 vd.

79 Said Amir Arjomand, “Constitutional implications of current political debates in Iran”, Ali Ghissari (der.), *Contemporary Iran*, a.g.e. içinde, s. 261.

bi göründüğünden beri, cumhuriyetin bazı dayanaklarıyla birlikte mevcut yapısı da tehlikeye girmişti. İmam'ın halefi olarak gösterilen Ayetullah Montazeri'nin daha 1988-1989'da *velâyet-i fakih* üzerine verdiği ve Keyhan Yayınevi'nin yayımladığı dersler gözden düşmesinde büyük rol oynamıştı.⁸⁰ 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerini izleyen baskının sertliğine ve sonuçlarının protesto edilmesine rağmen, anayasa meselesi henüz kapanmamıştı. Filozof Abdülkerim Suruş temmuz ayının sonunda Stockholm'den "*Velâyet-i fakih ya da oy hakkı*" başlıklı bir metin yayınlarak tartışmayı yeniden başlattı.⁸¹ Rehberlik nöbetini devretme günü geldiğinde bu tartışma kaçınılmaz olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

Bu arada, rejimin 1979'dan beri Rehber'in varlığında yaşamaya devam ettiğini kabul etmemiz gerekir. Sürgündeki muhalefet, diasporanın büyük bir kısmı ve bazı yabancı devletler otuz yıldır sürekli rejimin yakında düşeceğini söyleyip de hiçbir şey olmadığını görürken, İran'ın yöneticileri aralarında bitmek tükenmek bilmeyen bir hizip savaşıdan kaynaklanan birbirlerini harcama arzusunu hesaba bile katmadan, pek çok korkunç sınavı atlatmayı bildiler: 1980-1982 arasında neredeyse bir iç savaş; Saddam Hüseyin'in dayattığı ve 1982'de Hürremşehr'in geri alınmasından sonra ateşkes imzalamadıkları için devam etmeye zorlandıkları saldırı savaşı; göç etmeye zorlanan İranlı topluluklar yetmezmiş gibi, bunlara eklenen milyonlarca Afgan ve Iraklı sığınmacı; İmam'ın ölümü; Sovyetler Birliği'nin çöküşü; 1990-1991 Kuveyt Savaşı; önce Amerika'nın, ardından da Avrupa'nın dayattığı yaptırımlar; daimi bir ekonomik kriz ya da ihtişamlı monarşi yıllarının nostaljisiyle sürekli nükseden bir kriz duygusu ile ülkenin sınıfının düştüğü algısı; 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra bölgenin büyük bir kargaşanın içine düşmesi.

Oysa iktidardaki siyasal sınıf 1979 Anayasası'nın ruhunu sorgulamadan yapılan bazı mütevazı değişiklikler pahasına art arda gelen bu şoklara dayanmayı başardı. Bu açıdan en önem-

80 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 277 vd.

81 <http://advarnews.biz/idea/9394.aspx>

li sınav Kasım 1996'da Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin ikinci cumhurbaşkanlığı görev süresi sonuna yaklaşırken ortaya çıktı. Anayasa kendisine art arda üçüncü kez aday olmayı yasakladığı halde, olası adaylığının haberi dolaşmaya başladı. Böyle bir durum anayasanın değiştirilmesini gerektirirdi. Siyasetteki kişisel ağırlığı, becerisi, bir devrimci ve İmam'ın dava arkadaşı olarak tartışılmaz geçmişi, devlet adamı ve çağdaş Emir-i Kebir duruşu, giriştiği ekonomik reformun gereklilikleri görevde kalması lehinde yeterli neden oluşturuyordu. Başka Ortadoğu (ya da Afrika ya da Latin Amerika ya da Uzak Doğu) ülkelerinde bu nedenler birer kanıt olarak dayatılırdı. Ancak kimse hayat boyu İran İslâm Cumhuriyeti cumhurbaşkanı olarak kalamaz ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani de ister istemez yasal metinlere sadık kaldı. Ayrıca bu metinler 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılmasına (... ve kaybetmesine) engel de olmuyordu.

Demokrasiye aykırı niteliği ne boyutta olursa olsun, İran'ın rejimi kuruluşu ve meşruluğu bakımından açıkça cumhuriyetçidir. 13 Haziran 2009'da diğer adaylar hakkındaki yolsuzluk suçlamalarını gündeme getirirken Mahmud Ahmadinejad'ın "seçilmesi"ni onayladığında Rehber'in başvurduğu repertuar da bu oldu. Seçimlerden önce değil, ama "sonra", bu adaydan yana olan kendi kişisel ideolojik tercihlerini elbette dile getirdi. Ama resmî sonuçları onaylarken kullandığı argümanlar bundan çok farklıydı: Anayasa, Anaysayı Koruma Şurası dışında bir makamın seçim sonuçlarını geçersiz saymasına izin vermediğinden, itirazların kabul edilmesi sonraki oylamaların düzenlenmesini olanaksız hale getirerek bitmez tükenmez uyuşmazlıklarla dolu Pandora'nın kutusunu açabilirdi. Ne kadar çarpık ve duruma bağlı olursa olsun, bu mantık tümünden temelsiz değildi ve Tanrı'nın tercihlerini ya da devrimin çıkarlarını ileri sürmek yerine, anayasacı çizgide kalıyordu. Üstelik bu şekilde patlak veren siyasal bir depremin, sonunda cumhuriyet kurumlarını güçlendirmesi de mümkündü; zira bir yandan usulleri büyük ölçüde güvenilirliğini kaybetmiş olan seçim sisteminin reformunu kaçınılmaz hale getirirken, diğer yandan Kum'daki en önemli dinî makamların olası hileler konusunda

endişelenerek genel seçimlere gösterilen saygıyı takdis etmelerini sağlamıştı.

Cumhuriyetin “gediklileri”

Rehber’in rejim kurulları –Anayasayı Koruma Şurası, Düzenin Maslahatını Teşhis Heyeti, Milli Güvenlik Yüksek Şurası ve az ya da çok resmî daha pek çok makam– bünyesinde hazırlanan hakemliği öncelikle devrim sayesinde iktidara gelmiş olan siyasal sınıfın birliğini ve devamlılığını güvence altına almayı hedefler. Hizip çatışmaları zaman zaman büyük bir sertliğe bürünebilir; ama durumun kontrolden çıkma tehlikesi belirdiğinde yerini üstü kapalı ya da gizli bir uzlaşmaya bırakır. Bu tür durumlarda kullanılan deyimle, “düzenin onuru” (*maslahat-ı nizâm*) üstün gelir.

Kuşkusuz bu onurun bazen şu ya da bu yetkilinin görevden alınması, tutuklanması, hatta ortadan kaldırılması gibi bir bedeli olabilir. Ama 1980’li yıllardaki infazlardan bu yana, İslâm Cumhuriyeti’nin devrimin çocuklarını aynı iştahla kemirdiğini söyleyemeyiz. 1998 yılında gizli polisin bir bölümünün, hatta Devrim Muhafızları’nın Muhammed Hatemi ve güvenlik birimleri içinde kendisini destekleyenlere karşı başlattıkları “gerilim stratejisi” çerçevesinde bazı ulusçu isimler ve Daryuş Foruhar ile eşi Pervane Eskandari gibi entelektüellerle İran Yazarlar Birliği’ne yakın gazeteci ve entelektüellerin öldürülmesini saymazsak, suikastların kurbanları genellikle sürgündeki muhalefet liderleri oldu. Cumhuriyetin yöneticileri rahatsız edildi ve hapsedildiler. Ancak, bir yıl süren ve büyük yankı uyandıran bir davanın ardından 1999’da temyiz mahkemesi tarafından iki yıl hapse mahkûm edilen ve 2000 yılının hemen başında affa uğrayan Rafsancani yanlısı Tahran eski Belediye Başkanı Golam Hüseyin Kerbasçi⁸² örneğinde olduğu gibi, genellikle-

82 Fariba Adelhkhah, “Le maire, le ministre, le clerc et le juge. Le judiciaire et la formation du politique en République Islamique d’Iran”, Jean-Louis Briquet, Philippe Garraud (der.), *Juger la politique. Entreprises et entrepreneurs critiques de la politique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2002, 6. bölüm.

le çok gecikmeden salıverildiler. Hatta bu kural, Basın Özgürlüğünü Savunma Derneği sözcüsü tanınmış gazeteci Maşallah Şemsülvaizin ya da Abdülkerim Suruş gibi genellikle hapis cezasına çarptırılan; ama demir parmaklıkların arkasında mı, özgür mü ya da yurtdışında mı oldukları pek bilinmeyen bazı muhalifler için de uygulandı.

İran İslâm Cumhuriyeti sandalye kapmaca oyunundaki gibi bir mantığa tabidir. Kısmen rekabetçi bir ortamda cereyan eden seçimler ritmi verir, oyuncular da cumhuriyetin “gediklileri”dir. Kararsız bir denge üzerine kurulu olması, yapısal olarak kurul mantığına dayanmasını mümkün kılar. Her zaman zor durumda kalmış bir siyasetçiyi ağırlayacak bir konsey, bir *think tank* ya da cumhurbaşkanı, yargı organı başkanı ya da devrim rehberi’nin yanında bir danışman kadrosu bulunur. Muhammed Hatemi, 1998’de Kerbasçi olayının yarattığı fırtınada parlamentonun içişleri bakanlığı görevinden aldığı Abdullah Nuri’ye bu şekilde kabinesinde yer vermişti. 1988’de ise, o sıralar parlamento başkanı olan Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Muhsin Refikdost’un Devrim Muhafızları bakanlığı görevinden alınmasını engellemek için hiçbir şey yapmamış ama hemen akabinde onu kendisine askerî işler konusunda kişisel danışman olarak atamıştı.⁸³ 2009’da çıkan siyasal krizin gündeme getirdiği sorulardan biri de cumhuriyete özgüvenini sağlayan bu eğreti dengenin geri dönüşü olmayacak şekilde bozulup bozulmadığı ya da kapalı kapılar ardında varılacak yeni bir uzlaşmayla yeniden kurulup kurulmayacağıydı. Sonuçta farklı hizipler arasındaki oyunu düzenleyen bu uzlaşmaların sırrı da yine bu dengeydi ve eylül ayında parlamentonun Mahmud Ahmedinejad’ın bakanlarını beklenenden çok daha kolay onaylaması bunun ilk belirtisi oldu.

İslâm Cumhuriyeti’nde iktidarın el değiştirmesinin kendine özgü biçimleri vardır ve kurul mantığı bundan doğan şoku hafifletmeye yarar. 1989’da Hamaney-Rafsancani çizgisi karşısında aldığı yenilgi slami solun siyasal alandan tasfiyesiyle sonuç-

83 “Iran: Rafsanjani’s costly blunder”, *Middle East International*, 4 Kasım 1988, s. 10.

lanmadı, aksine parlamentoda ve farklı kamusal ya da yarı kamusal kurumlarda güçlü pozisyonlara sahip olmaya devam etti. Aynı şekilde, çoğu Kasım 1979'da ABD Büyükelçiliği'ndeki rehinecilerden değilse, silahlı mücadelelerde ustalaşmış eski radikallerden oluşan reformcuların başında gelen Muhammed Hatemi'nin 1997'de cumhurbaşkanlığına seçilmesi de muhafazakâr muhaliflerinin tüm iktidarlarını –lafın gelişi!– ellerinden almadı. Taraftarlarının 2000 milletvekili seçimlerindeki zaferine ve kendisinin de 2001'de görkemli bir sonuçla yeniden seçilmesine rağmen, Hatemi'yi hırpalamaya devam ettiler ve bir anlamda hükümeti felç etmeyi başardılar. 2005'te sandıklar dengeleri bir kez daha tersine çevirdi; ama yeni Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad tüm beklentilerin aksine ikinci turda yenmeyi başardığı başlıca rakibi Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 2006'da Uzmanlar Meclisi'nin başkanlığına gelmesine de, yerel seçimlerde reformcu adayların oylarının yükselmesine de engel olamadı. 2008 milletvekili seçimlerinde ise cumhurbaşkanının grubu açısından oylar o kadar bölünmüştü ki, 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde hayal kırıklığına uğrayan başka bir aday ve en önemli muhafazakâr rakiplerinden biri olan Ali Laricani'nin parlamento başkanlığına gelmesine razı olmak zorunda kaldılar.

Devrimden otuz yıl sonra, siyasal sisteme hâlâ onu kuran *adamlar hâkimdir*. Yalnızca 2009 krizinde başrolü oynayan Ali Hamaney, Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerrubi, Muhsin Rezai ve Muhammed Hatemi'ye baktarsak, bu isimlerin hepsinin (diğerlerinden daha genç olsa da Ayetullah Beheşti ve İmam'ın oğlu Ahmed'e bağlılığıyla bilinen Hatemi de dahil) Humeyni hareketinin aktörlerinden olduklarını görürüz.

Bu kuşaktan olmayan Mahmud Ahmedinejad'ın özelliği de bir *outsider* ve toplumsal açıdan izlediği yol itibarıyla aslında cumhuriyeti gayet iyi temsil eden bir *self-made man* olmasıdır. Başarısının kökeninde ise kuşkusuz hem sistemin içinde yarattığı hem de kişiliğinde canlandırdığı kuşak değişimi olanakları bulunmaktadır.

1956'da mütevazı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve Elm-va Sanat Üniversitesi'nden mezun olan Ahmedinejad, devrimci hareketin sağ kanadında mücadele etti. Ancak, muhafazakâr cumhurbaşkanı adayı Ali Ekber Natık Nuri'nin kampanyasına katılması, bu kampanyanın finansmanı için Azerbaycan'a petrol ihracatı sahtekârlığına adının karışması ve reformcuların lideri Muhammed Hatemi'nin seçim zaferinin ardından 1997 yılında açığa alınana kadar, devlet idaresinde yalnızca ikinci dereceden görevler üstlendi. Aynı şekilde, Kürt ayrılıkçıların bastırılması sırasında gizli serviste ve 1987'de askerlik görevini yaptığı Devrim Muhafızları bünyesinde aldığı yetkiler, kendisine gelecekteki siyasal kariyeri açısından yararlı bağlantılar sağlamış olsalar da, görünüşe göre oldukça alt seviyelerdeydi.⁸⁴ Ahmedinejad'ın zekâsı bu alt konumunu, hatta hatalarını bile birer kazanca çevirmek oldu. Gösterişsiz ceketi ve Peykan model arabasıyla *establishment*'ın bir temsilcisi değil, halktan biri olduğunu seçmenlere bu şekilde açıklayabildi. 1999'da belediye seçimlerine aday oldu, açık arayla yenildi, 2000 milletvekili seçimlerinde de bu tekrarlandı; 2003'te Belediye Meclisi tarafından başkente belediye başkanı olarak seçildi,⁸⁵ 1997'de karıştığı şaibeli yakıt ihracatı skandalını ileri sürerek atamasını onaylamayı reddeden İçişleri Bakanlığı'na karşı çetin bir mücadele vermek zorunda kaldı; 2005'te ise, muhafazakâr sağın açıkça kendisini adam yerine koymadığını göstermesine rağmen sağ şansını cumhurbaşkanlığı seçimlerinde denemeye karar verdi ve çekilmesi için yapılan ısrarlı baskılara ve kendi hareketi olan inşaatçıların (*âbâdgarân*) bile destek vermeyi reddetmesine rağmen, bu kanadın resmî adayları Ali Laricani ve Muhammed Bager Galibaf'a karşı tek başına yarışa girdi.⁸⁶

Ahmedinejad'ın becerisi, biraz 2007'de Nicolas Sarkozy'nin yaptığı gibi, bir yandan sistemin örnek bir ürünü iken onu

84 Naji Kasra, *Ahmadinejad. The Secret History of Iran's Radical Leader*, University of California Press, Berkeley, 2008, s. 30 vd.

85 Yasaya göre, Belediye Meclisi belediye başkanı olarak meclis dışından birini seçmek zorundadır.

86 Naji Kasra, *Ahmadinejad, a.g.e.*, s. 44-63.

eleştiren bir aday olarak ortaya çıkmaktır. Mahmud Ajmedinejad'ın Nicolas Sarkozy'yle paylaştığı diğer özelliklerden biri de, birinci tekil şahısta “yapıverelim gitsin” ve “acil olarak yapılmalı” türünden ifadeleri çekinmeden kullanmasını sağlayan taşkın halk adamı iradeciliği ve örneğin 1997, 1999, 2000 ve 2001 seçimlerinde reformcuların kazandığı zaferden sorumlu tutulan Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti gibi bir kuruma karşı, sağ için önerdiği yeni muhafazakâr tarzda bir ideolojik yeniden yapılanma projesidir. 2005'te elde ettiği ve 1997 ve 2001'deki Hatemi dalgasının çok altında kalan oylar öncelikle seçmen açısından üçlü bir tepkiyi dile getiriyordu: geleneksel sağa karşı tepki; Rafsancani'nin ekonomik liberalleşme politikasına ve “yolsuzluk”larına tepki; son olarak ve özellikle, reformcuların hükümetteki beceriksizliklerine karşı tepki. Yine de bu tepki oyu ne Ahmedinejad'ın kaynağından geldiğini iddia ettiği devrimi ne de cumhuriyeti hedef alıyordu. Onun zaferi “Gedikliler”in ve çocuklarının termidoryen rantları nedeniyle sürekli kenara ittikleri yeni bir yönetici kuşağına cumhuriyetin kapılarının ardına kadar açılmasını sağlayacaktı. Ayrıca Mahmud Ahmedinejad hiçbir zaman karşı çıkmadığı Rehber'in koruyucu kanatları altına yerleşmişti ve kendisine model olarak, siyasal mirasına bu şekilde el konmasına dul karısının şiddetle itiraz etmesine rağmen, 30 Ağustos 1981 suikastında ölen mütevazı Muhammed Ali Recai'yi almıştı.⁸⁷

Hizipler arasındaki sınırlar hiç de o kadar açık ve sabit olmadığından, İran'da sistemin akışkanlığı fazladır. Bir seçimde aynı aday birbirinden çok farklı, hatta karşıt örgütler tarafından desteklenebilir ve bazen aday gösterilebilir. Bunun dışında, yerel düzeyde kişinin yerel ya da mesleki itibarı ideolojik aidiyetleri bulandırır ve bunların önüne geçer. O kadar ki, seçim sonuçlarının anlamını çözmek birbirinden farklı yorumlara açık, çetrefilli bir iş haline gelir. Örneğin 2008'de Batılı yayın organlarının da başvurduğu resmî kaynaklar 290 sandalyeden 198'ini muhafazakârların kazandığını ilan etmişlerdi; ama milletvekillerinin parkurlarını inceleyen Fariba Adelkhah 173 rakamını

87 A.k., s. 70-71.

buluyordu. Reformcu milletvekillerinin sayısı 46 ya da 47 olarak tahmin ediliyordu; ancak bu nitelemeyi yaparken örneğin Akar'da, Doğu Azerbaycan'da, Kirmanşah'da ya da ikisi de reformcu olarak nitelenen adayların seçimler sırasında Kürtler ve Türkler arasında çıkan bir olaya karıştığı Naghadeh'de, reformcu kategorisine yerleştirilen adayları ikinci tura kadar karşı karşıya getiren rekabeti de hesaba katmak gerekiyordu. Buna ek olarak, bir de sayıları farklı hesaplara göre 45 ile 70 arasında değişen bağımsızlar vardı.⁸⁸ Sonuçta seçimler cumhurbaşkanı ile parlamento arasındaki güç ilişkilerine açıklık getirmekten uzak kaldı. Seçimlere kadar meclis başkanı olan Gulam Ali Haddad Adel, Rehber'e yakınlığıyla bilinen bir muhafazakâr olduğu halde iki tur arasında Mahmud Ahmedinejad'la yazılı ve sözlü oldukça şiddetli bir ağız dalaşına girişmişti. Aslında, "tahrnoloji"nin otuz yıldır yaptığı en büyük analiz yanlışlarından biri İran siyasal yaşamını sözde "ılımlılar" ve "radikaller" ya da "muhafazakârlar" ve "reformcular" hatta 1989-1997 döneminde Ali Hamaney ve Ali Ekber Haşimi Rafsanjani arasında cereyan eden iki kutuplu bir çatışmaya indirgemek olmuştur. Bu yanlışın esin kaynaklarından biri de kısmen İranlı yetkililerin kendileridir. Eski polis sorgu tekniğinde olduğu gibi, bir "iyi polis" göstererek "kötü polis"i kendi görüşlerini dayatacağı korkusuyla Batılı hükümetleri uzlaşmaya zorlamak her zaman işlerine gelmiştir.

Ancak ortada dönen oyun çok daha inceliklidir. Tek bir örnekle açıklamaya çalışalım: 1988'de Meclis Başkanı Ali Ekber Haşimi Rafsanjani, yukarıda da gördüğümüz gibi meclisin kayınbiraderi Muhsin Refikdost'u Devrim Muhafızları Bakanlığı görevinden almasına, Irak'la ateşkes imzalanmasına karşı çıkan bu orduyu siyasal açıdan zayıflatabilmek için ses çıkarmamış ama onu hemen kendisine askerî danışman olarak atamıştı. Bu şekilde, öfkesiyle İmam Humeyni'nin yerine geçecek kişinin belirlenmesi sürecini raydan çıkarabilecek Devrim Mu-

88 Kaynaklar: Mülakatlar ve özellikle Fariba Adelhah ile Mayıs 2008'de Tahran'da yapılan görüşme. Başka bir hesap için, bkz. Marie Ladier-Fouladi, *Iran: un modèle de paradoxes*, L'Atalante, 2009, Nantes, s. 309 vd.

hafızları'nın komutanı Muhsin Rezaî'nin görevinden uzaklaştırılmasına engel olabilmiş; ama onu televizyonda yenilginin sorumluluğunu üstlenmeye zorlamıştı. Ertesi yıl, Muhsin Refik-dost'a Rehber'in kendisi tarafından güzel bir teselli ödülü verildi: Ülkenin en büyük holdingi olan Güçsüzler ve Gaziler Vakfı'nın başkanlığı.⁸⁹

Bunun dışında, "Gedikliler" cumhuriyetin otuz yıllık tarihi boyunca (aralarından çoğu için buna on ya da yirmi yıllık gizli militanlık ya da Lübnan'da Filistinlilerin yanında veya Şii Amal Hareketi milisleri arasında mücadele deneyimini de eklemeliyiz) bazen görüş ya da yaklaşımlarını değiştirdiler. Devrim Muhafızları eski danışmanı, muhafazakâr Ali Laricani, 1992 yılında Ali Ekber Haşimi Rafsancani tarafından parlamentonun fazla liberal bulduğu için istifaya zorladığı Muhammed Hate-mi'nin yerine kültür ve İslâmî irşad bakanlığına atandı ve ardından sağın önemli liderlerinden biri haline gelirken Mahmud Ahmedinejad'a da rakip oldu. Ali Ekber Haşimi Rafsancani 1980'li yıllarda Ali Hamaney'in solunda yer alıyordu ve Irak Savaşı'nın yürütülmesinde oynadığı rol nedeniyle Devrim Muhafızları nezdinde iyi bir imajı vardı ama barıştan yana olanlara katıldıktan sonra onlarla arası bozuldu. Devrimin en kararlı radikallerinden bazıları, örneğin silahlı mücadele yürütmüş, 1980-1983 arasında "Kültür Devrimi"ne katılmış ya da sosyalist bir ekonomi politikasını savunmuş olan İslâmî sol ve "İmam'ın çizgisinin Talebeleri"nden bazı isimler 1990'lı yılların ikinci yarısında Said Haceryan, Abdülkerim Suruş, Masume Ebtekar, Abdullah Nuri, Mir Hüseyin Musevi ya da Mehdi Kerubi örneklerinde olduğu gibi reformcu, insan hakları savunucusu ve "sivil toplum" yanlısı oldular. "Kültür Devrimi" sırasında üniversitedeki ideolojik temizliğin öncülüğünü yapan en büyük reformcu öğrenci örgütü Birliği Güçlendirme Bürosu ise 1998-1999'daki öğrenci hareketlerinin başında yer aldı.

1990'lı yılların başlarından itibaren, rejimin cephelerden birinde elde edilen belirgin bir kazancın rakip cephede yine belirgin bir kayba yol açtığı düz bir mantığa itaat etmediği açık-

89 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 58, 103 ve 117-118.

ça anlaşılmıştı. Tüm hizipli sistemlerde olduğu gibi “Godot’yu beklerken”, homeostatik bir denge uğruna uzlaşmaların ve kaçırılan fırsatların gölgesinde yaşamaya mahkûmdu.⁹⁰ Söylemlerdeki aşırılıklara rağmen, İslâm Cumhuriyeti biraz da bu nedenle bir “Aşırı Merkez Cumhuriyeti”dir.

Termidoryen siyasal sınıf görelî bütünlüğünü devrim deneyimine bağlı somut yaşanmışlıklarda bulmaktadır. François Furet “Termidor Konvansiyoncuları’nın* aynı tarihi ve aynı anıları paylaştıklarını” hatırlatır: “Karışık, kaotik, çelişik, kanlı bir tarihleri vardır ama yine de bu tarihin çocukları olduklarından emindirler [...]. Onları bu yakın geçmişe bağlayan kendi hayatlarından başka bir şey değildir.”⁹¹ İçinde bulundukları “kuşak koşulları”nda, “somut bir grup” oluştururlar.⁹² Hizipler arasındaki çatışmaların düzenlenmesi söz konusu olduğunda, acımasız hesaplaşmalar ve bazen utanç kaynağı olan gizli anlaşmalar arasında gidip gelen ilginç tavırların nedeni de budur. Aslında bu çatışmalar *correntocrazia* ya da *factioncracy** olarak tanımlanabilecek ve anayasanın partilerin kurulmasına izin veren 26. maddesine rağmen hâlâ gerçek anlamda bir parti sisteminde sahip olamayan rejimin gerçek dayanağını oluşturur.

İran’da termidoryen iktidarı ellerinde bulunduranlar kendi aralarında çekinmeden Atreuslar gibi davranır, ancak hukuksal olan ya da olmayan küçük anlaşmalar yoluyla aralarındaki eski devrimci dayanışmasını, elbette “düzenin onuru” adına, sergilemekten de gocunmazlar. Başvuru kaynakları da mükemmeldir: 1796’da Eşitler Komplosu’nu Konvansiyoncular, Babeuf ve

90 Jean-François Bayart, “Ni ange ni démon: l’Iran de Rafsandjani”, *Politique internationale*, 60, Yaz 1993, s. 242, ve “Entre ‘dirigistes’ et ‘libéraux’: la République Islamique”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 15-52.

(*) Konvansiyon (Fransızca: *Convention*), Fransız Devrimi sırasında Fransa’yı 21 Eylül 1792’den 26 Ekim 1795’e kadar yöneten kurucu meclise verilen addır – ç.n.

91 François Furet, *La Révolution française*, a.g.e., s. 382.

92 Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, Nathan, Paris, 1990.

(*) Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. XII. (*Correntocrazia* ya da *factioncracy*, parti siyasetinde hiziplerin ya da akımların etkisine gönderme yapan bir terimdir – ç.n.)

Darthé'yi giyotine gönderirken diğer sanıklardan çoğunu temize çıkararak koşulları dikkate almayı başarmışlardı. Bu açıdan, 2009 siyasal krizi çok iyi bir örnektir. Bazı yorumların düşündürdüğünün aksine, rejimin merkeziyle çevresini ya da acelesi bir üslupla söylendiği gibi "toplum"u karşı karşıya getirmemiştir. Yıllarca süren militanlığın, gizliliğin, şahın hapisanelerinde tutuklu kalmanın, iktidar paylaşımının ve elbette bu ortak deneyimlerin getirdiği bir o kadar yıldır süren görüş ayrılığı, çatışma ve düşmanlığın birleştirdiği rejimin en üst düzey yöneticilerini böldü. Ali Hamaney'in seçimlerden sonra Ali Ekber Haşimi Rafsancani'yle aralarındaki anlaşmazlığı kişisel ve duygusal saldırılarla dile getirmesi ne gülümsenip geçilecek bir şey ne de kültürel özellikleri itibariyle öldüren sevecenliğe eğilimli olan İranlıların efsanevi ikiyüzlülüğünün basit bir işaretidir. Bu saldırılar iki adamın hem siyasal hem dinî bir davanın hizmetinde neredeyse elli yıldır sürdürdüğü işbirliğini anlatmaktadır. SAVAK'ın baskılarının şiddetinden devrimin coşkusuna, savaşın getirdiği sıkıntılardan İmam'ın ölümünün yaşattığı üzüntüye, yetki çatışmalarından hizip savaşlarının zehrine, paylaşılan zaferlerden yalnız göğüslenen yenilgilere, bu elli yılın duygusal yükü kesinlikle küçümsenemez. Benzer şekilde, devrim rehberinin Mir Hüseyin Musevi'nin seçilme olasılığı karşısında gösterdiği tereddüt de, eski komşuluk ya da aile hikâyelerine bağlı değilse bile –iki adam da Hamene şehrinde doğmuştu, hatta söylentilere göre Ali Hamaney öğrenciyken Tahran'da Mir Hüseyin Musevi'nin babasının yanında yaşamıştı– 1981'den 1988'e kadar biri cumhurbaşkanı, diğeri ise parlamentonun kendisine dayattığı "başbakan"ı iken ikisini karşı karşıya getiren bezdirici çatışmanın anısından soyutlanamaz. Demek ki, iktidarın farklı görüşten olanlar arasında paylaşımı Allah'ın gölgesinde Fransa'da V. Cumhuriyetin yıldızları altında olduğundan daha barışçı yürümüyor! Ayrıca, yine Fransa'da Jacques Chirac ve Édouard Balladur arasındaki otuz yıllık dostluğun nelere kadir olduğuna ya da François Mitterrand'ın sosyalist yoldaşı Michel Rocard'ı nasıl büyük bir nefretle izlediğine hepimiz şahit olduk.

İslâm Cumhuriyeti'nin "Gedikliler" grubu siyasal, toplumsal, kültürel ve aile bağları bakımından endogamik olduğu içinde "somut" bir gruptur. Aynı çevrelerden ve aynı sosyalleşme kanallarından –din adamlığı, Çarşı, İran Kurtuluş Hareketi, bu örgüte yakın okullar, Halkın Mücahitleri Örgütü– gelen "Gedikliler", genellikle evlilik yoluyla hısımlık bağları kurmuşlardır ya da akrabadırlar. Bu açıdan, "normların ve kuralların ilişkilere tabi olduğu" (*zâbeteh dar khedmat-e râbeteh*) ve "torpile" (*pârti*) önemli yer veren "bağ" mantığının hâkim olduğu İran toplumunu oldukça iyi temsil ederler.

Orduların kurnaz silah alımcısı, eski Devrim Muhafızları Bakanı ve eski Güçsüzler ve Gaziler Vakfı Başkanı Muhsin Refikdost'un Ali Ekber Haşimi Rafsanjani'nin kayınbiraderi olduğunu daha önce açıklamıştık.⁹³ Aynı zamanda 1994-1995'te büyük bir skandalla adı lekelenen Sadaret Bankası'nın o zamanki müdürü Murtaza Refikdost'un kardeşidir. 1990'lı yılların başlarında, radyo-televizyon kurumunun başkanı cumhurbaşkanının kardeşiydi; kayınbiraderlerinden biri parlamento başkan yardımcısı, bir diğeri ise doğduğu bölge olan Kirman eyaleti valisiydi; cumhurbaşkanının ekonomi politikasının kilit mekanizması ve termidoryen sermaye birikiminin gerçekleştiği önemli yerlerden biri olan Kiş serbest bölgesinin sorumlularından biri ise kendi öz oğluydu. Aynı dönemde 1979 sonbaharında lüks otelleri basan öğrencilerin eski lideri Muhammed Kerrubi, Şehit Vakfı'nın başkanı, Mücadeleci Din Adamları Derneği'nin lideri, 1988-1992 ve 2000-2004 yılları arasında parlamento başkanlığı yapan, 2005 ve 2009'da cumhurbaşkanlığına aday olan Mehdi Kerrubi'nin kardeşiydi. İslâmî solun liderlerinden bir diğeri, 1992'ye kadar Meşhed milletvekili olan Hadi Hamaney, Devrim Rehberi Ali Hamaney'in kardeşiydi. Ali Hamaney'in kızının kayınpederi ise 2004'ten 2008'e kadar parlamento başkanlığı yapmış olan sağın sözcülerinden Gulam Ali Haddad Adel'den başkası değildi. 1996 milletvekili seçimlerinin gözde kadın adaylarından Cemile Kadivar, aynı yıl cumhurbaşkanı yardımcısı iken Ali Ekber Haşimi Rafsanca-

93 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 58.

ni'ye üçüncü kez cumhurbaşkanlığı yolunu açabilecek anayasa revizyonu fikrini ortaya atan ve sonradan Hatemi'nin kültür bakanı olan Ataullah Muhacerani'nin eşiydi. Muhammed Hatemi'nin kardeşi Muhammed Rıza Hatemi, 1999'da kurulan en önemli reformcu oluşum İran İslâmî Katılım Cephesi'ne genel sekreter seçildi. Günümüzde ise 1979'da öldürülen İmam'ın sağ kolu Murtaza Mutahhari'nin damadı ve 2008'den beri parlamento başkanı olan Ali Laricani, 2009'da yargı organının başına getirilen Ayetullah Sadık Ardeşir Laricani ve Uluslararası Atom Enerjisi Kurumu'na ter döktüren ünlü Teorik Fizik ve Matematik Araştırmaları Enstitüsü müdürü, eski milletvekili Muhammed Cevad Laricani'nin kardeşidir.

Örnekleri çoğaltmak can sıkıcı olacaktır. Bilmemiz gereken, İranlıların 1990'lı yılların başlarından itibaren İslâm Cumhuriyetlerini bir tür "ailelerin kudreti" (*godrat-e khanevadeh*) rejimi gibi görmeye başladıklarıdır, tıpkı 1960-1970'li yıllarda Kacar döneminden beri hiç değişmemiş olan yapıyı tanımlamak için "bin aile" iktidarından –James Bill bunların gerçekte iki yüzden fazla olmadığını gösterdi– söz ettikleri gibi.⁹⁴ Devrimin siyasal seçkinleri hatırı sayılır oranda yenilediğini kabul etsek de, bu tür aile ya da hısımlık bağları hâlâ rejimin görünmeyen yüzünü oluşturmakta, birliğini ve esnekliğini sağlamaya katkıda bulunmaktadır.

Aradaki tek fark cumhuriyet döneminde yaşanan en sarsıcı çatışmaların bu bağları açığa çıkarmış ve böylece sorunların çözümünü eskisinden de daha zor hale getirmiş olmasıdır. Halkın Mücahitleri'ne karşı girişilen baskılar bu nedenle sık sık şah hapishanelerinden eski hücre arkadaşlarını ya da İslâm Cumhuriyeti'nin üst düzey yöneticilerinin çocuklarını vurdu. Behzad Nabavi, Muhsin Rezai, Abbas Duzduzani, Muhammed Ali Recai gibi isimler bir süre bu hareket içinde mücadele ettikten sonra, 1975'te hareketin Marksizmi kabul etmesiyle birlikte hâkim olan "eklektizm" nedeniyle yollarını ayırdılar; Behzad Nabavi yönetiminde, 1979'da Devrim Muhafızları'nın çe-

94 James A. Bill, *The Politics of Iran. Groups, Classes, and Modernization*, Charles E. Merrill, Columbus, 1972, s. 10.

kirdeklerinden birini oluşturacak olan İslâm Devrimi Mûcahitleri'ni kurdular.⁹⁵ Ayetullah Muhammed Talegani'nin oğulları da Halkın Mûcahitleri üyesiydi, bu da halkın büyük sevgisine ve kalan kısa ömründe rejimin kendisini bolca onurlandırmış olmasına rağmen, devrim sonrası siyaset sahnesindeki konumunu kayda değer ölçüde zayıflatmıştı. Humeyni yanlısı yöneticilerle Halkın Mûcahitleri arasındaki şiddetli düşmanlık, karşılıklı şüphe ve ihanet suçlamalarının kol gezdiği ve SAVAK'ın monarşi karşıtlarının birbirlerini öldürmesini sağlamak için bilinçli olarak canlı tuttuğu bir ortamda, iki eğilimi 1975'ten itibaren karşı karşıya getiren eski kardeş kavgalarından ve hesaplaşmalardan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan, Bahailik Şii din adamları için ne ise, Halkın Mûcahitleri de cumhuriyetçi siyasal sınıf için odur. Ama İslâm Cumhuriyeti çok daha başka kavgalara da sahne olmuştur.

Ayetullah Montazeri'nin 1989'da görevinden uzaklaştırılması, Eylül 1987'de damadının kardeşi Mehdi Haşimi'nin idamının ardından geldi. Bu kadar trajik olmasa da, Ali Ekber Haşimi Rafsancani'ye karşı 1990'ların ikinci yarısından itibaren yürütölen siyasal yıpratma kampanyaları kızı Feyza ve oğulları Yaser, Muhsin ve Mehdi'yi hedef aldı. 1997'de Ali Ekber Natık Nuri'nin kardeşi anlamak isteyene Rafsancani cumhurbaşkanı seçilirse çobanlık yapacağını söylüyordu. 2009 Temmuzunda ise, Mahmud Ahmedinejad'ın yeniden seçilmesinden hoşnutsuzluk duyan muhafazakârlar, İran halkının İsrail halkı için beslediği dostluktan söz ettiği için danışmanı ve dünürü İsfendiyyar Rahim Meşai'ye saldırdılar ve cumhurbaşkanlığı birinci yardımcılığına atanmasını veto etmesi için Rehber'i ikna etmeyi başardılar. Bu olay nedeniyle rejimin en güçlü iki ismi arasına giren soğukluk, cumhurbaşkanının 3 Ağustos'taki görevi teslim alma töreninde Ali Hamaney'in elini öpmeyi reddetmesiyle dramatik biçimde gözler önüne serildi.⁹⁶

95 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam, a.g.e.*, s. 32; Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin, a.g.e.*

96 Yabancı gazetecilerin çoğunun televizyon ekranlarındaki görüntülerden hareketle aktardıklarının aksine, elini öptürmek istemeyen Ali Hamaney değil, bunun yerine Rehber'in omuzunu öpmeyi tercih eden cumhurbaşkanının ken-

Aralıklı olarak ortaya çıkan bu iç çekişmelere rağmen, 1979 devrimci seçkinleri “ağazadelerinin” (*aghazadeh*) yükselişini güvence altına alarak ne olursa olsun kendini yeniden üretme eğilimindedir ve bunun eleştirisi Mahmud Ahmedinejad’ın seçim kampanyasının temelini oluşturmuştur. İş dünyasında bu durum apaçık ortadadır ve ileride bu konuya geri döneceğiz. Ancak, yalnızca siyasal alanda bile cumhuriyetin kurucularının çocuklarının zamanı geldiğinde görev aldıklarını görmek çarpıcıdır ve yönetici sınıfın bir bölümüyle kamuoyunda tepkilere yol açmaktadır: İmam’ın ailesi hâlâ son derece etkilidir; Mir Hüseyin Musevi’nin danışmanlarından biri 1981’de öldürülen ünlü Ayetullah’ın oğlu Ali Rıza Beheştî’dir; ama bu görevi 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerini izleyen baskıcı uygulamalar nedeniyle bir süre tutuklu kalmasına engel olmamıştır; Mehdi, Muhsin ve Yaser Rafsancani sırasıyla petrol ve inşaat sektöründe, Tahran metrosu ve otomotiv sanayiinde, tarım sanayiinde etkili olmaya devam ederken, kız kardeşleri Fatma ve Feyza’dan biri kan hastalıkları, diğeri ise sporla ilgilenmektedir; devrim rehberinin oğlu Mustafa Hamaney de girişkenliğiyle isim yapmıştır.

Üstelik bu toplumsal yeniden üretim süreci yalnızca siyasal ve ekonomik çevrelerle sınırlı değildir. “Sivil toplum”un sözcüleri de birilerinin mirasçısıdır: *Goft-o-gu* (Diyalog) dergisinin kurucusu Murad Saghafi İmam’ın eşinin ailesiyle akrabadır; *velâyet-i fakih* kuramını eleştiren din adamı Muhsin Kadivar, Muhammed Hatemi’nin Kültür Bakanı Ataullah Muhacerani’nin kayınbiraderidir; Kerec Serbest Üniversitesi’nde siyaset bilimci olan *Goft-o-gu* dergisine yakın Fatma Sadık, devrimci terör döneminin “kanlı yargıcı” Ayetullah Sadık Halhalî’nin kızıdır.

Şimdilik yalnızca siyasal iktidar alanıyla ilgilenirsek devrimci seçkinlerin bir “termidoryen sendika” biçiminde yeniden üretimi, Fransız Direktuar* modelinde olduğu gibi devletin çı-

disiydi. Olayın ardından Mahmud Ahmedinejad’ın oğlu da bunu doğruladı.
Kaynak: Mülakat.

(*) *Directoire*: Fransa’da I. Cumhuriyet’in 26 Ekim 1795’ten (4 Brumaire Yıl 4) 9 Kasım 1799’a (18 Brumaire Yıl 8) kadar benimsediği yönetim biçimidir. İki meclisli (Eskiler Meclisi ve Beş Yüzler Meclisi) yasama organının yanında, yürütme gücünün beş direktöre bırakılmış olması nedeniyle bu adı almıştır – ç.n.

karlarını devrimci ve dinî tutkularının önüne koyan bir siyasal sınıfın profesyonelleşme sürecinden geçerek gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu kayma aşama aşama İmam henüz hayattayken başlamıştı. 15 Aralık 1982’de yayımladığı ve temel bazı hukuk kurallarını yineleyerek devrimci terör dönemine son vermeyi amaçlayan on sekiz maddelik kararnameyle bir anlamda mekanik olarak “doktrin”cilerin (*mektebi*) üstünlüğünü görelî hale getiriyor, her ne kadar rejimin söylemi “halka hâlâ devrimin diliyle hitap ediyor”⁹⁷ ve iyi bir Müslüman militan olmadan iyi bir uzman olunamayacağını savunuyor olsa da, üstü kapalı bir biçimde “uzmanların” (*mütehassıs*) rehabilitasyonuna olanak tanıyordu. Savaş zaten eski rejimin profesyonel ordusunu askerî oyun içine yeniden yerleştirmiş ve Muhammed Ali Recai’nin “*mektebi* bir ordu muzaffer bir ordudan yeğdir”⁹⁸ ifadesiyle dile getirdiği ilkesel talebi boşa çıkarmıştı.

Ancak esas dönüm noktasına Ocak 1988’de gelindi. O zamanlar henüz cumhurbaşkanı olan Ayetullah Ali Hamaney, birinci cuma hutbesinde İmam Humeyni’ye göre hükümetin İslâm kanunları çerçevesinde hareket etmesi gerektiğini söyledi. Humeyni ise 6 Ocak tarihli bir mektupla öğrencisinin yorumunu düzelterek düşüncesini açıkladı: “Hz. Muhammed’in mutlak velayeti altında hareket eden İslâmî hükümet, İslâm’ın tüm şartlarından, namazdan, oruçtan veya hacdan bile önce gelen en önemli buyruklarındandır. Hükümet İslâmî devletin çıkarlarına zarar verdikleri tespit edildiği takdirde, hukuki yönden bağlayıcılığı olan anlaşmaları bile tek taraflı olarak iptal edebilir.”⁹⁹ Dolayısıyla Humeyni’nin gözünde İslâmî hükümetin korunması dinî kanunlardan bile önde geliyordu ve parlamentoda oylanmış kanunların İslâm’a uygunluğunu denetlemekle görevli olan Anayasayı Koruma Şurası’nın yetki alanı da böylece daralmış oluyordu.

Düzenin Maslahatını Teşhis Heyeti, 1988’de işte böyle bir

97 François Furet, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 117-118.

98 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 55.

99 Aktaran Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 260. Ayrıca bkz., Chebli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, a.g.e., s. 89 vd.

düşünceyle kuruldu. Şeyh Fazlullah Nuri'nin zamanında karşı çıktığı kamu vergisi sistemi de yine bu bakış açısına göre meşrulaştırıldı. Ayetullah Beheşti bu konuda "İslâm Cumhuriyeti'nin programlarının gerekliliklerine cevap verebilmek için adil bir vergi sisteminin kurulması İslâm düzeninin ilkeleriyle mükemmel bir uyum içindedir," diyerek güvence veriyordu.¹⁰⁰ 1988'de, devrimden yaklaşık on yıl sonra, Musevi hükümeti sonunda dolaysız vergilerle ilgili bir yasayı geçirmeyi başardı, Anayasayı Koruma Şurası da geri çevirmedi. İdeolojik yelpazenin karşıt iki ucunda yer alsalar da, hem başbakan hem parlamento başkanı Ali Ekber Haşimi Rafsancani aynı devlet çıkarları algısına sahiptiler.

Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1989'da cumhurbaşkanlığına seçilmesi devlete hizmeti nihai olarak Tanrı'ya hizmetin önüne geçirecekti. Kurduğu ilk hükümetin son derece teknokratik yapısı da bunu açıkça gösteriyordu. Hükümette yedi doktora sahibi bakanın yanında dokuz mühendisle sadece dört din adamı yer alıyordu ve bunlardan bazıları radikal solun şimşeklerini çekecek şekilde Amerikan üniversitelerinden mezundu.¹⁰¹ Eski rejimin kamu politikalarından çoğunun eskisiyle boy ölçüşecek kadar bürokratik ve merkezî olan İslâmî bir kılıf altında cumhuriyet rejimi tarafından da izlenmesiyle zaten açıkça ortaya konmuş olan devletin devamlılığı ise, tam ifadesini İran'ın İslâm öncesi geçmişiyle yeniden buluşmasında buldu. 1991'de, Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Muhammed Rıza Şah'ın imparatorluk megalomanisinin seçkin simgelerinden biri olan ve bazı akıllıların devrimden hemen sonra ortadan kaldırmak istediği Persepolis kalıntılarına gözlerden kaçmayan bir ziyaret düzenledi.

Dinî olduğu kadar ulusal bir devrimin meyvesi olan cumhuriyetin ulusçu meşruluğu yöneticilerinin ve ideologlarının ağzında giderek komplekslerinden arındı. Ekim 1998'de New York'ta, herkesin bildiği gibi çoğu monarşi yanlısı ya da en

100 Aktaran Fariba Adelhkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 23-24. Bu konuyla ilgili olarak, I. bölümün tamamına bakılabilir.

101 Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. 189.

azından İslâm Cumhuriyeti'ne düşman olan diaspora tarafından sıcak bir şekilde karşılanan Muhammed Hatemi sonunda "İran tüm İranlılarıdır," sözünü verdi. Bir süre sonra bu sempatik sloganın satır arasında "Tüm İranlılarıdır ama Afganların değil," anlamına geldiği, göçmen ve savaş sığınmacılarının zorla ülkelerine gönderildiği yabancı düşmanı operasyonları haklı çıkarmaya da yarayabileceği anlaşıldı.¹⁰² Şahın nükleer programının 1980'li yılların ortalarından itibaren yeniden başlatılmasını ve hangi eğilimden olursa olsun cumhuriyetin tüm yöneticilerinin kamuoyu desteğinin arkalarında olduğunu bilecek bu programı sonuna kadar götürme konusundaki kararlılığını bu bilgiler ışında anlamaya çalışmamız gerekir.

Cumhurbaşkanı seçildikten sonra Mahmud Ahmedinejad da bu kartı oynamakta gecikmedi ve bunu büyük bir beceriyle yaptığını biliyoruz. Gerçekten de Ahmedinejad'ın gerek devrimci, gerekse hükümet retoriği dinî olmaktan çok ulusal ve ulusçudur. Söylemi ve sözcük dağarcığı seçimi de bunu gösterir.¹⁰³ Uluslararası alanda atomun Musaddık'ı gibi tavrı almış, Bandung üçüncü dünya duyarlılığıyla yeniden buluşmuş ve sözcüsü olarak liderlik anlayışları arasındaki üslup farklılığına rağmen Hugo Chavez'i seçmiştir. Aynı zamanda Mahmud Ahmedinejad'ın On İkinci İmam'la bağlantısı olduğunu ileri sürdüğü ve Kum yakınlarındaki Cemkeran Mescidi'ne neredeyse batıl inanç derecesinde saygı duyduğu da doğrudur. Ali'nin halifeliğiyle ilgili olarak Gadir-i Hum hareketine bağlıdır. Bununla birlikte kişisel dindarlığının boyutlarını abartmamak gerekir. Bir yandan, halk kesimlerini etkilemeye yönelik saf ifade tarzı siyasal sınıfı ve yüksek rütbeli din adamlarını rahatsız etmekte, hatta öfkeliendirmektedir.¹⁰⁴ Diğer yandan, bu dil kişiliğini ve bir mühendis olarak mesleki değerlerini gayet iyi yansıtır. Sonuçta bu sayede 1975'te girdiği zorlu devlet üniversiteleri sınavında büyük bir başarı elde etmiş, rahatlıkla prestijli Tah-

102 Fariba Adelkhah, Zuzanna Olszewska, "Les Afgans iraniens", *Les Études du CERI*, 125, Nisan 2006.

103 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. XI-XII.

104 Naji Kasra, *Ahmadinejad*, a.g.e., s. 94-95.

ran Şerif Teknik Üniversitesi'ne girebilecekken kişisel nedenlerle Narmak'da kalmayı tercih etmiş, idari ve siyasal kariyerinin zor yıllarında 1987'den 1995'e kadar eski okulu Elm-va Sanat'ta ders verebilmiştir ve yine aynı nedenle bir nükleer fabrika gezdiğinde bu kadar mutlu görünmektedir!¹⁰⁵

Devrim sırasında, Batı karşıtı ve anti-komünist Mahmud Ahmedinejad'ın Hüccetiye'ye yakın olduğu sanılmaktadır.¹⁰⁶ Kum'daki Humeyni Eğitim ve Araştırma Enstitüsü'nün müdürü, televizyon tartışmaları sırasında cumhuriyetin sözcülerini pek çok kez zor durumda bırakacak kadar sıkı düellocu ve açıkça anti-demokrat, "Timsah Profesör" lakaplı akıl hocaları Ayetullah Mesbah Yazdi de büyük olasılıkla Hüccetiye'ye yakındı. Aralarında özel bir bağ olduğunu inkâr etmekle birlikte, cumhurbaşkanının Yazdi'ye karşı büyük saygı beslediği bilinmektedir.¹⁰⁷ Hüccetiye ise rasyonelliğe kesinlikle karşı değildir. Aksine bilime ve eğitime büyük önem verir. Tarihsel olarak Nevvab Safevi (1924-1955) yönetiminde 1946'da ulusçu ve sekülerist tarihçi Ahmed Kasravi'yi, 1951'de de Başbakan Razmara'yı öldüren ve Ayetullah Kaşani, Humeyni ve Talegani'nin kısmen anlayışla yaklaştığı radikal genç din adamlarından oluşan gizli örgüt Fedaiyan-ı İslâm gibi terörizme başvurmak yerine, yönelimlerini değiştirmek amacıyla modern siyasal kurumlara yatırım yapan ilk dinî harekettir.

Hüccetiye mensuplarını toplumun yalnızca alt kesimlerinden değil, varlıklı ve eğitilmiş kesimlerinden de toplar. Kendi kategorisinde bu cemiyet de Opus Dei ile karşılaştırılabilir, en azından onun da mistik bir inancı ekonomik modernitenin pragmatik rasyonelliğiyle buluşturmak gibi bir özelliği vardır. Rejimin Ali Ekber Velayeti ve Mustafa Mir Salim gibi devrimden bu yana cumhuriyetin hizmetinde çalışmış olan üst düzey yöneticileri de bu cemiyetin mensupları olarak bilinirler.¹⁰⁸

105 Mahmud Ahmedinejad'ın eğitim ve meslek yaşamı için, bkz. a.k., s. 11-12 ve 40.

106 A.k., s. 15.

107 A.k., s. 98-102.

108 Abbas Vali, Sami Zubaida, "Factionalism and political discourse in the Islamic Republic of Iran: the case of the Hujjatiyeh Society", *Economy and Society*, 14 (2), 1985, s. 139-173; Camille Verleuw, "L'Association hojjatiyye mahdaviy-

Devletin ve ulusun hizmetindeki termidoryen görevlinin profesyonelleşmesiyle olası mesihçiliği arasında mutlaka karşıtlık bulunması gerekmez. Sonuçta Direktuar yönetiminin önemli üyelerinden olan Sieyès de yaşlılık yıllarında jansenist millenarizm inancıyla yakınlaşmıştı.¹⁰⁹ İslâm Cumhuriyeti'nin en önemli kurumlarından biri olan Devrim Muhafızları'nın evrimi bu açıdan çok iyi bir örnektir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, başlıca kurucularından bazıları eski Halkın Mücahitleri üyesiydiler, dinî inançları nedeniyle bu örgütten ayrılmışlardı ve İslâm'a bağlılıkları şüphe götürmezdi. Birkaç yıl içinde, gizli örgütlerden, hatta "ensesi kalın" (*garðan koloft*) çeteleri değilse de cami milisleri ve *komiteh*lerden oluşan bu dağınık grubu, din adamları ve siyasetçiler karşısındaki özerkliği tartışılmaz profesyonel ve bürokratik bir orduya dönüştürdüler.¹¹⁰ İran Termidoru, yalnızca Devrim Muhafızları'nın öyküsüyle özetlenebilir.

Siyaset ve dinin ayrışması

"Termidoryenler birliği"nin devlet yöneticileri biçiminde profesyonelleşmesine siyasal alanın bir yandan devrim ideolojisinin tutkulu üslubu ve klişelerinden, diğer yandan da dinî alandan ayrışması eşlik etti. Bu ayrışma İmam'ın Ali Hamaney'e gönderdiği 6 Ocak 1988 tarihli ünlü mektubunda açıkça ifade ediliyordu; ama uygulamaya konması ve Düzenin Maslahatını Teşhis Heyeti'nin kurulmasıyla birlikte kurumlaşması da fazla gecikmedi. Sonuçta, İslâm Cumhuriyeti başkentini Kum'a taşımak yerine Tahran'da tutmayı tercih etmemiş miydi? Ayrıca en önemli vakıfları, özellikle de Güçsüzler ve Gaziler Vakfı, hiçbir dinî kuruma bağlı değildir ve Horasan Meşhed'de bulunan Sekizinci İmam'ın türbesini idare eden ve İslâm hukukuna göre

ya", Bertrand Badie, Robert Santucci (der.), *Contestations en pays Islamiques*, CHEAM, Paris, 1987, volume II, s. 81-117; Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 136 vd.

109 Catherine Maire, "Les jansénistes et le millénarisme: du refus à la conversion", *Les Annales HSS*, 63 (1), Ocak-Şubat 2008, s. 7-36.

110 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e.

vakıf statüsünde bulunan Astan-ı Kuds dışında hiçbir dinî vakıf olarak yapılandırılmamıştır.

İlk bakışta bu farklılaşma süreci olanca gücüyle İslâmî olduğunu vurgulayan bir cumhuriyet için çelişkili görünebilir ve bu “mollalar cumhuriyeti”ni ya da Mehdi Bazergân’ın ifadesiyle “din adamları saltanatı”nı teokrasiyle özdeşleştirme eğilimi içinde sürekli inkâr edilir. Bu tür nitelemeler belki Irak Savaşı, 1981-1982’de yaşanan iç savaş ortamı ve İslâm Cumhuriyeti Partisi yönetiminin tasfiyesi sırasında ortaya çıkan acil durum ortamında din adamlarının aceleyle devlete el koyduğu kısa dönem için geçerli olabilir. Ayetullah Humeyni başta olmak üzere rejimin ideologlarının *velâyet-i fakih* ilkesini siyasal temsil ve şura ilkesinin önüne koydukları da doğrudur. Örneğin, 2004’te parlamento başkanlığına gelecek olan Gulam Ali Haddad Adel, 1983’te “Bu devrim, din ve devletin bütünleşmesine ya da, daha iyi bir ifadeyle, sömürgeci ‘din ve devletin birbirinden ayrılması’ fikrinin yalanlanmasına dayanmaktadır,” yorumunu yapmıştı.¹¹¹ Ancak, 1979 Anayasası rejimi iki meşruiyet kaynağına dayandırarak iki alan arasındaki böyle bir ayrışmaya kapı aralıyordu: Teolojik açıdan tüm yetkilere sahip olmasa da, devrim rehberinin temsil edeceği İslâm ve 1999’da oluşturulan yerel şuraları, parlamentoyu, cumhurbaşkanını, devrim rehberini seçme ve görevden alma yetkisi bulunan Uzmanlar Meclisi’ni ve dolaylı olarak Rehber’in kendisini belirleyecek olan genel oy. Ayetullah Humeyni, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren din adamlarının siyasal görevlere gelmesi konusundaki tereddütlerini belli etmeye başlamıştı. Örneğin, Ocak 1980’de Ayetullah Beheştî’nin cumhurbaşkanlığı adaylığına karşı çıktı. Din adamlarının doğrudan hükümet işlerine müdahale etmesine ancak Mehdi Bazergân’ın geçici hükümet başkanlığı görevinden istifa etmesinden sonra ve –bir kez daha tekrar edelim– taraftarlarının Halkın Mücahitleri’ne karşı verdikleri mücadele ve Irak saldırısının yarattığı dramatik belirsizlik ortamda razı oldu.¹¹²

111 Aktaran Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 179.

112 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 154; Baqer Moin, *Khomeini*, a.g.e., s. 221, 232, 245 ve 247 vd.

1989'da, Ayetullah Montazeri'nin İmam'ın halefi konumunda düşürülmesi ve anayasa revizyonu, devrim rehberinin siyasal işlevini din alanındaki *merci-i taklid* görevinden, yani devlet yönetimini dinî rehberlikten ayırdı. Rehberin bir *merci-i taklid* olması gerektiğini belirten anayasanın 109. maddesi, Uzmanlar Meclisi'nin artık Rehber olarak dindar ve adil, "çağını anlayan" (*âgâh be zamân*), cesur, iyi bir yönetim becerisine sahip bir *fakih* seçmesi gerektiği anlamına gelen çok sayıda maddeyle değiştirildi (Madde 5, 107, 109 ve 111). Bu profile uyan birden fazla din adamı bulunduğu takdirde, aralarından en güçlü "siyaset ve içtihat" görüşüne sahip olan seçilecekti. Rehber'in bu niteliklere uygun olmaması nedeniyle görevinden alınması söz konusu olursa –daha önceki madde bu olasılığı göz önünde bulundurmamıştı–, yeni Rehber'in seçimine kadar görevi geçici olarak cumhurbaşkanı, yargı organı başkanı ve Anayasayı Korumaya Şurası üyelerinden bir ilahiyatçının oluşturacağı bir kurul üstlenecekti. Baqer Moin bu durumu şöyle açıklıyor: "1979 Anayasası'nda *velî-yi fakih* makamı, halkın çoğunluğu (*ümme*t anlamında) tarafından tanınan bir *merci* ve devrimci bir lidere karşılık gelecek şekilde Humeyni'ye göre tanımlanmıştı. *Velî-yi fakih* devletin üzerindeydi ve devlete meşruluğunu kazandırıyordu. Ancak, on yıllık İslâmî hükümetin sonunda, kurduğu İslâmî devletin ayakta kalmasını sağlamaya çalışmak Humeyni'nin başlıca uğraşı haline geldi. 1979 Anayasası bir *merci* için biçilmiş kaftan iken, artık Humeyni'nin yerine geçecek ve her ne kadar anayasanın üzerinde olsa da meşruluğunu devletten alacak sıradan *fakihe* göre düzeltilip kısaltılması gerekiyordu. Böylece görüldüğünün aksine, Humeyni'nin din adamları hükümeti kuramı ölümcül bir darbe almış oluyordu; çünkü uzun vadede 'lider' makamı *merciyyet* kurumundan ayrılıyor ve bu kurum artık devlete tabi hale geliyordu."¹¹³

İmam artık fazla uzak olmayan ölümünden sonra (kanser

113 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 294. Ayrıca bkz., Olivier Roy, "The crisis of religious legitimacy in Iran", *Middle East Journal*, 53 (2), Bahar 1999, s. 201-216; Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?*, a.g.e.; Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, a.g.e.*, s. 89 vd.

hastasıydı ve çok zayıf düşmüştü) geleceği “taklit mercileri”nin çoğu, muhafazakârların hâkim olduğu Anayasayı Koruma Şurası ve sağ kanadın bir bölümü tarafından tehdit edilen devriminin kazanımlarını işte bu ayrışma pahasına koruma altına alabildi. Devrimci tek “taklit mercii” olan Ayetullah Montazeri, devralacağı *velâyet-i fakih* makamına liberal, hatta demokratik yaklaşımı, insan hakları ihlalleriyle ilgili sert eleştirileri ve siyasal partilerle ilgili 1981 Yasası’nın uygulanması konusundaki ısrarcı talebi –ya da rakiplerinin ifadesiyle kişisel zayıflıkları– nedeniyle yaşlı lider ve çevresinin gözünden düştükten sonra, bu makama gelecek kişinin dinî açıdan daha mütevazı ama siyasal açıdan daha güvenilir bir din adamı olması gerekiyordu.¹¹⁴

Bilindiği gibi, ölümünden sonra pek çok kişi –Ali Ekber Haşimi Rafsancani de dahil– İmam Humeyni’nin kişisel tercihi- ni Ali Hamaney’den yana kullandığına tanıklık etti ve Hamaney bu şekilde Rehber seçildi. Aynı zamanda Uzmanlar Meclisi’nin kendisini Ayetullah mertebesine yükseltmesi gerekti; çünkü daha önce yalnızca hüccetü’l İslâm unvanına sahipti ve İmam resmî ortamlarda ona hitap ederken her fırsatta belirtmeye özen gösterirdi. Uzmanlar Meclisi üyelerinden birinin belirttiği gibi, “büyük Ayetullah ‘taklit mercii’, Ayetullah çok bilge bir ilahiyatçı ve hâkim, hüccetü’l İslâm ise aşağı yukarı bilge kişi anlamına gelir.”¹¹⁵

Dolayısıyla katedilmesi gereken yol uzundu... Ve Ali Hamaney’in 1995’te son derece zor koşullar altında “taklit mercii” mertebesine yükselmesi dinî rehberlikle siyasal otorite arasındaki ayrışmayı ortadan kaldırmak yerine vurgulamaya yaradı. 19. yüzyıldan beri bir “taklit mercii”nin –seçilmesi değil– ortaya çıkışının, adayın kendisi tarafından hararetle inkâr edilen üstü kapalı bir adaylık, yüksek rütbeli din adamları tarafından yürütülen bir seçme ya da tanıma süreci ve inananların beslediği kanaatin bir sonucu olduğunu görmüştük.¹¹⁶

114 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 277 vd. ve 287 vd.

115 A.k., s. 310.

116 Abbas Amanat, “In between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern Shi’ism”, Said Amir Arjomand (der.), *Aut-*

Oysa Ayetullah Hoy 1992’de, Golpayegani 1993’te ve Araki 1994’te öldüğünde, olaylar başka türlü cereyan etti. Basın konuyu gündeme getirdi. Fariba Adelkhah bu olayda gerçek bir “dinî kamusal alan”ın ortaya çıkışının işaretlerini görür.¹¹⁷ Aşırı muhafazakâr Ayetullah Cenneti “*aslah* [en ehil ‘taklit mercii’] seçiminin halka ait olduğunu” söyleyecek kadar ileri gitmişti; ama elbette bu olasılık söz konusu edilmedi. Rehber’in *merci* mertebesine yükseltilmesi pek de görkemli olmadı; çünkü adı Kum İlahiyat Âlimleri Topluluğu “taklit mercii” olarak Hamaney’le birlikte altı ayetullahın daha adını yayımlamıştı. Ayrıca Ali Hamaney, en üstün *merciler*e verilen ve İmam Humeyni’nin de üstü kapalı biçimde sahip olduğu *aslah* (en ehil) ya da *alim* (en bilge) unvanlarını da elde edemedi.

Gerçekte, Rehber günümüze kadar Rehber olarak kalmıştır ve inananların çoğu onun kişiliğinde gerçek bir dinî “taklit mercii” görmemektedir. Kaderin bir cilvesi, bu unvan Hamaney’in 1989’da yerinden ettiği ve her fırsatta eleştirmekten çekinmediği, 20 Aralık 2009’da ölümüne kadar Kum’da ev hapsinde tutulan ve ders yapmasına izin verilmeyen yaşlı Ayetullah Montazeri’yle özdeşleşti. Ali Hamaney’in *merci* mertebesine yükseltilmesi sonuçta siyasal bir karardır. Hamaney de bu unvanı dudacağının ucuyla kabul ederek dinî otoritesinin inandırıcılığını arttırmamakla birlikte, etki alanını İran dışında yaşayan Şii cemaatle sınırlamayı tercih etti (İran dışında, örneğin Lübnan’da, Necef’te yaşayan Ayetullah Sistani’nin etkisi çok daha güçlüdür). Rehberin yanılsama yaratacak şekilde gerçekleştirilen seçimi gerçekte din alanının tümüyle dışında kalıyor ve devlet ile Tanrı’nın etki alanlarının ayrışması anlamına geliyordu. Bu konuda Anayasayı Koruma Şurası üyesi Ayetullah Rastı Kaşani’nin yaptığı yorum da zaten şüpheye pek az yer bırakıyordu: “Devletle ilgili her türlü mesele için *velî-yi fakihin* görüşlerini izlemek gerekir. Bireysel meselelerde ise iki durum

hority and Political Culture in Shi’ism, a.g.e. içinde, 5. bölüm; Meir Litvak, *Shi’i Scholars of Nineteenth-Century Iraq*, a.g.e., s. 80 vd. ve s 98; Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, a.g.e.

117 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 169 vd.

ortaya çıkar. Ya *merciler* arasında temel bir anlaşmazlık yoktur ve birey kendi seçeceği taklit merciini izlemekte serbesttir ya da anlaşmazlık vardır ve *aslahın* [Ali Hamaney'in sahip olmadığı unvan] görüşüne boyun eğmek gerekir. Eğer görüşüne boyun eğmek gerekir. Eğer *aslah* belirlenmediyse, inanan tercih ettiği merciin görüşünü benimser ve bu durumda ilk başvuracağı taklit mercii de elbette Rehber olur.”¹¹⁸

Kamuoyundaki tartışmalar geniş ölçüde bu tür ayrımları tekrar ederken, bir yandan da İmam Humeyni'nin 6 Ocak 1988 tarihli mektubunda ortaya koyduğu öncelikler hiyerarşisini de yeniden üretti: “İslâm'ın korunması buyruklarının korunmasından önce gelmelidir,” “İslâm fıkıha indirgenemez”, “Fıkıhın üçte ikisi siyaset ve toplum ile ilgilidir”.¹¹⁹ Bunun dışında, tüm bu süreç boyunca cumhurbaşkanının sessizliğe bürünmesiyle ortaya çıkan boşlukta, söz konusu makama düşen devlet yönetimi alanıyla Rehber'in meşruluğunun önem kazandığı din alanı birbirinden ayrılmış oldu. Kendini yeniden yapılanmaya adan Ali Ekber Haşimi Rafsancani, taklit meselesiyle pek ilgilenmiyordu. Bu dönemin en acımasız yanlarından biri de kuşkusuz İranlıların çoğuna Rehber'in 1989'dan beri “Tanrı'nın yüce bir işareti” (*Ayetullah Uzma*) olmadığını kabul ettirmesiydi.¹²⁰

Velâyet-i fakihin anayasada tanımlanmasıyla ilgili tartışma Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesinden sonra, 1998'de Uzmanlar Meclisi'nin yenilenmesine yakın tarihlerde yeniden canlandı. Rehber *velâyet* kavramının ifade ettiği gibi yetkisini ilahî bir üstünlük ilkesinden mi alıyordu, yoksa İslâmî solun ve yeniden yapılanma yanlılarının, hatta sağ kanadın bir bölümünün düşündüğü gibi, yalnızca sıradan işlevsel bir yetkilendirmeye (*vekâlet*) göre mi hareket ediyordu?¹²¹

Kasım 1997'de *Ayetullah Uzma* Montazeri ve Azeri Kumi, devrim rehberi olarak Ali Hamaney'in kişisel yeterliliği-

118 *Keyhan* [Tahrân], 19.9.1373/1994, aktaran Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, s. 171-172.

119 Aktaran, *a.k.*, s. 171.

120 *A.k.*, s. 170.

121 *A.k.*, s. 147.

ni eleştirdiler. Böyle bir durum, Uzmanlar Meclisi 1989 anayasa revizyonu doğrultusunda konuyu incelemeye aldığı takdirde, kuramsal olarak Rehber'in görevinden alınmasına neden olabilirdi. 1998'de, Ayetullah Montazeri'nin talebelerinden din adamı Muhsin Kadivar İslâm'da siyasal düşünce üzerine çok satan bir inceleme yayımladı. Bu incelemenin ikinci cildi Humeyni'nin *velâyet-i fakih* kuramının eleştirel bir çözümlemesini yapıyordu ve bu kuramın fıkıh alanında küçük bir hipotez olmaktan ileriye gitmediği sonucuna varıyordu.¹²² Son olarak, hüccetü'l İslâm Ayetullah Ali Ekber Muhteşemipur, din ve devletin birbirinden ayrıldığını kabul etmek anlamına gelen "kültürel komplo"yu ihbar eden, "eklektik" düşünciyi kınayan ve "İslâm'ın toplumu düzenleyen yasa olarak kabul edilmesinin, demokrasinin mevzuata geçirilmesiyle kesinlikle uyuşmadığını"¹²³ belirten Muhammed Taki Mesbah Yazdi'ye çıktı. Ali Hamaney yanlılarının tepkisinin ne kadar şiddetli olduğunu söylemeye bile gerek yok!

Siyasal alanın din alanının dışına taşınması, yöneticilerin toplumsal kökenlerine bakılarak da izlenebilir. Örneğin, parlamentoya seçilen din adamlarının sayısı sürekli azalmaya devam etti: 270 ilâ 290 sandalyeli mecliste 1980'de 131, 1984'te –gayet iyi bildiğimiz dramatik koşullarda– 148, 1988'de 83, 1992'de 66, 1996'da 52, 2000'de ise 36 din adamı bulunuyordu.¹²⁴ 2008'de kutsal Kum kentinin tarihinde ilk kez laik bir milletvekilini, yani parlamento başkanının çevresinden seçilen Ali Laricani'yi meclise göndermiş olması belki de bu açıdan

122 "Mohsen Kadivar, un clerc militant et réformiste: entretien réalisé par Sabrina Mervin", Sabrina Mervin (der.), *Les Mondes chiites et l'Iran*, Karthala, Beyrouth, IFPO, Paris, 2007, s. 417-430.

123 Aktaran Said Amir Arjomand, "Constitutional implications of current political debates in Iran", Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran*, a.g.e. içinde, s. 260. *Velâyet-i fakih* etrafındaki tartışmalar için bölümün tamamına bakılabilir. Post-İslâmcı entelektüeller için, bkz. Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, a.g.e., s. 73 vd. ve Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?*, a.g.e., 3. bölüm.

124 Bu eğilim 2004 ve 2008'de de devam etti, ancak din adamı olan milletvekilleri unvanlarını belirtmekten vazgeçtikleri için kesin bir rakam vermek zordur. Bu da İran siyasal toplumunun giderek sekülerleştiğine dair bir işaret sayılabilir.

çok daha anlamlıdır. Öte yandan, Mahmud Ahmedinejad'ın mistik çıkışları da kendisinin aslen bir din adamı "olmadığını" unutturmamalı. Oysa halefleri Ali Hamaney, Ali Ekber Haşimi Rafsancani ve Muhammed Hatemi hüccetü'l İslâm'dı, hatta Hatemi'nin kökleri peygamberin ailesine uzanıyordu (seyyit). 2009'da cumhurbaşkanlığı için yarışan dört adaydan yalnızca Mehdi Kerrubi din adamıydı ve bunu kampanyası boyunca öne çıkarmamayı tercih etti. Bakanlıkların ve cumhurbaşkanı yardımcılıklarının çoğu artık laiklerin elindedir. Zaten hiçbir zaman doğrulanmamış olan "mollalar cumhuriyeti" ifadesi bugün büyük bir mantıksızlık, hatta anakronizmdir. Köpeği boğmak için kudurmuş din adamlarından başka bir bahane bulmak gerekir.

Din adamlarının siyasal yaşama karışmasına laik kurumlar aracılık etti: Bir yandan dinî olmaktan çok siyasal ve ulusal bir mantığa göre, biraz da tereddütle kendilerine bırakılan devlet makamları, diğer yandan solda dernekler (*anjoman*) ya da sağda cemiyetler (*jâme'eh*) bu işlevi yerine getirdi. Bunlara örnek olarak, 1976'da Ayetullah Humeyni'nin sağ kolu Murtaza Mutahhari yönetiminde kurulan Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti, 1988'de bu cemiyetin bölünmesinden sonra İslâmî solun inisiyatifleriyle ortaya çıkan Mücadeleci Din Adamları Derneği, devrim sürecinde doğan bir sürü örgüt ya da 1990'lı yılların ikinci yarısında kurulan Rafsancani yanlısı Yeniden Yapılanma Hizmetkârları, Hatemi yanlısı İran İslâmî Katılım Cephesi ya da Ahmedinejad yanlısı İnşacılar gibi genellikle kısa ömürlü siyasal parti benzeri oluşumlar gösterilebilir. Bu kuruluşların isimlerinin dinî olmaktan çok siyasal konulara gönderme yapması da anlamlıdır: Mücadele, Yeniden Yapılanma, İnşa (yani Kalkınma, klasik "verimlilik", "vaha" –*âbadani*, *âbadi*– kavramlarına göndermeyle; yeniden yapılanma hizmetkârlarının kurucularından Tahran eski Belediye Başkanı Golam Hüseyin Kerbasçi de belediye politikasının iletişim ve kültür programı için bu kavramı seçmişti),¹²⁵ Katılım. Ayrıca din adamları radyo-televizyon ve internet üzerinde boy gösterir, genellikle son derece

125 Fariba Adelkhah, *Étre moderne en Iran*, a.g.e., 1. bölüm.

yaratıcı programlar yapar, bloglar kurar. Rejimin dinî yöneticilerinin hutbelerinin bir kısmını siyasal meselelere ayırdığı cuma namazı ise, başkentte bir cami ya da büyük namaza ayrılmış meydan (*mosalla*) yerine Tahran Üniversitesi'nde gerçekleşen ve din kurumuyla pek de ilgisi olmayan devrimci ve cumhuriyetçi bir gösteridir.¹²⁶ Tanrı'nın değil, devletin sözünün söylendiği bir andır – en azından bu andan akılda kalan ya da beklenen budur. 17 Temmuz 2009'da Ali Ekber Haşimi Rafsanjani'nin kıldırıldığı ve herkesin süregiden olaylar konusunda hüccetü'l İslâm olarak değil, Düzenin Maslahatını Teşhis Heyeti ve Uzmanlar Meclisi başkanı olarak alacağı tavrı merakla beklediği cuma namazında da böyle olmuştur.

Sonuç olarak, faaliyet alanları dinle sınırlı olan kurumların açıkça ve yetkili olarak siyasal yaşama karışmaları enderdir. Buna kalkıştıklarında ise genellikle oybirliğiyle olmaz ve zorluk yaratabilir. Kum İlahiyat âlimleri Topluluğu Kasım 1996'da Ali Ekber Natık Nuri'nin cumhurbaşkanlığı adaylığını desteklediğini ilan ettiğinde, bedelini ağır ödedi. Birkaç hafta içinde üyelerin bazıları bu desteği yalanladı, seçimlerde ise kutsal ket-te kullanılan oyların % 59,4'ünü Muhammed Hatemi aldı.¹²⁷ Ayetullah Mehdavi Kani de bundan bir yıl önce siyasal yaşama fazla karıştığı ve Ali Ekber Natık Nuri'nin kampanyasında bir araç haline geldiği gerekçesiyle Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti başkanlığından istifa etmişti. Bu şekilde eski fikirlerine geri dönmüş oluyordu: 1979-1980'de, İmam'ın başlangıçta benimsediği seçeneğe uygun olarak, din adamlarının doğrudan iktidara katılmasını istemeyen devrimci ulema arasında yer alıyordu (ama yine de cemiyetin başkanlığına ikinci kez seçilmeye itiraz etmemiştir). Yeni bin yılın başlangıcından beri düzenlenen seçimlerin ortak özelliklerinden biri de ulemanın aşırı derecede ölçülü davranması ve oyların yönelimiyle ilgili herhangi bir talimat vermekten kaçınmasıdır.

126 Yann Richard, "Clercs et intellectuels dans la République Islamique d'Iran", Gilles Kepel ve Yann Richard (der.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Le Seuil, Paris, 1990, s. 38 vd.

127 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 150 ve 152.

İslâm Cumhuriyeti'nin çatısı altında siyaset ve din alanlarının bu şekilde farklılaşması, Şiiğin hiçbir zaman belirli bir iktidar algısı geliştirmedığı düşünülürken hiç de o kadar şaşırtıcı değildir.¹²⁸ Öncelikle İran'ın her zaman Şii olmadığını ve Şiilikle Sünnilik arasındaki ayrımın büyük ölçüde Osmanlılarla Safevîlerle ardından Kacarlar arasındaki rekabet nedeniyle sonradan şekillendiğini hatırlatalım. "Görelî dinî bir eklektizm" in hâkim olduğu¹²⁹ Pers İmparatorluğu'nun "altın çağ" ı boyunca, Şiilik kuşkusuz fazla anlam taşımıyordu. Safevîler –imparatorluk tahtına oturmalarını sağlayan Kızılbaş ordu-suna ve toplumdaki Sünnilerin direncine rağmen– ortodoks Şi-iliği devlet dini olarak dayattıktan sonra, siyasetin dine üstün-lük kurduğu "sezaro-papist" bir yönetim modeli benimsediler. Teoride siyasetin üstünlüğünün aynı dönemdeki Osmanlı sis-temine göre çok daha belirgin olduğu bu modelin uygulama-da siyaset ve din arasına çizdiği sınırlar, "[dinî otoritenin] si-yasal iktidardan çok daha fazla ayrışmasını sağladı".¹³⁰ Safevî-lerin 1722'de Afganlar tarafından devrilmesi ve bunu izleyen kargaşalar, Nadir Şah'ın yayılmacı ve panislâmci iktidarı sıra-sında Sünniliğin yeni resmî din olarak yerleşmesi, askerî sefer-lerin masraflarını karşılamak için halkın mallarına el konma-sı, bir zamanlar Safevîlerin koruduğu toprakları parça parça ele geçiren Zend ve Avşar prenslerinin açık din düşmanlığı, Şii ule-manın bir bölümünün Mezopotamya'daki kutsal kentlere, o sı-ralar dolaylı olarak Osmanlıların egemenliğinde bulunan "İlim Toprağı" (*hozeh elmiyeh*) Atabât'a sığınmasına neden oldu. Bu-rada topladıkları vergi gelirleri, Hindistan'daki Awadh (Luck-now) Krallığı'ndan müminlerin gönderdikleri bağışlar, türbe

128 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, a.g.e., 7., 8. ve 9. bölüm, özellikle s. 233-234. Ayrıca bkz., Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran*, a.g.e.; Juan R. Cole, Nikki R. Keddie (der.), *Shi'ism and Social Protest*, Yale University Press, New Haven, 1986; Said Amir Arjomand (der.), *Athority and Political Culture in Shi'ism*, a.g.e.

129 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, a.g.e., s. 106; Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia. Arabs in the East*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1975.

130 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, a.g.e., s. 137-138.

ve vakıfların işletilmesi, hatta ticaret sayesinde mali bakımdan özerkliklerini elde ettiler. Böylece Kacar monarşisiyle aralarında bir denge oluştu. Kacarlar “korumaları altındaki topraklarda” Şiiliği yeniden devlet dini olarak benimsediler ve krallığın himayesini esirgemediler. Bunun sonucunda, karşılıklı bağımlılık temelinde yükselen bir “din-devlet düalizmi”¹³¹ ortaya çıktı. Yine Said Amir Arjomand’a göre, “Hyerokrasinin sezaro-papist devlete sıkıca kenetlendiği ve kitleler üzerindeki dinî egemenliğin şeyhlerle sufi dervişlere bırakıldığı Osmanlı İmparatorluğu’nun aksine, İran’daki Şii hyerokrasi bir yandan zayıf merkezî hükümetle gevşek ve gayrigayri resmi bağlar kurarken, diğer yandan tekelinde tuttuğu dinî otorite sayesinde kitlelere hükmediyordu.”¹³²

Ülke sınırları dışında siyasal dokunulmazlıktan yararlanan ön-ulusçu Şii din adamlarının yozlaşmış ve yabancılara satılmış bir hanedana karşı acımasız bir savaş verdiğini iddia eden klasik tezi savunmak artık mümkün değildir. Özellikle Atabât’taki ulema dinginciliği benimsemiş, Osmanlılara karşı destek sağlamak için Kacarları ve İngilizleri idare etmeyi tercih etmişti. 19 yüzyıl sonunda İran’ın siyasal işlerine ancak orada yaşayan, topladığı inanç vergileri nedeniyle hâlâ bağımlı olduğu ve dinî saygınlık basamaklarını tırmanmanın anahtarını ellerinde tutan müminlerin baskısıyla karışmıştı.¹³³ Telgraf hatlarının çe-

131 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 15.

132 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, a.g.e., s. 219. Ayrıca bkz., Meir Litvak, *Shi’i Scholars of Nineteenth-Century Iraq*, a.g.e.; Ed. Bosworth, C. Hillenbrand (der.), *Qajar Iran. Political, Social, and Cultural Change, 1800-1925*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1983; Michael M. Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 1980, Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*, Pantheon Book, New York, 1985 [*Peygamberin Hırkası*, çev. Ruşen Sever, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, New York, 2003].

133 Abbas Amanat, “In Between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern Shi’ism”, Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shi’ism*, a.g.e. içinde, 5. bölüm; Meir Litvak, *Shi’i Scholars of Nineteenth-Century Iraq*, a.g.e. Bu kaynakların ikisi de, Hamid Algar (*The Roots of the Islamic Revolution*, The Open Pres, Londra, 1983 ve *Religious and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, University of California Press, Berkeley, 1969) ve Nikki Keddie’nin (Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Uni-

kilmesi, taşıma araçlarının iyileşmesiyle birlikte bölgedeki seyahatlerin ve özellikle Mekke ya da Mezopotamya'daki kutsal yerlere giden hacıların sayısının artması, Atabât ile İran platosundaki kentler ve İstanbul, Kahire, Kafkasya ve Hindistan arasındaki ilişkilerin gelişmesini sağladı. Bu yeni bölgesel denge, din adamlarının 1891-1892 Tütün İsyanı ve 1906 Devrimi'ne karışmasında önemli rol oynayacaktı.

Osmanlı-Türk tarihini incelerken yaptığımız gibi, burada da yine İslâm ve devlet arasındaki ilişkilerin her türlü tarihe aykırı ve kültüralist yorumunu terk etme zorunluluğuyla karşı karşıyayız. Siyaset ve dini temelde birbirine karıştırdıkları için Müslümanların ilerlemeyi, cumhuriyeti ya da demokrasiyi "ithal edemeyeceği"ni savunan etnik merkezli kanının –Renan'ın 1883 tarihli ünlü konferansında katıldığını ifade ettiği eski bir kanı– ya da Şiiğin On İkinci İmam gizlendiği sürece her türlü dünyevi iktidarı gayri meşru kabul edeceğine dair benzer yanlış-samanın aksine, bu iki düzen arasındaki sinerji olumsaldır. Dahası, başka faktörlerin de devreye girmesiyle genelleşmiş karşılıklı bir etkileşime bağlıdır. Kemalist laikçilik gibi Tebriz ve Gilan devrimci radikalizminin de, 1924'te cumhuriyet fikrini Şii ulemanın gözünden düşürmeye ve Rıza Şah'ın dinsiz olsa da şerden koruyan otoriter ve sekülerist reformizmine razı olmalarını sağlamaya çalıştığını hatırlayalım. Ulema, önceleri Muhammed Musaddık'ı desteklemiş olsa da, 1953 Darbesi'ni ve Muhammed Rıza Şah'ı meşrulaştırmayı yine şerden korunmak için –bu kez "komünizm"– kabul edecekti.

1970'li yıllarda, monarşi ve din adamları arasındaki boşanma kaçınılmazdı. Ayetullah Uzma Hoy ve Golpayegani ve kuşkusuz Şeriat Medari bunun önünü almaya çabaladılar. Yine de belli belirsiz bir İslâmî hükümet fikri din adamlarının sayıları giderek artan bir bölümünün zihnine yerleşmeye başladı; çünkü bunlar 1909'da Şeyh Fazlullah Nuri'yi asmakla ve 1991'de Seyyid Abdullah Behbehani'yi öldürmekle ya da 1963'teki be-

versity of California Press, Berkeley, 1972 ve *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981) klasik analizlerine mesafeli yaklaşmaktadır.

yaz devrim sırasında ayaklarında kendilerini desteklememekle suçladıkları sekülerist anayasacılara karşı büyük bir kin besliyorlardı. İslâmî hükümet fikrinin din adamları arasında yayılmasının başka bir nedeni de, Irak Baas Partisi'nin uyguladığı Atabât'a yönelik baskının laikçi otoritarizmin zarar verme potansiyelini gözler önüne sermesiydi.¹³⁴ 1975'te kentsel yapılanma programı gerekçesiyle Meşhed'deki İmam Rıza Türbesi'nin etrafındaki medreselerin yıkılması da dindar kesimleri öfkelen-dirdi ve çok sayıda ilahiyat öğrencisinin Horasan'ın başkentinden daha fazla siyasallaşmış olan Kum ve Necef'e taşınmasına neden oldu.¹³⁵ Böylece Ayetullah Humeyni'nin ödün vermez tarzı birdenbire kendisine daha uygun bir zemin bulmuş oldu.

1960-1970'li yıllarda elde edilen petrol gelirlerinin sağladığı refah halkı da zenginleştirmiş ve "taklit mercilerine" gönüllü mali katkıları oransal olarak sürekli artış gösteren bir orta sınıf yaratmıştı. Bu da din kurumunun krallık himayesi karşısındaki özerkliğini arttırıyordu. Muhammed Rıza Şah'ın başlattığı tarım reformu ise, dinî kurumlarının elindeki mal varlığının bir bölümünün yeniden dağıtarak devletin çıkarlarını dinden ayırmıştı. Gitgide daha donanımlı hale gelen laik entelektüel seçkinler İslâm bilginlerinin yerini alıyordu. Laik eğitim veren Müslüman kurumlarda yetişmiş ve büyük gelecek vadeden yeni bir İslâmî entelektüel türü zaman zaman iki bilgi türü arasında polemik köprüler kursa da, artık kimse 19. yüzyılda olduğu gibi "din adamları" ile "eğitimli adamları" birbirine karıştırmıyordu. Son olarak, evlilik alanında yüksek rütbeli din adamlarıyla saray, devlet yönetimi geleneğinden gelen seçkin aileler ve yarı-aristokrat toprak sahipleri arasındaki tarihsel ittifak bağları giderek zayıfladı. Din adamlarının içeriden evlenme eğilimi güçlendi ve onları Çarşı ile baş başa bıraktı.¹³⁶ Ancak Çarşı'nın çıkarları da kendine özgüydü. Tarih yazımının klasik tezlerin-

134 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 86-87. Bağdat'taki 1958 Devrimi, İran siyasal İslâm'ının ve 1979 kurucu meclisinin en önemli esin kaynaklarından Muhammed Bakır es-Sadr'ın eserlerini de etkilemiştir (Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, a.g.e.).

135 Houchang E. Chebabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, a.g.e., s. 216.

136 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 83.

den olan, ulema ile esnaf arasında doğal bir ittifak bulunduğuna ilişkin görüş günümüzde eleştirinin süzgecinden geçmiştir.¹³⁷

Kısacası, 1970'li yılların sonlarında ortaya çıkan bir dizi koşul bir yandan İslâm ve monarşik devlet arasındaki kopuşu hazırlarken, diğer yandan da *din kurumunu hem siyasal aktör olarak hem de siyasal alan karşısında özerkleştiriyordu*. Bu sırada, rejimin Musaddık yanlısı ulusçulara, İran Kurtuluş Hareketi'ne ve sola karşı uyguladığı baskı ve ardından kurulan tek parti yönetimi, her türlü sekülerist muhalefeti, hatta 1977 Temmuz'unda bir kez daha tutuklanan ve on yıl hapse mahkûm edilen Ayetullah Talegani gibi çoğulcu rejim yanlısı anayasacı din adamlarını susturuyordu. Böylece Pehlevi otoritarizmi istemeden de olsa Humeyni otoritarizminin yoluna taş döşedi.

Bu İslâm'ın, orada ve o anda, kısmen de olsa monarşinin ve siyasal ya da ahlâkî ekonomisinin bir ürünü olduğunu iyiye görmemiz gerekir. Uzmanlar Meclisi üyelerinden birinin 1989'da Ali Hamaney'in devrim rehberi seçilmesini savunurken idam mahkûmunun boynundaki ip misali yorumlarını dayandırdığı din adamları hiyerarşisi, doğrudan peygamberler çağından inme değildir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, hüccetü'l İslâm unvanını taşıyan ilk din adamlarından tamahkâr Muhammed Bekir Şafti (ölümü 1844), Kacar Hanedanı'nın himayesinde ve halk tabakasından "ensesi kalın"ların (*gardan koloft*) yardımıyla yükselmişti.¹³⁸ Ayetullah mertebesine gelince, o da ilk kez 20. yüzyılın başında, 1906 Anayasası'nı imzalayan ulema için kullanıldı.¹³⁹ Merciiyyet kavramının dahi ancak 19.

137 Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran. The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 6. bölüm. Bu çalışma özellikle Said Amir Arjomand (*The Turban for the Crown, a.g.e., s. 107*), Ahmad Ashraf ("Bazaar-Mosque alliance: the social basis of revolts and revolutions", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 1, Yaz 1988, s. 538) ve Roy Mottahedeh'nin (*The Mantle of the Prophet, a.g.e., s. 34*) görüşlerini eleştirmektedir.

138 Abbas Amanat, "In between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern Shi'ism", Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shi'ism, a.g.e., s. 107*; Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq, a.g.e., s. 98*.

139 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e., s. 36*.

yüzyılda ortaya çıktığını ve “sufi katili” diye bilinen Muhammed Bekir Behbehani (ölümü 1790 ya da 1791) müritleri ve onlara bağlı *luti* (yiğitçe dövüştükleri iddia edilen kabadayılar) çeteleri tarafından hançer zoruyla kazanılan usulî teoloji okulunun hegemonyasına dayandığını biliyoruz.¹⁴⁰ 1978’de devrimci İslâmcı hareket de benzer şekilde önceki yıllarda meydana gelen sosyo-ekonomik dönüşümlerin –nüfus artışı, eğitim seviyesinin yükselmesi, kırdan kente göç, hızlı kentleşme, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesi, modern medyaların yayılması– altüst ettiği bir dinî ortamda, komşu Türkiye’nin aynı dönemde yaşadıklarından farklı ancak en az o kadar aşikâr koşullarda ortaya çıktı.

İslâmî basın ve yayınlar o tarihlerde daha önce görülmemiş yüz binlerle ifade edilen tirajlara ulaştı. Devrimden hemen önce piyasada dolaşan Ali Şeriatî eserlerinin sayısı iki milyon civarındaydı.¹⁴¹ Mekke’ye, Meşhed’e ya da kutsal Atabât kentlerine düzenlenen hac ziyaretleri 19. yüzyıl sonlarına oranla çok daha kolay gerçekleşiyordu. Dindar laiklerin kurduğu derneklerin (erkekler için *hey’at*, kadınlar için *jaleseh*) sayıları arttı ve kırdan kente göçenlerin entegrasyonunu sağlayarak kırsal kesimle kentler arasında yeni bağlar kurdular. Vaizlere, ilahi söyleyenlere ve hafızlara olan talep arttı ve ses kayıtları için yeni bir pazar oluştu. Bunların arasında 1979 sonbaharında Ayetullah Humeyni’nin sözlerini yayma konusunda çok önemli rol oynayan ünlü kasetler de bulunuyordu. İslâmî eğitim ve düşünce merkezleri bir militan kuşağını eğittiler: Ali Şeriatî’nin babası, sosyalist eğilimli ve Musaddık yanlısı sarıksız din adamı, *üstad* (profesör) Muhammed Taki Şeriatî’nin düşünce grubu; İslâmî Cemiyet ve benzer görüşteki hem dinî, hem ulusçu çeşitli dernekler; Ayetullah Talegani’nin vaaz verdiği Hidayet Camii; ve elbette Hüseyiniye-i İrşad. İran Kurtuluş Hareketi’ne yakın Kamal Okulu gibi genel eğitim kurumlarının da bu ha-

140 Abbas Amanat, “In between the madrasa and the marketplace: the designation of clerical leadership in modern Shi’ism”, Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shi’ism*, a.g.e., 5. bölüm.

141 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, a.g.e., s. 208.

rekete aynı şekilde katkısı oldu.¹⁴² Ali Şeriatî, Abdülkerim Suruş, hatta belli bir ölçüde Ahmed Fardid (1912-1994) ve Celal Al-i Ahmed (1923-1969) ya da Murtaza Mutahhari ve Muhammed Hüseyin Beheştî gibi gazete yazarı din adamları bu ortamda sivrildiler.¹⁴³

Tüm bu gelişmeleri devrimci hareketin, cumhuriyetin kuruluşunun ve terdoryen modele göre kurumlaşmasının altında yatan ilahiyat ve entelektüel üretim alanındaki canlanma izledi. Örneğin Allame Tabatabaî'nin (1892-1981) öğretisi, hem yeni rejimin Abdullah Cevadi Amuli, Murtaza Mutahhari, Muhammed Hüseyin Beheştî ya da Muhammed Müctehid Şabestari gibi başlıca ideologları için hem de aktivistleri 1978-1979 kışında düzenlenen Pehlevî karşıtı yürüyüşlere katılan ve İmam Humeynî'yi İslâm kuralları çerçevesinde de olsa "ikinci cins" meselesini ciddiye almaya ve kendilerini militan olarak kabul etmeye zorlayan İslâmî kadın hareketini etkiledi.¹⁴⁴ Ayetullah Muhammed Talegani ise hem İran Kurtuluş Hareketi'nin hem de Halkın Mücahitleri Örgütü'nün düşünce önderi oldu. Batı kaynaklı sosyal bilimler ve felsefeye açık olan İslâmî entelektüeller de bu süreçte verimli olmaya devam etti ve 1990'lı yıllarda da Farhad Khosrokhavar ile Olivier Roy'nın "post-İslâmcı" olarak tanımladıkları ve terdoryen hareketten ayrı tutulamayacak bir tartışmayı besledi. Bu akımın en önemli kalemleri olan Abdülkerim Suruş, Muhsin Kadir, Muhammed Müctehid Şabestari, Seyyid Murtaza Mardîha pıtrak gibi açan, düzenli olarak yasaklanan ve başka isim-

142 Bu sosyalleşme ortamının önemine dikkatimi çeken Fariba Adelkhah'a teşekkür ederim: Fariba Adelkhah, "Religious Dependency in Afghanistan: Shi'a madrasas as a religious mode of social assertion", a.g.m.

143 Saif Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 92-93; Houchang E. Chebabî, *Iranian Politics and Religious Modernism*, a.g.e., s. 169 vd. Fred Halliday'e göre, ülke çapında kendilerini izleyenlerin sayısı ne kadar önemli olursa olsun, Ali Şeriatî ya da Celal Al-i Ahmed'in "vasatlıklarını karşılaştırmaya olanak tanıyan herhangi bir entelektüel ortamda görmek" de mümkündü: "The Iranian Left in international perspective", Stephanie Cronin (der.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran*, a.g.e., s. 31.

144 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes Islamiques d'Iran*, Paris Karthala, 1991.

lerle küllerinden yeniden doğan çok sayıda gazete ve dergide görüşlerini ifade ettiler.¹⁴⁵

Ancak, tüm bunlardan İslâm'ın siyasal alanı ele geçirmesinin önceden belirlenmiş olduğu sonucunu çıkaramayız. Kuşkusuz, İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu *velâyet-i fakih* ilkesinin kurumlaşması ve dine sahip çıkan bir azınlığın iktidara gelmesiyle sonuçlandı. Bu azınlık, bazıları günümüze kadar siyaset sahnesinin ön saflarını işgal eden din adamlarını da içeriyordu. İslâm Cumhuriyeti ayrıca din, siyaset ve ticaret alanından seçkinlerin iç içe geçmiş aile ve evlilik bağlarıyla da örtüşüyordu. Bu şekilde oluşan "akraba cepheleri", iktidar, nüfuz, bilgi ve sermaye birikimi kanallarına el koydu. Ama aynı zamanda devlet de din alanını kısmen kontrolü altına aldı, ulusçu mantığını bu alana dayattı ve giderek daha fazla bürokratikleşmeye zorladı. Fariba Adelkhah'ın "dinî kamusal alan"da din adamları ve müritlerinin toplumsal davranışları üzerine gerçekleştirdiği antropolojik araştırmalar bunu gayet iyi gösterir.¹⁴⁶ Devletin müdahale si bazen çok siyasal ve monarşiyi aratacak derecede şiddetli olabilir. Bu konuda çok sayıda örnek verebiliriz: 1982'de Ayetullah Şeriat Medari'nin cüppesini alışı; 1990'da sakıncalı isimleri elemek için Uzmanlar Meclisi seçimlerinde aday olanlara küçük düşürücü bir sorguyu dayatması; Ayetullah Montazeri'yi ev hapsine mahkûm ettikten sonra, eleştirileri ya da uyarıları nedeniyle cezalandırmak için düzenli aralıklarla ziyaretine adamlarını yollaması; Mehdi Haşimi, neo-şeriatçı Hasan Yusuf Eska-

145 Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?*, a.g.e., 3. bölüm; Yann Richard, "Un théologien chiite, Mojtahed Shabestari", Christian Bromberger (der.), *L'Iran derrière le miroir*, Actes Sud, Arles, 1009, s. 109-118; Sabrina Mervin (der.), *Les Mondes chiites et l'Iran*, a.g.e.

146 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., 5. bölüm; "Le ramadan comme négociation entre le public et le privé: le cas de la République Islamique d'Iran", Fariba Adelkhah, François Georgeon (der.), *Ramadan et politique*, CNRS-Éditions, Paris, 2000, s. 97-110; "Une République Islamique sans mosquées", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 125, 2009, s. 67-85. Cuma Namazı'nın bürokratikleşmesi üzerine, bkz. Yann Richard, "Clercs et intellectuels dans la République Islamique d'Iran", Gilles Kepel, Yann Richard (der.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, a.g.e., s. 38 vd. Din adamlarının devletleşmesi üzerine, bkz. Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?*, a.g.e., s. 58 vd.

vari, Montazeri yanlısı Muhsin Kadivar ya da yeniden yapılanmacı Abdullah Nuri gibi rahatsız edici bulduğu ya da zararlı düşünceleri olan sarıklıları 1987'de kurulan özel yetkili din mahkemelerinin önüne çıkararak hapse, hatta ölüme mahkûm ettirmesi; Haziran-Temmuz 2009 gösterilerinin bastırılması sırasında meydana gelen insan hakları ihlallerini ihbar eden Mehdi Kerrubi'yi de yine bu mahkemeye havale etmesi... İlahiyat külliyatına ya da Kuran ayetlerine kazınmış olmaktan uzak, din ve siyaset arasındaki ilişkiler İslâm dünyasının geri kalanında olduğu gibi İran'da da tarihsel, dolayısıyla rastlantılara bağlıdır.

Bu durumda, tıpkı İslâm'ın cumhuriyetin aracı olduğu gibi, İslâm Cumhuriyeti de din ve siyaset alanlarının ayrışmasının aracıdır. Bu ikili çelişkiyi besleyen ise bizzat Ayetullah Humeyni'nin din adamlarının siyasete karışmasına karşı olmasıdır. İrfan sahibi ve İbn-i Sina felsefesine vakıf Humeyni'nin tercih ettiği okumalar arasında Nasirüddin Tusi (1201-1274), İbn Arabi (1165-1240), Suhreverdi (1154-1191), Kutbeddin Şirazi (ölümü 1311), Seyyid Haydar Amuli (ölümü 1354'ten sonra), Molla Sadra (ölümü 1641) olduğu gibi, Celaleddin Rumi (1207-1271) ya da Hafız'ın (ölümü 1389 ya da 1390) tasavvuf şiirleri de bulunuyordu. Hatta bu tarzda kendisinin de denemeleri vardı. Aynı zamanda, "manevi babası ve üstadı"¹⁴⁷ gibi gördüğü, Rıza Şah'ı eleştirmekten çekinmeyen ulusçu eğilimli bağımsız din adamı Mirza Muhammed Ali Şahabadi'den (ölümü 1950) ders almıştı. Bir şekilde, İmam'ın devrimci libidosu İran Şiiiliğinde rastlanan, 19. yüzyıl başlarında bazı din adamlarını ayrılıkçılığa sürükleyen ve 1906 Devrimi'nin olgunlaşmasında rol oynayan bu entelektüel özgürlük geleneğinden beslenmişti. Ayetullah Humeyni kişisel olarak heterodoksi eşiğini hiç aşmadıysa da, bu konuda benzerleri tarafından eleştirildiği olmuştur. Örneğin, 1979-1980 kışında bir dizi televizyon programında yaptığı Kuran yorumları din adamlarını o kadar hayrete düşürdü ki, sonunda hastaneye yatma bahanesiyle bunlara son vermek zorunda kaldı. Çok daha ileri bir tarihte, Ocak 1989'da meydana gelen ilginç bir olay da tepkilere yol açtı. Mihail Gorbaçov'a kişi-

¹⁴⁷ Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 39 vd.

sel olarak kaleme aldığı bir mektup gönderen Humeyni, komünizm artık tarih müzesine gömüldüğü o günlerde İslâm'ı anlamak için İbn Arabi, İbn-i Sina ve Suhreverdi'nin eserlerini okumasını tavsiye etmişti. Bunun üzerine, Kum kentinde bulunan “Kudüs'ün muhafızları” adlı marjinal bir örgüt kendisine hitaben açık bir mektup yayımlayarak ne kadar derin bir üzüntü içinde olduklarını dile getirdiler ve bu düşünürlerin hepsinin sapkın olarak tanındığını hatırlattılar. İmam bu sözlerle birkaç hafta sonra din adamlarına gönderdiği uzun bir mektupla karşılık verecek ve “aptal gerici mollalardan çektiğini başka hiçbir şeyden çekmediğini”, “ilahiyat siyasete karışmamak anlamına geldiğinde, aptallığın bir fazilet haline geldiğini”, Kum'da bazı din adamlarının felsefe dersleri veren küçük oğlunun su içtiği bir kabı arındırmak için yıkamaya kalkıştıklarını gözleriyle gördüğünü yazacaktı.¹⁴⁸ Biyografisini kaleme alan Baqer Moin'e göre “Humeyni'nin ortodoks din adamlarına karşı duyduğu nefret ABD nefretiyle boy ölçüşebilecek düzeydeydi, hatta belki bunun da üzerindeydi.”¹⁴⁹ İmam'ın din sahnesindeki bu konumu görünüşte çelişkili iki hareketin gelişmesine olanak sağladı. Bir yandan *velâyet-i fakih* doğrultusunda İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşunu kolaylaştırırken, diğer yandan din adamlarının Cumhuriyet'e el koymasına engel oldu.

Temsil ilkesinin kurumlaşması bu zaman aralığında gerçekleşti. Diğer yandan, siyaset ve din alanlarının ayrışmasına eşlik eden ekonomi alanındaki farklılaşma da bu süreci destekledi. Bu konuda edepli bir sessizlik içine gömülseler de, eserleri İran Cumhuriyeti'nin kurucuları arasında büyük yankı uyandıran Muhammed Bekir el-Sadr'ın 1980'de Saddam Hüseyin'in polisi tarafından öldürülmeden önce kuramsal temellerini attığı “üçüncü yol”, yani “İslâmî ekonomi” hayali kısa sürede sönüdü.¹⁵⁰ Yerini daha alışılmış bir sermaye birikimi modeline bi-

148 A.k., s. 273 vd.

149 A.k., s. 276.

150 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, a.g.e.* 1999'dan 2009'a kadar yargı organı başkanı olan Ayetullah Mahmud Haşimi Şahrudi (Irak'ta bilinen adıyla Mahmud el-Haşimi) da Muhammed Bekir el-Sadr'ın takipçisiydi.

raktı. Rafsancani'nin 1990'larda başlattığı liberalleşme politikasından önce meydana gelen bu değişimden en çok yararlananlar yine "Gedikliler" (ve çocukları) oldu. Şimdi İran Termidoru'nun siyasal temsil ve ekonomik sermaye birikimiyle kurduğu ikili ilişkileri yakından inceleyelim.

Demokrasiye karşı siyasal temsil

İran İslâm Cumhuriyeti'ni doğru anlamamıza engel olan en alışılmış yorum hatalarından biri siyasal temsil ilkesiyle demokrasi arasındaki karışıklıktır. Termidoryen bir durum söz konusu olduğunda böyle bir hataya düşmek, siyasal temsilin Sieyès tarafından halk egemenliğine karşı yararlı bir sınırlandırma olarak düşünüldüğünü unutmak anlamına gelir.¹⁵¹ Direktuar döneminde oy hakkı servete ve eğitime bağlıydı. Termidoryenlerin aldıkları ilk kararlardan biri ise, seçmenleri parlamentodaki sandalyelerin üçte ikisi için eski Konvansiyon üyelerine oy vermeye zorlayan ünlü "üçte iki kararnameleri" olmuştu. Ifade, seçimlerde aday olma ve örgütlenme özgürlükleri, halkın egemenliği konusunda yapılan tüm cumhuriyetçi ve devrimci gevezeliklere rağmen bu dönem boyunca pek çok müdahaleye maruz kaldı. Yalnızca Beyaz Terör'e indirgenemeyecek şağır bir siyasal şiddet döneme damgasını vurdu. Fransız Termidoru siyasal alanı mutlaka o kadar da çoğulcu bir alan olarak algılamıyordu. "Ulusun birliği ve bu birliğin ifadesi olan siyasa yaşamla ilgili devrimci mitolojiyi"¹⁵² yeniden üretmeye devam ediyordu.

Mutatis mutandis, İran Termidoru da demokratik olmayan ve "Gedikliler"in tekelinde bulunan temsil kurumlarına daya-

151 François Furet, *La Révolution française*, a.g.e., s. 395-396. Fransa'da III. Cumhuriyet döneminde bile, Jules Ferry gibi bir siyasetçi siyasal temsil mekanizmasını cumhuriyetçi niteliklerini övdüğü köylü sınıfını belirli bir mesafede tutmak ve yönlendirmek için gerekli bir araç olarak görüyordu (Chloé Gaboriaux, "La 'République des paysans' de Jules Ferry: la définition d'une exception française", Congrès de l'Association française de science politique, Grenoble, 9 Eylül 2009, ST 9).

152 Bronislaw Baczko, "Thermidoriens", François Furet, Mona Ozouf (der.), *Dictionnaire critique de la Révolution française: acteurs*, a.g.e., s. 457-458.

nır (bu sürecin 13 Haziran 2009'da sonlandığını kabul ediyor-sak, cümleyi geçmiş zamanda da kurabiliriz). Özellikle bu ikinci nokta tartışma götürmez. 1984 tarihli seçim kanunu, seçimlerin düzenlenmesi ve adayların seçilebilirliğinin denetlenmesi yetkisini –bir önceki milletvekili seçimlerinde henüz kurulmamış olan– Anayasayı Koruma Şurası'na bıraktı. Bu kanuna göre, adaylar devrim açısından olduğu kadar ahlâkî açıdan da İslâm'a bağlı olmalı ve cumhuriyete sadık olduklarını kanıtlayabilmeli, “Büyük Lider’ İmam Humeyni’ye ve *velâyet-i fakih* ilkesine mutlak bir sadakat” göstermeliydi. Bu ifade esas olarak Mehdi Bazergân’ın İran Kurtuluş Hareketi taraftarlarını yarıştan dışlama amacıyla kullanılmıştı.¹⁵³

Üyelerinden yarısı devrim rehberi, diğer yarısı da yine Rehber tarafından beş yıllığına atanan yargı organı başkanının önerisi üzerine parlamento tarafından seçilen ve kuruluşundan itibaren hizip çatışmalarında taraf olmaktan vazgeçmeyen bir kuruma bırakılan bu izin mekanizmasının tarafsızlığının tartışılır olduğu ortadadır. Ve kısa süre sonra, İslâmî sol ve Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti’nin amansız bir savaşa tutuştuğu 1988 seçimleri sırasında ve İmam’ın halefinin yakında belirlenmesi gerekeceğini herkesin bildiği bir ortamda tartışıldı.¹⁵⁴ Yine de bu tartışmalar ne Ali Ekber Haşimi Rafsancani’nin ne de Ali Hamaney’in izin mekanizmasını daha da sertleştirmesine engel olmadı. “Adil gözetim” (*nezârat-e estesvâbi*) ilkesi adına Anayasayı Koruma Şurası’ndan yalnızca devrim rehberine karşı “mutlak” bir sadakat taahhüt eden adayları seçmesini istedikleri ve bunun parlamentoda çoğunlukta olan İslâmî solu seçimlerde yıkma amacıyla yapıldığını fazlaca gizlemeye bile gerek görmediler.¹⁵⁵

Mart 1992’de, Anayasayı Koruma Şurası 3150 adaydan 1060’ını (yani % 35’ini) reddetti. Öne sürülen gerekçelerden çoğunun yaş ya da eğitim gibi doğrudan siyasetle ilgili olmayan nesnel gerekçeler olduğu doğrudur. Ancak Ali Ekber Muhte-

153 Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran, a.g.e.*, s. 109.

154 A.k., s. 146 vd.

155 A.k., s. 216.

şemipur, Ali Ekber Muhteşemipur, Mehdi Kerrubi ve Muhammed Musevi Hoyniha gibi İslâmî solun önemli sözcülerinin seçimlere katılmalarına izin verildiyse de, aralarında Rehber'in öz kardeşi Hadi Hamaney'in de bulunduğu devrime ve cumhuriyete önemli hizmetlerde bulunmuş dava arkadaşlarından çoğu reddedildi.¹⁵⁶ Adayların belirlenme süreci ve daha da önemlisi bunun gerçekleştiği ortam muhafazakârların zaferi için elverişliydi. O kadar ki, Anayasayı Koruma Şurası'nın uygulayacağı vetoyu tahmin eden Mücadeleci Din Adamları Derneği 1996'da kendi listesini sunmaktan vazgeçti ve çeşitli seçim çevrelerinde bazı adayları desteklemeyi tercih etti. Gerçekten de adaylık başvurusu yapan 5359 kişiden yalnızca 3228'i kabul edildi.¹⁵⁷ 2000'de başvuruların yalnızca % 10'u reddedildiyse de, sorun 2004 ve 2008'de daha da ciddi bir biçimde yeniden baş gösterdi. Muhammed Hatemi'yi desteklediklerini beyan eden adaylar Anayasayı Koruma Şurası'nın şimşeklerini üzerlerine çektiler. 2004'te, 8200 başvurudan 2000'i reddedildi. Bunlardan 87'si bir önceki mecliste sandalye sahibiydi ve aralarında Muhammed Rıza Hatemi ile Behzad Nabavi de bulunuyordu. 2008'de, 7200 başvurudan yaklaşık 5000 kadarı reddedildi. Ocak 2004'te başvurularının reddedilmesini meclis içinde gerçekleştirdikleri bir oturma eylemiyle protesto eden eski milletvekilleri de bunlar arasındaydı. Bu kez de reddedilenlerin çoğu yaş, eğitim, sağlık gibi alanlarda kanunun dayattığı kriterlere uymuyordu; ama bazıları rejimin önemli isimlerinden olan eski milletvekillerinin engellenmesi elbette hakların ve parlamenter özgürlüklerin ihlal edilmesi, demokratik oyunun açıkça kısıtlanması anlamına geliyordu ve Rehber'in 2004'te reddedilen adaylardan bazılarının yeniden listelere alınmasını sağlayan kısmen gönülsüz arabuluculuk çabalarına rağmen böyle algılandı.

Cumhuriyetin termidoryen döneminde bundan başka bir filtre mekanizması daha işliyordu. Adayların belirlenmesinde yerel makamların büyük rol oynadığı düşünülürken, aday ol-

156 A.k., s. 217 vd.

157 Fariba Adelhkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, s. 118 vd.

mak için başvuranların tanınırlığı önem kazanıyordu. Gerçek-
te, Anayasayı Koruma Şurası seçim çevrelerindeki *bekçiler*, yani
yerel idare tarafından toprak sahibi ya da tüccarlar, din adamları,
eski memurlar arasından seçilen “güvenilir kişiler”den (*mutemet*)
oluşan kurulların tavsiyelerini dikkate alıyordu.¹⁵⁸

Dolayısıyla İran’da milletvekili seçimlerine aday olma özgürlüğünden söz edemeyiz. Sıra dışı 2000 seçimlerini saymazsak, termidoryen sınıf temsil mekanizmasının işleyişini sürecin en başından itibaren denetlemek için gerekli hukuksal araç ve yöntemleri geliştirerek parlamentoya erişimi İmam Humeyni’nin döneminde olduğundan çok daha katı bir şekilde sınırlandırmıştır.¹⁵⁹ Reformcuların 1999-2000’de Anayasayı Koruma Şurası’nın adaylıkları geçersiz sayma yetkisini iptal etme teşebbüsleri de uzun ömürlü olmadı.

Aynı keyfîlik daha sessiz; ama aynı zamanda daha görünür biçimde cumhurbaşkanlığı adaylarının onaylanmasında da devreye girer. Bazı isimlerin bizzat devrim rehberi tarafından reddedildikleri ya da adaylıktan çekilmeye ikna edildikleri anlatılır. Bazı kaynaklara göre 1997’de Mir Hüseyin Musevi için de böyle olmuştur. Anayasanın 99. Maddesi’ne göre olması gerektiği gibi, Anayasayı Koruma Şurası kendisine sunulan dosyalar arasından seçimini yapar. Ancak, 2009’da sunulan 475 dosyadan neden 6, 8 ya da 2 değil de 4 adayı kabul ettiğini, 2005’te de 1014 dosya arasından neden 7 aday seçtiğini açıklayacak herhangi bir nesnel kriter yoktur. Ne olursa olsun, sürecin oldukça erken aşamalarında seçim piyasasının kapılarını kapatan başka barajlar da vardır. Mali açıdan artık seçim kampanyaları “Amerikan usulü” yapıldığından, masrafların karşılanması önemli ekonomik destek gerektirmektedir.

158 A.k., s. 129 vd. ve “La question féminine, angle mort de la dmocratie Islamique en Iran”, *Politix*, 13 (51), 2000, s. 143-161. Milletvekili seçimlerinde adayların belirlenme sürecini gösteren bir grafik için, bkz. Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*, a.g.e., s. 244.

159 Said Amir Arjomand, Anayasayı Koruma Şurası’nın 1980’li yıllarda aday başvurularının yalnızca % 15 kadarını geri çevirdiğini saptamıştır (“Constitutional implications of current political debates in Iran”, Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran*, a.g.e., s. 250).

Bu konu 1996'da olduğu gibi 2009'da da adaylar arasında polemige neden olmuştur.¹⁶⁰ Siyasal alanda aşılması gereken engeller de önemlidir. Bugüne kadar yalnızca Mahmud Ajmedi-nejad 2005'te önemli hiziplerden birinin rızasını önceden almadan aday olmuş, seçim mücadelesini sözde kendi cephesinin burnunun dibinde, ona rağmen yürüterek zafer kazanmıştır (1997'de Muhammed Hatemi Sol İttifak ve Yeniden Yapılanma Hizmetkârları'nın tek adayıydı).

Son olarak, Uzmanlar Meclisi'nin yenilenme koşulları da benzer tartışmalara yol açmaktadır. Örneğin 1998'de, adayların Anayasayı Koruma Şurası tarafından belirlenme süreci, başvurılardan bazılarının nitelikleri gerçekten yetersiz olsa da, şiddetli eleştirilere hedef oldu. Sunulan 396 dosyadan 167'si kabul edildi. Kadınlar ve laikler acımasızca elendi; ama Hatemi yanlıları, Rafsancani yanlıları ve sol görüşlü adaylar da daha iyi muamele görmediler. Seçilen adaylardan yalnızca 30 kadarı muhafazakâr kanattan değildi. Bu sonucun uyandırdığı heyecan o kadar büyüktü ki, Tahran sokaklarında gösteri yapan karşıt gruplar arasında kavgalar çıktı ve başkent belediye başkanının babası ve İmam Humeyni'nin eski öğrencisi Muhammed Sadık Tehrani gibi isimleri onaylanan adaylardan bazıları seçimlerden çekilmeyi tercih ettiler.

Ne olursa olsun, seçim sistemi o kadar ilkeldir ki, zaten açıklanan sonuçlarla ilgili herhangi bir şeffaflık ya da anlama kolaylığı sağlamaz: Seçmen yaşı bir seçimden diğerine değişebilir (15 ila 18 yaş); herhangi bir seçmen listesi tutulmaz; vatandaşlar istedikleri seçim bürosunda, hatta seçim çevresinde oy kullanabilirler, bu da bazı adayların ilgilendiği ve organize ettiği seçim turizmini ya da seçim yolsuzluklarını kolaylaştırır. 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin organizasyonu dahi bu şekilde profesyonellikten yoksundu, bilgisayar kullanımı ise ileri elektronik teknoloji konusunda bu kadar donanımlı bir ülke için şaşırtıcı derecede kötüydü. Dolayısıyla seçimlerin demokratik olduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildir.¹⁶¹

160 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 131 vd.

161 Marie L  dler-Fouladi, *Iran: un monde de paradoxes*, a.g.e., s. 225 vd.

Bu durum yine de seçimlerin siyasal kurumların anayasada öngörülen temsil kabiliyetine belirli bir oranda katkıda bulunmasına engel değildir. Tunus ya da Mısır gibi ülkelerle karşılaştırıldığında, kanıtlar ortadadır: Rejimin güçlü adamı ve bir önceki Cumhurbaşkanı Ali Ekber Haşimi Rafsancani 1993'te yeniden seçildiğinde oyların yalnızca % 63'ünü alabildi; dışarıdan gelen aday Muhammed Hatemi, yarışın favorisi parlamento başkanı muhafazakâr Ali Ekber Natık Nuri'yi ezip geçti; biyografisini yazan Naji Kasra'ya göre "umutsuz aday" Mahmud Ahmedinejad,¹⁶² 2005'te Ali Ekber Haşimi Rafsancani karşısında zafer kazandı; aynı yıl bu iki aday arasındaki eşitliği bozmak için cumhuriyet tarihinde ilk kez ikinci bir tur düzenlemek gerekti ve 12 Haziran 2009'da yine ikinci tur seçimler Mahmud Ajmedinejad'ın birinci turdaki zaferine gölge düşürdü.

Bu süreçte seçmenler de kolay kolay yanılgıya düşmezler. Seçmen listelerinin yokluğunda bilebildiğimiz kadarıyla seçimlere katılırlar; ancak demokratik ülkeler de dahil tüm temsili sistemlerde olduğu gibi katılım inişli çıkışlıdır. On yıldan fazla bir süredir seçim kampanyaları oldukça tutkulu bir ortamda, hatta bayram havasında gerçekleşmektedir. Bu durum 1997'de Hatemi dalgasıyla doruk noktasına erişmiş, 2009'da Mir Hüseyin Musevi'nin yavaş yükselişi de bu eğilimin yerleştiğini göstermiştir. Ancak Fariba Adelkhah daha 1996 seçimleri sırasında Horasan eyaleti kırsalındaki Türbet-i Cam seçim çevresi için bu tespitte bulunmuştu: "[...] tüm taksiler kampanya ihtiyaçları için kiralanmıştı, çay su gibi akıyordu, restoran ve pastane sahipleri nereye yetişeceklerini şaşırıyorlardı ve bazen dokuz aday birden müzisyenler eşliğinde aynı anda seçmenin dikkatini çekmeye çalışıyor, hahırlarla kaplanmış ve çiçek saklarıyla süslenmiş anacaddeye alışılmışın dışında bir canlılık kazandırıyorlardı."¹⁶³ Halkın seçimlere gösterdiği bu ilginin elbette kendi çıkarına yönelik bazı nedenleri vardır. Bunlardan bir tanesi, büyük olasılıkla eğlencedir. Kasım 1997'den beri futbol taraftarlarının gösterilerinden iştahlarının hiç de kapalı ol-

162 Naji Kasra, *Ahmadinejad, a.g.e.*, s. 60.

163 Fariba Adelkhah, *Ètre moderne en Iran, a.g.e.*, s. 123 ve s.135.

madığını anladığımız İranlılar için, özellikle de kırsal kesimlerde coşkuyu kamusal alana taşıma fırsatı oldukça azdır. Nedenlerden biri de siyasaldır. Devrimci ve cumhuriyetçi zihniyet, vatandaşlık bilincini, seferberliği, militanlığı ve katılımı yüceltmıştır. Bu coşkunun ardında elbette maddi nedenler de vardır. Her ne kadar seçilme, hatta Anayasayı Koruma Şurası tarafından başvurunun kabul edilme şansı olmasa da adaylık saygın bir siyasal kariyerin ilk aşamasıdır. Her halükârda, seçmen kitlesi temsil mantığını gayet iyi kavramıştır ve bu konuda hem faydacı hem de gerçekçi bir algısı vardır. Bu tavırla siyasal alanın dinden farklılaşmasını tamamlar ve termidoryen açıdan siyasal yanılısamayı sonunu getirir.¹⁶⁴

Demokratik ölçütlere göre koşulları tartışılır olsa da, bu seçim sistemi İran toplumunun gelişimiyle uyumludur. 1978'de düzenlenen monarşi karşıtı yürüyüşlerde ön saflarda yer aldıklarını öne süren “İslâmcı feminist”lerin baskısıyla, devrim ortamında daha en baştan kadınların oy hakkını tanımıştı.¹⁶⁵ “Bir kadının tanıklığını erkeğinkinin yarısına denk kabul eden Kuran hükmünü uygulamaya koyarak kadın seçmelerin ya da parlamentodaki kadın milletvekillerinin oylarının erkeklerinin yarısına eşit olduğunu”¹⁶⁶ iddia etmeye de kalkışmadı. Çok az sayıda da olsa kadın adayları hatta bazen milletvekillerini kabul etti. Kuşkusuz bu adayların içinde bulunduğu siyasal koşullar, özellikle taşrada kampanyalar sırasında çok kolay değildir ama yine de katlanılabilir.¹⁶⁷ 2009'da, cumhurbaşkanının özelliklerini sıralayan anayasanın 115. Maddesi'nde geçen muğlak *rejâl* teriminin “erkek” ya da “şahsiyet” değil de, “insan” anlamına geldiğini sonunda kabul etti; ama Anayasayı Koruma Şurası'nın bu yorumu kendisine sunulan kadın aday başvurularından birini kabul etmesini sağlamadı. Aynı yıl kampanyalarda aday eşlerinin –eski cumhurbaşkanı hariç–

164 A.k., s. 135 vd.

165 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, a.g.e.

166 Fariba Adelkhah, “La question féminine, angle mort de la démocratie Islamique en Iran”, a.g.m., s. 148.

167 A.k., s. 144 vd. ve 155 vd.

kocularının yanında boy gösterdiğine tanık olundu. O kadar ki, Mir Hüseyin Musevi'nin karısı Zehra Rahnavand hakkında "Michelle Obama etkisi"nden söz edildi. Seçim sistemi halkın eğitim seviyesindeki artışla da uyum içindedir ve adayların giderek daha fazla diploma sahibi olmaları gerekmektedir. Ayrıca rejimin sorumluları önce 1996'da, ardından da 1999 yerel seçimlerinde varlık göstermeye başlayan bağımsızlar hareketini Şubat 2000'de engellemeyi başarmış olsalar da, herhangi bir hizbe bağlı olmayan yerel adaylar kişisel itibarları ve yönetim becerileri sayesinde parlamentoya giderek daha çok sayıda girmeye başladılar.¹⁶⁸ Anayasanın öngördüğü ama uzun süredir ertelenen yerel seçimlerin yapılmaya başlamasıyla sistem yerel düzeye de taşınmış oldu. 1999, 2003 ve 2006 seçimleri taşrada ulusal hizip kutuplaşmasının dışında gelişen bir siyasal sınıfın, rejimin oturmasına ve toplumla etkileşiminin artmasına katkıda bulunan yerel seçkinlerin ortaya çıkmasını sağladı. Son olarak sınır bölgelerinde genellikle daha yüksek olan katılım oranlarına bakarak seçim çevrelerinin belirlenmesiyle ilgili kurallar ve yasaların getirdiği çeşitli yasaklardan büyük ölçüde zarar gören Sünni azınlık hariç, seçim sisteminin çevrenin cumhuriyetin merkezine entegrasyonunu kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.¹⁶⁹

Öte yandan, okul aile birlikleri, baro, esnaf dernekleri, hatta Sanayi ve Ticaret Odası gibi toplumsal güçlerin tamamı da artık sorumlularının belirlenme yöntemi olarak seçim ilkesini benimsemektedir. 2007'de Bazariler Sanayi ve Ticaret Odası'nın 45 üyesinden 20'sinin devlet tarafından belirlenmesini ve başkanı Muhammed Taki Hamuşi'nin süresiz olarak görevde kalmasını eleştirdiler.¹⁷⁰ Din adamlarının seçim ruhunu meşrulaştırmak için "seçmen iradesi"ne saygı çağrısı yaptıklarını da daha önce görmüştük.

168 A.k., s. 153.

169 Fariba Adelhkhah, "Le Retour de Sindbad. L'Iran dans le Golfe", *Les Études du CERI*, 53, Mayıs 1999, s. 6-7.

170 Fariba Adelhkhah, "État, Islam et nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution", a.g.m., s. 1-2.

Dolayısıyla siyasal seçimler toplumun örgütlenme biçiminin bir aynasıdır. Yerel seçimler, milletvekili ve cumhurbaşkanlığı seçimleri, ağırlık merkezi ulusal düzeyde yolsuzlukları ve manipölasyonları giderek daha zor ve tehlikeli kılan temsil sistemi buzdüğının yalnızca görünen kısmıdır. 12 Haziran 2009’da Mahmud Ahmedinejad’ın zaferini hazırladıklarını sananlar da bunu acı bir şekilde öğrendiler. Ayrıca siyasal kurumların temsile dayalı niteliğini sağlayan yalnızca seçimlerin kusurlu da olsa dakik bir biçimde düzenlenmesi değildir. Cumhuriyetin derin eşitsizlikler içermekle birlikte büyük ölçüde paylaşılan ahlakî ve siyasal ekonomisinin altında yatan ve mutabakat ya da çatışma yüklü gündelik ilişkiler barındıran çeşitli toplumsal alışkanlıklar da bunda rol oynamaktadır.

İçerideki adamların cumhuriyeti

Eski sosyalist ülkelerde olduğu gibi, İran’da da termidoryen dönem ilkel sermaye birikimi ve zenginleşmeyle sıkı bir bağ içindedir. “Gedikliler”in iktidarı kaybetme endişesi, yalnızca rakiplerinin ya da aslında ülke içinde gerçek bir toplumsal tabanı bulunmayan sürgündeki monarşist ya da devrimci muhalefetin manevralarıyla açıklanamaz. Bu endişe, savaşın yaralarını sarmak, demografik dönüşümün hızına rağmen büyümeye devam eden kentli ve eğitimli genç nüfusun toplumsal ihtiyaçlarına cevap vermek ve bu kadar ulusçu bir siyasal sınıf için en önemlisi, İran’ın bağımsızlığını, gücünü ve büyüklüğünü güvence altına almak için ekonominin performansı arttıracak reformları gerçekleştirme zorunluluğuna ve bunun beraberinde getirdiği tehlikelere bağlıdır. Daha yavan bir ifadeyle İranlı “termidoryenler” kendilerini gelişme, refah ve konforla özdeşleştirirler. Rehberlerinden “çağını anlayan” (*âgâh be zamân*) biri olmasını beklediklerini görmüştük. Kesinlikle “içe kapanmacı” bir yaklaşımları yoktur ve Kuzey Kore’nin Malthuscu izolasyonizm hayali onlara yabancısıdır.

1990’lı yıllarda Rafsancani’nin ortaya attığı “yeniden yapılanma”, ekonominin görece liberalleşmesini de beraberinde getir-

di. Savaşın yarattığı yoklukların ardından halka bir nebze olsun nefes aldirmayı ve üretim araçlarının modernleşmesi için gerekli olan yabancı sermayeyi çekmeyi amaçlıyordu. Bu aynı zamanda ekonomik büyüme ve istihdam yaratmanın da olmazsa olmaz koşuluydu (İran her yıl 600.000 ila 780.000 genç yeni iş imkânları yaratmak zorundadır).¹⁷¹ Oysa İran ekonomisinin uluslararasılaşması büyük güçlükler içeriyordu – ve 2002’de kabul edilen, doğrudan yabancı yatırımlarla ilgili henüz oldukça çekingen sayılabilecek yeni yasaya rağmen bu durum değişmemiştir.

Böyle bir gelişme “termidoryen birlik”in ülke üzerindeki denetiminin sarsılmasına neden olabilir. Bu denetim caydırıcı uygulamalara ve seçim piyasasının oligopolistik biçimde kapatılmasına olduğu kadar, örneğin istihdam, sübvansiyonlu fiyatlar, karneye bağlı tüketim, banka ya da benzeri kuruluşlardan alınan krediler, bölgesel kalkınma gibi alanlarda uygulanan “bas-kıya dayalı siyasal ekonomiye” de dayanmaktadır ve reformlar bu uygulamaları teoride tehlikeye sokabilir. Bu tür yapısal düzenlemeleri yaklaşık otuz yıldır fiyat politikaları konusundaki yalanlarla uyutulan kamuoyuna açıklamak da bir o kadar güçtür. Örneğin, 2001 yılında 45 tomana satılan bir litre benzinin maliyet fiyatı 178,9 tomandı. Böyle bir çarpıtma, ne araç kullanıcılarını sürüş alışkanlıklarını değiştirmeye ya da daha az benzin tüketen araçlar satın almaya ne de üreticileri makine parklarını modernleştirmeye teşvik eder ve tüketimi anlamsız ölçülerde –İran’ın enerji tüketimi Çin’inkiyle aynıdır!– arttırır. Ayrıca bu politika çok masraflıdır –tüketim yardımlarının gayri safi yurtiçi hasılanın % 10’una eşit olduğu söylenmektedir– ve üretim maliyetlerinin yapısı üzerindeki her türlü denetimi engellemekte, hatta din vergisinin hesaplanmasını bile olanaksız hale getirmektedir. Ancak 2007’de yakıtın karneye bağlanması –gayet saçma bir karar– üzerine çıkan şiddetli ayaklanmalar, bu alanda bir revizyonun sonuçlarının toplumsal açıdan ne kadar riskli olduğunu göstermiştir. 2007 ve 2008’de iki Mer-

171 Örneğin, bkz. Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran. Dilemmas of an Islamic State*, I.B. Tauris, Londra, 2000.

kez Bankası başkanının arka arkaya istifa etmesi, yine 2008 yılında Ekonomi Bakanı'nın görevden alınması, 2007'de Planlama Teşkilatı'nın feshedilmesi, meclisin benzin, elektrik ve doğal gaz fiyatlarına uygulanan sübvansiyonların en yoksul kullanıcılara yapılacak doğrudan ödemelerle değiştirilmesine karşı çıkması, Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin parlamentoda İslâmî sol ve muhafazakâr sağ karşısında yaşadığı güçlüklerden on yıl sonra, ekonominin uluslararasılaştırılmasının yönetici sınıf içinde hâlâ bir anlaşmazlık konusu olduğunu bir kez daha kanıtlamıştır.

Toplumsal bir devrimin sonucu olan İslâm Cumhuriyeti, termidoryen ekonomik liberalleşmeye rağmen bir Refah Devleti olarak kalmıştır. Yardımlar halkın çoğunluğu için bir “yaşam tarzı” haline geldiği andan itibaren, Ali Ekber Rafsancani'nin ifadesiyle¹⁷² İran, 1980'li yıllarda Deng döneminde Çin'in karşılaştığına benzer bir bilmeceyle karşı karşıya kalmıştır; ama Çin gibi sürdürebilir bir büyümeyi yakalamasını, “yoksunlar”ını (*mostaz'afin*) koruma sistemini yavaş yavaş ortadan kaldırmasını ve kırsal kesimde yaşayan kitleleri yeni bir sanayi istihdamıyla sisteme dahil etmesini sağlayacak ihracat kapasitesine ve diaspora kaynaklarına sahip değildir.¹⁷³ Rafsancani reformlarıyla birlikte, refahı termidoryen rant mekanizmasının başlıca yararlanıcıları olan vakıflara bırakarak yeni bir çelişkiye sürüklenmiştir.¹⁷⁴

Diğer yandan, İran ekonomisinin uluslararasılaşması İslâm Cumhuriyeti'ne karşı düşmanca bir tavır sergileyen küresel ortama uyum sağlamasını da gerektirir. Oysa İslâm Cumhuriyeti hâlâ 1979 rehine krizinin kötü sonuçlarının etkisinden kurtulamamıştır, Batılıların ve İsrail'in Ortadoğu'daki çıkarlarına karşı çıkmaktadır, Arap komşularıyla zor ilişkiler içindedir ve nükleer krizle birlikte inkâr amaçlı provokasyonları da ih-

172 6 Mart 1992 tarihli konuşma, *Iran Focus*, Nisan 19992, s. 11.

173 Antoine Kernén, *La Chine vers l'économie de marché. Les privatisations à Shenyang*, Karthala, Paris, 2004; Jean-Louis Rocca, *La Condition chinoise. La mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Karthala, Paris, 2006.

174 Y.H. Farzin, “Foreign exchange reform in Iran: badly designed, badly managed”, *World Development*, 23 (6), 1995, s. 991 vd.

mal etmeden kendini yepyeni bir kavganın içine atmaktan çekinmemiştir. Bu sayede, ABD ve Avrupa'nın dayattığı ve 1996 tarihli D'Amato Yasası'nın oylanmasından bu yana sürekli ağırlaşan yaptırımlara katlanmaktadır. İran'ı sürekli cezalandıran bu yaptırımlar, Washington'un ve 2007'den beri Paris'in muhalefeti nedeniyle uluslararası sisteme ve çokuluslu örgütlere –Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası, Dünya Tüicaret Örgütü– dahil olmasını engellemektedir. Rusya, Çin ya da Vietnam gibi benzerleriyle karşılaştırıldığında İran Termidoru'nun en önemli özgünlüklerinden biri, ülkenin dünya mal ve sermaye piyasalarına entegrasyonunun önünü kesen dış politika engellerinin sürüp gitmesi hatta güçlenmesidir.

Bununla birlikte gerçekler şimdiye kadar çizdiğimiz görüntüden çok daha karmaşıktır. Öncelikle, “termidoryen birlik”in hâlâ dilini konuşmak zorunda hissettiği devrimin ruhu, 1872-1951 arasında rejimin verdiği tavizleri fazlasıyla hatırlatan yabancı sermayeye gizliden gizliye düşmandır. “Gedikliler” ulusçu, üçüncü dünyacı, anti-emperyalist, oldukça savunmacı, hatta paranoyak bir imgeleme sahiptir: 1960'lı ve 1970'li militan gençlik yıllarına ait, devrimden sonra doğan genç kuşağa kısmen de olsa aktardıkları ve her yıl 4 Kasım'da Amerikan Büyükelçiliği işgalinin yıldönümünün kutlanması gibi hastalıklı bir ritüelle yaşattıkları imgelem.¹⁷⁵ Amerika Birleşik Devletleri ile kurdukları ve en azından Kasım 2008'de Barak Obama'nın seçilmesine kadar iki tarafa da haz veren biraz sado-mazoşist ilişki, dünyanın geri kalanıyla yürüttükleri, büyülenme ve tikslenme, çökmüş eski bir medeniyetin gururu ve hüsranı arasında gidip gelen ilişkinin aynasıdır. Bu zihinsel koşullanma bir yandan açık denizde rüzgara yelken açma umutlarını uyandırırken –küreselleşme karşıtı hiçbir İslâmî kuram neo-liberal küreselleşme eleştirisinin filesine takılmaktan kurtulamaz; üstelik ahlâkî vakıf ekonomisi neo-liberal küreselleşmeye “devletin özelleştirilmesi” de dahil, kolayca uyum sağlayabilecek yapıdadır–, diğer yandan yaygın “Batı komplosu” tehdidi altında

175 İslâm Cumhuriyeti'nin savunmacı imgelemi üzerine, bkz. Ervand Abrahamian, *Khomeinism, a.g.e.*, 5. bölüm.

eyleme geçmeyi güçleştirir. Kuşkusuz, ulusalcı mabedin bekçisi olan İslâmî sol 1992’de yenilgiye uğramıştı. Ancak ideologları ya da liderleri reformcu hareketin kıyafetleri içinde yeniden ortaya çıktılar ve harekete içten içe güdümcü bir yön verdiler. Bu da 1997’den 2005’e Muhammed Hatemi’nin ekonomi politikalarını etkiledi. O tarihten bu yana hükümeti uygulamada çok daha liberal bir çalışma mevzuatını kabul ettirmeyi, işçi sınıfının sosyal güvencesini büyük oranda kaldırmayı ve İran piyasasında yabancı şirketlerle gayet düzgün ilişkiler yürütmeyi başardıysa da, Mahmud Ahmedinejad’ın ulusçu ve demagogik üslubu üçüncü dünyacı ve anti-emperyalist ateşi yeniden alevlendirdi. Ayrıca ekonomik liberalleşmeyi uygulamaya koymakla görevli idarenin, uluslararası âdetlere hâkim İran Merkez Bankası ve National Iranian Oil Company (NIOC) hariç, siyasal sınıftan da ulusçu olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İkinci olarak, ulusal ekonomiye pahalıya mal olan yaptırımların ülkenin en güçlü işletmelerine yarar sağladığı inkâr edilemez. Devletin ve siyasal sınıfın merkezinde yer alan bu kuruluşlar, bu durumdan önemli rantlar sağlayabileceklerinin farkındadır. Yaptırımların etrafından dolaşmak ilginç katma değerler yaratabilir ve rejimin farklı güvenlik organlarının mali özerkliğini güçlendirir.

Başka bir deyişle, termidoryen siyasal ekonominin çift (hatta üç ya da dört) derinliği vardır ve bu derinlik tanımlanması güç aktörlerin hâkimiyetine bağlı gibi görünmektedir. Bu aktörlerin de anlaşılmaz olduğu kadar acımasız bir hizip kavgasının dönemecinde, düzenli aralıklarla “onurlarını kurtarmaları” gerekmektedir. Termidor yıllarının seyrine bakarsak (1983 ya da 1989’dan 2009’a kadar), hizip kavgasının yalnızca gözler önünde cereyan eden seçim dönemleriyle sınırlı olmadığını hissederiz. Seçimler, bir anlamda bu kavganın gölge tiyatrosu olmuştur.

Hizip kavgasının dönüm noktaları çoğunlukla bir esrar perdesinin ardında kalmıştır. İslâm Cumhuriyeti’nin açık bir gerekçesi olmadan 2009 Haziranı’nda kendini içinde bulduğu karmaşık durum da böyleydi. Seçimlerde yarışan dört adaydan

hiçbiri rejim için açık bir tehlike oluşturmuyordu. Elbette kamuoyunun kamuoyunu “komplo” yaratan bir *deus ex machina* ile karşı karşıya olduğuna inandıran bir sürü varsayım ortaya atılmıştı. Oklar da genellikle Devrim Rehberi, Ali Hama-ney ve Batılı gazetelerde ilginç bir şekilde “rejimin pretoryen muhafızları” olarak tanımlanan Devrim Muhafızları’na yöneltilmişti. Bu iddialara göre Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedi-nejad ise yalnızca basit bir yetkiliydi. Reformcuların 2005’ten beri ileri sürdükleri ve Amerikan *think tank*’lerinin Muhsin Sa-zegara’nın tanıklığına dayanarak yineledikleri görüş de böy-leydi. Devrim Muhafızları’nın kurucularından olan Sazegara, 2001 cumhurbaşkanlığı seçimlerine aday olması engellendik-ten sonra ABD’ye yerleşmişti. Bu teze göre, petrol rantının art-ması –2005-2006’da 48,8 milyar dolar olan hidrokarbür ihraca-tı gelirleri, 2007-2008’de 79 milyar dolara yükselmişti– Devrim Muhafızları’nın siyasal ve ekonomik bakımdan özerkleşmeleri-ni, olası bir Amerikan müdahalesi tehdidi sayesinde ve ülkede gizliden gizliye gerçek anlamda bir sıkıyönetim uygulamasının yerleşmesi pahasına rejime el koymalarını sağlamıştı.

Yine aynı teze göre, Mahmud Ahmedinejad’ın cumhurbaş-kanlığına seçilmesi bu sürecin ifadesiydi. Yerel idarelere ve ekonomi alanında kamu sektörüne yapılan çok sayıda atama süreci tamamlıyor, Devrim Muhafızları kökenli milletvekil-le-rinin oranındaki (2004 meclisinde % 63’e ulaşan) artış da sağ-lamlaştırıyordu. Diğer yandan, Devrim Muhafızları’nın ekono-mi üzerindeki hâkimiyeti –bir Türk mobil telefon operatörü-nün sözleşmesinin iptal edilmesi ve piyasanın tarafların da rı-zasıyla kendi denetimleri altındaki şirketlere bırakılması; yeni Tahran Uluslararası Havalimanı’nın, işletmesini seçilen Türk firmasının elinden almak için daha açıldığı gün kapatılması; Basra Körfezi kıyılarında kaçak ya da özel limanların bulunma-sı gibi bazı olayların da gösterdiği gibi– kendilerine kaçakçılık, gizli komisyonlar ya da bazı sektörlerde tekelleşme gibi başka zenginlik kaynaklarının kapılarını açıyordu. Siyasal alandaki girişkenlikleri sayesinde elde ettikleri avantajlı satış fiyatlarıyla özelleştirmelerden en çok yarar sağlayanlar da onlardı. Dev-

rim Muhafızları bu şekilde gerçek bir egemen sınıfa dönüşme yolunda ilerliyorlardı. Bazı uzmanlara göre, yükselişleri basit bir siyasal sürecin sonucu olmaktan çok, düpedüz devrim rehberi ve rejimin “güvenlik yanlısı” güçlerinin tasarladığı bir plana uygun olarak gerçekleşiyordu. Bu plan 1997’de Muhammed Hatemi’nin önlenemeyen zaferi ve 2000’de “reformcu” bir çoğunluğun parlamentoya seçilmesi gibi bir karşı-devrim ya da İslâm Cumhuriyeti’nin parçalanması endişesi yaratan olayların ardından uygulamaya konmuştu. 2008’de İmam’ın torunu Hasan Humeyni’nin gözden düşmesinin nedeni de, dedesinin Silahlı Kuvvetler’in siyasete karışmasına karşı çıktığını zaman-sız bir biçimde hatırlatmaya kalkışmasıydı. 2005-2008 arasında Parlamento Başkanı Gulam Ali Haddad Adel ile Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad’ı karşı karşıya getiren çatışma ise, aslında Haddad Adel’in yakın olduğu güvenlik birimleriyle Ahmedinejad’ın aracı olduğu Devrim Muhafızları arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanıyordu.

Bu öykünün belirli bir çekiciliği vardır ve elle tutulur bazı unsurlara dayandığına da kuşku yoktur. Ancak doğal olarak ikna edici olmak için fazla düz ve tek boyutludur. Örneğin, Haziran-Temmuz 2009 gösterilerinin de kanıtladığı gibi ülkenin gelişimine belirli bir olumsuzluk kazandıran toplumsal alanın özerkliğini hesaba katmaz. Bu konuya ileride değineceğiz. Üstelik bu anlatı Devrim Muhafızları’nın birlik içinde olduğunu varsaymaktadır. Oysa seçim sonuçlarını 1997’den itibaren incelediğimizde ya da Devrim Muhafızları’nın internet sitelerinden biri olan ve alışılmışın fazlasıyla dışında olduğu için 2007 sonbaharında kapatılan *Baztab*’ı okuduğumuzda bunun doğru olmadığını görürüz. Üstelik zorunlu askerlik uygulaması da bu olasılığı ortadan kaldırır. Bu askerî örgütün özerkliğine ve birlik ruhuna yansıyan farklılaşma, bürokratikleşme ve profesyonelleşme bünyesindeki anlaşmazlıkları engellemez, yeter ki dışarı yansımasınlar. Örneğin, 1999’da çıkan öğrenci olaylarının ardından Muhammed Hatemi’yi açıkça uyaran yirmi kadar subay hemen görevden alınmışlardı. Devrim Muhafızları’nın iş dünyasına girişleri ise belirli bir plan dahilinde değil, gerekli-

lik nedeniyle olmuştur. Irak'la imzalanan ateşkesin hemen ardından askerî harcamaların kısılması ve 1990'lı yılların başlarında yaşanan ekonomik liberalleşme, başka pek çok idari kurum gibi bu örgütü de kaderini kendi ellerine almaya zorladı. Devrim Muhafızları'nın o dönemde tanıştıkları yoksunluk hissi, bazı unsurlarının başlangıçta "reformcu"lara destek vermesinde ve Muhammed Hatemi'nin seçilmesinden sonra bunlarla Ali Ekber Haşimi Rafsancani arasındaki ilişkilerin bozulmasında önemli rol oynadı. 2005'te Devrim Muhafızları, Mahmud Ahmedinejad yanlısı olmaktan çok, Ali Ekber Haşimi Rafsancani karşıtıydılar. Hatta örgütün tarihini yazan Kenneth Katzman'a göre, 1988'de Irak'la ateşkes imzalanması fikrine katıldığından beri ona karşı yatışmak bilmeyen bir nefret besliyorlardı. Onu komutanları Muhsin Reza'i'yi askerî yenilginin tüm sorumluluğunu üstlenmeye zorlamakla suçluyorlardı ve öldürmeyi bile denemişlerdi.¹⁷⁶ Bazı gözlemciler de Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın 2008 Nisanı'nda Kum'da yaptığı bir konuşmada enflasyon artışında "mafya"ların oynadığı rolü açıklarken kullandığı sert sözlerin hedefinin Muhsin Reza'i'den başkası olmadığını ifade ederler.¹⁷⁷

Sonuç olarak, Mahmud Ahmedinejad'ın yükselişi ve 2009'daki seçim darbesi, bu ordunun niyetinden çok geleneksel sağın eleştirisini yapan yeni muhafazakâr sağın güçlenişini ortaya koyar. Bu yükselişe başka aktörlerin yanında bazı Devrim Muhafızları da katkıda bulunmuştur; ancak aralarından "başka" subaylar Muhammed Hatemi, Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerubi, hatta Ali Ekber Haşimi Rafsancani'ye yakınlıklarını ifade ettikleri ölçüde, bu durum Devrim Muhafızları'nın tek yönlü siyasal hâkimiyetine indirgenemez.

Ayrıca Muhsin Reza'i'nin 1981'den 1997'ye kadar yönettiği ve İslâm Devrimi Mücahitleri bünyesindeki rolü, tavizsiz devrimciliği ve mütevazı toplumsal kökenleriyle "kişileştirdi-

176 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 57 vd.

177 Kaynak: Mülakatlar (Tahran, Mayıs 2008). Mahmud Ahmedinejad'ın biyografı da az çok reformcuların anlatısına katılır (Naji Kasra, *Ahmedinejad*, a.g.e., *passim*). Ayrıca, örnek olarak bkz. Marie-Claude Descamps, "Iran: la 'guerre des services' aiguise la crise politique", *Le Monde*, 13 Ağustos 2009, s. 2.

gi” söylenen bir ordudan artık hiçbir destek görmediğine inanmak da oldukça güçtür.¹⁷⁸ Savaş sırasında Devrim Muhafızları saflarında çarpışan; ama Mahmud Ahmedinejad’ın ya da “Tahran mahkemeleri” sırasında sanık sandalyesine oturtulan İslâm Devrimi Mücahitleri’nin kurucusu Behzad Nabavi’nin rakipleri olan Ali Laricani ve Muhammed Bakır Galibaf’ın durumu da aynıdır. Ne olursa olsun, Devrim Muhafızları temkinli bir yaklaşımla 2009 Haziran ve Temmuz aylarındaki barışçıl gösterileri bizzat bastırmaktan kaçınmıştır ve o tarihlerde adlarına yayımlanan Mahmud Ahmedinejad’a destek bildirileri, aynı tarihlerde yine aynı hareket içinde Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerubi ya da Muhammed Hatemi lehine alınan tavırlara bakıldığında, bu konuda herhangi bir görüş birliği olduğunu kanıtlamaz. Son olarak bu kadar büyük bir planın, eğer varsa, milletvekillerinin önemli bir kısmının –bazıları Mahmud Ahmedinejad’a yakın inşacılar– bu siyasete karşı aldıkları önlemlerin üstesinden gelememiş olmasını açıklamak da oldukça güçtür.

Sonuçta, devrimci “kuşak koşulları”nda, 1960-1970’li yıllardan itibaren oluşan “somut bir grup”un otonomist hareketler ve Halkın Mücahitleri’ne karşı uygulanan baskılar, Irak’a karşı verilen savaş, Lübnan’da düzenlenen *covert action* operasyonları ve İran’ın otuz yıldır karıştığı diğer çatışmalar sırasında “ulusal güvenlik” aygıtı etrafında varlığını pekiştirmiş olması daha kuvvetli bir olasılıktır. Ancak tüm bunlar, bu “somut grup”un birlik ve uyum içinde bir aktör oluşturduğu anlamına gelmez.

Termidoryen dönemin en kanlı olayları –1998’de Foruhar’ların ve İran Yazarlar Birliği’ne yakın entelektüellerin öldürülmesi, bu cinayetlerin katil zanlısı Said İmamî’nin (ya da İslâmî) 1999’da cezaevinde kıl dökücü bir madde içerek “intihar etmesi”, 1998’de Muhsin Refikdost ve 2000’de Said Haceryan’a suikast girişimleri–¹⁷⁹ daha çok bu grubun ya da daha doğru bir ifadeyle İslâm Cumhuriyeti’nin bu boyutunun üyelerini kendi aralarında karşı karşıya getirmiş gibi görünmektedir. İktidar ya

178 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam, a.g.e.*, s. 116-117.

179 Muhsin Refikdost’a suikast girişiminin hemen yalanlandığını da belirtelim. Rakipleri ise “Kaçırıldığı kötü olmuş!” diyerek durumu alaya aldılar.

da iktisadi birikim meseleleri bazen oldukça çığ olabilen bu hissiyet ya da kişisel hesaplaşmaları yönlendiren herhangi bir siyasal anlam aramak boşuna olacaktır. Buna karşılık varlıklarını İslâm'dan çok, başta egemenlik ve güvenlik meseleleri olmak üzere devlet çıkarına borçlu olduklarını söyleyebiliriz.¹⁸⁰ Mehdi Kerrubi'nin Ağustos 2009 tarihli açık mektubundan kendi gözaltı merkezleri bulunan gizli servisi "olabilecek en opak ve dehşet verici araç"¹⁸¹ olarak tanımlayan bölümü de belki bu şekilde anlamamız gerekir.

Bu hipotez, belge yokluğundan cevapsız kalacak pek çok soruyu da beraberinde getirir. Tocqueville'in kullandığı anlamda eski rejim ve devrim arasındaki devamlılığın, İmam Humeyni'nin 6 Ocak 1988 tarihli mektubunda dile getirdiği gibi devrimi yaşatmak adına izlenen stratejide ve belki bir kısmı monarşi döneminin kurumlarından, örneğin SAVAK'dan gelip cumhuriyetin hizmetine girerek bu stratejiyi uygulamaya koyan kadronun seçiminde oynadığı rol nedir? Yaptırımların etrafından dolanmayı, düşmanca bir çevrede yabancılardan silah ve hassas malzeme satın almayı, *off shore* finans merkezlerine başvurmayı, türlü çeşitli ticari ya da benzer kılıfların arkasına gizlenen güvenli finansman yöntemlerini tercih etmeyi gerektiren bu strateji nasıl bir siyasal ekonomiye dayanır? Son olarak, Dubai, Kıbrıs, Beyrut, Şam, İstanbul, Tokyo, Cenevre, Londra, Hamburg ve Bahamalar arasında tam olarak bulunduğu coğrafya neresidir?

Komşu Türkiye'de kullanılan deyimle, İran'da "derin devlet" in örgütlenme şemasını çıkarmak imkânsızdır. Biz de komplo öykülerine gömülerek bunu her anlamda "sistem" in belirleyicisi olan bir unsur biçiminde görmemeliyiz. Ancak, İslâm Cumhuriyeti'nin bu arka planı –siyasal ve dinsel alanlar arasındaki ayrışmanın göstergesi olmak dışında– rejimin piyasasıyla kurduğu ilişkilerin önemli bir yönünü oluşturur. Bir yandan, ihtiyaç gereği *mektebilerin* devrimci mesihçiliğine göre

180 Fariba Adelkhah, "État, Islam et nation: le kaléidoscope de la Révolution", a.g.m., s. 14 vd.

181 *Le Monde*, 24 Ağustos 2009.

farklı türde bazı uzmanların pragmatik yaklaşımlarını ve uluslararası ekonomi fırsatlarının değerlendirilmesini kolaylaştırarak bu ilişkilere katılır. Diğer yandan, liberal birikim mantığına siyaset ve güvenlik alanında müdahale ederek bu ilişkileri yokuşa sürer.

Ayrıca, “derin devlet”in İslâm Cumhuriyeti içindeki ağırlığı “termidoryen” sorunsalın tutarlılığını ne ortadan kaldırır, ne de dengeler. Elbette, (hatalı bir şekilde) bu mantığın devrimci rejimin ılımlılaşma ya da demokratikleşme sürecine gönderme yaptığına inanmıyorsak... “Derin devlet”, termidoryen durum kavramının “transitolojik” teleolojiye taban tabana zıt biçimde değerlendirmeyi amaçladığı siyasal ekonominin tam merkezine müdahale eder ve bu nedenle ordu ve polisin en önemli aktörleri olduğu Direktuar rejimini hatırlatır. Bu noktaya geldikten sonra en kolay bizi devrimden İslâm Cumhuriyeti’nin Termidoru’na kadar götürecektir ipin ucundan tutmaktır. Böyle bir çaba, İslâm Cumhuriyeti’nin siyasal ekonomisinin kapsamlı bir tablosunu çizmemize olanak vermese de, iktidar ve sermaye birikiminin nasıl iç içe geçtiğini daha iyi anlamamızı sağlayacak bir ipucu sunacaktır.

8 Ekim 1962’de kadınların ve Müslüman olmayanların da katılabileceği yere seçimlerin yapılacağı ilan edildiğinde, Ayetullah Humeyni eyleme geçmiş ve diğer ulemanın aksine, dine aykırı olan bu projenin geri çekilmesiyle yetinmemiştir. Taviz vermeyen tavrından etkilenen bir grup esnaf Humeyni’nin hizmetine girdi ve onun da yardımıyla 1940’ların sonundan ya da 1950’lerden beri faaliyette olan az çok gayrigayri resmi üç dernekten İslâmî Dernekler Koalisyonu’nu kurdu. Ayetullah Humeyni en sadık talebelerini –özellikle Murtaza Mutahhari, Muhammed Hüseyini Beheştî, Muhammed Cevad Bahonar– koalisyonu dinî açıdan gözetmek ve düzenli ilişkiler yürütmekle görevlendirdi.¹⁸² Tahran pazarında çok sevilen Ayetullah Talegani’nin yakını ve manevi akıl hocası olduğu Mehdi Bazergân’ın İran Kurtuluş Hareketi yöneticileriyle de yine aynı dönemde bağlantı kurdu. 5 Haziran 1963’te Ayetullah Humeyni’nin tu-

182 Baqet Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 79. vd.

tuklanma haberi geldiğinde, İslâmî Dernekler Koalisyonu sebze ve meyve pazarını kontrol eden ve 1953'teki Musaddık karşıtı ayaklanmaların elebaşlarından biri olan ünlü "ensesi kalın" Teyyeb Hac Rezai'ye (1912-1963) adamlarını hükümetin üzerine salma görevini verdi. Patlak veren olayların boyutları ve şiddeti hükümeti Ayetullah Humeyni'nin aralarında Murtaza Mutahhari, Ali Hamaney ve Muhammed Cevad Bahonar'ın da bulunduğu en önemli kurmaylarını tutuklamaya itti (Ali Ekber Haşimi Rafsancani din adamlarının askerlikten muafiyetini ortadan kaldıran yeni bir uygulamayla hemen nisan ayında silah altına alınmıştı).¹⁸³ Teyyeb Hac Rezai'ye gelince olaylar sırasında gerçek bir *javânmard* gibi davranarak Ayetullah Humeyni'yi tehlikeye atmayı reddetti ve idam edildi. Ama bu sayede şehitlikle onurlandırıldı ve halkın gönlünde Kerbelâ'da Hüseyin'e katılarak onun yanında ölen Yezidi generali Horr ile özdeşleştirildi.¹⁸⁴ Uygulanan baskılar, ayetullahlardan çoğunun Humeyni'nin radikal tavırlarını benimseme konusunda gösterdikleri tereddüt, Humeyni'nin önce Türkiye'ye, ardından Irak'a sürülmesi, İslâmî Dernekler Koalisyonu'nu ve çevresindeki din adamlarını dağıtmaya yetmedi ve monarşinin önde gelen isimlerinden bazılarının ortadan kaldırılmasına karar verdiler.

21 Ocak 1965'te Başbakan Mansur'un öldürülmesi yeniden koalisyon yöneticilerinden çoğuyla birlikte Ali Ekber Haşimi, Muhammed Baheştî ve Murtaza Mutahhari'nin tutuklanmasına neden oldu. Silahlı kanadının parçalanması bu tarihten itibaren koalisyonu ilk ve orta öğretime yatırım yapmaya, kız ve erkek okulları açmaya itti. İslâmî ateşin bu şekilde Marksist solun ideolojik etkisine karşı koyabilecek bir eğitim projesine yönelmesinden mutluluk duyan monarşi rejimi de bu girişime üstü kapalı onay veriyordu. Ayetullah Humeyni, 1968'de Murtaza Mutahhari'yi pazar nezdinde kişisel temsilcisi olarak atadı ve ona kendi adına din vergisini toplama ve elde edilen gelirin yarısını "dinin geliştirilmesi ve sağlamlaştırılması" adına; ama as-

183 *Ibid.*, p. 97 ve 110-111.

184 Teyyeb Hac Rezai'nin çok güzel bir tasviri için, bkz. Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, s. 57 vd.

linda koalisyonun gizli faaliyetlerini finanse etmek için kullanılmak üzere saklama yetkisi verdi.

Bu olayları izleyen on yıl boyunca Koalisyon, Andarzgu adıyla bilinen bir esnaf, Muhammed Sadık İslami, Muhammed Ali Recai ve Tahran sebze-meyve piyasasında Teyyeb Hac Rezaî'nin mirasçısı olan Muhsin Refikdost yönetiminde silahlı mücadeleye hazırlandı. Militanlarını Amal ya da FKÖ saflarında eğitilmek üzere Lübnan'a göndermeye başladı. 1976'da ise Ayetullah Humeyni Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti'nin kurulması için Murtaza Mutahhari'ye onayını verdi.¹⁸⁵

Humeyni yanlısı devrimci hareketin belkemiği, ileri derecede siyasallaşmış ve davaya sadakatlerinin bedelini şahsen ödeyeceklerinin bilincinde olan İslâmcı Bazarilerin ve orta kade-me din adamlarının kurduğu bir örgütün ara yüzü olarak işte böyle yapılandı. 1978-1979 devrimci komitelerinin, İslâm Cumhuriyeti Partisi'nin ve Devrim Muhafızları'nın temelini de bu kadrolar oluşturacaktı. Ayetullah Humeyni'nin muzaffer dönüşünü en ince ayrıntılarına kadar planlayan ve her anında hazır bulunanlar onlardı. Davaya son derece ağır bir bedel ödemeye de razı olmuşlardı; çünkü en önemli isimlerden bazıları bu uğurda hayatlarından oldular: 1978'de Tahran'da bir sokakta vurulan Andarzgu; 1979'da öldürülen Murtaza Mutahhari; 1981'de suikast erinde hayatlarını kaybeden Muhammed Sadık İslami, Muhammed Beheşti ve Muhammed Ali Recai; 1998'de Tahran pazarında tasfiye edilen Asadullah Laci-verdi. Bu ilk oluşum bugüne kadar cumhuriyetin belkemiğini oluşturmaya devam etse de, zaman içinde siyasal ve ideolojik bakımdan bölünmüştür: Rejimin termidoryen gelişiminin merkezinde yer alan Ali Hamaney ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani ikilisinin ilişkileri kötü durumdadır; Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti parçalandı ve 1988'de sol görüşlü üyeleri 1997'den beri reformcuları destekleyen Mücadeleci Din Adamları Derneği'ni kurdular; İslâmî Dernekler Koalisyonu'nu oluşturan Bazariler *motalefeh* adıyla (genel sekreterlik görevini Asadullah Bademciyan'ın üstlendiği örgütlerinin adı-

185 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, s. 161, 178, 179, 210.

na göndermeyle: *Heyat-e Motalefeh-ye Eslami*) muhafazakâr sağıın çekirdeğini oluşturdu.

Bu sonuncu akımı biraz daha dikkatli incelememiz gerekir; çünkü İslâm Cumhuriyeti'nin siyasal ekonomisinde kilit bir rol üstlenmiştir. Klasik teze göre, bu akım din adamlarıyla kurduğu tarihsel ittifaka sadık kalan pazar “küçük burjuvazisi”nin siyasal üstyapısıdır. Ancak –daha önce de gördüğümüz gibi ulemanın cumhuriyet içinde pek tanınmadığı, rejimin liderlerinin de kendilerini ulema ile özdeşleştirmedikleri gerçeğini bir kenara bıraksak bile– pazar Humeynizm ile kendisine atfedilen ayrıcalıklı yakınlığa hiç sahip olmadı.¹⁸⁶ Devrimci harekette 1977’de, Humeyni yanlısı din adamlarından bir yıl önce katılmıştı ve o sıralar sekülerist entelektüeller ve öğrencilerin talepleriyle uyum içindeydi. Toplumsal bir kurum ve “manevi bir cemaat”¹⁸⁷ olarak kuşkusuz işlerin yürütülmesinde belirleyici olan güven ilişkilerinin ve itibar hatta dindarlık etkilerinin olduğu önemli bir dinî sosyalleşme yeri idi. Ama İslâm’la olan ilişkisi siyasal bir ideolojiden çok ekonomik etosa bağlıydı, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’unu yazan Max Weber’i memnun edecek türden bir takım (*Stand*) ilişkisiydi.¹⁸⁸ Bazarilerden siyasal vicdanlarını dinî vicdanlarıyla buluşturabilenler ise, din adamları arasında görece marjinal kalan ve pazarın tozlu sokaklarında taraftarları azınlıkta olan Ayetullah Humeyni’den çok, Mehdi Bazergân ve Ayetullah Talegani’ye yöneliyorlardı.

Devrimden sonra pazar ve İslâm Cumhuriyeti arasındaki ilişkiler güçleşti. Cumhuriyet sosyalist ya da sosyalist eğilimli olma arzusundaydı ve benimsediği anayasanın en azından üç maddesi –44., 45. ve 49. maddeler– üretim araçlarının özel mülkiyetini sorguluyor ve ekonominin, özellikle de dış ticaretin neredeyse tümüyle devletleştirilmesini öngörüyordu. Bu-

186 Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran*, a.g.e., 6. bölüm.

187 Gustav E. Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change: the Drama of Husain*, Washington University, Saint Louis, 1973, multigr., 2. bölüm.

188 Gustav E. Thaiss Max Weber’in bu denemesiyle bağlantıyı kendisi kurar (a.g.e., s. 149).

nun dışında yeni rejimin pazara en yakın olan ve endişeleri yatıştırmak için en uygun durumda bulunan yöneticileri –Murtaza Mutahhari, Ayetullah Talegani, Mehdi Bazergân, Muhammed Beheştî, Ebu'l Hasan Beni Sadr– kısa sürede sahneden çekilmişlerdi. Esnaf çevreleri kendilerini Humeynicilikle özdeşleştirememenin de ötesinde, bu ideolojiyi benimseyen rejimin otoriter biçimde yerleşmesine direnç gösteriyordu ve şimşekleri üzerine çekmekte gecikmeyecekti. Parlamentoda, hükümette ve Devrim Muhafızları arasında etkili ya da egemen konumda bulunan İslâmî sol ise bu direnişte savaş ortamının yarattığı yeni gayri meşru zenginleşme fırsatlarını değerlendiren aracı, vurguncu, spekülâtör ve tekelcilere karşı beslediği şüphelerin haklı çıktığını görüyordu.

Bu ortamda, erkenden aldığı Humeynîci tavır ve İmam'la arasındaki yakınlıktan yararlanarak ağırlığını koyan *tüccarlardan oluşan bir hizip*, yani başlıca üyelerinden bazıları toplumsal açıdan oldukça hor görülen sebze-meyve pazarı operatör ya da aracılarından (*vaseteh, dallal*) oluşan İslâmî Dernekler Koalisyonu oldu. *Motalefeh*'nin toplumsal konumunu ve parkurunu özetlemek için tek bir örnek yeterli olacaktır. *Meydun*'da Teyyeb Hac Rezaî'nin “küçüğü” (*notcheh*) olan Muhsin Refikdost, 1 Şubat 1979'da Tahran'a dönüşü sırasında Ayetullah Humeynî'yi havaalanından şehir merkezine ve Beheşt-i Zehra mezarlığına götüren otomobili kullanmak üzere seçilmişti. Ardından, 1982'de Lübnan'daki İran birliğinin komutanlığını aldı ve aynı yıl Devrim Muhafızları Bakanı olarak atandı; 1989'da Güçsüzler ve Gaziler Vakfı başkanlığına getirildi ve 1999'a kadar bu görevde kaldı.¹⁸⁹

Arang Keshavarzian'ın yaptığı analizi izlersek, cumhuriyetin pazara örgütlenme ve büyük oranda dışlandığı monarşinin siyasal ekonomisi karşısında gelişme olanağı sunmuş olan geleneksel “işbirliği hiyerarşileri”nin yerine devletin otorite yapılarıyla iç içe geçmiş olan “zorlayıcı hiyerarşiler”i koyduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁰ Koalisyonu bağlı tüccarlar önce pazarın itaati-

189 Baqer Moin, *Khomeini, a.g.e.*, p. 210.

190 Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran, a.g.e.* Bu eserin Fariba Adelhkhah tarafından çok ayrıntılı bir eleştirisi için, bkz. *Sociétés politiques comparées*,

çok, onları 1997’de Muhammed Hatemi’ye set çekememiş olmakla suçlayan yeni sağı temsil eden inşacıların işiydi. Bunun dışında, başkanlığı 1999’da Muhsin Refikdost’un elinden alınan Güçsüzler ve Gaziler Vakfı ve Muhsin Rezai’nin komutanlığını bıraktığı Devrim Muhafızları gibi güçlü oldukları iki kurumu da kaybettiler.

Demek ki Muhsin Refikdost ve Muhsin Rezai gibi bazı yöneticilerinin geçmişte sahip oldukları konuma rağmen, *Motalefeh*’liler İran’da “derin devlet”in gizli sahipleri değildir. Muhsin Rezai’nin 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin birinci turu yaklaşırken adaylıktan çekilmesi, 2009 seçimlerinde ise bildiğimiz kadarıyla son derece küçük bir skor elde etmesi, toplum içinde sahip oldukları gerçek desteğin göstergesidir.

Sonuç olarak Mahmud Ahmedinejad’ın çalınmış zaferi *Motalefeh*’e atfedilemez. Ayrıca Ahmedinejad’ın kişisel tarzı ve toplumsal ya da siyasal olarak temsil ettikleri de *Motalefeh*’den çok farklıdır. Muhsin Rezai seçim koşullarının ve Mahmud Ahmedinejad’ın cumhurbaşkanlığının gayri meşruluğunu ifşa etmek için ideolojik açıdan eski rakipleri olan Mir Hüseyin Musevi ve Mehdi Kerrubi’yle birlik olmayı tercih etti. Parlamentoda Ahmedinejad’a karşı oluşan muhalefette 2005’ten beri aktif olan *Motalefeh*’liler de, Temmuz-Ağustos 2009’da onun istediği hükümeti kurmasına engel olmak için çabalarını ikiye katladılar ama pek başarılı olamadılar. Bunun dışında, pazarın iç modernleşmesi, toplumla ilişkilerinin dönüşümü, yeni bir işletmeci kuşağının yükselmesi, lonca sorumlularının belirlenmesinde seçin prosedürlerinin genelleşmesi *Motalefeh*’liler açısından pek de olumlu olmadı. Uzmanların, sanayicilerin ve cumhurbaşkanlığının birlikte yaptığı baskı sonucu, 2007’de Ticaret ve Sanayi Odası’nın kontrolünü değilse bile başkanlığını kaybettiler.¹⁹¹

Bununla birlikte, *Motalefeh*’liler termidoryen koşullarda iktidar konumlarıyla birikim olanaklarının “üst üste binmesi”nin yarattığı fırsatları “Gedikliler” arasında en iyi değerlendirenler

191 Kaynak: Fariba Adelkhah’ın Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran*, a.g.e. ile ilgili kitap eleştirisi, *Sociétés politiques comparées*, 2, Şubat 2008, s. 4. <http://www.fasopo.org/reasopo/n2/keshavarzian.comptereendu.pdf>

oldu. Petrol gelirleri (ülkenin döviz gelirlerinin % 95'i), banka kredileri ve teorik olarak yürürlükte olan yasa ya da yönetmelikleri uygulama (ya da uygulamama) yetkisi sayesinde ekonominin % 80'ini devlet kontrol etmeye başladıktan sonra, kamu sektörü ve yarı-kamu sektörü yöneticileri ve onların işbirlikçileri bu alandaki en önemli aktörler haline geldiler. Devrimin kendisi de önceleri talanlara fırsat yaratmıştı. Monarşinin yönetici sınıfı içinde yer alanların büyük kısmının sürgüne gidişi, hatta Pehlevi Vakfı'nın mal varlığının kurallara uygun bir biçimde yağmalanarak yeni kurulan Güçsüzler ve Gaziler Vakfı'na aktarılması bu fırsatlardandı.¹⁹² Bazı kaynaklara göre, Devrim Muhafızları özellikle arazi ve gayrimenkul alanında bu fırsatlardan yararlanmışlardı.¹⁹³ "Mülkiyetin savunmasızlığı" ve "ticaretin güvensizliği"nin başlattığı anarşi dönemi bazıları boş geçirmemişti.¹⁹⁴

Başlangıçtaki bu yağmalama döneminin termidoryenlerin ilkel sermaye birikimi sürecindeki önemi genellikle ihmal edilir. Oysa devrim sonrası enflasyonunun da katkısıyla sonradan olağanüstü değer kazanacak mülklerin sahiplenildiği bir dönem olmuştur.¹⁹⁵ Ardından, 1980'li yıllarda bankaların ve sanayinin bir bölümünün devletleştirilmesi, denetimli kur uygulaması çerçevesinde dövizlerin ülkeye geri getirilmesinin ya da tahsisatının denetlenmesi, ithalat lisansları sistemi, cumhuriyet rejiminin ajanları ve ayrıcalıklılarının rahatlıkla faydalanabildikleri tekelci rant durumları yarattı.¹⁹⁶ Pehlevi ailesinin ve eski

192 Ali Rahnama, Farhad Nomani, *The Secular Miracle. Religion, Politics, and Economic Policy in Iran*, Zed Books, Londra, 1990, s. 242; Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, a.g.e., s. 207.

193 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 61-62; Asef Bayat, *The Iranian Politics*, a.g.e., s. 64.

194 Ali A. Saeidi, "Charismatic political authority and populist economics in post-revolutionary Iran", *Third World Quarterly*, 22 (2), 2001, s. 221.

195 Örneğin, bkz. Evan Gottesman, *Cambodia After the Khmer Rouge. Inside the Politics of Nation Building*, Yale University Press, New Haven, 2003, s. 39-40, 87-88, 99-100, 156 vd.

196 Ali Rashidi, "The process of privatization in Iran after the Revolution of 1979", Thierry Coville (der.), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, Institut français de recherche en Iran, Tahran, 1994, s. 57-68; Masoud Karshenas, M. Hashem Pesaran, "Exchange rate unification, the role of

rejimle ilgili bulunduğuna hükmedilen ya da ülke dışına kaçan 600 kişinin el konulan mal varlıkları vakıflara (*bonfiyâd*) aktarıldı. Bunlardan en güçlüleri Güçsüzler Vakfı, Şehitler Vakfı, İmam Humeyni Yardım Komitesi, 15 Hordad Vakfı'ydı. Bu vakıflar, muazzam boyutlardaki sanayi ve gayrimenkul varlıklarının –en azından 2000'e kadar– vergiden muaf tutulan işletme gelirleriyle finanse ettikleri toplumsal dayanışma ve hayır işleriyle görevlendirildiler. Vasat işletme bilançolarının beceriksizlikten mi, suiistimalden mi kaynaklandığını bilemiyoruz.¹⁹⁷ 1980'den 2002'ye kadar dövizlerin idare tarafından tahsisi ve çoklu kur sisteminin benimsenmesi, örneğin ucuza mal ithal edip iç piyasada bunları en düşük kurdan satmak, ya da daha ender olarak, 1995'te alınan dövizlerin ülkeye geri getirilmesiyle ilgili önlemlerden kaçarak halı, fıstık, havyar ihraç etmek için çeşitli bahanelerle Riyali en yüksek resmî kurlardan kullanabilenler için bir zenginleşme aracı oldu.¹⁹⁸ Merkez Bankası da bazı vakıfların en uygun resmî kurdan döviz alarak piyasa kurlarından satmasından yakınıyordu.¹⁹⁹ Üstelik gayet iyi bildiği bir şeyden söz ediyordu; çünkü devlet bütçesini gelirle-

markets and planning in the Iranian economic reconstruction", *a.k.*, s. 155 vd., ve 161 vd.; Zein Al Mawassif, "Spéculation et marché noir. L'État au quotidien", *Peuples méditerranéens*, 29, octobre-décembre 1984, s. 85-90; Bernard Hourcade, Farhad Khosrokhavar, "La bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", *Revue Tiers Monde*, 31 (124), Ekim-Aralık 1990, s. 877-898.

197 Sohrab Behdad, "From populism to economic liberalism: the Iranian predicament", Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran, a.g.e.*, s. 112 vd. ve s. 127; Suzanne Maloney, "Agents or obstacles? Parastatal foundations and challenges for Iranian development", *a.k.*, 4. bölüm.

198 M. Hashem Pesaran, "The Iranian foreign exchange policy and the black market for dollars", Conference on Iran's economy: perspectives and prospects, Cenevre, Group Center for Strategic Studies, 1-3 Kadım 1990, multigr.; Firouzeh Khalatbari, "Iran: a unique underground economy", ve Massoud Karshenas, M. Hashem Pesaran, "Exchange rate unification, the role of markets and planning in the Iranian economic reconstruction", Thierry Coville (der.), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market, a.g.e.*, s. 113-138 ve s. 141-176; Thierry Coville, "La Banque centrale d'Iran et la politique de libéralisation économique", *a.k.*, s. 229 vd.; Jean-François Bayart, "Thermidor en Iran", *a.g.m.*, s. 709; Y.H. Farzin, "Foreign exchange reform in Iran: badly designed, badly managed", Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran, a.g.e.*, s. 115 vd.

199 *Iran Focus*, Aralık 1991, s. 9.

rinin % 40'ı oranında yükseltebilmek için o dönemde kendisi de aynı yönetime başvuruyordu.

Uzun süren bir dönem boyunca döviz kaçakçılığının sağladığı spekülâtif kazançlar İslâm Cumhuriyeti'ni ancak Şili'de Alende hükümetinin son ayları, Gana'da korkunç 1982 yılı ya da Zaire'de Mareşal Mobutu dönemiyle karşılaştırılabilecek düzeyde bir örnek vaka haline getirdi. 1967-1977 döneminde karaborsada doların primi resmî kura göre sıfıra eşit iken, 1977'de % 5,6, 1978'de % 9,2, 1979'da % 81,5'a yükseldi, ardından da yıllık % 42,1 civarında bir artışla "istikrar" kazandı. Kasım 1989'dan itibaren, serbest piyasada dolar kuru resmî kuru-
run yaklaşık olarak 20 katıydı.²⁰⁰

Son olarak, sübvansiyonlu ürünleri komşu ülkelere hileli yollardan ihraç etmeye, yine hileli yollardan ya da kaçakçılık yoluyla dayanıklı ya da dayanıksız tüketim mallarını ülkeye sokmaya olanak sağlayan geçiş izinleri ve bağlantılar da, bürokratik ya da siyasal mevkilerden kolay kolay ayrıştırılamayacak başka bir mükemmel birikim yöntemi-
ydi.²⁰¹ Bazıları tüm kurumsal özellikleri barındıran birkaç büyük operatör "ikinci ekonomi"ye bir dizi paravanın arkasından hâkim oldular, gölgede kalarak denetlediler ve kendi çıkarlarına göre düzenlediler. Böylece 1990'lı yıllarda Kiş serbest bölgesinin ailelere tanıdığı gümrük kolaylıklarını araçlar satın alıyor ve teorik olarak kişisel tüketim amacıyla ülkeye sokulan malları pazarda kendi hesaplarına satıyorlardı. Bu araçlardan bazıları faaliyetlerine karşılıklı ya da karşılıksız olarak göz yumulan özel kişilerdi. Bazıları da kamu ya da yarı-kamu sektöründe yer alıyorlardı. Kurumsal operatörler, özellikle de vakıflar, daha çok "güçsüz" ya da "şehit" çevrelerinin tüketim ihtiyaçlarını karşılamak için ithalat yapıyorlardı; ama getirdikleri malları pazarda serbest piyasa kurundan satarak daha verimli bazı faaliyetlere girmekten de gocunmuyorlardı. Güçsüzler Vakfı, doktoralarını yurtdışında tamamlayanların İran'a dönüşlerinde gümrük ver-

200 M. Hashem Pesaran, "The Iranian foreign exchange policy and the black market for dollars", a.g.m.

201 Fariba Adelhah, "Le Retour de Sindbad", a.g.m., s. 26 vd.

gisi ödemededen getirme hakkına sahip oldukları otomobillerin satışının yapıldığı piyasada bu şekilde bir “tröst” oluşturmuştu. Şehitler Vakfı, Kalkınma Cihadı Kurumu, Devrim Muhafızları, hatta devrim rehberi makamı da Kuveyt ve Dubai’den ithal edilen yeni otomobil piyasasını denetliyorlardı; ama 1990-1991 savaşından sonra Iraklı Kürtlerin oluşturduğu farklı bir operatör türünün açtığı ikinci el otomobil piyasasını da hor görmüyorlardı.

1980’den 1988’e kadar, bu tür yasadışı ya da gayri resmi faaliyetler için savaş ekonomisi de gayet elverişli bir ortam yaratmıştı. O kadar ki, bazılarına göre siyasal açıdan iyi konumda olan tüccarlar ya da daha geniş bir ölçekte pazarın tamamı, ulusçu ve devrimci tavırlarından taviz vermeme bahanesiyle bu kadar kârlı bir savaşı uzatmayı tercih etmişlerdi.²⁰² Ancak barışın geri gelmesinden sonra Rafsancani’nin başlattığı liberalleşme de bir o kadar elverişli oldu; çünkü müthiş bir ithalat patlaması ve kayıt dışı ticari işlemlerin artmasıyla sonuçlandı. Ayrıca, özel sektör birkaç yıldır dönüşüm sanayii ve bankacılık sektöründe kendini göstermeye başlamış olsa da, devletin ekonomi üzerindeki vesayetini ortadan kaldırmadı. Özelleştirmeler gerçekte “daha çok kamu sektöründeki kârlı şirketlerden yarı-kamu sektöründeki kurumlara (vakıflar, *Pasdâran*’ların şirketleri) gelir transferi yapmaya”²⁰³ dayanıyordu; Güçsüzler Vakfı’nın uzun süredir istenen yeniden yapılanması ise bu vakfın şubelerinin idaresine bırakılmış bir dizi taşeron şirketin düzenlenmesinden öteye gidemedi. Serbest bölge ve sınır pazarlarının oluşturulması, gümrük tarifeleri reformu, –1991’de dalgalı kur sisteminin getirilmesi, 1993’te de tek kur sistemine geçmek için verimsiz bir deneme ve Riyal’in % 95,6 oranında devalüe edilmesinin ardından– 2002’de döviz kurlarının birleştirilmesi kuralları biraz değiştirdi ve yumuşattı; ama bu değişik-

202 Fariba Adelkhah, “État, Islam et nation: le kaléidoscope de la révolution”, a.g.m., s. 17. Tüccarların devrimden elde ettikleri ticari kârlar için, bkz. Hooshang Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition. The Iranian Experience*, State University of New York Press, Albany, 1990, s. 201.

203 Thierry Coville, “L’Iran face à la crise financière”, Institut français des relations internationales, Paris, Mayıs 2009, s. 4.

likler özel çıkarlarla kamu güçleri arasındaki birliğe son vermediği gibi vakıfların vergi statüsünü de tam olarak açıklığa kavuşturmadı. Ayrıca banka kredilerinin verilmesi ve geri ödenmesi ya da ihale sözleşmelerinin imzalanmasıyla ilgili koşullara daha fazla şeffaflık da getirmedi. 2008 yılında şaibeli alacaklar banka risklerinin yaklaşık % 29'unu oluştuyordu; bayındırlık alanındaki ihalelerin şeffaflıktan uzak olması sonunda ister istemez bu sektörün amiral gemisi Sadra firmasını zor durumda bıraktı. Sadra da, kendisine göz diken Khatamulanbia da Devrim Muhafızları'nın etki alanındaydı.

Bu anlamda, 1990'lı yılların başında Henry Corbin'e ve Péc-hiney olayının taraflarına (ironik) bir göndermede yaptığım gibi, İslâm Cumhuriyeti'nden "içerideki adamların cumhuriyeti" olarak söz etmeye devam edebiliriz.²⁰⁴ İşadamlarının olduğu kadar bunların az ya da çok yozlaşmış siyasetçi ortakları, koruyucuları ya da yararlanıcılarının da karıştığı çeşitli skandallar düzenli aralıklarla bize bunu hatırlatır. Örneğin, 1987-1988'de faizsiz kredi kurumlarının yöneticilerinin suçlanması; 1988'de Muhsin Refikdost'un Devrim Muhafızları Bakanlığı görevinden alınması; 1989-1990'da komandit şirketlerin çökmesi; 1994-1995'te Muhsin Refikdost'a bu kez de kardeşi Murtaza yüzünden çamur atan Sadaret Bankası'yla ilgili açıklamalar; 1998'de Golam Hüseyin Kerbasçi, 2002-2003'te de Astan-ı Kuds'un müdürünün oğlu Nasır Tabasi'nin başına gelenler...²⁰⁵ Bu skandalları izleyen davalar ve yetkililerin "yozlaşmış"lara, "düzen bozucu"lara, "spekülatör"lere, aracılara karşı düzenli olarak yürüttükleri kampanyalar, iş dünyasının siyasal alan karşısında özerkleşmesini sağlayarak ortamı daha sağlıklı bir hale getirmekten çok, "düzenin onuru"nun korunması için gerekli sınırlar dahilinde termidoryen duru-

204 Jean-François Bayart, "Ni ange, ni démon: l'Iran de Rafsandjani", *Politique internationale*, 60, Yaz 1993, s. 241-255 ve "Jeux de pouvoir à Téhéran", *Politique internationale*, 82, Kış 1988-1999, s. 107-112 ve "Entre 'dirigistes' et 'libéraux': la République Islamique", Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 15-52.

205 Bu olaylarla ilgili ayrıntılar için, bkz. Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 85 vd.

mun homeostatik biçimde düzenlenmesine katkıda bulunmuştur.²⁰⁶

Mahmud Ahmedinejad'ın Haziran 2009 cumhurbaşkanlığı seçimleri kampanyası sırasında televizyonda yayınlanan tartışma programlarında kendisinden önceki yöneticilere yönelttiği ve seçimlerin seyrini dramatik biçimde değiştiren çok ağır “yolsuzluk” suçlamalarını bu ortamı göz önünde bulundurarak ele almamız gerekir. Bunu yaparken “termidorculuğun” başka bir yönünü daha ortaya koymuştur: Yükselişlerinden gurur duyan, aralarından su sızmayan, birbirlerini ve sırlarını korumayı bilen ve maceranın devamını büyük bir iştahla bekleyen yeni zenginlerin hâkim olduğu ve devrimci erdemlerin başlangıçtaki ağırbaşlılığından eser bulunmayan bir ortamın bayağılığı... Furet Termidor'la ilgili olarak “Bu toplum devrimci *nomenklatura* ve paranın hükmünün karışımı, bir yandan ortak hafızaya dayandığı için çok kapalı, diğer yandan hiçbir şey gerçek anlamda tanımlı olacak kadar eski olmadığından çok açık bir dünyadır,” diye yazar.²⁰⁷ Bu gözlem Rusya ya da Çin'deki “reform” zenginleri için olduğu gibi, İslâm Cumhuriyeti için de geçerlidir. İranlıların kendileri de siyasal alanın 1979'dan beri geçirdiği dönüşümü şu sözlerle ifade etmektedirler: “Tutku (şur) devrinin yerini bilinç (şuur) devri, hatta bazılarına göre kişisel çıkarlar (*menafi-i şahsî*) devri aldı.”²⁰⁸

Çok dinamik bir “toplumsal hareketsizlik”

François Furet'ye göre Termidor'un bayağılığı “toplumsal hareketsizlik ve karşılıklı bağımlılığın, siyasal pazarlığın gerekliliğinin, araçlarla amaçların uygunsuzluğunun”²⁰⁹ kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Bu kabul ya da bazılarına göre boyun eğme, Ayetullah Humeyni'nin isteği üzerine 15 Aralık

206 Fariba Adelkhah, “Le maire, le ministre, le clerc et le juge. Le judiciaire et la formation du politique en République Islamique d'Iran”, Jean-Louis Briquet, Philippe Garraud (der.), *Juger la politique*, a.g.e., s. 123-137.

207 François Furet, *La Révolution française*, a.g.e., s. 418.

208 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 135.

209 François Furet, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 116.

1982’de asgari hukuk devletine dönülmesiyle birlikte kendini göstermeye başladı. Bu geçiş aynı zamanda “kültürel devrim”in de askıya alınması anlamına geliyordu. Anayasayı Koruma Şurası’nın tarım reformu ve dış ticaretin devletleştirilmesine direnmesi, din adamlarının ailelerin haklarının ve dayanışma ilkelerinin ihlali karşısında duyduğu endişe, işgalci Irak’a karşı ulusal savunmayı örgütleme zorunluluğu içinde kendini dayatan ve İmam’ın cumhurbaşkanına yazdığı 6 Ocak 1988 tarihli mektupta geri dönülmeyecek biçimde kuramlaştırdığı devlet çıkarlarının devrimci mesihçilik anlayışına üstün gelmesi, siyasetin Bismarck’a atfedilen eski bir deyişle “mümkün olanın sanatı”na dönüştüğü bir “Aşırı Orta Cumhuriyeti”nin yavaş yavaş yerleşmesine neden oldu.

Savaşta faydalananların ve her türden piyasa cambazlarının spekülatif iş bitiriciliği, Rafsancı’nin uygulamaya koyduğu ekonomik liberalleşme, demokratik olmayan ticari temsil biçimlerinin kurumlaşması, devrimin hayatın akışına bu şekilde uyum sağlamasının sonuçları oldu. Tüm bunlar elbette “Gedikliler”in toplumu zorlama teşebbüslerinden vazgeçtikleri anlamına gelmez. Gündem bunun aksini gösteren örneklerle doludur. Dahası, İran Termidoru tarihteki en korkunç devrim muhalifi katliamlarından birinin, 1988 yazında gerçekleştirilen tutuklu katliamının üzerine kurulmuştur. Ervand Abrahamian bu katliamın İmam’ın ölümünden önce meydana temizlemeyi ve Ayetullah Montazeri’yi zaafı olan merhameti yüzünden hataya iterek İmam’ın yerine geçme olasılığını ortadan kaldırmayı amaçladığını düşünmektedir.²¹⁰ Bununla birlikte, baskıcı tavrın düzeni muhafaza etmekten başka bir niyeti olduğunu söyleyemeyiz. “Devrim söylemi” kılıfı altında “termidoryen sendika”nın iktidarını ve çıkarlarını korumayı, “gerçek toplumun siyasal yanılsama karşısındaki rövanşı”nı²¹¹ güvence altına almayı amaçlar. Dünyayı değiştirmekten çok, (kendine) saklamayı amaçlar. Gide-

210 Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions, Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, University of California Press, Berkeley.

211 François Furet, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 117-118 ve 98.

rek açıkça üçüncü dünyacı bir ulusal güvenlik mantığını benimseyen, Tanrı'nın arzusundan çok devletin çıkarlarını ileri süren, "hükümet eylemlerinde 'zamana zaman tanımının' gerekliliğini"²¹² yok sayma pahasına "kendisini izleyen halk kesimlerine karşı yumuşak, hatta neredeyse şefkatli" davranan, gelirleri yeniden dağıtma ve devletin idari aygıtına kendi adamlarını yerleştirme konusunda eski kliantelist ve demagogik yöntemlere geri dönen Mahmud Ahmedinejad da köktenci devrimci söylemine rağmen bundan farklı bir tavır içinde değildir. Devrim sürecinde ortaya çıkan siyasi sınıfın belli bir oranda gençleşmesini sağlamış olsa da güdümücü hatta popülist yönetim biçimi en az kendisinden öncekiler kadar termidoryendir. Hükümeti, besicilerin (milisler) ayak işlerini yapmaya devam ettiği bir müdürler hükümetidir.

1979 devrimcilerinden bir kısmı, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde "totaliter"²¹³ bir proje peşindeydiler: "Bireyci" olmasa bile, en azından "toplumsal insan"ın (*âdam-e ejtemâ'i*) bireysel tavırlarının hâkim olduğu bir toplumun kalıntıları üzerinde yeniden sosyalist (Halkın Mücahitleri ve Fedayin) ya da dinî (radikal Humeyniciler) "holist" bir siyasi toplum oluşturma projesi. Peki, "toplumsal insan"ın en önemli özelliği neydi? "Başkaları ve yakınlarıyla olan ilişkilerini yeniden tanımlayarak başkaları için, hatta kamusal alanda görevler üstlenmesi". Antropoloji alanındaki araştırmalarından büyük çoğunluğunu bu konuya ayıran Fariba Adelkhah, "Toplumsal insan, başkaları ve yakınları arasındaki bu etkileşim sayesinde, hem kamusal alandaki görünürlüğüne hem de özel alandaki saygınlığına özen gösterir," diye yazar.²¹⁴ Devrimci kuşağın esin kaynağı olan gelenekçilik karşıtı İslâm düşünürleri –Ali Şeriati, Muhammed Bekir el-Sadr, Mehdi Bazergân, Murtaza Mutahhari,

212 Guy Hermet, *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique. XIX^e-XX^e siècle*, Fayard, Paris, 2001, s. 50-52.

213 Bu terimi Louis Dumont'un (*Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1976) benimseydiği anlamda kullanıyoruz.

214 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, s. 14 ve *passim*; *La Révolution sous le voile, a.g.e.* ve "Entre fauteurs et tapis: la société et le pouvoir", Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran, a.g.e.*, s. 53-89.

Ayetullah Talegani, ve bizzat Ayetullah Humeyni– “sorumlu” ve “rasyonel birey”e değer veriyorlardı. Devrimci “toplumsal insan” olmalıydı. Ancak en radikal militanlar, tanımını tekel-lerine aldıklarına inandıkları bu rasyonel Müslüman toplumsal adamın yaşayacağı ideal ülkeyi kurmak istiyorlardı.

Devrimin ilk yılları ütopya ve “gerçek toplum” arasındaki bu trajik arada kalmışlık duygusuyla gelişti. Bununla birlikte, İslâm Cumhuriyeti’nin holist ve totaliter anlayışı, İran Devrimi’nin özel durumu nedeniyle yenilgiye mahkûmdu. Bu özel durum yorumların çoğunda somut bir şekilde ortaya konurken, ilginç bir şekilde çözümlemelerde unutulur. Başlangıçta o kadar da İslâmî olmayan İran Devrimi, sonunda bu niteliğe büründü – ya da bu şekilde yeniden inşa edildi. Din unsuru devrim sürecine heterotopi ilkesini de beraberinde getirdi: Üstün bir varlığın, dolayısıyla vicdan unsurunun tanınması; Şiilik tarihinde tanım olarak çoğulcu olan din kurumunun, bir “taklit mercii”nden ya da bir hukuk ve teoloji ekolünden diğerine özerkliğinin tanınması; ailenin toplumsal bir kurum olarak tanınması ve son olarak, özel mülkiyetin ekonomik bir kurum olarak tanınması.²¹⁵

Bu anlamda İran Devrimi sosyalist devrimlere göre çok farklı gelişti. Bu farklılık hiçbir zaman olması gerektiği gibi bir tek partiye ve Sovyetler Birliği’ndeki Gulag ya da Çin’deki Laogai türü bir tutuklu “takımadası”na sahip olamamasıyla da sınırlı değildir (Birleşmiş Milletler, 1994’te siyasi tutuklu sayısının 19.000’den fazla olduğunu tahmin ediyordu ki, bu rakam sosyalist rejimlerin tutuklama kapasitesinin çok altındaydı).²¹⁶ Bu durum İranlı yöneticilerden hiçbirinin “gerçek toplum”un küstahlığını “siyasal yanılısama”nın zaferi için kırmayı aklına getirmediği anlamına gelmez. Tutuklulardan işkence zoruyla ya da ilaç vererek alınan itiraflar devrimcilerin bu konuda azmi esir-

215 Fariba Adelkhah, “La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 62 vd.

216 Örneğin, bkz. Darius M. Rejali, *Torture and Modernity. Self Society and State in Modern Iran*, Westview Press, Boulder, 1994, ve Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions*, a.g.e.

gemediklerini gösterir; Temmuz-Ağustos 2009 “Tahran davaları” da Termidor’un olayın rengini pek de fazla değiştirmediginin kanıtıdır. Ancak, toplumsal alanı “totalleştirme”²¹⁷ konusunda girişilen her denemede, devrimci hareketin ve iktidar aygıtının kendi içinden muhalefet sesleri yükselmiştir. Bu seslerin, aralarında en itibarlı olanlarından Ayetullah Talegani öldükten ve Ayetullah Montazeri Kum’da ev hapsine mahkûm edildikten sonra sustukları ya da siyasal mırıltıya dönüştükleri doğrudur. Ancak otoriter durumlara özgü ve polisin oynadığı rol bakımından oldukça termidoryen bu taciz, hiçbir zaman komünist partilerdeki gibi “topyekûn” bir iç temizliğe yol açmadı (1988 katliamı buna yaklaşıyordu ama kurbanları cumhuriyete ihanet ettiklerini itiraf etmek zorunda bırakılan yönetici kadrolardan değil, çoğunlukla muhalif olan ya da muhalif olduğuna kanaat getirilen devrimcilerden oluşuyordu).

Cumhuriyetin bekası için bazı unsurlar ateşe düzenli aralıklarla atıldığından, rejim her krizin ardından homeostatik dengesini yeniden bulmayı başardı ve toplumsal alanın özerkliği yavaş yavaş yerleşti. 1980’li yılların ortalarında Anayasayı Koruma Şurası mülkiyet ve aile alanlarını güvence altına aldı. 1988-1989’da İmam’ın yerini alacak kişinin belirlenmesiyle ilgili tartışmalar siyasal ve dinsel alanların farklılaşmasıyla sonuçlandı. 1990’lı yılların başında Rafsancani’nin izlediği politikalar ekonomiyi ve belki de karşı-devrimci havailik suçlamasından kurtulan tüketimi liberalleştirdi. 1994’te yirmi kadar muhafazakâr milletvekili “kültürel saldırı”yla mücadele adına uydu antenlerinin “ithali, pazarlanması ve kullanımı”nı yasaklayacak bir yasa önerisi verdiler; ama kendisi de daha az muhafazakâr olmayan tanınmış *mutalefeh* ve Ticaret Odası Başkanı Ali Nagi Hamuşi “biri kendi evinin içine bunlardan bir tane yerleştirirse, bunun kimseyi ilgilendirmeyeceğini” hatırlattı; Anayasayı Koruma Şurası da uygulamaya konması halinde ortaya çıkacak yeni harcamaların finansman yöntemini ön-

217 Bu deymi Jean-Luc Domenach’dan alıyorum: “Pouvoir et société dans la Chine des années soixante-dix”, *Modes populaires d’action politique*, 1, Paris, CERI, 1983, s. 49-52.

görmediği için metni geri çevirdi.²¹⁸ 1998’de yolsuzluğa karıştığı gerekçesiyle tutuklanan ve yargılanan Tahran Belediye Başkanı Golam Hüseyin Kerbasçı’ye halk tarafından verilen destek o kadar büyüktü ki, yargı organı görüntüyü kurtararak geri adım atmak zorunda kaldı. 1999’da *Salam* gazetesinin kapatılmasını protesto etmek için düzenlenen öğrenci gösterileri şiddet kullanılarak bastırıldı; ama gösterileri düzenleyen Birliği Güçlendirme Bürosu daha sonra faaliyetlerine devam etti ve önce 2005, ardından 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Mehdi Kerrubi’nin adaylığını destekledi. 2001’den bu yana Tahran otobüs şoförleri hareketi ya da ayrımcılıkla mücadele için başlatılan “Bir Milyon İmza Kampanyası” gibi toplumsal hareketler polis baskısına katlanmak zorunda kaldı ve yetkililerden önemli tavizler elde etmeyi başaramadı, ama kan gölü içinde de boğulmadı. Son olarak, –aslında bu mesele pek de sonlanmış görünmemekle birlikte– Temmuz-Haziran 2009 gösterilerinde güvenlik güçlerinin uyguladığı şiddet cumhurbaşkanlığı seçimlerinin resmî sonuçlarına yönelik protestoları bitiremedi ve rejimin ya da din kurumunun içinde eleştirilere neden oldu. Genel olarak, Asef Bayat’ın deyimiyle “sıradanlığın sakin etkisi”²¹⁹ görkemli İslâm Cumhuriyeti’ni aşındırdı. Cumhuriyet, demografi alanında geçici ya da hısımlar arası evlilik, boşanma, doğum kontrolü gibi bazı toplumsal uygulamaların özerkliği karşısında boyun eğmek zorunda kaldı: “İran toplumunun Müslüman evlilik kurallarıyla yeniden fethi” gerçekleşmedi.²²⁰

Siyasal İslâm’ın iflâsı²²¹ ya da İslâmcı totaliter mitosun iflâsı gerçekleştiyse, devrimci dönüşüm sürecinde “toplumsal alanın harketsizliği” ile “siyasal yanılsama” arasındaki bu termidoryen kesişme noktasında gerçekleşmiştir. Bunu açıklamak için pek çok unsura değinebiliriz.

218 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. 238-240.

219 Asef Bayat, *Street Politics*, a.g.e., s. 7.

220 Marie Ladier-Fouladi, *Iran: un monde de paradoxes*, a.g.e. Birinci bölüm ve özellikle s. 49.

221 Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Le Seuil, Paris, 1992 [Siyasal İslâm’ın İflâsı, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 1994]..

Felsefe ve din alanında, İslâmî devrimci seferberlik akla ve inananın Tanrı'yla, vicdanıyla olan ilişkisinin üstünlüğüne dayandığı andan itibaren kendini şüpheye mahkûm etmiştir. Gnoz (*irfan*) tutkunu Ayetullah Humeyni'nin inancın bu mistik boyutuna yabancı olmadığından söz etmiştik. İnancın gündelik toplumsal davranışlarının çözümlemesi, iktidarın ibadetler üzerindeki otoritesini gerek siyasal, gerekse dinî bakımdan görelî hale getirir. Çeşitli dinî gerekçelerle kimseye hesap vermeden yerine getirilmemesi mümkün olan ve yalnızca kamusal alanda yasal olarak denetlenebilen Ramazan ayında oruç tutmak gibi en temel ibadetler için bile durum böyledir.²²² Toplumsal âdetlerde, örneğin sosyalleşme alanında, evlerin iç düzenlemelerinde, kıyafetlerde kendini her zaman hissettiren dış görüntü (*zâher*) ile içsellik (*bâten*) arasındaki kültürel diyalog günden güne toplumu "totallikten" uzaklaştırmaktadır.²²³

Bununla birlikte İranlı "termidoryen"lerin razı olmak zorunda kaldıkları "gerçek toplum" İslâm Cumhuriyeti ile toplumsal değişim arasında daha geniş çaplı bir düzenlemeye katkıda bulunmaktadır. İran'da gerçek anlamda bir piyasa ekonomisinin varlığından ve Özal türü bir liberalleşmeden söz edemesek de (Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin politikası bununla boy ölçüşemez), bu durum *mutatis mutandis* Türkiye'yle karşılaştırılabilir. Aslında İran'da toplumsal alanın "hareketsizliği"nden çok aşırı hızlı dönüşümü söz konusudur. Bu dönüşüm devrimden önce başlamış (ve devrimi hazırlamış) ve bazen devrime rağmen bazen de devrim sayesinde; ama hep devrimle ya da daha çok devrimden doğan cumhuriyetçi rejimle *birlikte* yoluna devam etmiştir. Toplumsal alanın devlet karşısındaki özerkliği hem artzamanlı hem de eşzamanlıdır. Devletin etkisini sınırlar

222 Fariba Adelkhah, "Le ramadan comme négociation entre le public et le privé: le cas de la République Islamique d'Iran", Fariba Adelkhah, François Georgeon (der.), *Ramadan et politique*, a.g.e., s. 100 vd.

223 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, a.g.e. ve *Être moderne en Iran*, a.g.e., ayrıca "Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être voilée en Iran", *Politix*, 80, 2007, ve "La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société", Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 61 vd.

ve zamansallığını görelî hale getirir. Ancak devletle kurmuş olduğu ilişkiden ayrıştırılmaz. Genellikle bu noktayı anlamakta güçlük çekilir. Oysa cumhuriyetçi olgunun tarihselliği tam da bu özellikten kaynaklanır.

İran'daki dönüşümün önemli verileri ortadadır. Ülke nüfusu devrimden bu yana iki katına çıktı: 1976'da 33 milyon iken, 2006'da 70 milyona ulaştı. Özellikle 1976'dan 1986'ya % 50'lik bir artış kaydedildi. Kentleşme de bu demografik büyümeyle doğru orantılı olarak ilerledi. Irak Savaşı'nın ardından 2,5 milyon insan kentlere hücum etti, ardından yaklaşık 2 milyon Afgan göçmen ya da sığınmacı geldi, kırdan kente göç yoğunlaştı (1976'dan 1986'ya 2,2 milyon kişi). Kent nüfusunun toplam nüfusa oranı % 67'ye yükseldi (bu oran 1976'da % 47, 1995'te % 59'du). Okuryazarlık oranı % 86'ya, yükseköğretim mezunu oranı % 24'e, internete erişim oranı ise bin kişide yüze ulaştı. İran toplumu böylece bir kitle toplumuna dönüştü. "Büyük Tahran"ın oluşturduğu megapole karşılık (12 milyon), bölgesel metropoller –Meşhed, Tebriz, İsfahan, Şiraz– ortaya çıktı, bunların arasında orta ve küçük ölçekli kentlerin oluşturduğu yoğun ağ pekişti. Devrimci seferberlik ve savaş "kırsal bölgele- rin sonu"²²⁴ oldu ve ulusal bir materyal kültür etrafında toplumu birleştirdi. Bu kültür giyim, gıda, kentsel düzenleme, mimari, ikonografi, müzik gibi alanlarda kendini hissettirdi. Kız çocuklarının düzenli bir biçimde okutulması sayesinde, İran demografik dönüşümünü de gerçekleştirdi. Marie Ladier-Fouladi'ye göre bu "tarihin en hızlı dönüşümleri"nden biriydi.²²⁵ 1976'da 7,2 olan doğurganlık oranı, 1986'da 6,2, 1991'de 3,7 ve 2006'da 2'ye düşerek on beş yılda % 70 geriledi. Kadınların ilk evlilik yaşı ortalaması da 1976'da 19,7'den 2006'da 23,7'ye yükseldi (ilginç bir şekilde, bu ortalama kırsal kesimde 23,8 ile kentlere göre biraz daha yüksektir).

224 Eugen Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Fayard, Paris, 1983.

225 Marie Ladier-Fouladi, "Démographie, femme et famille: relations entre conjoints en Iran postrévolutionnaire", *Revue Tiers Monde*, XLVI (182), Nisan-Haziran 2005, s. 285. Ayrıca, bkz. Marie Ladier-Fouladi, *Population et politique en Iran. De la monarchie à la République Islamique*, PUF et INED, Paris, 2003.

Sonuç olarak kadınlar artık çoğunlukta oldukları üniversiteye yöneldiler. “İslâmi” olarak nitelenen cinsiyet ayrımcılığı kendilerine eğitim ya da sağlık gibi alanlarda iş olanakları yaratmış olsa da, kadınların istihdam oranı sınırlı kaldı.²²⁶ Ancak kadınlar kayıt dışı hizmet sektörü ve kaçakçılık alanında yerlerini aldılar.²²⁷ Günümüzde savaş, artan boşanmalar, iç göç ya da işsizlik nedeniyle kadının aile reisi olduğu 5,2 milyon hane olduğu tahmin edilmektedir. Kadının kayıtlı ya da kayıt dışı olarak çalışması, eğitim seviyesi, kamusal alana katılımı, internete erişimi evlilik içi ilişkileri de altüst etti. Çokeşlilik oranı bugün % 1’in altındadır.²²⁸ Son olarak kadınlar kendilerine erkeklerle eşit haklar tanınması konusunda da bazı ilerlemeler kaydettiler. İran siyasal toplumunun özelliklerinden biri de, kadın militanlığının yalnızca sivil toplum kuruluşları ve *siberortam* –kadın blogcu sayısı oldukça fazladır– aracılığıyla orta ya da üst sınıflarda değil, aynı zamanda toplumsal mücadele dönemlerinde daha düşük gelirli halk kesimlerinde, özellikle yasadışı konut bölgelerinde yaygınlaşmış olmasıdır.²²⁹ Bu toplumun başka bir özelliği de kültür sahnesine damgasını vuran, İranlı kadınların tümüne toplumsal kimlik modelleri öneren, cinsiyet tartışmalarına yeni sorunsallar geliştiren, erkek egemen bir toplumun davranış kalıpları karşısında kadınların özerkliğini destekleyen kadın sanatçı, oyuncu, sinema ya da tiyatro yönetmeni, edebiyatçı, fotoğrafçı ve modacıların yeridir. Öte yandan İran toplumu ticaret, medya ve iletişim alanında-

226 Roksana Bahramitash, Hadi Salehi-Esfahani, “Nimble fingers no longer! Women’s employment in Iran”, Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran*, a.g.e., 5. bölüm; Valentine M. Moghadam, “Women’s socio-economic participation and Iran’s changing political economy”, Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran*, a.g.e., 7. bölüm.

227 Fariba Adelkhah, “Le Retour de Sindbad”, a.g.m., ve Fariba Adelkhah, “Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran. Les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas”, *Politix*, 77, 2007, s. 39-54.

228 Marie Ladier-Fouladi, *Iran: un monde de paradoxes*, a.g.e., s. 53 vd.

229 Asef Bayat, *Street Politics*, 5. bölüm; Masserat Amir-Ebrahimi, “Mme Gohari, la dame des quartiers sud de Téhéran”, Christian Bromberger (der.), *L’Iran derrière le miroir*, a.g.e., s. 33-40; Mina Saïdi-Shahrouz, Parvine Ghassemi, “Les nouveaux pahlavan de Téhéran”, a.k., s. 41-53; Marie Ladier-Fouladi, *Iran: un monde de paradoxes*, a.g.e., s. 78 vd.

ki açılımları ve dış göç sayesinde “küresel” bir ölçekte kendini gösterebilmiştir.²³⁰ 2009 cumhurbaşkanlığı seçimleri ve bunu izleyen kriz sırasında başvurulmuş siyasal eylem yöntemleri, modern teknolojinin kitlesel kullanımları konusunda hiç de geri kalmadığını göstermiştir.

Dolayısıyla, İslâm Cumhuriyeti’nin termidoryen anını devrimin oluşturduğu “tarihin karanlık dönemi”ne bağlamak ve devrimin toplumsal olanla kurduğu karmaşık ve olumsuz ilişkileri gözden geçirmek yerinde olacaktır. Burada amaçlanan elbette devrime bir neden (ya da nedenler bütünü) ve sonuçlar atfetmek değil, tarihsel ortamına yerleştirmektir. Bu şekilde ele alındığında, Ernst Troelstch’ün dostu Max Weber’le Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu arasındaki ayrıcalıklı ilişkiler konusunda tartışırken söylediği gibi,²³¹ İslâm Cumhuriyeti devrimin perde arkasında hatta bazen ona rağmen ve ondan gizli sürüp giden toplumsal dönüşümden ayrı tutulamaz. Bu durum sosyal bilimlerde özellikle İslâmoloji ve İran çalışmaları alanında iddia edildiği ve bugün Hatemi yanlısı reformcularla sürgündeki muhalefetin kendi hesaplarına tekrarladıkları gibi mutlaka devlet ve toplum (ya da ulus) arasında bir uyumsuzlığa sürüklenmez. Bu noktada yine bu görüşü şiddetle eleştiren Fariba Adekhah’dan bir alıntı yapalım: “Bu yaklaşıma göre, şematik bir biçimde, devletin topluma eziyet etme iradesi, toplumun da devlete gösterdiği direnç dışında var olması mümkün değildir. Sonuç olarak, iki yaklaşım arasında gidip gelen ikili bir devrim ve İslâm Cumhuriyeti anlayışı hâkimdir: Bir yandan, din adamlarının ya da bunlardan bir kısmının devrim sürecine, devlete ve topluma baskı, ko-optasyon ya da totaliter ideolojinin dayatılması aracılığıyla el koymuş oldukları konusunda ısrar edilir; diğer yandan, iktidar ve devletin alanı karşısında özerk olan ve bastırılmaya, direnmeye ya da bir “İran Baharı” biçiminde zafer kazanmaya (sonra da doğal olarak totaliter iktidar tarafından ezilmeye ya

230 Fariba Adekhah, “Partir sans quitter, quitter sans partir”, *Critique internationale*, 19, Nisan 2003, s. 141-155.

231 Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris, 1991, s. 45-47.

da bastırılmaya) mahkûm toplumsal hareketlerin varlığı üzerinde durulur.”

Bu satırlar 2009 olaylarından iki ya da üç yıl kadar önce yazıldığı halde, olayların uluslararası basında yer alan çözümlemelerine rehber olan siklotimik sarkacın mantığını mükemmel biçimde anlatmaktadır. Antropolog Adelkhah şöyle devam eder: “Bu militan ve çoğunlukla devlet merkezli alternatif okumanın ışığında, araştırmacının karşısında bazen “despotizm”, bazen de “özgürlük” bulacağı varsayılır. Araştırmanın amacı da, bunları ortaya çıkaran nedenleri ya da tamamlanış süreçlerini ve işlevlerini, toplumsal ve siyasal kurumların konu olduğu farklı ve çelişkili yatırımları, özgürlüğü koruma ya da baskının yönünü değiştirme olasılıklarını hiç sorgulamadan [...] despotizm ve özgürlüğün kaynaklarını tespit etmek olarak algılanır. Böylece siyaset uzlaştırılmaz olanın alanı haline gelir. İktidar ve toplum arasındaki bağlantıları incelemek ise kesinlikle söz konusu değildir, çünkü bu iki unsur arasındaki ayrım kimsenin aşmaması gereken kırmızı çizgiyi oluşturur.”²³²

Bu uzun alıntı, İran’ın termidoryen anını anlamakta çektiğimiz güçlüğü tanımlamamıza yardımcı olabilir. Aslında İran Termidoru tanım olarak, cumhuriyetçi kurumlar ve bu kurumların profesyonel hizmetkârları ile toplumsal güçler ve görevler arasındaki onurlu, utanç verici, kavgacı, barışçı, itiraf edilen ya da edilmeyen bir dizi etkileşimin kaçınılmazlığının siyasal açıdan kabul edilmesine katkıda bulunur. Temsil ilkesinin kabul edilmesi bu etkileşimlerin radikal bir biçimde devletin dışında gerçekleşmesi olasılığını ortadan kaldırır. Devrimci romantizmi boş sözlerine kesinlikle ihanet etmeden bir kenara bırakırsak, termidoryen anın eşit olmadıkları kuşku götürmez ortaklar arasında üstü kapalı bir “toplumsal sözleşme”ye dayandığını söyleyebiliriz. Antropoloğumuz da türban konusunda bu durumu rahatsız edici bir saptamayla ortaya koymuştur.

232 Fariba Adelkhah, “Islamophobie et malaise dans l’anthropologie. Être ou ne pas être voilée en Iran”, a.g.m., s. 182-183. Ayrıca, bkz. Fariba Adelkhah, “La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 70.

Ona göre türban “basit bir hükmetme aygıtı” ya da “basit bir özgürleşme aracı” değil, “okumuş ve belli bir toplumsal çevreden gelen bazı kadınlar için, devrim ortamında ve İran’da kentleşme sürecinin belirli bir döneminde toplumsal alana erişme yöntemidir.”²³³

İslâmî feminizm akımlarından birinin lideri olan Ali Ekber Haşimi Rafsancani’nin kızlarından Feyza Haşimi, 2000 yılında şunları söylüyordu: “Mantık çerçevesinde, hicabın bir zorunluluk olmasını kabul etmiyorum. Ancak bizim toplumumuzun içinde bulunduğu ortamda hicabın kadınlar için daha çok olumlu olduğuna inanıyorum. Nedeni basit. Tahran kentinin kuzeyini saymazsak toplumumuzu oluşturan insanların % 80’i gelenekçi ya da dindardır. Başörtüsünün zorunlu olması kadınlar ve toplum arasında bir tür güven ilişkisi yarattı. Kadınların ve kızların toplumsal faaliyetlere katılmasına olanak verdi. Kadınların toplumsal yaşama katılımının ülkenin en ücra köşelerine kadar yayılması bu sayede mümkün oldu. Hicab kadınların toplum içinde ilerlemesini sağladı ve bu nedenle faydalı oldu. Ama bu konuyla ilgili bir referandum düzenlenmesinin önünde de bir engel göremiyorum; çünkü başörtüsü zorunluluğunun mantıksal açıdan herhangi bir dayanağı yoktur.”²³⁴

Sözleşme demek, taraflar arasındaki güç ilişkisi değiştikçe sözleşme koşullarının da yeniden müzakere edilmesi demektir. İslâm Cumhuriyeti ve “ikinci cins” arasında son yirmi yıldır olan da budur. Laik solun 1979-1981 arasında devrimci hareketin birliğini zayıflatmamak için din adamları ve İslâmcılara karşı kadınları desteklememeyi tercih ettiğini ve ağırlığını koymak istediği türden bir güç ilişkisini seçtiğini de hatırlatalım.²³⁵

Bu bağlantı mantığına siyasal kurumlarla sürekli etkileşim içinde olan toplumun farklı kesimlerinde de rastlanır. Siyasal

233 Fariba Adelkhah, “Islamophobie et malaise dans l’anthropologie. Être ou ne pas être voilée en Iran”, a.g.m., s. 194 vd.

234 Aktaran Fariba Adelkhah, “La question féminine, angle mort de la démocratie Islamique en Iran”, a.g.m., s. 154, not 19.

235 Haideh Moghissi, “Troubled relationships: women, nationalism and the Left movement in Iran”, Stephanie Cronin (der.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran*, a.g.e., 9. bölüm.

kurumların temsil kabiliyeti, demokratik sınırlarını daha önce ortaya koyduğumuz seçimler kadar bu etkileşimlerden kaynaklanır. Dolayısıyla termidoryen siyasal ekonominin uyumsuzlukları ilk elden “Gedikliler”i zengin ederken, zorunlu tüketim giderlerini bu ekonominin sağladığı sübvansiyonlarla karşılayan sıradan insanlar için de kısa vadeli kazançlar sağlar.

Devrimden bu yana sürekli nükseden ve petrol gelirlerinin para hacmine eklenmesi, adına yakışır bir finans sisteminin yokluğunda Merkez Bankası’nın piyasadaki nakit akışını eritmekte çektiği güçlük, bankaların piyasaya tahvil biçiminde para sürmesi ya da 2007-2008’den beri paranın getiri oranlarının yetersizliği ile beslenen enflasyon devamlı bir yakınma konusudur. Bununla birlikte, yalnızca spekülasyon yapabilen zengin sınıflar ya da fiyat artışlarını öngörebilen tüccarlar ve hizmet sektörü için değil, orta sınıfın, hatta düşük gelirlilerin bir bölümü için de rant gelirleriyle zenginleşme olanağı sağlar. Mal sahipleri bir anda kendilerini değeri on kat artan ve örneğin 2008’de Tahran’da m² fiyatı deprem riskine rağmen Paris’teki konut fiyatlarının üzerinde olan gayrimenkullerin sahibi olarak bulurlar; tüketiciler ise çeşitli kredilerden, mikrokredilerden ya da vergi indirimlerinden yararlanarak sözde kişisel ihtiyaçları için mülk edinip bunları anında en iyi fiyatlardan yeniden satışa sunarlar. Ekonomik açıdan yozlaştırıcı olan enflasyon, bazen beklenmedik etkileri olan toplumsal bir olgudur. Örneğin, giderek resmî bir evliliğin maddi yükünü kaldıramayacak hale gelen gençler arasındaki nikâhsız birlikteliklerin artmasında payı vardır. Gençlerin cinsel ihtiyaçlarını geçici evliliğin yasal çerçevesi içinde karşılamalarını ister istemez meşru kabul etmek zorunda kalan yetkililer ise bu duruma göz yumarlar.²³⁶ Aynı biçimde, 1990’lı yılların başlarında ithalatın serbestleştirilmesi bir yandan “Gedikliler” ve yönettikleri kurumlar ya da büyük tüccarlar için zenginleşme olanağı yaratırken, diğer yan-

236 Ali Ekber Haşimi Rafsancani’nin gençler için geçici evliliğin meşruluğunu tanıyan konuşması ve bunu izleyen tartışmalar için, bkz. Fariba Adelkhah, “La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran, a.g.e.*, s. 53 vd., ve Marie Ladier-Fouladi, *Iran: un monde de paradoxes, a.g.e.*, s. 43 vd.

dan gerçek anlamda bir “tüketim çılgınlığı”²³⁷ başlatmış ve ülkenin aşırı borçlanması pahasına on yılı aşkın süredir kısıtlamalar ve kemer sıkma politikalarıyla bunalan halkı ihya etmiştir. Kayıt dışı ekonomiye, şaibeli ihracat ya da kaçakçılık faaliyetlerine en güçlü firmalar hâkimdir; ama bu faaliyetler en sıradan ailelere de yarar sağlamakta, en ücra sınır bölgelerinde yaşamlarını devam ettirmelerine, hatta kadınların erkekler karşısında özerkleşmesine katkıda bulunmaktadır.²³⁸

Liberal çözümlemelerin iddia ettiğinin aksine, İslâm Cumhuriyeti’nin çokuluslu kurumlar ya da uluslararası finans sistemi karşısında ülkenin bağımsızlığını korurken ekonomik alanda o kadar da başarısız olmadığını kabul etmek zorundayız. İşsizliği eritmek ve bazı toplumsal sorunlara –okullaşma sorunu, sokak çocuğu çetelerinin oluşması, uyuşturucu tüketimi, adi suçların artması, provizyonsuz çeklerin çoğalması– çözüm bulmak konusunda yetersiz kalsa da, ekonomik büyüme göz ardı edilemeyecek boyutlara ulaşmış ve doğrudan yabancı yatırımların azlığına rağmen (2007’de 754 milyon dolar) petrol sektörünün dışında da bir sanayileşme hareketi başlatabilmiştir. Farklı hesaplama yöntemlerine göre 8 ila 14 milyon kişi yoksulluk sınırının altında yaşasa da, uluslararası standartlarla karşılaştırıldığında yoksulluk oranı düşüktür. Ayrıca halkın kendi durumuyla ilgili algısının aksine, ortalama gelir düzeyi toplumsal eşitsizliği arttırmaksızın devrimden önceki döneme oranla yükselmiştir.²³⁹

Cumhuriyet, artık Tarım Bakanlığı bünyesinde faaliyet gösteren vakıflarından biri olan Kalkınma Cihadı Kurumu aracılığıyla bölgesel kalkınma ve kırsal kesimin modernleştirilmesi alanında son derece önemli çalışmaları da gerçekleştirmiştir.

237 Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade, Yann Richard, *L’Iran au Vingtième siècle*, Fayard, Paris, 1996, s. 211.

238 Faraiba Adelkhah, “Le Retour de Sindbad”, a.g.m., s. 35-36, ve “Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran. Les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas”, a.g.m.

239 Djavad Salefi-Isfahani, “Oil, wealth and economic growth in Iran”, Ali Gheisari (der.), *Contemporary Iran*, a.g.e., 1. bölüm. Daha eleştirel bir çözümleme için, bkz. Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran*, a.g.e.

Özellikle elektrik sağlama ve tali yol yapımı alanında göze çarpan bu çalışmalar, Fransa'da III. Cumhuriyet döneminde uygulamaya konulan Freycinet Planı'nı –Jules Ferry'nin köylülüğü yücelten konuşması hariç– hatırlatır. Örneğin, kırsal kesimlerde buzdolabı bulunan hane oranı 1977'de % 7,6'dan, 2004'te % 92,4'e çıkmıştır; yine aynı dönemde elektrikten yararlanan hane oranı da % 16,2'den % 98,3'e yükselmiştir. Devrim öncesinde konutların tamamına yakınının elektrikten yararlanabildiği kentsel alanlarda, buzdolabı bulunan hane oranı 1977'de % 36,5 iken, 2004'te % 98,5'e ulaşmıştır. Aynı dönemde televizyon bulunan hane oranı kentlerde % 22,6'dan % 97,5'e, kırsal kesimde ise % 3,2'den % 89,1'e çıkmıştır. Son olarak, kırsal kesimde sabit telefon hattı bulunan evlerin oranı devrim öncesinde % 1'in altında iken, 2004'te % 50'ye yaklaşmıştır.

Dolayısıyla cumhuriyet mutlu erkekler ve “kadınlar” yaratmıştır. Uzun vadede ne kadar istikrarsız görünürse görünsün, Mahmud Ahmedinejad'ın ekonomi politikası bu refahçı ve bölüşümcü çizgide yer alır. Bunun toplumun en azından bir kesimini mutlu etmediği de söylenemez. Toplumsal güvenlik harcamaları 2006'da % 228,7 oranında artmış, –resmî– enflasyon ancak % 13,6 iken kamu sektörü maaşlarına aynı yıl % 16,2 ila 18,2 oranında zam yapılmış, 2007-2008'de eksi faizli banka kredileri çıkarılmış ya da Petrol İstikrar Fonu rezervlerinden cömertçe aktarılan kaynaklarla taşra kentlerinde birbirinden tuhaf projeler finanse edilmiştir.

Elbette ekonomik birikim ve toplumsal bölüşüm “Gedikliler” ve müşterilerinin lehine dolambaçlı yollardan gerçekleşmektedir. Toplumun kısmen neo-korporatist modele örgütlenmiş olması da bunu kolaylaştırmaktadır. İdareler, kurumlar, vakıflar ve şirketler çalışanlarına (ya da yararlanıcılarına) konut, gıda, eğlence ve mal alımı konularında her türlü yardımı sağlamaktadır. Örneğin konut politikası hitap etmesi gereken “yoksunlar”dan çok rejimin adamlarına, memurlara, savaş gazilerine ve orta sınıflara yaramıştır.²⁴⁰ Bu arada, say-

240 Kaveh Ehsani, “The urban provincial periphery in Iran: revolution and war in Ramhormoz”, Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran, a.g.e.*, s. 61 vd.

gınlığını yok etmek amacıyla ısrarla üzerinde durulan bu “rejim müşterileri”nin sayısının hiç de o kadar az olmadığını kabul etmek gerekir. Devrimden üç yıl sonra, on beş yaşını geçmiş her altı İranlıdan biri bu yapıdan doğmuş bir ya da daha fazla örgüt içinde yer alıyordu.²⁴¹ Özelleştirmeler yalnızca göz boyamak için yapıldığından, termidoryen ekonomik liberalleşme de oyunu radikal biçimde değiştirmede. Üstelik cumhuriyet 1979-1982 yılları arasında vahşi bir arazi ve toprak edinme hareketiyle karıştı. “Devrim meskeni” (*maskan-e enqelabi*) adıyla bilinen bu hareket, monarşinin toplumsal açıdan ayrımcı kent-sel bölünme modelini iflas ettirdi ve Kaveh Ehsani’nin ifadesiyle “devrimin partizanlarına sağladığı en büyük maddi kazancı” getirdi.²⁴² Kuşkusuz devrim sonrası düzensizliklerin ortadan kalkması “devrim meskeni” operasyonlarına da noktayı koydu; Devrim Muhafızları da meskenleri yasadışı olarak işgal edenlerden bazılarını buralardan çıkartmayı başardılar. Ancak bunun yerini “yoksunlar” ya da kırsal kesimden göç edenler tarafından belli başlı kent merkezlerinin çeperlerine inşa edilen kaçak mahalleler, hatta uydu kentler aldı. Rejim önceleri bu yapılaşmayı engellemeye çalıştı, ama sonunda duruma uyum sağladı.²⁴³ “Devrim meskeni”nden ya da benzeri yasadışı uygulamalardan yararlanan işgalciler de zamanla devrimci muhafazakârlara dönüştüler ve sorgulanması konutlarını kaybetmelerine yol açacak olan kurumlara bağlandılar. Karşı-devrim korkusu bugün İran’da *nomenklaturanın* çok ötesinde bir kitleyi rahatsız etmektedir; çünkü cumhuriyetin kendisi de “terk edilmiş mallar” üzerine kurulmuştur.

Sonuç olarak, İran İslâm Cumhuriyeti Sovyetler Birliği ya da Çin’de olduğu gibi ikili bir vatandaşlık sistemi kurmamıştır. Hâlâ İran topraklarında yaşayan 500 000 kadar Bahai’yi saymazsak ve kadınların zararına işleyen cinsiyetler arası eşitsiz-

241 A.k., s. 45-46.

242 A.k., s. 56. Ayrıca, bkz. Bernard Hourcade, Farhad Khosrokhavar, “L’habitat révolutionnaire: Téhéran, 1977-1981”, *Hérodote*, 31, 1983, s. 61-83; Asef Bayat, *Street Politics*, a.g.e., 4. bölüm.

243 Asef Bayat, *Street Politics*, a.g.e., 5. bölüm.

lik meselesini (bu başka bir sorunsal içinde ele alınmalıdır) bir kenara bırakırsak toplumun tamamı kırsal ya da kentsel kesim ayrımı olmaksızın teoride aynı ekonomik ve toplumsal haklara sahiptir. Dolaşma ve yerleşme hürriyeti tamdır. Devrimden birkaç yıl sonra 1983 yılı civarında, yetkililer bir süre kente göçün yarattığı “toplumsal felaket”i engellemek için çabaladıysa da, sonunda bunun kaçınılmaz olduğunun farkına vardılar.²⁴⁴ Bu sihirbazlık numarasıyla desteğini elde ettiği toplumsal tabanı dikkate almadan İslâm Cumhuriyeti’nin siyasal dayanağını anlamamız mümkün değildir: Başlangıçta küçük burjuvazi, esnaf ve entelektüel olan cumhuriyet, zaman içinde kendini meşrulaştırmak için “yoksunlar”ın (*mostaz’afin*) hizmetine girmiştir.

Bunun dışında cumhuriyetin kuruluşu ve kurumlaşması siyasal ve toplumsal bir devrimin yanı sıra bir “taşra eyaletleri devrimi” ile de özdeşleştirilebilir. Kaveh Ehsani’ye göre “İslâm Cumhuriyeti İslâmcı ideolojisiyle olduğu kadar taşralı karakteriyle de tanımlanmalıdır.”²⁴⁵ Bir yandan cumhuriyet seçkinlerinin çoğu taşra kökenliydi. Diğer yandan, taşraya toplumsal yükselme yolları açan kamusal ve yarı-kamusal hizmetler götürdüler. Bu sayede Yezd ve Kirman gibi orta ölçekli ya da Meşhed ve Kum gibi kutsal kentler önem kazanarak Tahran, Tebriz, Şiraz ve İsfahan’ın hegemonyasına ortak oldu. İç göç ve kayıt dışı ticaret Pehlevi döneminde gözden düşen Basra Körfezi’nin kıyı ve iç kesimlerine eski saygınlığını kazandırdı.²⁴⁶ Devrim, savaş, kentleşme hareketi, eğitim seviyesinin yükselmesi, ticaretin yoğunlaşması, üniversite ağı sayesinde öğrenci nüfusunun hareketlik kazanması, iç göç gibi nedenlere dayalı olarak toplumun birliği ve karşılıklı bağımlılığı güçlendi. Aynı zamanda, siyasal merkezîyetçiliğine, otonomist etnik ya da bölgeci hareketlere yönelik acımasız baskıcı yaklaşımına ve Azeri ya da Kürt bölgeciliği karşısında sergilediği hassasiyete rağmen cumhuriyet, aşırı “Fars merkezli” ve katı imparatorluk ge-

244 A.k., s. 101-102.

245 Kaveh Ehsani, “The urban provincial periphery in Iran: revolution and war in Ramhormoz”, Ali Gheissari (der.), *Contemporary Iran, a.g.e.*, s. 39.

246 Fariba Adelhah, “Le Retour de Sindbad”, a.g.m.

lenegini yeniden yaratma fikrine dayalı monarşiden ya da komşu Türkiye Cumhuriyeti'nden daha başarılı bir şekilde belirli bir kültürel çoğulculuğun kendini ifade etmesine olanak tanıdı. Bu açıdan, Devrim Muhafızları'nın Suriye ve Irak'taki Baasçı rejim ordularının çekirdeği gibi etnik ve dini kökene dayalı değil, gerçek anlamda ulusal bir ordu olması anlamlıdır.²⁴⁷ Benzer şekilde, siyasal sınıf çok dinli olamasa da, çok etnilidir. Yalnızca 2009 krizinin önemli isimlerine bakmak bile yeterli olabilir: Ali Hamaney ve Mir Hüseyin Musevi, Azeri'dir; Ali Ekber Haşimi Rafsancani, Muhammed Hatemi ve Mahmud Ahmedinejad Fars kökenlidir ve sırasıyla tuz çölü etrafında yer alan Kirman, Yezd ve Garmsar kentlerinden gelirler.

Bu sayede ayrılıkçılığın önü alınmış ve taşra eyaletleri merkezle ilişkilerini yeniden düzenlemek için pazarlığa oturmuş gibi görünmektedir. Bu pazarlığa seçim sistemi, yerel meclisler, belirli alanlarda yetki devri uygulamaları, yatırımlar ve ticaret, bölüşümcü toplumsal hareket ve kültürel yaşam aracılık etmektedir. Pek çok yıldır federalizm değilse bile, adem-i merkezîyetçilik tartışmaları devam etmektedir ve bu anlamda İslâm Cumhuriyeti'nin de azınlıkta kalmakla birlikte jirondenleri vardır. Merkez ve çevre arasındaki dengenin yeniden kurulmasıyla ilgili tartışmalar, özellikle yeni idari birimler oluşturmak ya da 1990'lı yılların sonlarında Horasan'da olduğu gibi yeni bir fabrika kurmak gerektiğinde sertleşebilir. Azeri ve Kürtler, Bahtiyari ve Araplar, Zaboliler ve Beluciler gibi etnik gruplar arasında süregiden çatışmalar da kontrol altında tutulmaktadır (ve 2005'ten bu yana Mahmud Ahmedinejad, ondan önce de Muhammed Hatemi tarafından ustaca kullanılmıştır).

Çarpıcı olan, İslâm Cumhuriyeti'nin üzerine kurulduğu çok sayıdaki karşılıklı bağımlılıklar sayesinde sisteme destek olan unsurları yaratabilmesi, yerel seçkinlere ya da aşiretlere dayana bir ortamda beğenilen, hatta arzu edilen bir hukuk düzeni kurabilmesi, modernliğe erişimi önerebilmesi, yükselme ve tanınma sağladığı toplumsal grupları sisteme dahil edebilmesidir. Bu Sistan-Belucistan gibi önemli bir Sünni azınlığın yaşadığı, si-

247 Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam*, a.g.e., s. 13-14.

lahlı uyuşturucu kaçakçılığının kol gezdiği ve büyük olasılıkla yabancı müdahalelere açık son derece fakir bir bölge için de geçerlidir. Bu nedenle, köktenci olduğu varsayılan Cundullah Örgütü'nün bölgede estirdiği terörizm gerçek anlamda ayrılıkçı emellerden değil, siyasal sınıfın iç çatışmalarından –ya da siyasal sınıf ile önemli bir Beluci ailesi olan Rigiler arasındaki çatışmadan– ve örgüt liderinin bir dönem hizmetinde çalıştığı “derin devlet”in siyasal ekonomisinden kaynaklanmaktadır. Yine de bu durum, kadınların, sıradan soylardan gelen ailelerin üyelerinin ve aşiretin aşağı tabakalarının özgürleşmelerine katkıda bulunan cumhuriyet düzenine destek verdiğini unutturmamalıdır. Beluci seçkinlerinin (Sünni), örneğin Çabahar liman kentindeki seçimler sırasında yerli olmayan Azerilerle (Türk ve Şii) ya da nohut ihracatı, Afgan ve Pakistanlı mülteci ticareti gibi alanlarda yine çoğunluğu Sünni olan Kürtlerle bağladıkları anlaşmaların da üzerini örtmemelidir. Bu türden ittifaklar, Belucilerle Fars kökenli ve Şii Zaboliler ya da Bircandiler arasındaki eski düşmanlıkları dengelemektedir.

“Termidoryen sendika”nın uyuşmak zorunda kaldığı toplumsal özerklik, İslâm Cumhuriyeti'ne karşıt olmaktan uzaktır ve genellikle cumhuriyetin kendi kurumları ya da uygulamalarından doğar. Bu bağlamda, Irak Savaşı'nın İran toplumu için önemli dönüşümlerin gerçekleştiği bir dönem olduğunun altını daha önce de çizmiştik. Bu dönem, savaştan kaçanların ya da bazıları (*besic*'ler) cepheye mevsimlik asker gibi savaşan milislerin beslediği büyük iç göç dalgalarına sahne oldu; cephe gerisinde silahlı kuvvetleri desteklemek için kadınlar daha önce görülmemiş bir şekilde seferber oldular ve erkek işgücünün yerini aldılar ya da ailelerin geçim yükünü üstlendiler; yoksul mahallelerden ve kırsal kesimden gelerek cepheye giden gençler kahramanlaştırıldı, fedakârlıkları bir külte dönüştü; asker mektupları, şehit ikonografisi ya da cenaze sanatı etrafında fertleşme biçimleri ortaya çıktı. Bu toplumsal ve bireysel ifade biçimleri “kutsal savunma”ya bağlıydı. Devrimle aynı biçimde, bu mücadele de toplumsal aktörlere kurtarılmasına katkıda bulundukları devletten bağımsız olarak; ama devle-

te karşı olmadan meşruluklarını temellendirme olanağı verdi. Bir kamu politikası olarak değerlendirirsek savaş kamusal alanda kendini göstermek isteyenlere ikinci bir şans sağladı. Aynı biçimde, kliantelizm ve kaçakçılık (o kadar yaygındır ki, bu olguda gerçek anlamda “toplumsal hareketler”²⁴⁸ görebiliriz) İslâm Cumhuriyeti’nin izlediği diğer kamu politikalarından, yasalarından, termidoryen yönetici sınıfının gerçekleştirdiği birikimden ayrı düşünülemez.

Suzanne Maloney “vakıfların ne tümüyle devlete ait olduklarını ne de ondan tamamen ayrıldıklarını” ifade eder.²⁴⁹ Örneğin Güçsüzler Vakfı, başkanı ve 1995’ten beri yönetim kurulunun devrim rehberi tarafından atanmasına ve parlamentonun faaliyetleri üzerinde belirli bir denetim yetkisi bulunmasına rağmen, tüzüğü gereği “işleri yalnızca kuruluş şartnamesine ve iç yönetmeliklerine göre idare edilen finansal, idari ve toplumsal açıdan bağımsız yasal bir tüzel kişiliktir”.²⁵⁰ Faizsiz borçlanma kurumlarına gelince, bunlar da *mutalefeh*lerin kontrol ettiği İslâmî Ekonomi Örgütü’nün çatısı altına yerleştirilmiştir. Bu uygulamaların ve kurumların, İranlı reformcuların kullandıkları militan anlamda olmasa da, gerçek anlamda bir sivil toplumun oluşmasına katkıda bulunmasının temelinde yatan da budur. Kendi başına bir varlık olarak değil, devletle olan ilişkisi bağlamında ele alınan, normatif ve antropomorfik olarak “devletle milleti karşı karşıya getiren eski acılı modelin kötü bir remake’i biçiminde tasarlanmış” bir sivil toplum, diye hatırlatır Fariba Adelkhah.²⁵¹

Kuşkusuz, ülke 1990’lı yıllardan beri düzenli aralıklarla ayaklanmalara ya da kentlerde düzenlenen gösterilere sahne

248 Fariba Adelkhah, “Iran: femmes en mouvement, mouvement de femmes”, Mounia Bennani-Chraïbi, Olivier Filleule (der.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Presses de Sciences Po, Paris, 2003, 6. bölüm ve *Être moderne en Iran*, a.g.e., 3. bölüm.

249 Suzanne Maloney, “Agents or obstacles? Parastatal foundations and challenges for Iranian development”, Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran*, a.g.e., s. 148.

250 Aktaran, a.k., s. 158.

251 Fariba Adelkhah, “Islamophobie et malaise dans l’anthropologie. Être ou ne pas être voilée en Iran”, a.g.m., p 186.

olmaktadır. Bunlardan bazıları da, 1994'te Kazvin'de yüzlerce insanın ölümüne yol açan olaylar sırasında olduğu gibi, kanlı müdahalelerle bastırılmaktadır. Bu olayların farklı etnik ve dinî kökenden gruplar arasındaki çatışmalardan kentler arası rekabete, kamu hizmetlerinin ihmali, toplu taşıma ücretlerinin artırılması ya da yakıtın karneye bağlanmasından futbol takımı taraftarları arasındaki kavgalara kadar, çok çeşitli nedenleri (ya da bahaneleri) vardır. Ama bu dramatik koşullarda bile, siyasal otoriteler kendilerinden pazarlık, taviz, karar, önlem, karşı önlem beklenen muhataplar olarak kalmaktadır. Göstericilerin talebi de zaten çoğunlukla kamu gücünün daha fazla varlık göstermesi ve harekete geçmesi yönündedir. Devletin geri çekilmesinden çok daha fazla devlet ihtiyacını ifade eder. Yeni bin yılın başından beri ortaya çıkan büyük toplumsal hareketler için de bu geçerlidir. Tahran'daki otobüs şoförlerinin ya da öğretmenlerin grevi, ayrımcılıkla mücadele için Bir Milyon İmza Kampanyası İslâm Cumhuriyeti'nin kurumlarını değil, şu ya da bu politikayı, yürürlükteki mevzuatın bazı yönlerini ya da yasaların ve İran'ın imzaladığı uluslararası anlaşmaların uygulanmamasını eleştirmiştir.

Toplumsal alanın özerkliği, siyasal alanda olduğu kadar İslâmî alanda da bağıllık ve karşıtlık, ortopraksi ve heteropraksi, ortodoksluk ve heterodoksluk gibi kavramlar arasındaki sınırları bulanıklaştıran ya da yerinden oynatan dinî uygulamalarda da kendini gösterir. İran "camisiz bir cumhuriyet"e sahip olsa da,²⁵² din adamlarının ve devletinkinden farklı bir dindarlığı yaygınlaştıran gayrigayri resmi ibadethanelerin –erkekler için *heyat*, kadınlar için *jaleseh*– sayıları çoğalmaktadır. Kum yakınlarında bulunan Cemkeran Mescidi gibi bir hac mekânı, ulemanın tüm itirazlarına rağmen etkileyici bir ilgi görmekte, aynı zamanda düşük düzeyde de olsa kamu olanaklarından yararlanmakta ve Mahmud Ahmedinejad tarafından ziyaret edilmektedir.²⁵³

252 Fariba Adelkhah, "Une République Islamique sans mosquées", a.g.m.

253 Fariba Adelkhah, "État, Islam et nation en Iran: le kaléidoscope de la Révolution", a.g.m., s. 11 vd.

Bununla birlikte, yetkililer kitlelerin heyecanını yatıştırmak konusunda endişelidir: Temmuz 1993'te İsfahan yakınlarında bulunan Mubareke'de yaşayan bir çiftin evinde Hüseyin'in kanının mucizevi bir şekilde belirmesi yetkililerin müdahalesini gerektirmişti.²⁵⁴ Sonuç olarak her şey ikili yorumlara indirgenemeyecek iki aşırı uç arasında oynuyor gibi görünmektedir. Tahran'ın kuzeyindeki bir *imamzade*de (imam soyundan gelen evliya türbesi) konser veren ve DJ tarzını beğenen arabalar dolusu hayran çeken şarkıcı Mahmud Karimi'nin sofuların tümünün dindarlığını okşadığı söylenemez. "Hüseyin'in köpeği" olduğunu söyleyen, tasma takan ve Aşure Bayramı'nda havlayan şarkıcı Zaker'inki gibi bir İslâmî punk müzik grubu ise, müminliğinin *trash* tarzı nedeniyle inananların çoğunu rencide etmesine ve Kaşan kentinin başlıca din otoritesi hüccetü'l İslâm Etemadi Zaker'in ölümünden sonra mirasını devralan Kaşanlı Hüseyin Aşıkları grubuyla arasına mesafe koymasına rağmen, kendini gizlilik içinde faaliyet göstermek zorunda hissetmez. Giderek daha sık Zerdüşt geleneğinden gelen dünyevi bir sözcük dağarcığı içinde ifade edilmeye başlayan "hayır işleri"ne gelince, bunlar da neo-liberal dünyada revaçta olan "özel sektör-kamu sektörü işbiligi"nin Müslüman versiyonunu oluşturur ve vakıf statüsü sayesinde hukuki bir kılıf uydurdukları, yerel bölüşüm stratejilerinden ya da ülke dışında yaşayan İranlıların katkılarından beslenen kayda değer sosyo-ekonomik yatırımlardan yararlanır.²⁵⁵

Kısacası, artık ne din adamları ne devlet yetkilileri Max Weber'den alıntı yaparak dinin meşru tekeli diyebileceğimiz gücü dayatmaktadır (geçmişte bunu yaptıkları bir dönem olmuş mudur acaba?). Hicab bile artık İslâm ya da ulema devleti olduğunu iddia eden bu devletin özelliği olmaktan çıkmıştır. Zaten ilahiyat alanında uzmanlığı temsil eden ulema da bu konu-

254 Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri, "Three faces of dissent. Cognitive, expressive, and traditionalist discourses of discontent in contemporary Iran", Homa Katouzian, Hossein Shahidi (der.), *Iran in the 21st Century. Politics, Economics, and Conflict*, Routledge, Oxon, 2008, s. 68 vd.

255 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, 3. bölüm, ve "Le Retour de Sindbad", a.g.m.

da bir türlü uzlaşmaya varamamaktadır. Artık bu alanda günün gününe değişen normları din, siyaset, polis ve hukuk alanındaki iktidar sahipleriyle az çok çatışmalı bir ilişki içinde kadınların toplumsal alışkanlıkları, hicaba karşı değil hicapla birlikte “yaşama sanatları”,²⁵⁶ tekstil ürünlerinin tüketilme biçimleri, modacıların ve sanatçıların kreasyonları belirlemekte ve yine Fariba Adelkhah’a göre kadının konumunun “ne tesettürün dışında ne de karşısında” olacak şekilde üretildiği alanı tanımlamaktadır. Daha da iyisi: 1980’li yıllarda Kum’daki ilahiyat eğitiminin kız öğrencilere açılması “ikinci cins”e fıkıh ilminin anahtarını vermiştir. Bir dönem sonra “taklit mercii” kadınların ortaya çıkması kaçınılmazdır ve bu durum 1979 Devrimi’nin Said Amir Arjomand’ın ifadesiyle nasıl her şeyden önce “Şiiliğin içinde” bir devrim²⁵⁷ olduğunu bir kez daha gösterir.

Kamusal alanla özel alan arasındaki bu etkileşimin en çarpıcı ifadelerinden biri de, devletin vesayeti altında bulunan ve çoğu devlet üniversiteleriyle aynı miktarlarda kayıt harcı alan özel üniversiteler (*daneshgah gheir-e entefai*) ile devletten bağımsız ve kâr amaçlı “serbest” üniversitelerden (*daneshgah azad*) oluşan yoğun bir üniversite ağının yapılanmasıdır. Bazıları uluslararası düzeyde faaliyet gösteren bu üniversiteler genellikle muhafazakâr kişiler tarafından kurulmuştur. Örneğin, Tahran’ın kuzeyindeki Saadatabad Mahallesi’nde yer alan ve Mehdavi Kani’nin yönettiği “İran’ın Harvard’ı” Jameatossadegh bunlardan biridir. *Jameatossadegh*iler –kurumun eski öğrencileri– artık önemli bir etki ve dayanışma ağı oluşturmaktadır. 1950’li ve 1960’lı yıllarda dinî yönelimi ya da felsefesi bulunmakla birlikte Batılı türde laik bir eğitim veren ortaöğretim okulları açma hareketi –bu hareketin cumhuriyetçi seçkinlerin ortaya çıkmasındaki en önemli etkenlerden biri olduğunu biliyoruz– artık yükseköğretim düzeyinde devam etmektedir. Ancak bu gelişmenin termidoryen siyasal sınıfın içinde çatışmalara yol aç-

256 Michel de Certeau, *L’invention du quotidien*, tome 1: *Arts de faire*, Union générale d’éditions, Paris, 1980.

257 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, a.g.e., s. 177.

madığını da söyleyemeyiz. Örneğin Ayetullah Muhammed Ta-ki Mesbah Yazdi, 2009 krizinden de önce, 2008 yılında devrim rehberi tarafından başlatılan sosyal bilimlerin “İslâm”laştırılma-sı” kampanyası çerçevesinde, Rafsancani taraftarlarının eline geçtiğinden şüphelenilen “serbest” üniversitelerin “arındırıl-masını” talep etmektedir.²⁵⁸

1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan ve hızla sağcılarla adalet mekanizmasının çapraz ateşi altında kalan reformcu basına gelince, başlıca sorumluları Maşallah Şemsülvaizin ve Abdullah Nuri örneklerinde olduğu gibi devrimin ve cumhuriyetin sırça köşkünden, genellikle bünyesinde mücadele ettikleri ve bazen önemli görevler üstlendikleri sol kanadından geliyordu. Bu basının parladığı dönemde Devrim Muhafızları’nın Hava Kuvvetleri komutanı olan Muhammed Bager Galibaf, Muhammed Hatemi’nin seçiminden sonra kurulan bu eğilimden ilk gazete olan *Jâme’eh (Toplum)* ile uğraşmaya başladı. Tarihin bir cilvesi olarak, gazetenin iki yöneticisinden biri olan Hamid Rıza Celayipur da Devrim Muhafızları’nın eski subaylarından biriydi ve 1979 baharında çıkan Kürt Ayaklanması’nın bastırılması operasyonuna katıldıktan sonra Naga-deh ve Mahabad garnizonlarına komuta etmişti.²⁵⁹ 1996 milletvekili seçimlerinin ikinci turuna katılması yasaklandıktan sonra sürgüne gönderilen Güney Azerbaycan Ulusal Uyanış Hareketi’nin lideri Mahmud Ali Çöhregani için belirttiği gibi, “İslâmî rejime muhalif olan yeni yüzler genellikle yine bu rejimin ürünleridir.”²⁶⁰

1997 reform dalgasının ve ona eşlik eden bir tür *movida*’nın ışığında, kentli gençlerin kültürü, kültürel ve sanatsal üretimi, dağlarda yaptıkları randoneler ya da yarışlar, cinsel âdetleri, kışkırtıcı kıyafetleri ya da *râpi* saç modelleri, Sevgililer Günü’nü kutlamaları, modern iletişim teknolojileri konusundaki

258 *International Herald Tribune*, 7 Eylül 2009, s. 4.

259 Behzad Yaghmaian, *Social Change in Iran. An Eyewitness Account of Dissent, Defiance and New Movements for Rights*, State University of New York Press, Albany, 2002, s. 120-122.

260 Gilles Riaux, “De l’Islamisme au séparatisme: la carrière militante de Chehregari”, Christian Bromberger (der.), *L’Iran derrière le miroir, a.g.e.*, s. 108.

ustalıkları, İran-Kaliforniya tarzı müzik zevkleri, burun düzeltirme ameliyatları çokça ele alındı.²⁶¹

Bu yaşam tarzı toplumsal açıdan oldukça dar bir kesimle, örneğin Tahran'ın zengin kuzey mahalleleriyle sınırlı olsa da, bunlar doğrudur. Ancak, bu tür davranışlar sağlam bir ahlakî muhafazakârlığı dışlamaz. Evliliğe ve aileye büyük önem veren gençler için de böyledir.²⁶² İşte İslâm Cumhuriyeti'ni karmaşık bir biçimde İran toplumuna bağlayan “toplumsal sözleşme”nin yine çok termidoryen başka bir yönü: Değişimin karşı-devrimcilikle bir tutulmasını gerektiren devrimci muhafazakârlık ya da muhafaza koşulu olarak devrim. Elbette, yabancı “komplolar” ya da ülke içinde bunların uşaklığını yapan karşı-devrimci hareketler karşısında savunulması uygun düşen devrim kazanımlarını herkes aynı biçimde algılamaz. Bununla birlikte çok anlamlı bir kavram olarak devrimci muhafazakârlık cumhuriyet için güçlü bir çimentodur. Hizip oyununun ve homeostatik merkezinin esnekliğini açıklamaya ve “düzenin onuru”nun güvencesi olan uzlaşmaları meşrulaştırmaya yardımcı olur.

Tarih çoğunlukla 2000 yılında reformcularla Rafsancani yanlılarının ayrılması ya da 2009 cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerrubi ve Muhsin Rezai'nin seçim hilesini onaylamayı reddetmesi gibi iç çekişmelerin yarattığı kargaşaları hatırlama eğilimindedir. Oysa uzun süre birbirlerine karşı mücadele vermiş olan aktörler arasındaki yakınlaşmaları da hesaba katmak gerekir. Birkaç örnek sıralayalım: 1990-2005 yılları arasında İslâmcılar ve seküleristler arasında “reform” hareketinin çatısı altında yürütülen diyalog; Hate-mi ve Rafsancani yanlılarını, hatta 2005'ten sonra sağ kanadın

261 Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri, “Three faces of dissent. Cognitive, expressive, and traditionalist discourses of discontent in contemporary Iran”, Homa Katouzian, Hossein Shahidi (der.), *Iran in the 21st Century. Politics, Economics, and Conflict*, Routledge, Oxon, 2008, s. 65 vd. (grafiti savaşlarıyla ilgili); Delphine Minoui (der.), *Jeunesse d'Iran. La voix du changement*, Autrement, Paris, 2001; Behzad Yaghmaian, *Social Change in Iran*, a.g.e.

262 Fariba Adelkhah, “Sexe, amour, République”, Delphine Minoui (der.), *Jeunesse d'Iran*, a.g.e., s. 150-164.

bir bölümünü Mahmud Ahmedinejad'ın reddi etrafında bir araya getiren görüş birliği; 2009'da Mahmud Ahmedinejad'ın yeniden seçilmesine karşı Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerrubi, Muhsin Rezai ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin oluşturduğu ortak cephe; diasporanın seçimlere katılması ve Haziran-Ağustos 2009'da seçim yolsuzluklarıyla baskıyı protesto etmek için seferber olması sayesinde sekülerist ulusçuluk ve İslâmî cumhuriyetçilik arasında kültürel ya da sportif alanda olduğu kadar siyaset alanında da giderek belirginleşen uzlaşma,²⁶³ Ahmedinejad yanlıları da dahil olmak üzere siyasal otoritelerin, örneğin Radyo Gençlik ve Radyo Diyalog aracılığıyla toplumun nabzını tutma ve beklentilerine cevap verme kaygısı.

İran'da devrimci muhafazakârlık, siyasal sınıf bünyesindeki homeostatik olduğu kadar kalıcı bu ayarlamaların ve özgürlük açlığıyla devrim şiddetinin travmalı hatıraları, yaman bir ulusçulukla Amerikan rüyası arasında bölünmüş toplumun muhtemelen büyük bir çoğunluğu ile siyasal sınıf arasında var olan yarı-manevi yarı-maddi bir tür "toplumsal sözleşme"nin sonucudur. 1979 Devrimi'nin hem ulusal hem de toplumsal bakımdan özgürleşme getirdiğini burada bir kez daha hatırlayalım. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra acımasız birer De Gaulle karşısına dönüştükleri halde Charles de Gaulle'ü 18 Haziran çağrısını yaan adam olarak yücelten Fransızlar gibi, bir yandan İslâm Cumhuriyeti'nin eserlerini eleştirirken, diğer yandan cumhuriyetin kurulmasıyla meydana gelen kopuşu benimseyen İranlıların sayısı çoktur. Bu "sınıf", hatta "kast" çatışmasının içerdiği simgesel şiddetin boyutlarını anlamak için, eski Pehlevi ya da Kacar seçkinlerinden bazılarının "Devrim Caddesi'nin ötesine hiç geçmemiş" –Tahran'ın yoksul güney kesimleriyle havalı kuzey mahallelerini birbirinden ayıran eski sınır– kişilerin şimdi üniversitelerde öğretim üyesi olmaları karşısında yaşadıkları şaşkınlığa kulak vermek yeterlidir. Türkiye'de Kema-

263 "Ey Iran song performed by Iranian actors and actresses" klibi İran toplumunun bu dönüşümünü gözlemlemek açısından oldukça anlamlıdır: <http://www.youtube.com/watch?v=upruXtXGLHk>. Diasporanın mevcut rejimle diyaloga girmeye hazır kendi "cumhuriyetçi"lerine () sahip olması yeni bir olgudur; üstelik artık diaspora içinde rejim taraftarları da mevcuttur.

list *establishment* ile AKP arasında var olan çatışma nasıl vitrinde yer alan laiklik tartışmalarından çok daha can alıcı toplumsal bir boyut içeriyorsa, İran İslâm Cumhuriyeti de eğitime, konuta, saygınlığa –hatta “toplumsal etiket” adına ya da polis zoruyla uzak tutuldukları kamusal alana– giden yolu açtığı halk kesimleri için toplumsal yükselme ve haysiyetle eşanlamlıdır. Bazılarından aldığı destek, diğerlerinde yarattığı tikslenme hissiyle doğru orantılıdır. Sekülerizm ve Batıcılık 1906 ve 1979 devrimleri arasında devlet seçkinlerinin “kimlik simgeleri”²⁶⁴ olduğundan, cumhuriyetin dinî yöneliminin reddi de bu toplumsal düşmanlığın somut bir işaretidir. Bir kez daha Fariba Adelkhah’a kulak verelim: “İran’ın modern tarihinde ilk kez sıradan bir insan sıra dışı bir toplumsal sermayeye sahip olmaksızın devletin zirvesine çıkabilmiştir. Ne din adamı, ne büyük tüccar, ne aristokrat, ne aşiret reisi, ne *intelligentsia* üyesi, ne de özellikle seçkin biri olan ve her türlü yabancı destekten yoksun bulunan Mahmud Ahmedinejad ‘sokaktaki adam’dır, bu da doğal olarak kimseyi onun kusurlarıyla dalga geçmekten caydırmamaktadır.”²⁶⁵

Siyaset bilimci David Easton’un yasalaşmış ayırımına gönderme yaparsak, cumhuriyetin “otoriteleri” –2009 cumhurbaşkanlığı seçimleri, gösteriler ve “yeşil hareket” seferberliği vatandaşların haklarını savunmak için yine bu otoritelerle özdeşleşebildiklerini göstermiş olsa da– büyük ölçüde gözden düşmüştür, ama cumhuriyet “rejimi” de tıpkı “siyasal sistem” gibi hiçbir ayrılıkçının ciddi anlamda sorgulamaya cesaret edemeyeceği biçimde kabul görmektedir.²⁶⁶ François Furet’nin Fransız Termidoru için söylediği gibi, “otuz yıllık iktidar tecrübesi ve siyasal seferberlik ve yenilenme alanındaki becerileriyle güçlenen aktörleri daha önce dışlanmış oldukları ve bir daha terk etme-

264 Denis-Constant Martin, “Le choix d’identité”, *Revue française de science politique*, 42 (4), Ağustos 1992, s. 589.

265 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, a.g.e., s. XIV.

266 “Yukarıdakiler”in “aşağıdakiler” tarafından algılanmasıyla ilgili olarak, bkz. Fariba Adelkhah, “La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 56 vd.

yecekleri siyasal oyuna dahil ettiği ölçüde,”²⁶⁷ devrim bu cumhuriyetin geçmişi olmaktan çok geleceğidir.

İran’da siyasal İslâm, devrimci seferberliğin tarihsel olarak “Müslüman” unsurlarının içinde barındırdığı bu toplumsal özerkleşme ile bu seferberliğin siyasal kurumlarla temsil mekanizmaları ya da maddi olduğu kadar ahlâkî ve hayalî pazarlıklar aracılığıyla gerçekleştirdiği çok çeşitli etkileşimler arasındaki bu gerilimden doğar. Siyasal İslâm Türkiye’de olduğu gibi burada da yalnızca siyasal bir rejim değil, aynı zamanda bir “gerçeklik rejimi”, bir özneleştirme sürecidir. Bu özneleştirme, yani “ahlâkî bir öznenin oluşturulması” kendisinden önce var olduğu ve pek çok açıdan kendisinden öteye geçtiği halde, siyasal İslâm tarafından benimsenir ve kullanılır. *Homo Islamicus republicanus* bilinçli, akılcı, siyasal açıdan katılımcı ve toplumsal açıdan eyleme dönük “toplumsal bir varlık”tır. Refleksiftir ve bireyleşmiştir.²⁶⁸ Müslüman olmayan türdeşleri gibi, polemiklere yol açmak pahasına, maddi kültürünü ve yaşam tekniklerini paylaştığı küreselleşmeyle uyum içinde yaşar. Bu polemiklere birkaç örnek verelim: “Amerikan” mutfak (*open kitchen*) aileler içinde, hatta din adamları ve siyasetçiler arasında hâlâ bir tartışma konusudur; çünkü özel alanla ortak alan ya da erkeklerin alanıyla kadınların alanı arasındaki sınırları kaydırmaktadır; son yıllarda Kum’da bulunan yeni muhafazakâr Kadın Çalışmaları Merkezi’nin başlattığı Kamu ahlâkını Yükseltme Planı bu tür mutfakların yasaklanmasını en önemli mücadele başlıklarından biri haline getirmiştir. Aynı şekilde, 1993’te bir Coca-Cola fabrikasını yeniden açma teşebbüsü Hizbullahçıların yaman direnişiyle karşılaşmıştı ama bunlar da belki İslâm’ın saflığından çok ulusal Zam-Zam markasının ya da bir yıl sonra Meşhed’de Astan-ı Kuds, Güçsüzler Vakfı ve... Bahai ve şah yanlısı bir sanayici arasında bir *joint-venture* olarak açılması beklenen Pepsi-Cola’nın pazar payını korumak için endişele-

267 Fariba Adelkhah, “État, Islam et nation: le kaléidoscope de la Révolution”, a.g.m., s. 19.

268 Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran, a.g.e.*, 6. bölüm ve “La République Islamique entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran, a.g.e.*, s. 66 vd.

niyorlardı.²⁶⁹ Eski bir futbol oyuncusu olarak formayla fotoğraf çekirtmeyi pek seven Mahmud Ahmedinejad kadınların futbol maçlarına seyirci olarak alınması konusundaki yasağın kaldırılmasına olumlu baktığını söylediğinde, akıl hocası Mesbah Yazdi başta olmak üzere yüksek rütbeli din adamlarının bir kısmını kızdırmıştı. Kadınlar ise türbanlarını ortama göre daha yukarıda ya da aşağıda taşıyarak namuslarını korumaktan sorumlu devlet görevlilerine karşı bir “siper savaşı” (Antonio Gramsci) başlattılar; ama ithalatında “ikinci ekonomi” işletmelerinin ve belki de “derin devlet”in pay sahibi olduğu kozmetik savaşını uzun süredir kazanmış durumdalar. Devrimci ve cumhuriyetçi toplumsal insan, monarşi devrinde geçerli olan ve bu nedenle reddettiği özneleşme süreçlerinden tümüyle kopmamıştır, çünkü bu ortamda dünyaya gelmiştir. İran’da cumhuriyetçi İslâm gerçekten de “koltuklar ve halılar arasında”²⁷⁰ metanın ahlâkî ve siyasal ekonomisinde vücut bulmaktadır.

Foucault İran Devrimi’yle ilgili olarak “siyasal tinsellik”ten söz etmekte haklıydı.²⁷¹ Devrim olanca gücünü “adalet-hak” repertuarının dipsiz kuyusundan çekti.²⁷² Artık dünyevi (ve termidoryen) “makbuliyet” ve işletme kapasitesi ilkesiyle uzlaşmakla birlikte, 12 Haziran 2009 seçim yolsuzluğuna karşı halk protestolarının kuvvetinin altında yatan da kuşkusuz aynı söylemdi. Tarihin bu olağanüstü anını birkaç molların gericiliğine, kalabalıkların fanatizmine, totaliter boyun eğdirme politikasına indirgemek ise etno-merkezcilik ve özellikle dar fıkırlılık yapmak anlamına gelir. Bugün bize ve bazen geriye dö-

269 Suzanne Maloney, “Agents or obstacles? Parastatal foundations and challenges for Iranian development”, Parvin Alizadeh (der.), *The Economy of Iran*, a.g.e., s. 164.

270 Fariba Adelkhah, “Entre fauteuils et tapis: pouvoir et société”, Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, Olivier Roy, *Thermidor en Iran*, a.g.e., s. 53-89.

271 Michel Foucault, “L’esprit d’un monde sans esprit”, *Dits et écrits. 1954-1988*, Tome III: 1976-1979, Gallimard, Paris, 1994, s. 746. Olivier Roy’nın Foucault’yu savunan yorumu için, bkz. Olivier Roy, “‘L’énigme du soulèvement’. Foucault et l’Iran”, *Vacarmes*, 29, Sonbahar 2004. <http://www.vacarme.org/article1366.html>

272 Bkz. Paul Vileille, Farhad Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la Révolution iranienne*, Contemporanéité, Paris, 1990.

nüp baktıklarında kendi kendilerine dar kafalı caniler gibi görünseler de, militanlar, mücahitler, *besicler* dünün kahramanlarıydı. Bir ideale, yeni yetme ve mistik bir sevdaya, Éric Butel'in savaş öykülerini çalışırken gösterdiği gibi aynı zamanda tutku rejimi olan bir hak rejimine²⁷³ hizmet ediyorlardı. Aktörlerinden bazılarının Mahmud Ahmedinejad gibi bunu araçlaştırmak istemesine, bazı gaziler gibi başkalarının ise acı nostalgisi içinde yaşamaya devam etmesine rağmen, termidorculuğun kabalığının arkasında cumhuriyetin bilinçaltını oluşturan devrimci romantizm gizlidir. Elbette büyüünün bittiği, “ütopyanın feda edildiği”²⁷⁴ bir an vardır. “Militan kariyerleri”²⁷⁵ devrimin gedikli başrol oyuncularını kuşkusuz sonunda bu seraplardan uzaklaştırdı: Rehineci öğrencilerin sözcüsü Masume Ebtekar, Muhammed Hatemi'nin yanında cumhurbaşkanı yardımcısı oldu, bugün ise Tahran Belediye Meclisi üyesidir; 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin talihsiz adayı, başkentini belediye başkanı Muhammed Bager Galibaf, yirmi üç yaşındayken 24 Mayıs 1982'de Hürremşehr'i geri alan kara birliklerine komuta ediyordu; aynı yıl Lübnan'daki İran birliğini yöneten Muhsin Refikdost meslek yaşamını ülkenin en büyük holdinginin başkanı olarak Mercedes'inin koyu füme camları ardında noktaladı. Yalnızca 2009 “Tahran davaları”nı sahneye koyanlar o zamandan beri hiçbir şey öğrenmemiş ve başlangıçtaki senaryoya sadık kalmışa benziyorlar!²⁷⁶

Toplumsal insanın izlediği yol önce devrimin, ardından da cumhuriyetin kanatları altında kayda değer dönüşümler geçirmiştir. Değişken bir geometriye sahiptir. Ancak bu özelliği bir devamlılık arz etmesine engel değildir ve yine bu bakış açısından 1979 durağı görelidir. Mesele kurumların toplumla kurdu-

273 Éric Butel, *Le Martyre dans les mémoires de guerre iraniens. Guerre Iran-Irak (1980-1988)*, INALCO, Paris, 2000, multigr.

274 Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la Révolution iranienne*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1993.

275 Olivier Filleule, Nona Mayer (der.), “Devenir militants”, *Revue française de science politique*, 51 (1-2), 2001.

276 İslam Cumhuriyeti'nde zorla alınan itirafların sürekliliği üzerine, bkz. Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions, a.g.e.*

ğu ve bir anlamda özneleşme süreçlerini taşıyan ilişkilerin “hegemonik” olup olmadığını anlamaktır.

İslâm Cumhuriyeti, Fariba Adelhah’in ikna edici bir antropolojisini verdiği “ahlâkî bir öznenin oluşturulması” sürecinin siyasal aracı olmuştur. Haziran-Temmuz 2009’da “Allahu ekber!” sesleriyle “oylarının nerede olduğunu” soran göstericilerin kararlılığı da, çifte İslâmcı-devrimcilik ve İslâmcı-yurttaşlık repertuarının ağır bir krizin son kertesinde olanca seferberlik gücünü koruduğunu göstermiştir. İran’da “başkalarının üzerinde uygulanan hâkimiyet teknikleri ile Ben teknikleri”nin²⁷⁷ karşılaşma noktasında, büyük olasılıkla cumhuriyetçi bir yönetim mantığı bulunuyor gibi görünmektedir. Acaba bu mantık hâlâ kendini yeniden üretme kabiliyetine sahip midir?

Belirsizlikler kısmen termidoryen anın “süresi”yle ilgilidir. Fransa’da bu an devrimin başlangıcından altı yıl sonra gelmiş ve dört yıl sürmüştü. Arka planında az çok başarılı ama her zaman bir zaferin ya da zafer umudunun süslediği askerî seferler vardı. İran’da ise termidoryen anı devrimden otuz yıl sonra yakalıyoruz. Devrimi yapan öncüler işletmeci (*modir*) bir siyasal sınıf biçiminde profesyonelleşmekle kalmadı, aynı zamanda yaşlandı. Ali Ekber Haşimi Rafsancani 1934, Ali Hameney ve Mehdi Kerrubi 1939, Mir Hüseyin Musevi 1941, Muhammed Hatemi 1943 doğumludur. 1956’da doğan Mahmud Ahmedi-nejad ise onların yanında çocuk gibi kalır. İran nüfusunun çoğunluğunun devrimi yaşamadığını da hatırlayalım. Termidoryen an bu nüfusla hafıza ilişkisinden çok, temsil ilişkisi içindedir. “Gerçek” siyasal yöneticilerin “kuşak koşulları” siyasal tabanlarının, seçmenlerin ya da kamuoyununkiyle aynı değildir. Buna karşılık, termidoryen aktörlerin ve toplumun bir kesimi hâlâ savaşın acı hatıralarını taşımaktadır. Bu savaşın karmaşık tarihi değiştirilmiş ve gizlenmiş olsa da, şehit kültü, edebiyat, sinema, silah arkadaşları arasında kurulan kan kardeşlikleri ve cephenin mayınlanması izleyen kazalar alevini canlandırma-ya devam etmektedir.²⁷⁸

277 Michel Foucault, “Les techniques de soi”, *Dits et écrits*, a.g.e., Cilt IV, s. 785.

278 Éric Butel, *Le Martyre dans les mémoires de guerre iraniens*, a.g.e.; Agnès Devi-

1982'de Hürremşehr'in geri alınmasından sonra İmam neden savaşı devam ettirmek istemişti? Yaşlılığın getirdiği körlükten mi, zaten yeterince kalabalık olan siyaset sahnesine genç kahramanların zamansız dönüşünü engellemek için mi, yoksa zor zamanlardan büyük kârlar elde eden tüccarların tavsiyesi üzerine mi? Askerî operasyonlar nasıl yürütülmüştü? Ülkenin razı olduğu savaş çabası son derece sınırlı iken,²⁷⁹ o kadar genç insanı planlanmış bir ölüme göndermek gerekli ya da yararlı mıydı? Çarpışmaların son bulmasından yirmi yıl sonra cephe hatlarında yeniden yapılanma ve mayın temizleme çalışmalarının durumu nedir? Yerleri değiştirilen insanların kaderi ne oldu ve savaş sırasında nasıl muamele gördüler? Savaş gazilerinin durumu nedir? Cumhuriyetin Refah Planı ve vakıfları sayesinde şehit düşen bir delikanlı ya da genç bir yetişkinin ailesinin elde ettiği rantın ahlâkî, ama bir o kadar da siyasal ekonomisine ne demeli? Peki sekiz yıl boyunca durmadan zenginleşen silah tüccarlarının ekonomisi? Yenilginin –söz konusu olan gerçekten bir yenilgi ise– sorumluluğunu kime yüklemeli?

Bunlar iki dünya savaşının ardından Batı Avrupa ülkelerini tedirgin eden ve artık Türk toplumunu da meşgul etmeye başlayanlar kadar can sıkıcı sorulardır. İran'da bastırılmış da olsalar, eski devrimciler ve eski mücahitler için Muhsin Mahmelbafın *Arousi-ye Khouban (Kutsanmışların Evliliği)* () filmiyle beyazperdeye taşıdığı gibi bir hayal kırıklığı biçiminde havada uçuşmaya devam ederler. İran Termidoru'nu “devrimci idealer ve simgeler için büyüğü kaçmış bir an, devrimin geçmişin yükünü kaldırmak, başlangıçta verdiği sözlerin tamamını tutamayacağını itiraf etmek zorunda olduğu an”²⁸⁰ yapan da bu hayal kırıklığıdır. Örneğin, *besic* (seferber) adının muğlaklığının altında yine bu sorular yatar. Bu adın Kasım 1979'da kurulan ve Ocak 1981'de Devrim Muhafızları'na bağlanan gönüllü dire-

ctor, “Shahid Morteza Avini, cinéaste et martyr”, Christian Bromberger (der.), *L'Iran derrière le miroir*, a.g.e., s. 54-60.

279 Partick Clawson, “The impact of the military on Iran's economy”, Thierry Colville (der.), *The Economy of Islamic Iran*, a.g.e., s. 69-83.

280 Bronislav Bacsko, “Thermidoriens”, François Furet, Mona Ozouf (der.), *Dictionary critique de la Révolution française: acteurs*, a.g.e., s. 458-459.

niş örgütünün üyeleri için mi, günümüzde ulusçuluk ve dinle olan karmaşık ilişkileri bakımından *Wandervögel* ya da eski zaman izci gruplarıyla benzerlikler arz eden dinî bir gençlik milis hareketinin etrafında toplanan heyecanlı delikanlılar için mi, yoksa güvenlik aygıtının göstericileri dağıtmak için işe aldığı “ensesi kalın”lar için mi kullanıldığı hiç belli değildir. Sonuç olarak, bu sorular geçmişin kâbusunu yaşayan, ama tarih dosyalarını açmaya pek de eğilimli olmayan “Gedikliler” için bir tür saatli bomba özelliği taşır.²⁸¹

Diğer yandan, görüntüleri bir cep telefonu kamerasıyla kaydedilen ve tüm dünyada yayınlanan genç Neda Ağa-Sultan'ın 20 Haziran 2009'da rejimin kurşunları altında can vermesinin, yine aynı rejimin otuz yıldır dayandığı toplumsal sözleşmeyi geri dönüşü olmayacak şekilde bozup bozmadığını söylemek için ise henüz çok erken.²⁸²

12 Haziran 18 Brumaire mi, yoksa 18 Fructidor* mu?

Bu sayfalar boyunca İran'da devrim sonrası rejimin kurumsallaşmasını termidoryen paradigma ve dönemseliğiyle karşılaştırmamızın tek amacı, çoğunlukla radikal bir ötekilik olarak değerlendirilen cumhuriyetçi İslâm'ın bu kendine özgü biçimini sıradanlaştırmaktır. Bu sorunsal İslâm'ın cumhuriyetle kurduğu ilişkinin sosyal bilimler, özellikle de siyasetin karşılaş-

281 *Goft-o-gu* dergisi savaş belleğine özel bir sayı ayırmıştı. Ayrıca, eski Devrim Muhafızları generali Reza'nın portresi için, bkz. Bernard Hourcade, “Reza, ancien général des Gardiens de la Révolution”, Christian Bromberger (der.), *L'Iran derrière le miroir, a.g.e.*, s. 119-126. “Vicdan muhasebesi” olarak Fransız Termidoru için, bkz. Sergio Luzzato, *L'Automne de la Révolution. Luites et cultures politiques dans la France thermidorienne*, Honoré Champion, Paris, 2001.

282 Fariba Adelkhah, “Neda, ou l'annonce faite à la République d'Iran”, *Esprit*, Ağustos-Eylül 2009, s. 236-241.

(*) 1792'den 1806'ya kadar kullanılan Fransız Devrim Takvimi'ne göre *Fructidor* (meyve zamanı) 18 Ağustos-16 Eylül, *Brumaire* (sis zamanı) ise 22 Ekim-20 Kasım tarihlerine denk geliyordu. 18 Fructidor Darbesi Direktuar yönetimi altında üç direktörün ordunun desteğiyle Jakobenlere ve kralcılara karşı gerçekleştirdiği darbedir (4 Eylül 1797). 18 Brumaire ise (9 Kasım 1799), Napoléon Bonaparte'ın Direktuar yönetimine son vererek konsüllük dönemini başlattığı darbenin tarihidir – ç.n.

tırmalı tarihsel sosyolojisi çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu doğrular. Devrimin aşırılıklarından “piyasa demokrasisi”nin ılımlığına geçileceğine dair mesihçi tarzda ve hayal kırıklığına uğramaya mahkûm beklentiye oranla, yalnızca ele alınan tarihsel anıkinden çok daha karmaşık bir siyasal, ahlâkî ve dinî ekonomiyi ortaya koymak ve bunu Tocqueville’in dediği gibi “başlangıç noktası”na, yani devrimin kendisine bağlamak gibi bir avantaj sağlar. Son olarak, bu sorunsal İran’ın durumuna kendi tarihsellikleri olan, ancak profesyonelleşmiş siyasal sınıfları İran’daki gibi neo-liberal küreselleşmeye rağmen (ya da onun sayesinde) varlıklarını sürdüren farklı devrim sonrası durumlarla karşılaştırılabilecek bir anlam kazandırır.

Yalnızca İran’ın tecrübesiyle sınırlı kalırsak, termidoryen paradigma devrimci tapınağın muhafızlığına soyunan aşırı muhafazakârların başvurduğu tez söz sanatını çözmemize yardımcı olur. Bu açıdan, 2009 krizinin anlamı görüldüğünden daha karmaşıktır. Bu bölümün belkemiğinin dayandığı mantık çizgisinde, bu olayda 18 Brumaire’in bir benzerini görme fikri çekici gelebilir. Burada tespit ettiğimiz gibi, Mahmud Ahmedinejad’ın yükselişiyle ilgili yaygın yorumlar da bu yöndedir. Tıpkı Vladimir Putin’in KGB’nin adamı olduğu yönündeki iddialar gibi, bu yorumlara göre de Ahmedinejad Devrim Muhafızları’nın iktidardaki adamıdır. Ancak bu karşılaştırmanın sınırları kısa sürede kendini gösterir. Ahmedinejad Bonaparte olmadığı gibi, 2005’te adaylığını destekleyen, hatta 2009 seçim darbesini planlayan yeni muhafazakâr çevrelerin de cumhuriyetin anahtarlarını teslim etmek üzere generali yaratan “Aşırı Orta”nın parlak zihinleriyle ilgisi yoktur. Bunun dışında, böyle bir karşılaştırmanın verimli olabilmesi için çok fazla farklılık iki durumu birbirinden ayırmaktadır: Bonaparte kitlelerin ve kamuoyunun kendisine beslediği hayranlıktan yararlanıyordu; Brumaire toplumu siyasal ve polis kaynaklı bir denetim altına yerleştirmişti; ama aynı zamanda “çıkar devrimi”ni sağlamlaştıracak ve “Girouette”leri* toparlayacak bir hükümet ve idare

(*) *Girouette*: Rüzgârgülü. Ortama göre siyasal duruşunu değiştirenler için de kullanılır – ç.n.

programını sunmuştu; Konsüllük siyasal göçmenler ve Kilise'yle ulusal bir uzlaşma sağlamak için uğraşmıştı ki, Ahmedinejad'ın bu yola girmesi oldukça zor görünmektedir. Ayrıca kurumsal güçler ya da hizipler arasındaki homeostatik dengeyi kendi lehine bozacak araçlara sahip olduğu da kesin değildir.

Buna rağmen Fransız Devrimi'yle karşılaştırma oyununa devam edecek olursak, İran'da 12 Haziran'ın daha çok 18 Fructidor, Yıl V'i (1797) hatırlattığını söyleyebiliriz. O gün ılımlılar ve kralcıların kazandığı seçim zaferi, onları katı bir biçimde bastırmak ve Aşırı Orta'nın idari, tarafsız, etkin ve otoriter cumhuriyetini korumak için termidoryenleri ordunun yardımına başvurmaya itmişti. Ancak bu darbe monarşistler ve cumhuriyetçiler arasındaki çelişkili uzlaşmanın her iki tarafın da kendi çıkarları doğrultusunda ilerlemesini istediği sonucunu bir yüzyıl kadar geciktirecek ve bu uzlaşma sonunda III. Cumhuriyet'in temel taşı olacaktı.²⁸³

Bu satırların yazıldığı günlerde, henüz kimse İran İslâm Cumhuriyeti'nin nereye gittiğini bilmiyor. Seçim yolsuzluğunun uyandırdığı meşru heyecan, halkın protesto gösterilerinin şiddetle bastırılması, reformcuların başlarının ezilmesi, düzenlenen hukuki maskaralıklar, bu olayların Tiananmen Olayları'ndan neredeyse günü gününe yirmi yıl sonra patlak verdiğini görmemizi engelledi. Öğrenci katliamı Çin Termidoru'nun sonunu getirmemişti. Hatta bugün biliyoruz ki, onu sağlamlaştırdı. Elbette elimizde İran'da da böyle olacağını gösteren herhangi bir kanıt yoktur. En azından bu ülkede kamuoyu demokrasi fikriyle daha ilgili görünmektedir ve cumhuriyet, komünist rejimin aksine, seçimlere ve İslâmcı-devrimcilige dayanan ikili bir meşruluğa dayanmaktadır. Ali Gheissari ve Vali Nasr isabetli bir değerlendirmeyle Mahmud Ahmedinejad'ın her fırsatta "Devrimi demokrasi için yapmadık," demekten hoşlandığını, ama "bunu söylemek için oylara ihtiyacı olduğunu" belirtiyorlar.²⁸⁴ İran'da termidor-

283 Patrice Gueniffey, *Le Dix-huit Brumaire. L'épilogue de la Révolution française*, Gallimard, Paris, 2008, s. 61-62; Pierre Serna, *La République des girouettes*, a.g.e., 9. bölüm.

284 Ali Gheissari, Vali Nasr, *Democracy in Iran. History and the Quest for Liberty*, Oxford University Press, New York, 2006, s. VI.

yen durumun olanca belirsizliği bu çelişkiye dayanmaktadır. Ancak elbette yerini başka bir sürprize de bırakabilir: Demagog bir cumhurbaşkanı bugün yaşanan siyasal krizi ve beraberinde getirdiği baskıları kullanabilir ve İran'ı Türkiye'de 1980 Darbesi'ni izleyen dönemde zal'ın başlattığı ve AKP'nin tamamladığı ekonomik liberalleşme benzeri bir sürece sokabilir.

İran'da "Gedikliler"ın iktidarının yeniden üretilmesi yapbozun parçalarından yalnızca bir tanesidir ve yöneticilerin sürekli olarak yeniden pazarlığa tabi tutulan ve bugün belki gözden düşmüş olan bir "sözleşme" ile bağlı oldukları toplumun geçirdiği dönüşümleri hesaba katmak zorundadır. Yönetmen Cafer Panahi *Ofsayt* filminde "durum" ile "zgrlk" arasındaki sarrtrvari bu gerilimi ustalıkla anlatır: İran futbol takımının maçını izlemek için gizlice stadyuma giren ve Devrim Muhafızları'na yakalanan bir grup genç kız, takımın kazandığı zaferin ardından yaşanan sevinç dalgası içinde nezarete götürülürken kurtarırlar (yoksa kendileri mi kaar?), çünkü kalabalığın onları muhafızların elinden almak için gösterdiği çabadan çok, muhafızların kızlar üzerindeki baskısı filmin bir sahnesinden diğerine yavaş yavaş anlamsızlaşır ve sonunda büyük bir arbedenin içinde yok olup gider.

2009 Yazı'nda toplumun taleplerini dile getirmek için ortaya çıkan Yeşil Hareket mümkün olanın sınırlarını genişletmiş olsa da, henüz orada değiliz. 12 Haziran seçim darbesini gerçekleştiren aktörlerin en büyük başarısı, şimdilik bir yanda Mir Hüseyin Musevi, Mehdi Kerrubi ya da Muhammed Hatemi gibi birbirlerine son derece ters isimleri, diğer yanda ise her dalga ya dayanan Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin gizlice desteklediği Muhsin Rezai, Ali Laricani ya da Ahmed Tevekkuli'den oluşan umulmadık koalisyonu bir ret cephesi biçiminde bir araya getirirken devrim rehberinin nezdinde kk rollere soyunmakla sınırlıdır. "Düzenin onuru" belki de geri dönüşü olmayacak şekilde lekelenmiştir ama kurtarmak isteyenlerin sayısı hâlâ çoktur.

Senegal Tarikat Cumhuriyeti: Eski Köleler, Eski Muharıpler, Yeni Müslümanlar

19 Mayıs 2006'da Dakar'da toplanan French Colonial Historical Society'nin (Fransız Sömürge Tarihi Derneği) 32. Konferansı 26. panelini "Senegalli Nişancılar* Birliği'ne Saygı" başlığı altında düzenledi. Dinleyiciler arasında Senegalli muharip gazileri temsil eden küçük bir delegasyon da bulunuyordu. Çok sayıda tebliğden, Armelle Mabon'un *Oubliés et trahis: les prisonniers de guerre coloniaux et nord-africains* (Unutulanlar ve İhanete Uğrayanlar: Sömürgelerden ve Kuzey Afrika'dan Savaş Esirleri) başlıklı belgesel filminin gösteriminden ve 1 Aralık 1944'te Thiaroye Kampı'nda çıkan sömürge kuvvetleri ayaklanmasının kanlı biçimde bastırılması sırasında hayatını kaybedenlerin de hatırlatıldığı oldukça ateşli tartışmalardan sonra, Şeyh Anta Diop Üniversitesi'nin (UCAD II) büyük oditoryumunun tam ortasında düzenlenen bir askerî geçit töreniyle savaş meydanlarında ölenlerin anısına saygı duruşunda bulunuldu. Biraz gerçeküstü biçimde bir amfityatroda gerçekleştirilen ve Kuzey Ame-

(*) Senegalli Nişancılar (*Tirailleurs sénégalais*): Türkçe kaynaklarda bazen Fransızca olarak da geçen bu terim, başta Senegal olmak üzere Fransa'nın 1857'den itibaren Afrika'daki sömürgelerinden toplayarak savaştığı farklı cephelere gönderdiği hafif piyade birliklerini ifade eder. Nişancılar yalnızca Senegal'den toplanmasa da, ilk piyade birliği bu ülkede kurulduğu için kısa sürede Fransız bayrağı altında savaşan tüm siyahi askerler için kullanılmaya başlamıştır – ç.n.

rikalı, Fransız ve Batı Afrikalı akademisyenleri, yaşlı oldukları kadar gururlu gazileri ve Senegal ordusundan bir müfrezeyi bir araya getiren bu tören, “Afrikalı Güçler” tarihinin muharip gazi aylığıyla yaşayan küçük çevrenin çok ötesinde hâlâ zihinlerde olduğuna ya da en azından kolaylıkla yeniden canlandırılabilmesine tanıklık ediyordu. Nitekim bundan birkaç ay sonra Senegalli Tarih ve Coğrafya Öğretmenleri Birliği, Thiaroye otol kavşağı şantiyesinde katliamın gerçekleştiği yerde olası mezarlar bulunabileceği gerekçesiyle “önleyici kazı” başlatılmasını talep ederek bunu gerçekleştirdi.¹

French Colonial Historical Society’nin toplantısı devam ederken, Dakar’dan birkaç yüz kilometre uzakta Fransa İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy resmî bir Batı Afrika gezisine çıkıyordu. Gezi programı çerçevesinde önce Bamako’ya, ardından da Cotonou’ya gidecek ve meclisten yeni geçirdiği göç yasasını tanıtacaktı. Hükümet yetkilileri kendisini mevkîinin ve belki de geleceğinin gerektirdiği gibi karşıladılarsa da, bir grup Kayes milletvekili –Batı Afrika’da göç veren en önemli bölgelerden biri– basın, entelektüeller ve aralarında Fransa’dan sınır dışı edilen Malililerin kurduğu derneğin de bulunduğu çeşitli sivil toplum kuruluşları yeni yasa metninin dayandığı felsefe, yani “maruz kalınan” değil –elbette Fransa tarafından– “seçilen” göç felsefesi karşısında eleştirilerini gizlemediler.

İleri sürülen argümanlar Fransa ve eski sömürgelerinin paylaştığı geçmişe gönderme yapıyordu: köle ticareti, sömürgeleştirme ve Fransa Cumhuriyeti ordularında kendi rızalarıyla ya da zorla silah altına alınan Afrikalı askerlerin 1909’dan 1960’a kadar neredeyse aralıksız destekledikleri savaş seferberliği. Kayes bölgesi Milletvekili Kolektifi üyesi Kaourou Doucoure, lafı dolandırmadan şunları söylüyordu: “Bizi şaşkınlığa düşüren, bu zenci köle ticaret yasasıyla Mali ziyaretinin eş zamanlılığı oldu: Bu bir hakarettir. Zira bu yeni yasa zenci köle ticareti döneminde yürürlükte olanlarla aynı yöntemle dayanıyor: Tasnif etme ve kendi (iç piyasa) ihtiyaçlarına göre Afri-

1 Philippe BERNARD, “Les Sénégalais retrouvent la mémoire”, *Le Monde*, 23 Şubat 2007, s. 3.

ka pazarından (dış piyasa) hiçbir hakka sahip olmayan (yasadışı göçmenler) ve saygı görmeyen (iş yaşamında ya da eğitimde ayrımcılığa maruz kalan ve dış görünüşü nedeniyle şüpheli olarak algılanan) köleler seçme.”² Emekli bir asker de, “Sayın Sarkozy’nin bilmesi gereken şey, benim büyükbabamın kendisinden çok önce Fransız olduğu,” diye parlıyordu.³ Cotonou *Nouvelle Tribune* gazetesine göre, “yeni Sarkozy göç yasasında temel olarak yeni bir şey yok”tu: “Zenci köle tüccarlarının ve bunların Afrikalı yordakçılarının dere tepe, orman savan demeden kovaladıkları ve insanlık dışı koşullarda gemi ambarlarına yığdıkları insanlar birer yük hayvanı gibi görülüyordu [...]. Sonuçta bu zaten seçilmiş göçtü. Sonraları, iki dünya savaşı sırasında Fransa esas olarak hedef tahtası gibi kullanmak üzere ünlü Senegalli nişancıları topladı [sic]. Bu da seçilmiş göçtü. İkinci Dünya Savaşı sonunda Fransa ve tüm eski sömürgeci ülkeler istedikleri gibi şekillendirebilecekleri ve her türlü angaryayı yıkabilecekleri işgücüne ihtiyaç duyduklarında [...], otomobil montaj hatlarında çalıştırmak üzere Mağripli işçiler, Senegal, Mali, Volta, Nijerya ve benzer ülkelerde çöpçüler getirttiler. Bunlar da Avrupa’nın ekonomik kalkınması için “seçilmiş göçmenler”di. Tıpkı Paris’in bilinen banliyölerinden birine yerleşen ve sayılarının Dahomey-Benin topraklarında bulunabilecek tüm doktorlardan daha fazla olduğu iddia edilen Beninli doktorlar gibi.”⁴

Bu hoşnutsuzluk Nicolas Sarkozy’nin ziyaret ettiği iki ülke sınırlarının dışına taşı. Fildişi Kıyısı’nda şarkıcı Alpha Blondy, “Bu seçilmiş göç kavramı ve göç *apartheid*i, tüccarların Batı’ya götürmek için en güçlü olanları, en sağlıklı dişlere sahip olanları seçtikleri kölelik zamanlarını hatırlatıyor,”⁵ diyerek tartışmaya katıldı. Dakar’da ise French Colonial History Konferansı’nın koridorlarında ya da üniversite kampüsündeki öğrenci lokantalarında Devlet Başkanı Amadou Toumani, Touré’nin Fransız ba-

2 *Info-Matin* [Bamako], 17 Mayıs 2006.

3 *Soir de Bamako*, 10 Mayıs 2006.

4 *Nouvelle Tribune* [Cotonou], 2 Haziran 2006.

5 *Fraternité-Matin* [Abidjan], *Courrier international*, 24 Mayıs 2006, s. 38.

kanı en iyi şekilde karşıladığı çünkü Mali’de “seçilmiş misafir-perverlik” uygulanmadığı yolundaki, belki kısmen uydurmaca ama mizah dolu yaklaşımından mutluluk duyuluyordu.

Sömürgeciliğin mirasını inceleyen bir araştırmacı için bu gözlemler merakının ne kadar tutarlı olduğunun göstergesidir ama asıl soruyu cevapsız bırakır: Gerçekten “hangi ‘sömürgecilik mirası’ndan söz ediyoruz?” ve nasıl?⁶

Toplumsal davranışları tarihsel bağlamlarında incelemek yerine söylemlerden beslenen “postkolonyal çalışma” yandaşlarının bu tür ifadelerden sağlayabilecekleri fayda hemen fark ediliyor. Postkolonyal devletin “gerçekliğinin ifadesi”⁷ olan “kökeni” (*Ursprung*) onların gözünde sömürgeleştirmenin ontolojisinden kaynaklanır. Bu ontoloji, öznelcerc etnik ya da ulusal olsun, sınıfsal ya da cinsel (*gender*) olsun, emperyal kimliklerini vererek çağdaş biçimlerde kendini yeniden üretmeye mahkûmdur. Postkolonyal canlandırma oyunu kapalı gişe oynanır ve French Colonial Studies Association Konferansı’ndan Nicolas Sarkozy’nin ziyaretine kadar herkes zorunluluktan kendi repertuarına sadık kalır.

Siyasetin tarihsel sosyolojisi açısından bakıldığında ise, işler biraz daha karışıktır. Bu yaklaşım “doğrusal oluşumları betimlemekten” kaçınır ve “nesnenin tam özünün, en saf olasılığının, özenle içe kapanan kimliğinin, dışsal, rastlantısal ve ardışık olan her şeyden eski ve hareketsiz biçiminin” kabuğu olan “köken”den çok “kaynak” (*Herkunft*) ve devlet ya da “hükümet”, hatta “hükümet zihniyeti” olarak adlandırılan duruma bağlı “oluşum” (*Entstehung*) ile ilgilenir. Artık “geçmişin hâlâ var olduğunu, şimdiki zaman içinde yaşamaya devam ettiğini, izlenen yola baştan çizilmiş biçimini dayattıktan sonra onu gizliden gizliye beslemeye devam ettiğini göstermek” söz konusu değildir. “Bildığımız ve olduğumuz her şeyin kökeninde”, dola-

6 Jean-François Bayart, Romain Bertrand, “De quel ‘legs colonial’ parle-t-on?”, *Esprit*, Aralık 2006, s. 134-160, ve Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010.

7 Burada Michel Foucault’nun Nietzsche’nin jenealoji kavramıyla ilgili okumasını izliyoruz: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, Michel Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, volume II: 1970-1975, Gallimard, Paris, 1994, s. 136-156.

yısıyla sömürge olma halinin de kökeninde “gerçeklik ve varlığın” bulunduğunu ifade etmek de söz konusu değildir. Aksine, “rastlantının dışsallığını” yeniden kurmak ve “gerçek tarihe” (*wirkliche Historie*) başvurarak “başlangıçların titizliği ve rastlantıları” üzerinde durmak gerekir.⁸ Aynı biçimde, yeniden okuduğumuzda Max Weber de bizi sömürge dönemi ve şimdiki zaman arasında “kaçınılmaz olarak özgün bireysel bir niteliğe bürünen somut genetik ilişkiler”⁹ bulmaya davet eder.

Sömürge döneminden çağdaş devlete giden yol olumsuzluğu barındırır. Dolayısıyla, birinden diğerine devamlılık olduğu varsayımını ileri sürmek bu varsayımı doğrulamaya mahkûm olduğumuz anlamına gelmez: Kolonyal ve postkolonyal dönemler arasında bulunduğu varsayılan bağlantı nedenselliğin gerekliliğinden çok toplumsal davranışların rastlantısallığına ve çelişikliğine ya da tarihsel süreçlerin keyfilğine bağlıdır. Olgulara bakıldığında ise, Türkiye ve İran örneklerinde de gördüğümüz gibi her devamlılık aslında kopuşlarla örülüdür. Bu açıdan olası bir kolonyal hegemonyanın, postkolonyal hegemonya biçiminde yeniden üretilmesi olasılığı, topyekûn ve kaçınılmaz bir mekanik hareketten çok “devletlerin ya da devlet topluluklarının parçalanmış ve kopuk tarihinin işleyişine” bağlıdır.¹⁰ Bu süreç, postkolonyal çalışmaların tek boyutluluk ve kaçınılmazlık gördükleri yerde, boyunduruk altına alma açısından muhtemelen çok boyutlu tarihsel bir deneyim ifade eder. Eski Fransız Batı Afrika’sında ve özellikle Senegal’de cumhuriyetçi İslâm’la ilgili olarak hejemonik sürecin bu kırılmış kesitlerinden bazılarını ele almak istiyoruz. Bunu yaparken, “başlangıçların titizliği” ve “rastlantıları” üzerinde durmaya, sömürge döneminin ve getirdiklerinin “gerçek tarih”ine

8 A.k.

9 Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (yeni baskı: collection de poche Agora, 1985), s. 44 [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011].

10 Antonio Gramsci, *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino, 1966, s. 191. Bir hegemonya biçimi olarak kolonyal hâkimiyet üzerine, kendi çalışmalarından birinin son baskısına yazdığım yeni önsöze bakılabilir: *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 2006.

(wirkliche Historie) başvurmayla çalışacağız.¹¹ Ardından –say-falar önce ayrıldığımız– Beauvau Meydanı'na geri döneceğiz.

Çekiştirelim, çekiştirelim, geriye mutlaka bir şeyler kalır...

Batı Afrikalı eski muhariplerin tarihsel hafızası ve maaşlarının yeniden değerlendirilmesiyle ilgili çetrefilli sorun, yukarıda da gördüğümüz gibi, Fransa-Afrika ilişkilerinde son derece etkili, rahatsız edici bir rol oynamaya devam ediyor. Aileleri mali ya da simgesel açıdan ilgi gösterecekler de, konuyla doğrudan ilgili aktörler, yani eski muharipler doğal olarak birer birer yok olduklarından, bu sorun daha da fazla ilgiyi hak ediyor. Ancak aynı temalar silah altına alınma ya da savaş tecrübesi yaşamamış olan daha genç kuşaklar tarafından kullanılıyor. “Seçilmiş Göç Yasası” diye adlandırılan yasanın Fransa Millet Meclisi'nde kabul edilmesinin yarattığı ve yukarıda bazı örneklerine yer verdiğimiz tepkiler ya da Rachid Bouchareb'in 2006 sonbaharında çıkan filmi *Indigènes*'in (*İsimsiz Kahramanlar*) karşılaştığı yoğun ilgi ve Fransa'da başlattığı ya da meşrulaştırdığı siyasal tartışmalar bunu gösteriyor.

Ancak, Batı ve Kuzey Afrikalı eski muharipler sorununun kamusal alandaki yankıları, yalnızca 23 Şubat 2005 tarihli ve okul programlarında sömürge tarihinin işlenmesiyle ilgili yasanın oylanmasıyla birlikte ortaya çıkan polemiklerle açıklanamaz. 1983'te FEMAC [Orta Afrika Müzik Festivali] birincilik ödülünü kazanan Kongolu Zao'nun *Ancien Combattant* (Eski Muharip) adlı şarkısının elde ettiği müthiş başarı, hafıza ödevinin ağırlığına ironiyi karıştırırsa da, daha o tarihlerde bu repertuarın canlılığını gösteriyordu.¹² 1996'da Alain Juppé hükümetinin talebi üzerine Paris'teki Saint-Bernard Kilisesi'nde bulunan yasadışı göçmenlerin polis zoruyla dışarı atılması ise, baş-

11 Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, Michel Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, volume II: 1970-1975, a.g.e., s. 136-156.

12 Zao, albüm BAE 4011, Cotonou, La Diversité, 1984. 1950'li yıllarda eski muharip Fransız dilindeki Afrika edebiyatının önemli figürlerinden biri, hatta Ferdinand Oyono'nun *Le Vieux nègre et la médaille* kitabının kahramanı olmuştu.

ka temalar arasında İkinci Dünya Savaşı'ndan kalma kan borcuna yapılan hakareti de dile getiren bir protesto fırtınası yarattı. İdari durumlarının yasallaştırılmasını talep eden göçmenler, genç yaşlarına rağmen babalarının, hatta büyükbabalarının yaptıkları fedakârlığa sahip çıkıyorlardı.

Bu devamlılığı soyut postkolonyal kategoriye yerleştirmek yerine, Max Weber'in önerdiği gibi burada yer alan somut genetik ilişkiyi ayırıştırarak incelemenin daha uygun olacağını tekrar edelim.¹³ Böylece bu noktadan sömürge dönemine geçmek de kolaylaşacaktır.

Şeref meydanında dökülen kan borcuyla ilgili repertuarın “taşıyıcısı” (*Träger*) olan ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayan grubu kesin olarak tanımlamak mümkündür. Bu grubu oluşturanlar haklarını savunmak için çeşitli dernekler bünyesinde örgütlenen Batı Afrikalı eski muhariplerin kendileridir ama onları sömürgeci ve ardından postkolonyal devlete “yerli” talepleri ileten tek sesli araçlar olarak tanıtmak da yanlış olur. Sosyolojileri, siyasal ekonomileri kuşkusuz çok daha karmaşıktır. Gregory Mann'ın yakın tarihli bir çalışması Fransız Batı Afrikası'nda eski muhariplerin bu şekilde emperyal hejemonik bir ilişkinin taşıyıcısı olduklarını gösteriyor. Bu ilişki sürekli pazarlıklara ya da meydan okumalara konu oldu, bağımsızlığın ardından başka toplumsal gruplar –postkolonyal devletin aydınları, göçmenler, Fransa'da bunlara destek olan militanların bir kısmı– tarafından yeniden gündeme getirildi ve bu nedenle eski metropolle geçmiş sömürgeleri arasındaki ilişkinin üçüncül dili olarak kaldı.¹⁴

Başka bir deyişle, eski muharipler meselesi yalnızca Fransa ve Batı Afrika arasındaki bir dışsallık (ve dış politika) ilişkisine indirgenemez. Étienne Balibar'ın söz ettiği ve “imparatorluk her zaman ve hâlâ ulusların içinde olduğundan” tam bir sayıyla ifade edilemeyen “bir buçuk” bütünle ilgilidir.¹⁵ Cornelius

13 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, a.g.e., s. 44.

14 Gregory Mann, *Native Sons. West African Veterans and France in the Twentieth Century*, Duke University Press, Durham, 2006.

15 Étienne Balibar, *Droit de cité*, PUF, Paris, 2002 (yeni baskı), s. 76 ve 80.

Castoriadis'in ifadesiyle, her ne pahasına olursa olsun emperyal ve postemperyal toplumun "anlamlar dünyasının bir arada tutulmasına"¹⁶ (toplumların demografik olarak yenilenmesine ve başlıca aktörlerin siyasal saygınlıklarını yitirmesine rağmen bugün dahi) katkıda bulunan çatışmaların, uzlaşmaların, "etkin anlaşmazlıklar"ın, ittifakların içinde olduğu (ve oluşmaya devam ettiği) hejemonik repertuarlardan biridir.

Fransız sömürge imparatorluğunun özelliklerinden biri, "renkli bölükler"in 1819'da Denizcilik Bakanlığı ve "Senegalli Nişancılar"ın 1857'de Faidherbe tarafından kurumsallaştırılmasından çok daha önce –sömürge güçlerinin çoğu böyle tamlamalar kullanıyorlardı– 18. yüzyıldan itibaren Senegambiya'dan *laptot* adı verilen yerli bölüklerini toplaması değil, 1912'den itibaren bunları zorunlu askerlik hizmeti çerçevesinde seferber etmesi ve askere alındıkları topraklardan başka harekât sahnelelerinde kullanmasıydı.¹⁷ Önceleri Senegambiya, ardından da çoğunlukla Sudan ve Yukarı Volta bölgesinden toplanan Senegalli Nişancılar (ele geçirilmesine katkıda bulundukları) Batı Afrika'da, Fas'ta, Fransız Ekvator Afrikası'nda, Madagaskar'da, Çanakkale'de, Yakın Doğu ve Anadolu'da, Hindic'in de, Tunus'ta ve Cezayir'de savaştılar. İki dünya savaşında ise metropolün savunmasına (ve kurtuluşuna) katkıda bulundular. Bunun dışında, aralarından 5000 kadarı 1940-1944 arası Alman işgali sırasında makilerde direniş hareketine katıldı. Jean Jaurès'in korktuğu gibi, 1938'de Marsilya'da, yine aynı yıl Thiès'de, 1947-1948'de de Nice'de toplumsal hareketlerin bastırılmasında kullanıldılar. Bu seferberliğin başlıca ideoloğu, kısa süre sonra general rütbesine yükselecek olan Charles Mangin'in ifadesiyle "Siyahi Güç"e başvurma arzusu, ulusun demografik tembelliğinden ve Almanya'yla savaşın yakınlığından endişelenen Fransız siyasal ve askerî *establishement*'inin bir kısmından geliyor-

16 Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris, 1975 [*Toplum Imgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul (1. baskı 2011)].

17 Senegalli Nişancıların tarihi için, bkz. Myron Echenberg, *Colonial Conscripts. The Tirailleurs sénégalais in French West Africa, 1857-1960*, Portsmouth, Heinemann, Londra, James Currey, 1991.

du. Aynı dönemde, Kont Eugène Melchior de Voguë ülkesinin çöküşü karşısında korkuya kapılıyor ve kaderini birkaç yıl önce *Les Morts qui parlent* (1899) adlı romanında portresini çizdiği gibi bir Germanicus'un –nam-ı diğer Mangin?– komuta edebileceği Afrikalı Barbarlar'ın güçlü ellerine ve taze kanına emanet etmeyi tercih ediyordu. Bununla birlikte, Mangin sahada işgücü kıtlığından ve zorunlu askerliğin yaratacağı memnuniyetsizlikten endişelenen sömürge idaresinin tereddütleriyle karşılaştı. Gerçekten de, Birinci Dünya Savaşı sırasında çıkan büyük ayaklanmalar Fransız Batı-Afrikası'nı (AOF) sarsacaktı.

Bu konuda ilginç olan, bazı yerli aktörlerin bu sömürge askerî siyasetini benimsemeleri oldu. Senegalli Nişancılar ilk aşamada köleler, marjinaler ve Batı Afrika halklarından, özellikle Senegambiya, Sudan ve Gine'den gelen toplumsal konumu düşük genç erkekler, hatta yenik imparatorluk ve krallıkların köle ya da soylu kökenli savaşçıları arasından toplandı. Bu şekilde söz konusu gruplara ekonomik birikim yapma ya da servet edinme, toplumsal özgürleşme ve siyasal geri dönüşüm yolunu açtı. Daha sonra, Fransız bayrağı altında savaşmak mali, hukuki, siyasal ya da ekonomik bazı avantajlar sağlamaya başladığında, varlıklı ya da soylu ailelerin çocukları da yürütülen “ırk” ve “ortaklık politikaları” çerçevesinde yeni geleneksel sömürge şefliği konumlarına gelebilmek için Senegalli Nişancılar'a katılmaya başladılar.¹⁸ Bu tür stratejilerin özgünlüğü yine de göreliydi. Aralarında bazı farklar bulunmakla birlikte, tüm sömürgelerde benzer stratejilere rastlanıyordu.

Fransız İmparatorluğu'na özgü olan, askere alma ve imparatorluğa aidiyetin hukuki biçimi arasında kurulan ilişki oldu. Bu durum Dört Senegal Komünü'nde vatandaşlık biçiminde, ardından daha yaygın olarak tüm Fransız Batı-Afrikası'nda bireysel düzeyde geçerliydi ve 1946 Anayasası ile birlikte daha sistemli hale geldi: Sömürgeci gücün getirdiği askerlik hizmeti “vatandaşları tebaadan ayıran duvarda bir gedik açmıştı”.¹⁹ Sömürge ordusu ile ulusal aidiyet arasındaki bu ilişkinin ortaya çıkışında,

18 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 92.

19 A.k., s. 11.

“kardeş” ve “tebaa” arasındaki diyalektikte,²⁰ inisiyatif Afrikalı aktörlerden gelmişti. Birinci Dünya Savaşı’nın arifesinde, Dört Senegal Komünü “yerli”leri düzenli Fransız ordusuna katılmayı “asimilasyon” ve “ortaklık” taraftarlarını karşı karşıya getiren muğlak sömürge tartışmasında vatandaşlık statülerinin tanınması olarak görüyorlar ve Senegalli Nişancılar’a katılmayı reddediyorlardı. İmparatorluk “tebaa”sı olmadıkları için, idare onları buna zorlayamıyordu.²¹ Dört Senegal Komünü’nden milletvekili seçilen ilk Siyah olan (1914) ve 1918’de Clemenceau tarafından genel vali rütbesiyle Askeralma Genel Komiserliği görevine getirilen Gorée yerlisi Blaise Diagne’in bu süreçte oynadığı rolü biliyoruz. Diagne, Birinci Dünya Savaşı’nın dramatik ortamında Dört Komün “yerliler”ini²² sömürge birliklerine katılmaları ve düzenli orduda seferber edilmeyi talep etmeye devam etmeleri konusunda yüreklendirmek için, sahip olduğu büyük siyasal prestiji kullandı. 1915’te Millet Meclisi önünde tumturaklı bir üslupla “Eğer kanun yapmak için buraya gelebiliyorsak Fransız vatandaşıyız demektir ve Fransız vatandaşıysak tüm diğer Fransız vatandaşları gibi askerlik yapma hakkını talep ediyoruz” diyordu. Bir süre sonra, Saint-Louis’ye yaptığı bir gezide: “Savaş, tüm korkunçluğuna rağmen [...] Senegal halkı için bir toplumsal reform aracı olmuştur”²³ diyecek kadar ileri git-

20 Jean-Pierre Dozon, *Frères et sujets. La France et l’Afrique en perspective*, Flammarion, Paris, 2003.

21 Senegal siyasal yaşamının bu dönemi üzerine referans oluşturan kaynak George Wesley Johnson’un çalışmasıdır: George Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*, Karthala, Paris, 1991 (orijinal baskı için: Stanford University Press, 1971).

22 Dört Komün “yerlileri” (“*originaires*”) [Saint-Louis, Gorée, Dakar ve Rufisque’den oluşan] bu kentlerde yaşayan ve Fransız vatandaşı ya da en azından seçmen sayılan yerlilerdi. Köle kökenli de olabiliyorlardı. Kent “sakinleri” (“*habitants*”) buralarda doğmuş, aile kurmuş ve kentli topluma asimile olmuş melezler –“*créoles*”– ya da siyahı yabancıardan oluşuyordu. Dört Komün’de “teba” (“*sujets*”) statüsünde, iç kesimlerden gelen ve ticari ya da dini nedenlerle geçici olarak bölgede bulunan siyahı Afrikalılar, esirler ya da içinde bulundukları koşullardan kaçmak için bölgeye sığınan köleler de yaşıyordu.

23 Aktaran a.k., s. 231 ve 233. Ayrıca bkz. Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford University Press, Stanford, 1997, 5. bölüm.

ti. Diagne bu alanda başarıya iki aşamada ulaştı. Önce Dört Komün “yerliler”inin Fransız askerî yükümlülüklerine tabi olması hakkını elde etti. Ardından, bu yükümlülüklerle 1848’den beri mahkemelerin ve idarenin tanımakta tereddüt ettiği vatandaşlık arasındaki denkliği kabul ettirdi. Mevzuat artık “Senegal’in tam hak sahibi komünlerinin yerlisi olanlar ve bunların soyundan gelenler 19 Ekim 1915 tarihli kanunun dayattığı askerî yükümlülüklerle tabi Fransız vatandaşı olarak kabul edilirler ve öyle kalırlar,” diyordu.

Bununla birlikte, yeni mevzuat durumun uzun vadede sürmesini olanaksız kılıyordu, çünkü Dört Komün “yerliler”i ve iç bölgelerde kurulu protektoradan gelen “teba”nın tabi olduğu askerlik hizmeti koşullarını farklılaştırıyordu. Oysa bu topraklarda insanlar kaynaşmış biçimde yaşıyorlardı. Askerlik süresi ve aylığı herkes için eşit olsa da, “yerliler” kışlada kalıyorlar, yataklarda uyuyorlar, “Avrupa yemeği”yle besleniyorlar ve tayın başına 3,76 frank gıda yardımı alıyorlardı, diğer Fransızlarla aynı terfi olanaklarına sahiptiler (dolayısıyla düzenli orduda subay olmayı da umabilirlerdi) ve yirmi beş yıl hizmetten sonra 1500 ila 1800 Frank emekli aylığına hak kazanıyorlardı. Diğerleri ise yerde ya da kışlaların tahta döşemeleri üzerinde yatıyor, birliklere eşlik eden Senegalli kadınlar tarafından hazırlanan “Afrika yemeği”ni yiyorlar ve tayın başına 1,68 frank yardım alıyorlar, astsubay rütbesinden ileri gidemiyorlar ve yalnızca Afrikalı askerlere komuta edebiliyorlar, aynı süre hizmetin sonunda yalnızca 437 ila 572 Frank emekli aylığı alıyorlardı.²⁴

Bu tutarsızlık iki savaş arası dönem boyunca tartışıldı. Diagne da sorunun farkındaydı, ama aşmak için gereken siyasal olanaklara sahip değildi. Kendisi de transemperyal seçkinlerin bir prototipiydi. Fransız gümrük idaresinde oldukça çalkantılı bir kariyeri olmuş, 1892’den 1914’e kadar sırasıyla Dahomey, Kongo, Gabon, Réunion, Madagaskar ve Guyana’da görev yapmış, ardından geri dönerek Dört Komün seçmenlerinin oylarını kazanmıştı. İmparatorluğun hizmetinde gezici bir memur olarak bir anlamda Senegal ulusal siyasal yaşamının gerçek ku-

24 George Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain*, a.g.e., s. 236.

rucusu oldu ama aynı zamanda özellikle askerî alanda kendi ülkesinin üzerinde kolonyal bir rol oynamaya devam etti. Fransız Batı-Afrikanın'dan asker toplama görevini yürütebilmek için, savaş gazisi ve Mangin'in yakını olan Yüzbaşı Abdel-Kader Mademba gibi çok sayıda Afrikalı subayı etrafında topladı. Mademba Fransız vatandaşlığı alacak, kariyerini binbaşı olarak tamamlayacak ve uzmanlığı imparatorluğun askerî siyasetinin tanımlanmasında azımsanamayacak bir rol oynayacaktı. Diagne'nin siyasal zekâsı –ve büyük belirsizliği– taleplerini “medenileştirici misyon” dili içinde eritmesiydi, o kadar ki söylemi “ne-redeyse yönetimin söyleminden farksızdı”.²⁵

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Volta Milletvekili Ouezzin Coulibaly Fransız Millet Meclisi'nde bayrağı Diagne'dan devraldı. Fransız-Afrikalı askerî kolonyal imgeleminde simgeleşen isimlerden biri de 7 Haziran 1940'ta Afrikalı esirlerle birlikte sıraya girmeyi reddettiği ve diğer Fransız subayları gibi muamele edilmek istediği için bir Alman subayı tarafından soğukkanlılıkla öldürülen Yüzbaşı Charles N'Tchoréré'ydi.

Myron Echenberg ve Gregory Mann'ın gayet iyi ifade ettikleri gibi, (eski) muharipler ve daha da önemlisi eski meslek subayları konusu “asimilasyon” ve “ortaklık” doktrinleri arasında sıkışmış olan Fransız sömürgeciliğinin ve çıkmazlarının aynası oldu. İki savaş arası dönemden itibaren, tanım gereği asimetrik olan karşılıklı yükümlülüklerle ilgili ortak dilin zaman içinde kristalleşmesiyle ifade buldu. Emekli aylığı konusu da hızla sorunun odak noktası haline geldi.²⁶ Bununla eşzamanlı olarak, eski muharipleri imparatorluğun aracı seçkinleri olarak “medenileştirici misyon” ajanlarına dönüştürme olasılığı gündeme geldi, ancak böyle bir olasılık sömürge yönetimi ve ordusu tarafından şüpheye karşılanıyordu.

Bugün hâlâ devam etmekte olan bu bürokrasi macerasının aşamalarını ve usul bakımından geçtiği dolambaçlı yolları burada ayrıntılarıyla ele almamıza gerek yok. Bu maceranın toplumsal ve siyasal ifadesinin en belirgin özelliği, Birinci Dünya

25 Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize*, a.g.e., s. 157.

26 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 98 vd.

Savaş'ndan hemen sonra Batı Afrikalı eski muhاریplerin tarih yazımı tarafından önemi hafife alınan bir "topluluk" (Max Weber'de *Stand*) oluşturmalarıydı. Bu eski muhاریpler ya da eski askerler topluluğu bir etosa (askerlik onuru), materyal bir kültüre (üniforma fetişizmi) ve toplumsal kurumlara (sömürgeci otoritelerin tepkilerine rağmen 1930'lu yıllarda kurulan sayısız dernek) sahipti. Çıkarlarını savunmak için metropolde bulunan eski muhاریp derneklerinin belli belirsiz desteğine dayanıyordu. Söz konusu çıkarlar ise sömürge tabiiyeti koşullarının yeniden düzenlenmesine bağlıydı. Topluluk, denizasıırı topraklardan gelen birliklere ayrılmış askerî okul, kamp ve hastanelerde, özellikle Fréjus, Saint-Raphaël ve Menton tesislerinde kök salıyordu. 1940 yenilgisinin yarattığı travmaya, İngiliz ve Amerikalıların talebi üzerine General de Gaulle'ün onayıyla Paris'in "% 100 beyazlardan oluşan Fransız birlikleri"²⁷ –İkinci Zırhlı Tümen– tarafından kurtarılması için harcanan çabaya ve terhis koşullarına rağmen, Batı Afrikalı eski muhاریplerin bu imparatorluk ötesi boyutu İkinci Dünya Savaş'ndan sonra daha da gelişti.

1946 Anayasası, henüz koşullu bir biçimde de olsa Fransız vatandaşlığına geçme yolunu açtı. Hindiçin ve Cezayir'deki sömürge savaşları da Batı Afrikalı askerlere daha eşitlikçi yeni silah arkadaşlığı biçimleri sundu ve Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın kullandığı anlamda "Afrikalı" geleneklerin icadına uygun bir ortam sağladı.²⁸ Artık denizasıırı askerlerine de Fransız vatandaşlarıyla aynı teçhizatı ve üniformaları sağlamaktan pek hoşnut olmayan ordu, bu askerlerin gündelik yaşamlarını en azından psikolojik açıdan iyileştirmeye çalışıyordu. Bunun için, Vietnam ulusal hareketine karşı girişilen savaşın sona ermesi nedeniyle Hindiçin sefer birliği komutanı Henri Navarre'in hayal ettiği görkemli "neo-Sudanlı" mimariye sahip ola-

27 General Morgan'ın sözleri, aktaran Olivier Wieviorka, *Histoire du débarquement en Normandie. Des origines à la libération de Paris. 1941-1944*, Le Seuil, Paris, 2007, s. 365.

28 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (der.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 [*Gelenegin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006].

masa da, bir Afrika Evi açtı; özel radyo programlarında Afrika müziği ve aile mesajları yayınladı; Bingo gibi “siyah” dergiler dağıttı; fotoğraf ve sinema aracılığıyla “Coloniale”in* savaş destanını anlattı; seçilen belirli sayıda askeri masraflarını karşılayarak Mekke’ye hacca gönderdi. Bu Fransız-Afrikanlı asker kültür, 1950’li yıllarda kurulan emperyal hegemonik ilişkilerden yalnızca biriydi. Bu ilişkilerin tarihi ise yazılmayı bekliyor.

Birinci Dünya Savaşı’ndan itibaren, Menton hastanesinden Dr Charles Maclaud çok sayıda neo-geleneksel artefakt yardımıyla hastalarının “yeniden Senegallileştirilmesine” özen göstererek bu alanda öncü oldu. “Coloniale”, “etnografik öngörü”²⁹ açısından her zaman önemli oldu ve Fransız deniz piyade subayları “savaşçı” ırkları anlamakla övündüler. Ama 1950’li yılların ortamı farklıydı. Bir yandan, Afrikanlı ve Fransız toplumları değişikliğe uğramıştı. Diğer yandan, eski muharipler topluluğuna karşı uzun süre tereddütle yaklaşan sömürge makamlarının kendileri de artık bu oluşumu ulusçu hareketin önünü kesebilecek bir dalgakıran gibi görüyorlardı ve onu bünyelerine almak için harekete geçtiler. Belli başlı merkezlerde Muharip Evleri açılması yönetimin bu yeni yaklaşımının ifadesi oldu. Emekli aylıkları sorunu imparatorluğun yeniden şekillenmesi sırasında stratejik öneme sahip bir konu haline geldi, ama aynı yine çıkmaza düştü: Yüzbaşı N’Tchoréré’nin Bamako’ya yerleşmiş olan dul eşi Ma Diarra kahraman kocasının aylığından faydalanamıyordu.³⁰ Bununla birlikte, Afrikanlı ve Fransız asker emeklilerinin eşitliği ilkesi 1950’de kabul edildi ve Fransız hükümeti tarafından görevlendirilen Binbaşı Henri Liger’nin misyonu (1948-1950) makul sayıda bireysel dosyayı çözüme ulaştırmayı başardı. Bu gelişme, eski muhariplerin çoğunluğunu ve onları temsil eden örgütleri Fransız Batı-

(*) *La Coloniale*: Sömürge birliklerine verilen ad – ç.n.

29 George Steinmetz’in deyimiyle, “L’écriture du diable. Discours précolonial, posture ethnographique et tensions dans l’administration coloniale allemande des Samoa”, *Politix*, 17 (66), 2004, s. 49-80. Romain Bertrand ise “etnografik zekâ” kavramını “etnografik öngörü” biçiminde çevirmeyi tercih etmiştir (a.k., s. 53). Bkz. Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 66 vd.

30 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 128.

Afrika'sındaki ulusçu hareketten ayrıştırırmayı başaran patronaj politikası açısından bir dönüm noktası oldu. Yerleşik kanıların aksine, İkinci Dünya Savaşı, Hindicın Savaşı ve Cezayir Savaşı muharipleri bağımsızlık taleplerinde önemli bir rol oynadılar. Sömürgecilerin, ardından da neo-kolonyalizmin ajanları oldukları şüphesiyle, aksine Afrika Demokratik Birliği (*Rassemblement démocratique africain*) bünyesindeki Gine ve Sudan şubeleri tarafından kovuşturuldular.³¹ Aslında bu kovuşturmalar tümüyle yersiz değildi, çünkü eski muharipler metropoldeki benzer dernekler ve Fransız ordusuyla ayrıcalıklı ilişkilerini devam ettiriyorlardı. Fransa'nın çekilmesi aşamasında esas kaybedenin kendileri olacağını hissetmişlerdi, haklı çıktılar: 1960 tarihli Fransız Maliye Yasası emekli aylıklarını "dondurdu" daha dramatik bir biçimde, Gine'den sürüldüler ve Mali'de emekli aylıkları ülkenin Frank bölgesinden çıkışından sonra ulusal ekonomi açısından kayda değer bir döviz girişi sağlasa da siyasi şüpheli olarak görüldüler.³² Kısacası 1950'li yıllarda eski muharipler ulusçu taşkınlıkları yatıştırma eğilimindediler ve bağımsızlık projesini ancak kaçınılmaz hale geldiğinde isteksizce kabul ettiler.

Eski muharipler aynı zamanda belli bir modernlik ve kalkınma anlayışının da taşıyıcısıydılar. Emekli aylıklarına ek olarak kooperatif kurmak için çeşitli kredilerden ya da yardımlardan yararlanabiliyorlardı.³³ Ülkelerine –imparatorluğa özgü hareketlilikler hesaba katıldığında, ülke bazen sınırları değişken bir kavram olabilir– mekanik, otomobil kullanma, fotoğrafçılık gibi alanlarda yeni teknik beceriler kazanmış olarak dönmüşlerdi. Postkolonyal devlete bürokratik askerlik kurumunu getirdiler ve genellikle idaresini kendileri üstlendiler. Modibo Keita'nın rejimini yüksek rütbeli subaylarla karşı karşıya getiren

31 A.k., s. 22 vd., 108 vd., ve 5. bölüm. Bununla birlikte, Ramon Sarró bazı Müslüman eski muhariplerin RDA'nın Gine şubesi olan Gine Demokratik Partisi'ne (PDG) katıldıklarını tespit etmiştir (*The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm done and undone*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 96).

32 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 142 vd.

33 A.k., s. 127.

gerilimlere rağmen, Mali’de bile böyle oldu. Bağımsızlığı izleyen yıllarda çeşitli yerlerde iktidarı ele geçirdiler ve böylece bazı ulusçu liderlerin kaygılarını haklı çıkardılar: Moussa Traore, Lamizana, Kountché, Eyadema ve Uganda’da karikatürleşmiş haliyle Idi Amin Dada ya da Bokassa, “Coloniale”de subaylık ya da astsubaylık yapmışlar ve bu birliklerin askerî okullarında yetişmişlerdi. Bunun dışında, Fransa ve Batı Afrika arasındaki askerî işbirliği, sömürge mirasının, hatta sömürge hegemonyasının yeniden üretilmesi konusunda en önemli rolü oynadığı az çok bilinen İşbirliği Bakanlığı’nın gözbebeği oldu. Elimizde konuyla ilgili derinlemesine araştırma bulunmamasına rağmen, Fransız ordusu ve Afrika orduları arasında etos ve çıkarlar bakımından güçlü bir kaynaşma olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Senegalli Nişancılar ve postkolonyal devlet arasındaki bu somut genetik ilişki ne doğrusal bir mantıktan ne de gereklilikten kaynaklanır. Senegal ya da Fildişi Kıyısı gibi ülkeler de zaten Mali, Togo ya da Burkina Faso’yla aynı deneyimleri yaşamamıştır. Postkolonyal devletin askerî kolonyal “kaynağı”nın (Michel Foucault) aynı durumlarda dahi nasıl farklı yönlere evrilme eğiliminde olduğunu görmek için, bu son üç ülkenin izlediği yola şöyle bir bakmak yeterli olacaktır. Örneğin Burkina Faso’da, sömürge mirası üçü de subay olan ama siyasi yönelimleri birbirinden çok farklı Sangoulé Lamizana, Thomas Sankara ve Blaise Compaoré’yi yaratmıştır. Mali’de de 2002’de cumhurbaşkanlığına seçilen 1991 Devrimi’nin Cincinnatus’u Amadou Toumani Touré’nin (nam-ı diğer “ATT”) Moussa Traore ile pek benzer bir yanı yoktur, oysa her iki adam da Fransız ordusunun ürünüdür.

Batı Afrikalı eski muharıplerin –ve kendilerini onların mirasçısı ilan edenlerin, yani bir anlamda onların sözleşmelerini meşru olarak devam ettiren göçmenlerin– alacaklısı oldukları “borç”, Fransa’nın en azından 1944’e kadar “medenileştirici misyon” nedeniyle sahip olduğuna inandığı ve Senegalli Nişancılar’ı savaşa göndererek ödendiğine inandığı başka bir alacağın diğer yüzü gibidir.³⁴ Ayrıca sömürgeciler ve sömürgeleştirilen-

34 Gregory Mann, *Native sons, a.g.e.*, s. 187 vd.

lerin karşıt duygular içinde ya da çatışma ortamında paylaştıkları, asimetrik ama karşılıklı bu askerî yükümlölükler söylemi, Batı Afrikalıların toplumsal bağımlılık ve kölelikle ilgili ifadeleriyle birleşmiştir.³⁵ Burada bir kez daha Batı Afrika toplumları ve sömürge döneminin tarihsellikleri arasındaki kesişim noktasından geçiyoruz. Sahil toplumları yalnızca sömürge sonrası değil, aynı zamanda kölelik sonrası toplumlar olduklarından, Senegalli Nişancıların tarihi köleliğin tarihiyle kesişir. Bu bakış açısı, devamlılık sömürge döneminin başlangıcından günümüze kadar askerî olduğu kadar ailevî alanda da geçerli olduğundan, daha verimlidir. Askerler genellikle eski muhاریplerin, hatta daha eski zamanlarda yaşamış savaşçıların çocuklarıdır.³⁶

Son olarak Senegalli Nişancılar'ın tarihi bize Gramsci'yi hiç de şaşırtmayacak bir ders veriyor: Hegemonik ilişki çoğunlukla zorlayıcı uygulamalarla çakışır.³⁷ Eski muhاریp ya da askerlerin çoğu sömürge yönetiminde yalnızca ikinci derece yardımcı görevlerde bulunmuşlardı. Sınırlı mesleki becerileri ve zayıf eğitim düzeyleri onları yerlilik mevzuatının uygulanmasından sorumlu muhafızlık görevine, yani gerçek anlamda keyfi idareye yönlendiriyordu. Kendileri ise bu keyfi idareden statüleri gereği kurtulmuşlardı ve sömürgelerde sıkça rastlandığı gibi hem iktidar hem de maddi birikim sağlayan konumları "üst üste getirme" (*straddling*) stratejileriyle bunu kendi çıkarları için kullanma arzusuna kapılabiliyorlardı. Bu askerler sömürge disiplininin en sert biçimine askerî kurumlarda maruz kalmışlardı; ama bu durum onları "medenileştirici misyon"un en gözde ajanları olmaktan ve imparatorluğun kooptasyon mekanizmalarına katılmaktan caydırmıyordu.

Böylece, Afrikalı eski muhاریpler sorunu imparatorluğa ve ulusa aidiyetin hukuki ve siyasal biçimleriyle ilgili başka sorunları da beraberinde getirdi. İlgililer ve Fransız yönetimi ya da siyasal otoriteleri arasındaki "pozisyon savaşı" –Gramsci'nin

35 A.k., s. 187 vd.

36 A.k.

37 Jean-François Bayart, "Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne: la 'politique de la chicotte'", *Politique africaine*, 110, Haziran 2008, s. 123-152.

bu metaforunu burada Gregory Mann kullanıyor– asimetrik ama karşılıklı yükümlülükler söylemini benimsedi. Bu söylemin en önemli önermesi, tutarı ve vadesi farklı yorumlara ve kalıcı anlaşmalara konu olan borç kavramıydı. Bu tartışmalar, Batı Afrikalı ve Fransız eski muharip dernekleri arasındaki işbirliğini güçlendiren ve eski “Coloniale” mensuplarını enflasyon ya da devalüasyonlar emekli aylıklarını öğüttükçe Paris’e şikâyetlerini iletmekten caydırmayan 1960 tarihli Maliye Yasası’nın oylanmasından sonra da devam etti.

Yeni göçmen kuşaklarının gözünde de geçerliliğini koruyan bu karşılıklı yükümlülük söylemi, hem sömürgeciler ve sömürgeleştirilenler arasında kurulan toplumsal ilişkilere hem de kölelik ya da benzer başka bağımlılık biçimleriyle ilgili daha eski toplumsal ilişkilere dayanıyor. Yeni göçmenler, kan borcuyla ve daha genel anlamda sömürge ve kölelik döneminden kalma alacaklarıyla ilgili repertuarı güncelleyerek Fransız toplumu içindeki yerlerini ve bu topluma aidiyetlerini tanımlamaya çalışıyorlar. Fransa’da da bazı askerler, eski muhripler, militanlar ya da siyasetçiler bu borcun geçerliliğini ister istemez kabul ediyorlar ve böylece cumhuriyet rejimi nezdinde eşitlik, yasadışı göçmenlerin durumlarının yasallaştırılması ya da “ortak kalkınma” gibi alanlarda Afrika’yla asgari dayanışmanın güvence altına alınmasını meşrulaştırıyorlar. Başkaları ise bu yaklaşımın haklılığını eleştiriyor, “beyaz adamın hıçkırığı” ve “pişmanlığı” defterini artık kapatmak istiyor ama yine de hegemonik ilişkilerin zorunlu kodundan düşündükleri kadar kolay kaçamıyorlar. Sonuç olarak, bu karşılıklı yükümlülük söyleminden radikal biçimde uzaklaşmayı başaranların sayısı son derece az. Senegalli Nişancılar’ı Antik Yunan sitelerini kırıp geçiren İskitli okçularla karşılaştırarak kendi vatandaşları arasında büyük bir skandala yol açan Senegalli tarihçi Abdoulaye Ly bunlardan biriydi.³⁸ Ama Ly de, değişik sonuçlar çıkarmak pa-

38 Abdoulaye Ly, *Mercenaires noirs. Notes sur une forme d'exploitation des Africains*, Présence africaine, Paris, 1957. Daha az şaşırtıcı bir biçimde, Frantz Fanon da Nişancılar’ın yabancılaşmasını ifşa ediyordu: *Peau noire, masques blancs*, Le Seuil, Paris, 1952.

hasına, farkında olmadan sömürgecilerle ortak bir dili paylaşmıyor muydu? Tıpkı Germanicus'un imparatorluğu canlandırmak için barbarları harekete geçirmesinden mutluluk duyan Kont Vogue gibi...

Sömürge dönemi ve bilinçaltına itilen kölelik

Bir yandan vatandaşlığa erişme yolu olan ordunun, aynı zamanda kölelik durumuyla ayrıcalıklı bir ilişkisi olduğundan daha önce söz etmiştik. Vali Mesnager'nin 1765'te Saint-Louis'de kurduğu ilk *laptot* birliğinde özgür erkekler ve eski kölelerden oluşan iki ayrı müfreze bulunuyordu. İlk müfrezedeki askerler Fransız üniforması, diğerleri ise beyaz sarık, kısa ceket ve pantolondan oluşan Türk tarzı bir kıyafet giyorlardı. 1848'de kölelerin özgürlüklerine kavuşmasına kadar, iki müfreze arasında sürekli gerilim yaşanıyordu. Zira özgür *laptot*'lar asker oldukları kadar tüccardılar, toplumda saygın bir yerleri vardı ve kendi hesaplarına ya da nehir bölgesinde faaliyet gösteren tüccar ağları ile Saint-Louis'deki Avrupalı ve Kreol ticareti arasında aracılık yaparak zenginleşme olanağına sahiptiler.

1848'e kadar kölelikten kurtulmanın başlıca yollarından biri olarak görülen sömürge ordusu bu tarihten sonra çekiciliğini büyük ölçüde yitirdi. Faidherbe'i Senegalli Nişancılar birliğini kurmaya iten de Afrikalı birliklerin bu şekilde dağılması oldu. İki yıllık sözleşmelerle hizmete alınan, Fransız askerleriyle aynı maaşı alan ve Türk tarzı giyinen Nişancılar, Kırım'da, Meksika'da ve 1870-1871'de Fransa'da savaştılar. *Afrika Birliği* 28 Kasım 1896'da "Batı Afrika'daki diğer sömürgelerimize Fransız medeniyetini ve zihniyetini Senegal ırkının yardımıyla götürebildik," diyordu.³⁹ Senegalli Nişancılar gerçekte büyük ölçüde köleler arasından asker topluyorlardı. Bu işlem köleliğin kaldırılmasından beri biraz şekil değiştirmiş olsa da kölelerin sahiplerinden "satın alınması", 1882'den itibaren ise bir esirin sahibine askere alma primi ödenmesi, aralarında köle statüsünde çok sayıda savaşçının da bulunduğu (Mande halklarından so-

39 George Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain*, a.g.e., s. 223-224.

falar) savaş esirlerinin birliklere dahil edilmesi ya da askerliğin getirdiği bazı avantajlardan –zaferden sonra yağmalama gibi– yararlanmak isteyen ve tanım itibariyle çoğu alt toplumsal tabakalardan gelen gönüllülerin kaydedilmesi biçiminde gerçekleşiyordu. Aynı zamanda, Senegalli Nişancılar'ın etnik yapısı da değişti. Woloflar yerlerini yavaş yavaş Bambara'lara bıraktılar (ve Bambara dili birliğin iletişim dili haline geldi).⁴⁰ “Bambara” etnonimi en azından Senegambiya'da mekanik olarak köleliği çağrıştırıyordu çünkü Nijer Vadisi'nde yakalanan ve nehir yoluyla getirilen esirlere orada bu ad veriliyordu.⁴¹

Dolayısıyla sömürge birliklerinin istihdam merkezinin coğrafi olarak yer değiştirmesi, imparatorluk askerî kurumunun kölelikle kurduğu ayrıcalıklı ilişkiyi yansıtıyor ve güçlendiriyordu. Ağırlık merkezinin batıdan doğuya kayması, Fransız varlığının hukuki olduğu kadar toplumsal dayanağını da değiştirdi. Sömürgeci devlet Sudan'da bir kuşak için denetimi olduğu gibi ordunun elinde bulunan bir fetih devletine dönüştü. Hatta fetih için var olan bir devletten de söz edilebilir; zira Senegal ve Gine'yle karşılaştırıldığında bu toprakların hiçbir faydası yoktu. Bu yayılmanın mantığı askeriydi ve sömürge imparatorluğu subaylarının etosuna, kurum çıkarlarına, Sahil ya da Sahra bölgesiyle ilgili imgelemlerine cevap veriyordu. Sonuçta yayılmayı ayrıntılarını başta Denizcilik Bakanlığı, Sömürge Bakanlığı ve Millet Meclisi olmak üzere tüm sivil otoritelerden gizleyerek bu subaylar yönettiler.⁴² Bu tür bir işgal ve yönetimle tüm çelişkilerine ve belirsizliklerine rağmen Senegal'de Fa-idherbe'in gidişinden ve III. Cumhuriyet'in kuruluşundan, hatta 1848 Devrimi'nden beri yasal olarak egemen olan devlet ara-

40 Myron Echenberg, *Colonial Conscripts*, a.g.e., 2. bölüm. Esirler arasında Nişancı toplanması konusunda, ayrıca bkz. Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 74-75.

41 Jean Bazin, “À chacun son Bambara”, (der.) Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo, *Au Coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985, s. 105 vd.

42 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., 5. bölüm; Bertrand Taithe, *The Killer Trail. A Colonial Scandal in the Heart of Africa*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

sındaki karşıtlık son derece çarpıcıydı. Artık Kreollerin denetiminde olan Dört Komün'ün siyasal yaşamı ne kadar yozlaşmış, klientelist ve seçici olsa da “yerliler” ve “sakinler” için belirli hukuki haklar ve parlamento denetimi sağlayabiliyordu; ama Kayor'da kurulan ve diğer bölgelere yayılan protektora rejiminin “ilhakı sonlandırma” politikası pahasına cumhuriyet yasalarının uygulama alanını sınırlandırmayı hedeflemesine rağmen, bunlardan komünlerde ya da çevresinde yaşayan “tebaa” da yararlanıyordu.⁴³ 1895'te Fransız Batı Afrikası'nın kurulmasıyla birlikte sivil yönetimin askerî yönetime üstünlük sağlaması ve 1914'te Blaise Diagne'nin milletvekili seçilmesiyle birlikte oluşmaya başlayan Afrikalı siyasal sınıfın lehine Kreollerin siyasal etkisinin azalmaya başlaması bu çatışmayı tümüyle ortadan kaldırmadı. Gore “yerlisi” statüsü ve dönemin sunduğu somut siyasal olanaklar nedeniyle Blaise Diagne'nin kendisi de bu çatışmanın dışına çıkamıyordu. Vatandaşlar ve yerlilerin askerlik hizmetinde tabi olduğu farklılaşmış koşullar ya da eski muhariplere ödenmesi gereken emekli aylıkları nedeniyle yönetimin içine düştüğü karmaşık durum bu çatışmanın yansımasıydı. Senegal'deki bu bölünmenin ortadan kalkması için, Senegambiya hinterlandı ve “tam hak sahibi” olan Dört Komün arasındaki tarikat arabuluculuğunun sistemli hale gelmesini, Thiès gibi ikincil kentlerdeki “karma beldeler”in gelişmesini ve İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Senghor gibi bir adamın siyasal yeteneğini beklemek gerekti. Buna karşılık, Mali ve Sudan'ın bağımsızlığa geçiş sırasında oluşturdukları Mali Federasyonu'nun hızla parçalanması, kişisel rekabet ve ideolojik anlaşmazlıkların ötesinde bu iki ülkenin sömürge geçmişlerine ait heteronjenliği aşamadıklarını gösterir.

Her ne olursa olsun, Senegambiya ve Sudan (ya da Gine) siyasal örgütlenme, eşitsizliğin yapısı ve dinsel inançla ilgili görelili birlik görüntüsünün altında çok farklı toplumlar barındırıyorlardı. Senegambiya uzun süreden beri Saint-Louis ya da Gore “sakinleri” ve/veya melezlerinin, Afrikalı özgür tüccar ve

43 Bkz. Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., 6. bölüm, ve George Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain*, a.g.e.

emekçilerin, kölelerin ve Nehir bölgesinden özgür ya da esir *laptot*ların bir anlamda siyaset, ticaret ve kültür alanında aracılık yaptığı atlantik “dünya-ekonomisi”ne dahildi. Tarihsellikleri yalnızca ticarete bağımlı olmaksızın, Wolof krallıkları da benzer şekilde bu alana eklemelenmişti. Gine kıyılarıyla Fouta Djallon’un durumu da aynıydı. Senegambiya tarafındaki yamaçları köle ihracatının merkezi durumunda olan coğrafi bakımdan daha kapalı Orta ve Yukarı Nijer Vadisi, Senegal Nehri boyunca oluşan bu çekim gücüne kayıtsız kalmıyordu. Ama vadiye hâkim olan krallık ya da imparatorlukların siyasal ekonomisi ve savaş ekonomisi eşzamanlı olarak kuzeyde Sahra’ya, güneyde ormana doğru uzanan başka ticaret yollarına bağlanmıştı, üstelik ekoloji ve iklim de dahil olmak üzere kendi özelliklerini taşıyordu.⁴⁴

Batı Afrika’daki köleliği çözümleyebilmek için, Atlantik ötesi köle ticaretiyle ilgili yorum modellerinden kurtulmak gerekir.⁴⁵ Sözünü ettiğimiz köleliğin plantasyon köleliğiyle pek ilgisi yoktu. Köle halka ya da en azından bir kısmına belirli bir özerklik tanıyan çok çeşitli statü ve koşulları barındırıyordu. Batı Afrika ya da en azından Senegambiya köleliği temelde daha çok Rus serfliği ya da Latin Amerika köylülerinin bağımlılığıyla karşılaştırılabilir.⁴⁶ Bunun dışında, Gore ve Saint-Louis halkları özde köleci toplumlar olsalar da –bu açıdan yalnızca Karayipler’deki bazı adalar ve Güney Karolina onları geride bırakıyordu–, öncelikle kentlileşmişlerdi. Üstelik Batı Afrika köleliği, tanıımı gereği esaret, kalıtımsal ayrımcılık, zorlama, özellikle kıtlık dönemlerinde yiyeceğe erişimde eşitsizlik, sembolik aşağılama, şeref ve haysiyet yerine utanç duygusu üzerine kurulu

44 Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1987, s. 60 vd.

45 Örneğin, bkz. James F. Searing, *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa, a.g.e.*; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, (ikinci baskı), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

46 James F. Searing, *West African Slavery and Atlantic Commerce, a.g.e.*, s. 57.

ve 18. yüzyıl savaşçı aristokrasilerinin koşullarını ağırlaştırma-ya meyilli oldukları bir zorunlu çalışma biçimiydi.

Ayrıca, Atlantik plantasyon köle ticareti karşısında Batı Afrika kölelik ekonomisinin dayanaklarını iyi kavramak gerekir. Batı Afrika'da kölelik Atlantik ötesi köleliğinden çok daha eskiydi. Ardından kölelerin deniz aşırı bölgelere ihraç edilmesi ekonomik açıdan sanıldığı kadar önemli olmadı ama Philip Curtin'in köle ticaretinin ağırlığını görelileştiren klasik tezinin eleştirildiğini de belirtelim. 1700 ve 1860 arasında Yeni Dünya'ya gönderilen kölelerden çok daha fazlası Batı Afrika'da kaldı. Senegambiya'nın Atlantik ötesi köle ticaretinin gerilemesi de kısmen 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iç bölgelerdeki köle işçiliğinin artmasının ve ardından arzın azalmasının sonucu oldu. Atlantik dünya ekonomisi ile Batı Sahil bölgesinin karşılıklı bağımlılığı sonuçta uzun süre varsayıldığından daha karmaşıktı. Yeni Dünya'daki kölelik Afrika'daki işgücü deposuna bağlıydı ama Batı Afrika'daki esir ticareti de Avrupa malları ithalatı ya da Senegambiya'dan tahıl ve Arp zamkı ihracatından besleniyordu. Başka bir deyişle, bölgesel ve kıtalararası ticaret yalnızca insan alım satımıyla sınırlı kalmıyordu. Saint-Louis'nin altın çağını kölelikten çok 1830-1840'lı yıllarda Arap zamkı, ardından da yer fıstığı yarattı. Öte yandan, Atlantik ötesi köle ticaretinin kaldırılmasıyla eşzamanlı olarak gelişen yağ palmyesi, yer fıstığı ya da kauçuk gibi ürünlerin hasatı bölgesel düzeyde köle emeğine olan talebi arttırdı ve gerek Gine Körfezi kıyılarında, gerekse Fouta Djallon ve Sahil kuşağında saldırgan krallıkların oluşmasını ya da güçlenmesini sağladı. Avrupa sömürge imparatorluklarının bölgeye gelişi bu ekonomik patlamayla aynı zamanda gerçekleşti ve onunla iç içe geçti.⁴⁷

Dolayısıyla Senegal'deki Fransız varlığı Atlantik aşırı köle ticaretiyle arasına en azından resmî olarak mesafe koyduktan sonra dahi ayrılmaz biçimde Batı Afrika köleciliğinin siyasal ekonomisine bağlıydı. 1848'de kölelerin özgürlüklerine kavuşması da zaten yalnızca Gore ve Saint-Louis'de sahipleri bölge "sakinleri" olan esirleri kapsıyordu. Ancak her iki adada da

47 A.k., özellikle s. 199 ve s. 165 vd.

köle nüfusu çoğunlukta olduğundan, bu önemli bir gelişmeydi.⁴⁸ Fransız ve Kreol tüccarların ticaret yaptıkları krallıklardaki kölelerin durumu, Saint-Louis ve Gore'ye yerleşmiş olsalar da değişmedi. Yetkililerin ilk uğraşı bu iki kentin özgürleşmiş köleler için birer sığınğa dönüşmesini engellemek oldu. Her şeye rağmen buralara kadar gelmeyi başaran kaçakların ve kentlerde ya da çevrelerinde yaşayan Afrikalı halkların durumu, sömürgeci devletin askerî politikasıyla ilgili güçlükleri yansıtan çok sayıda hukuki sorun çıkarıyordu. Nehir üzerinde "serbest ticaret"in Saint-Louis "sakinleri" ve yerel iktidarlar arasındaki ittifakın kontrol ettiği "uğraklar"ın zararına gelişmesi, 1860'ta Kayor'un nihai olarak Faidherbe tarafından fethedilmesiyle sonuçlandı ve 1880-1890'lı yıllarda toprakların savaşı ve köleciler krallıklar aleyhine genişlemesinin önünü açtı.

Bununla birlikte, Fransa'nın ilerleyişinin özgürleştirici boyutu bugün daha görece değerlendiriliyor. Nijer Vadisi'nde, Fouta Djallon çevresinde ve Gine kıyılarında yürütülen askerî harekâtlar bu ilerleyişin iki anlamlı gerçeğini gözler önüne serdi. Bunun nedenlerinden biri, yukarıda da gördüğümüz gibi, sömürge birliklerinin çoğunluk olarak köle kökenli olması ve askere alınma biçimlerinin Faidherbe'in "satın alma" konusundaki tepkilerine rağmen kölecilik faaliyetlerini yok etmekten çok aklamaya yönelik gibi görünmesiydi. Fransız askerleri kendi kişisel ihtiyaçlarını karşılamak için köle sahibi olmaktan, zafer kazandıkça yeni köleler edinmekten ve bazen bunların ticaretini yapmaktan geri durmuyorlardı.⁴⁹ Örneğin, geleceği son derece parlak görünen Mangin adında bir teğmen, tercümanlarına ve hizmetkârlarına esir dağıttığı için cumhuriyet ideallerinin ihlaliyle mücadele etmeye kararlı Vali Grodet tarafından otuz gün oda hapsi cezasına çarptırılmıştı.⁵⁰ İkinci bir neden de fetihleri gerçekleştiren subayların, ihtişam hayalleri ve devirdikleri krallıklarla ilgili muğlak özlemleri dışında, her zaman iki

48 A.k., s. 175 vd.

49 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 80 vd.; Bertrand Taithe, *The Killer Trail*, a.g.e., 5. bölüm.

50 Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, a.g.e., s. 180.

hedefe öncelik veriyorlardı: iç bölgeleri ve özellikle Sudan'ı işgal etmek ve yönetmek için desteğine başvurdukları hükümdar ya da şeflerden bazılarıyla kurdukları ittifakları korumak; işgücünün özgürleşmesiyle bölgenin toplumsal ve siyasal mimarisinin istikrarsızlaşmasına yol açan ve kentlere doluşmaya başlayan köle kökenli halkın yerleştirilmesi. Ordunun başvurduğu yöntemlere ve elde ettiği özerkliğe eleştirel yaklaşan sivil idare, yine de bu çifte kaygıya kayıtsız kalmıyordu. Zaten köle sahiplerinin zararlarını karşılayabilecek mali olanaklara da sahip değildi. 12 Aralık 1905 tarihli kararname, sonradan iddia edildiği gibi köleliği ilga etmedi, yalnızca esir alma yoluyla köleleştirmeyi, insanların satılmasını, verilmesini ya da değiş tokuş edilmesini yasakladı. Ayrıca, kararnamenin dili son derece ihtiyatlı, Martin Klein'in ifadesiyle çok "anlayışlı"ydı.⁵¹

Cumhuriyetin özgürleştirici söylemi bir şekilde Fetih hareketini meşrulaştırdı.⁵² Ama gerçekte Fransa, İngiltere'nin de yaptığı gibi aşırı korumacı bir politika izledi. Cumhuriyetçi seçkinlerinin ya da en azından bunların arasından sivil olanların "antifeodal" hassasiyetlerini göz ardı etmeksizin, özellikle Gine ve Sudan'da kendine özgü bir *Indirect Rule* uyguladı. 1914'te Dört Komün'de olduğu gibi sandık tarafından dayatılmadıkça "asimilasyon" rüyasının peşinden koşmak yerine, yerli toplumsal ve siyasal hiyerarşilerle ilişkileri de dahil olmak üzere, kısa sürede protektora ve "ortaklık" rejiminin getirdiği *realpolitik* anlayışına boyun eğdi.

William Ponty'nin 1909'da başlattığı "ırk politikası" –Gallieni'nin Hindiçin'de popülerleştirdiği kavram– bu gidişin yönünü değiştirmekten başka bir işe yaramadı.⁵³ "Büyük komutanlıkların" kökünü kazımayı ve "etnik grupları" kendilerini köleleştiren krallıkların boyunduruğundan kurtarmayı amaçlasa

51 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa, a.g.e.*, s. 134. Fil-dişi Kıyısı için, ayrıca bkz. Emmanuel Terray, *Une Histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Karthala, Paris, 1995, s. 983-984.

52 Örneğin, konuyla ilgili kurmaca edebiyatın çözümlemesi için bkz. Jean-Marc Seillan, *Aux sources du roman colonial (1863-1914). L'Afrique à la fin du XIXe siècle*, Karthala, Paris, 2006, 15. bölüm.

53 Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize*, s. 109 vd.

da, yaptığı onları bölge şefliklerinin yetkisi altına yerleştirmek-ten ibaretti. Bu şefler ise kölecilikten miras aldıkları toplumsal ilişkileri kendi lehlerine kullanabiliyorlardı. Bu politika Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yerli "geleneklerine" saygı gösterdiklerini iddia eden "ortaklık yanlısı" tezlerin kazanacağı zafere haber veriyordu.⁵⁴ Ayrıca, sömürge devleti işgücü seferberliğinin yeni-köleci biçimlerini kendi çıkarları doğrultusunda yeniden üretti. Bunu askere alma, yerli "komutanlıkların" yaygınlaştırdığı zorunlu çalışma programları, hatta "mevsimlik işçilik" (*navétanat*), "rehin alma" ya da "ortakçılık" kisvesi altında 1905'ten sonra dahi kölelik hiyerarşisine bağlı kalan "sözleşmeli" iş ilişkilerinin ve toprak işleme biçimlerinin cesaretlendirilmesi ya da hoş görülmesi gibi yöntemler aracılığıyla yapıyordu.⁵⁵ Gallieni'nin 1887'de Kayes'te başlattığı ve fetih süresince sayıları artan ünlü "özgürlük köyleri" şüpheli durumdaydı ve sakinlerine bazen "komutanın köleleri"⁵⁶ deniyordu. Sonuçta, Fransa gerek Sahra, gerekse Fouta Djallon'da köleliliğin sürüp gitmesine kendini uydurmuştu.

Ancak bu gerçekçi tespitle yetinemeyiz. Sahada gerçekleştirilen anlaşmalar ne olursa olsun, siyasal ve idari sömürge makamları genelde cumhuriyetçi ideallere sadıktılar ve aralarından çoğu bunlara gönülden bağlıydı (gerçi bu durum hâlâ aristokratik ve savaşçı etos hayallerinin peşinden giden subaylar için daha az geçerliydi). Aşırılıklar, kuraldan sapmalar olduğu gibi kabul ediliyor ve bazen cezalandırılıyor ama meşru normların yerini almıyordu. "Ortaklık" politikasının özünde yer alan kültüralist görecilik bu açıdan zayıflığın cumhuriyetçi erdem karşısındaki saygı duruşuydu. İnsan haklarının anavatanından gelen değerlerin evrenselliğini reddetmekten çok, özellikle mali açıdan bunları pratikte uygulamaya koymanın imkânsızlığını ifade ediyordu. Cumhuriyetçi "medeniyet" ilkeleri ve bunları o kadar duru bir biçimde ifade edebilen laik dil,

54 A.k., 6. bölüm.

55 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., 11. bölüm.

56 Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, a.g.e., s. 179-180.

yani Fransızca, Dreyfus Olayı, Kilise ve devletin birbirinden ayrılması ve Almanya'ya karşı savaş hazırlığı arasında kalmış olan III. Cumhuriyet'in siyasal kavgalarının yarattığı ateşli ortamda tartışılabilir değildi ve tartışılmıyordu. Bu ilkeler ve dil, Serge Gruzinski'nin büyük olasılıkla imparatorluğun *software'i* olarak adlandıracağı şeyi oluşturuyordu.⁵⁷ Ama daha önce de söylediğimiz gibi, bu “çekirdeğin” her biçimde “melezleşmeye” “geçirmezliğinden” şüphe edebiliriz. Köleliği kabul etmenin utancı ve ilga etmenin görkemli onuru arasındaki gri bölge, Batı Afrika'daki Fransız sömürge devletinin kabullenmesi gereken başlıca hegemonik ilişkilerden birini oluşturur.⁵⁸ Bu ilişkinin çözümlemesi ise sömürge yönetimi içindeki uyuşmazlıkların ya da direnişlerin hegemonik pazarlıkta devreye giren güç ilişkilerine sömürgeci devlet ve sömürgeleştirilen toplum arasındaki gerilim kadar katıldığını gösterir.

Ancak, cumhuriyetçi hokkabazlık herkesi kandıramıyordu. Bazıları gerçeği sömürgeciliğin ahlâkî ekonomisinin özelliklelerinden birini oluşturacak olan sinizmle kabulleniyorlardı. Edebiyatçı Louis Noir, nam-ı diğer Yarbay Salmon, *Chez les Maures. Le Grand Sorcier*'de şöyle yazıyordu: “Köleler! Bizim koruyuculuğumuz altında! Eh! Evet. Korkunç bir genel ayaklanma, yok edici bir savaş çıkarmadan kölelerin tümünü bir defada özgürleştirmek imkânsız. Ancak bu arada, özgürleştirme kararını vermeyerek köleliği öldürdük. [...] Köleler yavaş yavaş kayboluyor. Hizmetkârlara yer açın! Zaten temelde ikisi de aynı şey [...]. Özgürler ve özgürlüğün nimetlerine hiç değer vermiyorlar. Özgürlük var yine de. İlkeleri kurtardık. Ama şu büyük kölelik karşıtlığı meselesinden bir de bir sömürge memuruna ya da bir deniz subayına söz edin bakalım, nasıl güldüklerini göreceksiniz. Âdetler kanunlardan, özellikle de ithal edilmiş kanunlardan çok daha güçlüdür.”⁵⁹ Kültüralist savın önünde par-

57 Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, Paris, 2004, s. 374 vd.

58 Alice L. Conklin bu ara bölgeyi ustalıkla incelemiştir. *A Mission to Civilize, a.g.e.*

59 Louis Noir (Yarbay Louis Salmon'un takma adı), *Chez les Maures. Le Grand Sorcier*, Fayard, Paris, 1899, aktaran Jean-Marc Seillan, *Aux sources du roman colonial, a.g.e.*, s. 440-441.

lak bir gelecek vardı. Nitekim altmış yıl sonra, “işbirliği” programının bağrında otoriter rejimlerin kurulmasını meşrulaştırmaya yarayacaktı. Cumhuriyetçi zenci köle ticaretiyle mücadele mitolojisinde ise, hepsi de melez, Arap... ya da İngiliz olan köle tüccarlarına yaptıkları ödetilerek sömürge fatihlerini özgülleştirici birer Tanrı gibi kahramanlaştırıldı. Aynı söylemi daha sonra Hergé'nin kaleminden *Tintin au Congo* ve *Coke en stock*'da buluruz. Kötü niyetli biri ise insani bir eylemin arkasında da aynı söylemi algılamakta zorlanmaz.

Martin Klein'a göre, “Avrupalıların Afrika'daki imparatorluk projelerini devam ettirme kapasiteleri, aldatma kapasitelerine bağlıydı. Avrupalı kamuoyunun ve çoğu zaman metropoldeki makamların sömürgelerdeki gerçek durumla ilgili bilgilendirmeleri arzu ediliyordu.”⁶⁰ Bununla birlikte bu tabloya gerçek anlamda siyasal ya da idari aktörlerin dışında başka toplumsal güçler de dahil edildiğinde işler karışıyordu. Örneğin, Fransa'da acımasız sömürgecilik karşıtları ya da Afrika Misyonerler Derneği –kölelik karşıtı– ve 1924-1925'te Milletler Cemiyeti Geçici Kölelik Komisyonu'nun üyesi olan Maurice Delafosse gibi kölelerin özgürleştirilmesi davasına samimiyetle bağlı sömürgecilik yanlıları vardı. Victor Schoelcher de III. Cumhuriyet'te senatör olduktan sonra Saint-Louis makamlarının köle tüccarlarıyla yaptıkları anlaşmalara savaş açtı. Bunun yanı sıra, Protestan kiliselerine göre oldukça gecikmeli de olsa, Katolik Kilisesi Mgr Lavigerie'nin etkisi altında köleliğe karşı kendi mücadelesini başlattı.⁶¹ Mgr Lavigerie'nin misyonerlik faaliyetleri öncelikle esirleri Hristiyanlaştırdı ve Hristiyanlığı kabul etme daha önce Yoruba bölgesinde olduğu gibi Fransız Batı Afrikası'nda da kölelikten kurtulmanın yollarından biri haline geldi.

Her ne olursa olsun, sömürge devletinin kölelik sorununa verdiği ihtiyatı öncelik, farklı topraklarda değişken durumlarla karşı karşıya kaldığı gerçeğini gizlememelidir. Bu açıdan bakıldığında, Senegal'in durumu Sudan ya da Gine'den farklıydı. Bunun nedeni kısmen Senegal'de köle sayısının diğer iki ülke-

60 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 36.

61 A.k., s. 96-97 ve 115 vd.

dekinden çok daha az olmasıydı. Martin Klein'ın tahminlerine göre, Sudan için bu oran toplam nüfusun % 25 ile % 30'u civarında, Sahil bölgeleri için ise % 50'nin üzerindeydi; Gine'de toplam nüfusun % 50'si, Fouta Djallon'da ise büyük olasılıkla üçte ikisi köleydi; Senegal'de kölelerin oranı toplam nüfusun % 35 ile % 40'ını oluşturuyordu; Fransız Batı Afrikası'nın tamamında bu oran toplam nüfusun % 30'undan fazlaydı. Yalnızca nicel açıdan bakıldığında ve bu rakamlar temel alındığında, Senegal ile Sudan ya da Gine arasındaki fark o kadar da belirgin değildi.⁶² Ama kölelik meselesinin önemini hafifleten Dört Kömün'ün coğrafi, siyasal ve kültürel yakınlığı nedeniyle giderek büyüdü. Bu arada, James Searing'in Senegal Wolof krallıklarındaki köleliğin yüzyıl sonundaki iç savaflara direnemediği, yerfıstığı üretimindeki patlamanın yarattığı ortamda tarımsal göç dalgaları içinde eridiği ve 20. yüzyılın başlangıcında temel olarak artık geçmişte kalan bir toplumsal koşulu ifade ettiği fikrinde olduğunu da belirtelim.⁶³

Sonunda sömürge devletinin tarihindeki en önemli toplumsal olaylardan biri Sudan'da meydana geldi.⁶⁴ Yönetimin çekindiği ve özgürleşmelerini geciktirdiği köleler kendiliklerinden kaçtılar. 1896-1904 yıllarından itibaren, kaçakların sayısı giderek arttı ve bu hareket 1905'te Banamba'da görece barışçıl ama kararlı bir kitle göçüne dönüştü. Binlerce esir böylece yollara döküldü ve uzun kuyruklar oluşturarak memleketine döndü. Aralarından çoğu Samori tarafından satılmış olan bu esirlerin memleketleriyle ilgili az çok belirgin bir anıları ya da bilgileri vardı. 1907'den 1912'ye kadar, gidişler yoğunlaştı ve Gine, Yukarı Senegal-Nijer ve Fildişi Kıyısı'nın tümüne yayıldı. Martin Klein, 1905 ve 1913 arasında Fransız Batı Afrikası'nda bu şekilde hareket halinde olan esirlerin sayısının 800 ya da 900 bini Senegal, Gine ve özellikle Sudan'da olmak üzere bir mil-

62 A.k., s. 252-259.

63 James F. Searing, "God alone is King". *Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Heinemann, Portsmouth, 2002, s. 184 vd.

64 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., 10. bölüm; Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, a.g.e., s. 184 vd.

yondan fazla olduğunu tahmin eder.⁶⁵ Tarihin bir cilvesi olarak köleliğin kaldırılması davasına en ön saflarda hizmet eden kurum olan Katolik misyonu, Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasının metropolde yarattığı çatışmalı ortamda, sömürge yönetiminin düşmanlığına, hatta zulmüne hedef oldu ve sürece eşlik edecek gücü bulamadı. Memlekete dönüş, nereye döneceğini bilme meselesinin dışında, köle sahiplerinin düşmanlığı ve yönetimin isteksizliği karşısında hiçbir yardım almadan haftalarca ya da aylarca yürümeyi gerektiriyordu. Sonuç olarak, eski memleketlerine dönmek ya da yeni köyler veya mahalleler kurmak üzere esirlerin yalnızca üçte biri yola çıktı.⁶⁶ Bulundukları yerde kalanlar ise göçün, sömürge devletinin evriminin ve kısa süre sonra Birinci Dünya Savaşı'nın belirlediği yeni ortamda sahipleriyle toplumsal ilişkilerini emek ve toprak hakkı bakımından yeniden düzenlemeye çalıştılar.

Buna göre siyasetin tarihsel sosyolojisi bakımından karşımıza çıkan soru, genellikle kendi çabalarıyla özgürlüklerine kavuşan bu kölelerin geleceği, hatta stratejileriyle ilgilidir. Karşılaşılan durumların farklılığı hesaba katıldığında, Fransız Batı Afrikası düzeyinde tüm gelişmelerin bir sentezini yapmak elbette mümkün değildir. Ama tarihsel ve antropolojik araştırmalar, 20. yüzyıl başlarından İkinci Dünya Savaşı'na ya da bağımsızlığa kadar geçen dönemde sömürge devletinin izlediği yolun arkasında saklı bazı toplumsal süreçlerin büyük ölçüde eski köleler tarafından taşındığını gösterir. Kapsayıcı olmaksızın, seçme kurbanları köle kökenli genç erkeklerden oluşan işgücünün idare tarafından zorlayıcı yöntemlerle seferber edilmesinden, Birinci Dünya Savaşı sırasında üçte ikisi eski kölelerden oluşan ve özgürleştirme bakımından 1905 Kararnamesi'nden daha etkili olduğu anla-

65 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 173.

66 A.k., s. 197 ve –biraz daha farklı bir çözümleme için– Igor Kopytoff, “The cultural context of African abolition”, (der.) Suzanne Miers, Richard Roberts, *The End of Slavery in Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1988, s. 485-487.

tılan⁶⁷ sömürge birliklerinin silah altına alınmasından⁶⁸ Batı Afrika'da ve kıtanın diğer bölgelerinde evsiz barksız insanların akınıyla beslenen kentleşmeden, Sahil'in kolları sayesinde Fildişi Kıyısı'nda yaşanan kakao üretimi patlamasından, mevsimlik göçler –*navétanat*– ve Senegal'in yerfıstığı havzasında müridizm hareketinin yükselmesinden, çevre bölgelerde bu kültürün gelişmesinden ve toplumun “Wolof”laşmasından söz edebiliriz.

Gregory Mann, köleliği ortadan kaldırmadan gizleyen ve binçaltına iten Fransız Batı Afrikası'ndaki sömürge devletini Hint alt-kıtasındaki toplumsal hiyerarşi ilişkilerini kristalleştiren ve böylece katı bir kast sistemi biçiminde kurumsallaştıran İngiliz Hindistanı ile karşı karşıya getirir.⁶⁹ Gerçekten de, Senegal'in sömürgecilik sonrasında izlediği yol, köle kitleleri seçim ve din kliantelizmine idari olarak entegre etmeyi hedefleyen ve örtülü bir biçimde kurulu düzeni korumaya yönelik politikalar ve bunların mekanik bir uzantısı olarak bu politikalara aracılık eden aktörlerin kooptasyonu ile aynı çizgiye oturdu. Ayrıca, Senegal'deki siyasal yaşamın ve vatandaşlığın belirleyicisi olan Gore ve Saint-Louis'nin kentli kültürü tüccar olduğu kadar köleciydi. Bu iki adada, daha önce de söylediğimiz gibi kendi yaşam tarzlarını, örgütlenme biçimlerini, sanatsal ve dinsel ifade yöntemlerini kurmuş olan ve özellikle Saint-Louis'de özgün bir Wolof kentli kültürünün oluşmasına katkıda bulunan esir ya da azatlı köleler çoğunluğu oluşturuyordu.⁷⁰

67 Andrew Clark, “Internal migrations and population movements in the Upper Senegal Valley”, *Canadian Journal of African Studies*, 28, 1994, s. 399-420, ve “Slavery and its demise in the Upper Senegal Valley, 1890-1920”, *Slavery and Abolition*, 15, 1994, s. 51-71; François Manchuelle, “Slavery, emancipation and labour migration in West Africa: the case of the Soninke”, *Journal of African History*, 30, 1989, s. 89-106.

68 Martin Klein bu konuda bir “köle ordusu”ndan söz eder: *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 217.

69 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 35. Fransa'nın sömürgelerindeki köleliği gizlemesiyle ilgili olarak, ayrıca bkz. Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 242.

70 James F. Searing, *West African Slavery and Atlantic Commerce*, a.g.e., s. 120 vd. ve s. 105; Mamadou Diouf, “The French colonial policy of assimilation and the civility of the originaires of the Four Communes (Senegal): a Nineteen-

Gine Demokratik Partisi'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle Fouta Djallon'da kölelik sorununu siyasallaştırdığı Gine ve daha sınırlı bir ölçüde Sudan Birliği'nin sosyalizmini kısmen kölelerin desteği ya da kölelik sorununu hesaba katmasıyla açıklayabildiğimiz Mali hariç, Fransız Batı Afrikası'nı oluşturan diğer topraklarda ulusal yörüngeleri, "özgür insanlar" (ya da "soylular") ve "köleler" (ya da "esirler") arasındaki çatışmanın siyasal olarak emilmesi biçiminde gelişen az çok benzer bir yol izledi. Bağımsızlık taleplerinin altında yatan ulusçu "haysiyet" teması, çok anlamlılığı sayesinde kuşkusuz bu yavaş silikleşme sürecine katkıda bulundu. Sömürgeleştirilenlerin haysitesinin tanınmasından kölelerinkinin tanınmasına yalnızca bir adım sessizlik vardı, o da ulusal kurtuluşun neşesi ya da endişesi içinde çok zorlanmadan telaffuz edildi. Hatta "haysiyet" teması "medenileştirici misyon" söyleminin parçası olduğundan, daha da kolaylıkla telaffuz edildi. George Hardy'ye göre, okul Afrikalıyı "insan haysiyetine" yükseltmeli, yerlilerin kendilerini beyazlar gibi "insan olarak tanımalarını" sağlamalıydı.⁷¹ Sömürge dönemi kölelere savaş zamanında fiziksel cesaretlerini gösterme, bilgilerini seferber ederek otoritelerini dayatma, Hristiyan inancının evrenselliğini paylaşma, Avrupalı işgalcinin kıyafetine bürünme fırsatı vererek uygulamada toplumsal haysiyete erişim biçimleri sağladı.

Kaldı ki, köleliğin hatırası Batı Afrika'da toplumsal ve tarihsel açıdan hâlâ çok canlıdır. Aile şecereleri, soyadları, konuşma biçimleri, vücut hareketleri, dans, cinsellik ve evlilik kurumu, gizlemek için harcanan çabalara rağmen, bazen de bu çabalar yüzünden bu hatırayı sürekli olarak besler. Herkes kim olduğunu ve nereden geldiğini bilir. Bazen de bunun sonuçlarını özgür adamı esire bağlayan karşılıklı ve asimetrik yüküm-

th Century globalization project", *Development and Change*, 29, 1998, s. 671-696; David Robinson, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920. Parcours d'accommodation*, Paris, Karthala, Paris, 2004, 6. bölüm.

71 Georges Hardy, *Une Conquête morale. L'enseignement en AOF*, Armand Colin, Paris, 1917, aktaran Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize, a.g.e.*, s. 137.

lülüğün etosuna göre yaşar. Gregory Mann'ın Bamako'da duyduğu bir taksi şoförüyle ilgili, uydurma da olsa ağızdan ağıza dolaşan öykü buna iyi bir örnektir. Söylentiye göre taksi şoförü lüks bir villaya götürdüğü müşterisine villanın sahibine iletmesi için 1.000 CFA frangı verir çünkü villanın sahibi aslında taksi şoförünün *woloso*'su, yani evinde doğmuş olan kölesidir.⁷²

Kölelik repertuarı, eski esirlerin kendilerine göreli bir toplumsal ve ahlâkî güvence sağladığı için her zaman boyun eğebildikleri bir özneleşme etosu olarak varlığını korur. Ancak aynı esirler, 1946'da Nijer havzasında ve Kayes ve Nioro bölgesinde Tuareg sahiplerine karşı ayaklanan *bella*'lar gibi, bu repertuarı tersine çevirebilir –örneğin, haklarındaki korkaklık yakıştırmalarını askerî alanda sergiledikleri cesaretle boşa çıkararak– ya da silip atabilirler.⁷³ Başka bir deyişle, bu özneleşme repertuarı toplumsal açıdan mümkün olanın alanında yer alır, toplumsal sıradanlık sınıfına girer.⁷⁴ Batı Afrika'da direnç göstermesi, hegemonik sömürgecilik projesinin –burada ele aldığımız biçimiyle cumhuriyetçi Fransız “medenileştirici misyonu”– uzun süreli toplumsal davranış kalıpları ve tasavvurlarla uyuştuğunu gösterir. Köle ya da özgür olma durumu bir utanç ve onur meselesidir ve Sahil'de onur çok eski bir hikâyedir.⁷⁵

Bir tanıklığa göre, kölelik üç unsurdan oluşuyordu: “İktidar, kırbaç ve ip”.⁷⁶ Artık bu genel olarak noktada değiliz ve bu anlamda köleliğin gerçekten öldüğünü söyleyebiliriz. Ama kesilen uzuvların bıraktığına benzer bir sızı hâlâ varlığını koruyor. 20. yüzyılın başında halkın % 30 ila % 50'sinin, hatta bazı yerlerde % 60'ının köle statüsünde olduğunu söylemiştik.

72 Gregory Mann, *Native Sons*, a.g.e., s. 1.

73 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 234.

74 Örneğin, bkz. Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Les Sociétés Songhay-Zarma* (Niger-Mali). *Chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Karthala, Paris, 1984, 2. bölüm.

75 John Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

76 Aktaran Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 243.

Bunlara toplumsal haysiyetsizlik damgası vurulan kastlaştırılmış bireyleri de ekleyebiliriz.⁷⁷ Bu oranlar kolonyal ve postkolonyal hegemonik ilişkilerin temelinde yer alan söylenmemişliğin boyutlarını hatırlamamızı sağlar. Bu söylenmemişlik kulakları sağır eden bir sessizlik yaratmıştır. Batı Afrika devletlerinin bugünkü siyasal, askerî, ekonomik ve entelektüel seçkinlerinden büyük kısmı köle soyundan gelmektedir çünkü sömürge devletinin okulu ve ordusu esirlerin isteseler de istemeseler de izledikleri özgürleşme ve toplumsal yükselme yollarını oluşturmuştur. Kırdan kente göç olgusu nedeniyle günümüzde (ya da en azından yakın bir geçmişe kadar) Dakar, Bamako ve Conakry gibi kentlerde yaşayanların çoğunluğu ya da önemli bir kısmı köle soyundan gelenlerden oluşur. Hristiyanlar ve İslâmî tarikatların *taalibeleri* için de bu durum büyük ölçüde geçerlidir. Köylüler de kitlesel olarak kölelik saflarından gelmektedir.

Dolayısıyla köleliğin gölgesi, tabir yerindeyse, göz kamaştırıcıdır.⁷⁸ “Kalkınma” olgusundan bağımsız düşünilemeyecek çalışma ilişkileri de bu gölgenin altındadır. Günümüzde var olan göç yolları bile, Senegambiya çıkışlı gruplardan dışlanan ya da Fransa’daki emekçi lojmanlarında kölelere özgü yükümlülüklerle tabi tutulan köle soylulara uygulanan ayrımcılığa katkıda bulunur.⁷⁹ Mali’de Moussa Traoré ya da Senegal’de Habib Thiam ve Idrissa Seck gibi siyasetçilerin kast ya da esir kökenleri herkesçe bilinir. Ama koca bir yüzyıl önce Sahil haysiyet repertuarı ile cumhuriyetçi Fransız vatandaşlık repertuarının keşim noktasında oluşan toplumsal erdemlilik tanımı genel olarak kabul edilmiş gibi görünmektedir. Sömürge imparatorluğu döneminde suskunluk üzerine bina edilmiş bir hegemonik ilişkinin direnişi... Böylece Renan’ın sözleri bir kez daha doğrulanmış olur: “Unutma, hatta tarihsel hata ulus inşasının temel un-

77 Bkz. Abdoulaye-Bara Diop, *La Société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris 1981.

78 “L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale”, (der.) Roger Botte, *Journal des africanistes*, 70 (1-2), 2000.

79 Michel Samuel, *Le Proletariat africain noir en France*, François Maspero, Paris, 1978.

surlarından biridir.”⁸⁰ Ve bir kez daha, erdemliliği onur karşısında öncelik veren ulusçuluğun “küçük burjuva” niteliği ortaya çıkar. Aslında kölelik olgusunun üzerine kaplayan sessizlik duymayı bilenler için oldukça gevezedir. Mayıs 2006’da Nicolas Sarkozy’nin ve yeni “seçilmiş” göç yasasının Bamako’da karşılanma biçimi elbette eski bir sömürgecinin metropolüyle olan ilişkisinden ve Atlantik ötesi köle ticaretinin ifşa edilmesinden çok daha karmaşık ve mahrem olan bu tarihe dayanıyordu. Gizlenen bir anlaşmanın tartışmalı bir biçimde yeniden dirilişine ve eski muhariplerle göçmen mirasçılarının sahip çıktıkları kan borcuyla simetrik olarak yeniden pazarlık masasına yatırılma olasılığına tanıklık ediyordu.

Tüm bunlar bir belirsizlik yaratıyor. Fransa’da “sömürge olgusu” etrafındaki tartışmanın, Fransa’nın “imparatorluk anıları”nın⁸¹ köleci geçmişini yavaş yavaş tanımasının, hatta “uluslararası terörizm” ile mücadele adına Amerika Birleşik Devletleri’nin Sahil’e askerî olarak müdahale etmesinin ve son derece dinamik Amerikan kölecilik karşıtı sivil toplum kuruluşlarının dünyanın bu bölgesine olan ilgilerinin artmasına neden olmasının sonuçta medya, diaspora ve göç yolları gibi kanallar aracılığıyla eski Batı Afrika sömürgelerine yansımaları olanaksız değildir. Zira Atlantik ötesi köle ticareti Afrika kıtasının zararına Batı’nın kendi çıkarları için tek taraflı olarak yürüttüğü bir faaliyet değil, Afrika’nın siyasal ve ahlaki ekonomisinin uluslararası sisteme trajik biçimde eklemlenme yöntemi idi. Senegambiya’da, Gine kıyılarında, Fouta Djallon’da, Yukarı ve Orta Nijer Vadisi’nde, toplumsal aktörler bazen kurban, bazen de yararlanıcı olarak bu tarihin içinde yer aldılar. Dolayısıyla Batı Afrika’da tarihsel hafıza bir ülkeden diğerine (yeniden) çatışmalı hale gelebilir ve toplumsal bir sorun olarak köleliği (yeniden) siyasallaştırabilir. Nitekim 1980’li yıllardan beri Moritanya’nın daha farklı olan Sahra ortamında böyle oldu; Mali, Nijer,

80 Ernest Renan, *Qu’est-ce qu’une nation?*, içinde *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, Paris, 1947, s. 891.

81 Romain Bertrand, *Mémoires d’empire. La controverse autour du “fait colonial”*, Le Croquant, Broissieux, 2006.

Senegal ve Benin’de de çok patili ortamda henüz ufak da olsa çeşitli parti ya da derneklerin çatısı altında benzer hareketlenmeler gözlemleniyor.⁸² Sömürge deneyiminin Avrupa’daki metropol toplumlarına yansımaları konusunda “yurduna geri gönderilen sömürge”den söz edildi.⁸³ Belki kısa bir süre sonra “yurduna geri gönderilen metropol” ile ilgilenmek de gerekecek...

Senegal’de “pasif devrim”: Cumhuriyetçi bir tarikat İslâm’ının doğuşu

Sağlam bir dindarlık ve İslâmî bilgi geleneğine sahip olan Senegambiya’da 19. yüzyıl sonlarına doğru bir tarikat hareketi ortaya çıktı. Bu hareket kölecilik ekonomisinin yok edilmesinde belki de piyasa kadar belirleyici bir rol oynadı.⁸⁴ Wolof bölgesinde Bou Kounta ve sonradan 1904’te kendi Müridiye Tarikatı’nı kuracak olan Ahmadou Bamba’nın Kadirî Tarikatı 1870 ve 1880’li yıllarda yerfıstığı havzasına akın eden ve bu karizmatik cemaatlerde güvenli bir sığınak bulan esirlerin ve göçmenlerin yerleştirilmesine katkıda bulundu. “Tanrı’dan başka kral yoktur”: Ahmadou Bamba’nın Fransız valisine bağlılık yemini etmeyi reddederken söylediği iddia edilen ve özellikle 1881 ya da 1882’de babasının ölümünün ardından Kayor sarayıyla kopuşunu ifade eden bu uydurma deyiş, bugün dahi Senegal’deki taksi ve minibüslerin üzerinde okunabilir ve bu mübarek adamın sömürgecilere karşı mücadelede ulusçu kahraman mertebesine yüksetilen köle kral Lat Joor’un halefi olmak şöyle dursun, onun başka Müslümanları köleleştirme hakkını reddederek tahakkümünün ahlâkî ve siyasal ekonomisini tanımadığını hatırlatır.⁸⁵

82 Roger Botte, “De l’esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales”, *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000, s. 7-42; Olivier Leservoisier, “Démocratisation et renégociations sociales. Les enjeux de la participation politique des groupes d’origine servile haalpulaaren en Mauritanie”, *Politique africaine*, 114, Haziran 2009, s. 24-43.

83 “La colonie rapatriée”, *Politix*, 76, 2006.

84 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, a.g.e., s. 200-202.

85 James F. Searing, “God Alone is King”, a.g.e.

Bamba'nın sahip olduğu virtü, bir kurtarıcınıninkiydi. Ekili alanların sınırında yer alan müridi Baol Krallığı böylece yüzyıl döneminde –Saint-Louis ile birlikte– Kayor'dan kaçan kölelerin başlıca sığınaklarından biri haline geldi. Bu gelişme, Fransızlarla anlaşma yapmış olan, yönetimde onlara yardımcılık eden ve Dört Komün'de siyasal yaşamı kontrol etmeye devam eden kent “sakinleri”yle (“habitants”) ticari alanda işbirliği yapan soylu ailelerin ve kral soylu kölelerin zararına olacaktı.

James Searing, tarikatın daha genel anlamda “köylüleri etkisi altına alan daha geniş toplumsal dönüşümlerin mikrokosmosu”⁸⁶ olduğunu açıklar. İç savaşların hâkim olduğu bir dönemin sonunda (1859-1886), tarikat İslâm'ı “gelenekçi” ve “pagan” (ya da din adamları tarafından pagan olmakla suçlanan) savaş aristokrasisinin ve Wolof Kayor ve Baol krallıklarının soylu kölelerinin devrilmesine, “Fransız barışı” ve Fransızların demiryollarıyla gelişmesi ve güvenliği sağlanan yerfıstığı tarımının patlamasına zemin oluşturdu. Bununla birlikte, köylü ekonomisi tarikat hareketinden eski ve bu harekete indirgenemeyecek, aynı dönemde gayri Müslim Serer halkında da görülen özerkliğe benzer özgöl dinamiklere sahipti. Max Weber'in yanlış yorumları huzur içinde yatsın, yerfıstığına bağlı tarım devriminin kökeni Müslüman değildi! Ama sufilik ve özellikle müridizm, ikinci bir aşamada bu devrimin sömürge devletine ve cumhuriyetçiliğe entegrasyonu için gerekli olan kurumsal ve siyasal aracılığı sağladı.⁸⁷ Bir kez daha, İslâm'ın ancak daha geniş bir figürasyon içinde anlaşılabilir.

Jean Copans'ın ünlü kitabının adıyla “yerfıstığı marabularına”⁸⁸ bunların ticaret ve gayrimenkul yatırımları alanında yeniden örgütlenmelerine, Avrupa ve Amerika'daki göç ve tica-

86 A.k., s. 261.

87 A.k., *passim*. Jean-Louis Triaud ise “Amadu Bamba'nın hiçbir zaman farklı bir tarikat konusunda hak iddia etmediğini” savunur: “Yeni kimlik kendine özgü tarihsel koşullarda kendiliğinden oluşmuştur”, “L'Afrique occidentale et centrale”, (der.) Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996, s. 426.

88 Jean Copans, *Les Marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Le Sycomore, Paris, 1980.

ret faaliyetlerine, kolonyal ve postkolonyal devletle kurdukları ilişkilere ayrılmış önemli ve son derece nitelikli bir literatür bulunuyor. Bu çalışmaların tümünü burada sistematik bir biçimde yeniden ele almanın gereksiz olacağına inanıyoruz, zira müridizm Afrika'yla ilgili son kırk yıldır üzerinde en çok çalışılan toplumsal konuyu oluşturuyor. Üstelik bu madenin damarı henüz kurumamış gibi görünüyor çünkü yeni bir yetenekli araştırmacı kuşağı bu kaynağı işlemeye devam ediyor. Dolayısıyla, tarikat İslâm'ının kolonyal devlet ve Wolof toplumu arasında hegemonik bir ilişki biçimi olarak kendini dayattığını ve bağımsızlıktan sonra aracılık rolünü oynamaya devam ettiğini hatırlatmak yeterli olacaktır.

İslâm dininin sömürge devletinden bu şekilde “tedariklenmesi”, yeryüzündeki temsilcileriyle izlenen bu “ortaklık” siyaseti kendiliğinden ortaya çıkmadı.⁸⁹ Müridizmin yerli muhaliflerinin ve özellikle kanton şeflerini destekleyen aristokrasi-nin kışkırtmayı gayet iyi bildikleri cihat hayaleti Fransız idaresini tedirgin ediyordu. Cezayir'de Ticiani Tarikatı'nı kendilerine yardımcı olarak seçen Fransızlar, Sahra'nın güneyinde bu tarikattan çekiniyorlardı (Cezayir'de karanlık emelleri olduğundan şüphelendikleri Kadiri Tarikatı'na karşı ise daha az önlem alıyorlardı!). 1905'te Afrika'daki büyük İslâm politikasının en önemli avukatı Xavier Coppolani, Moritanya'da pohpohluyarak kandırdığına inandığı insanların kurşunlarıyla öldürüldü. Britanya İmparatorluğu'nun sömürgesi Sudan'daki mehdizmin anısı, Osmanlı padişahı II. Abdülhamit'in sözde panislâmcı entrikaları, İran'daki anayasal devrim (1906), Jön Türklerin İstanbul'da gerçekleştirdikleri diğer devrim (1908), şerif sultanın tahttan indirilmesi (1908), Libya ve Çad'da Senusiye'nin direnişi ve Mısır'da milliyetçiliğin radikalleşmesi ise, gerek metro-polde, gerekse Afrika ya da Hindic'in'de kendi bağnazlarına kar-

89 İzleyen paragraflar için esas olarak şu çalışmalardan yararlanacağız: Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, a.g.e.*; David Robinson, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, a.g.e.*; James F. Searing, “God Alone is King”, *a.g.e.* Bu çalışmalardaki yorumların da dayandıkları kaynaklara göre pek çok noktada birbirlerinden ayrıldıklarını belirtim.

şı mücadele veren cumhuriyetçi Fransız İmparatorluğu açısından hiç de hayırlı görünmüyordu.

Fransız Batı Afrikası genel valisi William Ponty, “feodal” ve köleci düzenle özdeşleştirdiği marabulara karşı gerçek bir nefret beslese de, izlediği “ırk politikası” “Batı Afrikamızın İslâm’ını” kucakladı ve günümüze kadar geçerliliği koruyacak bir repertuara göre ona ılımlılık erdemleri atfetti. Ancak bu repertuarın Müslüman komplosu ve hunhar dervişlerin başlatacağı “beyaz adam” katliamı korkusunu besleyen diğer yüzünü de unutmayalım. Bu koşullar altında, ılımlılık Afrikalıların “atadan kalma geleneklerinin” süregitmesi ve bu sayede Kuran mesajının yumuşatılmasıyla açıklanıyor, dolayısıyla Senegal’deki tarikatların yüzyıllardır yürüttükleri ilişkilere rağmen Mağripli çevrelerinden ayrıştırılması mantıklı görünüyordu. Her ne olursa olsun, sonuçta yönetim yerel seçkinlerle ilişkilerinde Arapçayı kullanmayı reddetti; diğer Müslüman ülkelerden, özellikle de Osmanlıların yönetimindeki Mısır’dan gelen posta, yayın ve resimleri sıkı bir sansürden geçirdi; Levant, Libya ve Fas’tan gelen göçmen ya da seyyah sayısından endişe duydu. Özellikle de, “siyahi İslâm’ı” ideolojik ve akademik olarak inşa edebilecek etnolojik ve kültüralist bir “kolonyal bilgi birikimi” oluşturma çabasına girişti. 1905’ten Birinci Dünya Savaşı’nın bitimine kadar Fransız Batı Afrikası’nın yönetimini ellerinde bulunduran üst düzey memurlar bu şekilde bilim adamı gibi çalıştılar; bunların yönetiminde sömürge despotizmi “ahlâkî” olduğu kadar “aydınlanmacı” bir nitelik kazandı. Robert Arnaud, Marie-François Clozel, Maurice Delafosse gibi adamlar Federasyon ve özellikle Senegal’de kamu güçlerinin izlediği Müslümanlarla ilgili politikaların temellerini attılar. Ancak bu süreçte başrolü Cezayir’de doğmuş ve kariyerini tercümanlığa ve İslâm dininin yönetimine hasretmiş bir subay olan Paul Marty üstlendi. 1912’den 1921’e kadar Dakar’a atandı. Burada Donal Cruise O’Brien’in “azizlerin kooptasyonu”⁹⁰ diye adlandıracağı yöntemin mimarı oldu.

90 Donal Cruise O’Brien, *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of Senegalese Peasant Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 90.

İslâm karşıtı paranoyalarının esiri olan sömürge makamları, idari birimlerin ve şeflerin karanlık entrikalarının etkisiyle –ya da müridizm kaynaklarına dayanan James Searing’in belirttiği gibi, protektoraı yönetmek için güvenmek zorunda oldukları ve 1859-1886 yılları arasında patlak veren iç savaşların devamında toplumsal tarikat hareketinin rekabete giriştiği araçlar tarafından yanlış bilgilendirildiklerinden–⁹¹ müritlerin tehlikeli olduklarına ikna olmuş ve şeyhleri Ahmadou Bamba’yı 1895’te Gabon’a sürmüşlerdi. Milletvekili Carpot’nun girişimiyle 1902’de Bamba’nın Senegal’e dönmesine izin verildi; ama 1903’ten 1907’ye kadar yeniden, bu kez Moritanya’ya sürüldü ve Fransa’ya itaati bir fetvayla meşrulaştırdıktan sonra bile sıkı gözetim altında tutuldu.

Tüm kredisini ve *taalibelerinin* olanca gücünü yerfıstığı ürettiği için seferber eden tarikatın geniş ölçüde denetiminden kaçtığına bilincinde olan William Ponty, bununla yetinmiyordu. Ancak, Ahmadou Bamba Senegal nehrinin kuzey kıyısında bulunan Trarza’daki en etkili marabulardan biri ve Fransa’nın önemli ortaklarından olan Şeyh Sidiyya Baba’ya yakın olduğu için, ama aynı zamanda devrik woof aristokrasisi ve Kayor ya da Baol’un kral soylu köleleriyle ittifak pek verimli olmadığından, ekonomik bakımdan işlevsel bu mesafeye razı oldu. Marty bu geçici çözümü siyasal bir stratejiye dönüştürdü ve o dönemde revaçta olan kültüralist klişelere başvurarak meşrulaştırdı: Müridizm sömürge devleti tarafından siyasal olarak hoş görülebilirdi, çünkü melez bir İslâm biçimi, “İslâm’dan doğmuş [ve] İslâmî bir avarelik içinde bulunan yeni bir tür din”, “Oulofflara özgü bir İslâm”, Osmanlı İmparatorluğu’nun panislâmcılığına kapalı bir “taklit”ti.⁹²

Osmanlı İmparatorluğu’nun 1 Kasım 1914’te Birinci Dünya Savaşı’na girmesi, Marty’nin giriştiği bahis açısından belirleyi-

Ayrıca bkz. David Robinson, “French ‘Islamic’ policy and practice in Late Nineteenth Century Senegal”, *Journal of African History*, 29 (3), 1988, s. 415-435, ve “The Murids: surveillance and collaboration”, *a.k.*, 40 (2), 1999, s. 193-213.

91 James F. Searing, “*God Alone is King*”, *a.g.e.*, s. 85 ve 101.

92 Aktaran Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa*, *a.g.e.*, s. 116.

ci olacaktı. Şeyh Sidiyya Baba, Fransa'ya bağlılığını yeniledi ve Fransız Batı Afrika'sındaki Müslüman makamların çoğu da onu izledi. Aralarında Ahmadou Bamba'nın da bulunduğu bazıları sömürge birliklerinin oluşturulmasını kolaylaştırdılar, hatta kendileri de bu birliklere katıldılar. Cihadist al-Hajj Umar'ın torunlarından olan ticanî Seydou Nourou Tall da bunlardan biriydi ve cepheden subay rütbesiyle döndü. Donal Cruise O'Brien durumu şöyle özetler: "Önceleri genellikle yandaşlarının asker toplama kampanyalarından kaçmasına yardım eden Müslüman yöneticiler, zamanla sağlayacakları desteğin koşullarını—ekilmemiş arazilere erişim, idari gözaltı yoluyla azat, İslâm'ın Senegal devletinin dini olarak tanınması— gayri resmi biçimde tartışacak hale geldiler. Böylelikle Fransa için savaşıma giden müritlere bir teşvik sunuluyordu: Savaştan dönerlerse yeni topraklardan bir parça, dönmezlerse cennette bir yer."⁹³

"Ortaklık" politikası savaşın ertesinde Senegal'de yönetim ve tarikatlar arasında sembiyotik bir ilişki biçimini aldı. Bu tarikatların başında da müritler geliyordu. Müritler Baol'un "değerlendirilmesi" hedefini kararlılıkla izliyor ve işledikleri toprakları Sine-Saloum'a doğru genişletiyorlardı. Savaş sırasında kuşkusuz kendi çıkarları doğrultusunda izledikleri tavır Fransa'ya karşı siyasal bağlılıklarını kanıtlamıştı. Ahmadou Bamba'nın Fransız frangi'nin istikrar kazanması sürecine kişisel katkısı da, müritlerin işbirliğinin bundan böyle daha aktif olacağı izlenimini veriyordu.

Şeyhin 1927'de ölümü, büyük oğlu Mamadou Moustapha M'Backe'nin "genel halife" (sic) olarak tarikatın başına geçmesine neden oldu. M'Backe Fransız yönetiminin ve 1914 seçimlerinde müritlerin oylarını (ve parasını) toplamış olan Blaise Diagne'ın adayydı.⁹⁴ Böylece tarikat bünyesindeki hizip çatışması Senegal siyasal sistemi içindeki hizip çatışmasıyla üst üste

93 Donal Cruise O'Brien, "Chefs, saints et bureaucrates. La construction de l'État colonial", (der.) Donal Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002, s. 26-27.

94 George Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain*, a.g.e., s. 214-215. Görünüşe göre, müritler Dört Komün'de seçim kampanyalarını 1902'den beri finanse ediyorlardı, a.k., s. 215, not 52.

biniyordu. Diagne'ın rakibi Galandou Diouf, M'Backe'nin rakibi zengin işadamı Şeyh Anta'yı destekliyordu. Anta Ahmadou Bamba yönetiminde müritlerin "Dışişleri Bakanı" işlevini yerine getirmiş ve Bamba'nın iki sürgünü sırasında cemaatin çıkarlarına göz kulak olmuştu. Bunun yanı sıra, sömürgecinin "değerlendirilmesi" giderek "müritlerin ülkenin iç kesimlerine akın etmesi" ile karışıyor, bu da Senegal toplumunun "Woloflaşmasından" geçiyordu. Donal Cruise O'Brien ve Mamadou Diouf bununla ilgili olarak "komuta ve itaat figürlerinin kesin olarak kolonyal ve Fransız vir sentaks içinde İslâmî isim çekimleri ve Wolof lehçeleriyle yapılandığını ve giderek İslâmo-Wolof modelinin nihai biçimini oluşturduğunu"⁹⁵ yazdılar. Başka bir tarihçi, Jean-Louis Triaud ise, "siyahî İslâm'ın" Fransız yönetimine ait kimlik mühendisliğinin tasarımı olduğu düşünüldüğünde, tarikatın da tıpkı etnik gruplar gibi sömürge döneminin bir ürünü olup olmadığını sorguladı ve yakın tarihli bir kolokyumda ironiyle "Banania zencisi aslında bir tarikat zencisiydi herhalde" yorumunu yaptı.⁹⁶

Ne olursa olsun, tarikatın dinî ve toplumsal bir kurum olarak sömürge devletiyle temas ettiğinde bürokratikleştiğini kabul etmemiz gerekir. Ayrıca bu süreçte etnik aidiyetler ya da Hindistan'daki kast sistemi gibi kristalleşmiştir. Oysa 19. yüzyılda dinî bağlılıklar daha az bağnazdı ve marabuların çoğu –başta Ahmadou Bamba olmak üzere– tarikatlar sahnesinde bugünkü siyaset bilimi terminolojisiyle "çok konumlu" bir yere sahipti. Son olarak, tarikat taşıyıcı güçlerinden birini oluşturduğu ulus-devletin kuruluşuyla birlikte ulusallaştı. Türkiye'de Sünni Hanefi ve İran'da Şii aktörlerin üstlendiğine benzer bir rol oynadı. Senegambiya dinî ve ticari alanının Senegal nehrinin iki yakasına ayrışmasıyla Moritanya'nın kurulması da Fransız yönetimi-

95 Donal Cruise O'Brien, Mamadou Diouf, "Introduction: la réussite politique du contrat social sénégalais", (der.) Donal Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal*, a.g.e., p. 10.

96 Jean-Louis Triaud'nun Afrika Çalışmaları Ağı'nın Fransa'ki ilk buluşması sırasında sunduğu tebliğ, Paris, CNRS, 29-30 Kasım ve 1 Aralık 2006 ("Siyahî İslâm ve İslamcılık arasında: Sahraaltı Afrika'da İslâm üzerine normatif söylemler", 29 Kasım).

le Trarza'daki Sidiyya marabu aileleri arasındaki işbirliğinin bir sonucuydu.⁹⁷ Müritlerin dinamizmi, toplumsal uzlaşmanın dayandığı kültürel mantıklar ve diğer sufi akımlarıyla, özellikle de Fransızların başlangıçta aldıkları önlemlere rağmen kentlerdeki varlığı ve eğitim kurumuna yaptığı yatırımlar sayesinde devlet aygıtına çok önceden sızmayı başaran Ticaniye ile anlaşma zemini yakaladığı andan itibaren Senegal siyasal toplumunun merkezci faktörlerinden biri haline geldi.

Laik cumhuriyet ve tarikatlar arasındaki ittifak ve bu ittifakın Christopher Harrison'ın ifadesiyle "fosilleşmesi",⁹⁸ koşulları Fransa-Senegal ikilisine indirgenemeyecek gerçek bir hegemonik ilişkinin kurulmasını sağladı. Savaşın bitiminde, cumhuriyet Katoliklerin savaşta üstlendiği rol nedeniyle laiklik konusunda daha ılımlı davranıyordu; marabular ise piyasa ekonomisinin kazançlarıyla tanıştıklarından beri uzun süredir silahlı cihat mitosunu terk etmişlerdi. Son olarak, sömürge devleti ve İslâm arasındaki uzlaşma, örnek olma özelliği Senegal'in sınırlarını aşan imparatorluk seçkinlerinin yükselmesine olanak tanıdı. Sahip olduğu prestij sayesinde tüm Federasyon topraklarından sömürge birliklerine asker toplanmasını kolaylaştıran Blaise Diagne dışında, Galandou Diouf, Lamine Senghor ve Lamine Guëye gibi siyasetçiler "asimilasyon"un bu "ortaklık" dönemlerinde dahi mümkün olabildiğini kanıtladılar. Seydou Nourou Tall, imparatorluğun gezici elçisi oldu. Diagne'nin kol kanat gerdiği Léopold Sédar Senghor ise Fransa'da *École normale supérieure*'e etti ve Georges Pompidou'nun sınıf arkadaşı oldu; Katolik olmasına rağmen cumhuriyet-tarikat ittifakının oluşturduğu "tarihsel bloğun" yönetimini devralmaya ve son derece transaksiyonel "negritüd" temasından hareketle "frankofoni"nin kurucu çalışmalarından birini başlatmaya hazırlandı. Yine de 1930-1940'lı yıllarda sömürge devleti ve tarikatlar arasındaki uzlaşmayı onaylayan ve vali Robert Dela-

97 Sömürge döneminde "siyahî" İslâm ve "maure" İslâm'ı ayrımı üzerine, bkz. David Robinson, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie*, a.g.e., s. 285 vd.

98 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa*, a.g.e., s. 181.

vignette'in sözcülüğünü yaptığı, "küçük vatanları" ve köylülüğü yücelten cumhuriyetçi ve eğitim odaklı Fransız ideolojisi sahneden silinmedi. "Kırsal canlandırma" programı erdemleri böylece yüceltilen üreticileri "bilinçlendirmekten" çok siyasal ve toplumsal açıdan denetlemeyi amaçladığından, Rahip Lebrete ve Jacques Bugnicourt gibi aktörlerin "kalkınma ekonomisi" söylemlerinde varlığını sürdürdü.⁹⁹

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Senghor'un Lamine Guèye karşısında kazandığı seçim zaferi, 1945'te yeni Müridiye halifesinin belirlenmesi sırasında sergilediği "tavşan" çevikliğine çok şey borçluydu.¹⁰⁰ Bu sayede iktidardayken kutsal Touba kentinin desteğini her zaman arkasında hissetti. Postkolonyal devlet oluşumunun "pasif devrimi" ve "dönüşümcülüğünü" izlemiş olduğunu varsayarsak,¹⁰¹ Paul Marty'nin bir yüz yıl önce esin kaynağı olduğu cumhuriyet ve tarikatlar arasındaki tarihsel uzlaşmanın devamlılığını sürdürdüğünü ya da güncellendiğini ve bu uzlaşmanın temel çarkını oluşturan dinî araçların kooptasyonun geçerliliğini koruduğunu da kabul etmiş oluruz.

1962'de, Başbakan Mamadou Dia bu duruma son verme hevesinin bedelini uzun yıllar hapiste yatarak ödedi. Bir kez daha marabuları "taşıyıcı" (*Träger*) grubu olarak kolaylıkla tanımlayabildiğimiz bu devamlılık, Sünniliği gözle görülür biçimde sahiplenilen reformcu Müslüman entelektüellerin saldırısına, yorfıstığı üretiminin gerilemesine, sömürge devletinin siyasal ekonomisi ve kalkınma modelinin temellerini sar-

99 Étienne Smith Senegal'deki cumhuriyetçi seçkinlerin sosyalleşmesiyle ilgili olarak bu "küçük vatanlar ideolojisi" üzerinde özellikle durur ("Un modèle républicain pluraliste? Les trajectoires ambiguës de l'idéologie républicaine au Sénégal", Grenoble, Congrès de l'Association française de science politique, 9 Eylül 2009, 9. tematik toplantı).

100 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa*, a.g.e., s. 199.

101 Jean-François Bayart, *L'État en Afrique*, a.g.e.; Robert Fatton, *The Making of a Liberal Democracy: Senegal's Passive Revolution, 1975-1985*, Boulder, Lynne Rienner, 1987. Robert Fatton Gramsci'ye özgü kavramsallaştırmayı teorik açıdan son derece gevşek ve tartışılır biçimde kullanır. Senegal'le ilgili olarak, "pasif devrim" terimi günümüzde yaygın biçimde kullanılmaktadır. Örneğin, bkz. Donal Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal*, a.g.e.

san yapısal düzenlemelere rağmen sürdüğü için daha da etkileyiciydi.¹⁰² Vatandaşlık düşüncesi krizin şoku altında yeniden biçimlendi ve devletin sosyal sektörlerden çekilmesi, okula gitme oranının düşmesi, “ikincil ekonominin” gelişmesi, göç macerası *gorgui* için –“konjonktür kurbanı” ortalama Senegalli’nin lakabı– *fonksioneer* ve *ku jàang ekool*, yani “mektepli”den daha başka referanslar üretti. Genellikle mürit *taalibeler*den oluşan ve tarikatın ticaret ağlarının içinde yer alan, hem son derece becerikli, hem de oldukça dindar mağaza sahibi ya da sokak satıcısı *moodu-moodu*’larla ya da göç hareketinden ve sivil toplum kuruluşlarından destek alarak kendilerini yerel kalkınmaya ve kentlerin rehabilitasyonuna adanmış cemaatten işadamlarıyla özdeşleşmek daha gerçekçi hale geldi.¹⁰³ Ancak bu yeniden biçimlenme, ne kendisi de yönetimdeki hizipler lehine “özelleştirilmiş” olan devleti, ne de devletle marabular arasındaki organik ittifakı tartışmaya açıyordu. Marabuların geleceklerinin kliyantelist “büyük seçmen” işlevlerinden çok küreselleşmenin eşiğinde benimseyecekleri ticari stratejide yattığını anlamış olmaları da bu durumu değiştirmiyordu. Ekonomik durgunluk, çok patili rejim ve başkanlık yarışının yarattığı bıkkınlık ortamında, Müridiye ve Ticianiye halifeleri 1993’te konuyla ilgili geleneksel fetvalarını (*ndigël*) yayınlamaktan vazgeçtiler. Bununla birlikte, her zaman “değişimi” (*Sopi*) savunmuş olan Başkan Wade’nin şaşırtıcı –ve o tarihe kadar hep laikliğe sahip çıkmış bir ülkede emsalsiz– biçimde Touba’ya biat etmesi, 1910-1920’li yıllarda tanımlanmış olan din-siyaset denkleminin devamlılığını kanıtladı, hatta *mutadis mutandis* Türkiye ve İran’la karşılaştırılabilecek ve mürit Wolofların bir anlamda “beyaz Senegalli-

102 Gilles Duruflé, *Le Sénégal peut-il sortir de la crise? Douze ans d'ajustement structurel au Sénégal*, Paris, Karthala, 1994; Catherine Boone, *Merchant Capital and the Roots of State Power in Senegal, 1930-1985*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Donal Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal, a.g.e.*; Christian Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, s. 121 vd.

103 Christian Coulon, “La tradition démocratique au Sénégal. Histoire d’un mythe”, (der.) Christophe Jaffrelot, *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, 1. bölüm.

leri” oluşturacağı etno-dinsel bir cumhuriyet yaratma olasılığını pekiştirdi. Ancak, Şubat 2007 seçimleri yaklaşırken tarihî katıyla arasına birdenbire mesafe koyması ve bunu açıksözlülük konusundaki ününe sadık kalarak daha önce duyulmamış sertlikte ifadeler kullanarak yapması, “marabu ve prens”¹⁰⁴ arasındaki bu ortaklığın, 1902’den ya da en azından Ahmadou Bamba’nın ilk sürgününden itibaren iki taraf arasındaki denetim, iletişim ve işbirliğinin birlikte yürütüldüğü Fransız sömürgecilik döneminde olduğu gibi özgül biçimde istikrarsız olduğunu gösterdi.¹⁰⁵ Gerilim, yalnızca birileri devlet ya da siyasetten, diğerleri ise din ve ticaretten geldiği için tarafları aynı mantık dizgesine sahip olmadığından değil, aynı zamanda tarikat alanı kadar seçim alanı da aynı hizip mücadelesi kanununa –çatışma rastlantısallık ve belirsizlik rejimi– tabi olduğundan, ittifakın dayanıklılığının güvencesidir. Bunun dışında, Senegal’deki uzlaşma siyaseti yalnızca “marabu ve prensin” baş başa görüşmesine değil, aynı zamanda, belki de daha fazla, sosyalleşmenin, şakalaşmaların, haysiyet anlayışının oluşturduğu kültürel “tarzın” taşıdığı toplumsal komşuluk, akrabalık ve etnik aidiyet ilişkilerine dayanır.¹⁰⁶

Bu bitmez tükenmez durum değişiklikleri anlatısının ötesinde, cumhuriyetçi İslâm’ın hegemonyasını taşıyan ve yansıtan özneleşme süreçlerine vurgu yapmamız gerekir, zira bu süreçler “Senegal toplumsal sözleşmesi”nin¹⁰⁷ koşullarını değiştirecek niteliktedir.

Yaklaşık yirmi yıldır, Aminata Diaw, Mamadou Diouf ve Momar Coumba Diop’un dinî kaygılardan çok ekonomik ve siyasal kaygılarla hareket ettikleri ve tarikat çevrelerinin çeperle-

104 “Müridoloji”nin başka bir büyük klasine gönderme yapıyoruz: Christian Coulon, *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone, 1981.

105 David Robinson, “The Murids”, a.g.m.

106 Bkz. Étienne Smith’in araştırmaları, örneğin “La nation ‘par le côté’: politique des cousinages au Sénégal”, *Cahiers d’études africaines*, 184, 2006, s. 907-965. “Tarz” kavramını yine Peter Brown’in bu kavrama verdiği anlamda kullanıyorum: Peter Brown, *La Genèse de l’Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.

107 Donal Cruise O’Brien, “Le contrat social sénégalais”, *Politique africaine*, 45, Nisan 1992, s. 9-20.

rinde etkili oldukları için “dünyevi”¹⁰⁸ diye tanımladıkları marabular, bazı seçkin *taalibeleri*yle birlikte kentli gençlik arasında önemli bir kitleye hitap etmeye başladılar. Tiwawane’nin temel koluyla fikir ayrılığına düşen ticanî Serigne Moustapha Sy ve Müsterşidin hareketi¹⁰⁹ ve özellikle Serigne Modou Kara, Şeyh Bêthio Thioune, Ousseynou Fall ve Şeyh Abdoulaye Diéye gibi müritler ya da ou Abdou Latif Guèye gibi onlara yakın İslâmî örgüt liderlerinin bunlara örnek gösterebiliriz.

Yeni kentli İslâm’ın ve siyasete belli belirsiz girişinin yarattığı canlılığı kanıtlayan insan, hareket, hatta siyasal parti mozaığının ötesinde, “mürit yayılmacılığı”na katkıda bulunan ve gençliğin Woloflaşmasıyla buluşarak bu eğilimi güçlendiren bir özneleşme repertuarı ortaya çıkıyor.¹¹⁰ Bu her şeyden önce bir kuşağın, “Boşver ya!” (*Bul Faale!*) kuşağının etosu. Bu kuşağın kahramanı 1995-2000’li yıllarda “Tyson” lakabıyla tanınan güreşçi Mohammed Ndao, kültürel ifade biçimlerinden biri ise rapçilik hareketi oldu. “Başarının yalnızca çaba karşılığında elde edileceğini ve gerekli olanaklar sağlandığında hiçbir şeyin imkânsız olmadığını savunan bir eylem felsefesi”¹¹¹ ile kendini gösterdi. Ancak, bu özneleşme repertuarının ne “cemaatçilik”, ne de özcülükle ilgisi var. Etnik (Wolof) ya da tarikatçı (mürit) bir öze değil, ulus-devlet ve küreselleşmenin kültürel ve siyasal davranış ve tasavvurları kadar İslâmî tarikat dünyasına da gönderme yapıyor. Bir bireyleşme ve özgürleşme unsuru işlevi görüyor ve gücünü “tam da etnik, tarikatçı, dilsel ya da kastçı aile miraslarının üzerinde bulunan”¹¹² konumundan alıyor. Jean-François

108 Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, Aminata Diaw, “Le baobab a été déraciné. L’alternance au Sénégal”, *Politique africaine*, 78, juin 2000, s. 167 vd.

109 Fabienne Samson, *Les Marabouts de l’Islam politique: le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Kartala, 2005.

110 Jean-François Havard, *Bul Faale! Processus d’individualisation de la jeunesse et conditions d’émergence d’une “génération politique” au Sénégal*, Lille, Université de Lille-2, 2005, multigr.

111 Jean-François Havard, *Bul Faale!*, a.g.e., s. 413.

112 A.k., s. 561.

Havard bu konuda Xavier Audrain'ın Serigne Modou Kara hareketini tanıtmak için kullandığı zıtlığa başvuruyor: *Bul faale* yaşam tarzını benimsemek "azat edici bir köleliktir".¹¹³ Bu zıtlık aynı zamanda Senegal gençliğine atfedilen depolitizasyonun aksine, "bir vatandaşlık bilinci ve kültürünün sağlamlaştığına" da işaret ediyor.¹¹⁴

Oysa bu vatandaşlık düşüncesi, sosyalist ya da Wade yanlısı sözcülerini reddetmekle birlikte, önceden var olan İslâmî cumhuriyetçi hegemonyayla kopuşu ifade etmiyor. Örneğin, Serigne Modou Kara bürokratik ve askerî repertuarı sahipleniyor: "Üyelik kartı bulunan" mürit "birliklerini" bir "general" gibi sıraya dizerek denetliyor.¹¹⁵ Aynı şekilde, Béthio Thioune, şeyh olmadan önce Ulusal İdare ve Yargıçlık Okulu'ndan (ENAM) mezun üst düzey bir memurdu. *Ku jang ekool* niteliği ise ona zarar vermek şöyle dursun, övgü topluyor. *Taalibeleri* her fırsatta "Fransızcayı o kadar iyi konuşuyor ki, bu dil onun için icat edilmiş sanırsınız" demekten ve "olağanüstü bir sivil idareci" olduğunu hatırlatmaktan hoşlanıyorlar. Thioune'un kariyerinde "zeki insanların fark etmeden geçemeyecekleri ve ruhani olanla Dünyevi olanı uzlaştırmak için tasarlanmış ilahî bir plana benzetecekleri bir mantık" görüyorlar: "Evet [...], Şeyh Béthioo, en anlamlı, en tutarlı Modeli oluşturduğu için bu uzlaşmanın Mimarı O'dur: hem bir Şef, hem bir Şeyh."¹¹⁶ Eşzamanlı olarak, sivil toplumda aile hukuku üzerine devam eden tartışma "Senegal toplumsal sözleşmesi"nin birey tarafından içselleştirildiğini ve kamusal olanla özel olan ya da dinî olanla sivil olan arasında sıfır sonuçlu bir uyumsuzluk yerine, Marie Brossier'nin ifadesiyle sömürge devletinden miras alınan laik-

113 Xavier Audrain, "Du 'ndigël' avorté au Parti de la Vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004)", *Politique africaine*, 96, Aralık 2004, s. 99-118.

114 Jean-François Havard, *Bul Faale!*, a.g.e., s. 577.

115 Xavier Audrain, "Du 'ndigël' avorté au Parti de la Vérité", a.g.m.

116 I. Bocoum'un metni, "Le sens d'un engagement", <http://www.santati.net>, aktaran Jean-François Havard, "Le 'phénomène' Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais 'Thiantakones'", (der.) Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, *Voyages du développement. Émigration, commerce, exil*, Paris, Karthala, 2007, s. 321.

lik kavramının “azat edici bir biçimde yeniden sahiplenildiğini” gösteriyor.¹¹⁷

“Hem bir Şef, hem bir Şeyh”! İşte Senegal’in üç yüzyıldan fazla süredir izlediği yolu gayet güzel özetleyen bir ifade... Bu yolun günümüzdeki yansıması ise, her ikisi de vatandaşlık tanımının altında saklı kölelik ve eski muhariplerle ilgili sorunların sonucu olarak karşımıza çıkıyor. Ancak kendine özgü tarihselliğini daha iyi kavramak için, bu yolu bakış açımızı biraz kaydırarak incelemeyi göze alabiliriz.¹¹⁸ 1860-1890’lı yıllarda Wolof ülkesinde çifte bir devrim gerçekleşti: Kayor ve Baol krallıklarındaki savaşçı aristokrasinin devrilmesi ve başta Müridiye olmak üzere İslâmî tarikatlar bünyesinde yeniden organize olan kölelerin küçük çiftçilere dönüşmesiyle meydana gelen siyasal ve toplumsal devrim; bu köylülerin ve tarikatlarının girişimiyle başlatılan yarfıstığı üretiminin gelişmesiyle gerçekleşen ekonomik devrim. Sömürgeci devlet, yeni teknik yöntemlerle, özellikle de yeni nakliye araçlarıyla desteklediği ekonomik devrimi kabul etti. Öte yandan, sömürge devletine kooptasyonlarını sağlayarak ve köylülerle yürüttüğü ilişkilerde oynadıkları merkezi aracı rolünü tanıyarak, nazı hizmetler karşılığında tarikat kurumlarıyla bir “toplumsal sözleşme” imzaladı: “Fransız” olduğu kadar “tarikat kaynaklı” siyasal et toplumsal barış; askerker; yarfıstıkları; vergiler (vergi toplama işinin özellikle kanton şeflerine bırakıldığını unutmamak gerekir). Bunu izleyen “pasif devrim” de tarikatların kültürel bakımdan sömürge projesine direnme, bu projeyi ekonomik bakımdan araçlaştırma ve pratikte İslâm’ın devlet dini olarak kabul edilmesi koşulunu dayatma kapasitesi, hatta sömürge devletinin kurumlarını sahiplenme ve bunları seçim fetvaları (ndigël) aracılığıyla en azından kısmen denetleme becerisi biçiminde okunabilir.

Yıllar içinde “Senegal toplumsal sözleşmesi” büyük çalkantılardan geçti. Dünya ve sömürge savaşları, bağımsızlık, tek parti

117 Marie Brossier, “Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l’autorité légitime?”, *Politique africaine*, 96, Aralık 2004, s. 78-98.

118 Bu alana son yıllarda yapılan en yenilikçi katkı için, bkz. James F. Searing, “God Alone is King”: *Islam and Emancipation in Senegal*, a.g.e.

rejimi ve çok patili yaşama dönüş, yerfıstığı üretiminin gerilemesi, yapısal düzenlemeler bu çalkantılar arasında yer alır. Sonuç olarak, bu toplumsal sözleşme geçen yıllara iyi kötü meydana okudu ve artık cumhuriyetçi olan İslâm Senegal toplumunun piyasa ve küreselleşme süreçlerinin evrenselliğine dahil olmasını sağlayan unsur olarak kaldı. Avrupa'ya göç ise bir tür cihat gibi yaşandı: "Ne yapsınlar istiyorsunuz? Rezil olma korkusu ve haysiyetlerini koruma kaygısıyla denize meydan okumaktan başka [...]. Kendilerinin ve ailelerinin yaşam koşullarını iyileştirmek için 'cihat' yapmaya gitmişlerdi", diyor oğlunu okyanusta kaybeden Yasadışı Göç ile Mücadele Kolektifi başkanı.¹¹⁹ Müridiye Tarikatı artık kentleri kuşatmış durumda ve ticari ağıları Fransa, İtalya, hatta Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar uzanıyor. Senegal'in güneyinde yaşayan Badyarankelerin İslâm öncesi ruhu *Ufann*, rant kültürü yerleşmeye başladıktan sonra ormanlık bölgelere çekildi, çünkü palmiye şarabını seviyor ve Müslümanların kamyonlarından yayılan benzin kokusuna katlanamıyor.¹²⁰ Genç kentlilerin postmodern bireyleşmesi de, ne kadar "dünyevileşmiş" olursa olsun, marabuya bağlılık biçiminde ifade buluyor ve onları evlilik ya da başka yollarla devraldıkları köle ya da kast kökenlerinin getirdiği bugün dahi geçerli olan haysiyetsizlikten azat ediyor. Sonuç olarak, bu *success story*,¹²¹ İbrahima Thioub'a inanmak gerekirse¹²² toplumsal izleri mürit devriminin rüzgârında silinmiş olan kölelik sorununun siyasal olarak yeniden ortaya çıkmasını Batı Afrika'nın diğer bölgelerinde olduğundan daha olanaksız kılıyor.

119 *Le Quotidien* (Dakar), 13 Ekim 2006. Ayrıca bkz. *Walfadjiri* (Dakar), 19 Mayıs 2006 ve Jean-François Havard, "Le 'phénomène' Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais 'Thiantakones'", (der.) Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, *Voyages du développement, a.g.e.*, 8. bölüm. Bununla birlikte, bazıları göçmenlerin cihat terimini gerçek anlamıyla kullandıklarından şüphe etmektedir.

120 William Simmons, *The Eyes of the Night: Witchcraft along a Senegalese People*, Boston, Little Brown, 1971.

121 Donal Cruise O'Brien, "Senegal", (der.) John Dunn, *West African States: Failure and Promise*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, s. 187.

122 UNCAD II Üniversitesi Tarih Bölümü ve FASOPO'nun birlikte düzenledikleri seminerde sunulan tebliğ, Dakar, 23 Mayıs 2006.

Olması gerektiği gibi, İslâmî cumhuriyetçi hegemonyanın yeniden üretilmesi Senegal toplumu içinde ve bu toplumla eski metropolü arasında az çok çatışmalı dönemsel ayarlamalar yapılmasını gerektiriyor. Sömürgecilik döneminden itibaren ve ardından Başkan Senghor'un yönetimi altında, Senegambiya'da laikliğin evrenselleşmesi "farklılığın yeniden icadıyla" gerçekleşti (James Clifford). Touba'da geçerli olduğu biçimiyle laiklik, din ve devletin birbirinden ayrılmasına dayanan Fransız modelinden farklıdır. İki ülke başkanları arasındaki dönemsel anlaşmazlıklar, askerlerin emekli aylıklarının erimesi nedeniyle ortaya çıkan husumet, göç sorunuyla ilgili anlaşmazlıklar son yıllarda Dakar ve Paris arasındaki sürecin belirtilerinden bazılarını oluşturuyor. Senegal gençliğinin Amerika rüyası, Müridiye'nin ticari etosunun "yeni küresel sınırları", seçim öncesi dalgalanmalar nedeniyle Aralık 2001'de Senghor'un cenazesine katılmayan Fransız siyasetçilerinin kaçırdıkları müthiş fırsat, iki ülkenin arasının karşılıklı olarak açıldığını gösteriyor. Buna rağmen, eski sömürge imparatorluğunda boşanma vakti henüz gelmemiş gibi görünüyor.

Place Beauvau'ya dönüş

Fransız yönetiminin özellikle Senegal ve Moritanya'da giriştiği "erenlerin kooptasyonu" imparatorlukların büyük klasikleri arasında yer alan bir tavidir. Osmanlılar da işgal ettikleri Müslüman topraklarda daha farklı davranmıyorlardı ve tebaaları "padişahın patronajının" ne kadar hayırsever olursa olsun bir dereceye kadar ilgilenebildiği "yerel inisiyatifi" canlandırmak için bu repertuara başvuruyorlardı.¹²³

Bu bilgiler ışığında incelendiğinde, Müridiye ekonomik ve toplumsal bakımdan müthiş bir *self-help* operasyonu olarak görünüyor: "Kölelerin özgürleştirilmesi + yerfistikleri"! Ama tari-

123 Leslie Peirce, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003, s. 48-49 [Ahlak Oyunları. 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005].

kat İslâm'ı ve Fransız sömürge devleti arasındaki “uzlaşma” aslında Fransız yönetimi açısından erenlerin “işbirliği”, Müslümanlar açısından ise “direnişleri” ile ilgili çifte bir kandırmacaya dayanıyor. Ancak bu kandırmaca laik cumhuriyetin İslâm dinine karşı içten içe beslediği güvensizliği, hatta düşmanlığı gizleyemiyor.¹²⁴ Laik cumhuriyetin İslâm dinine hiçbir zaman gerçek bir *Indirect Rule* biçiminde yasal bir iktidar tanımamış olması oldukça mantıklı. Buna karşılık, İslâmî cumhuriyetçi uzlaşmanın açıkça ortada ve siyasal bakımdan zararsız olmasına rağmen olası bir Müslüman komplosuyla ilgili takıntının hâlâ neden devam ettiğini anlamak daha güç. Belki sömürgecinin yerlilerin evrenselliğe erişim yollarını kapatma ve onları bir “ırk politikası”na, etnik kimliklerin ve kültüralist partikülârizmlerin politikasına hapsetme arzusuyla açıklanabilir. Sonuç olarak, gerçeği inkâr etmenin farklı bir biçimidir ve İslâm'ın ilerlemesine dayanan, bu ilerlemeyi kendine rağmen nesnel olarak kolaylaştıran, ama ideolojik olarak damgalayan ya da sorumluluğunu üstlenmekten kaçınan sömürge hegemonyasının itiraf edilmemiş, kabullenilmemiş, hatta utanç verici niteliğini güçlendirmiştir.

Dış politikası, ihracatları, kalkınma yardımları, göç politikaları ve banliyölerin yabani çocukları üzerinde uygulamayı belki de yarın başaracağı toplumsal denetim Müslüman kadın ve erkeklerin davranışları ve seferberlikleriyle yapısal ve kitlesel bir uzlaşma içermeye devam etse de, Fransa Cumhuriyeti bu hastalıklı şüpheden kurtulamadı. Dönemin İçişleri Bakanı Brice Hortefeux ile bir avuç UMP militanı arasında 5 Eylül 2009'da gerçekleşen hayret verici sohbet de bunu herkese hatırlattı. Militanlar arasında Mağrip kökenli Amine adında biri de bulunuyordu. Kadın militanlardan biri Amine'in “Katolik olduğunu, domuz eti yediğini ve alkol aldığını” vurgulamaktan kendini alamadı. Bu ifadelere şaşırarak şöyle dursun, bakan Amine'in

124 Jean-Louis Triaud, “Islam in Africa under French colonial rule”, (der.) Nehemia Levtzion, Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens, 2000, 8. bölüm. Ayrıca, bkz. Robert Launay, Benjamin F. Soares, “The formation of an 'Islamic sphere' in French Colonial West Africa”, *Economy and Society*, 28 (4), Kasım 1999, s. 497-519.

“prototiplere hiç uymadığı” tespitinde bulundu ve, “O bizim küçük Arap’ımız! Onu çok seviyoruz,” diyen başka bir kadın militana cevap olarak şunları ekledi: “Bunlardan bir tane mutlaka lazım. Bir tane olduğu zaman, sorun yok. Sorunlar hep çok oldukları zaman çıkar.”

Nicolas Sarkozy taraftarlarının bu ifadelerin medya ve kamuoyunda uyandırdığı tepkiler karşısında vermek istedikleri izlenimin aksine, dönemin çoğunluk partisinin düzenlediği yaz okulunda ve bir parlamento televizyonunun kameraları karşısında gerçekleşen bu sohbetin özel hiçbir yanı yoktu. Siyasette ve hükümette ağır sorumluluklar üstlenen seçilmiş vekillerinin ağzından Fransa’nın görüşünü ifade ediyordu. Fransa Cumhuriyeti için, Arap “prototipi” Müslüman’dır; “entegrasyon”un amblemi ise domuz ve alkol tüketiminin kanıtladığı Katolikliktir.¹²⁵ Ve Arap, Müslüman “Bir tane olduğunda, sorun yoktur. Sorunlar hep çok oldukları zaman çıkar.” Etno-dinsel İslâmî cumhuriyetlere karşılık, bir buçuk etno-dinsel Hristiyan cumhuriyet...

125 Bu olayla ilgili olarak, bkz. Stéphane Beaud ve Gérard Noiriel’in keskin yorumu: “Le Retour du refoulé”, *Le Monde*, 20-21 Eylül 2009, s. 15. UMP Senato grubu başkanı Gérard Longuet’nin 10 Mart 2010 tarihli beyanatı da Fransız parlamenter sağının bir kısmının “geleneksel Fransız topluluğunu” (sic) Hristiyanlıkla özdeşleştirdiğini doğruladı (*Le Monde*, 12 Mart 2010).

“İslâm’ı bir şekilde ulusal profilimize alıştırmamız, medeniyetimize entegre etmemiz, cumhuriyetimize uyarlamamış, geleneklerimizde eritmemiz, kültürümüzle uyumlu hale getirmemiz gerekir [...]. Bu bahsi kazanmak neden mümkün değildir? Çünkü Kuran’ı ve Sünnet’i yeniden yazmak üzere incelemeye almak gibi boş bir çabaya dayanır; ruhani olanla dünyevi olanın ayrımı üzerine kurulu bazı dinler için mümkün olan İslâm için mümkün değildir. Hiçbir parçası ayrılamaz. İslâm bir bloktur. Allah’ın hakkı Allah’a, Sezar’ın hakkı da Allah’adır. Kuran Allah kelimidir ve her ne sebeple olursa olsun değiştirilemez.”¹

Bu uzun maceranın sonunda, sonsözümüzü kısaca ifade edebiliriz. Cumhuriyetçi İslâm var, Türkiye’de, İran’da, Senegal’de onunla karşılaştık. Bu ülkelerde bir tür egemenlik ve meşruluk anlayışı, kurumsal örgütlenme, siyasal bilinç, ahlâkî vatandaş oluşturma süreci olarak biçimleniyor. Demokratik bakımdan tamamlanmamış haliyle, Montesquieu’nün ünlü tanımına uyuyor: “Cumhuriyetçi hükümet, bir vücut olarak halkın ya da bir kısmının egemen gücü elinde bulundurduğu hükümettir.”² Ayrıca, yine Montesquieu’nün belirttiği gibi, bir “erdem” rejimine gönderme yapıyor. Hatta III. Fransa Cumhuriyeti’nin ışığında, belki bazılarının zihninde geçici olmaya mahkûm ba-

1 Philippe de Villiers, *Les Mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l’Islamisation en France*, Albin Michel, Paris, 2006, s. 169-170.

2 Montesquieu, *Esprit des lois [Kanunların Ruhu]*, II, 1.

sit “bir cumhuriyetçi hükümet biçimi” olarak ideolojik rakiplerin “oportünizm” nedeniyle vardıkları uzlaşmanın rastlantısallığından doğduğunu ve günümüzde post-İslâmcı Tayyip Erdoğan ya da termidoryen kurumlaşmasıyla din ve devleti kademe, ama kesin olarak ayrıştıran İran İslâm Cumhuriyeti hükümetleri de dahil, “her türlü aşkınlık biçiminin bilinçli reddine dayandığını”³ söyleyebiliriz.

Buna karşılık, İslâm tutarlı bir analitik kategori değildir, çünkü incelediğimiz cumhuriyetlerin her biri pek çok açıdan tektir. Bu kitabın oluşturduğu laboratuvarı, art arda gelen bölümlerin deneyleri boyunca, hiçbir aşamada İslâm’ı başka etkenlerle kurduğu genelleşmiş karşılıklı etkileşimden soyutlamadık: Üç toplumun kendine özgü rastlantısallıkları ya da siyasal mirasları, teknolojik dönüşümler, kentleşme, eğitimin evrenselleşmesi, devletin oluşumu, ekonomik dinamikler ve özellikle piyasanın yapılanması, endüstriyel kitle tüketiminin genelleşmesi, cinsiyet ilişkileri ve kuşaklar arası ilişkilerde yaşanan devrim, bugün küreselleşme dediğimin ve Fernand Braudel’in “medeniyet” olarak adlandıracağı sürecin çeşitli yüzleri... Daha da iyisi, Müslüman ve cumhuriyetçi ahlâkî bir öznenin oluşumu doğal olarak dinî değerlere ve inançlara gönderme yapıyor; ama gerek Türkiye ve Senegal’de olduğu gibi laikliği sahiplenilen cumhuriyetlerde, gerekse kendini İslâmî olarak adlandıran, ama “camisi olmayan” İran Cumhuriyeti’nde sekülerleşiyor (Fariba Adelkhah).

Dolayısıyla bu yolculuğumuzdan çıkardığımız ilk ders, jenerik olarak “İslâmî” sıfatıyla tanımlanan toplumların sıradanlığıyla ilgili. Bu toplumları ancak kendi tarihsellikleri, yani indirgeme yapılamayacak kadar belirgin farklılıkları içinde anlayabiliyoruz. Ve bu tarihsellik inananların özgürlüklerini elde etmek için başvurdukları dogmalara değil, somut toplumsal davranışlara bağlı. Başka bir deyişle, birbiriyle ilgisi olmayan bir dizi siyasal ve toplumsal olgu yorumlamak için kullanmakta inat ettiğimiz, İslâm’ı deforme eden prizmayı terk etmeliyiz.

3 Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d’histoire critique*, Gallimard, Paris, 1994 [1982], s. 484.

Madame de Staël'in Fransız Devrimi'nin ardından söylediği gibi, "sözcüklerin benzerliği çoğunlukla nesnelerin farklılığına üstün gelir", ve anlaşılmasını kolaylaştırmaz.

Yine bu yolculuktan çıkan ikinci dersi hazmetmesi daha güç; çünkü kibrimizi zedeliyor. Üzerinde düşündüğümüz üç cumhuriyetin de temelde etno-dinsel cumhuriyetler olduğunu gördük. Bununla birlikte, Fransız laikliği köktencileri ve Batı üstünlüğü taraftarlarının zaferini ılımlı hale getirmek gerekir. Batı Avrupa toplumlarında da devlet oluşumu yüzyıllarca dinselleştirme (*Konfessionalisierung*) süreciyle karıştı; ancak bu durum sonradan demokratikleşmelerine engel olmadı.⁴ Fransa Cumhuriyeti de bu kuralı bozmaz. Büyük Ulus'un evrensellik protestolarına rağmen, uygulamada her zaman etno-dinsel oldu ve olmaya devam ediyor. Fransa Cumhuriyeti gallikanizm matrisinin ürünüydü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Sünni Hanefilikle oynadığı zar oyununun aynısını Katoliklikle oynadı. Sömürgecilik döneminde imparatorluk tebaasına vatandaşlığını vermek konusunda çok cimri davrandı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, demografik nedenlerle mali açıdan yükünü taşıyamayacağı ve yeni *Welfare State* düzeninde artık sosyal bir boyut da içeren hak eşitliği yerine, sömürgelerine bağımsızlık vermeyi tercih etti. Monarşi döneminde zulüm gören reformcu Protestan azınlığı kabul etmekte pek güçlük çekmediyse de, toplumun Yahudi parçasını tanımakta zorlandı, hatta Vichy rejimi altında Yahudileri soykırıma gönderecek kadar ileri gitti. Ve bugün, "çok olduklarında" Araplar konusunda hazımsızlık çekiyor. Nicolas Sarkozy ve bakanı Éric Besson'un 2009'da büyük bir ihtiyatsızlıkla başlattıkları "ulusal kimlik" tartışması, birkaç hafta içinde daralıp hızla İslâm meselesine dönüşen göç sorunuyla sınırlanarak buna iyi bir örnek oluşturdu.

Yine de gerek Müslüman cumhuriyetlerde gerekse Batı devletlerinde kullanılan bu daraltılmış vatandaşlık tanımları bi-

4 Philip S. Gorski, "Calvinism and state-formation in Early Modern Europe", (der.) George Steinmetz, *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, 5. bölüm; (der.) Eric R. Wolf, *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, State University of New York Press, Albany, 1991.

zi karamsarlığa sürüklememeli. Umutsuz bir iyimserlik çabası! Zira bu tanımlar tartışmaya açık ve evrilebiliyor: Fransa Cumhuriyeti sonunda Holokost'taki sorumluluğunu kabul etti, Türkler de şimdi Hrant Dink'in öldürülmesi karşısındaki utançlarını, "Hepimiz Ermeni'yiz!" diye haykırarak dile getiriyor. Tüm bunlar bize evrenselliğin ancak özellikle bağlantılı olarak var olabildiğini gösteriyor. Cumhuriyet ruhu tam da bu ikisi arasındaki yaratıcı ve kesinlikle siyasal gerilim içinde yaşıyor. Evrenselleşmenin her zaman farklılığın yeniden icat edilmesiyle gerçekleşmesi gibi –farklı yüzleriyle cumhuriyetçi İslâm da imrendirecek şekilde bunu kanıtıyor– evrenselliğe çağrıları da kimliksel ya da kültürel olduğundan çok tarihsel olan özgüllükten bağımsız düşünemiyoruz. Bu çağrılar ancak içinde canlandıkları somut durumların aşılmasıyla kavranabilir. Örneğin, Avrupa'da sömürgecilik karşıtı evrenselliğin çok anlamlılığı böyle anlaşıldı. Ancak "sömürgecilik koşullarında" ortaya çıkabildi (Georges Balandier). Bu nedenle, en değerli sözcükleri yaşamlarının şu ya da bu anında hep sömürgeci düzenin parçası oldular. İslâm'la kurduğu ilişkide cumhuriyetçiliğin durumu da budur. At değiştirmeden önce bir süre bu ata bilmesi gerekir, çünkü hafif bir ütopya olarak kalması istenmiyorsa evrenselliği gerçek toplumdan kopuk düşünülemez.

Philippe de Villiers gibi konuşmayı tercih edersek, İslâm'ın Fransız Cumhuriyeti ile "uyumluluğu" meselesi şu bayıldığı-mız psikolojik savaşlardan çok daha farklı bir biçimde karşımıza çıkar. Çünkü tekrar edelim, "Fransız" olsun, "Fransa'da" olsun, İslâm diye bir şey yoktur. Toplumsal davranışları çok çeşitli ve birbirine ters olan Müslümanlar vardır ve bunlar toplumun geri kalanıyla okul, iş, sendika, kamu sağlığı, spor, piyasa, tüketim, siyaset ve *last but not least*, evlilik, bir arada yaşama ya da cinsel ilişkiler yoluyla genelleşmiş karşılıklı etkileşim içindedir.

Toplumsal kurumların artık "entegrasyon" rollerini yerine getirmediğinden sık sık şikâyet edilir. Bu şikâyetler timsahın gözyaşlarından başka bir şey değildir; çünkü ağlaşanlar genellikle uygulamaya koydukları kamu politikalarıyla sözü edi-

len kurumların içini boşaltan ya da bu kurumlara karşı mücadele veren kişilerin kendileridir. Patronları sendikalizmin, sağcı milletvekillerini Komünist Parti'nin ya da burjuvaları devlet okullarının zayıflığından yakınırken duymak her zaman eğlencelidir. "Fransız kökenliler" in kızlarını bir Müslüman'la evlendirmek konusunda ne kadar hevesli olduklarını görmek de pek hoştur. Bu tavır ancak bir zamanlar Yahudi taliplere karşı sergilenenle boy ölçüşebilir. Bunun dışında, İtalyan, Polonyalı ve Portekizlilerin "entegrasyonunun" mutluluk içinde gerçekleştiğini herkes bilir çünkü onlar "Katolik"ti denir gösterişli bir ifadeyle, Aigues-Mortes progomunu* unutmak pahasına...

Fransız toplumunda göç olgusundan bağımsız olarak kriz yaşayan toplumsal kurumlardan "entegrasyon" konusunda kurtarıcı bir rol oynamalarını neden bekleyelim? Ve demografik araştırmalara göre yeni biçimiyle gayet sağlıklı görünen aile kurumunun entegrasyonun başlıca taşıyıcısı olduğu gerçeğini neden gizleyelim? Müslüman Fransızlar da diğerleri gibi Fransız'dır ve farklılıkları üretenler mutlaka sandığımız kişiler olmayabilir.

Fransa'da cumhuriyetçi İslâm sorunu siyasal ve toplumsal olarak basit bir biçimde ortaya çıkıyor. Öncelikle, devletin etno-dinsel bir kimlik icat ederek, bu kimliği kültüralist gerekçeler ya da ırkçı damgalama yöntemleriyle ilgililere atfederek ve böylece onları ayrımcı bir vatandaşlık anlayışına hapsederek, potansiyel olarak tehlikeli addedilen bir topluluğun denetimini kooptasyonunu gerçekleştirdiği Müslüman kurumlara bırakıp bırakmayacağını bilmemiz gerekiyor. Bazıları, banliyölerde etnik krizin etkisiyle yeniden biçimlenen toplumsal krizi çözmek için dolaylı yönetimle yeniden ilişki kurmak ve bunu eski sömürgelerin az çok otoriter hükümetleriyle ortaklığı yenileyerek yapmak konusunda oldukça istekli görünüyor. Bugün "Kale Avrupa" maskesi altında da olsa, ibadethane ve göç merkezlerinin gözetimi geniş ölçüde özellikle Fas, Cezayir ve Tunus

(*) 16-17 Ağustos 1893'te Fransa'nın güney kıyılarında bulunan Aigues-Mortes'ta Compagnie des Salins du Midi şirketine çalışan İtalyan işçilerin Fransız köylüler ve işçiler tarafından katledilmesiyle sonuçlanan olaylar – ç.n.

konsolosluklarına ve polislerine emanet ediliyor. Fetihleri sırasında aracı olarak kullanmak üzere İslâmî kurumlara tüzel kişilik kazandıran dünün sömürgecisini metropolde cumhuriyetçi düzeni sağlamak üzere yine eski tebaasına başvururken bulduğumuz eğlenceli bir köşe kapmaca oyunu...

Ardından, yukarıda gördüğümüz gibi cumhuriyetçi İslâm'ın kaynağında yer alan İslâm ve toplumsal değişim arasındaki genelleşmiş karşılıklı etkileşimi desteklemenin mi, yoksa aksine Hazret-i Laiklik biçiminde vücut bulan etno-merkezci ve köktenci bir evrenselcilik adına malthuscu ve savunmacı bir dizi uygulama ve tasavvurla onu engellemenin mi amaçlandığını bilmemiz gerekiyor. Bu genelleşmiş karşılıklı etkileşim Türkiye, İran ya da Senegal'de olduğu gibi öncelikle yanlış anlamalardan, polemikten, çatışmadan geçiyor. Mantık sınırlarının ötesinde heyecanlanmaya hiç gerek yok – yasal bir histeriye kapılarak birkaç yüz, hatta birkaç bin genç kadının başörtüsü takmasını bir devlet meselesi haline getirmek de kuşkusuz pek mantıklı değil. İslâm ve Fransız toplumu arasındaki bu karşılıklı bağımlılıkların ne kadar çelişkili olduğunu söylemeye dahi gerek yok. Örneğin, Katolik Kilisesi –kim inanırdı ki?– devlet okullarının dışladığı ve dolayısıyla kimlik hapsine mahkûm ettiği türbanlı öğrencilere kucak açarak bu genelleşmiş karşılıklı etkileşime katkıda bulunuyor. 2005 yılında cumhuriyetin vatandaşlarına borçlu olduğu haysiyeti talep etmek için ayaklanan banliyö gençleri de “farklılığı” siyasal alana yazdırmak konusunda otuz yıllık iyi niyetten çok daha fazlasını yaptılar. Ancak, Fransız toplumu ve İslâm arasındaki etkileşimlerin dinamiğinin, *Indirect Rule*'a oldukça yakın bir tür yeni *Concordat* rejimini andıran kurumsal bir yapı oluşturmak dışında, siyasal açıdan tıkanmış olduğunu da kabul etmemiz gerekir.

İşsizlik, yoksul mahallelerin terk edilmişliği, yöneten sınıfın göçün ekonomik ve demografik gerekliliği konusunda gerçekçi bir dil kullanmayı reddetmesi, kamu sağlığının giderek kötüleşmesi, millî eğitim ve öğretmenlerin değersizleştirilmesi, polis memurlarının çoğunu etkisi altına alan gizli ırkçılık, kamu düzenini korumak adına çeşitli durumlarda yoksul gençlerin

dolaşım özgürlüğüne müdahale edilmesi, Müslüman olduğu tahmin edilen kişilerin istihdam ve dinlence konularında maruz kaldıkları ayrımcılık, kamuoyundaki önyargıların büyüklüğü ve şimdilerde devletin Fransa Cumhuriyeti'nin en kötü dönemlerinde olduğu gibi yine "ulusal kimliği" tanımlama iddiası toplumun Müslümanlarla diyalogunu kirletiyor.

Paranoyaya karşılık paranoya, Müslümanların bir kısmı da giderek gerginleşiyor. Örneğin, peygamber karikatürlerinin aslında vatandaşlık alanında dinlerinin tanınması anlamına geldiğini, sonunda Müslümanlığın da bu şekilde diğer dinler gibi bir din olarak görüldüğünü –sonuçta Katoliklik ve cumhuriyet arasındaki uzlaşma da önce ruhban sınıfı karşıtlığından geçmişti– kabul ettiklerinde, büyük bir adım atılmış olacak.

Bu arada, İslâm ve devlet arasındaki etkileşimde baskılara, yalnızca sözcüklerin değil, kurumların uyguladığı şiddete hâlâ önemli bir yer bırakılıyor. Cumhuriyet rejiminin doğası gereği istatistikler söylememizi yasaklasa da, bugün cumhuriyetin Müslüman vatandaşlarıyla bulunduğu yerlerin başında hapishanelerin geldiğini biliyoruz. Yine cumhuriyetin onlarla konuştuğu en uygun ortam polislerin yaptığı kimlik kontrolleri oluyor. Bu kontroller sırasında polis memurları has Fransız Dupont ve Dumond'ların inceliğiyle Brice Hortefeux'nün açıklamasını benimsiyorlar ve "prototipleri" yüzlerinden kolaylıkla okunan "Auvergnat"ları daha iyi cezalandırabilmek için denetliyorlar.

Fransa Cumhuriyeti'nin tarihsel özgüllüğü içinde yüceldiği anlar da yok değil. Bunları küreselleşme ya da Anglo-Amerikan tarzı modernleşme bahanesiyle modası geçmiş duruşlar olarak değerlendirmek haksızlık olur, ama kibirli bir biçimde evrensel ölçüt mertebesine yükseltmek de doğru olmaz. Bir yandan, Fransa Cumhuriyeti Claude Nicolet'nin hatırlattığı gibi 19. yüzyıl sonlarından itibaren temellerini oluşturan Üniversite'yi ve bilimsel bilgiyi açık arttırmaya çıkardığı ve bir süpermarket faydacılığı adına *La Princesse de Clèves*'in okutulmasını artık yüzeysel bulduğu için. Diğer yandan, Pierre Lafitte'in sözleriyle yalnızca "Tanrı'nın kamusal değil, özel olduğunu ilan etmeyi", Ferry'nin deyişiyle "insanlığı Tanrı'sız ve kralsız biçimde

düzenlemeyi” –Jaurès buna “patronsuz” ifadesini de ekliyordu– amaçlayan laik zihniyetinin pragmatizmini, laikliğin adını ilke olarak benimseyen ve silah olarak sayıları sürekli artan kısıtlayıcı yasalara, dolayısıyla sürekli artan sembolik ya da sanal baskıya başvuran yeni bir devlet dinine dönüştürdüğü için. Bu süreçte Fransa “yenmek için değil ikna etmek için var olan iki yönlü karşıt söylem”⁵ ilkesine, düşünceleri bir bilgi felsefesi olarak da işlev gören profesörler cumhuriyetine sırtını döndü. Böylece, III. Cumhuriyet’in kurucularının benimsediği “oportünizmin” ama taviz vererek uzlaşma ya da “rüzgârgülünün” yön değiştirmesi değil, fırsat, görelilik, orantı ve olasılık anlamındaki “oportünizmin” becerisini yok olmaya terk etti.⁶ Oysa bir Gambetta, bir Ferry, 1875’te Orleanistlerle sağlanan anayasal uzlaşmayı bilgelikle kabul ederek ve İkinci İmparatorluğun çizgisinde devasa bir kamusal yatırım pahasına, “kara süvari” lakabı verilen öğretmenlerin rehberliğinde köylerin yeni rejime katılmasını bekleyerek zamana zaman tanımayı bilmişlerdi. Son gülen cumhuriyetin iyi geleceğini anlamışlardı.

Freycinet’nin kent planı,* millî eğitiminin geliştirilmesi, banliyö halkının ideolojik olarak yüceltilmesi ya da en azından cumhuriyeti seçim kaygılarıyla beslenen korku duyguları yerine bilginin üretimi ve öğretilmesi, gelecek dünya karşısındaki heyecan, vatandaş kitlelerinin maddi yaşam koşullarının iyileştirilmesi, siyasal ve sosyal haklar konusunda ilerici yasal düzenlemeler üzerine yeniden kurabilecek benzer politikalar bugün nerede?

1870-1880’li yılların “oportünistlerinin” siyasal zekâsı Fransa’da cumhuriyetçi İslâm meselesini içine düştüğü dramatik halden kurtarmak ve inançları ya da aldıkları eğitim gereği Müslüman olan vatandaşların cumhuriyetle “uyumlu olduğunu” hatırlatmak konusunda bugün herhalde çok yardım-

5 Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France*, a.g.e., s. 33.

6 A.k., 6. bölüm.

(*) Charles de Freycinet: 1877-1879 yılları arasında Bayındırlık Bakanı iken uygulamaya koyduğu demiryollarını çoğaltarak ücra bölgelere ulaşımı kolaylaştırmaya dayalı kalkınma planıyla tanınan Fransız siyasetçi – ç.n.

cı olurdu. Cumhuriyet “her türlü aşkınlık biçiminin bilinçli reddine dayanıyorsa” ve aynı zamanda “vicdanların eşliğinde duruyorsa”⁷ din ve devlet arasındaki ayrımın içini “olumluluk” bahanesiyle oymamak koşuluyla inananlara her zaman yer bırakır. Minareleri ve burkayı mazeret göstererek bu yoldan ayrılırsak ödeyeceğimiz bedel cumhuriyetin alt tabakalarının dolaylı ve cemaatçi yönetimi olur ki, bu da cumhuriyeti ancak dikiz aynasından tasarlayabilen köktencilerin kâbusudur. Gerçek tehlike “İslâm”dan ya da onunla ilgili kuruntulardan değil hatta aşkınlık ilkesinin tanınmasından da değil, bireylerin özgür iradelerini kullanma hakkına el koyan ya da onlara kimlikler yapıştıran örgütler aracılığıyla yaşanan yabancılaştırmadan gelir: “Cumhuriyet bazı kanılarla değil, bireyin bu kanıları edinme biçimiyle uyumsuzdur.”⁸ III. Cumhuriyet’in düşmanı Katoliklik değil, ultramontanizm, inananı özgür düşünceden mahrum eden Roma’ya bağlılıktı. “Radikal demokrasi [...] bireyin egemenliğini güçlendirmek için halkın egemenliğinden yola çıkar ve insanın kendi kendini yönetmesini arzu ettiğinden ülkenin kendi kendini yönetmesi gerektiği sonucuna varır,” diyordu Gambetta.⁹

İslâm’la ilgili sorun genç kızlara tesettürü dayatan büyük ağabeylerden ya da kocalardan ve müminin aşkınlığına boyun eğdiği Kuran’dan geliyor, diye itiraz edecekler. Boş laflar bunlar, diye cevap vereceğim. Önceki sayfalarda müminin hep bir durum içinde bulunduğunu, dolayısıyla etkileşim içinde olduğunu ve bir dogmanın kabulünün beyandan geçtiğini gösterdik. Daha tanıdık bir ifadeyle, mümin kafasına göre, yani sesi kalbinden de gelse aklına göre davranır. Ziyaret ettiğimiz ülkelerde cumhuriyetçi İslâm’ın sözcülüğü yapanlar bunu yüz yıllardır kabul ediyorlar. Fransa’da yaşayan Müslümanların çoğunluğu “kendi kişisel laikliklerini oluşturdular”.¹⁰ Yine ço-

7 Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France*, a.g.e., s. 484-485.

8 A.k., s. 503.

9 A.k., s. 481.

10 Olivier Roy, *La Laïcité face à l’Islam*, Stock, Paris, 2005, s. 18. Bkz. John R. Bowen, *Can Islam Be French?*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

ğunun yalnızca adı Müslüman ya da Katoliklerin çoğu gibi bunu aileye özgü bir toplumsallaşma ve inanma biçimi olarak yaşıyorlar. Siyasal hata, belki kısa vadede çözümü olmayan; ama uzun vadede kendiliğinden çözüme ulaşacak olan birbiriyle uyumsuz bazı yan sorunları zorla çözmeye çalışmaktan ve bunların “İslâm” başlığı altında tek bir sorun olarak daha kolay çözüleceğini iddia etmekten kaynaklanıyor. Bu tavrın yararsızlığı, Fransa Cumhuriyeti’nin rakibini arkasına almasına neden olan yasal ve ideolojik bir kaçışa yol açıyor ve onu paradoksal olarak klerikalizme¹¹ reçetesi Pavlovcu ve totaliter olan laikliğin klerikalizmine dayanmaya itiyor. Gambetta ve Littré’nin söylemeyi sevdikleri gibi, tarihi gereği “etkileşimsel” olduğunu ve bir “uzlaş” oluşturmak için “uyuşmazlığı” reddederek kurulduğunu unutturuyor.

Evet, eğer zaman tanınırsa ve orantı duygusu bulunursa, İslâm cumhuriyet içinde eriyebilir.

11 Ferdinand Buisson’un tanımına göre, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1903, s. 43 vd.

18 Brumaire 352, 438, 439

ahlâkı çatışma, ahlâkı savaş 10, 141,
150, 213, 214, 265

Asya despotizmi, Doğu despotizmi,
Aydınlanmış despotizm 16, 49, 50,
52, 58, 66, 67, 85, 125, 138, 140,
319, 416, 481

ayrılma (Kilise ve devletin, din ve
devletin) 21, 260, 287, 358, 469,
472, 493

İran'da, siyaset ve dinin ayrışması
430

Baasçılık 24, 423

bağlantı 26, 27, 57, 63, 64, 144, 156,
175, 194, 283, 288, 289, 293, 294,
296, 320, 343, 355, 417, 447, 500

birbirine bağlanma (tarihsel zincir) 26,
243, 273

birikim 13, 32, 98, 109, 179, 192, 196,
207, 208, 224, 284, 285, 289, 316,
349, 373, 375, 376, 384, 393, 394,
400, 401, 403, 320, 451, 459

bürokratik patrimonyalizm 50, 59,
92, 140

cihad 165, 231, 268, 404, 419, 483

göç cihadı 492

kalem cihadı 231

çarşı 148, 253, 301, 308, 349, 369

İran'da 301, 308, 349, 369

Osmanlı İmparatorluğu'nda 253

demokrasi 11, 15, 21, 22, 24, 52, 173,
191, 223, 229, 230, 238, 240, 247,
263, 270, 305, 311, 315, 339, 363,
368, 376, 439, 440, 505

dil 17, 31, 42-45, 47, 48, 54, 55, 69,
75, 86, 89, 103, 117, 126, 140, 142,
147-149, 151-153, 161, 175, 191,
198, 199, 202, 209, 216, 217, 225,
243, 246, 253, 262, 285-287, 289,
301, 305, 316, 387, 448, 454, 461,
462, 469, 489, 490

dışadönüklük 127, 150

dolaylı idare 40, 85, 93

dönme 62, 95, 151

erotizm 126, 139, 149

şehrengiz (erotik repertuvar) 87,
149

evrenselcilik 134, 502

fertilleşme, bireyleşme 424, 489, 492
figürasyon (Norbert Elias) 272, 479
futbol 36, 260, 426, 434, 441

İran'da 426, 434, 441

Türkiye'de 36, 260

gaza 74, 76, 77, 141-143, 211, 279

Gazel 149, 150, 256

gelenek (gelenegin icadı) 41, 129, 150,
294, 455

göç (isteğe bağlı ya da zorunlu) 27,
27, 41, 44, 61, 72, 81, 83, 94, 98,
102, 104, 108, 110, 111, 115, 116,
117, 139, 172, 192, 203, 208, 236,
239, 244, 259, 289, 292, 338, 371,
413-415, 421, 422, 424, 444, 445,
448, 471-473, 476, 477-479, 481,
487, 492-494, 499, 501

hedefçilik, niyetçilik 272

hizmet (Tanrı'ya, devlete, vatandaşa)
35, 65, 77, 80, 86, 87, 92, 94, 99,
100, 106, 108, 114, 140, 147, 150,
162, 163, 166, 184, 195, 212, 219,
221, 223, 228, 230, 241, 255, 259,
271, 282, 291, 304, 313, 348, 354,
356, 357, 364, 378, 380, 393, 394,
414, 416, 418, 422, 424, 426, 435,
450, 451, 453, 461, 463, 466, 469,
472, 491

(ayrıca bkz. *Javānmard*)

Hristiyanlık 62, 76, 82, 184

ırk, ırk ayrımı 112, 133, 185, 200,
202, 203, 207, 280, 283, 284, 287,
291, 451, 456, 461, 467, 481, 494,
501, 502

İmparatorluğun hegemonik ilişkileri
286, 459, 469

İmparatorluk 16, 25, 26, 30, 45-47,
51, 53, 54, 56-58, 60, 62, 64-72,
77-80, 82-85, 88-106, 108, 110,
112, 114-119, 122-137, 139-141,
143-145, 148-157, 162, 164, 173,
176-179, 185-187, 195, 197-199,
204, 212, 218, 220, 237, 246, 251,

252, 259, 264, 275, 279, 280, 282-
290, 293, 296, 301, 322, 354, 366,
422, 449, 451, 452, 455, 462, 464,
465, 470, 477, 485, 493, 499
İmparatorluk mantığı 60, 100, 126,
135, 155

İmparatorluktan ulus-devlete geçiş
16, 156, 157

neo-otomanizm 246

Osmanlı (İmparatorluğu) 15, 16,
18, 27, 31, 32, 35, 38, 40-43, 45-
82, 84-98, 101-108, 110-119,
122-127, 129-157, 159-161,
163, 164, 166, 171-173, 176-
182, 184-188, 194-199, 202,
203, 205, 211, 212, 216, 218,
223, 234, 240, 242, 246, 252,
254, 255, 271, 273, 275, 282,
285, 286, 288-297, 302, 303,
305, 366-368, 480-482, 493

Pehlvi (imparatorluk sistemi)
319, 330

Safevi ve Kacar (İmparatorlukları)
279, 282, 289, 293, 366

Sömürge (İmparatorluğu) 27, 30,
132, 155, 283-288, 293, 450,
454, 455, 459, 462, 476, 481,
485, 493

(ayrıca bkz. *Sömürgecilik*)

İran'da (milli güvenlik) 203

Javānmard (hayırsever erkek ya da
kadın) 31, 395

kadınlar (yaşam koşulları ve katılım),
kadınlık 21-23, 35, 37, 64, 74, 78,
86, 91, 94, 126, 130, 145, 151, 160,
172, 192, 239, 253, 254, 257, 258,
260, 261, 267, 268, 280, 290, 304,
318, 323, 325, 349, 371, 372, 380,
382, 394, 413, 414, 417, 419-421,
424, 426, 428, 433, 434, 453, 494,
495, 502

kamusal alan 26, 28, 86, 92, 119, 120,
193, 226, 227, 235, 242, 247, 261-
263, 266, 313, 361, 373, 382, 408,
412, 414, 425, 428, 432, 448

müslüman 11, 13, 16, 19, 22, 23, 25, 27-29, 36, 42, 43, 48, 49, 52, 60, 65, 73, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 86, 94, 95, 98, 103-105, 112, 116-118, 120-123, 127, 131, 132, 138, 144, 146, 147, 151, 152, 156, 171, 172, 176, 183, 184, 188, 191-193, 195, 197, 199, 200, 202, 203-205, 207, 210, 212, 221, 223-227, 230, 231, 233, 234, 238, 239, 246-249, 253-256, 260, 266, 268-272, 275, 276, 288, 294-298, 309, 323, 353, 368, 369, 394, 409, 411, 427, 433, 443, 478, 479, 481, 483, 486, 492-495, 498-501, 503-506

karşılaştırmacılık 29

kıyafet 114, 126, 133, 140, 253, 299, 300, 388, 412, 429, 461, 474

kölelik 72, 88, 146, 151, 278, 445, 459-462, 465, 468, 470, 471, 474-477, 490, 491

ikinci serflik 80

devşirme 84, 88

kapıkulu, *kul* 65

zorunlu çalışma 162, 446, 465, 468

kültüralist 25, 74, 143, 199, 246, 368, 468, 469, 481, 482, 494, 501

küreselleşme 26, 48, 63, 102, 127, 129, 156, 157, 194, 224, 264, 278, 316, 387, 433, 439, 487, 489, 492, 498, 503

kuşak (koşulları) 164, 347, 392, 436

laiklik 16, 21, 24, 31, 175, 176, 184, 189, 190, 193, 227, 228, 234, 246, 263, 270, 286, 432, 485, 502, 505

maddi kültür 17, 26, 37, 125, 127, 130, 151, 246, 256, 260, 286, 433

medeniyet 27, 44, 62, 125-128, 133, 139, 144, 153, 215, 216, 242, 258, 261, 286, 287, 461, 468, 497, 498

medenileştirici misyon 134, 454, 458, 459, 474

medeniyetler çatışması 27

millenarist, mesihçilik 63, 290, 407

Babt isyanı 304

devrimci 407

islâmî 63, 290, 407

Modern Zamanlar'ın küreselleşme ideolojisi olarak 60, 184

Osmanlı İmparatorluğu'nda mesihçi isyanlar

Sabetay Sevi hareketi 66, 95

millet 40, 103, 105, 140, 197, 201, 202, 209, 226, 230, 231, 251, 255, 271, 273, 425

milliyetçilik 39, 102, 156, 214, 217, 270, 276

milli güvenlik 37, 203

milli iktisat 206, 212

monarşi 17, 21, 24, 28, 29, 49, 51, 54, 60, 63, 65, 66, 69, 73, 142, 173,

179, 188, 195, 219, 248, 273, 279, 280, 286, 294, 301-303, 305, 306,

308, 313, 315, 319, 320, 322, 334-336, 338, 351, 354, 367, 368, 370,

373, 382, 384, 393, 395, 398, 399, 401, 421, 423, 434, 440, 499

koşullu (*meşrutiyyet*), anayasal 334

mutlakîyet 63, 106

II. Abdülhamit'in mutlakî yönetimi

106, 109, 110, 128, 130, 177,

179, 183, 195, 196, 199, 289, 303, 306

anayasal 106, 107, 177, 179, 303

Kacar 289, 304, 306, 319

müzik 8, 37, 44, 45, 125, 130, 143, 149, 151, 186, 243, 246, 413, 427, 430, 448

ordu 12, 14, 24, 27, 36, 69, 84, 94, 97, 101, 103, 140, 150, 162, 163, 166, 168-171, 180, 181, 189, 190,

198, 201, 206, 213, 214, 222,

223, 227, 228, 232, 233, 241,

243, 263, 267, 296, 327, 345,

353, 357, 366, 391, 392, 394,

423, 438, 440, 444, 452-455, 457,

458, 461, 462, 467, 476

Batı Afrika'da 24, 443, 444, 451-

461, 463, 476

İran'da Devrim Muhafızları 301,
308, 325, 326, 340, 341, 343,
345, 346, 349, 350, 357, 389-
392, 396, 398-401, 405, 421,
423, 437, 438, 441
Osmanlı İmparatorluğu'nda ve
Türkiye'de 24, 36, 69, 101, 169,
180, 189, 190, 198, 214, 222,
223, 227, 233, 423
otoritarizm 9, 24, 35, 102, 263, 396,
370
özneleşme 17, 19, 25, 28, 91, 115, 127,
163, 250, 251, 255, 256, 260, 264,
265, 270, 434, 436, 475, 488, 489
parlamentarizm 101, 183, 190, 198,
237, 244, 250, 303
pozitivizm 27, 68, 127, 179, 221, 222,
226
reformizm 102, 218, 368
(bkz. Otoritarizm)
Rönesans (ve Osmanlı İmparatorluğu)
48, 61, 62, 64, 69, 226
Saint-Simonculuk 27, 296
sekülerleşme 31, 67, 97, 104, 106,
117, 126, 136, 141, 180-182, 184,
194, 196-198, 264, 299, 320
İran'da (sekülerleşme) 299, 320
Osmanlı İmparatorluğu'nun
(sekülerleşmesi) 97, 104, 106,
117, 126, 136, 141, 180-182,
197
Türkiye Cumhuriyeti'nde
(sekülerleşme) 181, 194, 196,
198
(ayrıca bkz. Kilise ve Devlet'in
ayrılması / İran'da, siyaset ve
dinin ayrışması)
sivil toplum 26, 28, 36, 59, 66, 130,
140, 243, 255, 318, 346, 352, 414,
425, 477, 487, 490
siyasal durum 311, 312
siyasal temsil 43, 318, 358, 376
meşruiyet (anayasacılık) 195

meşveret (danışma, katılım) 194-
197, 232
(ayrıca bkz. "koşullu", anayasal
monarşi ve parlamentarizm)
siyasetin (karşılaştırmalı) tarihsel
sosyolojisi 18, 19, 25, 29, 50, 141,
182, 273, 439, 446, 472
sınır (*frontier*) 57, 82, 154, 279
sömürgecilik 21, 27, 131, 135, 284,
470, 473, 475, 488, 493, 499, 500
dominyon 135, 141
iç kolonizasyon 241
sömürge imparatorluğu olarak
Osmanlı İmparatorluğu 18, 27,
122, 131-135, 155, 285, 286,
288, 293-297, 480-493
sömürge inirası 21, 446, 458
sömürgeleştirme (sömürge ortamı
ya da sömürge dönemi) 18, 132,
134, 284, 294, 446, 447, 449,
459, 461, 474, 484, 485, 488,
493, 499
statü (*Stand*) 319, 320
subaltern studies 138, 265
süreler (sürelerin iç içe geçmesi) 154,
187, 276, 277, 284
Şiilik 76, 231, 280, 301, 318, 321, 322,
334, 366, 409
tarihsellik 15, 28, 53, 68, 152, 154,
155, 275, 311, 439, 459, 464, 498
Afrika siyasal toplumlarının
(tarihselliği) 459, 464
İran siyasal toplumunun
(tarihselliği) 439
Osmanlı İmparatorluğu'nun
(tarihselliği) 53, 68, 152, 154,
155, 275
Türkiye Cumhuriyeti'nin
(tarihselliği) 15, 275
(bkz. Dolaylı idare)
Tarikat 22, 57, 75, 82-84, 93, 95, 116,
118, 120-122, 140, 146, 149, 175,
177, 179-181, 190, 199, 209, 214,
215, 218-222, 224, 225, 227, 228,
234-236, 244, 246, 249, 253, 255,

- 263, 264, 277-279, 286, 287, 293,
297, 298, 443, 463, 476, 478-489,
491, 492
- İran'da 22, 149, 177, 180, 215, 224,
234, 278, 279, 293, 297, 298,
478, 480, 484, 487
- Osmanlı İmparatorluğu'nda 57, 75,
82, 84, 93, 95, 116, 118, 122,
140, 146, 149, 177, 179-181,
199, 218, 234, 246, 255, 286,
293, 297, 480-482
- Senegal'de 278, 286, 287, 293, 297,
298, 443, 463, 476, 478-489,
491, 492
- Senegal'de dünyevi marabular 276,
492
- Türkiye Cumhuriyeti'nde 177, 190,
214, 218, 222, 225, 227, 234-
236, 279, 293, 484, 487
- Türkiye Cumhuriyeti'de cemaatler
40, 41, 43, 176, 185, 200, 222,
225, 235-237, 484, 487
- teokrasi 24, 358
- thermidor*, termidoryen durum ya da
dönem 10, 18, 30, 278, 298, 299,
310, 311, 313, 314, 316, 317, 331,
344, 347, 349, 352, 357, 372, 376,
378, 379, 382, 384-388, 392, 394,
396, 400, 401, 495, 497, 410, 411,
412, 415, 416, 418, 421, 424, 425,
428, 430, 434, 436, 438-440, 498
- toplumsal alanın özerkliği 390, 426
- toplumsal insan 408, 409, 434, 435
- toplumsal paye 86, 240
- toplumsal sözleşme 223, 416, 417,
430, 431, 438, 488, 490-492
- totaliter 125, 408, 409, 411, 415, 434,
506
- Türkiye'de (milli güvenlik) 37, 203
- vakıflar, hayır işleri 63, 175, 255, 357,
367, 386, 402-405, 419, 420, 425,
437
(ayrıca bkz. *Javānmard*)
- vatandaşlık 27, 28, 89, 117, 157, 197,
199, 203, 229, 230, 241, 256, 382,
421, 451, 476, 487, 490, 491, 499,
501, 503
- etno-dinsel (vatandaşlık) 10, 14,
197, 201, 203, 210, 213, 218,
256, 270, 499
- ikili vatandaşlık (Sovyetler Birliği
ya da Çin'de) 421
- imparatorluk vatandaşlığı 27, 89,
102, 157, 197, 293, 451, 454,
455, 461, 476, 499
- tarikat (vatandaşlığı) 116, 199, 218,
293, 463, 476, 487, 491
- vücut teknikleri 246, 251, 260, 286
- yönetim mantığı, yönetsellik
(Michel Foucault) 56, 138
- zorlama, zor kullanma 53, 66, 86, 208,
281, 345, 391, 407, 464

"Cumhuriyetçi İslâm kurumlarla, vatandaşlık ve milliyet anlayışıyla, kamusal alan ve sivil toplumun devletle olan ilişkisi içinde tanımlanmasıyla, özgürlükler ve insan haklarıyla ilgili siyasal bir meseledir. Bundan da önemlisi, ahlâkî ve siyasal bakımdan cumhuriyetçi bir öznenin oluşturulması meselesidir."

Dünya üzerinde milyonlarca Müslüman, cumhuriyet rejimi altında yaşamakta olduğu halde, İslâm ve cumhuriyetin ya da İslâm ve demokrasinin pek bir arada var olamayacak, hatta karşıt kavramlar olduklarına dair bir kanı var. Aslında cumhuriyet ne mutlak bir demokrasi tedarikçisidir ne de tümüyle demokrasiden azadedir. Demokratik olduğu iddia edilemeyecek birçok cumhuriyet rejimi vardır ve laiklik sık sık otoritaryanizmi meşrulaştırır. Peki ya İslâm demokrat olabilir mi?

Türkiye, İran ve Senegal... Her biri, kendine özgü bir cumhuriyet ve kendine özgü bir İslâm anlayışını içselleştirmiş, ortaya birbirinden çok farklı cumhuriyetler çıkmış. Ama İslâm, tek başına, bu ülkelerdeki cumhuriyet çeşitliliğini açıklamaya yetmiyor. Jean-François Bayart bu çalışmasında cumhuriyetle yönetilen bu üç İslâm ülkesine odaklanarak İslâm'la cumhuriyetin, cumhuriyetle demokrasinin ve demokrasiyle İslâm'ın ilişkilerini inceliyor.

