

JEAN-FRANÇOIS BAYART
Cumhuriyetçi İslâm

JEAN-FRANÇOIS BAYART 1950 yılında Boulogne-Billancourt'da (Fransa) doğdu.

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

L'İslam Républicain. Ankara, Téhéran, Dakar

© 2010 Editions Albin Michel, Paris

İletişim Yayınları 2212 • Politika Dizisi 135

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

© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Ahmet Insel - Can Belge

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsni Abbas

DÜZELTİ Ebru Gezici

DİZİN Ayla Karadağ

BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

JEAN-FRANÇOIS BAYART

Cumhuriyetçi İslâm

Ankara, Tahran, Dakar

L'İslam Républicain
Ankara, Téhéran, Dakar

ÇEVİREN *Esra Atuk*



İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ 7

Giriş 21

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE: GEÇİŞLİ İSLÂM 35

1. Klasik Bir İmparatorluk 47

Kendine özgü ama parçalanmış bir tarihsellik 53

Osmanlı mirası 70

2. Kendini Arayan İmparatorluk 101

Tanzimat'tan anayasal mutlakiyete 106

Başkalarına dönük bir imparatorluk 136

Kanlı halka (1908-1924) 157

3. Saklı Bağlantı 175

Kemalist din reformlarının emperyal hazırlık süreci 194

Kendinden utanan İslâmi (Sünni) cumhuriyet 201

Tarikatların (ve pazarın) rövanşı 218

Birbirine rakip cumhuriyetçi özneleşme biçimleri 251

Epilog 270

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

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Buna karşılık, 2010'dan beri Türkiye'nin yaşadığı evrim belki kitabımın Türk okuyucularının kafasında bir takım soru işaretleri doğurabilir; çünkü kitabımın ilk yayımlandığı tarih olan 2010 aynı zamanda birçok gözlemci açısından Recep Tayyip Erdoğan iktidarının otoriter bir yöne dümen kırdığı tarihe de tesadüf ediyor. AKP'nin demokratikleşme potansiyelini abartarak safça davranmış olabilir miyim? Bu partinin taraftarlarıyla bir tür cumhuriyetçi laikliğe bağlanmış neo-Kemalistler arasındaki "ahlâkî savaş"⁶ hafife mi almıştım? Buna karar verecek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Çevirenler CAN BELGE - AHMET İNSEL

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

Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 A.k., s. 228.

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

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