

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>

DİPNOT

3 AYLIK
sosyal bilim
dergisi
SAYI: 11-12/2012-2013



Yeni İslamcılık

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

Don't Toss It 12 Yeni İslamcılık

Ücretsiz P

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi, Sayı: 11-12

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi
Yaygın Süreli Yayın / Sayı: 11-12
Ekim-Kasım-Aralık 2012 - Ocak-Şubat-Mart 2013
ISSN: 1303-6882

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti. Adına Sahibi:
Fevzi Taş

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Ömer Güneş

Danışma Kurulu:
Fatmagül Berktaş, Arif Dirlik, Zeynep Gambetti, Mithat Sancar,
Abbas Vali, Immanuel Wallerstein, Mesut Yeğen

Yayın Kurulu:
Fırat Aydınkaya, M. Nuri Durmaz, Mehtap Filiz,
Ömer Güneş, Hamit Kankılıç, Selçuk Oktay

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

www.dipnotdergisi.com
dipnotdergisi@yahoo.com

Kapak Resmi:
raconteur.net/islamic-finance

Basım Yeri:
Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 239
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Sertifika No: 12491

Abonelik Koşulları:
Yıllık Dört Sayı İçin Bireysel Abonelik Bedeli: 60 TL (Yurtdışı 60 Euro)
Yıllık Dört Sayı İçin Kurumsal Abonelik Bedeli: 150 TL
Dayanışma Aboneliği: 200 TL (Yurtdışı 150 Euro)

Türkiye İş Bankası Cihangir İstanbul Şubesi
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hesap No: 1014 332486
IBAN: TR670006400000110140332486

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hüseyin Ağa Mahallesi İstiklal Caddesi
No: 36/1 Kat:5 Beyoğlu-İstanbul
Tel: 0 (212) 251 62 27 - Faks: 0 (212) 251 62 28

İçindekiler

İslamcı Siyasetin Dünü Bugünü Yarını Meyda Yeğenoğlu	5
Kürdizasyondan Dekürdizasyona Kürdi'den Mehdi'ye Bediüzzaman Cemalettin Canlı	21
İslam'ın Geç Reformu Erdoğan Aydın	37
İslam mı, İslamcılık mı? Selin Çağlayan	57
Gündelik Yaşamı Dönüştürmek: İslamcılık ve Toplumsal Hareket Kuramı Cihan Tuğal	75
Post-İslamcılık Nedir? Asef Bayat	105
AKP'nin İkilemi: Post-Vesayet Toplumunda Çoğunlukçu-Tekçi Popülizm ve Sınırları Yüksel Taşkın	111
Dördüncü Said Dönemi: "Nur Hareketlerinin Kürt Meselesine Bakışı" Fırat Aydınkaya	125
Gerçekten de Suçlu Şeriat mıydı? Murat Çizakça	151
Kürtler Arasında Bir Siyasi Protesto Aracı Olarak Nakşibendi Tarikatı Martin van Bruinessen	175
Türkiye'de Eğitim Sisteminin Dönüşümü ve İmam-Hatip Okulları Mustafa Kemal Coşkun	197
Dinsel "Hayali Cemaat" Selçuk Oktay	209
"Kendimize Türk demiyorduk, ama Kürtlüğü de savunmuyorduk": 19. Yüzyıldan Cumhuriyete Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Elit(ler)i Bahtiyar Mermertaş	217

İslamcı Siyasetin Dünü Bugünü Yarını

Meyda Yeğenoğlu*

1980’de parlamenter demokrasiyi sekteye uğratan askeri darbe oluştuğunda, hiç kimse Türkiye’nin toplumsal ve kamusal yaşamında İslam’ın işgal edegeldiği yerde çok önemli bir dönüşümün habercisi olacak bir döneme girildiğinin muhtemelen ayırında değildi. Adeta Jose Casanova’nın dinin “özel hayatın sınırlarından çıktığı”¹ (deprivatization) yolundaki tezini doğrularcasına, son yirmi yılda İslamcılığın kamusal hayattaki varoluş hali Türkiye’nin toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik yaşamında bugüne kadar hiç olmadığı kadar kayda değer bir mevcudiyet arz eder hale geldi. Yeni tarihsel gelişmelerin başlangıcını imleyen bu süreç aynı zamanda laikçi eğilimlerle İslamcı siyasetler arasında yepyeni bir ilişkinin yapılaşmasına da neden oldu. Bu süreçte İslamcılık kendisine tahsis edilmiş olan sınırlı özel/bireysel alanı korumaya değil aynı zamanda; Casanova’nın da belirttiği gibi özel ve kamusal, yasal ve ahlaksal, bireysel ve toplumsal alanlar arasında kurulmuş olan sınırları yeniden tanımlamaya, aile, sivil toplum, devlet, medeniyetler vs. gibi konularda da söz sahibi olmaya aday olduğunun haberini veriyordu.² İslamcılığın özel alanın sınırlarından çıkıp, kamusal alanda varlık kazanması sonucunda Türkiye’deki toplumsal, siyasi ve kültürel ortamın laikçi ve İslamcı yaşam biçimlerinin, söylemlerinin ve tasavvurlarının bireylerin gövdelerini ve öznelliklerini kurma savaşlarına tanık oluyoruz.

* - Bilgi Üniversitesi, meyda.yegenoglu@bilgi.edu.tr

1- Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London, University Chicago Press, 1994

2- *Age*.

Refah Partisi'nin 1994 yerel seçimlerinde elde ettiği büyük başarı, Kemalist laikçi ideolojinin kendisini, hemen hiç bir büyük tehdit algılamadan, neredeyse yetmiş yıldır sürdürdüğü dönemin bittiğinin başlangıcını haber veriyordu. Nasıl ki dinsel ve seküler olanı birbirinden ayrı ele alarak anlamak mümkün değilse, nasıl ki her ikisi de aralarında kurulan karşıtlık ve ayırım sayesinde belirli bir varlık kazanıyorlarsa, İslamcı hareketin Türkiye'de geçirdiği serüveni, kendisini, onun karşıtı olarak konumlanmış olan laikçi Kemalist siyasetten ayrı ele alarak anlamak ve değerlendirmek de mümkün değildir. İslamcı siyasetin yükseldiği dönemde Kemalist elit ve asker sınıfı, irrasyonel bir İslam fobisi ve korkusunun söylemsel ve örgütsel temellerini oluşturarak kitlelere seslenmeyi ve desteğini almayı başarabilen psişik bir ortam yarattılar. İslamcılar, Türkiye'nin toplumsal, kültürel ve siyasi yaşamında gittikçe daha fazla hissedilen varlıkları sonucunda, oryantalist ve islamofobik söylemlerin ve "İslamcılaşıma" tehditine ilişkin fantezilerin gelişip yeşerdiğine tanık olduk. İslamcı siyasetin yükselişi ile birlikte yaratılan nevrotik tepki, laikçi ve İslamcı kesimler arasındaki ilişkinin ileride alacağı şekle ve tona da damgasını vurdu. Bunu takip eden dönemlerde, karşıtlığa dayalı bu siyaset çok daha fazla vurgulanıp yoğunlaştı. Laikçi elit grupların adeta şok, umutsuzluk ve dehşet duygularına kapıldığı bu dönemi yeni bir "kaygı" döneminin başlangıcı olarak betimlemek yanlış olmayacaktır. Aşırı bir ajitasyon ve panik hali içinde İslamcı siyasetin gelişmesinden duyulan korku ifade edilmeye başlandı; bölünme retoriği ve korkusu üzerinden laikçiler kendi konumlarını güçlendirmeye çalıştı. Böylesi bir psişik ortam, çatışan gruplar arasında herhangi bir rasyonel diyalogun ve toplumsal müzakerenin bir anlamda ortadan kalkmasına sebep oldu.

İslamcı ve laikçi olarak kutuplaşan bu irrasyonel ortamın yapılanmasında her iki grubun da söylemlerine eklediği nesneler oldu. İslamcı gruplar tarafından başörtüsünü mazlumluk söylemine, laikçi gruplar tarafından ise Mustafa Kemal ikonlarının söylemlerine eklenmesi belli bir laiklik ve İslamcılık halinin sahnelenmesini mümkün kıldı.

Nesneler ve Nesnelerin Sosyal Hayatı

İslamcılığın ve laikçiliğin birbirlerinin karşıtı olarak konumlanmasında nesnelerin fetiş nesnelere dönüşmesi çok önemli bir rol oynadı. İslamcılık tehlikesine ilişkin yaygınlaşan korku ve paranoyanın sonucunda bazı nesneler ve semboller metalaşıp, fetişleşmeye başladı. Bunun sonucunda evlerde, ofislerde, arabalarda, kıyafetlerin üzerinde ve hatta gövdelerin üzerinde yaygın halde kullanılmaya başlanan Atatürk ikonları aracılığıyla bir semboller savaşı başladı. Diğer taraftan,

İslamcı gruplar da kamusal alanda görünürlüklerini vurgulamak açısından başörtüsüne oldukça duygu yüklü sembolik bir vurgu yapmaya başladılar. Farklı nesnelerin meta konumunu edinmeleri ve toplumsal ve sembolik bir yaşamsallık kazanma süreçlerini incelemek elbette çok ilginç ipuçları verecektir. Elbette, hem başörtüsü, hem de Atatürk ikonları, “İslamcı tehlike” çanları çalınmasına ilişkin yaratılan bu paranoyak ve duygusal ortamdan önce de varolan nesnelerdi. Ancak nesneler toplumsal olarak hiç bir zaman “saf” bir halde var olmazlar. Metalaşmaları sonucunda yeni bir yaşamsallık kazanırlar ve belli bir sembolik değerle işaretlenmeleri mümkün olur. O halde herhangi bir nesnenin mutlak bir anlamı ve değeri olmadığını, bir nesnenin anlamının her zaman toplumsal ilişkiler içinde belirlendiğini ve etrafındaki diğer nesneler ile ilişkisi içinde ortaya çıktığını ve belli toplumsal tahayyül biçimleri tarafından yapıldığını söyleyebiliriz.

İslamcılık ve laikçilik arasındaki karşıtlığın kurulmasını sağlayan nesneler bu karşıtlıkta yeni “yaşam hikayeleri” ve “kültürel biyografiler”³ kazandılar. Kazanılan bu yeni hikayeleri incelemek, bize her iki grubun da hem kendisi hem de karşıtı olarak tanımladığı grup hakkında nasıl bir tahayyül biçimi geliştirdiğini ve sahnelediğini anlatacaktır. Başörtüsünün sembolik olarak kazanmış olduğu önemi kavrayabilmek için, modernleşme sürecinde, İslam’ın kamusal alandan neredeyse tamamen izlerinin silinmesinin hedeflendiği siyasal ve kültürel bağlamı hatırlamalıyız. İşte bu nedenle İslamcı siyasetin yükselişi sürecinde başörtüsü çok büyük bir sembolik önem kazandı. Bu sayede İslam’ın mevcudiyetinin bireysel inanç dünyası ile sınırlandırılmayacak kadar kolektif ve dolayısıyla toplumsal ve kültürel prensiplere damgasını vuran ve insanların yaşam biçimlerini şekillendiren bir öge olduğu mesajı verilmek istendi. Başörtüleri ile kamusal yaşamda yer alan Müslüman kadınlar, Kemalist laikçiliğin temel ilkelerinin sembolik düzeyde sorgulanmasının temel unsurlarından biri haline geldiler. O nedenle bu karşıtlıkçı siyaset içinde, başörtüsü gibi bir giysi, İslam’ın bireylerin yaşam dünyasında ve kamusal alandaki varlığını hatırlatmakla kalmadı, aynı zamanda laikçilerle İslamcılar arasındaki temel siyasi mücadelede, demokratik haklar, bireysel özgürlükler, insan hakları ve ifade özgürlüğü gibi temel siyasi söylemlere de eklenerek hayat buldu. Ancak bu söylemin karşısında yer alan laikçi söylemin izlediği paranoyak siyaset biçimi, başörtüsünü İslamcılarının en

3- Arjun Appadurai, “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, in Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63.

temel ama gizli siyasi emeli olan şeriatın Türkiye’de yerleştirilmesi için bir araç olarak kullandıklarında ısrar etti.

Başörtüsü gibi bir ögenin veya Atatürk ikonlarının söz konusu iki grubun söylemlerine nasıl eklemelendiğini anlayabilmek için değişen *dinsellik ve laiklik hallerini* anlamaya çalışmalıyız. Olivier Roy küreselleşme süreçlerinin sonucu olarak, insanların çok daha fazla dinci olmadığını, değişen şeyin “*dinsellik halleri*” olduğunu söyler.⁴ “Dinsellik hali” terimi ile Olivier Roy’un kast ettiği şey insanların daha fazla dindarlaşmaları değil, din ile olan ilişkilerinde bir dönüşümün yaşanması. Türkiye’deki İslamcı hareketi, toplumun daha geniş bir kesiminin dindarlaşmasının veya laiklikten uzaklaşmasının işareti olarak değil de, bireylerin dinsellikle olan ilişkilerinde bir dönüşümün yaşandığının göstergesi olarak değerlendirmemiz daha doğru olacaktır. Türkiye’de dinsellik ile olan değişen ilişki gibi, laiklikle olan ilişki de dönüşüme uğradı bu dönemde. O halde Türkiye’de basitçe laikliğin veya dindarlığın değişmiş olduğunu değil, birbirleriyle etkileşim halinde hem “sekülerlik halinin” hem de “dinsellik halinin” değişmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu değişim ve dönüşümleri anlayabilmek için bu süreçlerde çeşitli pratiklerin, göstergelerin, dillerin, sembollerin ve söylemlerin nasıl dinsel olan/alana ya da laikliğe ait olarak işaretlendiğinin incelenmek önemli olacaktır.

Talal Asad⁵, Tomoko Masuzawa⁶, Hent de Vries⁷ ve Gil Anidjar⁸ gibi düşünürlerin geliştirdiği kuramsal çerçeve bize basitçe dinin ne olduğu sorusunun değil, din dediğimiz alanın tarihsel bir biçimde nasıl kurulduğu sorusunun sorulmasının önemini gösterir. Bu literatür bize dinsel ve laik olan arasında kurulmuş olan ayrımın sorunlaştırılması için önemli kavramsal araçlar sağlamakta. Bizzat ayrımın kendisini sorun haline getirdiğimizde, din ve laik kategorilerinden söz

4- Olivier Roy, “Islam in Europe: Clash of Religions or Religiosities?”, in K. Michalski (Ed.). *Condition of European Solidarity*, pp. 1-10, Vol. II: *Religion in the New Europe*, Budapest, Central European University Press, 2006.

5- Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press, 2003

6- Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.

7- Hent De Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept: The Future of the Religious Past*, New York, Fordham University Press, 2007; Hent De Vries (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World*, New York, Fordham University Press, 2006.

8- Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2008; Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ederken birbirleri ile etkileşim içinde var olan pratiklerden söz etmek mümkün hale gelmekte.

O halde, dinsel ve laik olan süreçleri birbirlerinden tamamen kopuk, iki ayrı dünyanın deneyimlenmesi gibi düşünmektense, onları birbirleriyle etkileşim ve ilişki içinde, birbirlerini karşılıklı olarak şekillendiren ve oluşturan süreçler gibi düşünmeliyiz. *Yeni dinsellik* ve *yeni laiklik* hallerini anlamak için gerek din, gerekse laik olarak nasıl ve hangi şeylerin, nesnelerin, tahayyüllerin ve ilişki biçimlerinin geliştiğini anlamak gerekir. O nedenle, yapılması gereken şey, Türkiye’de laikliğin veya dinin ne olduğu sorusunun cevabının aranması değil, belli, nesnelerin, tahayyüllerin ve pratiklerin dinsel veya laik olarak yeniden işaretlenmesini mümkün kılan süreçleri ve pratikleri anlamaya yönelmektir. Bu sürece aracı olan sembollere, anlatılara, pratiklere ve dinamiklere bakmak bize dinsellik ile laikliğin nasıl karşılıklı ilişki içinde şekillendiğini gösterecektir.

İslamcı Yeni Bio-İktidar

Cumhuriyetçi elitlerin bir dizi siyasi, ekonomik ve kültürel politikalarının ve uygulamalarının sonucunda vatandaşlık konumunun ancak marjinlerini işgal etmekle yetinmek zorunda kalan dindar gruplar, İslamcı bir partinin iktidara gelme sürecinde kamusal alanda önemli bir mücadele vermek zorunda kaldılar. Bu grubun doğru kabul ettiği etik değerleri ve normları, hassasiyetleri, yaşam biçimlerini, benimsedikleri kültürel kodları “kabul edilebilir olan” mevkisine yerleştirmeleri için meşakkatli bir süreçten geçmeleri gerekti. Bu süreç içinde İslamcı siyaset ağırlıklı olarak mağduriyete dayalı popülist bir siyaset yürüttü. Yukarıda da değindiğim gibi, mağduriyetini eklemediği en temel nesnelerden biri olarak karşımıza başörtüsü çıktı. Bu sürecin aynı anda Türkiye’de kamusal alanın da genişleyip, demokratik pratiklerin, kurumsallaşmaların, birey hak ve özgürlüklerin de korunacağını habercisi olma potansiyeli vardı. Ancak iktidarın Cumhuriyetçi elitlerden İslamcılara el değiştirmesinin kazanılması ve sağlamlaştırılması ile birlikte, İslamcı siyasetin basitçe iktidarı elinde tutmakla yetinmeyip, hükümrانlık konumunu da büyük bir hevesle işgal eder hale geldiğini gözlemledik.

İslamcı siyasetin son on yıllık süreçte hegemonyasını sağlamlaştırması ile işgal ettiği hükümrان konum, kamusal alanı radikal biçimde yeniden örgütleme girişimlerine vesile oldu. Bu konumun sağlamlaştırılmasının yarattığı iştahla iktidar sadece kamusal alanı değil özel alanı da benimsediği İslami ilkeler, doğrular ve hassasiyetler etrafında yeniden örgütleme tahayyülünü ve istegini de geliştirmeye başladı.

Televizyonlarda yürütülen anti-sigara karşıtı tutum, beyaz ekmeğin sağlık açısından zararlarına ve tam buğdayın nimetlerine yapılan vurgu, kürtaj ve sezaryen konusunda tam yasal bir düzenleme getirilmemiş olsa da bu konularda dile getirilen ahlaki değerlendirmeler, alkole ilişkin yasal düzenlemelere de eşlik etmiş olan söylemler aracılığıyla ifade bulan yeni bir bio-iktidarın geliştirilip filizlenmeye başlatıldığına tanık oluyoruz.

Bio-iktidar ve Gövdeler

Çok yakında zamanda tanık olduğumuz Gezi Parkı protestoları ile İslamcı iktidarın toplumu yönetme biçiminde gerçekleşen bu dönüşüme yöneltildiğini görüyoruz. Devreye sokulmaya çalışılan bu yönetim tarzında iktidar, artık toplumun tüm kılcal damarlarına kadar nüfuz ederek ve kurumsal, fiziksel ve idari mekanizmalar aracılığıyla kurulan geniş bir ağ sayesinde bizzat bedenini, yani bireyin biyolojik varlığının, arzularının, hissiyatının ve düşüncelerinin üzerinde uygulanması sayesinde belli tür bir öznellik üretmeyi hedefliyor. Bizzat yaşamı, gövdeleri, hazları, duyguları kendisini uyguladığı zemin olarak alan bu güç, doğrudan bir baskıdan ziyade söylemsel araçlarla topluma içkin hale geldiği zaman hayat bulabilecek. Bedenleri ve zihinleri yeniden kurmayı hedefleyen bu iktidar biçimini, bireylerin günlük faaliyetlerine hayat veren bir dizi gündelik yaşam pratiğinin yaygınlaşması ve genelleşmesi hali olarak düşünebiliriz. O halde bu gücün temel özelliği, Michel Foucault'nun bize gösterdiği gibi bio-politik bir karaktere sahip olmasıdır, yani toplumsal yaşamın içeriden düzenlendiği bir iktidar tarzı olarak bio-iktidar bireyin gövdesine, hazzına, arzularına, isteklerine komuta edebilme potansiyeline sahip olur.

Dahası, bu iktidarın mekanizmalarının yaygınlaşması ve toplumsal dokuya sızması sayesinde her bir birey adeta iktidarın kendi bedeni üzerindeki uygulayıcısı haline gelir. Tüm toplumsal dokuyu bio-iktidarın uygulanacağı alan olarak gören bu modern iktidar biçimi üretkendir; kendi normlarına uygun gövdelere sahip bireyler üretmek ister. Basitçe yasaklamayla, baskı modeline göre, yani "Hayır" diyerek işlemez. Hedefi gövdeye ilişkin bütünsel bir kontrol ve hakimiyet kurarak, o gövdeleri kendi özgül iktidar teknolojilerinin ürünü olarak oluşturmaktır. Bu nedenle gövdeyi iktidara dışsal olarak düşünmek yanlış olur. Eğer iktidarın üzerinde uygulandığı satır gövdeden başkası değilse, iktidar bu gövdeleri kendi istek ve arzuları çerçevesinde yeniden eğitmek, dönüştürmek ve kurmak isteyecektir. Bu nedenle gövde ve onun yaşamsallığı doğrudan politikanın nesnesi olurlar; iktidar ilişkilerinin gövde üzerinde hükmü vardır; onu kuşatmak, işaretlemek ve eğitmek ister ki bu gövdeler belirli biçimlerde

davranabilsin, örneğin belli sayılarda çocuk doğurabilsin, belli tür gıdalar yesin, belli bir türde giyinip kuşansın, cinselliğini belli biçimlerde yaşasın, yemek alışkanlıklarına ilişkin zevkleri ve tercihleri belli yönlerde gelişsin vs.

Bu da şu anlama gelir: beden hiçbir zaman “doğal” değil, hep iktidarın belirli normlar ve standartlar ile kurduğu bir beden olarak var olur. Eğer gövdeler çok çeşitli kültürel pratikler aracılığıyla kuruluyorsa, farklı gövdelerin arzuları, acıları ve zevkleri de içinde yer aldıkları kültürlere ve tabi oldukları iktidarın ilkelerine özgü olacaktır. Başını örtme, bikini giyme, makyaj yapma, spor yapma, belli tür yiyecekler yemek, alkollü içki içmek veya içmemek, çocuk doğurmak, cinselliği yaşama biçimi farklı farklı kültürel kodlar ve söylemler doğrultusunda gövdeyi işaretleyen ve disipline eden bir dizi pratikler olarak görülmelidir. Nasıl ki örtünme gövdenin belli bir biçimde işaretlenmesi, şekillenmesi ve disipline edilmesi ise örtünmeme de, gövdenin özgül kültürel pratiklere göre kurulma yollarıdır.

Oryantalizm, Milliyetçi Söylem ve Kemalist Modernleşme

Gerek Arap dünyasında, Batı dünyasında “Arap Baharı” olarak adlandırılan süreç, gerekse Mısır’da Mursi dönemini ve onun sonlanması ve çok yakın zamanda Türkiye’de Gezi protestoları bağlamında yaşananlara kuşbakışı baktığımızda, oldukça yüksek sesle dile gelen tepkilerin bize önemli bir şeyi işaret ediyor olduğunu ileri süreceğim: o da gerek Orta Doğu ve Arap coğrafyasında, gerekse Türkiye’de İslamcı siyasetin artık kendini tüketme noktasına, yani sonunun başlangıcına gelmiş olduğudur.

Orta Doğu coğrafyasında ve Türkiye’de kendisini iktidardaki rejimin kontrolü ve hakimiyeti altında görmek istemeyen coşkulu, fokurdayan, faal ve yüksek bir enerjiye ve canlılığa sahip yeni bir kamusal alanın oluştuğuna tanık oluyoruz. İslamcı siyasetin, sesini yükselten bu kitlenin taleplerini kendi ideolojisine eklemlenmeye, bu taleplere yanıt vermeye açık ve muktedir olup olmadığı sorusunu sormakla işe başlayabiliriz. Ama bundan önce Türkiye’ye olmasa da, Arap dünyasına damgasını vurmuş olan sömürgeci tarihin kalıntılarında biraz gezinelim.

Batı sömürgeciliğinden özgürlüklerini kazanan sömürge toplumları, ulus-devletin inşası süreci ile birlikte Batı’nın oryantalist imgelemelerini, yani Doğuluların az-gelişmiş barbarlar olduğu yolundaki oryantalist söylemini sorgulamaya, bu söylemin itibarını yerinden oynatmaya ve bunun sonucunda da kendi öznelliklerini ve konumlarını oluşturmaya çalıştılar. Sosyal bilimlerde

postkolonyal çalışmaların oluşumunu başlatan ve bu anlamda çok önemli bir dönüm noktası olan *Oryantalizm* adlı çalışması ile Edward Said'in sunduğu analiz bu söylemin yüzyıllar boyunca nasıl oluştuğunu ve işlediğini gösterdi bize.⁹ Said aynı zamanda oryantalist söylemin, Batı ve Doğu arasında kurduğu özselci ayrımın Doğu'daki milliyetçi projeler aracılığıyla yeniden üretildiğini gösterdi. Said'e göre milliyetçiliğin kültürel ufkı sömürgeci söylemin oluşturduğu sembolik evrenle şekillenmiştir. Sömürgeleştirilmiş olanın, dini veya milli kökene dayanan otantikliğini dile getirdiği milliyetçi söylemlere bakarsak, bu ideolojilerin oryantalizmin söylemsel yapısının dışına çıktığını varsaymanın büyük bir yanılsama olacağını görürüz, çünkü kültürün "özü" ve "asıl kimlik" gibi metaforlar oryantalizmin Batı ile Doğu arasında kurduğu temel karşıtlığı sorunlu kılmak bir yana bizzat bu karşıtlık sayesinde var olabilmişlerdir. Sömürgeci söylemin Batı ve Doğu arasında kurduğu epistemolojik ve ontolojik ayrım milliyetçi söylemlerde aynen olduğu gibi devam etmiştir. Sadece Batı'nın ilkel, barbar, durağan olarak adlandırdığı toplum, milliyetçi söylemlerde yüceltilmiş, pasif öznenen aktif özne konumuna getirilmiştir.

Hintli sosyal bilimci Partha Chatterjee de, milliyetçilik ve oryantalist söylem arasındaki bu temel türdeşliğe ve suç ortaklığına dikkatimizi çeker.¹⁰ Batı hegemonyasıyla mücadele etmek isteyen milliyetçiliklerin, oryantalizmin ve Avrupa-merkezci söylemin tersine çevrilmiş ama aslında onunla aynı sembolik evreni paylaşan söylemler olduğunu gösterir. Özetle, milliyetçi düşünce oryantalizmin problematiğinin basit bir tersine çevrilmesinden ibarettir: Doğu'ya ve Doğulu'ya oryantalizmde olduğundan farklı bir öznellik atfedilse bile, Doğulu olan oryantalizmde olduğu gibi özselci bir biçimde betimlenmekten kurtulamamıştır. Milliyetçi söylemde, sömürgeci söylemden farklı olarak, Doğulu'ya daha özerk ve aktif bir öznellik atfedilmiştir. Bu da basitçe oryantalizmin tersine çevrilmesidir. O nedenle milliyetçi düşünce sömürgeci düşüncenin siyasi uygulamalarını reddetse ve onun gerçeğe dair iddialarını ve moral değerlerini sorgulasa bile Avrupa-merkezci kategorilere tutsak kalan bir söylemsel yapıyı yeniden üretmiştir.

Müslüman dünyada sömürgecilik karşıtı bu söylemin oluşturulmasında din çok önemli bir rol oynamıştır. Bir anlamda İslam, milliyetçi özgürlük mücadelelerinin

9- Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.

10-Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

temel söylemsel araçlarından biri, yani bir anlamda özgürlük vaadinde bulunan bir “büyük anlatı” olarak işlev görmüştür. Türkiye hiç bir zaman sömürgeleşmemiş ve cumhuriyet dönemimin ulus-devlet projesi ile kendi kendine batılılaşmaya ve modernleşmeye çalışmış bir ülkede olsa da, sömürge söyleminin özelliklerini, yani oryantalist söylemin yapısını yeniden üreten söylemlerle milli kimliğini kurgulamıştır. Gerçekleşen bir dizi reform, modernleşme ve lâikleşme hareketleri, Batı’nın aydınlanma projesinin ve söyleminin bu ülkede sağlamlaşıp kök salmasında çok etkili oldu. Bu modernleşmecî girişimin en belirgin söylemsel özelliklerinden biri de Doğu ve Batı, ilkel ve uygar arasında yapılan ayırım olmuştur. Oryantalizmin kurduğu emperyal bölünme modernleşme girişimleriyle yeniden üretilmiş ve bu sayede de Avrupa-merkezci düşüncenin mirasçılığı sürdürülmüştür. Aydınlanma modeline dayanan Türk milliyetçi söyleminin İslam ile ilişkisi gergin bir ilişki olmuştur. Milliyetçi söylem, özlemi duyulan bu yeni, modern, Batılı Türk kimliğini, İslam’dan gittikçe belirginleşen bir ayrımlaşma sayesinde oluşturmuştur. Bir anlamda İslam, oluşmakta olan laik, modern Türk kimliğinin dışına itilerek, milliyetçi söylemin Türk ulus-devletinin kimliğini ve otoritesini tesis etmesine tersinden yardım etmiştir.

Küreselleşen Dünya ve Demokratik Siyaset

Bugünün küreselleşen dünyasında artık toprak işgali yoluyla hüküm süren eski model sömürgeciliğin yerini sömürgecilik-sonrası dediğimiz uygulamalar ikame etmiştir. Küresel sermayenin Üçüncü Dünyadaki ulus-devletler aracılığıyla çizilen sınırları aşan iktisadi operasyonlarına, kültürel alanda Hollywood ve McDonalds gibi yapılarla sızmasına, Orta Doğu’da özellikle 90’lı yıllardan beri “demokrasi getirmek” söylemiyle meşrulaştırılan askeri operasyonlara İslamcı siyaset adeta pan-zehiri işlevi görür hale geldi. Batı dünyasının hükümrancılığına karşı gelmede önemli bir büyük anlatı olarak kitleleri örgütleme işlevini yerine getirmeye devam etmiştir. Türkiye’de ise Kemalist modernleşmecî projenin kendini tüketmesi ve dönemin demokratik taleplerine cevap veremeyen tepeden inmecî uygulamaların iflas etmesiyle, modernleşme süreci içinde kamusal alanın dışına itilmiş olan İslam ve dine dayalı çağırma biçimleri hayat bulup, kendini İslami prensiplere dayalı yaşam biçimlerinin ve kimlik politikalarının aracılığıyla kamusal alanda var kılabilir hale gelmiştir.

Bugün Orta Doğu dünyasında İslamcı siyaset, sömürgecilikten kurtuluş mücadelesi dönemindeki milliyetçiliklerin oynadığı rolü oynamakta ve Orta Doğu’da Batı’nın hegemonyasına karşı kitle hareketinin motor gücü olarak işlev görmektedir. Toplumsal dokuya sızmış, iyi örgütlenmenin hikmetine inanmış

İslamcı siyasetler, siyasi, ekonomik ve askeri krizlerden çıkışın umudunu İslam'ın temellerine dönüş söylemleri sayesinde oluşturabildiler. Demokratik siyasi yapıların filizlenmeye fırsat bulamadığı bu dünyada, otoriter rejimlere karşı yeşerebilecek başka karşı bir gücün de pek doğup büyümesine fırsat verilmediği için, İslamcı siyasetler adeta Batı hegemonyasına ve otoriter rejimlere karşı koyabilen tek güç haline geldiler. Ancak Batı dünyasında İslamofobinin parçası olarak gelişen yaygın anlayışın kurbanı olup, şiddetin bu İslamcı siyasetlerin ayrılmaz parçası olduğunu düşünmemiz çok doğru bir analiz olmayacaktır. Bu süreçte pek çok İslamcı siyasi grup şiddeti dışlayarak kendisini ana-akım siyasi figür olarak konumlandırma çabasına girişti. Bu grupların temel hedefi meşru siyaset kanallarını kullanarak güçlü birer siyasi figür haline gelmek olmuştur. Gittikçe güçlenen AKP ile Türkiye'de de yaşanan da böyle bir süreç olmuştur.

Şiddeti Dışlamak Ama Özgürlükleri Tanımamak

Şiddet aracını dışarıda bırakan bu ana-akım İslamcı siyasetlerin gerçek anlamda demokratik ilkelere sadık olup olmadıkları sorusunu sordüğümüzde nasıl bir tablo ile karşılaşırız? Bu sorunun cevabını verebilmek için çoğulculuk, azınlıkların sivil ve siyasi hakları, kadın hakları, eşcinsellerin hakları ve dini azınlıkların hakları gibi son derece hassas konularda nasıl tavır aldıklarına bakmak gerekiyor. Bu açıdan baktığımızda, İslamcı siyasetlerin sicilinin çok da parlak olmadığını görmemiz zor olmasa gerek.

İslamcı siyasetten her daim kuşku duyan seküler gruplar için ve oryantalizm dışında İslam'ı algılama yetisi geliştiremeyen Batı dünyası için, İslamcı siyasetin yükselişi hep bir kaygı kaynağı olmuştur. "İlmimli İslam" terimiyle gönderme yapılan bazı gruplar, şiddeti reddetmiş oldukları ve meşru siyaset zemininde siyaset yapma kanalını seçtikleri halde, İslamofobik söylem tarafından hep şiddet yanlısı gruplar olarak kodlanmıştır. Ancak Arap dünyasında ve Türkiye'de İslamcı siyasetin ateşli bir biçimde demokrasi savunucusu kimliğini edinmesindeki temel etmen, otoriter ve çoğulcu siyasalara kapalı yönetimler altında demokrasi kılıcını kuşanmaktan başka bir yolla yaşam hakkı bulamamış olmalarıdır. Türkiye'de tepeden inmeceli Kemalist projenin çöküşü sayesinde, Arap dünyasında ise otokratik yönetimlerin hak ve özgürlük taleplerini şiddetkar biçimde bastırmalarından dolayı, bu gruplar demokrasinin neredeyse tek savunucusu konumunu işgal etme lüksüne sahip oldular. Şiddeti savunan İslamcı gruplardan farklı olarak, insan hakları ve demokrasi gibi değerleri sadece Batı dünyasının idealleri ve dolayısıyla kuşkuyla bakılması gereken değerler

olarak addetmeyip, bu değerleri siyasi söylemlerine eklemeler hale geldiler. Bir yandan siyasi yönetimlere talip olurken, enerji ve ağırlıklarını da toplumsal alanda hissettirme ve yaygınlaştırma politikaları izlediler. Popüler desteklerini ise yukarıdan aşağıya doğru örgütlenmelerden ziyade tabana ve halka yönelik örgütlenmeler aracılığıyla edindiler.

Siyasette Esneklik, Dini Değerlerde Katı Muhafazakârlık

Ancak demokrasi, seçim, siyasi katılım, sivil haklar vs. gibi değerlere yapılan vurgu, bu grupların başlangıç noktası olma işlevini gören dinin sağladığı büyük anlatılarından vazgeçmeleri anlamına gelmedi. Bu nedenle de demokratik ilkelere ve değerlere bağlılıkları konusunda süregelen ve son derece meşru olan şüpheler hep canlı kaldı. Özellikle seküler gruplar ve Batı tarafından sıklıkla dile getirilmiş olan “bu gruplar demokrasiyi sadece kendi ajandaları için basitçe bir araç olarak mı kullanıyorlar” kuşkusunu baki kaldı.

Unutmamalıyız ki bu gruplar siyaset sahnesine basitçe siyasi örgütlenmeler olarak değil, aynı zamanda dini bir takım misyonları da olan örgütlenmeler olarak girdiler. Belki siyasi örgütlenmeler olarak daha esnek ve faydacı siyasetler izlediler ama dini bir örgütlenme olarak çok daha mutlakçı ve kesin kurallara bağlılık sergilediler. Mutlakçı ve kesin kurallara bağlılık gerektiren dini değerler, azınlıkların, eşcinsellerin ve kadınların sivil hakları gündeme geldiğinde maalesef demokratik bir eğilme ve bükülme toleransı gösteremedi. İslam’ın koyduğu katı kuralların dışındaki yaşam biçimleri muhafazakar görüşlerle yargılandı, dışlandı ve kimi zaman yasaklanmaya çalışıldı. Söz konusu grupların hak talepleri gündeme geldiğinde, İslamcı siyasalar demokratik prensiplerden uzak dar görüşlülük sergilemekten çekinmediler. Dini değerlerin gerçekleşmesine izin vermediği bu demokratik eğilip-bükülememe hali, seküler grupların ve Batı’nın onlara yöneltmiş olduğu “bunlar demokrasi gibi değerleri sadece kendi siyasi kazanımları ve diğer çıkarlarına hizmet aracı olarak kullanırlar, esas itibarıyla demokratik değerlere bağlı değillerdir” eleştirisine karşı son derece kırılğan hale geldiler.

Sona Yaklaşırken

Fa’stan Suriye’ye, Bahreyn’den Yemen’e, Mısır’dan Libya’ya kadar Kuzey Afrika’yı ve Orta Doğu’yu sarsan ayaklanmalar ve bunlardan daha önce ortaya çıkmış olan İran’daki Yeşil Hareket bize İslamcı siyasetin yalnızca sonlanmasını değil, bununla birlikte yepyeni bir siyasetin de gelişmekte olduğunu haberini veriyor.

Bu ayaklanmalar her şeyden önce Hamid Dabashi'nin çok yerinde bir tespitle belirttiği gibi, sömürge sonrası olarak adlandırdığımız dönemin sonlanışına işaret ediyor.¹¹ Sömürge sonrası olarak adlandırdığımız dönem, bilindiği gibi Avrupa sömürgeci güçlerin çekilmesinin akabinde, ulus-devletlerin kurulmasıyla ve bununla birlikte sömürgeci güçlerin Doğulu replikaları olan siyasi rejimlerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Egemen devletlerin ortaya çıkışıyla “yeni bir dönemin, yani yeni-sömürgecilik döneminin” başlangıcını imleyen bu dönemi Gayatri Spivak “emperyalizmden neo-kolonyalizme geçişte sömürgeciliğin bitemeyişinin fiyaskosu” olarak betimler.¹² Bu dönemin en temel belirleyici ideolojik ve politik özelliklerinden birisi otoriter liderlerin ortaya çıkması olmuştur. Dabashi bu dönemde ortaya çıkan üç tür ideolojiden söz eder: Üçüncü Dünya sosyalizmi, sömürgecilik karşıtı milliyetçilik ve militan İslamcılık. Dabashi'nin çok katıldığı bu teşhisine göre tüm bu ideolojik epsitemler kendilerini yirmi birinci yüzyılda tüketmiş durumdalar. Elbette, milliyetçiliğin veya İslamcı siyasetin bu ülkelerin siyasi ve ideolojik sahnelerinden tamamen silindiğini ve hiç bir etkileri kalmadığını söylemek mümkün değildir. Ancak Arap Baharı olarak adlandırılan ayaklanmaların bize gösterdiği en önemli işaret, bu ideolojilerin artık bu toplumların siyasetine damgasını vurmaya muktedir olmadıklarıdır.

Hamid Dabashi'ye göre, bu dönemde sömürgecilik sonrası düşüncenin ve ideolojinin belkemiğini oluşturan Batı ve Öteki arasındaki karşıtlığın çöküşüne tanık oluyoruz.¹³ Dabashi'ye göre Sovyetlerin çöküşü ile birlikte, Batı ve Ötekisi karşıtlığı içeriye doğru çöktü ve böylece bu karşıtlık artık on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başında taşıdığı anlam ve önemi yitirdi. Bu nedenle, Dabashi'ye göre “Batı” gibi son derece sorunlu olan bir terimin tasfiyesinin Arap ve Müslüman coğrafyası için özgürleştirici bir önemi oldu, çünkü artık bu coğrafyanın insanların kendi tarihlerini sadece Batı karşıtlığı içinde anlamlandırmadıklarını, özgül toplumsal koşulları ve tarihlerini anlatabilecekleri başka ideolojiler ve terimler üretmeye başladıklarını görüyoruz. Bu coğrafyanın, varlığı kendisi için bile tartışmalı hale gelen “Batı” diye bir söylemsel muhatabının kalmadığını ve sorunlarını dillendirdiği çok başka söylemlerin

11-Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Zed Books, New York, 2012.

12- Gayatri Chakravorty Spivak, “Diasporas Old and New”, in Amitava Kumar (ed.), *Class Issues: Pedagogy, Cultural Studies, and the Public Sphere*, New York & London, New York University Press, 1997, pp. 87-116

13-Hamid Dabashi, *The Arab Spring...* Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ve terimlerin geliştiği yeni bir dönemin başlangıcına tanık oluyoruz. Sömürgeci tarihin mirası olan Batı ve Doğu arasındaki karşıtlığın kendisini tüketmesi ve gücünü yitirmesi ile bu karşıtlıklar içinde anlamlandırılması mümkün olmayan yeni metaforların ortaya çıkması sayesinde bambaşka kategoriler ve terimler harekete geçer hale geldiler. Oysa sömürgecilik sonrası ideolojik formasyonlar, sömürgecilik ideolojisinin yarattığı karşıtlıkları aşamamışlardı. Ama artık sömürgecilik sonrası oluşan düşünsel yapının yıkılması ile sömürgeci bilincin yerinden oynayıp sarsıldığına tanık oluyoruz. Dabashi'ye göre, eski sömürgeci ve sömürgecilik sonrası egemenlik biçimleri üzerine temellenen düşünce yapılarının aşılması sayesinde, bu coğrafyalarda çok daha radikal ve ucu açık özgürleştirici dinamiklerin gelişmesi söz konusu olacaktır. En önemlisi, yepyeni ifade biçimleriyle kendini gösteren bu protestolar ve ayaklanmaların Batı'yı taklit etmek bir yana, Batı'nın sömürgeci söyleminin kuragelmış olduğu düşünce biçimlerini ve ideolojik formlarını aşan ve bu nedenle de var olan kalıplaşmış siyasetleri yerinden oynatan bir özellik arz ettiğini görüyoruz. Bu sayede, bu devrimler sadece miras edinilen sömürgeci ve sömürgecilik sonrası baskıya karşı gelmekle kalmıyorlar, aynı zamanda da İslamcılık, milliyetçilik ve sosyalizm gibi sömürge sonrası ideolojilerin ve büyük anlatıların da kendisini tükettiğinin göstergesi olarak karşımıza çıkıyorlar. Yerinden oynayan bu ideolojik ve düşünsel çatının yerini ucu açık ama çok daha tutkulu ideallerin aldığını görüyoruz.

Ayaklanmaların İslamcı-Batılı, dinci-laik gibi siyasi karşıtlıkları yerinde oynatıp, onlara karşı geldiklerini söyleyebiliriz. Bu yeni siyaset bir anlamda yepyeni bir demokratik siyasi ve kültürel alanın doğuşuna öncülük etmekte. Bu durumu Talal Asad'ın "bir ethos olarak demokratik duyarlılık" ile "devletin siyasi sistemi olarak demokrasi" arasında yaptığı ayrımla anlaşılır kılabiliriz. Asad'a göre, demokratik hassasiyet birbirini koruma, kollama, üzüntü, sıkıntı, acı ve onurun zedelenmesi karşısında birbirine destek olmakla ve sadece doğru bilinenin söylenmesini değil, yargılamadan birbirinin davranışlarını değerlendirme halini anlatır.¹⁴ Oysa devletin demokrasisi kendi hükümranlılığına son derece kışkırtıcı bir biçimde sahip çıkan, vatandaşların bireysel haklarını koruyan ve bunları milliyetçi bir içerikle dolduran bir yaklaşımdır. Birincisi çok daha fazla grubu ve kişiyi içermeye çalışırken, ikincisi çok daha dışlayıcıdır. Asad'a göre sorun bu ikisinin birbiriyle yan yana olamaması değil, devlet demokrasisinin, demokratik hassasiyetin zeminini kaydırıp kaydırmayacağıdır.

14- Talal Asad, "Thinking About Religious Belief and Politics", Robert Orsi (ed.), *Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 36-57, 2011.

Asad'ın bir ethos olarak demokratik hassasiyet ve devletin bir sistemi olarak demokrasi arasında yaptığı ayrım özellikle yakın zamanda Türkiye'de tanık olduğumuz protestolarda ve ayaklanmalarda ortaya çıkan ve somutlaşan siyasi ve kültürel ruhu anlamakta oldukça yararlıdır. Buralarda yeşeren şey, insanların kendilerinkinden farklı olan yaşam tarzlarına, inançlara, siyasi pozisyonlara ve kimliklere demokratik bir hassasiyet geliştirmeleri olmuştur. İslamcılık ve laiklik arasında kurulan karşıtlıkçı ve dışlayıcı politikaları yeniden üretmek yerine, içerleyici bir karşı siyaset geliştirmekte olduklarını gösteriyor. Demokrasiye, devletin bir siyasi sistemi olarak paye vermektense, devlet siyasaları tarafından kurulmuş karşıtlıkları yerinden oynatan bir siyasetin geliştiğine tanık oluyoruz. Geleceği bekleyen en önemli test bu ayaklanmalarla gelişip yeşeren demokratik hassasiyetin devletin siyasetine sızıp onu dönüştürme potansiyeline sahip olup olamayacağı olacaktır.

Gerek Arap dünyasında, gerekse AKP iktidarı altındaki Türkiye'de seçimlerin demokrasinin ayrılmaz koşulu oluşu ve siyasi özgürlükler retoriği İslamcı siyasetin söyleminin önemli bir unsuru haline geldi. Demokrasiye ilişkin son derece temel olan bir dizi değeri yok sayıp, onu salt sandık ve seçimle sınırlandırmaya çalıştılar. Ancak gerek Arap dünyasında kısa süren parlamenter demokrasi denemeleri (Mursi vakası), gerekse AKP'nin Gezi parkı protestoları karşısında sergilediği tutum, bize İslamcı siyasetlerin çoğulculukla, sivil haklar ve demokrasi ile olan imtihanları konusunda çok temiz bir karne göstermekten hayli uzak. Sorun bu yönetimlerin sadece kendi ideolojik ve dini gruplarına mı hitap etmeyi, yoksa dini prensipleri benimsemeyen başka grupların görüş ve hayat biçimlerine, azınlık olan grupların haklarının da meşruluğunu ve hayat hakkını savunmayı seçeceklerinde. Şimdiye kadarki sicilleri bu ikinci yolun çok fazla itibar görmediğini gösteriyor bize. İslamcı siyasetler bu ikinci yola itibar etmemeye devam ettiği sürece tolerans düzeyleri hakkında bugüne kadar yaygın olan kuşkuları ortadan kaldıramayacaklardır. Siyasi projelerinde belli bir tolerans düzeyi sergileyip, İslami değerlerce şekillenmeyen yaşam biçimleri söz konusu olduğunda gösterilmeyen tolerans, bu grupların demokrasiyi sadece araçsal olarak kullandıkları eleştirilerini sadece doğrulamaya hizmet edecektir.

Arap dünyasında İslam, sömürgecilik karşıtı bağımsızlık mücadeleleri dönemindeki gibi "büyük anlatı" işlevini gördü ama bugün artık bu anlatı da çatırdamakta. Türkiye'de AKP ile hayat bulmuş olan İslamcı siyaset ise, büyük anlatı işlevinden ziyade, Batı dünyasında gördüğümüz, liberal çokkültürcü siyasetlerle hayat bulmuş olan kimlik siyaseti biçiminde tezahür etti (AKP'nin

Milli Görüş'ten en büyük farkı buradadır). Bu anlamda Türkiye'deki İslamcı siyaset, Avrupa toplumunda göçmenlerin söylemlerindeki İslamcılığa, Arap dünyasındaki İslamcılık'tan daha fazla benzemektedir. Ancak 21. yüzyılın siyasetini ne büyük anlatılar, ne de artık kimlik siyaseti yürütmeye muktedir görünmektedir. İslamcısını da, liberalini de, muhafazakarını da ayakta tutabilecek siyaset, çok çeşitli grupların haklarının ve özgürlüklerin garanti altında tutulduğu demokratik bir çerçevedir.

REFERANSLAR

- Anidjar, Gil. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Anidjar, Gil. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Appadurai, Arjun. "Introduction: Commodities and the Politics of Value". in Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63.
- Asad, Talal. "Thinking About Religious Belief and Politics", Robert Orsi (ed), *Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011, 36-57
- Asad, Talal. "Trying to Understand French Secularism", in *Political Theologies in a Post-Secular World*, (Ed.)Hent de Vries, New York, Fordham University Press, 2006.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London, University Chicago Press, 1994.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derviative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Dabahsi, Hamid. *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, New York, Zed Books, 2012.
- De Vries, Hent (ed.), *Religion: Beyond a Concept: The Future of the Religious Past*. New York, Fordham University Press, 2007.
- De Vries, Hent. (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World*, New York, Fordham University Press, 2006.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.
- Roy, Olivier. "Islam in Europe: Clash of Religions or Religiosities?" in K. Michalski (ed.). *Condition of European Solidarity*, (pp. 1-10) Vol. II: *Religion in the New Europe*, Budapest, Central European University Press, 2006.
- Said, Edward. *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Diasporas Old and New", in Amitava Kumar (ed.), *Class Issues: Pedagogy, Cultural Studies, and the Public Sphere*, New York & London, New York University Press, 1997, pp. 87-116

Kürdizasyondan Dekürdizasyona Kürdî'den Mehdi'ye Bediüzzaman

Cemalettin Canlı

Bediüzzaman'ın Kürt olmakla (objektif aidiyeti) ilişkisi, yaşam seyri içinde farklılıklar gösterdiği gibi, ölümünden sonra daha da derinleşerek farklı tutumlara yol açmıştır. Kürt milli kahramanı olarak Bediüzzaman, Kürtlüğü tali bir durum olarak kabul eden (ama mutlaka kabul eden) Müslüman/âlim/müceddid Bediüzzaman, hayatının büyük kısmını Türkler arasında geçirmiş ve en büyük hizmeti Türklere olmuş Bediüzzaman, Kürtlüğü önemsiz olmakla/Kürt olmakla birlikte "o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu içinde coğrafi bir yeri adı olan Kürdistan'da doğduğu için Kürt ve Kürdî" Bediüzzaman, Kürt ve Kürdî olmasının Kürt olmasına karine teşkil etmeyeceğine hükmedilen Bediüzzaman diye uzayıp giden ve sonunda da esasen asla Kürt olmayıp Arap/seyyid olduğuna dair iddiaların Kürtler dışındaki (hatta Kürtlerin bir kısmının bile karşı çıkmadığı, itirazlarını Galileo'nun kendi kendine "yine dönüyor" demek suretiyle yaptığı itiraz kabilinden sanki suç işliyormuş gibi sessizce/utanarak "ama Bediüzzaman Kürt'tür" diyebildiği ve dahi "Kürt'tür ama aynı zamanda seyyiddir" absürtlüğüne uzanan yelpaze de dâhil) geniş kesimlerce kabul görmesi, bir insanın objektif aidiyeti ile arasındaki ilişkinin ne kadar zıt değerlendirmelere yol açabileceğini göstermesi açısından önemli bir örnektir.

Bediüzzaman'ın objektif aidiyeti ile ilişkisindeki farklı sunumların/ifade tercihlerinin ve farklı kabullerin eninde sonunda politik tercihlerle çakıştığını söylemek gerekmektedir. Bu çakışma bazen mevcut politik tutumlarla bir çakışmayı ifade ederken bazen de politik tasarımlara uygun inşa süreçlerinin yarattığı çakışma olabilmektedir. Dolayısıyla Bediüzzaman açısından objektif kimlik olan Kürt olmakla ilişkinin farklılıklar gösterdiği aşamalar; farklı politik tutum, yönelim ve projelerin açığa çıkardıkları farklı sonuçlar almaktadır.

Bu yazıda Bediüzzaman'ın Kürt olmakla ilişkisinin seyri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Seyir içinde Bediüzzaman'ın Kürtlükle ilişkisini belirsizleştirmeye, görünmezleştirmeye, etkisizleştirmeye ve giderek Kürtlüğünün reddine uzanan ve bütün olarak dekürdizasyon olarak tanımlanması mümkün süreçlere ağırlık verilecektir.

Dekürdizasyonun Kökenleri

Konuya aşına olanların malumu olduğu üzere Bediüzzaman kendi yaşamını eski Said, yeni Said ve üçüncü Said olarak ayırmıştır. Eski Said dönemi kabaca 1923 yılına kadarki zamanı kapsar ki, bu dönemin ana özelliği¹ Bediüzzaman tarafından “siyasetle ve içtimai hayatla meşguliyeti” ifade etmesidir. Yani bu dönemde Bediüzzaman'ın bütün etkinliği (düşünsel, fiili) siyaset ve içtimai hayat ekseninde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu aşamada objektif aidiyetle ilişki dolaysızdır ve Bediüzzaman “Kürt olmak” içinden konuşur. Değişik çevrelerce İçtimai Dersler ve Asar-ı Bediyye adlarıyla basılan bu dönem yazılarında açıkça görüldüğü gibi İmparatorluk zemininde ve İslam birliği çerçevesinde Kürtlerin kimliklerini ve kişiliklerini geliştirebilmelerinin yolunun açılmasını ister. Bu talebi yalnızca bir aydın/ulema olarak değil, bir eylemci olarak da dile getirir, savunur ve gerçekleştirilebilmesi için çaba harcar. Bediüzzaman'ın Said Kürdi olarak Kürtlüğün içinden konuştuğu bu dönem, tartışmaya yer vermeyecek kadar objektif aidiyete bağlılığı gösterse de dönem içinde başlıca üç konuda geliştirilen tavır dekürdizasyon sürecine veri sağlamıştır.

Birincisi Bediüzzaman'ın Bitlis-Hizan ayaklanmaları sırasında bölgenin pek çok dini figürü gibi ayaklanmanın karşısında tutum almasıdır. Bediüzzaman'ın genel olarak ayaklanmalara karşı olduğu, içteki (Müslümanların kendi aralarındaki) meselelerin şiddetle çözülmemesi gerektiği noktasında ilkesel bir tutum içinde olduğu sabittir. Bununla birlikte Bitlis-Hizan ayaklanmalarına karşı olmasının pratik nedeni, ayaklanmanın bir anlamda Meşrutiyet'e karşı olmasıdır ki, Bediüzzaman buradaki politik farklılaşmadaki kendi yerini Münazarat adlı eserde ortaya koymuştur. Buna rağmen Bediüzzaman'ın bu olaylar karşısındaki tavrı dekürdizasyon sürecinde genel olarak Meşrutiyet yandaşlığına değil, Kürt ayaklanmasına karşı olmasına bağlanmıştır.

İkinci tavır, Bediüzzaman 1918 yılında esaretten döndükten sonra çok büyük olasılıkla Müküslü Hamza ile yaşanan bir olay etrafında gelişir. Bahsedilen olay, yine aşına olanların bileceği üzere Müküslü Hamza'nın Kürt milliyetçiliğine meyletmesi ve “fasık bir Kürt ümmünün bir Türk'e değmem” mealindeki tar-

tışma ve tartışmanın sonunda Bediüzzaman'ın Hamza'yı ikna ederek milliyetçi hattan İslam temeline çekmesidir. Dekürdizasyon sürecinde buradaki tutum da İslam'a çağrı olarak değil milliyetçiliğe karşı olmak bağlamına yerleştirilmiştir.

Dekürdizasyon için bu dönemden veri devşirilen bir diğer süreç de Şerif Paşa ile Boğos Nubar Paşa arasında imzalanan protokol dolayısıyla Kürdistan Teali Cemiyeti'nde (KTC) yaşananlar ve Bediüzzaman'ın bu aşamada geliştirdiği tutumdur. "Kürtlerin kaderini Şerif Paşa ve Boğos Nubar değil, devlet-i aliye düşünür" mealindeki tutum da pratik bir duruma karşı bir tavır olarak değil, genel olarak Kürt milliyetçiliğine karşı olmanın karinesi sayılmıştır.

Burada, gerçekleştikleri tarihsel bağlam içinde anlamlandırılması gereken bu tavırların zaman aşırı değerlendirmelerin konusu yapılmasının üzerinde durulmayacaktır. Ancak Bediüzzaman'ın bu döneminde objektif aidiyetiyle kurmuş olduğu ilişkiler, yaptığı eylemler için Şerif Mardin'in yaptığı gibi "Said Nursi'nin bu cemiyetin (KTC kastediliyor) kurucuları arasında yer aldığı söylenmektedir. Ne var ki, burada, Said Nursi'yi, kendisine yönelik olarak yapılan ayrılıkçılık suçlamalarından gerçekten aklayacak bazı noktaların dikkate alınması gerekmektedir" kabilinden hafifletici nedenler arandığı da ortadadır.

Hafifletici neden arayışlarının, tevil yoluna gitmelerin ve hatta çarpıtıp yeniden kurmaların bir yönüyle Bediüzzaman'ın 1945 sonrası geliştirdiği tutumdan neşet ettiği görülmektedir ve ileride üzerinde durulacaktır.

Bediüzzaman 1922 Kasım'ında geldiği Ankara'dan 1923 baharında ayrılırken kendi ifadeleriyle "dünyayı ve siyaseti ve hayat-ı içtimaiyeyi" terk etmiş ve yine kendi ifadeleriyle "yalnız imanı kurtarmak yolunda" zaman harcamıştır. Konumuz bağlamında bu terkin anlamı Kürt ve Kürdi olarak etkinliklerin sona ermesi, yani Türk ulus devleti kurulurken Said Kürdi'nin Said Nursi'ye, eski Said'in yeni Said'e evrilmesidir. Bu evrilmedeki en önemli kritik nokta elbette Türk ulus devletinin kurulmasıdır. Ancak Bediüzzaman ve Kürtler açısından bir o kadar önemli gelişme de Şeyh Said İsyanı¹ ve isyan dolayısıyla yaşananlardır. Şeyh Said İsyanı Bediüzzaman'ın dekürdizasyonu açısından son derece önemlidir.

Bu İsyan öncelikle Kürtlüğün kriminalize edilmesi, Kürt doğanların Kürt olarak yaşamasının fiilen engellenemese bile resmen yasaklanması, kimliğin üretim ve sürdürülme zeminlerinin tasfiye edilmesi, yani yeni zamanların ifadesiyle inkâr

1- Bu olayın örgüt, önderlik ve hedefler bağlamında tam bir isyan olduğunu söyleyebilmek zordur. Ancak 'isyan' olduğu genel olarak kabul edildiği için biz de isyan diyeceğiz.

ve imha politikalarına bir eşik olması anlamında önemlidir. Bu İsyan vesilesiyle Türkiye Cumhuriyeti devleti ve onu yönetenler, Abdülhalik Renda'nın ifadeyle "elde kalan vatan toprağının iki unsuru barındıramayacağına"² kesin olarak karar vermiş ve amansız bir tasfiye sürecine girmiştir. Bu sürecin Kürtlere yönelik ağır sonuçları bir yana Bediüzzaman'ın dekürdizasyonu açısından doğurduğu özel sonuçlar bulunmaktadır.

Öncelikli sonuç Bediüzzaman'ın doğal yaşam alanından koparılarak sürgüne gönderilmesidir ki, bu sürgün Bediüzzaman'ı fiilen Kürt bağlamından koparmıştır. Dolayısıyla "ömrünün büyük kısmını Türklerin arasında ve Türklerle hizmetle geçiren" Bediüzzaman yaklaşımı sürgünlük dikkate alınmadan eksik bir değerlendirmedir. "Hiçbir şey yapmadığı, yalnızca iman hizmetiyle uğraştığı halde Şeyh Said hadisesi vesilesiyle sürgün edildi" ifadeleri ise sürgün edilenlerin bir kısmının sürgün edilmelerini gerektirecek hareketlerde bulunduğu kabulünü ima etmektedir. Oysa Şeyh Said İsyanı sonrasında çıkarılan ve adına İslahat Planı denilen tasfiye hareketinin hedefi iki unsuru barındırmak için yetersiz olan elde kalan vatan toprağını, unsurlardan biri olan Kürtlerden kurtarmaktır; diğer bir deyişle Kürtsüz bir Türkiye Cumhuriyeti yaratmaktır. Bediüzzaman da daha pek çoğu gibi yalnızca etkin olma kapasitesi olan bir Kürt olduğu için sürgüne gönderilmiştir. Ancak Nurcu çevrelerin (Tarihçe-i Hayat adlı resmi biyografide olduğu gibi Bediüzzaman'ın da) kabul ettiği "suçsuz olduğu halde sürüldü" yaklaşımı diğer/isyancı/suçlu Kürtlerle araya mesafe koymanın bir aracı kılınmıştır. Bu yaklaşımın 1945 sonrasında devletle temas noktasında bir meşruiyet aracı yapıldığının da burada belirtilmesi gerekmektedir.

Şeyh Said İsyanı üzerinden mesafe koyma çabasının çok önemli bir nedeni daha bulunmaktadır. Şeyh Said İsyanı'nı bir karşı devrim girişimi, gerici ayaklanma bağlamında değerlendirenlerin önemli bir kısmı, kasten ya da sehven Bediüzzaman ile Şeyh Said'i karıştırmakta, bir ve aynı kişi gibi sunmakta, isyanı Bediüzzaman'ın hanesine yazmaktadır. İsyan ile mesafe çabasının bu tutumdan kaçınmayla da ilgisi olduğu söylenmelidir.

Bu cümleden olmak üzere son olarak isyan vesilesiyle Kürtlüğün kriminalize edilmesinin de Bediüzzaman'ın Kürtlükten sakınmaya çalışmasında azımsanamaz payı vardır. Bediüzzaman'a dair resmi kayıtların hemen tamamında Kürt olması negatif bir durum olarak vurgulanmış, Kürt ve Kürdî olduğu için etrafı

2- Tuğba Yıldırım (der.), *Kürt Sorunu ve Devlet, Tedip ve Tenkil Politikaları (1925-1947)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011 | Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

boşaltılmaya çalışılmıştır. Bu tutumun doruk noktası 1949 yılında Afyon Ağır Ceza Mahkemesi tarafından verilen mahkûmiyet kararıdır. Kararda “damarlarında Kürtlük kanı kaynayan ve hala Kürtlük fikir ve akideleri yaşayan”, “Türk gençliğini dahi zehirlemeye kalkışmış”³, Bediüzzaman’ın bu tavırlarının artırıcı sebep kabul edilerek iki yıl hapse mahkûm edilmesine, altmış beş yaşını geçtiği için altıda bir oranında indirim uygulanmasına karar verilmiştir. Kimliğin bu denli kriminalleştirildiği koşullarda sakınma eğilimi anlaşılabilir bir tutum olmakla birlikte sakınmanın çıktılardan birinin de dekürdizasyon olduğu açıktır.

Yine önemli bir sakınma örneği eski Said dönemi eserlerinin yeniden basımı aşamasında ortaya çıkmıştır. Önceki sayfalarda da ifade edildiği üzere eski Said dönemi eserlerinin önemli bir kısmı Kürtlüğün içinden konuşan eserlerdir. 1945 sonrası dönemde bu eserler yeniden basılırken içlerindeki Kürt, ektrat, Kürdistan gibi Bediüzzaman’ın ifadesiyle “ilişmek ihtimali bulunan bazı kelimeleri”⁴ değiştirmiştir. Metnin dekürdizasyonu olan bu sakınmanın/tedbirin anlama dair sonuçlar doğurduğu, zorunlu tasarrufun kural haline getirildiği ve Bediüzzaman’ın dekürdizasyonunda önemli bir aşamayı temsil ettiği söylenebilir. Ancak buraya kadar sayılan unsurların hemen tamamı genele dair çıkarımlara veri sağlasa da esas olarak olay/durum karşısında tavır almakla sınırlıdır.

Burada bir parantez açarak Bediüzzaman ve Nurcu hareket için paradigma değişikliğine yol açan ve hareketin gelecekteki karakterini belirleyen dönüşüm hakkında bazı şeyler söylemek yerinde olacaktır.

Gerek Bediüzzaman ve gerekse Nurcu hareket için dekürdizasyonun olay/durum karşısında tepki bağlamından çıkarak hareketin temel eğilimlerinden birisi haline gelmesi, esasen 1945 sonrası Türkiye’sinin sosyal siyasal dönüşüm ikliminde vücut bulmuştur. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve hemen arkasından gelişen olaylar, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de hâkim sınıfları/egemenleri yeni pozisyonlar almaya götürmüştür. Kabaca Batı/ABD bloğundan yana konumlanmak olarak tanımlanabilecek bu pozisyon alışın konumuz açısından doğurduğu özel sonuçlar bulunmaktadır.

Yeni dönemin komünizm ile ‘hür dünya’ arasında bir savaş dönemi olduğu varsayımı üzerinden inşa edilen politikalar Türkiye’nin de siyasal iklimi belirlemiş, Sovyetler Birliği tehdidi gerekçesiyle antikomünizm devlet politikası haline ge-

3- Celal Tetiker, Ramazan Balcı, *Yeni Tarihçe-i Hayat*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003

4- Bediüzzaman Said Nursi, *Asar-ı Bediyye*, Mütercim: Abdülkadir Badıllı, İstanbul, Elmas Neşriyat, 2004

tilerle içerde terör havası estirmenin ideolojik gerekçesi kılınmıştır. Bunun yanında komünizmin/sosyalizmin ideolojik gücü karşısına, alternatif ideoloji olarak dinsel düşünce çıkarılmıştır. Genel olarak bütün dinsel sistemlerin ve özel olarak da Hıristiyanlık ve İslamiyet'in komünizm karşısında ideoloji olarak çıkarılması, yine özel olarak Türkiye'de ve dünyanın pek çok yerinde, o zamana kadar arkaik bir şey olarak gücü kırılmaya çalışılan, yaşamın marjına itilen ve terbiye ve hatta tasfiye edilmeye çalışılan dinsel düşünceye yeni inisiyatif alanları açmıştır. Bu cümleden olmak üzere ABD'nin konuyla ilgili kişi ve birimleri dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de dinsel çevrelerle temaslar kurmuş ve yönlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda temas kurlan çevrelerden birisi de Nurcu harekettir. Bu temas, şimdilerde dinler arası diyalog olarak belli bir popülerlik kazanan fikrin doğmasında önemli eşiklerden birisidir.

Bu sürecin konumuz açısından en önemli çıktısı kuşkusuz Bediüzzaman düşüncesinde ve Nurcu harekette yarattığı paradigma değişimidir. O zamana kadar radikal laisist dönüşüm ve pozitivist tasarımlar karşısında iman esaslarını korumak, hatırlatmak ve yaşamak eksenindeki konum terk edilerek bir bütün olarak dini düşünceyi yok etmeye çalıştığı kabul edilen ve küfür olarak tanımlanan komünizme karşı pozisyon alınmıştır. Böylece ilk kez devletle ortak bir düşman sahibi olunmuş, dolayısıyla antikomünizm ortak mücadele zemini olmuştur. Ortak zemin algısından hareketle devletle işbirliği imkânları aranmış, İçişleri Bakan'ı Hilmi Uran'a ve İsmet İnönü'ye ve daha başkalarına da yazılmış olması mümkün mektuplar yazılmıştır. CHP hükümetlerince bu çağrılara olumlu bir karşılık verildiğine dair ibare yoktur. Ancak 1950 yılında iktidara gelen DP döneminde durum biraz daha farklılaşmış, işbirliği ve ortak hareket imkânları genişlemiştir. Burada parantezi kapatarak yeniden konumuza dönebiliriz.

Bediüzzaman ve hareketi açısından 1950'li yıllar baş döndürücü bir hızla geçmiştir. Topluluk hızla genişlemiş ve artık görmezden gelinemeyecek bir etkiye ve yekûna ulaşmıştır. Hükümet partisi ve hareket (Bediüzzaman) arasında ilişkiyi kuran/taşıyan ve kanımızca da yer yer manüple eden kişiler (bazıları DP Milletvekili) ortaya çıkmış ve yönelimlere etki etmiştir. Hareket toplumsal görünürlük ve meşruiyet açısından pek çok bariyeri aşmış, sosyal bir olgu olarak kabul edilmek durumunda kalınmıştır. Hükümet partisi de özellikle Kürt şeyhlerinin Meclise taşınması gibi bir takım adımlar atmış, dinsel çevrelere karşı devlet tutumu "dine hürmetkâr olma" sınırlarını aşmıştır. İşte bu zemini devlet katında tanınma/kabul görme imkânı olarak değerlendiren Bediüzzaman ve çevresindekiler antikomünizm/anaşılıklar karşılığı üzerinden hareketlerini sürdürmüşlerdir.

İrili ufaklı pek çok sonucu olan bu sürecin en belirgin yönü Bediüzzaman'ı ve hareketini merkez sağ siyasetlere yönlendirmesidir. Bunun yanında her nimetin bir külfeti vardır meseline olduğu gibi, Bediüzzaman genişleyen imkânlar karşılığında, Kürtlüğü de dâhil devlet katında “sivri” kabul edilen köşelerini yuvarlamak durumunda kalmıştır. Kürtlüğün tartışılır olmasının bu aşamasının artık tedbiri/sakınmayı aştığı, esasa dair anlamlar yüklendiği açıktır. Bu konudaki temel parametreler Bediüzzaman'ın da onayından geçtiği ve dolayısıyla külliyatın ayrılmaz bir parçası kabul edilen Bediüzzaman Said Nursî, *Tarihçe-i Hayatı* isimli biyografide tespit edilmiştir. Kürtlük ve Kürdilikle ilgili olarak mesafeli bir tutumun geliştirildiği kitap, sonrasında yazılan biyografilere de temel oluşturmuştur. Dolayısıyla dekürdizasyonla ilgili ya da dekürdizasyona kaynaklık edecek pek çok veri Bediüzzaman'ın da onayından geçerek dolaşıma girmiştir. Bununla birlikte dekürdizasyonla ilgili gelişmelerin *Tarihçe-i Hayatı* ile sınırlı olmadığı da kesindir. *Emirdağ Lahikası*'nda yer alan ve dekürdizasyonla ilgili hayli uç belirlemeler yapan Hasan Feyzi'ye⁵ ait değerlendirme, sonrasındaki pek çok yaklaşıma da bir çerçeve sunmaktadır.⁶

“Ona “Kürdi” denilmesi ve kaside-i Hazret-i İmam-ı Ali de (r.a.) görülen kelimesinin hazf ve kalbiyle “Kürt” ima ve işaretinin bulunması, gerçekten Kürtlüğüne delalet etmez ve onun manevi silsile-i şerafet ve siyadetten tenzil ve tebidini icap ettirmez. Bu isnad ve izafe, Kürdistan'da doğup büyüyen ve bu lakpla maruf ve meşhur olan bu zatın Risaletin-Nur'un tercümanı olduğunu sırf âleme ilan etmek içindir; yoksa Kürtlüğünü ispat etmek için değildir.

Kürtçe bilmesi, o kıyafete girmesi ve öyle görünmesi, kendini setr ve ihfa için olup, hakiki hüviyet ve milliyetini ihlal ve inkar mana ve maksadıyla değildir diye düşünüyorum.”

Emirdağ Lahikası bu açıklıkta olmasa bile dekürdizasyon açısından epey örnek barındırmaktadır. Hepsinin üzerinde teker teker durulmayacaktır. Dolayısıyla buraya kadar anlatılmaya çalışılan bir iki cümleyle toparlanıp dekürdizasyonun Bediüzzaman sonrasına bakılabilir. Anlatılmaya çalışılan, Bediüzzaman açısından dekürdizasyonun hayli eski ve kökü derin bir mesele olduğudur. Bazen sakınmak/korunmak için atılan adımlar, bazen politik bir değerlendirme bağlamından koparılarak dekürdizasyona yol açmıştır. Bazen belli bir durum/olay

5- Metne sadakat Nurcu olmanın temel ölçütlerinden birisidir. Dolayısıyla Hasan Feyzi'ye ait yazının Külliyat'a alınması, (Külliyat'ın Bediüzzaman'ın tasarrufunda düzenlendiği bilindiğine/kabul edildiğine göre) serdedilen fikirlerin Bediüzzaman'ca onaylandığı anlamına gelmektedir.

6- Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, İstanbul, Söz Basım Yayın, 2006

karşısında geliştirilen tavır genele teşmil edilmiş, 1945 sonrasındaki paradigma dönüşümüyle birlikte de esasa dair anlamlar kazanmaya başlamıştır. Esasa dair anlam üretmeye dönük eğilim Bediüzzaman'ın ölümünden sonra derinleşmiş ve 1970'li yılların ortalarına kadar harekete hâkim olmuştur.

Devletle Eşitlenmek

Bediüzzaman 23 Mart 1960 sabaha karşı Urfâ'da ölmüş ve Dergâh'a defnedilmiştir. Ölümünden sonra hareket kaotik bir duruma düşmüş, hareketi toparlayacak bir kişi, kurum ve ilişkiler ağı üzerinde mutabakat sağlanamamış, nihayetinde çok parçalılık kabul edilmek durumunda kalınmıştır. Bu kaotik dönemde harekete yönelik devlet baskısı da sürmüş, özellikle kabre gelen ziyaretçilerden dolayı Urfâ'nın bir "Kürtlük merkezi"⁷ olacağından endişelenen ya da böyle bir bahane icat eden 27 Mayıs darbe yönetiminin Bediüzzaman'ın mezarını kırarak bilinmeyen bir yere taşınması travma etkisi yaratmıştır. Birkaç yıllık bir bocalama döneminden sonra sınırları belli birkaç değişik Nurcu çevre oluşmuştur. Bu çevrelerin en etkini ise Zübeyr Gündüzalp liderliğinde toparlanan gruptur. Devletle ve siyasal iktidarlara, özellikle Demirel hükümetleriyle kurulan ilişkiler ve organize olarak görünür olabilme kapasitesi açısından öne çıkan bu grup, önceleri *İttihad* adlı haftalık, arkasından *Yeni Asya* adlı günlük gazeteyi çıkarmış, toptancı bir değerlendirmeye Nurcular dendiğinde akla gelen yapı olmuştur. Her iki yayın organı da İslamcı bir çevrenin temsilcisi olmaktan öte, dönemin merkez sağ ideolojisini karakterize eden milliyetçi/mukaddesatçı çizgiyi temsil etmiş, Kürt ve Kürdî olana yaklaşımları milliyetçi/merkez sağ ideoloji çerçevesinde olmuştur.

Bu çevrenin oluşumunda ve devletle sürdürdüğü ilişkilerde kritik bir önemi olan Bekir Berk, aynı zamanda grubun, şimdilerin ifadesiyle, kanaat önderlerinden birisidir.⁸ Metin Karabaşoğlu'nun⁹ yumuşak ifadeleriyle "Risale-i Nur hareketinin 1960'lar boyunca maruz kaldığı devlet baskısına karşı geliştirilen milliyetçi muhafazakâr söyleminin de mimarı" olan Bekir Berk, faşist sağdan İslamî sağa kadar yelpazenin bütün tonlarını bir arada barındıran bir kişidir. Nurculuk ve Bediüzzaman üzerine söz söyleme salahiyetine sahiptir ve Kürt meselesi söz konusu olduğunda sözüne kulak verilen bir kimsedir. Burada Bekir Berk'in politik tutumu, sağcılığı tartışılmayacaktır. Ancak Berk'in Nurcu hareketin 1950'lerde

7- 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları, Cilt: 1, Yay. Haz.: Cemil Koçak, İstanbul, YKY, 2010

8- Bununla birlikte Nurcuların yargılanmalarında avukat olarak yaptığı katkı Berk'i bütün Nurcu gruplar için önemli ve saygın birisi yapmıştır.

9- Metin Karabaşoğlu, *Saidleri Ararken*, 2. Baskı, İstanbul, Karakalem, 2004

başlayan merkez sağa yönelişinde kritik bir rolünün olduğu, tasfiye edildiği 1973 yılına kadar da hareketin politik yöneliminde belirleyici konumlardan birini tuttuğu söylenmelidir.

Bekir Berk'in 25 Temmuz 1962 tarihli *Yeni İstiklal* gazetesinde "Nurculuğun Kürtçülükle hiçbir alakası yoktur" başlığıyla çıkan mülakatında Bediüzzaman'ın Türklere olan muhabbetinden bolca söz edilmekte ve laf Kürdistan Teali Cemiyeti'nin kurulması sırasında Seyid Abdülkadir'in Bediüzzaman'a teklif yaptığı ve Bediüzzaman'ın da reddettiği iddiasına getirilmektedir. Bekir Berk'e göre Bediüzzaman, Seyyid Abdülkadir'e şu cevabı vermektedir:

"Allahüzülcenal hazretleri Kur'anı Kerim'de: (öyle bir kavim getireceğim ki, onlar Allah'ı severler, Allah da onları sever) diye buyurmuştur. Ben de bu beyan-ı ilahi karşısında düşündüm, bu kavmin bin yıldan beri alem-i İslam'ın bayraktarlığını yapan Türk Milleti olduğunu anladım, bu kahraman millete hizmet yerine ve dört yüz milyon hakiki Müslüman kardeş bedeline birkaç akılsız kavmiyetçi kimse- nin peşinden gitmem."

Bu sözlerin söylenip söylenmemesi bir yana, düğün değil bayram değil kabilinden bir yerde kullanılmasının bir anlamı olsa gerektir. Çünkü yazıda Kürtçülüktan ne kastedildiği, 1962 yılında hangi Kürtçülük bağlamında Bediüzzaman'dan referans verildiği açık değildir. Kaldı ki o günler Türkiye'sinde bir Kürt hareketinden, Kürtçülüktan söz etmek de mümkün değildir. Sözü geçen dönemde 49'lar olayının bile -ki 1959 sonlarında patlamış ve Türkiye Kürtlerinin bilinç sıçraması yapmasında eşik olmuştur- etkisi kalmamıştır. Berk'in ifadelerinin oturduğu bağlamı anlamak için yazıyı sonuna kadar okumak gerekir. Yazının sonunda yer alan şu ifadelerden meselenin Irak'ta yeniden ayaklanan Barzani kuvvetleriyle bağlantılı olduğu anlaşılır. Barzani'nin Irak hükümetinin 1958'de vermeyi taahhüt ettiği hakları vermesi üzerine yeniden ayaklandığını da geçerken belirtmek gerekir. Berk'in ifadeleri şöyledir.

"Benim bu mevzudaki son sözüm şundan ibaret olacaktır. Moskova'nın kontrolündeki gayeleri malum Barzani aşireti mensuplarından şarkta yakalanan iki casus ne maksatla Türkiye'ye geldikleri hususunda milli emniyette sorguya çekildikleri zaman gazetelerden öğrendiğimize göre şu cevabı vermişlerdir: 'Biz Türkiye'ye şark bölgesindeki faaliyetlerimize sed çeken Risale-i Nur talebeleri ile mücadele için gönderildik. Nur talebelerinin varlığı gayemizin tahakkukuna mani teşkil etmektedir."

İfadeler son derece açıktır. Yalnızca Türkiye'de değil, Irak'ta da Kürt'e dair olan iyi değildir, hatta kötüdür. Kötü olana karşı en etkili ilaç ise Risale-i Nur Talebeleridir. Dekürdizasyon noktasında bu yeni bir eşiktir. Bu eşik, her ne kadar Bediüzzaman'a

refere edilse de asıl olarak sağ politik tutumdan kaynaklıdır. Bekir Berk'in ağzından ifade edilen karşıtlık, yani bizim Kürtlerin aklını çelmeye çalışan Barzani Kürtleri karşıtlığı, Kürtlerin yurtlarının bölünmüşlüğüne onaylamak bir yana, katliama, asimilasyona karşı yurtlarında kavga verenlerin kavgalarının meşruiyetini de tanıma-maktadır. Araya katılan Moskova kontrolü sözünün ise hiçbir haklı dayanağı yoktur. Çünkü Bekir Berk, yaşı icabı Molla Mustafa Barzani'nin hangi koşullarda Sovyetler Birliği'ne sığındığını, Sovyetler Birliği kapılarını açmasaydı nasıl bir katliamla karşı karşıya bulunduklarını bilebilecek durumdadır. Bu gelenek için istisna olmayan bu yaklaşım üzerine söz söylemenin beyhudeliğini daha sonraki süreç de ortaya koymuştur.

1960'lı yıllar Nurcu hareketin merkez sağa eklenilerek sağ bir harekete dönüşmesine sahne olduğu kadar 49'lar davası ile başlayan Kürt uyanışına da sahne olmuştur. Kürtlerin kendi kimlikleri ile görünür olmaya başlamaları ve giderek örgütlü birliklere yönelmeleri İslamî hareket ve özel olarak Nurculuk içinde faal olan Kürtler arasında da bir karşılık buldu. Bu karşılığın doğal çıktıklarından biri eski Said eserlerinin orijinal/tashihten geçmemiş haliyle ortaya çıkarılması arzusu oldu. Bu arzu gelişerek bir takım sonuçlar doğurdu ki, bunun Kürt Nurcuların bir kısmında yeniden ve yer yer abartılı bir kürdizasyona yol açtığı da vakıadır. Bununla eş zamanlı bir başka gelişme de eski Said dönemi eserlerinin Nurculuğun resmi önderleri olan ağabeylerin bazılarının/önemli bir kısmının istişare kararıyla basılmasına karar verilmesidir. Bu kararın Kürtlerin uyanışıyla ilgisi olması muhtemeldir. Abdülkadir Badıllı, Şükrü Aslan ve Molla Zahit'in üstlendiği ve pek çok tartışma ve gerilim sonunda *Âsar-ı Bediyye* adıyla basılan eserin basım süreci dekürdizasyon süreçlerinden ilk kopuş kabul edilebilir. Şükrü Aslan tarafından genel hatlarıyla anlatılan bu süreç sonunda Kürtlüğü ile Nurculuğunu birlikte kullanan çevreler ortaya çıkmaya başlamıştır. Dekürdizasyona itiraz olarak da gelişen süreç içinde örgütlü topluluklara/cemaatlara evrilen bu damar ayrı bir çalışma konusudur ve konumuz dışındadır. Bu konu bağlamında ve yine Şükrü Aslan'ın anlatıtlarından anlaşıldığına göre kopuş bir dizi gerilim ve çatışma yaşanarak sağlanmıştır. Aslan süreç hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Özellikle Batman'da bir ders yapmış ve İki Mekteb-i Müsibet Şehadetnamesi Divan-ı Harb-i Örfi kitabından bir yer okumuştuk. Orada Kürdistan ve Aslan Kürtler gibi kelimeler geçince o dershanedeki sorumlu X kardeşimiz hemen fırladı ve böyle kelimelerin bu kitapta geçmediğini söyleyerek yeni harflerle basılan kitaplardaki yerleri gösterdi.

Biz de 'Bu kitabı ağabeylerin verdiklerini ve Osmanlıca harflerle dizdirilip Türkiye'de basılması için bizi Beyrut'a gönderdiklerini, bu kitapların Üstad'ın tashihten böyle geçtiğini' söyledik. Fakat X kardeşimiz ikna olma-

miş olacak ki bizi Erzurum'daki Mehmet Kırkinci Hoca'ya şikâyet etmiş. O da Gaziantep'teki medresede kalan merhum Nazım Ocak adındaki kardeşimizi bir arabaya bindirip şoförlüğüne de -yanılmıyorsam- Vahdet adında bir kardeşi vererek gittiğimiz bütün vilayetlerdeki medreseleri arkamızdan uyarmışlar. Gittikleri her yerde "Molla Zahit ile Şükrü Hoca Kürtçü Selametçi" olmuşlar, bir daha gelirlerse sakın onları "medreselere almayın" demişler, sonra da aynı haberi Üstad'ın varisleri olan ağabeylere uçurmuşlar."¹⁰

Bu süreç sonunda ağabeyler tarafından İstanbul'a çağırıldıklarını anlatan Aslan, yapılan istintak sonucunda Kürtçülük ve Selametçilikle (MSP'ilik) suçlandıklarını ifade ettikten sonra şunları eklemektedir: "1975 senesinde biz Münazarat'tan bir ders yaptık diye hem Kürtçü ilan edildik hem de evden, sonra da o gün 'Yeni Asyacı' denilen en büyük Nurcu gruptan kovulduk."¹¹

1970'li yılların ilk yarısında bu gelişmeleri mümkün kılan sürecin siyasal sosyal açılardan başka sonuçlarının da olduğu, bu sonuçların Nurcular, Bediüzzaman ve dekürdizasyon tartışmalarına etki ettiği açıktır.

1970'lerin başlarında Zübeyir Gündüzalp'in ve Mustafa Polat'ın ölmesi, İzmir merkezli çalışmalarıyla etkisini giderek artıran Fethullah Gülen'in ayrılması, 12 Mart darbesi sonrasında Bekir Berk'in tasfiye edilip Türkiye'de barınamaz hale gelmesi gibi hareketi içerden etkileyen pek çok gelişme yaşanmıştır. 1960'lı yıllardaki siyasal sosyal gelişmelerin bir yansıması olarak kurulan ve İslamî yönünü açıkça vurgulayan Milli Nizam Partisi ve devamı Milli Selamet Partisi, İslamî hareketler açısından yeni tercihlere yol açmıştır. Bazı Nurcu grupların (Hüsrev Altınbaşak grubu gibi) MNP-MSP çizgisinde yer almalarına rağmen Yeni Asya grubu başta olmak üzere ana gövde Demirel'i ve Adalet Partisi'ni desteklemeyi sürdürmüştür. Mehmet Fevzi Pamukçu grubu gibi MHP'yi destekleyen ufak Nurcu gruplar olsa da bunların genel camia üzerindeki etkisi sınırlıdır. Yani Nurculuğun ana gövdesi 1970'li yıllarda Demirel ve AP ile hareket etmiştir.

Mehmed Kırkinci¹² hatıralarında bu yıllarda Nurcuların konumlanışlarına ve meseleye bakışına dair önemli bilgiler vermektedir. Kırkinci 1980 yılı Haziran'ında, İstanbul'da terör olaylarına karşı neler yapılabileceği üzerine bir istişare toplantısı yaptıklarını ve gelişmeleri görüştüklerini ifade ettikten sonra şöyle bir olay aktarmaktadır:

10-<http://www.haberdiyarbakir.com/munazarat-sempozyumunun-hatirlattiği-50821h/>, 26 Haziran 2013

11-Aynı yer

12-Mehmed Kırkinci, *Hayatım, Hatıralarım*, Üçüncü Baskı, İstanbul, Zafer Yayınları, 2007

“Nazım Gökçek de Gaziantep’ten kamyonların şoför mahallerinde Silvan’a, Hilvan’a ve Siverek’e gitmiş, ölümü pahasına oraları gezmiş, Nur talebelerinden bilgiler getirmiş. Oralandaki Nur talebeleri bazı raporlar hazırlamışlar. Raporlarda yazdığına göre o bölgede geceleri genç kızları ve erkekleri toplayıp önce Osmanlıya hakaret yağıdırıyor daha sonra da askerler ve emniyet mensuplarına karşı nasıl kurşun atacaklarını öğretiyorlar ve talim yaptırıyorlarmış. Sonra da kızların namuslarını kirletiyorlarmış. Bunları dinleyince cemaatin bütün fertleri üzüntüye boğuldu. Orhan Bey ve Sungur Ağabey kendilerini tutamadılar ve ağladılar.”

Devamında Kürtlük ve Kürtçülükle ilgili bir şeyler daha söyleyen Kırkıncı, Ankara’ya giderek meseleyi Demirel ile de görüştüklerini, olayları aktardıklarını vesaire anlatmaktadır. Nazım Gökçek’in ölümü pahasına böyle bir yolculuğu göze almasındaki ulviyet ile kim oldukları açık olmayan ama lafın gelişinden menfi milliyetçiler/Kürtçüler/ırkçılar oldukları anlaşılan kişilerin karşı karşı oturtulduğu tabloda, mesela Kürtçülerin neden Türkiye Cumhuriyeti’ne değil de Osmanlıya hakaretler yağıdırıldığı bir muammadır. Devamında söyledikleri ise kara propaganda bile sayılamayacak patolojik bir zihniyete işaret etmektedir.

Açıkça görüldüğü gibi Nurcu topluluğun önde gelen/temsil kabiliyeti olanlarının önemli bir kısmı, 1980 yılı Haziran ayında Kırkıncı’nın anlattığı çerçevede düşünmektedir. Bu düşüncenin de sağcılık, devletçilik, Demirelcilik gibi tutumlarla değil, Risale-i Nur ve Bediüzzaman ile temellendirildiği söylenmelidir. Yine 1970’li yılların sonlarına doğru Van, Bitlis ve Diyarbakır yörelerinde Nurcu faaliyetler yürüten Ali Uçar da meselenin bir başka yönüne değinmektedir:

“Seneyi Diyarbakır’da geçireceğimi söylemiş miydim? Böylece bizatihi Nur’un hizmetinde, medresede ve anlayışım itibarıyla en mühim hizmetlerle iştigale karar verdim. Çalışıyoruz, çalışacağız da... Ve bu çalışmaların hem kesafeti, hem bulunduğum yerdeki bu çalışmaların ehemmiyeti, buradaki tehlikelerin vahametini de nazara aldığımız zaman, burada kalmaya meşveretten sonra karar verdik, verdim. Gerçi çok tehlikeli yerlerdeyiz, bölücülüğü tervih eden adamların içindeyiz... Fakat acil birdir! Çalışmak mecburiyeti olduktan sonra, icap ederse öleceğiz de! Ölsek inşallah şehit oluruz... Zaten o nimeti her namazımda Cenab-ı Hak’tan niyaz ediyorum!”¹³

Atasoy bu olayı aktarırken Ali Uçar’ın ‘şehitlikten’ söz etmesinin ilginç olduğunu ifade etmektedir ki gerçekten de ilginçtir. Çünkü Ali Uçar şehitliğin ne olduğunu, hangi durumlarda şehit olunduğunu bilecek kadar İslamî bilgiye sahiptir.

“Şehit oluruz” sözü harcıâlem bir hamaset değilse -ki öyle olmadığını çıkarabileceğimiz veriler bulunmaktadır- bu yaklaşımın Ali Uçar’ın kendini ve kendisini şehit etme ihtimali bulunduğunu düşündüğü (hatta bir nevi arzu ettiği) bazı Kürtleri nasıl gördüğüne dair bir şeyler söylediği ifade edilmelidir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkünse de konumuz bağlamında uzatmak gereksizdir. Bu dönem geliştirilen merkez sağ tavırların, dekürdizasyon boyutlarını aşan ve giderek Kürt karşıtı bir noktaya ulaşan sonuçları olmuştur. Kırkinci’nın ve Ali Uçar’ın yaklaşımları yalnızca iki örnektir.

1980’li yıllardan günümüze gelene kadar başta PKK olmak üzere Kürt politik/toplumsal örgütlerinin mücadeleleri, Kürt gerçeğinin kabul edilmek durumunda kalındığı bir ortam yaratmıştır. Bu ortam Bediüzzaman’ın kürdizasyonu anlamında Kürt Nurcu grupların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kürt Nurcu grupların çıktığı zamana kadar laik-modern Kürtlere karşı konumlanan Nurcu gruplar bu kez içerden bir rekabetle karşı karşıya kalmışlardır. Bu rekabet, Kürt Nurcu grupların Nurculuklarının resmen kabulü sonucunu vermese de varlıklarının kabul edilmesini zorunlu kılmıştır. Karşılıklı geçişler mümkün olsa da esas olarak bir Kürt Nurculuğunun yükseldiği sürecin bir başka ilginç yönü de bir Kürt olarak Bediüzzaman’ın hakkının laik-modern Kürtler tarafından da teslim edilmesinin gündeme gelmesidir. Hakkın teslimi aynı zamanda Bediüzzaman’ı Kürt milleti inşası sürecine dâhil etme anlamına gelmektedir ki Nurcular arasında bu durum da gerilime yol açmıştır. 2008 yılı Mart’ında bir Demokratik Toplum Partisi Milletvekili’nin TBMM’de “Bediüzzaman devlet nazarında hâlâ suçlu mudur?” yolunda vermiş olduğu soru önergesi üzerine geliştirilen tavır bu cümleden sayılmalıdır. “Çirkin oyun”, “istismar” gibi sıfat/tanımlamalarla karşılanan bu önerge üzerine Bediüzzaman’ın varislerinden Mehmet Fırıncı ve Mustafa Sungur yaptıkları açıklamada, Bediüzzaman’ın “ırkçılığa” alet edilmeye çalışıldığını söylemişlerdir.¹⁴

“Son zamanlarda Nevruz kutlaması vesilesi ile tertiplenen toplantılarda ve bazı Güney Doğu illerinde yapılan siyasî maksatlı gösterilerde, Bediüzzaman Hazretlerinin şahsiyet ve düşüncelerinin istismar edilmek istendiği üzüntüyle müşahade edilmektedir.

İnançsızlık başta olmak üzere İslâm’ın reddettiği her türlü ırkçılıkla hayat boyu mücadele eden Bediüzzaman’ın bölücü ve bölgeci maksatlı toplantılarda posterlerinin taşınması, gerçeklerin çarpıtılmasıdır. Yirminci asrın ilk yıllarından itibaren “İrkçilik, bütün bütün tehlike-i azîmdir ve bizi yutmak için içimize atılmış bir Frenk illeridir” diyen Bediüzzaman’ın, ismini ve resmini etnik mak-

satlar için kullanmaya çalışmak, onun şahsına ve düşüncelerine büyük bir saygısızlıktır.”

Daha başka ifadelerin de yer aldığı açıklama, meseleye nasıl yaklaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Mezar yerinin bilinmemesini -ki belli kişilerce bilindiği pek çok Nurcu kaynakta da yer almasına rağmen propaganda değerinden ötürü kayıp kabir söylemi sürdürülmektedir- bütün ömrü boyunca tağutî rejim tarafından ezilmesini propaganda unsuru olarak kullanan bir geleneğin -istisnasız bütün Nurcu gruplar mağdur Bediüzzaman imgesini kullanmakta ve her fırsatta yeniden üretmektedirler- çok temel bir insani duruma dair girişimi ırkçılıkla itham etmeleri gerçekten manidardır. Bediüzzaman'ın durumuna ilişkin soru soranın Kürt ve belki de Kürtçü olmasının sorduğu sorudan daha önemli kabul edilmesinin bir anlamı olsa gerektir. Sözün içeriğinden çok söyleyene bakılması ve peşin olarak reddedilmesi, Bediüzzaman ile Kürtlüğü arasında aracı kurumlar ihdas etmek anlamına gelmektedir. Ancak bu tartışmalardan yaklaşık dört buçuk yıl sonra yaşananlar, bu yaklaşımı bile mumla aratacak niteliktedir.

Seyitliğe Övgü

Yeni sürecin başlatıcısı, 2012 sonlarına doğru Bediüzzaman'ın aslında Kürt değil Arap (seyid/peygamber soyu) olduğunu iddia ederek bir şecere açıklayan Ahmet Akgündüz'dür. İddiaların tartışmaya değerliği, şecere vesairenin ne söylediği konumuz bağlamında önemli değildir. Kürt değil Arap (seyid/peygamber soyu) olmasının mehdi iddialarına kapı açacağı söylenmelidir. Sözü edilen tartışmanın konu bağlamında ilgisi, bu iddialara Kürtlerin ve Kürtlük dışı unsurların (Kürt olmakla birlikte Kürt kimliğini öncelikli saymayanlar da dahil) yaklaşımlarıdır. Söz konusu yaklaşımlar konunun gelişim sürecini izleme olanağı bulduğumuz Risale Haber web sitesinde çıkan yazılara ve yazılara yapılan yorumlara dayandırılacaktır. Bir katılımcı şöyle bir yorum (yorumların imlalarına dokunulmamıştır) yapmaktadır:

“Seyyitlik kürtlüğe mani midir? Elbetteki manidir. Bir insan hem arap hem kürt hem de türk olabilir mi? Seyyitlik bir kan bağı değil midir? o zaman karar vermeliyiz Üstat hangi millettendir. Akgündüz de zaten zımnen onu söylüyor. Üstat araptır, kürt olamaz. Aslında yıllarca üstadın aslında kürt olmadığı türk olduğu gizliden gizliye cemaatler içinde hep anlatıldı. Ama maalesef üstadın türk olduğunu ıspatlayacak bir babayiğit çıkmadı. Tabii bu iş öyle kolay değil-di. Üzerinde en az 30 yıl çalışmak gerekiyordu.”

Bir başkasının yaklaşımı ise şöyle:

“Risalei Nur un mantığını anlamayanlar, Halen Tartışadursun, Üstad Seyid-

dir. Neden anlamakta zorlanıyorsunuz, Hem Irkının önemi var mı. Seyid olması kadar maalfithar bir şey daha var mı. Ne Mutlu O Pak Sülaleye, ne Mutlu O Mukaddes Alibeyte. Daha halen bir yerlere çekme çabasında olan insanlar, İman kurtarma derdinde değil, AÇILIM Peşinde Koşan Hezeyancılar dır.”

Bu arada, bir dakika, istirham ederim aslında Kürt'tür kabilinden itirazlar öfke-leri hayli kabartmış görünmektedir:

“Üstad'ın seyyid olduğuna ilişkin belgelerin ortaya çıkması bazı kardeşlerimi-zi üzmüş anlaşılan, ve yorumlarında karşı tarafı suçlarken aslında kendi içle-rindeki miliyetçilik zehrini ortaya döktüklerinden de haberleri yok gibi...ne diyelim, cahil adam kendini överken farkında olmadan hırsızlığını açığa vu-rur anlamında ki şu sözü anlayışlarınıza havale ediyorum, “secaat arz ederken merd-i kıpti sirkatin söylemiş” yani çingenenin harbisi kahramanlıklarını sı-ralarken yani kendini överken suçlarını, yaptığı hırsızlıkları anlatırmış...yapı-lan yorumlarla kendilerini milliyetçilikten uzak görenler aslında üstadın sey-yid olmasına üzülmüş kendi milliyetçiliklerini ilan ediyorlar...Allah ıslah et-sin, vesselam..”

İrkçılık, menfi milliyetçilik gibi kavramların/sözlerin uçtuğu yorumlardan bir tane daha vererek konuyu bağlayalım:

“Arkadaşlar Üstadı illa kürt diye sahip çıkarlar; Üstada SEYYİDLİĞİ yakıştıra-mıyorlar galiba.. Kimse Üstad Türk diye sahip çıkmıyor ki; Türkler ve umum ehli iman Üstadın SEYYİD OLMASINDAN çok memun olurken Kürt kar-deşler niye illa Üstad Kürtdür diye ırkçılığı hatırlatan sahiplenme tavrına dü-şüyorlar. 400 yıl önce Kürdistan'da bulundu diye SEYYİDLİK silinmiş mi olu-yor. Üstad Türk idi, diye bir vurgu yokken, Kürt idi diye de vurgulamak basit-lik oluyor. Tekrar ediyorum. Bir diyeceği olan varsa belgelere itiraz etsin.”

Elbette bu tür yaklaşımların bütün bir camiaya hâkim olduğu iddia edilemez. Ancak bu düşünceye katılmayanların seslerinin o kadar da güçlü olamadığı açık-tır. Kanımızca bunun ana sebeplerinden birisi seyidlik iddiasının mehdilik ka-bulüne açtığı kapıdır. Yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla, büyük kısmı zaten Bediüzzaman'ın mehdi olduğuna inanmaktadır ve Akgündüz'ün “ilmî izahatla-rı” malumu ilan etmiştir. Bunun yanında mehdi inancını kabul edip etmemek-ten öte, inancın popüler kültür zemininde barındırdığı imkân, reddedilebilecek kadar az değildir. Dolayısıyla meseleye bu bağlamda eleştirel yaklaşım çok müm-kün görünmemektedir. İtirazların cılız çıkmasının bir diğer nedeni ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ırkçılık, menfi milliyetçilik gibi ithamlarla karşılaşma ih-timalidir. Dolayısıyla itirazlar “o kadar da değil” ile “Kürt'tür ama seyyiddir” kı-vamında dolanıp durmaktadır.

Sonuç olarak, seydilik iddiaları çerçevesinde gelişen süreç hiç de azımsanamayacak bir kesimin açıkça Bediüzzaman'ın objektif aidiyetini (Kürt olma) reddettiğini ve yeni aidiyetler kabul ederek dekürdizasyonu inkâra götürmüş olduğunu göstermektedir. Elbette inkâr için böylesi "ilmî izahata" gerek bile duymayan kesimler de bulunmaktadır.

Kürt olduğunu bilmek ve kabul etmekle birlikte, İslam'ı önceleme gerekçesiyle dekürdizasyon sürecini işleten, dekürdizasyon üzerinden etkinlik kuran kesimlerin varlığı da bir vakıdır. Bununla birlikte; Kürt meselesindeki dönüşümle ortaya çıkan imkânlar bağlamında özel olarak Kürtlük vurgusu yapmasa bile, Kürt sözünü sarf etmekten kaçınmayan dolayısıyla dekürdizasyonu zayıflatan bir akımın geliştiği görülmektedir. Dindar veya laik/modern, bütün Kürtler açısından ise bu süreç -elbette başka etkenlerle de birleşerek- kürdizasyon yönünde ilerlemektedir.

Sonuç alarak şunları ifade etmek mümkündür. Dekürdizasyon çeşitli gerekçelerle ve değişik biçimler altında eski Said döneminde başlamış ve farklılaşarak günümüze kadar gelmiştir. Bugün Bediüzzaman ile objektif kimliği (Kürtlüğü) arasındaki bağlantı değişik ve yer yer esastan çelişik şekillerde açığa çıkmaktadır. Gelecekte Kürdî Said'in mi, Nursî Said'in mi, yoksa hepsinin dışında mehdi Said'in mi esas olacağı, bugünkü iddia sahiplerinin yönelimleriyle doğrudan ilintili olacaktır. Ama her hâl ü kârda Bediüzzaman'ın objektif aidiyeti ile ilişkisi bazı kesimler için sorun ve tartışma alanı olmayı sürdürecektir.

İslam'ın Geç Reformu

Erdoğan Aydın

Başbakan R. T. Erdoğan'ın, Eylül 2011'de Kahire'ye yaptığı ziyaretin hemen öncesinde, Mısır televizyonuna verdiği röportaja; “Ben, Mısır’a laik bir anayasa tavsiye ediyorum. Türkiye’de anayasa, laikliği devletin her dine eşit mesafede olması olarak tanımlar. Laiklikten korkmayın. Laiklik kesinlikle dinsizlik değildir. Ben Recep Tayyip Erdoğan olarak Müslüman’ım, ama laik değilim. Fakat laik bir ülkenin başbakanıyım. Laik rejimde, insanların dindar olma ya da olmama özgürlüğü vardır” diyerek sadece Türkiye kamuoyunu değil İhvan-ı Müslimin’i ve Mısır’ın diğer siyasal aktörlerini de şaşırtacaktı.

Erdoğan'ın eski söylemi ve zaman zaman yaptığı kimi ortodoks çıkışlarla kıyaslandığında söz konusu açıklama gerçekten önemliydi. Üstelik benzeri açıklamaların değişik iç ve dış platformlarda ve başta Abdullah Gül olmak üzere Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) farklı yöneticileri, keza Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) son iki başkanınca değişik zamanlarda ifade edildiği anımsansın. Bütün bu çıkışların gerçekte bir değişimin, evrensel ifadeyle bir reformasyonun yansımaları olduğu açık.

Birinci AKP Hükümeti'nin din işlerinden sorumlu Devlet Bakanı Mehmet Aydın'ın, “İslam dünyasındaki akıl tutulmasını aşmak için dini düşüncede reform şart” açıklaması¹, belki de bu tip açıklamaların ilki ve açık ki politik mülahazaların ötesinde bir yansımasıydı.

Söz konusu bu çıkışın, takıyye yaptığı gerekçesiyle (ta ki ABD destekli Ergenekon operasyonu ile ekarte edilene kadar) devletin eski egemenlerince gözetim altında tutulan

bir parti içinden gelmesi, İslamcı camiadaki değişim sancılarının da dışı vurumu anlamında büyük önem taşıyor. İslamcı gelenekten gelip hükümet olmuş bir gücün içinden, geleneğin gerekleri yerine “akıl tutulmasına karşı reformdan” söz eden seslerin yükselmesi, söz konusu bu değişimin görmezden gelinemez bir niteliğe büründüğünün de göstergesi.

“Bilgi sürekli yenilendiğine göre, bizim de dini bilgilerimizi, dini tefekkürümüzü (düşüncemizi) yenilememiz lazım” şeklinde kendini gerekçelendiren bu yaklaşım, hiç kuşkusuz dinde reform fikrinin İslamcı camiadan ilk telaffuz edilişi değil. Her ne kadar adı doğrudan konulmasa da İslam’da reform gereğinin, Batı karşısında girilen gerileme ve bağımlılığın neden olduğu travmanın yansıması olarak, yüz yılı aşkın bir zaman öncesinden beri, tek tek İslamcı düşünürlerce ifade edildiği bilinmektedir. Cemalettin Afgani, Muhammet Abduh, Muhammet İkbal, Musa Carullah vb. her biri gelenek içindeki rolleri itibarıyla önemli isimler, bu arayışın ilk akla gelen örnekleri. Osmanlı’nın son yüzyılında Namık Kemal, Mehmet Akif gibilerinin de benzer arayışlarıyla karşılaşırız (Tabii tüm bu şahsiyetlerin, kendi zamanlarının ortodokslarınca ağır suçlamalarla karşılaştığını da özellikle anımsatmak gerek).

Ancak tüm bu dikkate değer arayışların sonu, maddi koşullardaki yetersizlik nedeniyle başarısızlık olacaktır. Son yıllarda yeniden belirginleşen arayışları öncekilerden farklı kılan özellik ise, reformun bu kez gerçekleşebilir bir zamanda, gerçekleşmesini sağlayacak maddi koşullarda ve gerçekleşmesini zorlayan küresel bir basınç ortamında gerçekleşiyor olmasıdır.

Bununla birlikte yine de kısa vadede köklü bir değişim beklenmemeli. Aksine küreselleşmenin neden olduğu ekonomik, politik ve kültürel sorunların, Selefililiği (ortodoks İslamcılığı) besleyen bir işlev göreceği bir yana, bizzat reform dinamiklerinin de bir dizi sınırlayıcı sorunu bulunmaktadır. Ancak Hıristiyan dünyasının 500 yıl öncesinden başlayarak gerçekleştirdiği dönüşümün, nihayet İslam dünyasında da, üstelik küreselleşmeye bağlı olarak dışsal zorlamaların da itmesiyle gerçekleşmeye başladığı bir dönüşüm sürecine girildiği de açık.

Maddi koşulları olgunlaşmamış önceki reform arayışlarından ayrımla bu kez reformu gerçekleşebilir kılan bir dizi yerel ve uluslararası veri ile karşı karşıyayız. Sorunun modernleşme ve Batı ile kültürel entegrasyon anlamında İslam coğrafyasının en ileri parçası olan Türkiye’de, üstelik iktidarda olan bir İslamcı partinin program ve pratiklerinde yansıması da bunun sonucu. Dahası söz konusu bu değişimin, salt Türkiye’de sınırlı olduğu da düşünülmemeli. Aksine İslamcılık adına

kurulan rejimlerin yaşadığı ciddi tıkanma yanı sıra Müslüman ülkelerdeki sermaye birikim düzeyi ve şehirleşmenin geldiği yer, dahası küresel entegrasyonun ulaştığı düzey nedeniyle, İslam'da reform, dünya çapında bir dönüşüm olarak belirlenmektedir.

Reformun Anlamı

Dinde reform siyasetin, ekonomik ve toplumsal yaşamın dinin geleneksel algısına göre yönetilmesi dayatmasından vazgeçilmesidir. Dinin iktidara ilişkin algısının değişimi, dünya işlerinin, kutsallık vesayetinden kurtarılmasının hazmedilmesidir. İsevi ifadeyle “Sezar’ın hakkının Sezar’a” bırakılarak Tanrı’nın iktidar alanının siyasetten vicdanlara doğru daraltılmasıdır.

Dinde reform, bugün Hristiyanlıkta gördüğümüz gibi, dinin siyasal alandan sosyal ve bireysel alana çekilmeyi kabullendiği bir revizyona uğraması demektir. Yani din temsilcilerinin, daha önce sadece Tanrı’ya ait varsayılan iktidar üzerindeki tekellerinden muhafazakârlık alanına geri çekilmesi, dünyevi iktidar alanlarına yer açılması, siyasetten inanç alanına doğru geri çekilmeyi kabullenmeye başlaması demektir. Bu kuşkusuz kişilerin vicdanları üzerindeki kontrolden vazgeçilmesi anlamına gelmiyor; aksine toplumun, vicdanlar üzerinde sürdürülen hâkimiyetle kontrolü, dolayısıyla halkın yönetime katılma haklarının dinsel vesayet altında tutularak iktidar üzerindeki belirleyiciliğin sürdürülmeye çalışılmasıdır. Ancak iktidar alanının doğrudan din adamları sınıfı veya Tanrı adına hareket eden monarşiler tarafından belirlendiği gelenekten ayrımla reform, dinin, dünyevi gereksinimlere, zamanın ruhuna, halkın onu algılama biçimine, dolayısıyla değişime açık bir yerden yeniden belirlenmesinin kabulüdür.

Kuşkusuz böylesi değişimler kendiliğinden olmuyor. Öncelikle sosyo-ekonomik koşullarda meydana gelen ciddi değişimlerin, dolayısıyla dince belirlenen eski yasaların içine sığması mümkün olmayan yeni toplumsal talep ve algıların belirlenmesi gerekiyor. Bu da yetmez, ayrıca dinin eski sahiplerinin, onu eski düzene uygun yorumlayan ve bu yorum tekeliyle hükmedenlerin hükmedemeyecek kadar zayıflaması veya devrilmesi veya yeni yükselen güçlerle uzlaşmak zorunda kalarak eski yorumların değişimine boyun eğmesi gerekecektir.

Avrupa’da yaşanan ilk reform denemesi örneğinde göreceğimiz gibi söz konusu değişim çok da kolay gerçekleşemeyecekti. Bunun için eski din algısı ve ondan beslenen egemenlerle yeni yükselen sınıf ve tepkiler arasındaki ölümcül kavga-
ların yaşanması gerekecek, bu bağlamda Protestanlık, Katolik egemenler tarafından vahşet örnekleri kullanılarak geçmek zorunda kalacaktı. Diğer yandan

söz konusu bu değişimin yeni egemen sınıf çıkarlarınınca belirlenmesi nedeniyle ona katılan yoksulların ve özgürlük talep edenlerin dertlerine çare üretmeyeceği de unutulmamalı. Nitekim Martin Luther'in 31 Kasım 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısına astığı 95 maddelik manifestosuyla başlayan Reform, yoksul köylülerin Thomas Müntzer öncülüğünde Hristiyanlıktan da ayrışan eşitlikçiliğini vahşetle ezerek kurumlaşacaktı.

Aynı durum Fransa'da başlayan reformun önderi Jean Calvin'in geliştirdiği iktidar anlayışı için de geçerliydi. Reformu Papalığın elinde yozlaşan "hakiki Hristiyanlık" adına yapıyor ve Papalığın mutlak iktidarına karşı istedikleri hak ve özgürlükleri, başkalarına tanımama konusunda Katoliklerden farklı bir pratik sergilemiyorlardı. Onların derdi genelde özgürlük değil, yeni statüye uygun bir din algısı ve onun düzeniydi. Nitekim kendisi de Cenevre diktatörü olarak ölecekti.

Hristiyanlığın reformu sosyo-ekonomik koşullardaki bir değişimin ürünü olarak başlayıp kurumlaşırken, aynı yozlaşmayla malûl İslam egemenlikleri altında ise reform gerçekleştiremeyecekti. İslam toplumlarındaki bilim ve sermaye anlamında iç dinamiklerin zayıflığı ve bu zayıflığı kalıcılaştıran merkezi despotik egemenlik, reformu imkânsız kılacaktı.

İslam'ın daha ikinci on yılında Medine'de iktidar olması nedeniyle aynı zamanda totaliter bir siyaset teorisi ve pratiği olarak biçimlenmesi de, söz konusu reformu daha da zorlaştıran bir işlev görecekti. İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyanın mevcut sosyo-ekonomik geriliği ve merkezi despotik iktidar yapısı, toplumsal gelişmenin üzerine oturarak, hem reformun 500 yıllık bir gecikmeye hem de dış dinamiklerin zorlamasına bağlı kılacaktı. Nitekim tek tek din adamlarınca dönem dönem dillendirilse de reform, İslam dünyasında bugüne kadar gerçekleştiremeyecekti.

Bu noktada belirtilmeli ki reform, din dışı (laik) güçlerin baskısıyla, Fransız Devrimi veya Kemalizm örneğindeki gibi dinin (siyaset, yargı ve eğitimin dışına atılarak) iktidarsızlaştırılması değil, bizzat dinin içinden gelen bir gereksinimle yapılmasıdır. Bunun anlamı ise dinin içinden güçlerin (din adamı, din siyasetçisi vb.) içtihadı, yeniden yorumu, algısal değişimi ile giderek dinsel hareketin bizzat kendisinin dünyevileştirilmesidir. Buradaki kritik nokta, dinin dünyevi sorunları belirleme tekelinden geri çekilmesi veya onların gereksinimlerine uygun olarak yeniden yapılandırılmasının dini referanslarla gerekçelendirilmesidir; deyim uyuysa dinin, bizzat dinsel hareketin içinden, yeni koşullara adapte edilmesidir. Bu anlamda reformun laiklikten ayrımı, bu yeniden yorumlanıp zamanın gerek-

lerine ve yeni egemen güçlerin çıkarlarına adapte edilmiş dinin, devleti de olabileceğine kontrol altında tutmaya çalışılması olarak görülebilir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi reformun İslam dünyasında gerçekleşmesini zorlaştıran bir diğer neden de bizzat onun şekilleniş biçimidir. Bilindiği gibi gelenek, Peygamber ve Raşit halifeler tabir edilen ilk döneminde devletin dini kuralları temelinde belirlenmesi olarak şekillenmiş, bu konuda bir dizi ayet, hadis (Peygamberin sözleri), kıyas (karşılaştırmalı hüküm), fıkıh (şeriat hukuku) belirlenmesi yapılmıştır. Bu durum İslam devletinin saltanata dönüştüğü Muaviye'den başlayarak, aynı katılıkta olmasa bile Tanzimat (1839) dönemine kadar da böyle sürmüştür. Ancak bundan sonradır ki devletin dinden özerkleşmesi, başka referans ve ihtiyaçları dikkate almak zorunda kalması söz konusu olacaktır. Çünkü Batıdaki bilimsel ve sınaî atılım yanında sömürgecilğe yol açan askeri ve sınaî üstünlük, işlerin eskisi gibi götürülebilmesi şansını bütünüyle ortadan kaldırdığı gibi bu üstünlük, İslam ülkelerinin Batılılarla temas içindeki aydınlıklarını da ciddi anlamda etkilemeye başlamıştır. Sonuçta 19. yüzyıl sonları itibarıyla bizzat Osmanlı'dan başlayarak, Batı kültürüyle yüz yüze gelinen dünyanın değişik İslami toplumlarında dinde reformun kendini bir sorun olarak dayattığıni görüyoruz.

Bu bağlamda ilk reform girişimlerinde karşımıza çıkan devlet bürokrasisinin aydınları ve saltanatın kendisi, esas olarak Batı karşısında düşülen gerilemeyi aşmak, dolayısıyla onu taklit etmek, bunun kaçınılmaz sonucu İslam'ın kimi emir ve geleneklerini yeni yorumlarla aşmak şeklinde belirginleşmiştir. Ancak İslami çerçevedeki reformu gerekçelendirmeyi zorlaştıran katılığın yanı sıra iç dinamiklerin süregiden zayıflığı bu gereksinimin gerçek anlamda karşılanmasını olanaksızlaştıracaktır. Bu ise reform arayışlarının yanı sıra onu aşan bir Batıcılığın da başından beri kurumlaşmasını getirecektir.

Bu noktada İttihatçıların, önce gayri Müslimleri içeren bir çoğulculuk reformuna sonra da milliyetçi-militarist dayatmacılık ekseninde reformu aşıp laikliğe yöneldiklerini görüyoruz. Cumhuriyet sonrasında Kemalizm de, dini geleneği devre dışı bırakıp, iktidarı tümüyle dünyevileştiren bir çizgi izleyecektir. Bu toplumsal mühendislik, bir dizi hak ihlaline neden olurken, diğer yandan, reformun koşullarını zorunlu kılan bir modernleşme işlevi görecektir.

Ancak bu zoraki dönüşümlerin dinde reform yoluyla içselleştirileceği asıl gelişim, İslamcı siyasetin iktidar yürüyüşü, İslamcı sermayenin belli bir konum kazanması ve küreselleşmenin ılımlı İslamcılık yönelimine girmesi sonrasına kala-

caktır. Çünkü reformun asıl anlamı, bizzat kendi iç gelişimi içinde dinin, o ana kadar hikmetinden sual olunmadan uygulanan emirlerinin içeriden esnetilmesi, zamana uydurulması, özellikle devlet bürokrasisi ve servet sahiplerinin çıkarları ve yaşam tercihleri yönünde yeniden ve yeniden yorumlanması ve bunun müte-deyyin kesimce sindirilmesidir.

Bu açıdan reform, belli bir birikim düzeyine ulaşan İslamcı sermayenin varlığı, keza onu “kâfir” addedilen öteki dinlerden sermayedarlarla işbirliğine yönelten koşul ve gereksinimlerin ortaya çıkışı, yine bu yeni durumu realize eden yeni türde siyasal yapı ve dilin oluşumunu gerektirmektedir. Bunu “cihadın” yerini “dinlerarası diyaloga” bırakması, faiz yasağının, temel bir emir olmaktan teferuata indirgenmesi, keza haremlik selamlık ayırımının başörtüsüyle aşılması, kısas ve miras gibi konulardaki bir dizi uygulanamaz hükümlerden vazgeçilmesinde göreceğiz.

Reform imkânının en rafine teorizasyonlarından biri Ali Fuat Başgil’e aittir ve o şöyle demektedir:

“Zannediyorum ki din ile devlet arasındaki bağılılığı ve bunun şeklini tarihi ihtiyaçlar ve içtimai realiteler tayin etmektedir. (...) İslamiyet, doğduğu topraklar üstünde siyasi bakımdan bir anarşi ve bitmek tükenmez bir kavim ve kabile kavgasıyla, içtimai bakımdan da koyu bir cahiliyet ile karşılaşmıştır. (...) İslamiyet’in bünyesindeki devlet ve otorite ile sıkı münasebet ve bağılılık bundan ileri gelmiştir. (...) Fakat bugün ihtiyaçlar ve bunları doğuran realiteler tamamiyle değişmiştir. İslamiyette şu bir kaidedir ki, zamanların değişmesiyle dinin amel ahkâmı (uygulama hükümleri) da değişir. Din ile devlet münasebetleri İslam dininin itikâdi ahkâmından (inanç hükümleri) değil, sırf âmeli ahkâmındandır.”²

Kuşkusuz burada Başgil’in referans zayıflığı ve dönüşümü gerekçelendirmekteki sıkıntıları ile karşı karşıyayız. Nitekim şöyle devam eder:

“Dünden, hatta başlangıçtan beri din ile devlet birleşmiş ve birleşik gitmiş olabilir. İslamiyette din ile devletin birleşmesini icap eden, hatta devletin tamamen dini bir mahiyet almasını emreden ahkâm bulunabilir. Mademki diyoruz, bu ahkâm itikâdi değil amelidir ve mademki dinin ameli ahkâmı zamanın ve hayat şartlarının değişmesiyle değişir; o halde dün olduğu gibi bugün de din ile devletin birleşmesi gerekmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir.”³

Bu değişen şartlar içinde devlet yöneticilerinin çoğunun, geçmiş dönemlerden ayırımla dindar olmaması, dolayısıyla dinin politikanın maşası olmasından söz etmek-

2- Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınları, s. 172-3

3- *Age.*, s. 173

tedir. “Binaenaleyh din ile devletin birbirlerinden ayrılması ve her birinin kendi sahasında kalması; devletin dine, dinin de devlete ve siyasete karşı tarafsız bir durum alması, yani bir kelime ile laiklik, devrimizin ihtiyaçlarından doğan bir zarurettir.”⁴

Tabii her reform teorizasyonu sözü laikliğe kadar getirmemektedir; ancak buradaki gerekçelendirme, laikliği anayasal norm haline getirmiş bir rejimde yapılmaktadır. Dahası yapılan işin itibar kaybını engellemek için genellikle reform kavramından da özellikle kaçınılmaktadır. Ancak sonuçta tüm reform açılımları, dinin iktidar alanını daraltan ve onu esneten bir yaklaşım ekseninde belirlenmektedir. Buna karşın her reform girişimi, aynı zamanda dinin toplumsal etki alanının güçlendirilmesini hedeflemektedir. Bu da dinin sermaye birikimi ve dolaşımı, keza emperyalizmle işbirliği önünde engelleyici konumdan çıkarılırken, toplumun kontrolündeki etkisinin gereğinden kaynaklanmaktadır (ki bu durum modern öncesi dönemde, örneğin Osmanlı padişahlarının örfi hukuku örneğinde de gördüğümüz bir gereksinimdir).

Özetle reform, genellikle egemenlerin ihtiyaçlarınca belirlendiğinden, kendisini kısıtlayan hükümleri esnetirken, yoksulların hak talepleri karşısında “kaderi”, “tevekkülü” pekiştirmektedir. Modern hukuk düzenlemelerinde de benzeri yaklaşımlarla karşılaşırız. Örneğin sermayenin serbest dolaşımını öngörenlerin, emeğin serbest dolaşımı karşısında gümrük, vize, polis ve ötekileştirme duvarlarını gün günden artırdığı görülmektedir.

Selefilğin Yükselişi ve Emperyalizmin Rolü

1945 sonrası dünyasının yaşadığı ciddi modernleşme atılımına rağmen, İslam dünyasının laik olmayan kesimlerinde bir donukluk yaşıyordu. Bunu sağlayan öncelikli aktör ise, bu dünyadaki egemenliğiyle emperyalizmdi. Bu dünyanın elinde tuttuğu büyük petrol kaynaklarının modernleşme koşullarında korunması imkânsızdı; çünkü böyle bir yönelim çağdışı monarşilerin ve bağımlılık ilişkilerinin çözülmeye başlaması demektir.

Emperyalizm, Sovyetler Birliği’nin eşitlikçi baskısı ve bağımsızlıkçı eğilimlere karşı bölgedeki kontrolünü sürdürebilmek için geleneği, babadan oğla geçen yerel iktidarları ve onların neredeyse olmazsa olmaz ideolojik payandası haline gelmiş şeriatçılığı destekleyen bir politika izliyordu. Aynı şekilde İslam dünyasının geleneksel egemenleri olan şeyh ve krallar da, kendi iktidarlarını korumak için emperyalizme dayanma politikası izliyordu.

İslam dünyasının eşitsizliği meşru, sorunların çözümünü ise “öbür dünya”da gören, dolayısıyla toplumsal enerjisini kendi egemenine ve emperyalizme değil, öteki inanca ve mezhebe karşı hâkimiyet arayışında tüketen kültürel yapısı da, bu dünyanın aşağıdan ve içeriden değişim olanağını zayıflatıyordu. Bu gerçeklikte kalkınma ve modernleşme talebi asker sivil milliyetçiler tarafından temsil ediliyor ve çoğu zaman darbelerle iktidara gelen bu güçler de emperyalist tahakküme karşı Sovyetler Birliği’ni kendilerine müttefik ve dayanak görüyorlardı. Buna karşılık Arap şeyhleri ve diğer İslam egemenleri, modernleşme, bağımsızlık, sanayileşme gibi adımlar yerine mevcudun, dolayısıyla emperyalizme dayalı kendi egemenliklerinin aynen korunması ekseninde davranıyorlardı. Bu çerçevede babadan oğula süregelen egemenliklerinin temel ideolojik aracı olarak kullanageldikleri dini de, en dogma haliyle savunuyorlardı.

Ali Şeriatî gibi kimi dini soldan yorumlayanlar hariç, El-Ezher’den başlayarak İslam dünyasının temel fetva mekanizmaları ve cemaat-tarikat önderleri, geleneği ve dogmatizmi pekiştiren bir çizgi izliyorlardı. Öyle ki dinin, çağın gereksinimleri çerçevesinde yeniden yorumlanması gerektiğini “şirk” diyerek imkânsızlaştıran, bunun da sonucu olarak İslam toplumlarını karanlığa ve adaletsizliğe mahkûm eden bir işlev görüyorlardı. Bu işlev emperyalizmle işbirliğini sorgulamıyor, ama buna karşılık haremlik selamlık ayırımını en katı şekilde sürdürmeye çalışıyordu. Ahlakı kadın eksenli bir bakışa indiriyor, modernleşmeyi ve demokratikleşmeyi lanetliyor, özgürlük ve hak eksenli bir toplumsallaşmayı “küfür” olarak engelliyor, “Soğuk savaş”ın emeğe ve sosyalizme karşı düşmanlığını İslami bir dille çoğaltıyor, mevcut çağdışı ilişkilere kalıcılık ve kitlesel destek kazandırıyor.⁵

Buna karşılık kalkınma ve antiemperyalizm eksenli milliyetçilikler, dinin “amel ahkâmını” (uygulama hükümlerini) zamana uydurmak yerine, modern ideolojilerin uygulama hükümleri ile hareket edecek, ideolojik hukuksal sorunlarını dinin dışından, dünyevi ideolojilerle, milliyetçilik, Batıcılık gibi yönelimlerle çözeceklerdi.

Sonraki Baas rejimlerinde de göreceğimiz gibi bu yeni milliyetçilikler açısından din, 1) siyasal anlamda din, 2) anlam dünyası olarak din, olarak iki karşıt anlam-

5- Bölgenin en büyük, üstelik şehirli İslamcı hareketi Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin), emperyalizme değil sosyalistlere, Yahudi halka, emperyalizm ve Siyonizmin o dönemki en büyük düşmanı durumundaki Nasır’a saldıran bir çizgi izliyordu. Hilafetin yeniden kuruluşunu, Asr-ı saadet’e geri dönülmesini, Batının tekniğini alıp kültürünün girişinin engellenmesini savunuyordu. İslam dünyası ciddi bir sömürgecilik ve gerilik belasında cebelleşirken o kendisini, “Allah maksadımız, Peygamber liderimiz, Kuran anayasamız, Cihâr volümüz ve Allah’ın dayası volunda ölmek en yüce ülkümüzdür” diyen bir manifesto ekseninde konumlandırıyordu.

da belirleniyordu. Bunlardan birincisi modernleşmenin ve kalkınmanın önünde engeldi, dolayısıyla siyaset alanının dışına çıkarılması ve denetlenmesi gerekiyordu, ikincisi ise toplumun kontrolü ve devletin egemenliğini güçlendiriyordu, dolayısıyla desteklenmesi ve kurumlaştırılması gereken bir ideolojik araçtı. Bu akım, özellikle Arap milliyetçiliği olarak Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Suriye, Filistin’de ciddi bir antiemperyalist, anti Siyonist ve millici bir güç birikimi oluşturmuş, ama hem halkı bütünüyle kucaklayamaması, hem istisnasız diktatörlük rejimlerine dönüşmesi nedeniyle tıkanacak, Sovyetler Birliği’nin 90’lardaki çözülüşü sonrasında da çözülecekti.

Bu modernleşmeci ve millici eğilime karşı emperyalizmin seçeneği ise, pazarların ve petrol kaynaklarının elde tutulması için başta Vahhabilik olmak üzere ortodoks İslamcılığı (Selefiligi) daha da güçlendirmek, dini sola ve moderniteye, sosyalizme ve bağımsızlıkçı eğilimlere karşı etkin bir dalgakıran olarak kullanmak olmuştur. Bu “Soğuk Savaş” siyaseti, 70’li yılların ortalarından başlayarak, “Yeşil Kuşak” projesi adı altında Sovyetler Birliği’ni kuşatma ve millici eğilimleri etkisizleştirilme amaçlı bir araç olarak çok daha etkin hale getirilecektir. Özellikle Sovyetler Birliği’nin Afganistan’a haksız müdahalesinin yarattığı meşruiyet üzerinden ortodoks İslamcılık, Müslüman kitlelerin sola ve moderniteye karşı seferber edildiği etkin bir uluslararası aktör kılınacaktır.

Sosyalizm adına kurulan rejimlerin 1990’da çöküşü ve buna eşlik etmek üzere millici modernizmin içine girdiği tıkanışa bağlı olarak dünyayı cennete çevirme umudunun çözülüşüyle kimliklerin, ama özellikle İslamcılığın gelişmesi, büyük bir ivme kazanacaktır.

Bu noktada ilginç bir dönüşüm yaşanacak ve o ana kadar sol, millici ve modern akımlara karşı emperyalizmle yan yana duran ortodoks İslamcılığın bir kesimi, emperyalizmin Hristiyan kimliğinde yeni düşmanını bulacaktı. Samuel Huntington’un “medeniyetler çatışması” tezi, hem düşmansız yaşayamaz hem de eski düşmanını kaybetmiş bu iki gücün, emperyalizmin neo-muhafazakâr temsilcileri ile İslamcılığın radikalleşen kesimlerinin birbiri karşısında mevzilenmesinin gerekçelendirilmesi gibidir.

Bu dönem ortodoks İslamcılığın zirveye çıktığı dönemdir. Ancak dünyadaki bu değişim, aynı zamanda emperyalizmin anti-komünist temelde İslamcı harekete olan gereksiniminin de sona erdiği, eski dostların artık sıklıkla karşı karşıya geleceği yeni bir döneme işaret edecekti. Bu kapsamda Çeçenistan, Yugoslavya, Keşmir, Sincan gibi emperyalizmin rakiplerini hırpalayacak mevzi sorunlar dışın-

da İslamcı hareketlerle ABD düşmanlaşacaktır. Bu kapsamda İslamcılığın dünya barışı için ciddi bir sorun olduğu tezi güncelleştirilmeye başlanacaktı. Buna karşılık solun gerilemesine bağlı olarak boşlukta kalan anti-emperyalist tepkileri de yedekleyecek olan İslamcı hareket, “kâfire karşı cihat” perspektifini güncelleştirirken mücadelesini emperyalist merkezlere taşımaya başlayacaktı.

İran Devrimi sonrasında İslam’la ABD arasındaki kavganın saflaştırıcı etkisi, keza İsrail’in Filistin’i yutmak konusundaki hukuk tanımaz tecavüzleri de, iki güç arasında gün günden derinleşen çatışmada ciddi bir etken olacaktı. Aynı dönemde gemi aızıya alan neo-liberal politikaların neden olduğu yaygın tepkiler de, muhalefet alanı kendisine kalan İslamcı ideolojinin etki alanını hızla genişletecekti. Bu bağlamda Huntington’un “medeniyetler çatışması” tezi de, İslamcı hareketin dinler arası çatışma eksenine moral katkı yapacaktı.

Ancak bu süreçte İslamcı hareketin ulaştığı etki alanının büyüklüğü yanında kendi dışındaki her türden hayatı İslamcılaştırma iddialı biçimlenişi, onu sadece emperyalizm için değil emek ve demokrasi güçleri açısından da bir risk faktörü haline getiriyordu. Yani bu koşullarda İslamcı hareketin bu atılımı, sadece emperyalist-kapitalist sisteme değil, halkların hak ve özgürlüklerine karşı da tahakkümcü bir nitelik sergileyecekti. Bu ise sistemin ona yönelik propagandasından temel bir malzeme olarak kullanılacaktır.

İslamcılığın Düşüşü ve Reform

Emperyalist sistem için artık bir probleme dönüşen İslamcılık, konumuna bağlı olarak bir yanda ambargolar, müdahaleler, polisiye önlemler ve ideolojik itibarsızlaştırma gibi yollarla etkisizleştirilmeye ve sınırlandırılmaya, diğer yandan da sermaye birikimi ve kurumsal işbirlikleri yoluyla dönüştürülmeye ve uyumlulaştırılmaya çalışılacaktı.

Bu bağlamda, önceden “Yeşil Kuşak” projesi çerçevesinde beslenip büyütülmüş olan radikal İslamcılarının kendilerini üretmeleri olabildiğince sınırlandırılırken, İslam’ın anlamlandırılması ve politik pozisyonunu noktasında sistemin ihtiyaçlarına uygun dönüşümü sağlanmaya çalışılıyordu. Bu politikaların da sonucu 90’ların sonuna gelindiğinde, İslamcı hareketin dünyayı fethetme iddiasında operasyonel güç ve radikallik anlamında artış olmasına karşın, İslam dünyasındaki etki alanı ve kitleselliğinin önemli oranda törpülendiği, zemin kaybetmeye başladığı görülecekti. 2000’li yılların başından itibaren İslamcı hareket açısından rüzgâr, hem onu daraltacak hem de sisteme entegre olma anlamında tersinden esmeye başlayacaktır.

Sosyalist Blok'un dağılması ve yeni teknolojilerce şekillenen 90 sonrası dönem, aynı zamanda küresel sermayeye girilmedik alan ve olanak bırakmama yönelimince belirleniyordu. Dolayısıyla sermayenin serbest dolaşımı önündeki her türden fiili ve ideolojik engelin tasfiyesi, sistemin temel bir sorunu haline geliyordu. Özetle radikal İslamcı enerjiyi kullanacak rakip sosyalist ve millici güçlerin kalmadığı bir dünyanın, tümüyle açık bir pazar haline getirilmesi, başta faiz yasağı olmak üzere sermayenin serbest dolaşımı ve üretimi önündeki engellerin etkisizleştirilmesi yönelimi yeni sürecin belirleyeni olacaktı.

Bu koşullarda İslamcılık evrensel çapta ve öncekilerden farkla yeni bir bölünmeye uğrayacaktır. Mezhep, tarikat eksenli geleneksel bölünmelerin tümünü kesen bu yeni bölünmede belirleyici öge, çok uluslu sermaye ve emperyalist tahakkümün gereksinimleri yanı sıra belli bir birikim düzeyine gelmiş İslamcı sermaye ve siyasetin bu küreselleşen dünyada kendini nasıl üreteceği sorusuydu. İslam'ın geçmiş bölünmelerinde belirleyici olan öğelerden ayrımla bu yeni bölünme ve yeniden yapılandırılma sorunu tamamen yeni bir dünyanın koşullarınca belirlenecekti. Bu durumda artık gerilemek zorunda olan Selefilik (ortodoksluk), gelişecek olan ise İslam'ın gecikmiş reformuydu.

Birinci eğilim, kurtarıcılık söylemiyle yola çıksa da gerçekte yeni koşullara adaptasyon sorunu yaşayanların akımıydı; dünyanın mevcut adaletsizliği karşısında umut üretemeyenlerin, en alttakilerin, kaybedecek şeyi olmayanların, işgale uğrayanların, kuşatılanların, haklarına alan açılmayanların toplumsal desteğiyle dünyayı İslam adına fethetme şeklindeki selefi/ortodoks bir teorizasyonla belirleniyordu. Önceden kırsal ve izole bir toplumsallığın yansıması olan bu çizgiye şehirli mağdurların katılımı, sosyalizm umutlarının kaybı yanı sıra, küresel dünyanın hak ve özgürlüklerini vermemesiyle ilgilidir. Ancak mevcut durum karşısında savruldukları yer, tüm inançlardan insan eksenli bir eşitlik ve özgürlük yerine onları zamanın gerisine götürüp, yeni bir dünya kurma yöneliminden kopartmaktaydı.

Buna karşılık emperyalizmle işbirliği geleneğinden gelen (ki genellikle petrol zengini) kurumsal rejimler ve modernleşen ülkelerde ciddi bir sermaye birikim gücüne ulaşmış İslamcıların, yani kaybedecek çok şeyi olanların yönelimi ise, radikallerin tersine sistemle uzlaşma ve İslam'ın buna uygun revizyonu arayışlarınca belirlenecekti. Diğer yandan sosyalist ve bloksuz ülkelerin dağılması, emperyalizmle yakın ilişki içinde olan İslamcı sermaye ve örgütlenmelere, eskiden girelemeyen bu çok geniş topraklarda ciddi bir sermaye birikimi ve örgütlenme olanağı sunarken aynı zamanda onlardaki ideolojik dönüşümü de hızlandırıyordu.

Burada, anti-emperyalistler ve ezilenler açısından özellikle doğru okunması gereken bir durumla karşı karşıyayız. Birinciler, anti-emperyalist yönelime karşın hak ve özgürlükler konusunda tam tersi kaba bir tahakküm ve tektipleştirme çizgisi izliyor. İkinciler ise, emperyalizmle işbirlikçi konumları ve yeni-liberal politikalarla uyumlarına karşın, modern değerlerle ve bu bağlamda burjuva siyaset kavramlarıyla uzlaşa yönelimlerine gireceklerdir.

İşte bu koşullarda gerçekleşen 11 Eylül, (yapılmasına kimlerin yol verdiğiinden bağımsız olarak) İslamcı algı ve hareketin bölünme, gerileme ve dönüşüm sürecini derinleştiren bir dönemeç olacaktı. Radikal İslamcılarının yanlış hesabı veya bizzat ABD derin güçlerinin El-Kaide'ye ihale ettikleri operasyon, genelde dünyanın ama özel olarak İslam dünyasının yeniden düzenlenmesi sürecini başlatacaktı.

Radikal İslam'ın emperyalist sisteme meydan okuma tavrı olarak yansıyan bu gelişme karşısında ABD'nin elde ettiği meşruiyetle geliştirdiği küresel karşı saldırı, İslamcı hareketin iç çatlaklarının daha da derinleşmesini getirecekti. Bu gelişme, İran hariç, İslamcı devlet, parti, tarikat ve sermayedarları sistemle uyumlu bir yerden yeniden yapılanmaya yönelmesini sağlayan ciddi bir etkene dönüşecekti.

Bu ortamda önceki dönemde de kısmen telaffuz edilen "ılımlı İslam" tanımlaması, bu kez sistemin resmi İslam politikasının adı olacaktı. Artık İslam'da sadece siyasal işbirlikçilikle yetinilmeyip, aynı zamanda ekonomi, politikadan sosyal sınırlamaların esnetilmesine kadar sistemle artan uyuma, yani reforma zorlanacaktı.

Bu kapsamda önceden "Yeşil Kuşak"ın merkez üssü ve finansörü olup ABD ile uyuma özel bir özen göstermiş olan Suudi Arabistan bile, şeriatı yayma merkezi olmaktan çıkarılarak görece dönüşüme zorlanacaktı. Aynı kapsamda Taliban ezilmeye çalışılırken, silahlı İslamcılığın askeri-siyasi üssü olarak misyon yüklenmiş Pakistan da çizgi değişimine uğrattılacaktı. Bütün bu vb. gelişmeler, İslamcı hareketin dünya çapında inisiyatif ve iktidar alanı daraltılırken, İslami paradigmanın artan oranda revize edilmesini getirecekti.

Türkiye Deneyi: RP Ortodoksluğundan AKP Reformculuğuna

İslamcı hareketin Türkiye'de engellenmesi ve dönüşüme uğrattılması, ABD'nin bu genel politika değişiminden önce ve kendi iç dinamiklerinin sonucu olarak başlayacaktı. Bununla birlikte Türkiye'nin, özellikle son on yıllardaki İslam politikası sistemden kopuk değildi. 1923 burjuva devrimi sonrasında ciddi bir laiklik, modernleşme ve sanayi birikimi elde eden Türkiye'de, 12 Eylül 1980 Darbesi ile solun ezilmesi sonrasında, Yeşil Kuşak projesi çerçevesinde toplumun İsla-

mizasyonu seferberliği başlatılacaktı. İşte bu yönelimin ürünü olan İslamcı hareketin 1990'dan sonra kontrolden çıkarak iktidarı belirleme gücüne ulaşması üzerine, bu kez de tersi bir basınçla baskı altına alınması süreci başlayacaktı. Ne ki edindiği güçlü toplumsal temel yanında rejimin diğer siyasal seçeneklerinin alabildiğine yıpranmış olmasının sonucu, İslamcı hareketin Refah Partisi (RP) olarak 1994'te İstanbul ve Ankara belediyelerini ele geçirmesi engellenemeyecekti. İslamcı hareket, rejimi fethetmek noktasında elde ettiği bu büyük dayanaklar üzerinden 95'teki seçimden % 21'lik oy oranıyla birinci parti olarak çıkacaktı. Muktedirlerin tüm engelleyici çabalarına karşın da 28 Haziran 1996'da Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyonla hükümet olacaktı.

İslamcı hareketin rejimi fethetme konusunda elde ettiği bu inisiyatif, rejimin onu bastırmak konusundaki karşı inisiyatifiyle karşılaşacak ve bu noktada emperyalizm de RP'ye karşı rejimin geleneksel muktedirlerinden yana tutum takınacaktı.

Bu anlamda Türkiye deneyi, hem İslamcı hareketin bastırılması hem de reforma zorlanması anlamında özel bir önem taşıyacaktır. Burada Türkiye'deki rejimin modernleşme yönünde elde ettiği büyük mesafenin ve tabii İslamcı hareketin burada ciddi bir sermaye hareketi olarak şekillenmesi de özel bir rol üstlenecekti. Benzer bir deney Cezayir'de çok farklı bir hat izleyecekti; Cezayir İslamcılığın belli bir sermaye birikimine dayanmaması yanında rejimin de onu barışçıl yollarla ekarte edecek olanaklara sahip olmaması sonucunda oldukça kanlı bir iç savaş yaşanacaktı

Şeriat talebiyle kontrolden çıkıp rejimi dönüştürme inisiyatifi elde eden İslamcı hareket, önce sola ve Kürt hareketine karşı kullanılagelen psikolojik harp yöntemleri ile etkisizleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bunun yetmemesi üzerine, 28 Şubat 1997 müdahalesiyle İslamcı hareket, açık çatışmaya girme veya geri adım atma seçenekleriyle karşı karşıya bırakılmıştır.

Böylece İslamcı hareket, topyekun bir sıkıştırılmayla, ele geçirdiği mevzilerden sökülecek ve asıl önemlisi özgüveninin kırılmasıyla, inisiyatif tekrar devletin eline geçecekti. 28 Şubat müdahalesi, önceden sola karşı rejimin payandası olarak beslenen, ancak geline nokta kendisine belirlenen sınırları aşarak rejimin İslamcı dönüşümüne yönelen bu hareketin iktidarsızlaştırılması yönünde güçlü bir bastırma iradesi olmuştur.

Rejimin basın, yargı, sermaye, polis vb. tüm araçları kullanarak uyguladığı topyekûn baskı, (Cezayir, Afganistan gibi geri ülkelerdeki İslamcı hareketlerden ayrımla) kaybedecek çok şeyi olan Türkiyeli İslamcı hareketin geri adım atması-

nı sağlayacaktı. Muktedirlerin 28 Şubat ulti-matomuyla başlattığı basınç, İslamcıların 30 Haziran 1997’de havlu atmasını RefahYol hükümetinin istifasını getirecekti.

Sonuçta iki anti demokratik güçten milliyetçi ve iktidarını paylaşmak istemeyeni, şeriatçı ve iktidarı fethetmek isteyenle kavgasını, kendi rejiminin yasallığını alenen çiğneyerek kazanmıştı. Ama konumuz açısından bu sürecin asıl önemi, muktedirlerin bu zaferi sonucunda İslamcı hareketin bölünmesi ve yeniden yapılandırılmasıydı.

İlginçtir bu süreçte en ortodoks ama “siyaset dışı” olan tarikatlar, susarken İslamcı hareketin önemli ve modern kolu Gülen cemaati, 12 Eylül’de de yaptığı gibi 28 Şubat’a destekçi tutum geliştirmişti. MÜSİAD çatısı altında toplanan İslamcı sermaye de, kendi birikimleri önünde artık sorun olmaya başlayan ortodoks siyasetiyle Erbakan’ın liderliğini aşmaya yönelmiştir. İşte bu süreçte İslamcı gelenegin R. T. Erdoğan, A. Gül, B. Arınç gibi parlayan kadroları, Erbakan’ı terk edip rejimin kabul edebileceği bir programla AKP’yi kuracaklardı.

Rejim, İslamcı hareketi bastırma konusunda gösterdiği başarıyı, kendini temsil edecek siyasal seçenekleri üretme ve ekonomik krizini aşma konularında gösteremeyince, reformcu kimliğiyle ABD’den vize almış olan AKP, kuruluşunun ertesi yılı iktidar olacaktı. Neye uğradıklarını anlayamayan 28 Şubatçıların şaşkınlığına karşın AKP’nin iktidarı, gerçekte İslamcı bir programın iktidarı olmayacaktı. ABD’nin Irak işgalini canhıraş bir şekilde destekleyen, Kemal Derviş’in neo-liberal ekonomi politikasını kararlılıkla uygulayan, AB üyeliğini yüksek sesle savunan, bu anlamda İslamcı hareketin önceki dönem politikalarından farklılaşan bir süreç başlamıştı. Kuşkusuz yapılanların bir kısmı güç dengelerinin sonucu kabul edilmiş görünen şeylerdi, ama AKP’nin RP ile ciddi bir vizyon değişikliğini temsil ettiği de açıktı. Öyle ki, önceden RP’ye karşı askerlere açık destek sunan ABD, yeni duruma uyum sağlayamayarak darbe girişimlerine bulaşan askerlere karşı AKP’ye açık destek sunacaktı.

Özetle AKP iktidarı, İslamcı gelenekten gelen kadroların, kendi baskın çıkarları için şeriat talebinden vazgeçmesinin iktidarı olacaktır. Bu yolla şeriatçı kadroların sisteme entegrasyonu ve aynı zamanda İslam’ın reformasyonunda oldukça önemli bir adım atılmış olacaktı. 12 Eylül ile başlayıp Turgut Özal üzerinden sürdürülen yeni küresel politika çerçevesinde bu süreç aynı zamanda İslamcı kadroların bürokraside ciddi bir kurumlaşması ve tabii İslamcı sermayenin devlet bütçesinin kullanımıyla artan bir büyüme sürecine girmesini, dolayısıyla re-

jimin ciddi bir İslami renk almasını getirecekti. Ancak bizzat bu kurumlaşma ve sermaye birikiminin de kaçınılmaz sonucu olarak artık şeriatın dar kurallarına sığması olanaksız, dolayısıyla onu reforme eden etkin bir dinamiğin de ebeliğini yapmış olacaktı.

Bu değişim bağlamında İslamcı hareket, şeriat talebinden “muhafazakar demokratlığa”, faizin “haram” görülmesinden meşru görülmesi ve “İslam bankacılığından” genel bankacılık ve borsa sistemi içinde konumlanmaya, “cihat” söyleminden “medeniyetler arası diyalog” konseptine, “adil düzen” tabir edilen görece sosyal bir ekonomi politikadan pervasız bir yeni-liberal politikaya, “batıl” rejimi değiştirme iddiasının onunla uyum arayışına, özetle şeriatçı referanslardan dünyevi (seküler) referanslara doğru bir dönüşüm geçirmiş oluyordu. Tüm bu gelişmeler ise, ABD açısından, onun “İlimli İslam” ve “Genişletilmiş Ortadoğu Projesi” için daha işlevsel bir araç olmasını sağlayan bir ilerleme anlamı taşıyordu. Nitekim AKP iktidarı sevinçle karşılanacak ve her türden komploya karşı hassasiyetle korunacaktı. Ne ki içerideki muktedirler, kendi iktidar alışkanlıkları ve çıkarları açısından gelişmeyi böyleli global bir pencereden soğukkanlılıkla karşılamayı yanaşmayıp, hem AKP’ye karşı komplolar hem de kendisini engellemeye çalışan ABD’ye karşı Şanghay İşbirliği Örgütü’nde istikbal aramaya yönelince “Ergenekon Operasyonu” ile tasfiye edileceklerdi.

Reformun Koşul ve Dinamikleri

Bu süreç içinde şeriatçı iddialarından vazgeçen İslamcı hareket, kendini kapitalizme özgü ilişki ve kavramlarla ifade eden yeni bir konumlanışa çekilmektedir. Bu süreçte bir dizi değişim söz konusu olacaktır. Örneğin tüketimi “israf” gören ortodoks anlayıştan piyasayı temel düzenleyici, tüketimi ise vazgeçilemez hak gören yeni liberal bir kişiliğe dönüşüm yaşanacaktır; keza, İslamcı kimlikle rejimi fethetmek için sokağa çıkan kadınların, bu süreçteki kendi dönüşümlerine bağlı olarak, erkek egemen geleneği eşitlik yönünde değişime zorlayacaklardır.

Dünyada sistemin, Türkiye’de rejimin baskısı, bu değişimde kuşkusuz ciddi bir etkidir. Ancak bu dönüşümde temel etken bizzat İslamcı sermayenin, burjuvalaşmanın, modernleşme ve şehirleşme düzeyinin kendisidir. Aksi taktirde dışsal basınç değişim değil direnç üretti. Oysa gelişiminin belli bir aşamasında İslamcı sermaye, önceki şer’i kalıplara sığmayarak onu değişime uğratacaktır.

Bu değişimi sermayenin siyasetle ilişkisinde de görüyoruz. Nitekim görece zayıf olduğu dönemde İslamcı sermaye, İslamcı hareketin tamamlayıcı bir parçası ve finansörü iken, daha sonra onun siyasal davranış biçimini değişime zorlayan ko-

numa yükseliyor. Böylece şeriat hedefinin parçası olmaktan çıkarken, siyasal hegemonyasını engelleyen program ve siyaset tarzını değişime zorluyor. Çünkü belli bir büyüklüğe ulaştığı andan itibaren İslamcı sermaye, çok daha geri bir sosyal ilişki ve ekonomik sistemin ürünü olan şeriatın içine sığma, onun kurallarına boyun eğme olanağını kaybediyordu. Bu kapsamda İslamcı sermaye, büyümesini garanti altına alacak uluslararası kapitalizme bağlanarak kendi sınıfsal gereksinimlerini karşılarken aynı zamanda o ana kadarki siyasal hareketini de buna uygun olarak değişime, yeniden yapılanmaya, dolayısıyla revizyona ve reforma zorlayan başlıca dinamik oluyordu.

Küreselleşme diğer tüm siyasal güçler yanı sıra İslamcıları da derinden etkileyen, kendi içinde tekrar tekrar saflaştıran ve değişime zorlayan bir işlev görmektedir. Siyasal ve ekonomik düzlemlerde küreselleşmenin etki alanına girdikleri oranda, olumluluk ve olumsuzluklarıyla dünyaya entegre olmakta, bu da kendi iç dinamikleriyle başaramadıkları reformlarını gerçekleştirmeye başlamalarını sağlayan bir işlev görmektedir.

Diğer yandan modern, küresel etkilere açık ve seçimli bir zeminde kitleselleşme ve hâkimiyet çabası, İslamcı hareketi, toplumun bütününün talep ve etkisine açmaktadır. Bu da onun geleneksel kalıplarında kırılmalar yaşanmasını, sekülerleşmesini (dünyevileşmesini) ve İslam'ın yorumunda reformu zorunlu kılan bir diğer faktör olmaktadır. 11 Eylül sonrasında oluşan yeni dünya durumu da, İslam'ın dünya çapında bir sıkışma ve öz sorgulama yaşamasını, dünyaya karşı kendini haklardan yana tanımlamasını, bunun da sonucu değişimini zorlayan bir faktör olarak anılmalıdır.

Özetle reform koşullarının giderek daha da belirginleşmesi ve reform dinamiklerinin de buna bağlı olarak güçlenmesi beklenmelidir. Kuşkusuz küreselleşmenin gözü kara hak ihlalciliği yanı sıra Hristiyan neo-muhafazakârlığın, keza siyonizm ve ırkçılığın yarattığı doğal tepkiler temelinde İslamcılığın radikal biçimleri de, zaman zaman artan bir etkinlik sergilemeye devam edecektir; ancak İslam'ın geç reformunun, Müslüman coğrafyadaki hegemonyasının artık geri döndürülemezliği bir yana, giderek daha da geliştirmesi kaçınılmazdır.

Reformun Adalet ve Demokratikleşmeyle İlişkisi

Tarihsel sürecin gösterdiği gibi hayat, insanların davranış biçimlerinde temel önemde bir referans olan dinleri, siyaseti düzenleme iddiasından bireysel alana doğru çekilmeye, zamanın değerlerini baskılamaktan çıkarıp onlarla uyum sağlamaya zorlamaktadır. Dinlerde reform da bu bağlamda ortaya çıkmakta ve bu da medeniyet ve hukuk düzleminde toplumsal bir ilerleme anlamı taşımaktadır. Kuşkusuz insan-

lığın ihtiyacı bunun daha ötesindedir. İnançların özgürce yaşanabileceği ama bundan kaynaklı farklılıkların da (sadece çoğunluk olduğumuzda değil azınlık olduğumuz koşullarda da) eşitlik ve özgürlük haklarımızdan yoksun bırakmayacağı bir kurumlaşmadır esas ihtiyaç.

Kimliklerimiz ve tercihlerimizle hak ve özgürlüklerimizi güvence altına alabileceğimiz zemin, öncelikle bizi bölen ve çatıştıran önceki referanslarımızı aşan yeni bir hukuksal ve ahlaki çerçeveyi gerektiriyor. İnsanlığın, bizden farklı olanı ötekileştirmeyen, tüm farklılıkları hak ve özgürlüklerde eşit gören, kimsenin diğerini (sadece gibi) kişisel muhtaçlık durumuna sokmayan bir dönüşüme gereksinimi var. Bu açıdan insanlığın sorunlarına gerçek bir çözüm, inancını, mezhebinin veya inançsızlığını eşitsizliğe, ötekileştirmeye, asimilasyona, ezilmeye uğramadan yaşayacağı bir sistem ve kurumlaşmadır. Bu da bizi, insanlığın ayrımcılık ve katliamlardan geçerek ürettiği evrensel hak bildirgeleri, laiklik, demokrasi, sosyalizm vb. kavramlara yönlendiriyor ki mütebedeyinlerin inanç özgürlüğü dâhil, farklı kimlik, cinsiyet ve sınıflardan insanlığın mağduriyetlerini aşmak için başka bir yol-yönteme sahip değiliz. Kuşkusuz bu kavramlar altında da bir dizi hak ihlali yapıldığı bilinmektedir; ancak bunlar kutsal referanslar olmadığından, zaman içinde ortaya çıkmış eksiklik ve sorunlarını, cennet-cehennem baskılanması olmadan sorgulamak, dolayısıyla gidermek daha kolay. Bu bağlamda reformdan ötesine ihtiyaç olduğu kesin. Bununla birlikte dinlerde reform da, insanlığın bu ileri hamlelerinde bir aşama olarak görülmelidir.

Reforme olmuş bir İslam, tıpkı reforme edilmiş diğer inançlar gibi insanlığın gelecek hayallerini karşılamaya, sorunlarını çözmeye yetmiyor. Çünkü reforme edilmiş, yani zamanın gereksinimleriyle uzlaştırılmış olsa da, geçmiş bin yılların referanslarıyla şekillenmiş, hak ve özgürlükler konusunda burjuva hukuk belgelerinin bile oldukça gerisinde bir realite ile karşı karşıyayız. Her şeyden önce yapısal özellikleri nedeniyle ondan inançların ve cinslerin eşitliği eksenli bir manifesto üretme şansına sahip değiliz; yine ondan hareketle insanlığın ekonomik haklarda eşitlik ve sosyal güvencelerle yaşama idealini gerçekleştirme şansına da...

Bununla birlikte dinde reform, önceki duruma oranla hep bir ilerleme anlamı taşımıştır. Çünkü dinlerin zamana uyması ve iktidar alanlarının daralmasını kabul lenmeleri her durumda insanlığın çoğulculuk, hak eşitliği, öteki ile empati, barış gibi konularda rahatlaması anlamına geliyor. “Kutsal savaş” kavramının tarihe gömülmesi, dinin barış eksenli bir yerden yeniden tanımlanması bile başlı başına büyük bir ilerleme.

Kuşkusuz reform, önceki yüzyıllarda Hristiyanlık özgülünde olduğu gibi günümüzde İslam özgülünde de gördüğümüz gibi, kendi başına demokrasi de adalet de getirmiyor. Reform, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi İslamiyet özgülünde de yeni egemenlerin, bu özgülde İslamcı kapitalist ve siyasetçilerin ihtiyaçlarıncı belirleniyor.

AKP ve Türkiye özgülünde de gördüğümüz gibi reform, AB standardında bir sosyal devlete, farklı olanların eşit haklılığına, örneğin Türk İslamı'nın ötekisi olan Alevilerin asimilasyonunun sona erdirilmesini sağlamıyor. Dünyevi referanslara başvurulması anlamında, bunların İslamcı camiada da görece rahat tartışılabilmesinin ortamı oluşuyor elbette. Ancak reformu gerçekleştiren ana güç İslamcı burjuvazi ve onun küresel entegrasyonu savunan siyasal temsilcileri olduğu için, sonuç, piyasa ve faiz sorgulamalarının sona ermesi, yeni-liberal ekonomi politikanın kararlılıkla sahiplenilmesi olmaktadır. Bu çerçevede emeğin sömürsünü sınırlayan sosyal hakların ve çokuluslu sermaye ile entegrasyonun önündeki sınırlamaların tasfiyesi yoluyla sermayenin azami sömürü ve birikim koşullarının yaratılması sağlanmaktadır. Bu kapsamda reformun emek piyasasına yansması, sendikasılaştırma, güvencesiz ve en alt ücretle çalıştırma ortamına dayanıklılık ve süreklilik kazandırılması olmaktadır. Bu ortama karşı doğal olarak gelişmesi gereken sosyal tepkilerin, “kader”, “tevekkül”, “şükür” gibi kültürel mekanizmalarla etkisiz kılınması söz konusu olmaktadır.

Bu noktada yine dinde reform kapsamında istisnai bir durum olarak belirginleşen bir diğer akımdan da söz etmemek olmaz ki bu, “İslam sosyalizmi”, “anti-kapitalist İslam” gibi güncel kavramlarla ifade edilen yönelimdir.

Bu eşitlikçi İslam yorumunun Kur'an'ı dayanaklarının oldukça zayıf olduğu, ilk sahabelerden Ebu Zerr dışında kendisine şahsi dayanak üretmediği, kendine dayanak yaptığı kimi ayet ve örnekler yanında Ebu Zerr'in tarihsel gerçekliğini de zorlayarak yorumladığı belirtilmeli. Dolayısıyla bu emek eksenli reform çabası özgülünde İslam'ın sınırlarını çok zorlayan ve onun dışına çıkan bir durum söz konusu.

Bununla birlikte bu yöneliminin İslam'da bir devrim çabası olduğunu da belirtmek gerek. Çünkü fetih savaşlarıyla, monarşilerle, eşitsizlikle belirlenmiş uzun bir tarih adına eşitliği, barışı, adaleti kutsayan ve yüz milyonlarca yoksulun ve mazlunun da inancı olan İslam'ı, onların ihtiyaç penceresinden anlamlandırmaya çalışan bir akım karşındayız.

Ana akım reformun, değişen bir dünyada İslamcı sermaye birikimi ve siyasetinin hâkimiyet geliştirme ve bunun bedeli olarak söylemini revize etme çabası olduğu-

nu söylemiştik. Aynı reform çabasını, bu kez tam tersine emek eksenli bir konumdan yapan bu ikinci akım da, yine değişen koşulların yansıması. Yani 16. yüzyıl Hristiyanlığında Luther ile Müntzer'in birlikte çıktıkları yoldaki sınıfsal ayrışmanın İslam özgülündeki yeni bir örneği karşısındayız. 1970'lerde ve önceki yüzyıllarda da benzeri yansımaların gördüğümüz bu tersten reformu yaratan koşulların günümüzdeki nedeni, alabildiğine kitleselleşmiş olan İslamcı toplumsallığın, kendi içinde yaşayageldiği mağduriyet ve düş kırıklıkları olarak belirginleşiyor.

Adaleti çokça telaffuz eden ama bunun gereğinden uzak duran, gün günden daha çok yeşil sömürü düzenleri ve yeşil diktatörlükler üreten İslamcı dalganın kendi içinden fışkıran sınıfsal ve vicdani bir tepki örneği karşısındayız. Bu akımın İslami referanslarla üretebileceği alternatif sistemin aşılamaz sınırları olduğu gerçeği bir yana bırakılırsa, onun eşitlik ve özgürlük arayışın özgün bir yol arkaşası olarak kucaklanması gerektiği açık.

İslam mı, İslamcılık mı?

Selin Çağlayan*

“İslam mı, İslamcılık mı?” ya da “İslamcılık, İslami midir?” tartışmasına girmeden önce İslam’ın, siyasi bir ideoloji olarak İslamcılığa dönüşmesine kısaca göz atalım. İslam, ilk dönemlerinden itibaren İslam’ı benimseyen toplulukların kaçınılmaz olarak birbiri ya da diğerleri üzerinde siyasi ve askeri egemenlik kurmasının önemli bir aracı haline gelmesi nedeniyle, siyasi emeller doğrultusunda şekilleniyor. Bu da İslam’ı; Hz. Muhammed ve ilk ardılları (selef) döneminde uygulanan saf formundan saptırıldığı, tasavvufu gözardı edip kuru bir şariat öğretisine dönüştürüldüğü, pagan ya da Yunan felsefesi etkisiyle yozlaştığı, batıl itikatlarla karıştığı gibi gerekçe ve kaygılarla, çeşitli yenilenme “tecdit” ve dirilişçi “ihya” hareketleri ile karşıya karşıya bırakıyor. 18. yüzyıldan itibaren İslam dünyasını etkilemeye başlayan Batı kolonyalizmine karşı ilk tepki hareketlerinin başını dini liderlerinin çekmesi nedeniyle de, başlangıçta kolonyalizm karşıtlığı ile İslami dirilişçi hareketler özdeşleşiyor. Ancak, 1857 Hindistan olayları sonrasında ortaya çıkan İslami ihya ve tecdit hareketleri, dinin siyasete karışıp karışmaması temelinde kolonyalizm ile uzlaşanlar ve karşı çıkanlar olarak ikiye ayrılıyor. Birinci grubun bir bölümü mesela Sir Seyyid Ahmet Han ve tilmizleri, Batılı değerlerle İslam’ı harmanlayan “modern bir İslam” geliştirirken, diğerleri mesela Deobandiler her ne kadar Batılı kolonyalistlere başkaldırmasalar da onların

*- Bu yazı büyük ölçüde *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık* isimli kitabımdan alıntılanarak hazırlanmıştır: Selin Çağlayan, *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2011.

değerlerinden İslam'ı korumayı amaçlayan fundamentalist bir İslam anlayışı ortaya koyuyorlar.

Kolonyalizm karşıtı ikinci grup ise, İslam'ın siyasete karışmasını savunmakla kalmayıp Fransız Devrimi'nin monarşileri yıkmayı amaçlayan özgürlükçü düşünceleri üzerinde, o güne dek yaşanan tecdit ve ihya hareketlerinin oluşturduğu birikimi de kullanarak İslam'ı "modern bir siyasi ideolojiye" dönüştürüyor. Böylece doğan, kitleleri gizli örgütler ve gazeteler yoluyla mobilize eden İslamcılık ideolojisinin ilk kurucuları bazı kaynaklara göre Yeni Osmanlılar, bazılarına göre ise Cemalettin Afgani ve tilmizleridir. Dünyanın güçlü monarşilerine -İngiliz tahtı, Rus Çarlığı, Osmanlı halifeliği gibi- karşı olan, ulus devleti savunan aydınlanmacı Batı düşüncesi üzerine kurulan bu ideoloji, kolonyalizme karşıdır ancak bu kolonyalizmin başka bir yüzüne -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- hizmet etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim, İslamcılık hareketinin (özellikle Afgani ve tilmizlerince savunulan bütün demokratikleşmiş ve bağımsızlığını kazanmış) İslam ülkelerini bir şemsiye altına toplamayı amaçlayan pan-İslamizmi gerçekleştiremediği ancak aynı ölçüde teşvik ettiği -Arap ve Türk- milliyetçilik düşüncesi ile Osmanlı İmparatorluğunun (ve halifeliğinin) parçalanmasında önemli bir rol oynadığı yolunda ayağı yere basan (ve basmayan) pek çok iddia mevcuttur.

Bu iddiaların en popüler olanı, özellikle Amerikan ve Fransız Devrimleri sonrasında güçlenen ve global bir nitelik kazanan çevrelerin, faize ve değerli kağıtlara dayalı bir ekonomik sistemi (günümüzün kapitalist sistemi) egemen kılmak için masonluk gibi bir takım gizli örgütler kanalıyla, oluşturdukları ve/veya destekledikleri milliyetçilik, İslamcılık gibi ideolojilerle monarşilerin egemenliklerine son verdikleridir. İmparatorluklar parçalanıp yerlerini ulus devletlere bırakırken, artık ekonomik ve siyasi anlamda yeni bir dünya düzeni yerleşmektedir.

Ancak İslamcılığın idealleri açısından baktığımızda büyük bir başarısızlık söz konusudur. Osmanlı İmparatorluğu yıkılmış, halifelik kaldırılmış, Osmanlı bakiyesi üzerinde aydınlanmacı Batılı değerleri benimseyen laik bir ulus devlet olan Türkiye kurulmuş, diğerleri ise on yıllarca kurtulamayacakları Batı işgaline uğramışlardır.

Bütün bu olanlar bugün, mason karşıtı çevrelerce İslamiyet'i (de) yok etmeye yönelik masonik bir komplo olarak nitelenir. Yeni Osmanlıların önde gelenlerinin, Afgani ve tilmizi Muhammed Abduh'un mason olmaları kuşkusuz bu iddiaya güç kazandırmaktadır. Ancak, olaylar tarihi perspektif içerisinde izlendiğinde gerçeğin çok daha karmaşık olabileceği -masonların da global güçlerce kendi aralarındaki çatış-

mada kullanılıyor olması olasılığı gibi- yolunda ip uçlarına ulaşılmaktadır. Nitekim İslamcılık tarihi -diğer bütün ideolojilerin tarihleri gibi- aynı renkleri taşıyan yün yumaklarının kör düğümü olmuş halini andırmaktadır. Kimin zamanla neye dönüşüğünü görebilmek neredeyse imkansızdır.

İslam ile İslamcılık Birbirinden Farklı Mıdır?

Bu konudaki tartışmalar -özellikle Boston'daki son bombalama olayından sonra- dünyada ve Türkiye'de halen bütün hızıyla sürdüğü için kesin bir cevaba ulaşmak mümkün olmasa da, çeşitli görüşleri inceleyerek bir fikir edinmeye çalışacağız.

İslamcı akademisyen-yazar Yasin Aktay'ın 2005 yılında İslamcılık-Siyonizm analizi yaptığı ilginç yorumu ile başlayalım. Aktay'a göre İslamcılık, bir hicret ve yol alış dini olarak tüm dünyaya açılımı vurgulayan, gerçekçi ve yapıcı özellikteki İslam'ın sürgün ve eve dönüş motifleri etrafında kurgulanan, ütöpik ve zorlamacı bir modele ya da ideolojiye dönüştürülmüş biçimidir. Bu dönüştürme ihtiyacının merkezinde ise, hilâfetin ilgası hadisesinin yarattığı ve hilâfetin ilgası sonrası dönemin siyasî ve kültürel şartları yatmaktadır. Zira hilâfetin ilgası Müslümanları siyasî bütünleyicilikten uzak yegane dinî grup haline getirmek suretiyle başıboşluk ve bölük pörçüklük psikolojisinin doğmasına sebep olmuş, takip eden hızlı sekülerleşme süreci ise âlim ve aydınları bir nevi savunmasızlık ve beklentisizlik şeklindeki ruh haline ve kaçış psikolojisine itmiştir. İslamcılık görüşü, modern insanın ortak sıkıntısı olarak aidiyet probleminin çok derinden hissedildiği ve fakat olanları manalandırıp çözüm üretmede etkisiz kalan, küskün ve kötümser bir ruh halinin ve yabancılık hissiyatının belirlediği, siyaset karşıtı ve ütöpik bir perspektife oturmaktadır.

Dolayısıyla İslam'dan İslamcılığa geçiş sürecinde, şimdiki durumu ve yolu önemseyen süreç fikhinin ve olaylara karşı gerçekçi, pozitif ve yapıcı tutum takınmayı gerektiren siyasetin yerini, mevcut şartları yok sayan, hayatla devamlı didişen, tarihin akışını tersine çevirip geçmişe dönmeyi ön gören ve bu haliyle siyonist eğilimi çağrıştıran ütöpik ve despotik bir model almaktadır. Oysa, Aktay'a göre, Müslümanların yapması gereken şey sürülmüşlük ve eve geri dönüş ya da yenilgi ve rövanş duygusunun şekillendirdiği ütöpik modeller yerine, hali lehlerine çevirecek, gerektiği yerde uyumlu gerektiği yerde çatışmacı, ama her hâlükârda yapıcı ve makul bir siyasetin gerçekleştirilmesidir.¹

1- Yasin Aktay, "İslamcılık: Bir Modern Melankoli Eve Dön(eme)mek!", İslâm Araştırmaları Merkezi Konferansı, 18 Şubat 2005, isam.org.tr'den alınmıştır.

Enes Ergene'nin Fethullah Gülen'in web sitesinde yer alan ayrıntılı makalesinden de zaman zaman özetleyerek uzun bir alıntı yapalım. "İslamcı hareketlerin söylemlerinde, İslam'ın bir tek özü olduğu ve bunun da Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) dönemindeki İslam olduğu yer alır. Bu özün de, kendilerinin temsil ettiği siyasal sistemle örtüştüğünü iddia ederler. Halbuki hemen hepsi, ilk İslamî yaşama geri dönüşe çağrı yapmakta ise de, modern siyasî, ideolojik ve kültürel kalıpları ve hatta kitlesel tepki biçimlerini dahi benimsediler. Kâh Marxist, kâh militan ve özgürlükçü söylemleri kendi siyasal programlarına devşirmede herhangi bir mahzur görmediler. Bu hususta tıpkı modern bir ideoloji gibi hareket ettiler. Öyle ki, bazen ürettikleri söylem ve ideolojik polemikler İslami nasslarla telifi mümkün olmayan bir çizgiye de kaydı. Böylece modern kentli ideolojilerin maruz kaldığı akıbetlere ve tüm kırılmalara maruz kaldı.

Evet, siyasal İslam, modern bir ideolojidir. Ürettiği siyasal muhayyile de İslamî asılların yalnızca simgesel ve sembolik düzeyine tutunmaktadır. Çünkü bu siyasal muhayyilenin asıl dayanağı modern ideolojik paradigmalardan egemenliğidir. Kuşkusuz İslamcılarının siyasal paradigmaları ile İslam dünyasındaki mevcut siyasal rejimleri mukayese ettiğimizde, İslamcılarının programları İslami asıllara daha yakın durmaktadır. Ancak ne mevcut rejimler, ne de İslamcılar, İslami kültürün kendisini temsil etmemektedir. Batılı analizlerin çoğunluğu genelde İslam'ı, bu hareketlerin ürettiği siyasal muhayyileye indirger. Pek azı bu 'üretilmiş siyasal muhayyile' ile İslam'ı birbirinden ayırır...

İslamcılar kendi dönemlerindeki siyasal rejimlerin hem etik hem de siyasal meşruiyetlerini yitirdiklerini düşündüler... Bu rejimler doğrudan İslamî kültürün bir sonucu değillerdi. Aksine Avrupa modelinin bölünmemiş ve yapısallaşmamış bir topluma kaba biçimde ithalinin neden olduğu üçüncü dünyaya özgü bir olguydu... Dolayısıyla İslamcılar devleti, iğreti, meşruiyet açısından eksik ve yalnızca bir grubun tekelini ifade eden devlet olarak algıladılar. Bu yüzden daha İslami bir yapıya ve meşruiyet temeline yöneldiler. Ancak İslamcı projeler de bir biçimde Batılı modellerle malzeme alışverişi içinde olmuştur. Batı, iyi ve kötü yanları ile nasıl ki günümüz İslam dünyasındaki siyasal şekillenmelerin içindedir; bunun gibi İslamcılarının ürettiği modellerin de bir köşesinden tutmaktadır. Modeller arasında iyi bakıldığında düşünsel akrabalıklar kurmak mümkündür...

İslamcılık, yüzeysel ve ön yargılı analizlerin dediği gibi, yalnızca yoksul yığınların bir siyasete katılma aracı değildir. İslamcılığın, özellikle tarihsel ve ulusal meşruiyeti yıpranmış ve siyasi kirlilik içinde boğulmuş toplumlarda daha farklı toplum yapılarının İslamî terminolojiye başvurarak siyasetin yeniden meşru bir

biçimini ve daha geniş katılımını oluşturma çabaları anlamını içerdiğini unutmamak lazımdır...

Fakat hiç kuşkusuz her biçimiyle İslamcılık bir ideolojiden ibarettir. Değişik oranlarda da olsa tüm çabaları siyasal bir alana münhasırdır. Dolayısıyla hiçbir biçimde bir din olarak İslam'ın kendisini ve bütününe ifade ve temsil etmemektedir, İslâm dünyasında, dinin bu tür ideolojik bir aygıt haline dönüştürülmesini bir 'sapma' olarak değerlendiren kesimler de vardır. Çünkü dinin böyle siyasal bir ideolojide dominant bir unsur ve aygıt haline getirilmesi bazen onu ideolojik kavgaların doğrudan bir tarafı kılmaktadır ki bu, dinin esaslarıyla bağdaşır bir şey değildir.

Bundan başka dinin ideolojik sunumu, yer yer İslam dünyasında dini şiddet diye nitelenen huruç (başkaldırı) hareketlerine de vücut verebilmektedir. Bugün Batıda İslam'ın şiddetle meczedilmiş imajını körükleyen önemli problemlerden birisi de bu şiddet hareketlerinin, İslam'ı kendi sıkı ve dar ideolojilerinin bir manifestosu haline getirmeleridir. Batılı siyasal ve medyatik paradigmalarda zaten beyinlerinde mevcut olan İslami ön yargı ve bilinç altını pekiştirecek bu tür imaj malzemesi avındadırlar. Maalesef bu tür imaj destekleri de en ziyade, İslam'ı, gerek siyasal, gerek eylem açısından ideolojileştiren çevrelerden gelmektedir. Bu bugün ve yakın geçmişte İslam dünyasındaki tüm hareketlerin en temel sorunu halinde tartışılmalıdır. Çağdaş Müslüman toplumların önünde bu sorun hâlâ ehemmiyetini muhafaza etmektedir.”²

Batı'da İslam ve İslamcılık Ayrımı

İslam ile İslamcılık ayrımı Batı'da daha da önem kazanmıştır. Bu konudaki tartışmanın katılımcılarını kabaca iki kategoriye ayırmak mümkün. Birinci grupta İslam'ın bir din, İslamcılığın ise bir ideoloji olduğunu belirterek özellikle İslamcı militanlarca gerçekleştirilen terör olaylarının İslam dinine yönelik bir tepkiye dönüşmemesi gerektiğini düşünenler yer alıyor. İkinci grup ise, ortada bir ayrım olduğuna ilişkin tezin bir kandırmacadan ibaret olduğunu; Batı'ya, demokrasiye, Hristiyanlık ve Yahudiliğe düşman İslam'ın, İslamcılık kisvesi ardına saklanarak zaman kazandığını ileri sürüyor. Şimdi vereceğimiz örnek iki görüşü de içermesi açısından ilginç.

Norveç İstihbarat Örgütü Başkanı Jørn Holme birinci görüşü savunan, “Biz farklılıklar ve çok kültürlülük konusunda deneyimsiz ve biraz da aptalız. İslam

2- M. Enes Ergene, “Siyasal İslam ve İslamcılık Kavramı Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı”, 01.08.2007, Yeniakademi Yayınları, fgulen.com

ve İslamcılığı birbirine karıştırıyoruz. İslamcılık sonuç olarak İslam'ın özel bir şekli. Ancak pek çok Norveçlinin bu konuda kafalarının çok karışık olduğundan eminim" şeklinde bir açıklama yapar. İslam'ın tehdit oluşturduğu tezini savunan "dhimmiwatch" isimli web sitesi ise bu açıklamaya şu tepkiyi verir :

"Kafamız kesinlikle çok karışık ve alarm halindeyiz. Çünkü Norveç'te böyle bir açıklamayı yapması gereken son kişi olan istihbarat örgütü başkanı, kalkmış büyük bir güvenle İslam ile İslamcılık arasında büyük bir fark olduğunu söylüyor. Peki söyle o zaman fark nedir?... Şiddete yönelik bir cihada girişen bir kişiyi her açıdan destekleyen kişi de... şiddete hizmet ediyor değil midir? Ayrıca cihada inanan ancak şu anda Müslümanların sayısının yeterli olmadığı için şiddetin aleyhlerine sonuç vereceğini düşünerek şiddet/içermeyen yöntemleri savunmalarına ne demeli? ...Norveç istihbarat örgütü başkanının açıklamaları konusunda çok açık olan tek şey İslam'ın metinlerini, eğilimlerini, davranış ve iklimini anlamamış olmasıdır. Norveç'teki güvenlik koşullarını Müslüman olmayan Norveçliler için hemen iyileştirmek amacıyla Jorn Holme derhal görevinden atılmalıdır. Onun yerine İslam'ı, dolayısıyla İslam'ın Norveç'in yasal ve siyasi kurumlarına, sosyal düzenlemelerine, özgürce araştırmaya, sanata ve 'kafirlerin' güvenliğine yönelik bir tehdit olduğunu tam anlamıyla kavrayabilen birisi getirilmelidir."³

İslam'ın şiddete de başvuran İslamcılıktan farklı olduğunu savunan Batılılar, İslam karşıtı çevreler tarafından eleştirildikleri gibi kendilerini İslamcı olarak tanımlayan çevrelerce de samimiyetsizlikle ve art niyetli olmakla suçlanırlar. "Entelektüel bir göçmen Müslüman soruyor: 'Batı modernitesi karşısında niçin hala savunmadayız?' Bu sorunun Berlin'de bir çayevinde sorulması elbette hayli manidardır. Cevabına gelince: Çünkü saldırıya uğramıştık... Sadece dışımızdan değil, Batı'nın içimizdeki yeniçerileri tarafından da kuşatılmıştık. Onun için, düşünceden siyasete, fıkıhtan kelama, her alanda savunmacı (apolejetik) bir üslup öne çıktı. Savunmacı üslup, yer yer özür dileyici, mazeret bildirici bir zillate dönüştü. Bu, kendi değerlerinden emin olamayan, Batı modernitesi karşısında aşağılık kompleksine kapılan bir ruh halinin ifadesiydi. Şimdilerde, savunmacı olmaktan çıkıp, meydan okumaya hazırlanan bir İslam var. Oryantalizm, yerli ve yabancı sözcükleri aracılığıyla, savunmacı İslam'ı 'İslamcılık' adı altında mahkum etmeye çalışmıştı; Meydan okumaya hazırlanan İslam'ı ise 'Siyasal İslam' yaftasıyla mahkum etmeye çalışıyor... İslamcılık, Siyasal İslam, Sivil İslam, Kültürel İslam gibi isimlendirmeler, haber veren (ihbari) değil, kurgulayan, inşa eden

3- Hugh Fitzgerald, "The head of Norway's security service: 'a bit stupid,' yes, but not as regards 'diversity'" (Norveç İstihbarat Örgütü Başkanı evet "biraz aptal" ama "farklılıklar" konusunda değil), September 29, 2007

(inşai) isimlendirmelerdir. Bu nedenle de ‘tanınmak’ amacıyla değil; ‘tanımlamak’ amacıyla kurgulanmışlardır ve manipülatiftirler... Bu da, klasik saldırılar gibi bir Batı saldırısı. Önce imaj değiştirip ardından yemek; Tıpkı, yavrusunu yemeyi gözüne kestiren kedinin, onu fareye benzetmesi gibi... bu ümmet 1400 yıllık tarihinde birçok fikri ve fiili saldırıya karşı koydu. Haçlı seferleri ve Moğol istilası sadece iki örnek...”⁴

Kuşkusuz bu suçlamada, global güçlerin kolonyalist tarihin en başından beri gerçekleştirdikleri manipülasyonların haklı olarak büyük etkisi vardır. Ayrıca neocon gazeteci olarak anılan Daniel Pipes gibi uzmanların -kendilerince haklı gerekçelere dayansa da iki dünyaya da egemen olan kesif paranoya nedeniyle yanlış anlaşılmaya çok müsait- önerilerinin payını da yabana atmamak gerekir.

“İslam ve İslamcılığı Ayırmak” isimli makalesinde Pipes İslam’ı bir din ve uygarlık, İslamcılığı ise, İslam’ın kutsal yasalarına tamamen uyulmasını öngören ve Müslüman olmayanlara ve Batı’ya karşı karşı derin bir düşmanlık barındıran bir ideoloji olarak tanımlar. Bir Müslüman Kardeşler yetkilisinin, “Müslümanlar sosyalist ya da kapitalist değildir, onlar Müslümandır” şeklindeki ifadesini alıntılanarak Müslümanları, Yahudi ya da Hristiyanlarla değil de kapitalist ve sosyalistlerle karşılaştırmasını çok aydınlatıcı bulduğunu belirtir. İslamcılık siyasi güce yönelmek ve kontrol altına almak için bir yol önermektedir. Bu nedenle laik ve İslamcı Müslümanlar arasında bir çatışma yaşanmaktadır. Batı her ne kadar bu konuda bir seyirci ise de, kendi çıkarlarını da korumak zorundadır. Bu nedenle İslam ile İslamcılık arasındaki ayrımının vurgulanması, her şeyden önce İslamcılığa karşı politikalar geliştirebilmek açısından önemlidir çünkü hiçbir devlet bir dine karşı politika geliştiremez ancak ideolojiler için bu geçerli değildir.”⁵

Batı’nın İslam ile İslamcılık arasında ayrım yapması bazı İslamcı çevrelerce amaçlı bulunsa da bunun yapılmamasını, kendilerini “Şeriat karşıtı Müslümanlar” olarak niteleyen bir grup gibi kötüye yoranlar da var. (İslam’a karşı) Batı direnişi “westernresistance” isimli web sitesi; İngiltere’deki camilerde Suudiler tarafından finanse edilen Hristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı nefret aşıl原因an broşürler dağıtıldığı yolunda bulgular da içeren, resmi bir rapora ilişkin tartışmaları aktararak ılımlı ya da radikal İslam olmadığını tek bir İslam olduğunu ve onun da Batı’ya

4- Mustafa İslamoğlu, Güneş Batı’dan Doğacak mı?, *Yeni Şafak*, 25 Aralık 1998

5- Daniel Pipes, “Distinguishing between Islam and Islamism”, Center for Strategic and International Studies, 30 Haziran 1998, danielpipes.org

düşman olduğunu belirten bir makaleye⁶ yer veriyor. “Şeriat karşıtı Müslümanlar” grubu ise bunun üzerine web sitesine, İslam ve İslamcılık arasındaki farkın vurgulanmamasından dolayı, radikal Müslümanların normal Müslümanlar gibi meşruiyet kazandıklarını, ılımlı Müslümanların radikallerle bir tutulduğunu ve sonuçta bütün Müslümanların radikal olduğu sonucuna ulaşılmasına neden olduğunu belirten cevabi bir yorum gönderiyor. Grup Batı medyasına, “İslam ile İslamcılık arasındaki farkı anlamıyorsanız bu konu ile ilgili görüş bildirmeye son verin, eğer anlıyorsanız her defasında bu ayrımı açıkça ortaya koyun” çağrısını yaparak mesajını, “ılımlı Müslümanların nerede oldukları ve niye sessiz kaldıkları soruluyor. İşte buradayız, ama bizim ne dediğimizi dinlemek niyetinde olmayan asıl sizlersiniz,” diyerek bitiriyor.⁷

Bu mesaja gelen cevabi yorumda ise grubun propaganda yaptığı belirtilerek, “Neye dayanarak ılımlı yorumunuzun doğru olduğunu ancak Kuran’ın emirlerine harfiyen uyanların yanlış yaptığını ileri sürüyorsunuz? ...Kuran’ın hükümleri açık ‘Kafiri öldürün’, diyor. Ayrıca şu kahrolası İslamcılık da ne menem bir şeydir? İslamofobi gibi bir şey olsa gerek. Bir göz boyama, Müslüman olmayanların kafalarını karıştırıp zaman kazanmak için uydurulmuş bir kelime. İslam, İslamdır. ‘İlmlı İslam’ı cesaretlendirmek daha fazla İslam demektir ve hepimiz bunun ne anlama geldiğini biliyoruz”⁸ deniyor.

Özellikle büyük çaplı şiddet olaylarından sonra Batı’da giderek ağırlık kazanan, İslam’ı tehdit olarak gören, bu yaklaşımın orada yaşayan Müslüman uzmanların epey kafa yormasına neden olduğu görülüyor. Mesela Suriye kökenli bir Alman akademisyen olan Bassam Tibi de, International Herald Tribune Gazetesi’nde yayınlanan “Cihadizmin Kökü Siyasal İslam’da” isimli makalesinde 11 Eylül, Bali, Madrid, Londra saldırılarından sonra birbirine zıt iki farklı yorumun yapıldığına dikkat çekiyor. Birincisi, dini terörün İslam’da yeri olduğunu savunurken, özellikle Müslümanlar ile siyasi etiğe uygun davranan Batılılar tarafından yapılan ikincisi ise, terörizmin İslam ile hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürüyor. Tibi’ye göre, iki yorum da gerçekçi değildir ve gerçeğe ancak bir din olan İslam ile bir ideoloji olan ve İslam’ın politize edilmesi sonucu ortaya çıkan İslamcılık arasındaki farkı anlayarak ulaşılabilir.

6- “UK: Mosques Still Provide Saudi Hate Texts”, 30 Ekim 2007, westernresistance.com

7- “Media Legitimizes Islamic Extremists While Defaming Muslims” (Medya İslamcı Radikalleri Meşrulaştırırken Müslümanları Karalıyor), *Muslims Against Sharia*, ibid

8- Savitch, 3 Kasım 2007, ibid

Cihadistler “kafirlerle” karşı verdikleri savaşın İslami cihad kavramının dini, siyasi ve askeri yorumlanışına göre meşru olduğuna inanırlar. İslamcılık ile ilişkileri konusunda kabaca, cihadistler klasik cihat doktrinini yeni bir İslami gelenek icat ederek yeni bir zihniyet ile okuyorlar denebilir. Bu yeni zihniyet cihada bir “izm” eklemekte ve cihadizm modern siyasal şiddetin bir çeşidi olan bir gerilla savaşı haline gelmektedir. Cihadizmin İslam ile hiçbir şekilde ilgisi olmadığını savunmak yanlış ve yanıltıcıdır. Çünkü cihadistler kendilerini “gerçek Müslüman inananlar” olarak görmekte ve İslamcı düşünce yapısını camilerde ve dini okullarda öğrenmektedirler. Bu teröristlerin İslami olup olmadıklarını da tartışmak anlamsızdır. Gerçek olan cihadizmin İslam medeniyetinde yeni bir yönelim olduğu, çağdaş “Batı’ya karşı ayaklanma”nın bir ifadesi olduğu ve -21.yüzyılın gideceği yönü belirlemek için global cihat ile demokratik barış arasında devam etmekte olan- fikirler arası savaşta büyük bir popüleriteye sahip olduğudur. Dolayısıyla, “medeniyetler arası çatışma” tartışmaları yapmak yerine demokrasinin Batılı destekçileri ile aydınlanmış Müslümanlar, cihadist İslamcılara karşı ittifak yapmalıdırlar.⁹

Tibi’nin -Batılı bir Müslüman olarak tam ortasında yer aldığı “medeniyetler arası çatışma” ve bunu körükleyen İslamcı gruplarca gerçekleştirilen şiddet konusundaki- endişelerinin mesela Türk İslamcılarının pek çoğu tarafından pek paylaşıldığı söylenemez. En azından öncelikli konularının bu olmadığı görülür. Tibi gibi İslam ile İslamiyet arasındaki farkı vurgulama çabasında değildirlere, tam tersine böyle bir ayrımı reddetmektedir. Bunda çok muhtemelen, sıradan Batılılarda şiddet nedeniyle İslam korkusunun bir fobiye dönüşmesine aldırnamaktan ziyade Türkiye’de laik kesimle yaşanan keskin çatışma nedeniyle dinin siyasete katılımını, müdahalesini hatta kontrolünü bir hak olarak görmelerinin payı vardır. Dolayısıyla, bir genelleme yaparsak, Türk İslamcısının öncelikli endişesi “medeniyetler arası çatışma” değil kendisine siyasi sistemde -şu ya da bu nedenle- bir yer edinmektir, İslam ve İslamcılığın farklı olduğunun savunulmasını -bunu engellemeye yönelik bir manipölasyon olarak görerek- kuşkuyla karşılar.

Mesela, İslamcılığı “Müslüman kalma ve yaşama mücadelesi” olarak gören Hayrettin Karaman farklı bir İslamcı tanımını peşindedir. Her şuurlu Müslüman’ın İslamcı olduğunu, dolayısıyla İslamcı ile Müslüman’ın aynı kimlik olduğunu çünkü İslamcılığın taleplerinin aslında İslam’ın talepleri olduğunu ancak her İslamcının İslam’a uygun hareket etmediğini söylüyor. Bununla beraber yeni bir İslamcılık tanımlamasına doğru bir gelişim ve değişim olduğu kanısında. “İslam

⁹- Bassam Tibi, “Jihadism’s roots in political Islam”, *International Herald Tribune*, 30 Ağustos, 2005

ile siyaseti ve ideolojiyi aynılaştırırlar, İslam'ın siyaset ve ideolojiyi aştığını bil-meyenler şimdi bunun hatalı olduğunu anlamaya başladılar. Türkiye'de siyasetin kendi kuralları, kadroları ve söylemi ile İslamcılığın; yani Müslüman kalma ve yaşama mücadelesinin de kendi mahiyetine ve amacına uygun kurallar, söylem-ler, yöntemler ve kadrolarla yapılması gerektiği anlayışına doğru bir gelişmenin rüzgârını almaktayım. Siyasal İslamcılık nisbeten yeni bir terim; Müslümanlar'ın yükümlülüklerinden bir kısmının, belli bir dönemin şartları içinde öne alın-masıyla ve gerçekleştirilme stratejileriyle ilgili. Bu 'bir kısmı'ndan maksat da İslam'ın siyasi, sosyal, hukuki ve ekonomik talepleridir. 'Bütün olmadan parça da olmaz' düşüncesinden yola çıkan siyasal İslamcılar, 'inancın, ibadetin, eğiti-min, medeniyetin olabilmesi için siyasi iktidarın da Müslümanların elinde olma-sı gerekir' diyorlardı. Bu düşünce dün de, bugün de yanlış değildir, ancak Müs-lümanların bütün misyonu, siyasi iktidar şartına bağlı değildir, siyasi iktidar baş-kalarının elinde olduğu zaman da hem İslam, hem de Müslümanlar ve onların insanlığa rahmet olan dini temsil ve tebliğ vazifeleri devam eder... İslamcılığın muhtevasını yalnızca siyasi iktidar ile sınırlamak doğru değildir, hiçbir devrin İs-lamcısı da dâvasının sınırını böyle çizmemiştir. Dün siyasi iktidar da Müslüman-ların elinde olsun diye çalışanlar, bu amaçlarına eremedikleri zaman ve zemin-lerde yine İslamcı olarak misyonlarını sürdürüyorlardı. Bugünün Müslümanla-rı, bana göre hepsi aynı zamanda İslamcıdır, işte bunların bir kısmı, yaşadığımız dünyanın şartları içinde yeni bir siyasî İslamcılık çizgisi belirlediler: Demokra-tik, laik, çoğulcu bir düzen içinde, başkalarının hak ve hürriyetlerine zarar ver-medikçe İslam'ı, azami ölçülerde yaşamak. Bunun içinde bütün şubeleriyle sos-yal hayat da vardır.”¹⁰

Karaman, “Siyasal İslam öldü” önermesinin de bütün bu nedenlerle yanlış oldu-ğu kanısında, “Yanlış bir adlandırma ile ‘Siyasal İslam’ dedikleri şey yoktur ki, bitsin, iflas etsin; var olan içinde siyasi boyutun da bulunduğu İslam’ dır... Müs-lüman olarak Allah’ a teslim olan kişi pazarlık yapmadan, dinin kurallarını böl-medem -elinden geldiğince- hayatının bütününde ona teslim olur. Evin içinde, camide Müslüman, kamusal alanda gayr-i müslim olamaz. Asıl vazifesi kamu-sal alanda da İslam’ a aykırı bir durumun oluşmasını engellemektir, buna gücü yetmezse, başkalarına dokunmadan kendisi özel ve kamusal alanda Müslüman-cı yaşar, buna da gücü yetmezse yapabildiğini yapar, yapamadıkları için de -gü-cünü aştığından- bağışlanır. Müslümanlık bu olduğuna göre ‘siyasal, ılımlı, laik

vb.' diyerek farklı bir İslam'dan söz etmek güneşi bir şeylerle örtmeye kalkışmak demektir ve mümkün olmaz."¹¹

İslamcılık konusundaki ilginç yorumlarıyla dikkat çeken genç bir yazar olan Mustafa Akyol'un ise, İslam ve İslamcılık ayrımı konusunda hem Batılıların hem Türk İslamcılarının duyarlılıklarına cevap verecek bir formül arayışında olduğu görülüyor. Akyol "radikal İslamcı" örgütlerin "bir din" olan İslam'dan ziyade bir siyasi ideoloji olan "devrimcilikle" ilgili olduklarını yazıyor. "O devrimi İslam adına yapmak istiyorlar kuşkusuz, ama 'İslam' deyince anladıkları yüz milyonlarca dindar Müslüman'ın 1400 yıldır anladığından çok farklı... Radikal İslamcılar, çıkış noktası olarak Batı dünyasına ve onun kapitalist ekonomi, demokrasi, çoğulculuk gibi değerlerine -ve tabii bir de sömürgecilik, işgal, ırkçılık, çifte standart gibi suçlarına- duydukları tepkiyi alıyorlar. Onun için 'İslam mesajı' diye, Allah'ın varlığı veya Kuran'ın doğruluğu gibi temel İslami inanç esaslarını değil; 'dünyayı sömüren emperyalizm' veya 'insanlığın kanını emen Siyonizm' gibi tümüyle siyasi ve dahası İslami kaynaklarda yeri bulunmayan söylemleri öne sürüyorlar...

Hizb-ut Tahrir Türkiye sorumlusu Yılmaz Çelik 'Batı ile mücadele eden insanlar Müslüman'dır' demiş. Oysa Kuran'a göre Allah'a inanan ve teslim olan insanlar Müslüman'dır. Müslüman, Batı'ya veya bir başka medeniyete, Kuran'da bildirilen ilkelerin ışığında bakar. Yanlışlarına karşı çıkar, doğrularını teslim eder. Ne doğru ne de yanlış olan, nötr ('mubah') unsurlarından da dilediği gibi yararlanabilir. Radikal İslamcıların böyle davranmayıp da, Batı'ya tümünden düşman olmaları ve dahası bu düşmanlığı dünya görüşlerinin ve faaliyetlerinin merkezi haline getirmeleri, ileri boyutta ve son derece çarpık bir 'politizasyon'a işaret ediyor."

Akyol bu politizasyonun "eylem'e" dönüştürken "amaç araçları meşru kılar" diye düşünmeye ve İslam geleneğinde açıkça yasaklanmış olan "sivil insanlara karşı şiddet"in, yani "terör"ün kullanılmasına neden olduğunu belirtiyor. Yani "sivilere yönelik saldırılar -bazılarının sandığının aksine- 'şariat' gözetildiği için değil, gözetilmediği için gerçekleşiyor." Nedeni ise siyasi argümanlar. Mesela, İsraili sivilleri bombalayan Filistinli militanlar kendilerini, "İsrail'e karşı başka silahımız yok, hem sonra İsraillilerden çok çektik, öfkeliyiz" diye savunuyorlar. Politizasyonun ikinci ve en önemli sonucu ise Akyol'a göre, İslam'ı bir ideoloji haline getirmesi. Söz konusu İslamcılar, yıkmak istedikleri dünya düzeninin yerine İslami kavramları yorumlayarak yeni bir düzen inşasına başlıyorlar ve İslam, onların gözünde, bir ideoloji haline geliyor. Oysa Kuran'da ekonomi, siyaset ve top-

lum alanlarını tarif eden detaylı sistemler değil bazı temel ilkeler var. “Her çağın ve toplumun yapısına göre değişebilecek olan bu gibi ‘insani’ meseleler, son derece hikmetli bir biçimde, ilahi mesajın içinde yer almıyor. Dolayısıyla ‘İslami yönetim biçimi’ inşa etmeye kalkanlar, aslında kaynağı ilahi değil de insani olan sistemler kurguluyorlar.”

Akyol, “din zaten siyasete hiç karışmamalı, vicdanlarda yaşamalı” görüşüne de karşı “çünkü bir dinin hayatın hangi yönlerini düzenleyeceği konusunda o dinin kendi kaynakları ve inananları dışında kimsenin karar verme yetkisi yok. İslam ise hayatın pek çok yönüne dair -kalıplaşmış sistemler değilse de- bazı temel ilkeler bildiren bir din... Ancak hayatın bütününde Allah’ın iradesine teslim olan Müslüman’ın, dinin ‘ilahi’ olanla ‘beşeri’ ve ‘tarihsel’ olan kısımlarını iyi ayırt etmesi gerekiyor. Bu yapıldığında, ‘modern durum’u göz önüne alan içtihatlarla yeni bir Müslüman perspektif geliştirilebilir. Laik devletle (dine baskı uygulamadığı sürece) uzlaşan, inananların veya inanıp da uygulamayanların yaşam tarzına tolerans gösteren, çoğulcu ve demokratik bir ‘siyasi bakış’ üretilebilir.” Türkiye’de böyle bir entelektüel İslami birikimin zaten var olduğuna dikkat çeken Akyol şu sonuca varıyor, “Mesele Müslümanların siyasete de Müslümanca bakıp bakmamaları gerektiği değil. Tabii ki öyle bakacaklar... Mesele, bu bakışın ‘bir topluluğa olan kinden’ (radikalizmden) arındırılması ve modern durumu göz önüne alan yeni yorumlara açık olması.”¹²

Son dönemde Ali Bulaç’ın bir makalesi ile başlayan ve giderek alevlenen İslamcılık tartışmasına geçmeden önce, siyasi bir ideolojiye dönüştürülmüş İslam için İslamcılık teriminin kullanılmasının uygun olup olmadığı konusundaki görüşlere bir göz atalım.

İslamcılık Doğru Terim Midir?

Konunun önemli uzmanlarından birisi olarak kabul edilen Martin Kramer, bu terminolojik tartışmayı ele aldığı makalesinde¹³, İslam dünyasındaki gelişmeler konusunda okuyan ve yazan hiç kimsenin İslam’ı, tüm sosyal ve siyasal eylemleri için tek otorite olarak ilan eden Müslümanları nasıl isimlendireceği sorusundan kaçınamayacağını belirterek, “İslami fundamentalist mi, yoksa İslamcı mı demeli?” diye soruyor.

12-Mustafa Akyol, “Dindar olmayan İslamcılık”, *Radikal*, 22 Eylül 2005

13-Martin Kramer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” (Terimleri tartışırken, Fundamentalist mi, İslamcı mı ?), *Middle East Quarterly*, Bahar 2003, Cilt X, Sayı 2

İslamcılık konusunda bir başka önemli uzman John Esposito, İslami yenilenme ya da İslami eylemcilik, terimlerini tercih ederek İslamcılığı, “Siyasi ve sosyal eylemlere bir zemin sağlamak için İslam’ın bir ideoloji olarak yorumlanması” olarak tanımlıyor. Esposito, İslamcılarının sadece geçmişe dönerek bir ideali gerçekleştirmek istemeleri halinde bunun değişimin inkarı olacağını belirterek, “Oysa bazı İslamcı düşünür ve yazarlar, kendilerinin önce geçmişe döndüklerini sonra tekrar günümüze geldiklerini düşünüyorlar. Mesela, Tunuslu Rashit el Ganushi gibileri -geçmişte var olmayan- İslam’ın modern kavram ve kurumlarla olan ilişkisinden söz ediyorlar ve böylelikle İslam’ı yeniden yorumluyorlar,” diyor.¹⁴

İslamcı yazar Cihan Aktaş’a göre, “İslamcılık modern bir harekettir, içinde bulunduğu zamanın talepleri ya da gerekleri konusunda bir sorumluluk üstlenme kaygısıyla ilişkilidir. İslamiyet dindir, İslamcılık ise zaman ve mekanla bağlı bir akım olarak görülmelidir, bu nedenle de çok farklı İslamcılıklardan, mesela demokrat olduğu kadar despotizmden yana, modernist olduğu kadar gelenekselci, muhafazakar olduğu ölçüde devrimci bir niteliğe sahip olan, kadın meseleleri bağlamında ataerkil olduğu kadar feminist, Batı karşıtı olduğu ölçüde kendini Doğu ile sınırlamakta ısrarlı İslamcılıklardan söz edilebilir. Türkiye özelinde İslamcılık aynı zamanda ‘sağcı’ tanımlara bir mesafe koyma kaygısıyla da şekillenmiştir. Bu anlamda ‘mustazafaların’, yani zayıfların, ezilenlerin, toplumun dışladığı düşkünlerin yanında olmak, ‘onları kurtarmak’ da bir amaç olarak görünür. Aynı zamanda, modernleşme konusunda şoklara maruz kalmış bir toplumun depresyondan çıkma yoluydu İslamcılık. Hızlı bir yüzeye çıkma, nefes alma çabasıdır da diyebiliriz, İslamcılığın çıkışına. Dolayısıyla da arazh, kanamalı bir çıkış bu aynı zamanda...”¹⁵

“Çok az İslamcı, İslam ile İslamcılığın aynı şey olduğunu iddia edebilir” görüşünde olan önde gelen Amerikalı analizcilerden Graham Fuller de, İslamcılığın daha çok -günümüzün yönetsel, sosyal ve politik sorunlarına İslam’dan anlamlar çıkararak çözümler bulma çabası olan- siyasal İslam ile özdeşleştiğini belirterek İslamcılık yerine aynı anlamda gördüğü siyasal İslam terimini tercih ediyor. Fuller’e göre, İslamcılar kesinlikle değişimden yanalar. Bu nedenle bir çok İslamcıyı “doğal eylemciler” olarak tanımlıyor.¹⁶

14-“İslamcılık bir Tehdit midir?” (“Is Islamism a Threat?”) Tartışma (Farklı görüşleri savunan önde gelen Amerikalı İslamcılık uzmanları arasında), *The Middle East Quarterly*, Aralık 1999, Cilt VI, Sayı 4

15-Emeti Saruhan, “Kendini Yeniden Doğuran Akım İslamcılık: Cihan Aktaş ile Kitabı ‘Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık’ Üzerine Söyleşi”, *Yeni Şafak Kitap Eki*, 25 Haziran 2007

16-Graham Fuller, *Siyasal İslam’ın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004, ss. 22-27

Daniel Pipes İslamcılık ile Suudi Arabistan'ın Vahhabi düşüncesi ve Afganistan'daki Taliban projesi arasında şöyle bir ayrım yapıyor, "Onlar köy geleneklerinin idealize ve sistematize edilmiş bir versiyonunun tüm ülkeye yayılması çabasıdır. İslamcılık ise, bunun tam da zıttıdır. Modern insanların, modern sorunlara ve ideolojilere cevabıdır... Mitolojik geçmişe bilinçli geri dönüşleri onları, mevcut yasa ve gelenekleri genişleterek korumaya çalışan Vahhabilerden ve Taliban'dan ayırır."¹⁷

Ancak Pipes her ne kadar İslamcılığı, "Modernizasyonun bir aracıdır, bir Ortaçağ programı değil, 20. yüzyılın baskı ve sorunlarına cevaptır" şeklinde değerlendiriyorsa da aynı zamanda Marksizm-Leninizm ya da faşizm gibi 20. yüzyılın bir "radikal ütöpik sistemi" olarak tanımlar, çünkü devletin kontrolü, toplumun idaresi ve insanın yeniden şekillendirilmesi için yollar önermektedir. Dolayısıyla İslamcılık, "İslami çeşnili bir totalitarizmdir, detayları kuşkusuz önceki versiyonlarından farklıdır fakat nihai amacı itibariyle büyük benzerlik taşımaktadır."¹⁸ 2002 tarihli "Militan İslam Amerika'ya Uzanıyor" isimli kitabında ise, çok muhtemelen 11 Eylül saldırılarının etkisiyle Pipes'in daha keskin bir retorik kullandığına tanık oluyoruz. "Şu anda İslam'ın ruhu için bir kavga devam ediyor. Bir tarafta ılımlılar, Batı'nın yöntemlerini kabul etmeye hevesli ve dünyaya entegre olmaya hazır Müslümanlar, diğer tarafta ise, korku dolu, güçlü bir düzen arayışında, dış dünyayı öteye itmeyi amaçlayan İslamcılar."¹⁹

11 Eylül'den sonra İslamcılık ya da İslami fundementalizm yerine, El Kaide gibi radikal örgütler için "cihadist" terimi kullanılmaya başlıyor. Fransız akademisyen Gilles Kepel ve Guilain Deneoux, "cihadi-selefizm" terimini ortaya atıyorlar. "Militan İslam" ve "siyasal İslam" gibi terimler de dünya medyasınca kullanılmaya başlanıyor. Birincisi şiddet eğilimine işaret ederken, ikincisi şiddete değil siyasi uzlaşmaya yatkın İslamcı düşünceye sahip hareketleri tanımlamak için - daha çok bu hareketlere sempati duyanlarca - kullanılıyor.²⁰

17-İslamcılık bir Tehdit midir?

18-Daniel Pipes, "İslam ve İslamcılığı Ayırmak", ("Distinguishing between Islam and Islamism"), CSIS (Center for Strategic and International Studies) 30 Haziran 1998

19-Daniel Pipes, "Militan İslam Amerika'ya Uzanıyor" (Militant Islam Reaches America) New York, Norton, 2002, alıntıl原因 Clifford Geertz, "Which Way to Mecca?" (Mekke Hangi Tarafta?) *The New York Review of Books*, Cilt 50, Sayı 11, 3 Haziran 2003

20-Mesela Fawaz Gerges, *America and Political Islam* (Amerika ve Siyasal İslam) Cambridge, Cambridge University Press, 1999; François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Siyasal İslam ile Yüz Yüze), London, Tauris, 2002.

Yine Kramer'e göre, "Batı'nın terminoloji konusundaki seçimi Müslümanların eylemleri etkileyecektir. Ancak Batı'nın algılaması, umut ve önyargıları da eşit derecede ya da daha fazla etkili olacaktır. Terminoloji konusundaki tartışma her zaman Batı'nın İslam ile ilişkileri ile bağlantılıdır ve bu tartışmanın sonucu Batı'nın İslam'ın konumunun tanımlanması konusundaki gereksinimlerini göstermesi açısından bir barometre olagelmıştır... Pek çok kez Batılılar, Müslümanların kafir ya da inanan, tehdit eden ya da barışçı, yabancı ya da tanıdık olmalarına gerek duymuşlardır. Batı'nın çağdaş İslam'daki değişim ile uzlaşma konusundaki kendi içindeki kavgasında, hangi terimin öne çıkacağını tahmin edebilmek imkansızdır. Bu, Müslümanların ne yaptıkları kadar Batı'nın ne istediği ile de bağlantılıdır."²¹

Kramer'in bu sözlerini aklımızda tutarken, Ali Bulaç'ın Batılıların seçtikleri terimler konusunda neler hissettiğine bakmak ilginç olabilir. Bulaç'ın görüşleri yukarıda yer verdiğimiz İslamoğlu'nun görüşlerinden pek farklı değil. "Oryantalistler'in 'Müslüman Doğu'su, İslamologlar'ın 'Siyasal İslam'ı" isimli makalesinden özetleyerek alıntılar yapıyoruz:

"Siyasal İslam tabirini, 'amaçlı bir kodlama' olarak ilk defa Batı'da özellikle 1980'lerden sonra İslam, İslam dünyası ve İslami hareketler üzerinde çalışan -oryantalistler yerine kısa vadeli politik ve aktüel ihtiyaçları karşılamak üzere iş başına geçen- İslamologlar kullandı. Oliver Roy ve Gilles Kepel bunlardan en çok bilinen iki Fransız İslamolog... Siyasal İslamcılık, İslamologların amaçlı kodlaması olarak, şu veya bu nedenle siyasi hayata katılmak isteyen Müslüman grupları daha başlangıçta 'fundamentalist, köktenci, radikal, entegrist, totaliter' vb. siyasi kimlik profilleri içine gömüp yerleştirdi... Siyasal İslam hakkatte Batı'nın İslamologlar aracılığıyla 'Müslümanlar'ı ötekileştirme'si ve kodlayarak belli bir hedefe kilitlemesi teşebbüsüdür. Küresel düzeyde karşılıklı bağımlılığın sürdüğü bir dünyada bir din olarak İslamiyet'i reddetmek mümkün olmadığına göre -çünkü bu yöntem eski zaman kabalığı idi- pozitivist paradigma ile ötekileştirerek reddetmek, daha sofistike bir yöntemdir... 'Siyasal İslam kodu'yla hareket eden çok sayıda kişi, kodlamanın amacına uygun olarak devleti fetişleştirdi, siyasi olan herşeyi mutlaklaştırdı. Bu formattaki Siyasal İslam, dinin meşru referanslarından, yaşanmış tarihi tecrübeden ve bugünün çok yönlü toplumsal gerçekliklerinden kopuk 'salt politik bir hareket'ti...

Diğer yandan ‘Siyasal Katoliklik’ kavramından mülhem bu kavramsallaştırma, aslında zımnen bir din olarak İslamiyet’in ve mensubiyetini bu dinle ifade eden Müslüman öznenin, sırf dini kimliği dolayısıyla siyaset, iktidar, yönetim ve devlete ilişkin alanların dışında tutulması gerektiği önkabülüne dayanır... ilk defa Batılı veya yerli İslamologlar değil, Müslüman entelektüeller, yazarlar ve bilginler ‘Batıdan İslam’a tercüme edilmiş bu siyasi projenin’ çok yönlü bir eleştirisini yaptılar. Özellikle Sünni Kelam referans alındığında devletin ve hatta yönetimin ‘dinin usûlü’nden olmayıp fûrûuna ait bir konu olduğu konusu, işi belli bir seviyede ele alanlar tarafından sıklıkla dile getirildi... modern paradigmanın aksine devlet araçsal bir aygıttır ve ondan beklenen inananların temel hak ve özgürlüklerini, kendilerini serbestçe ifade ve temsil edebilme imkanlarını güvence altına almasıdır.”²²

Bitmeyen İslamcılık Tartışması

Bulaç’ın 2012 yazında bir dizi makale ile başlattığı ve her kesimden yazarın katılımıyla bir anda genişleyen İslamcılık tartışmasında; İslamcılık nedir? İslamcılık öldü mü? Her Müslüman İslamcı mıdır? gibi sorulara cevap arandı.²³ Yukarıda gördüğümüz gibi, pek çok Batılı yazarın aksine “İslamcılık” ve “Siyasal İslam” kavramlarını aynı görmeyen Bulaç’ın İslamcılık tanımı, tartışmanın odak noktası oldu:

“İslamcılık, İslam’ın ana referans kaynaklarından hareketle ‘yeni’ bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği’ni hedefleyen entellektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası harekettir. Başka bir deyişle İslam’ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam’a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır. ‘Ed Din’ olan İslam bakış açısından bu tanımsal çerçeve her Müslüman’ın farz-ı ayn hükmünde daveti, davası ve duasıdır. Bu manada her Müslüman potansiyel, bitabi ve bizzarure İslamcıdır.”²⁴

Bulaç’ın ilerleyen yazılarında, “Her Müslüman İslamcıdır” iddiasını yumuşatırken, İslam ve İslamcılık kavramlarını giderek bütünleştirdiğini görüyoruz:

22-Ali Bulaç, “Oryantalistler’in ‘Müslüman Doğu’su, İslamologlar’ın ‘Siyasal İslam’ı”, www.davetci.com/g_yazilar_sislam.htm Temmuz 2000.

23-Bkz. Yaşar Yeşil, “İslamcılık Tartışmasında Kim Ne yazdı?”, werlog.com, 6 Ağustos 2012

24-Ali Bulaç, “İslamcılık Nedir?”, *Zaman Gazetesi*, 21 Temmuz 2012

“İslam’ın iddiası, daveti, davası ve duası olan İslamcılık ya da (Değişik İslamcılıklar) bir ırmak gibi İslam’ın büyük nehrine akar.”²⁵ İslamcılığı, liberalizm, sosyalizm, Marksizm gibi bir ideoloji olarak tanımlayan Mümtaz’er Türköné’nin, “Eski İslamcıları kırıp kırıp politikacı yapıyorlar... İslamcılık bir ideoloji olarak çöktü. Omuzlarındaki ağır iktidar yükü onu çökertti. Kendini bulması için önce iktidarla bağlarını koparması, sonra izin süre muhalefette yeni politikalar üretmesi lazım” saptamasına²⁶ ise kesinlikle karşı çıkar. Ona göre, İslamcılık en güçlü dönemini yaşamaktadır. Ortadoğu’daki patlamaların ardındaki itici güç İslamcılıktır. Ortadoğu’da yeni nesil İslamcıların -3. nesil- işbaşına geleceği yeni bir döneme girilmektedir. Bu çerçevede, İslamcılık ölmemiştir aksine doğum sancıları yaşamaktadır.²⁷

Sonuç

“İslam mı, İslamcılık mı?” tartışmasının dünyada ve Türkiye’de daha uzun yıllar süreceği anlaşılmaktadır. Çünkü, görülen odur ki, Ortadoğu’daki post ulus-devlet yapılanmasını gerçekleştirme görevi global güç odaklarıncı İslamcılara verilmiştir. Yani, İslamcılar geçen yüzyıl başında olduğu gibi bir kez daha bölgeyi dönüştürmede başrolü oynayacaklardır. Bu çerçevede, “yeni İslamcılıklar”ın ortaya çıkması ise kaçınılmazdır. Bunların ne denli İslami olacakları tartışılabilirken kuşkusuz İslamcılarının önündeki en büyük sınav, kendi gündemlerini global güç odaklarının çıkarları ile nasıl bağdaştıracakları konusudur. Zira, baştaki tarihçede gördüğümüz gibi bu güçlerle işbirliği bir kez daha İslamcılığın idealleri açısından büyük bir yenilgiyle sonuçlanabilir. Dolayısıyla İslamcılarının, İslamcılığın -global güç odaklarıncı kendi çıkarları doğrultusunda kullanılan diğer ideolojiler gibi- bir ideoloji olmadığını kanıtlaması gerekecektir.

25-Ali Bulaç, “İslamcılık ve ideoloji”, *Zaman Gazetesi*, 9 Ağustos 2012

26-Mümtaz’er Türköné, “İslamcılığa ne oldu?”, *Zaman Gazetesi*, 24 Temmuz, 2012

27-Emeti Saruhan, “İslamcılık en güçlü dönemini yaşıyor” (Ali Bulaç röportajı), *Yeni Şafak*, 12 Ağustos 2012; Ali Bulaç, “Demokrasinin İslam’la sınavı (1)”, *Zaman Gazetesi*, 24 Ocak 2013

Gündelik Yaşamı Dönüştürmek: İslamcılık ve Toplumsal Hareket Kuramı*

Cihan Tuğal

Türkiye’deki İslamcı hareket, mobilizasyonunu gündelik yaşamı dönüştürme stratejisi üzerine kurar. Devlete karşı halkın bu meydan okumaları İslamcı repertuarın önemli bir parçasını oluşturmazlar. Yeni Toplumsal Hareket kuramı, geleneksel olmayan böyle bir stratejik seçimi analiz etmek üzere bazı araçlar sağlar. Hareketler nasıl iktidar üretirler? Tartışmalı politikanın yokluğunda toplumsal bir hareketten bahsedebilir miyiz? Otoritelere meydan okumadan kaçınırken bile, bir hareket halkın aklını ve kalbini nasıl kazanabilir? Türkiye’de, İslamcı hareket genellikle devlete doğrudan meydan okumaktan ürker ve çoğunlukla kalabalık protestolardan uzak durur.

Öte taraftan toplumsal hareket araştırmalarının diğer müesses perspektiflerinin tersine, Yeni Toplumsal Hareketler literatürü kimliklerin dönüşümünü analizin merkezine koymuştur. Devleti ya mobilizasyonun ateşleyicisi ya da hedefi olarak araştırmak yerine bu literatür, hareketlerin kültür ve topluma odaklanarak toplumsal değişime yol açabileceklerini gösterir. Türk İslamcılığı gibi bir örnek olayı anlamak için bu yararlı bir kalkış noktası olduğu halde, devlete açıkça meydan okunmadığında bile, devletin nasıl oluyor da hala mobilizasyon sürecinin merkezinde yer aldığını anlamada bizi yanılgıya sevk edebilir. İslamcılar devletle angajmanlarını inkar etmediler, bu inkar Alberto Melucci ve diğerlerinin “yeni toplumsal hareketler”in tanımının içinde imal ettikleri bir inkardır. Kimlik-oluşumu özel bir hedef değil-

*- “Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory”, *Theory and Society*, Volume 38, Issue 5, September 2009, pp. 423-458’den kısaltılarak alıntılanmıştır. İngilizce’den çeviren: Cengiz Apaydın

di, ne var ki Türkiye’de devletle ekonominin yeniden yapılandırılması ile ilgili arzularla sıkı bir ilişki içindeydi. İslami mobilizasyon, bu nedenle, devletle uğraşmaya hazır hale gelmeden önce, bir grup insanın gündelik yaşama odaklanmasıyla karakterize edilir.

Toplumsal hareket kuramsallaştırmasının etkili bir kesimi devleti hedefleyerek mobilizasyon kuşağına odaklanırken, başka bir kesim sivil toplum üzerinde çalışarak iktidar kuşağına odaklanmıştır. Benim hedefim bu ayrılığın üzerine kuşku düşürmektir. Bu makalede, Yeni Toplumsal Hareketler literatüründen öğrendiğimiz dersleri, süreç modellerinin kavrayışlarıyla bütünleştirerek bu tür ikilikleri yeniden düşünmemize yardım edecek bir hegemonik perspektif ortaya koyacağım.

Araştırma Alanı ve Yöntemleri

İslamcı hareketi incelediğim yer olan Sultanbeyli, İstanbul’da İslamcı partinin en yüksek oy oranına sahip olduğu semttir. 1985’ten önce 3,700 kişilik bir nüfus oranına sahip olan Sultanbeyli 1989’a gelinceye kadar 80,000 nüfuslu bir ilçe haline gelmişti. Bu çoğunlukla gayri resmi bir gelişmeydi ve yapılaşmaların çoğu hala kaçaktır. Semt Türkiye’nin dört bir yanından göçmen aldığı halde, Karadeniz Bölgesi ile doğudaki Kürt illerinden gelen göçmenler, aynı bölgelerden şehre gelen ikinci kuşak göçmenlerle birlikte baskın unsuru oluşturmalar. Semtin çoğunluğu (birçoğunun inşaat sektöründe yoğunlaştığı) ilkökul mezunlarından oluşur ve İstanbul’un diğer kesimleriyle karşılaştırıldığında nüfusu daha gençtir. Siyasal aidiyetiyle, semtin gayri resmi büyümesi onu sıklıkla laik siyaset ile eleştirinin hedefi haline getirmiştir. (İstanbul’un doğusunda bir sanayi şehri olan İzmit’e yakın) Şehrin eteklerinde kurulmuş olan Sultanbeyli kentin seçimle işbaşına gelmiş ilk İslamcı belediyesidir. 1980’lerin sonlarından önce, Sultanbeyli’nin baskın bir siyasal veya dini rengi yoktu. Kentin birçok semti gibi, merkez-solcular (Sosyal Demokrat Halkçı Parti) ile merkez-sağcılar (Anavatan Partisi) iktidar için yarışıyorlardı. Şehrin kasaba ve köylerindeki dindar insanlar semtteki İslami eğitim faaliyetlerinden haberdar olduktan ve aile, akrabalık ve dinsel cemaat ilişkileriyle Sultanbeyli’ne göç ettikten sonra 1980’lerin ortalarından itibaren semtte istikrarlı bir siyasallaşma süreci başladı. İslamcı aktivistler kelamı Doğudaki Erzurum’un yanı sıra Batıdaki Almanya’ya kadar yaydılar ve sayısız aile semti hiç görmeden orada toprak satın aldı. Göçmen kadınlar da, akrabalarına semtin Türkiye’deki dinsel uyanışın başlıca merkezi olduğunu söyleyerek akrabalarının oraya ilgi duymalarını sağlamada etkili oldular. Kısaca, (siyasi, akrabalık ve dinsel) ilişkiler İslamcı bir semtin oluşturulmasında merkezi bir önem taşıyordu. 1997’deki laik darbeye kadar (İslamcı) Refah Partisi 1989

seçimlerinden itibaren belediyeyi elinde bulundurdu. 1990'lar boyunca İslamcılara muhalefet edecek (merkez sağ Doğru Yol Partisi ile merkez soldan Cumhuriyet Halk Partisi ve sonra Demokrat Sol Parti etrafında örgütlenen) bir siyasal oluşum varken, orduyla yerel yönetimden gelen muhalefetle karşılaştırıldığında bu muhalefet zayıf kaldı. Refah Partisi ile ordu arasındaki mücadelede en gerilimli anlardan biri Atatürk heykeli etrafında gelişti. Türkiye'de Atatürk'ün heykelleriyle büstleri her meydan, park ve resmi binada görülebilir. Bu heykeller yurttaşların laik milliyetçiliğin kurucu lideri Atatürk'e resmi bağlılıklarını ifade eder. 1996'da, Sultanbeyli belediye başkanı Koçak, semtteki bir mahalle parkına yakın olan ana bulvara nazır Atatürk heykelini kaldırdı.

Ordu semti tanklarla kuşatarak ve heykeli tekrar-dikerek karşılık verdi. Bu noktadan sonra, Refah Partisi yetkilileri devletle doğrudan karşı karşıya gelmekten uzak durdular. Refah Partisini, gençlik örgütlerini ve bazı kahvehaneleri kapatmaya ilaveten, Türkiye'nin dört bir yanında İmam Hatip Liseleriyle tarikatları sınırlandıran, 1997'deki laik askeri müdahaleden sonra, semtteki İslamlaştırma faaliyetleri azaldı. Müdahaleden sonra, İslamcılar düzene yönelik eleştirilerinin dozunu düşürmüş olan Fazilet Partisinde örgütlendiler. Bu ılımlılığa rağmen, rejim İslamcılar üzerindeki baskısını yoğunlaştırdı ve Fazilet Partisi bu araştırmanın son evrelerinde bir bölünme sürecine giriyordu. Fazilet Partisi, Sultanbeyli'deki belediyeyi 2002'de laik mahkemeler tarafından kapatılana kadar elinde tuttu. Sultanbeyli'deki istisnai derecedeki yoğun siyasallaşma gündelik düzeydeki siyasetin etkisini incelemek için semti uygun bir araştırma alanı haline getirmişti. Yine de, bu aynı zamanda bu araştırma alanının sınırlamaları ve bulguların genellenebilirliği ve yinelenebilirliğine ilişkin bir fikir verir: bu çalışmanın sonuçları hareketlerin, mevcut düzenin esaslarının doğruluğunu sorgulayan, böylesi büyük bir etkiye sahip olduğu durumlara daha çok değinebilirler. Aktivistlerin pratiklerine, özellikle rutin gündelik pratikler ile her zaman bilinç eşiğini aşmayabilen yapılara ilişkin bir araştırma yürütmenin ideal yolu muhtemelen katılımcı gözlemdir. Aktörlerin anlatımlarına bağlı olan anketlerle mülakatlar yoluyla bu yapılara erişmek daima mümkün değildir. 2000 yazından 2002 yazına kadar Sultanbeyli'de birçok yerde katılımcı gözlem yöntemi aracılığıyla din, siyaset ve hareket dinamikleri arasındaki etkileşimler üzerine malzeme topladım. Bu yerler—özellikle belediye, camiler, işyerleri, konferanslar ve dinci çayevleri—İslamcılığın semtteki başlıca mobilizasyon yapıları arasındaydı. Düzenli olarak Cuma hutbelerine katılarak ve aynı zamanda günde beş vakit kılınan cemaat namazlarını gözlemleyerek, semt merkeziyle çevredeki mahalle camilerini inceledim. Ayrıca kahvehanelerle, işsiz erkeklerin günlerini geçirdiği ve çalış-

şanların işten eve döndükten sonra sosyalleşmek için geldikleri dinci çayevlerine odaklandım. Belediye ile İslamcı partinin yerel merkezlerinde, İslamcı görevlilerle insanlar arasındaki etkileşimlerini çalıştım. Kamu okulları olarak İmam Hatip liseleri, Kur-an kursları ve medreseleler gibi dini eğitim kurumlarını analiz ederken, semtin sınırları dâhilindeki laik bir okulda ders veriyordum. Yüzerce insanın Sultanbeyli'ndeki konferanslara katılması nedeniyle, halka yönelik bu konferanslara katılmam da İslamcılığı anlamam açısından çok önemliydi. Burada yürütülen dinsel tartışmalar, orada bulunanların gündelik davranışlarını düzenleyen işyerleriyle çayevlerine ulaşıyordu. Elli altı mülakatçıya semtteki yaşamlarına, dinle ilgili yorumlarına, yerel ve ulusal siyasete ilişkin görüşlerine dair sorduğum, çoğunlukla bir ile bir-buçuk saat arasında süren, elli yarı-yapılı, derinlemesine mülakat yürüttüm. Dinci sakinler arasındaki oldukça ayrımcı hayat yüzünden, bir erkek araştırmacı olarak konumum nedeniyle semtin yarısı olan erkeklere daha çok erişim sağladım.

Yalnızca üç kadınla mülakat edebilirken, öğrencilerimin anneleriyle ve tanıdığım birkaç kişinin eşleriyle sayısız etkileşimlerim oldu. Mülakata katılanlar kartopu örnekleme yoluyla seçildiler. Hem bireysel hem de grupsal bazda mülakatlar yürütüldü. Bireysel mülakatlar (toplam 47) 11 küçük tüccar ve esnaf, onaltı işçi, iki emekli işçi, üç evkadını, bir imam, iki Din Kültürü öğretmeni, üç ilkokul öğretmeni, üç emlakçı, üç siyasetçi ve üç belediye görevlisinden oluştu. Grup bazındaki üç mülakattan ikisi (iki üç kişilik gruplar şeklinde) inşaat işçileriyle ve diğeri Sultanbeyli'deki İmam Hatip'ten henüz yeni mezun olmuş dört kişiyle oldu. Temasta bulunduğum insanlara araştırma amacıyla semtte bulunduğumu açıkça beyan ettim. Benim bir Amerikan üniversitesiyle bağlantımın olması ilk başta şüphe yarattı. Bununla birlikte, bir öğretmen olarak semtte çalışmam insanlara güven vermemi ve onlarla ilişki geliştirmemi sağladı. Okuluma yakın bir binada bir daire kirayarak, kurduğum ilişkilerin ötesine yavaş yavaş geçtim. Ben Sultanbeyli'ni (Bütün Müslümanları temsil etmek üzere bir takım çıkarsamalar edinmeye dayanan) İslamcı dünyanın mikrokozmosu olarak değil, araştırmacının bölgenin özelliğini göz önünde bulundurarak, daha büyük yapısal güçlere ve kuramsal sorunlara uzanabileceği bir olay olarak ele alıyorum. Bu nedenle, Sultanbeyli olayını toplumsal hareketler alanındaki bir takım kavramsal karşıtlıkları yeniden düşünmek ve hegemonik bir çerçeveden edinilen öngörülerin onların üzerine kuşku düşürmeye nasıl katkıda bulunabileceğini tartışmak için kullanacağım. Sonraki kısımda, İslamcılığın oluşumunda devletin ve sosyo ekonomik değişikliklerin rolünü anahatlarıyla açıklayacağım. Son kısımlarda da, İslamcılarının çeşitli düzenlemeler aracılığıyla gündelik yaşamı ve ritimlerini nasıl biçimlen-

dirdiklerini analiz edeceğim. Sonra da gündelik yaşamın bu yeniden inşasının kurumlar ve kamu daireleriyle nasıl bağlantılı olduğuna bakacağım.

İslamcı Stratejilerin Makro-Belirleyicileri

İslamcı dinamikleri açıklamak üzere siyasal süreç modellerini kullanan araştırmacılar, bu hareketi siyasal koşullara karşı rasyonel bir tepkiye veya en iyi ihtimalle siyasal açılımlarla kaynaklardan faydalanmak için İslamcı yapıları akıllıca kullanmayı indirgemeye meyilli olmuşlardır. Dolayısıyla, İslamcıların yaptığı gündelik dinsel işi göz ardı ettiler veya çerçeveleme, ilişkiler, kaynaklar ya da siyasal fırsatlar sorunlarıyla karşılaştırıldığında bu daha az bir odaklanmayı oluşturmuştur. İslamcı mobilizasyonun gündelik yaşamı nasıl dönüştürdüğüyle bağlantılı bu hareket faaliyetlerini incelemek yerine, bununla birlikte yine de devlet yönelimli hareket faaliyetlerine yönelik bir odaklanmayı sürdürürken, bu tarzdaki diğer çalışma kültürle dini daha bütünsel olarak analiz etmiştir.

Touraine'ci bir eğilimle konuya yaklaşan diğer araştırmacılar hareketin gündelik boyutunu keşfetmişlerdir, ama İslamcılığın inşasında devletin uygun oluşumsal rolünü kurumsallaştırmışlardır. Sivil toplum-yönelimli diğer araştırmacılar—İstanbul'un bir ilçesinde Jenny White'in İslamcılık analizi gibi—bütün bunların siyasal olarak (bir ölçüde devlet tarafından)nasil kurulduğunu ihmal ederek, siyasetle devlete karşı ayrıcalık ağları, kültür ve kimliklenmeyi analiz ederler. Hegemonik yaklaşım İslamcılığın yükselişinin sosyo-ekonomik, politik ve kurumsal belirleyicilerinin olduğunu vurgular. Neo-liberalizmin tarımsal destek yapılarına son vermesi neticesinde kırsal göçmenlerin 1980'lerle 1990'ların zaten sanaysiz olan şehirlerine akmasına yol açtı. Gelen göçmenler gereksinimlerine değinebilecek Solun bastırılmış olmasının ve kısmen ekonomik gereksinimlerine cevap veren İslamcı partilerin verdiği karşılığın bir sonucu olarak daha dindar hale geldiler. İslamcı parti 1980'lerden önce genel seçimlerde %10'dan daha az oy alabiliyordu ve seçmenleri vilayetlerde yoğunlaşmıştı. Kırsal seçmenlere yönelmek üzere gündemini değiştirdikten sonra, 1990'ların ortalarına kadar İslamcı partinin oy oranında %20'lik bir artış oldu. Görünüşte bu oran çok yüksek olmadığı halde, merkez partilerin aşırı parçalılığı yüzünden bu oylar Refah Partisi'ne belediye ile idari güç kazandırdı. Geniş-çaplı yolsuzluk, etnik sorunu çözme başarısızlığı ve yapısal intibak programlarından doğan yoksullaşma ve altüst oluş aynı zamanda İslamcılığın ulusal çaptaki seçim başarısının yolunu açarak merkez-sağ ile merkez-sol partileri itibarsızlaştırmıştı.

İstanbul'da, merkez-solda halkın umuduna vurulan son darbe, Türk tarihinde en sembolik İslamcı seçim zaferlerinden biriyle doruğa çıkan, Sosyal Demokrat

Halkçı Partinin (1989-1994) beceriksiz belediye yönetimi idi: bu İslamcılarının 1994'te İstanbul büyükşehir belediye başkanlığını almasıydı. Bu yenilgi ve İslami yükselişin doğal sonucu olarak merkez-sol partiler, 1960'lardan itibaren bütünleşmeye başladıkları halkçı-solculukla sosyal demokrat unsurlardan yavaş yavaş uzaklaşarak, (Atatürk ilkelerinin katı bir şekilde savunulmasına dayanan) dışlayıcı bir Kemalizme yöneldiler. Sultanbeyli gibi yoksul muhitlerde sosyal adalet siyasetinin biricik kanalı olarak geriye İslamcı partiler kaldı. Üstelik 1980'lerle 1990'larda, resmi camilerle atanmış imamlar yetersiz gelmeye başladılar ve halkın benimsediği imamlar, sufiler, medreseler veya alaylı eğitim boşlukları doldurdu. Halkın inşa ettiği ve resmen kayıtdışı olan camiler Türkiye'nin bütün önemli kentlerinde mantar gibi türediler. (Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat) Resmi dini kurumlarda önemli bir mevkiye gelmemiş imam hatip ve ilahiyat mezunlarıyla birlikte, bazı sufi tarikatları ve medreseler devletin-kontrolündeki "resmi" İslama karşı İslamcılığın arkasında saf tuttular.

Bunu bir nevi laik devletin kendisi yapmıştı, çünkü aslında Solla savaşmak amacıyla, devlet dini okul mezunlarında bir enflasyon yaratmıştı ancak yeni mezunların dini kurumlara girebileceği yüksek prestiji veya geliri olan yeni mevkiiler yaratmamıştı. Devletin İslam'ı siyasallaştırmaya yönelik ideolojik açılımı ve 1980'den sonra halkın içinde yayılmasıyla ("siyasal fırsat" olduğu söylenebilir) birlikte, bu yapısal değişim de İslamcılığın yükselişine katkıda bulundu.

Sultanbeyli'deki başlıca İslamlaştırıcı aktörler İslamcı parti, imamlar, aydınlarla tüccarlardı. İslamcılık bunların takip ettikleri gazetelerin (Akit, Milli Gazete, Yeni Şafak) editörleriyle köşe yazarları arasında da ana eğilimdi. Coğrafi bakımdan merkez camilerin devletçe atanmış imamları resmi İslama taraftar olmaya meyil liydiler. İslamcılığın daha radikal türleri çoğunlukla ilahiyat mezunlarıyla imam hatiplilerin ideolojisiydi. Bu mezunlardan bir kısmı kamu okullarındaki öğretmenlerdi; bir kısmı belediyede çalışıyordu; diğerleri ise işsizdi. Bunların çoğu ya uc grupların üyesiydiler ya da okul yıllarında bu kesimlerle ilişkileri olmuştu.

İslamcı partiyle öteki hareket örgütlerinin 1990'larda birkaç milyon üyesi varken, yalnızca dinsel özgürlükler (okullarda başörtüsü takma vs) ve kurumlar (imam hatiplerle Kur-an kursları) ciddi bir şekilde tehdit edildiğinde, sokakları tedbirli bir şekilde kullandılar. Bu kısmen 1960'lar ile 1970'lerde Solun onbeş yıllık sokağı harekete geçirmeye ilişkin kayda değer başarısızlığı yüzündendi. İslamcılar bu tür bir siyasetin ordu, polis ve milliyetçi paramiliter gruplar tarafından acımasızca ezildiğini bu deneyimden öğrenmişlerdi; bu nedenle başka bir yolun tutturulması gerekiyordu. Solcu mobilizasyon esnasında binlerce ölümle morali bo-

zulmuş olan, sıradan vatandaşın bezginliği de farklı bir mobilizasyon stratejisi-ni şart koştu. Bu bağlamda, İslamcıların kullandığı dokunaklı çerçeve, “huzur İslamda,” geniş bir yankı buldu. İslamcı Sokak eylemi, 1997’deki laik askeri müdahaleden sonra daha da azaldı ve alanda bulunduğum 27 aylık süre zarfında neredeyse hiç yoktu. Bununla birlikte, yetkililerle karşı karşıya gelmek yerine gündelik yaşamın dönüştürülmesine dayanan, İslamcıların alternatif mobilizasyon stratejileri 1997 sonrasının sert koşulları altında bile hareketin varlığını sürdürmesini sağladı. Bazen uygun olmayan siyasal koşullara rağmen bu aktivistler son on yirmi yıllık zaman zarfında Türkiye’yi yavaş yavaş İslamlaştırdılar ve iktidara giden yolun önünü açtılar.

Gündelik Yaşam Alışkanlıklarının İslami Temelde Siyasallaştırılması

Stratejik alışkanlıkların dönüşümü aracılığıyla hegemonyanın kurulması sokak, işyeri ve konferans salonu gibi farklı yerlerde ortaya çıkar. Aşağıda her biri için ayrı ayrı örnek vereceğim. 2000-2002 Yılları arasında, bu dönüşümün ana faili İslamcı Fazilet Partisi ve bir seyyar satıcı olan Metin gibi onunla ilişkili aktörlerdi. Daha önce bir inşaat işçisi olan Metin emekli olduktan sonra ucuz giysiler satmaya başlar. Yürüttüğü faaliyeti sadece iş olarak görmez aynı zamanda ibadet olarak algılar ve müşterilerinin çoğuyla politik ve dini tartışmalara girer. (Yılın zamanına bağlı olarak çalışma saatlerinde günde üç veya dört defa) Ezanın okunmasıyla birlikte, Metin müşterilerine ibadetin işten önce geldiğini söyleyerek, arabasını bırakır ve camiye gider. O, kendisini siyasal ve dini meselelere adanmışlığı sağlayan iki güçlü dini cemaatin (İskenderpaşa Cemaati) ve İslamcı bir partinin üyesidir. Bu aidiyetler ona eşya satmak için etrafta dolaştığı eski külüstür arabasında hem partisinin hem de cemaatinin simgelerini sergileyerek vurguladığı farklılık ve güçlülük duygusu tevcih eder. Metin’in sadece bir ilkökul diploması vardır ancak o sürekli resmi diplomasının sınırlarının ötesine geçmeye çalışır. Kur-an, Muhammed Peygamberin hayatıyla ilgili kitaplar ve Osmanlı İmparatorluğu tarihine ilişkin metinlerden oluşan tutkulu bir okuma programı vardır. Okuduklarından oldukça politik mesajlar alır:

“Biz şanlı bir geçmişten gelen asil bir milletiz. Bazı şer odakları bu asaleti yok etmeye çalışıyorlar. Emperyalist ve Siyonist güçler Türkiye halkı üzerinde oyunlar oynuyorlar. Dini unutmak, özümüzü inkâr etmek ve İslam’a tepeden bakmak gibi büyük tehlikelerle karşı karşıyayız. Eğer müminler Kur-an’ı okur ve onu anlarsa, bu tehlikelerin üstesinden gelebilirler. Geçim sıkıntısından kurtulmanın, güçlenen ahlaklı cereyandan, insanları dejenere eden, onları yıkan, ruhlarını çürüten ve onları fuhuşa sürükleyen akımlardan kurtulmanın tek yolu inandığın şeyi [klasik dini kaynakları ima ederek] kaynağından öğrenmektir.”

Metin ayrıca devletin “kaynaklar”a dönüşü teşvik etmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre, çağdaş Türk devleti ile Osmanlı devleti arasındaki en önemli farkın Türkiye’nin uluslar arası gücünün düşmesine yol açan, dini uygulama ile anlamaya yönelik resmi desteğin yokluğu idi. Metin’in günlük yaşamına ilişkin hatırlamamız gereken şey onun ibadet, ticaret ve siyaseti birleştirmiş olmasıdır. “Kaynaklara dönüş”ten şahsi selametin yanı sıra Türkiye’yi güçlendirecek yöntem götüreceği yol olarak anlıyor. Benzer şekilde, Metin müşterilerini de kendisi gibi bir okuma programına teşvik ediyor. İslami hareketin belirlediği gündelik alışkanlıklar aynı zamanda onun politik alışkanlıklarıdır: ekonomik faaliyetle dini faaliyet arasında kalın bir çizgi çizmez ve daha şanlı, daha zengin ve daha ahlaklı bir toplum ve devlet yaratacağına inandığı ekonomik ve dini amellerine yön vermek ve düzenlemek için İslam’ı kullanır. Günlük amelleri (müşterilerine düzenli vaaz vermek ve camiye gitmeleri için baskı uygulamak) dolayısıyla İslamcı aktörlerin hegemonyasını esas alır ve toplum ve devleti denetim altına almalarını öngörür. Kişinin kendisinin ve başkalarının gündelik yaşamının yeniden biçimlenmesi, aralarında Fikret ve arkadaşlarının olduğu, daha radikal İslamcılar arasında daha çekişmeli ve daha kapsamlı bir renge bürünür. Bu, ayrıca sıradan müminlerin dini ve dünyevi yaşamlarına yönelik saldırılarında daha dışlayıcı bir hal alır. (İkisi de kırklı yaşlarında olan) Fikret, ortağı Hidayet, müşterileri ve arkadaşlarının düzenli olarak İslam, İslamcılık ve siyaset hakkında saatlerce sohbet ettikleri emlak bürosunda sık sık vakit geçirdim. Fikret ile arkadaşlarının çoğunun, taraftarlarının da devamlı ziyaretçileri arasında olduğu (pragmatizmi nedeniyle ideolojik olarak eleştirdikleri) İslamcı parti ile ilişkisi vardı. Bürosu İslamcılarının fikir oluşum alanlarından biri olarak işlev gördü. Bu tür bürolar gerçekten İslamcı hegemonyanın başlıca kaynaklarından biridir: bunlar alternatif bir gündelik yaşamı benimserler. Bir gün, Fikret ile (en yakın arkadaşlarından biri, inşaat işçisi emeklisi) Mesut dindar Müslümanların hayır işleriyle ne kadar az ilgilendikleri hakkında sohbet ediyorlardı. Fikret, bunun bir çok dindar insanın yardım kampanyaları aracılığıyla Bosna’ya gönderdiği yüklü miktarda paraya karşı kısmen laik medyanın saldırıları yüzünden olduğu muhakemesinde bulundu. Bu yardımların İslamcı partinin ve onun liderlerinin hazinesine girdiğini ileri sürmekle medya, şimdi bu tür kampanyalarda daha az yer almaya istekli olan Müslümanların moralini bozmuştu. Hidayet bir süre sessiz kaldı ve sonunda sorunların bundan derin olduğu beyanında bulundu:

“Hiç birimiz Asrı-Saadet döneminin Müslümanları gibi değiliz artık. Bizim bir sürü apartmanımız var. Bu kadar mala düşkün olanlar kendilerini İslam’a adayamazlar. Kimi insanlar cihada gidiyor: öyle görünüyor ki onlar kendileri-

ni feda ediyorlar. Ne var ki aslında, kimse bunu ümmet bilinciyle yapmıyor. Bazı işsiz güçsüz insanlar cepheye gidiyorlar çünkü zengin Müslümanlar onlara para veriyor.”

Hidayet burada İslamcılara göre inancın, dağıtımının haliyle eşitlikçi olduğu mal mülk dahil, her şeyden önce geldiği Muhammed Peygamber ve dört halife zamanına göndermede bulunuyor. Tüm dindar Müslümanlar Asr-ı Saadetin İslam tarihinin ideal çağı olduğuna inanırken, sadece (radikal) İslamcılar Asr-ı Saadet toplumunun, çağdaş Müslümanların mallarını dağıtarak veya İslam yolunda harcayarak örnek almaları gereken, sınıfsız bir toplum olduğunu savunurlar. Hidayet’in anlatımında, ümmet bilincinin eksikliği—mala karşı inanca öncelik tanınmasını şart koşan ve kişinin çok mal edinmesini sınırlayan bilinç—din olarak İslam’ın belirli bir *tecrübesiyle* yakından bağlantılıdır:

“Pek çok insan İslamı anneleriyle babalarından öğrenirler. Onların İslam anlayışı gelenekseldir. İslamı yeterince bilmeyen geleneksel Müslümanlar, sadece düzenli olarak namaz kılmakla kendilerini cehennemden kurtarabileceklerini düşünürler. Bununla birlikte, bir çoğu amellerinde (başka yaratılanları Tanrıyla özdeşleştirerek) Tanrıya şirk koşarlar ve dolayısıyla Tanrının affetmeyeceği yegâne günahı işlerler. Tanrı cinayetle hırsızlığı af edebilir ancak şirkin sonu ebedi cehennemdir. Onlar Tanrının buyruklarına uymazlar trafik kurallarına uyarlar. Onlar, polisten Tanrıdan korktuklarından daha çok korkarlar. Bazıları eşlerini Tanrıyı sevdiklerinden daha çok severler. Bütün bunlar şirktir. [İnsanlar bunlardan birine kolaylıkla kaydıklarından] İslam tarihi boyunca bütün ulema [İslamcı düşünürler] Tanrının bunları sonsuz cehennem azabıyla cezalandırmaması için sürekli yalvarıp yakarmışlardır. Hepsi günahkârların bir süreliğine yamaları hususunda hemfikirli.”

Radikal İslam için çok önemli olan Kur-an’daki şirk terimi, Tanrının ortaklarının olduğunu veya Tanrıya inanırken ortaklar yaratmayı—af edilemeyen, (bazen) örtük bir çoktanrıcılık biçimini—ima ederek, diğer yaratıkları Tanrıyla (tercüme ve yoruma bağlı olarak) özdeşleştirmeyi içerir. İslamcı-olmayan Müslüman alimlere göre, bir kişi (bir sofi üstat ile müridi arasında meydana gelebileceği gibi) başka birine Tanrıymış gibi davrandığında şirk koşmuş olur. Ne var ki, İslamcılar ölçülerinde daha katıdırlar ve Tanrıdan başkasına uymanın aslında şirk olduğunu savunurlar. Bu uzun konuşma, nasıl Müslüman olunacağını—ve uygun amelde bulunulacağını— anlamamız için benim yanı sıra Mesut ile Fikret’e yapıldı. Hidayet gibi İslamcılara göre, gündelik etkileşimin amacı devletten korkmayan ve İslam’ın hüküm ve kaidelerini yerine getiren (ve bu kuralların uygulanması için davette bulunan ve savaşılan) özneler yaratmaktır. Bu kurallar sözlü olarak ebeveynlerin yerine—baba otoritesini kırarak ve İslamcı ak-

törlerin otoritesini kurumsallaştıracak— yazılı kaynaklar okunarak öğrenilmelidir. Bir Müslüman'ın gündelik yaşamının günde beş vakit namaz kılmakla tanımlanması Hidayet için yeterli değildir. Ona göre, (belki de özellikle) Tanrının kural ve kaideleri devletinkiyle veya bir insanın ailesine düşkünlüğüyle çatıştığında bile, İslami amel aynı zamanda zorunlu olarak Tanrının kural ve kaidelerine uymayı gerektirir. Gündelik amelin bu yeniden düzenlemesi sıradan Müslümanların rutin düzenlerini dışlar—ailelerine bağlılıklarını, düzenli ibadetlerini ve ebeveynlerinden edindikleri dini bilgiyi. İslamcı hareketi, İslamcı hareket yapan alışlagelen (Yeni Toplumsal Hareket literatürü için çok değerli) gündelik yaşam kalıplarına karşı yaptığı bu dönüşümlü saldırıdır. Ne var ki, kültürü ekonomi ile devletten düzgünce ayıran açıklamaların tersine, Hidayet'in İslamcı hareketle ilişkisi onun dinini ve gündelik yaşamını mülkiyet rejimiyle sıkıca bağlantılı olarak görmesine neden olur. Gündelik yaşam akışının değişmesi beraberinde toplumun (ve onun devlet ve ekonomiyle ilişkisinin) yapılandırılma tarzının değişmesini getirir. Bu nedenle Hidayet'in dinsel müdahaleleri ailesel ilişkilerde ve ekonomide İslami hegemonyayı kurma ve laik devlete bağlılığı zayıflatma çabasıdır.

Fikret ve Hidayet, ikisi de, yirmili yaşlarında yıllarca Suudi Arabistan'da çalışmışlar. İş deneyimi sayesinde bu ülkede yaşamış olanlar ve aynı zamanda şimdilik orada mevsimlik iş yapanlar Sultanbeyli'de önde gelen İslamcılar arasındaydılar. Suudi Arabistan'da daha dindar bir cemaat yaşamını görme şansına kavuşmuş bu kişiler, o yaşamın özelliklerini gündelik yaşamlarıyla bütünleştirmişler ve bunu toplumlarının geriye kalan kesimine empoze etmeye çalışıyorlardı. Aynı örüntünün daha eğitimli versiyonu Pakistan'daki medreselerde ve Mısır'daki el-Ezher'de eğitim görmüşler arasında görülebilirdi. Fikret ve Hidayet gibi eski işçilerden farklı olarak, Pakistan ve Mısır'da ikamet etmiş olanlar o ülkelerin aktivist ve aydınlarıyla ilişkiler kurdular. Bu ülkelerdeki İslamcı hareketlerden doğan fikirler ve stratejiler bu tür şebekeler aracılığıyla Sultanbeyli'deki hareketliliği etkiledi. Pakistan, Mısır ve İran'daki (ve ulus-ötesi ağlarla birlikte) önde gelen İslami hareketlerden çevrilen kaynaklar semtte dindarlığı arttırdı.

İslamcı hareketin daha geniş bir bağlamında, Fikret ve Hidayet gibi sakinlerin kurumsallaşmamış kimlik çalışması gazete, dergi ve konferansların yürüttüğü gündelik yaşam pratikleri üzerinde açıkça görünen çalışma gibi, daha kurumsallaşmış stratejilerle ilişkiye girer. Buna ilişkin örnek Abdullah Yıldız'ın Sultanbeyli'de halka yaptığı konuşmada görülebilir. Yıldız semtin İslami entelektüellerinin düzenlediği konferansın önemli konuşmacılarından biriydi.

Türkiye’deki kayda değer İslami düşünürlerden biri ve radikal İslamcı, dinci, politik dergi, Ümran’ın başyazarıdır. Son yıllarda, Ümran ve Yıldız Türkiye’de İslamcılığa ilişkin entelektüel tartışmaların tonunu belirleyenler arasındaydılar. Sultanbeyli’de Yıldız emperyalizmle savaşmanın uygun yolunun İslami yaşam tarzını geliştirmek ve güçlendirmek olduğunu ileri sürdü: İslami yaşam tarzı Batının [tersini uyguladığı bu değerler] tevazu, sadelik, kanaatkârlık, adalet, denge ve kederi paylaşmaya dayanıyordu.

Batının Müslümanlara bu kadar kızgın olmasının nedeni budur. İbadet bu yaşam tarzında önemli bir yer tutar. Dua kişiyi huşu içinde bırakır: oruç kişiye gerektiğinde aç kalabilmeyi öğretir. Ancak Müslümanlar bu yaşam tarzını şiddet yoluyla yaymazlar. [Muhammed] Peygamber, örneğin, insanları dua etmeleri için zorlamadı, ama hal ve hareketleri insanları etkiledi. İnanmayanlara bu hal ve hareketleri sunmak için, kişinin nefesine karşı yürüttüğü savaşı kazanması gerekir. Aksi takdirde, şeytani güçlere (televizyon vs.) karşı yürütülen savaş kazanılamaz. Duaların anlamını bilerek dua edersek, emperyalistleri yenebiliriz. [Suriyeli bir İslamcı alim] Cevdet Said, emperyalistlere değil, öncelikle kendi içimizdeki yanlışlıklara bakmamız gerektiğini söylerdi. Emperyalistleri yenmek için evella kendi nefsimizi yenmeliyiz. Yıldız’ın Sultanbeyli sakinlerine “emperyalistleri” boykot, protesto etmeye veya onlara saldırmaya davet etmediğini fark edelim; üstelik onlara dinlerini mükemmelleştirmelerini söylüyor. 11 Eylül öncesi verilen bu beyanlar, Batıya (bazı kurumlarla sektörlerle) karşı son dönemdeki İslami şiddet ışığında güncelliğini yitirmiş görünebilir veya hatta bu yanlışlanabilirken, çok sayıda Müslüman’ın (ve hatta çoğu İslamcının) hala Batıya karşı İran’dan alınmış diploması olan bir oturma ile karşılaşmadığım halde, diğer aktivistlerin İran’daki İslamcılarla ilişkileri vardı. Yine de, bunlar İslamcılarının aynı zamanda neyin tartışmalı siyaset-olup olmadığı arasındaki sınırları bulanıklaştıran, gündelik yaşam pratiklerinin kendisini tartışmalı bir tarzda kodladıklarını ileri sürerler. Biz sadece sokaktaki hareketliliği “mobilizasyon” olarak görmeye meyilli olmamıza karşın, İslamcı mobilizasyon gündelik yaşamın örüntüleriyle ahengini değiştirmeyi kapsar. İslamcılar Muhammed Peygamberin örnek gündelik davranışının yalnızca izleyicilerinin ve başkalarının kalplerini (ve “kimlik”) değil, aynı zamanda rakiplerinin devletini de kazanmaya ve fethe etmeye yol açtığına inanmaları nedeniyle, ona referansta bulunmaları oldukça etkilidir burada. Kısaca, İslamcı hegemonya dindarların dindar-olmayanlar üzerinde—zorla değil, rızayla— iktidar uygulamasına imkân sağlayacak, nefsi ıslah etme yoluyla Batının tahakkümüne karşı çıkmaya çalışmaktadır.

Mekânın Bölünmesi ve Yeniden-Düzenlenmesi

İslami hareketin toplumsal mekânı nasıl değiştirdiğine ilişkin bir analiz toplumsal hareket alanındaki bir takım yaygın ikili karşıtlıkları sorgulamamıza yardım edecek. Nilüfer Göle'ye göre, İslami kültürü ayırt edici kılan, (kadının cinselliğini denetim altına alarak) cemaatin ahlakını muhafaza edip, kadınları daha az görünür ve daha az temas sağlanabilir hale getiren kapalı mekânlara verdiği önemde yatar. İslami eğilimi daha yoğun olan Sultanbeyli sakinleri muhitlerini ve binalarını bu kaideyi göz önünde bulundurarak inşa ettiler. İmkânı elverenler, dışarıdan görülmeyecek şekilde kadınların sosyalleşmeleri için mekân sağlayan, etrafı yüksek duvarlarla çevrili bahçeler yaptılar. Pek çok yoksul göçmen, bununla birlikte, böyle bir mimari yapıyı inşa edecek maddi güçten yoksundu. Aralarında en muhafazakâr olanlar evin içinin görünmesini engelleyen pencereless evler yaparak bu dezavantajı telafi ettiler.

Bu evlerden bazılarının başka bir mimari özelliği de birbirini doğrudan doğruya görmeyen kapıları, odaların diziliş biçimidir. Bu dizilişin bir sonucu olarak, evin akrabalık ağının üyesi olmayan erkekler, evin kadın üeleriyle mecburen karşılaşmaksızın yine de muhafazakâr bir aileyi ziyaret edebilirler. İslami mobilyasyon bu semti, mimari düzeyde bile, İstanbul'un öteki semtlerinden farklılaştırır. Bu diziliş nedeniyle bir erkek araştırmacı olarak vaziyetim benim girişimi sınırlandırdığı halde, bir öğretmen olarak semtteki konumum, geçici olarak belli sınırlar dâhilindeki mimari bariyeri saf dışı bırakarak, öğrencilerimin ebeveynlerini ziyaret etmeme imkân sağladı. Bu mekânsal farklılaşma İslamcılığın hedeflerinden biridir, ancak bu aynı zamanda kadınların madunlaştırılmasıyla birlikte, kadınların mobilize edilmesi için daha çok coğrafi kaynak yaratır. Semtteki kadın pratiğinin çeşitli katmanları bu mekânsal düzenlemeyi yeniden-üretir ve müzakere eder. Geniş bir akrabalık ağı olmaksızın, orada oturan aile kadınları genellikle sokaklarının ötesine geçmezler. Ev ziyaretleri sınırlıdır, mahalleli onlara yabancı gözüyle bakar ve semtin sokaklarında onlarla yürüyecek kimse yoktur. Onları kendi başlarına dışarı çıkmaktan alıkoyan, başlarına neyin geleceğinin belli olmadığı ve tehlikeli olarak şehri görmeleri nedeniyle, bu onlara yapacak pek bir şey bırakmaz. Öte yandan, geniş bir akrabalık ağı olan kadınlar sık sık ev ziyaretlerinde bulunurlar. Semtin her tarafına yayılmış akrabalarının olması nedeniyle, bu tür kadınlar mahallenin sokaklarını ezbere bilirler. Mahalle grubu olarak kendi muhitlerindeki pazarlara ve diğer pazarlara giderler, sadece alışveriş için değil, aynı zamanda akrabalarını görmek için. Akrabalara yapılan kısa ev ziyaretlerini başka mahallelerdeki pazarlara gidiş izler. Bununla birlikte, kadınlar üye-

rindeki denetim mekanizmalarının da toplumun kendisinin genişliği derecesinde gittikçe yoğunlaşması nedeniyle, bu ağların sakıncaları vardır. Geniş ilişki ağı bulunan kadınlar her zaman komşularının görüşlerini hesaba katmak zorundadırlar; diğerleriyle daima etkileşim halinde olduklarından, evlerini düzenli ve temiz tutmaları gerekir: günün her hangi bir anında birileri onları ziyaret edebilir. Mekânın çoğunun topluluğun kullanımına açık olması nedeniyle, evlerinde kişisel mekân olarak adlandırılabilir çok az yer vardır. Baba tarafından akrabaların yaşadığı üç katlı apartman binasındaki Halime'nin durumunda olduğu gibi, küçük topluluklar içindeki kadınlar toplum yaşamının avantajlarına sahip olmadan, akrabalarının baskısını hisseder: binalarına veya sokaklarına hapsedilmişler ve aynı zamanda sıkı bir denetim altındadırlar. Küçük bir işyeri olan Halime'nin kocası, Halime'yi boşamadan genç bir kadınla evlendi ve onu birbirine bitişik iki apartman katında yaşayan kardeşleri ve ailelerine bırakıp başka bir semte yerleşti. Onun sokağında yaşayan erkek ve kadın akrabaları Halime'nin başka insanlarla ilişkilerini engellerler. (O zaman 8. Sınıftaki) Oğlunu okumaya teşvik etmesinin nedenini bana anlatırken, Halime üzerindeki kısıtlamaları dokunaklı bir şekilde dile getirdi: "Köyde etrafta daha çok geziniyordum. Buraya geldiğimden beri bir yere gitmiyorum. Okula gitmediğimden şehirde dolaşamıyorum. Yalnızca bu sokağın ötesindeki iki sokağı biliyorum. Dolaşabilsin diye onun okumasını istiyorum."

Eğitimin medenileştirici ve özgürleştirici etkisine yönelik Türk halk söyleminde tutarlı bir vurgunun olması nedeniyle, kırsaldan gelen göçmenler özgürlükten yoksunluklarından dolayı bazen kendilerini ve "cehalet"lerini suçlarlar. Bununla beraber, yalnızca semtin bütün mekânsal yapısını sorgulamak bir yana, akrabalarının ona dayattığı kısıtlamaları Halime'nin eleştirmesini engelleyen muhafazakar muhitlerde, ataerkillik meşru bir hedef değildir. Muhafazakar ailelerden gelen kadınlara göre, bu sınırlamalar dahilinde kişinin mekanını genişletme stratejisi, mantıklı hedeflere ulaşmak için dinsel uslamalama yoluna gitmek ve toplumsal cinsiyete bakılmaksızın, herkesin Tanrı'nın rızası için çalışması gerektiğini savunmaktır. Bu strateji kullanıldığında, kadınların siyasete katılımı özellikle semtin mimari düzenlemesi aracılığıyla sağlanmış olur: İslamcı hareketin ürettiği mekan kadınların dinsel mobilizasyonu için bir kaynak haline gelir. Şimdiki ayırıcı rejimde, kadınların siyasal ve kamusal yaşama katılımları ahlaka bir tehdit veya cinsel serbestliğe bir davetiye olarak algılanmıyor. Fazilet Partisi'nin genç bir taraftarı olan Fatma, çok sayıda erkek tarafından fark edilmeksizin her yere gidebilmesi nedeniyle bana semti çok sevdiğini söyledi. Devamla şöyle dedi: "Kadıköy gibi ilçelerde boğulacaktık. Dört duvar içinde hap-

sedilmiş olacaktık. Burada nefes alabiliyoruz. Sohbetler ve parti faaliyetleri sayesinde devamlı dışarı çıkabiliyoruz. Bu faaliyetler sayesinde çok sayıda evi ziyaret ettim.”

Fatma ayrıca politikaya katıldıktan sonra dışarıya daha çok çıkmaya başladığını söyledi. Eylemlerini kısıtlayan kapsamlı mekânsal yapıların sorgulanmasına yol açmaksızın, dinsel faaliyet kadınlara dışarı çıkma, (hatta aile ilişkilerinin dışında kalan insanlarla) başkalarıyla ilişkilene ve örgütlenme hakkı veriyor. Bu semtte mekânın İslami açıdan yeniden düzenlenmesi kimlik-inşası ile strateji ve kültür ile yapı arasındaki kavramsal karşıtlıklara kuşku düşürür. İslami mobilizasyonun kurduğu özel mimari diziliş kimlik oluşumunun bir parçasıdır, ancak (bir çok kadın aktivistin durumunda olduğu gibi) daha fazla mobilizasyon için bir kaynak işlevi de görüyor. Üstelik açıkça İslamleştirilmiş kültürün bir parçası olarak, yukarıda tahlil edilen mekansal örüntüler eylemi çoklu yollarla hem sağlayan hem de kısıtlayan bir yapı da oluştururlar.

Zamanın Bölünmesi ve Yeniden-Düzenlenmesi

Gündelik yaşamın düzenlenmesi, zorunlu olarak, o yaşamın ahenginin kontrolünü kapsar. Sultanbeyli’de, İslamcıların hegemonyasını benimsemeye ve laik devleti dışlamaya meyilli içselleştirilmiş bir zaman akışı vardır. İnşaat işçilerinin sıklıkla uğradığı çayevlerini örnek olarak verebiliriz. İnşaat işçileri çayevlerine sabahın erken saatlerinde gelirler. Çayevinin etrafındaki blokları dolaşırlar. Bir arkadaşları geldiğinde, çayevine döner ve ona bir çay ısmarlarlar. Sıkıldıklarında, dışarı çıkar ve duvarın dibindeki kaldırımda sohbetlerini sürdürürler. Ezan sesini duyduklarında, küçük gruplar halinde camiye giderler. Akşam namazından sonra, evlerine dönerler. Ramazan ayında, eve geç saatlerde dönerler, çünkü bu aya özgü ve geç vakitlerde yapılan teravihe kalırlar. İnşaat işçileri için, namazlar arasındaki vakit bir ölçüde sıkıcıdır, çünkü işle ilgili bir şeyler duyma beklentisindedirler. Alan çalışmam sırasında, Türkiye’deki inşaat işi, birincisi özellikle sektörü vuran 1999’daki büyük deprem (sıkı inşaat yapma düzenlemeleri yüzünden) ve sonra da 2001’deki genel mali kriz nedeniyle, büyük bir kriz yaşıyordu. Bu nedenle, çoğu zaman, beklenen çağrılar gelmiyordu. Günde üç veya dört kez namaz vakti geldiğinde (diğer namazlar evde kılınıyordu), işçiler genellikle rahatlardı. Kırklarındaki inşaat işçisi Dursun yapılandırılmış dinsel alışkanlığın yaşama nasıl ahenk verdiğini ve onları umut etmeleri için bir şeyler sağladığının şöyle farkına varır:

“Toplum nasıl dinsiz olabilir? Son dört beş yılda inançlarda bir sarsılma yaşıyor. İnsanlar acayip bir şekilde davranıyorlar ve tuhaf şeyler söylüyorlar. Din-

siz olduklarından, insanlar ya delirecekler ya da intihar edecekler. . .İşsizlik her yerde var. Biz saatlerdir burada, [çayevinde] boş boş oturuyoruz... Din insanlara bir yön verir. Zamanımızı boşuna harcamamızı öğretir. Ancak bu yön-veren din güçlendiğinde, onlar onun önünü kapatıyorlar!”

Bu anlatım, toplumu mümkün kılan ve insanları amaçsızlık ve yalnızlıktan kurtaran, Emile Durkheim’in belirttiği gibi, düzenleyici ve birleştirici karakteristiğini, dinin yapılanmacı boyutunu gösterir. Bununla birlikte, bu alıntı dinsel faaliyete karşı savaşılan aktörlerin (“onlar,” 1997’de İslam karşıtı bir darbe yapan laik generaller) rolünü vurgulayarak—hegemonya unsuru—aynı zamanda Durkheim’in kuramındaki dinde neyin olmadığına dikkatimizi çeker. Ayrıca bu anlatımda “o” zahirinde saklı olan hegemonik denklemin öbür tarafıdır: laik generallerin engellediği aktörler, dini “güçlendiren”ler—İslamcılardır. İslamcılar alternatif bir gündelik yaşam seyri inşa ederek Dursun gibi işçilerin yaşamlarına amaç ve yön vermek suretiyle iktidarlarını işçilere benimsettirler. Toplum yapılandırılır ancak bu yapılandırma mekanik değil hegemoniktir: belli başlı yollarla toplumu yapılandıran ilgili aktörler vardır. Sultanbeyli’de, bu aktörler dinci uzmanları (imamlar ve dini okulların hocaları) ve İslamcılardır. Bunlar, namaz vakitlerine riayet etmelerini ve namazı kaçırmamalarını söyleyerek veya daha doğrusu düzenli olarak namaz kıldıklarından emin olmak için onları izleyerek cami, çayevi, işyeri ve parti merkezlerinde faal olurlar. Tabi her şey bundan ibaret değil. İslamcılar iktidar mevkilerine geldiklerinde, belediye pratiklerinde görülebileceği gibi, gündelik pratiklerin (ve zaman akışının) bu hegemonik düzenlemesi hatta daha çok yapılanmış, ortaklaşmış ve kutsanmış bir hal alır.

Sultanbeyli belediyesinde, günlük ibadet yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Neredeyse herkes ibadetini yerine getirmek için düzenli olarak işe ara verir. Dahası, İslamcı yöneticiler çalışanlara görevlerini vermeden önce namazlarını kılıp kılmadıklarını onlara sorardı, özellikle eğer bu işçiler görev dolayısıyla uzak bir yere gideceklerse. Belediye çalışanları onaylarcasına bunun diğer resmi işyerlerinde imkansız olduğunu söylediler. İslamcıların ve din âlimlerinin başka yerlerde görev olarak yaydıkları şey burada hak haline gelmişti: namaz vakitleri yöneticinin otoritesine karşı görünüşte doğal (veya “ilahi”) sınırları oluşturuyordu ki bu sınırlar yöneticilerin talimatlarının tonunu yumuşatıyordu. Düzenli olarak namazın benimsendiği yerde, İslamcılar açıkça dünya görüşlerini aşılacak yerine, hegemonyalarını kurmak için sadece bu kabule dayanabilirlerdi. Yerel belediye örneğinde, en azından, İslamcılığın hegemonik kimlik çabası siyasal meyvelerini vermişti: muazzam bir kurum İslami tarzda insanların yaşamını düzenliyordu. Gündelik yaşamın hedeflenmesi yankısını devlette bulmuştu. Oranın sakinleri

daha geniş ölçekli bir zaman düzenlemesi görmeyi arzuluyorlardı. Onlardan bazıları ulusal düzeyde dinsel zamanın hayata geçirilmesini istiyordu. Bir gün öğle namazından sonra, inşaat işçilerinin yaptığı bir sohbete katıldım. Onlardan, Suudi Arabistan'da dört-buçuk yıl çalışmış olanı Suudi sistemini övdü:

“Güzel bir memleketleri var. Cumaları tatildir. Cuma günü hiçbir iş yapamazsınız. Üstelik günün herhangi bir vaktinde ezan sesini duyduğunuzda, çalışmayı bırakmak zorundasınız. Eğer bunu yapmazsanız, sizi polis karakoluna götürürler. Ancak namaz kılmak zorunda değilsiniz. İsterseniz, bir köşede oturabilirsiniz. Yine de, herkes namazını bitirene kadar, çalışmak yasaktır. Bir de bizim memleketeimize bakın: burada namazını kılanları işten atarlar!”

Suudi ve Türk rejimlerinin tanımlanma biçimi tümüyle doğru olmadığı halde, diğer işçiler bu anlatımla ileri sürülen siyasal perspektifi doğrulayıp, onaylarcasına başlarını salladılar. Semtin bazı inşaat işçileri aynı şekilde Türk veya başka şirketler için Arabistan'da çalışmışlardı. Onlar da Sultanbeyli'de benzer görüşleri yayıyorlardı. Bununla birlikte, Türkiye'de İslami bir devleti veya İslami kaide-lerin uygulanmasını savunmak yasa dışı olduğundan, semtteki hiçbir yasal oluşum bu bakış açısını açıkça dile getiremezdi. Bu engele rağmen, İslamcılar çayevi ve başka mahallelerde çoğunlukla gayri resmi sohbetlerle devlet iktidarına yönelik arzuyu yeniden ürettiler. Bu nedenle, İslami mobilizasyon sadece sokağa çıkmak değil, aynı zamanda aktörler oluşturmaktır. Zaman, gündelik yaşamı yeniden düzenleyen aktörlerle İslamcıların (yetkin dinci uzmanlarla) kurucusu oldukları unsurlardan biridir. Ne var ki, gündelik yaşamın yeniden düzenlenmesi, kimliğin bu yeniden karılması da devlet ile toplum, doğru siyaset ile kimlik siyaseti arasındaki her tür basit ikilemin ötesine geçmemizi teşvik ederek, siyasal iktidar arzularını besler. Bu muhakkak öyledir çünkü İslami hareketin yapılandırdığı pratiklerin kesin olarak hayata geçmesi ancak devletin kontrol edilmesiyle mümkündür.

Caminin Kullanılması

Cami Türkiye'de anlam ve pratikler için yürütülen mücadelenin merkezi yeridir. Devlet camiyi laik ve milliyetçi mesajlar vermek için kullanır. Daha doğrusu, merkezi otoriteler Cuma hutbelerinin, onların eğilim ve söylem evrenleriyle aynı “dalga boyunu” yakalayacağı bir tarzda camideki cemaatlara milliyetçi mesajlarla İslamın modernist yorumlarının iletilmesini sağlamaya özel önem verirler. Cuma hutbeleri laik hegemonyanın yeniden üretimi için önemli hale getirilerek, zor zamanlarda aynı zamanda mücadele alanlarına dönüşürler. Bunun açık örneği Afganistan'ın bombalanmasının ardından Türkiye'nin dört bir ya-

nındaki ABD karşıtı protestoların yapıldığı günlerde Sultanbeyli'nin merkez camiiinde verilen Cuma hutbesiydi. Sekiz minibüs, bir belediye otobüsü ve içi ro-bokop dolu iki panzer merkez camisinin önünde bekliyordu. İmamın vaazı as-keri operasyonla çilden çıkarılmış olan cemaati teskin etmeye yönelikti: “Pey-gamber zamanında da savaşlar olurdu, ondan sonra da. Bizden sonra da olacak-lar. Müslümanlara düşen görev savaşta zulüm çekenlere dua etmektir. Bağırma, çağırmadan bir şey çıkmaz.”

O, başıboş öğrencileriyle konuşuyormuş gibi, sözlerinin etki yaratacağından eminmişcesine onlara yumuşak, babacan bit tonla bu cümleleri söyledi. Kitle hutbeden sonra polise fazla sorun çıkarmadı. İmamın sözleri hutbeyi dinleyen radikal İslamcılar veya sonradan hutbeyi duyanları öfkeliendirdi. Ne var ki, mer-kez cami imamının gücünü dengelemek için yapacakları bir şey yoktu. Cami-nin bu şekilde kullanılması henüz başlangıç aşamasındaki İslami mobilizasyou-nun önüne geçer ve laik iktidarı yeniden kurar: bunlar mevcut gidişatı benimser-ler ve devlete itaati yeniden üretirler. Diğer yandan, merkez camilerin kitlelerine ulaşmak için arasıra ödün vermeleri gerekir. Memnuniyetsizliği yönetmenin en güvenilir yollarından biri görünüşteki muhalif grupların temsilcilerinin Cuma hutbelerinde konuşmalarına izin vermektir. Sultanbeyli'deki Süleymancı cema-atin lideri 2000'deki bir Cuma hutbesinde kaymakamın müdahalelerine saldır-mak için bu politik alanı kullandı:

“Kaymakam şöyle böbürleniyor: “Sultanbeyli'nin caddelerinde türban, cübbe ve şalvarla dolaşan kimse bırakmadım. Yalnızca iki Kur-an kursu bıraktım ve gerisini kapattım.” Nasıl bir görev anlayışıdır bu böyle? . . Bu adam sizin oyları-nızla iktidara geliyor. Siz, buraya ibadet etmeye gelenler, Tanrının önünde sec-deye varmayan birini göreve getirdiniz. Tanrı kıyamet gününde sizi çağıracak ve şöyle soracak, “Hesabını ver! Neden din düşmanını tepe noktaya getirdin?”

(Türkiye'deki en güçlü İslamcı gruplardan biri) Süleymancı cemaatin lideri, mi-safir imam, İslami eğitim ve giyim tarzını hedefleyen politikaları nedeniyle atan-mış kaymakama saldırır. İmam, kıyamet ile oylama, devlet ile din arasında doğ-rudan bir ilişki kurar ve cemaatin milliyetçi partilere oy vermemesi gerektiği tel-kininde bulunuyor. Ayrıca sadece dindarların kaymakamlık gibi mevkilere uy-gun olduğunu ima ediyor. Merkez cami imamının ve bu misafirin hutbeleri din-sel mobilizasyonun (ve demobilizasyonun) bir boyutunu açığa vurur. Bu dinin bilinçli ve örtük bir biçimde politik olduğu düzeydir. Ya devlet insanların ahla-ki infialini teskin etmek için dini uyuşturucu olarak kullanır ya da dini muhale-fet, Morris'in çalışmasının ileri sürdüğü gibi, dini iktidarı elinde bulunduranla-ra karşı politik bir mobilizasyon aracı olarak. Bu örneklerde, din araçsal olarak

dinsel ve laik iktidarı üretmek üzere kullanmaktadır. Din gerçekten bazı bağlamlarda stratejik ve araçsal bir “kaynak”tır.

Devlet, 1997’deki 28 Şubat darbesinden sonra caminin tartışmalı kullanımını eskisinden daha fazla örtük bir şekilde hedefledi. (Kur-an kursları, öteki camilerin inşaatı vs. için) neredeyse her gün cami önlerinde para toplanırken, darbeden sonra para toplama işi resmen iki haftada bir defayla sınırlandırıldı. Para toplamak için Diyanet İşleri Başkanlığının izni gerekiyordu. Yine de, bir çok camide bu yasa ihlal edildi ve cemaat insanları dini faaliyetlere katkıda bulunmaya devam etti. 1997’den sonra, Cuma hutbeleri üzerindeki denetim çok sıkıydı. Pek çok camide devletin atadığı imamlar yerine cemaatin çalıştırdığı imamların olduğu Sultanbeyli gibi semtlerde, böylesi bir denetim kısmen etkili oldu.

İslamcı-olmayan Müslümanlar resmi imamlarla merkez camilerdeki Cuma hutbelerine gitmeye özellikle dikkat ederler. Buna rağmen, yine de, İslamcılar yürümek için zamanları varken veya arabaları varsa, cemaatin çalıştırdığı imamlarla camiye gitmeye çok özen gösterirler. İslamcılar kendi dini anlayışlarını yaymak için bu “fırsatlar”ı değerlendirirler. Bu (araçsal olarak stratejik) seviyedeki sosyal hareketlerde (ve hareketler üzerindeki resmi baskı) din ve dinin rolü (bir YTH akademisyeni mantıklı bir şekilde bu örneklerde bile araçsal-olmayan kimlik sorunlarıyla alakalı olduğunu ileri sürebilmesine rağmen) politik süreç kuramlarının sağladığı araçlarla analiz edilebilir. Bununla birlikte, bu hikâyenin yalnızca bir kısmıdır. Din üzerine savaş sadece değerli bir kaynağı denetlemekle ilgili değil, aynı zamanda gündelik yaşamın yapılandırıcı ilkelerinin düzenlenmesi hakkındadır da. Dini hegemonya beraberinde bazı iktidar ilişkilerinin benimsenmesini getiren, bir takım sosyal düzenlemeleri benimseme (veya ret etme) gücünü kapsar. Sonuç itibarıyla, yalnızca imamların (laik devlet yerine) bazı parti ve örgütleri destekleyip desteklemediğine ve bunu nasıl yaptığının bakmak yerine, aynı zamanda onların şehir hayatında kadınlar ile erkeklerin yerleri gibi toplumsal ilişkileri nasıl benimseyip nasıl ret ettiklerine de bakmak akıllıca olacaktır. Çok sayıda atanmış imam bile kadınlarla erkeklerin ayrı tutulmasına odaklandılar. Örneğin, bir Cuma hutbesinde, semtin daha büyük camisinin resmen atanmış imamı şöyle bir vaazda bulunur:

“Ey Müminler! Kocalarının evde olmadığı kadınların evine girmeyiniz. Zinaya davetiye çıkarabilecek bir durum yaratmayın. Kadınlarınızın örtündüğünden emin olun. Kadınlara bakmaktan sakınmanız gerektiğini unutmayın. [Üstelik] örtünmek sadece kadınların görevi değildir. Bu nedenle tersi de doğrudur: vücudunuzun bazı bölümlerini örtmeye dikkat etmelisiniz ve kadınlar gözlerini sakınmalıdır. . . Devlet görevini yerine getirmiyor. Örneğin, liselerde kızlarla er-

kekler yan yana oturuyorlar! Bu günaha davetiye çıkarmaktır. Öyleyse en azından, siz, müminlerin yapabileceklerini yapmalı ve örtünmeye dikkat etmeli.”

Sultanbeyli'deki camilerde oldukça yaygın olan, bu tarzdaki hutbeler aynı anda resmi eğitim sisteminin (ve genelde şehrin) mekansal düzenlemelerinin ret edilmesine, İslami tarzda düzenlemeler ile giysilerin benimsenmesine, Müslüman erkeklerin Müslüman kadınların giyimi üzerinde denetiminin kabul edilmesine ve devletin rolünün yeniden tarif edilmesine yol açtı. Devletin görevi cinsiyetlerin (haremlik ve selamlık olarak) ayrılmasını sağlamak üzere yeniden tanımlandı. Dolaylı olarak, bunu sağlamayan laik devlet gayri meşru ilan edildi. Yine dolaylı olarak, gündelik yaşamın doğru ve tam düzenlenmesi devletin yeniden düzenlenmesini gerekli gördü. Bu iç içe geçmiş mekanizmalar hegemonyanın yeniden kuruluşuna örnek teşkil eder: bu, müesses gündelik yaşam örüntülerinin ret edilmesi yoluyla iktidarın yeniden-örgütlenmesi ve alternatif bir gündelik yaşam tarzının inşasıdır. Gündelik yaşamın bu tarzda ayarlanması gayri resmi imamları olan camilerde daha belirgindi. Radikal emlakçı, Fikret merkez caminin imamından fazlasıyla rahatsızlık duyan sakinlerdendi. O ve arkadaşları gayri resmi dini yerleri desteklemek için sıklıkla semtin alternatif camilerine giderlerdi. Bir Cuma, “Daha çok sevaba gireriz,” diyerek, beni bu camilerden birine gitmeye davet etti. Onun iş ortağı ve (Kur-an okuma grubu aracılığıyla onlarla bağlantı kurmuş) ilahiyattan henüz yeni mezun olmuş biriyle buluştuk ve Sultanbeyli'nin uzak mahallelerinden birindeki bir camiye gittik. Cami oldukça kalabalıktı. Camideki yoğunluk nedeniyle, insanlar birbirlerinin ayaklarına basıyorlardı, bu normal camilerde yılda yalnızca bir kez karşılaşılan bir durumdur (bayram namazı esnasında). Yer o kadar sıkışık ki insanlar zar zor namaz kılabiliyordu. Caminin kendisi hala inşaat halindeydi ve bu berbat koşullar altında o kadar çok insanın orada bulunmaya istekli olması şaşırtıcıydı. Aşağıda görüleceği gibi, cemaatin çalıştırdığı imamlar yalnızca siyasal düzeyde değil, aynı zamanda gündelik yaşam düzeyinde de atanmış imamlardan oldukça farklı mesajlar veriyorlardı. (Uzun sakallı bir Kürt olan) İmam oldukça sertti. Yüksek bir ses tonuyla vaazını şöyle verdi:

“Devlet İslam kisvesi altında insancıl bir din aşılama çalışıyor. Bizden mümin olmayanlara saygı duymamız isteniyor, ancak biz onlara saygı duymamalıyız. . . Müslümanlar şeriatı unuttular ve müşterilerin dikkatini çekmek için çıplak[mini etekli ve kolsuz bluzlu kadınlar] kadınları kullanıyorlar. Fakat mümin olmayan müşterilerle [mümin olmayanlar, muhtemelen bu kadınlar tarafından cezbedilenler] arkadaş olmaya ve onlarla ticaret yapmaya gerek yoktur. Müslümanlar muhitlerini İslamlaştırmalıdır. İslam vicdana haps edilebilecek

bir din değildir; yaşama düzen vermeli—işyerinde, apartman binasında, çalışan insanlar arasında.”

Laik devletin, imamların kendi hutbelerini yazmalarına izin vermemesinin gerekçesi, devletin kabul ettiği toplumsal düzenle temelde kesinlikle çelişen birçok vaizin benimsediği bu toplumsal düzen arzusunda yatar. Merkezi hükümet veya politik kararlarıyla ilgili yapılması gereken meselelere değinilmediğinde bile, hem bu caminin müdavimleri hem de bu hutbeleri denetim altında tutmaya çalışan devletin aktörleri bu hutbeleri (ve aynı zamanda hutbelere katılma davranışını) devleti yıkmaya yönelik girişimler olarak algılıyorlar.

Bu hutbelerin her düzeyde yaşama hegemonik bir şekilde yeniden düzen veren bir İslami yorumu yaymaları nedeniyle tehdit olarak algılanıyorlar (başkalarına saygı duyma, kılık kıyafet, ticari tercihler, arkadaşlık, toplumsal sorumluluk vs.) ve laik memurların hâkimiyetine karşı bir alternatif olarak dindar rehberler aracılığıyla liderliği güçlendiriyorlar.

Bu bölümde caminin iki tür kullanımını ele aldım. Birincisi açıkça politiktir. Devlet ve İslamcılar camiye politik mesajlar vermek ve halkı mobilize etmek veya etmemek için kullanırlar. Yine de, hatta bu “politik” beyanlar da “anlam” ve gündelik pratikleri (yeniden) üretirler: cami ve vaize bağlı olarak savaşı, bir takım giyinme biçimlerini, yöneticilerden dindar olmasını vs. benimsek gibi. Hegemonyayı kuran açıktan politikayla iç içe geçen bu benimseme halidir. İkinci tip kullarımdaki mobilizasyon daha somut ve daha az kavranabilir, ne var ki daha az gerçek değil. İkinci tip kullanım gündelik yaşamın düzenlenmesi yoluyla aktörlerin biçimlendiricisidir. Yukarıda görüldüğü gibi, bu ayar İslamcılarının gittiği ve kontrol ettiği camilerde daha sıklıdır. Burada İslamcılarının sokaklar açısından değil, aynı zamanda İslami yönde toplumsal yaşamın yapılandırıldığı camiye sık sık gitmenin “yer altı politikası” sını ve insanları bu camilere çekmek üzere mobilize ettiklerini görüyoruz. Bununla birlikte, gündelik yaşamın bu somut düzenlemesi devletten ayrı olarak sadece “toplum”la ilgili değil: devletin ve politikalarının da yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Bulgularım Saba Mahmud’un Mısır’daki İslami mobilizasyon çalışmasıyla uyumludur. Mahmud (2005), Orta Doğu’da gündelik yaşamın derinden siyasallaştırıldığını ve bu alandaki her dönüşümün askeri müdahalenin fitilini ateşlediğini ileri sürer. Örneğin, Mısır’daki (tabandan gelen bir dinci hareket) “cami hareketi”yle ilişkili kadınların sözüne dayanarak, bunun politik-olmayan bir hareket olduğuna inanmak yanlış olur. Gündelik yaşam önemli oranda depolitize edildiğinden, onların tutumu devletin laik liberal projesine engel teşkil eder. Dolayısıyla devlet ya hare-

ketin faal olduğu yerlerde camilere ayar çekti (onları kamulaştırdı ve formel eğitimi şart koştu) yada onları kapattı. Bununla birlikte, Mahmud'un, partilerin "siyasi İslamcılık" ile cami hareketinin dinciliği arasındaki ayrımı çok kategoriktir. Örneğin, Mahmud'a göre, ilki İslami bir devlet kurmak için (bir sembol olarak) peçeyi savunurken, ikincisi ahlaki bir tutum geliştirmek için bunu savunur. Peçe kullanımına ilişkin ayrışmaları her birinin İslami sembolü yaymasına kadar uzanır. Ne var ki, Türkiye'de, İslamcı ağlar ve cemaatler İslamı iki şekilde yaydılar: İslami bir düzen için mücadele verdiler, ama aynı zamanda gündelik yaşama düzen vererek. Bence, bu iki tür İslami faaliyet arasında keskin bir ayrılıktan ziyade bir süreç vardır.

Laik ve Dinci Memurlar: Görev ve Dindarlık

Memurların uygulamaları söz konusu olduğunda, yer altı mobilizasyonu ile devlet arasındaki ilişki daha belirgindir. Sultanbeyli'de, belediye ve hükümet memurlarının gündelik uygulamaları halkın dikkat merkezindeydi. Memurların bizzat kendileri de "doğru" davranışlar sergilemekle bir hayli alakadardılar. Zübeyir Sultanbeyli belediyesinin üst mevkilerden birinde yer alan memurlardan biriydi ve Fazilet Partisi üyesiydi. Kırklı yaşların ortasında, itibarlı ilahiyat fakültelerinden birinin mezunuydu. Bir Ramazan günü (İslami takvime göre oruç tutulan ay), odasına girdiğimde, bir hafız radyoda Kur'an okuyordu. Zübeyir parmakları ve gözleriyle Arapça alfabeli Kur'an yazılarına bakarak hafızı takip ediyordu. Selamına karşılık verdikten sonra, ritüeli kesmek istemediğimden, ona sonra gelebileceğimi söyledim. Kur'an-ı (orijinal Arapçadan) okumanın İslamda sevabı büyüktür, ancak Ramazan ayında sevabı daha çoktur. Bu ayda hatim indirmenin sevabının kat be kat arttığı düşünülüyor. Ramazan'da hafızları veren radyo ve televizyon programları da bu sevaptan nasiblerini alırlar. "Hayır, neredeyse bitti," dedi, ne hayrın ne de sosyal bilim üzerindeki olası etkisinin kaybolmasına izin vermeden. Onu beklerken, masasındaki günlük gazeteye baktım. Başlıklar Türkiye'nin en önemli bankalarından birindeki bir yolsuzluk meselesi hakkındaydı. Son onyıl, banka skandalları bu mekelette yaygın bir hal almışlardı: laik devletin üst mevkilerdeki memurları yasadışı bir şekilde kamu bankalarındaki fonları özel bankalara transfer ediyorlardı veya yasal yollarla devletten yardım almak amacıyla iflas etmiş (halk bundan kuşkuluydu) özel bankalara kamu fonlarını aktararak bu bankaları iflas etmekten "kurtarıyorlardı."

Program bittikten sonra, "Ramazan'da hatim indireceğini tahmin ediyorum," dedim. [Gazeteyi göstererek] "İnsanın iyi amellerde bulunması gerekir," diye karşılık verdi. "Şu adamlara bakın. Bankaları yağmalyorlar!" Bu nedenle be-

diyedeki bir memur dinsel amelini ötekinin ameliyle, zamanlarını yolsuzlukla veya ona yardım etmekle geçiren laik memurlarınkiyle mukayese ediyordu. Bunun sonucu şuydu, eğer insanlar “salih amellerde” bulunsaydı, daha az yolsuzluk olurdu. Bu inanç kahvehanelerde ve öteki gayri resmi sohbetlerde sıklıkla dile getirilirdi veya burada olduğu gibi, açıkça yeniden üretiliyordu. Yoz ve dürüst arasındaki bu karşıtlık aynı zamanda (Türkiye’de laiklerin karşı çıktığı ve İslamcıların devleti ele geçirmesine yönelik bir hazırlık olarak gördükleri) kamu dairesinin ve çalışma saatlerinin dini amaçlarla kullanılmasını meşrulaştırıyor. Yine de, gündelik yaşam akışındaki farklılıklar dinsel ve laik, “biz” ve “onlar” arasındaki ayrımlar yeniden üretilmek üzere kullanılıyorlar ve farklı bir siyasal devlet ve toplum gereksinimini ima ediyorlar. Kısaca, İslamcıların temel ritüellere anlam verme yolu dindarlığın ötesine geçer ve hegemonyanın yeniden inşasıyla iç içe geçmiş durumda: tercihen şimdiki iktidar sahiplerinin yerine geçmesi gereken bir dizi alternatif iktidar sahiplerinin benimsenmesi.

Laik yetkililere karşı bu açık ve gizli meydan okumalar bazen örtük ve halka açık hale gelebilir. Ankara’daki merkezi hükümet yakın zamanda Sultanbeyli’deki merkez caminin eski imamlarından birini görevinden aldı. Bu davranışın nedenlerine ilişkin bir sürü spekülasyon vardı. Sorunun resmi hassas doğası göz önünde bulundurulduğunda, davranışın arkasındaki gerçek nedene ilişkin kesin bir karara varmak mümkün değildi. Bununla birlikte, yaygın bir şekilde şöyle bir rivayette bulunuluyordu. Laik politikaları nedeniyle sıklıkla kayamakama eleştiren bu eski imam, bizzat merkezi hükümetçe oraya atanmıştı. İmam şunları söyleyerek tepkisini dile getirmişti: “Ben yalnızca İslamiyetin propagandasını yapıyorum; başka bir şey yapmıyorum. Biz Allah’tan başka kimseden korkmuyoruz.” Semtin sakinleri bu imamın bir cenazede kararlı bir konuşma yaptığı rivayetinde bulundular. İmam söylentiye göre şöyle demişti: Burada devletin imamı olabiliyim, fakat dinsiz bir adamın cenaze namazını kılmam. Ben günde beş vakit ezan okuyorum, eğer bir insan ayda bir kez bile Cuma namazına gelmiyorsa, neden onun cenaze namazını kılayım ki? Vefat etmiş insanların çocukları ve yeğenleri cenazelerini bana getirir ve onların Müslüman olduklarını söylerler, o zaman cenaze namazlarını kılarım. Yalan söylerlerse günahı onların boynunadır. Ama ve lakin birinin gerçekten ibadet etmeyen bir Müslüman olduğunu anlarsam, cenaze namazını katiyen kılmam.

Bu sakinler bu vaazı camiye gitmeyen kayamakama yönelik bir tehdit olarak yorumladılar. İmam kaymakamın cenaze namazını kılmayacağını ima ediyordu. Yörede oturanlar “Bu konuşmanın devlete karşı yapıldığını,” söylediler, yalnızca

kaymakamın şahsiyetini değil, imam aynı zamanda bu konuşmayla onun temsil ettiği rejimin de doğruluğunu sorguluyordu. Bu rivayetler kahvehanelerdeki inşaat işçileri arasında dolaşıyordu. Semtin daha varlıklı sakinleri, özellikle din ile devlet arasında, vatandaşlarla kaymakamlık arasında barışçıl ilişkiler isteyenler, İmamın başka bir yere gitmek istediğini ve merkezi hükümetin ona sadece yardım ettiğini söylerler! Başka bir rivayete göre ise, imam emekli olmuş ve sonra da semtten ayrılmıştı. Ben bu üç rivayetten hiç birini doğrulayamazken, burada yapılan tartışmanın önemi şudur; İslamcılığa sempati duyan inşaat işçileri gündelik dini usuller ile bir memurun egemenliğinin onlar üzerindeki meşruiyeti arasında doğrudan bir ilişki görürler. Bu rivayetler semtin yetkili memurlarına kurallara daha fazla riayet etmeleri için baskı uygulamakla kalmaz, aynı zamanda yalnızca belirli gündelik amellerde bulunan belirli insanların memur olabileceği ideal bir düzen de tasavvur ettiler. Böylece onlar düzgün Müslümanların (eğer namaz kılmıyorsa, cenaze töreni hak etmeyen kişi) yanı sıra ideal yöneticilerin gündelik davranışını tanımlayarak İslami hegemonyayı pekiştirmiş oldular. Gündelik yaşamın hedeflenmesinin yukarıdaki bazı örneklerde görüldüğü devlette yansımaları bulması gibi, devletin hedeflenmesi ise yansımaları bu durumda toplumda buluyordu.

Sonuç

Laik yaşam ile geleneksel İslamın saf dışı bırakılması ve dinin alternatif bir kavrayışının denenmiş bir kabulüyle İslamcılar 2002 yazma kadar kahvehanelerle belediyeleri dönüştürmüşlerdi ve uzak mahallelere gayri resmi camileri yaymışlardı. Hareket, mahalli idareleri ve öteki devlet kurumlarını arzulandığı kadar henüz yeniden yaratmamıştı, ne var ki bu sıradan yurttaşlara dindar yönetici görme arzusu aşıldı. Bu değişiklikler sokak eylemleri, grevler ve dilekçelerle değil, gündelik pratiklere yönelen sessiz hareketin bir sonucu olarak gerçekleşti.

Sultanbeyli'deki İslami pratik, bazı toplumsal hareketlerin (yalnızca "biz"asyonlarıyla değil, aynı zamanda gündelik pratiklere bir alternatif olarak) kimliklerinin kullanılmadığı ve doğru politik alanla ilişkileri, daha büyük bir hegemonyacı projenin ayrılmaz parçaları olarak ele alınmadığı sürece doğru dürüst anlaşılamayacaklarını gösterir. İslamcılar islamı iktisadi ve dini yaşamda rehber olarak kullanırlar ve bu tutumun spesifik bir devlet türüne yol açacağına inanırlar (ancak bu aktörler tanıdıkça, bu tutumun gelişmesi de devlete bağlıdır). Bu durum gündelik tutumun politik mücadelelerin nasıl bir parçası ve bütünü olabileceğine örnek teşkil eder. Aynı zamanda Sultanbeyli'deki İslamcılarla muhafazakârların alışkanlıklarının gösterdiği gibi, toplumsal hareketler sadece

örgütlerde ve sokaklarda değil, aynı zamanda katılımcıların gündelik tutumlarını biçimlendiren sayısız gündelik etkileşimler aracılığıyla yapılandırılır ve öznelere inşa edilir. Bu inşa toplum ile devlet, kimlik ile strateji, kültür ile yapı arasındaki sınırlara meydan okur. İslamcılar gelişen yaşam tarzını (namaz kılmak, oruç kılmak, mütevazı davranmak ve sade olmak) yalnızca devlet ve doğru siyasal gerçekliklerden kopuk gelişen bir kimlik siyaseti olarak değil, aynı zamanda emperyalizme karşı bir mücadele olarak görürler. İslamcı müdahaleler hareketin kültürel hedeflerinden biri olan İslami mimari yapıyı üretirler. Buna rağmen, bu mimari yapı İslami mobilizasyonu daha çok yapılandırır. İslamcılar ayrıca, özel namaz vakitleriyle, insanların yaşamını yeniden düzenleyerek alternatif bir şeyler düzenini benimserler. Aktörler zamanın kurumsal yeniden düzenlenmesinin yaşamın kalıcı bir yeniden düzenlemesi (namaz vakitleri etrafında gündelik faaliyetlerin sürekli bir yeniden düzenlemesi için vs.) için gerekli olduğunun farkında olmaları nedeniyle, görünüşte yalnızca “toplumsal” olduğu halde, zamanın ve gündelik faaliyetlerin yeniden düzenlenmesi devlet elini (ve belediyeler gibi diğer önemli politik kurumları) gerektirir. Dolayısıyla Türkiye’deki İslamcılık örneği toplumsal hareketler literatüründe oluşturulmuş kuramsal ayırımlarla ilgili bizi yeniden düşündürmelidir.

Toplum ile devlet arasındaki sınırlar yalnızca gündelik düzeyde değil, aynı zamanda kurumlar düzeyinde de bulanıklaştırılır. Tıpkı kiliselerin Birleşik Devletlerde yurttaşlık hakları hareketinde önemli kaynaklar arasında kullanılması gibi, Sultanbeyli’de de camiler İslami mobilizasyon için kaynak olarak kullanılıyor. Ancak cami İslamcılık için sadece bir “kaynak” değil; bir hareket olarak İslamcılığın inşası ve İslamcı öznelere üretilmesi için öncelikli bir yerdir. Bu semttaki İslamcılar camileri cumhuriyetin kurumsallaştırdığı laik yaşamı ret etmek ve yine devletin desteklemesi gerektiğini düşündükleri ortaya çıkan İslami yaşam tarzını benimsemek üzere kullanırlar. İslamcı hareketin amacı farklı gündelik davranışları, farklı ibadet biçimleri ve dolayısıyla laik memurlardan farklı “içselleştirdikleri politik programları” olacak öznelere üretmektir. Semtin İslamcı sakinleri bu öngörüyle İslamcı yöneticilerle paylaşırlar ve yalnızca namazında niyazında olanların yöneticiliğe uygun olduklarına inanırlar. Bu nedenle, Sultanbeyli’de İslami kimliğin yaratılması farklı bir devlet vizyonundan ayrı değil. Bu gözlemler, toplumsal hareket araştırmalarının kurumların failleri nasıl oluşturduğuna ve faillerin gündelik yaşamlarının yeniden düzenlenmesinin devleti nasıl etkilediğine odaklanmaktan yararlanılabileceğini göstermektedir. Eldeki örnek politik ile gündeliğin iç içe geçişinin İslamcı hareketlere özgü olduğunu imler.

Bununla beraber -İslamcı hareketlerin yükselişinden Hristiyan Sağ hareketlere uzanan- yakın zamandaki gelişmeler, Batı solu bu alanı terk ettiği halde, dünyanın dört bir yanındaki güçlerin bunda ısrar ettiklerini gösterir. Bu gelişmeler benzer şekilde devleti ve gündelik yaşamı hedefleyen hareketlerin aklın anlık peyriodlarından çok modernliğe özgü olduğunu ileri sürüyor olabilirler. Bir kez Kuzey Amerika siyasal sahnesinden bir metafor kullanmak gerekirse, İslamcılar hem “Beyaz Saray”ın üzerine yürürler hem de “İngilizce Bölümü”ne el koyarlar. Bu her iki faaliyet de yönetim gücünü almayı ve insanların gündelik yaşamı ile kimliğini biçimlendirmeyi hedeflerler. Söylemlerinde değilse bile, İslamcılar pratiklerinde, dürüst siyasete karşı kimlik siyasetini muhalefet etmezler. Toplum bilimcilerinin neden karşı çıkmaları gerektiği hususunda iyi bir gerekçe var mı?

Kaynakça

- Alexander, C. (2000). Opportunities, organizations, and ideas: Islamists and workers in Tunisia and Algeria. *International Journal of Middle East Studies*, 32, 465–490.
- Auyero, J. (2003). *Contentious lives: Two Argentine women, two protests, and the quest for recognition*. Durham: Duke University Press.
- Auyero, J. (2004). When everyday life, routine politics, and protest meet. *Theory and Society*, 33, 417–441.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Benford, R. D. (1993). ‘You could be the hundredth monkey’: collective action frames and vocabularies of motive within the nuclear disarmament movement. *Sociological Quarterly*, 34, 195–216.
- Bernstein, M. (1997). Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement. *American Journal of Sociology*, 103, 531–565.
- Billings, D. B. (1990). Religion as opposition: a Gramscian analysis. *American Journal of Sociology*, 96, 1–31.
- Bourdieu, P. ((1972) 1977). *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. ((1979) 1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University.
- Bourdieu, P. ((1980) 1990). *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, 29, 1–47.
- Burawoy, M. (1998). The extended case method. *Sociological Theory*, 16, 4–33.
- Burawoy, M., Burton, A., Ferguson, A. A., Fox, K. J., Gamson, J., Hurst, L., et al. (1991). *Ethnography unbound: Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: University of California Press.
- Clark, J. A. (2004). Islamist women in Yemen: informal nodes of activism. In Q. Wiktorowicz (Ed.), *Islamic activism: A social movement theory approach* (pp. 164–184). Bloomington: Indiana University Press.

- Clemens, E. S. (1993). Organizational repertoires and institutional change: women's groups and the transformation of American politics, 1890–1920. *American Journal of Sociology*, 98, 755–798.
- Clemens, E. S. (1996). Organizational form as frame: collective identity and political strategy in the American labor movement, 1880–1920. In D. McAdam, J. D. McCarthy & M. N. Zald (Eds.), *Comparative perspectives on social movements: Opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* (pp. 205–226). New York: Cambridge University Press.
- Cohen, J. L. (1985). Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research*, 52, 663–716.
- Cohen, J. L., & Arato, A. (1992). *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press.
- Davis, D. E. (1999). The power of distance: re-theorizing social movements in Latin America. *Theory and Society*, 28, 585–638.
- Davison, A. (1998). *Secularism and revivalism in Turkey: A hermeneutic reconsideration*. New Haven & London: Yale University Press.
- de Certeau, M. ((1974) 1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Derluigan, G. (2005). *Bourdieu's secret admirer in the Caucasus: A world-systems biography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of religious life*. New York: Macmillan Company.
- Elias, N. ((1939) 2000). *The civilizing process: sociogenetic and psychogenetic investigations*. Oxford; Cambridge: Blackwell Publishers
- Emirbayer, M., & Goldberg, C. A. (2005). Pragmatism, Bourdieu, and collective emotions in contentious politics. *Theory and Society*, 34, 469–518.
- Epstein, S. (1996). *Impure science: AIDS, activism, and the politics of knowledge*. Berkeley: University of California Press. 454
- Theor Soc (2009) 38:423–458
- Fine, G. A. (1995). Public narration and group culture: discerning discourse in social movements. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 127–143). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gamson, W. (1975). *The strategy of social protest*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
- Gamson, W. (1988). Political discourse and collective action. *International Social Movement Research*, 1, 219–244.
- Gamson, W. A., & Meyer, D. S. (1996). Framing political opportunity. In D. McAdam, J. D. McCarthy & M. N. Zald (Eds.), *Comparative perspectives on social movements: Opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* (pp. 275–290). New York: Cambridge University Press.
- Gaventa, J. (1982). *Power and powerlessness: Quiescence and rebellion in an Appalachian valley*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gitlin, T. (1995). *The twilight of common dreams: Why America is wracked by culture wars*. New York: Metropolitan Books.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- Göle, N. (1996). *The forbidden modern: Civilization and veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goodwin, J., & Jasper, J. M. (1999). Caught in a winding, snarling vine: the structural bias of political process theory. *Sociological-Forum*, 14, 27–54.
- Goodwin, J., & Jasper, J. M. (eds). (2004a). *Rethinking social movements: Structure, meaning, and emotion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goodwin, J., & Jasper, J. M. (2004b). Trouble in paradigms. In J. Goodwin & J. M. Jasper (Eds.), *Rethinking social movements: Structure, meaning, and emotion* (pp. 75–93). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (2001). *Passionate politics: Emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gorski, P. (2003). *The disciplinary revolution: Calvinism and the rise of the state in early modern Europe*. Chi-

- cago: University of Chicago Press.
- Gould, D. (2002). Life during wartime: emotions and the development of ACT UP. *Mobilization*, 7, 177–200.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence and Wishart.
- Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Hafez, M. M. (2003). *Why Muslims rebel: Repression and resistance in the Islamic world*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- İşık, O., & Pınarcıoğlu, M. M. (2001). Nöbetleşe yoksulluk: Gecekondulaşma ve kent yoksulları: Sultanbeyli örneği. İstanbul: İletişim.
- Jasper, J. M. (1997). *The art of moral protest: Culture, biography, and creativity in social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jasper, J. M. (2004). A strategic approach to collective action: looking for agency in social movement choices. *Mobilization*, 9, 1–16.
- Jenkins, J. C., & Perrow, C. (1977). Insurgency of the powerless: farm worker movements (1946–1972). *American Sociological Review*, 42, 249–268.
- Johnston, H., & Klandermans, B. (eds). (1995). *Social movements and culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Keyder, Ç. (ed). (1999). *Istanbul: Between the local and the global*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- King, D. (2004). Operationalizing Melucci: metamorphosis and passion in the negotiation of activists' multiple identities. *Mobilization*, 9, 73–92.
- Kriesi, H., Koopmans, R., Duyvendak, J. M., & Giugni, M. G. (1995). *New social movements in Western Europe: A comparative analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kuru, A. T. (2005). Globalization and diversification of Islamic movements: three Turkish cases. *Political Science Quarterly*, 120, 253–274.
- Kurzban, C. (1996). Structural opportunities and perceived opportunities in social-movement theory: evidence from the Iranian Revolution of 1979. *American Sociological Review*, 61, 153–170.
- Laitin, D. D. (1986). *Hegemony and culture: Politics and religious change among the Yoruba*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lefebvre, H. ((1947) 1991). *Critique of everyday life*. London; New York: Verso.
- Lichterhan, P. (1996). *The search for political community: American activists reinventing commitment*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Lichterhan, P. (1998). What do movements mean? The value of participant-observation. *Qualitative Sociology*, 21, 401–418.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mardin, Ş. (1989). Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany: State University of New York Press.
- McAdam, D. (1982). *Political process and the development of black insurgency*. Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam, D. (1988). *Freedom summer*. New York: Oxford University Press.
- McAdam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. New York: Cambridge University Press.
- McAdam, D., Sampson, R. J., Weffer, S., & MacIndoe, H. (2005). "There will be fighting in the streets": the distorting lens of social movement theory. *Mobilization*, 10, 1–18.
- McCarthy, J. D., & Zald, M. (1977). Resource mobilization and social movements: a partial theory.

- American Journal of Sociology*, 82, 1212–1241.
- Meeks, C. (2001). Civil society and the sexual politics of difference. *Sociological Theory*, 19, 325–343.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Melucci, A. (1996a). *Challenging codes: Collective action in the information age*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Melucci, A. (1996b). *The playing self: Person and meaning in the planetary society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Meyer, D. S. (2002). Opportunities and identities: bridge-building in the study of social movements. In D. S. Meyer, N. Whittier & B. Robnett (Eds.), *Social movements: Identity, culture, and the state* (pp. 3–21). Oxford; New York: Oxford University Press.
- Meyer, D., & Staggenborg, S. (1996). Movements, counter-movements, and the structure of political opportunity. *American Journal of Sociology*, 101, 1628–1660.
- Meyer, D. S., Whittier, N., & Robnett, B. (eds). (2002). *Social movements: Identity, culture, and the state*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Mitchell, T. (1999). Society, economy, and the state effect. In G. Steinmetz (Ed.), *State/culture: State-formation after the cultural turn* (pp. 76–97). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Moon, D. (2004). *God, sex, and politics: Homosexuality and everyday theologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morris, A. D. (1984). *The origins of the civil rights movement: Black communities organizing for change*. New York: Free Press.
- Mueller, C. M. (1992). Building social theory. In A. D. Morris & C. M. Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 2–25). New Haven: Yale University Press.
- Munson, Z. (2001). Islamic mobilization: social movement theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. *Sociological Quarterly*, 42, 487–510.
- Oberschall, A. (1973). *Social conflict and social movements*. Englewood Cliffs., N.J.: Prentice-Hall.
- O'Brien, K. J. (2003). Neither transgressive nor contained: Boundary-spanning contention in China. *Mobilization*, 8, 51–64.
- Offe, C. (1985). New social movements: challenging the boundaries of institutional politics. *Social Research*, 52, 817–886.
- Özyürek, E. (2006). *Nostalgia for the modern: State secularism and everyday politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.
- Parsa, M. (1989). *Social origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Perry, E. J. (2002). Moving the masses: emotion work in the Chinese Revolution. *Mobilization*, 7, 111–128.
- Piven, F. F., & Cloward, R. A. (1977). *Poor people's movements: Why they succeed, how they fail*. New York: Pantheon Books.
- Polletta, F. (1998a). Contending stories: narrative in social movements. *Qualitative Sociology*, 21, 419–446.
- Polletta, F. (1998b). 'It was like a fever...': Spontaneity and identity in collective action. *Social Problems*, 45, 137–159.
- Polletta, F. (2002). *Freedom is an endless meeting: Democracy in American social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polletta, F. (2004). Culture is not just in your head. In J. Goodwin & J. M. Jasper (Eds.), *Rethinking social movements: Structure, meaning, and emotion* (pp. 97–110). Lanham: Rowman & Littlefield. 456
- Theor Soc (2009) 38:423–458
- Polletta, F. (2006). *It was like a fever: Storytelling in protest and politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ray, R. (1999). *Fields of protest: Women's movements in India*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Sarıbay, A. Y. (1985). Türkiye'de modernleşme, din, ve parti politikası: Milli Selâmet Partisi örnek olayı. İstanbul: Alan.
- Schurman, R., & Munro, W. (2006). Ideas, thinkers, and social networks: the process of grievance construction in the anti-genetic engineering movement. *Theory and Society*, 35, 1–38.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Singerman, D. (2004). The networked world of Islamist social movements. In Q. Wiktorowicz (Ed.), *Islamic activism: A social movement theory approach* (pp. 143–163). Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, D. E. (1987). *The everyday world as problematic: A feminist sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Snow, D. A., & Benford, R. D. (1988). Ideology, frame resonance, and participant mobilization. *International Social Movement Research*, 1, 197–217.
- Snow, D. A., Rochford, E. B., Jr., Worden, S. K., & Benford, R. D. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 51, 464–481.
- Steinberg, M. (1998). Tilting the frame: Considerations on collective action framing from a discursive turn. *Theory and Society*, 27, 845–872.
- Steinberg, M. (1999). *Fighting words: Working-class formation, collective action, and discourse in early nineteenth-century England*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Steinberg, M. (2004). The intellectual challenges of toiling in the vineyard. In J. Goodwin & J. M. Jasper (Eds.), *Rethinking social movements: Structure, meaning, and emotion* (pp. 121–133). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Swidler, A. (1995). Cultural power and social movements. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 25–40). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tarrow, S. (1993). Modular collective action and the rise of the social movement: why the French Revolution was not enough. *Politics & Society*, 21, 69–90.
- Tarrow, S. ((1994) 1998). *Power in movement: Social movements, collective action and mass politics in the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, V. (1989). Social movement continuity: The women's movement in abeyance. *American Sociological Review*, 54, 761–775.
- Taylor, V., & Whittier, N. E. (1992). Collective identity in social movement communities: Lesbian feminist mobilization. In A. D. Morris & C. M. Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 104–129). New Haven: Yale University Press.
- Taylor, V., & Whittier, N. E. (1995). Analytical approaches to social movement culture: The culture of the women's movement. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 163–187). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Tilly, C. (1982). Britain creates the social movement. In J. E. Cronin & J. Schmeer (Eds.), *Social conflict and the political order in modern Britain* (pp. 21–51). London: Croom Helm.
- Tilly, C. (1984). Social movements and national politics. In C. Bright & S. Harding (Eds.), *State making and social movements: Essays in history and theory* (pp. 297–317). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tilly, C. (1986). *The contentious French*. Cambridge, Mass: Belknap Press.
- Tilly, C. (1995a). *Popular contention in Great Britain, 1758–1834*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly, C. (1995b). Contentious repertoires in Great Britain, 1758–1834. In M. Traugott (Ed.), *Repertoires and cycles of collective action* (pp. 15–42). Durham, NC: Duke University Press.
- Tilly, C. (2002). Comment on Young: Buried gold. *American Sociological Review*, 67, 689–692.
- Touraine, A. (1981). *The voice and the eye: An analysis of social movements*. Cambridge; New York:

Cambridge University Press.

- Tuğal, C. (2006). The appeal of Islamic politics: ritual and dialogue in a poor district of Turkey. *Sociological Quarterly*, 47, 245–273.
- Tuğal, C. (2007). NATO's Islamists: hegemony and Americanization in Turkey. *New Left Review*, 44, 5–34.
- Voss, K. (1996). The collapse of a social movement: The interplay of mobilizing structures, framing, and political opportunities in the Knights of Labor. In D. McAdam, J. D. McCarthy & M. N. Zald (Eds.), *Theor Soc* (2009) 38:423–458 457 *Comparative perspectives on social movements: Opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* (pp. 227–258). New York: Cambridge University Press.
- White, J. (2002). *Islamist mobilization in Turkey: A study in vernacular politics*. Seattle: University Of Washington Press.
- Whittier, N. (1995). *Feminist generations: The persistence of the radical women's movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wickham, C. R. (2002). *Mobilizing Islam: Religion, activism, and political change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- Wiktorowicz, Q. (2001). *The management of Islamic activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and state power in Jordan*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wiktorowicz, Q. (ed). (2004). *Islamic activism: A social movement theory approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Yilmaz, I. (2003). Non-recognition of post-modern Turkish socio-legal reality and the predicament of women. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30, 25–41.
- Young, M. P. (2002). Confessional protest: The religious birth of U.S. national social movements. *American Sociological Review*, 67, 660–688.
- Zald, M. (1996). Culture, ideology, and strategic framing. In D. McAdam, J. D. McCarthy & M. N. Zald (Eds.), *Comparative perspectives on social movements: Opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* (pp. 261–274). New York: Cambridge University Press.

Post-İslamcılık Nedir?*

Asef Bayat

Post-İslamcılık teriminin oldukça kısa bir geçmişi vardır. Bu terimi 1996'da, *Post-İslamcı Bir Toplumun Ortaya Çıkışı*¹ adlı kısa yazımda ortaya atmıştım. O yazımda Humeyni sonrası İran'ın tanık olmaya başladığı dini düşüncüyü ve siyasi bakış açılarını, önemli sosyal eğilimleri (ki bu eğilimler 1990'ların sonlarında reform hareketleriyle iç içe geçmiş eğilimlerdi) açıkça dile getirmiştım. Benim deneme niteliğindeki yazım, sadece toplumsal eğilimlerle ilgiliydi. Aslında bahsettiğim yazımda kullandığım post-İslamcılık terimi sadece İran İslam Cumhuriyeti'nin gerçeklerine uygun düşen ve başka toplumlarla ve yerlerle alakası olmayan bir terimdi. Buna rağmen terim, özü itibarıyla (pratikte, yaklaşım açılarında ve fıkırsel anlamda) içerden ve dışarıdan İslamcılığın uğradığı değişimlere göndermede bulunuyordu.

O zamandan bu yana Avrupa'da bir kaç gözlemci, sık sık tanımlayıcı olarak, öncelikle Müslüman dünyadaki İslamcı militanların stratejilerinde ve hareketlerindeki büyük bir değişim olarak gördükleri şeyi adlandırmak amacıyla bu terimi kullandı. Münferit yazarlar tarafından farklı farklı kullanıldığı şekiller

* - <http://islamiyorum.com>, Çeviren: Fatih Peyma

1- Yazının orijinali için bkz. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/9768/12_606_020.pdf?sequence=1

göz önüne alındığında terim, açıklayıcı olacağı yerde daha da kafa karıştırıcı bir hale dönüştü. Bazıları için, mesela *Gilles Kepel*²’e göre post-İslamcılık, İslamcıların cihat ve selefi görüşlerini terk etmeyi tanımlamaktadır. *Olivier Roy*³ ise onu, İslamizasyonun *özelleştirilmesi* (burada bahsedilen İslamizasyon “devletin İslamizasyonu”nun zıddıdır) olarak algılar. Burada vurgu, İslamizasyonun içeriğinden daha çok nasıl ve nerede gerçekleştiğinedir. Başkaları ise onu tanımlamadan kullanmaktadır. Buna rağmen bu terim genellikle, bir dönemi ya da tarihsel bir sonu temsil eden *analitik kategoriden* çok *deneyisel* olarak anlaşılmış ve öyle takdim edilmiştir.

Terimin layıkıyla kavramlaştırılmaması ve yanlış algılanması sonucunda bazı tatsız tepkiler meydana geldi. Eleştirmenler, bazı militan İslami grupların görüşlerinde ve stratejilerinde önemli değişiklikler olduğunu tasdik etmelerine rağmen İslamcılığın sonu⁴ hakkında genellemeleri isabetli bir tespitle, *erken* olarak değerlendirmişlerdir. Eleştirmenlere göre değişen şey, siyasi İslam değil, onun kendine özgü devrimsel yorumudur. Başkaları ise “post-İslamcılık belli belirsiz bir gerçeği değil, yalnızca İslami siyasetin bir yorumunu ifade eder” demişlerdir.⁵

Bana göre, büyük, etkili (ve çok boyutlu) bir hareket içinde somutlaşmış olan post-İslamcılık, hem bir *durumu* hem de bir *projeyi* temsil etmektedir. Öncelikle o, siyasi ve sosyal şartlara işaret eder. İslamcılar iktidarı normalleştirmeye ve kurumsallaştırmaya çalıştıkları süre içinde sistemlerin yanlışlıklarını ve yetersizliklerini fark ettiler. Sürekli denemeler ve hatalar, sistemi sorulara ve eleştirilere elverişli hale getirdi. Nihayetinde sistemi devam ettirmek için yapılan pragmatik

2- 1955 doğumlu Fransız akademisyen Gilles Kepel; Arapça, İngilizce ve felsefe öğrenimi görmüş, siyasal bilimler ve sosyoloji dallarında doktora yapmıştır. Uzmanlık alanı İslam ve Arap dünyası olan Kepel, halen Paris Siyasal Bilimler Enstitüsü’nde öğretim üyesidir. Türkçedeki eserleri şunlardır: Fitne: İslam’ın Merkezinde Savaş (Doğan, 2006), Bir Şark Savaşı Güncesi (Doğan, 2002), Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi (Doğan, 2001), Peygamber ve Firavun (Çizgi, 1992). Kepel, *“Jihad: The Trial of Political Islam”* adlı kitabında bu terimi radikal İslam’dan, cihattan, selefi görüşlerden uzaklaşmış, demokrasi ve insan hakları adına mücadele eden Müslümanlar için kullanmaktadır. İranlı yazar Ferhad Khosrakhavar (The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century, *Thesis Eleven*, vol. 76) ise bu terimi Abdülkerim Suruş için kullanmaktadır. (Çev.)

3- Oliver Roy, 1949 yılında doğmuştur. Fransız siyaset bilimcisidir. Daha yakından tanımak için Türkçeye çevrilmiş şu makalesine bkz. (Çev.) <http://www.timeturk.com/tr/2011/02/17/oliver-roy-bu-bir-islami-devrim-degidir.html>

4- Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. “Wishful Thinking, Present and Future”, Diaa Rashwan <http://www.mediamonitors.net/diaarashwan4.html>

5- Ayrıntılı bilgi için bkz. Salwa İsmail. <http://www.scribd.com/doc/22809819/Ismail-Paradox-of-Islamist-Politics>

girişimler, onun asıl ilkelerinin terk edilmesine yol açtı. İslamcılık, hem iç çelişkilerinden hem de sosyal baskıdan dolayı kendini yeniden dizayn etmek zorunda kaldı. Fakat bunun bedeli “niteliksel bir değişim”di. 1990’larda, İran’daki dini ve siyasi söylemdeki büyük değişim bu eğilimin en bariz özelliğidir.

Post-İslamcılık sadece bir durum değil, aynı zamanda bir proje ve bunun yanında sosyal, siyasi ve entelektüel alanlarda baskın olan İslamcılığın yöntemleri ve mantığı için ayrıntılı planlar oluşturmak ve kavramsallaştırmak için bilinçli bir girişimdir. Fakat post-İslamcılık ne İslam karşıtıdır, ne İslam dışıdır, ne de sekülerlerdir. Bilakis o, bağımsızlığı ve İslam’ı, inanç ve özgürlüğü, dindarlığı ve hakları birleştirmek adına yapılan bir girişimi temsil etmektedir. O, geçmişin yerine geleceği, sabit yazılı eserlerden ziyade tarihselciliği, bireysel otoriter ses yerine çoğulculuğu, görevler yerine hakları vurgulayarak İslamcılığın önde gelen ilkelerini tamamen değiştirme girişimdir. Post-İslamcılık bazı Müslüman aydınların *alternatif modernite* dedikleri şeyi başarmak için İslam’ı bireysel seçim ve özgürlükle, demokrasi ve modernite ile kaynaştırmayı hedefler. Post-İslamcılığın tanımı en güzel şekilde, dini gerçeğin tekeli kırma, katılıktan gelen özgürlükte, seküler ihtiyaçları tanımlamada ortaya çıkmaktadır. Kısaca İslamcılık, dinin ve sorumluluğun kaynaşması olarak tanımlanırken; post-İslamcılık, dindarlığa ve haklara vurgu yapmaktadır.

İslam’ın demokratik ideallere cevap verip vermediği öncelikle yukarıdaki bakış açılarını savunanların toplumda ve devlet içerisinde siyasi egemenliklerini tesis edebilip edemeyeceklerine bağlıdır. 1970’lerden beri Mısır’da ve İran’da *sosyodini* hareketlerin tarihçesi, İslam’ı demokratik ya da anti demokratik yapma siyasetinin ardındaki güçlerin, şartların, mantığın analizini yapmak için uygun bir zemin sunmaktadır. İran’da, 1979’da gerçekleşen İslam devrimi ve İslam Cumhuriyeti’nin kurulması toplum ve devlet içinde İslamcılığı aşmayı hedefleyen muhalif hareketlerin yükselişi için gereken şartları oluşturdu. 1988 yılında Irakla savaşın bitimi, 1989 yılında Humeyni’nin vefatı ve başkan Rafsancani’nin savaş sonrası yeniden inşa programı, post-İslamcılığa doğru bir dönüm noktası oldu. O kendini, şehir yönetimi, feminist uygulama, teolojik bakış açısı, sosyal ve entelektüel eğilimler ve hareketler gibi çeşitli sosyal uygulamalarda ve fikirlerde belli etti. Gençler, öğrenciler, kadınlar ve dindar aydınlar ve pek çok devlet çalışanı demokrasiyi, bireysel hakları, hoşgörüyü, cinsiyet eşitliğini talep ettiler. Fakat bunun yanında dini hassasiyetlerini de tümüyle terk etmediler. Böylece sıradan insanlar tarafından günlük direnç ve mücadele; dini düşünceleri, ruhani elitleri ve siyasi aktörleri büyük ölçüde paradigmatik değişime gitmeye mecbur

etti. Birçok eski İslam devrimcisi eski düşüncelerinden vazgeçtiler. Dine dayalı bir devlet anlayışının tehlikelerine karşı insanları uyardılar. İslami devletin hem içinden hem de dışından gelen muhalefet İran'ın sekülerleşmesi için çağrıda bulunurken, aynı zamanda toplum içinde dini etiğin sürdürülmesini gerektiğinin de altını çizmekteydiler.

Fakat Mısır, farklı bir yol izledi. İslami bir devrim yerine orada, kutsal metinlere sıkı bir bağlılık, ataerkil eğilim, popülist bir dil, muhafazakar ahlaki bir vizyon ile her yana yayılmış İslami bir hareket gelişti. 1990'ların ilk yıllarına kadar, davet ve dernek faaliyetleriyle İslami hareket, devlet kurumlarında da kendine bir yer edinererek sivil toplumun büyük bir kesimini ele geçirdi. İslami hareket, Mısır'ın seküler rejimini değiştirememiş olsa da, hem toplum üzerinde hem de devlet üzerinde kalıcı izler bıraktı. Bu İslami hareket tarzı her bir yanı kuşatmıştı ve bu yüzden aydınlar, yeni zenginler, El-Ezher ve iktidardaki elitler de dâhil olmak üzere Mısır toplumunda başlıca aktörler, *yereclilik* (*nativizm*) dili ve manevi değerler sistemi etrafında bir araya geldiler ve şiddetli bir şekilde eleştirel sesleri, yenilikçi dini düşünceyi ve demokratik reform için talepleri tecrit ettiler. En sonunda, yayılan İslamcılığın tehdidi altında olan otoriter devlet, Mısır'ın "pasif devrim"ini yapılandırmak için ulusal hassasiyet, düşünce ve muhafazakâr dindarlık görüşlerini benimsedi. Bu İslami pasif devrim, kontrollü bir yeniden yapılanmayı temsil etmiştir ki, bu yeniden yapılanma içinde devlet (değişimin gerçek hedefi olan) tamamen işbaşında kalmayı başarabilirdi. 2005 yılında daha yeni oluşmaya başlayan demokrasi hareketi (*Kifaye* [Yeter!] *hareketi*) siyasi iklimde birkaç değişikliğe dikkat çekmiş olmasına rağmen; siyasi yapı, otoriter; dini düşünce, durgun ve kişiye özel; yöneticiler sınıfı, *yerelci* (*nativist*) kaldı. Mısır'da çok az şey, İran'ın post-İslamcı yörüngesini andırıyordu.

Post-İslamcılık sadece İran'a has bir olgu mudur? İslam devrimi 1980'lerde diğer Müslüman ülkelerde benzer hareketleri teşvik ederken, İran'ın post-İslamcılık deneyimi, bazı İslamcı hareketler arasında (örneğin Tunus'taki *Raşit-el Gannuşi* tarafından yönetilen İslam partisi gibi) ideolojik bir değişime katkıda bulundu. Yine de 1990'ların ilk yıllarından beri, iç dinamikler ve küresel güçler, İslam dünyasında bireysel hareketler arasında post-İslamcılığı körüklemeye büyük bir rol oynadı. 1990'ların ilk yıllarında, hareket içinde ayrılışa sebep olan Lübnan Hizbullahının çoğulcu stratejisi; hem militan İslamcılara hem de İhvan'a bir alternatif olarak ortaya çıkmış Mısır'daki *El Vasat* partisinin 1990'larda ortaya çıkışı; Türkiye'de *Refah*, *Fazilet*, *AK Parti* gibi dini partilerin kapsamlı politikaları ve icraatları; Hindistan'da *Cemaat-i İslamiye*'nin içinde daha kapsayıcı, çoğulcu, belirsiz ideolojik

eğilimlere doğru gerçekleşen söylem değişikliği⁶; 1990'ların sonunda Arabistan'da ortaya çıkan⁷, İslam ve demokrasi arasında bir uzlaşma arayan *İslamcı-liberal* eğilim; bütün bunlar, günümüz Müslüman ülkelerde post-İslamcı eğilimlerin işaretleridir. *Gülen* ve taraftarları, dini görüşleri benimserken demokrasiyi, hoşgörü, milliyetçiliği, modernizmi destekleyen siyasi bir hareket meydana getirmeye çalışmaları, bu saydıklarımız arasında tipik bir örnektir. Bütün bu örneklerin her birinde post-İslamcılık (değişen derecelerde de olsa); evrensellik fikriyle dolu İslamcı dünya görüşünden, “sadece benim anladığım din anlayışı doğrudur” tekelsel mantığından, dini dışlayıcılık (*exclusivism*) düşüncesinden; hareketin ilkeleri ve uygulamaları içerisinde tavizin, ilavenin, çok sesliliğin ve çok anlamlılığın kabullenilmesine doğru bir yönelmeyi ifade etmektedir. Şunu söylemeliyim ki İslamcılık ve post-İslamcılık kavramları, başlıca değişimi, farklılığı ve değişimin kökenini işaret edecek *kavramsal alanlar* olarak hizmet ederler. Fakat gerçek dünyada pek çok Müslüman her iki söylemin görüş açılarına, özgürce düşünmeden ve hepsi bir anda bağlanmaktadır. Fakat bir eğilim olarak post-İslamcılığın ortaya çıkışı, İslamcılığın tarihsel sonu olarak görülmemeli. Bilakis İslamcı deneyimden neşet etmiş niteliksel olarak farklı bir söylem ve siyasetin ortaya çıkışı olarak değerlendirilmelidir. Aslında biz, hem İslamcılığın hem de post-İslamcılığın aynı anda gerçekleşen işleyiş usullerine şahit olabilmekteyiz.

Değişen derecelerde post-İslamcı hareketler, dini ve siyasi dili değiştirmede başarılı olmasına rağmen, henüz Müslüman toplumlarda otoriter siyasi düzeni değiştirebilmiş değiller. İran'ın post-İslamcılığı, 2000 yılının başlarında gerçekleşen denemelere rağmen İslam Cumhuriyetini tamamen demokratikleşmede başarılı olamadı.

Onun *siyasi reform* projesi (ki Müslüman Orta Doğu'da, yerel bir demokrasi modeli olmaya hazırdı), reform hareketini engellemeye çalışan iktidardaki ulemanın baskıcı gücü ve reformistlerin kendi hataları yüzünden sekteye uğradı. Başka bir deyişle, Müslüman toplumlarda demokratik hükümetlerin önündeki engellerin dinle çok az bir ilişkisi vardır. Onlar, iktidarı elinde tutanların maddi ya da maddi olmayan çıkarlarına daha sıkı bağlıdır. O zaman; sosyal hareketler, Müslüman çoğunluğun yabancı hâkimiyet tehdidi, İslamcı muhalefet; otoriter hükümetler arasında hapsolup kalmış olan Orta Doğu'da ne ölçüde siyasi değişim meydana getirebilir?

6- İrfan Ahmed, *From Islamism to Post-Islamism: Jama'at-i Islami of India (İslamcılıktan Post-İslamcılığa: Hindistan Cemaat-i İslamisi)* [Türkçeye Açılım Kitap tarafından çevrilmiştir]

7- Daha fazla bilgi için bkz. Stephane Lacroix, (A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field: The Emergence of an Islamo-Liberal Reformist Trend)

Söylemsel bir değişim, tek başına, gerçek bir kurumsal dönüşüme sebep olmak için yeterli değildir. Hareketlerin, siyasi gücü alt etmesi gerekmektedir. Fakat nasıl olacak da şiddet yanlısı olmayan sosyal hareketler, baskıcı devletin gücüyle baş edebilecek? Son bölümde de belirttiğim gibi, her yana yayılmış sosyal hareketler, bir baskı altında kaybolup gidecek söylemlere sahip değildirler. Bilakis onlar, inişleri ve çıkışları olan, değişim ve faaliyetleri uzun süreye yayılmış çok yönlü süreçlerdir ve sürekli “*ileriye doğru bağlantılar*”⁸ sahip olduğunda, ilk fırsatta halk seferberliğini yeniden canlandırabilecek durumdadır. Kültürel üretimleri sayesinde bu hareketler, devletleri ve siyasi elitleri; toplumun hassasiyetleri, idealleri, beklentileri yönünde yeniden yapılandırabilir ve sosyalleştirebilirler. *Devletin sosyalleşmesi*, Müslüman toplumlar da demokratik bir dönüşümü desteklemek için *aktif vatandaşlığın* ve sosyal hareketlerin etkisini anlamada bir ipucu verebilir.

İran’ın post-İslamcı stratejisi, “ana-akım Mısır İslamcılığı”nın 1980’lerde üstlendiği şeyi yansıtmaktadır. Mısır’da İslamcı reform (ki bir bakıma, her yönüyle devlet kapısını hedeflemişti) sosyal seviyede harika sonuçlar elde etti. Hükümet; baskı ve benimseme karışımı ile misilleme yaptığı Mısır, Gramsci’nin “*pasif devrim*”¹⁰ ini tecrübe etmiş oldu. Bu pasif devrim; entelektüel ve İslami düşüncede durgunluk, siyasi kapalılık ve İslamcılık düşüncesinin yok olmasıyla meydana gelmiş bir devrimdi. Böylece, Mısır’da İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin dinamikleri, İslam Cumhuriyeti’nde olandan radikal olarak farklılık gösterdi. Mısır, toplumun derin bir İslamizasyonuna maruz kalırken; İran, post-İslamcı dönüşümü tecrübe etti. Fakat her iki ülkede de sosyal hareketler, siyasi rejimleri radikal olarak değiştirmede başarılı olamadılar.

Sosyal hareketler, devleti ve siyasi elitleri toplum hassasiyetlerine doğru ne şekilde değiştirebilir? “Müslümanlar, eğer ‘*varoluş sanatı*’⁹’nı tam öğrenirlerse kapsamlı siyaset ve ahlaki düzen için çağrıda bulunan, kesintisiz bir hareketi gerçekleştirebilirler.” diyerek yazımı sonuçlandırıyorum.

8- İleriye doğru bağlantı (forward linkage), müşterilerle üreticiyi birbirine bağlayan dağıtım zinciri. (Çev.)

9- Antonio Gramsci (1891-1937): İtalyan düşünür, siyasetçi ve sosyalist kuramcı. (Çev.)

10-Cihan Tuğal’ın, Koç Üniversitesi Yayınları’ndan çıkan “Pasif Devrim” kitabı, bu konunun Türkiye’deki yansımalarını irdelemektedir. Kitabın arka kapağından bir alıntı şöyledir: Pasif Devrim, İstanbul’un bir zamanlar radikal Müslüman ilçelerinden Sultanbeyli’nin “ılımlı İslam”a dönüşümünü anlatıyor. Bu mahalledeki hayatın zengin bir etnografisini sunan bu kitap İslami aktivistlerin nasıl örgütlendiklerini, 28 Şubat sürecinde nasıl geri çekildiklerini ve AKP tarafından nasıl massedildiklerini anlatıyor. Tuğal, gözlemlerini Mısır ve İran örnekleriyle de karşılaştırarak Türkiye örneğini genel tarihsel bir bağlama da oturtuyor ve İslami politikaların, neden başka yerlerdeki laik kapitalizmlere benzer bir şekilde entegre olmadığı sorusunun yanıtını arıyor.

AKP'nin İkilemi: Post-Vesayet Toplumunda Çoğunlukçu-Tekçi Popülizm ve Sınırları

Yüksel Taşkın

Yaklaşık on bir yıldır iktidarda olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) tanımlanması ve başarısının nedenlerinin anlaşılması için çok sayıda çalışma ortaya konuldu. Türkiye'de ve yurtdışında üretilen çalışmaların, dönemsel kırılmalardan fazlasıyla etkilendikleri söylenebilir. Sözgelimi, ABD ve Avrupa Birliği'ndeki (AB) siyasal değişimler, AKP'ye yaklaşım tarzında da önemli farklılıklar yarattı. AB'de Merkel (2005), Sarkozy (2007) gibi sağ kanat liderlerin iktidara gelmelerine kadar olan dönemde AKP'ye ciddi bir kredi açılmıştı. Daha sonra AB liderlerinde, Erdoğan ve AKP'ye yönelik bir kuşkuculuk dalgası ortaya çıktı. Bush Dönemi'nde (2000-2008), AKP'ye "ılımlı İslam" söylemi üzerinden olumlu yaklaşma tercihi belirginken, yönetime yakın Yeni Muhafazakar çevrelerden çatlak sesler duyulabiliyordu. Obama iktidara geldiğinde AKP'yle ilişkileri geliştirme tercihini sürdürdü. Bu defa ABD medyasında İsrail yanlısı kimi Liberal çevreler de dahil olmak üzere, Yeni Muhafazakarların da bulunduğu AKP karşıtı bir cephe oluştu.

İlginç olan bu değişimlerin gerek "akademik" gerekse siyasa yapımına dönük pratik çalışmalarda da birebir yansımalarının takip edilebilmesiydi. Özellikle Ahmet Davutoğlu'nun Dışişleri Bakanı olduğu 2009'dan sonra, AKP'yi olumlayan çalışmalar büyüsunü yitirdi ve yer yer İslamofobi kokan eleştiriler yaygınlaşmaya başladı. İslamofobiden nispeten mesafeli olan ABD ve Avrupa'nın liberal entelektüel çevrelerinin AKP analizlerinde de, benim "araçsal Oryantalizm" dediğim bir bakış açısının etkileri gözlemlenebiliyordu. Buna göre Müslüman çoğunluklu bir toplumda İslami kökenden gelen bir partinin kendisine "Muhafazakar Demokrat" diyebilmesi bile bir başarı hikayesiydi. Kendi ülkelerinde Mu-

hafazakar Demokrat bir iktidara muhalefet edecek olan liberal ve sol çevrelerin, söz konusu olan bir Müslüman ülkeyse bunu bir “ilerleme” olarak yorumlamalarındaki Oryantalist çelişkiye vurgu yapmak istiyorum. Bu çevreler uzunca bir süre Türkiye’de demokratikleşme sürecinin bir türlü derinleşmemesinin asıl nedeninin “Muhafazakar Demokrat” kimlikte ifadesini bulan “çoğunlukçu” zihniyet olabileceğini görmek istemediler. Bunun için asıl engel olarak gördükleri sivil-askeri vesayet düzeni tasfiye edildikten sonra da ciddi bir demokratikleşme sürecinin yaşanmaması, sol ve liberal çevrelerin AKP’ye açtıkları krediyi de hızla tüketmeye başladı.

Türkiye’ye gelince, AKP iktidarının 2005 yılına kadar olan döneminde, partiyle ilgili çalışmaların çoğunda ciddi bir iyimserlik/olumlama hali hakimdi. AKP’ye yakın Muhafazakar Demokrat veya Müslüman liberal kalemlemlerle, liberal ve sol demokrat akademisyen ve entelektüellerin de dahil olduğu genişçe bir çevre, AKP’yi iki eksenle yorumluyordu: Çevreden gelen bir hareketin demokratikleştirici etkileri üzerinden demokratik derinleşme (konsolidasyon) literatürüne vurgu yapılmaktaydı.¹ Buna göre askeri ve sivil vesayeti gerileyen AKP, demokratik derinleşme sürecinin de en önemli taşıyıcısıydı. Buna paralel bir yorumlama da AKP’yi Osmanlı’dan bugüne kadar gelen, DP’yle zirve yapan, merkez sağa özgü “muhafazakar modernleşme” anlayışının taşıyıcısı olarak gören yaklaşımdı. Son yıllarda akademik etki kazanan “çoğul modernlikler”² anlayışından da feyz alan bu bakışa göre, AKP yerli bir modernleşme zihniyetiyle süreklilik yakalamış, Menderes’ten Özal’a kadar gelen bu geleneğin bayrağını devralmıştı.

Şerif Mardin, Nilüfer Göle, İdris Küçükömer, Sabri Ülgener, Kemal Tahir gibi akademisyen ve entelektüellerin çalışmalarından yola çıkılarak, son derece eklektik olan ve güncel politik kaygılara yanıt vermeye çabalayan bir “yerli modernlik” iddiası, muhafazakar mahfillerde popülerlik kazanmaya başladı. Bahsedilen isimlerin muhafazakar kimliklere sahip olmadıkları malum. AKP’nin on bir yıllık iktidarında açılan çok sayıda devlet ve vakıf üniversitesinin muhafazakar isimlerin ağırlıkta olduğu sosyal bilim bölümlerinde, yerli modernlik veya mu-

1- AKP’yi Demokratikleşme Literatürü üzerinden okuyan bir çalışma için bkz., Ergun Özbudun ve William Hale, *Islamism, Liberalism and Democracy in Turkey: The Case of the AKP*, Abingdon, Routledge, 2009.

2- Çoğul modernlikler (*plural modernities*) kavramsallaştırmasının yaygınlaşması, üç sosyal bilimcinin çalışmalarıyla mümkün oldu: Bkz, Eisenstadt, Shmuel Noah, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, (Çeviren: Ufuk Coşkun), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007; Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çeviren: Hamide Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul, 2006 ve Levy, Marion J., *Modernization and the Structure of Societies: a Setting for International Affairs*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

hafazakar modernleşme kavramları üzerinden, yeni bir tutunum/meşrulaştırım paradigması inşa edilmeye girişildiği de söylenilebilir.³ Başlı başına bir makale konusu olan bu paradigma inşası sürecinin pratik sonuçlarına kısaca değinmekle yetinelim: İslamcı geçmişten gelen bir hareketin, uzun süre karşıt görüldüğü modern süreçlerle eklemlenme kolaylığı getirmesi. Öyle ki, küresel kapitalizmle eklemlenme tercihimizi de “bize özgü olan otantik bir kimlik” adına yapabiliriz. Küresel kapitalist düzenin oyun kurallarını kabul ederek, bu kurallar neticesinde elde edilen “ihracat başarılarını” da “medeniyetimizin yeniden yükselişinin” ayak sesleri olarak alkışlayabiliriz. Tüm bu anlatılanlar, sosyal bilimlerin giderek konjonktürel güç ilişkilerinin pratik yansıma alanı haline gelmesinin bir trajedisi olarak da okunabilir...

AKP liderliği, 2010 Referandumu’ndan sonra, geçmişte kendilerine ciddi destek veren iki önemli çevreyle yollarını ayırma tercihinde bulundu: Gülen Hareketi ve kamuoyunda “Liberaller” diye bilinen ve en belirgin özellikleri Batıcı refleksleri olan çevre. Bu iki kesim de AKP’nin, ABD ve AB’deki olumlu imajının inşasında hayati işlevler üstlenmişlerdi. Gülen Hareketi’nin küresel “PR” tecrübesi, AKP’nin kuruluş yıllarındaki “ılımlı İslamcı” imajının inşasında çok kilit bir rol oynamıştı. Liberaller, AKP’yı Batıdaki seçkinlerin anlayacakları söylemleri kullanarak, ülkenin “yegane demokratikleştirici aktörü” olarak meşrulaştırmışlardı. AKP’nin 2010 yılından sonra hem ülke içinde hem de dışında daha otoriter algılanması, Güleciler ve Liberallerle yollarını ayırması tercihinden bağımsız değildi. Başka bir açıdan bakıldığında, Erdoğan’ın Milli Görüş’ten getirdiği “her konuda son sözü söyleyen tek adam” anlayışını zamanla parti içerisinde dışına doğru genişletmesi ve bürokrasiden, medyaya ve üniversitelere kadar geniş bir alanda kendisine biat edilmesi için formel ve enformel mekanizmalar geliştirmesi de özellikle liberallerle yollarını ayrılmasının temel nedenlerinden birisiydi.

Tam da bu nedenlerle, bir zamanlar kendisine destek veren liberal ve sol demokratlar, hızla en keskin rakiplerine dönüştüler. Bu kesimlerin yeni AKP okumaları, “demokratik geçiş (*transition*) sonrası derinleşme sürecini taşıyamayan çoğunlukçu parti” olarak öne çıkıyordu. Son dönemde demokratikleşme literatüründe popülerleşen “melez (*hybrid*) rejimler”, “rekabetçi otoriterlik” gibi kavramlar, AKP için de kullanılmaya başlanacaktı. Bu kavramlar, geçiş sürecinden sonra demokrasiyi bir türlü derinleştiremeyen ve sayıları giderek artan bir grup ülke için

3- Bu türden çalışmalar için bkz, M. Hakan Yavuz’un AKP ile ilgili eserleri. Bahsedilen paradigmanın tarihsel inşası yolunda önemli tezler barındıran bir başka eser için bkz. Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara, Lotus Yayınevi, 2009.

üretilmişti ve artık AKP de bu listede görülmeye başlanıyordu. Sol ve liberal demokrat çevrelere göre AKP, muhafazakar demokrat kimliğindeki muhafazakar-ahlakçı boyutu fazlaca öne çıkarıyor, demokrat sıfatını ise milli iradeci bir tekçiliğin onaylanması olarak görme eğilimine giriyordu. Bunu yaparak da ülkede kültürler arası veya “yaşam tarzları arası” bir mücadelenin kapılarını açan kutuplaştırıcı bir söyleme sivruluyordu. İlginç olan sol ve liberal demokrat çevrelerin zamanla Kemalistlerin “hayat tarzları” üzerinden yaşadıkları “mahalle baskısını” da sorunlaştırarak AKP’yi eleştirmeye başlamalarıydı.⁴ Bu eleştirelliğin zirve yaptığı moment ise, Mayıs-Haziran 2013’de Gezi Parkı olayları olacaktı...

AKP’yi Tanımlamanın Zorluğu

AKP’yi kuranlar kendilerini “yenilikçi” olarak tanımlıyor ve Milli Görüş’e özgü tek adam anlayışını kabul etmediklerini açıkça vurguluyorlardı. Bir başka açık mesajları da rejimin kırmızı çizgileriyle çatışmayacakları yönündeydi. Ne var ki AKP’nin nispeten demokratik tüzüğü daha 2003 yılında kırıldı ve Erdoğan’ın her alanda tek belirleyici olmasının yolu açıldı. Dolayısıyla yenilikçilik, İslamcılık içinde cereyan eden çok canlı tartışmaların bir ürünü olmaktan ziyade, pratik siyasal gelişmelere ve en başta da 28 Şubat sürecine verilen bir tepkiydi. Erdoğan “Milli Görüş gömleğini çıkardık” “Biz İslamcı bir parti değiliz, muhafazakar demokratız” diyor ama muhafazakar demokrasinin içinin doldurulması için çok fazla çaba harcanmıyordu.

Muhafazakar demokrat kimliğin muğlak bırakılmasını nasıl anlamalıyız? Bunun birinci nedeni çok basittir: Seçimler yoluyla iktidara gelen “eski İslamcı” kadrolar, ne yapacaklarını bilmiyorlardı. Yeni kimliklerinin ne olmaması gerektiğine dair bir fikirleri olmakla beraber ne olduğunu kervanla beraber yol alırken anlayacaklardı. Sözgelimi AKP’lilerin büyük çoğunluğu, İslam’ın daha belirgin kamusal bir rolünün olmasını olumlu görürler. Mesele bu belirgin rolün nasıl olacağına dair fikirlerinin olmamasıydı: Diyanet İşleri’ni kaldırarak dini cemaatlerin önünü açmak bir yol olabilirdi. Ama onlar kolay olanı seçip devletin elindeki kurumla hareket etmeye karar verdiler. Alevilerle ilgili on bir yılda neredeyse hiçbir yasal adım atamamaları da elbette bu “hazırlıksızlık” halinden bağımsız anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle söylersek, aslında ne AKP seçkinleri ne de diğer İslamcı çevreler, İslam ve demok-

4- “Mahalle baskısı” tartışmaları sürerken, Binnaz Toprak bir saha araştırmasıyla tartışmaya müdahil oldu. Toprak, daha önce AKP’ye olumlu yaklaşan sol demokrat akademisyenler arasındaydı. Bkz., Binnaz Toprak, *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, 2008.

rasi ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda net fikirlere sahip değillerdi, halen de değiller...

AKP'nin tecrübeli ve pragmatik kadroları, zamanla merkez sağın maharetle geliştirdiği kimi refleksleri de devralmaya başladılar. DP'den ANAP'a kadar merkez sağ, kendisini çerçevesi net biçimde belirgin bir doktrinerlikle veya ideolojiyle tanımlamaktan uzak durdu. Bunun temel nedeni de merkez sağın "gevşek bir çıkarlar konfederasyonu" olarak inşa edilmesi ve batıcı unsurlardan dini muhafazakarlara kadar çok farklı çevreleri parti içerisinde tutmaya önem atfetmesiydi ki bu yapılabildiği sürece iktidar "çantada keklikti". Tam da bu nedenle merkez sağ partilerin programları, farklı hatta çelişen "ilkelerin" yan yana konulmalarıyla oluşturulan ciddi bir muğlaklık barındırıyordu. Bu noktada "muğlaklığın" getirdiği esneme kabiliyeti ihmal edilmemeli. AKP'nin de zaman zaman demokratik, zaman zaman otoriter bir görüntü sergilemesi ve çelişkili esnemelerde bulunması, bahsedilen merkez sağ gelenekle ortaklaştığı noktadır. AKP seçkinleri, bu "muğlaklığın" kendilerine verdiği gücü fark ettikleri için, muhafazakar demokrat kimliğin için doldurma hevesleri çok çabuk sönmüldü.

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı gibi, AKP merkez sağ gelenekle kimi yönlerden süreklilik kimi yönlerden de önemli farklıklar gösteriyor. Özellikle batıdaki akademik çevrelerde AKP'nin otoriter yönlerini İslam'la açıklamaya çalışan oryantalist bir tavır söz konusu. Bu bakış açısı, Türkiye'yi on yıllarca merkez sağın yönettiğini unutuyor ve Türkiye siyasetini İslamcı-laik kutuplaşmasına indirgiyor. Oysa Türkiye'deki siyasal yapılanmalar, çok daha karmaşık ama anlaşılabilirliği için biraz içeriden çalışmayı, kolaycılıktan uzak durmayı gerektiriyor. Başka bir ifadeyle, Türkiye tarihselliğini ıskalayan bakışlar, bağlamdan ziyade metinlere odaklanmış oryantalist kolaycılığa kapılıyorlar. Türkiye'nin kendi içerisinde de böylesi "akademik" çalışmaların üretildikleri anımsatıldığında, bunu ABD'de Bernard Lewis ve onun daha "genç" versiyonlarının üretmeleri o kadar yadırganmamalı. Burada söylenmek istenilen, AKP'nin otoriter reflekslerinin, Soğuk Savaş'ta şekillenen merkez sağ siyaset kültürüyle süreklilik gösterdiğidir. Meseleyi "İslam ve demokrasi ilişkisinin çıkmaz sokak olduğu" yönündeki özcü kabullerden çıkararak, biraz Türkiye tarihselliği üzerinden anlamaya çalışmak, çok daha isabetli olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında "AKP'nin AP'lileşmesi" ihtimalinden söz edilebilir. AP de ilk yıllarında özellikle sivil-askeri vesayetçi bürokrasiyi ürkütmüş, zamanla bu kesimlerle "ortak düşman komünistler" söylemi üzerinden bir yakınlaşma yakalamıştı. "DP'nin devamı" olduğundan ürkülen AP lideri Demirel, eski DP'lilerin haklarına çok da sahip çıkmamıştı. Demirel, "demokratik otorite boşluğu" söyle-

mi üzerinden otoriter bir siyasal yönelime göz kırpan adımlar atmakta da gecikmedi. Demirel'den Erdoğan'a merkez sağ siyasetçileri birleştiren bir ön kabul de, "Millet'in yekvücut olduğu ve milli iradeyi de kendilerinin temsil ettikleri inanıcıdır". "Millet'in" çıkarları çelişebilen çok farklı bileşenleri olabileceği ve bu bileşenlerin kendi kendilerini temsil edebilecekleri gerçeğini ne Demirel, ne Özal ne de Erdoğan kabul edebildiler. Bu liderler, "bütünü" temsil ısrarlarından vazgeçip, kendi kendilerini temsil etme olgunluğuna erişmiş sivil ve siyasal toplum gerçeğini kabul edene kadar, çoğulcu bir demokrasiyi içselleştirmeleri mümkün olamayacak. Özellikle Kürt sorunu, karşıtını muhatap kabul etmeden, onun temsilciliğine kendisini atama vesayetçiliğine soyunan iktidarların tosladığı duvar ve bu duvarı eski tekçi reflekslerle aşmak mümkün olmayacak. Benim post-vesayetçi dediğim yeni Türkiye de artık bu çoğunlukçu tekçiliği kabul etmiyor...

AKP ve Batıcılar İlişkisi: Merkez Sağdan Farklı Olan Ne?

Merkez sağ siyaset kültürünün AKP ve Erdoğan'daki sürekliliğine vurgu yaptık. Şimdi de aynı gelenek ve AKP arasındaki farklılıkları anımsayabiliriz. AKP'nin Menderes, Özal ve Erdoğan'ı aynı çizgi içerisine yerleştirerek merkez sağ gelenekten meşruiyet türetmeye çalıştığı bilinen bir gerçek.⁵ Ne var ki AKP'nin merkez sağ gelenek içerisinde konumlanma iddiası, bazı tarihsel verilerle ciddi biçimde çelişiyor. 1950'den bu yana parti örgütü ve meclis gurubunun AKP kadar itaatkar olduğu bir merkez sağ partiden bahsetmek mümkün değil. Menderes'in en güçlü olduğu zamanlarda bile, özellikle meclis gurubunun baskısıyla geri adım attığı çok sayıda ayrışma yaşandı. 1965 seçimlerini yüzde 52'yle kazanan Demirel, milliyetçi ve Batıcı gurupları dengelemek zorundaydı. Batıcılara fazlaca ağırlık verdiğini düşünen milliyetçiler 1970'de AP'den koptular. Bundan sonra da parti içi muhalefet canlı kalmaya devam etti.

ANAP'ta ise yine nicelik olarak sınırlı olmakla beraber son derece etkili bir Batıcı gurup ve bunlarla rekabet halindeki milliyetçi ve muhafazakar kanatlar söz konusuydu. Milliyetçi ve muhafazakar kanatlar kurultayları kazanır, buna rağmen Özal bakanlar kurulunda Batıcı kanada ağırlık verirdi. Kimilerinin "liberal" kanat dediği, benim Batıcılar ifadesini uygun gördüğüm bu kesim, İstanbul ve Batı Anadolu'nun güçlü iktisadi ve kültürel çevrelerini temsil ettikleri için Özal tarafından kayırılı-

5- Bu konuyu ele aldığım bir makale için bkz. Yüksel Taşkın, "Hegemonizing Conservative Democracy and the Problems of Democratization in Turkey: Conservatism Without Democrats?", *Turkish Studies*, Vol: 14 (2) June 2013

yorlardı. Özal, birkaç kez, “bu dengeyi bozarsam partim parçalanır” şeklinde öngörülü demeçler de vermişti. Nitekim Mesut Yılmaz liderliğindeki ANAP, toplumda tabanı olmayan Batıcıları fazlaca öne çıkarınca, muhafazakar kanadını kaybetti. Yine Çiller, Batıcı unsurlarla bürokrat kökenli milliyetçiler arasında kurduğu kırılan koalisyon nedeniyle, DYP’ye destek veren özellikle muhafazakar İslamcı çevreleri uzaklaştırdı.

Buradan iki sonuç çıkıyor: AKP öncesi merkez sağ partilerde herkesin meşru kabul ettiği, açık olmaktan ziyade örtük bir ideolojik dille de olsa mücadele eden farklı kanatlar vardı. Değişen güç dengelerine rağmen mutlaka Batıcı, milliyetçi ve muhafazakar kanatlar var olagelmisti. Merkez sağ bir parti, toplumda en çok tabanı olan muhafazakar kanadını tasfiye ettiğinde erimekten kurtulamıyordu.

AKP’ye baktığımızda son derece tuhaf bir durum söz konusu: 2002-2007 arasında AKP’de etkili olan ama edilgenleştirilen Milli Görüş çekirdeği, daha sonra tasfiye edildi. AKP, daha önceki merkez sağ partilerde olduğu gibi örgütlü milliyetçi veya Batıcı hatta Milli Görüşçü kanatlara asla izin vermiyor. Erdoğan, toplumsal mühendislik yaparak tüm bu kesimlerden isimleri parti listelerine koyuyor ama örgütlü herhangi bir varoluşa olanak tanımıyor. Erdoğan’ın en çok sevdiği adaylar, ideolojik bağlanma geçmişleri olmayan başarılı muhafazakar tüccar veya sanayiciler. İlk AKP meclis gurubunda iki sendikacıya karşın 21 MÜSİAD üyesi vekilin olması da bununla alakalıydı.⁶

AKP’nin İş Dünyasıyla İlişkilerinde Farklı Olan Ne?

AP ve ANAP, muhafazakar iş çevrelerinin çok güçlü olmadığı bir ortamda mevcut iş çevreleri arasında içerici ve dışlayıcı tercihler yapmak durumundaydılar. Devlet bürokrasisinin ithalat ve ihracat meselesindeki belirleyici konumu, somut olarak da döviz tahsisleri gibi mekanizmalar bu partilerin asıl dayanaklarıydı. Sözgelimi Turgut Özal, 1967-71 arasında DPT Müsteşarıyken, Sabancı Gurubu’yla yakın ilişkiler kurmuş, daha sonra da bu gurupta üst düzey yönetici olarak çalışmaya başlamıştı. Sakıp Sabancı, DPT Müsteşarı Özal’ın kendileriyle alakalı bürokratik formaliteleri çabucak halletmesini minnetle anıyordu: “Turgut Özal Planlama’ya gelince sanki bir rüya gördük, bir rüya gerçekleşti... çok çok sevdik, çünkü inim inim inliyorduk”.⁷ Özal’ın bu döneminde Anadolu kökenli muhafazakar iş çevrelerini

6- Bkz. Burhaneddin Duran ve Engin Yıldırım, “Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labor Confederation in Turkey,” *Middle Eastern Studies*, Cilt 14, No: 2, Mart 2005, s. 243.

7- Mehmet Ali Birand ve Soner Yalçın, *The Özal: Bir Davanın Öyküsü*, İstanbul, Doğan Yayınları, 2001, s. 35.

daha fazla kayırdığına dair bir işaret de yok. Necmettin Erbakan'ın AP'ye getirdiği en önemli eleştirilerden birisinin de bu "ihmal" olduğunu unutmamalıyız.⁸ Ticaret ve küçük imalatla uğraşanlarla daha yakın ideolojik bağları olan merkez sağ partilerin, "sanayi burjuvazisinin" ana örgütü olan TUSİAD ve TOBB'un kimi birimleri ilişkileri daha çok stratejiktir. Yukarıda vurgulandığı gibi, Batıcı kültür tercihleri belirgin iş çevrelerine yakın isimler, bahsedilen merkez sağ partilerde belirli ölçülerde de olsa temsil edilmekteydiler. Yine bu çevrelerle kültürel aşinalığı olan üst düzey devlet bürokrasisi de merkez sağ partilerde belirli bir etkinliğe sahiptiler. Özal'ın iktisadi politikaları, 1980'lerin ortalarından başlayarak AKP'nin iktidara geldiği 2002'ye kadar olan süreçte muhafazakar/İslamcı iş çevrelerinin giderek güçlendikleri bir iklim oluşturdu. Sermayelerini birleştiren Küçük ve Orta boy İşletmeler (KOBİ) içerisinde ciddi üretim ve ihracat kapasitelerine ulaşan gruplar çıktı. Kamuoyunda "Anadolu Kaplanları" diye bilinen iş çevrelerinin tamamının muhafazakar-İslami eğilimde olduğunu iddia etmek mümkün değildir. MÜSİAD ve TUSKON gibi yapıların giderek artan popülerliği, kamuoyunda böyle bir algı oluşturuyor. Oysa bu yeni büyüyen iş çevreleri içinde geleneksel olarak merkez sağa meylenmiş ve TOBB içerisinde ağırlığı olan unsurların varlığı da unutulmamalı. Merkez sağa yakın bu iş insanları, eski merkez sağın AKP karşısında hızla erimesi neticesinde bu partiyle stratejik yakınlık kurma tercihinde bulunmuş olabilirler. Burada gözlenen "zoraki konformizm" ideolojik yakınlıkla karıştırılmamalı. Yine aynı "Anadolu Kaplanlarının" bir kısmının da TUSİAD'da somutlanan Batıcı kültürel tercihlere yakın oldukları da söylenebilir.

Tüm bu nüanslara rağmen AKP'nin var olmasını mümkün kılan en önemli dinamiğin bahsedilen muhafazakar iş çevreleri olduğu açıktır. Bu ilişkinin daha kolay anlaşılması bakımından basit bir model önerebiliriz: *İktisadi güç, kültürel güç* ve nihayet AKP'yle ortaya çıkan *siyasal güç*. Özal'ın mimarı olduğu iktisadi politikalar sonucunda MÜSİAD ve TUSKON gibi yapıları ortaya çıkan bir sermaye birikimi oluştu. Bu birikimin yazılı ve görsel medya ve eğitim alanlarına yaptığı katkılar sonucunda da ciddi bir kültürel birikimin oluştuğu söylenilebilir. İslamcı basın organlarının 90'lardan itibaren yakaladıkları ivme, bu maddi birikimden bağımsız algılanamaz. İlginç olan, 80'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan, radikal İs-

8- Feride Acar'a göre, "Özal DPT'deyken kararlarını dini ideoloji ekseninde veya İslami bir guruba sadakat üzerinden vermiyordu. Sözelimi Erbakan liderliğindeki TOBB, döviz tahsislerinden istifade ettirilmelerini uygun gördüğü İslami eğilimli şirketlerin bir listesini Özal'a iletti, ama Özal bu listeyi dikkate almamıştı. Yine Erbakan, 'Özal'ı güvenilir olmamakla eleştirmişti.'" Bkz. Feride Acar, "Turgut Özal: The Pious Agent of Liberal Transformation", (der.) Metin Heper ve Sabri Sayarı, *Political Leaders and Democracy in Turkey*, New York, Lexington Books, 2002, s. 168.

lamcı düşüncelere yakın olan kuşağın, ciddi ideolojik değişimler geçirerek, zamanla yeni serpilen İslami kültür kurumlarında istihdam edilmeleri, hatta bu kurumların medya ayağını sürükleyen “kanaat teknisyenleri” haline gelmeleri idi. Burada ortaya çıkan entelektüel birikim, benim Liberal Batıcılar dediğim çevreyle de etkileşime girerek İslamcılık ve demokrasi arasında sentez arayışına çıktı: Bu arayışın sonucunda da AKP, yani yeni bir *siyaset sınıfı* ortaya çıktı.

Burada söylenilmek istenen, AKP’nin saf entelektüel kaygı ve arayışlarla ortaya çıktığı değildir. Erbakan’ın “Üçüncü Dünyacı ve çatışmacı” İslamcılığının sürekli olarak “rejimin kırmızı çizgileriyle” kapışması, gerek yeni serpilen iş çevrelerinin gerekse onların entelektüel sözcülerinin beklentileriyle çelişiyordu. Bu dönemde aslında muhafazakar kanadını tasfiye etmemiş bir ANAP arayışı söz konusuydu. 1995 Genel Seçimleri sonrasında ANAP-RP Koalisyonu seçeneğini gönülden destekleyenler de, bu ihtimalden heyecanlanmışlardı. Mesut Yılmaz, merkez sağın “başarı hikayesini” unutup ANAP içerisindeki muhafazakar isimleri tasfiye edince olan oldu: Bu isimler önce RP’ye girdiler ardından da siyasi tecrübelerini Erdoğan ve Gül etrafında ortaya çıkan yenilikçi kanat için seferber ettiler. Böylece AKP ortaya çıktı. Tam da bu nedenlerle AKP’nin muhafazakar/İslamcı iş çevreleri ve onlara paralel düşünce üreten entelektüellerin temsil ettiği yeni bir “burjuva rasyonalitesinin” ürünü olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zamanla Erdoğan, Milli Görüş kökenli milletvekillerini dışlayarak, daha önce katı ideolojik bağlanma tarihleri olmayan işveren kökenli milletvekillerinin sayısını daha da arttırdı. Bu açıdan baktığımızda Erdoğan’ın da Özal gibi, “başarı hikayesi” olan Anadolu kökenli iş insanlarına partisinde daha fazla yer verme tercihinde bulunduğu görülebilir.

Bu noktada, AKP ve medya ilişkisinin de daha önceki merkez sağ iktidarlardan farklılık gösterdiğini ima eden görüşleri biraz daha açabiliriz. Demirel ve Özal, batıcı tercihleri belirgin, CHP’yle kültürel aşinalığı olan medya guruplarıyla çalışmak zorundaydılar. Tıpkı iş dünyasında olduğu gibi, batıcı medya içerisinde kendilerine stratejik müttefikler edinirken, daha milliyetçi ve muhafazakar basını da himaye etmeye çalıştılar. İki lider de, ülkenin entelektüel merkezinin batıcılar tarafından oluşturulduğu bilinciyle hareket ediyorlardı. Batıcı medyanın mevcut güç dengeleri içerisinde ne kadar güçlü hissettiğini anlamak için, Hürriyet’in o zaman ki (1988) sahibi Erol Simavi’nin aşağıdaki ifadeleri anımsanabilir: “Türkiye’de birinci güç ordu değil basındır. Askeri darbeler için bile zemin hazırlayan basındır”.⁹

Özal zamanında, muhafazakar Türkiye ve Zaman gazetesinin tiraj ve etki bakımından önemli hamleler yaptıkları söylenebilir. Ama Özal'ın öne çıkardığı siyasetlerin medyadaki en dolaysız karşılığının batıcı yönelimi çok net olan Sabah Gazetesi olduğu da açıktır. Özal, mevcut medya yapısını kökünden dönüştürmek yerine, bunun içerisinde müttefik edinmeye ağırlık verdi. Bunu yaparken, "Asrın icaplarını yakalayabilen /yakalayamayan" ayrımıyla hareket ederek Cumhuriyet gibi gazeteleri geçmişte kalmakla eleştirdi. Bu söyleminin epeyce başarılı olduğunun bir göstergesi, Cumhuriyet Gazetesi'nde 1991-92'de ortaya çıkan liberal ve cumhuriyetçi sol kalemler arasındaki çatlaaktır.¹⁰

AKP'nin ortaya çıkışıyla ilgili olarak yukarıda başvurduğumuz basit modelde de anlatıldığı gibi, muhafazakar/İslamcı sermayenin kaynaklık ettiği kültürel gücün önemli bir ayağı medya olacaktı. AKP iktidarı öncesinde serpilen bu gurupların, hükümet desteği sayesinde "ele geçirilen" Sabah, Star gibi gazetelerle beraber mevcut medya içerisinde yüzde 40 gibi bir ağırlığa ulaştığını söyleyebiliriz.¹¹ AKP iktidarlarında yaşanan başka bir durum, hükümet yanlısı olmayan medya guruplarının bağımsız yayıncılık konusunda açık veya örtük biçimde baskı altına alınmaları, bu yayın organlarında sert muhalefet yürüten isimlerin işlerini kaybetmeleri gerçeğidir. Böylesi bir baskıyı ne Demirel ne de Özal göze alabilmişti.

AKP: Yerelden Gelip Merkezi Kuşatan İktidar

AKP'nin iktidara gelmesini ve orada tutunabilmesini kolaylaştıran ve onu önceki merkez sağ partilerden büyük ölçüde farklılaştıran yerel bir dinamiği söz konusu: Yerel yönetimler çeperinde ciddi bir sermaye birikimi oluşabilmesi, ancak 1984 yılında çıkan yeni yerel yönetimler yasasıyla mümkün olabildi. Bu yasayla, İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük şehirler için "Büyük Şehir Yönetim Modeli" oluşturulmuştur. Bu model yönetimlerce sürekli olarak desteklenmiş ve büyük şehir modelinin uygulandığı şehir sayısı zamanla üçten, on altıya çıkarılmıştır. Böylece Devlet, küresel sermaye birikiminin yeni akış biçimini de dikkate alarak, yerel yönetimler üzerinden rant ekonomileri oluşmasının önünü açtı. Bu

10-Bu çatlağın hikayesi için bkz. Hasan Cemal, *Cumhuriyeti Çok Sevmiştim: Cumhuriyet Gazetesi'ndeki "İç Savaşın" Perde Arkası*, İstanbul, Doğan Kitap, 2005.

11-Böyle bir tahmin elbette eleştirilebilir. Gazetelerin bayi satışları ve abonelik sayıları, bunların manipüle edilmesi gibi nedenlerle sağlıklı bir rakama ulaşmak kolay görünmüyor. Yine de bu satırların yazarı, spor basını dahil etmediğimiz durumda hükümet yanlısı yazılı basının yüzde 40'lık gibi bir ağırlıkta olduğu sonucuna ulaşıyor. Buradaki tahminin dayanağı, medyatava.com web sitesinde yayımlanan haftalık tiraj durumudur.

ekonominin temel dinamiği elbette inşaat sektörü olacaktı. Bu modelin mümkün kıldığı sermaye birikimi ve “güçlü başkan” algısı, 1994 yılından bu yana İstanbul’u yöneten Milli Görüş kökenli Erdoğan ve ardıllarına nasip olacaktı.

Bu modelin yerel alanda ve yerelle merkez arasındaki güç ilişkilerinde ne denli önemli değişiklikler yarattığına dair ilk kapsamlı araştırma Sema Erder ve Nihal İncioğlu tarafından gerçekleştirildi.¹² Yazarlar özetle, bu modelin “güçlü başkan” “zayıf meclis” anlayışı nedeniyle demokratik ve katılımcı bir yerel yönetim modelinden çok, güçlü başkanlar etrafında ortaya çıkan popülist bir yerel siyaset modelini öne çıkardıklarını vurguluyorlardı. Söz konusu olan sadece aşağıdan yukarıya ve yerel siyasi iktidar sayesinde ve vesilesiyle sermaye birikimi oluşturmak değildir. Yerel yönetime açılan yeni imkanlar, seçilmiş yöneticilerin “hizmet siyaseti” üzerinden ciddi bir siyasal destek üretebilmelerini de mümkün kılıbiliyordu. Başka bir ifadeyle söylersek, yerel iktidar, bir dizi altyapı faaliyetini organize ediyor, buradan çıkan enerjiyle “icraatçı” bir görüntü sergilerken geniş bir iş çevresini de besleyebiliyordu. Böylece kendi kendisini çeviren ve merkezin bütünüyle denetleyemediği bir yerel ekonomi dinamiği oluşuyordu. Bu dinamik, partiye yakın iş insanları kadar, parti kadrolarının da hem maddi açılardan hem de yerel itibar inşa etmek bakımından istifade ettikleri bir döngü yaratıyordu. Ciddi rantları denetleyen bir belediyenin “binlerce yoksula kira yardımı” bulunmak gibi aslında çok zorlanmadan yürütebildiği “hizmetler” yerel iktidarın seçimlerde başarıyla çıkmasının da vesilesi oluyordu.¹³

Böylece İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin “güçlü başkanının” “başbakan” olmasını mümkün kılan ağları ve imajı oluşabiliyordu. Söz konusu durum, merkezi iktidarın artık yerel dinamiklerden geçtiği, yerelden merkeze doğru bir akışın oluştuğunu göstermekle beraber, hemen demokratikleşme hanesine yazılması gereken bir “anormallik” de barındırıyor. Tam tersine, popülist bir söylemle ve güçlü adamlar eliyle yürütülen hizmet siyaseti, yerel denetim ve katılımcılığı felç etmesi, ötelemesi bakımından da sorunludur. Erdoğan’ın yerelde oluşturduğu “her şeyin sorumlusu ve her şeyi denetleyen güçlü adam” tarzının hem parti içi ilişkilere hem de ülke yönetimine taşınması, demokratikleşme sürecinin derinleşmemesinin de en önemli sebeplerinden birisidir.

12-Sema Erder ve Nihal İncioğlu, *Yerel Politika'nın Yükselişi: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Örneği, 1984-2004*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

13-Bu modelin, yerel ölçekte nasıl işlediği ve hazine arazilerine el koyma üzerinden oluşan rantın ve bunun üzerine bina edilen siyasal ilişkilerin son derece başarılı bir analizi için bkz. Oğuz Işık ve M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

Daha da ilginç, Kürt sorununu çözme yönünde adımlar atan AKP'nin yerel yönetimlerle ilgili daha demokratik, katılımcı düzenlemeler yapmasının beklendiği bir dönemde, yukarıda özetlenen modeli coğrafi açıdan daha da yaygınlaştıracak adımlar atması oldu. 2012 sonunda yürürlüğe giren yeni yasayla amaçlanan, Sema Erder'e göre, "büyük şehirlerde ve kentsel alanlarda denenmiş olan modelin kentsel alanların dışındaki alanlara yaygınlaştırılmasıdır. Daha önce sadece nüfusu fazla kentsel alanlarda uygulanan bu model, yeni yasayla, birbiriyle organik bağı olmayan ve hatta kentsel niteliklere sahip olmayan, köy, belde ve kasa-ba gibi yerleşmeleri de kapsayacaktır". Erder, AKP'nin asıl amacının yerel yönetimler reformundan ziyade, kendisine güç getiren bu modeli yaygınlaştırmak olduğunu vurguluyor.¹⁴ Belki de en çarpıcı gelişmelerden birisi, AKP'nin iktidarda olduğu son on yıllık dönemde belediye sayısının yüzde 60 azalmış olmasıdır.¹⁵

AKP'nin Kürt açılımı planları yaparken alelacele bu yasayı çıkarmasının mantığını anlamak oldukça güç. Bu yerel yönetim zihniyetiyle Kürt sorununun çözülmesinin mümkün olamayacağı da son derece açık. AKP'nin Türkiye tarihselliği içindeki farklılıkları konusuna geri dönersek, bu partinin yerelden gelerek merkezi ele geçirmiş ilk hareket olduğunu ama bunu yapabilen son hareket de olmayacağını öngörebiliriz. Başka bir ifadeyle Türkiye'de merkezi iktidarın yolu, her zamankinden daha belirgin biçimde yerel iktidarlarda tutunmaktan ve oradaki güç ilişkilerini dönüştürebilmekten geçiyor.

AKP'ye yakın kimi iş insanları, kendilerinin devletten himaye görmeden büyüdüklerini, bu açıdan TUSİAD üyelerinden farklı olduklarını vurgulamaya özen gösteriyorlar. Eski MÜSİAD başkanlarından Erol Yazar, tam da bu nedenlerle "kendilerinin gerçek burjuvaziye temsil ettiklerini iddia ediyor".¹⁶ Ne var ki bu ideolojik bakış, RP'den AKP'ye yerel yönetimlerle ve ardından merkezi hükümetle kurulan beslenme ilişkileri düşünüldüğünde ikna edici olmaktan uzak gö-

14-Sema Erder, "Bütün Şehirler Benim Olsun", *Kızılçık Dergisi*, Şubat 2013, http://kizilcik.org/index.php?option=com_content&view=article&id=368:buettuen-sehirler-benim-olsun

15-Bu yasa ile mevcutlara ek olarak 13 ilde yeni Büyük Şehir Belediyesi kurulmuş ve Büyük Şehir Belediyesi olan il sayısı 29'a yükselmiş ve bu illerde büyük şehir belediyesinin sınırları il sınırlarına dayandırılmıştır. Bu arada, Büyük Şehir Yönetiminin bulunduğu illerdeki İl Özel İdareleri kapatılmıştır. Yine aynı yasayla 1592 belde belediyesi ve 16.082 köy kaldırılmıştır. Büyük Şehir Yönetimi olan illerdeki ilçe belediyeleri mevcut yetkilerinin kaybederek alt kademe belediyesi haline dönüşmüştür. Bir başka ifadeyle, il özel idarelerinin yüzde 36'sı, belediyelerin yüzde 53'ü ve köylerin yüzde 47'si kapatılmıştır. YAYED'in (Yerel Yönetim Araştırma, Yardım ve Eğitim Derneği) hesaplamalarına göre AKP'nin iktidarda olduğu son on yıllık dönemde, belediye sayısı yüzde 60 azalmıştır. (YAYED: 2013).

16-Fadime Özkan, "Erol Yazar'la Mülakat: Türkiye'nin Gerçek Burjuva Sınıfı Biziz!", *Star*, 20.07. 2009.

rünüyor. Merkezi iktidarın kendi zenginlerini yaratma alışkanlığı devam etmekle kalmıyor; yerel yönetimlerin getirdiği yeni dinamizmle bu “kültür”, yeni alanlardan da beslenerek daha da güçlenme işaretleri veriyor...

Sonuç Yerine

Yukarıdaki bölümlerde AKP’nin anlaşılmasına dair ulusal ve uluslararası düzeylerde ortaya konulan çabaların konjonktürel güç ilişkilerinden bağımsız olmasının yarattığı kimi sorunlara değinilerek, bu çalışmalara dair kimi eleştiriler ortaya konuldu. Ardından AKP’yi tanımlamanın neden zor olduğuna dair bazı tespitlerimiz ortaya konuldu. AKP’nin merkez sağ gelenekle sürekliliği ve farklılıkları üzerinden yapılan ve Türkiye tarihselliğini eksen alan okumaların, laik-İslamcı ekseninde yapılan indirgeyici okumalardan çok daha sağlıklı sonuçlar verebileceği gösterildi. Bu bağlamda AKP ve iş çevreleri, AKP ve medya, AKP ve yerel yönetimler başlıkları üzerinden bu partiyi merkez sağ partilerden farklılaştıran özgüllükleri ortaya konuldu. AKP’nin en önemli güç kaynaklarından birisinin, yerel yönetimlerde oluşturduğu iktidar ilişkisi ve ağlarıyla “merkeze” yürütmesi ve merkezi ele geçirmesi olduğunu göstermeye çalıştık.

Yazının bütününde AKP’nin, farklı toplum kesimlerinin vesayetçiliğe karşı direnişlerinin bir ürünü olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Ne var ki bu parti, hem Kemalist siyaset kültürünün hem de Milli Görüş ve merkez sağ siyaset kültürlerinin bir harmanı olan çoğunlukçu-tekçi popülizmin sınırlarını aşamamaktadır. Post-vesayet toplumunun beklediği çoğulcu siyaseti üretememesi durumunda önümüzdeki süreçte demokrasinin derinleşmesi, ancak bu tekçi çoğunluğun siyaseten aşılabilmesiyle mümkün olabilecektir.

Dördüncü Said Dönemi*:

“Nur Hareketlerinin” Kürt Meselesine Bakışı”

Fırat Aydınkaya

“Sizi rahatsız etmeye geldim.”

Ali Şeriatî¹

Risale-i Nur hareketi Türkiye’nin her zaman gündeminde kendisine yer bulabilen müstesna bir yeteneğe sahip. 2000’li yıllara kadar akademinin itinayla uzak durduğu bu hareket artık uluslararası akademinin dahi ilgi alanına girmiş durumda. Hareketin metodolojisi, davranış kodu, örgütlenme mistifikasyonu ve

* - Said Nursi, hayatındaki bir dizi olayı kopuş kabul etmiş ve ona göre yaşadığı dönüşümleri Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said olarak ayırtmıştır. Risale-i Nurların okunmasında ve kavramlarının anlaşılmasında bu ayırım epey kullanışlı. Bu aynı zamanda Nursi’nin düşünce dünyasındaki epistemolojik kopuşları imler. 1923 yılına kadar Eski Said, 1923-1949 arası Yeni Said, 1949 ve öldüğü tarihe kadarki dönem üçüncü Said dönemidir. Bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 1994, s. 525. Bu makale Said Nursi’nin öldükten sonra ardıllarının ona yeni bir kişilik inşa ettiğini iddia etmektedir. Bu nedenle öldükten sonra onun dışında ve ona rağmen inşa edilen yeni SaidNursi’ye kendini kategorize ettiği literatürün içinden “Dördüncü Said dönemi” denilecektir.

** - Nur hareketleri ile bu çalışmada Fethullah Gülen cemaati ve Kürt Nur gruplarının dışında kalan hareketler kastedilmektedir. Yeni Asya grubu başta olmak üzere, Said Nursi’nin vefatından sonra Zübeyir Gündüzalp ile devam eden Bekir Berk, Mehmet Kırkncı, Mustafa Sungur gibi daha çok “ağabeyler konseyi”nde yer almış ve de şahıs isimleriyle ekol haline gelip kitleselleşmiş gruplar ele alınacaktır. Aslında Nur çevreleri öteden beri kendilerini tanımlamaya hep soğuk bakmışlardır. Genelde “cemaat” tanımlamasından yadırlar. Fakat “cemaat” kavramı denilince uzun süreden bu yana Fethullah Gülen ve çevresi anlaşıldığı için Yeni Asya ekolüne bu yazıda “grup” denilecektir. Diğerlerine de genel manada Nurculuk hareketi denilecektir.

idealize ettiği değerler bugün her zamankinden daha fazla tartışılıyor. Yine Nur hareketinin Türkiye siyasetinde bir iktidar kipi olarak oynadığı sofistike rol de bu hareketi tartışmaların merkezine yerleştiren başka bir etken.

Nur hareketi olarak tanımlanan hareketin, kurucusu Bediüzzaman Said Nursi'nin ölümünden sonra çeşitli fraksiyonlara bölündüğü bir vaka. Risaleye ve topluma yükledikleri anlam, sınıfsal yapıları, dine ve siyasete atfettikleri rol nedeniyle bu hareket değişik gruplara bölündü. Bediüzzamanın kişiliğini ve eserlerini yorumlama biçimleri de bu ayrılıkta ciddi ayrışma nedeni olarak zikretmek mümkün.

Fakat yine de kök bir kütle olarak göze çarpan Yeni Asya grubunun Nursi'yi temsilde bir adım önde olduğu da bir gerçek. Bu grup, temsil meşruiyetini büyük oranda Said Nursi ile uzun süre teşriki mesai yapmış, onun rahle-i tedrisinden geçmiş, ona sadakatini bir şekilde kanıtlamış ve de en önemlisi risalelerin yazıya dökülüp neşredilmesinde emekleri geçen ilk dönem ağabeylerin çizgisinden aldığı iddia edilebilir.² Nureculuk denince çoğunlukla ilk olarak akla gelen grup, risalelerin üzerinde "yayım-yorumlama-icra" tekeline büyük oranda elinde bulunduruyor. Kitlesi ve etkinlikleri sayıca az olsa bile Nursi'nin ölmeden en yakınında bulunan ve otoritesi tartışılmaz ağabeylerin sayesinde grup neredeyse Nursi'nin manevi varisleri³ gibi hareket ediyor. Bu nedenle kitlesel olmasa bile simgesel olarak Nureculuğun ana akımı olarak Yeni Asya grubu dikkat çekiyor.⁴

Bu yazıda Nurecu hareketlerin ve spesifik olarak Yeni Asya grubunun Kürt meselesine yaklaşımı yazı konusu edilecektir. Neden bu grupların muhatap alınıp yazı konusu yapıldığının cevabı aslında basit. Zira bu gruplar Nursi'ye yaklaşımda en ortodoks grup olarak hareket edip, Üstad dedikleri Said Nursi'ye neredeyse skolasitik bir ruhla bağlı. O kadar ki Nursi'nin pragmatik ve dönemsel nedenlerle siyaseten kimi aktörlere meyiletmesi bile hareketin bu kişileri bir "fetiş aktörü" ola-

2- Said-i Nursi'nin ölümünden sonra Nurecular, cemaatin başına bir kişinin seçilmesi, en yakınındaki kişilerden bir istişare heyetinin kurulması fikrinde anlaştılar. Tahiri Mutlu, Mustafa Sungur, Ceylan Çalışkan, Hüsnü Yeğin, Bayram Yüksel, Mehmet Fırıncı, Mehmet Kırkinci gibi Nur Cemaati'nin ileri gelenleri Zübeyir Gündüzalp'i hareketin başına getirdiler ve kendileri de onun altında bir istişare heyeti oluşturdular. Gündüzalp'in vefatından sonra liderlik için Mehmet Kutlular'ın ismi ön plana çıktıysa da harekette bölünmeler oldu. Hareket ilerleyen yıllarda siyasi saiklerle günlük gazete çıkarmaya başladı. Ve Bekir Berk'in isim babalığında Yeni Asya gazetesi yayın hayatına başladı. Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.yesilforum.com/index.php?topic=17320.0;wap2>

3- Nitekim harekete yakın isimler Üstadın, ağabeyler konseyinden Mustafa Sungur'a "manevi evladım" dediğini iddia etmektedir.

4- Yeni Asya gazetesi 1970 yılında yayın hayatına başladı. Gazetenin ambleminde Nursi'nin "asyanın bahtının miftahı meşveret ve şuradır" sözü yer alır. Tiraj açısından mütevazı bir kitleye seslense de hareketin resmi yayın organıdır. www.yeniaysa.com.tr

arak görmesini beraberinde getirir. Sözelimi 28 Şubat döneminde Demirel'in askerler lehine İslamcılar aleyhine oynadığı role rağmen hala grup tarafından bir "aziz muamelesi" görülmesi tam da bu nedenledir. Gözü kapalı Demokrat Parti muhipliği ve Demirelperverlik grubun neredeyse siyaseten alameti farikası. Fakat Kürt Nur fraksiyonlarını saymazsak istisna dahi olsa devletle 12 Eylül'den bu yana didişmeyi göze alabilen belki de tek istisnai Nur hareketi de yine bu grup. Hareketin önde gelenlerinden birinin deprem dolayısıyla yaptığı yorum nedeniyle 28 Şubat döneminde ciddi takibata maruz kalması zikredilmeye değer.⁵

Nursi'nin vefatı sonrası Nur hareketi, Said Nursi'nin sürgünde yakınında bulunan, Risalelerin yazımında ve yayımında kilit rol oynayan, ilk dönem hareketin kitleselleşmesine öncülük eden ağabeylerin koalisyonu şeklindeydi. Bu koalisyonu Zübeyir Gündüzalp temsil ediyordu. Hemen altında ise ağabeyler konseyi⁶ şeklinde bir örgütlenmeye gidilmişti. Sınıfsal olarak orta sınıf mensubu olan ağabeyler, milliyetçi-mukaddesatçı bir maziden gelmişlerdi. Bunlardan birisi aksiyoner-ultra milliyetçi sayılabilecek bir mücadeleden gelmişti. Milliyetçiliğiyle nam salmış dergi kurucularından olan bu zat, grup açısından kritik role sahipti.⁷ İçerindeki bir diğeri de 12 Eylül darbesine verdiği açık destek ile

5- Mehmet Kutlular, halen hareketin en önemli isimlerinden olup, özellikle 28 Şubat'ın kasvetli günlerinde yaptığı "deprem ikazdır" isimli açıklamasıyla haşmetli generallere dokundurduğu için ünlü TCK 312 maddesi ile tecziye edildi. Daha fazla bilgi için <http://bianet.org/bianet/bianet108211-dokuz-yil-once-deprem-ilahi-ikaz-diyen-mehmet-kutlular-hala-sanik>

6- Zübeyir Gündüzalp'in başında bulunduğu 'Ağabeyler Konseyi' şu kişilerden oluşuyordu: Zübeyir Gündüzalp, Tahiri Mutlu, Mustafa Sungur, Bayram Yüksel, Ceylan Çalışkan, Mehmet Fırıncı, Mehmet Emin Birinci, Bekir Berk, Mehmet Kırkinci, Abdullah Yeğin. Bkz. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

7- Aynı zamanda avukat olan Bekir Berk'in hareketin ideolojik rengine damga vurduğu açık. Berk'in aksiyoner ideolojisini yaşamının kimi kilometrelerine bakarak anlamak mümkün. Proto faşist bir geçmişten gelen Berk'in önderliğinde re-organize edilen Nur hareketinin Nursi dönemi Nur hareketi olmayacağı şu otobiyografisinden belliydi: "İstanbul'da iki sene Komünizme Karşı Mücadele adlı bir dergiyi arkadaşlarımla beraber çıkarıp dağıttığım gibi Patrikhane ve Kıbrıs, Müslümanlar Komünistlerle Bir Tutulamaz, gibi büyük-küçük daha başkaları da olmak üzere eserlerim yayınlandı. Avukatlığa başlayınca kadar İstanbul'da Türk Kültür Ocağı'nın başkanlığını yaptım. Daha sonra Milliyetçiler Federasyonu'nun başkanlığında bulundum. Türkiye çapında teşkilatlanan ve Türkiye'nin seksen yerinde şubesi açıldıktan sonra emirle aleyhine dava açılan Türk Milliyetçiler Derneğinin İstanbul şubesi başkanlığını yaptım. Daha sonra İstanbul'da kurulan Milliyetçiler Derneği'nde kayıtlı olarak kültürel çalışmalarına devam ettim." Bkz. http://risale.yeryuzumirascilari.com/Bekir_Berk. Yine Nursi'nin talebelerinden Sıdık Dursun, "Türk Ocaklarının başında olan bir avukat, bu cemaati bu hale getirdi. Türkçülük ve devletçilik kafası ile hizmeti bu hale getirdi." demektedir. Bkz http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

bilinmektedir.⁸ Ağabeylerin hemen tümü komünizme karşı mücadele eden derneklerle bir şekilde ilişkiliydi. Çoğunluğunun ortak noktası Nurculukla tanışmadan önce aksiyoner milliyetçilikleriydi. Sonradan göstereceğimiz üzere Nurculuk, milliyetçiliklerini bir nebze de olsa törpülemiştir. Buna karşılık onlar da Risaleleri yaptıkları yorum ve kitle mobilizasyonu ile Türk milliyetçiliğinin içine ve hatta hizmetine aldıkları da tartışmasız.⁹ Bir başka ortak noktaları geleneksel Türk orta sınıfına mensubiyetleriydi. Bazıları taşrada memur, bazıları küçük-orta bütçeli esnaf ehliydi. Orta sınıftan olmaları onların dinsel yorum ve hareket kabiliyetini de etkilemekteydi.¹⁰ Risaleleri ısrarla asayiş sağlayan metin olarak yorumlamaları sınıfsal kökenleri ile yakından bağlantılıydı. Üstadlarının sürekli devletin gadrine uğramaları karşısında ciddi direniş sergilememeleri de sınıfsal kökenleri ile bağlantılıydı. Yine aşırılığa karşı orta yolu tutturmaları, fanatizme karşı ılımlı olmaları, maceraya karşı asayişçi olmaları hep sınıftan temellük ettiği vasıflarıydı. Risalelerin yorum, icra tekeli elinde bulunduran ağabeyler zamanla risalelere kattıkları sınıfsal yorum ve tutumlarıyla risaleleri orta sınıfın el kitabı haline getirdiler. Risalelerin kimi noktalarındaki aksiyoner devrimci mana ve ruh, ağabeylerin eliyle devlet memuru yetiştirmeye vakfedilmiş bir muhafazakar doktrine

-
- 8- Bu kişi Mehmet Kırkındı'dır. Kırkındı, Nursi'nin talebelerinden olup, ağabeyler konseyinde bulunuyordu. 12 Eylül darbesiyle ilişkisini Mehmet Kutlular şu şekilde özetlemekteydi: "12 Eylül'de Mehmet Kırkındı, 'Komünistlere karşı kader bizi Kemalistlerle beraber olmaya mecbur etti' diyor. İhtilali müjdeli bir haber olarak aldığı söylüyor. İhtilal sonrası ağabeyler, Kırkındı Hoca'nın 'ihtilal oldu, aleyhte olursak kötü olur' düşüncesinin etkisinde kaldılar. Buna inandılar. 'Hapse girme endişesi' ve 'cemaati koruma düşüncesi'yle ihtilalcilerin eleştirilmemesi gerektiğini söylediler. Kırkındı Hoca'nın bu yönde mektubu var. Bunlar, 12 Eylül darbesini Çanakkale, Niğbolu ve Malazgirt zaferlerinden daha büyük bir zafer olarak sundular." http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15
- 9- Türk milliyetçiliğinin zirve anı muhtemelen darbeci generallerin 12 Eylül'ü yaptığı andır. Artık Türk milliyetçiliği tamamen iktidarda, her ne kadar fikir babaları mahpus olsa da. 12 Eylül'de ağabeyler konseyi ile darbecilerin ilişkileri epey öğreticidir. Yine Kutlular buyursun: "12 Eylül'de Darbeciler Konseyi, adına biri benimle görüşmek istedi. 3 teklif ile geldiler. Bunları kabul ederseniz, devlet imkânlarını emrinize tahsis edeceğiz" dedi. "Eğer bu teklifleri kabul ederseniz, Risaleleri, cezaevlerine devlet eliyle dağıtırız" dedi. Ben kendisine teşekkür edip kabul etmedim. Benden istediğini alamayınca, Kırkındı Hoca'ya gittiler. Kırkındı Hoca teklifi kabul etti. 12 Eylül'ü alkışlayan ve toplumun kurtuluşu olarak gören bir insanın, bu teklife sıcak bakması normal. 12 Eylül sonrası bütün İslâmî gruplar bir teslimiyet içine girerek sindi." Bkz http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15
- 10-Zübeyir Gündüzalp posta memuruydu. Bekir Berk Avukattı. Mustafa Sungur öğretmen, Mehmet Kırkındı Hoca iken Mehmet Fırıncı, esnaftı. Diğerleri de ya memur ya öğrenci ya da esnaftı. Hemen hepsinin taşra kökenli olması ayrıca dikkate değer. Tipik taşra epiğiyle güç istencine göz diken, gücün karşındakilerine ilişmemeye özen gösteren bir pragmatizm sahibiydiler. Sahip oldukları taşralılık ideolojisi onları merkezi ele geçirmeye ekstradan motive ediyordu.

çevrildi.¹¹ Sonuç olarak milliyetçi-mukaddesatçı bir maziden gelen ağabeyler ilk başlarda imece usulüyle Said Nursi'nin mirasını sahiplendiler. Ağabeyler sistemi zamanla Nurculuğun geleceği ve risalelerin basım yayını, yorumu ve siyasi yön tayini konusunda neredeyse bir tekel halini alıp oligarşik bir mekanizmaya dönüşmüştür. Tam da bu nedenle zaman içinde bu koalisyon da çatlamalar olmuştur.

Sonuç olarak bu yazı Nurculuk hareketi ve onun bir alt kolu olarak Yeni Asya grubunun üstadları, Bediüzzamanın ölmesinin akabinde özellikle Kürt meselesinde takındığı tutumu kronolojik bir okumayla yazı konusu edecektir. Yine 1990'lara kadar devlet politikalarıyla hemhal şekilde statik bir Kürt inkarı tutumunu sergileyen grubun bu tarihten itibaren Kürt meselesinde yaşadığı akıl karışıklıklarına ve gel-gitlere projeksiyon tutulacaktır. Yanı sıra son dönemde grubun nevi şahsına münhasır politika değişimine bakılacak, bu değişimin limitleri sorgulanacak, bunun azami marjı konu edinecektir.

Türklüğe Isındırma¹²

Türkiye'de İslamcılık hareketlerinin Kürt meselesindeki tutumları aynı fabrikadan çıkmış kadar birbirine benzerlik arz ettiği herhalde tartışma götürmez. Bununla da bağlı olarak Nurcu¹³ grupların kaba bir tasnifle Kürt meselesinde devletin açık bir uzantısı gibi davrandığı yorumu abartılı değil. Bunun tarihsel arka planı cumhuriyetçi elitlerin Kürt planlarına kadar geri götürülebilir. Cumhuriyet projesinde Anadolu coğrafyasında iki unsura yer olmadığı herkesin bildiği bir sırdı.¹⁴ Ermeni soykırımının maliyetini gören Kemalist-İttihatçı elitler Kürtleri fiziken yok etmek yerine uzun erimli bir stratejiyle ana unsur içinde eritmeye yöneldi. Antropolojik, sosyolojik ve kültürel olarak Kemalist-İttihatçı kadroları Kürt soykırımından vazgeçirip asimilasyon yoluyla onları ana unsur içinde eritmeyi proje olarak ilk kez gündeme getiren Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in Kürt aşiretleri hakkındaki raporları ve "küçük mec-

11-Peki mükemmel insan kimdir? Elbette ki "devlet memuru." "En iyi devlet memuru olma formülünü hangi felsefe sunar? Tabi ki Kant'ın felsefesi. Bkz. E. Nietzsche, *Pufların Alacakaranlığında*, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2011. Aslında Risalelerin müellifi memurluğa meydan okuyan karakterdedir. Risalelerin teolojik mesajları da memurluğa mesafelidir. Fakat risale şarihleri, risaleleri bir memur ideolojisine dönüştürdüler.

12- Bu kavramı tedavüle sokup onu bir devlet yapıstırıcısı haline getiren bizzat İsmet İnönü'dür. Meşhur raporunda İnönü, bu kavramı sıklıkla kullanır. Hatta Türklüğe ısındırmak için Kürdistan'ın hangi merkezlerinin ısıtılacağını bizzat belirler. Bkz. Saygı Öztürk, *İsmet Paşanın Kürt Raporu*, İstanbul, Doğan Kitap, 2008

13-Kürt Nurcuların bu parantezin dışında olduğu izahtan herhalde varestedir.

14-Mustafa Abdülhalik Renda bu düşüncüyü en net şekilde açıklayan devlet elitlerinin önde geleniydi. Bkz. Tuğba Yıldırım, *Kürt Sorunu ve Devlet*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011

ma” yazıları bir başka açıdan soykırımcı bürokrasiyi asimilasyona razı edebilecek bir fonksiyona da sahipti. Ziya Gökalp Kürtlerin sosyolojik durumunu ‘hastalık’ olarak tarif etmişti ama kendi ifadesine göre Kürtleri “cerrahi bir operasyon ile milli bünyeden kesip atmak mümkün olmadığı için”, “temsil ve isticnas (asimilasyon ve benzetme) yoluyla” bu “evram-ı habise (zararlı urları) bir münasip tedavi tatbikiyle zehirden ve vehametden (tehlikeden) tecrid ederek (soyutlayarak) evram-ı selime (iyi huy-lu ura) haline getirmek” yoluna gitmek lazımdı.¹⁵ Karabekir ve nispeten dinle barışık kadrolar soykırım yerine dinsel motivasyonla eritme fikrine zaten teşneydiler. Kürtleri devlete bağlayan yegane bağın “dini kuvvet” olduğunu daha o sıralarda yazan Karabekir’di.¹⁶

Ezcümle Gökalp, hars, medeniyet metodolojisi ile aynı dine sahip oldukları Kürtlerin asimilasyon ve etnik mühendislik yer değiştirmelerle entegre edilebileceğine/eritilebileceğine dair bürokrasiyi inandırmıştı.¹⁷ Esasen İsmet İnönü için harita mühendisliği kısmını kendi üzerine almıştır.¹⁸ Fakat rejimin ideolojik olarak din karşıtı bir pozisyon alması din vasıtasıyla Kürtleri devlet içinde eritme fikrini erteletmiştir. Bunun yerine devlet elitleri Kürtler üzerinde sopa politikası eşliğinde kültürel dönüşüm araçlarıyla eritmeyi sürdürme eğilimindeydi. Beyaz adamın yerlilere karşı araçsallaştırdığı modernite üst başlığında seküler bir din olan milliyetçilik vasıtasıyla Kürtler ayarılıp cumhuriyete dahil edilecekti. Asimilasyon bu şekilde rızaya dayanan dinle değil, zora dayanan milliyetçilik ile carileştirildi. Modern enstrümanlarla asimilasyonun fiyaskosunu devlet elitleri ancak tek parti rejimi bitince fark etmişlerdi.¹⁹ Bu siyasetin ters te-

15-Yakın zamandaki bir çalışma tam da bunu imliyordu. Bkz. Ayşe Hür, Radikal gazetesi. http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse_hur/ittihat_ve_terakkinin_kurd_politikolari-1143748 ve ayrıca bkz. Ziya Gökalp, Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler, İstanbul, Sosyal yayınları, 1992

16-Kazım Karabekir, *Kürt Meselesi*, İstanbul, Emre Yayınları, 2004, s. 11.

17- Bilhassa Ziya Gökalp’in İttihatçılardan ve Peyman Gazetesi’nden bu yana Kürtlerle ilgili görev alması, anketler yapması, raporlar sunması İttihatçı-Kemalist bürokrasinin bir hayli ilgisini çekmiş benzemektedir. Rıza Nur, Gökalp’in bu antropolojik çalışmalarından haberdar olduğu için Sıhhiye Bakanlığı döneminde ona raporlar hazırlatmıştır. Dr. Rıza Nur, bu amacını: “Kürtler meselesi beni üzüyor. Bir şey yok ama, bir gün milli davaya kalkacaklar. Bunları temsil etmek lazım... Maksadım oranın bir Makedonya olmadan kökünden meselenin halli idi.” diyecektir. Söz konusu rapor da bu isteğe dayalı olarak Ziya Gökalp tarafından üç ayda hazırlandı. Daha sonra da bu raporda eksik gördüğü kısımları Küçük Mecmu’da yayınlamıştır. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, İstanbul, İşaret Yayınları, ve http://www.altayli.net/articles.php?article_id=2430

18-İnönü, raporunda Kürt coğrafyasını cerrah masasına yatırıp ameliyat yerlerini tek tek belirler. Hangi Kürt şehre ekleme, çıkarma yapılacağını, nerelerde Türklük lehine demografik müdahalelerin yapılması gerektiğini raporlar. Rapor tatbik de edilir. Bkz. Saygı Öztürk, *age*.

19-Grup tam da bu nedenle Menderes dönemindeki politikaları överek, devlet eliyle şefkat politikası altında devlet-millet kaynaşmasının başladığını propaganda etmektedir. “Teröre Said Nursi Çözümü”, http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38358

peceğini sezen devlet elitleri 1960'lerden itibaren dinsel motivasyonla eritme şıkkına yöneldiler. Tek parti rejimi bitip, sağ-muhafazakar siyasetler iş başına geldiğinde Kürt politikasının makas değiştirdiği iddia edilebilir. Sağ muhafazakar siyaset iki ölümcül tehlike ile çerçevelenmişti: "Kürt²⁰ ve Komünizm tehlikesi." Komünizm tehlikesi-ne karşı manevi asayiş sağlama işinin Nurculara hibe edildiği açık.²¹ Nurcular saha-ya sürülürken Kürtleri dinsel bağla devlete bağlama işini de üstlendiler. Sonuç olarak bilhassa Menderes döneminden başlayarak Demirel'le devam eden sağ-muhafazakar siyaset, Kürtleri devlet içinde eritmek için Nurculara geniş alanlar açmıştır.²² Bunun hakkını veren Nurcular devlete Kürt devşirmede kritik roller üstlendiler. Fakat bunu yaparken Risale-i Nur'un özünü tahrir edip, Bediüzzamanın zulme karşı direnişin simgesi haline getirdiği Risaleleri sağ siyasete ve devletçi bir paradigmaya kurban ettiklerini görmediler bile.

20-Menderes Hükümeti, Irak Kürdistanındaki yükselen Kürt hareketine ve ülkedeki Kürt uyanışına karşı mesajı 49'lar olayı üzerinden vermişti. Musa Anter "Kırk Dokuzlar Olay'ını" şöyle anlatır: "O zaman MİT Müsteşarı Ergun Gökdeniz vardı, işte bir rapor hazırlıyor ve dönemin hükümetine iletiyor. O zaman cumhurbaşkanı olan Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes, Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ve General Cevdet Sunay bu raporu inceliyor. Zamanın cumhurbaşkanı Bayar ve Cevdet Sunay 'tamam' diyorlar. Celal Bayar, Dersimdeki tecrübelerine güvenerek 'zaten inkılâ'(köklerini kazımak gerek) diyor. En son Adnan Menderes de kalmış; "Peki arkadaşlar, zaten müfettiş beyin anlattığı suçlar idamlık suçlardır. Biz bunlardan elli tanesini tutuklar, mahkeme kararı ile idam ederiz. Böylece ellişer ellişer tutuklar ve mahkeme kararı ile idam edersek, bini tamamlarız" demiş. Buna karar veriliyor. Yön dergisi bu raporu yayınladı. Rapor aynen şöyleydi; "Türkiye'de bazı Kürt aydınlarının bir Kürt isyanını örgütledikleri ve bunlara da komünistlerin yardım ettikleri düşünülerek 1000 Kürt aydını yargılanıp idam edilmelidir. Yalnız biz bu bin kişiyi öylelerinden seçmeliyiz ki büyük tepkilerle karşılaşmayalım. Birincisi, bunlar herhangi bir yasal partiye üye olmasın. İkincisi, ailece aşiret sahibi olmasın, biz bunlara komünist diyelim. Bu Kürt aydınlarının komünist olduklarını söylersek, dindar olan ana babaları bile bunlara sahip çıkmaz, dolayısıyla Kürtlerden olumsuz tepki alınmaz." deniliyordu. Ayrıca dönemin yöneticilerinde, "böylesi ciddi bir komünist komplosunu boşa çıkarmak Amerika'dan daha çok yardım almamızı mümkün kılar." düşüncesi egemendi. Bkz. Musa Anter, *Hatıralarım*, İstanbul, Aram yayınları, 2011

21-Hareketin ağabeyler konseyinde yer alan Mehmet Fırıncı bir soru üzerine şunları kayda geçirir: "O zaman siyasal İslâm hareketi, "Rusya ne ise ABD de odur" diyordu. Biz Rusya karşısında ABD'yi müdafaa ediyorduk. Buna Asr-ı Saadet döneminde de örnek var. Mesela; Hz. Ebubekir, Fars galibiyetine karşı Bizans'ı savunuyordu. Ehl-i kitap olan ABD ve Avrupa'yla din, iman, Allah, aile mefhumunu tanımayan ateist Rusya'ya karşı beraber olma ihtiyacını hissettik. Avrupa'nın bazı değerleriyle Rusya arasında benzerlikler olabilir. Ama aile, mülkiyet, insan hakları ve hürriyet noktalarında komünizme karşı Avrupa tercihimiz olmalıydı. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

22-Mustafa Sungur'un 1970'li yıllarda Demirel ile kurduğu özel ilişkiler enteresandır. Şükrü Bulut'a kulak verilmeli: "Mustafa Sungur Ağabeyin 1970'li yıllarda Başbakan Süleyman Demirel'i ziyaretlerini diğer saff-ı evveler gençliğimize anlatırlardı. Karşılıklı mülâfelerini ve onun başta Başbakan olmak üzere sair siyaset erkânını Kur'ân hizmetlerine teşvikini duyurdık. Hatta denilebilir ki; 12 Eylül gibi desas ve fevkalâde derin Kemalist ihtilâli olmasaydı Demirel Isparta'da, Sungur Ağabey de Zonguldak veya Kastamonu'da birer "Bediüzzaman Külliyesi" inşa edeceklerdi." Bkz. <http://www.saidnursi.de/yazarlar/sukru-bulut/9023-genclerimiz-in-idolu-mustafa-sungur.html>

Risale-i Nur'larda Etnik Temizlik

Said Nursi'nin son demleri ve vefatından hemen sonra Nur cemaatlerinin "Kürt-Kürdistan-Kürtçeye" bakışlarının büyük bir dizayna tabi tutulduğu tartışma götürmez. Bu dizayna Said Nursi'nin "iman hakikatlerini her şeyden üstün tutan" tutumu nedeniyle göz yumduğu iddiası Nur çevrelerinde bir hayli yaygın. Hatta Nur çevreleri Nursi'nin, ziyaretine gelenlerin Kürtçe sohbet etme taleplerini bile geri çevirdiği noktasına kadar işi abarttığı görülüyor.²³ Yanı sıra yine Nur çevreleri Nursi'nin o dönemde yaptığı "dinsel hizmetin devlet tarafından kriminalize edilen etnik kökeni nedeniyle engellenmemesi için eski eserlerinin 1950'lerde yapılan yeni baskılarında orijinal metindeki Kürdistan kelimelerinin "vilayeti şarkiye" olarak değiştirildiğini de öne sürmekte. Oysa aynı tarihlerde Nursi, mahkemede yaptığı savunmada hususen Kürt etnik kimliğine vurgu yapma gereği duymuştu.²⁴ Yine o tarihlerde yeniden bastırdığı ve üstelik grubun yayınlarından çıkan Mektubat isimli eserinde Nursi, "Kürtlerin milliyetlerini kaldırıp, onların dilini unutturmayı vahşilik" sayarak bu kişilerin yüzlerine tükürülmeyi hak ettiğini yazar.²⁵ Yine Şeyh Said ailesinden bazılarının Nursi ile bu tarihlerde yaptığı görüşmelerde Kürtçe sohbet yaptıklarını görüşmeyi yapanlar anlatmaktaydı.²⁶ Ve nihayet 1955'lerde Risaleler üzerindeki devlet baskısı azalınca Nursi'nin risaleleri latin alfabesiyle basma fikrine talebesi Hüsrev'in açıkça tutum alıp bu fikri şiddetle reddetmesi de göstermektedir ki; ağabeylerin Risalelerin üzerindeki tasarruf gücü neredeyse müellifinden bile daha ağır basmaktaydı. Hatta o kadar ki Nursi'nin ölümünden sonra üstadına karşı çıkan talebesi latin-

23-"Bu bahisle ilgili olarak, Said Nursi'nin, cumhuriyet döneminde resmî ırkçılık ve tetiklediği aksülamellerle ortaya çıkan ortamda bir fitne unsuru olarak kullanılabileceği endişesiyle, ziyaretine gelenlerden Kürtçe sohbet etmek isteyenlerin bu talebine olumlu karşılık vermeme hassasiyeti gösterdiğini; eski eserlerinin 1950'lerde yapılan yeni baskılarında, orijinal metinlerdeki Kürdistan kelimelerini "vilâyat-ı şarkiye" olarak değiştirdiğini ve daha da önemlisi, Risale-i Nur Külliyyatı adını verdiği eserlerini Türkçe telif etmiş olduğunu da hatırlatmamız gerekiyor." Bkz. Teröre Said Nursi Çözümü Yazı dizisi. http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38358

24-Eskişehir Mahkemesinde savunma yapan Nursi, Kendisini Kürdistan'da doğan biri olarak tanıtır. Bkz. Teröre Said Nursi Çözümü yazı dizisi. http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38358.

25-"Neden Türkçe kamet emiyorsun?" sorusuna Bediüzzamanın cevabı: "Nasıl bana teklif ediyorsunuz? Hangi kanunla? "Eğer milyonlarca efradı bulunan ve binler seneden beri milliyetini ve lisanını unutmamaya ve Türklerin hakiki bir vatandaş ve eskiden beri cihad arkadaşı olan Kürtlerin milliyetini kaldırıp onların dilini onlara unutturduktan sonra, belki, bizim gibi ayrı unsurdan sayılanlara teklifiniz, bir nevi üşul-ı vahşiyane olur. Yoksa sırf keyfidir. Eşhasın keyfine tebaiyet edilmez ve etmeyiz!" Kürtçeyi kabul etmeyen Kürtçe dilini kıldırana yani Tuh o asrın gayretsiz adamlarına" Said Nursi, *Mektubat*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, s 730.

26-Bkz. *Dava* dergisi, Şeyh Said Özel sayısı, Sayı: 28, Temmuz 1992

ce basılan risalelerin yakılması emrini dahi vermişti.²⁷ Bu nedenlerle Nursi'nin Risalelerdeki "etnik temizliğe" onay verdiği yolundaki Nur hareketinden yayılan iddialar açıkça şüphe götürür cinsten.

Nurculuğun kendi resmi tarihinin dışından yayılan bilgilere bakıldığında risalelerdeki Kürt temizliğinin Nursi'nin istek ve onayıyla cereyan eden bir ameliyat olmama ihtimali bir hayli yüksek. Fakat Nursi'nin adına hareket ettiği belli olan altın bir makas, obez bir iştahla etnik temizlik işini icra etti.²⁸ Yakın zamanda Yeni Asya grubunu temsil yetkisini haiz kişi, risalelerdeki Kürt-Kürdistan temizliği işini Zübeyir G. (Muhtemelen Gündüzalp. FA) isimli kişinin bir Türkoloji mezunu ile birlikte yaptığını belirterek bu konudaki muammayı gidermiş oldu.²⁹ Bu şekilde Şark Islahat Planı'm anımsatan bir redaksiyonla "Kürdistan" kelimesi tarihe gömülürken "şark" imgesiyle otantikleştirilmiş, müphemleştirilmiş ve biraz da oryantalist bir alt okumayla medenileştirilmemiş dağlı bir memleket haritası inşa edildi. Modern, medeni, eğitilmiş batı imgesine karşılık şakiliğe her an teşne, kandırılmaya meyyal, yarı vahşi bir şark/ırk icat edildi. Taşranın bu şekilde yeniden icadı ile Risale sistematğinde modernlikten barbarlığa hiyerarşik bir coğrafya inşa edilmişti. Risale haritasında skalanın en altında şark vardı. Şark en iyi ihtimalle sürgün ve eşkıya coğrafyasıydı. Skalanın orta kısmında Anadolu vardı. Mitik, saf, temiz, risalelere omuz veren yiğit insanların yurdu. Ve en tepede çağdaş, eğitilmiş batı. Yani risalelerin ve dolayısıyla nurculuğun müstakbel irşat alanı.

Said Nursi sonrası Nurcular ideolojik-siyasi gerekçelerle Şark Islahat Planı'ndaki kelime mühendisliğine sadık kaldı. Ağabeyler oligarşisi yorumlarıyla Risalenin ıslah ediciliğini zaten baş köşeye yerleştirmişti. Peki kim ıslah edilecekti? Listenin ilk sırasında Kürtler vardı. Onlar komünizme ve Kürtçülüğe meyledebilirdi.

27-Bkz. Kutlular söyleşisine. Hüsrev isimli talebe kendisini Üstadı Sani olarak gösterecek kadar ileri gitmektedir. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

28-Nursi'nin yakın talebelerinden Abdulkadir Badıllı, bu temizlik hareketi hakkında nokta atışı yapanlardan biri. Şu sözler ona ait: "13 yerde Kürdistan ve Kürt gibi göze çarpan kelimeleri, Zübeyir Abiler kaldırdı. O dönemde İnönü iktidarını yaşıyorduk. Nurcuların Molla Mustafa Barzani ile ilişkileri olduğu haberleri basında yayılmıştı. Kürdistan kelimesi yerine Şark, Kürt'ü de başka bir tabir ile gösterdiler. 1979-1981 yılları arasında oldu bu olaylar. Bütün basın, Risale-i Nur talebelerinin Barzaniler ile ilişkili olduğunu iddia ediyordu. Hizmetler zarar görmesin diye bu yapıldı. O dönemde Kürtlere olan bakış, Risale-i Nur camiasını da etkileyerek, Kürt ve Kürdistan kelimelerinin çıkarılmasına neden oldu. Ama bu yanlıştı." Bkz http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

29-Mehmet Kutlular, Vakıf gazetesinden Adem Balta'ya anlatıyordu. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

Bu potansiyele karşı ıslah sürekli gündemdeydi. Şark Islahat Planı da zaten ismiyle müsemma bir ıslah polikliniği idi. Cumhuriyetin ıslahat planıyla cari asimilasyonist politikalarına cemaatler de ıslah güzergahında dahil oldu. Asimilasyona ortak olanlar, yaptıklarını komünizm-bölücülük tehlikesine karşı İslam birliğini korumakla açıklıyordu. Doğal olarak Kürtler bu tavrı benimseyen cemaatleri devletin Kürdistan'daki keşif ve asimilasyoncu kolu olarak saydılar. Said Nursi'nin Kürdistan'da sahip olduğu büyük saygınlığa rağmen Nur cemaatlerin Kürdistan'da hala kayda değer taban kazanamamasının temel nedeni Kürt halkının, cemaatleri devletin asimilasyoncu yüzü biçiminde "devletin devamı" olarak görmeleri yatmaktadır.³⁰

Bu arka plan yüzünden Nur cemaatleri 1990'larda zirve yapan Kürt isyanını tanımlamakta belirgin bir bocalama geçirdi. Sorunu tanımlayamasa da öğretilmiş refleksle hemen tavrı aldı. İsyan her şeyden önce gayrı milliydi ve sonra gayrı diniydi.³¹ Devletin Kürt meselesini tanımlamak-bastırmak için kullandığı "terörizm" kavramı komünizme karşı mücadelelerden deneyimli ağabeylerin yorumlarıyla Nur çevrelerinde hemen kabul gördü. Risale literatürüne sokulan "şakilik-serkeşlik-anarşizm" kavramlarına aşına cemaat elitleri bunu günümüze "terörizm" olarak kolayca tercüme edebildi. Kürt hareketinin seküler bir anlamı olan sosyalist bir ideale sahip olması, otoriteye karşı silahlı bir direniş göstermesi, Kürt halkının varlığını ve haklarını öne sürmesi bu çevrelerin terörizm bakışını hem koyulaştırdı hem de gerekçelendirdi. Zira risalelerde modern çağın Deccal'ı olarak komünizm şeytanlaştırılmıştı. Şimdi Müslümanlar arasında örgütlenen bir hareket komünist bir ütopya ile ortaya çıkmıştı. Risalelerin anarşinin panzehiri olduğu yolundaki teviller esasında 1960'larda anti-komünizm dalgasıyla ivme kazandı. Said Nursi'nin ardılları zaten komünizmle mücadele dernekleriyle sıkı ilişkide olanlardı. Bu nedenle Risaleler bu kişilerin yorumlarıyla 1960'lardan sonra reel siyasetin anarşizm olarak tanımladığı ama özünde Kürt-

30-Yeni Asya grubunun bakış açısı gayet net: "Said Nursi'nin mesajları Türkiye'de Türküyle, Kürdüyle ve diğer etnik unsurlarıyla büyük bir çoğunluğa ulaştığı ve mâkes bulduğu içindir ki, "Kürt sorunu" çok daha ileri boyutlarda kitleselleşmedi. Ama bu mânâlardan uzak tutulan ve bilhassa laikçi-Kürtçü ideolojilerin beyin yıkama operasyonlarına maruz kalan kesimde sıkıntı oluştu. Terör, sokak çatışmaları, taş atma eylemleri, husumete dayalı ayrılıkçı tavırlar bunun ifadesi." Bunları olabildiği ölçüde izale etmek için yine Said Nursi'nin reçetelerini uygulamak gerekiyor. Bkz. Teröre Said Nursi Çözümü yazı dizisi. http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38358

31-Mustafa Sungur, bir soruya verdiği cevapta şunları söyler: Bugün hapisten çıkan Leyla Zanalılar bütün Kürt halkını temsil edemez. Bizim Diyarbakır ve Van'da öyle Kürt kardeşlerimiz var. Onlarla hiçbir sorunumuz yok. Ama devlet kuramazlar. Birbirlerine tabi olamıyorlar. Bkz. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

lere ve sol kesimlere karşılık gelecek şekilde devletçi bir metin olarak muhafazakar paradigmanın hizmetine sokuldu. Bu tarihten itibaren “risale-i nur” adeta “risale-i asayiş” olarak müesses nizamın koruyucusu biçiminde yeni bir muhafazakar yorumla donatıldı.

Yine risaleler, müellifinin hayatındaki sergilediği direniş geleneği aksini gösterse de Sünni ekolünün zalim otoriteye dahi “mutlak itaat” kaidesiyle büyük oranda uyumluydu. Bu nedenle otoriteye meydan okuyan bir hareketi teorik olarak hoş göremezdi. Ve üçüncü olarak Kürt hareketi, Kürt diye bir halkın var olduğunu iddia etmekte ve hatta bu halkın haklarını talep etmekteydi. Bu durum risalelerin şark ve şarklı imgesine bütünüyle meydan okumaydı. Ve yine risalelerde “uhuvvet” olarak yüceltilen İslam kardeşliğine karşı da bölücü bir pratikti. Bu nedenlerle Nur çevreleri devletin Kürtler için başvurduğu terörizm tanımını aynen kullanmada hiç de zorlanmadılar. Başka ifadeyle terörizm tanımında ortaklaşma hem otoriteyle uyumun ve ondan daha önemlisi olarak risalelerdeki okumaların bir gereği idi. Dönemin yayınları bu arka plana bağlı olarak “Şark sorunu”, “Güneydoğu Sorunu” gibi coğrafi göndermelerle yayınlar yaptı.

Bir Bilenin/Menad’ın³² Konuşması

Nur cemaatleri Kürt meselesi söz konusu olduğunda sadece aldıkları tavır açısından değil muhteva açısından da devletçi paradigmayla sıkı ilişki içindedir. Bu ezberler Yeni Asya grubu yayınlarında yaygınca görülmektedir.³³ 1994 yılında Kürdistan’da olayların zirve yaptığı zamanda Yeni Asya grubunun entelektüel dergisi “Köprü” önemli bir dosya konusu ile okurlarının karşısına çıktı. Demirelli yıllarda Demirelperverliği kuşku götürmeyen Köprü dergisi³⁴ o tarihte “Bediüzzaman’ın Görüşleri Işığında Doğu ve Güneydoğu Hadiselerinin Gerçek Reçetesi”³⁵ ile arzı endam etti. Bu yıllar Demirel-Çiller-Güreş triosunun 93 konsepti nam ile tarihteki kirli yerini alan ölüm yıllarıydı. Köy yakmalar, faili

32-Nedir Dionysosçu olan? Bir bilen konuşuyor orada. Tanrısının sırdaşı ve havarisi. Bunları Menad olarak adlandıran Nietzsche, Dionysos’a eşlik eden, coşup taşarak tanrıya ve doğaya karışanları muhatap alır. Oysa diğer insanlara çıldırmış görünmeleri ise mitolojik anlamın bir cilvesi olsa gerek. F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 5.

33-Grubun bünyesinde, Yeni Asya Gazetesi, Yeni Asya Neşriyat, Sentez Haber, Köprü Dergisi ve daha nice matbuat söz konusudur. Bu bölümde söz konusu edilen “Köprü Dergisi” grubun izinde yayım yapan yarı akademik-entelektüel bir çizgide 3 ay aralıklarla çıkmaktadır. Genelde gruba yakın kişilerin yazılarına yer verilse de akademik titre sahip olanlar tercih nedenidir. Daha fazla bilgi için: <http://koprudergisi.com/>

34-Demirel’le yapılan söyleşiler ve Demirel’den yazar devşiren yayınlara özel dikkat göstermeli. <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=46>

35-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=46>

meçhuller ve benzeri devlet baskısının final yaptığı anlardı. Tam da bu dönemde Kürt meselesini işleyen sayı çıktı. Sayının editörü şöyle bir sunuş ile okurlarını selamlıyordu: “Şunu unutmamak gerekir ki her şey, “medya”nın yazıp söylediği gibi iç karartıcı değil. Dünyada, özellikle Türkiye’de güzel gelişmeler yaşanıyor. Daha düne kadar birilerinin adını ağzına aldı diye kollara kelepçe vurulup zindanlara tıklılmıyor insanlar. İnsanımız bazı şeyleri telâffuz edebiliyor artık.”³⁶ 93 Konsepti ile Kürdistan’da taş üstüne taş bırakmama stratejisi cariyken derginin editörü güzel gelişmeler müjdeleyerek insanların zindanlara tıklmadığı için mutluydu.

Sayının alt konu başlıkları da enteresandı. Sekiz tane yazıya yer veren derginin tek bir yazısı konuya dairdi. Prof. Ahmet Akgündüz’ün yazısını ima eden editör bundan böyle “artık bilenlerin konuşacağını” vazediyordu. Bilirkişi edasıyla dosyaya buyur edilen Akgündüz’ün yazısı ise Nur çevrelerinin Kürt meselesine bakışındaki sabitesini kökleyen uzun bir özeti gibiydi. Yazının başlığındaki inkar hemen göze batıyordu: “Doğu ve güneydoğu hadiselerinin gerçek reçetesi”. Cerrah edasıyla sorunları tespit eden Akgündüz’ün bu yazısı elbette kendisinin kaleminden çıkmıştı. Fakat bu yazı esas olarak hem o dönemde hem de halen de Nur çevrelerinin zihinsel hissiyatını açıkça ortaya koyan bir ibret vesikası olarak durmaktadır. Bu nedenle bu yazı kurumsal temsiliyet taşıyan sembolik bir kıvama sahip olup kişisel bir makale olarak okunmamalıdır. Bir bilen olarak konuşan Akgündüz; daha ilk cümlede tespitini tahkir edici cümlelerle ile serd etmektedir: “Doğu ve Güneydoğu bölgelerimizde vuku’ bulan ve hem İslâma ve hem de Müslüman Türklere ezelden düşman olan dış güçler tarafından desteklenen kukla hâin örgütler tarafından tertiplenen hadiseler, milletçe hepimizi üzmektedir.”³⁷ Yazar, bilinçli bir tertip, bir hain komplosu olarak olayı tasnif ederken Kürtlerin varlığını ve haklarını talep eden örgütlü Kürtleri dış güçlerin kuklası hainler olarak mühürler. Olay basit ve anlaşılır bir vakadır. İslam’a ve Türklere düşman dış güçler her zaman yaptığını yapmıştır; o kadar. Kürtler de hainlik yapıp onlara kukla olmaktadır. 90’lı yıllarda Kürtlere görsel işkence yapan “Anadolu’dan Görünüm” isimli program sanki Köprü dergisinde iktibas edilmiş gibidir. Bu inkar formülasyonu sanıldığı üzere devletin gadrine uğramaktan korkan Nur çevrelerinin devlete şirin görünme çabası değildir. Gerçekten de düşünsel-ideolojik formasyonları onlara bunu düşündürüyordu. Akgündüz soruna dönük yapılan inkarcı paradigmalara karşı acı acı düşünmekten bahseder. Ama şu gerekçeyle: “Bir kısım insanlarımıza göre, bu bölgede yaşayan insanlar, her ne kadar Kürt denil-

36-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=147>

37-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

se de aslında Türktürler. O halde, bunlara Türklüklerini hatırlatmakla çözüme kavuşmak mümkündür. ... bu tür iddialar, Türkiye Cumhuriyeti'ni bölmeyi hedefleyen hâinlerin ekmeklerine yağ sürmektedir.”³⁸ Yazar, inkarcı stratejilere aslında razıdır. Fakat bunun komplikasyonlarından şekvacıdır yalnızca. Bilen kişi olarak yazara göre bu inkarcı paradigma faydalı olmadığı için uygulanabilir değildir. Daha uygulanabilir çözümlere bakılmalıdır. Yine sözü dış düşmanlara getiren yazar burada Türk-İslam sentezinden unutulmaz bir enstalasyon sunacaktır. Türk İslamcılarının aleme nizam veren mefkuresine karşı çıkanları düşmanlaştırdığı lügatleri imdada çağrılacaktır: “Düşmanlar, 1300 senedir Müslüman yurdu ve 1000 senedir de hem Müslüman ve hem de Türk yurdu olan bu bölgedeki insanları, Türkiye Cumhuriyeti'nin içinde bir azınlık olarak takdim etmekte ve dünyada azınlıklara tanınan haklardan bunların da yararlanmasını değişik mahfillerde savunmaktadır.”³⁹ 1000 yıllık Türk yurdunda her nasılsa bulunmuş bu insanları -yazar ısrarla Kürt demiyor- azınlık olarak görmek yurdun sahibi Türklere hakarettir. Burada ev sahibi ile evde sığıntı olarak görülen ilişkisi ayan beyan ortadadır. “Kürtler 1000 yıllık Türk yurdunda her nasılsa yaşamış bir sığıntıdır” demeye getiren yazar, bu insanlara azınlık dahi olsa statü tanınmasını hain proje olarak çiviler. Bu cümlelerde ev sahibinin engin şefkati ama sığın-tının nankörlüğü ve hainliği tınısı aşkar. Bu hiyerarşinin büyüünün bozulmasına yazar o kadar içerlenir ki bu kızgınlık hali ile şu şekilde kendinden geçecektir: “Halbuki bu vatandaşlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olarak her haktan istifade edebilmekte ve Batılı düşmanlarımız bunu bildikleri halde, söz konusu tahriklerine devam etmektedir.”⁴⁰ Bir kez daha hatırlatalım ki bu satırların yazıldığı dönemde 93 konsepti ile Kürdistan'da yumuşak bir soykırımın ayak sesleri duyulmaktaydı. Böyle bir dünyadan bihaber davranan yazar, bu vatandaşlar olarak hakir gördüğü Kürtlerin tüm haklarını kullandığının altını çizer. Kürtlerin tüm haklara sahip olduğu efsanesi tüm zamanların doğru olmadığı bilindiği halde tekrarlanan en hit Kürt gerçeğidir. İnkardan tanınmaya doğru devletin ara öğün olarak Demirelli yıllarda dolaşıma soktuğu aperatif bir tespitti bu yalnızca. Yazar okuyucuyu fazla bekletmeden çareyi laf arasında söylemekte acele edecektir: “Çareyi başka şeylerde aramak icab eder ve bu hususta tarihten ders alınması gerekir. Zira Osmanlı devleti, 350 seneye yakın hâkimiyeti altında kalan ve son zamanlardaki bazı cüz'î isyanlar dışında fevkalade sükûnetle kendisine itaat eden; seferde ve hazarda ilâ-yı kelimetullah için cihad eden Osmanlı ordusunun

38-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

39-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

40-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

gönüllü bölükleri olan bu bölge insanlarına ne yapmıştır da bu durumunu asırlarca muhafaza edebilmiştir? Neden Osmanlı devletine savaşız, yani istimâlet ile tabi olmuşlar?⁴¹ Oksidental bir muhtevayla batıyı elinin tersiyle düşmanlaştıran yazar, düşmanın azınlık fitnesine karşı Osmanlı'ya iltica eder. Ezcümle bir bilen olarak konuşan yazar siyaseten çözümü Osmanlı mirasında ararken bunun kuramsal tarihsel arka planına da el atacaktır. İdris-i Bitlisi ile başlayan birlikteliği İslam sultanının hanesine feraset olarak işlemektedir. Kürtlere düşen ise yazarın cümleleriyle “doğu anadolunun teslimiyet ve itaati”⁴² olmuştur. O kadar ki yazara göre Sultan Selim’e itaat eden şark beyleri adeta bu itaati kendileri için “ibadet” saymışlardır.

Menadca bir ruhla, bir bilen olmanın hazzıyla kelimelerini konuştuuran yazar esas olarak Kürtleri yola getiremeyen devlet elitlerine modüler bir akıl vermekteydi. Nietzsche’ci bir literatürle konuşursak eğer Apollon olarak tasvir ettiği cumhuriyet rasyonalitesine karşı Dionysosu yani Osmanlı’nın cezbedici ayartıcılığını hatırlatan yazar, ısrarla bundan kaçınan verili devlet otoritesine Dionysosçu olanı hatırlatmaktadır.

95’in Baharında “Diren Yeni Asya”

Grup siyaseten rotasını Demirel’e demirlese de bu yıllarda çatlak sesler de duyulmaktaydı. Köprü’nün altından geçen sular aynı olsa da, 1995 bahar aylarında “Din ve Siyaset”⁴³ dosya konusu ile aynı suyun üstünde yeni bir köprüye göz kırpacığa benzemektedir. Bu sayıda dergi, “Direnme Hakkı ve Bediüzzaman’ın Siyasete Yaklaşımı” dosya ismiyle cesur bir yazıya konu verir. 93 konseptinin toz dumanında direnme konulu yazının yayımlanması bile kendi başına önemli mesajlar barındırıyordu: “Zalim, baskıcı ve dikta eğilimli bir iktidar insan hak ve hürriyetlerini ayaklar altına alıp, bunlarla ilgili müesseseleri sistemli bir şekilde teker teker işlemez hale getirip, yasaların koyduğu yetki sınırlarını aşabilir ve kamu hürriyetlerini alabildiğine kısıarak bir baskı rejimi kurabilir. Aynı şekilde belli bir ideoloji ve doktrini toplumun fertlerine zorla dayatabilir. Bu takdirde fertlerin yönetime karşı tavrı ne olacaktır. Fertler böyle bir baskı rejimine boyun eğmek zorunda mıdır?”⁴⁴ 1995 yılında Kürt direnişinin bahar yaptığı bir anda direnmenin insani estetiğini hardcore bir şekilde işleyen makalenin yayımlanması Kürt meselesinde yeni bir pozisyonun göstergesi olarak değerlendirilebilir-

41- <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

42- <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=148>

43- <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=50>

44- <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=202>

di. Zira anlatılan hikaye neredeyse bütün kodlarıyla Kürtlerin durumunu çağırıştıyordu. Yazar kendini daha fazla tutamayarak direnmenin ahlaki meşruluğuna vurgu yapıp pasif ve aktif direnme olarak bu meşruiyeti kategorize ediyordu. Direnmenin haklı, meşru ve ahlaki yönünü Bediüzzaman'ın direnme pozisyonunu şahit vererek gösteren yazar bu konudaki Sünni ekolünün pragmatizmini yeren bir tutum takınmaktadır. Kürt hareketinin yayın organlarında bu konuları okumaya alışkın olanlar için bu makale Nur çevrelerinde müesses nizama karşı ciddi bir sorgulamanın başladığına yorulabilirdi. Sadece siyaseten değil Sünni ortodoksinin "ulu-l emre itaati" vaaz ettiği bir ülkede dinsel kuram açısından da bu konuyu tartışmak kolay değildi. Toplum ve Kürtler üzerinde ordu ve devletin baskısının en yoğun olduğu zamanlarda yayımlanan bu yazı Yeni Asya grubunda bir şeylerin değişebileceğini ima eden bir işaret fişegi olabilir miydi? Nitekim grup, bir sayı sonra iddialı bir "milliyetçilik" sayısıyla raflardaydı. Milliyetçilik sayısı ile grup, milliyetçilikle arasına mesafe koyma yolunu alenileştirme gereği duymaktaydı. Sayının içindeki konu başlıkları zaten olan biteni özetliyordu: "modern dünyanın yeni dini milliyetçilik", "milliyetçilik ve müslümanca tavır", "milliyetçiliğin sevabı olmaz"⁴⁵ gibi. Hatta sayıya sunuş yazısı yazan editör, milliyetçiliğin milletleri yutan canavara dönüştüğünü⁴⁶ bile yazmıştı. Dosyada bilhassa Said Nursi'den ilhamla "menfi-müspet milliyetçilik" ayrımı yapılarak Türk milliyetçiliğine ayar verilmek istendiği görülmektedir. Belli bir değişimin izleri örtükçe görülmekte, devletin rıza gösterdiği Türkçü İslam'ın bir bileşeni olmaktan gayrı memnun hal ürkekçe dahi olsa sezilmektedir. Fakat her şeye rağmen bu dönemde milliyetçilik eleştirisini Nursi'yi referans verip eleştirenler burada açık bir kategorizasyon peşindeydi. Menfi milliyetçilik ayrımı ile Kürt milliyetçiliğinin yıkıcılığı ima edilip açık bir şekilde tepilirken, müspet milliyetçilik ile Türk milliyetçiliğinin İslami özü öne çıkarılıp takdir ediliyordu. Türk milliyetçiliğinin seküler mobilizasyonu ise yine yerilmekteydi. Bu nedenle grubun milliyetçilik eleştirisinin hedefinde Kürt hareketi ve seküler Türk milliyetçiliği vardı.⁴⁷ İslam'la barışık olma koşuluyla Türk milliyetçiliği müspet bir ethos olarak tolere ediliyordu. Yanı sıra milliyetçilik literatürüne hakim olanlar ırkçılığın farklı bir

45-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=52>

46-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=233>

47-Oysa Said Nursi, yaşarken hem seküler Türk milliyetçiliğinin cisimleşmiş hali CHP'ye hem de İslami soslu Türk milliyetçiliğinin MHP öncesi Millet Partisi'ne açıkça karşıydı. Ve Menderes'e meyletme nedenlerinden biri de buydu. Nursi'ye göre diğerleri (CHP-Millet Partisi) kolumuzu kesmeye çalışırken, (Demokrat Parti) parmağımızı kesmeye çalışıyordu. Daha az kötüsüne mecbur kalınmıştı. Bkz. Nursi'nin talebelerinden Abdülkadir badıllı ile yapılan söyleşi. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

toplumsal duruma tekabül ettiğinin hakkını verir. Milliyetçilik konulu bu dönemdeki yazılar Kürt hareketini milliyetçilikle değil daha çok ırkçılıkla tanımlayıp ıskellikle mahkum ediyordu. Bu kavram çemkirmesinden murad edilen büyük olasılıkla eleştiri tonunu koyulaştırmak ve haşin bir karşı duruş ile pozisyonunu ispat etmek hedefleniyordu.

Zaten grubun ürkek de olsa sorgulama çabasının sınırları çok geçmeden yayınlarda kırmızı bir çizgi ile çizilmeye başlanmıştı. Milenyumun ilk sayısında dergi simgesel bir tercihe yönelmiş, “Bediüzzaman Özel Sayısı”⁴⁸ yaparak onore etmişti üstadı. Dosyanın bir yazısı da “Bediüzzaman ve Şarktaki İsyân Hareketleri” konusuydu.⁴⁹ Kürtlerin hala şarklı, Kürdistan’ın hala şark olduğu tiradı söyleme olanca egemenliğiyle göze çarpıyordu. Ancak makalenin orijinal tarafı belki de II. Mahmut’tan itibaren Kürtler özelinde yaşanan sosyolojik değişimlere odaklanmasıdır. Bilhassa şeyhlik kurumunun siyaseten güçlenmesini Kürt ulusalcılığının yükselişi olarak yorumlayan sözler ilgi çekicidir. Şimdiye dek Nurculuk tarihinde yapılan yorumlarda din faktörünün birleştirici etkisine dikkat çekilmiş ve bu özelliğin güçlendirilmesi vazedilmiştir. Fakat ilk defa bir yorum Kürt coğrafyasındaki dindarlığın birleştirici değil aksine ulusalcılığa ivme kazandırdığına değinmektedir. Yine bu tartışmada değişmez kaide gibi görülen mesele zalim olan bir otoriteye karşı isyanın meşru olup olmadığı sorusuna Bediüzzaman şahit gösterilerek verilen cevaptır. Buna göre Kürtlere verilen şifreli mesajla Bediüzzaman pratiği üzerinden cumhuriyetin zalim ve baskıcı karakterine karşı kılıç çekilmemeli, tevekkül içinde teenni ile bunun düzeltilmesi amaçlanmalıydı.⁵⁰

Grup 2000’ler ile başlayan Kürt meselesinin çözümünün tartışılmasına bigane kalmamıştı. Sorun artık kabul görmektedir. 1990’larda grup tarafından yabancıların yerli kuklalarının çıkardığı sözde sorun 2000’lerin ortalarında kısmen de olsa nitelik değiştirmiştir. Sorun artık “güneydoğuda etnik problemler” olarak tasvir edilmektedir. Devletin yenilenen söylemlerine paralel olarak grup da söylemlerine kısmen çeki düzen verme ihtiyacını hissetmiştir. Sorunun yeri belli: “güneydoğu”. Ama kimin ve neyin güneydoğusunda sorusu havada kalıyordu. Belli ki Ankara’daki egemenlere göre yön ve sorun tayini yapılmaktaydı hala. Yine sorunun kaynağı da bellidir artık: “etnik problemler.” Ama hangi etnik grup ve bu etnik grubun ne sorunu var sorusu ise meçhule bırakılmıştı. Sorun 40 bin kişinin ölmesine, 1500 köyün boşaltılmasına rağmen hala belirsizliğe mahkum edilmektey-

48-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=70>

49-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=499>

50-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=499>

di. Bu bilinçli müphemlik hali kendinde üç önemli mesaja sahipti. Soruna bakışta hala devletin izinde gidildiğine dair devlete verilen sadakat mesajı, sorunun lokalize görülmesiyle Türklere verilen özgüven mesajı ve nihayet “sorunlarınızın farkındayız” mesajı ile cemaat bünyesindeki şarklı kardeşlere verilen “sizi anlıyoruz” mesajı. Bu saikle Köprü dergisi, bu kez 2007 yılında “Güneydoğuda etnik problemler ve çözüm arayışları”⁵¹ olarak hazırlanmıştı.

2007 yılında Köprü dergisinin altında nihayet yeni bir su akacaktır. Dergi, nihayet tamı tamına 98 sayı geçtikten sonra Kürt kelimesi başlığını taşıyan bir makaleye yer vermektedir. Fakat buna rağmen bu makale aslında basit bir istisnadan ibaretti. Zira grup esasında terörizm kavramını bırakıp Kürt meselesi tanımlamasına geçmiş değildi. Sadece bu makale ile grup, çoğul/cu düşüncelere kapı açtığının mesajını vermekteydi. Yoksa kurumsal pozisyonda bir değişiklik söz konusu değildi. Ancak yine de “Kürt Hareketlerinde Dindarlığın Yeni Tezahürleri”⁵² isimli makale belki de Nurculuk hareketinde bilhassa da Yeni Asya hareketinde bir dönüm noktasıydı. Sırf makalenin ismindeki Kürt kelimesine geçit verilmesinin bile simgesel anlamı vardı. Fakat gene de altını çizmekte fayda var. 2007 yılı devlet ile Kürt hareketi arasında perde arkası görüşmelerin başladığı yıllardı. Ve devlet gönülsüz de olsa açılım politikalarına göz kırpmaktadır. Kürtçe yayın ve seçmeli ders gibi konularda adım atmaktadır. Başka bir ifadeyle devlet Kürt meselesinde yumuşama emareleri sergilerken Yeni Asya grubu bu yumuşamanın iklimine tutulmuşa benzemektedir. Hiç değilse Kürt kelimesine olan alerji kerhen de olsa rafa kaldırılarak bu yapılmaktadır.

Ne ki yazı aslında bir rahatsızlıktan neşet etmiştir. Bir karın ağrısı yazıya damga vurmaktadır. Yazarlara göre son zamanlarda Kürt hareketi sosyalist bir programa sahip olduğu halde söylemlerini dinsel bir diskurla uyumlu hale getirmektedir. Bilhassa Kürt hareketinin teorisyenlerinin dinin egemen sınıfların elinde olmasına ve dinin devrimci yorumun muhakkak yapılması gerektiği yolundaki söylemleri yazı konusu yapılmaktadır. Yazının ana teması Kürt hareketi ve periferisinde yer alan kurum ve kişilerin Türk İslamı’nın inkarcı eleştirisine dikkat çekmek ve alternatif olarak İslam’ın evrenselciliğinin Kürtlükle çelişmediğine dair yapılan yayınlardan duyulan rahatsızlıktır.⁵³ Yıllarca Kürt hareketinin Marksizm kökenlerini sebep gösterip eleştirel yayın yapan Nurcu kesimler Kürt hareketi veya Kürt siyasetindeki İslami görüntünün öne çıkmasından bu sefer tedirginlik duymaktadır.

Nur cemaatleri öteden beri Kürt meselesi gündeme geldiğinde proje olarak şablo-

51-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=98>

52-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=841>

53-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=841>

nik bir akılla Medresetüz Zehra fikrini öne çıkarmaktadır. Said Nursi, Kürtlerin dinsel-fenni eğitim, ekonomi, diplomasi alanında çağı yakalamak için bunu önerir. Yani işin odağında Kürtler için bir modernizasyon talebi söz konusudur. Kürt meselesinin alevlendiği anlarda bu projenin sıkça gündeme getirilmesi enteresan bir tutuma işaret etmektedir. Proje sahibi Nursi, Kürtleri uyandırıp ayağa kaldırmak derdindeyken şimdilerde bunu gündemleştirenler ise Kürt direnişini kırmanın bir okulu olarak buna müracaat etmektedir. Said Nursi, İslami bir enternasyonalizm ile eğitim veren İslam üniversitesi tahayyül ederken şimdiki neredeyse pragmatist bir bilinçle Türk ocağını hayal etmekte. ⁵⁴ Bu yarılmayı en iyi anlatan yazı yine aynı sayıda yayımlanan “Güncel Bir Medresetül Zehra” ⁵⁵ denemesi isimli makaledir. Yazar, Said Nursi’nin medresenin dili olarak önerdiği “Arabî vacib, Kürdî caiz, Türkî lazım” önerisini tekrar etmektedir. Bediüzzaman’ın proje teklifiyle anılan makale arasında yüz yıl geçmiş olmasına rağmen yazar hala Kürtçenin anadilde eğitim dili olmasını kabullenemeyen bir söylemle bunu vazetmekteydi. Yine bu sıralarda grubu temsil eden en yetkili ağabey, Kürtçe eğitimin dünyanın hiçbir yerinde olamayacağına işaret ederek Kürt kardeşlerinin kendilerinin sahip oldukları tüm haklara sahip olduğunu ilan ediyordu. ⁵⁶

Yakın zamanda hükümetin Kürt meselesinde geleneksel devlet politikalarını gevşetmesi Nur çevrelerinde de akis buldu. Açılıma Risale-i Nur açılımları ile mukabele edildi. Aynı grubun denetimindeki Risale-i Nur Enstitüsü “Kürt sorununa demok-

54-Mehmet Kutlular, Medresetüz Zehra ile Türk Ocağı’nı karıştırmışa benzemektedir. Medresetü’z-Zehra projesinde Kürtçe’ye yer verilmiyor mu? Sorusuna şu yanıtı veriyor: - Bediüzzaman, “Kürtçe neşriyat yapılsın” demiyor. Üstad, “Arapça vacip, Türkçe lâzım, Kürtçe caiz” diyor. “Caiz” demek, “ihtiyaç olduğu zaman kullanılır” demektir. Bunun şeriatta anlamı budur. Kürtçe öğretilse de bir işe yaramaz. Ne dünyada bir geçerliliği var, ne de Türkiye’de kullanılabileceği bir alan. 12 Eylül’e kadar Kürtlerin dillerini öğrenme ve kullanmasında bir zorluk yoktu. Kürtler milletvekili olabiliyor. Her türlü ticareti yapabiliyorlar. Devletin bazı meselelere karşı kafası bozuk. Biz iki bin mahkeme geçirdik. Kürtler bizim kadar çekmedi. “Kürtçe eğitim verilsin” diyorlar. Bu olmaz. Türkiye’de bir sürü ırk var. Devletin Kürtçe eğitim vermesi yanlış. Devlet baskılarını tasvip etmediğimiz gibi, devlet düşmanlığını da doğru bulmuyoruz. Bunun için devlet kurmaya çalışılmaz.” Bkz. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

55-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=843>

56-Mehmet Kutlular ile 2005 yılında yapılan söyleşi bu konuda ilginç donelere yelken açar: “Hiçbir Kürt vatandaşımızın hak noktasında benden daha az hakkı yok. Kendi aralarında dillerini istedikleri gibi konuşuyorlar. Biz devlet okullarında Kürtçe eğitime karşıyız. Dünyanın hiçbir yerinde böyle bir şey yok. Özel okullar açılmasına itirazım yok. Ama devlet okulunda Kürtçe eğitim olmaz. Türkiye Cumhuriyeti’nin kanunu var. Bu kanuna göre devletin resmi dili Türkçe’dir. 12 Eylül’e kadar Kürtçe konuşma sorunu yoktu. 12 Eylülcüler, PKK meselesinden dolayı biraz sıkı tuttular. Bu da yanlış. Efendim, “Kürtçe eğitim verilsin.” Hayır efendim böyle bir şey olmaz. Türkiye’de yirmi beş ırk var.” Bkz. http://www.tesbitler.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1469:amac-iman-kurtarmak-1&Itemid=15

ratik açılım”⁵⁷ isimli bir çalıştay tertip etmişti. Çalıştay, açık bir şekilde Kürt meselesindeki geleneksel sağ politikaları güncel siyasetin yenilenmiş araç ve formları ile yeniden gündemleştirmektedir. Sorun hala “terörizm” mıntıkasında karşılanırken bir yenilik olarak bölgeye ait sorunların aynı bölgeye ait olmadığı aynı sorunların tüm bölgelerde yaşandığında dair eşitleyici ve eşitlemek adı altında pürüzsüz bir inkarcılığın altına gizlenmiş İslami söylem burada da serd edilmektedir. Hakikaten AK Parti iktidarı ile sorgulanamaz bir söylem olarak dolaşıma sokulan aslında Kürdistan’da yaşanan sorunların tüm Türkiye’de görülebildiğine ama Kürtler hariç geri kalanın dağa çıkmadığına dair kolaycı, araçsal oryantalist-kolonyalist söylemler türedi. Bunun üzeri hafifçe kazındığında Kürtlerin “ya maşa olmaya meyva, bii yapıları ya da şiddetperver” olduğuna dair bir ırkçı patoloji analiz adı altında cırafa saçıldı. Bu dolaşıma sokulan söylem, enstitü tarafından da intro olarak dinleyicilere boca edilmektedir.⁵⁸

Tüm bu söz patlamasının arasında belki de ilk kez sorunun çözümünde orijinal bir teşhis göze çarpmaktaydı. Said Nursi formülünü neredeyse çeyrek yüzyıldır dillendirenler ilk defa Nursi’ye referansla “hürriyet”⁵⁹ fikrini odağa almıştır. Şimdiye dek çözüm için Said Nursi’yi adres gösteren grubun ajandasından inkarcılıktan mülhem kardeşlik çağrısı, eğitime ve asayişe önem verme, Türkleri baba olarak kabul etme mesajları çıkarken belki de ilk kez sorunun temel aksına dair bir öneri yapılmaktaydı. Her ne kadar inkarcılık “doğu toplulukları” biçimiyle söyleme etkisini sürdürse bile bu “toplulukları” kurtaracak yegane aracın “hürriyet” olduğunun yeniden keşfinin altı kalın harflerle çizilmelidir.

Ne var ki bu hürriyet çağrısı kısa süre sonra yerini muhafazakar modernitenin geleneksel kaygılarıyla sınırlanmış bir kuşa çevirme operasyonuna tekabül edecektir. Dramatik bir okumayla Said Nursi’nin Prens Sebahaddin’e “ademi merkezîyet” konusunda verdiği cevap huzura davet edilip federasyon benzeri taleplerin yıkıcılığına vurgu yapılarak⁶⁰ kırmızı çizgi Kürtlerin yüzüne tutulmaktadır. “Hürriyet ancak sınırları ile anlam taşır” şeklindeki geleneksel muhafazakar paradigma yine sert bir kavisle Kürtlere hadlerini bildirecektir. “Said Nursi’nin odağında insan unsuru var” denilip peşinden insan haklarını devletçi bir paradigmaya kurban eden risale yorumlarına aşına olanlar hürriyetin milliyete kurban edilmesine de şaşırmayacaktır.

57-Bkz. Said Nursi’nin Demokratik Toplum Tasavvuru isimli sayı. Yaz 2010 sayısı. <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=111>

58- <http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1054>

59-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1054>

60-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1054>

Dördüncü Said Dönemi

Bilindiği üzere Said Nursi 1923'lere kadar olan faaliyetlerini genelde kategorik olarak siyasi ve içtimai çalışmalara özgüleyip Eski Said olarak çerçeveler. Yeni Asya ve diğer Türk Nur çevrelerince Eski Said olarak çerçeveye alınıp kriminal bir dökümlle temize çıkarılmak istenen nosyon Kürt çalışmaları ve Kürtlüğe dair mefkuredir. Oysa gerçekte eski Said, Osmanlı'nın Kürtler üzerine yıkılacağıının farkındadır. Yıkılmasının önlenmesi için öneriler geliştirir. Fakat yıkılacağıının kesin olarak anlaşılmasının akabinde Kürtlere kurtuluş için reçeteler önermekle kalmaz; bunun aktivizmi için çeşitli organizasyonlarda görev de üstlenir. Nurcular bu tarihsel dönemi Said Nursi'nin Kürtlükle sabıkalı dönemi olarak gördüğü için bunu temize çekmek maksadıyla sansürden, maksatlı görmezden gelmelere, anakronizmden tarihsel yer değiştirmelere kadar yığınla temizlik operasyonları geliştirir. Hatta o kadar ki Said Nursi'yi onların gözüyle kirli/Kürt mazarından ayırıştırmak adına Türk olma ihtimali duasına çıkıldı.⁶¹ Bu olmazsa seyyidlik üzerinden Araplaştırılmalıydı.⁶² Bu da olmazsa Kürt olsa dahi otantik, egzotik ve siyaseten Kürtlükten bihaber ilham sahibi bir dağ Kürdü olmalıydı. Said Nursi'nin Kürtlük çalışmaları bu amaçla itinayla kusursuz bir temizliğe tabi tutuldu. Kürtlük çalışmaları ya yok denildi. Ya Osmanlıcılık lehine bir müdahale girişimi olarak ehveni şer vesikası yapıldı.

Grup yayınları 2010'larda bile hala Said Nursi'nin Kürtlük geçmişini kesip biçen yazılara yer vermektedir.⁶³ Bu dönemki Nursi, ısrarla Osmanlı'nın bekasını Osmanlı'dan daha fazla savunan adam olarak övülmektedir. Eserlerinde "ben cumhuriyetçiyim" diyen Nursi'nin, Osmanlı dönemi geçmişi anlatılırken bir "saltanat koruyucusu" gibi görülmesi açıkçası manidar. Anılan yazı ve ana akım nurcu kaynaklar Said Nursi'nin Kürt geçmişini reddettikleri gibi onun Osmanlı dönemindeki Kürtlük çalışmalarını Osmanlı lehine yorumlayan, Osmanlı sev-

61-Aslında Nurcuların gönlüne su serpen kişi Cemal Kutay'dı. Kutay, "Said Nursi, Cengiz'in orduları Anadolu'dan geçerken dönüşlerinde uğradıkları ve konakladıklarında, Cengiz'in torunlarından bir ailenin çocuğudur. Çünkü Mirza, Türklerde bey, ağa anlamına geliyor" diyerek onu Türkleştirmeye çalışmıştı. Nursi'nin Moğol ordularının vahşetine karşı sert yorumları bilinmesine rağmen Nurcular bu iddiayı Nursi'nin Türk olma ihtimali hatırına sineye çekiyordu. Daha dikkat çekici olan ise Kutay'ın kitabını basan yayının evinin ismiydi herhalde: Cemal Kutay, *Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları.

62-Ahmet Akgündüz, Said Nursi'yi Araplaştırmak için insan üstü çabalar harcadı. O kadar ki antropolojiden girip soykütüksel arşivlere kadar çalmadık bilimin kapısını bırakmadı. Ve nihayet 10 günlük bir yazı dizisi ile Nursi'yi peygambere bağlamayı başardığını iddia ediyor. <http://yeniasya.com.tr/Uploads/bediuzzamansoyagaci/bediuzzamansoyagaci.pdf>

63-Bkz. Üçüncü Said isimli sayı koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Sayi&SayiNo=112

dalısı bir imaj yaratmaktadır.⁶⁴ Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte bu yorum yerini Şeyh Said isyanındaki tavır şahit gösterilerek bin yıldır İslam’a bayraktarlık yapan Türk milletine hizmet eden adama yani Türk milliyetçiliğinin hizmet gönüllüsüne bırakır. Osmanlı hizmetinden Türk hizmetine Said Nursi hem sistem içi-n hem Türk milliyetçisi bir figür olarak özenle Türk tarihinin içine yerleştirilir.⁶⁵ Bu artık tamamen başka bir Nursi’dir. Yaşadığı dönem Nursi’den farklı olarak yepyeni bir kişilik inşasına konu edildiği için bu dönemi Dördüncü Said dönemi olarak tanımlamak mümkün.

Sonuç: “Asya Tipi Çözüm Tarzı”

2012 yılının sonlarına doğru hükümetin çözüm süreci olarak Kürt hareketiyle birlikte yürüttüğü bir müzakere sistemi gündeme damgasını vurmaktaydı. Bu sıralarda Yeni Asya grubu günlük gazetede “Teröre Said Nursi Çözümü”⁶⁶ başlığıyla bir yazı dizisi dercetti. Yazı dizisi grubun tertip ettiği bir dizi konferansın yazıya dökülmüş haliydi. Spotta ise “resmi ideoloji kaynaklı devlet politikalarının doğurup beslediği kanlı terör fitnesini sona erdirip sulh ve huzuru sağlamak için yegane çarenin Bediüzzaman’ın bir asır önceden ortaya koyduğu esaslar vurgulandı”⁶⁷ biçiminde iddialı bir sunuş söz konusuydu. Resmi ideoloji eleştirisi ile yola çıkıp bununla arasına mesafe koyduğunu ima eden bir bildiri “kanlı terör fitnesi” diye sorunu devletçi bir viyadükte karşılayarak daha en başta gidilecek çözüm parkuru konusunda işaret sunmaktadır. Hükümetin ve hatta Türk milliyetçilerinin dahi çözüm sürecinde Kürt meselesini tanımlamada ılımlı bir lügate müracaat etmesi karşısında grubun taviz vermez bir şekilde “kanlı terör” tanımında ısrar etmesinin altı çizilmeli. Grup ayrıca Kürt yerine şark terminolojisinde ısrar ettiğini de göstererek çözümü ıslah terminolojisinde sunmaktan da beis görmeyecektir. Bu belirlemeler gidilecek barış menziline bir ıslah kumaryasına dönüştürüleceğinin açık mesajını vermektedir. Yazı dizisi “Said Nursi Çözümü” değil de “Süleyman Demirel Çözümü”nü andıran bir tersinden çevirme ile devam etmekteydi. Nursi’nin neredeyse 100 yıl önce Kürt hamallarına verdiği ve Kürtlerin Osmanlı dönemindeki sorun ve çözümlerini kast ettiği meşhur söylevdeki “Bizim düşmanımız cehâlet, zaruret (fakirlik) ve ihtilâftır, bu üç düşmana karşı san’at, mârifet ve ittifak silâhıyla cihad edeceğiz” tespiti yazı dizisiy-

64-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076>

65-<http://koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076> ve yukarıdaki Kutlular söyleşisine bakınız.

66-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=45585

67-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=45585

le birden aktüel Kürt meselesi hatta kendi deyimleriyle “terör” olaylarının nedeni ve çaresi olarak sunulmakta.⁶⁸ Ancak burada bir kopuşun da altı çizilmelidir. Grup, soruna çözüm noktasında artık eski Said dönemindeki eserleri başucu kaynağı haline getirmiştir. Ve dahası bu dönemki eserlerin Kürdistan, Kürt halkı ibareleri sansüre tabi tutulmadan açık bir şekilde sahiplenilmektedir.

Fakat sorunun tespiti bakımından resmi ideolojinin sürekli şüpheli sıfatıyla sanık sandalyesine oturtulması her zamankinden daha ön plandadır. Resmi ideoloji ile kast edilen büyük oranda cumhuriyet elitlerinin kurguladığı tekçi ideoloji ve bilhassa da tekçi yaşam biçiminin özetlendiği tek parti dönemidir. Belirgin bir Kemalizm eleştirisi ve anti-İnönüculük resmi ideoloji anlamında tepilen anlayışlardır. Said Nursi’nin devletin gadrine uğradığı dönemler olması hasebiyle bu döneme duyulan öfke anlamlıdır. Resmi ideoloji eleştirisinin muhtevasında devlet elitlerinin Risalelere ve müellifine duyduğu menfi tutumun etkisi belirgindir.

Ne var ki resmi ideoloji eleştirileri tam bir “karşıtlık epistemolojisi”nde değildir. Sözelimi resmi ideolojiden türetilen şark ve şarklı imgeleri eleştirilerden muaf olarak grubun dilindedir halen. Resmi ideoloji eleştirisi yapılmadan Kürt meselesine çözüm sunulamayacağının farkında olunması bile grup politikalarını düşündüğümüzde bir ilerleme olarak sayılabilir. Fakat resmi ideolojinin günahları olarak sadece laikçi-Türkçü politikalar itiraz sebebidir: “Kürtleri yok farz eden, Kürtlerin yoğunlukla yaşadığı bölgelerde dağa taş ‘Ne mutlu Türküm diyene’ yazan, askerî okullarda ‘Kürtlerin dili yok’ diye telkin edilip Kürtçeyi yasaklayan, ‘Kürtler dağ Türkü’ gibi yakıştırma ve kışkırtmalarda bulunan zihniyet,”⁶⁹ eleştirisi ile tek parti rejimi şiddetli eleştirilerin odağındadır. Fakat gene de bu ilerlemenin yani resmi ideolojinin eleştirisinin yalnızca Demokrat Parti idaresine kadarki kısmı eleştiri konusu yapılması kafalardaki soru işaretlerini arttırmaktadır. Cumhuriyet geleneği kronolojik olarak tek partiden 12 Eylül’e bir “istibdat denizi” olarak tasvir edilirken Demokrat Parti dönemi bir “cennet adacığı” hükmüyle yüceltilecektir. Resmi ideoloji eleştirisi, Demokrat Parti geleneği ile başlayan sağcı siyasetleri, Demirelli Doğru Yol Partisi çizgisini muaf tutmaktadır. Bir başka ifadeyle Menderes dönemindeki Kürt inkarı, 49’lara yapılan işkenceler, Demirel’in 93 konsepti, Çiller’in savaş politikaları ve hatta Demirelli 28 Şubat dahi resmi ideolojinin alfabesinden sayılmadığı için eleştiri parantezinin dışında kalmaktadır.

Asyatik çözüm tarzının orijinalitesi soruna “insani, vicdani ve adalet”⁷⁰ temelinde

68- http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=45585

69- http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=45585

70- http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=45585

çözüm dilemesinde görülebilir belki. Projenin bu üçlü kriteri özellikle not edilmelidir. Zira bu kriterlerin asyatik çözüm tarzına hakim olup olmadığı meselesi de gözetilmelidir. Soruna isabetli bir şekilde demokratikleşmeyi çözüm olarak sunan proje “insani-viddani-adalet” terazisinden geçeceğe benzemektedir. Fakat bu demokrasinin hangi tür demokrasi olduğu ve sınırlarının nereye kadar esnetileceğine bakılmalıdır. Demokrasi bahsi şu alt okumaların bakiyesi olarak gündemleştirilecektir: “Buna karşı yapılması gereken şey, merkezi yönetimi bu müstebit zihniyetin pençesinden kurtarmak için, Türkler ve Kürtler başta olmak üzere, sistemin mağdur ettiği herkesin demokrasi, hak ve özgürlük eksenli bir tesanüde girmesi. Ve sistemi demokratikleştirmeye çalışması. Çare etnik eksenli bir özerklikte değil, herkesi kapsayıp kucaklayacak bir demokratikleşmede.”⁷¹ Neredeyse çokluk demokrasisini hatırlatan kuşatıcı okumayla demokrasi tercihi şaşırtıcı bir şekilde liberal tonlardadır. Ne var ki, önerilen demokratik modelde Kürtlerin Türksüz yapamayacağı şartıyla ancak müstakil bir halk olarak varlığının tanınması şaşırtıcı değil. Gerçi şark, şarklı gibi kavramlar da literatürde halen etkinliğini korumaktadır. Fakat Kürt kelimesi de artık lügatlere karışmış ve dil bir ölçüde buna alışmıştır. Ne var ki burada inkarcı paradigmadan mülhem “Kürde evet örgütsüz Kürde hayır” mottosu yine işbaşındadır: “Nitekim İmralı’dan sâdır olan mesajlarda bir taraftan ‘federasyon talebinden vazgeçtik’ denilirken, diğer taraftan belediyeleri, yerel meclisleri eğitimi, sporu, güvenliği, hattâ savunması ile ayrı bir örgütlenmeden söz edilmesi, bu endişelerin haklılığını gösteriyor.”⁷²

Yine politik taleplerde bulunan Kürtleri söz konusu eden durumlarda “ırkçılık” damgası hemen peşinden gelmektedir. Kürtleri niteleyen sıfatlar Nurculuk tarihinde sırasıyla “şakilik, anarşizm, terörizm, menfi milliyetçilik, ırkçılık” ve nihayet çözüm metninde işlendiği biçimiyle Kürt Kemalizmidir.⁷³ Bu sıfatlardan murad edilen Kürtlerin kendi örgütleriyle örgütlenmesine duyulan açık tepkidir. Bu durum çözüm için sunulan “insani, viddani ve adaletli” bir çözüm kriterine açık bir karşıtlık olarak kayda geçirilmeli. Kürtçe konusunda ise grup, radikal bir tutumla bu sefer “anadilde eğitime evet” diyecektir. Yanı sıra “güneydoğu sorunu”na ek olarak “Kürt meselesi” tanımlaması da artık kavram demetlerinden biri olarak yayınlara buyur edilmektedir. Anadil bahsinde Kürtlerin dışlanması ve dillerinin yasaklanması tespitleri önemli bir eşişge parmak basıyor. Hele Kürt meselesinin ortaya çıkmasında Kürtçenin aşağılanması ve Kürtçe konuşmayı suç sayan politikaların altının çizilmesi devlet için belli bir özeleştirir-

71-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38291

72-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38155

73-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38155

ye çağrı mahiyetindedir. Ne var ki bu politikaları gözü kapalı destekleyip lojistik destek veren başta kendi grupları olmak üzere İslami kesimlerin özeleştirileri döşenilen şu dipnotla ima edilmektedir. “Bu bahisle ilgili olarak, Said Nursî’nin, cumhuriyet döneminde resmî ırkçılık ve tetiklediği aksülamellerle ortaya çıkan ortamda bir fitne unsuru olarak kullanılabileceği endişesiyle, ziyaretine gelenlerden Kürtçe sohbet etmek isteyenlerin bu talebine olumlu karşılık vermeme hassasiyeti gösterdiğini; eski eserlerinin 1950’lerde yapılan yeni baskılarında, orijinal metinlerdeki Kürdistan kelimelerini ‘vilâyat-ı şarkıye’ olarak değiştirdiğini ve daha da önemlisi, Risale-i Nur Külliyyatı adını verdiği eserlerini Türkçe telif etmiş olduğunu da hatırlatmamız gerekiyor.”⁷⁴ Görüldüğü üzere bu konuda yapılacak özeleştiriden denemesinin bile Said Nursî’ye mal edilmesi epey dikkat çekici.

Demokrasi bahsinde çözüm olarak gündemleştirilen değişik formülasyonlar yine Nursi referans gösterilerek çözümsüzlük olarak gösterilmiştir. Önerilen ve neredeyse radikal sayılabilecek demokratik çoğulculuğun üstü biraz kazındığında bu tutumun Kürtlere statü verilmesi düşüncesini engellemek olduğu satır aralarında görülebilmektedir. Said Nursî’nin ademi merkezियeti Osmanlı kurtuluşu için öneren Prens Sebahaddin’e karşılık verdiği ret cevabı hep yapılageldiği üzere, söylendiği zaman ve koşullar dikkate alınmaksızın burada bölünmeye giden yolun başlangıcı olarak zikredilmektedir. Kürtlere statüyü ima eden eyalet, federalizm, özerklik ve benzeri formülasyonlar Said Nursî’nin 100 yıl önce dönemin siyasi koşulları icabı prens Sebahaddin’e reddiye olarak söylediği ayaküstü bir cevap şahit gösterilerek reddedilmektedir. Üstelik Nursi, prens Sebahaddin’in projesini zamansız bulmuştu. Ona göre ademi merkeziyet fikri için daha uzun zamana ihtiyaç vardı. Aradan yüz yıl geçtiği halde halen bu zamanın gelmemesi de bir başka tuhaflık olarak orta yerde duruyor. Bunun yerine çoğulcu demokrasiyle biçimlenecek gevşek bir üniter devlet kabul görmektedir. Fakat çoğulcu demokrasiden kast edilenin ataerkil ve paternalist bir demokrasi fikri olduğu da tartışmasız. Bunun en bariz örneği Said Nursî’nin 2. Meşrutiyet döneminde söylediği şu sözlerin günümüze uyarlanmış halidir. “Altı yüz seneden beri bayrak-ı tevhidi umum âleme karşı ilân eden; ve istibdada şiddet-i itaat ve terk-i âdât-ı millîye ile ihtiyarlanan bizim şanlı Türk pederlerimize kuvvet ve cesaretimizi peşkeş ve hediye edelim. Ona bedel, onların akıl ve marifetinden istifade edeceğiz”⁷⁵. Yine klasikleşmiş bir metodoloji ile yüz yıl önce söylenen sözler

74-http://www.yeniasya.com.tr/haber_detay2.asp?id=38213

75-Marxist literatürle söylersek eğer Nursi sadece yorumlama peşinde değildi. Yorumlama kadar değiştirmeye de adanmıştı kendini. Fakat ardılları yorumlamayı sadece risalelere hasrederken değiştirme ethosunu ise üstadlarını sistem içine almakla noktalamışlardı.

günümüze çağrılmaktadır. Buna göre Kürtler serkeşlik yapmayıp Türkleri baba olarak kabul etmelidir. Çözümün bir parçası olarak sunulan bu önermede ancak bu şekilde “iyi evlat” olunabileceği vazedilmektedir. Çözümün peder-evlat ilişkisi ile aile sıcaklığı ile çözüleceğini beyan eden bu öneri zaten sorunun temelini bu bakış açısı olduğunu unutmuşa benzemektedir. “Seküler ve Türkçü bir baba”nın baskılarından sorunun türediğine inanılan bu tespit “Müslüman ve iyi bir baba”nın şefkatiyle meselenin hal olunacağını salık vermektedir.

Toparlama Şeridi

Hülasa Nursi sonrası Nurculuk hareketi ağabeylerin müdahaleleriyle belli bir restorasyondan geçtiği açık. Ağabeyler siyaseten devletle uyumlu olmak adına Nurculuğun bakiyesindeki devlete sivri gelen ideolojik köşeleri törpüleyerek hareketin ana aksım tahkim etti. Bu ideolojik yenilenmeyi kolaylaştıran hal ağabeylerin orta sınıfa mensubiyetleriydi. Fakat belki de esas faktör ağabeylerin milliyetçi jenerasyondan gelip Nurculuğu Türk milliyetçiliğinin içine almalarıydı. Milliyetçilikle yıkanan Nurculuk sistem muhalifi bir noktadan sistemin hizmetine bir dikey geçiş gösterdi. Nurculuğun devletle-sistemle aynı hizaya çekilmesinin görüntüleri Kürt meselesindeki tavırlarına ve kapitalizme Weberyen anlamda kattığı dinsel motivasyona bakılarak kolaylıkla görülebilir. Nurcular, halihazırda devletin Kürtlerle barışma ihtimaline göre pozisyon yenilerken hala pek çok konuda devletten fazla devletçi veya hiç değilse devleti geriden takip ettikleri tartışmasız.

Epigrafa alındığı üzere Ali Şeraiti gibi Said Nursi de yaşantısının yanı sıra çalışmalarıyla otoriteyi rahatsız etmeye gelmişti. Nursi pek çok şeyden rahatsızdı ve rahatsız olan rahatsız eder-di.⁷⁶ Fakat ardılları Nursi’nin mirasının otoriteyi rahatsız etmesinden rahatsızdı. Bu nedenle Nursi’nin kemiklerini rahatsız etmek uğruna kendileri ve devlet elitlerinin rahatı için hem rahatsızlık kaynağı Nursi’yi hem de eserlerindeki rahatsızlık veren unsurları kesip biçtiler. Bu copy-paste teknolojisiyle rahatsız etmeye gelen Said Nursi bugün başta Nurcular olmak üzere herkese rahatlık kaynağı.

76- Marxist literatürle söylersek eğer Nursi sadece yorumlama peşinde değildi. Yorumlama kadar değiştirmeye de adanmıştı kendini. Fakat ardılları yorumlamayı sadece risalelere hasrederken değiştirme ethosunu ise üstadlarını sistem içine almakla noktalamışlardı.

Gerçekten de Suçlu Şeriat mıydı?*

Murat Çizakça

Giriş

7-13. yüzyıllar boyunca İslam'ın dünyanın önde gelen medeniyeti olduğuna şüphe yoktur. Bilim ve felsefedeki başarıları iyi bilinmektedir.¹ İslam'ın etkili ekonomik/ finansal kurumlar kurma konusundaki başarısı ve Ortaçağ'da Batı tarafından bu kurumların nasıl ödünç alındığı da artık yeterince belgelenmiştir.² Fakat bu erken dönem başarılarına kesin bir zıtlık oluşturacak şekilde, İslam dünyası halen dünyanın en geri kalmış bölgelerinden biri olarak kabul edilir. Timur Kuran, İslami miras hukukunun ve Müslüman hukuk alimlerinin katı tavrının, şirket biçimlerinin gelişimine engel olduğunu ve bunun sonucunda da Müslümanlar tarafından kurulan işletmelerin küçük ölçekli ve kısa vadeli olmaya mahkum olduğunu ileri sürmüştür.

Korporasyonlar ve Anonim Şirketler

Her ne kadar önemli olsa da, şirketler ekonomik gelişme için olmazsa olmaz bir ortam oluşturmaz. Bu nedenle bir medeniyet şirket biçimleri hedeflemiş olabilir ancak bu hedefin ekonomik gelişmeyi başaracağı anlamına gelmez. Bu konuda en iyi örnek Çin'dir. Çok iyi bilindiği üzere, Çin'de ticari kapitalizmden, endüstriyel kapitalizme geçiş hiçbir zaman yaşanmamıştır. Çin şirketi, *tang*, tek ba-

* -İngilizce'den çeviren: Osman İşçi ve Selçuk Oktay

1- Sezgin, *Einführung*.

2- Çizakça, "Cross-cultural Borrowing".

şına böylesi bir görev için tek kelimeyle yeterli olmamıştır.³ Herhangi bir kapitalist medeniyette şirket, hukukun üstünlüğü, özgürlükler ve demokratik kurumlar gibi diğer prensip ve kurumlar tarafından desteklenmeye ihtiyaç duyar. İslam'ın temel öğretisinin bu prensiplerle uyumlu olup olmadığı başka yerlerde tartışılan zor bir sorudur.⁴

Bir korporasyon veya anonim şirket, ortak bir çıkar doğrultusunda belli bir amaç için bir araya gelmiş bireylerin birliğidir. Bu birliğin, yaşayan bir canlı gibi, kendi kişiliğine sahip olduğu varsayılır. Bu elbette ki kurmaca (ya da tüzel) bir kişiliktir ve gerçek üyelerinden bağımsızdır. Bu nedenle, bu bireysel üyeler hayatlarını kaybetseler ya da bu birlikten çıksalar bile, şirket kendi başına bağımsız bir hayata sahip olmaya devam eder. Şirket üyelerinden ayrı olarak kendi adına mülkiyete sahip olabilir. Ayrıca, kendi adına üçüncü kişilerle temas kurabilir. Üçüncü kişileri dava edebilir ya da onlar tarafından dava edilebilir. Kendi üyelerini disipline edebilir. Şirketin büyük bir avantajı da hem üyeleri için kısıtlı sorumluluk olarak “sahiplik koruması” sağlar hem de şirketin kendisi için kısıtlı sorumluluk olarak “varlık koruması” sağlar.⁵ Birincisinde, yani sahiplik korumasında, bireyin kişisel varlıkları diğer ortakların kreditorlerinden ve ikincisinde yani varlık korumasında şirketten korunur. Buna ek olarak şirket, üyelerinden daha fazla yaşadığı ve yeterli varlık korumasını sağladığı için, uzun ömürlü olmanın faydalarını görür ve sermaye birikimine olanak sağlar. Bu, batılı şirketlerin şirketleşmemiş İslami ortaklıklardan ciddi oranda daha fazla sermaye biriktirmelerinin nedenlerinden bir tanesidir.⁶

Katolik Kilisesi, muhtemelen, ilk korporasyonlardan birisi olarak organize edilmişti. Bu nedenle, genellikle Avrupa'daki en önemli şirketin krallar ve papa arasındaki ciddi ihtilafın damgasını vurduğu *Investiture Struggle* ile anılan MS. 1075 ve 1122 yılları arasındaki dönemde ortaya çıktığı kabul edilir. Fakat bu korporasyon kavramının ticarete uygulanması çok daha sonra, 16. ve 17. yüzyıllar boyunca Doğu Hindistan şirketlerinin ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir.⁷

3- Faure, *China and Capitalism*.

4-Bu soru etrafında geniş bir literatür oluşmaktadır. Birkaç örnek için bkz. Mirakhor ve Hamid, *Islam and Development*; Islam, *Freedom of Religion* (İslam ve Gelişme; İslam, Din Özgürlüğü); Kamali, *An Introduction*; id., *Freedom of Expression*; (Bir Giriş; İfade Özgürlüğü); Çizakça, “Democracy” (Demokrasi).

5- Hansmann, “Law”, s. 1337-43.

6- Çizakça, *Comparative Evolution*, s. 130-31, 34.

7- Daha kapsamlı bir açıklama için aşağıda yer alan “Coğrafi Faktör” bölümüne bakınız.

İslam Dünyasında Şirketlerin Yetersizliğini Açıklayan Teoriler

Batılı şirketlere deniz aşırı çok geniş bölgeleri sömürgeleştirme olağanı sunan yoğun sermaye birikimi ve bunun sonucunda elde edilen güç, İslam dünyasında da böylesi organizasyonların gelişip gelişmediği sorusunu beraberinde getirdi. Cevap, zengin Karimi tüccarların muhtemel istisnası ile negatifti.⁸ Güce ve yoğun sermaye birikimine sahip güçlü anonim özel şirketlerin, İslam dünyasının büyük bölümünü kapsayan Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbinin attığı bölgelerde var olmadığı gözlemlendi.⁹ Bu gözlem doğal olarak daha fazla araştırmayı tetikledi ve araştırmacılar bu yokluğu açıklamaya çalıştı. Gerçekten de, Ortaçağ Avrupa'sının en önemli kontrat formu olan Komenda'nın mucidi İslam dünyası evrimde yol alma konusunda başarısız oldu ve gelecek büyük 'şey'i, korporasyon veya anonim şirketi icat etmedi.¹⁰

Müslümanların anonim şirket formunu geliştirme konusundaki başarısızlıkları için bazı açıklamalar getirildi. İlk olarak, daha önce değinildiği gibi, korporasyon, laik bir güç olan Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını ve meşruiyetini elde etmek isteyen Katolik Kilisesi tarafından icat edildi. Bu durum özgün bir batı Avrupa fenomeni idi. Aslında, Roma/Bizans İmparatorluğu'ndaki Doğu Ortodoks Kilisesi Konstantinopolis'teki imparator tarafından boyunduruk altına alınmıştı ve bağımsız bir güç olarak gelişememişti. M.S 945 yılından sonra Büveyhi Hanlığının yükselişiyle de İslam dünyasında Halifeler, saygı görmeye devam etmelerine rağmen, uygulamada Sultan'ın *de facto* tebaası oldular. Kısacası, Roma Katolik Kilisesi Batı'da bağımsız bir güç merkezi olarak yükselirken ve kendini korporasyon olarak organize etme ihtiyacı duyarken, bu ihtiyaç ne Ortodoks Hristiyanlıkta ne de İslam dünyasında hissedildi.

İkinci olarak, Avner Greif, İslam dünyasında geniş aile ve kabileler hakim unsurken, Batı Avrupa'da çekirdek ailelerin hakim unsur olduğunu ileri sürmüştür. Bu durum Katolik Kilisesi'nin poligamiyi yasaklaması ve dördüncü dereceye kadar aile içi evlilikler için kişileri caydırması ve ensest ilişkinin bir suç ve günah olduğunu deklare etmesi ile gerçekleşti. Çekirdek aile bütün bunlar arasında hakim sosyal düzen olarak yükselirken, kurumsal bir boşluk yaratıldı. Bu boşluk, hızla

8- Karimi tüccarlar hakkında bkz; Labib, "Capitalism", s.82-3 ve Constable, *Trade and Traders*, s.147, 254-55.

9- Çizakça, *Comparative Evolution*, passim.

10- 'Komenda'nın büyük olasılıkla İslamı orijini hakkında bkz. Udovitch, "At the Origins" ve orijinler ilgili tartışmalar hakkında bkz. Çizakça, *Comparative Evolution*. Korporasyon kavramının iş dünyasına yansımaları çeşitli ortaklık türleri, özellikle de, anonim ortaklıklarla gerçekleşmiştir.

bağımsız şehirlere, lonca örgütlenmelerine ve üniversitelere yayılan şirketler tarafından dolduruldu. Böylelikle, Greif, Avrupalıların şirketi batıda eksik olan geniş ailenin yedeği olarak geliştirdiklerini öne sürer.¹¹

Üçüncü olarak, Kuran, İslami miras ve ortaklık hukukuna odaklanarak, İslam dünyasında şirket biçiminin yokluğu kadar İslami ortaklıkların kısa ömürlü ve küçük ölçekli olmasını açıklar. Kuran, İslami ortaklıkların bu ortaklığı oluşturan ortaklardan birisinin hayatını kaybetmesiyle son bulduğunu iddia eder. Babanın ölümünden sonra miras hakkının en büyük çocuğa devrolması hakkının yokluğunda Kuran'a göre, müteveffa ortağın en büyük erkek mirasçısının otomatik olarak onun yerini alması mümkün değildir. Bu nedenle, eğer işletme devam edecekse, yeni bir ortaklık için müzakere edilmesi zorunludur.¹² Dolayısıyla, her yeni ortak erken tasfiye olma riskini artırmıştır. Bu nedenle, ortaklığı asgari ortak sayıda tutma ve ayrıca süresini planlayıp kısıtlamak da rasyonel politikalarıdır.

Dördüncüsü, yine Kuran'a göre, büyük İslami ortaklıkların önündeki bir başka engel tüzel kişilikten yoksun olmalarıydı. Bu durum, Kuran'a göre, üçüncü tarafların ortaklarla bir şirketin temsilcileriyle kendi tüzel kişiliği yerine bireylerle iş yapmak zorunda kalması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla, onlar iş yaptıkları bireysel ortağın finansal kapasitesinin üzerinde borçlanmaların sağlanmasından kaçınmışlardır. Bu durum bir kredi sıkıntısına yol açmış olmalıdır çünkü bir İslami ortaklık bireysel ortakların kendi imkanları ile alabildiklerinin ötesinde üçüncü taraflardan hiçbir zaman kredi alamamıştır. İslami ortaklıkların kredi sıkıntısı ile karşı karşıya kalmalarının bir diğer nedeni ise her biri ayrı bir hukuki işlem gerektiren çeşitli bireylerden kredi almanın yarattığı yüksek işlem maliyetleridir. Oysa, bir şirket için kredi vermek, hukuki bir ihtilaf durumunda şirketin tüzel kişiliği sayesinde çok daha kolaydır.

Beşincisi, Kuran, İslam miras hukukunun ve varislerin çokluğunun İslam dünyasına şirket biçiminin girişi için diğer önemli engeller olduğunu ileri sürer.¹³ Bir ortak öldüğü zaman İslam hukuku ortaklıkların tasfiye edilmesi gerektiğini emreder. Fakat tasfiyenin maliyeti varislerin sayısına bağlıdır. Kuran'a göre, İslam hukukunun, müteveffa ortakların mülklerinin çok sayıda varis arasında bölünmesini öngörmesi tasfiye maliyetlerini yükseltmiştir. Dahası, bu varislerin çok-

11- Harris, "The Commenda and the Corporation", s. 31.

12-Kuran, "Islamic Commercial Crisis", s. 421-22.

13- "The Absence", s. 816.

luğu aynı zamanda işletmenin hayatına devam etmesini engellemiştir. Bu böyle olmuştur çünkü eğer işletme devam edecekse bu varislerden her birisinin müteveffa ortağın yerine yeni üyeler olarak ortaklığın içinde yer almaları gerekiyordu. Aksine, babanın ölümünden sonra miras hakkının en büyük çocuğa devrolması hakkının hüküm sürdüğü Avrupa'nın birçok yerinde, müteveffa ortağın en büyük oğlu otomatik olarak onun yerine geçer ve ortaklık genellikle herhangi büyük bir problem olmadan devam ederdi. Kısaca, İslami ortaklıkların kuşaklararası sürmesi için gerekli işlem maliyetlerinin batılı ortaklıklardakilerden ciddi biçimde daha fazla olması gerekiyordu. Kuran, bu nedenlerden ötürü ortakların kasıtlı olarak ortaklıklarının süresini ve ölçeğini sınırladıklarını ileri sürer.¹⁴ Bu, İslam dünyasında, şirket biçiminin düpedüz istenmediği ya da buna gerek duyulmadığı anlamına geliyordu. Kuran, Müslüman alimlerin şirket biçimini başlatmış olabileceklerini kabul eder. Ancak, Kuran, Şeriat'ın katılığından dolayı bu şirket türlerinin güdük kalarak korporasyon ve anonim ortaklıkların İslam dünyasında gelişemediğini ileri sürer.

Bir Eleştiri

Ben burada, İslam dünyasında İslami ortaklığın kısa vade ve küçük ölçekli olmasıyla, şirket biçiminin yetersizliği ve sonuçlarıyla ilgili açıklamalara yönelik bir eleştiri getireceğim. Korporasyon esasında Roma Katolik Kilisesi'nin bir buluşuydu. Buna karşın, ne Doğu Ortodoks Kilisesi ne de İslami Halifelik sultanın ya da imparatorun seküler gücünden azade olmayı talep edebilirdi. Böylesi bir gücü arayan, ya da onu aramaya kalkışan, bu dini kurumlar nadiren bir korporasyon haline gelmeye ihtiyaç duydular.

Greif'in Avrupalıların geniş çaplı ailelerin yokluğu karşısında şirketi ikame bir unsur olarak geliştirdikleri argümanı zayıf bir argümandır. Bu argüman şirketin gelişmiş olabileceği, İslam şehirlerinin sadece geniş çaplı aileler ya da kabilelerle nitelendirilmesi gerekliliğin olmadığı gerçeğinin sıkıntısını çekmektedir. Bu toplumsal kategoriler kırsal alanlarda ve çöl bölgelerinde yaygındı. Kaldı ki, Müslüman dünyada geniş çaplı ailelerin mevcudiyeti oldukça tartışmalı bir konudur.¹⁵ Poligami dolayısıyla kentli Müslüman ailelerin Avrupalı monogami temelli ailelerden daha büyük olduğu doğrudur, ancak bu durumun kurumsal biçimlerin uyumu yönünde ayak bağı oluşturduğu iddiası tümüyle ikna edici değildir.

14- Age.

15-Powers, "Inheritance System", s. 14-15.

Kuran'ın İslami bir ortaklığın ortaklardan birisinin ölümü üzerine derhal tasfiye edilmesi gerektiği yönündeki argümanı da sorunludur. Avram Udovitch'e dayanan Kuran, -Udovitch de klasik hukuk bilgini Kasani'ye dayanmıştır- bir ortak hayatını kaybettiğinde İslami koşullara göre oluşturulmuş şirketin tasfiye edilmesi zorunluluğu olduğunu ve varlıklarının hayatta kalan kişilere ve müteveffanın varislerine aktarılması gerektiğini iddia etmektedir.¹⁶ Kuran'a göre, bu durum, sermaye birikiminin yetersizliğinin ve İslami ortaklıkların çok kısa ömürlü olmasının arkasındaki en önemli nedenlerden bir tanesini oluşturmaktadır. Fakat diğer kaynaklara baktığımızda, bu konuda karmaşık unsurlar buluruz.¹⁷ İlk olarak, İslami koşullara göre oluşturulmuş bir ortaklığın, ortaklardan birisinin hayatını kaybetmesi durumunda tasfiye edilmesi mevcut ortakların sayısına bağlıdır.¹⁸ Bu durum, klasik Hanefi-İslami hukukuna dayanan ve *Mecelle* olarak bilinen Osmanlı hukuk mevzuatının 1352 numaralı maddesi tarafından teyit edilmiştir. *Mecelle*, eğer iki ortak bulunuyorsa bu kişilerden birinin hayatını kaybetmesi durumunda şirketin tasfiye edilmesi gerektiğini ifade eder. Ancak aynı koşullar altında bu mevzuat açıkça üç ya da daha fazla ortağa sahip İslami şirketin devamına izin verir. Bu durumda, sadece müteveffa ortağın hisseleri nakde çevrilir ve varislere aktarılır fakat şirketin kendisi yaşayan ortaklarıyla yaşamaya devam edecektir.¹⁹

Farklı ortaklık biçimlerine göre bir tutarsızlık olduğunu düşünmek mümkündür, buna karşın Kuran, Udovitch'e dayanarak *mudaraba*²⁰ ortaklığının tasfiyesine atıf yapar, burada *Mecelle* referansları daha geneldir. Ömer Nasuhi Bilmen de bir *mudarabanın* hızlı tasfiyesinden bahseder ancak açıkça ikiden daha fazla ortağa sahip bir *inan* ortaklığının devamlılığını teyit eder.²¹

Böylece, Kuran'ın, bir ortağın ölümünde *bütün* ortaklığın tasfiye edilmesi gereği saptamasındaki ısrarı aslında, Udovitch'in ortaklığın sadece iki ortaktan oluştuğu yönündeki gizli varsayıma dayanmaktadır.²² Oysa, bu ortaklıkların, özellikle inan

16-Kuran, "Commercial Crisis" s. 421.

17-İbn Abidin, *Redd al-Muhtar*, cilt: 9 s. 184-208; Kuwait Ministry of Awqaf, *Al-Mavsuat*, cilt: 26 s. 89; Gözübenli, "Inan", s. 260-61; Siddiqi, *Partnership and Profit-Sharing*, s. 93; Billah, *Applied Islamic Law*, s. 54; Çizakça ve Kenanoğlu, "Ottoman Merchants" s. 195-215.

18-Gözübenli, Age., s. 261.

19-Berki, Açıklamalı *Mecelle*, s. 277.

20-Mudaraba: Sermaye sağlayıcı(lar) ve mudarib - girişimci veya yönetici arasında kar ortaklığı. Kar mudaraba anlaşmanın hükümlerine uygun olarak paylaşılar fakat zarar mudarib sözleşme şartlarını ihlal ve ihmal etmediği sürece sadece sermaye sağlayıcı(lar) tarafından karşılanır (çevirenin notu).

21-Bilmen, *Kamus*, cilt:7 s. 86.

22-Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 117-18, 140.

ortaklığının, ikiden fazla ortağa sahip olması durumunda tasfiye gerekli değildir.

Udovitch'in dolaylı varsayımının Kuran'ı farkında olmadan yanlış yönlendirdiği açıktır. Diğer bir ifade ile ikiden fazla ortak olması durumunda İslam hukuku batı hukukunun üstün avantajlarından biri olan firmanın uzun ömürlü olmasını sağlar.

Kuran'ın İslam miras hukukunda varislerin çokluğunun ve mirasın en büyük çocuğa devrolması ilkesinin olmamasının, işlem masraflarını artırarak firmaların kısa ömürlü olmasına ve sermaye birikiminin gerçekleşmemesine yol açtığı diğer argümanı da bütünle doğru değildir.²³ Onun bu konudaki argümanı şudur:

“...Belirlenen misyon tamamlanmadan herhangi bir ortak hayatını kaybederse *mu-daraba* yasal olarak hükümsüz hale gelmiştir... Daha çok sayıda varis anlaşmalarla sabit kılınmış misyonun tamamlanmasını amaçlayan yeni ortaklığın yeniden müzakeresi açısından daha düşük bir kapasite anlamına gelmektedir. Hakim olan miras sistemi, bu durumda sözleşmeden doğan uygulamalar açısından önemli olmuştur. Miras sürecinin içinde olan uzun bir akraba listesinde menkullerin bölünmesindeki düzenleme ile İslam miras hukuku ortaklıkların küçük tutulması konusunda teşvik oluşturmuştur.”

Bazı sebeplerden ötürü, “İslam miras hukuku ortaklıkların küçük tutulması konusunda teşvik oluşturmuştur” yönündeki tezi ile hem fikir değilim. Bunun birkaç nedeni var: Birincisi, İslam hukukunun aile vakıflarına (*waqf ahli*) izin vermesidir. Eğer varlıklı bir Müslüman kendi servetini çocukları arasından en uygun olanının yönetmesini istiyorsa, varlıklarını bir aile vakfına dönüştürebilir ve bu vakfın yönetimine tercih ettiği bir evladını yerleştirebilir. Bu şekilde, İslami miras hukukuna bağlı olmaksızın mirasın en büyük çocuğa devredilmesi ilkesi bile uygulanabildi. Kuran, vakfın bir firmanın yerini tutmadığını iddia etmiştir çünkü ilk olarak vakfın asimetrik bilgi problemleri yaşadığını söylemektedir. Ancak, vakıflar hayır cemiyeti kanalları olarak da kar üretmeye izin verilen kurumlar olmasının yanı sıra aynı zamanda yeterli esneklikte oluşturulacak asimetrik bilgi problemlerinden korunabilirlerdi.

İkincisi ve daha önemlisi, klasik miras hukukunun uygulandığı İslam dünyasının bu alanlarında bile²⁴, varislerin çokluğu probleminden, yine, aynı yasalar tarafından çok daha doğrudan şekilde kaçınılabildi. Bunun nedeni mirasa yönelik kurallar

23- Kuran, “Why”, s. 78-79.

24-Herhangi bir durumda, Cezayir, Sumatra, Nijerya, Hindistan ve Java gibi İslam dünyasının birçok bölgesinde, göreneksel hukuk, İslam miras hukukundan daha baskın çıkar. Bunun için bkz. D.S. Powers, “Inheritance System”, s. 14. Sumatra ve Negeri Sembilan'da Minangkabau Malayları için geçerli uygulama, müteveffanın bütün mülkü için sadece kızların uygun varis olmasıdır. Rosly, *Critical Issues*, s. 511. Bu durum, daha güçlü olan erkeklerin varlık yaratmasına karşın kadınların varlık yaratma kapasitelerine sahip olmadığı düşüncesine dayanmaktadır.

sadece vefat halinde yürürlüğe girer. Bu şu anlama geliyor: Bir mülk sahibi, yasal olarak ölümcül hastalığından *önce* mülkünü uygun gördüğü bir biçimde tasarruf edebilme konusunda yasal olarak özgürdür. Esasen, İslam hukuku, bireyin hayatı boyunca mülkünü hediye biçiminde muhtemel varislerine ya da herhangi birisine devretmesine hiçbir şekilde sınır koymaz.²⁵ Esasen, bireyin sağlığı yerindeyken herhangi bir miktardaki hediye, sunulan kişinin kabul etmesi şartıyla, zengin veya yoksul bir kişiye verebileceği ifade edilir. Fakat bu hediye biçimindeki transfer konusunda mevcut olan şart, hediyein teslim edilmesi sürecinin, hediye veren kişi hayatını kaybetmeden önce gerçekleşmesidir. Aksi takdirde bu vasiyetname ile bırakılan bir bağış haline gelir ve genel kurallara konu olur. Bu nedenle, Hanefi, Şafi ve Hanbeli *fikhına* göre, eğer hediye kabul eden, hediye veren kişinin hayatını kaybetmeden önce bu mülkü teslim almazsa hediye geçersiz olur, fakat hediye vefattan önce alınırsa geçerli olur. Maliki ekolü ise sadece ölümcül hastalık durumunda verilen hediyein geçersiz olduğunu düzenler ve sağlık durumunda verilen hediyeler konusunda sessizdir.²⁶

Mirasın en büyük çocuğa devrolması ilkesini uygulamanın ya da evlatlardan bir tanesini devir için tercih etmenin bir diğer yolu da şudur: Evlatları içinden birisini diğerlerinden kayırmak isteyen mülk sahibi, o evladının en ufak çocuğu için vasiyetname ile düzenlenen bir bağış yapabilir. Küçük olduğu için, çocuğun babası-yani mülk sahibi tarafından seçilmiş olan evlat-bu mülklerin yönetimini üstlenecektir. Eğer mülk sahibinin vasiyetini yazdığı zaman diliminde herhangi bir torunu yoksa, “oğlumun doğacak ilk çocuğuna” ya da “oğlumun doğacak tüm çocuklarına” diyerek mirasını bırakabilirdi. Bu yolla doğmamış çocuğun babası miras bırakan kişinin vefatı üzerine mülkün kontrolünü eline geçirebilirdi. Böylelikle, mülkünü kendi seçtiği evladına mülkün en başarılı evladı tarafından yönetilmesini isteyen ileri görüşlü bir mülk sahibi, bunu sağlığında yaptığı hibe ile gerçekleştirebilirdi.²⁷

Aynı zamanda aile şirketini devam ettirmek için kız kardeşlerle anlaşmaya varmak da mümkündü. Bu İbn Yağmur Kardeşlerin 17. Yüzyıl Kahire’sinde yaptıkları bir şeydi. Babaları bir vasiyet bırakmadan öldüğü ve mülkler bütün ço-

25-Powers, “Inheritance System”, s. 21 Bu durum Canan tarafından da teyit edilmiştir. Canan, tartışmaya açık olsa da evlatlar arasında eşitsiz biçimde hediye dağıtma biçimindeki devretme kurumunun bazı büyük klasik alimler (Ebu Hanife, El Şafi, Ahmed, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) tarafından uygun görüldüğünü göstermiştir. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte*, cilt: 16, s. 254.

26-Hussain, *Succession*, s. 410.

27-Powers, “Inheritance System”, s. 21.

cuklara dağıtıldığı zaman erkek çocuklar, aile şirketinin sermayesini bir havuzda birleştirmek ve yeniden birleştirmek için kız kardeşleri ile anlaşmaya vardılar. Bu anlaşmada kız kardeşler kuvvetle muhtemel bir şekilde aktif durumdaki erkek kardeşlerinin pasif ortakları oldular.²⁸ Kısaca, Kuran'ın "İslami miras hukunun ortaklıkların daha küçük tutulması yönünde teşvikler oluşturduğu" argümanı tamamıyla ikna edici değil. Çünkü yaşayanlar arasında hediye kurumunu düzenleyen yasalarla ya da yeterince esnek gelir sağlayan belgelerle bir aile vakfı kurarak yani *inter vivos* ile ve bu vakfın yönetimini kişinin tercih ettiği çocuğuna yönetmesi için emanet etmesi ile mülklerdeki aşırı bölünmeyi engellemek mümkündü. Dolayısıyla, en azından teorik olarak açıktır ki serveti tercih edilen bir evlada transfer etmek ve mülkün aşırı bölünmesini önlemek miras hukuku ile sağlanabiliyordu. Fakat teorideki bu imkanların ne kadarının uygulamaya geçtiğini anlayabilmek için İslami mahkeme kayıtlarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. İçinde bulunduğumuz zaman itibariyle yukarıdaki durumu doğrulayan bazı kanıtlar ortaya çıkmıştır. Aslında, Hudson'a göre Geç Osmanlı Şam'ında hediye verme kurumu ve vakfiyeler bulunmaktaydı. Önemli mülkleri ellerinde tutan insanların hediye vererek ve aile vakfiyeleri kurarak kısıtlamalara karşı savaştıklarına dair güçlü kanıtlar söz konusudur. Gayrimenkuller, özellikle evler hediye olarak verilmiştir. Aynı zamanda vakıflar oluşacak gelirlerin, kurucular tarafından belirlenmiş hak sahipleri arasında bölünmesi şartıyla kurulabilirdi.²⁹

Üçüncüsü, Kuran'ın "üçüncü kişi ve kurumların, anlaşma içinde oldukları belirli ortakların finansal kapasitesinin ötesinde kredi ve hizmet sunmasını engelledikleri" argümanı, *wujuh* ya da *sharikat al-mafalis* gibi ayrıca "kredi ortaklığı" ya da "müflislerin ortaklığı" olarak da bilinen popüler kontrat biçimlerini göz ardı eder. Adından da anlaşılacağı üzere, bu kontrat saygınlıkları dışında her şeyini kaybetmiş müflis tüccarlar tarafından akdedilir. Bu, tüccarların zor durumdaki meslektaşlarına onların imkanlarının üzerinde değerde mal vererek yardım etmelerinin geleneksel bir yöntemiydi. Malların ücretinin ödemesi ertelenecekti ve üçüncü kişi ve kurumlara nakit olarak yeniden satılacaktı. Bu durum birkaç kere tekrarlandıktan sonra ortaya çıkan kar kısmen ertelenmiş olan bu ödemelerin yapılması için kullanılacaktı. Bu ortaklığın özü, iyi namı bulunan meslektaşlarına finansman sağlamak ve böylelikle onların piyasaya tekrar girmesine olanak yaratmaktı. Doğal olarak, klasik hukuk kitaplarında bu özel ortaklık bi-

28-Hanna, *Big Money*, s. 41.

29+Hudson, *Cultural Capital*, s. 49-57.

çiminin tek başına var olması ille de bu durumun pratikte uygulandığını kanıtlamaz. Fakat Osmanlı arşivlerinde bulunan bazı belgeler bu durumun tüccarlar arasında sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.³⁰ Dolayısıyla, Kuran'ın Müslüman tüccarların meslektaşlarına yalnızca taşıyabilecekleri miktara kadar finansman sağladıkları yönündeki argümanını reddediyorum. İslam hukuku ve aynı zamanda ekonomi tarihi bize bu durumun böyle olmadığını gösterir. Aksine, iyi namı olan meslektaşlarına kredi sağlama geleneği oluşturulmuştur. Bu gelenek, o kadar yaygındır ki hukuk bu amaç için eksiksiz biçimde özel ortaklık biçimleri düzenlemiştir. Esasen, müflis tüccarlara bile sunulan kredilerin karşılığının olası, yaygın ve iyi organize edilmiş olması durumunda, Kuran'ın "üçüncü kişi ve kurumların, anlaşma içinde oldukları belirli ortakların finansal kapasitesinin ötesinde kredi ve hizmet sunmasını engelledikleri" argümanı ikna edici değildir.

Kuran'ın, tüzel kişiliğin var olmamasından dolayı hukuki ihtilafların masraflarının daha yüksek olduğu çünkü her ortağın ayrı ayrı mahkemeye başvurması gerektiği yönündeki argümanı da ikna edici değildir. Bunun nedeni "ortak girişimle bağlantılı olan herhangi bir satın almadan ve satıştan doğacak hakları ve itirazları dikkate alan *Mufawada* ortaklığında *mufawada* ortakları üçüncü kişilerin gözünde tek bir birey gibidir. Bu ortaklık içindeki ortaklardan birisinin yaptığı satışın ücretini bir diğer ortak toplayabilir."³¹ Bu nedenle, kredi sağlamak için tüccarlar kreditorlerine ortakların işlemleri için sınırsız bir yükümlülük sağlamak ihtiyacı hissedерlerse, bunu bir *mufawada* ortaklığına girerek yapmaları mümkündür. Ayrıca, böylesi bir durumda kredi için üst limit bir ortağın finansal kapasitesi bakımından değil, *mufawada* ortaklarının tümünün birleşmiş kapasitesi ile belirlenecekti. En önemlisi ihtilaf durumlarında, Kuran'ın iddia ettiği gibi, her ortağın ayrı ayrı mahkemeye başvurması gerekli değildi. Ancak, *mufawada* ortaklarından herhangi birine karşı yapılacak bir şikayet, "üçüncü kişiler gözünde bu ortakların tek bir birey gibi görülmesi" nedeniyle yeterli olacaktır. Bir ortak tarafından yapılan satışın ücreti başka bir ortak tarafından alınabilir."³² Bu nedenle, bütün gerçekçi nedenler için, *mufawada* şirketin temel avantajlarını yerine getirecek ve her bir *muwafada* ortak için ayrı şikayet ihtiyacını ortadan kaldıracaktır.

Son olarak, son araştırmalar ortaya çıkarmıştır ki İslam hukuku tüzel kişilik kavramını tanımaktadır. Aslında, *dhimma* isimli doktrinin bu kavramın mükem-

30- Çizakça, *Comparative Evolution*, s. 82-83.

31-Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 109.

32-*Age*, s. 109.

mel bir karşılığı olduğu tartışılmıştır.³³ Şirkete çok benzeyen *dhimma*, bir insanın içinde bulunduğu zamana ya da geleceğe ilişkin tüm hak ve sorumluluklarını içeren hayali bir havuz olarak varsayılır. Daha yakın zamanda, bu kavramın İslam içtihadının klasik kaynaklarında bulunabileceği ifade edildi. Tam da burada Mustafa Zarqa'nın etkin yorumundan alıntı yapmak uygun olacaktır:

“*Şeriatın* orijinal metinlerini ve kaynaklarını referans aldığımız zaman içinde tüzel kişilik kavramını ve onun yasal statüsünü maddesel olarak ortaya koyan legal karşılıklarını buluruz. Ve ayrıca, tüzel kişiliği bütün prensipleri ve karakteristikleri ile nitelenen, en son (batı) hukuku tarafından katkı sunulan yasal karşılıkları da buluruz... *Şeriat* içindeki tüzel kişiliğin yasal pozisyonunu en kusursuz biçimde maliye dairesi, vakıf ve devlet şeklinde buluruz.”³⁴

Alternatif Bir Açıklama

Eğer Kuran'ın İslami içtihadın şirketlere ve mirasın en büyük çocuğa devrolmasına ayak bağı olmadığı yönündeki argümanını reddediyorsak, o zaman neden İslam dünyasında ortaklıklar ve firmalar çok küçük kalmıştır? Bu gerçekten önemli bir sorudur. Çünkü uzun ömürlü ve güçlü şirketler yaratma konusunda gösterilen başarısızlık, uzun vadede felaket getiren koşulların kanıtı olmuştur. Endüstrileşme, geniş sermayeli güçlü şirketler olmaksızın başarılamamıştır ve demiryolları inşa etme, telgraf hatları döşeme, kısacası bir ulusun yaşaması için gayet hayati olan modernizasyon projeleri için finansman gerektiğinde 19. yüzyıldaki İslam imparatorlukları yüzlerini yabancı bankalara dönmek zorunda kaldılar ki bu da finansal emperyalizme yol açtı.³⁵

Burada ne varsayıldığı gibi bir ortağın ölümü üzerine ortaklığın hızlı bir şekilde dağılması, ne İslam miras hukukundan kaynaklanan varislerin çokluğu, ne de tüzel kişiliğinin (iddia edildiği gibi) olmamasının İslam dünyasında olmayan şirket biçimini açıklayabileceği tartışılacaktır. Ne var ki, burada bir güçlü sebep vardı: Açıkça şirket biçimine ihtiyaç duyulmadı ve bu yüzden Coase teoreminin³⁶ ruhuna uygun olarak bu şirketler oluşmadılar. Çünkü bu şirketlere ihtiyaç duyulmamıştı. Basitçe söylemek gerekirse anonim şirket, 19. yüzyıla kadar İslam

33-Zahraa, “Legal Personality”, s. 202.

34-Sanusi, “The Coricept” yayınlanacak.

35- Çin için ortaya atılan bu argümanının orijinal versiyonu için bkz. Faure, *China and Capitalism*, s. 25.

36-Kindleberger tarafından yorumlanan Coase teoremi şöyledir: “Kurumlar ekonomik gerekliliklere karşılık verir. Onlar her zaman kendilerine ihtiyaç duyulduğunda harekete geçerler” Kindleberger, *A Financial History*, s. 3-4, 44, 74, 206.

dünyasında gelişmedi.³⁷ Gelin, bu önemli kuruma neden endüstri öncesi İslam dünyasında ihtiyaç duyulmadığını inceleyelim.

Coğrafi Faktör

Öncelikle, 11. Yüzyıldan beri bilinen korporasyon bin yılın yarısı kadar süren inanılmaz bir gecikme ile Avrupa iş çevreleri tarafından benimsendi. Bu, Avrupa iş çevrelerinin korporasyon kurumunun farkında olmadıkları anlamına gelmemektedir. Esasen, 11. Yüzyılda olabileceği kadar erken Flaman tüccarlar kendilerini birleşik loncalar içerisinde organize etmişlerdi. 13. Yüzyıl tüccar loncaları da yani *Hanses* aynı zamanda korporasyon olarak örgütlenmişti.³⁸ Fakat ne loncalar ne de *Hanses*ler firmaydı. Korporasyonların anonim ortaklıklara dönüşmesinin genel olarak 16. Yüzyıla kadar beklemesi tesadüfi değildi. Çünkü Avrupa'da bu ihtiyaç o dönemde su yüzüne çıkmıştı. Tordesillas Anlaşmasıyla 1494 yılında Papa Yeni Dünya'yı İspanyol ve Portekiz hüküm sahaları olarak ikiye böldü ve baharat ticaretinde bunları diğer Avrupa uluslarından dışarıda tuttu. Daha sonra 1580'de İspanya ve Portekiz tahtında bir birleşme gerçekleşti. Bunu, Lizbon Limanı'nın Hollandalılara ve İngilizlere kapatılması izledi. Böylelikle bu uluslar etkin bir şekilde doğu baharatlarının Avrupa içindeki dağıtımından bile mahrum oldular.³⁹ Bu iki ulus, artık birleşmiş olan İberya tahtı ile savaş içerisindeydi ve baharat adalarına kendilerinin ulaşmak zorunda olduğuna karar verdiler. İlk olarak Kuzey-Doğu rotası daha sonra da Kuzey-Batı rotası denendi ve iki rotanın sonucu da felaket olunca gemilerin bilinen rotalar boyunca, iki okyanus, Atlantik ve Hint Okyanuslarını geçerek ve gerekirse Uzak Doğu'ya ulaşmak için İberyalılarla mücadele edilmesi kararlaştırıldı. Bunun için güçlü ve iyi silahlandırılmış gemilerin inşa edilmesi zorunluydu ki bu çok pahalı bir işti. Bu yüzden bir şirkete duyulan ihtiyaç sadece geniş sermaye birikimine olanak sağlamasından değil firmanın uzun ömürlü olmasına yol açmasından doğdu. Hem İngiliz hem de Hollanda Doğu Hindistan Şirketleri hızla anonim şirket karakteri kazandılar.⁴⁰

Tam tersi biçimde, Müslümanların baharat adalarına erişmesi kolaydı. Esasen, bir Arap gemisi Basra'dan ya da Hadramou'tan Hindistan'a gitmek üzere yola

37- Şu anda şirketler İslam dünyasında tamamıyla kabul edilmiştir. Modern İslami bankalar dahi şirketler olarak kurulmuştur.

38-Çizakça, "Cross-Cultural Borrowing", s. 689.

39-Buradaki yeniden ticaret, Uzak Doğu'dan Portekiz ve İspanyol gemileri ile getirilen baharatların Avrupa'nın diğer kısımlarına satılması demektir.

40-Van Dillen, *Van Rijkedom en Regenten*; Keay, *The Honorable Company*, *passim*.

çıktığında, Amsterdam'dan kalkan bir Hollanda gemisinin alması gereken yolun beşte dördünü çoktan almış oluyordu. Araplar için Hindistan'a gemi ile gitmek hiç de zor değildi çünkü yollar ve seyahat yöntemleri yüzyıllar öncesinden biliniyordu ve geliştirilmişti. Dahası, Hint Okyanusu bir serbest ticaret bölgesi, *mare liberum* idi ve Müslüman denizciliği birkaç ortağın sahip olduğu küçük gemiler üzerine inşa edilmişti. Akdeniz gemilerinin Hind Okyanusu'ndaki gemilerden bir hayli büyük olduğu -Akdeniz, Hint Okyanusu'na göre bir iç deniz konumunda olmasına rağmen- yönünde kanıtlar bulunmaktadır. Gemilerin göreceli boyutunu belirleyen unsurun taşıdıkları ile ilgili değil, savaşmaları için gereken donanım ihtiyacı ile ilgili olduğu görülmektedir. Dahası, hakim olan teknolojinin de bir rolü olmuştur. Avrupa gemilerinin dış çeperlerinde toplar için delikler açmak mümkün olurken, yerel Hint Okyanusu gemileri için bu mümkün değildi. Bu nedenle, Müslüman Hint Okyanusu gemiciliğinde geniş gemilerin var olması bu gemilerin top değil daha çok yolcu ve kargo taşımak için tasarlandıkları anlamına geliyordu.⁴¹ Kısacası, coğrafya ve politika Avrupalılar için birleşmeyi zaruri hale getirirken, Müslümanlar için bu durum geçerli değildi.

Mülkiyet Hakları

İslami firmaların küçük ve kısa ömürlü olmasının bir başka önemli nedeni mülkiyet hakları kavramıydı. Douglass C. North'a göre, mülkiyet hakları ile firmanın ölçeği arasında doğrudan bir ilişki vardır, güvenli olmayan mülkiyet hakları küçük firmalara yol açar.⁴² Bu durum bu şekilde kabul edilirse, İslam dünyasında hakim konumdaki mülkiyet haklarının, küçük boyutlu firmalara eksik mülkiyet haklarının yol açmış olabileceği hipotezinden hareketle, irdelenmesi uygun olacaktır. Şirket biçiminin Avrupa iş dünyasına ağırlıklı olarak 15. ve 16. Yüzyıl süresince uygulanmasından bu yana olan dönemde, İslam dünyasındaki mülkiyet haklarının statüsünü sorgulamamız gerekiyor. İslam dünyası belli bir dönem boyunca üç büyük imparatorluk tarafından yönetildi. Bu imparatorluklar, Batıdan Doğuya doğru, Osmanlılar, Safeviler ve Babür İmparatorluklarıydı.

Ne yazık ki, mülkiyet haklarının detaylı bir analizi sadece Osmanlı İmparatorluğu için yapılabilir. Bunun nedeni Safevi ve Babür arşivlerinin büyük oranda tahrip edilmiş olmasıdır. Aksine, mevcut Osmanlı arşivleri 400 milyondan fazla doküman içerir. Dolayısıyla, soru 15. ve 16. yüzyıldaki Osmanlı mülkiyet hakları boyutunu özetler.

41- Utku, *Kızıldeniz'de*, s. 241-244.

42-North, *Institutions*, s. 65.

Birçok toplumda olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da ilerleme için tüccar sınıfının önemli bir potansiyeli vardı. Ancak Osmanlı'nın kumanda ekonomisi içerisinde tüccar sınıfın ilerici statüsü etkin bir şekilde engellenmişti. Osmanlı ekonomik sistemi sınıflar arasında dengenin korunmasını amaçlamıştı. Bu dengeyi korumak için, devlet tüccar sınıf üzerinde bir baskı uyguladı ve o sınıfı boğdu. Yakın zamanlarda, Stoianovich, İnalıcık ve Quataert, 1300-1800 yılları arasındaki Osmanlı ekonomisini, aynı kavramla, bir "kontrol ekonomisi" olarak tanımlamışlardır.⁴³

Aslına bakılırsa, sınıflar arasındaki dengeyi sürdürebilmek için sadece tüccar sınıf değil, askeri/idari sınıfın da ilericiliği önemli ölçüde engellendi. İktidardayken, bu sınıfın bazı üyeleri büyük çaplı maaşlar ve pozisyonları ile ilgili olarak diğer gelirler elde edebiliyordu. Fakat bu gelirler yalnızca bu kişi görevde olduğu ve imtiyazı sürdüğü zaman kazanılabiliyordu. Bir kişi emekli olduğunda ya da gözden düştüğünde onun geliri müsadere edilir ya da geliri yüzde birine düşürülürdü.⁴⁴

Celepkeşan olarak atanmak, birikmiş servetin tecavüze uğramasındaki bir başka yöntemdi. *Celepkeşanlar* ki bunlar çoğunlukla tüccarlar ve tefeciler olurdu, talihsiz zengin bireylerdi. Bunlar celep olarak Balkanlardan çok büyük miktarlarda küçükbaş hayvanı piyasa fiyatlarından satın alıp, İstanbul'da devletin geçerli olarak empoze ettiği *narh* fiyatlarıyla, ki bu fiyatlar satın aldıkları fiyatlardan daha düşüktü, satmak için atanıyorlardı.⁴⁵ Sonuç olarak, *celep* olarak atanmak hemen her zaman finansal bir yıkım anlamına geldi. Bu sistem 15. yüzyıl sonlarından 1597 yılına kadar sürdü. Hiçbir şüpheye yer olmaksızın en azından bir yüzyıl sürdüğü müddetçe bu sistemin sermaye birikimine önemli ölçüde engel olduğu söylenebilir. Esasen, *celepkeşan* sistemi zenginlerin birikmiş sermayelerini hedef aldı ve bunları geniş kitlelere dağıtmayı amaçladı. Bunun klasik İslami kapitalizmin prensipleri ile keskin biçimde bir karşıtlık oluşturduğu aşikardır.⁴⁶

Esas olarak Osmanlı *celepkeşan*'ı müsadere kurumunun daha genel, uzun ömürlü ve çok daha önemli özel bir biçimi olarak düşünülmelidir. Aslında, *celepkeşan* sistemi bir yüzyıl kadar sürerken, müsadere İslam'ın çok erken aşamalarına kadar dayandırılabilir. Peygamberin, bir yetkilinin zimmetine para geçirdiğini öğrendiğin-

43-Stoianovich, "Cities"; İnalıcık ve Quataert, *Economic and Social History*, s. 1, 45-47.

44-Şeyhülislam Feyzullah Efendi gözden düştüğünde saklı olan servetinin yerini söylemesi için ona acımasızca işkence yapıldı. Bu bilgiyi Erol Özvar'a borçluyum. Ayrıca bkz. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion*, s. 80.

45-Greenwood, *Meat Provisioning*, s. 279.

46-Daha fazlası için bkz. Çizakça, *Islamic Capitalism*.

de çok kızdığını ve “bir yetkilinin zimmetine ufak bir parçayı bile geçirmesi ihanet ve hırsızlıktır” dediğini aktaran bazı *hadisler* vardır. Büyük olasılıkla bu *hadi-se* dayanarak Halife Ömer (d. 644) yolsuzluğa bulaşmış yetkililere karşı sistematik bir müsadere uygulamaya başladı. Bu dönemde yaygın pratik, şüpheli yetkilinin mallarının yarısının müsadere edilmesi idi.⁴⁷ Emeviler (661-750) döneminde, müsadere sıklığı artmakla kalmadı, bu yöntem aynı zamanda bir tehdit ve intikam aracına dönüştü, müsadere *Dar al-istihraj* isimli özel bir kurum kurarak kurumsallaştırıldı. MS. 750’de Abbasi’ler iktidara geldiğinde, Emevi hanedanı üyelerini idam etmekle kalmadılar, onların servetlerini de müsadere ettiler. Abbasiler, *Divan al-mezalim* isimli özel bir müsadere mahkemesi kurdu. Abbasiler döneminde müsadere, yolsuzluğa bulaşmış yetkililerin akraba ve şürekalarının mülklerine de uygulandı. 908-946 yılları arasında 30, 946-991 yılları arasında 10 müsadere gerçekleştirildiği kaydedilmiştir.⁴⁸ Müsaderelerin sivil servetlerine de uygulanması öyle görünüyor ki ilk defa, yine, Abbasiler döneminde gerçekleşti. Mısırda, Tolu-noğulları hanedanı (868-905) iktidardan düşünce mallarının müsadere edilmesinden kaçamadı. Yetkililer kadar masum sivil mallarının müsaderesi de Fatımiler (909-1171) döneminde devam etti. Örneğin, Halife Muiz’in *vezirine* Fustat ve Tinnis halklarından 390 bin dinar toplattığı çok iyi bilinir.⁴⁹ Ancak Fatımi, hanedanı ve onların memurları, Eyyübiler onların mallarını müsadere ettiğinde aynı akıbetle uğramışlardı. Mısır’da en geniş çaplı müsadere uygulaması Memlûklüler zamanında gerçekleşmişti. Bunun nedeni Memlûklülerin bir hanedan olarak örgütlenmemeleri idi. İçlerinden herhangi biri iktidarda olduğunu iddia edebilirdi. Dolayısıyla, yönetici elit rakiplerine karşı müsaderelere acımasız bir biçimde başvurdu. Bu nedenle, Memlûk yönetici eliti için müsadere rakiplerini saf dışı etme aracıydı. Orta Asya’da Gazneliler ve İran’da Selçuklular da müsadereleri geniş biçimde uyguladılar.

Osmanlı yönetiminde, müsadereler iktidarın hanedanın elinde toplanmasını beklemek zorunda kalacaktı. Musa Çelebi, erken şekilde müsaderelere başvurmaya teşebbüs ettiğinde, kardeşi Çelebi Mehmet’e karşı tahtını kaybetti. Osmanlı’da bilinen ilk büyük müsadere hareketi 15. yüzyılın ikinci yarısında II. Mehmet’in saltanatı zamanında gerçekleşti. Bu dönemde iktidarın merkezileşmesine müteakip müsadereler bütün önemli yetkililere suç veya hatasına bakılmaksızın uygulanmaya başladı. Çünkü bir devlet görevlisinin biriktirdiği tüm servetin esasında devlete ait olduğuna inanılıyordu ve bu nedenle müsaderesine normal gözüyle bakılıyordu. Bu şekil-

47-Tomar, “Müsadere”, *passim*.

48-Age. s. 65.

49-Age. , s. 66.

de meşrulaştırılan müsadereler normalde askeri/ yönetici sınıfın üyeleri ile sınırlanıyordu. Ancak İmparatorluk Avrupa'da 3 cephede ve buna ek olarak İran'da savaşmaya ve 17. ve 18. yüzyılda yenilgiler gerçekleşmeye başlayınca, müsadereler askeri olmayan bireylere de uygulanmaya başladı. Dahası, müsadereler başkentle sınırlı kalmadı, eyaletlere de yayıldı. Ayrıca, daha düşük kıdemli eyalet yetkilileri de sadece rakiplerinin değil aynı zamanda masum bireylerin mallarını da müsadere etmeye başladı. Rusya ile 1768-1774'te yapılan savaş süresince küçük ölçekli esnafların mütevazı malları bile müsadere edildi. 19. yüzyıl başlarında II. Mahmud, *ayanların* iktidarını silip yok etmek için müsaderelere başvurdu. Aynı sultan lağvedilen *yeniçeri* teşkilatının *vakıflarının* mallarını bile müsadere etmekte tereddüt yaşamadı.⁵⁰

Uzak bir eyalet olan Diyarbakır'da 18. yüzyılda gerçekleşen bir dava özellikle açıklayıcıdır. Mehmet Genç'ten öğrendiğimize göre Diyarbakır'da ekabir bir tüccar öldüğünde serveti müsadere edilmiştir. Normal olarak İslam hukukuna göre, devletin hür bir Müslüman'ın meşru olarak kazanılmış servetine bunu yapmasına izin verilmez. Aslında mülkiyetin korunması, *hifz al-mal*, akidelerden biri, hatta İslam hukukunun varoluşun sebeplerinden birisidir.⁵¹ Fakat yetkililer tarafından müsadereyi meşrulaştırmak için ortaya atılan tartışmalar özünde açıklayıcıydı. Esasında, bu büyüklükteki bir servetin ticaret yoluyla biriktirilemeyeceği tartışılıyordu. Böylesi bir servet sadece vergi toplama (iltizam) ile biriktirilebilirdi. Mültezimler askeri/idari sınıfın üyesi oldukları için müteveffa askeri/idari sınıfın bir üyesi olarak addedilirdi. Bu nedenle, onun serveti müsadere edilebilirdi.⁵²

Bu durum birçok önemli noktayı açığa çıkarır. Birincisi, 1683'te hezimetle sonuçlanan İkinci Viyana Kuşatması'yla devlet olağan dışı adımlar atmaya mecbur kalmıştı. Bu adımlardan bir tanesi müsadere uygulamalarının sivillere de genişletilmesi olmuştu. Özel sektör tarafından elde edilen servetlerin çok düşük olduğu varsayılsa bile müsadereler sivillere genişletilmişti.⁵³

İkincisi, bu olağan dışı adım için yapılan tartışma tüccarların karlarının bir şekilde kontrol edildiğini ortaya çıkarıyordu çünkü ticaretin bir kişiye böylesi bir ser-

50-Öğün, "Müsadere; Osmanlılarda", s.67-68. Osmanlı'da müsadereler 1839 gibi geç bir tarihte yasa dışı oldu.

51-Çizakça, "Democracy", *passim*.

52-Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 75.

53- Genç, Age.. s. 75 Bazı olağandışı durumlarda, yüksek askeri sınıf üyelerinin edindiği servetler sarsıcı oranlara varabiliyordu. İkinci Viyana kuşatmasında başarısız olan askeri kumandan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa idam edildiğinde müsadere edilen serveti 225 milyon akçe gibi dikkat çekici bir seviyede idi. Bu servet o yılın merkezi hazine gelirinin yüzde 20'si civarındaydı. Özvar, *Malikane Uygulaması*, s. 16-17.

vet biriktirmeye olanak sağlamayacağı kanıksanmıştı. Üçüncüsü, azımsanamayacak derecede büyük bir servetin vergi toplamayla biriktirileceği yönündeki argüman ekonomideki farklı sektörlerle bağlantılı olarak farklı kar oranlarının olmuş olacağını ortaya koymaktadır. Metinde de açıkça görüleceği gibi vergi toplamadan sağlanan karların diğer sektörlerden daha yüksek, muhtemelen en yüksek seviyede olmasına izin verilmiş olmalıdır.⁵⁴ Bu durum Osmanlı ekonomisinde yatırıma yönelebilecek fonların diğer sektörlerden yüksek karların izin verildiği vergi toplamaya aktığını göstermektedir. Farklı bir açıdan bakıldığında, özel sektörün özel yatırımlara aktarılabilir olan büyük birikimlerine devlet tarafından vergi toplama sistemiyle el konuluyordu.⁵⁵

Bu durum 17. yüzyılda Mısır'da yatırımlarını daha yüksek karlar elde etmek için ticaretten vergi toplamaya aktaran tüccarlar Abu Taqiyyasları belgeleyen Nelly Hanna⁵⁶ tarafından dolaylı olarak doğrulanmıştır ki bu durum kamu sektörünün özel sektöre yer bırakmamasının açık bir örneğidir.⁵⁷

Yukarıdaki tartışmaların özü ekonomide farklı kar oranlarına izin verilmesinin varlığıdır. Bu durumun daha fazla incelenmesi gerekir. Ömer Lütfi Barkan'ın 1501 tarihli bir kararnameye dayanarak bizi uzun zaman önce bilgilendirdiği gibi muhtemelen 15. yüzyılın ortalarından itibaren fakat kesin olarak da 16. yüzyılın başlarından 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı Devleti fiyatları ve bu yolla karları kontrol etti. Dahası, zanaatkarların yüzde 10'dan fazla kar etmesine normalde izin verilmiyordu. Genç bu durumun doğru olduğunu teyit etmekte ve bu dönem boyunca Osmanlı Devleti'nin zanaatkar ve tüccarların net kar oranının yaptıkları işlerin doğasına bağlı olarak yüzde 5 ile 15 arasına sınırlandığını bildirmektedir.

Azami kar oranlarının Osmanlı Devleti'nde 300 yıldan daha fazla varlığını sürdürdüğü ve İstanbul, Bursa (Türkiye), Selanik (Yunanistan) ve Kahire (Mısır) gibi merkezlerde uygulandığı gözlemlendiği için fiyatların kontrol edilmesiyle

54-2009 yılı Haziran ayında Artvin'de toplanan konferansta Genç vergi toplamadaki karların bile kontrol edilme olasılığının olduğuna işaret etti. Fakat söz konusu metinler hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde vergi toplamının ticarete hüküm süren kar seviyelerinden daha yüksek olması gerektiğini vurgulamaktadır.

55-Bu durum özünde ekonomi için çok zararlı olmuş olmalı. Çünkü fonlar ekonominin en verimli sektörleri olan özel sektörden, en az verimli olan kamu sektörüne geri çekiliyordu.

56-Hanna, *Big Money*, s. 41.

57-İltizam vergi toplamının özelleştirilmesiydi. Birincil bir özel sektör aktivitesi olmasına rağmen, toplama sürecinin devlet tarafından kurumsallaştırılması ve böylelikle vergilerin devlete aktarılması dolayısıyla devletin de bir aktivitesi olarak addedildi.

tüccarların ve zanaatkarların karlarının sınırlandırılmasının genel bir Osmanlı politikası olduğu sonucuna varabiliriz.⁵⁸ Bu düşük karlar IV. Mehmet'in saltanatında konmuş kentli bakkal ve tüccarların yüzde 10 kazanmalarına izin verildiğini kamuya açıkça ilan eden 1680 tarihli bir yasa tarafından da tam olarak doğrulanmıştır. Eğer bir iş kolunun bilhassa zor ve yoğun emek gerektirdiği düşünülürse yüzde 20'lik bir kara izin verilebiliyordu.⁵⁹ Fakat 1680 tarihli bu yasa, aslında Barkan tarafından aktarılan 1502 tarihli bir yasanın kamuya duyurduğu aynı kar oranlarını tekrar eder. Devlet tarafından uzun süreli olarak dayatılan böylesi düşük kar marjları devletin tüccarların ihtiyaçlarına duyarsızlığını doğrular. *Tevkî Abdurrahman Paşa Kanunnamesi* olarak bilinen bir diğer yasada, geçerli bir *ferman* yayınlanmadıkça fiyatların düşürülemeyeceği ya da yükseltilemeyeceği ifade edilir. Aslında, *narh* hiçbir zaman fiyatlarda yükselmeye neden olmamıştır. Ara sıra olsa bile bazen bu bir fiyat düşüşünü içermiştir.⁶⁰

Dahası, ham maddeden ürünün son haline kadar bütün üretim süreci, loncalar tarafından organize edildiği için her lonca, son ürününü kendi girdisi olarak kullandığı bir diğer loncanın fiyatlarını kontrol etmeye çalışmıştır. Böylelikle loncalar tarafından organize edilen üretim süreci içerisinde girdi-çıkı ilişkileri devlet tarafından dayatılan azami karların kontrolüne yardımcı olan bir diğer faktördür. Tam olarak loncanın ve *narh*'ın üretim sürecini kontrol etmesinin, sıfır toplamı bir oyun olarak işlev gördüğü görülmektedir, her lonca karını, üretim süre-

58- Barkan, "Bazı Büyük Şehirlerde" s. 340; Genç "Osmanlılar", s. 528, Bununla birlikte Şevket Pamuk Osmanlı'nın azami fiyat politikası olan *narh* sistemini sadece olağanüstü durumlarda uyguladığı konusunda uyarılarda bulunmuştur. bkz. *500 Years of Prices* s. 164-69. Bu doğru olabilir ancak Pamuk'un kendi verileri 1520-1839 yılları arasındaki 319 yılın 163 yılı dışında tamamında *narh* emirlerinin yayınlandığını ortaya koymaktadır. Neredeyse her iki yıldan birinde uygulanmıştır. Doğal olarak Pamuk'un da tartıştığı gibi *narh* sistemi zor yıllarda kümelenmiştir. Dahası, bu tek bir yılda uygulanmış birçok *narh* emrini göz önüne almaz. Böylelikle tartışmalı dönemin en az yarısında *narh* düzenlemelerine tanık olunmuştur. *Narh* uygulaması üstü kapalı olarak düşük karları işaret ettiği için İslami mahkeme kayıtlarında tarafından da düşük karların doğrulanmasına şaşırmayız. 1672 (İpek ticareti için yüzde 4,5), 1801 (Bakkaliye için yüzde 8) ve 1803 (Duvar ustaları için yüzde 6) yıllarındaki Osmanlı mahkeme kayıtlarında bulunan takip eden davaları göz önüne alın bkz. Çizakça, *Comparative Evolution*, s. 71-81.

59-"Bilcümle şehir içinde bey' u şıra eden ehl-i hırefe nezaret olunub her kişinin harcını, sermayesini zahmetini görüb ve onu onbir üzere *narh* verile. Meğer gayet zahmetli ve emekli iş ola. Ol vakit onu oniki kâide konup tecavüz olunmaya. Ve hiçbir nesne olmaya ki kadı ve muhtesib mârifetiyle *narh* verilmeye", Ergin, *Mecelle*, cilt. 1, s. 390. Genel olarak yüzde 10 kar oranının ve istisnai olarak zor üretim koşullarından bunun yüzde 20'ye yükseldiğini Barkan da doğrulamıştır. "Bazı Büyük Şehirlerde", s. 340.

60-Gerçekte, *narh* fiyatları devlet yetkilileri tarafından desteklenen kadılar tarafından belirlenmiş ve idare edilmiştir. Padişahlar bizzat nadiren *narh* emirleri vermiştir. Bkz. Kütükoğlu, *Narh şirketsi*, s. 7, 12.

ci boyunca bir diğerinin gideri kadar yükseltebilirdi. Sonuç olarak, loncalar birbirlerini hem koydukları fiyatlar hem de karları bakımından kontrol etti. Bir ihtilaf durumunda bir lonca mahkemeye başvururdu, mahkeme her zaman kanun tarafından ilan edilmiş oranlar ve fiyatlara göre karar verilir. *Narh* mekanizmasının fiyatları kontrol etmesi sadece İstanbul'da değil taşradaki şehirlerde de 19. yüzyılın ortalarına kadar devam etti.⁶¹

Sınırlandırılmış karların, kısıtlı mülkiyet ve kontrol edilen fiyatların olduğu bu koşullar altında, Osmanlı tüccarları ve zanaatkarları arasında sermaye birikiminin sınırlı kalması şaşılacak bir durum değildir. Aslında, bu durum çeşitli mülk analizleri tarafından doğrulanmıştır. Haim Gerber, 1600-1630 yılları arasında Bursa'daki zanaatkarların ortalama olarak 66.163 akçe değerinde mülk bıraktığını göstermiştir. Bu rakam, Gerber'in 20.000 akçeyi yoksulluk sınırı olarak düşündüğü gerçeğini dikkate alırsak yüksek bir rakam değildir. Aynı dönemde bir tüccar tarafından bırakılan ortalama mülkün değeri, yoksulluk sınırının yaklaşık 6,5 katı olarak 133.395 akçedir, bu rakam yine çok büyük bir servet değildir. Dahası, tüccarların yüzde 68'inin bıraktığı mülkler 100.000 akçenin altındadır ve sadece yüzde 5'i 500.000 ile 1.000.000 akçe arasındaki ciddi sermayeye sahip olmuştur.⁶² İncalcık, Osmanlı ekonomisinin düzenini ortaya koymak için hazırladığı makalede, en zengin lonca üyelerinin bile büyük sermayeye sahip olmadıklarını belirtmiştir.⁶³ 17. ve 18. yüzyıl dönemindeki Şam (Suriye) ve Kahire'yi (Mısır) inceleyen araştırma, yüzlerce esnaf tarafından bırakılan mülklerin değerinin 400 ila 1.000 kuruş arasında değiştiğini, tüccarlar tarafından bırakılan mülklerin ise 1.500 ile 4.000 kuruş arasında olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁴

Devlet tarafından dayatılan kar kontrolleri ticari sermaye birikiminin önündeki tek engeli oluşturmuyordu. Eşit önemdeki diğer faktör kar oranları ile cari faiz oranları arasındaki ilişkiydi.⁶⁵ Adam Smith, sermaye birikimi için önemli bir koşulun faiz oranlarının (sermayenin marjinal maliyeti) olağan net kar oranının yarısı kadar olması gerektiğini öne sürmüştü. Oysa, Osmanlı İmparatorluğu'nda genel hatlarıyla tersi geçerliydi. Aslında, Smith'in koşuluna göre Osmanlı tüccarlarının sermaye biriktirmesi için faiz oranının yaklaşık yüzde 2,5 ile 10 arasında,

61- Kütükoğlu, Age., s. 8, 18.

62-Gerber, *Economy and Society*, s. 21-29.

63-İncalcık, "Capital Formation", s. 135.

64-Genç, "Osmanlılar", s. 528.

65-Faiz yasağına rağmen, Osmanlı sermaye piyasasında resmi olmayan *de facto* bir faiz egemendi.

izin verilen kar oranı olan yüzde 5 ile 20 arasındaki oranın yarısı kadar olmuş olması gerekiyordu. Fakat resmi olmayan Osmanlı sermaye piyasalarında cari faiz oranı yüzde 15 ile 25 arasındaydı.⁶⁶ Bu nedenle, tüccarlar sadece izin verilen kar oranlarının üzerindeki faiz oranları ile borçlanabilmişlerdir ki bu durum kesin olarak sermaye birikime yol açan bir durum değildi. Çağdaşları arasında İslam ülkelerinde geçerli olan faizin daha yüksek oranlarda olduğunu fark eden kişi Montesquieu idi. Kendisi bunu faiz yasağına ve İslam hukukundan kaçmaya çalışmakla ilgili olan işlem maliyetlerindeki tabii artışa bağladı.⁶⁷ Bu görece yüksek faiz oranlarına her ne sebep olmuşsa da, sermaye birikiminin önündeki ana engel çok yüksek faiz oranlarının egemen olması ile izin verilen karlılığın çok düşük seviyelerde olmasıydı.

Kamu maliyesi ekonomide genel olarak yaygın olan düşük kar oranlarına ilgi çekici bir istisna oluşturur. Bu durum, bu sektöre ayrıcalıklı bir işleyiş verildiğini işaret etmektedir. Kamu sektörüne özel sermaye akışını artırmak için kamunun birçok maliye işlemini finanse eden *sarraflara* iltizamı finanse etmek için sermayeyi çekmelerine olanak sağlamak adına depozitlerde yüzde 15'e kadar ödeme yapma izin verilmişti. Mültezimlere borç verdiklerinde onların yüzde 20-25 faiz uygulamasına da izin verilmişti.⁶⁸ Tekrar söylemek gerekirse, bu yüksek faiz oranları açıkça karları yüzde 20'nin altında tutulmuş tüccarların ödeyebileceğinin ötesindeydi.

Sonuç

Özetlemek gerekirse, sermayenin birikimine engel olan Osmanlı ekonomi politikasıydı. Bu coğrafyada, fiyat ve kar kontrolleri, yüksek faiz oranları, mülkiyet hakkı kısıtlamaları, geniş ölçekli müsadereler koşullarında basitçe söylemek gerekirse şirket biçimine ihtiyaç duyulmadı. Esasen, bir şirket kurmak ve büyük servetler biriktirmek ani bir müsadereyi davet etmiş olacaktı. Bu nedenle, *Şeriatın* sözümleri ona katılığındansa Osmanlı kontrol ekonomisinin özgün karakteristikleri İslam dünyasında şirket biçiminin yokluğundan, sermaye birikiminin kısa

66-Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 51 Nakdi *vakıflar* (Nakitle kurulan yardım organizasyonları) yaklaşık yüzde 11 ve 12 civarında "ekonomik faizler" ile borç verdiler, bu durum doğal olarak ikincil bir sermaye piyasasının yükselmesine yol açtı. Aslında bu Bursa'da yönettikleri birçok *vakıfıan* bazı vakıf yöneticilerinin sadece İstanbul'daki tefecilere bir marjla borç vermek için borçlandıklarını göstermektedir. Çizakça, *Philanthropic Foundations*, s. 49. Bu durum daha yakında şu eser tarafından da doğrulanmıştır. Deguilhem, *Wakf*, s. 89.

67-Smith, *The Wealth of Nations*, s. 96-97.

68-Genç, "Osmanlı Ekonomisi" yayınlanacak.

ömürlü olmasından ve yokluğundan sorumluydu.⁶⁹

Buna ek olarak burada, İslami olanı da dahil olmak üzere bütün hukuk sistemlerinin er ya da geç toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği ileri sürülecektir. Bu nedenle, ihtiyaçlar su yüzüne çıkmış olsaydı, Müslüman alimler karşılık vermiş ve şirketi onaylamış olurlardı. Aslında, bu durum küçük bir adım olarak ebedi bir ömrü olan vakıflardan tüzel kişiliği olan şirketlere dönüşüm şeklinde olabilirdi. Esasında, bazı alimler İslam hukukunun her zaman tüzel kişiliği tanıdığına kaniydiler.⁷⁰ Bu nedenle, sorun İslam hukukunun katılığı değil şirket biçimine duyulan ihtiyacın yokluğuuydu. Fakat bu ihtiyaç Kuran'ın tartıştığı gibi İslam hukukunun ve *Şeriatın* katılığından değil, kısıtlandırılmış mülkiyet hakları, fiyat/kar kontrolleri ve müsadereler gibi bütün İslam imparatorluklarında görülen ve Osmanlı kontrol ekonomisinde doruğa çıkan politikalardan dolayıydı. Aslında, sorun *Şeriat* değil yüzyıllar boyunca değişmeyen Osmanlı ekonomi doktriniydi.⁷¹

Kuşkusuz burada sunulan bulgular temel olarak dört yüzyıl boyunca İslam dünyasının yaklaşık dörtte biri ile üçte birini kapsayan Osmanlı İmparatorluğu'na aittir. Bu nedenle bu bulgu Timur Kuran'ın argümanlarının yalnızca kısmi bir çürütmesini sağlamıştır. Daha kesin bir sınama İran, Orta Asya ve Hind alt kıta-

69-Bu sonucun doğru olup olmadığı, mevcut çalışmanın sınırlarının ötesinde bir incelemeyi gerektiren, Batı ve İslam dünyası arasındaki mülkiyet haklarının tarihlerinin karşılaştırmaları analizi tarafından kanıtlanabilir. Mevcut çalışmada İngiltere ve Hollanda gibi tüccarların daha fazla politik etkisi olan Avrupa ülkeleri daha iyi mülkiyet haklarını deneyimlediğini söylemek yeterli olur. İngiltere'de dönüm noktası 1688 Şanlı Devrim ile gelmiştir. İspanya ve Fransa gibi mutlak monarşiler böylesi geniş mülkiyet hakları sağlamadılar. Sonuç reel ücretler kadar göreceli büyüme oranlarına da yansdı. bkz; North and Thomas, *The Rise, North and Weingast*, "Constitutions and Commitment", s. 803-32. Reel ücretler hakkında bkz; Pamuk ve Özmucur, *Real Wages*, s. 293-321, 312-14. Ayrıca bkz; Broadberry ve Gupta *Great Divergence* s. 2-31. Dincecco idari akliselinin iyi kontrol ettiği rejimlerin daha fazla gelir ve dolayısıyla daha fazla güç elde etmeyi başardığını göstermiştir. bkz, Dincecco, "Fiscal Centralization", s. 48-104.

70-Hatemi, *Medeni Hukuk*, s. 35-53; Zahraa, "Legal Personality", s. 193-206, Sanusi, "The Concept" yayınlanacak.

71-*Şeriatın* göreceli esnekliği yakın zamanda, bazı oryantalistlerin iddialarına rağmen "İçtihat Kapısı"nın hiçbir zaman kapanmadığını gösteren yakın tarihli bir çalışma tarafından bilfiil onaylanmıştır. Bu nedenle, Müslüman alimler ihtiyaç duyulan şirketi kolaylıkla oluşturabilmişlerdir. Bkz. Ali-Karamali ve Dunne, "The Ijtihad Controversy" s. 238-57. 1586 tarihindeki uzun tartışmalardan sonra para vakıflarının onaylanması ayrıca bu esnekliği doğrular. Daha fazla detay için bkz. Demir, *Ebussuud Efendi*, s. 164. Aslında Osmanlı ekonomi doktrininin 14. Yüzyıl başlarından 19. Yüzyıla kadar sabit kaldığı tartışılmıştır. Bu nedenle Genç, Osmanlı İmparatorluğunun klasik dönemini bu beş yüzyıla tanımlamıştır. Bkz. Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 92-93.

sıyla Malay dünyasındaki ekonomi tarihçilerinin tartışmaya katılması ile sağlanabilir. Dolayısıyla bu makalenin bu meslektaşlara bir çağrı olarak hizmet etmesi umulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abou-el-Haj, Rifa'at Ali. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1984.
- Ali-Karamali, Shaista P. and Fiona Dunne, "The Ijtihad Controversy", *Arab Law Quarterly* 9, no. 3, (1994): 238-257.
- Barkan, Ömer L. "Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar." *Tarih Vesikaları* 1, no. 5, 1942.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 7 vols. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Broadberry and B. Gupta. "The Early Modern Great Divergence: Wages, Prices and Economic Development in Europe and Asia, 1500-1800." *The Economic History Review* 59, no. 1 (2006).
- Billah, Mohd Ma'sum. *Applied Islamic Law of Trade and Finance*. Kuala Lumpur: Sweet and Maxwell Asia, 2007.
- Canan, Ibrahim. *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. 18 vols. Ankara: Akçağ, 1995.
- Çizakça, Murat. *A Comparative Evolution of Business Partnerships*. Leiden: Brill, 1996.
- , *A History of Philanthropic Foundations: Islamic World From the Seventh Century to the Present*. İstanbul: Bogazici University Press, 2000.
- , "Cross-cultural Borrowing and Comparative Evolution of Institutions between Islamic World and the West", in S. Cavaciocchi (ed.), *Europe's Economic Relations With the Islamic World, XIIIth-XVIIIth Centuries*, Prato: Istituto di Storia Economica, F. Datini, Serie II, 38, 2006.
- , "Democracy, Economic Development and Maqasid al-Shariat", *Review of Islamic Economics*, vol. 11, No. 1, 2007.
- Çizakça, Murat and Macit Kenanoğlu, "Ottoman Merchants and the Juriprudential Shift Hypothesis." In *Merchants in the Ottoman Empire*, edited by S. Faroqhi and G. Veinstein, 195-215, Leuven: Peeters, Collection Turcica, vol. XV, 2008.
- Çizakça, Murat. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution and the Future*, (Cheltenham: Edward Elgar, 2011).
- Constable, Olivia Remie. *Trade and Traders in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Deguilhem, Randi. "Wakf, the Ottoman Empire", in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2004.
- Demir, Abdullah. *Ebussuud Efendi'nin Osmanlı Hukuku'ndaki Yeri*. İstanbul: Marmara University Ph. D. Thesis, 2004.
- Dincecco, Mark. "Fiscal Centralization, Limited Government and Public Revenues in Europe, 1650-1913", *This JOURNAL* 69, (2009): 48-104.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*. 9 vols. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995.
- Faure, David. *China and Capitalism, A History of Business Enterprise in Modern China (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006)*.
- Genç, Mehmet. *Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Örüken, 2000.
- , "Osmanlılar: İktisadi ve Ticari Yapı", *İslam Ansiklopedisi (Diyanet)*. İstanbul: ISAM, vol. 33, 2007.
- Gerber, Haim. *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*. Jerusalem: Hebrew University Press, 1988.

- Gözübenli, Beşir. "İnan", *İslam Ansiklopedisi (Diyanet)*, vol. 22. Greenwood, Antony. İstanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System. Chicago: Chicago University Ph.D. Dissertation, 1988.
- Hanna, Nelly. *Making Big Money in 1600*. Cairo/Syracuse: The American University in Cairo Press/Syracuse University Press, (1998).
- Hansmann, Henry and et. all, "Law and the Rise of the Firm", *Harvard Law Review* 119, (2006): 1337-43.
- Harris, Ron. "The Institutional Dynamics of Early Modern Eurasian Trade: The Commenda and the Corporation", http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/ierc/conference_registration/papers/Harris_final.pdf
- Hatemi, Hüseyin. *Medeni Hukuk Tüzeltişleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını, No. 2280, 1979.
- Hudson, Leila Olga. *Cultural Capital: Wealth and Values in Late Ottoman Damascus*. Ann Arbor: The University of Michigan Ph. D. Thesis, 1999.
- Hussain, A. *The Islamic Law of Succession*. Riyadh: Maktaba Darussalam, 2005.
- İbni-i Abidin, Muhammed Emin. *Redd al-Muhtar al-Durr al-Muhtar* 17 vols. Arapça'dan Türkçe'ye çeviren: Ahmed Davutoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982- 1988.
- İnalçık, Halil. "Capital Formation in the Ottoman Empire", *This JOURNAL* 29, no. 1 (1969): 97-140.
- İnalçık, Halil and Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- İslam, Mahbubul. *Freedom of Religion in Shari'ah* (Kuala Lumpur: Nordeen, n.d.). Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah, 1998).
- , *An Introduction to Shari'ah* (Kuala Lumpur: Ilmiah, 2006).
- Keay, John. *The Honorable Company, A History of the English East India Company*. London: HarperCollins, 1993.
- Kindleberger, Charles P. *A Financial History of Western Europe*. London: Allen & Unwin, 1984.
- Kuran, Timur. "The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East", *This JOURNAL* 63, no. 2 (2003): 414-46.
- , "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation", *Journal of Economic Perspectives*, vol. 18, No. 3, 2004: 78-79.
- , "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence", *The American Journal of Comparative Law* 53, no. 4 (2006): 785- 834.
- Kuwait Ministry of Awqaf, *Al-Mavsuat al- Fikhiyye* 45 vols. Kuwait: Ministry of Awqaf Publication, 1980-2006.
- Kütükoğlu, Mubahat. *Osmanlılarda Narh Muessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*. İstanbul: Enderun, 1983.
- Labib, Subhi Y. "Capitalism in Medieval Islam", *This JOURNAL* 29, no. 1 (1969): 79-96.
- Mirakhor, Abbas and Idris Samawi Hamid, *Islam and Development, the Institutional Framework*, forthcoming.
- North, Douglas and R. P. Thomas, *The Rise of the Western World*. New York: 1973.
- North, Douglas and B. R. Weingast, "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice", *This JOURNAL* 49, no. 4 (1989): 803-832.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Öğün, Tuncay. "Müsadere; Osmanlılarda." In *İslam Ansiklopedisi (Diyanet)*. İstanbul: ISAM, 2007.
- Özvar, Erol. *Osmanlı Maliyesinde Malikane Uygulaması* İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Pamuk, Şevket. *500 Years of Prices and Wages in İstanbul and Other Cities*. Ankara: BDİE, 1998.
- Pamuk, Şevket and Süleyman Özmucur, *Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914*, in *This JOURNAL* 62, no. 2 (2002): 293-321.
- Powers, David S. "The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach", *Arab Law Quarterly*, vol. 8, No. 1, 1993.
- Rosly, Saiful Azhar. *Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets*. Kuala Lumpur: Dinamas, 2005.
- Sanusi, Mahmood M. "The Concept of Legal Entity and Limited Liability in Islamic Legal System", *Malayan Law Journal* 3, 2009, forthcoming.
- Sezgin, Fuat. *Einführung in die Geschichte der Arabisch-Islamische Wissenschaften Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch- Islamischen Wissenschaften*, 2003, Band I, Wissenschaft und Technik im Islam.

- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law*. Leicester: The Islamic Foundation, 1985.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. New York: Random House, 1937.
- Stoianovich, Traian. "Cities, Capital Accumulation and the Ottoman Balkan Command Economy, 1500-1800." In *Cities and the Rise of States in Europe*, edited by C. Tilly and W. Blockmans, 1, 45-47. Boulder: Westview Press, 1994.
- Tomar, Cengiz. "Müsadere." *İslam Ansiklopedisi (Diyanet)*. İstanbul: ISAM, 2007.
- Udovitch, Avram. "At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium?", *Speculum*, 37, 1962, pp. 198-207.
- , *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Urku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim, VII-XI Yüzyıllar*. İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Thesis, 2005.
- Van Dillen J. G. *Van Rijkdom en Regenten, Handboek tot de Economische en Sociale Geschiedenis van Nederland Tijdens de Republiek*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1990.
- Zahraa, Mahdi. "Legal Personality in Islamic Law", *Arab Law Quarterly* 10, No. 3 (1995): 202-6.

Kürtler Arasında Bir Siyasi Protesto Aracı Olarak Nakşibendî Tarikatı*

Martin van Bruinessen

Tarikat ve Siyasî Ayaklanma: 1880-1925

1880’de bir Kürt Nakşibendî şeyhi olan Nehri’li Ubeydullah bugün Türkiye’nin en güneydoğu ucunu oluşturan bölgede ayaklandı. Her biri otoritesini kabul etmiş değişik aşiretlerden kurulu bir ordunun başında İran’a girdi ve İran’daki Kürt yerleşim merkezlerini ele geçirdi. Yöre halkı kendisini büyük bir heyecanla destekledi. Görünürde ayaklanma acımasız İranlı vergi toplayıcılarına ve İran bürokrasisinin bölgedeki kötü yönetimine karşıydı. Ne var ki, mektuplarından da anlaşıldığı gibi, gerçek amacı Osmanlı ve İran imparatorlukları arasında bağımsız bir Kürt devleti kurmaktı. Sonuçta şeyh, İran ordusuna yenildi, sınırı geçtiğinde de Osmanlı birlikleri tarafından yakalandı ve sürgüne gönderildi.

Bu, milliyetçi karakter taşıyan ilk Kürt isyanıydı. Bu hareket yenilgiye uğramasına rağmen, ayrı bir Kürt devleti kurma isteği devam etti ve daha sonraki yıllarda görülen yerel bazda ya da geniş ölçekli Kürt ayaklanmalarında milliyetçilik ağır bastı. Ayaklanmaların hemen hemen tümü şeyhler, çoğunlukla da Nakşibendî şeyhleri, tarafından yönlendirildi. Bu tarzdaki son ayaklanma 1925’te, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti’nde gerçekleşti.

Kürtler ve Türkler Osmanlı İmparatorluğunun elinde kalan son topraklar üzerinde İslâm bayrağı altında birleşerek bağımsızlık savaşına girişmişlerdi. Askerî

*- Endonezya Üzerine Karşılaştırmalı Bazı Notlarla. “The Naqshbandi Tariqa as a Vehicle of Political Protest among the Kurds (with some comparative notes on Indonesia)”, *International Workshop on New Trends in Islamic Studies* (Cakarta, Eylül 1985) için yazılmış makale. *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Leyla Keskiner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

başarılar Lozan Antlaşması ile uluslararası alanda tanındı ve aynı yıl (1923) cumhuriyet ilan edildi. Mustafa Kemal (Atatürk) kısa bir süre sonra aldığı katı önlemlerle Kürtlerin ve Müslümanların birbirlerine yabancılaşmasına neden oldu. Hızlı bir laikleşme yoluna giderek geleneksel İslâmî kurumları ortadan kaldırdı. Cumhuriyet yandaşlarını tek bir ulus olarak birleştirebilmek için, Kürtleri asimile edip, kimliklerini ortadan kaldırarak Türkleştirmek istedi. Çoğunluğu din-dar Müslümanlar olan Kürtler, dışlanmışlığın kırıncılığını yaşıyorlardı. 1925 yılında Kürt şeyhi Palu'lu Şeyh Said, aynı bölgedeki diğer Kürt Nakşibendî şeyhlerinin de yardımıyla ayaklandı. Geniş bir bölgedeki nüfus da ayaklanmayı destekledi ve aktif rol aldı. Genç cumhuriyet sarsılmıştı. Hükümet ayaklanmayı bastırmak için bölgeye onbinlerce askerin yanı sıra hava kuvvetlerini de göndermesine rağmen, isyan birkaç ay boyunca bastırılmadı.¹ Ayaklanma cumhuriyet tarihinde bir dönüm noktası oldu. Geliştirilen baskıcı yöntemler, ülkede Atatürk'ün modernleşme çabalarının da hızla yürürlüğe konulmasını sağlayan bir diktatörlük dönemini başlattı. Ayaklanmanın önemli ve en çok bilinen sonuçlarından biri de tarikatlarla ilgili hâlâ yürürlükte olan yasaklamalardır. Şeyh Said ayaklanmasından sonra tarikat şeyhleri ancak küçük boyutlu ve az sayıdaki ayaklanmalarda rol oynadılar. Kürt hareketinin liderliği el değiştirdi. Benzer bir şekilde, 1880 öncesinde de şeyhlerin başı çektiği herhangi bir ayaklanma ya da geniş ölçekli siyasi hareket görülmemiştir. Asırlar boyunca Kürtler arasında değişik tarikatlar vardı, ama bir şeyhin başı çektiği bir ayaklanmaya rastlamak için 1880'den bir buçuk yüzyıl önceye gitmek gerekir. Bu isyan, siyasî etkisi Şeyh Ubeydullah ile kıyaslanabilecek bir şeyhin önderliğinde 1640'larda gerçekleşmişti.² 1880-1925 arası ise Kürt Nakşibendî şeyhlerinin siyasî aktivitelerinin olağanüstü olduğu bir dönemdir. Ben de, bu makalede şeyhlerin nasıl ve özellikle neden bu dönemde lider olduklarına ilişkin değişik cevaplar bulmaya çalışacağım.

Aynı dönemde Endonezya'da da tarikatların (Nakşibendî tarikatı ve daha militan karakterli Kadirî ve Nakşibendî) kitleleri mobilize etmekte oldukça başarılı olduklarını belirtmek gerekir. Banten'de (Batı Cava) 1888'de gerçekleşen büyük ayaklanma

1- Bruinessen, a.g.y, V. Bölüm

2- Bu şeyh, Sultan IV Murat'ın emriyle asılan Aziz Mahmud Urmavi'dir. Sultan, şeyhin büyük etkisinden (söylentiye göre 40.000'den fazla militan taraftan vardı) ve kendisini bağımsız bir lider olarak ilan etmesinden korkmuştur. Bahsi geçen diğer şeyh de kendisini "Mehdi" ilan etmiş, o da sultanın ordulanna yenik düşmüştü, bkz. Martin Van Bruinessen, "The Naqshbandi Order in Kurdistan in the 17th and 18th Centuries", 1985 Mayıs'ında Paris'te yürütülen "Table Ronde sur les Naqshbandi" toplantısı bildirilerinden.

Hollandalıları çok şaşırtmış ve tarikatların halk içindeki etkisini kavramalarını sağlamıştır. Bu ayaklanmaya katılanların büyük çoğunluğu, Mekke’de yerleşmiş bulunan Bantenli Şeyh Abdülkerim tarafından kurulmuş Kadirî ve Nakşibendî tarikatı üyesiydi.³ İzleyen yıllar boyunca adaların her yanındaki Hollandalı yetkililer bölgelerinde giderek artan tarikat faaliyetlerini uyarı niteliği taşıyan raporlarla merkeze bildirdiler. Nakşibendîlik Cava ve Sumatra’da hızla yayılıyordu ve koloni idarecileri gelişmeleri tehlikeli “fanatizm” olarak algılıyorlardı. Yöneticilerin bundan kasıtı, insanların İslâm’ın vecibelerine sıkı bir şekilde uymaları, nafile namazına, virdlere, sofulara özgü dua ve yakarılırların yinelenmesine daha fazla zaman ayırmaları idi. Örneğin Riau’daki gibi bazı durumlarda Nakşibendîlik Hollanda yönetiminin yerleşmesine karşı direnişte de rol oynayabiliyordu. Tarikatların karıştığı birkaç ayaklanma da vardı. Doğu Cava’da Surayaba’dan çok da uzak olmayan Samentara’da köylüler, yerel eşrafa ve Hollanda yönetimine karşı, Kadirî ve Nakşibendî ile ilişkisi olan karizmatik bir dinî lider önderliğinde ayaklanmışlardı.⁴ Jambi’de (Güney Sumatra) Hollandalıları karşı 1916’da gerçekleştirilen ayaklanmanın arkasında da aslında sahte tarikat olan Abang tarikatı vardı.⁵ Sömürgecilğe karşı, tarikatların küçük de olsa rol aldığı, son ayaklanmalar Banten ve Batı Sumatra’da 1926’da gerçekleşen “komünist” ayaklanmalarıydı. Banten ayaklanmasında önde gelen lider, prestijini ve etkisini, akrabası olan Kadirî ve Nakşibendî şeyhine borçluydu.⁶ Batı Sumatra’daki komünist önderlerin arasında da en azından bir Nakşibendî şeyhi bulunuyordu.⁷

İslâm dünyasının birbirinden çok uzak iki ayrı bölgesinde, bir çeşit İslâmî siyasetin eşzamanlı ve tarikatlarla bağlantılı olarak ortaya çıkışını ve çöküşünü görebiliyoruz. Aradaki farklılıkları da göz önünde bulundurarak bu gelişmeleri daha yakından incelemek, sonraki dönemlerde ortaya çıkan radikal İslâmî hareketleri anlamamız açısından önemlidir.

3- Sartono Kartodirdjo, *The Peasant’s Revolt of Banten in 1888*, Lahey: Nijhoff, 1966.

4- Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, Kuala Lumpur, 1973, s. 80-86. Sartono (ya da kaynakları) ilgili tarikatı bir yanlışlık yaparak Nakşibendîlik olarak göstermektedir. Oysa 1985’te ayaklanma liderinin torununun bana verdiği bilgiye göre dedesi, Kadirî ve Nakşibendî öğreticilerinden, Krapyak’lı Kyai Ngabdulrasul’un müridlerindendir.

5- Bu ayaklanmanın arka planı ile ilgili olarak, Yerli İlişkiler Danışmanı Dr. Hazeu’nun raporlanmı da bulunduğu *Algemeen Rijksarchief* (Lahey), Kolonien, Verbaal 17-1, 18-1

6- M. C. Williams, *Sicle and Crescent: The Communist Revolt of 1926 in Banten*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1982.

7- B. J. O. Schrieke, “the Causes and Effects of Communism on the West Coast of Sumatra” *Indonesian Sociological Studies*, I. Cilt, Lahey/Bandung: W. van Hoeve, 1955.

Açıklama İçin İlk Girişim: “Global Siyasî ve Ekonomik Faktörler”

Eğer, Kürdistan ve Endonezya’da tarikat faaliyetlerinin eşzamanlı oluşu tamamıyla rastlantısal değilse, incelenmesi gereken mümkün iki nedensel mekanizma vardır: Her iki bölgedeki gelişmeler uluslararası tarikat ağı sayesinde doğrudan bağlantılı olabilirler ya da benzer yeni koşullara karşı geliştirilen benzer reaksiyonları temsil etmektedirler. Her iki ihtimal için de destekleyici deliller mevcuttur. Endonezya’da tarikatların gelişip güçlenmesi, Meleke ile olan ilişkilerin gelişmesiyle ve kutsal kentleri ziyaretlerden ya da eğitim için oralarda birkaç yıl geçirmeye başlayan hacı sayısının artmasıyla yakından ilgilidir. Endonezyalı Müslümanlar ancak bu şekilde İslâm dünyasının diğer bölgelerinden ve buralardaki gelişmelerden haberdar olmaya başladılar. Bunun da ötesinde, ileride de anlatacağım gibi, Endonezyalı Nakşibendîler çoğunlukla Nakşibendî tarikatının Kürdistan’da kurulup oradan Osmanlı İmparatorluğuma yayılmış yeni ve aktivist bir dalına bağlıdılar.

Hollandalı yetkililerin çoğu tarikatların siyasî faaliyetlerini Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından desteklenen Pan-İslâmizm hareketi ile bağdaştırma eğilimindeydiler.⁸ Hem Kürtler hem de Müslüman Endonezyalılar arasında sultanın “Halife”liği geniş çapta tanınmaktaydı. Üstelik, adaların değişik bölgelerindeki Hollandalı yetkililer hacıların kutsal topraklardan yanlarında Türk bayrakları ile döndüklerini bildirmekteydiler. Ne var ki, sözü geçen ayaklanmalardan hiçbirinin, doğrudan dış kaynaklı olduğu ya da padişahın propagandalarından kaynaklandığı söylenemez. Ama Pan-İslâmizm propagandasının İslâm düşmanlarına karşı ayaklanmaya uygun ortamı hazırladığı da inkâr edilemez. Aynı durum Kürdistan için de geçerlidir: Osmanlı hükûmetine karşı ayaklanan şeyhler genellikle sultana halife olarak bağlılıklarını açıkça dile getirmişler, yalnızca Batı etkilerinin öncülüğünü yapmakta olan bürokrasiye karşı koymuşlardı. Şeyh Said 1925’te ayaklandığında, temel nedenlerden biri olarak Atatürk’ün bir önceki yıl halifeliği kaldırmasını göstermişti.

Pan-İslâmizm propagandasının bu denli kök salabilmesi, tabii ki, İslâm’a yönelen tehditlerin çok belirgin oluşundan kaynaklanıyordu. Bu durum, incelediğimiz yarım yüzyıl boyunca, Rusya ve İngiltere’nin Ortadoğu’yu denetimleri altına almak için giriştikleri rekabet sırasında en yoğun biçimde yaşandı. Konsololar, kâşifler, misyonerler, tüccarlar ve kısa süre sonra da bu iki ülkenin orduları Kürdistan’a geldiler ve görülmedik değişiklikleri de beraberinde getirdiler. Kürt ayaklanmasının çoğunda “kâfir” gelişmelere duyulan kızgınlığı ve mukavemeti rahatlıkla görebiliriz. Bu başkaldırmalar Osmanlı devletine yöneldiğinde de ardında yatan temel neden Türk

8- Cf. A. Reid, “Nineteenth Century Pan-Islâm in Indonesia and Malaysia”, *Journal of Asian Studies* 26 (1967), 267-283.

reformcuların kâfirlerin maşaları olarak algılanması ve sultanın kuşatılmış ve güçsüz olarak nitelenmesiydi. Endonezya'da da tarikat aktivizmi, Hollandalıların tüm takımadalar üzerinde etkin bir denetim sistemi kurma çabalarının başladığı yani, ticari sömürden, doğrudan sömürüye geçiş dönemine denk düşer. O ana kadar yalnızca Cava Adası gerçek anlamda sömürgeleştirilmiş ve zora dayalı değişik tarım sistemleri dayatılmıştı.

19. yüzyılın ikinci yarısında, Nakşibendî tarikatının yayılmasının, İslâm dünyasının Avrupa güçlerince giderek artan bir şekilde tahakküm altına alınması ile ilişkili olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Başka bölgelerde de Nakşibendî tarikatının Müslüman topraklara yönelen tehditler karşısında tepki gösterdiğini söyleyebiliriz. Ruslar Kuzey Kafkasya'yı yavaş yavaş işgal ederken, işgalcilere karşı geliştirilen halk direnişine bir Nakşibendî şeyhi, ünlü Şeyh Şamil önderlik etmişti. Şeyh Şamil'in Nakşibendîliğin Kürt koluyla sıkı ilişkileri vardı.⁹ Hindistan'da da kâfir sömürge güçlerine karşı yapılan cihad çağrısı Nakşibendî saflarından çıkmıştı (ama burada olaylar sömürge politikasının değişmesiyle ilişkilendirilemez).¹⁰ Bu soyutlama düzeyinde yapılan bir açıklama detaylara inilmediği sürece cazip gelebilir. Ama sözü geçen olayları daha yakından incelediğimizde, hele bunlara birkaç örnek daha eklersek, benzerliklerin kaybolduğunu görürüz.

Hem Avrupa emperyalizminin etkisi hem de tarikatların üstlendiği sosyo-ekonomik roller, mekân ve zamana göre çok farklılaşır. Bu nedenle de onları birkaç hazır kategori ve nedensel bir şematik soyutlama içine yerleştirmek zordur. Örneğin Endonezya'da Nakşibendîlerin ilk siyasî hareketleri Hollanda tarafından henüz tam anlamıyla sömürgeleştirilmemiş, Hollanda etkisinin henüz marjinal olduğu bir bölgede gerçekleşmişti. Yerli halkı Sasakların henüz bir bölümünün İslâmiyet'i kabul ettiği ve uzun yıllar bir Bali (Hindu) racasının yönettiği Lombok Adası ayaklanmaya sahne olan ilk yer oldu. Çoğunluğu Nakşibendî olan Sasak aristokrasisi, söylentiye göre, yörenin en önemli Nakşibendî piri olan Hacı Ali'nin kıskırtması ile 1891'de Bali yönetimine karşı ayaklandı.¹¹ Ayaklanma (halkın değil, aristokrasinin ayaklanmasıydı) kâfir yönetime karşıydı ama, Lombok'taki Bali yönetiminin Avrupa emperyalizminin yayılması ile hiçbir ilgisi yoktu ve ayrıca kesinlikle Müslümanlığa karşı değildi. Raca'nın Mekke'de hacca giden tebaasının kalması için inşa ettirdiği yurtlar bile vardı.¹² Bu

- 9- Şeyh Şamil üstüne bir tez yazmakta olan Moşe Gammmer ile kişisel haberleşme yoluyla elde edilmiş bilgi.
 10-A. A. Rizvi, *Shah'Abd al-Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad*, Canberra, 1982, bkz. Seyyid Ahmed Şahid'in Cihad ile ilgili bölümü.
 11- Alfons van der Kraan, *Lombok: Conquest, Colonization and Underdevelopment, 1870-1940*, Singapore ete: Heinemann, 1980, J. van Goor, *Kooplieden, Predikanten en Bestuurders Overzee*, Utrecht: HES, 1982, 2. Bölüm; C. J. Neeb ve W. E. Asbeek Brusse, *Naar Lombok, Soerabaja, 1897*, s. 227-229.

örneğin gösterdiği gibi, dönemin Nakşibendî ayaklanmaları salt Avrupa yayılcılığı faktörüne bağlı olamaz.

Bu faktör 1925 sonrasında hem Endonezya hem de Kürdistan'da tarikatların siyasi radikalizmlerinde kaydedilen düşüşü ve açıkça milliyetçi karakter taşıyan modern örgüt faaliyetlerine geçişi açıklamada iyice yetersiz kalır. Ciddi bir açıklama, kimisi global ve genel, kimisi zaman, mekân ve toplumsal çerçevede daha özel pek çok değişik faktörü göz önüne almak durumundadır. Bir süre daha aynı global düzeyde kalarak, açıklamamıza katkıda bulunabilecek tarikat içi (daha da özelden en radikallerinden biri olan Nakşibendiliğin Kürt dalına bağlı) faktörlerin olup olmadığını araştıracağız.

Mevlana Halid ve Nakşibendiliğin Halidiye Kolu

Nakşibendî tarikatının Kürdistan'da (ve Endonezya'da) bu denli baskın bir yer edinmesinde Mevlana Halid al-Kürdi'nin (ya da al-Bağdadi) katkısından bahsetmemek mümkün değildir. Mevlana Halid önemli birkaç reform yapmış ve tarikatı militan bir şeriatçılıkla birleştirmiştir. Büyük karizması pek çok müridi etkilemişti. Hayatı boyunca altmıştan fazla- ki bu oldukça büyük bir rakamdır- halife atamıştır ve bunların yarıdan fazlası Kürt'tür. Bugün Ortadoğu'da, hatta Endonezya'daki Nakşibendîlerin çoğu manevî soyağaçlarına Mevlana Halid'i dahil ederler. Çok sayıdaki, üstelik de değişimli olarak görev yapan halifeleri sayesinde Mevlana Halid, Kürdistan'ın tamamını kapsayan ve Osmanlı İmparatorluğunun en uç noktalarına kadar ulaşan bir iletişim ağıнын temellerini atmıştır.

Mevlana Halid, Güney Kürdistan'da Şehrîzor bölgesinde dünyaya gelmiş mütevacı kökenli bir Kürt'tü. Doğduğu bölge, İslâm dünyasına pek çok tanınmış ulema yetiştirmiştir, ama aynı zamanda vecde eğilimli, bazen de heterodoks [kabul edilen dinî esaslara aykırı] mistik uygulamalara açık oluşuyla tanınır.¹³ Dinî eğitimi yerel ulemeden aldıktan sonra, çalışmalarına Güney Kürdistan'm en büyük âlimleriyle devam etti. Mekke'ye hacca gidişi ufuklarını genişletti ve orada eğiti-

12- 1874'te iki Hollandalı ziyaretçiye Lombok'ta yaşayan Araplar tarafından anlatılmıştır. Dr. van Rijckevorsel, Brieven uit Insulinde, 's Gravenhage, 1878, s. 126.

13- 17Aralarında İbrahim al-Kurani ve müridlerinden Medine Müftüsü Abd al-Rasul Barzanji'nin de olduğu Şehrîzor'lu âlimler İslâm dünyasında çok ünlüdürler. 17. yüzyıl mistiklerinden olan al-Kurani, Endonezyalı Müslümanları geniş ölçüde etkilemiştir. Abd al-Rasul Barzanji ile birlikte pek çok tarikatı etkilemiş, İbn al-Arabi'nin metafizik çalışmalarını meydana çıkarmışlardır. Al-Kurani'nin müridlerinden Singkel'li Abd ar-Rauf, Şattari tarikatının Endonezya'da yayılmasını sağlamıştır. Al-Kurani'nin kendisi de Endonezya'daki müridleri için bazı Şattari kavramları açıklayan kısa risaleler yazmıştır. Barzanjiler Şehrîzor'un ünlü seydilerinden biridir. Bu ailenin bir başka üyesi Endonezya'da çok bilinen bir

mini tamamlamak üzere Hindistan'a gitmesi yolunda bir ilham aldı. O yıllarda Delhi, İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden birisiydi ve önde gelen ulemanın çoğu Nakşibendî tarikatıyla bağlantılıydı. Halid, Delhi'nin önde gelen Sûfilerden (müridle- rince Abdullah Dehlevi olarak bilinen) şah Gulam Ali ile çalışmaya başladı ve kısa zamanda diğer müridler arasında sıvırdı.¹⁴ Birkaç yıl- lık bir öğrenimden sonra 1811'de hocasının halifesi ve tarikat öğretisini yaymaya icazetli biri olarak Kürdistan'a döndü. Güney Kürdistan'ın en önemli kenti olan Süleymaniye'ye yerleşti, ama zamanının önemli bir bölümünü yönetim merke- zi olan Bağdat'ta geçiriyordu. Her iki kentte de kısa zamanda Araplar, Türkler ve Kürtler arasından pek çok taraftar topladı. Aralarında yüksek mevkilerde siyasî erkân ve başka tarikatlara bağlı şeyh aileleri üyelerinin de bulunduğu pek çok kişi Şeyh Halid tarafından Nakşibendîliğe kabul edilmek istiyorlardı. Siyasî bir çatışma yüzünden 1822'de Süleymaniye'den ayrılıp Şam'a yerleşti, beş yıl sonra burada öldüğünde arkasında çok iyi işleyen bir iletişim ve bağlantı ağı bırakmış- tı.¹⁵ Karizmatik lider Mevlana Halid, Nakşibendî tarikatına yeni ve militan bir ruh kattı. Nakşibendî tarikatı her zaman katı şariat yanlısı olmasıyla tanınırdı; Mevlana Halid'in etkisi altında bu özellik daha da güçlendi. Hindistan'da bulun- duğu sürede, Avrupa'nın kolonyal yayılmacılığının İslâm'a yönelttiği tehlikeyi açıkça fark etmiş olsa gerek. Mevlana Halid ve ardından gelen takipçileri döne- minde, dinî vecibelerin yerine getirilmesinde gösterilen gevşekliğe ve İslâm'a yö- nelen tüm tehlikelere karşı uyanık olma gerekliliği Nakşibendî öğretisinin en bariz ögesi olmuştur. Şeyh Halid'in oldukça tutucu olduğunu söyleyebiliriz. Hindistan'da bulunduğu dönemde mürid yoldaşlarını İslâmiyet'in bu bölgede- ki bazı uygulama biçimlerine karşı harekete geçirmeye çalışmış; dönüş yolunda, İran'dayken Şiilerle bitmeyecek bir düşmanlıkla son bulan ateşli tartışmalara gir-

mevlitin yazandır. ("Barzanji" sözcüğü ülkede mevlithan yerine kullanılmaya başlandı.) Şehrizar'da en tanınmış çift uygulamalı ve heterodoks mistik mezhep Ehl-i Hak'tır. (Bkz. İslâm Ansiklopedisi); daha yeni bir olgu ise yaklaşık yüzyıl önce Nakşibendî saflarından çıkmış Haqqa mezhebidir (bkz. Bruines- sen, a.g.y.). Makalenin başlannda adı geçen Şeyh Osman da Şehrizar'da oldukça etkindir. En güçlü ol- duğu bölge olan Havraman da aslında Şehrizar sınırları içindedir.

14- Şah Gulam Ali, Delhi Nakşibendîler ve Mevlana Halid'in Delhi'de ortaya çıkışı ile ilgili olarak, bkz. Rizvi, a.g.y.

15- Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, M. Stern, A. Hourani ve V Brown (derleyen), s. 89-103, Oxford, 1972; Butrus Abu- Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams* 22(1982 [1984]), 1-36.

mişti. Nakşibendîliğin Halidiye kolu (tarikatin Mevlana Halid tarafından kurulan kolu), bu nedenle açık şekilde Şîî karşıtı olagelmıştır.¹⁶

Şeyh Halid, Nakşibendî töresine de bazı küçük değişiklikler getirmişti. Bunlar arasında en önemlisi müridlerinden rabıtayı kendilerini tarikata dahil eden halifeyle değil -ki usul böyleydi- doğrudan Şeyh Halid'in kendisiyle gerçekleştirmelerini buyurması idi. *Rabıta* (daha açıkçası: *rabıta* bişşeyh) Nakşibendî ayinlerinde *zikir*'den önce gelen ruhani bir egzersizdir: Sûfî, hocasını (ki bu durumda Mevlana Halid) gözünün önüne getirir, onunla kendisi arasında ruhani bir bağ kurmaya ve bu yolla peygamber ile Allah'a ulaşmaya çalışır. Rabıta uygulamasının, müridin hocasına olan duygusal bağının güçlenmesine büyük katkısı vardır. Mürid hocasına onun kendisinden istediği sonsuz bağlılığı sunar ve rabıta esnasında şeyhinin kendi ruhani deneyimlerini yönlendirdiğini ve güçlendirdiğini hisseder. Dışarıdan izleyen birisi ne düşünürse düşünsün, Nakşibendîler rabıta esnasında gerçek bir uyum ilişkisi yaşadıklarını ve ardından gelen *zikir* sırasında şeyhin kendilerine yardım ettiğini ve yol gösterdiğini (hatta yeterince ciddi değillerse azarladığını) hissettiklerini iddia etmektedirler. Mevlana Halid, atadığı çok sayıda halifeye rağmen, tarikatin merkeziyetçiliğini koruyabilmek için tüm müridlerinin rabıtayı kendisiyle kurmasını istemişti. Ölümünden sonra bile bu uygulama devam etti. 1880'lerde (Halid'in ölümünden yarım yüzyıldan daha fazla zaman geçmişken) Mekke'de yaşayan ve Endonezyalı müridleri olan bir Nakşibendî şeyhi, Süleyman Zühdü, bir ri-sale'sinde Halid'in dirisiyle karşılaşmamış müridlerin onu göz önüne getirebilmelerini kolaylaştırmak için Mevlana Halid'in uzun uzun tasvirini yapmıştı.¹⁷

Mevlana Halid'in kişiliği ve öğretileri Nakşibendî tarikatında kuşkusuz büyük bir değişiklik yarattı. Ortadoğu'da o zamana kadar varolan Nakşibendî bağlarını etkin bir şekilde değiştirdi. Bugün, Kürdistan'da ve bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğunun sınırları içinde bulunan diğer topraklarda yaşayan Nakşibendîler, önceden başka bağlılıkları olmasına rağmen artık Halidî'dirler. Endonezyalı Nakşibendîler de tek bir kol haricinde, Halidî'dirler. Ne var ki,

16-Nakşibendî tarikatında Şîilik'e karşı olmak yeni bir olay değildi. Öteden beri en Şîî karşıtı tarikat olarak tanınır. Ancak eski şeyhlerin bu konuya yaklaşımı bazı farklılıklar da gösterir. Nakşibendîlikle ilgili bölüm bkz. S. A. A. Rizvi (Şîî yazar), *A History of Sufism in India*, II. cilt, Yeni Delhi, 1983.

17- Bu risale 1889 yılında Endonezyalı bir hacı tarafından, Mekke'den getirilmiş ve Hollandalı yetkililerce elkonmuştu. Risalede Şeyh Halid "uzun boylu, iri yapılı, yayvan çeneli, geniş göğüslüydü. Sakalının ortası beyaz kenarları siyahtı" diye tarif ediliyordu. (E. Gobee and C. Adriaanse (derleyen), *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936*, deel II, s Gravenhage: Nijhoff, 1959, s. 1182.

Mevlana Halid'in karizması ve reformları tek başlarına, üstelik ölümünden yarım yüzyıl sonra, Nakşibendî şeyhlerinin neden Kürtler arasında önde gelen siyasî liderler olduklarını açıklamaya yetmez. Kanımca, bu ancak o dönemdeki Kürt toplumu, özellikle de toplumsal ve siyasal değişimleri üzerine yapılacak bir incelemeyle mümkündür.

Kürt Toplumunda Şeyhin Rolü

1974-1976 arasında Kürtler içinde yaptığım ilk alan çalışması sırasında, Nakşibendî şeyhlerinin geçmişte üstlendikleri önemli siyasî rollerin farkındaydım. Bu nedenle şeyhler ve müridleri ile yaptığım röportajlara ve aralarındaki ilişkiyi gözlemeye önemli bir zaman ayırdım. Kimileri yakın bir köyden, kimileri üç-dört günlük mesafelerden gelen ve sayılan yüze yaklaşan, hatta bazı mevsimlerde birkaç yüzü bulan insanlar, şeyhi görme imtiyazına erişebilmek için her gün köyü ziyaret ediyorlardı. Amaçları şeyhin hayır duasını almaktı. Bazıları, hasta yakınlarını şifa bulmak için yanlarında getiriyor ya da evdeki hasta çocuk ya da ana babalan için yardım istiyordu. Ötekiler, fakirlikten ve doğal felaketlerden korunmak için ya da sadece şans için şeyhten muska istiyorlardı. Savaşın hüküm sürdüğü Irak Kürdistan'ındaki gerilla savaşıları mermi ve şarapnelden korunmak için muska alıyorlardı. Başka bir grup ise şehre gezmeye ya da çalışmaya gitmek için icazet almaya gelmişti... Bazıları başkalarıyla olan sorunlarında şeyhin arabuluculuk yapmasını rica ediyorlar, bir bölümü de hükümetle olan -örneğin askerlikten ya da alman bir cezadan kurtulma gibi- sorunlarını çözmesi için şeyhe başvuruyorlardı.

Şeyh hiçbir gelene olumsuz cevap vermiyordu. Şifa için gelenlere otlar, tatlılar, şehirdeki eczaneye götürülmek üzere yazılmış notlar veriyordu. Kendisine getirilen bir deliyi sadece varlığının gücüyle iyileştirdi. Başkalarına kendilerine zenginlik getireceği düşünülen sikkeler dağıttı. Gerillalar yeni mermi durdurucu muskalarını denemem için benimle iddialaştılar. Otoritesinin yeterince güçlü olduğu yerlerde, ikili anlaşmazlıklara kesin çözümler buldu; öbürlerine arabuluculuk yapacağına dair söz verdi. Şahla çekilmiş fotoğrafları ortalarda dolaşüyor, yakın arkadaş oldukları ve bu nedenle şeyhin hükümetle olan işlerde etkili olacağı inancı destekleniyordu (Ben gene de, şeyhin askerî ve sivil otorite üzerinde önemli bir etkisi olduğuna inanmıyorum. Yetkililerin şeyhin arkasından alaylı konuştukları oluyordu, fakat yüzüne karşı her zaman saygılı ve kibardılar).

Şeyhin konukseverliği meşhurdu, ne var ki bu konukseverlik kimi zaman ziyaretçilere yük olabiliyordu. Bir kere köye girdikten sonra çıkış şeyhin iznine bağ-

lıydı ve sık sık bu izin verilmiyordu. İnsanlar üç-dört, bazen yedi-sekiz gün boyunca köyde kalıyorlar; bu süre içinde şeyhin yeni mucizelerini duyuyor, köye girip çıkan nüfuzlu insanları görüyorlardı. Hükümet yetkilileri ve aşiret reislerine sıradan insanlardan farklı davranılıyordu. Sıradan halk şeyhin huzuruna çıkmak için bir günü aşkın bir süre beklerken, onlar hemen şeyhi görebiliyorlardı ve köyden ayrılmalari için gereken izin onlar için sadece bir formaliteydi. Öte yandan, şeyh de onları kendisini ziyarete gelen kalabalıklarla etkiliyordu. Aşiret reisleri şeyhin kızgınlığını üstlerine çekmemeye çabalıyorlardı, çünkü herhangi bir çatışma anında aşiret üyelerinin kimin tarafında yer alacağından emin değillerdi. Hükümet yetkilileri ise köylülerle olan işlerini onlar şeyhle görüştüktten sonra, hatta doğrudan şeyh aracılığı ile çözümenin daha doğru olacağını anlamışlardı.

Bu durumun en azından birkaç kuşaktır devam ettiği açıktı. Şeyhin ve atalarının nüfuzları hükümet ve köy halkı (ve müridleri) arasında aracılık, yerel güç odakları arasında ise arabuluculuk yapmalarından kaynaklanıyordu. Şeyh Osman 1980'lerdeki siyasal hezimetinden önce bile geleneksel siyasî rolünün artık her alanda kabul görmediğinin farkındaydı. Irak Kürdistan'ında bulunduğu son yıllarda ortaya çıkan modern bir siyasî örgüt, Kürdistan Demokrat Partisi (İran'da bulunan aynı adlı parti ile karıştırılmamalıdır) aşiretler üstü otorite rolünü üstlenmiş ve bölgede bir güç odağı haline gelmişti. Böylesi bir gelişme şeyh ve parti arasında ateşli bir çekişmeye yol açmış, şeyhin adamlarının partinin iki militanını öldürmesiyle de bir kan davası başlamıştı. KDP'nin en güçlü lideri Molla Mustafa Barzani, 1958-59 yıllarında henüz Kasım ve komünistlerle koalisyon halindeyken, Şeyh Osman ülkeyi terk etmeye zorlandığını görmüştü. 1974'te siyasî ortam değişip Barzani İran Şahı ile ittifak kurduğunda, şeyh eski düşmanına değerli bir at hediye edip ilişkilerini düzeltmek istedi. Ne var ki Barzani atı geri göndererek şeyhe hakaret etti. Bir şeyh ailesinden gelen geleneksel bir adam olmasına rağmen Barzani, kendisine rakip olma ihtimali bulunan geleneksel otoriteye (şeyhler ve aşiret reisleri) daima karşı olmuştur. Barzani ve KDP'nin halk içindeki yaygınlığı, şeyhin siyasal etkisinin önünde bir engel oldu. Şeyh Osman siyasî gücünü yeniden kazanabilmek umuduyla şah ve sarayla kurduğu ilişkilerden yararlanmak istemişti. Oğullarından biri sürekli sarayda kalıyordu, ama bir onur misafiri mi yoksa bir rehine mi olduğu belli değildi. Yerel hükümet yetkilileri yukarıdan aldıkları emirler doğrultusunda şeyhe saygılı davranıyorlar, ama arkasından genellikle, gülüp alay ediyorlardı. Eğitimli Kürtler ona şiddetle düşmanlık duymakta ve fakir köylünün saflığını sömürmekle suçlamaktaydılar. Şeyhin inanmış köylüleri nasıl kurnazca ve haince aldatığına dair yığınla hikâye anlatılıyordu. Sadık müridleri bu tür hikâyelere inan-

madıkları gibi, bu hikâyelerin gerçek maneviyatı anlamayan materyalist muhaliflerce uydurulduğunu düşünüyorlardı. Pek çoğu şeyhin mucizelerine gözleriyle tanık olduğunu, ötekiler güvenilir kaynaklardan dinlediklerini ya da yakınlarının hastalıklardan nasıl kurtulduğunu anlatıyorlardı. Zikirlerde huzurunda bulunanlar; şeyhin ruhani gücünden -ki bu güce kendi ruhani deneyimlerini borçluydular- söz ediyorlardı.

Bu gözlemler sadece Kürdistan ya da Nakşibendî tarikatına özgü değildir. İslâm dünyasının pek çok yerinde değişik tarikatların şeyhleri benzer rolleri üstlenmiş ve çevreleri ermişliklerine, doğaüstü güçlerine inanmış müridlerce sarılmıştır. Hatta geleneksel âlimlerin şu ya da bu tarikatla ilişkisinin sürdüğü Hindistan'da bu olay en açık biçimiyle gözlenebilir. Endonezya'da da toplumsal rolleri Şeyh Osman'inkine paralel şeyhler vardır. Örneğin Banten'de (Batı Cava) Kadirî ile bağlantısı olan yaşlı Şeyh ki Armin, yarattığı mucizelerle tanınır ve otoritesi tüm Güney Banten'de kabul edilir. Temel İslâmî öğretinin geleneksel tarzda verildiği orta büyüklükte bir dergâhı vardır ve ayda bir uzaktan gelen yüzlerce ziyaretçiyi Kadirî zikriyle bilgilendirir. Her gün pek çok ziyaretçi kendisinden büyümlü güçler taşıyan muska ya da başka eşyalar istemektedir. Ziyaretçileri çoğunlukla küçük tüccarlar ve köylülerdir, ama sık sık üst düzey yetkililer de onu görmeye gelir. Yetkililerin kimi sırf meraktan kimi doğa üstü yol göstericiliğinden yardım umarak, ötekiler ise Banten toplumu ile ilişkilerini yoluna koymak için gelirler. Ki Armin'in dergâhında bir cuma gecesi geçirmeye gelenlerde şüphe ve inanç karışımı büyük bir merak sezmiştim. Açıkça şüphelerini dile getirip şeyhe maledilen kimi mucizelerle dalga geçenlerin bile kendilerinden pek emin olmadıklarını görmüştüm.

Geçen yüzyılda şeyhlere mal edilen mucizelerin daha az sorgulandığını, Kürt halkının şeyhlere karşı, benim 1970'lerde gözlemlediğimden çok daha güçlü, daha yaygın ve daha az eleştirel bir bağlılığının olduğunu rahatlıkla tahmin edebiliriz. Bu tahminimiz şeyhlerin siyasî güçlerini ve etkilerinin kaynağını kısmen de olsa anlamamıza yardım ederse de, neden yalnızca 1880 sonrasında en güçlü siyasî liderler olarak ortaya çıktıklarını açıklamamıza yetmez.

19. Yüzyılda Siyasî ve İktisadî Değişiklikler

Şeyhlerin siyaset sahnesine anî çıkışları ve yavaşça kaybolmaları ancak 19. yüzyılın ilk yarısında Kürt toplumunu etkileyen siyasî ve iktisadî gelişmeler göz önüne alınarak açıklanabilir. Bu bölümde, yukarıda da yaptığım gibi Avrupa emperyalizminin genel ilerleyişine değil, Kürt toplumunu etkileyen somut biçimlerine atıf yapıyorum.

Bölgede yaşanan siyasî ve iktisadî gelişmelerden biri, ağırlıkla Osmanlı İmparatorluğuma Batılı güçler tarafından zorla kabul ettirilen, bazen de onlara tepki olarak yürütülen idari reformlardı. Bu reformlar Kürdistan'daki siyasî dengeyi bozmuş, varolan toplumsal ve siyasî yapıları oldukça değiştirmişti. Bir diğer önemli gelişme de yine 19. yüzyılın başlarında Fransa, İngiltere, Almanya ve Amerika'dan yöredeki Hristiyanları kendilerinin millî kiliselerine döndürmeye çalışan misyonerlerin bölgeye girişleriydi. Hristiyan azınlık arasında yürütülen bu misyonerlik çalışmaları bölgedeki Hristiyan-Müslüman ilişkilerini dramatik bir şekilde etkilemiştir.

1800'de bu gelişmeler henüz topluma damgalarını vurmadan önce, Kürt toplumu çiftçiler ve hayvancılıkla uğraşan aşiret mensuplarından oluşmaktaydı. Bu bütün aşiret mensuplarının göçer olduğu anlamına gelmiyor. Birçoğu hayvancılık ve tarımı birarada yürütüyor ve yerleşik köylerde yaşıyorlardı. Yalnızca yaz aylarında hayvanlar yaylaya çıkartılıyordu. Eğer yayla köye yakınsa, tüm köy çadırlarda yaylaya taşınıyor, aksi halde sürüleri çobanlarla gönderip kendileri köyde kalıyorlardı. Bazı aşiretlerin hayvanları yok denecek kadar azdı ve yalnızca tarımla uğraşırlardı. Kürt aşiretleri, güçlü bir öndere sadakatle bağlı, ortak geçmiş ideolojisi bulunan; erkeklik, cesaret, onur gibi kavramları, otorite ilişkilerini, evlilik kuralları ile (endogami) kan davası ya da diğer anlaşmazlıklarda uygulanacak kuralları içeren yazılı olmayan yasalara) sahip bağımsız birer siyasî birim diler (hâlâ da öyledirler). Tüm üyelerinin neredeyse akraba sayılabileceği küçük aşiretlerde ilişkiler aşağı yukarı eşitlik ilkesine dayanıyorsa da, daha büyük aşiretlerde otoriter liderliği sağlayan aristokrat bir sınıf vardı. Aşirette köylülerle zanaatkârların oluşturduğu en alt tabakaya yani *raiye*te hükmeden bir askerî elit mevcuttu. Raiyet Kürtçe konuşan Müslümanlardan ya da değişik mezhep ve dillerden Hristiyanlardan oluşabiliyordu. Belirli bölgelerdeki Hristiyanların da, Osmanlı yönetimince yasaklanmış olmasına karşın, silahlanıp militer aşiretler olarak örgütlenmeleri ve Kürt aşiretleriyle eşit konumda karşılaşmaları işleri daha da karıştırıyordu.¹⁸

Osmanlı devleti asırlar boyunca aşiretler ve köylülerle doğrudan ilişki kurmak yerine bölgesel Kürt elitini aracı olarak kullanmıştı. Çok önemli stratejik ya da ekonomik değer taşıyan bölgeler merkezden atanan askerî yöneticilerle yönetilmişti, ama kural olarak dolaylı yönetim geçerliydi. Kürdistan'ın büyük

18-Kürdistan'ın toplum yapısının daha detaylı bir analizi için bkz. Bruinessen, a.g.y., II. bölüm.

bir bölümü merkezdeki devlete karşı önemli ölçüde bağımsız Kürt hanedanlarının denetimindeydi. Kürt emirlikleri Osmanlı İmparatorluğu'na dahil edilmelerinden önce de vardı ve yönetici ailelerin konumları merkezin onları tanınmasıyla daha da güçlenmişti. Merkezî devlete karşı bazı askerî ve küçük çapta vergi yükümlülükleri vardı. Toplanan vergilerin büyük çoğunluğu emirlerce almıyor, bu yolla saray yaştantısı sür- dürülebiliyordu. Emirlikler aşiretlerden ya da aşiret birliklerinden (kimi zaman büyük sayılara ulaşabiliyordu) oluşuyordu. Emirler aşiretler arası güç den- gelerini sağlıyor, böylece kendi yönetimlerini de garanti altına alıyorlardı. Raiyet ve aşiretlerin doğrudan ilişki kurdukları tek yönetim biçimi emirler, hanedan ve mai- yetlerindeki kilerdi. Emirler yönetimi, sert fakat adil olarak kabul ediliyor, meşruluk- ları nadiren sorgulanıyordu. Yargı ve adalet dışında emirlerin gücü, bir de aşiretler arası çatışmaları çözme ve yönlendirme başarılarına bağlıydı.

Çatışmalar emirliklerin olduğu kadar aşiretlerin de var olabilmeleri için gerekliydi (hâlâ da gereklidir). Bir aşiret ancak bir dış düşmana karşı birlik olabiliyor ve hırslı bir genç ancak, askerî çatışmada kendini gösterebilmişse, toplum içinde bir yere sahip olabiliyordu. Şeref yasası en küçük bir hakaret karşısında bile intikam alma- yı gerektiriyor; genç erkeklerin cesaretlerini göstermek için giriştikleri eylemler, aşi- retler arasında, aynı aşiret içinde ya da raiyet ile aşiret üyeleri arasında çatışmalara yol açıyordu. Emirlerin en önemli görevlerinden biri de bu çatışmaları makûl sınırlar içerisinde tutmak, gerektiğinde kesin çözümler bulmak ve tarafların kabul ede- bileceği anlaşmaları zorlamaktı. Öte yandan böl-yönet kuralını çalıştırabil- meleri ve kendi konumlarını koruyabilmeleri için aşiretler arasındaki çatışmaların sürmesi gerekliydi. Eğer emir aşiretler arası çatışmaları yönlendirebilecek kadar kurnaz de- ğilse, emirlik kolaylıkla dağılabilir ve emir yerini büyük olasılıkla akrabalarından daha deneyimli birine -çünkü bir tek akrabaların meşruiyeti kabul edilebilirdi- terk etmek zorunda kalabilirdi.

Emirliklerin otonomisi merkezde bulunan sultanın gücü ile doğrudan bağlantılı olmakla birlikte, uzun vadedeki eğilim merkezî denetimin giderek artması doğ- rultusunda idi. 1800'den önce bile, bazı emirlikler kaldırılmış ve emirler yerleri- ni merkezden atanmış idarecilere bırakmışlardı. Ne var ki, asıl büyük değişiklik- ler 1830'lardaki yönetsel reformlarla gerçekleşti ve Kürdistan'ın büyük bir bölü- mü doğrudan merkezî denetim altına girdi. En büyük ve güçlü emirlerden bazıları geleneksel imtiyazlarını kaybetmeyi kabullenmeyerek bu uygulamayı reddetti ve ayaklandılar. Merkezî hükümete kafa tutarak etkileri altındaki bölgeyi genişletti- ler ve bağımsızlıklarını kazandılar. Ama sonunda dize getirilerek asıldılar ya da sü- rüldüler.

Yönetmel reformun ardından bölgede hızla aşiretler arası kavgalar başladı. Emirlerin yerlerini alan hükümet görevlileri yeterli öngörüye, güce ve meşruluğa sahip olmadıklarından, çatışmaları kontrol altına alıp yeni düzenlemeler getirmeyi başaramadılar. Görevlilerden bazıları yeniden dolaylı bir yönetim düzeni kurarak, yetkilerinin bir kısmını aşiret reislerine devretme yoluna gitti. Ama bu durum yetki verilen ve verilmeyen aşiretler arasında rekabete ve yetki alamamış aşiretlerin ayaklanmasıa yol açtı. Aşiretlerin anlaşmazlıklarının ötesinde silahlı soygun, hırsızlık ve kundaççılık artmış, Kürdistan'da halkın can ve mal güvenliğı kalmamıştı. Kürt toplumu, otoritesi aşiretler üstü olan, toplumu iyi tanıyan, geniş çapta saygı gören, yani emirlerin yerini alabilecek siyasî liderlere gereksinim duyuyordu. Merkezî hükümetin gönderdiği yetkililer bu rolü üstlenebilecek özelliklere sahip değildiler. Aranan niteliklerin hemen hepsini yalnızca şeyhler taşıymaktaydı. Şeyhler Kürt'tü, toplumu tanıyorlar ve tüm çıkar çatışmalarını biliyorlardı. Dinî lider olmaları nedeniyle de Kürt halkının gözünde herhangi bir laik otoriteden daha meşruidular.

Bu geçiş döneminde Kürtlerin başka bir otorite yerine dinî liderlere yönelmelerinin yukarıda anlatılandan başka bir nedeni daha vardı. Bu da Batı Avrupa ve Amerika'dan gelen misyonerlerin Kürdistan'daki Hristiyan azınlığa yönelik faaliyetlerinin giderek artmasıdır. Gerek Hristiyanlar gerekse Kürtler, misyonerlikleri Hristiyan devletlerin Ortadoğu'ya doğrudan ve açık müdahalelerinin öncü kolları olarak görüyorlar, bölgedeki Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki güç dengesini bozacaklarına inanıyorlardı. Misyonerlikler de bu görüşü doğrular nitelikte çalıştı. İstanbul'daki elçilik ve konsoloslukları aracılığı ile Osmanlı yönetimini, bölgedeki Hristiyan azınlıkları Müslüman komşularına karşı korumak için önlemler almaya zorladılar. İki misyoner kuruluşu, tüm vadiyi kuşbakışı gören, son derece stratejik bir konumda, daha çok kaleye benzeyen bir hastane inşa ettirdi. Diğerleri de bölgedeki Hristiyan azınlığı bağılı oldukları Kürt reislerine yıllık vergilerini vermemeleri için kışkırttı. Bu ve benzeri davranışların sonucunda Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki gerginlik giderek arttı ve 1840'larda en üst düzeyine ulaştı. Son Kürt emirliklerinden birinin vergi ödemeyi reddeden Hristiyan uyruklarına verdiği ceza toplu katliama dönüştü. Avrupalılar emiri cezalandırması için sultana ağır baskılar yaptılar. Kısa bir süre sonra Osmanlı yönetiminin bölgedeki son emirlikleri de ortadan kaldırması, Avrupa'nın baskısına bağlandı ve yöredeki Hristiyanlar da yabancı düşmanların suç ortakları olarak kabul edildiler. Bu gelişmeleri takip eden dönemlerde yaşanan siyasî karışıklık ve anarşi, Müslümanlar arasında Hristiyanların geleneksel İslâmî düzeni yoketmeyi planladıkları görüşünün yaygınlık kazanmasıyla daha

da güçlendi. Bütün bunlar sonunda, Kürtlerde İslâm bilincinin yükselmesine ve dinî liderlerin arkasında birleşmelerine yolaçtı. Nakşibendî şeyhleri dinsel kurallara bağlı ve İslâm'a uygun olmayan geleneksel dinsel uygulamalara kesinlikle karşı olmaları nedeniyle Kürdistan'daki öteki önemli tarikat olan Kadîrîlerden daha militan Hıristiyanlara tanınan ayrıcalıklara karşı daha katı tavırlıydılar. Sonuçta Nakşibendî şeyhleri doğal siyasî lider konumuna yükseldiler. Bu durum özellikle, misyonerlik faaliyetlerinin daha yoğun yaşandığı Kuzey ve Orta Kürdistan'da çok barizdi.¹⁹

Güney Kürdistan'da Hıristiyan azınlık varsa da sayıları oldukça azdı, bu nedenle misyonerlik faaliyetleri de yoğun değildi. Oysa, orta ve daha küçük çapta da olsa Kuzey Kürdistan'da farklı kiliselere bağlı çok sayıda misyoner çalışıyordu. Nakşibendî şeyhlerinin geniş halk kitlelerini arkalarından sürükledikleri bölgelerle, misyonerlik faaliyetlerinin sürdürüldüğü bölgeler arasında oldukça inandırıcı bir korelasyon vardır. Güney Kürdistan Nakşibendî şeyhlerince yönlendirilen hiçbir ayaklanmaya sahne olmamışken, böyle ayaklanmaların ilk örnekleri Orta Kürdistan sınırları içinde sayılabilecek Nehri (Hakkâri) ve Barzan'da meydana gelmiştir. Bununla birlikte bu korelasyon ayaklanmaların tamamıyla Hıristiyan karşıtı olarak nitelendirilebileceği anlamına gelmez. Üstelik sözü geçen ayaklanmalardaki şeyhler (Şeyh Ubeydullah ve Barzan'lı şeyhler) misyonerler arasında bile hoşgörülü, iyi ve hakkaniyetli kişiler olarak ün salmışlardı.

Orta ve Kuzey Kürdistan'ın 1870'li yıllarda en etkili kişisi Ubeydullah'tı. Çağdaş yazarlara göre, Kürtler arasında halife olmasına rağmen sultandan bile daha üstün bir yeri vardı. Ermeni milliyetçilerinin siyasî ihtiraslarına ihtiyatla yaklaşıyor, bölgedeki Türk ve İranlıların yanlış yönetimlerinden rahatsızlık duyuyordu. En azından bir İngiliz misyonerine bu düşünceleri içeren bir mektup yazmıştı. Yönetimden şikâyet ederken şeyh, büyük olasılıkla merkezden atanmış reformcu bürokratlarla yaşadığı otorite çatışmasını kastediyordu.

Rus ordularının Kürdistan'ın da bir bölümü dahil olmak üzere Osmanlı topraklarına girdikleri 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı bölgeye sefalet, kargaşa getirdi. Kürt halkının can ve mal güvenliğini yok etti. İmparatorluğun yenilgisi Kürtlerin Osmanlı hükûmetine duyduğu azıcık güveni de sarsmış ve Avrupa ile Ermeni tahakkümü korkusunu güçlendirmişti. Bu koşullar içinde, Şeyh Ubeydullah benzer bir Ermeni girişimini de önlemek arzusuyla bağımsız bir Kürt devleti kurmaya niyetlendi. Diplomatik davranarak bu girişimini ilişkide olduğu bir

misyonerlik aracılığıyla İngiltere'ye bildirdi. İngiltere'yi Rusya'ya karşı kullanmaya ve böylece Avrupa'nın desteğini almaya çalıştı. Sultanla olan ilişkilerinde de bir belirsizlik vardı. Kürt devletinin ilk nüvesini İran topraklarında kurmak ve halifenin hükümrانlığını tanımak istediğini bildirmişse de, uzun vadede Osmanlı topraklarındaki Kürdistan'ı da devleti içine almayı tasarladığı kesindi. Ne var ki, şeyhin girişimi hezimetle sonuçlandı ve hayatının sonuna kadar sürgünde yaşadı. Bununla birlikte Kürtler arasındaki otoritesini hiçbir zaman yitirmedi ve ailesi, Kürt hareketi içinde yakın bir zamana kadar önemli bir rol oynamaya devam etti.

Tarikat Şeyhlerinin Siyasî Etkilerinin Azalması

Nakşibendî şeyhlerinin Kürtlerin aşiretler üstü siyasî liderleri olarak ortaya çıkmalarını ve ilk milliyetçi emellerinin sözcülüğünü üstlenmelerini açıklayabilmek için, kimisi yapısal kimisi genel karakterli ve bir kısmı da rastlantısal (Mevlana Halid'in kişiliği ya da 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) ama en az diğerleri kadar önemli bir seri değişik düzeyde soyutlama yapmamız gerekmişti. Tarikat şeyhlerinin siyasî etkilerinde 1925'ten sonra gözlemlenen hızlı düşüş bir ya da iki yapısal faktörden daha fazlasına bağlıdır. Türkiye, Irak ve İran'da siyasî ve sosyo-ekonomik ortamlar birbirlerinden oldukça farklıydı ve Kürdistan'ın her üç ülkenin sınırları içinde kalan bölümlerinde şeyhlerin siyasal etkilerinin azalmasının nedenleri de (en azından bazıları) farklıdır.

Türkiye'de, Şeyh Said ayaklanmasının ardından her türlü Sûfî düzeninin ve faaliyetinin yasaklanması en belirgin faktördü. Pek çok Nakşibendî şeyhi ortadan kaldırılmıştı: Kimisi asılmış kimisi sürgüne gönderilmiş ve pek çoğu yurtdışına, özellikle Suriye'ye kaçmıştı. Türkiye Kürdistan'ında kalanlarsa siyasî faaliyetten kaçınmışlardı. Tüm etkilerini yitirmemekle birlikte aşiret işlerine bile karışmaya cesaret edemiyorlardı. Dinî öğretilerini de gizli yürütmek durumundaydılar. Hem kendileri hem müridleri sessiz kalmayı yeğliyorlardı. Bu geri dönüşü olmayan bir süreç değildi, öyle ki ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye çok partili sisteme geçtiğinde, birkaç Kürt şeyhi seçime girdikleri partiye büyük miktarda oy kazandırma güçleri olduğundan siyasete çekildi. Kısa zamanda gelişen siyasî himaye sistemi sayesinde bazı şeyhler (bunlar arasında Şeyh Said'in oğullarından biri de vardır) eski siyasî güçlerini yeniden kazanmayı başardılar, ama hepsi hükümetle uzlaşma içinde olmayı ve ne Kürt hareketi ne de herhangi bir muhalif hareket ile açıkça bağlantı kurmamayı tercih ettiler.

Irak ve İran'daysa, tarikatlara hiçbir zaman yasaklama getirilmediği halde şeyhler siyasî önemlerini yitirerek, yerlerini diğer liderlere terk etmek durumunda kal-

dılar. Yalnız, burada ilginç bir durum vardır. 1920'lerden sonra Kürtlerin etkin siyasî liderlerinin birçoğu, şeyh değildi ama, şeyh ailelerinden geliyordu. Bu tip liderler başlangıçta ailelerinin geleneksel prestijini ve etkisini kullanıyorlar, zamanla salt siyasî araçlarla, meşruluklarını din yerine milliyetçilikten alarak kalabalık taraftarlar topluyorlardı. Şeyh Ubeydullah'ın torunu Seyid Taha da 1920'li yıllarda hem Irak hem de İran'da değişik milliyetçi örgüt ve gruplarla bağlantısı olan faal bir politikacıydı.²⁰ Böyle liderlerin en göze çarpanı Barzanlı Şeyh Abdussalam ile Şeyh Ahmed'in küçük kardeşi olan Molla Mustafa Barzani idi. Büyük ağabey karıştığı bir ayaklanma sonucunda Osmanlılarca asılmıştı. Yerine geçen kardeşi Ahmed ise Irak'taki İngiliz otoriteleriyle sık sık takışmaktaydı. Molla Mustafa ise, 1920'lerin başında ailenin sadık destekleyicileri ile birlikte, düşman aşiretlere ve İngilizlere karşı düzenlenen saldırıların önderliğini yaparak başladı. Zaman içerisinde iyi bir gerilla ve KDP'nin lideri olmakla kalmadı, Kürtlerin en büyük millî lideri haline geldi. Ailesinin geleneksel taraftarları onu Şeyh Ahmed'in kardeşi olarak tanıyorlardı, ama diğer tüm Kürtler için Nakşibendi şeyhi olan Ahmed, Molla Mustafa'nın ağabeyiydi.

Önceleri din ve milliyetçilik birbirlerinden ayrılmaz faktörlerdi, oysa yeni liderler açısından Kürt milliyetçiliği dinî faktörden çok daha önemli hale gelmişti. 1920'lerde Kürdistan'ın her bölgesinde siyasî partilerin ve milliyetçi birliklerin, şeyhlerin yerini aldıkları görülür.²¹ Bu olgu, her üç ülkede de yaklaşık eşzamanlı olarak yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler ve subay, memur, doktor, avukat, mühendis, öğretmenlerden oluşan yeni bir orta sınıfın ortaya çıkması ile yakından ilgilidir. Gerek Osmanlı İmparatorluğu gerekse İran yüzyılın ilk yarısında anayasal devrimler yaşadı. Jön Türkler ve İranlı benzerleri, bu yeni orta sınıfın Batı düşüncesini almış üyeleri arasından çıktılar ve ilk modern siyasî partileri kurdular. Aynı sosyal tabakadan olan bazı Kürtler Türk ve İranlı siyaset arkadaşlarıyla ilişkilerini sürdürürlerken, diğerleri zamanla Kürt milliyetçiliği politikalarına yönelerek geleneksel Kürt elitinin daha aydın kesimi (şeyhler ve aşiret reisleri) ile birleşip Kürt siyasî partilerini kurdular. Dönemin siyasî gelişmeleri -Birinci Dünya Savaşı, Türk Kurtuluş Savaşı, Irak ve Suriye'de manda yönetiminin kurulması, İngilizlerin kısa bir süre için de

20- Seyyid Taha ve Şeyh Ubeydullah'ın diğer izleyicilerinin siyasî faaliyetleriyle ilgili olarak bkz. Bruinessen, a.g.y., apendiksten IV bölüme kadar.

21- Martin Van Bruinessen, "Nationalismus und religiöser Konflikt: Der Kurdische Widerstand im Iran", Religion und Politik im Iran, Kurt Greussig (derleyen), 372-409, Frankfurt, a. M.: Syndikat, 1981; "vom Osmanismus zum Separatismus: Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said" İslam und Politik in der Türkei, Jochen Blaschke ve Martin Van Bruinessen (derleyen), 109-165, Berlin: Express Edition, 1985.

olsa bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasını desteklemeleri, Türkiye ve İran'da Batılılaşmaya yönelmiş rejimlerinin kurulması- Kürt milliyetçiliği düşüncesinin Kürt halkı içinde geniş çapta yayılmasını sağladı. Öyle ki milliyetçi partiler ve örgütler sadece liderlerinin geleneksel prestijlerinden dolayı değil, ama aynı zamanda ideolojileri nedeniyle taraftar toplamayı başardılar. Bu arada her ne kadar bazı şeyhler milliyetçi talepleri (ve yanı sıra sosyo-ekonomik talepler ile daha dinsel bir düzen taleplerini) ilk formüle edenler oldularsa da, Kürt toplumunda milliyetçiliğin yaygınlaşması sonucu yerlerini milliyetçi partilere bırakmak zorunda kaldılar.

Bir noktaya kadar bu gelişmelerin benzerlerine Endonezya'da da rastlıyoruz. Orada da Batı eğitimi almış yeni bir aydın kesimin (öğretmenler, doktorlar ve belli bir ölçüye kadar devlet memurları) oluşması ile toplumdaki liderlik el değiştirdi. Yeni elitin kurduğu milliyetçi örgütler içinde özellikle de Sarekat İslâm,²² tarikat şeyhlerine doğal liderleri gözüyle bakan toplumsal tabakayı mobilize etme yetisine sahipti. Kürdistan'da olduğu gibi, bu örgütün liderleri şeyhlerden çok ayrı bir sınıf değildi; bazı şeyhler ya da akrabaları Sarekat İslâm'ın eylemci üyelerinden oldular. Ne var ki Sarekat, şeyhlerce yürütülen hurafi uygulamalara karşı olduğu için, bazı Nakşibendî şeyhlerinin hiddetine hedef olmuştu.²³ Sarekat ve şeyhler arasındaki anlaşmazlık, aslında, açıkça mahallî ya da bölgesel Müslüman toplulukların liderliğini bir diğerine kaptırmamak için girdikleri rekabetten kaynaklanıyordu.

Endonezya'da Nakşibendî tarikatı şeyhlerinin etkilerinin azalmasında Kürdistan'da görülmeyen önemli bir faktör daha rol oynadı. 19. yüzyılda Nakşibendî tarikatının hızla yayılması, Ortadoğu'dan dalga dalga gelen dinî etkilerle birlikte, Endonezya'daki İslâm'ın daha şeriatçı bir yapıya bürünmesine ve yerel uygulamalardan temizlenmesine yolaçtı. Şeriatçı Nakşibendî tarikatı, Şattariya ve çift-uygulamalı tarikatların yerini alırken, İslâmiyet öncesi Endonezya (ya da Yerli) geleneklerinden gelen bazı uygulamaları da bünyesine aldı. Cava ve Sumatra'da başarıyla yürüttükleri propaganda kampanyalarının başlamasından kısa bir süre sonra, yeni bir dalgayla gelen daha şeriatçı reformcuların muhale-

22-A. E. E. Korver, *Sarekat İslam, 1912-1916*. Diss., Un. of Amsterdam, 1982; J. Th. E. Blumberger, "Sarekat İslam", *Encyclopaedia van Nederlands Indie*; Sarahat İslam Lokal, Sartono Kartodirdjo et al (derleyen). Jakarta, Arsip Nasional, 1975.

23-Th. W. Juynboll, "Die 'Sarekat Islam'-Bewegung auf Java", *Der Islams* (1914), 154-159, sayfa 157'de Sarekat İslâm'a karşı çıkan Nakşibendî şeyhlerine değinmektedir. Bununla birlikte, 1916 Jambi ve 1926 Banten ayaklanmalarında tarikat şeyhleri Sarekat İslâm'la birlikte hareket etmişlerdir (bkz. notlar 9-10).

fetiyle karşılaştı ve bazı uygulamaları *bid'at* olmakla suçlandı. Bu noktada Minangkabau âlimlerinden Ahmed Hatib'den bahsetmemiz gerekir. Ahmed Hatib, 1906-1908 arasında Mekke'deki ikametgâhından, Nakşibendilik aleyhine üç fetva verdi. Bunlardan birisi yakın zamanda yeniden basılmıştır.²⁴ Hatib'in olağanüstü prestiji, Nakşibendiliğin, özellikle Minangkabau (Batı Cava) bölgesinde yayılmasını zamanla durdurdu, şeyhler de yerlerini "modernist" ulemaya bıraktılar.

Endonezyalı hacıların sayıları arttıkça Ortadoğu'daki İslâmî düşüncesinin Endonezya üzerindeki etkisi de arttı. Mısırlı reformcular Muhammed Abdüh ve Raşid Rida başka bir İslâm topluluğundan daha fazla Endonezya'yı etkilediler. Batı'nın İslâm dünyasına sunduğu bazı nimetleri reddetmeyen anti-empyrist tutumları, Nakşibendilikten daha sofistikeydi ve aydın Endonezyalılar için daha cazipti. Böylelikle kendilerini Müslümanlar olarak adlandıran Endonezyalılar arasında sömürgecilğe karşı mücadelenin liderliği modernistlere geçti.²⁵

Yukarıda yazılanlardan, Nakşibendilik ve diğer tarikatların Endonezya Müslümanları arasında tüm nüfuzlarını kaybettikleri anlamı çıkarılmamalıdır. Bununla birlikte, birkaç on yıl boyunca üstlendikleri siyasî ve sosyo-ekonomik sıkıntıları kristalize etmek gibi önemli bir siyasî fonksiyonlarını yitirdikleri doğrudur. Üstelik Kutsal Kentler 1925'te İbni Saud tarafından işgal edilip Vahhabi inancı geçince geleneksel tarikat faaliyetleri yasaklanınca, Endonezyalı Nakşibendilerin ana kaynaklarıyla olan ilişkileri de kesilmişti. Sonuçta güçleri azaldı, gelişmeleri kısıtlandı ve eylemlilikleri kalmadı. Kürdistan'daki din kardeşleri gibi sessizleşip kendilerini dine adanmış seçtiler.

Sonuç

İslâmî hareketlerin incelenmesinde metodolojik birkaç nokta geliştirmek için, özellikle sadece zaman dilimi açısından değil, başka açılardan da benzerlikler gösteren İslâmî ya da İslâm- esinli iki siyasî hareketi karşılaştırdım. Her iki olay içinde hareketin doğuş ve çöküşünün nedenleri arasında gösterilebilecek birkaç

24- Ahmed Katib bin Abdul Latif, *Fatwa tentag: Tharikat Naqsyabandiyah*. Medan: Firma "İslamiyah", 1978 (4. Baskı). Nakşibendî taraftan ve aleyhtan polemiklerin bir taraması için bkz., B. J. O. Schrieke, "Bijdrage tot de bibliografie van de huidige godsdienstige beweging der Sumatra's west-kust", *Tijdschrift voor Indische Taal, Landen Volkenkunde* (TBG) 59 (1919-1921), 249-325. Aynca bkz., Werner Kraus, *Zwischen Reform und Rebellion Über die Entwicklung des Islams in Minangkabau*, Wiesbaden, 1984

25- Delior Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.

yapısal faktörü ayırmak zor olmadı: Batı yayılcılığı altında yerli siyasî sistemlerin çöküşü ve Batı modern siyasî örgütleri kuran eğitimi almış yeni bir orta sınıfın doğuşu. Bu soyutlama düzeyinde iki olay çok rahat kıyaslanabilir. Açıklama açısından ise, yanlış olmamakla birlikte yetersizdir. Gelişmelerin neden o zaman diliminde gerçekleştiğini ya da neden farklı yerlerdeki benzer koşulların aynı gelişmelere yol açmadığını açıklayamaz. Bence dünyanın çeşitli köşelerinde yaşanmakta olan İslâm radikalizmini açıklamaya çalışan akademik girişimlerin çoğu da bu noktada sıkışıp kalmaktadır. Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşanan köyden kente göç, yarı- eğitilmiş pek çok gencin yeterince istihdam edilmeyişi, Batı'dan etkilenen gelişme politikalarının neden olduğu büyük eşitsizlikler, toplum refahı yerine GSMH'daki büyümenin hedeflenmesi, ekonomik gelişme için seçilen sosyalist yolların tıkanması ve sık sık tekrarlanan diğer global faktörler elbette her açıklamanın odak noktasında olmak zorundadır. Ama gene de gereken açıklamanın sadece bir bölümünü oluşturabilirler. Makaledeki örnekler araştırması yapılan toplumların toplumsal, iktisadî ve siyasî ortamlarının sağlam bir analizinin ne denli önemli olduğunu ve rastlantısal faktörlerin de en az o kadar önem taşıdığını göstermiştir umarım.

Çok iyi bilindiği ve yukarıda da gösterildiği gibi farklı nedenler aynı etkileri yaratabilmektedir. Disiplinin bilimsel olduğu iddialarını koruyabilmek için, işlevsel sosyolog ve antropologlar “işlevsel eşdeğer” kavramına başvurmuşlardır. Bu bakış açısında, belirli faktörlerin özgül bileşimi ya da işlevsel eşdeğerlerinin varlığı durumunda belirli özgül sonuçların meydana gelmesi beklenir. Çoğu durumda bu dairesel bir mantık yürütmekten öteye geçemez, çünkü sonuçta hangi koşul ya da olayın önerilen nesnel faktöre katkısı olan işlevsel eşdeğer olduğunu ancak geçmişe bakarak tespit edebiliriz. Pozitif bilimlerde olduğu gibi evrensel ya da yan evrensel yasalara dayanarak yapılan katı açıklamalar, insan toplumlarını incelerken imkânsızlaşır. Bu yoldaki çabalarsa debdebeli, sıkıcı, banal ve ilgi çekmekten uzak ifadeler olmaktan öteye geçemezler. Bu nedenle olayları kendi toplumsal ve tarihsel konumları içinde ele aldım ve nesnel faktörlere olduğu kadar bu olaylarda rol alanların algılama biçimleri ile ideolojilere de dikkat eden açıklayıcı bir yol izledim. Global siyasî iktisat düzeyinden, kişisel ve toplumsal psikolojiye kadar değişik düzeyleri ve tamamıyla rastlantısal görünen faktörleri de gözönüne almaya çalıştım. Böylesi bir yaklaşım eklektik olmakla ve teorik olmamakla suçlanabilir, ne var ki ben daha iyi bir seçeneğin varlığından şüpheliyim.

“İşlevsel eşdeğerler” düşüncesini reddederken bunun öngörü gücü taşıyan sağlam bir teorik sistem kurmada yardımcı olamayacağını ifade etmeye çalışıyor-

dum. İki farklı durum kümesinin arasında ve ortaya çıkan gelişmelerde çarpıcı bir paralellik olamayacağı düşüncesini reddetmek istemiyorum. Ne var ki paralelliğin büyük bir kısmı bizim seçici algılamamıza ve her iki durumu ve gelişmeleri yorumlamamıza bağlı olmaktadır.

Sonuç olarak Kürt ulemanın lider konumunu bu kadar çabuk kaybetmesi, Kürtler arasında dinî duyguların güçlü oluşu nedeniyle değil, toplumsal ve siyasal faktörlere bağlı olarak ortaya çıktıklarının göstergesidir. Ulema, ortada başka güçlü aday olmadığı dönemlerde geçici olarak güçlenmiş ve etkin rakipler ortaya çıktığında bu gücünü yitirmiştir. Bu durum, aynı zamanda, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen şeyh ayaklanmalarında dinin rolünü abartmamamız için bir uyarıdır da.

Türkiye’de Eğitim Sisteminin Dönüşümü ve İmam-Hatip Okulları

Mustafa Kemal Coşkun

Eğitim alanının kuruluşu ve dönüşümü Türkiye modernleşmesinin en önemli tartışma alanlarından birisini oluşturuyor. Esasen Osmanlı İmparatorluğu’nun geç dönemlerinden beri Türkiye’nin yaşadığı hemen her önemli siyasi ve toplumsal değişim döneminde eğitimin nasıl şekillendirileceği üzerine önemli tartışmalar yaşanmıştır. Eğitim alanı içerisinde özellikle din eğitiminin nasıl olması gerektiğine ilişkin tartışmalar bugün hala devam etmektedir. Doğal olarak örgün eğitim kurumları içerisinde imam, hatip ve diğer din görevlilerini yetiştirmek üzere meslek lisesi olarak kurulmuş olan İmam-Hatip liseleri de bu tartışmanın merkezine oturmuştur.

Bu çerçevede Türkiye modernleşmesinin temel gerilim hatlarını anlamak için eğitim alanının değişim ve dönüşümünü ve bu alanda mücadele eden aktörlerin ideolojik, siyasal ve toplumsal şemalarını çıkaracak türde çalışmalar yapmak konuyu daha iyi anlamak açısından yararlı olabilir.

Eğitimin bireylerin çeşitli rol ve becerileri kazandığı, toplumsal yeniden üretimin gerçekleştirildiği ve toplumsal eşitsizliklerin gelecek nesillere aktarıldığı bir alan olduğu düşünülürse eğitime verilen önem daha anlaşılabilir olacaktır. Nitekim Bourdieu’nun vurguladığı gibi eğitim aracılığıyla yeniden üretilen kültürel sermaye bireylerin sınıfsal konumunun en önemli göstergesi ve şekillendiricisidir.¹ Diğer bir deyişle, bireyler toplumsal yeniden üretim sürecine yeni roller ve beceriler kazanarak katılırken aynı zamanda bu rol ve becerileri kazanma sürecinde onlara kültürel

1- P. Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgement of Taste*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 122.

sermayenin değişik biçimleri aşılanır.² Bu süreçte eğitim kurumları ve okullar kültürel sermayenin iletilmesi için anahtar kurumlar haline gelirler.³

Özellikle Orta Doğu'da eğitim, seküler ve ulusalcı değerlerin yayılması ve ulus-devletin genişlemesiyle yeni elitlerin üretimi ve yeniden üretiminin aracı olarak görülmüştür. Bu çerçevede eğitimsizliğe modernleşmeye engel olan ve yok edilmesi gereken bir hastalık olarak bakılır.⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nun bozulması ve dönüşümü sürecinde Türkiye'de modernleşmenin en önemli alanlarından birisi yeni ve modern-laik eğitim kurumlarının geliştirilmesi süreciydi. Genç nesillerin nasıl eğitileceğine ilişkin ortak bir görüşün olmamasından dolayı genel olarak eğitim ve özel olarak din eğitimi önemli bir sorun oluşturdu. Bu çerçevede din adamı yetiştirmek üzere ilk kez 1924 yılında kurulan imam-hatip liseleri bu sorunun merkezine oturdu. Bu okulların yapısı, işlevleri ve dönüşümü Türk modernleşme tarihi boyunca devam etmiştir.⁵ 19. Yüzyılın ikinci yarısında başlayan bu tartışma 1997 yılında zirveye ulaştı. 1990'lardaki tartışmaların iki farklı kamp arasında olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, imam-hatip liselerini İslami yeniden canlanışın aracı olarak görürken ikincisi bu okulların sistem karşıtı ve aşırı İslamcı bireyler yetiştirdiğini ileri sürüyordu. Bu ikinci kampa göre imam-hatip liseleri cumhuriyetin laik ilkelerine potansiyel bir tehdit oluşturu-yordu.

-
- 2- P. Bourdieu & J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, London, Sage Publications, 1977; P. DiMaggio, "Cultural capital and school success: The impact of status culture participation on the grades of U.S high school students", *American Sociological Review*, 47, 1982, pp. 189-201; A. Smart, "Gifts, bribes and guanxi: A reconsideration of Bourdieu's social capital", *Cultural Anthropology*, 8, 1993, pp. 388-408; A. Sullivan, "Cultural capital and educational attainment", *Sociology*, 35, 2001, pp. 893-913.
- 3- M. Schwalbe, S. Godwin, D. Holden, D. Schrock, S. Thompson & M. Wolkomir "Generic process in the reproduction of inequality: An Interactionist Analysis", *Social Forces*, 79, 2000, pp. 419-452.
- 4- B. C. Fortna, "Education and autobiography at the end of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 41(1), 2001, pp. 1-31; B. C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- 5-T. Verschoyle, "Education in Turkey", *International Affairs*, 26, 1950, pp. 59-70; B. Lewis, "Islamic revival in Turkey", *International Affairs*, 28, 1952, pp. 38-48; N. Dinçer, *1913'den Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1974; B. Akşit, "İmam-Hatip and other secondary schools in the context of political and cultural modernization in Turkey", *Journal of Human Sciences*, VII, 1986, pp. 25-41; B. Akşit, "Islamic education in Turkey: Medrese reform in late Ottoman times and Imam-Hatip schools in the Republic", R. L. Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey*. London, IB Tauris, 1991; İ. Tekeli & S. İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993; M. Paçacı & Y. Aktay, "75 years of higher religious education in modern Turkey", *The Muslim World*, LXXXIX/3-4, 1999, pp. 389-413; E. Özdalga, "Education in the name of 'Order and Progress', reflections on the recent eight year obligatory school reform in Turkey", *The Muslim World*, LXXXIX/3-4, 1999.

2002 yılında AKP'nin iktidara gelmesiyle birlikte imam-hatip liseleri ve İslam arasındaki ilişkiler üzerine tartışmalar da giderek arttı. Bu tartışmaların imam-hatip liseleri ve kadınların örtünmesi konusunda AKP tarafından verilen sözler tarafından tetiklendiği söylenebilir. Nitekim AKP'nin iktidara gelişiyle siyasal ilgi merkezi olacak temel ihtilaflardan birinin eğitimde dinin rolü üzerine olacağı zorunlu görünmüştür.⁶ Bu çerçevede öncelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geçişte eğitimin tarihi kısaca ele alınacak, daha sonra günümüzde uygulanan eğitim programları tartışılacaktır. Ayrıca son dönemde AKP tarafından uygulanmaya başlanan eğitimde 4+4+4 formülünün de İmam-Hatip liselerine etkileri açısından ele alınması konunun anlaşılması için yararlı olabilir.

Türkiye'de Eğitimin Kısa Tarihi

Osmanlı İmparatorluğu eğitimi “öğrencilerin imparatorluğa bağlanmasının ve sadakatının, onlar arasında doğrudan bir özdeşleşmeyi yaratmanın bir aracı” olarak görmüştür.⁷ Cumhuriyetin kurulmasından hemen önceki yıllarda Osmanlı'daki eğitim sistemi “iyi Müslüman” yaratma perspektifiyle yönetilmektedir. Diğer taraftan batı ülkeleriyle kurulan yoğun ilişkiler doğrultusunda ve özellikle 1839 Tanzimat Fermanı dönemlerinde batı eğitim sistemine uyan eğitim programları uygulayan okullar açıldı. Aslında, Zürcher'in de belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'yı, onun bilimini ve teknolojisini bilecek bir biçimde eğitilmiş özneler yetiştirme anlayışına ulaşmıştı.⁸ İmparatorluğun dağılma döneminden önce eğitim kurumları ikici bir yapıya sahipti: İslami eğitime karşılık laik batıcı eğitim sistemi.⁹ Osmanlı eğitim sisteminin “mektep”, “medrese” ve “Enderun” okullarından oluştuğu söylenebilir. Mektepler genel olarak vakıflar tarafından desteklenen ve Kuran öğretiminin yapıldığı okullardı.¹⁰ Medreseler bütün Ulema'nın ve dini eğitim okullarında ders verecek öğretmenlerin yetiştirildiği en önemli eğitim merkezleriydi. Enderun ise medreselere göre daha elit bir yapıya sahipti ve “saray hizmetleri için bilgili ve iyi terbiyeli bireyler” yetiştirme amacıyla kurulmuş olan ileri eğitim kurumlarıydı.¹¹ Kısaca, devlet adamları

6- S. Y. Pak, “Cultural politics and vocational religious education: The case of Turkey”, *Comparative Education*, 40, 2004, s. 322

7- B. C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun...*, s. 209

8- E. J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 69

9- H. A. Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, MEB Yayınları, 1992, s. 6

10-Age., s. 8; E. Özdağ, “Education in the name...”, s. 416

11-H. A. Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin...*, s. 15

Enderun'da yetiştirilirken ulemanın eğitimi medreselerde gerçekleştiriliyordu.¹² Diğer taraftan Kazamias, medreselerin sarayda çalışacak kişileri yetiştirmede Enderun kadar önemli bir kurum olduğunu ileri sürmektedir.¹³

Modern Türkiye'nin kuruluşunun Türk eğitiminde yeni bir sayfa açtığını söylemek doğru olacaktır. Cumhuriyet dönemindeki reformlar daha önceki reform hareketlerinden ayrı değerlendirilmelidir. Bunun nedeni, bu reformların bir ilerlemenin ötesinde, modern ve laik bir toplum ya da ulus yaratma hedefine uygun olarak toplumun dönüşümünü ve yeniden yapılanmasını sağlamak amacıyla düzenlenmesidir. Bu reformların İslam'ı kamusal yaşamdan çıkarmayı amaçladığı söylemi oldukça yaygın bir gözlemdir.¹⁴ Cumhuriyetin kurucuları eğitimsel reformlar aracılığıyla "seküler ve milliyetçi değerleri beslemek"¹⁵ için mücadele verdiler ve eğitimi "modern vatandaşlığın kaynağı"¹⁶ olarak gördüler. En önemlisi, yeni Türk devleti politik meşruluk temelini İslam yerine Fransız Devrimi'nin laik demokratik halk egemenliği ilkesiyle oluşturmuştu.¹⁷ Eğitimsel reformlar da modernleşme çabalarının ve ulus inşası sürecinin parçasıydı ve "toplumda ve eğitimde dinin temelini zayıflatmak"¹⁸ amacını taşıyan hükümet politikalarına katkı yaptı. Sakallıoğlu "modern laik değerlerin topluma eğitim ve toplumsallaşma yoluyla aşılandığını" iddia eder.¹⁹ Eğitime ilişkin düşünüldüğünde dönemin en önemli yeniliği 1924'de kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve 1928'de kabul edilen Latin harflerine geçiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun maddeleri arasında medreselerin kapanmasını gerektiren herhangi bir madde bulunmamasına rağmen yasanın uygulanması süre-

12- İ. Tekeli & S. İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim...*, s. 7

13-A. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, Allen and Unwin: The University of Chicago Press, 1996, s. 33

14-G. Jenkins, "Muslim democrats in Turkey?", *Survival*, 45, 2003, s. 46. Yavuz'a göre Kemalist reformlardan sonra Müslümanlar, kamusal alanın daralmasıyla yeni ortaya çıkan bir politika üzerine nüfuz edebilmek için iletişime girebilecekleri bir bağlam sağlayan ortak bir kamusal kültürün artık olmadığını hissettiler ve bu zorla dışlanmaya yanıt olarak çoğu Müslüman kendi informal ağlarını ve eğitim sistemini kurmaya başladı (bkz. M. H. Yavuz, "Cleansing Islam from the public sphere", *Journal of International Affairs*, 54, 2000, s. 24-25).

15-E. Özdalga, "Education in the name...", s. 419

16-S. Y. Pak, "Cultural politics and...", s. 325. Atatürk'e göre Türk Milli Eğitim'inin amacı, yeni nesli ulusa, devlete ve millet Meclis'ine sadık kalan bireyler olarak yetiştirmek (bkz., İ. Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, s. 140).

17-Ü. C. Sakallıoğlu, "Kemalism, hyper-nationalism and Islam in Turkey", *History of European Ideas*, 18, 1994, s. 258.

18-A. Kazamias, *Education and the Quest...*, s. 186

19-Ü. C. Sakallıoğlu, "Kemalism, hyper-nationalism and...", s. 259

cinde bütün medreseler kapatıldı,²⁰ bütün eğitim kurumları aynı çizgiye getirildi ve hepsi de Milli Eğitim Bakanlığı'nın sorumluluğu altına verildi. Bu anlamda Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun sadece medreselerin gelenekselciliğini reddetmediğini fakat aynı zamanda çoğulcu okul yapısına da bir son verdiğini belirtmek gerekir. Bu yasayla yeni bir kimlik ve yeni bir moral sisteme sahip yeni bir ulus inşa etme amacıyla merkezci, modernist ve ulusal bir eğitim sistemi getirildi.²¹ Dinsel eğitim de Ulemalardan alınmış ve kız ve erkek öğrencilerin bir arada eğitim gördüğü bir sistem getirilmişti. Çoğulcu eğitim sistemi yerini karma ve birleştirilmiş laik eğitim sistemine bıraktı. Rahman'a göre Atatürk, bunu laik ve geleneksel eğitim sistemlerinin bir sentezini üreterek değil fakat geleneksel eğitimi tamamen elimine ederek başarmıştı. Aslında Rahman tarafından bahsedilen mesele Türkiye'deki değişim ve dönüşümlerin diğer İslam ülkelerindekinden farklı olduğu temel noktayı göstermektedir. Zira İslam ülkelerinin çoğu, Türkiye'nin tersine geleneksel ve laik sistemlerin bir sentezini yapmaya girişmiştir. Türkiye'de ise genel eğilim, geleneksel olanın bütünüyle reddedilmesi ve yerine laik ve modernist sistemlerin geçirilmesi biçiminde olmuştur.

Kısaca, 1920'lerde eğitim alanındaki reformlar eğitimin kontrolünü Ulema'dan alarak devlete vermeyi amaçlamıştı. Böylece aynı eğitimi ve müfredat programını ülkenin bütününde uygulayarak hem eğitimli insan sayısını hem de laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeyi amaçladı. İmam-Hatip liselerinin açılması bu politikalara bir tür katkıydı. İmam-Hatip liseleri ilk olarak 1923-24 eğitim yılında 29 farklı yerde açıldı.²² Bu yıllarda İmam-Hatip liselerinin açılmasını gerektiren temel söylem "aydınlanmış" imam ve hâtipler yetiştirilmesi üzerineydi. Ne var ki İmam-Hatip liselerinin sayısı 1925'de 26'ya, 1926'da 20'ye, 1927'de 2'ye düştü ve 1930'da İmam-Hatip eğitimi bütünüyle sona erdi. 1930 ve 1948 yılları arasında resmi eğitim sistemi içerisinde İmam-Hatip eğitimi verilmedi. Ancak kimi kırsal ve kentsel cemaatlerde İslami eğitimin gayri resmi olarak gizli kapaklı devam ettiği söylenebilir.

İmam-Hatip liselerinin asıl gelişmesi 1950 yılı sonralarına rastlar. Cumhuriyet Halk Partisi'nin önerileriyle 1949'da 8-10 ay İmam-Hatip eğitimi verecek kurs-

20-Aslında Medreselerde verilen eğitim Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında da ciddi biçimde eleştiriliyordu. Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. M. A. Gökaçtı, *Türkiye'de din eğitimi ve İmam-Hatipler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 83

21-B. Akşit, "Islamic education in Turkey...", s. 161

22-E. Özdalga, "Education in the name...; S. Tanilli, *Nasıl bir eğitim istiyoruz?*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1994

lar açıldı.²³ Buna karşılık din eğitimindeki asıl gelişmeler Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelişiyle başladı. 1951 yılından başlayarak İmam-Hatip liselerinin sayısı hızlı bir biçimde arttı. Ve günümüze kadar gerek öğrenci gerekse okul sayısındaki artış oldukça çarpıcı biçimde gerçekleşti, öyle ki 1996-1997'de laik sivil toplum örgütleri ve ordu zorunlu eğitimin 8 yıla çıkarılması ve İmam-Hatip liselerinin ortaokul kısmının kapatılmasına ilişkin güçlü bir muhalefet geliştirdi. Tarihsel olarak bu süreç oldukça paradoksal, zira başlangıçta, yani 1920'lerde İslami Ulema ve halk bu okulları tercih etmemişti, çünkü bu okulların laik ideolojinin etkisi altında olduğu ve yeni kurulmaya çalışılan sistemin payandası olarak düşünüldü ve bu nedenle 1930'a gelindiğinde kapandılar. Ne var ki 1950'lerden günümüze kadar halk tarafından daha fazla talep edilir oldular, zira bu dönemde de bu okullar Sünni İslam'ı öğreten okullar olarak değerlendirildi. İslam'ın Sünni ve kitabî versiyonunun modern devletin, ekonominin ve toplumun laik kurumlarıyla uyumlu olabileceği düşünülmüştü.²⁴

Türkiye'de çok partili sisteme geçişten sonra İmam-Hatip okullarının ve öğrencilerinin sayısındaki artışın başka nedenlerinden de bahsedilebilir. Öncelikle politikacılar, destek ve oy için okul ve öğretmen arzını sağladılar ve bu okullara halk tarafından gözle görülür bir talep artışı oldu.²⁵ Bu okullara talebin artışında, sadece Türkiye'de değil fakat bugün dünyanın bir çok yerinde gerçekleşen ve kimilerince modernleşme ya da küreselleşmeye tepki, kimilerince "çevre"nin "merkez"e tepkisi olarak yorumlanan dinsel ve muhafazakar tavır ve tutumlarda ki artış da etkili olmuş olabilir. Bunlara ek olarak, ekonomik ve toplumsal yapıların dönüşümüyle ilintili bir biçimde sınıf yapısının dönüşümünün de bu gelişmelere katkı yaptığı söylenebilir.²⁶

1950 sonrası gerçekleşen değişim ve dönüşümlerin en önemli özelliği hem laik hem de dinsel eğitimde çeşitliliğin artmasıydı. Oysa Cumhuriyet'in kuruluşuyla asıl çaba bütün okul türlerini birleştirerek bir ve aynı çatı altına toplamaktı. Ancak 1950'den sonra okul türleri tekrar arttı. Buna karşılık 1997'de zorunlu eği-

23-N. Dinçer, *1913'den Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1974; B. Akşit, "Islamic education in Turkey...", s. 146

24-E. E. Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005; E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, İstanbul, Ümit Yayıncılık, 1994

25-B. Akşit, "Islamic education in Turkey...", s. 147-148

26-B. Akşit, M. Şen, & M. K. Coşkun, "Modernleşme ve Eğitim: Ankara'daki Ortaöğretim Okullarındaki Öğrenci Profilleri", F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş, & M. Türkay (eds.), *Mübeccel Kıray İçin Yazılar*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000.

timin sekiz yıla çıkarılması en azından temel ve orta eğitim düzeyinde eğitimin yeniden “birleştirilmesi”, “homojenleştirilmesi” olarak görülebilir. Bu anlamda Cumhuriyet tarihi boyunca Türk eğitim sisteminde uygulanan politikalar siyasal alanda değişen iktidar dengelerine göre biçimlenmiştir. Buna bağlı olarak okul türlerinin sayısı bazen artmış bazen azalmıştır.

1997’den sonra zorunlu eğitimin 8 yıla çıkarılması doğrultusunda İmam-Hatip liselerinin ortaokul kısmı kapatıldı. 1996-1997 eğitim yılının başında 601 olan İmam-Hatip Lisesi sayısı 1999-2000 yılında sadece 604’e kadar çıktı. Fakat 2002’nin sonlarında 558’e indi. Öğrenci sayılarında da benzer bir düşüşün olduğunu söylemek mümkündür. 1996-1997’de toplam 192.727 öğrenci İmam-Hatip liselerine devam ediyordu ve bu oran toplam lise öğrencilerinin %13’üne denk düşüyordu. Öğrenci sayısı 1999-2000 yıllarına gelindiğinde ise toplam lise öğrencisi oranının %6.6’sına denk düşen bir biçimde 134.224’e kadar düştü. 2001-2002’de ise 71.583’e kadar indi (toplam lise öğrencisi oranının %2.5’i). 2004-2005 öğretim yılında ise yeniden yükselişe geçerek 96.851’e çıktı ki bu da toplam lise öğrencisi oranının %3.7’sine tekabül ediyordu.²⁷

Sonuç olarak özellikle 1997-2002 arasında uygulanan politikalarla devletin İmam-Hatip liseleri üzerindeki kontrolünü artırdığı ve İmam-Hatip Lisesi sayısının artmasını engellediği gözlenmektedir. Bu politikaların, tıpkı Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki gibi laik “düzen ve ilerleme” düşüncesinin hala var olmasının ve bu düşüncenin hem Türk orta sınıfının eğitilmiş ve laik kanadının hem de İslamcı olmayan medya organlarının desteğinin bir sonucuydu.²⁸ Aynı zamanda devlet politikalarının; bu okulların Medreselerin uzantıları olduğu, öğrencilerinin modernlik karşıtı olduğu ve bu nedenle de laik düzene karşı bir tehdit oluşturdıklarına ilişkin karşı bir söylemle etkilendiğini söylemek mümkündür. Ne var ki 2003-2004 eğitim dönemi sonrasında bu etkilerin giderek hafiflediğini, hatta tersine döndüğünü söylemek de olası. Yani, 1997-2003 arası İmam-Hatip liselerinin sayısı yavaş yavaş azalmasına rağmen, 2003’den sonra öğrenci sayıları artmaya başladı. Aşağıdaki tablolar sırasıyla 1996-1997, 2001-2002 ve 2008-2009 öğretim yıllarında Türkiye’deki okul, öğrenci ve öğretmen sayılarını göstermektedir. Ayrıca tablolar incelendiğinde okul türlerinde de önemli bir çeşitlilik olduğu görülecektir.

27-Burada kullanılan veriler Milli Eğitim Bakanlığı’nın farklı yıllarda yayınladığı istatistiklerden alınmıştır.

28-E. Özdalga, “Education in the name...”, s. 436-437

Tablo 1: 1996-1997 Öğretim Yılı Orta Öğretim Okul, Öğrenci ve Öğretmen Sayıları

Okul Türü	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı
Normal Devlet Lisesi	1.621 (%36)	1.026.373 (%57)	49.158 (%40)
Özel Liseler	376 (%8)	53.933 (%3)	8.874 (%7)
Anadolu Lisesi	389 (%9)	50.277 (%2)	8.201 (%7)
Meslek Liseleri (Erk.)	923 (%21)	390.806 (%22)	23.511 (19)
Meslek Liseleri (Kız)	601 (%13)	98.617 (%5)	13.445 (%11)
İmam-Hatip Lisesi	601 (%13)	192.727 (%11)	18.809 (%16)
TOPLAM	4.511 (%100)	1.812.733 (%100)	121.998 (%100)

Tablo 2: 2001-2002 Öğretim Yılı Orta Öğretim Okul, Öğrenci ve Öğretmen Sayıları

Okul Türü	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı
Normal Devlet Lisesi	1.560 (%31)	1.129.238 (%55)	48.764 (%40)
Özel Liseler	465 (%9.5)	72.051 (%3)	8.128 (%7)
Anadolu Lisesi	419 (%8.5)	239.931 (%12)	11.863 (%10)
Meslek Liseleri (Erk.)	1.317 (%26)	392.158 (%19)	29.234 (%24)
Meslek Liseleri (Kız)	708 (%14)	152.424 (%7)	13.511 (%11)
İmam-Hatip Lisesi	558 (11)	77.389 (%4)	8.504 (%8)
TOPLAM	5.027 (%100)	2.063.191 (%100)	120.004 (%100)

Tablo 3: 2008-2009 Öğretim Yılı Orta Öğretim Okul, Öğrenci ve Öğretmen Sayıları

Okul Türü	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı
Normal Devlet Lisesi*	3.076 (%43)	1.739.261 (%60)	88.616 (%52)
Özel Liseler	783 (%11)	110.896 (%4)	14.716 (%9)
Meslek Liseleri (Erk.)	1925 (%27)	608.414 (%21)	37.762 (%22)
Meslek Liseleri (Kız)	915 (%13)	283.166 (%10)	17.709 (%11)
İmam-Hatip Lisesi	458 (%6)	143.637 (%5)	9.846 (%6)
TOPLAM	7.157 (%100)	2.885.374 (%100)	168.649

*Milli Eğitim Bakanlığı 2009 istatistiklerinde Genel Orta Öğretim sayıları verilmiş, Anadolu lisesi, fen lisesi, genel lise ayrımı yapılmamıştır.

Yukarıdaki üç tablo bir arada değerlendirildiğinde İmam-Hatip liseleri dışında bütün okul türleri sayısında önemli artışlar gerçekleştiği görülmektedir. İmam-Hatip liselerinin ise okul sayısı düşmesine rağmen öğrenci sayıları 1996-1997'deki yüksek seviyesinden önce düşmüş, 2008-2009'da ise yeniden bir miktar daha yükselmiştir. Bunu daha iyi anlayabilmek için İmam-Hatip liselerinde 2001'den sonraki sayılara da bakmak yararlı olacaktır.

Tablo 4: 2002-2008 Arası İmam-Hatip Lisesi Okul, Öğrenci ve Öğretmen Sayıları

Yıllar	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı
2002-2003	536	71.100	7.431
2003-2004	452	90.606	7.631
2004-2005	452	96.851	8.140
2006-2007	455	120.668	9.099
2007-2008	456	129.274	10.127

* MEB 2005-2006 istatistiklerinde okul türlerinin, öğrenci ve öğretmen sayıları ayrı ayrı verilmemiş, daha çok illere göre verilmiştir. Bu nedenle tabloya alınmamıştır.

Dolayısıyla 2000’li yıllardan sonra İmam-Hatip liselerinin sayısı azalmakta, buna karşılık öğrenci ve öğretmen sayıları giderek artmaktadır. Tablolarda gösterilmemekle birlikte bu okullarda kız öğrenci sayısının arttığı, erkek öğrenci sayısının ise azaldığı gözlenmektedir. Bunun nedeninin o dönemlerde uygulanan üniversite sınavında katsayı meselesinin olduğu düşünülebilir.

İmam-Hatip Okulları ve 4+4+4 Uygulaması

Bilindiği gibi AKP hükümetinin eğitim alanına ilişkin son uygulaması zorunlu eğitimin 12 yıla çıkarılması oldu. Ancak din eğitimi açısından bu uygulamanın etkileri şunlar olmuştur.

Öncelikle eğitim sistemi 3’lü bir yapı kazandı. Bir tarafta sınavla girilen ve neredeyse tamamı Anadolu liseleri olarak dönüştürülen normal devlet liseleri yer alıyor. Diğer tarafta yine sınavla girilen ancak büyük olasılıkla herhangi bir Anadolu lisesine puanı yetmeyen öğrencilerin gidebileceği meslek liseleri olacak. Anadolu liseleri akademik eğitim için vardır ve bu nedenle hem daha uzun hem daha masraflı bir yoldur. Çocuğunu bu okullara göndermek isteyen biri daha fazla masraf yapmayı da göze alacak demektir. Bu anlamda bu yeni sistem, dar gelirli ailelerden gelen işçi ve emekçi çocuklarını meslek liselerine yönlendirmekte, dolayısıyla tam da Bourdieu’nun dediği gibi, eğitim sistemi artık bütünüyle Maxvel’in cini gibi çalışmaktadır. Yani bu yeni yasayla eğitim sistemi, sınıflar arası eşitsizliğin yeniden üretilmesini ve bu durumun sürekliliğini garanti altına alıyor demektir. Sonuçta işçi ve emekçilerin çocukları mecburen mesleki teknik okulları tercih edeceklerdir.

Bahsettiğimiz üçüncü yapı, İmam-Hatip liselerinin varlığıdır. Çocuğunu Anadolu lisesine ya da meslek lisesine göndermek istemeyenlerin tercih edebileceği okullar olarak İmam-Hatip okulları karşımıza çıkar. İşin daha da önemli tarafı, sadece bu okulların aynı zamanda ortaokul kısmı olacaktır. Örneğin 4 yıllık temel eğitimden sonra öğrencilerin gidebileceği mesleki-teknik ortaokullar kurulmamış, sadece İmam-Hatip ortaokulları açılmıştır. Bu anlamda temel eğitimi bitiren (yani ilk 4 yıldan sonra) öğrencinin karşısında gidebileceği iki ortaokul bulunmaktadır: Ya Anadolu liselerine devamı sağlayacak genel ortaokullar ya da İmam-Hatip ortaokulları. Bu anlamda bu “yeni” sistem, İmam-Hatip eğitimi 8 yıla çıkarıyor görünmektedir.

Aynı zamanda İmam-Hatip ortaokullarındaki zorunlu dersler ile genel ortaokullardaki zorunlu dersler arasında bir farklılık yoktur. İmam-Hatip öğrencileri zorunlu derslere ek olarak imam-hatip programı ile ilgili olan dersleri de alacaktır.

Bu uygulamanın daha fazla öğrenciyi İmam-Hatip ortaokullarına çekmeye yönelik bir politika olarak ortaya çıktığı çok açıktır.

Bu anlamda tekrar eğitim ve öğretimin birleştirilmesi türünden bir politikayla karşı karşıyayız demektir. Yani yine okul türlerindeki çeşitlilik azaltılmakta, ancak din eğitiminin ağırlığı giderek artırılmaktadır. Bu durum eğitime ilişkin politikaların siyasal iktidarların tercihlerine ne derece bağımlı olduğunu bir daha gösterir. Daha önce Cumhuriyet döneminde, çok sonraları örneğin 28 Şubat döneminde eğitim sisteminde yapılan değişiklikler, bu sefer AKP eliyle fakat tam da yukarıda örneklerini verdiğimiz uygulamaların tersi yönde bir değişiklikle gündeme sokulmuş görünüyor.

Kaynakça

- Akşit, B. – Coşkun, M. K. “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, İslamcılık, Cilt: 6* içinde, Ankara, İletişim Yayınları, 2004.
- Akşit, B. “İmam-Hatip and other secondary schools in the context of political and cultural modernization in Turkey”, *Journal of Human Sciences*, V/1, 1986, pp. 25-41.
- Akşit, B. “Türkiye’de sosyoloji araştırmaları: Bölmelenmişlikten farklılaşma ve çeşitlenmeye”, S. Atauz (der.), *Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi*, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1986.
- Akşit, B. “Islamic education in Turkey: Medrese reform in late Ottoman times and İmam-Hatip schools in the Republic”, R. L. Tapper (ed.) *İslam in Modern Turkey*. London, IB Tauris, 1991.
- Akşit, B., Şen, M. & Coşkun, M. K. “Modernleşme ve eğitim: Ankara’daki ortaöğretim okullarındaki öğrenci profilleri”, F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş, & M. Türkay (eds.) *Mubeccel Kıray için Yazılar*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000.
- Akşit, E. E. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Boratav, K. *İstanbul ve Anadolu’dan Sınıf Profilleri*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. *Reproduction in Education, Society and Culture*, London, Sage Publications, 1977.
- Bourdieu, P. *Distinction a Social Critique of the Judgement of Taste*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- DiMaggio, P. “Cultural capital and school success: The impact of status culture participation on the grades of U.S high school students”, *American Sociological Review*, 47, 1982, PP. 189-201.
- Dinçer, N. *1913’den Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1974.

- Fortna, B. C. "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 41(1), 2001, pp. 1-31.
- Fortna, B. C. *Mekteb-i Hümayun*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Gellner, E. *Postmodernizm, İslam ve Us*, İstanbul, Ümit Yayıncılık, 1994.
- Gökçaçı, M. A. *Türkiye'de din eğitimi ve İmam-Hatipler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Jenkins, G. "Muslim democrats in Turkey?", *Survival*, 45, 2003, pp. 45-66.
- Kaplan, İ. *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Kazamias, A. *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, Allen and Unwin, The University of Chicago Press, 1966.
- Koçer, H. A. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, MEB Yayınları, 1992.
- Lewis, B. "Islamic revival in Turkey", *International Affairs*, 28, 1952, pp. 38-48.
- Mardin, Ş. *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.
- Özdalga, E. "Education in the name of 'Order and Prodress', reflections on the recent eight year obligatory school reform in Turkey", *The Muslim World*, LXXXIX/3-4, 1999, pp. 414-438.
- Paçacı, M. & Aktay, Y. "75 years of higher religious education in modern Turkey", *The Muslim World*, LXXXIX/3-4, 1999, pp. 389-413.
- Pak, S. Y. "Cultural Politics and Vocational Religious Education: The Case of Turkey", *Comparative Education*, 40, 2004, pp. 321-341.
- Sakallıoğlu, Ü. C. "Kemalism, Hyper-Nationalism and Islam in Turkey", *History of European Ideas*, 18, 1994, pp. 255-270.
- Schwalbe, M., Godwin, S., Holden, D., Schrock, D., Thompson, S., & Wolkomir, M. "Generic process in the reproduction of inequality: An Interactionist Analysis", *Social Forces*, 79, 2000, pp. 419-452.
- Smart, A. "Gifts, Bribes and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital", *Cultural Anthropology*, 8, 1993, pp. 388-408.
- Sullivan, A. "Cultural Capital and Educational Attainment", *Sociology*, 35, 2001, pp. 893-913.
- Tanilli, S. *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz?*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1994.
- Tekeli, İ. & İlkin, S. *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Türkün-Erendil, A. "Mit ve Gerçeklik Olarak Denizli-Üretim ve İşgücünün Değişen Yapısı", *Toplum ve Bilim*, Güz, 86, 2000.
- Verschoye, T. "Education in Turkey", *International Affairs*, 26, 1950, pp. 59-70.
- Yavuz, M. H. "Cleansing Islam from the public sphere", *Journal of International Affairs*, 54, 2000, pp. 21-42.
- Zürcher, E. J. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995.

Dinsel “Hayali Cemaat”

Selçuk Oktay

Milliyetçilik çalışmalarına *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*¹ çalışması ile önemli katkı yapmış siyaset bilimci Benedict Anderson, küçük hacimli son kitabı *The Fate of Rural Hell: Asceticism and Desire in Buddhist Thailand*² (Kırsal Cehennemin Tecellisi: Budist Tayland’ta Asketizm ve Tutku) ile kendi fikri seyrî açısından aşına, ancak yayınlanmış çalışmaları açısından farklı bir konuya el atıyor. Anderson bu kitabında Tayland’da Budist cehennemi tasvir eden bir bölümü bulunan bir tapınağın kendi imgeleminde çağrıştırdıklarını okuyucusuna aktarıyor. Anderson’un eserleri bakımından belki de yeni bir uğrak niteliği taşıyan bu çalışması, milliyetçilik çalışmalarındaki modellerin din gibi diğer toplumsal kategorilere uygulanabilmesi yolunda bir adım olarak değerlendirilebilir. Tabii bunu söylerken milliyetçilik denen olgunun modernitenin yolculuğu içinde bulunan bir kategori olduğunu eklemek gerekiyor. Zira millet modernitenin bir aracı, bir aparatı olarak değerlendirildiği gibi, etnik ve tarihsel kökenlere atıfla tarihler ötesi bir kavram olarak da kabul ediliyor. Anderson milliyetçilik çalışmalarında ortaya koyduğu eserlerle ikinci kampı güçlendiren, bu kampın önemli temsilcilerinden birisi. Dolaşısıyla yeni kitabıyla modernitenin belki de bir başka aparatı olan “din”e el attığını söylerken bu yaklaşımının altını çizmek elzem gözüküyor. Benedict Anderson’un son kitabı ile ilgili değerlendirmelere girmeden önce onun milliyetçilik çalışmaları içindeki yerine ve bu kitaba ulaşan fikri seyrine değinmek gerekiyor.

1- Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, Eylül 2007

2- Benedict Anderson, *The Fate of Rural Hell: Asceticism and Desire in Buddhist Thailand*, Seagull Books, 2012

Benedict Anderson *Hayali Cemaatler* başlıklı kitabıyla birlikte milliyetçilik teorisine yönelik diğer çalışmalarında, milliyetçiliğin modernite açısından işlevselliğine dikkat çekti. Anderson'un *Hayali Cemaatler* çalışması modern milletin kurgulanan bir toplumsal kategori olduğuna önemli bir atıf yapar. Bununla birlikte modern milletin kurgulanması sürecinin modernite içerisindeki çerçevesini de net hatlarla çizer. Benedict Anderson *Hayali Cemaatler* çalışması ile modernleşen toplumun kültürel tasarımının dinsel cemaatlerden ve hanedanlık mülkünden kopması olduğunu belirtir.

Benedict Anderson'un milliyetçilik çalışmalarına yaptığı bu önemli katkı onun düşün hayatının önemli bir bölümünü oluşturur. Bununla birlikte Anderson modernitenin farklı toplumsal kategorileri üzerinde de düşünmeye devam eder. Son kitabını değerlendirirken Anderson'un bu konular üzerindeki düşünce faaliyetinin devam ettiğini de şimdiden eklemek gerekiyor. Aynı şekilde dikkat çekilmesi gereken bir başka konu, Anderson'un Güneydoğu Asya üzerindeki ilgisinin de devam ettiğidir. Anderson'un bu bölgeye özel bir ilgisi olduğunu ve bu bölge ile ilgili birçok eser verdiğinin de altını çizmek gereklidir. Bu bağlamda son kitabına uzanan hatta Anderson, milliyetçilik ile birlikte dinin de modernite tarafından işlevsel olarak kullanıldığının altını çiziyor. Milliyetçilik gibi din de kapitalist modernitenin elinde bir amaçtan ziyade bir araç görevi görüyor.

Milli Birliği Değil Dini Birliği Kurgulayan Bir Hayali Cemaat

Milliyetçilik çalışmaları açısından önemli referans oluşturan çalışmaların sahibi Benedict Anderson'un, son zamanlardaki Güneydoğu Asya tarihine ve bu bölgedeki farklı siyasi akımların seyrine ilişkin ilgisi aslında 1960'lı yıllara kadar gidiyor. Anderson'un bu yazıda konu edilen kitabının öyküsü de bu yıllarda Güneydoğu Asya'da deneyimlediği ve aklına kazınan imajlara dayanıyor. Anderson, 1975 yılında Tayland'ın kırsal bölgesinde Budist rahip Luang Phor Khom tarafından inşa edilen Wat Phai Rong Wuva tapınağına vardığında tuhaf bir Disneylandvari parkta amaçsızca dolaşıyor gibiydi. Tayland'ın tuhaf turist lokasyonlarından birisi olan bu tapınak, acı çeken insanları sembolize eden ikonları ile Budist cehenneminin neye benzediğine ilişkin fikir veren bir kompozisyon sunuyor. Anderson'un burada aklına düşen fikirler, dinlerin bireyleri cezalandırması ve gerçek hayatta çilecilik kurumunun işleyişine ilişkin makro bir değerlendirmeye de kapı açıyor. Kitapta, Anderson'un burada gördükleri üzerinden yaptığı değerlendirmelerle birlikte, okurun gözünde bu dikkat çekici cehennem tasvirini somutlaştırmak için göz alıcı 38 fotoğraf da bulunuyor.

Anderson'un Tayland'da karşılaştığı bu tapınak, etrafındaki müritleri düşünüldüğünde "tahayyül edilmiş bir cemaat" formuna sahip gözüküyor. Uzun yıllar bu konu üzerinde çalışan Anderson için dini referansları olan bu tarihi örnek "hayali cemaat" tezinin dikkat çekici bir yansıması konumunda. Anderson bu ilgi çekici cehennem tasviri sunan parka girdiğinde Tayland toplumunda ulusal hayal gücü, modernite ve dini ritüel pratikleri üzerine birçok ilgi çekici şey buluyor. Tapınağın inşa edilmesini sağlayan dini liderin özel müzesinde bir vitrin üzerinde duran iskeletin yanında İtalyan Rönesansı'nın önemli sanatçılarından biri olan Michelangelo'nun dünyaca ünlü David heykelinin bir replikası bulunuyor.³ Cehennemi tasvir eden bu tapınak ya da Anderson'un değişimle tema parktaki heykellerin devasa büyüklükte ve çıplak olmasının temel ilhamlarından birisinin, Rönesans'ın insan bedenini yücelten sanat anlayışının tipik bir yansıması olduğunu ifade etmek mümkün. Bu durum Tayland toplumunda Batı modernitesine yaklaşımın, cemaatin tahayyül edilmesindeki yerini de gözler önüne seriyor. Bu aslında Anderson'un kitabı içinde üzerinde ilerlediği ilgi çekici hatlardan birisi.

Bu hat üzerinde Tayland'ın batı modernitesine ve Hristiyan eskatolojisine (insanlığın nihai kaderi veya dünya tarihinin sonuçlandırıcı olayları inceleyen teoloji dalı) paralellik gösteren noktalarının altı çiziliyor. Bunlardan en önemlisi rahip Luang Phor Khom'un kendi toplumunda yarattığı "homososyal" (homosocial) çevirme hareketi. Rahip Khom 1922 yılında kendi topluluğunu tanımlaması için görevlendirildi ve 1936 yılında kırsalda bir rahip oldu. Kendisi kendi topluluğunu hayal ederken arkasında muska satışı ile yükselen mali kaynakların da büyük desteği vardı. Bu rahibin en büyük hayali kendi tapınağını Siyam Budizminin ekümenik karakterinin manifestosu haline getirmektir. Bunun için de o dönemde yükselen ve sanayi alanında faaliyetleri artan yerli aristokrasi onun arkasındaydı. Kendi müritleri sayesinde Japon budalarının ve Hint stüplarının çok büyük replikalarını yaptı. Bir ziyaretçi Japonya'da gördüğü Budaların daha büyük olduğunu söylediğinde, o versiyonun daha büyüğünü yapma amacındaydı.

Anderson'un burada tasvir ettiği bu durum belli oranlarda batı modernitesinde kilisenin tek güç olarak var olma çabalarına, bununla birlikte merkezi otoriteye karşı gelerek kendine alan açmak isteyen batılı burjuvaların dini aktörlerle olan işbirliğine de paralel görüntüler sunuyor. Elbette ki kitabın temel argümanı bu

bölgede yaşananlarla Batı modernitesi arasında bir analogi kurmak değil. Fakat Rahip Khom'un bakış açısı Tayland'daki modernitenin analizi açısından ilgi çekici noktalara işaret ediyor.

Bu tapınakta bulunan heykellerin ya da başka ifade ile cehennemde ceza çeken bireylerin her birinin üzerinde işlediği günahlar yazılı. Aslına bakılırsa burada yazan günahların çoğu küçük ölçekli ve yerel günahlar olarak öne çıkıyor. Tapmaktan meyve çalmak, bulundukları gölette kaplumbağaları avlamak, ortalık yerde cinsel ilişki peşinde olmak, kapkaç ve rahiplerle flört etmek gibi günahlar bu bedenlerin üzerinde en çok yazan günahlardan bazıları. Bu durum rahibin sadece kendi imgelemindeki günahları yansıttığını da gözler önüne seriyor. Bu günahların da pek yüksek bir etik standardın sonucu olduğunu söylemek çok mümkün gözüküyor.

Anderson'un kitabını değerlendiren Marina Warner'a göre, Anderson'un kitabında tasvir ettiği Budist eskatolojisi ile Hristiyan eskatolojisi arasında bulunan temel fark, burada sembolize edilen hayaletlerin illa ki ölü olması gerekmediği. Bu veri kitabın temel problematiklerinden birisinin Tayland'taki modernitenin seyri ile Batı modernitesi arasındaki analogi olmadığını da gösteriyor.

Müslümanlar, Hristiyan Cehennemine mi Gidecek?

Anderson, başka dinlerin cehennem tahayyülleri üzerine her zaman düşünmüş olduğunu ve hemen hemen herkesin mensubu olduğu dinin cehennemine gideceği algısından etkilendiğini ifade ediyor.⁴ Dinlerin kuramsal yaklaşımlarında diğer dinlere mensup bireylerin kendi cehennemlerinde işledikleri taksiratın muhasebesinin görüleceğine ilişkin bir yaklaşım söz konusu değil. Müslümanlar'ın, İslam'da tanımlanan cehenneme, Hristiyanlar'ın aynı şekilde bu dinin sınırlarını çizdiği cehenneme, Budistler'in de kendi cehennemlerine gidecekleri kabul ediliyor. Anderson bu durumun kendisi açısından ilgi çekici olduğunu çünkü Hristiyanların cehenneminde Müslümanların olmasını ya da Budistlerin cehenneminde Hristiyanların olmasını beklemenin olası olduğunu vurguluyor.

Dinlerin bireylerin ilahi muhasebesine yönelik bu fikir alıştırmaları Anderson'u bir budist cehennem tahayyülü sunan bir mekana ve buradaki imgelerin analizine yönlendirdi. Anderson'un "30 yıldır üzerinde çalıştığım ve sıklıkla hızlı değişimleri görmek için geri döndüğüm" dediği çalışması bu şekilde ortaya çıktı.

4- Barış Balcı, M. Nuri Durmaz, Selçuk Oktay, "Benedict Anderson ile Söyleşi: 'Diaspora Milliyetçiliği Nostalgik, Bilgisiz, Muhafazakar ve Mitik", *Dipnot*, No: 5, Nisan-Mayıs-Haziran 2011, s. 59-77

yor. Anderson'un kitabı yukarıda da ifade edildiği gibi Tayland'ta inşa edilmiş ve ülkenin en büyük Budist tapınaklarından birisi hakkında. Anderson, bu tapınak üzerinden ülkenin 20. yüzyıl başından bu yana geçirdiği politik ve ekonomik değişimleri ve bu ülkedeki milliyetçiliği de göstermeye çalıştığını ifade ediyor.

Bu tapınağın birçok dikkat çekici özelliği bulunuyor. Anderson bunlardan en çarpıcı olanın Başrahip'in kararıyla inşa edilen tuhaf bir çeşit Cehennem Tema Parkı olduğunu söylüyor. Cehennemi sembolize eden bu park, düzinelerce açık hava heykelini barındırıyor. Geleneksel olarak cehennem her zaman duvar resimleri ile tasvir edilirdi. Fakat bu park bir nevi elle tutulur, bir cehennem algısı yaratmak için kuruluyor. Benedict Anderson, bu parkın çağrıştırdıkları ile ilgili şu noktalara dikkat çekiyor:

"Bu park oldukça hayal gücü kuvvetli bir mekan. Burada günahlarının cezasını çeken her insanın bedeni üzerinde günahları yazıyor, fakat bu yazıların neredeyse tamamı köyde işlenen geleneksel günahlarla ilgili. Burada hiç zalim bir polisi, yolsuzluğa bulaşmış yöneticileri, yalan söyleyen politikacıları temsil eden figürlere ya da kötücül rahiplere rastlayamazsınız. Burada sembolleştirilen erkek ve kadınlar, son derece kötü koşullarının bir işareti olarak tamamen çıplak halde bulunurlar. Duvar resimlerinde kadınların ve erkeklerin cinsel bölgeleri her zaman alevler arkasında saklanabiliyor, fakat açık hava heykellerinde bunu bu şekilde uygulamak imkansız. Bu kararın sonucu garip bir tür dini pornografi gibi, cehennemde bulunan erkek kurbanların cinsel organları çok büyük sembolize edilmiş. Tabii ki hiç kimse Başrahip'in en azından duygusal olarak homoseksüel olduğundan şüphe duyamaz fakat burada tutkuları ile savaştığından (asketizm) da şüphe edilemez. Burada animizm de açıkça vardır, köylülerin uyuşturucuyla mücadele için başvurdukları yerde, cehennemde bulunan kurbanlar doğaüstü varlıklara dönüştüler. Bu tarihten sonra Başrahip'i diğer tapmaklar da izledi. Fakat onların 'cehennemleri' Disneyland gibiydi, kimse korkmuyor."⁵

Bitmeyen "Hayali Cemaat" Arayışı

Milliyetçilik literatürüne "hayali cemaatler" kavramını kazandırmış olan Benedict Anderson için kendi temel meseleleri açısından yeni bir halka olan bu kitap, Anderson'un bu kavramı açısından da işlevi olan bir çalışma. Anderson bu son kitabıyla yeni tip bir hayali cemaat modeli yaratıyor. Bu model daha önce milliyetçilik çalışmalarına dahil olan modelden farklı olarak daha çok dinsel referanslar içeriyor, hatta dini, formülasyonunun temel unsuru olarak kullanıyor. Kitapta kendi ekümenik dini otoritesini kurmak için yola çıkan bir rahibin, yerel aristokratları da arka-

5- Benedict Anderson'un *The Fate of Rural Hell: Asceticism and Desire in Buddhist Thailand* isimli kitabına ilişkin *Dipnot*'a e-posta ile yaptığı açıklama

sına alarak inşa ettiği ve cehennemi tasvir eden bir tapınağın ya da tema parkının, aynı zamanda kendi bölgesinde bir cemaat tahayyülü anlamına geldiği ifade edilebilir. Bu tahayyül eyleminde dinsel referansların yerel pratik ihtiyaçlarla bir birlikteliği olduğu da görülüyor. Bu cehennem tasvirini yaratan zihin dünyası, cehennemde cezalandırmayı gerektirecek günahların yerel ve küçük ölçekli olmasına dikkat göstermiş gibi. Kitapta fotoğrafları yer alan heykellerin üzerinde yazan günahlarına bakıldığında bunu anlamak kolaylaşıyor. Bununla birlikte Anderson'un da ifade ettiği gibi politikacıların, yöneticilerin büyük kitleleri ilgilendiren günahlarının hiçbirinin burada yer almaması bu bağlamda dikkat çekici bir nokta olarak öne çıkıyor.

Yine “hayali cemaat” kavramı üzerinden ilerlendiğinde, Anderson'un bu çalışmasıyla bu kavramın Webergil anlamda ideal tip bir formülasyon olması yönünde bir adım attığını belirtmek de mümkün. Anderson'un “hayali cemaat” kavramı ilk çıktığında değil ama sonraki dönemlerde milliyetçilik ile ilgili birçok tarihsel ve teorik problematiğin analizinde kullanılan bir formülasyon olageldi. Bazı bağlamlarda uyumlu olmasa da hayali cemaatler milliyetçiliği açımlayan temel tez gibi algılandı. Bazı durumlarda ise hayali cemaat kavramını yaratan temel kriterler (kapitalist yayıncılık gibi) milliyetçilik ile ilgili o problematiğin açıklanmasında yerinde açılımlar yarattı. Bu durum hayali cemaat kavramının seyri açısından önemli bir ivme yarattı.

Bu bakımdan Anderson küçük hacimli son çalışması ile hayali cemaat kavramının farklı coğrafyalardaki moderniteler açısından açıklayıcılığı olan bir ideal tip yaratması bakımından da bir adım atmış oluyor. Burada temel hat milliyetçilik olmasa da başka bir toplumsal kategori olan din üzerinden bir hat izleniyor. Bu açıdan bu kitabın Anderson'un “hayali cemaat” kavramını geliştiren bir çalışma olduğunu söylemek yersiz olmayacaktır. Buradan hareketle Anderson'un dinsel bir hayali cemaat kurgusu yarattığı da ifade edilebilir. Anderson'un milliyetçilik çalışmaları içerisinde yarattığı “hayali cemaatler” teorisi milletlerin dinler karşısındaki otonomisine işaret eden bir tez sunuyordu. Bununla birlikte burada konu edilen kitabında ortaya koyduğu tabloyla Anderson, dinin de toplumun birliğinin kurgulanmasında işlevi olduğunu, somut göstergelerle (buradaki örneği cehennemi tasvir eden bir nevi bir tema park) bu birliğin hayal dünyasını yaratmaya gayret ettiği mesajını veriyor.

Anderson'un fotoğraflarla süslediği bu farklı çalışması rahatsız edici bir çeşit pornografıyı de barındırır. Kitapta bahsi geçen heykellerin çıplak olması bu pornografıyı yarattığı gibi, kadın ve erkeğin cinsel bölgelerinin de açık şekilde sembolize edilmesi bu pornografinin derecesini artırır. Bu pornografi ile murad edi-

len dehşetli bir ilahi muhasebe algısı yaratmaktır. Özellikle bireysel arzuların günahlara yol açan özelliklerine dikkat çekilir. Dünyevi zevklerden imtina edilmesi salık verilir. Anderson'un dikkat çektiği bu durum Weber'in batı kapitalizminin ruhu içinde değerlendirdiği asketizmin belki de dünyanın farklı bir coğrafyasında uygulandığına ilişkin bir değerlendirme sunar. Asketizm, modern kapitalizmin ruhuna ait temel unsurlardan birisi, ama sadece onunla değil, tüm modern kültürle ilgili bir husus, (mesleki) çalışma ideası temelinde Hristiyan asketizmi ruhundan doğmuş olan rasyonel davranış olarak değerlendirilebilir. Elbette ki budizmin mitolojik kaynaklarında asketizm kurumu yer alır. Ancak kitapta söz konusu rahibin içinde bulunduğu tarihsel aşama düşünüldüğünde buradaki asketizmin, modern kapitalizmin ruhundan türeyen bir asketizm olduğunu düşünmek olasıdır. Zira cezalandırma sınıfıdır. Asketizm toplumun geneline değil, belli bir kesimine dayatılır, bu kapsamda da küçük günahlardan kaçınma şeklinde resmedilir.

Sonuç olarak ilgi çekici bir kitapla karşı karşıyayız. Kitabı ilginç kılan temel önerme, kapitalist modernitenin milleti işlevselleştirdiği gibi dini de kendi varoluşsal çerçevesi içerisinde bir araç olarak kullandığına yönelik saptamalar. Bu saptamalara kaynaklık eden somut veriler, millet ya da milliyetçilik gibi dinin de modernitenin hegemonik anlam gücü tarafından iltihak edildiğine işaret ediyor. Bu satırlar kaleme alındığında kitabın Türkçesi henüz yayınlanmamıştı. Umarız ki Türkiye'ye uzak gibi görünen bir coğrafyadan çıkan ama modernitenin din ile ilişkisine yönelik enteresan bir değerlendirme sunan bu eser Türkçe olarak da okura ulaşır.

“Kendimize Türk demiyorduk, ama Kürtlüğü de savunmuyorduk”: 19. Yüzyıldan Cumhuriyete Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Elit(ler)i

Bahtiyar Mermertaş

Giriş

Bu yazı genel olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Cumhuriyetin kuruluş dönemine kadar devam eden Kürt sosyo-politik deviniminin milli mahiyetini incelemeye çalışacaktır. Bu tarihsel hat üzerinden, Kürt direnişleri/isyancıları, toplumsalın durumu, ayaklanma liderlerinin ve milliyetçi Kürt aydınlarının söylemleri tartışılacaktır. Zira bu dönemi Kürt milliyetçiliği üzerinden okuyan çalışmaların önermeleri bu üç gösterge üzerinde bina olmaktadır. Yazıda, bu tartışmalara “farklı” bir bakış sunmak için, ayaklanmaların milli mahiyeti ve özellikle Kürt elitlerinin (ayaklanmaların liderleri ve dönemin Kürt entelektüellerinin) söylemleri üzerinden bir tartışma yürütülecektir.

Yazıda ilkin milliyetçilik kuramlarının genel bir tartışması yapıp, bu çalışmanın, milliyetçilik tartışmalarında bulunduğu yer belirlenecektir. Bu bağlamda Kürt coğrafyasının 19. Yüzyıla kadar olan ve bu yüzyılının ikinci yarısından sonra değişmeye başlayan Kürt sosyo-politik yapısı eldeki kaynaklar el verdiği oranda sunmaya çalıştıktan sonra; dönemin önemli ve etkili bir ayaklanmasını gerçekleştiren Şey Ubeydullah’ın söylemlerinden başlayarak, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen isyanların entelektüel zeminini hazırlayan ve modern Kürt edebiyatının kanonu sayılan Hawar Dergisi ve çevresine odaklanacağız. Özellikle erken Cumhuriyet döneminde Hawar Dergisi çatısı altında, modern bir Kürt dili ve kültürü üzerine çalışan; daha çok Kürt milliyetçiliğinin düşünsel ve pratik olarak öncüsü “sayılan” Kürt milliyetçi aydınlarının söylemleri tartışılacaktır.

Millet Kavramının Müphemliği

Milliyetçilik (uluslaşma, ulus olma), modern dönemle birlikte gelişen iletişim olanakları, bürokrasi ve nihayetinde ulus-devlet ve onun ideolojisiyle oluşan/oluşabilen bir toplumsal durumdur. Kuşkusuz ulus-devlet olmaksızın oluşan milliyetçilik(ler) de vardır. Ama milliyetçi ideolojiler olmaksızın milliyetçiliğin olmayacağı genel bir kabuldür: “Ernest Gellner’in çalışmalarından bu yana yapılan araştırmalar, milletin milliyetçiliği yarattığına ya da tam aksine milliyetçiliğin milleti yarattığına dair tartışmaları, ikinci varsayımın lehine bir karara bağlamıştır”¹.

Anthony D. Smith’e göre Batılı milli kimliğin belli başlı bazı unsurları vardır. Bunlardan ilki, bir topluluğun kendilerini özdeşleştirecekleri, az çok hatları keskin ve sınırlanmış topraklara/ülkelere sahip olmaları gerekmektedir. Ama bu herhangi bir toprak parçası değil, “tarihi” bir toprak, “yurt”, halkın “beşiği” olmalıdır. Milli kimliğin ikinci unsuru patria (vatan); yani yasaları ve kurumlarıyla tek siyasi iradeye sahip bir topluluk fikridir. Bu iki etmenin yanında, bir de yasal eşitlik yani milletin bütün fertlerinin yasal bakımdan eşit olduklarının fikri önemlidir. Son olarak milletler, yurt içindeki halkı bir arada tutan ortak bir anlayış, emel, hissiyat ve fikirlere, ortak bir sivil ideoloji ve kültüre sahip olmalıdır².

Smith, özellikle Doğu Avrupa’da ve Ortadoğu’da, Batı dışında gelişen modeli “etnik” millet olarak tanımlamaktadır. Bu “Batı dışı” millet modelinin ayırt edici özelliği, doğuştan, soya dayalı bir topluluk fikrini öne çıkarmasıdır. Batılı millet kavramı bireyin, kendi seçebileceği belli bir millete ait olması gerektiğini koşullarken; Batılı olmayan model de, kesin bir şekilde, ülkeden çok soyu –ya da var sayılan soyu- öne çıkarmaktadır. Millet burada hayali bir üst aile olarak görülür.

Bununla birlikte, Benedict Anderson’a göre ulusal toplulukların hayal edilebilirliğine asıl olumlu etkide bulunan, yeni bir üretim ve üretim ilişkileri sistemi, bir iletişim teknolojisi ve insanlığın mahkum olduğu dilsel çeşitlilik arasındakî, belki de rastlantısal ama altüst edici etkileşimdir³. Yani temel olarak bir ulusu hayal etmenin/millileşmenin önemli parametresi -Anderson’un adlandırma-

1- Stefan Breuer, *Milliyetçilikler ve Faşizmler: Fransa, İtalya ve Almanya Örnekleri*, Çev. Çiğdem Canan Dikmen, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 15.

2- Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, Çev., Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 24-27.

3- Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 58.

sıyla- “kapitalist yayıncılık”tır. Anderson’a göre kapitalist yayıncılık çeşitli yollar-
dan ulusal bilincin temellerini atmıştır. Bunlardan ilki ve önemlisi konuşurken
birbirlerini anlamakta güçlük çeken dil içindeki çok sayıdaki farklı lehçelerden
birini bilenler, birbiriyle baskı ve kağıt aracılığıyla anlaşabilmeleridir. Böylelik-
le toplum ve birey, kendi dil alanları içinde yer alan yüzbinler ya da milyonlar-
ca insanın farkına varıyor ve kendileriyle aynı alana ait olduğunun farkına varı-
yor. İkinci olarak, dile yeni bir sabitlik kazandırır. Üçüncü olarak lokal halk dil-
lerinden farklı bir iktidar dili yaratmaktadır. Son olarak, yayın dillerinin sabit-
lik kazanmasının ve lokal hal dillerinden birinin öne çıkmasının, kökenleri ba-
kımından kapitalizm, teknoloji ve insanların dilsel çeşitliliği arasındaki devrim-
lere gebe etkileşimlere bağlı olarak ortaya çıkan bilinçsiz süreçlerin sonucu oldu-
ğunu vurgulamak gerekiyor. Sonuç olarak kapitalist yayıncılık, toplum içindeki
farklı lehçeleri, dilleri ortadan kaldırıp; bu diller ve lehçeler içinden “yayıncılı-
ğa uygun” olanı, tek ve resmi dil yapıp dilde homojenliği sağlamaktadır. Dildeki
homojenleşmenin en önemli aracı/nedeni ise bürokrasidir. Bu yeni bürokrasinin
ihtiyacı ise, bulunduğu devletteki halkın konuştuğu dildir.

İletişim teknolojilerinin artmasının ve yaygınlaşmasının milliyetçilik üzerinde-
ki etkisine özellikle sömürge ülkelerde milli duyguların oluş(turul)masına ze-
min sunan radyo örneği verilebilir. Frantz Fanon, “*Cezayir Bağımsızlık Savaşının
Anatomisi*” isimli kitabında, “sömürge insanının şuurunda, sömürgeci hakkında-
ki düşüncelerinde, insan olarak dünyadaki temel değişimleri”⁴, Cezayir Radyosu
üzerinden tartışır. Ona göre Cezayir, Fransız sömürgesiyken yerel halk, sömür-
ge yönetiminin amaçları doğrultusunda yayın yapan radyoları kendi kültürel do-
kusuna aykırı olduğu için dinlemez (hatta yerel halk çoğunlukla radyo cihazını
evlerine sokmaz). Halk, yalnızca yerel müzikler veya tipik Cezayir müzikleri ça-
lınınca radyo dinler. Bu durum, sömürge yönetimi dışındaki radyo istasyonları-
nın kurulmasıyla değişecektir. Yerel halkın radyoya ilgisi de bundan sonra başla-
yacak ve bağımsızlık savaşının başlamasıyla da bu ilginin boyutu tırmanacaktır.⁵

Buraya kadar sayılan kriterler, bir toplumsal grubun -kendini- millet olarak
kur(ul)ması/tanımla(n)ması için genel kabul gören ana unsurlardır. Ancak bah-
si geçen unsurların bazen işlevsel olması, hatta ortaya çıkması için başat aktör,
devlettir. Ernest Gellner’in tanımladığı gibi, “ulusçuluk, öncelikle siyasi birim

4- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, Çev. Kamil Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul, 2009, s. 69.

5- *Age.*, s. 70-75.

ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilkedir”⁶. Buna göre millîti oluşturan milliyetçilik, daha çok bir güç/iktidar ilişkisi olan siyasetle ve bu güç iktidarın zemini olan nesnel koşullarla (üretim koşulları ve ilişkileri, merkezi –ulus- devlet, bürokrasi, iletişim araçları vb.) ilgilidir. Devletler, “millet” imajı ve mirasını yaymak, “millet”e bağlılık duygusunu aşlamak, kendi halkıyla iletişim kurmak ve herkesi (genellikle bu amaçla “gelenekler icat ederek”, hatta milletleri icat ederek) ülkeye ve bayrağa bağlamak için millet imgesini oluşturup yaymak zorundadırlar.

Bu çalışma, millet ve/veya etnisitenin, söylemsel/ideolojik bir kuruluş olmadan ortaya çıkamayacağını iddia etmektedir. Toplumsal bir durum, söylemsel bir kuruluş olmadan toplumsal/siyasal dolaşıma çık(a)maz. Bu da sorunsallaştırma sonucu ortaya çıkar. Birey(ler)in öznesi olarak tanıtıldığı deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde bir iktidar alanı vardır⁷. Bir ideolojinin/söylemin toplumsal dolaşıma sokulması için devlet, bürokrasi, kurum(lar), aydınlar/uzmanlar, iletişim araçları, eğitim vb. gibi araçlar gerekmektedir. Bu araçlar üzerine inşa edilen milliyetçi söylemin devamlılığı da bu araçlara bağlıdır. Burada altını çizmemiz gereken kavram Michel Foucault’nun “sorunsallaştırma” kavramıdır:

“Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılmasına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.”⁸

Sorunsallaştırma kavramı milliyetçi ideolojinin belirlediği millî özne konumunu belirleyen ve kişileri bu belirlenen konuma çağırان bir araç olmaktadır. Bir grubun bazı özelliklerinin söylemsel dolaşıma sokulması sonucunda bireylerde bir kendilik fikri inşa edilir. Örneğin milliyetçi Kürt aydınlar Osmanlı’nın son döneminden başlayarak Cumhuriyet’in kuruluş süreci boyunca, Kürtçe konuşan geniş bir toplumsal grubun -genellikle farklılıklarını iptal ederek- benzerlikleri üzerine bina olan milliyetçi bir ideoloji söylemine sarılmışlardır. Böylelikle bu grupta bir “Kürt-

6- Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan, Hil Yay., İstanbul, 2008, 71.

7- Ferda Keskin, “Sunuş: Özne ve İktidar”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 16.

8- Michel Foucault “*Hakikat Kaygısı*”, *Özne ve İktidar*, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 86.

lük” bilinci oluşturmaya çalışmıştır. Bu da Kürdiliği sorunsallaştırma üzerinden işlemiştir. Yani Kürtçenin standartlaştırılması, genel bir Kürt kültürünün formüle edilmesi, tarihi vb. bir dizi özelliğin belirlenmesi ve bunun topluma yayılmaya çalışılması şeklinde bir çaba şeklinde tezahür etmiştir. 19. Yüzyıl Osmanlı döneminden başlayıp Cumhuriyet’in erken dönemlerine kadar devam eden tarihsel hattı düşündüğümüzde Kürt coğrafyasında “Kürdi”liği sorunsallaştıracak bir iktidardan ve bu iktidar alanı üzerinden Kürtlüğü kuracak bir yapıdan bahsedilemez. Yani milliyetçi Kürt aydınlarının Kürtlüğü sorunsallaştırması ileride açıklanacağı üzere maddi sorunlar nedeniyle toplumsal bir yayılma gösterememiştir.

Kürt milliyetçiliğini düşündüğümüzde, 19. yüzyılda Osmanlı’nın modernleşme/batılılaşma hamleleriyle başlayan ve Cumhuriyet’in kurulmasıyla da devam eden Kürt isyanlarının, milliyetçi reflekslerle gerçekleştiği ve/veya bunların Kürt milliyetçiliğinin başlangıcı olduğu iddiası, gerçeği yansıtmamaktadır. Milliyetçi Kürt entelektüellerin uygulayıcısı olduğu 1925-1930 yılları arasındaki irili ufaklı Kürt isyanlarını düşündüğümüzde dahi, bu isyanların milli saiklerle gerçekleşen bir toplumsal hareketin (kitlese düzeyde) yansımaları olduğu anlamına gelmemektedir. Bahsi geçen dönemde Kürt milliyetçiliğinin oluşması için sosyolojik şartlar mevcut değildi. Bu Kürt isyanları, bir toplumsal hareket olmanın uzağındaydı. Dolayısıyla bu toplumsal devinimler, milli bir cereyanın sonucu veya başlangıcı değildir. Yazının devamında bu iddianın tarihsel arkaplanı oluşturulacaktır.

19. Yüzyılda Kürt Sosyo-Politığının Milli Mahiyeti

Genel olarak Kürt toplumun 19. yüzyıl sosyo-politik analizini özelde de Kürt milliyetçiliğini tartışmadan evvel aşiret sistemine kısaca değinmek gerekmektedir. Kürtlerde aşiret terminolojisi ve sınıflandırması birbiri içine geçen katmanlardan oluşmaktaydı. Burada altını çizmemiz gereken Kürtlerde aşiret birimlerini tanımlamada terimsel karmaşalar olduğudur⁹. Genel olarak aşiret sisteminde ortak bir soy bağı, aile kurumundan daha üst sosyalliklere doğru giderek azalmaktadır. Ortak bir atadan gelen ailelerin bir araya gelmesinden oluşan sülale, farklı sülalelerin bir araya gelmesinden oluşan klan, klanların bir araya gelmesinden oluşan kabile/ocak ve nihayet aşiretlerden oluşan bir toplumsal/yönetmel modelden bahsedilebilir. Son olarak, konfederasyonlar gibi aşiretlerden

9- Burada kullanılan terminolojik adlandırmalar dışında bkz., Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 66-72; Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 82-85, 98-106, 121-122.

daha yüksek ve birden fazla aşiretin bir araya gelerek oluşturduğu ve “mîr” veya “bey” tarafından yönetilen birimler olmaktaydı¹⁰. Kürt coğrafyasında, yerleşik Kürt aşiretler, beylik ve emirlikler formunda bir araya gelerek örgütlenmiş ve bu yönetim şekli 16. yüzyıla kadar, de facto bir bağımsızlık sürdürmüştür. Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi egemenlik sınırları içerisine dahil olunması, Kürt beyliklerinin siyasi ve idari mevcudiyetine son vermemiştir¹¹. Bu dönemde oluşan koşullar gelecek üç yüz yıl devlet ile Kürtler arasındaki ilişkilerin genel hatlarını belirledi. Hatta sonrasında bu “altın çağ”a dönüş arzusu, sonrasında gelen isyanların önemli bir motivasyon kaynağı olacaktı.

Osmanlı ile Kürt beylikleri arasındaki ilişki mükemmel olmaktan uzaktı. Pratikte her iki taraf da durumdan memnun değildi. Hem aşiret reisleri hem de İstanbul elde edecek güçleri olduğunu düşündüklerinde, daha çok iktidar/denetleme hakkı için bastırabiliyordu¹². 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, devletin idari ve askeri bakımdan zayıflamasının önüne geçmek için bir dizi uygulamaya girişti. 1839 tarihinde Tanzimat Fermanı ile kapsamlı bir ıslahat programı ilan edildi. Fermanın ilan edildiği dönemde, Kürt emirleri sadece yarı bağımsız durumda değildi, fiilen bağımsız yöneticiler (derebeyi) haline gelmişlerdi¹³. Kürt coğrafyasının Kürtlerden meskun defacto özerkliği, bu dönemde başlayıp gittikçe artan merkezileşme adımlarıyla bozulmaya başlamıştır. Tanzimat Fermanı’nın akabinde Kürt coğrafyasının önemli beyliklerinin ve dinsel/etnik ayrımların olduğu Hakkâri’de iki önemli gelişmenin olduğu görülmektedir: Bunlardan ilki, Osmanlı yönetiminin giderek bölgeye daha fazla nüfuz etmesi ve kontrolünü artırmasıdır. İkincisi de, Nasturilerin hem aşiret hem de din örgütlenmeleriyle yarı otonom sistemlerinin ortaya çıkışıdır¹⁴. Lakin Osmanlı’nın kontrolünü artırması sükunetten ziyade daha fazla çatışma demekti. Osmanlı, askeri anlamdaki zayıflığından dolayı isyan başlatan bir aşirete karşı genellikle rakibi bir aşiretten yardım alırdı. Yardım aldığı aşiret güçlenir diğer aşiretlerle çatışırdı. Bu çatışmaların önünü alacak, çıkacak çatışmayı durduracak güçte olan aşiret üstü yapıdaki mirlikler ortadan kaldırılınca aşiretler arasında büyük çatışmalar baş gösterdi.

Bu yıkım dönemi, yeni bir liderlik biçiminin hakim olması için gerekli koşul-

10-Lale Yalçın Heckmann, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, Çev. Gülhan Erkaya, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 132-136.

11-Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 226.

12-David McDowal, *Modern Kürt Tarihi*, Çev. Neşenur Domaniç, Doruk Yay., İstanbul, 2004, s. 59.

13-Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 269.

14-Yalçın-Heckmann, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, s. 73.

ları sağlamıştır. Bu dönemde mîrlerin yerini, kısmen mirlikler döneminde de önemli bir konumda olan şeyhler aldı. Aşiretler arasındaki çatışmalarda tarafsız bir konumda bulunmaları, toplumsal bir kabullerinin olması onların yeni önder olmalarının önünü açmıştır. Eski mirliklerin nüfuz alanları şeyhler tarafından kontrol edilmeye başlandı¹⁵. Ama şeyh figürünün ortaya çıkışını esas belirleyen Tanzimat Fermanı ile Osmanlı Devleti'nin tüm tebaasına eşit haklar tanınmasından sonra, Amerikan ve İngiliz misyonerlerin Nasturi, Keldani, Yakubi ve Ermeni Kiliseleriyle ve Doğu Anadolu'daki Hıristiyanlar üzerine çalışmaya başlamalarından duyulan rahatsızlıktır¹⁶. W. F. Ainsworth 1930'ların sonlarında İngiltere Kilisesi adına Hakkari'de seyahat ederken cemaatler arasındaki etkilerini not etmiştir:

“Hıristiyan uluslara, bağımsızlıklarını neredeyse yalnızca inzivada yaşamalarına ve görece önemsiz olmalarına borçlu olan Nasturi aşiretlerinden insanlara aniden bu kadar aktif bir biçimde ilgi gösterilmesi onların Müslümanların gözünde yeni bir önem kazanmalarına yol açtı ve bunun onların yıkılması için ilk adımı oluşturacağından kuşku yok.”¹⁷

1877-1878 Osmanlı Rus savaşı, Osmanlı'nın ekonomik ve siyasi bunalımını şiddetlendirdi. Halkın yaşadığı bu felaket ve Hıristiyan cemaatin imtiyazları ve görünürlüğü; 1870'li yıllarda Kürtler arasındaki etkisi önemli ölçüde artmaya başlayan Nakşibendi tarikatı yöneticisi Nehri'li Şeyh Ubeydullah öncülüğünde bir hareketi başlatmıştır¹⁸. Şeyh Ubeydullah'ın Kürt milliyetçiliğine ve ulus devletine yakın fikirlerinin olduğu, isyanının Kürt milliyetçiliği motivasyonu ile gerçekleştiği iddiası bir hayli yaygındır. Bu iddialar büyük oranda Şeyh Ubeydullah'ın yabancı diplomatlarla yazışmalarına dayanmaktadır. Şeyh Ubeydullah'ın 1880 tarihinde Urmiye Valisi İkbâl'ud Dowle'ye yazdığı mektup ilginçtir:

“Kürtler artık birlik olmak istiyor. Eğer şartlar elverirse bir ulus halinde, bir devlet kurup onun çatısı altında yaşamak istiyorlar. Eğer birlik olabilirlerse bu İran'ın yararına olur, Türkiye'nin değil. Ama bir şartla; eğer İran şahı onları merhametle gözetirse(...) Sizlere bunları açmamın sebebi, İran'a olan sevgimden kaynaklanmaktadır.”¹⁹

15-Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 154.

16-Yalçın-Heckman, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, s. 80.

17-Aktaran McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, s. 80.

18-Celil Celil vd. (Haz.), *Yeni ve Yakın Çağda: Kürt Siyaset Tarihi*, Çev. M. Aras, Pêri Yay., İstanbul, 1998, s. 30-31.

19-Celil Celil, *Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak*, Çev. Hasan Kaya, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2007, s. 40-41.

Şeyhin bu sözleri ulus devlet kurma amacı güden satırlar gibi görünmektedir. Ama Şeyh Ubeydullah'ın iyi bir diplomat olduğu aynı tarihlerde Amerika'nın Urmiye konsolosuna yazdığı mektubunda ve Rusya'nın Van konsolosuna sunduğu dilekçede gizlidir.

“Kürtler 500 bin haneden oluşan bir halktır. Gelenekleri, görenekleri, din ve diğer özellikleriyle başka milletlerden ayırdır. Kürtlerin günahkar ve haydut oldukları iddia edilmektedir(...) Bilmenizi isterim ki bu kötü manzara, Kürtleri aralarında paylaştan İran ve Türkiye'nin eseridir.”²⁰ “Ama bizim ezeli ve gaddar düşmanımız İran devletidir.”²¹

Beri yandan Şeyh Ubeydullah'ın başını çektiği isyana katılan Kürtlerin milli fikirlerine dair veri yoktur. Yazışmalardaki yoğun pragmatizmin de gösterdiği gibi Şeyh Ubeydullah'ın milli fikirlerle bu satırları yazmadığı, daha çok diplomatik kanallarda, isyana destek bulmak için dış devletlerin nazarında “meşru” olarak gördüğü ulusçuluğa sığınmış olduğu fikrini vermektedir. Şey Ubeydullah yerel yöneticilerin görevini kötüye kullanmasından ve rüşvetçiliklerinden hoşnutsuz olduğu için bağımsız bir devlet kurmak istediği dönemde dahi padişaha hükümlanlığını kabul ettiğini bildirmeyi de ihmal etmemiştir. Halifelüğün Kürtler için önemi vardı ve Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki artan çelişkiler/çatışmalar bu önemi pekiştirmiştir. Zira padişah ile hükümeti hiçbir zaman özdeşleştirmemişlerdir²².

Şeyh Ubeydullah'ın isyan hazırlıkları döneminde kendisinin öncülüğünde gerçekleşen, bir nevi Kürt reisleri kurultayında Kürt boyları birliğinin Ermenilere ve diğer Hristiyanlara karşı kullanılması fikri gündeme gelince Ubeydullah, “Babiâli, eğer şimdiye değin Kürtleri desteklemişse, bunu yalnız, onları Anadolu'daki Hristiyan unsurlara karşı çıkarmak için yaptığı, ama buradaki Ermeniler yok edilirse, Kürtlerin Türk hükümeti nezdinde önemini yitireceği”²³ görüşünü dile getirmiştir. Bu tutumun yapısal nedeni Ubeydullah'ın kendisini Hristiyan “tehdidine” karşı sultana yardımcı olmak isteyen biri olarak gösterme gayretidir_nitekim bu gayret de İstanbul nezdinde anlaşılmıştır²⁴. Aynı dönemlerde, Ubeydullah'ın kendi nişan fermanını taşıyan bir Türk memuruna serzeniş-i yani diplomatik olmayan bir kanaldaki söylemi ruh halini açıkça yansıtır: “Bu

20- Age., s. 43.

21-Age., s. 44.

22-Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 115.

23- Celil, *Yeni ve Yakın Çağda: Kürt Siyaset Tarihi*, s. 33.

24-McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, s. 93.

duyduklarım da ne, Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nas-turiler de kendilerini İngiliz tebası ilan edip İngiliz bayrağını yükselteceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam da buna asla izin vermeyeceğim.”²⁵

Ubeydullah'ın, diplomatik yazışmalarının aksine daha “özel” ve kısmen risk-siz ortamdaki söylemi ulusçuluk fikrinden ziyade, İslami bir ideal çemberin-de, gayrimüslim nefreti etrafında dolanmaktadır. Aktarılan söylemler bütünü göz önüne alınınca bir hayli çelişkili bir fikir dünyası görülmektedir. Bahsi ge-çen dönemde Osmanlı ile idari anlamdaki ilişki esnek ve Kürt bölgesinde her ne kadar eskiye nazaran azalsa da Kürt beylerinin kısmi bir özerkliği mevcuttur. Diğer yandan kurulma ihtimali olan Ermeni devletinin, gayr-ı Müslim olması Ubeydullah'ın dini hassasiyetinin yalın bir tezahürüdür. Bu dönemdeki isyanlar, yazışmalardaki ifadelerin aksine “bölgede zaten görülen bir tür aşiret huzursuz-luğunun daha geniş ölçekte yaşanması dışında bir şey ifade etmek yönünde çok az kanıt barındırıyordu”²⁶. 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı'da görev yap-mış üst düzey Rus askeri bürokratı olan P. İvanoviç Averyanov (1867-1937) yaz-dığı anı kitabında: “bizim anladığımız anlamda bir genel Kürt yurtseverliğine Kürtler kesinlikle sahip değildir; onlar Ubeydullah'ın bağımsız bir Kürt devle-tinin kurulmasına yönelik geniş çaplı yurtseverce tasarılarını kavrayamadılar”²⁷. Aktarımda da görüldüğü üzere genel olarak Kürtlerin ve de özelde isyana katı-lan sıradan halkın millî duygularla mobilize olmadığı anlaşılmaktadır. Ubeydul-lah ayaklanması, bizzatı 19. yüzyıl Kürt sosyo-politik devinimi, Kürdilik üze-rinden değil genel olarak üç nedenden dolayı meydana gelmiştir. Bunlardan ilki, yönetimin/iktidarın Kürtlerden meskun bölgelerde, beylikler dönemindeki gibi yerel iktidarlara devri gayesidir. İkinci neden ilki ile bağlantılı olarak gelişmek-tedir. Beylikler kaldırılınca Osmanlı'nın yerine güçlü ve yaygın bir yönetim ay-gıtı ikame ettirememesi ve Osmanlı'nın bölge halkına karşı “sert” uygulamala-rı neden olarak gösterilebilir (ya da tersinden bir bakışla, Osmanlı'nın, yön-e-tim boşluğundan beslenen bölgesel kaosu sonlandırma amacıyla sert müdahale-leri neden olarak gösterilebilir). Son olarak, misyonerlik faaliyetlerinden de bes-lenen gayri Müslim cemaatlere karşı gelişen/oluşan rahatsızlık, dönemin hadise-lerinin nedenleridir.

25-Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 167.

26-McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, s. 89.

27-Pyotr İ. Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Çev. İbrahim Kale, Avesta Yay., İstanbul, 2010, s. 193.

Cumhuriyet Dönemi Kürt Siyaseti: Bir Umudun Sonu

Erken Cumhuriyet döneminde, Kürt milliyetçiliğini tartışmak için “geleneksel seçkinler” ile “geleneksel entelektüeller” arasındaki düşünsel farklılıklara, ayrışmalara bakmakta fayda vardır. Zira bu ayrım, hem metodolojik olarak hem de bahsi geçen dönemde Kürt milliyetçiliğinin izini sürmek, tartışmasını yapmak için elzemdir. “Kürt geleneksel seçkinleri”nden kasıt, dini otoriteler ve aşiret reisleridir. Bahsi geçen “geleneksel” modern kavramının zıddı olarak kullanılmamıştır. Bu kavram Hamit Bozarslan’dan alıntılandı. Bozarslan, geleneksel kavramını, yüzyıllar boyunca kurumsallaşmış, meşru bir toplumsal zemin olarak kemikleşen ve toplum tarafından da böyle algılanan bir düzeni tanımlamak için kullanmıştır²⁸. Aynı şekilde “Kürt entelektüel seçkinleri”, “Kürt geleneksel aydınları”, “milliyetçi aydınlar” veya “Kürt entelektüelleri” kavramlarıyla, bulunduğu konum, çoğunlukla geleneksel toplumsal ilişkiler dolayısıyla olmakla birlikte, daha çok “modern” eğitim almış, bürokrat, asker vb. milliyetçi Kürt aydınları tanımlanmak için kullanılmıştır. Bu kimseler, genel olarak Kürt coğrafyasının üst sınıfsal kesiminden ve de geleneksel seçkin ailelere mensup kişilerden oluşmaktaydı.

Kürt entelektüelleri arasında milliyetçi hassasiyetler, Osmanlıdaki diğer Türk olmayan Müslüman topluluklar arasında olduğu gibi, 1880’lerle birlikte oluşmaya başlamıştır²⁹. Bu grup özellikle, 19. yüzyılın sonlarında Hamidiye Alayları ile başlayan süreçte İstanbul’da aşiret mekteplerinde eğitim almış, milliyetçi fikirlerle çoğunlukla diğer milliyetçiliklerle kurdukları temasla tanışmıştır. “1891-1914 döneminde Hamidiye Alayları, yirmi yıl boyunca Kürt kudretinin bir manivelası olarak işlev görmüş, Kürt milliyetçiliğinin yükselişinde önemli bir aşamayı oluşturmuştur”³⁰. Bu aydınların ulusçuluğu refleksiftir. Dönemin Kürt milliyetçiliği, gelişen diğer milliyetçiliklere karşı/etkisi ile oluşmuştur. Bundan dolayı, Kürdiliğin modern dünyaya adaptasyonu ve Kürtlerin var olduğunu göstermek için Kürdiliği sorunsallaştırma bu aydınların esas amaçları olmuştur. Yani bir Kürt dili, kültürü oluşturma, Kürtlerin de farklı bir millet olduğunu gösterme gayretleri ile başlayan süreçtir. Bu refleksin son yansıması giderek merkezileşen devletin kaldırılan mirliklerin yerine Kürtlerden meskun bir yönetime izin vermeyeceğini –zaman içinde- görmeleridir. İmparatorluğun yıkılma duru-

28-Hamit Bozarslan, *Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden İsyana (1919-1925)*, Der. Abbas Vali, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Çev. Fahriye Adsay vd., Avesta Yay., İstanbul, 2005, s. 199-229,

29-Age., s. 202.

30-Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, Çev. Bülent Peker-Nevzat Kırac, Öz-Ge Yay., Ankara, 1992, s. 33.

mu ile gelişen Türk milliyetçiliğinin, kendilerine varlık izni vermeyeceğini ve kurulması muhtemel merkezi bir devletin Kürtlerin statülerini, kendilerini yönetme hakkını tanımayacağını görmeleridir. Buna karşın Kürt milliyetçi aydınları Cumhuriyet'in ilanına kadar açıktan açığa bağımsızlıkçı bir programa sahip olmamıştır.

Öte yandan aşiret reisleri ve dini otoritelerin milliyetçilik ve/veya bağımsız bir ulus devlet fikrine karşı tutumları sürekli bir şekilde mesafeli olmuştur. Bu grubun esas amacı kendi yönetsel konumlarının devamı ve daha çok iktidardır. Daha genel olarak bu grubun amacı eski mirlikler dönemindeki özerk yönetimdir. Katıldıkları veya gerçekleştikleri isyanlar da çoğunlukla pragmatist saiklerle gerçekleşmiştir.

Milliyetçi aydınlar ile geleneksel seçkinlerin ilişkileri kısmi uzlaşmalara rağmen, sürekli bir şekilde gerilimli bir seyir izlemiştir. Aydın grubun fikirlerinin kapsayıcılığına karşı, geleneksel seçkin grup kendi dar bölgesel iktidarının peşinde olmuştur. Zira geleneksel seçkinler, I. Dünya ve Kurtuluş Savaşı boyunca, milliyetçi aydınların -da fark ettiği gibi- bağımsızlıkçı söylemleriyle ilgilenmemiştir. Kürt aşiretleri önce padişahın cihat ve ardından Mustafa Kemal'in Müslüman milletini kurtarma çağrısıyla seferber edilmiştir³¹. 1921 yılında gerçekleşen ama etkisiz Koçgiri isyanının varlığına rağmen, 1919-1922 yılları arasındaki Türk İstiklal Savaşı boyunca Kürt siyasal dinamizmi zayıf kalmıştır. Kürt entelektüel seçkinleri arasında hızla yayılan milliyetçi dalgaya rağmen Kürt geleneksel seçkinleri milliyetçi, bağımsızlıkçı talepleri sahiplenmeyip, Kemalist güçlerle işbirliği yapmayı tercih etmiştir. Ancak bu grup 1923 Kemalist zaferden sonra merkezi ve güçlü bir devletle karşı karşıya kalmıştır. 1924 yılında çıkan Beytüşşebap isyanı bu beklenmedik duruma karşı ilk ciddi refleks olmuştur. Nitekim bu güçlü direniş 1925 Şeyh Said isyanı ile de devam etmiştir. Geleneksel seçkinlerin bu direnişlere yoğun katılımı, bu "yeni muhalefet" in oluşmasında en büyük etkindir. Geleneksel seçkinlerin isyanlara katılımı milliyetçi, bağımsızlıkçı bir motivasyonla gerçekleşmemiştir. Amaç Kürt milli birliği ve bağımsız bir Kürt devleti kurmak olsaydı, Cumhuriyetin kurulmasını takip eden yıllarda, ciddi bir merkezi yönetim boşluğunun olduğu (hatta ilk yıllarda merkezi otoritenin bulunmadığı) 1919-1923 yılları arasında harekete geçerdi. Üstelik bunu gerçekleştirmek isteyen bir Kürt hareketi yabancıların desteğini de alabilecek konumda ve fırsata sahipti³². Resmi rakamlara göre 1919-1922 yılları arasında,

31-Martin Van Bruinessen, *Kürtlük, Türkçülük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yay., İstanbul, 2011, s. 26.

32-Hamit Bozarslan, *Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden İsyan (1919-1925), Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 199-200.

çıkan 23 isyandan sadece dördü Kürtlerin oturduğu bölgelerde gerçekleşti ve sadece üçüne Kürt aşiretleri katıldı³³. Merkezi hükümetin güçlendiği ve geleneksel seçkinlerin yerel iktidarının Kemalist rejim tarafından tanınmayacağı anlaşıldığı dönem olan 1924-1938 yılları arasında resmi rakamlara göre patlak veren 18 isyanın 17'si ise Kürt coğrafyasında ve 16'sına katılanlar Kürtlerden oluşmaktaydı³⁴.

Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı sırasında Türk milli kimliğine vurgu yapmaktan özenle kaçınmış, sürekli olarak "Türkiye" ("teritoryal yöntem" veya "toprak temelli yöntem") terimini kullanmıştır. Yani kurtuluş savaşı boyunca daha "kapsayıcı"³⁵ terimlere başvurmuştur³⁶. Böylelikle geleneksel seçkinler Mustafa Kemal'e destek sunmuş ya da bu dönemde "soruna" neden olmamıştır. Cumhuriyet'in kurulması döneminde geleneksel seçkinlerin Mustafa Kemal'e destek olmasının nedeni yerel iktidarlarının/özerkliklerinin tanınacağı inancı ve Ermeni "tehdidi"dir. Mustafa Kemal'in aşiret reisleri ve şeyhlere yolladığı mektuplarda bulundukları toplumsal konumlarını tanıyan ve saygı duyan ifadeler vardır:

"1919 Ağustosunda Mutki aşiret reisi Hacı Musa Beye, Bitlis'te Küfrefizade Şeyh Abdalbaki Efendiye, Şirnaklı Abdürrahman Ağaya, Derşevli Ömer Ağaya, Musaslı Resul Ağaya, Norşinli meşayihî izamdan Şeyh Ziyaettin Efendiye, Garzan'da rüesadan Cemil Çeto Beye vb. 'Efendi Hazretlerine', 'Ağa Hazretlerine' başlığıyla yolladığı telgraflarda iki ana tema vardır: 'Makamı muallayı hilafet ve saltanata' yapılan saldırı ve 'mukaddes vatanın Ermeni ayakları altında çiğnenmesi'..."³⁷

33-Kemal Kirişçi-Gareth Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2002, s. 84-85.

34-Age., s. 105.

35-Kurtuluş savaşı ve Cumhuriyetin kurulmasını takip eden birkaç yıl devam eden, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübeleri ile Şeyh Said isyanının sonucunda, yeni kurulan cumhuriyetin Türk milli kimliğine dayalı bir ulus-devlet olarak yapılanmak "zorunda" olduğu düşüncesi önemli bir düşünsel geleneği oluşturuyor. Bunun karşısında -genellikle "resmi tarih"e muhalif bir çizgide duran tarihçilerde-: kurtuluş savaşı boyunca "emperyal güçlere" karşı bağımsızlık savaşında destek bulmak için bilinçli bir manipülasyon olarak Türk milli kimliğine vurgu yapan söylemlerin kullanılmasından imtina edildiği düşüncesi egemendir. Böylelikle, böylesi "kapsayıcı" söylemlerin, Kürtler gibi toplumsal grupları "kandırmaya" ve onlardan destek almaya yönelik politik manevralar (özerklik vaadi gibi) olduğu düşüncesi egemen konumdadır. Bu iki anlayışta da tarihi, komplo ve zihniyetler üzerinden okumanın izdüşümü vardır. Mevcut çalışmada devletin, yönetilebilir bir toplumsallık ve toplumsal rıza üretme anlayışı için "zaruri" gördüğü -tek- milli kimlik inşası çerçevesinde konuya yaklaşıldığı için ve de bu tartışmanın analitik olarak bir sonuç getirmeyeceği düşüncesinden hareketle bu tartışmaya girilmeyecektir.

36-Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 88.

37-Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1988, s. 99.

Diğer yandan Ermeni tehciri sırasında Kürt aşiretlerinin, el koydukları Ermeni mallarının geri alınma korkusu Kemalist rejime desteğini beslemiştir. Osmanlı devlet düzeninde görece özerk yaşayan aşiret reisleri ve şeyhler Mustafa Kemal'in davetini olumlu karşıladılar. Kürt liderleri için bu çağrı eski düzeninin devam edeceği anlamına geliyordu. Keza, ülkenin işgalden kurtulması da itilaf devletleriyle işbirliği yapan Ermenilerin dönüşünü ve Kürt bölgesindeki hak taleplerini önleyecekti. Kürt aşiretleri Ermeni tehcirinde aktif rol oynamış ve Ermeni mallarına el koymuşlardı. Böylece Mustafa Kemal'in iğvasına kapılarak kurtuluştan sonra özerkliklerini koruyacaklarına inanan geleneksel seçkinler, önlerine çıkan ilk ve son tarihi fırsatı heba etmiş oluyorlardı. Ne var ki, Kurtuluş Savaşı başarıya ulaştıktan sonra baskıcı merkezi otoritenin kurulması, özerklik beklentisinin sonu oldu. Yeni devletin baskılarından kurtulmak ve eski düzeni geri getirmek amacıyla Kürt coğrafyasında birbirini izleyen ve hezimetle sonuçlanan tepkici kalkışmalar oldu³⁸.

Kürt coğrafyasında Cumhuriyetin kurulmasından sonra birçok isyandan bahsedilmektedir. Ama bu isyan diye sunulan hadiseler çoğunlukla asayiş olayları veya devlet şiddetine karşı kendini koruma refleksleridir. 1925-1940 yılları arasında, 'hayali isyan'lar gerekçe gösterilerek tedip ve tenkiller yapıldı. 'İslahat program'ından kaçış ve takip sırasında meydana gelen çatışmalar da 'isyan' olarak adlandırılıyordu³⁹. Cumhuriyetin kurulmasını takip eden dönemde ilk ve en önemli Kürt isyanı, milliyetçi aydınların kurduğu Azadi'nin de içinde olduğu ve Şeyh Said'in başını çektiği; 13 Şubat 1925'te başlayan ve 15 Nisan 1925'e kadar süren isyandır. İsyanı bastırmaya yönelik askeri operasyonlar, insan kaybı ve finansman bakımından Kurtuluş Savaşı'ndan daha pahalıya mal olmuştur⁴⁰. Mirdêsan aşireti (Adıyaman bölgesinde) liderinin oğlu olan Osman Sebrî, yazdığı anılarında Şeyh Said isyanının hazırlık dönemlerinde, bulunduğu aşiretin isyana katılımının görüldüğü toplantıda, o dönemde aşiretin başındaki amcasının isyana destek verilmesi konusunda fikrine karşılık,

"Eğer bir aşiret kavgası yapılacaksa verilecek her göreve hazırdım. Böyle olaylara çok katılmışım. Ancak isyan etmek, devletle mücadeleye girmek henüz kavrayamadığım şeylerdi. 'Şeyh Seid memleketi kurtarmak için isyan başlatmış.' Memleketin kurtarılması ihtiyacı mı vardı? Hem sonra 'Kürdistan'ı bağımsız-

38-Tarık Ziya Ekinci, *Kürt Siyasal Hareketlerinin Sınıfsal Analizi*, Sosyal Tarih Yay., İstanbul, 2011, s. 30-31.

39-Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları (Tedip ve Tenkil)*, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2004, s. 203.

40-Kirişçi, Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s. 105.

liğa kavuşturmak istiyormuş.’ Kürdistan bağımsız olmaya gerek duyuyor muydu? Ne için bağımsız olacaktı ki? Türklerin bağımsızlığı bizim de bağımsızlığımız değil miydi?”⁴¹

Şeyh Said isyanının milliyetçi bir mahiyet taşıdığı iddiası yaygın bir kanıdır. Bu kanıyı güçlendiren önemli etmen, isyanda Kürt entelektüellerinin aktif rol oynamasından ileri gelmektedir⁴². Lakin Şeyh Said isyanına tüm Kürt aşiretleri katılmamış; isyana daha çok Şeyh Said’in –dini- otoritesine bağlı Bingöl, Hınıs, Muş, Palu, Piran, Hani, Lice, Maden ve kısmen Siverek (Karacadağlı Şeyh Eyüp Gürpınar) yörelerindeki dini otoriteler ile aşiret reisleri icabet etmiştir. Ayaklanmanın milli bir özünden bahsetmek güçtür. Zira isyana salt Sünni Kürtlerin bir kısmı katılmış; Alevi aşiretler tarafından desteklenmemiştir (hatta Alevi aşiretler, isyana karşı devlet kuvvetlerine destek sunmuştur)⁴³. Bu dönemde “Kürtler arasındaki aşiretsel, dinsel ve bölgesel ayrılıklar hâlâ varlığını sürdürüyordu ve Türkiye’de etnik ve ulusal bir Kürt kimliğinin oluşmasını engelliyordu”⁴⁴.

Milliyetçi bir aydın olan Sebri, Şeyh Said’in yanında saf tutanların bu isyanın önemini kavrayacak idealizmden uzak olduğunu; isyancı askerlere Harputluların şehri hiçbir direniş göstermeden teslim etmelerine rağmen isyan askerlerinin bir kısmı talana başladığını belirtmektedir. Bunun üzerine Harput sakinleri mal ve canını korumak için silaha sarılmış, isyancıları şehirden çıkarmış. Sebri, isyancıların bir ay boyunca Diyarbakır’ı muhasara altında tutmuş olmasına rağmen isyan askerlerinin ne yurtseverlik hakkında ne de isyanın amacı konusunda hiçbir şey bilmediğini belirtip; isyancıların kendilerine söylenen tek şey olan Mustafa Kemal’in dinden çıkmış olduğu söylemine inandığını aktarmıştır⁴⁵. İsyandan sonra yakalanan ve Diyarbakır’daki İstiklal Mahkemesinde yargılan Şeyh Said, yargılandığı mahkemedeki savunmasında “fikrinde, sadece hükümeti uyarma düşüncesi olduğunu, fakat olaylar kendisinin dışında patlayınca isyancıların önüne düşmek zorunda kaldığını ileri sürmüştür”⁴⁶. Şeyh Said isyanından sonra önemli görülebilecek diğer bir isyan da Ağrı isyanıdır. İsyân, Şark Islahat Planı doğrultusunda Doğubeyazıt ve Ağrı yöresindeki aşiret reisleri sürgün edilmek is-

41-Osman Sebri, *Hatıralarım*, Çev. Abdullah Koçal, Lîs Yay., Diyarbakır, 2012, s. 8.

42-Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*.

43-Ekinci, *Kürt Siyasal Hareketlerinin Sınıfsal Analizi*, s. 43.

44-Kirişçi-Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s. 111.

45-Osman Sebri, *Hatıralarım*, s. 25-26.

46-Cemil Gündoğan, *Kawa Davası Savunması ve Kürtlerde Siyasi Savunma Geleneği*, Vate Yay., İstanbul, 2007, s. 148.

renince, tepki olarak Ağrı dağına sığınmaları üzerine başladı. Başlangıçta tepkisel olan bu direniş, Xoybun örgütünün devreye girmesi ve İhsan Nuri Paşa'nın kumandayı eline almasıyla milli bir isyana dönüştürülmeye çalışıldı. Xoybun, Şeyh Said İsyam'ndan sonra sürgün edilen geleneksel Kürt entelektüellerin milliyetçi amaçlarla kurduğu bir örgüttür. Ağrı direnişi/isyani, 1925 isyanından farklı olarak şeyhlerden destek almayan bir harekettir. Direnişe öncülük eden aşiret reisleri şeriata dayalı dini talepler öne sürmemişlerdi. Sürgünden kurtulmak, eski yaşamlarına dönmek ve kimi ulusal demokratik istemlerini tanıtmak dışında belirgin bir talepleri yoktu. Direnişin lideri İhsan Nuri Paşa yetkin bir asker olmakla birlikte, asıl güç bölgenin aşiret reislerindeydi. İhsan Nuri ve asker kökenli arkadaşlarının, isyanı disiplin içinde yönetmek istemelerine karşın, dayandıkları sosyal sınıfın dinamiklerini aşamamışlardır. İsyani, devletin sert müdahalesi sonucunda bitmiştir. Ağrı İsyani tepkisel bir hareket olarak başlamış; milli niteliği de görünür olmamıştır. İsyanın omurgasını oluşturan aşiret reisleri ortak bir irade göstermemiş, her biri kendi otoritesinin peşinden gitmiş, milliyetçi liderlerin istemleri karşılanmamıştır. Böylesi bir direnişin salt milli bir devlet kurmayı amaçlayan ve milliyetçi bir motivasyonla şekillendiğini iddia etmek mümkün değildir⁴⁷.

Toparlamak gerekirse, yirminci yüzyılın otuzlu yıllarına kadar devam edecek büyük ölçekli Kürt başkaldırılarının, direnişlerinin, daha iyi bir ifadeyle, Kürt sorunu olarak tarif edilecek toplumsal, siyasal durumun, "ilk kez" ondokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıkmış olması; Kürt sorununun, (Osmanlı ve Cumhuriyet boyunca devam eden) son iki yüzyıla damgasını vuran batılılaşma- merkezileşme serüveniyle ilintili bir şekilde anlaşılması gerektiğini göstermektedir⁴⁸. Kürt isyanları, devletin kendini Kürt coğrafyasında hissettirmesi ile paralel bir şekilde gelişen refleksif toplumsal itirazlardır. Bu teze karşılık, milliyetçi entelektüellerin söylemleri ve bazı isyanlarda aktif rol oynadığı gerçeği öne sürülüp, dönemin milli bir okumaya muhtaç olduğu savı geliştirilebilir. Buna cevap vermek için takip eden dönemde, Şeyh Said ve Ağrı isyanlarında aktif rol oynamış, dönemin önemli entelektüellerinin söylemlerine bakılacaktır.

Hawar Dergisi ve Siyasalın Dönüşümü: Dilsel, Kültürel, Edebi Uyanış Çabası

Kürt coğrafyasında Kürt isyanların başlatıcısı olan ve kitleleri mobilize eden geleneksel seçkinler ile Kürt milliyetçisi olan ve bağımsız bir devlet kurmaya ça-

47-Ekinci, *Kürt Siyasal Hareketlerinin Sınıfsal Analizi*, s. 46-48.

48-Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, s. 14-15.

İşan geleneksel entelektüellerin fikir dünyası/çatışmasına eldeki veriler ışığında tartışabiliriz. Cumhuriyet dönemindeki Kürt milliyetçiliği ve Kürt hareket(ler)ini anlamak için 1932-1943 tarihleri arasında toplam 57 sayı çıkan “Hawar” (çığlık-imdat) dergisine bakacağız.

Kendisi’de önceleri Jön Türk hareketi içinde yer almış olan Celadet Alî Bedirxan (1897-1951) tarafından hazırlanan Hawar; Bedirxan dahil yazar çevresi, Ağrı İsyanı’nı organize eden Xoybun örgütünün de kurucusudur⁴⁹. Şeyh Sait isyanı ve Ağrı isyanlarından sonra Türkiye’de edebi ve politik faaliyetlerini sürdüremeyen yazar ve aydınlar Suriye’ye geçer. Celadet Alî Bedirxan Fransızların yardımıyla 1932 yılında, Şam’da Hawar dergisini, Türkiye’de de kullanılmaya başlanılan Latin alfabesiyle (ilk sayılarında Arap Alfabesi ve Fransızca metinler mevcuttur) çıkarmaya başlar. Kürtçe edebiyat tarihinde “Hawar Ekolü” olarak bilinen bu dergi çevresinin önemli şahsiyetleri Celadet Alî Bedirxan, Kamuran Alî Bedirxan, Cegerxwîn, Nûreddin Zaza, Qedri Can, Refidê Kurd, Kadri Cemil paşa ve Osman Sebrî’dir. Hawar’ın önemi, -Türkiye’deki- Kürt dil birliğini kurması, Kürtçenin eğitim dili haline getirilmesi, Kürt klasiklerinin ve sözlü edebiyatının yayınlanması, batı edebiyatından çeviriler yapılması ve Kürtçe yazan bir yazarlar ekolü oluşturmasıdır⁵⁰. Derginin Latin alfabesini kullanması, kendinden sonraki Kürt edebiyatını bu anlamda dönüştürecektir. Farklı coğrafyalarda yaşayan Kürt aydınları bulundukları ülkenin alfabesini kullanmasına rağmen, Türkiyeli Kürt aydınları için Hawar, erken bir dönemde önemli bir başlangıç ve yol açmıştır. Bu milliyetçi aydınlar Hawar dergisini çıkartmadan önce daha doğrudan “politik” uğraşların içinde olmuşlardır. Ağrı İsyanı’nın başarısızlığından sonra, hemen bir yeni isyana girişmenin imkansızlığını anlayan bu milliyetçi elit, Kürt kimliğinin belirleyici unsurlarının oluşturulmasına ve Cumhuriyetin yasakladığı Kürt dili ve kültürünü korumaya yönelik yayın yapmaya başlamıştır. Hawar’ın ilk sayısında amaçlarının:

Hawar bilimin sesidir. Bilim kendini tanımadır, kendini tanıma kurtuluş ve refahın yolunu açar. Kim ki kendini tanırsa; kendini tanıtabilir. Hawar her şeyden önce dilimizin varlığını öğretecek. Bundan dolayı dil varlığın ilk sebebidir. Hawar bundan sonra Kürt ve Kürtlüğün meşgul olduğu her konuyu işleyecek. Yalnız siyasetten uzak kalacak, siyasete girmeyecek. Hawar siyaseti yurdun cemiyetlerine bırakmış. Siyasetle onlar ilgilesin. Biz sanat, bilim ve zanaatla uğraşacağız⁵¹.

49-Altan Tan, *Kürt Sorunu*, Timaş Yay., İstanbul, 2011, s. 280-283.

50-Mehmed Uzun, *Kürt Edebiyatına Giriş*, İthaki Yay., İstanbul, 2010, s. 80.

51-İsimsiz, “*Armanç, Awayê Xebat û Nivîsandîna Hawarê*”, *HAWAR*, Sayı 1, Tereki Yay., Şam, 1932, s. 1 [Vurgu bana ait]. (Çeviriler Bana ait).

Bu milliyetçi elit, sürgündeki Kürt çocuklarının laikleştirilmesini teşvik ederek, “Türkiye’deki Kemalist dil politikasına karşılık, Kürt dilini Latinleştirerek; ve en az Kemalist olanlar kadar Batılı tarzda kültürel mecmualar yayımlayarak, kendilerinin hayatta kalmasını sağlamaya çalıştı”⁵². Dergi, bu amacını pek de gizlememektedir. Birinci sayısında “Okumuşlara” şiirinde, “Çılgılık, sizin çılgılığınızdır, Sizin ses ve siteminizdir, Sizin yaşam ve bilginizdir, Gelin, çılgılığınıza sahip çıkın”⁵³ demektedir. Hawar’da, Kürtleri “milli” bir toplumsal tahayyüle çağıran metinler sıklıkla yer almıştır. Bunun için din, geleneksel seçkinler gibi çeşitli araçlar kullanılmışlardır. Yazar kadrosu genel olarak şeyh ve imamlara karşı mesafeli olmakla beraber, ilk yıllarda onları açıktan açığa eleştirmekten, araya bir mesafe koymaktan imtina eden bir yayın çizgisine de sahiptir.

Dergide din olgusu çelişkili bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki, bir yandan Kürtlerin kimlik bilincine varmalarını salık verirken, oluşturmaya çalıştıkları “Kürtlük”, “Arapların dini” olarak gördükleri İslam üzerinden değil, Kürtlerin ve Kürt dilinin ilki olduğunu iddia ettikleri Zerdüştlük ve onun kitabı olan Avesta veya Zendavesta vurgusu üzerinden yapılmaktadır.

“KÜRTLERİN BİRLİK VE BERABERLİĞİ

Zerdüş Kürtlerin eski imamıdır,

Zendavestanın ışığı en eski kanundur.

Bu kadim ve nur dolu felsefe,

Zendavesta dili, şöhrətli ve eskidir.

Xanî, Meleye Bate ve Teyran

Hepsi Kürttür, Kürt kanından

Nabi de bizden ve Şeyh Ahmet de

Med devleti ve Avesta[dili] temelimiz

Ağrı, Sine, Van, Muş ve Zilan

Kaynaklılar, gençlerin döküldüğü.

Sünni, Alevi ve Ezidi nedir???

Biz köle olduk ve aç kaldık!!!

Kürttür [bunlar], farklı ağaç ve köklerden değil,

Biz hepimiz Kürdüz ve tek orijindeniz

Kaderimiz bir, değil iki üç

Biz Kürdüz, kardeşiz ve yareniz.”⁵⁴

Buna göre “Kürtlerin birlik ve beraberliği” Zerdüştlük gibi kadim geçmişte, ama kurtuluşu İslami, yani geleneksel imgeler üzerinden bina olan bir mobilizasyon-

52-Hamit Bozarslan, *Türkiye’de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar*, Der. Abbas Vali, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Çev. Fahriye Adsay vd., Avesta Yay., İstanbul, 2005, s. 50.

53-HAWAR, “*Ji Xwendevanan Re*”, HAWAR, Sayı 1, Tereki Yay., Şam, 1932, s. 2.

54-Kamuran Ali Bedirhan, “*Yekbûn û Yekitiya Qurdi*”, HAWAR, Sayı 4, Tereki Yay., Şam, 1932, s. 2.

da gizlidir. Bu çelişkili ve pragmatist durum/tutum sadece dini söylemde değil, aşiret reislerine ve şeyhlere karşı da vardır. 1925 yılında Şeyh Said İsyanı'nın ba-şında Cumhuriyet hükümetiyle işbirliği yapan, daha sonra Mustafa Kemal tarafından aşireti ihraç edilmek istenince direnmiş olan (Suriye'ye sürülen) Haco Ağa, Hawar dergisine gönderdiği bir mektubunda:

“... Bu aydın gençler, okumuş gençler; ilk önce bu vatanın özgür olması için çalışmalılar. Çünkü bunlar okumuş ve bilgililer. Eğer bu zamana kadar çalışmamışlarsa bu büyük bir eksikliktir. Diğer taraftan duyuyorum ki bu aydın gençlerimiz, şeyh ve ağalardan rahatsızlar. Bu yanlıştır. Diyorlar ki, şeyh ve ağalar, toplumun milli fikirlerini bozup, insanları sömürüyorlar. Bu söylemde biraz doğruluk biraz da yanlışlık vardır. Zira Kürdistan'ın halini iyi bilenler, Kürdistan'da olan küçük büyük, iyi kötü bir başkaldırışın öncülüğünü şeyh ve ağaların yaptığını bilirler. Ve bilmeliler. Kendileri [bu okumuş gençler] de şeyh ve ağalarla birlikte çalışılmalıydılar/çalışmalılar. Çünkü bunlar okumuş, bilgililer... Bizim aydınlarımızın bunları bilmesi gerekiyor. Birbirilerine muhalefet edeceklerine, birbirilerini destekleyip, beraber çalışmalılar. Çünkü amaç, dertler ortaktır. ...”⁵⁵

Haco Ağa, Hawar dergisi çevresindeki tek geleneksel seçkindir⁵⁶. Buna rağmen mektubundan da anlaşıldığı gibi geleneksel entelektüellerle çatışabilmektedir. Genel olarak aktarılanlardan da görüldüğü üzere milliyetçi aydınların, o dönem için Kürt toplumunda, karşılığı olmayan bir düşünceye sahip oldukları değerlendirilmesi yapılabilir. Kürt milliyetçiliği ve Kürt halkı için mücadele ettiklerini savunsalar da, kendi düşünsel dünyalarının toplumsal bir temsili yoktur. Gellner 1960'larda sıradan Türk köylüsünün Cumhuriyet aydınlarının getirmiş olduğu Batılı/milliyetçi fikirleri önemli oranda benimsemediğini; kendini Türklük üzerinden değil İslam üzerinden kurduğunu belirtmiştir⁵⁷. Dolayısıyla geleneksel entelektüellerin milli söylemlerinin olmasından hareketle, dönemin sosyal hadiselerini milli bir okumaya tabi tutmak doğru bir analiz olmayacaktır. Zira Kürt coğrafyasındaki isyanlardan çok sonra Hawar'daki bir serzeniş bu durumu açıklamaktadır. “Tüm Kürt, şeyh, imam, büyük ve okumuşlar! Bu eksiklikler sizlerde de var. Siz evinizi, mülkünüzü ve istikbalinizi, Kürt halkının kurtuluşu için feda etmediniz. Siz bu meseleleri bırakmadınız mı? Sizden bir ses çıkarsa, bilgisiz Kürtler de sizi takip eder.”⁵⁸

55- Haco Axa, “Sêx û Axa û Mineweran”, HAWAR, Sayı 15, Tereki Yay., Şam, 1933, s. 5-6.

56-Altan Tan, *Kürt Sorunu*, s. 283.

57-Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar-Saltuk Özertürk-Nalan Soyarak, İletişim Yay., İstanbul, 1998, s. 119-126.

58-Bedri Cemil Paşa, “Derdê Miletê Me”, HAWAR, Sayı 30, Tereki Yay., Şam, 1941, s. 6.

Hawar'ın da gösterdiği gibi, dönem itibarıyla Kürt aydınlarının “milli” fikirleriyle mobilize olacak bir toplumsal kesim yoktu. Bunun için Şeyh Said isyanındaki gibi dini bir figüre veya Ağrı isyanlarındaki gibi aşiret reislerine ihtiyaç duymaktaydılar. Toplumla hiyerarşik bir ilişkisi bulunan bu geleneksel seçkinlerin de, yerel özellikleri nedeniyle, büyük ölçekte toplumsal karşılıkları yoktu. Ayrıca “Milli” söylemleri bulunmayan geleneksel seçkinler, ulus-devlet kurma fikrinden de uzaktılar. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz, 1925-1930 dönemindeki isyanlar, Kürt milliyetçiliğini temsil eden entelektüellerin, milliyetçi görüşleri ile değil, şeyh ve aşiret reisleri gibi geleneksel seçkinlerin toplum üzerindeki milliyetçi fikirlerinin uzağında olan etkileriyle olmuştur.

Sonuç

Milliyetçiliğin oluşmasında milliyetçi ideoloji ve ideologlar ve bunun yayılmasına olanak tanıyan modern iletişim araçları, matbaa, radyo, yayıncılık vb. gibi milletin (bu durumda Kürt milletin) muhayyel bir cemaat olarak tasarlanması için önemli olan nesnel şartlar ve araçlar yoktu. Kürtlerin aynı coğrafyada yoğun ve egemen bir şekilde yaşadığını düşündüğümüzde bile milliyetçilikten bahsedemeyiz. Mekanın milli inşa süreçlerindeki yeri tartışmasıdır. Yalnız mekansallık, kendiliğinden milli kimliğin belirleyeni olmayıp, sembolik/söylemsel değerler atfedilerek -milli- kimliğin oluşturulmasında belirleyen olabilmektedir. Kitlesellenen bir toplumsal hareketin olmaması ve/veya yaygın bir milliyetçi ideolojinin olmadığı düşünüldüğünde, Kürt milliyetçiliğinden bahsetmek güçleşmektedir. Yani, Kürt coğrafyasında mekana söylemsel/ideolojik bir değer kazandıracak/atfedecek toplumsal bir hareket olarak görülmediğinden, milliyetçilik olarak kodlanabilecek bir toplumsal/siyasal durumdan da bahsedilemez.

Bu tartışma sonucunda ele alman tarihsel hat boyunca, “Kürt milliyetçisi” olarak okunan durumun elitlere özgü ve sınıfsal bir yapı arz ettiği; toplumsallaş(a)madığı vurgulanmıştır. Kürtlerdeki milli hassasiyet kaftanına sahip zümre, toplumsal bir temsile ve iktidara sahip ol(a)mamıştır. Bahsi geçen dönem boyunca, toplum üzerinde kısmen bir iktidara ve temsile sahip aşiret reisleri ve dini otoriteler ulus devlet ve ulusçu saiklerle değil; yerel iktidar ve temsillerinin devamı ve/veya bunun yaygınlaştırılması amacıyla olmuşlardır. Geleneksel seçkinlerin isyanlara/direnişlere kalkışmaları yerel iktidarlarının ortadan kalkma durumu gibi fiziki zorlamalar neticesinde gerçekleşmiştir. Gerek milliyetçi zümre gerekse de aşiret reisleri ve dini otoriteler, sınıfsal olarak Kürt toplumunun birbirine yakın katmanlarına mensup kişilerden oluşmaktaydı. Milliyetçi zümre kurtuluşu daha

modern ve kapsayıcı olarak gördüğü milliyetçilik ideolojisinde görürken; aşiret reisleri ve dini otoriteler yerel özerkliklerini koruma motivasyonu ile tarihsel bir gelenek olan devletle bazen şiddet araçlarını da kullanarak uzlaşma/müzakere yoluna gitmişlerdir. Zira gerçekleştirdikleri isyanlar da bu anlamda devletle yerel iktidarlarını koruma üzerinde işleyen bir müzakere türü olarak anlaşılmalıdır.

13-14. Sayımızda
Demokrasi

15. Sayımızda
Devrim

Yazı Göndermek İçin:
dipnotdergisi@yahoo.com
www.dipnotdergisi.com

DİPNOT

İslamcı Siyasetin Dünü Bugünü Yarını
Meyda Yeğenoğlu

Kürdizasyondan Dekürdizasyona Kürdî'den Mehdi'ye Bediüzzaman
Cemalettin Canlı

İslam'ın Geç Reformu
Erdoğan Aydın

İslam mı, İslamcılık mı?
Selin Çağlayan

Gündelik Yaşamı Dönüştürmek: İslamcılık ve Toplumsal Hareket Kuramı
Cihan Tuğal

Post-İslamcılık Nedir?
Asef Bayat

AKP'nin İkilemi: Post-Vesayet Toplumunda Çoğunlukçu-Tekçi Popülizm ve Sınırları
Yüksel Taşkın

Dördüncü Said Dönemi: "Nur Hareketlerinin Kürt Meselesine Bakışı"
Fırat Aydınkaya

Gerçekten de Suçlu Şeriat mıydı?
Murat Çizakça

Kürtler Arasında Bir Siyasi Protesto Aracı Olarak Nakşibendî Tarikatı
Martin van Bruinessen

Türkiye'de Eğitim Sisteminin Dönüşümü ve İmam-Hatip Okulları
Mustafa Kemal Coşkun

Dinsel "Hayali Cemaat"
Selçuk Oktay

"Kendimize Türk demiyorduk, ama Kürtlüğü de savunmuyorduk":
19. Yüzyıldan Cumhuriyete Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Elit(ler)i
Bahtiyar Mermertaş

DİPNOT
www.dipnotdergisi.com



9 771303 688004



Fiyatı: 15 TL