

İslam ve Demokrasi

TÜSES



YAYINLARI

A

nkara ve İstanbul belediye başkanlıklarını 1994'te ilk kez Refah Partisi kazandı. Daha sonra aynı parti koalisyon ortağı oldu. Ardından çok tartışılan 28 Şubat süreci başladı. Türkiye düzeyinde İslam ve politika konusunun önemi giderek arttı. Refah Partisi'nin kapatılması, daha sonra onun yerine açılan Fazilet Partisi'nin de kapatılması, son olarak da Saadet Partisi ile Adalet ve Kalkınma Partisi'nin doğuşu İslam ve politika ilişkisinde yeni bir aşama oluşturdu.

11 Eylül 2001 tarihi ise, İslam ve politika ilişkisini dünya ölçeğinde gündemin merkezine oturttu. Yeni dönemde İslam ve Demokrasi ilişkisinin daha yoğun biçimde tartışılacağını düşünüyoruz. Bu nedenle güncel tartışmalara ışık tutma gücünü koruyan "İslam ve Demokrasi" kitabını yeniden basmayı yararlı gördük.

TÜSES
YAYINLARI



TÜSES YAYINLARI 2002/1

İSLAM ve DEMOKRASİ

Yayına Hazırlayan
Yurdakul Fincancıoğlu

Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı
Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu gereğince
(Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı) TÜSES'e aittir.

2. Baskı: Mayıs 2002 / ISBN 975-96770-1-6

Baskı ve Cilt: Sena Ofset

Adres: Meşrutiyet Caddesi, Çavuşoğlu İş Merkezi No. 131 K.5 D.21

Tepebaşı/İstanbul

Telefon: (212) 251 18 35

Faks: (212) 249 87 46

E-mail: info@tuses.org

İSLAM VE DEMOKRASİ

Y. Fincancıoğlu

Dr. A. A. An-Naim

Prof.Dr. R. Schulze

Prof.Dr. J. L. Esposit

R. Çakır

Prof.Dr. N. Göle

Prof.Dr. S. Sayarı

F. Kuru

Prof.Dr. M. Zonis

Dr. İ. Ahmed

Dr. K. Patzold

T Ü S E S Y A Y I N L A R I

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
İslam ve Demokrasi/İkinci Baskıya Önsöz	9
Yurdakul Fincancıoğlu	
İslam mı Demokrasi mi?.....	29
Yurdakul Fincancıoğlu	
Liberal İslamcı Söylemde Demokrasi Kavramı	59
Dr. Abdullahi Ahmed An-Na'im	
Günümüzün Batı ve İslam Topluluklarında Laiklik ve Din	89
Prof.Dr. Reinhard Schulze	
Demokrasi, İslamcı Hareketler ve Devlet	109
Prof.Dr. John L. Esposito	
Türkiye Bağımsız İslamcı Bir Harekete Hiç Tanık Oldu mu?.....	135
Ruşen Çakır	
Otoriter Laiklik ve İslami Katılım	169
Prof.Dr. Nilüfer Göle	
İslam, Laiklik ve Demokrasi	185
Prof.Dr. Sabri Sayarı	
Demokrasi ve Laiklik: Türkiye Deneyimi	205
Fehmi Kuru	
İran'da Demokrasi	217
Prof.Dr. Marvin Zonis	
Pakistan, İslam ve Demokrasi	233
Dr. İştıyak Ahmed	
Güneydoğu Asya'da Demokrasi/Endonazya ve Malezya	285
Dr. Klaus Patzold	

"İslam ve Demokrasi" nin ilk baskısı 1994'te yapılmıştı. 1994'te ilk kez İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını Refah Partisi kazandı. Daha sonra aynı parti koalisyon ortağı oldu. Ardından çok tartışılan 28 Şubat süreci başladı. Türkiye düzeyinde İslam ve politika konusunun önemi giderek arttı. Refah Partisi'nin kapatılması, daha sonra onun yerine açılan Fazilet Partisi'nin de kapatılması, son olarak da Saadet Partisi ile Adalet ve Kalkınma Partisi'nin doğuşu İslam ve politika ilişkisinde yeni bir aşama oluşturdu.

11 Eylül 2001 tarihi ise, İslam ve politika ilişkisini dünya ölçeğinde gündemin merkezine oturttu. Yeni dönemde İslam ve Demokrasi ilişkisinin daha yoğun biçimde tartışılacağı kesin. Böyle bir noktada, TÜSES Yönetim Kurulu olarak birinci baskısı bitmiş bulunan, ancak güncel tartışmalara da ışık tutma gücünü koruyan İslam ve Demokrasi kitabını yeniden basmayı yararlı gördük.

TÜSES
Yönetim Kurulu

İSLAM ve DEMOKRASİ

Yurdakul Fincancıoğlu

İslâm ve Demokrasi 'nin bu ikinci baskısı, şeriat temelli devlet ve toplum düzeni anlayışının, bir başka deyişle siyasal islâmın, belli bir İslâm ülkesiyle sınırlı olmaktan çıkarak dünya ölçeğinde intikamcı bir cihad terörizmine dönüştüğü döneme denk geldi; henüz dünya ölçeğinde reel ekonomiye yatırılmak üzere değilse de tefeci sermayesi kimliğiyle küreselleşen kapitalizme koşut olarak islâmcı terörizm de küreselleşti. Her ikisinin de ideolojik olmakta birbirinden geri kalmadığı ortadadır

İslâm ve Demokrasi' nin ilk baskısı 1994 yılında yapılmıştı. O tarihlerde böyle bir kitabın yayınlanmasını zorlayan neden, şer'i devlet ve toplum düzeninin, Türkiye'ye, seçim yoluyla geri getirilmesi gayretinin, kimi İslâm ülkelerinin de desteğiyle pervasızca ve açıktan açığa yoğunlaştırılmasıydı. Bazı islâm ülkelerinde terör yöntemini benimseyen siyasal islâm -bir iki olay dışında- henüz küresel bağlamda cihad terörizmine yönelmemişti; o nedenle ki, Batılı ülkelerin hemen tümü ve yerli romantik demokratizm, "yasal" islâmcı partilerin yanıltıcı olabilecek görünümünü demokrasi gereği sanıyordu. Türkiye'nin bu tür islâmcı partilerle

'uğraşmaması', Avrupa Birliği üyeliğinin ön-koşulları arasında sayılıyordu.

Siyasal İslamın Üç Türü

2001'in 11 Eylülünde, cephesi olmayan bir savaş boyutunda, ilk kez New York'da uç veren cihad terörizmi, siyasal islâmcı anlayışın üç değişik türüne ışık tuttu:

I.En masum görünüşlü siyasal islâm, parlamento gibi, seçim gibi bazı demokratik kurumlara yüzeysel de olsa sahip gibi görünen demokrasi-benzeri ülkelerde, yasal siyasal parti kimliğiyle ortaya çıkan türdii.

II.Demokratik görünümlü kurumları olmayan islâm ülkelerindeki siyasal islâm ise şeyhlerin denetiminde bulunan cami ile büyük toprak sahipleri ve sivil-asker bürokrasi işbirliğine dayanan diktatörlüklerden başkası değildi; fiilî siyasal islâmdı. Bunların bazısında parlamentonun var olması, sonucu pek fazla değiştirmiyordu. Diktatörlük ya İran'daki gibi molla hiyerarşisine dayanan teokratik bir düzendi; ya da Irak'da, Suriye'de, Endonezya'da, vb. görüldüğü gibi Silahlı Kuvvetler hiyerarşisine yaslanan islâmcı ve feodal boyutlu kışla düzeni... Kışlanın ve feodalitenin dayanağını oluşturan ortak kurum siyasal islâmdı.

III.Ve nihayet üçüncü tür siyasal islâm, örnekleri bazı Orta Asya, Afrika ve Uzak Doğu ülkelerinde görülen mezhepçi ya da tarikatçı teröre dayalı siyasal islâmdı. Bu terör gruplarından bazılarını, Birleşik Amerika ve İngiltere gibi kimi Batılı ülkelerin, kısa erimli siyasal çıkar hesabıyla zaman zaman desteklemiş olduğunu belirtmekte de yarar var.

Özetle, islâm ülkelerinin Türkiye dahil tümünde siyasal islâm üç biçimde ortaya çıkıyor: Ya arkaik toprak

mülkiyeti ile sivil-asker bürokrasi arasındaki işbirliğine dayanan diktatörlüğü, şeyhlerin denetimindeki cami kanalıyla destekliyor ve o çerçevede, iktidardan pay alıyor; ya nihai amacına ulaşınca dek kimliğini peçelemeyi taktik gereği sayarak ve mevcut siyasal düzenin demokratik görünümlü kurumlarından yararlanarak sürekli iktidar yolunu arayan dinci parti kimliğiyle ortaya çıkıyor; ya da İslâm dünyasında kudretin önde gelen temsilcisi olma uğruna –zaman zaman başka ülkelere de sıçrayan- açık teröre başvuruyor. Her üçünün de birincil amacı devlet iktidarını İslâmın kurallarıyla uyumlu kullanarak, toplumsal yaşam düzenini islâmî geleneklere göre temelden değiştirmektir. Bir başka deyişle ayetlerin, hadislerin hükümlerine, icma-i ümmete ve imam içtihadına dayalı tek tip devlet yönetimi ve tek tip toplumsal yaşam düzeni kurmaktır.

Dinsel Değil Dünyasal Nedenler

Ve belki ters bir yargı gibi görünecek ama, bu anlayış, dinsel nedenlerden çok dünyasal nedenlerden beslenmektedir. Tek tek her İslâm ülkesinde kuşkusuz birçok yerel neden olabilir; ama temel neden küreseldir; daha açıkçası, kapitalizmin küreselleşmesidir. Kapitalizm küreselleşmeden önce, siyasal İslâmın emperyalizmi hedef seçtiği de unutulmamalıdır. Kapitalizm, daha önceki dört gelişme evresinin hiçbirinde (sanayileşme dönemi, tarımda kapitalizm, emperyalizm ve nihayet çok-uluslu kapitalizm evrelerinde) bugünkü ölçüde küreselleşmemiştir. Ne var ki 21'inci yüzyıla girerken hızlanan küreselleşmenin, sözün başında belirttiğimiz gibi, reel ekonomiden çok tefeci sermayesine yönelik bir konumda kalması, kapitalizmin ilk gelişme aşamaları

na özgü görünen adaletsiz ekonomik yapıyı, bir başka boyutta ve kimlikte dünya ölçeğine taşımıştır.

Batı kapitalizmi yeni yüzyılın bu ilk yıllarında, gittiği ülkelerin çoğunda refahı arttırmaktan çok, yoksulluğu katmerlemektedir; zira sınırlı yerel sermayeyle üretilen zenginliği, borsa ve kredi gibi yöntemlerle, Batılı tefeci sermayenin rantı olarak alıp kısa süre içinde, geldiği ülkeye geri dönmektedir. Batı sermayesinin bu davranışı, salt islâm ülkelerine özgü değildir kuşkusuz. Aynı sorunla, gelişme halindeki birçok Hristiyan ülke de yüzyüzedir. Ne var ki küreselleşen tefeci kapitalizm(eğer buna -terimin gerçek anlamında- kapitalizm demek mümkünse), oralarda laik dünyasal tepkiye neden olurken, islâm ülkelerindeki siyasal islâmın Batı karşıtlığı biçiminde ortaya çıkan dinsel tepkisine yol vermektedir. 21'inci yüzyıl başındaki en son tepki küreselleşen kapitalizme koşut olarak küreselleşen siyasal islamcı terörizmdir.

Suçlu Dogma mı, Siyasallaşmamış Dogma mı?

Batı ülkelerinde bazı düşünürler ve akademisyenler ve bazı siyaset adamları, demokrasinin tanık gerektirmez ölçüde anti-tezi olan islâmçı terörizmi doğrudan doğruya İslâmın ilkelerine bağlamakta adeta birbirleriyle yarışıyorlar. Ya da profesör sayın Yaşar Nuri Öztürk'ün yaptığı gibi, bugün İslâm denen dinin, İslâmın çarpıtılmış bir taklidi olduğu, o yüzden dogmatik hale geldiği savına dayandırıyorlar.

Bize göre, her iki yaklaşımda da çok temelli bir hata payı vardır. Her ikisi de olan-biteni ya İslâmın kendisiyle ya çarpıtılmış kopyasıyla yani her iki durumda da dine referansla açıklamağa çalışmaktadır. Oysa sorun dinin kendisi değil, siyasallaşmışlığıdır. Bu siya-

sallaşma, sanıldığı gibi, toplumdaki dinsel canlanışın parti politikasına yansımaları değildir; olsa olsa o canlanışın, siyasal amaçlarla sömürülmesi gayretidir.

Siyasal islâmı, dinde reform gayretleriyle ilintilemeğe çalışmak da yanıltıcıdır; çünkü siyasal islâm, böylece dogmatik temellerini silkip atabilir izlenimini vermeğe çalışmaktadır; dolayısıyla, sorunu yanlış yollara sürükleyicidir. Oysa islâmın siyasallaşması, reformasyonun anti-tezidir, reform yoluyla yeniden yorumlanan din temelinde siyaset yapmak meşruttur, izlenimini vericidir. Oysa Hristiyanlıkta görüldüğü gibi din, reform sonrasında öncesindeki kadar dogmalarla yüklüdür. Dogmanın doğasında ise katılık vardır; kendinden başka doğru tanımaz. Bundan ötürüdür ki dogmadan demokrasi çıkmaz.

Ama bu sadece İslâm için değil, tek tanrıcı dinlerin tümü için doğrudur. İslâm ne kadar dogmatikse yani katıysa Musevilik ve Hristiyanlık da o kadar dogmatiktir. İngiltere'de 1970'lerde Hristiyanlığın artık "Babası İsa", Bakire Meryem", "Ölümden sonra dirilen İsa" gibi hurafelerden arınması gerektiğini söyleyen Durham kenti Piskoposunun, yani din adamları hiyerarşisinde son basamağa erişmiş bir kişinin bile demokratik hoşgörüyle karşılanmak şöyle dursun kâfirlikle, küfüre sapmakla suçlanmaktan kendini kurtarmadığını hatırlamanın tam da zamanıdır. Batının "Hristiyan etiği"ne dayalı hoşgörü kültürü ya da batılıların pek sevdikleri bir deyişle "Hristiyan kültürü" Durham Piskoposu olayında görüldüğü gibi, bir yere kadar özgürlükçüdür; o "bir yer"i belirleyen de öteki dinlerde olduğu gibi, Hristiyan dogmasının kendisidir.

Doğal ki, dogmanın gereği, günün siyasal gereğine göre değişegelmıştır; geçmişte din özellikle siyasal

amaçlarla kullanıldığı zaman, belli uhrevî ilkeler yumağı olmaktan çıkmış, günün gereğini meşrulaştırmanın aracı haline gelmiştir. Örneğin, İspanya iç savaşı sırasında günün gereğine göre, asi kuvvetleri kutsayan da Papa olmuştur, faşist General Franco hükûmetini, İspanya'nın meşrû hükûmeti olarak tanıyan da Papa... Bir başka deyişle Hristiyan kültürü denen sanal var-sayıma dayalı Batı kültürü, faşizme de arka çıkabilmiştir, meşrû başkaldırıya da...

Küreselleşme, Hristiyanlık, Demokrasi

21'inci yüzyılın başında ise Batı sermayesinin küresel ölçekte reel ekonomiye yayılma gereğini hissetmeğe başlaması, kapitalist Batının dış çevresindeki ülkelerde kaçınılmaz biçimde demokrasiyi (yani sermaye için güvenli siyasal iklimi) gereksindiği için, kapitalizm, yine günün gereği, özgürlük haklarına ağırlık verir olmuştur. Bunun önemli işaretlerinden biri, siyasal islâmın cihad terörü türüne yöneltilen Afgan savaşıdır.

Batıdan gelen özgürlük hakları istemi, salt demokrasi eğilimini güçlendirme açısından çevre ülkeler için hiç de kötü birşey değildir. Ama bazı batılı yazarlarla devlet adamlarının, bir yandan küresel kapitalist yayılmayı savunurken, bir yandan da Batı uygarlığının gelişimi sürecinin gerisindeki itici gücün Hristiyanlık olduğunu iddia etmesi, küreselleşmenin ilk aşamalarından itibaren islâmî hareketler arasında kuşku uyan-dırmıştır.

Batı dünyası gelişme derken, genelde maddî gelişmeyi kasteder. Maddî gelişmenin Batı ülkelerindeki dinamosu ise kapitalizmdir. Yani gelişme diye tanımlanan kapitalizm, böylece dolaylı bir anlatımla, Hristiyan kültürüne özgü bir ayrıcalık ve özellik sayılır. Ne

var ki, İslâm ve Hristiyan ülkeleri arasında var olduğu öne sürülen sanal medeniyetler çatışması efsanesi de işte tam bu anlayıştan doğmuştur. Batıda kapitalizmin ilk başlarında, Kilise kurumunu, toprak aristokrasisi ile ittifaktan uzaklaştırabilmek için baskı altına alan burjuva sınıfının, bu durumu perdeleyebilmek üzere kullandığı tez, yani kapitalizmin temelinde Hristiyan kültürü ve Hristiyan etiği vardır tezi, günümüzde -İslâmı geriletebilme tutkusunun dürtüsüyle tersyüz edilerek medeniyetler çatışması kavramına çevrilmiştir.

Oysa bu medeniyetler çatışması kavramının temelindeki tez, yani Batı uygarlığının mayasında Hristiyan etiğinin ya da kültürünün olduğu tezi, kapitalizmin ilk gelişme döneminden kalma bir mazeretten başka birşey değildir; Kilise kurumunu, feodalist gele-nekten koparmak üzere baskı altına almanın özürüdür; bir başka deyişle, tarihsel olarak, kapitalizmin meşruiyet gerekçesidir. Doğunun İslâm ülkelerinde siyasal islâm akımından önceki çağlarda hükümdarın bir yönetim referansı olarak kullandığı dini, Batıda kapitalist burjuvazi, kendini zenginleştirme girişimlerini meşrulaştırmak için kullanmıştır.

Gerçekteyse hem kapitalizmle Hristiyanlık birbirinden bağımsız iki olgudur, hem tarihsel olarak ortaya çıkmış bir dizi karmaşık gelişmenin yumağı olan kapitalizm gibi, sonuçları bakımından ekonomik olan bir olguyu, sadece dinsel etikle açıklamak, meseleyi çok basite indirgemek olur.

Hristiyanlıktan ve İsa'dan bir yüzyıl kadar önce Roma'ya başkaldıran ve yine Batıdaki kolaycı akademisyenlerin "ilk komünist" diye niteledikleri Spartaküs, -hem de İsa'dan önce- çarmıhta can vermeyip de başa-

riya ulaşabilseydi, o günlerin köleci toplumuna son verebilecek komünist bir etiğin ne ölçüde taşıyıcısı olabilecekti, İsa da kapitalist bir Hristiyan etiğin o ölçüde taşıyıcısı sayılabilir.

Kaldı ki, Batı uygarlığının gelişimini Hristiyan kültürüne bağlayanların sesi yüksek çıksa da Batı dünyasında bu konuda sanıldığı gibi tersine görüş birliği yoktur. Nasıl olsun ki? Batılı akademisyenler ve yazarlar, kapitalizmi Hristiyanlıkla ilintilemek şöyle dursun Kapitalizm kavramının neyi ifade ettiği üzerinde bile anlaşabilmiş değildirler. Konudan çok fazla sapmamak için kısaca belirtmek gerekirse, herşeyden önce kapitalizm gerçekte soyut bir kavramdır; ekonomik bir sistemin mi adıdır, yoksa birbirinden yapı olarak farklı birçok dönemi içeren tarihsel bir evrimlenme sürecinin yani tarihsel bir kategorinin mi adı olduğunda görüşler taban tabana zıttır.

Ekonomistler, 'kapitalistik' kavramını, tümünden teknik anlamda, üretim sürecinde zamanı kullanma yöntemi anlamında algırlar; üretim araçlarına kimin sahip olduğu, üretim araçları sahibinin hangi din kültüründen geldiği gibi unsurlar onların bu tanımı dışındadır. Bu tanım, dolaylı da olsa, kapitalizme özel bir tarihsellik atfını benimsemez.

Ekonomiyi gündelik politikayla sarmalama eğiliminde olanlar, kapitalizmi hiçbir biçimde kösteklenmeyen bireysel girişimcilik olarak sunarlar; kapitalizmi yaratan şey, onlara göre, sözleşme hukuku çerçevesinde yürütülen ekonomik ve sosyal ilişkilerden başka birşey değildir; bu görüşe yaslananlar, yine dolaylı biçimde de olsa, söz konusu sözleşmenin tarafı olanların diniyle diyanetiyle ilgili değildirler. Onlar tarihsel perspektifte medeniyetler çatışması efsanesinin öncül-

leri olarak değil laissez-faire'ciler olarak bilinir. Hatta kimi, kapitalist terimini totaliter, faşist bir ekonominin tanımlayıcısı bile sayar.

Kapitalizmi tarihsel bir kategori olarak algılayanlar da, kapitalizm kavramına ekonomik gözle bakanlar kadar çeşitlidir. Werner Sombart'a göre kapitalizm, hesap-kitap bilen rasyonel burjuva ruhunun girişimci ruhla kaynaşmasının tarihsel ürünüdür. Bu yaklaşım, 'Hristiyan ruh'tan çok 'dünyasal ruh'la bağlantılıdır. Bir başka deyişle herşeyin ölçüsü insandır; ve kapitalizm, ölçü olan insanın, belli bir evrimlenme sonucu ortaya çıkmış rasyonel ve sistemli kâr arayışıdır.

Kimine göre kapitalizm, dünya ticaretini geliştiren tarihsel ilerlemenin yarattığı ticarî bir sistemdir, piyasa için üretimdir; yani bir değişim ekonomisidir. Ve nihayet kapitalist sistem kavramından ilk kez teorik bir çerçevede söz eden Marx'a göre kapitalizm, yine dinsel etiğin ya da dinsel etikten etkilenmiş Hristiyan Batı kültürünün ötesinde tarihin belli bir evresinde olgunlaşmış bir üretim tarzıdır; o üretim tarzından kaynaklanan sınıfsal ilişkileri içeren sosyal bir düzenin adıdır. Marx'ta tarihsel süreç ve ekonomik yapılanma içiçedir.

Kapitalist Batı gelişmesini, Hristiyan kültürünün ürünü sayan yaklaşımın en ciddi kuramcılarının biri, bulunduğu gibi Max Weber'dir. Weber, genel olarak Hristiyanlığın ve özellikle de Protestanlığın, kapitalizmin gelişmesine daha elverişli bir ortam hazırladığını öne sürer. Ne var ki, kapitalizmin gelişiminde önemli payı olan bilimsel buluşlara, bazan Ortaçağ enkizisiyonu kafasıyla karşı çıkan Reformasyon mimarlarının varlığı da, Weber'in tezini zayıflatan bir gerçek olarak ortadadır. Örneğin, can denen şeyin, dinsel ruh değil, kan dolaşımıyla bağlantılı olduğunu ortaya atan Mi-

guel Servetus'u dinsel yazılarında münafıklık yaptığı bahanesiyle diri diri yaktıranın, Cenevre'nin ünlü Reformcusu Calvin olduğunu kim unutabilir?

Özetlersek, kapitalist gelişmeyi Hristiyan kültürünün ürünü sayan yaklaşım, kapitalizmi tarihsel bir kategori olarak algılayan tarihselci ekolün bir türüdür; Hristiyan dininin üstünlüğü savının kaynağında bu görüş vardır. Gerçekteyse kapitalizm tek bir nedene bağlanamaz; bilimsel, teknolojik, askerî, ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve felsefî alanlardaki ilerlemeleri kavrayan karmaşık bir evrimlenme sürecinin, geçici bir aşamasıdır; 21'inci yüzyılda tam küreselleşmeye yönelmiştir.

Tarihin Değil, Kapitalizmin Sonu

Ve görünen o ki, küreselleşme, nispeten daha geri ekonomilerin yanı sıra, henüz bazı uluslara özgü, birbirinden farklı aşamalarda bulunan kapitalist üretim-bölüşüm- tüketim sistemlerini bütünleştirerek dünyanın tümünü kapsayan tek bir kapitalist üretim-bölüşüm-tüketim sistemi yaratıncaya dek sürecektir. Kriz dönemleri dışında, yarattığı artı-değeri sürekli yenisinden yatırarak kendini büyütmek gibi yapısal bir özelliği olan kapitalizmin ömrü, üretim çerçevesinin doğal sınırlarıyla sınırlıdır ve o sınır dünyadır.

Bu bağlamda, giderek gerçeğe dönüşme yolunda görünen tek, ama farklı din ve kültürleri kapsayan küresel ölçekte kapitalist bir dünya, kapitalizmin tek dinsel kültürün uzantısı olduğu iddiasının yanlışlığını en dolaysız yoldan yadsıyan bir gelişmenin habercisi sayılmalıdır. Hangi dinden ve kültürden olurlarsa olsunlar tüm dünyalıları, fabrikanın çatısı altında örgüt-

leyerek üretime koştuktan başka amacı olmayan sermayenin dini yoktur.

Ne var ki, Hristiyan kültürünün üstünlüğü savı, salt bu iddiası nedeniyle bile olsa, bölünmüş bir dünya yaratarak küreselleşme çabalarında geri tepen bir silâh işlevini görmekte ve kapitalizmin doğasına aykırı bir engel oluşturmaktadır. Makûl bir süre içinde, kapitalizmin ortak sağduyusu, reel ekonomiyi dünya ölçeğine yayma yolunun, Afganistan'ı bombalamaktan ve Batı kapitalizmine en azından silâh sanayiinde yeni üretim ve dolayısıyla ülkeye yeni iş olanakları yaratmaktan geçmediğini anlayacaktır. Bu sağduyu egemen oluncaya dek siyasal islâm sorunu, hem laikleşme emelinde olan islâm ülkelerinin, hem Batının korkulu düşü ve ayak bağı olmaya devam edecektir.

Aykırılıklar Potpurisi

İslâm ve Demokrasi' nin ilk baskısı sırasında islâm-cı cihad terörizmi henüz küresel bir boyuta ulaşmış değildi; tek tek bazı islâm ülkelerin yerel sorunu düzeyinde görünüyordu; bu yüzden ki, bugünkü ölçüde dikkat çekmemekteydi. İslâm ve Demokrasi, cihad terörizminin o günlerdeki bu ikincil görünümü çerçevesinde, kurulu düzeni kullanmağa çalışan siyasal islâm üzerinde yoğunlaşmıştı. İslâm ve Demokrasi'nin ağırlıklı olarak yapmak istediği şey laikliğe, sivil toplumsal yapıya, islâm ülkelerindeki siyasal yapıya, varsa demokratik reformlara, islâm'da reformasyon gereğine, ekonomik düzene ve benzeri hususlara siyasal islâm hareketinin hangi gözle baktığını ve ne yapmak istediğini irdelemeğe çalışmaktı.

Ne var ki, bu tür bir çalışmada konu bütünlüğünü

sağlama açısından ciddi bir güçlük vardı. Genelde, birden çok araştırmacıyı biraraya getiren kitapların temel özelliği, düşünceleri birbirine yakın olan yazarlardan her birinin, konuyu bir ucundan tutma uzlaşısını yansıtmasıdır. İslâm ve Demokrasi' nin özelliği ise -konu farklılığa çok müsait olduğu için- bunun tersidir; dünya görüşleri ve eğilimleri farklı yazar ve araştırmacıları -belli bir konu bütünlüğünden uzaklaşmaksızın- biraraya toplayan bir aykırılar potpurisidir.

Bu özelliğinden ötürü, ilk ağızda kitap, okuru aynı anda farklı yönler çekici gibi görünebilir; ama bunun yanı sıra okura, farklı düşünceler karşısında kendi sorularını ortaya koyma ve yanıtlarını bizzat bulma fırsatını verebilecek bir geniş çerçeveye yayılmasıyla da okurun özgün düşüncesini kışkırtıcı bir yapıdadır.

Birkaç örnek, demek istediğimizi daha açık hale getirecektir.

İslâmın Yeniden Yorumlanması mı?

Örneğin, kitabın yazarlarından biri, Dr. Ahmed An-Na'im, yeni bir İslâm yorumuna dayalı "İslâmî liberal bir demokrasi" nin olabilirliğini tartışıyor; yazısı, aynı anda dolaylı olarak şu iki tezi öne sürmektedir:

I. *İslâmın, yeni bir yorumla değerlendirilme sürecinden geçmeyen temel kurallarının liberal olmadığını, her tek tanrıcı din gibi dogmatik olduğunu, dolayısıyla o temele dayanacak bir siyasal islâmın demokratik olamayacağını söylemiş olmaktadır. Hristiyan diniyle örnekleyerek söylersek, yazar sanki, "Katoliklik demokratik değildir, yeni bir yorumun sonucu olarak liberal Protestanlık demokratiktir" demekle eşdeğer bir görüş ortaya koymuş olmaktadır.*

II. İkinci olarak da yazar, *İslâmın siyasallaşabilmek, yani devlet yönetimine aday olabilmek için, liberal islâmî bir de-*

mokrazi yaratabileceği bir reformasyon sürecinden geçmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır.

Özetlersek, Dr. An-Na'im, ileriye dönük bir siyasal islâmın, ancak, İslâmın liberal yeniden yorumuna dayanabileceğini savunmaktadır. Ne var ki yazar, "Bütün müslümanlar için doktrin sorunlarını kararlaştırma yetkisiyle donatılmış bir islâm din adamları hiyerarşisi, İslâma tümünden yabancıdır" diyor. Şu halde, "İslâmın yeniden yorumu" ulusal boyutla sınırlı olacaktır. Başka deyişle yazar, evrensel bir islâm din uleması hiyerarşisine kapının kapalı olduğunu söylüyorsa da ulusal bir din adamları hiyerarşisinin gereğini yadsımıyor.

Şimdi, öteki yazarların görüşleriyle birlikte düşünülünce, yazarın bu görüşleri, okurun kafasında birçok soruya yol açabilecek türdendir. Örneğin, "İslâmî liberal bir demokrasinin olabilirliği"nden söz etmek, dünyanın işlerini dine referansla, ona atıfta bulunarak çözmeyi önermek demektir. bu durumda yazar, islâmın reformasyonuna dayalı dinsel kurallar çerçevesinde yönetilecek şer'i bir devlet ve toplum düzeni yani anti laik bir düzen istemiş olmakta değil midir? Ve böyleyse dinin yeniden yorumu dünyasal olanla dinsel olanı bağdaştırmak için kullanılmış olmakta değil midir? Ayrıca okur *islami demokrasi* terimini kendi içinde çelişkin de görebilir. Bir yandan şer'i kurallarla uyumu, bir din adamları hiyerarşisince belirlendiği için hem elitist hem tanrısal, bir yandan egemenliği halka vermediği için anti demokratik olan bir *islami yönetim*, demokrasi kavramıyla nasıl tutarlı olabilir sorusu, okurun üzerinde düşüneceği sorulardan biri olmaya adaydır.

Aynı yazarın çalışmasından, okurun kafasında oluşabilecek bir başka soru şu olabilir: "*Doktrin sorunla-*

rını kararlaştırma yetkisi ile donatılmış bir islam din adamları hiyerarşisi işlama yabancı olduğuna" göre siyasal islâmın kudreti eline geçirdiği bir ülkede, islâm dininin şûra anlayışı -din adamları hiyerarşisinin sadece dinsel doktrin sorunlarına değgin çözümlemelerle meşğul olacağı varsayılırsa- pratiğe nasıl yansıyabilir; doktrin sorunları dışındaki güncel yönetim sorunları, nasıl çözülebilir? Şûranın pratik işlevini, devlet iktidarını ele almış siyasal islâmın siyasal kurumu yerine getirecekse, Islâmın Şûra kurumuyla çelişkin bir pratik ortaya çıkmış olmayacak mıdır? Yoksa göstermelik bir parlamentonun tepesinde, gerçek siyasal kudreti elinde tutan bir molla hiyerarşisinin gündelik siyaseti bizzat belirlemesi mi gerekecektir? Bir başka deyişle yapısı itibariyle laik olan bir siyasal otoriteyi Şûra kimliğiyle yani Islâma referansla anmak neyi değiştirecektir?

Klasik Dışı Bir Laiklik Anlayışı

Bu nokta, yazarın laikliğe bakışıyla birlikte düşünüldüğü zaman, okurun kafasında daha temelli sorular uyandıracak ve onu yeni yanıtlar aramaya itecek türdendir. Yazar, laikliği, dinin ve devlet kurumlarının işlevlerini ayrı tutmak biçiminde anlamamaktadır. Tam tersine, *'politikayı Allahın gösterdiği yolda uygulamak için ihtiyaç duyulan katılım ve çoğulculuğu koruma'* nın aracı olarak görmektedir. *'Eğer böyle olmazsa herhangi bir meselede Kur'an'ın verdiği emirlerin anlamına ilişkin farklı bakışlar, müslümanlar arasında nasıl müzakere edilir ve karara bağlanabilir?'* diyor.

Okurun kafasında bu laiklik kavramının yaratabileceği soru "önce hangisi?" sorusu olabilir: Bir ülke ulusunu oluşturan müslümanların tümünü bir alanda toplayıp yazarın deyişiyle *'Kur'an'ın verdiği emirlerin*

anlamına ilişkin farklı bakışlar'ı tartıştırmak olanaksız olduğuna göre, bu iş siyaseten, temsili çerçevede yapılacaktır, yani siyasal islâmın parlamentosunda yapılacaktır. Bir başka deyişle önce siyasal islâmcı yönetimin kurumları oluşturulacak, onu katılımı sağlayıcı laiklik izleyecektir. Peki laiklik olmaksızın, siyasal islâmın hangi liberal yorumu, hangi platformlardaki katılımıyla ortaya çıkarılacaktır? Müzakere temeli olarak laiklik gerçekleştirilmedikçe, islâmın liberal yorumuna varılamayabileceği, böyle bir liberal yorumdan yoksunluğun da müslüman katılımcılığı olarak laikliği erteleyeceği sorusu, okurun yanıtlarını arayacağı sorular arasında yer alabilir?

Gizemci Ama Dünyasal Laiklik

An-Na'im görüldüğü gibi, müslümanlar için laikliği, siyasal-dışı bir kurum olarak algılamaktadır; onun laiklik dediği kurum, müslümanların, Kur'an hükümlerini değerlendirmeye (temsili) katılımını ifade eden ve din kurallarını yorumlamayı temsilcilere bırakan siyasal-dışı dünyaya ilişkin bir laikliktir. Bu anlayışın karşısına, Prof.Dr. Reinhard Schulze ise gizemci, tasavvufi ama dünyasal bir müslüman laisizmi koymaktadır. Schulze'ye göre laiklik, modern Batı tarihinin içindeki bir kurum olarak düşünülmelidir. Islâm ülkelerinin tarihi o Batı tarihinin dışında geliştiğine göre, Batının felsefi, siyasal ve pratik açıdan farklı farklı yorumladığı Batı laisizmi, Islâm geleneğine yabancı düşebilir. Ama birçok Batılı yazarın ve düşünürün sandığının tersine, Islâmın doğasında bir laisizm esasen mevcuttur ve bu, Batı laisizminin kopyası değildir.

Schulze'ye göre herşeyden önce Islâm, Hristiyanlık gibi, Kilise kurumunu oluşturan özerk bir ruhban sınıfı

fı yaratmamıştır. Bu özelliği nedeniyle İslâmın doğası, laikliğe elverişli bir yapıdadır. Bunun yanı sıra, İslâm, dinin theocentric-Allah merkezli yorumlarının karşısına anthropocentric-insan merkezli din yorumunu koyduğu günden itibaren laikliğe elverişli bir düşüncenin tohumlarını yeşertmeğe başlamıştır.

Schulze'nin anthropocentric dediği dünyasal din görüşü, yaklaşık 11 yüzyıl önce yaşayan İran'lı düşünür Hallac-ı Mansur'un Enelhak-ben Tanrıyım sözlerinde ifadesini bulan vahdet-üş-şuhud felsefesidir. Hallac-ı Mansur, insanın, Allahı kendi dışında, kendinden ayrı görmemesini öğütlerdi; insan Allahın yansımasıydı; onun varlığının şahidiydi; yaratana yaratılanın birliği idi. Schulze'ye göre, bu görüş, İslâm'daki insan merkezli düşünmenin, yani dünyasal düşünmenin başlangıcıdır.

Schulze'ye göre, Max Weber, nasıl ki "modern kapitalizme [bizde Batılılaşma denen modernleşmeye] ilişkin tahlillerinin bir parçası olarak, laikliği, ana kavram kabul ettiği 'rasyonalizasyon' kavramının şemsiyesi altına koyarak daha da laikleştirmiş" ise, İslâm da dinin insan merkezli yorumundan yola çıkarak, üstelik Batıyı taklid etmeksizin, kendi laiklik anlayışını geliştirebilir. Çünkü Schulze'nin, İslâm'da laikliğin genesisi olarak gördüğü insan merkezli dünya görüşü, yani Allah imgesinin insana yansması, Allaha atfedilen bütün yaratma, yönetme, yargılama yetilerinin insanda tecelli etmesi anlamını içerir; sonuçta, bu görüş sayesinde din dışı dünya, din dünyasından, yani Öteki Dünya'dan ayrılmış ve insanın laik yönetimi altına girmiş olur.

Prof.Dr. Schulze'nin bu yaklaşımı, doğal ki okurun kendi kafasında yanıt arayacağı bazı sorulara yol verecektir. Herşeyden önce Schulze'nin yorumundaki Max

Weber'in laiklik ve rasyonalizasyon ikilemesi okuru, hangisi neden hangisi sonuç sorusuna yöneltebilir. Kapitalizmin rasyonelliği mi laikliği yaratmıştır, yoksa laiklik mi kapitalizme ve modernleşmeye yol vermiştir? Ya da Schulze'nin Weber'e atıfla, kapitalizmin rasyonelliği kategorisine iliştiirdiği, böylece kapitalist modernliğin dinamosu olmakla özdeşleştiği laiklik, yazarın "modernlik toplumları kaçınılmaz olarak laikleştirir" düşüncesiyle çelişmez mi?

Bunun kadar önemli bir başka soru ola ki şudur: Belirli bir tarihsel aşamadaki gelişmeyi yansıtan kapitalizmin, rasyonelliğini özellikle yitirdiği dönemsel ekonomik bunalımlar sırasında insanların dinsel kabuklarına sığınmaları, Öteki Dünya kavramlarından paçal yapılmış, temeli tanrısal bir dünya görüşünü yansıtan mistik laikliğin, ayakları daha da az yere basan bir kavram olduğunu mu gösterir? Yoksa kapitalizmin rasyonelliği kavramını salt ekonomik bir kavram olarak algılamak ve laiklikle kapitalizmin ayrı olgular olduğunu kabul etmek mi daha doğrudur?

Prof. Schulze'nin din-dışı dünya ile Öteki Dünya'yı birbirinden ayırmanın aracı olarak insan merkezli dünya görüşünün islâmcı bir laikliğe yol verebileceğine ilişkin yaklaşımı okurunun özgün düşüncelerini harekete getiren bir bakıştır. Gerçi Hallac-ı Mansur enelhak dediği için 10'uncu yüzyılda, onun izinde giden Türk şair Nesimi de:

"Mansur enelhak söyledi/Haktır sözü, hak söyledi"

dediği için 15'inci yüzyılda Halep'de derisi yüzülerek öldürülmüştür ve aradan geçen yüzyıllar, İslâm tarihinde -Schulze'nin insan temelli dünya görüşü diye ni-

telediği- vahdet-üş şühud felsefesi, pratikte, islâmî-laik bir toplum ve devlet düzenine yol vermeğe yetmemiştir. Buna bakarak, acaba bu felsefenin siyasal laik bir toplum düzeni kurmağa yetecek bir taban oluşturmadığına mı inanmak gerekecektir, yoksa daha genelleştirilmiş bir görüşle, mistik, dinsel temellere referansla dinden bağımsız bir dünya görüşü yaratmanın olanaksız olduğuna mı sorusu, belki de okurun yanıtını bizzat arayacağı bir sorudur.

Ve nihayet sonuncu soru şu olabilir: Laikliği kapitalist modernliğin temeli ya da Tanrısal yaratma, yönetme ve hükmetme yetilerini bireye yansıtan insan merkezli siyasal laikliğin, İslâmî bir devlet laikliğinin hareket noktası olabileceğini düşünmek, acaba devlet dışındaki sivil toplumsal yapının laikliğini, ideolojiler dengesine dayandırma çabalarını göz ardı etme sonucunu vermez mi?

İşin ilginç yanı, Dr. An-Na'im ve Prof.Dr. Schulze, farklı tanımlar yapmakla birlikte İslâm'da laikliğin ve demokrasinin olabilirliğinden söz ederken, islâmcı yazar Fehmi Kuru, gayet kategorik bir ifadeyle "*İslâmın demokrasiye ve laikliğe yer vermediğini söylemek yanlış olmaz*" yargısına varmaktadır.

Sayın Dr. Nilüfer Göle ise, Türkiye penceresinden ve tarihsel perspektiften bakarak "1923'de ulus-devlet oluşundan itibaren, müslüman ülkeler arasında en köktenci bir laikliği gerçekleştirme çabası içine giren Türkiye" de 1946 yılına kadar süren tek parti döneminde laiklik adına demokrasinin bastırıldığını öne sürüyor. Dr. Göle, Osmanlı Devletinin son dönemindeki laiklik deneyimlerinden söz etmiyor, kendini Cumhuriyet dönemiyle sınırlıyor. "*Demokrasiyle laiklik arasındaki içsel gerilim*" diyor, "*batılılaşmış elitlerle müslüman top-*

lum arasındaki iktidar ilişkilerine çok yakından bağlıdır. Öte yandan, politikada İslâmın kendini yeniden ortaya koyması, müslüman kimliğin ve kültürün yeni bir yorumu ve vurgulanışıyla sağlanır. Bu haliyle günümüzdeki islâmî hareketler, toplumun iktidara yönelişinin ideolojik araçlarından biri olarak görülebilir."

Görüldüğü gibi, Dr. Göle'nin fikirleri, okurların özgün düşüncesini kıskırtacak türdendir. Yazar, Türkiye'nin demokrasi açığını tek bir unsura, laiklik uygulamalarına bağlıyor. Acaba, Türkiye'deki demokrasi eksikliğinin temel kaynağı, siyaseti çalışanlar sınıfına kapalı tutan ve küçük-burjuva aydınların, devlet rantını paylaşım kavgası haline getiren seçkin siyaset yapı, o yapının birçok mekanizmasından sadece biri olan laiklik kadar önem taşıyor mu sorusu, ola ki ciddi ağırlıklı bir soru olarak okurun yanıt arayacağı soruların başında gelecektir. Acaba sorun laiklik-demokrasi ilişkisi midir, yoksa sınıfsız siyaset hevesi ile demokrasi arasındaki çelişki mi sorusu ciddi olarak tartışmaya açılmaya aday görünüyor.

Burada An-Na'im, Schulze, F.Kuru ve N.Göle'nin çalışmalarından aktararak verdiğimiz örnekleri öteki yazarlardan da alıntılar yaparak genişletmeyi fazla buluyoruz. Belirtmek istediğimiz, sadece, değişik görüşleri yansıtan İslam ve Demokrasi'de yer alan tüm yazıların, karşılaştırmalı olarak okunduğu takdirde, okurun kafasında zengin bir soru dağarcığı oluşturacağı ve o soruları yanıtlayacak yeni düşünceleri tahrik edeceğidir.

İSLAM MI DEMOKRASİ Mİ?

Yurdakul Fincancıoğlu

Elinizde tuttuğunuz kitabın başlığı ile benim bu yazı için seçtiğim başlık arasında belirgin bir fark var. Kitabın başlığı ilk bakışta algılanacağı gibi, İslamın demokrasi ile bağdaşıp bağdaşmayacağını soruluyor.

Benim, yazım için seçtiğim başlık ise, islami siyasal rejim ile demokrasiyi, birbirinin seçeneği saydığımı gösteriyor.

İslam mı demokrasi mi yaklaşımı, herşeyden önce *'hangi demokrasi'* sorusunun yanıtlanmasını gerektirecektir. İslamın salt din olarak değil, ama siyasal bir rejim olarak benimsenmesi eğilimi, son yıllarda birçok müslüman toplumunda güç kazanmıştır. Bu, bir bakıma hayırlı bir gelişmedir. Çünkü hiç değilse bizleri, demokrasinin yapısını ve içeriğini tartışmaya zorlamaktadır.

Son yıllarda özellikle müslüman toplumlarında, İslamın demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmadığı tartışması da aynı zorlanmanın sonucudur. Bu bağdaşırlık ya da bağdaşmazlık, ancak İslamın ve demokrasinin içeriği ortaya konarak ve ilkeleri karşılaştırılarak değerlendirilebilir. Başka deyişle İslamın önerdiği 'demokrasi'nin kurumları ve işleyişi irdelenirken, aynı zamanda İslamın karşı çıktığı demokratik rejimin kurumları ve

işleyişi de değerlendirilmek gerekir.

Bu kitabın birçok bölümünde, İslamın önerdiği demokrasinin kurumları ve işleyişi ayrıntılı olarak irdelenmiştir. O nedenle ben daha çok, İslamın karşı çıktığı demokratik rejimin yapısı üzerinde durmak istiyorum.

Siyasallaşan İslamın karşı çıktığı, '*batı taklitçiliği*' diye yerdiği rejim '*gerçekten*' demokrasi midir, değil midir? Demokratlar, önyargılara saplanmaksızın, siyasal rejimlerinin demokratik nitelikler taşıyıp taşımadığını irdelemelidirler. Bu yapılabilirse, siyasal rejimin demokrasiden sapıp saptığı belirlenebilirse, İslamın rejime karşıtlığının nedenleri daha iyi görülecektir. Böyle bir öz eleştiri, demokratik düzene bir çeki-düzen vermenin yolunu açabilirse, büyük bir olasılıkla İslamın siyasallaşma süreci de geriletebilir.

1946 yılında girdiğimiz çok partili demokratik yaşam sürecinde geliştirdiğimiz demokratik düzen modeli, Atatürk'ün *bağımsızlık, halkçılık, ulusculuk ve devrimcilik* ilkelerine dayalı bir model olsaydı, belki de İslam, o modelin karşısına bugün bir seçenek olarak çıkmayacaktı. Demokrasi modelimiz, bugün karşısında seçenek olarak '*islamî demokrasi*' modelini, özlemine ve akımını bulduğuna göre, yerleşik düzenimizin siyasal kurumlarında ve yarattığı ekonomik mekanizmalarda bazı yanlışlıklar olduğunu düşünmek zorundayız.

İslamî bir rejimin, yapı olarak, demokrasiyle bağdaşmayacağını ortaya koymak ya da dinin siyasallaşma hareketini yasal düzenlemelerle, zorlamalarla engellemeğe çalışmak mümkündür ve kolaydır; ama çözümler değildir. Demokrasi dediğimiz siyasal rejimimizin gerçek bir demokrasiyle bağdaşp bağdaşmadığını da aynı içtenlikle irdelemeliyiz. Geçmişle ve günümüzle bir hesaplaşmaya oturmak, artık ertelenemez

görünüyor. Siyasallaşmış İslamın karşı çıktığı düzenin gerçek bir demokrasi olmadığı sonucuna varırsak, İslamın demokrasiyle bağdaşırılığı ya da bağdaşmazlığı, ikincil önemde bir sorun düzeyine gerileyecektir.

Bunu yapabilmek, tarihsel bir bakışı gerektiriyor. Yanıt aramamız gereken soru şu olmalıdır: Rejimimizin eksikleri nedir ki İslamı siyasallaşmaya itmektedir?

Çoğumuzun benimsediği bir tespit şudur: 1950'lerden itibaren, çok partili siyasette dinin bir kaldıraç olarak kullanılması, 1970'lerden bu yana İslamın siyasallaşması sürecine dönüşmüştür. Yaklaşık çeyrek yüzyıllık bir gelişme evresinden sonra siyasallaşmış İslam, 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde de -oyunu sadece yüzde 1-2 oranında arttırmakla kaldıysa bile- birçok anakentte belediye başkanlıklarını ele geçirmiştir. Bu büyük kentlere göçen, ama kültürel ve ekonomik açıdan o kentlerin kıyısında kalan insanların, siyasallaşmış İslamı iktidara taşıma kararlılığının işaretidir. Bu tespitte birleşiyorsak, öncelikle irdelenmesi gereken, bu kararlılığın temelindeki nedenlerdir. Böyle bir irdeme, demokratik rejimimizin yanlışlarını ortaya koymağa yardım edecektir.

1920'ler, Türkiye'de Atatürkçü aydınlanma çağının siyasal ve hukuksal kıvamlı atılım yıllarıydı. Bu atılım, tek-parti yönetiminin otoriteye dayalı düzenleyici yöntemleriyle başarılmıştır. Ama en az, o otoriter düzenleyici el kadar önemli olan bir destekle, o dönem aydınlarından aldığı kültürel gıdayla beslenmiştir. Atatürkçü atılımın en önemli başarısı dini, özündeki cevhere geri döndürmek olmuştur. Dinin, maddî dünyayı yönetme değil, uhrevî alemleri hazırlama işlevi yeniden öne çıkmıştır.¹

1950'lerden itibaren, çok partili demokrasi dönemi

aydınlarının, atatürkçü aydınlanma hareketini beslemeğe aynı özeni gösterdikleri söylenemez.² Çok partili düzende, Demokrat Parti iktidarının dini kullanma alışkanlığının yanı sıra, ivme kazanan iç göç, kasabanın dinsel kültürünü ve geleneğini kentlere taşıdıkça, atatürkçü atılımın kültürel desteği nötralize olmuştur. Buna koşut olarak bazı aydınlar, kente göçen dinsel kasaba kültürünü, ticarî amaçlara alet etmeğe başlamışlardır. Gazetelerin dinsel yayınları, dinsel dergiler ve kitaplar, o ticarî amacın itisiyle hızla artmıştır. Çok partili dönemde, dini siyasal amaç uğruna kullanma huyuyla bu tür yayınlar, birbirini besler olmuştur.

Her seçim öncesinde, Demokrat Parti iktidarının, tarikat şeyhleriyle, tekke pirleriyle ve doğudaki aşiretlerin, aynı zamanda dinî lideri olan ağalarıyla oy pazarlığına oturması da dinin siyasal işlevini öne çıkarmaya başlamıştır. Laik politikanın yanında, islamî politika, bu gelişmeler çerçevesinde, siyasal yaşamda omuz omuza yer alır olmuştur.

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi, dinin siyasallaşmasına giden yolu, sadece geçici bir süre için tıkayabilmiştir. Yeniden çok partili düzene döndükten sonra, dinin siyasal bir araç olarak kullanılması alışkanlığı geri gelmiştir. O yıllardan itibaren siyasal yaşamın köşe taşı haline gelen Süleyman Demirel'in, zaman zaman yinelediği bir sözü, "*Laik olan devlettir, ben müslümanım*" sözü, laiklikle müslümanın ve devletle müslümanın arasında mesafe koyarak, başka türlü bir siyasal yapılanma arayışlarının ilk havai fişeklerini yakmıştır. 1970'ler ve hele hele 1980'ler, dinin siyasallaşmasında önemli aşamalara tanık olmuştur. Liberal ve sosyalist aydınlar, bu gelişmelere başlangıçta seyirci kalmışlar; 1980'lerin sonuna doğru ise, liberal ya da solcu aydın-

lar, islamın siyasallaşmasında bir oldu-bitti ile karşılaşmalarını görmüşlerdir. Bu nedenle kadere rıza göstermişler, dinin siyasallaşmasını, gerçek bir demokratikleşme sürecinde engellenmemesi gereken bir sivil toplum hareketi gibi yorumlamağa başlamışlardır.³ Bizim, dini devletin denetiminden kurtarıp özgürleştirmeyi öneren yazılarımız,⁴ bazı liberalleri, vur deyince öldür misali, dinin bir sivil toplum hareketi olarak örgütlenmesi fikrini savunmaya itmiştir. Sivil toplum, halkın kendi örgütleriyle devleti denetlemesi demek olduğu için de tehlikeli bir çıkır açmıştır.

Çünkü dinin, sivil toplum kuruluşu olarak örgütlenmesini kabul ettiğiniz zaman, onun devleti denetlemesini de benimsemiş olursunuz.

Bu tür bir sivil toplumculuk, bir bakıma dinin siyasallaşmasını meşrulaştırma ve onunla uzlaşma çabasından başka birşey değildir. Kimbilir, liberal aydınlar, belki de dinci hareketleri mevcut demokratik düzenin çerçevesi içine çekerlerse, laik demokrasiye saygılı bir hareket haline dönüştürebileceklerini düşünmüşlerdir. Ama 27 Mart 1994 yerel seçimlerini izleyen köktencilik gösterileri, islamcı siyasal hareketle bugünkü demokrasiyi bağdaştırmanın kolay olmayacağını göstermiştir.

Dinin siyasallaşmasını, sivil topluma evrimlenme gibi yorumlayan bazı aydınların bu romantik demokratizmini tahrik eden birçok neden vardır. Bunlardan biri de islamcı aydınlar arasında başgösteren bir tartışmadır. İslamcı aydınlar ikiye bölünmüştür. Kimileri, İslamın demokrasiyle bağdaşırlığını savunur olmuş, kimi demokrasiye karşı durmuştur. İslamın demokrasiyle bağdaşırlığını düşünenlerin kastettiği demokrasi, hemen belirtmeli ki, Türkiye'nin bugünkü demokratik

rejimi değildir; İslamın kendi demokrasisidir. İslamcı aydınlar, içtihat, icma-i ümmet, şura gibi bazı islamî ilke ve kurumların, demokratik bir düzeni işaret ettiğini savlamaktadırlar. Bu, parlamenter demokrasi değil, deyim yerindeyse, ümmetçi demokrasidir. İslamcı aydınlar, söz konusu islamî ilke ve kurumlarla, yaklaşık 1400 yaşındaki din buyruklarını, çağın gereklerine göre yorumlayıp uygulamanın pekâlâ mümkün olduğunu öne sürmektedirler.

Hatta 1993 yılında Ankara'da, Diyanet İşleri Başkanlığının girişimiyle, dinde reform hedefini güden uluslararası bir İslam Şurası bile toplanmıştır. Bütün bu gelişmeler, islamcı aydınlarla romantik demokratların birbirini karşılıklı olarak etkilemesinin sonucudur.

Tabii bir noktayı hemen vurgulamakta yarar var. Dinin siyasallaşmasına çanak tutmanın görünürdeki sorumlusu:

1. DP iktidarıyla başlayan din sömürüsüdür,
2. Laiklikle müslüman ve devletle müslüman arasına mesafe koyan iyi düşünülmemiş siyasal çıkışlardır,
3. Kente göçen köylü ve kasabalının dinsel kültürünü, kazanç için sömüren bazı aydınların ticarî kafasıdır,
4. Din temelinde siyasal örgütlenmeyi sivil toplumculuk sanan bazı aydınların romantik demokratizmidir.

Ama salt bunlarla bitmiyor. Asıl sorumluluk, çok partili demokratik yaşamımıza bugünkü biçimini veren; basınımızı, aydınlarımızı, toplumsal örgütlenişimizi koşullandıran kültürümüzün temel niteliğinde aranmalıdır. Nedir o nitelik?

Aydınlanma (rönesans) ve dinde yenilenme (reformasyon) deneyimlerinden geçen Batı dünyasının içinde yoğrulduğu hümanist kültür, yaşamın kaderine yön verme işlevini insan aklına bırakmıştır. O nedenle

dir ki Batı serbest akıldan, açık tartışmadan, siyaseti bizzat halkın katılımıyla yapmaktan ve oydaşıktan yana olmuştur. Batının özgürlükçü siyasal kurumlarının ve yapısının temelinde bu yaklaşım vardır.

Buna karşılık sadece bizim değil, sadece İslam ülkelerinin değil, ama hangi dinden olurlarsa olsunlar, tüm üçüncü dünya ülkelerinin kültüründeki ortak ve temel özellik, tanrısal aklı ya da üstün aklı, toplumsal yaşamın tek hakimi sayma geleneğidir. Kırsal kesim insanının alışkanlıklarını ve geleneğini yansıttığı için bu inancın yoğurduğu kültüre, hümanist kültürden farklı olarak, tarım kültürü veya kırsal kültür demek herhâlde yanlış sayılmamalıdır. Tarım kültürü, insan aklının dinamik yapıcılığının yerine tanrısal aklın, donmuş kurallara dayalı dirayetini koyduğu için, özgür düşünceye gerek kalmamıştır. Bu kültür özgür aklın gelişmesini önlemekle kalmamıştır; bu engellemenin sonucu olarak siyaseti halkın dışında elitlerarası bir çekişme hâline getirmiş ve çok doğal ki eleştirilmesi çok zor olan otoriter bir siyasal düzene saplanıp kalmıştır.⁵

Kurumlarıyla ne kadar demokratik görünse de bizim siyasal rejimimizin altını çizen, bu tarım kültürü yaklaşımıdır. Bu tür bir anlayış geleneğinin günahını, ilerde değineceğimiz gibi, sadece İslamın ilkelerine yüklemeğe çalışmak yanlıştır. Bazı aydınlarımız bu kolaycı yolu seçiyor.

Bizim tarım kültürümüz, Batıdan aldığımız hümanist kültüre özgü siyasal kurumları çarpıtıyor, tanınmaz hâle getiriyor. Bu yüzdendir ki, bizim gibi ülkelerde, demokrasi ve çok partili parlamenter düzen biçimsel ve kurumsal olarak vardır; içeriksel olarak yoktur. Çünkü o içeriği besleyecek hümanist kültür bizim uzagımızdadır.

Eksiğimiz sadece, siyasal rejim olarak demokrasi ile mi sınırlı? Bir yaşam tarzı olarak demokrasi ile aramız nasıl? Tek eksiğimiz, çok partili görünse de parlamenter düzeni demokratik yapamayışımız değildir; bir toplumsal yaşam biçimi olarak da demokrasiye yatkın değiliz. Demokrasiyi, salt siyasal yönetim düzeni olarak değil, ama birbirimize barış içinde tahammül edebilme anlamında, yani toplumsal bir yaşam biçimi anlamında algılamakta da bireyler ve siyasal örgütler olarak çok eksiğiz. Köktendinci İslamın, bir yaşam tarzı olarak demokrasiye nasıl baktığına ilerde değineceğiz.

Demokrasinin, bu iki anlamıyla da bizde eksik kalışının temelinde, belirttiğimiz gibi, kendimize değil tanrısal akla dayanmamızı öğütleyen tarım kültürü yatıyor. O kültür geleneğimizi, Atatürk'ün yaptığı doğrultuda değiştirmeye devam etmeyi sürekli erteleyen siyaset kurumlarımız da bu geleneksel kültürümüzün kendini sürgit üretmesine payanda oluyor. Ama bunu yadırgamamak gerekiyor; çünkü o siyasal partiler ve kurumlar da, kendini üretmesine yardımcı oldukları tarım kültürümüzün ürünü...

Siyasal partiler, gerçi kural olarak değişimin örgütlü dinamizmidir ama, bizde geleneksel tarım kültürün statik aklını temsil ettikleri için, günümüzde İslamın siyasallaşmasını zorlayan bir bozulmanın da bilinçsiz mimarı oluyorlar. Siyasal partilerimizin müzmin uyumsuzluklarıyla örülen çarpık yapımızın ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal bozukluklarını, önemce birini ötekine öncel tutmaksızın şöyle sıralamak mümkün:

Siyasal Partilerimiz Belli Bir Sınıfsal Tabana Dayanmayı Gereksiz Bulur.

Siyasal partilerimiz, toplumu ve toplumsal sınıfları

dikkate almayan, onları içine çekmeyi öngörmeyen, tarım kültürüne özgü elitist yapıları nedeniyle, ideolojik olmayı ayıp sayagelmışlerdir. Kitle partisi olma savına dayandırılan ideolojisizlik, belli bir sınıfsal tabana dayanmayı gereksiz bulur. Bunun ilk sonucu hiçbir partinin sağlam bir sınıf tabanı olmayışı ise, ikinci sonucu, kitlelerin partilerden uzak durmasıdır. Açıktan ideolojik olabilen ilk parti, merhum Turgut Özal'ın ANAP'ıdır. Ama ekonomik, sosyal, kültürel yozlaşmanın dinamosu haline dönüştükçe, halk yığınlarını kendinden uzaklaştırmıştır. Cumhuriyet tarihinde, ideolojisini, özellikle son yıllarda daha pervasızca ortaya koyabilen ikinci parti ise Refah Partisidir. RP ideolojisini, türlü yasal engele karşın, daha açıktan ortaya koyabildiği ölçüde, İslamın siyasallaşma süreci, bu partinin kimliğinde oluşmağa başlamıştır.

Bu gelişmeden çıkarılabilecek ilk vargı şudur: Diğer partiler ve hele hele sosyal demokrat partiler, bugün Refah Partisine yakınlaşan emekçi yığınlarına, onların gereksindiği ideolojiyi veremediği ve parti yapısını halka açmadığı sürece, İslamın siyasallaşmasının önünü almak mümkün değildir. Burada sözünü ettiğimiz ideolojik kimliği, kutuplaşma değil, berraklaşma anlamında yorumlamak gerekir. Bu sadece programda değil, söylemde de berraklaşma ve tutarlı olmalıdır. Bu açıardan RP daha ideolojik ve hatta demokratiktir. Çünkü halka açıktır; emekçi, RP içinde siyaset yapmaktadır.

Siyasal İslam'a Karşı Olan Aydınlarımız Anti-kapitalist Olmayı, Kapitalizme Karşıt Olmakla Bir Tutmaktadırlar.

Siyasal partilerin ideolojik berraklaşması, anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir temeli, hiçbir zaman sav-

saklamamalıdır. Bugün RP dışındaki partiler ve o partileri etkileyebilen aydınlar, anti-emperyalizmi ve anti-kapitalizmi çağdışı görmektedirler. Anti-kapitalist olmayı, kapitalizme karşı olmakla bir tutmaktadırlar. Oysa bunlar farklı şeylerdir. Anti-kapitalist olmak, ülkenin kapitalist gelişmeyle gönenebileceği fikrini benimsemeye engel değildir. Bağımsızlık savaşından geçmiş bir ülkenin sosyal demokratları hem kapitalist gelişme sürecini benimseyebilirler, hem de anti-kapitalist olabilirler. Çünkü anti-kapitalizm bizde tarihsel olarak, yerli kapitalizmin gelişmesini önlemeyi değil, Batı kapitalizminin bizim gibi ülkeleri sömürmesini önlemeyi öngörür. Oysa bizim, RP dışındaki tüm partilerimiz, 'küreselleşme' safatasına öylesine kapılmışlardır ki, anti-kapitalist Cumhuriyet geleneğimizi çoktan unutmuşlardır. Gerçekte dünyayla bütünleşmek de anti-kapitalist ve anti-emperyalist olmaya engel değildir. Küreselleşmeye, eşit koşullarda ve dengeli bir bütünleşme anlayışıyla yaklaşmak mümkündür.

Dikkat edilirse görülür ki, Refah Parisinin, kitleleri kendine çeken söylemi, özünde, anti-kapitalist ve anti-emperyalist bir yerli kapitalizm söylemidir; devletçilikle paçal yapılmıştır.

Refah Partisi, anti-emperyalist ve anti-kapitalist Atatürk rejiminin, siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda 'Batı taklitçiliği'ne kaydığını, Batının sömürgesi olduğunu düşündüğü için Atatürk'e karşıdır. Günümüz Türkiye'si her alanda, bütün bütün emperyalist alemin yörüngesine girmiştir. Kitleler bundan hoşnut olmadığı için Refah Partisi'nin yıldızı parlamıştır.

Refah Partisi'nin, çok partili parlamenter dönem hükümetlerini Batı taklitçiliği ile suçlaması doğrudur; ama bu suçlamayı Atatürk'ün çağdaşlaşma çabalarına

kadar genişletmesi yanlıştır. Doğrudur, Türkiye'nin çağdaşlaşma girişimi yozlaşmıştır. Ama bu Atatürk'ün eseri değildir; daha sonrasının eseridir. 'Gardrop ataturkçülüğü' dönemi diye bilinen zamanlara aittir. O dönemin içinde, tek-parti yıllarının bir bölümü de vardır.

Herşeyden önce, Atatürk'ün '*muasır medeniyet seviyesine ulaşma*' çabasını, demokratik dönem aydınları en basitinden bir '*batılılaştırma*' gibi algılamışlar, değişimi, yolundan saptırarak yozlaştırmışlardır. Atatürk'ün hedefi, Türkiye'yi bir uygarlaşma dinamizmine kavuşturmaktır. Bu uygarlık dinamizminin motörü, herşeyden önce ulusal bağımsızlıktır. Atatürk bu bağımsızlığı, toplum refahını arttıracak en etkin araç olarak görüyordu; uygarlaşmada devrimci yöntemler kullanması, emperyalist çevrelerin etkisinde kalan bazı unsurların, bu gelişmeyi engellemesini bir an önce aşmak içindi.⁶ Başka deyişle Atatürk'ün yapmak istediği şey, halkı geri kalmış, sömürülen, uyuşuk, tanrısal akla tutsak bir toplum olmaktan çıkarmak, dinamik, zengin, uygar, bağımsız bir topluma dönüştürmektir. Bu Batı taklitçiliğinden çok, Batıya rağmen yapılmak isteniyordu. Ama demokratik dönem aydınları, belirttiğimiz gibi, ataturkçü dönüşümü, yalınkat bir '*batılılaştırma*'ya indirgemişlerdir. Dinci çevreler de demokrasi dönemi aydınlarının bu yaklaşımını Atatürk'e yakıştırmakta kendi yakın tarihlerini yadsıma pahasına, hiçbir sakınca görmemişlerdir.

Tabii Batı taklitçiliği, bu '*batılılaştırma*' yüzeyselliği seviyesinde kalmamıştır. Özellikle 1980'lerden bu yana daha da sulandırılarak, en bayağı bir kültür yozlaşmasına vardırılmıştır. Kârlılık hırsı ağır basan yazılı, sesli ve görüntülü basının da bu yozlaşmada büyük sorumluluğu vardır. Televizyon ekranlarının ve gazete sayfa-

ların gedikli haline gelen ticarî amaçlı cinselliğin en bayağısı; evlilik-dışı cinselliği yücelten Dallas veya Yalan Rüzgarı türü pembe TV dizilerinin yaydığı kokuşmuş hava; sonradan görme zenginlerin açgözlü tüketimciliği; 'serbest piyasa ekonomisi' gibi bir sis perdesinin ardına sığınan kapkaççının rantını ve havadan para kazanma hırsını adeta kutsayan bir ekonomik kargaşa ve daha niceleri 'batılılaşma'nın doğal gerekleri gibi gösterilir olmuştur. Bütün bunlar büyük kentlerin yerleşik halkıyla, dışardan gelip o kentlerin kıyısına sığınan kitlelerin arasındaki uçurumu iyice açmıştır.

Bütün bu olan-bitenin, Atatürk'ün düşlediği ve uğrunda çalıştığı uygar bir ülke olmakla hiçbir ilişkisi yoktur; ama dinin siyasallaşmasına payanda olduğu da ortadadır. Çünkü, ortalama müslüman, yukarda saydığımız bütün kötülüklerin kaynağı olarak batılılaşmayı ve modernleşmeyi görmektedir.

Dinin Siyasallaşma Sürecinin Hızlanmasıyla, Ekonominin Küreselleşmesi Aynı Yıllara Denk Gelmiştir.

Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta şudur: İslam ülkelerinde dinin siyasallaşma sürecinin hızlanmasıyla, ekonominin küreselleşmesi diye bilinen süreç aynı yıllara denk gelmiştir. 1970'li yılların ortasına doğru yaşanan dünya petrol fiyatları şoku, Batının sanayileşmiş ülkelerini çıkmaza sokmuştur. Çoğunun sınai üretimini sürdürebilmesi, dış satıma bağlıydı. Petrol fiyatları şoku, üçüncü dünya ekonomilerinde tüketime daraltılması sonucunu verdiği için, Batı ülkelerinin sınai üretimini tehlikeye sokmuştur. Batılı sınai ülkeler, bu çıkmazdan kurtulmanın yolunu, serbest dış ticarete dayalı bir ekonomik 'küreselleşme' de bulmuş-

lardır. 'Ekonomik yeniden yapılanma', 'sermayenin tabana yayılması ve özelleştirme', 'devleti küçültme' gibi allanıp-pullanmış kavramlarla, dünya pazarlarını, Batı kapitalizmine daha fazla açma girişimi, özünde Batının sınai üretimine yeniden hız kazandırabilmeyi öngörmüştür. Ama 10-15 yıllık deneyim göstermiştir ki, ekonominin küreselleşmesi, üçüncü dünya ülkelerinin dış borç yükünü arttırmaktan başka sonuç vermemiştir. Batıdan alınan borçların, her yıl daha da büyüyen faiz ödemeleri, üçüncü dünyanın, sanayileşmiş Batıya giderek artan miktarda net kaynak aktarmasından başka işe yaramamıştır. Bugün Türkiye'de yıllık bütçe, memur maaşlarıyla, iç-dış borç taksitlerini karşılamaya zor yetiyorsa nedeni budur. Türkiye'nin de yaşayarak gördüğü ekonomik rahatlamının geçici olduğu, 1994'deki ekonomik tıkanmayla apaçık hâl gelmiştir. Bu ekonomik tıkanmadan nasibini en fazla alanlar, büyük kentlerin kıyısına ilişen emekçilerdir. Ekonomik küreselleşmeden yana olanların, o emekçi çevrelerden destek alan siyasallaşmış dini birdenbire karşılarında bulmalarının bir nedeni budur; bugünkü 'demokratik' rejimin yarattığı ekonomik çarpıklıklardır.

Siyasal İslamın, küreselleşmecilerle 1994 seçim sandığında bir kuvvet denemesine girişecek güce erişmesi raslantı değildir. Batı yanlılarının ekonomiyi küreselleştirme sevdası emekçiyi ezdikçe, islami ekonomi yanlılarının 'adil düzen' çözümü, daha fazla yandaş kazanmaya başlamıştır. Çünkü herkes görmektedir ki, ekonominin küreselleşmesini öngören serbest piyasa düzeni, İslam ülkeleri dahil üçüncü dünya ülkelerinde ve tabii Türkiye'de başıboş bir talan ve rant ekonomisi üretmektedir.

Kente Göçün Düzenlenememesi Siyasal İslama Katkı Sağlamıştır

Çok partili demokratik dönemde başlayan, ama 1980'lerden bu yana büyük bir ivme kazanan kente göçün gereksindiği sosyal yardım sisteminin kurulması, siyasal iktidarlarca sürekli savsaklanmıştır. Merhum Özal'ın ilk işlerinden biri, yoksullar için bir yardım fonu kurmak olmuştusa, bu, salt popülist bir siyaset mekanizması elde bulunsun dıyedir. Ama hem o fon yeterince etkin olmamıştır, hem de o yoksullar fonu, büyük kentlere yerleşen göçmenlerin temel ihtiyaçlarını giderecek sistemli bir mekanizma olarak işletilmemiştir. Tarım sağlam bir biçimde desteklenebilseydi, belki kente göçün hızı yavaşlayabilir, böylece büyük kentlerin kıyısında yoksulluğun tırmanması önlenebilirdi. Ama serbest piyasa sevdası ve Batıyla bütünleşme aşkı uğruna tarımın desteklenmesine karşı çıkan bazı liberal aydınlar ve son yılların siyasal iktidarları sosyal endişe taşımadıkları için, bu insanları kendi kaderlerine bırakmışlardır.

Refah Partisinin kınadığı, diğer partilerin ise taklid etmeğe çalıştığı Batı ise, bu tür göç olaylarıyla karşılaştığı tarihlerde, kent yoksulunu sosyal yardımlarla korumayı ve tarımı desteklemeyi ilk görev bilmiştir. Örneğin geçen yüzyılın son çeyreğine doğru Amerikan tarımıyla rekabet edemeyen Avrupa tarımı çökme belirtileri gösterdiği zaman, hükümetlerin ilk işi, tarımı desteklemek olmuştur. Bu destek, çiftçiye toprağında tutmaya yardım ettiği gibi, sosyal patlama potansiyeli de en aza indirmiştir. Bunun dışında, yine Avrupa'da ve yine geçen yüzyılın son çeyreğinde kente akının yarattığı sosyal güvenlik sorunları, bir yandan devletin ve yerel yönetimlerin sosyal yardım sistemleriyle, bir yandan devletin ekonomik işletmeciliğiyle aşılmıştır.

Kente göçenler, sosyal yardım açısından, kiliseyle devlet arasında örtülü olarak süregelen bir rekabetin konusu olmuşlardır. Devlet, bu işlevini kiliseye bırakma gafletine düşmemiştir.⁷

Türkiye'de demokratik dönemin siyasal iktidarları aynı basireti gösteremedikleri, ya da önce ekonomik büyüme gerekçesine sığındıkları için, bugün büyük kentlerin çevresi, Refah Partisinin oy deposu haline gelmiştir. Oysa, devlet kapsamlı bir sosyal yardım sistemi geliştirilinceye kadar, hiç değilse ana kentlerin belediyeleri, bu amaçla hizmet vermeğe yönlendirilebilirdi; sınırlı da olsa belediyelere sosyal yardım finansmanı sağlanabilirdi. İstanbul anakent belediyesinin eski Başkanı sayın Nurettin Sözen'in parasız su, süt ve ekmek dağıtma, parasız otobüs seferleri gibi girişimleri, bu doğrultuda atılmış bir adım ise de sistemli bir devlet düzenine dayanmadığı için etkisi sınırlı kalmıştır.

Eğitimin Laik Temelden Koparılması, Siyasal İslam'ın Potansiyel Kadrolarını Yaratmıştır

Yine çok partili demokratik dönemin, bozuklukları bağlamında eğitimin giderek laik temelden koparılması, siyasallaşan dinin potansiyel kadrolarını yaratmıştır. Türkiye'de laik eğitim düzeninden, en az Demokrat Parti yılları kadar ödün verilen dönem belki de 12 Eylül askerî rejimi dönemidir. Askerler, sağ-sol silahlı çatışmasını bitirebilme çabasıyla dinin birleştiriciliğine sarılmışlardır. Siyasetin birleştiricilik işlevindeki eksikliği gidermek için, eğitim ciddi ölçüde din temeline dayandırılmıştır. Bu çok doğal ki, zaten siyasallaşma sürecine girmiş olan dinin, parti kadrolarını yetiştirmiştir. Bu, siyasal rejimimizin en büyük zaafiyetlerinden biridir.

Siyasal İslamın yükseliş eğilimine girmesi, bu harekete bir fikir temeli sağlama gereksinimini önce çıkarmıştır. Din eğitilmiş olan ve olmayan birçok müslüman aydın, İslamın kaynaklarına yönelerek toplumsal yaşamın bozukluklarına orada çözüm aramağa başlamıştır. Bunun yarattığı bilgi birikimi, siyasal İslamın kadrolarını fikren besledikçe, müslüman aydınların çabaları yoğunlaşmıştır. Her alanda olduğu gibi, arz-talep kuralı burada da işlerliğini kanıtlamıştır.

Ve nihayet, bu iç bozuklukların, eksikliklerin ve yozlaşmanın ötesinde, bir dış etmen, İran islamî devrimi de dinin siyasallaşmasını yüreklendiren bir gelişmedir. Bu kitabın diğer bölümlerinde İran devriminin etkileri genişçe tartışıldığı için, ben burada ayrıntıya girmek istemiyorum.

Bu dış etmeni bir yana koyarak özetlersek, üçüncü dünyada ve Türkiye’de dinin siyasallaşmasının bir nedeni, tarım kültürü alışkanlıklarına yaslanan siyasal yapının gerçek demokratik bir yapı olmayışıdır. İkinci neden de, demokrasi taklidi bu bozuk yapının yarattığı sosyal yozlaşma, ekonomik talan ve statükoya dört elle sarılınmasıdır.

Tarım Kültürü - Siyasal Düzen

Birinci nokta üzerinde, yani tarım kültürü-siyasal düzen ilişkisi üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Birçok aydınımıza göre, biz Türklerin tanrısal akla bağımlılığı öngören geleneksel kültürümüz, İslam ilkelelerinin etkisi altında gelişmiştir. O nedenle, halk egemenliğine dayalı bir siyasal mekanizma, yani gerçek bir demokrasi yaratamaz. Eğer bu kültürde, gerçek demokratik siyasal yapılanmayı önleyen bir eksiklik varsa, der

birçok aydınımız, bu İslam ilkelerinin doğal sonucudur. Bu mantığı kabul edersek, siyasal İslamın, dinin eseri olduğu iddia edilen bu bozuk rejime neden karşı çıktığını açıklamak çok zorlaşır. Günümüzde moda olan ‘*Hakimiyet Allahındır*’ sloganı yüzeyden bakıldığında zaman, aydınların bu savını desteler niteliktedir. Gerçekten de tarım kültürünün, tanrısal aklı hakim kılma geleneğini islamiyetle izah etmek, bu slogan düşünülünce, çok daha kolaylaşmaktadır.

Gerçekteyse İslam öğretisi, bizdeki türden, salt tarım kültürüne özgü demokrasi benzeri bir siyasetin karşısında olmakla yetinen bir öğretidir. Ondan daha köklü biçimde, bireyin başka bireyleri yönetmesi, onlar üzerinde hakimiyeti anlamında, siyasete yani dünyasal bir uğraş olarak siyasete, genelde karşıdır. Başka deyişle hem bireyin bireyi yönetmesi anlamında dünyasal siyasete, hem tanrısal aklın üstünlüğüne dayandırılan tarım kültürünün şekillendirdiği siyasete karşıdır. Yani siyaset dünyasal bir iş olarak yürütüldüğü sürece, bir ucundan laik bir işlev olacağı için, İslam siyasete ve insanın insan üzerinde yönetim hakimiyeti olmasına (bu çoğunluk hakimiyeti bile olsa) karşıdır.⁸ Ama siyaseti yapamaması da pratikteki çelişkisidir. Özünde insanın kural koyması demek olan dünyasal yönetimin İslama uygun düşmediği Kur’an-ı Kerim’in birçok suresinde belirtilmiştir. Örneğin Maide suresinin 50’nci ayetinde Allah’tan daha güzel hüküm koyacak kimse olmadığı belirtilir. Şûra suresinin 21’inci ayeti, yönetme anlayışının gündelik yaşamdaki gereği olan yasa koymayı Allaha ortak koşmak olarak görür. Bu ayet Allahın izin vermediği her türlü yasayı insanların yapmasını yasaklar... Örneğin faize vb. ilişkin bir düzenleme Allahın izin vermediği yasa demek olduğu

için, bunu yapan bir yönetim, Allahın egemenliğine ortak olmuş olacaktır.

Demokratik yönetimlerin amentüsü olan halk iradesi ve onun pratikteki karar verebilme gücü olan çoğunluk kararı, En'am suresine göre puttan başka birşey değildir. En'am suresinin 116'ncı ayeti, *'Eğer sen yeryüzünde bulunanların çoğuna itaat edersen, seni Allahın yolundan saptırırlar'* der.

En'am suresinin 57'nci ayeti, Yusuf suresinin 40'ıncı ve 67'nci ayeti, Kısas suresinin 70 ve 88'inci ayetleri, dünyasal bir yönetim düzeniyle kural koyma hakkının hiç kimsede olmadığını, sadece Allahın hüküm koyabileceğini belirten birçok sure ve ayetten sadece birkaçıdır.

İslam akidesi, demokrasilerin en vazgeçilmez koşulu olan siyasal partilerin varlığına da karşıdır. Partilerin, kendi öngördükleri yönetim anlayışları çerçevesinde birbirlerinin karşısında olmaları, İslamda birliğin bozulması ve ayrılıkçılık şeklinde görülür. Rûm suresinin 30 ve 32'nci ayetleri, insanların birlikteliğinin koşullarını söylerken ayrılıkları takbih eder ve *'Onlar ki dinlerini parça parça ettiler, kendileri de fırka fırka oldular. Her bir fırka da elindeki ile sevinmektedir'* der. Bu sureye göre tek birlik vardır, o da Allahın buyruklarına itaatte birliktir. Bu çerçevede toplumsal yaşam, Allahın gönderdiği ve Resul'ünün yaşamıyla örneklediği buyrukları hakim kılmaktadır. Toplumun yönetiminin çerçevesi budur. Ve bu, teoride, siyasal değil dinseldir.

Görüldüğü gibi, insanın insanı yönetmesi anlamında siyaset, kural koyma anlamında yasama, parlamenter düzenin çok partili farklılığa dayanması gibi dünyasal yönetim mekanizmaları İslam dininin özündeki öğretiye karşıttır. Tek cümleyle İslam siyasete karşıdır.

Bu açıdan bugün Refah Partisinin yaptığı da özünde İslama aykırıdır; çünkü, ne ölçüde din kurallarına dayandırılırsa dayandırılınsın, eninde sonunda bireyin birey üzerinde dünyasal yönetimini öngörmektedir.

Bu çerçevede, apaçık ortadadır ki, demokratik siyasal mekanizmaların eksikliklerini ve bozukluklarını, İslam ilkelerinin kültürümüzde yarattığı etkiyle açıklamak çok da geçerli değildir. İslam, hangi biçimde olursa olsun, siyasete tümünden karşıyken, onun eksikliklerinin tek sorumlusu sayılamaz.

İslam öğretisinin kültürümüz üzerindeki etkisi, olsa olsa, zaten yapısal çarpıklıkları olan siyasal mekanizmayı değiştirmeğe dönük laik toplum baskısının oluşumunu yavaşlatması olabilir. Ama toplumun, siyasal mekanizmayı demokratlaştırmayı amaçlamış bir laik baskı yaratamaması, laik-olmayan bugünkü islami baskıyı kışkırtmıştır.

Şeriatçının da tepkisin çeken bugünkü siyasal düzen bozukluğu salt İslamın etkisiyle açıklanamazsa, neyle açıklanabilir? Bize kalırsa geçmişteki toprak rejimimizle. Çünkü, Türkiye'ye egemen olan tarım kültürünün kendisi ve ona dayalı siyasal yapı, gerçekte, İslam dininin eseri olmaktan çok, geçmişteki toprağa tasarruf biçiminin ve ekonomik yapının ürünüdür. Toprağın kullanılışı Anadolu Selçuklu Devleti'nden başlayarak yarattığı siyasal ve ekonomik düzenle, çoğulcu bir topluma evrimlenmeyi, daha başından kösteklemiştir. Selçukluları izleyerek Osmanlı İmparatorluğunda da aynı toprak düzeni sürdürülmüştür. Anadolu Selçuklularında ve Osmanlılarda toprağa iki biçimde tasarruf edilirdi. Biri 'ıktâ', yani hükümdarın belli bir toprağı, geliriyle asker beslenmek üzere bir emire, bir sipahiye, bir subaşına bir şehzadeye, bırakması, ikincisi de *'vakıftır'*.⁹

Geçmişin toprak düzenini tartışmak konumuzun dışındadır. Bizi burada ilgilendiren tek yönü, o toprak düzeninin yarattığı toplumsal yapıdır. Toprağın rantına el koymanın bu iki yöntemi, ıktâ ve vakıf, yerel aristokrasinin doğmasını engellemiştir. Toprağa sahiplenmenin bu iki yöntemi, süresiz olmadığı için, hükümdarın toprağı ıktâ sahibinden geri alması mümkündü. Bu yüzden ıktâ sahipleri, daha iyi bir gelir sağlamak üzere herhangi bir yatırım yapmayı hemen hiç düşünmemişler, toprağı amansızca sömürmüşlerdir. Bir nitelime gerekirse, toprağa tasarruf, Selçuklularda ve Osmanlılarda, askerî renkli bir tasarruf olmuştur. Belirttiğimiz gibi, ıktâ sistemi sadece yerel aristokrasinin ortaya çıkmasını engellemekle kalmamıştır; bu askerî niteliği yüzünden, o toprakları yönetenlerin oturduğu yerleşim birimlerini de adeta birer askerî idare merkezi haline dönüştürmüştür. Kentler, pazar mekanizmasından kaynaklanan işbölümüne dayalı sınıfsal bir çeşitliliğin, idareden bağımsız olarak ortaya çıktığı yerler olmaktan çok, askerî idare merkezleri şeklinde gelişmiştir.

Hümanist kültürün yolunu döşeyen Batıdaki gelişme, bunun tam tersidir. Roma İmparatorluğunun çökmesinden sonra İtalya'nın kuzeyinde ortaya çıkan sayısız kent-devleti gelecekteki hümanist kültürün çoğulcu siyasal düzeninin çekirdeği olmuştur. Roma'nın çöküşü, merkezî otoritenin ve bürokrasinin köstekleyici, sınırlayıcı pratiğini ortadan kaldırdığı için, bu küçük kent-devletleri, kendi içlerinde çoğulcu bir yapıyı geliştirebilmişlerdir. Her kent-devletinin en varlıklı, dolayısıyla en güçlü toprak sahibi özerk yönetimin başı olarak ortaya çıkmıştır. Üretimde kendi kendine yeterli olma zorunluğu, yerel zenaatkarın özerk esnaf loncasında örgütlenmesini mümkün kılmıştır. Kilise,

ister-istemez yerel olayların parçası olmuştur. Toprak sahipleri, dikkate alınması gerekli yerel güçler olarak belirmiştir. Kentsel hizmetlerin o küçük kent-devleti sınırları içinde karşılanması gereği, belediye yönetimlerinin erkence doğmasına neden olmuştur. Kısacası, küçük kent-devletleri, merkezî hükümdarın tek sesli yönetiminin aksine çok sesli bir yapıda gelişmişlerdir.

Kent-yaşamının uzlaşmaya ve sözleşmeye dayalı ortamında, her bireyin kendi yaşamını, aklının gösterdiği doğrultuda düzenleyebilmesinin yolu açılmıştır. Bireyler, kendi kaderlerini, tanrının çok önceden belirlediği inancına saplanıp kalmamışlar, ortak kent yaşamında daha iyi bir kadere erişmeyi hedef edinmişlerdir. Bu anlayışı ve andığımız kent yaşamını belki de en iyi yansıtan yazar Thomas Hardy'dir. Onun '*Casterbridge Belediye Başkanı*' Michael Henchard, kendi enerjisini kullanarak zenginleşen, saygın bir siyasal konuma ulaşan, sosyal başarısını, zenginliğini ve siyasal konumunu kendi kendine yaratabilen bir işçidir. O kent yaşamı, böyle bir demokratik hakkı herkese açık tutan çoğulcu bir yapıdadır.

Bu çoğulcu yapı, yani andığımız küçük kent devletleri, bir de rönesanstan ve reformasyondan geçerek bugünkü ergin düzeylerine gelmişlerdir. 1950'lerden bu yana Batıdaki çoğulcu demokrasinin siyasal rejimde yarattığı bozulmaları, konumuz dışında olduğu için bir yana bırakıyoruz.

Selçuklularda ve Osmanlılarda ise hükümdarın bütün ülkeyi, askerî iktalar yoluyla eli altında tutan otoritesi, Batının kent-devletlerindeki çoğulculuğa imkan bırakmamıştır. İktalar da halkı dikkate almayan askerî idare merkezleri olmanın ötesine gidememiştir. Çoğulculuktan uzak otoriter merkezî yönetim, ıktâ biçimin-

de değilse de bilinen ve bugün dahi yürürlükte olan bürokratik biçimleriyle Cumhuriyette de sürdürülmüştür. Siyasal yapımızın, çoğulculuğu değil, tarım kültürüne özgü tek sesliliği yansıtmamasının tarihsel kaynağı işte buralardadır.

Kültür, devrimci bir müdahale olmadığı sürece, hep kendisini yeniden ürettiği için, yani duragan olduğu için onun yansıması olan siyasal düzenimiz de sürekli kendini yineliyor. Nasıl ki, Selçuklunun ve Osmanlının, halkı dışarda tutan ıktâ düzenine dayalı siyasi-askerî rejimi, siyaseti, o rejimin işleyişiyle sınırlı tuttu ve halksız yürüttüyse, o kültür geleneğinin bugünkü uzantısı da siyaseti, elitlerarası bir işlev olarak görüyor.

Siyasetin, sınıfsal çıkarları uzlaştırma sanatı olarak değil, kudreti kişisel amaçlarla ele geçirme yarışı olarak görülmesi, herşeyden önce kitleleri siyasal partiler ve siyaset dışında tutmayı gerektiriyor. Halkı seyirci tutan bir liderlerarası iktidar çekişmesi de toplumsal değişime tercüman olamıyor. Siyasal partilerimiz, toplumsal değişim hareketlerinin rotasına, çoğu zaman gecikmeye giriyorlar. O vakit de iş işten geçmiş oluyor. Tıpkı, 1994 yerel seçimlerinde gördüğümüz gibi...

Son birkaç seçimin ortaya koyduğu bir özellik, herkesin dikkatini çekmiş olmalıdır. Siyasi partilerimiz, kitle partisi sıfatına sarılma ve böylece siyasetin elitlerarası bir çekişme oluşunu gözlerden saklama imkânına, artık sahip olamayacak ölçüde küçülmüşlerdir. Herbirinin aldığı oy yüzde 20 dolayında dolaşıyor. Bu, bir tür toplumsal değişim zorlamasının belirtisidir. Daha çoğulcu, daha demokratik, daha ideolojik bir siyasal yapılanmayı yani gerçek bir demokrasiyi zorluyor.

Bu zorlamanın, siyasal partiler de farkında. Ama, geleneksel kültürümüzün alışkanlıklarıyla, örneğin se-

çim yarasını değiştirerek aynı siyasal düzeni sürdürmenin yolunu arıyorlar. Amaç, Refah Partisinin parlamento çoğunluğunu ele geçirmesini önlemektir. İki aşamalı seçim önerisi de bunlardan biridir. Bu ne ölçüde etkin olur bilinemez; ama etkin olsa bile, bu geçici bir süre içindir. O nedenle siyasal partilerin kendi yapıları dahil, tüm siyasal yapının, demokratik ölçülerle yeniden düzenlenmesi gerekiyor.

Böyle bir yapılanmada en önemli soru, *'demokrasiyi nasıl anlamalıyız'* sorusudur. Toplumumuz, ceberut, baskıcı bir devlet geleneğinden geçtiği için, maalesef demokratikleşme sorunumuz, sadece siyasal yapıyı demokratikleştirme çabasıyla sınırlı kalmıştır ve kalıyor.

Salt siyasal yapıyı demokratikleştirmeye öncelik ve ağırlık tanıdığımız için de önem verdiğimiz tek şey, bireyin kişisel ve toplumsal hakları ve özgürlükleridir. Bu çerçevede, düşünce ve düşünceyi açıklama ve örgütlenme özgürlükleri öncelik alıyor. Bu çok doğaldır; ama vardığı noktada, bizi, eksik, yarım bir demokrasiye sürüklüyor.

Tüm düşüncelere özgürlük yaklaşımımızın kaçınılmaz sonucu, kuşkusuz *'şeriat devleti düşüncesine de özgürlük'* olmak zorundadır. Nitekim, bazı aydınlarımız bunu yapıyor.

Eğer demokrasi, sadece bireyin özgürlüklerine ve haklarına saygılı bir rejimin adı ise, bu yaklaşım doğrudur. Ama demokrasi, bu anlamının yanı sıra, bireyin toplumda kendi yaşamını başkalarına zorlamaksızın ve başkaları tarafından belli bir yaşama zorlanmaksızın var olduğu rejimin de adıysa, o zaman sadece demokratik bir siyasal rejim yaratmak yeterli olmaz. Hatta, demokrasiyi yaşatmak açısından çok yetersiz kalır. Çünkü o zaman, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan devletin

yerini, bireye kendi öngördüğü toplumsal yaşam biçimini zorlayan bir siyasal irade, bizim örneğimizde şeriat düzeni de pekâlâ alabilir. Özgürlükleri kısan devlete karşı çıkıyoruz da şeriatçıya neden özgürlük istiyoruz?

Bazı aydınlarımızın 'her düşünceye özgürlük' yaklaşımının çelişkisi de buradadır.

Demokrasinin bu iki anlamı çerçevesinde, siyasallaşan İslam, siyasal yeniden yapılanmada, hangi konumda olacaktır? Her düşünceye özgürlük tutumunun doğal sonucu, siyasallaşan İslamın da özgürce örgütlenebilmesi olmak gerekir. Yani siyasal rejimin tanıdığı haklardan yararlanma olanağı ona da tanınmak zorundadır. Ama siyasal rejimin insanlara çok gördüğü özgürlük haklarını, iktidara gelirse, özgür bir yaşam biçimi anlamında insanlara çok görecektir, bu kez siyasallaşmış İslam olacaktır.

Siyasal İslamı temsil eden Refah Partisi, iki farklı anlamında demokrasiye acaba nasıl bakıyor?

Bu parti, karşıtlarının iddia ettiği gibi, toplumsal yaşamda geri dönüşü mü temsil etmektedir, yoksa kendisinin iddia ettiği gibi ileri dönük değişimi mi temsil etmektedir?

Demokrasinin iki anlamını ayrı ayrı düşünürsek, bu temel soruyu şu sorular izleyebilir:

Bir yönetim mekanizması olarak demokrasi açısından, laiklerin dünyasal yönetim isteği ile laiklik karşıtlarının dinsel yönetim istemleri arasındaki gerginlikte, Refah Partisinin konumu nedir? Bugünkü bozuk demokratik düzenin yerine, gerçek bir demokrasi mi koyacaktır, yoksa İslamın kurumlarına dayalı 'ümme demokrasisi'ni mi?

Herkesin yolunu özgürce belirlemesi, yani bir ya-

şam biçimi olarak demokrasi açısından Refah Partisinin düşüncesi nedir? Herkesi şeriatın ahlak kurallarına uymağa mı zorlayacaktır?

Bir cümleyle söylemek gerekirse, 'İslamın kaynaklarına dönüş'ün boyutları ne olacaktır? Bu soruların aydınlık yanıtlar bulması önemlidir; çünkü gelecekteki tüm siyasal yapıyı etkileyecektir. Refah Partisi, mevcut yasaların sınırlayıcı etkisiyle de olsa gerek, bu sorulara açık yanıtlar getirmekten özenle kaçınmaktadır. Açıkça söyledikleri tek şey, seçimle gelip seçimle gitmeyi kabul ettikleridir. Bu, yüzeyden bakıldığı zaman, Refah Partisinin, iktidara gelmek için cebir yolunu, yani İran benzeri bir islamî devrimi düşünmediğinin, iktidara gelince de parlamentoya, siyasal partilere ve seçimlere ihtiyaç bırakmayacak bir 'ulema hakimiyeti' kurmaya kalkışmayacağını işareti sayılmak gerekir.

Ama bu işaret, sadece yüzeyden bakıldığı zaman böyledir. 27 Mart 1994 yerel seçimleri sonrasında RP militanlarının bazı sokak taşkınlıkları, RP'li belediye başkanlarının ilk ağızda içki yasağı koyma, Belediye Meclisi toplantısını duayla açma gibi bazı girişimleri, Erbakan'ın kanlı-kansız iktidar söylemi, Sivas faciası türünden olaylarda Refah Partisinin tepkisi ve benzeri gelişmeler demokratikliğin ötesinde işaretlerdir ve toplumda haklı olarak şeriat endişesi yaratmıştır.

En önemlisi de Refah Partisinin örgüt yapısı ve destek tabanıdır. Refah Partisinde yönetici ya da üye olanlarla bu partiye oy verenlerin bir kısmının tek ortak özellikleri laik olmayışlarıdır. Bunun ötesinde RP, birbirinden çok farklı anlayışların temsilcisi olan grupların karmasıdır. Önemli olan, muhtemel bir RP iktidarında bu gruplardan hangisinin partiye egemen olacağıdır. Tüm gruplar dinci temele dayalı olduğundan

parti-içi çekişmelerin çok şiddetli geçmeyeceği varsayılabilir. Ama olası bir RP iktidarı böyle bir çekişmeyi yaşayabilir ve iktidarın tutumunu da bu çekişmeden üstün çıkacak grubun eğilimi belirleyebilir. O tutum ne olabilir?

Batının geçmişinde laikliğin ortaya çıkardığı çatışma, örgütlü din ile yani kiliseyle, devlet olarak örgütlenmiş aristokrasi arasında bir egemenlik çatışmasıydı. Ni-yazi Berkes'e göre, kilise gibi örgütlü bir din kurumunun olmadığı toplumlarda, yani İslam toplumlarında, laikliğin ortaya çıkardığı çatışma, din egemenliğini gerçekleştirmek isteyen geleneksel güçlerle, değişimden yana güçler arasında geçer.¹⁰ Dinin siyasallaşmasından önce yeterince açık görünen bu tespiti, dinin siyasallaşmasından bu yana daha başka boyutlar eklenmiştir.

Bu yazının başından bu yana dinin siyasallaşmasının siyasal yapıya ve ekonomiye ilişkin nedenlerini anlatmağa çalıştık. Ülkeden ülkeye ton farkı gösterse de dinin siyasallaşması, Hristiyan ülkelerin değil, fakat üçüncü dünyadaki İslam ülkelerinin sorunu olarak belirmiştir. Çünkü İslam ülkeleri gerçek demokrasinin uzağındadır ve yerleşik düzenin bütün bozuklukları emekçi kesimleri ezmektedir; ve müslüman ülkelerin tümü eski birer sömürge oldukları için ekonomileri gelişmemiş, insanları yoksul kalmıştır. Ekonomilerin küreselleşmesi de İslam ülkelerinin yoksulluğunu katmerlemektedir.

Bu tabanda siyasallaşan İslam, Berkes'in yukarıya aldığımız tespitinde önemli bir gedik açmıştır. Çünkü artık, din egemenliğini isteyenler, sadece değişimden yana olanların karşısındaki bağnaz hacı-hoca takımı değildir; dinci partinin yapısı ne olursa olsun, onun bayrağı altında toplanan emekçilerdir. Bu emekçi kitle-

leri, Berkes'in tespitindeki '*geleneksel güçler*'in kefesine koyma olanağı yoktur. Tam tersine, kullanmak istedikleri araç (siyasal mekanizma-parti) ne olursa olsun, asıl değişimden yana olanlar bu emekçi yığınlardır. Buna karşılık, eskiden laik olması, değişimden yana görünmeye yetenler, bugün pek de öyle olmayabilirler. Hem mevcut siyasal yapıyı değiştirmeye yanaşmayanlar, hem "*serbest piyasa ekonomisi*" adı altında, varlıklı sınıfların çıkarını kollayanlar, artık, laik olsalar da statükocu düzeyindedirler.

Öyleyse gerçekçi bir değerlendirme şu doğrultuda olmalıdır: Yerleşik ama yozlaşmış siyasal düzeni ve onun ekonomik yapısını ortadan kaldırmak isterken, din temelli bir hareket salt o temel nedeniyle gelenekselci bir güç sayılamaz. Tıpkı yerleşik düzeni ve onun ekonomik yapısını korumak isteyen laik temelli bir hareketin artık değişimden yana bir güç sayılamaması gibi...

Görüldüğü gibi İslamın siyasallaşmasından bu yana, gelenekselci-değişimci ayrımı, klasik anlamını yitirmiştir.

Bugün asıl önemlisi, demokratik olan-demokratik olmayan ayrımıdır.

Bu ayrım ilk bakışta çok basit, çok sade, çok klasik gibi görünüyor. Ama görünürdeki basitliğinin arkasında, büyük tahlil güçlükleriyle yüklüdür ve örneğin bugünkü Türkiye'de siyasal bocalamanın önemli kaynaklarından biridir.

Laik temelli partiler, din temelli siyasal hareketi demokratik olmamakla suçlarken ne ölçüde haklı olurlarsa olsunlar, bugünkü düzeni demokrasi diye muhafaza etmeğe çalıştıkça en azından iki yüzlüdürler ve inandırıcılıklarını yitirmektedirler.

Din temelli siyasal hareket, mevcut laik siyasal dü-

zeni batı taklitçiliğiyle suçlarken ve demokrasi olmadığını söylerken ne ölçüde haklı olursa olsun, yerine koyması muhtemel düzenin aşikâr otoriterliği nedeniyle iki yüzlüdür ve inandırıcı değildir.

Görüldüğü gibi, bugünkü tartışmalarda kimin ve neyin demokrat olduğu, kimin ve neyin demokrat olmadığı birbirine karışmaktadır.

İçinde bulunduğumuz siyasal bocalamadan kurtulmak için, her şeyden önce bu kargaşayı ortadan kaldırmak gerekir.

Biz bu yazıda, içinde yaşadığımız kültüre dayalı olarak geliştirilen siyasal mekanizmanın gerçek bir demokrasiyle benzeşmediğini anlatmağa çalıştık. Kur'an-ı Kerimin bazı surelerinden aldığımız ayetlerle de İslamın demokrasiyle bağdaşmazlığını ortaya koymak istedik.

İslamın siyasallaşmasıyla ortaya çıkan demokrasi tartışmalarında dikkati çekici olanı şudur: Gerçek bir demokratik yaşam özlemi, Türk toplumunu öylesine sarmıştır ki, din temelli bazı siyasal hareketler dahi, bugünkü siyasal rejimin yerine önerdikleri rejime 'islami demokrasi' deme zorunluluğunu hissetmektedirler.

Bilimsel hiçbir tutarlılığı olmayan bu terim, belki bugün kitlesel bir taban hareketi yaratmak için islamcılara cazip görünüyordur olabilir. Ama büyük bir olasılıkla Refah Partisi içinde ilerde gözlenebilecek parçalanmaların, parti-içi iktidar çekişmelerinin tohumu da bu terimde yatmaktadır.

Daha şimdiden bazı İslamcı gruplar demokrasiyi 'çağımız küfrünün simgesi' saymaktadırlar.¹¹ Olası bir Refah Partisi iktidarı, İslamın bazı siyasal kurumlarını ihya etmeğe çalışsa dahi, mevcut siyasal mekanizmayı 'islami demokrasi' rengine büründürerek sürdürmeğe

kalkıştığı anda, karşısında ilkin bu köktendinci grupları bulacaktır. Şeriat düzeni yandaşlarının ağır baskıları altında kalacaktır. Din temelli bir partinin iktidara gelebilmesi, laik olmasalar bile şeriatçı da olmayan geniş halk kitlelerinin oyunu gerektirir. Toplumumuzda böyleleri çoktur. Bugün başka partileri destekleyen bu insanlar din temelli bir partiye oy verdikleri zaman, bunu şeriat isteğiyle yapıyor olmayacaklardır. Laik olmayan uygulamalara belki açıktan cephe almayabilirler, ama şeriata dönük gelişmeler önce onları itecektir.

Olası bir Refah Partisi iktidarı, köktendincilere ödün verdiği ölçüde de bu insanları karşısında bulacaktır. Bu insanların genel eğilimi doğrultusunda hareket etmesi, mevcut siyasal yapıyla uzlaşmak gibi algılanacağı için bu kez köktendincilerin tepkisini çekecektir.

Sonuç olarak, bizim gerçekten demokratik olmayan rejimimiz, İslamın siyasallaşmasına ne ölçüde yardım ederse etsin, din temelli RP'nin iktidarı, daha şimdiden görünen belirtileriyle ciddî bir parti-içi çekişmeye gebe dir. İktidar olmak, ilkin bu iç-çekişmeyi açığa çıkarılabılır, ama kaçınılmazdır. Birbirinden çok farklı kanatları bağrında barındıran bütün karma partilerin kaderi budur.

Bugünün gerçekten demokratik olmayan siyasal rejimi, İslamın siyasallaşmasını geriletmek ve gelecekte toplumsal yaşamı laiklik-şeriatçılık kavgalarına bula- mak istemiyorsa, en ivedi biçimde gerçek bir demokrasiye dönüşmelidir.

NOTLAR

1. Cumhuriyet Türkiye'sinin ümmet-millet ikileminde, millet ülküsünü seçmesinin bir aracı olan laiklik ilkesine, o dönem aydınlarının yaklaşımı için bkz., *Kadro Dergisi* sayı 12, s. 21; sayı 2, s.37; sayı 1, s. 39; sayı 6, s. 41.

2. Niyazi Berkes dönemin aydınlarını şöyle değerlendirir: "Bu dönemin aynı derecede utandırıcı yanı, aydınların çoğunun, bu rezalet (kemalist geleceğe aykırılık) karşısında susması, varacağı sonuçlara karşı umursamazlığı olmuştur... Atatürkçülüğün aydınlar arasında, ne kadar takna kaldığını görmek, o zamanın ıstırapını çekenlerin acısını büsbütün derinleştirmiştir." *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, 1975, s.143.

3. Başka bazı yazarların yanı sıra, Asaf S. Akat, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, Armoni Yayınları, 1991, s. 31, 213 ve sonrası.

4. Dinin devlet denetiminden kurtarılmasını, caminin camiye geri verilmesini öneren ve Milliyet Gazetesinde yayınlanan bazı yazılarımız: "Özgür Din" (2.1.1987); "Özgürleşmenin Şer'icesi" (6.12.1987); "Konya Olayı ve 163'teki Boşluk" (16.4.1989).

5. Hümanist kültürle tarım kültürünün siyasal yapılanmaları hakkındaki ayrıntılı tartışma için bkz. Yurdakul Fincancı, *Günümüzde Sosyal Demokrasi*, TÜSES Yayınları, 1993, s. 59-66 ve 119-122.

6. Ayrıntılı tartışma için bkz. Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, s.279-285.

7. J.M.Roberts, *A General History of Europe-Europe 1880-1945*, Longman 1967, s. 35 ve 71.

8. Değişim Dergisindeki (Sayı 12, Şubat 1994) birçok yazı, bu görüşümüzün tanığıdır. M. Beşir Eryarsoy'un "Demokrasiye Reddiye" (s. 23-33); Ömer Küçükaka'nın "Demokrasi" (s. 34-40) yazıları, siyasete genelinde karşı çıkan islami yazından sadece birkaç örnektir.

9. Ayrıntılı bilgi için bkz., Prof. Dr. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt I, Cem Yayınevi, 1974, s. 25 ve sonrası; John A. Hall, *Powers and Liberties*, Penguin Books, 1985, s. 99 ve sonrası ve s. 127.

10.Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, s. 6.

11.Değişim Dergisinin andığımız sayısı, s. 17.

LİBERAL İSLAMCI SÖYLEMDE DEMOKRASİ KAVRAMI*

Dr. Abdullahi Ahmed An-Na'im

I. Giriş

Bu bildirinin başlığı iki soru dizisini beraberinde getiriyor. Birincisi, demokrasi kavramını içeriksel olarak çözümleme gereksinimine ilişkindir. Örneğin, soyut ya da evrensel bir demokrasi kavramından hangi bağlamda söz edilebilir? Bu kavram, islamcı (ya da başka tür) bir söylemle nasıl ilişkilendirilebilir? İkinci soru dizisi, 'liberal islamcı söylem'i belli bir demokrasi kavramıyla anlamlı bir biçimde bağdaştırabilmek için bu nosyonun açıklığa kavuşturulması ve özellikleriyle kaynaklarının belirlenmesi gereğinden doğmaktadır.

Bu ikinci sorular dizisi, şu tür soruları içerir: Söylemi, aynı zamanda liberal ve islamcı yapan nedir? Hangi tür islamcı söylem dizisi liberal diye tanımlanabilir? Böyle bir söylem nerede bulunabilir ve farklı biçim ve üslup çeşitleriyle, demokrasi kavramı nasıl bağdaştırılabilir?

Konu kapsamlı olarak irdelenecekse, bütün bu soruları ve benzerlerini, liberal islamcı söyleme katılanla-

* Bu bildirinin ilk taslağı üzerindeki yapıcı yorumları nedeniyle Abdullah Abbas'a teşekkür ederim.

rın ve söylemin taşıdığı eğilimlerin ışığında irdelemelidir. Böyle bir söylemin İslam toplumlarının siyasal ve entellektüel yaşamındaki etkilerini değerlendirmelidir. Ne var ki, yer ve zaman sınırlaması nedeniyle, bu bildiride benim benimsediğim yaklaşım, çerçeve olarak daha sınırlı ve temel tutumunda kuramsaldır.

Bu bildiride ben, islamî liberal bir demokrasi kavramının olabilirliğini ve arzulanırlığını tartışacağım. Bu konunun irdelenişine müslüman bir katılımcı olarak, kendi görüşlerimi söyleyeceğim ve bazı konuların ve endişelerin, bireysel görüşlerim olarak kabul edilip öyle değerlendirilmesini isteyeceğim. Bana ayrılan yer ve süre içinde, demokrasi kavramının islamî kanıtlarını, bu konudaki teknik ve teolojik açıklamaları bütün ayrıntılarıyla ortaya koymam olanaksız. Ama, bu kavramı oluşturduğum kaynakları belirteceğim. Bu bildirinin son bölümünde de günümüzün siyasal ve entellektüel görünümü çerçevesinde, yapıcı liberal islamî söylemin dinamikleri ve görünimleri üzerinde düşünmeğe çalışacağım. Ama genel yaklaşımım, şu söyleyeceklerim çerçevesinde anlaşılmalıdır:

'*Liberal islamî söylem*' den söz edilebilmesi, benim bu bildiride tartışacağım üzere, bu tür bir söylemin kuramsal olarak olabilirliğini önceden varsayar. Ama hemen belirtmeliyim ki, böyle bir sav, İslamı belli bir biçimde anlamaya ya da islamlığı belli bir biçimde tanımlamaya bağlıdır; bu anlama ya da tanımlama, Kur'anın ve Sünnetin liberal olmayan yorumlarını göğüslemeyi ve liberal bir yorumu gereksinir. İslamın mevcut yorumlarına rakip çıkabilecek yeni yorumların mümkün olduğu kabul edilmedikçe, ne liberal olmayan yorumlara karşı durulabilir, ne de liberal bir yorum yaratılabilir.

Burada vurgulanması gereken bir nokta var: İslamın mevcut yorumlarına meydan okuyacak bir yorumun ya da özgün yeni bir yorumun mutlaka kabul ya da reddedilmesi zorunluğundan söz etmiyorum. Sadece, mevcut yorumlara karşı başka bir yorumun mümkün olduğunun ve alternatif bir yorum sunulabileceğinin ilke olarak kabul edilmesinden söz ediyorum. Böyle olmadığı takdirde, herhangi bir öneri üzerinde ciddi bir islamî söylem tartışması yapılamaz. Çünkü o zaman, sorunun tarafları, birbirlerinin kanıtlarını dikkate almayı gerektirecek herhangi bir neden olmadığını söylemekte ısrar edeceklerdir ve tartışma olmayacaktır.

Birbirine rakip yorumların mümkün oluşu, islamlığa ilişkin herhangi bir savın belli bir İslam kavramına, ya da Kur'an ve Sünnetin belli bir yorumuna dayandırılması gerçeğinin mantıksal sonucudur. Başka deyişle, herhangi bir anda islamî geçerlilik ve meşruiyet iddiasında olan her görüş ve konum, zorunlu olarak İslamın kendi anlayışına dayandırır. Öyleyse, İslamın yorumlarından biri neden, başka savların ölçütü olsun? Birbirinden farklı İslam anlayışlarından hiçbiri, herhangi bir birey ya da kurumun otoritesine atfedilemez.

Çünkü bütün müslümanlar için doktrin sorunlarını kararlaştırma yetkisiyle donatılmış bir İslam din adamları hiyerarşisi, İslama tümünden yabancıdır. Kaldı ki, dayanışma ve birlik ülküsü istemlerine karşın, müslümanlar her zaman İslamın temel ilkelerini algılayışlarında, birbirinden köklü biçimde farklı görüşler taşımışlardır ve bununla gurur duymaktadırlar. Müslümanlar bu durumu, İslam doktrininin özünde bulunan farklı olabilmeye hoşgörüyle yaklaşma anlayışının açık kanıtı saydıklarını sık sık belirtgelmişlerdir.

Bu çerçevede, ben bu bildirideki kanıtlarımı şu iki temele dayandırmak istiyorum: Birincisi, İslam kaynaklarına, kavramlarına ve tahlillerine dayanan herhangi bir söylem, *prima facie* islamidir.

İkincisi, herhangi bir iddianın islamî meşruluk açısından geçerliliği, kendini imanın ve geleneğin koruyuculuğuna tayin eden kişiler tarafından değil, müslüman kamuoyu tarafından yargılanmalıdır.

Kur'anda başından sonuna ısrarla vurgulanan bireysel sorumluluğun temel ölçütleri anlayışı bu savı açıkça desteklemektedir. Teolojik ve entellektüel İslam tarihi de aynı savı doğrulamaktadır. Burada zaman ve yer, bu görüşümü ayrıntılı olarak irdelememe elverişli değildir, ama bunu, bir kitabımda yapmağa çalıştığımı da burada belirtmek istiyorum.¹

II. Demokratik Olmak ya da Olmamak

İster bir idealler dizisi olarak, ister siyasal sistem olarak alınsın, her türlü rejim ve ideoloji, çoğu zaman, demokrat olma iddiasındadır; ama demokrasiyi genellikle bulanık ve çelişkin tanımlarla açıklayagelmışlerdir. Ancak, yakın zamandaki gelişmeler çerçevesinde, daha kesin bir demokrasi tanımı yapmanın mümkün olduğuna inanıyorum. Bunun dayanakları şunlardır:

- Giderek birbirine daha bağımlı hale gelen ve daha yakından ilişki içine giren bir dünyada dünya kamuoyunca desteklenen yerel, yöresel ve uluslararası hükümet-dışı kuruluşlar, insan haklarının ve demokratik özgürlüklerin kesin standartlarına ulusal çerçevelerde uyulmasında ısrar edebilmektedirler.

- Eski Sovyet blokunun ölümü, yardımın ve devletten devlete ilişkinin ticaret ve öteki yönlerinin insan

haklarına ve demokratik özgürlüklere saygı koşuluna bağlanması yönünden daha tutarlı bir uluslararası ilişkiler ortamı yaratmıştır. Gerçi bu bağlamda tam bir tutarlılık henüz yaratılamamıştır ama, soğuk savaşın bitimini dikkate alarak hükümetlerin bu tür koşullara karşı daha gerçekçi bir yaklaşım içine girdiklerinden de kuşku yoktur.

- Kenya, Zambiya ve Zaire örneklerinde görüldüğü üzere, yukarda sıralanan gelişmeler, tüm dünyada ulusal muhalefet gruplarının, bir an önce demokratikleşme direnişlerinde daha iyi sonuçlar elde etmelerini kolaylaştırmıştır. Gerçi, Cezayir örneğinde görüldüğü gibi, bu demokratikleşme her zaman sürdürülemeyebilir ya da sürdürülür türden olmayabilir, ama dünyanın genel eğilimi açıkça ortadadır.

Ne var ki, bugün açık-seçik bir demokrasi tanımına ulaşmaya dönük koşulların daha iyi oluşu nedeniyle, demokrasi konusundaki bazı kavram karışıklıklarını gözden geçirmenin yararı olacağına inanıyorum. Bana sorarsanız, bu sorunlar daha çok İslam liberallerini ilgilendiriyor, Çünkü onların ülkelerinde İslam temelinde, bazı kavram karışıklıkları gözleniyor.

Kavramın Açıklığa Kavuşturulması

Demokrasinin temel mantığı, ancak halkın '*otorite-si*'nden ve gönüllü rızasından kaynaklanan siyasal kudretin meşru olması kavramına dayanır. Öyleyse önemli soru şudur: Bu tanımdaki '*halk*' terimi, organik bir bütün olarak tek bir birimi mi kasteder, yoksa o devletin sınırları içindeki '*herkesi*' mi? Eğer organik bütün anlamında kullanılırsa, o zaman tehlike şudur: Demokratik meşruiyet iddiasında bulunanlar '*halkın ne is-*

tediğini bildikleri ve onun adına konuştukları gerekçesine dayanarak bu meşruiyeti öne sürebilirler. Pratikte halkın ne istediğini birilerinin bildiklerini iddia etmeleri, *'ne istemeleri gerektiği'* nin bilindiği savına kolaylıkla eşitlenebilir.

Eğer *'halk'* terimi *'herkes'* anlamına kullanılırsa, o zaman, toplumdaki her bir bireyin geçerli rızasını güven altına alacak yol ve yöntemlerin güçlükleri ve yetersizlikleri üzerinde durmak gerekir. Bir politikanın ya da kararın her ayrıntısı üzerinde *'herkes'* in rızasını elde etmek mümkün olmayacağına göre, demokrasiyi belirleyici tanımlar, temsil, çoğunluk yönetimi, muhalefet, rekabet, hükümetlerin denetlenmesi gibi kavramlar üzerinde odaklaşmak zorundadır. Demokrasi kendi kendini yönetime katılım ve kudretin doğrudan kullanılması olmak yerine, pratikte, bir temsil ve kudretin kullanılmasında yetki aktarımı sistemi anlamını alır.

Bu yüzdendir ki, bir ülkedeki tüm halkın *'kendi kendini yönetmesi'* anlamındaki normatif demokrasi kavramıyla, bu ilkenin pratik işleyişi arasında bir gerilim, bir açıklık belirir. İster bir avuç liderin, pratikte namına hükümet ettiği organik bir bütün olarak halk kavramına dayandırılınsın, ister kendi adına hükümet etmek üzere temsilcilerini seçen bir halkın bütün üyeleri kavramına dayandırılınsın, demokrasinin tanımlayıcı anlamı, normatif anlamıyla üstüste çıkmaz. İki anlam arasındaki bu açıklıktır ki, belli bir siyasal rejim ya da ideolojinin demokrasi olup olmadığı tartışmalarına kapıyı aralamıştır.

Bir başka kargaşa kaynağı, fütüristik bir evrimcilik anlayışıdır. Bu anlayış, belli bir ulusal bütünlük düzeyi, ekonomik gelişme, okur-yazarlık ve eğitim gibi, sözüm ona *'ön-koşullar'* ın yokluğunu demokrasiyi *'ertele-*

me' nin gerekçesi veya mantığı olarak gösterir. Tabii bu yaklaşımın açık ya da kapalı anlamı, demokrasinin, ancak ön-koşullar gerçekleştiği zaman gelebileceğidir. Ne var ki, bu ön-koşullardan bir kısmı ile demokrasi arasında, neden-sonuç ilişkisi yoktur; sadece, bir yarıya götürmesi mümkün olmayan korelasyonlar söz konusu olabilir. Ön-koşul denen bazı koşulların varlığını ise amprik olarak ortaya koymak mümkün değildir. Örneğin, ekonomik gelişmeyle demokrasi arasında genel bir korelasyon olabilir, ama bunun gerçekliğini, şu ya da bu örneği alarak saptamak mümkün değildir. Tabii, bunun gibi, istikrarlı bir demokrasinin ekonomik gelişmenin sağlanmasına katkıda bulunup bulunmadığını ya da ekonomik gelişmenin istikrarlı bir demokrasiyi yaratıp yaratmadığını irdelemek de mümkün değildir. Kaldı ki, Suudi Arabistan'da ve Körfez Emirliklerinde olduğu gibi, refahın, hiç değilse kısa vadede, diktatörlüklere ya da mutlakiyetçi monarşilere istikrar kazandırabildiğini de unutmamak gerekir.

Demokrasiyle ön-koşul bağlantısında ayrıca bir paradoks da vardır. Bir yandan ön-koşulları gerçekleşinceye kadar demokrasiyi erteleme mantığı, o ön-koşulların yokluğu ya da eksikliğinin, ölçülebilir ve saptanabilir gerçeklere dayandırıldığını varsayar. Bu tür savlar, öte yandan, demokratik olmayan ya da daha az demokratik olan hükümetleri meşrulaştırmak için kullanılır. Böylece savlanan meşruiyetin dayanaklarını irdeme olasılığını ortadan kaldırır. Örneğin, belli bir dönemde ulaşılan demokrasi düzeyinin, savlanan ön-koşulların sağlanmasıyla paralellik gösterdiğinin gerçekliğini irdeme olanağı yoktur. Aynı biçimde, daha fazla demokratikleşmeye evrimlenmenin bir sonraki aşamasını uygulamaya koyup koymamağa, ön-koşul-

ların sağlanmasında elde edilen gelişmeye dayanarak karar verme olanağı da yoktur.

Bu noktaya kadarki tartışmanın ışığında, şu beş hipotezi öngörmek mümkündür:

1. Demokrasinin ya da herhangi bir tür ideolojinin, her durumda ve koşulda '*iyi veya uygun yönetim*' sayılmayı amaçlayan tek geçerli ya da meşru kavram olduğu savını öne sürmediğini varsayarsak, belli bir durum ve zamanda hangi kavramın daha uygun olduğuna, salt o duruma bakarak karar vermek mümkündür. Başka deyişle, belli bir zaman ve durumda demokratik olmayan bir hükümetin daha uygun olduğunun ya da tersinin savlanabilmesi mümkün olmalıdır.

2. Ancak, taraflar, kendi savlarının geçerliliğine karşı kanıtları öne sürme fırsatını muhaliflerine de tanımalıdır; örneğin ortaya konan savların gerçekliğini karşıtlarının tartışmaya açmasına ve karşı kanıtları ileri sürmesine izin vermelidirler. Demokratik olmayan bir hükümetin gerçekte daha uygun ve ömürlü bir yönetim kavramı olduğunu savunanlar, demokratik hükümet savunucularına, kendi kanıtlarını ortaya koymaları için eşit fırsat tanımalıdır. Böyle yapılmazsa, birinci grup, halk adına böyle bir karar vermiş olmayı meşru gösteremez. Bir sava karşı çıkma ve mukabil savları ortaya koyma fırsatı yoksa, savlardan hangisinin, belli bir durumda daha geçerli olduğunu belirlemek mümkün olamaz.

3. Ne var ki, uygun ya da ömürlü yönetim biçimi hakkında savlar ileri sürme ve karşı savları ortaya çıkarma ve pratikte etkin bir biçimde kullanma fırsatının güven altına alınabilmesi için, demokratik olma iddiasında bulunmayan bir siyasal rejimin ya da ideolojinin bile, meşruiyet iddiasında bulunabilmesi için, bel-

li temel hak ve özgürlükleri güven altına almış olması zorunludur.²

4. Belli bir durumda, uygun kavramın demokrasi olduğu savlandığı zaman, o durum, demokrasiyi öteki yönetim konseptlerinden ve ideolojilerden ayırdeden belirgin özelliklere sahip olmalıdır. Aksi takdirde, demokrasi kavramı bütün anlamlarından soyutlanmış olur; böylece meşrulaştırıcılık değerini yitirir. Başka deyişle, demokrasinin büyük siyasal değeri, ona hak sahipliğiyle ortaya çıktığına göre, yerleşik ölçütlere göre bu haktan yararlanacak nitelikleri taşımayanların demokrasi iddiasından yarar sağlamalarına izin verilmemelidir.

5. Demokrasinin özü, kendi kendini kolektif yönetimdir. Başka deyişle, diğerleriyle ortaklaşa, halkın kendi kendini yönetmesidir. Ayrıca, demokrasinin özgül özellikleri araçlarla amaçları, biçimle özü, organik ve dinamik bir ilişkiyle birbirine bağlamalıdır. Başka deyişle, demokrasinin araçları ya da biçimi, amaçları ve kendi kendini kolektif yönetim şeklindeki özü ile içsel bir bağlantı içinde olmalıdır. Öyleyse, demokratik olduğu savlanan ilkelerin, kuralların, kurumların ve yöntemlerin, kendi kendini kolektif yönetim kavramının pratikte gerçekleştirilmesine dönük olduğu, açık ve kanıtlanabilir bir biçimde gösterilmelidir. Demokrasinin bu anahtar ölçütü, ancak modern ulus-devlette ve ancak biraz sonra izah edileceği üzere, anayasal düzen denen düzenin kurulması ve işletilmesiyle yerine getirilebilir.

İslamî bağlamda olsun başka bağlamda olsun, belli bir bağlamda demokrasi kavramının varlığının tahlilinde bu beş hipotezin yardımı olacağını sanıyorum. Demokrasinin soyut ya da evrensel kavramıyla, belli

bir rejim veya ideolojinin demokratik olan ya da olmayan doğası arasında yalpalamak yerine, demokrasi kavramının yer tuttuğu varsayımlanan dönem ve ülkenin o günki siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel ve maddi konumu kadar tarihsel konum çerçevesinde bir tahlile yönelmek doğru olur.

Bu tahlilin önemli bir parçası, demokrasinin özgün bir özelliği, yani pratikte demokrasinin uygulanışının aracı olan anayasal düzen anlayışıdır. Gerçi '*anayasal düzen*'in belli bazı evrensel tanımları vardır ama, belli konumlara özgü özellikleri de vardır. Demokrasi kavramında olduğu gibi, anayasal düzen kavramında da iki ayrı tahlil birbirine karıştırılmamalıdır. Ama elbette, anayasal düzenin belli bir bağlamdaki anlamı ve içeriği tartışılırken, evrensel özü açıkça göz önünde tutulmalıdır. Aksi takdirde, anayasal düzen kavramı, belli bir ülkenin konumunun içeriğine izafetle dikkate alınmış olur ve sonuç da, demokratik rejimlerin ve ideolojilerin ayırdedici karakteristiği olarak yararlı bir ölçüt olma özelliğini yitirmiş olur.

Anayasal Düzen

'*Anayasal düzen*' kavramı, belli bir '*anayasa*' kavramını varsayar. Tarihsel olarak, anayasa terimi, hem belli bir siyasal rejimi, hem de genel olarak siyasal düzen ve rejimi kastetmek için kullanılmıştır. Anayasa ayrıca herhangi bir hükümetin örgütleniş biçimi, resmî organların yapısı ve iktidarı yani hem bu organlar arasındaki hem devletin vatandaşlarıyla bu organlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi anlamını da içerir.³ Ama bu tanımlar çok kullanışlı değildir, Çünkü her siyasal sisteme veya rejime uygulanır. Bir anayasal dü-

zenin temeli anlamındaki anayasadan söz edebilmek için, onun siyasal işlevine bakmak, o anayasayı uygulamaya koyarak elde edilmek istenen amaçların ne olduğunu irdelemek gerekir.⁴

İnanıyorum ki, bir anayasanın asli siyasal işlevi, birini tamamlayan iki grup hakkın elde edilmesini kolaylaştırmak ve o hak grupları arasında aracılık etmektir. Bu hak gruplarından birincisi bireyin kişisel özgürlüklerini bütünüyle elde etme hakkı, ikincisi toplumun tam bir sosyal adalete ulaşma hakkıdır. Öyleyse, anayasanın hedefi, bu iki hakkı aynı zamanda elde etmeğe dönük yolları açacak bir yönetim ve iktidar yapısı kurmak, bunun yöntemlerini koymak ve ekonomik ve sosyal girişimleri bu doğrultuda örgütlemektir. Örneğin, anayasa temel hakların ve özgürlüklerin korunmasını sağlamalı, politika önceliklerini değiştirecek, derecelendirecek ve sözünü ettiğim iki grup hakkı arasındaki çatışma ve gerginlikleri çözecek ölçütler ve mekanizmalar koymalıdır.

Bir anayasanın bu amaçlarının gerçekleştirilmesi, hükümetlerin pozitif girişimlerine ihtiyaç gösterdiği kadar, temel hak ve özgürlüklerin korunması için, iktidarın da sınırlandırılmasına ihtiyaç gösterir. Başka deyişle bir anayasa, gıda, konut, sağlık bakımı, eğitim vs. gibi temel insan ihtiyaçlarını karşılamak için devletin ne yapması gerektiğini söylemenin yanı sıra, ne yapamayacağını da söylemelidir.

Demek istediğim şu ki, temel ihtiyaçlar ve sosyal hizmetlere ilişkin düzenlemeler, bir anayasanın temel hak ve özgürlükleri güven altına alma hedefinin parçasıdır.

Anayasacılık, hükümet etme teorisinin ve pratiğinin, sözcüğün gerçek anlamında bir anayasaya uygun

olması halini ifade eder; anayasının, bireyleri ve grupları, keyfî ve despot hükümetlere karşı koruyucu bir doğrultuda kavramlaştırılıp uygulanmasının felsefî, hukuksal ve pratik çabalarını kasteder. Öyleyse anayasacılık, hükümetlerin, bireysel ya da diğerleriyle birlikte yurttaşların özgürlüklerini ve onurlarını güven altına alacak bir yolda görev yapma işlevlerini düzenleyen ilkeler, kurallar, kurumlar, uygulamalar ve yöntemler demektir. İnanç, ifade, dernekleşme ve benzeri özgürlükler, anayasacılığın ilkeleri, kuralları, kurumları, uygulamaları ve yöntemleri için hayatidir.

Bir anayasanın amaçlarına ulaşılması, birbirine rakip bireysel ve kollektif istemler ve çıkarlar arasında sürekli bir ayarlama ve aracılık yapma sürecidir. Anayasacılık, bir anayasının gereği gibi işlemesinin ve amaçlarına ulaşmasının çerçevesini kurar, ama kendisi, bütün istemlerin ve çıkarların nihai olarak halledilmesini sağlayamaz; bu iddiada da olmaması gerekir. Gündelik siyasal, ekonomik ve sosyal sorunlara çözüm getirme iddiası yerine, bir anayasa, ülke halkına ya da halklarına, burada kastedilen anlamdaki anayasacılıkla tutarlı olan uygun ve meşru çözümleri bulabilecekleri bir çerçeve ve mekanizma getirmekle yetinmelidir.

Ve nihayet anayasacılık, soyut bir kavram olarak algılanmamalıdır. Çünkü bir boşlukta işleyemez. Başarılı anayasalar politikacılar arasında müzakere edilir, hukukçular tarafından biçimlendirilir; ama anayasaları yapan şey, bir ülkenin somut siyasal, ekonomik, sosyal, etnik ve kültürel gerçekleridir. Benim görüşünce, bir anayasanın dikkate alması gereken en temelli gerçek, kaçınılması mümkün olmayan siyasal, dinsel, etnik ve dilsel çoğulculuktur. Başka deyişle her anayasa,

kendi amaçlarını, ülkenin çoğulculuk gerçekleri bağlamında aramalıdır.

*"Anayasal düzen kavramı, halkla devlet kurumları arasındaki ilişkileri düzenleyen ve insanların kendi haklarını kullanmalarını sağlayıcı yasal bir alt-yapı kuran bir dizi yasal ve yönetsel uygulamaya dikkat etmemizi gerektirir."*⁵ Bir anayasının belirttiği siyasal işleve sahip olduğu ve anayasacılığın bu kavrama uygun biçimde, genel bir hükümet teori ve pratiği olarak kabul gördüğü yerde, anayasal düzen, bu kavramın nihai uygulamasıdır. Siyasal süreci aşırı yüklememek için, toplumdaki hak istemleri ve çıkarlar arasında arabuluculuk edecek ve iddialar hakkında karar verecek mekanizma ise yasal arenadır.

Öyleyse, belli bir ülkenin anayasal düzeni, o ülke çerçevesinde, demokrasi kavramının nihai içeriğini yansıtacak ve uygulayacak bir düzen olmalıdır.

Anayasal düzenlerin evrensel ve spesifik görünümüne ve bu iki görünüme dayalı tahliller arasında bir ayırım yapılması gereğine daha önce değinmiştik. Bir anayasanın kendi siyasal işlevini yerine getirme yolları, bir dizi evrensel ilke olabilir, ama belli bir anayasal düzen, geçerli olduğu ülkenin özel koşullarında uygun olanı seçebilir.

Örneğin, temel çoğulculuk gerçeğine yaklaşımda bir dizi kurumsal seçenek söz konusu olabilir; azınlıkların korunması için farklı federalizm biçimleri veya rejimleri söz konusu olabilir. Ama belli bir anayasal düzen, bunlardan, o ülkenin çoğulculuğu için en uygun görüneni seçebilir. Seçilen yolun, anayasının siyasal işlevini gerçekleştirmesine uygun olduğu ölçüde, demokrasinin bir ölçütü olarak anayasacılıkla tutarlı ve meşrudur. Seçilen yolun teorik ve pratik yönlerini

değiştirmek ya da onlara karşı çıkmak isteyen bütün yurttaşlara eşit fırsat sağlanması da zorunludur.

III. Liberal İslam ve Demokrasi

Belirttiğim görüşlerin ışığında şimdi '*liberal islamî*' söylem çerçevesinde demokrasi kavramı üzerinde durmak istiyorum. Kavramsal olarak demokrasi üzerinde liberal islamî bir söylemin mümkün olabileceği görüşünü irdeleyeceğim. Bazı İslam ülkeleri bağlamında böyle bir söylemin dinamiklerini ve görünümünü tartışacağım.

Liberal İslamî Söylem Olasılığı

Yaygın anlayışla İslam ve liberalizm arasında var olan görünür çelişkiye karşın, inanıyorum ki, '*liberal islamî söylem*' kavramsal olarak mümkündür ve pratikte, tam gelişkin bir düzeye ulaşmamış bulunmakla birlikte var olmağa devam etmektedir.

İslamla liberalizmin birbiriyle uyumsuzluğu, bu iki alanın yapısından ileri geliyor denir. Örneğin Leonard Binder, liberalizm bilgi ile fikrin farklılığı üzerine kurulduğunu, her birinin uygulama alanının değişik olduğunu, bunun sonucu olarak liberalizmin fikir farklılığını meşrulaştırdığını öne sürer. Gerçi bazı fikirler, politikanın ve kültürün yapısını belirleyebilir ve böylelikle ağır basabilir, ama liberal bakış açısıyla, egemen ya da ağır basan fikrin değişmesinin mümkün olabilmesi önemlidir. Başka deyişle, fikir, karşı fikre açıktır, revizyona ve '*akılcı bir tartışmayla*' değiştirilmeğe elverişlidir. Buna karşılık (nesnelerin bizim gördüğümüz biçimleriyle değil gerçekten oldukları biçimle) bilin-

meleri, tartışmaya açık değildir. Çünkü tanrısal vahiyden ya da mantıktan kaynaklanır.

Gerçek bir mümine göre iman fikir değildir. İslam bir fikir meselesi olamaz. Pratikte farklılıklardan kaçınılması mümkün olmayabilir ama teorik mutlak ya da vahyedilmiş gerçek hakkında herhangi bir fikir söz konusu olamaz. Liberalizm dini bir fikir gibi algılar ve o nedenle, geleneksel inancın hiç kuşkuyla yer bırakmayacak bir açıklıkla ısrar ettiği alanlarda farklılığa liberalizm hoşgörüyü yaklaşır. İslam ve liberalizm böylece çelişkin gibi görünür.⁶

Fikirle bilgi arasındaki ayrım, kuşkusuz ilke olarak farklıdır, amü bu laik ideoloji için ne kadar doğruysa din için de doğrudur. Liberal söylem, kendi temel kaynağını (farklılığa karşı hoşgörüyü ve egemen fikrin değiştirilebilirliğini), rasyonel bir tartışmayla değiştirilebilecek, bir fikir meselesi gibi algılamaz. Aynı biçimde islamî söylem de temel dinsel dayanağını (imanın ikrarını, Muhammed Peygamberin son peygamber oluşunu, nihai ve kesin bir vahiy olarak Kur'ana inanışı) rasyonel bir tartışmayla değiştirilmeye açık bir fikir olarak görmez.

Bir meselenin fikir cephesine mi yoksa bilgi cephesine mi ait olduğu, ve '*rasyonel tartışma*'nın kapsamı, kuşkusuz dinin ve ideolojinin nirengi noktaları dikkate alınarak belirlenmelidir.

Ancak vurgulamak istediğim bir nokta daha var: bir konunun bu söylediğim karakteri belirlenirken ve rasyonel tartışma kavramının çerçevesi çizilirken, bu sadece dinsel ve laik söylemler için değil, aynı zamanda her dininin ve her laik söylemin kendi içinde de yapılmalıdır. Başka deyişle, fikir ve bilgi arasındaki ayrımın boyutları ve yansımaları, belli bir dinin veya ide-

olojinin kendi içinde bile tartışma konusu edilebilir. Öyleyse, bir meselenin fikir mi bilgi mi olduğu ayrımının uygulanışı ve değişmeğe açık olup olmadığının belirlenmesi, bir yandan bunun belli bir alanda karakterize edilmesini gerektirir; bir yandan da meselenin karakterinin böylece belirlenmesi, zamanla değişime açıktır.

Bu çerçevede, bana göre, islamî bağlamdaki yasal iktidar konusu bir fikir meselesidir ve bu nedenle rasyonel bir tartışmayla değişime açıktır. İslamî kaynaklar (Kur'an ve Peygamber Sünneti) sınırlıdır ve (imanın ikrarıyla ibadet kuralları hakkındaki meselelerden farklı olarak) siyasal iktidar konusunda kesin değildir. 'Vahiy' yoluyla değinildiği ölçü çerçevesinde düşünülürse, bu konuda, islamî kaynakların geniş bir bölümü fikir farklılığını hoşgörüyü karşılar.⁷ Öyleyse, siyasal iktidar sorunu bir 'fikir' meselesi olarak sınıflandırılmalı ve rasyonel tartışma çerçevesinde değişebilir bir mesele olarak algılanmalıdır; bir 'bilgi' meselesi olarak görülmemelidir. Böyle bakıldığı zaman, İslamın 'teorik mutlak ya da vahyedilmiş doğru'ları, liberal demokrasi kavramıyla çok daha tutarlıdır.

İktidardaki elitler ne derse desin, müslümanların bu konuda rasyonel bir tartışmaya girebilip giremeyeişi pratikte siyasal bir meseledir. Örneğin, bu elit tabaka, siyasal muhalifler için öngörülen idam cezasının aslında şeriatın dinden dönenler ya da isyan için biçtiği ceza olduğunu iddia ederler. Ama bazı modern müslüman ulemanın gösterdiği üzere⁸, bu iddia, İslamın bu konuya yaklaşımına ilişkin yanlış bir görüş (fikir) ya da islamî ilkelerin siyasal amaçla çarpıtılması şeklinde değerlendirilmeli ve reddedilmelidir.

İslamda rasyonel bir tartışmayla değiştirilebilir olanın dışında tutulan şeylerin doğasının ve boyutlarının,

İslamın demokrasi kavramıyla hiçbir alakası olmadığını iddia ediyor değilim. Egemenliğe, yurttaşlığa, kadınların ve müslüman olmayanların temel haklarına ilişkin liberal olmayan bazı algılamalar, yaygın bir biçimde, islamî inanç hükümlerinden ileri gelen yaklaşımlar olarak sunulmaktadır. Bense, demokrasi kavramına ilişkin tüm siyasal iktidar meselelerinin, islamî çerçevede rasyonel bir tartışmayla değiştirilebilecek fikir kavramının sınırları içinde bulunduğunu öne sürüyorum. Başka deyişle, egemenliğe, yurttaşlığa, kadınların ve müslüman olmayanların haklarına ilişkin esaslar, fikir cephesine ait meselelerdir ve sonuç olarak değişebilirler⁹.

Bu meselelerde liberal olmayan bir yaklaşımı sürdürenlerin İslam anlayışına bakışla, benim bu 'liberal' tahlilim, başka tür bir İslam kavramına dayanıyor. Ama sözün başında da belirttiğim gibi, liberal olmayan bir tahlil de kendi İslam anlayışı üzerinde temellendirilmiştir. Öyleyse, liberal bir tahlilin islamî olup olmadığının değerlendirilmesi, tartışılması, neden liberal olmayan bir islamî yaklaşımın ölçüsüne vuruluyor? Benim görüşümce, kadın erkek her müslüman, İslamın bu iki kavramı arasında seçim yapmakta serbest olmalıdır. Kur'anın ikinci suresinin 256'ncı ayeti, birçok başka ayet gibi, fikir meseleleri şöyle dursun, dinsel (bilgi) meselelerinde bile böyle bir seçme özgürlüğünü tanıyor.

Binder, Ali Abd-ül Râzık ve Zeki Necip Mahmud¹⁰ gibi liberal islamcıları siyasal bakımdan itibardan düşürmek isteyenlerin, onları laik olmakla suçladıklarını belirtirken doğru söylüyor. Birçok liberal islamcıya karşı bu hâlâ kullanılıyor ve herhalde devam da edecek. Biraz sonra değineceğim üzere, islamî çerçevede

laikliğin anlamı ve etkileri kuşkusuz ciddi ve ivedi bir sorundur; liberal olan ve olmayan, bütün islam düşünce adamları bu konu üzerinde kafa yormalıdır. Ne var ki, laiklik üzerindeki bir tartışmanın bir 'bilgi' konusu değil, bir fikir konusu olarak nitelenmesinden başka türlü nasıl karakterize edilebileceğini düşünemiyorum. Başka deyişle, İslamın politik doktrininin dinle siyasetin ayrılmasını onaylayıp onaylamadığı, böyle bir ayrılığın teolojik ve pratik açıdan ne ifade edeceği gibi konular, rasyonel bir tartışmada irdelenmeğe, revize edilmeğe ve değiştirilmeğe açık konulardır. Bu konular, vahiy yoluyla kesin olarak halledilmiş konular değildir.¹¹

Eğer fikirle bilgi arasındaki farklılığa ilişkin tahlil ve bunun islamî çerçevede demokrasi kavramına ait sorunlara uygulanması kabul görürse, İslamla liberalizm arasında olduğu varsayılan çelişki sorgulamaya açık hale gelir. Konuya böyle yaklaşarak liberal bir islamî demokrasi kavramının var olup olmadığının bir epistemoloji sorunu değil, politik sorun olduğu sonucuna varıyorum.¹² Liberal müslümanlar, liberal islamî bir demokrasi kavramını ortaya koyabilmek için güç bir siyasal savaşı vermek zorunda olabilirler; ama böyle yaparken kendi inançlarının özüne meydan okumak zorunda değildiler.

Müslümanlar arasında fikir farklılığını hoşgörüyle karşılama ihtiyacı, inanıyorum ki, islamî liberalizmi, islamî toplumların siyasal ve sosyal gelişimleri açısından olduğu kadar, İslamın dinsel hayatıyeti açısından da çok önemli bir unsur haline getirmiştir. Dinî sorunlarda müslümanlar arasında, Kur'anda öngörüldüğü ve tarihsel deneyimin gözler önüne serdiği üzere fikir farklılığına hoşgörüyle yaklaşılması, islam toplumları

içinde başka türlü farklılıklara da hoşgörüyle bakılmasına yol açmalı, müslüman olmayanlarla ilişkilere de başka türlü bakılmasını sağlamalıdır. Başka deyişle, dinsel açıdan hoşgörü mantığı, çoğulculuğun, başka alanlarda yaşamın bir gerçeği olarak daha iyi değerlendirilmesine ve benimsenmesine ulaşmayı sağlayabilir. Kavramsal varlığı bir gerçek olduğuna göre, islamî liberalizm, eğer mevcut değilse, keşfedilmelidir. İslamî liberalizm olsun ya da keşfedilsin, bugün demokrasi üzerindeki islamî liberal bir söylemin ele alması gereken sorunlar nelerdir?

Yanıt Bekleyen Sorular

İslamî çerçevede laiklik kavramının açıklığa kavuşturulması gereğine daha önce değinmişim. İslamî yanıt bekleyen öteki sorular arasında, ilahi egemenlik/halk egemenliği ve yurttaşlık sorunu ile daha önce ortaya attığımız demokrasi kavramı da bulunuyor. Ayrıca, islamî şura ilkesine de açıklık getirmek gerekiyor. Bu ilkeyi bazıları, modern liberal anlamda demokrasi-nin temeli sayıyor, bazıları ise aynı terimi farklı bir islamî siyasal teori için kullanıyor.

(i) Laiklik: Öyle görünüyor ki, müslümanların büyük çoğunluğunun 'laikliğe' tepkisini etkileyen neden, bu kavramın kökenine ve sömürgecilikle ilintisine bakış açılarıdır. Laiklik ilkesi kafalarda, Batının özellikle Hristiyanlığa ilişkin deneyimi ile ilişkilendirildiği, Batı sömürgeciliği ve kültürel emperyalizm yoluyla son iki yüz yıl içinde popülerleştirildiği ve 'evrenselleştirildiği' için, Batı türü laiklik modeli, ideal ya da evrensel bir norm sayılıyor.

Bu yüzden de karşıtları laikliği çoğu zaman, popü-

ler islamî söylemde, İslamla Hristiyanlığın eşitlenmesi ve müslümanların 'Batı' örneğini körükörüne izlemeleri isteği şeklinde gösteriyorlar. Her ne kadar laiklik, Batının hristiyanlık deneyiminden çok daha geçmişteki köklere dayanıyorsa ve Batı sömürgeciliğinden daha başka türlü ilintileri varsa da müslümanlar arasındaki olumsuz izlenimlerini silmek güç olabilir.

Dahası var. Laiklik çoğu zaman dinle siyasetin birbirinden tamamen ve kesin olarak ayrılması şeklinde gösterildiği için, müslümanların bunu reddetmeleri gerektiği, çünkü Kur'anın müslümanları, kendi hükümetlerini, Allahın emirleri uyarınca yönlendirmeleri esasıyla laikliğin tutarlı olmadığı iddia edilegelmiştir.¹³ Ne var ki, mantığın temeli yanlış olduğu için, vardığı sonuç da yanlıştır.

Temeli yanlıştır, çünkü laiklik, dinle siyasetin tamamen ve kesin olarak ayrılmasını gerektirmiyor. Böyle bir ayrım ne teoride öngörülmüştür, ne de pratikte dünyanın herhangi bir yerinde bu mümkündür. Çünkü dinsel ölçüler ve kurumlar, siyasal davranışları ister istemez etkilemektedir. Laikliğin öngördüğü şey, dinle siyaset arasında, gerçek çoğulculuğu ve halkın bütün katmanlarının katılımını güven altına alıcı belli bir ilişkidir; ikisi arasında tam ve kesin bir ayrım yapmak değildir.

Temel yanlış olduğu için, sonuç da doğru değildir. Çünkü politikayı '*Allahın gösterdiği yolda*' uygulamak için ihtiyaç duyulan katılımı ve çoğulculuğu korumak amacıyla laikliği güven altına almak önemlidir. Eğer böyle olmazsa, herhangi bir meselede Kur'an verdiği emirlerin anlamına ilişkin farklı bakışlar, müslümanlar arasında nasıl müzakere edilebilir ve karara bağlanabilir?

Modern islamî bağlamda laiklik konusundaki bu başlangıç düşüncelerin ışığında, İslam ve politika ilişkileri hakkındaki tartışmada şu soruların üzerine eğilmesi gerekir:

- İslamın kutsal kaynakları Kur'an ve Peygamber Sünneti ve müslüman halkların tarihsel deneyimleri çerçevesinde, dinle siyaset arasındaki olası ilişki türleri ya da biçimleri nelerdir?

- Popüler efsaneden, duygusal hüsnü kuruntulardan ve modern anayasal ilkelere ilişkin olarak siyasal amaçlarla yönlendirilen çağdışı hedeflerden farklı olarak bu ilişki türlerini, gerçek tarihsel deneyim hangi noktaya kadar destekleyicidir?

- İslamın kutsal kuralları ve tarihsel deneyim İslam ve siyaset arasındaki ilişkilere ait tartışmayı niçin ve nasıl aydınlatmalıdır? Kaynaklar nelerdir? İlgili kutsal kaynakların başka yorumları ve içeriksel sınırlamaları var mıdır ve bu yorumlarla sınırlamalar, tarihsel deneyimin algılanışını nasıl değiştirebilir?

- Tarih sosyolojisi ve psikolojisi, antropoloji, linguistik ve benzeri bilimsel çalışma alanlarında kazanılan son gelişmelerin ışığında müslüman halkların tarihsel deneyimi nasıl görülmelidir?

- Zorunlu olarak çoğulcu bir ulus-devlette ve kaçınılmaz olarak çoğulcu bir dünyada barış içinde birarada yaşamanın, siyasal istikrarın, ekonomik gelişmenin gerekleri karşısında, İslam toplumlarının ulusal ve küresel anlamda var oluş koşulları nelerdir? İslamla devlet arasındaki ilişkilerin algılanışını bu koşullar ve zorunluklar nasıl etkilemelidir?

(ii) Egemenlik ve Yurttaşlık: Buradaki temelli sorun şudur: Somut anayasal anlamda bir islamî devletin egemenliği neye dayanır? Örneğin 1979 İran Anayasa-

sında iddia edildiği gibi, Allaha mı dayanır, (laikliği izleyerek) halka mı dayanır, yoksa ikisinin bir tür karma-sı mıdır? Bu soru, laiklikle ilişkilendirilmiştir, ama mutlaka laiklik hakkındaki konum tarafından belirlenmesi gerekmez. Örneğin, İslam ve siyaset arasında organik bir ilişkiyi savunabilirsiniz, ama yine de bir islamî devlette anayasal egemenliğin ilahi egemenliğin temsilcisi olarak ya da bizzat halk olma hakkı nedeniyle, müslüman toplumda tecelli ettiğini öne sürebilirsiniz. Öte yandan, islamî bir devletin halk egemenliğine dayandırılması gerektiğini savlayabilir, ama Allahu nihai egemen olarak tanımlayabilirsiniz.

Ne var ki, egemenlikle yurttaşlık arasındaki bağlantı güçlü olabilir. Eğer egemenlik Allaha ya da müslüman topluma atfedilirse, bu büyük bir olasılıkla islamî bir devlette, kadınların ve gayri müslimlerin tam ve eşit yurttaşlık haklarından yoksun edilmelerine yol açabilir. Benim görüşümce, kadınların ve gayri müslimlerin, herhangi bir ölçüde yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmaları, liberal demokrasi kavramıyla tutarlı olamaz.

Yurttaşlığa ilişkin olarak ortaya çıkan sorunlar arasında, yurttaşların yasa önünde eşitliği, siyasal katılım hakkı, temel hizmetlerden eşit yararlanmaları gibi temel hakların boyutu ve etkin biçimde gerçekleştirilmesi konusundaki sorunlar da vardır. Bu sorunlar burada ortaya atılmaktadır, çünkü, şeriatın tarihsel kuralları, bugün de uygulanırsa, islamî liberal bir demokrasi kavramı açısından bu hususlar sorun olacaktır.¹⁴

(iii) İslamla Bağdaşık Demokrasi Kavramı: İslamî liberaller, İslamın kurallarıyla bağdaşık bir demokrasi kavramının ortaya çıkardığı çeşitli soruları da yanıtlamak durumundadırlar. Örneğin belli bir ulusal çerçe-

vede liberal islamî demokrasi kavramı, organik bir bütün olarak halkın mı, yoksa 'herkes' anlamında halkın mı rızasına dayandırılmaktadır? Her iki halde, halkın politikaya ve yönetsel kararlara rızasını vermeyi, koşula bağlamasının ve geri çekmesinin pratik mekanizmaları ve yöntemleri nelerdir? Devletin anayasal düzeni nedir ve belli bir siyasal, ekonomik ve sosyal bağlamda, özünde ve biçiminde demokrasi kavramıyla ne ölçüde çakışmaktadır? Pratikte anayasal ve kurumsal araçlarla güven altına alınan egemen düşüncüyü değiştirme fırsatı, eşitlik ve farklılığa karşı hoşgörü ilkeleri nelerdir? En önemlisi, belli bir ülkenin anayasal düzeni, çoğulculuğa nasıl yaklaşmaktadır ve seçilmiş yöntem, ihtiyaç olduğu zaman nasıl yenilenebilir, revize edilebilir ya da değiştirilebilir?

(iv) Şura (Danışma): Bir tür danışmaya yoluyla uzlaşıya dayalı politika kavramı, insan toplulukları kadar eskidir ve bugüne kadar pratikte, geleneksel düzenlemeler çerçevesinde süregelmiştir. Ama bu kavramın islamî bağlamda, özel bir önemi varır; çünkü Kur'anın siyasal iktidara ilişkin pek az ayetinden ikisinde bu kavramdan söz edilmiştir.¹⁵ Gerçekte, özellikle islamî tarihin ilk 20-30 yılında bu iki ayetin yorumu ve uygulanışı, politik teori ve pratiğin islamî söylemdeki bütün söylemlerine egemen olmuştur; bu sorun-daki iki taraf, kendi konumlarını bu iki ayet çerçevesinde meşrulaştırmanın yolunu aramışlardır. İşte bu nedenle islamî Şura ilkesinin anlamını ve etkilerini, modern demokrasi bağlamında açıklığa kavuşturmak son derece önemlidir.

Danışma yoluyla rızaya dayalı politika kavramı, demokrasiyle tutarsız değildir; çünkü her iki kavram da siyasal hareketin halk rızasına dayanması gereğini

vurgular. Hatta şu bile söylenebilir: Eğer adil ve gerçekliği irdelenebilir bir biçimde uygulanabilirse, danışma yoluyla rızaya dayalı politika, siyasal istikrara ve sosyal uyuma, bugün liberal demokrasilerde uygulanan rekabete dayalı siyasetten daha elverişlidir, denebilir. Ne var ki belirleyici nokta şudur: Acaba, modern çoğulcu ulus-devlette, *'danışma yoluyla genel rıza'* kavramına dayalı politika, adil ve doğruluğu tespit edilebilir bir biçimde uygulanabilir mi? Burada konuya ilişkin sorular şunlardır: Kendisine danışılan kimdir ve modern dünyada bazı grupların danışılan, bazı grupların örneğin gayri müslimlerin danışılmayan grup olarak ayrılmasının mantığı nedir? Danışan kimdir ve danışan, sonuçlarla bağlı mıdır? Belli başlı siyasal, ekonomik ve sosyal politikaya ilişkin karmaşık konularda danışma işinin mekanizma ve yöntemleri nelerdir? Andığım bu karmaşık içerikli politikaların yorumlanması ve uygulanışı süreçlerinde iyi bilgilendirilmiş ve gerçek bir rızanın sürdürülmesi nasıl sağlanabilir?

Bu konularda islamî söylemin düzeyi ve kalitesi çok yetersizdir. Bu konuda yazılanların çoğu, *'yönetici'nin, 'toplumun ileri gelenleri'* ne danışmak ve tavsiyelerine uymak zorunda olup olmadığı gibi soyut kuramsal ya da salt tarihsel bir bakışta yoğunlaşmıştır.¹⁶ Bu tür bir tartışma, yönetici ya da yöneticilerin seçimi, sorumluluğu, iktidarın bir liderden ötekine devri gibi konuları yanıtsız bırakmaktadır. Bu tartışma ayrıca, bir önceki paragrafta değinilen günümüz modern devletine ilişkin koşulları da dikkate almamaktadır.

Biraz aşağıda değineceğim baskıcı koşullar dikkate alındığı zaman, bu tür tartışmaların kaçamaklı ve durumu mazur gösterici bir nitelikte olması doğaldır. Ama, bana sorarsanız, böyle yalınkat ve tersine sonuçlar ve-

recek yararsız görüşler yayınlamaktanea, suskunluğu yeğlemek hayırlıdır. Ama biraz sonra sözünü edeceğim örneklerden de anlaşılacağı gibi, iyi bir talih eseri, daha ciddi ve sistematik bir söylemin ortaya çıkmakta olduğunu gösteren bazı belirtiler vardır. Bugün daha yapıcı bir söylemin dinamikleri ve görünümü nedir?

IV. Liberal İslamî Söylemin Dinamikleri ve Görünümü

İslamî liberal bir söylemde yer alanlar, modern islamî ülkelerde geçerli, tutarlı ve uygulanabilir bir demokrasi kavramını geliştirme, açıklığa kavuşturma ve yayma çabalarında büyük bir paradoksun üstesinden gelmek zorundadırlar: Eğer ülke içinde ve tüm bölgede müslüman seçmenleri etkilemeyi başaracaklarsa, demokrasi kavramını öne sürerken islamî otantikliği korumaları ve sürdürmeleri gereklidir. Bunu yapabilmek için, İslamın ve şeriatın sağlam siperlere yerleşen algılamalarını, örneğin kadınların ve gayri müslimlerin eşit siyasal katılımdan yasaklanmalarını karşılarına almak zorundadırlar. Çünkü bu tür yerleşik yargılar, geliştirmek istedikleri demokrasi kavramıyla tutarlı değildir.

İslam liberalleri ayrıca, tartışma olasılığının kendisini ve bazan o tartışmaya katılanların yaşam güvenliğini tehdit eden çok yönlü hoşgörmezliğin düşmanca siyasal ve sosyolojik koşulları altında, kavram kargaşasına son vermek ve kavramsal netliğe ulaşmak için de mücadele etmek zorundadırlar. Bir yandan islamî ülkelerin büyük bir çoğunluğu, serbest tartışmaya hoşgörüyle bakmayan ve o tartışmayı iktidardaki rejimin çıkarlarıyla veya genel siyasal istikrar anlayışıyla bağ-

daşmaz gördüğü takdirde insafsızca ezmeğe hazır olan baskıcı rejimlerin yönetimi altındadır. Öte yandan, radikal islamcı gruplar da kendi 'gayrı resmi' terör rejimlerini empoze etmektedirler. Bu 'resmî olmayan' şiddetin etkilerini katmerleyen şey, eğer şiddetin mağdurları siyasal açıdan 'önemsiz ya da sorun yaratan' aydınlar ve eylemcilerse, bazı hükümetlerin o şiddete kayıtsız kalmalarıdır. Bazı hükümetler de mağdurları, müslüman halk yığınlarının duygularını 'kışkırtmakla' suçlamaktadırlar. Bütün bunların üstüne, bir de genel olarak muhafazakar sosyal ve entellektüel ortamın kültürel hoşgörüsüzlüğü tuz biber ekmektedir.

Hoşgörüsüzlük ortamının bu kimlik özelliklerine, ben bir de bazı İslam liberallerinin hoşgörüsüzlüğünü eklemek isterim. Kişisel deneyime ve genel gözlemlerime göre, İslam liberallerinin söyledikleriyle yaptıkları da her zaman tutarlı değildir. Liberal olduğu varsayılan bir tartışmada bile art niyet, ihanet ve yabancı ülkenin ajanı olmak gibi suçlamalar karşılıklı olarak yapılabilmektedir.

Bir başka düzeyde, liberal islamî tartışma, 'Cezayir paradoksu' denen bir başka açmazla yüzyüze gelmektedir. Uzun yıllar süren tek parti yönetiminden sonra Cezayir en nihayet çok partili düzene geçmiş ve genel seçimin birinci turu 1991 Aralık ayında yapılmıştır. Bu ilk turda alınan sonuçlar, İslamcı Kurtuluş Cephesi'nin (FİS) ezici bir zafer kazanacağını açıkça gösterdiği için, Ordu Ocak 1992'de yapılması önceden kararlaştırılan ikinci tur seçimi engellemek üzere müdahale etmiş ve demokratik sürece böylece son vermiştir. Cezayir deneyiminin ortaya koyduğu bu paradoksal durum şöyle değerlendirilebilir: Sadece temel insan haklarını ihlal etmekle kalmayacağı ama demokrasiyi de yadsıya-

cağı bilinen bir 'siyasal parti'nin (Cezayir örneğinde FİS'in) iktidara geleceğinin bilindiği bir durumda dahi demokratik süreç işlemeledir görüşünde ısrar etmek gerekir mi?

Bu ve benzer güçlülere ve gerilimlere karşı, demokrasi ve ona ilişkin sorunlar üzerindeki söyleme katkıda bulunan liberal müslümanlar vardır. Bu yazarları liberal müslüman grubu içinde saymaya karşı bazı görüş farklılıkları bulunabilir ya da o yazarların, kendilerini bu grupla özdeşlemelerinin konuyla ilgisi olup olmadığı tartışılabilir. Ama bu nokta bir yana bana göre bu grupta yer alan düşünce adamları Muhammed Abid el-Cabri, Muhammed Seyyid el Aşmavi Fehmi Huveydi'dir.¹⁷ Böyle bir gruplama, bu yazarların tümünün konuya yaklaşımlarında ve vardıkları sonuçlarda aynı görüşte oldukları ya da ilişkin bütün konulara eksiksiz değindikleri anlamına gelmiyor. Gerçekte, bu yazarlar arasında dikkate değer görüş ayrılıkları vardır; kendi görüşlerinin de sadece ilk düşünceler şeklinde olduğu söylenebilir. Bu yazarların adını anmamın nedeni, liberal islamî noktadan demokrasi sorunlarının ciddi ve sistemli bir tahlilinin yapılmakta olduğunu belirtmek içindir.

Bu yazarların ve daha başkalarının vaadkar görünen mevcudiyetine karşın, biraz yukarda sözünü ettiğim gerilim kaynakları, İslam liberallerinin, daha önce sıraladığım sorunlara ve endişelere, özellikle İslam ve demokrasi arasındaki ilişki sorusuna yanıt vermelerini güçleştirmektedir. Kuşkusuz bu durumda, bu sorularla ve endişelerle ilgilenmekten sakınmaları gerekir demek istemiyorum. Sadece büyük ölçüde siyasal basiret göstermeleri ve siyasal bir boşlukta hareket ediyor olmadıkları gerçeğine daha duyarlı olmaları gerektiğini

söylüyorum. İslam ve demokrasiye ilişkin sorunlarda bütün taraflar karşıtlarını sindirmeğe ya da kendi yollarına çekmeğe çalışacaklardır. İslam liberalleri, İslam dünyasının her kesiminde, o kesime özgü kültürel ve tarihsel özelliklere gereği gibi saygılı davranmak durumundadırlar.

Sonuç olarak, liberal islamî bir demokrasi, kavramsal olarak mümkündür; üzerinde durulması ve geliştirilmesi ivedi bir zorunluktur. Gerçi bu kavram yavaş yavaş belirginleşmektedir ama, uygulanır duruma gelmeden önce, daha çok kuramsal açıklığa gerek olacaktır. İslamcı totaliter ideolojinin yükselişi, kısa dönemde düşmanca bir ortam yaratabilir. Ama yürekten inanıyorum ki, bu ideolojinin İran ve Sudan gibi ülkelerde ki uygulanışıyla yaşanan deneyim, o ideolojiyi itibardan düşürecektir; böylece uzun dönemde liberal islamî demokrasi kavramı güçlenecektir. Dünyanın öteki yörelerindeki müslümanların, İran ve Sudan'daki yararsız ve geri gidici deneyimlerin izinden gitmeyeceklerini ummak istiyorum.

NOTLAR:

1. Bkz. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), Bölüm 3.
2. Demokratik olmayan bir hükümetin, kendi karşıtlarına, rahat muhalefet edebilsinler diye, ifade ve dernekleşme özgürlüğü dahil, eşit fırsatlar sağlamasını istemek çelişkindir. Ama demokratik olmayan bir hükümetin, belli koşullarda daha uygun olduğu iddiasının meşruiyeti için başka yol da göremiyorum. Bu, sonunda, demokrasinin tek geçerli seçenek olduğu anlamına gelebilir; ama mantıksal sonuç olarak, keyfi bir varsayım olarak değil.
3. Bu ve benzeri tanımlar için bkz. Henry C. Black, *Black's Law Dictionary* (St. Paul, MN: West Publishing Co., 1979), s. 282; Ben O. Nwabueze, *Constitutionalism in the Emergent States*. (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1973), s. 2-3.
4. Carl J. Friedrich, "Constitutions and Constitutionalism," *International Encyclopedia of the Social Sciences* (David L. Sills, editor), (The Macmillan Company and the Free Press, 1968) Cilt 3, s. 318-19.
5. James C.N. Paul, "Rural Development, Human Rights and Constitutional Orders in Sub-Saharan Africa," *Third World Legal Studies*-1989, s. 73.
6. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 2.
7. Örneğin Kur'an'ın 100'den fazla ayeti, pek az ayetin, özellikle 9'uncu surenin tersine inanma ve farklı fikir taşıma özgürlüğünü açıkça kabul eder; ama bazı az sayıda ayetin, özellikle 9'uncu surenin hoşgörüyeye ilişkin ayetleri iptal ettiğine inanılır.
- Toward an Islamic Reformation adlı kitabımın, özellikle 3 ve 4'üncü bölümlerinde, bu iptal keyfiyetine ilişkin içtihatların tersine çevrilmesi gereğini anlattım ve bunun islamî hukukun modern biçimde formüle edilmesine ilişkin yöntemleri gösterdim.
8. Bkz. Shaikh Abdur Rhaman, *Punishment of Apostasy in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1972); ve An-Na'im, *Toward an*

Islamic reformation, s. 86-87, 107,09

9. Bkz. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, Bölüm 4.

10. Binder, Islamic Liberalism, s. 22 and 299,

11. Bu konuda bkz. Ali Abd al-Razig'in klasik kitabı al-Islam was Usul al-Hukm (Arabic: Islam and the sources of political authority) (Beirut: Dar Maktabat al-Haya, 1966).

12. Binder, Islamic Liberalism, s. 86 ile karşılaştırmız.

13. Bu emrin, Kur'an'ın 5'inci suresinin 44-47'nci ayetleriyle indirildiği inancı yaygındır.

14. Bu sorunlar ve islami bir görüşle çözümü için bkz., An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, özellikle s. 86-91 ve 97-100.

15. 3'üncü surenin 159'uncu ayeti ve 42'nci surenin 38'inci ayeti. Bu ayetlerin modern çerçevedeki emplikasyonlarına ilişkin bir tartışma için bkz., agy, s. 78-81.

16. Bkz. Abdel Hamid Mutwaly, al-Qaunun al-Dustory wa al-Anzima al-Syasiya (Arabic: Constitutional Law and Political Systems) (Alexandria: Munshaat al-Maarif, 1975), s. 160-66; Muhammad Salim al-Awa, Fi al-Nizam al-Siyasy 11-Dawala al-Islamiya (Arabic: On the Political System of the Islamic State) Cairo: al-Maktab al-Masry al-Hadith, 1983), s. 86, 191-94; Muhammad Ahmed Kalf-Allah, Al-Qour'an wa al-Dawla (Arabic: The Qur'an and the State) (Cairo: Al-Muasasa al-Arabiya lil-Dirasat wa al-Nashr, second edition, 1981), s. 51-72, ve Al-Qur'an wa Mushkilat Hayatina al-Muasira (Arabic: The Qur'an and Problems of our Modern Life) (Cairo: Al-Muasasa al-Arabiya lil-Dirasat wa al-Nashr, 1982), s. 92-103.

17. Bkz. Muhammad Abid al-Jabry, Al-khitab al-Arabi Al-Mu'asir (Arabic: Contemporary Arab Discourse) (Beirut: Dar al-Taly'a, third edition 1988), s. 59-96; ve Muhammad Sa'yd Al-Ashmawy, Al-Islam al-Syasy (Arabic: Political Islam) (Cairo: Siyna lil-Nashr, second edition, 1989; ve Fahmy Huaydy, Al-Qur'an wa al-Sultan (Arabic: The Qur'an and Political Power) (Cairo: Dar al-Shuruq, 1981).

* Bu bildirinin ilk taslağı üzerindeki yapıcı yorumları nedeniyle Abdullah Abbas'a teşekkür ederim.

GÜNÜMÜZ BATI ve İSLAM TOPLUMLARINDA LAİKLİK ve DİN

Prof.Dr. Reinhard Schulze

İslam dünyasında laikliğin yeri ve konumuna ilişkin birçok araştırmada, laikliğin, islami geleneğe temelde yabancı bir öge olarak görülmesi gerektiği belirtilenmiştir. Bu anlayış nedeniyledir ki, islam toplumlarının fiilen laik bir kimliğe kavuşması, yeni bir siyasal elit ve aydınlar kuşağı yaratan¹ ve sömürgecilik dönemindeki yabancı müdahalesiyle teşvik edilen bir genel ulusal dönüşüm olarak algılanmıştır. Günümüzde, İslamın, devletle dinin birliğini kavradığını teyiden belirtmesi, islami geleneğin temel kimliğinin ve İslam anlamının özünün bu olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

Düşünce tarihi açıkça gösteriyor ki, laiklik kuşkusuz Batı kökenli bir kavramdır. Burada sadece George J.Holyoake'nin (1817-1906) ahlak felsefesine bir atıfta bulunmakla yetinmek istiyorum. Holyoake, devlet ve toplumun, dinsel dünya görüşüyle bağı koparılmış bir ahlak temeline dayanması gerektiğini savunurdu.² Aslında bağımsız felsefi bir laiklik kavramının ortaya çıkışı 1830'ların ilk yıllarına kadar geri gider.

Buna karşılık, laikliğin siyasal ve hukuksal anlamı, kilisenin siyasal gücünün, kurumsal olarak devletten

ayırılmasını öngörür. Bu anlamıyla laiklik, en azından 1646/48 yıllarına kadar geri gider. Çünkü kudretin kiliseden devlete aktarılmasını gerçekleştiren ve laikliği meşrulaştıran Westfalia anlaşması o tarihte yapılmıştır.³ Ve nihayet Fransızca'daki laisizm kavramı, dinsel kurumların laik kurumlar lehine ortadan kaldırılmasını ifade eder. Yaklaşık 1842 yılında kullanılmağa başlayan bu terim, ondan sonra Büyük Fransız Devrimine yeniden uyarlanmıştır. Oysa 1789'da Fransız devrimcileri '*kilise mallarının dünyasallaştırılması*'nden söz ederlerdi.

Bu terimler, kilise-devlet ilişkilerinin doğası üzerindeki tartışmalarda farklı önkoşullar yaratmıştır. Başka deyişle, tarihsel açıdan laiklik, ya iktidarın kiliseden devlet otoritesine aktarılmasını (1567/1648), laiklerin devlet kudreti çerçevesinde otoriteyi ele geçirmelerini (1780) ya da felsefi bir politik ahlak kavramını (1832) ifade eder.⁴

Bu üç kavram da Batılıdır; İngiliz, Fransız ya da Alman kaynaklıdır ve özgül tarihsel deneyimleri yansıtır. Bu üç kavramın tarihsel özelliği, Batılı olmayan toplumlara da uygulanabilir genel bir laiklik kuramı geliştirmemizi engelleyici niteliktedir. Çünkü, bu kavramların ifade ettiği tarihsel deneyimlerin özgünlüğü, görmezlikten gelinemeyecek bir özgünlüktür.

Ne var ki ben bu bildirimde, bugünün İslam dünyasında laikliğin yerini hafifçe farklı bir biçimde yorumlamak istiyorum. Düşüncemi şu üç varsayıma dayandırıyorum:

Birincisi, belirtmek isterim ki, islamî gelenekte, yersel (autochthonous) laiklik eğilimlerinin izlerini görmek mümkündür. Bu eğilimler dinle devlet arasındaki normatif çatışmalardan, ya da daha genel bir

çerçevede, dinci dogmatiklerle tarihsel deneyimler arasındaki çatışmalardan doğmuştur. Genel bir kavram olarak laiklik, dinle toplum arasındaki içsel gerginliğin birçok kültürel ve sosyal ifadesinden biri olarak görülmelidir ve modern tarihin içinde düşünülmelidir.⁵

İkincisi, islamî politikanın partizanlarından çoğu, laik olmadıklarında ısrar etseler bile, çağdaş islamî politika, bu laik gelenekte köklenmiştir.

Üçüncüsü, belirtmek isterim ki, laiklik, modernliğin genel bir simgesi işlevini görmektedir; günümüzde dinin anlamının yeniden tanımlanması ve yeniden değerlendirilmesiyle karşı karşıya bulunduğumuz bir gerçektir. Bu, İslamın anlamını da ilgilendirmektedir.⁶

Laiklikten söz ederken, 19'uncu yüzyıl öncesinde İslam dünyasında tutarlı bir laiklik doktrini olduğunu iddia etmek gibi bir niyetim yok. Tabii bu, hiçbir müslüman düşünce adamı, kendi dünyasını Hristiyan ölçülerinde algılamamıştır anlamında alınmamalıdır. Ama apaçık görülmektedir ki, modern çağların ilk zamanlarından itibaren İslam toplumlarının fiilen laikleşmesine eşlik eden gelişme, bilimde, dinde ve sanatta islamî öğretimdeki değişikliklerdir. Bu değişen dünya görüşünü laiklik terimiyle ifade etmek bazı güçlükler gösterir; ama Batının sosyolojik ve felsefi terimlerin küreselleşmesi de müslüman entellektüel gelenekleri derinden etkilediğine göre, İslam ülkelerindeki özel kavranışıyla laikleşmeyi bu terimle adlandırmak pek yanlış sayılmamalıdır.

Daha önce belirtildiği gibi, Avrupa düşünceler tarihi, laiklik kavramının birden çok ve çoğunca çelişkin tanımlarını içerir. Popüler metinlerde laiklik, devleti kontrol etmiş olan dinsel otoritenin kaldırılması ve

devletle din arasına kesin bir ayırım çizgisi konması siyaseti biçiminde izah edilir. Din özel yaşam alanına getirilir, rasyonel ve kutsal olmayan devlet kamu işlerine egemen olur. Ama devlet, yurttaşlarının dinsel inançlarının gereğini yerine getirmelerini güvence altına almaya devam edebilir. Devlet aynı zamanda, inanç özgürlüğüne ve kişinin kendi dinini seçmesine de izin vermelidir. Böylece ideal bir tip olarak devlet otoritesi, genelde dinsel kurumların kamu işlerine müdahalesini yasaklamak zorundadır.

Böyle algılanışıyla laiklik, siyasal bir kavrama indirgenmektedir. Oysa laiklik kavramının daha derin ahlaksal ve felsefi yönleri vardır. Bu yönleri, siyasal içeriğini daha gerilere iter. Gerçek şudur ki, 200 yıl önceki Fransız devrimcilerinin yarattığı modele uygun biçimde, devlet ve din otoritesinin ayrılması şeklindeki pratik siyasal, laikliğin bu popüler kavramını uygulamıştır. Avrupa'da, Fransız siyasal laikliği ideal bir tip olarak genellenmiştir; ama gerçekte pek az ülke Fransız laisizm modelini izlemiştir.

Laikliğin anlamını daha da sınırlandıran bir başka gerçek, bu kavramın genelde Hristiyanlığın ve Batının öznel geleneğiyle ilişkilendirilmesi ve sonuç olarak 18'inci yüzyıldaki aydınlanma hareketinin köşe taşı şeklinde görülmesidir. 19'uncu yüzyıldan bu yana, kendilerini laik kabul eden entellektüeller, Hristiyanlıkta, laik eğilimlerin, dinsel dogmanın içsel bir parçası olarak mevcut bulunduğunu savlamışlardır. Augustin'in, civitas dei ve civitas terrena ya da diaboli farklılığı üzerine ünlü tezleri, Hristiyanlığın laik bir dünya yaratma gücünün kanıtı olarak kullanılmıştır; aynı biçimde ünlü olan "*Sezar'ın hakkı Sezar'a*" deyişi de hristiyanların dini devlet otoritesinden ayırmaya ve dün-

ya işlerini kontrol etmekten vazgeçmeğe ne kadar hazır olduklarının ilk örneği olarak yorumlanmıştır.

Böylece 19'uncu yüzyıldan itibaren laiklik, Avrupa kimliğinin kültürel ve sosyal sistemine ait, Hristiyan kaynaklı bir yaklaşım olarak kavramlaştırılmıştır. Bunun yanı sıra, laikliği ve rasyonelliği hristiyan Avrupalılar, salt kendilerine ait bir görüş olarak sahiplendikleri için, başka hiçbir uygarlık, kişinin kendisiyle bağlı dinsel inanç ile dinsel olmayan devletin egemen olduğu kamu işleri ayırımını yapmaya muktedir sayılmamıştır. Avrupalı aydınlar laikliği daha çok benimzedikçe, Hristiyan kültüründen olmayan öteki toplumlar da ve kültürlerde laikliğin bulunmadığını daha çok vurgular olmuşlardır. Max Weber, modern kapitalizme ilişkin tahlillerinin bir parçası olarak laikliği, ana kavram olarak benimsediği '*rasyonalizasyon*' kavramının şemsiyesi altına koyarak, deyim yerindeyse daha da laikleştirmiştir.⁷ Sonuçta, laiklik, ancak modern kapitalist bir düzen kurabilmiş ve tüm ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkilerini tepeden tırnağa rasyonelleştirme deneyiminden geçirmiş toplumlara özgü bir özellik olarak algılanmağa başlanmıştır. Ve örneğin Anthony Giddens, modernliği salt Batıya özgü bir özellik saydığı için, laiklik, rasyonellik ve modern kapitalizm, sadece Batılı toplumların temel taşı sayılmıştır.⁸ Apaçık görülüyor ki, Batı kavramı da laik hristiyanlığın özgül bir biçimini temsil etmektedir.

Laikliğin, ilk hristiyanlığa ve Avrupa tarihine doğru uzandırılması, 19'uncu yüzyıldan itibaren Avrupa kültürünü dünyada eşi olmayan tek kültür olarak tanımlamaya hizmet etmiştir. Böylece laiklik, modernlikle ve modernleşmeyle eş anlamlı hale gelmiştir. Birçok sosyal bilimci, modernliğin, kaçınılmaz olarak

toplumları laikleştireceği görüşünü savunagelmışlerdir. Örneğin birçok bakımdan Emil Durkheim'ı izleyen Howard Becker, modern laik toplumlarla geleneksel kutsalcı toplumlar arasında kesin bir ayrım çizgisi çizer.⁹ Bizzat Durkheim da hukuku ve sosyal ilişkileri rasyonelleştirmenin, özel yaşama egemen olan kutsalla, kamu yaşamına egemen olan kutsal - dışı ayrımını ortaya çıkardığını belirtir.¹⁰ Laiklik tanımını sosyal bilimde pozitivizm, tarihte ise historisizm biçimlendirmiştir.¹¹ Laikliğin anlamlarından birinin yerleşmesine katkıda bulunan Hristiyanlık ise olduğu yerde duruyordu. Bu nedenledir ki, laiklikle kastedilen bu anlamı eleştiren birçok kişi, tanımda dinin dar anlamı esas tutulursa, laikliğin Hristiyanlıktan uzaklaşma ile eş anlama geleceğini¹² hatta dinin sonu demek olacağını (P.A.Sorokin) önce sürmüşlerdir. Üstelik, dinin tarihsel geçmişini, eskiden din kurumlarının 'yaygın bir sosyal öneme sahip olduğu' düşüncesiyle algılamak ve laiklik kavramını bu algılamaya oturtmak, din tarihini idealleştirmek demek olur. Oysa itiraf etmeliyiz ki, modern çağ öncesindeki din-dışı dünyaya ilişkin bilgilerimiz hayli sınırlıdır. Çünkü tarihsel kaynaklarımızın çoğu, din adamlarının görüşü çerçevesinde yazılmıştır. Bu yüzden de modern çağ öncesinde dinin oynadığı rolü abartma, dinin modern zamanlardaki kültürel ve sosya işlevlerini ise azımsama eğilimindeyiz.

Önemli itirazlara karşın, laikliğin pozitivist ve tarihcil tanımları iyice yerleşmiştir. Çünkü bu tanımlar politik etkiler taşımaktadır; kullanımı ve kavranışı kolaydır ve kamu yaşamında popülerdir. Bu tanım, basit bir şekilde, "laiklik, dinsel düşüncenin, pratiğin ve dinsel kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreçtir"¹³ der; ya

da laiklik, "toplumsal sektörlerin, dinsel anlamlardan ve kurumlardan ileriye dönük olarak özerkleşmesidir"¹⁴ diye tanımlanır; veya Alman düşünce adamı Alexander Flores'in dediği gibi laiklik, "insan girişimlerinin önemli kesimlerinin, dinî ölçülerden, düzenleme ve izahlardan kurtuluşudur."¹⁵ Böylesi geniş ve genel bir tanım, Hristiyan deneyimini içermekten sakınır ve farklı kültürlerde laikliğin mukayeseli olarak incelenmesini sınırlar. Ama yine de din adamlarına özgü kurumların karşısına din-dışı dünyayı koymak şeklindeki pozitivist gelenek, hâlâ her köşede yankı yapmaktadır.

Hristiyan merkezli laiklik kavramının üstesinden gelebilmek için, laikliği, dinsel kurumların tarihinden kopartmalıyız. Çünkü kurumsal yön, ister-istemez Hristiyan deneyimine ayna tutmaktadır. Sormamız gereken soru şudur: Dinsel kurumların daha az önem taşıdığı, dinsel otoritenin Kilise türünden bağımsız, hiyerarşik kurumlar aracılığıyla pek nadir icra edildiği İsevi ve Müslüman toplumlarda laiklik nasıl ortaya çıkmıştır?¹⁶ İşte asıl soru bu olmalıdır.

Bir bakıma dinler tarihi, örneğin İslam dininin, bir tür laikliği çerdığı anlamına pekâlâ alınabilir. Çünkü İslamî dogmalar, halktan ayrışık dinsel kurumlar kurulmasına pek izin vermemiştir. Öyleyse İslam, laikliğin en önemli ön koşullarından birini zaten, sui generis yerine getirmiştir. Tabii eklememiz gerekir ki, İslam tarihinde, bazı din uleması, belli bir moral ve siyasal güç açığa çıkaran ayrı din kurumları kurabilmişlerdir. Ancak gariptir ki, birçok müslüman siyaset adamı, örneğin ünlü Raşid Rida (ölümü 1935) bu kurumları karşısına almış ve İslamda bütün müslümanlar siyasi sayıldığı içi, ayrışık dinsel kurumlara yer olmadığını öne sürmüştür.

Ne var ki, modern çağdan önce, daha ortaçağdan itibaren müslüman ulemanın dinin kendinde var olan laikliği ortaya koymuş olmalarını bekleyemezdik. Ortaçağdaki müslüman ulemanın birçoğu için, dinin dışındaki dünya kaçınılmaz olarak, Öteki Dünya'ya aitti. Dünyanın laikliğine ilişkin düşünce, müslüman ulemanın, üzerinde yaşadığı dünyaya karşı değişik bir yaklaşım içinde olduğunu varsaymıştır. Nitekim, Niyazi Berkes, 18'nci yüzyıl Osmanlı döneminde bazı aydınların, din dışındaki dünya ile Öteki Dünya'yı ayırma fikrini savunduklarını yazmıştır.¹⁷ Bu aydınlar, din dışındaki dünyanın, bizzat kendi mevcudiyetiyle izah edilmesi gerektiğini öne sürüyorlardı. Dünyayı bilgi yönetmeliydi; din, halkın bireysel inancına bırakılmalıydı.¹⁸ Bu, kuşkusuz, eleştirel yaklaşımlardan sadece biridir. Irak'da da 18'inci yüzyılda, dinin toplumdaki rolünü tepeden tırnağa yepyeni bir biçimde düşünme fikrini savunan bir kısım ulema yaşamıştır. Ama onlar '*doğanı Tanrının yerine koyan filozoflar*' diye suçlanmışlardır.¹⁹ Eğer islamî gelenekte laikliğin '*düşünülebilir*' olduğunu a posteriori kabul ediyorsak, niçin tarih İslamla çelişkindir diyoruz?

Dünyanın laik ölçülerle düşünülmesi, dinin dünyasal çerçevede bir yeri olduğu düşüncesinin eleştirilmesini ve dünyanın din temelli (theocentric) yorumlanışının reddedilmesini gerektiriyordu. Bu yüzden ki, laiklik, bir açıdan Copernicus'un astronomik '*de revolutionibus mundi*' görüşünü izlemiştir, ama yine de teolojik düzeyde...²⁰ Dünyanın ve insanların kendi kendini yönetim ya da özerklik istemi ise insan-merkezli (anthropocentric) bir dünya görüşü yaratmıştır. Bu görüş, toplumda daha sonraki laik gelişmelerin çekirdeğidir.

Hristiyan ve müslüman geleneklerini ve onların laiklikle ilintilerini karşılaştırmak istersek, herşeyden önce, insan-merkezli bu dünya görüşünün nasıl ortaya çıktığını ve aydınların o görüşü nasıl algıladıklarını sorgulamalıyız. Bu sorulara olumlu yanıt vererek, her bir kültür, dış gelişmeleri taklit etme suçlamasıyla yüzyüze gelmeksizin, kendi toplumu içindeki fiili laikleşmeyi meşrulaştırabilir. Belirtmek isterim ki, bugünün müslüman dünyası, Batı toplumları ölçüsünde laikliğin egemenliği altındadır. Bu fiili laikleşmeyi eleştirenler, şu kanıtları öne sürerler:

Birincisi, derler, müslüman toplumlar, laikliği ve onun sonucu olarak modernliği, sadece batılılaşmanın bir ürünü olarak almışlardır. İkincisi, islamî gelenekte din kurumu, Hristiyan ruhban sınıfı gibi bir politik konuma hiçbir zaman ulaşmadığı için, laiklik, müslüman toplumlarında bir anlam taşımaz. Üçüncüsü, İslam '*din*' ve '*devlet*' in ayrılmaz bütünlüğünü öngördüğüne göre, temel islamî dogmaları sorgulamaksızın, islamî ölçülerle laiklik düşünülemez.

Üçüncü sav hakkında söylemem gereken şey şu: Şimdilerde çok yaygın olan '*İslam din ve devlettir*' deyişi, sadece 140 yıl kadar önce ortaya çıkmıştır. Geleneksel müslüman yazınında, kuşkusuz, '*Din ve otorite ikizdirler*'²¹ (el-Gazali, ölümü III) gibi, ya da '*din ve otorite kardeşirler*' (İbn Kutayba, ölümü 884 veya 889)²² gibi ifadelerle karşılaşabiliriz; veya el-Mavardis'in (ölümü 1058) "*dini güvence altına almak ve dünyayı yönetmek için peygamberliğe hilafette, İmamlik öncel bir konudur*"²³ görüşünden saptığı apaçık görünen ifadeleri, örneğin "*Sultan, hanedanı ve dini güvence altına almakla yükümlüdür*"²⁴ türünden ifadeleri, birçok Osmanlı metninde görebiliriz. Ama bu ifadeler, İslamın per de-

finitionem din ve devletin birliği olduğu varsayımını haklı çıkarmaz.²⁵ Ortaçağda, ahlakla ilgilenen aklı başında her ulema, dinin manevî ölçüler içerdiğini ve hükümetlerin o ölçülere göre ülkeyi adilane yönetmesi gerektiğini belirterek, dinle otorite arasında bu bakımdan bir çatışmaya yer olmadığını vurgulardı. Üstelik otoriteyle (devlet değil) dini 'kardeş' ya da 'ikiz' sayarak, bu ulema, dolaylı biçimde, otoritenin iki alanını fiilen ayırmışlardı. Aksi halde dinin ve hanedan iktidarının 'birliği'nden söz ederlerdi. Bu ise anlamsız olurdu. Gerçekte, apaçık görünüyor ki, din ile devletin birliği savı, sadece laiklik çerçevesi içinde ve laikliğin, kendi anti-tezini yarattığını göstermek amacıyla ortaya çıktı.

Gariptir ki, biraz önce belirttiğim üç savı, batılılar ve savunmada kalan müslümanlar aynı kuvvetle vurgularlar. Böylece, İslamı insan-ötesi (transhuman) mutlak bir bütünlük gibi algılayan ya da Emil Durkheim'ın deyişiyle önemli değişikliklere yol vermeyen bir 'fait social-sosyal olgu' sayan bir İslam Ontolojisi yaratırlar. Ve uzun bir geçmişi olan müslüman tarihinde, müslüman ulema, laikliği gerçek anlamında savunmuşsa, birçok batılı ve müslüman düşünce adamı, bunu bir istisna ya da hatta İslamdan sapma sayar. Bir bakıma, batılılar ve savunmadaki müslümanlar, her ikisi de müslüman toplumlarda tarihi İslamın yönettiğini öne sürerler. Ama hiçbirisi, Avrupa tarihinin de çok uzun zaman Hristiyan inancı tarafından yönetildiğini söylemez.

İslamın bu ontolojik görüşünü göğüslemek üzere, 20'nci yüzyılın başlarında bazı müslüman aydınlar, söylenenlerin tersine, İslam tarihinin ilk başlarında olduğu gibi İslamın laikliğe yer verdiğini, dinle devle-

tin ayrılışının bir gerçek olduğunu söylemeğe çalışmışlardır. Örneğin Mısırlı Ali Abdürrezak (ölümü 1963) gibi yazarlar, tarihi, baş tanık olarak harekete geçirmeğe çalışmışlar²⁶ ve peygamber Muhammed'in sadece ruhanî bir lider olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu tabii, kanıtı tersyüz etmekten başka bir şey değildir. İslamın ya da Hristiyanlığın ilk zamanlarında, inanmışların din ve devlet kudretini birbirinden ayırmayı düşünmüş olduğunu kimse savlayamaz. Hristiyan ya da müslüman düşünce adamlarının, hükümetin ve dinin ilişkilerini dinsel terimler çerçevesinde (laiklik tabii ki dinsel bir terimdir ve Katolik Roma hukukunda kullanılmıştır) tartışmaları daha sonradır. Ve ancak modern çağda, yasa, bilim ve yönetim alanlarında toplumun rasyonelleşmesi deneyiminden sonra yazarlar, dinin dünyadaki yeri üzerinde düşünmeğe başlamışlardır. Bu yüzdendir ki, -Hristiyan tarihi olsun İslam tarihi olsun- laikliğin modernlik öncesi tarihe uzandırılması, laikliğin çağdaş açıklanışını meşrulaştıracak bir tarih inşacılığından başka bir şey değildir.

Böyle bir tarih inşacılığından sakınabilmek için önerim şudur: Biz, İslam dünyasında din-temelli dünya görüşünden insan-merkezli dünya görüşüne bir geçiş olup olmadığı sorusu üzerinde odaklaşmalıyız. Bu geçiş, Hristiyan Batıda veya Müslüman Doğuda olsun, laikleşme sürecinin başlangıç noktası olarak görülmelidir. Ve eğer İslam kültüründe de böyle bir geçişin izlerini yakalayabilirsek, o zaman İslam dünyası da laikliği, yabancı egemenliğinin sonucu olarak değil, fakat kendi tarihinin gereği olarak meşru bir biçimde tartışabilir.

İslam kültüründe bu tür bir insan-merkezli dünya

görüşünün ortaya çıkışı üzerinde biraz durmak ve sadece, çağdaş yorumlar açısından önemli gördüğüm olgulara değinmekle yetinmek istiyorum. Herşeyden önce, laiklik kavramının kullanımını, geniş anlamlarına bakışla sınırlamak istiyorum. Laiklik sürecini modernleşmenin ve modern dünyanın doğuşuyla sınırlamak ve bu süreci herhangi bir anda olabilecek belli bir zamanla sınırlanmış evrensel bir gelişme olarak değil, fakat tarihsel bir süreç olarak düşünmek istiyorum.

Yeni insan-merkezli görüş dinsel ve Hristiyanlıkta, Musevilikte ve İslamda ortak olan bir yorumla, Tanrının tekliği yorumuyla yakından ilişkiliydi. Bu felsefi ve mistik görüş, insanı, tanrının bir yansıması olarak algılıyordu. Bu çerçevede eklenmesi gereken bir nokta daha var: Batılı birçok düşünce adamı, bu görüşün karşısına başka bir görüş koydular; modernliğin ve dolayısıyla laikliğin en önemli karakteristiğinin (E. Voegelin)²⁷ ya da mirasının (E. Topitsch)²⁸ Gnostisizm olduğunu öne sürdüler. Başka bazı düşünce adamlarıysa bu yaklaşıma karşı çıktılar ve modernliğin Gnostisizmi çoktan aştığını savladılar. Ne var ki, İslam tarihi söz konusu olduğu zaman, modernleşmenin doğuşu açısından Gnostisizmin önemi çok büyüktür. Nitekim, Şam'lı ünlü mistik Abdülgani an-Nabulusi'nin (Ölümü 1731), 18'inci yüzyıl başlarında belirttiği gibi, kendi bilincine varmış insanlar, sadece Tanrının ebedi yaratma, yönetme ve yargılama yetilerini kendi benliklerinde yansıtmakla kalmıyorlar; Tanrının yansıması olarak, bu yetileri Tanrıya uzatıyorlar.²⁹ Demek ki, insanlar, Tanrının yansıması olduklarına göre, insanların dünyası da yine o insanlar tarafından yeniden yaratılmalı, yönetilmeli ve

hükmedilmelidir. Doğa da tanrısallığın yansıması olarak algılandığına göre, o da insanlarla uyum içinde kendini yaratır, yönetir ve kendine hükmeder. 18'nci yüzyılda müslüman düşüncesinde doğa, bağımsız bir kavram haline gelmiştir. Yaratma gücü, ahlak ve yasa alanına ait bir yeti olarak anlaşılmıştır. Öyleyse insanlar, Tanrı imgesi insanlar olma ebedî ahlakı uyarınca kendi yasalarını yeniden yapmalıdırlar. Ünlü mistik İbn Arabi (Ölümü 1240) geleneğine uyarak İslam uleması, çoğu zaman Peygamber Muhammed'i, insanların Tanrı imgesi oluşlarını kendinde taşıyan kişi olarak görmüşler ve gerçek insan davranışının modeli saymışlardır. Dünyaya hükmetme ve yargılama şeklindeki tanrısallık yetiler de insanın kaliteleri arasına yerleştirilmiştir. Başka deyişle, bütün insanlar kendilerine hükmetmeli, kendilerini yargılamalıdır.

Bu noktada şu söylenebilir: İnsan-merkezli dünya görüşüne kayıştan ötürü, İslam aydınları, Tanrı-merkezli görüşte Tanrıya atfedilen bütün yetilerin insanda tecelli ettiği görüşünü benimsemeleri sonucu, dindışı dünyayı Öteki Dünya'dan ayırmışlardır. Böylece insanın özerkliği kavramı, geleneksel Tanrı özerkliği kavramına galip gelmiştir.

Günümüze değin, ilk çağlara ilişkin İslam düşünce tarihi üzerinde pek az araştırma yapılmıştır. Gerçekte, ünlü bazı Osmanlı yazarları hariç tutulursa, 16-18'inci yüzyıl İslam aydınlarının dünya görüşleri hakkında pek birşey bilmiyoruz. Ama bu döneme ilişkin islamî teolojik, mistik ve felsefi metinler okunduğu zaman, daha ilk ağızda, İslam aydınlarının yazılarında insan-merkezli dünya görüşünün seyrek karşılaşılan bir görüş olmadığını, tam tersine düşünce tarihinde ana akımı oluşturduğunu görürüz. Bu sav, henüz tam ke-

sinlik kazanmış değil kuşkusuz. Ama, İslam aydınlarının, kendi özgün laikliklerini, 19'uncu ve 20'nci yüzyılda nasıl olup da Batı laikliğine uyarlayabildiklerini anlamamıza yardımcı olur sanıyorum.

İslam aydınları insan-merkezli dünya görüşünden yana tutum aldıkça, kendi dünya görüşleri giderek daha fazla ölçüde laik olmuştur. Çoğu, geleneksel dinsel deyimlerle yazmaya devam etmişlerdir. Çünkü bu dil, halk nezdinde henüz özel bir yer tutmağa devam etmektedir. Avrupa'daki benzer gelişmelerde olduğu gibi, İslam aydınları da laiklik terimiyle olumlu ya da olumsuz olarak neyi kastettiklerini daha sonra izah etmişlerdir.

18'inci yüzyılın sonunda, 19'uncu yüzyılın başında İslam düşünürleri, örneğin Montesquieu, Valtaire ya da Rousseau gibi Fransız yazarları okuma olanağını bulabilmişlerdir. İnsan-merkezli kendi İslamî gelenekleri nedeniyle bu metinleri anlamakta pek fazla bir güçlükle karşılaşmamışlardır. Mısır'da ve Osmanlı İmparatorluğunda 1820'den itibaren müslüman sivilere Fransızca öğretilmeğe başlanmıştır. Bir başka deyişle geleneksel İslam laikliği, 19'uncu yüzyılın başlarında çok popüler hale gelen Avrupa laikliğinin kalıplarını algılamamanın önemli bir önkoşulu olmuştur.

1860'lardan itibaren, İslam ve müslüman toplumlar hakkındaki sömürgeci yazın, kendi bilincine varmış bir İslam laikliği kavramına gözlerini kapatmıştır. Avrupalı şarkiyatçılar ve düşünce adamları, İslamın devlet ve dinin birliği şeklinde algılanması gerektiğini, o nedenle de İslamda laikliğin var olamayacağını vurgulamağa başlamışlardır. Bu Batı yargısına dayanarak, müslüman aydınlar da laikliğin, İslam aleminde yabancı bir ürün olarak görülmesi gerektiğini öne

sürmüşlerdir. Bu kültürler-arası şarkiyatçı yazın, sonunda İslamın ve dolayısıyla müslüman toplumların laik olamayacağı görüşünü yaratmıştır.³⁰

Böylece, insan-merkezli laikliği yeniden canlandırma girişimleri, müslüman toplumlarda laikliğin sadece batılılaşmak demek olduğu savıyla yadsınmağa başlanmıştır. Bundan ötürüdür ki, İslamla Batının kültürel kimliği arasında kesin bir ayırım yapma isteği artar olmuştur. İslamiyetin yorumuna köktenci yaklaşım, hem Batılı düşünce adamları, hem müslüman aydınlar arasında yaygınlaşmıştır. Her iki taraf da kutsal ile din-dışı olan arasında İslamın çok özel bir ilişki kurduğunu; bunun da herhangi bir laikleşme sürecine yer bırakmadığını vurgular olmuştur.

Sonuç olarak, Batı laiklik kavramını, müslüman aydınlar ise İslamın özünü aşırı ölçüde abartmıştır. Batı kendini laiklikle daha çok özdeşledikçe, kendi toplumlarında ortaya çıkan dinsel eğilimleri algılamakta daha zayıf kalmıştır. Aynı biçimde, birçok müslüman aydın da Durkheim vari bir tutumla, İslamı, dinle devletin ayrılamayacağı kültürel bir sistem olarak değerlendirdikçe, laikliği, kendine özgü içsel dinamikleri olan bir İslamî gelenek şeklinde yorumlayabilmekten uzaklaşmışlardır.

Bu durum, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren müslüman dünyasına hakim olan sömürgeci yazının dolaysız sonucu olarak görülmelidir. Hem Avrupalı Batı, hem İslamî Doğu bu sömürgeci geleneğe sarılmıştır. Çünkü bu gelenek, politikada yararlı bir araç haline gelmiştir. Gerçi bilgi tarihi dikkate alındığı zaman, çağdaş İslamî hareketler, hayati laik geleneğin bir ifadesi sayılabilir, ama düşünce adamlarının çoğu, 'din' sözcüğünü, ilgili İslamî ideolojilerin

siyasal içeriğini nitelemek amacıyla kullanmayı sürdürmektedirler. Oysa, bu ideolojilerin daha yakından tahlili, o ideolojileri ifade etmekte kullanılan dinî sembolizmin örtüsünü kaldırabilir. O zaman, inanıyorum ki, günümüzdeki islamî politikanın, içinde bütün global ideolojik geleneklerin temsil edildiği çok heterojen bir hareket olduğu açıkça görülecektir.

İslamî bir laiklik geleneğinin yeniden kurulması gecikebilir. Tarih-sonrası, modernizm-sonrası ve 'yeni mitoloji' çerçevesinde, ilerleme çoğu zaman, kıyamet ya da felaket olarak algılanmaktadır. Tarih sonrası yaklaşımı çerçevesinde, Nietzsche'nin modernliğe dönük eleştirisini izleyerek 1967'de güçlü muhafazakar eğilimleri olan Alman sosyolog Arnold Gehlen'in dediği gibi, ilerlemenin kendisi de laikleştirilmiştir.³¹ Jean François Lyotard da modern zamanlara özgü kendi kendine masal anlatma alışkanlığının sonunu ilan eden ilk haberci olmuştur,³² laiklik de yeniden keşfedilmiştir. Modernlik-sonrası, 'zihinsel bir tutum' olarak, tarihin sonu yaklaşımını köklü biçimde eleştirmiş ve ilerlemeyi tarihten ayırarak modernliği laikleştirmiştir. Şimdi, 20'nci yüzyılın şu son dönemlerinde din yeniden yaygın biçimde konuşulmaktadır. Birçok kişi, laikliğin, modernliğin kaçınılmaz bir karakteristiği olduğu savını eleştirmektedir. Çağdaş İslam aydınları, çoğu zaman, çok -boyutlu modernizm- sonrası kavramını benimserler, çünkü laikliğe karşı savaşımalarında bu işlerine yarar. Sadık Celal-Azm, eleştirel bir gözle modern İslam düşünürleri Seyid Kutb ya da Ebulula el-Mevdudi ile Martin Heidegger arasında temelli bir fark olup olmadığı sorusunu ortaya atmıştır.³³ Sadık al-Azm, Avrupa'da akıl-dışı, romantik ve gizemci modernlik-sonrası eğilimlerle, benzeri islamî eğilimler

arasında doğal bir rastlantı veya yakınlık ya da yanılıcı amaçlı bir gizli işbirliği olup olmadığını biraz da polemik üslubuyla sormaktadır.³⁴

Modernlik-sonrasını islamî bir aynadan yansıtarak, laiklik, modernliğin global kavramı olarak epey kuşku çekicidir. Gerçekte, modernliğe yönelik çağdaş islamî yergi, estetik bir anarşizmin neo-muhafazakar hatta soygüdücü eğilimlerle yarıştığı ve köktencilik diye algılanan heterojen bir modernizm-sonrası yazının parçası sayılabilir. Hasan Hanefi ya da Ali Şeriati gibi İslam aydınları, romantik anarşizm doğrultusunda düşünür ve yazarken, el-Mevdudi gibi düşünürler neo-muhafazakar eğilime yakınlaşmaktadır. Burada apaçık görülmektedir ki, Batı ve islam toplumlarında ki laikliğe değin günümüzdeki tartışmalar, özünde çok farklı değildir. Tarihin garip cilvesi olsa gerek, şarkiyatçılık her ne kadar müslüman dünyasını laiklikten ve modernlikten dışladıysa da şimdi hem Batı hem İslam dünyası, modernliğin laikleştirilmesinde aynı sorunlarla yüzyüze gelmiş bulunuyor. İslam ile Batının yeniden buluştuğu yer işte burasıdır.

NOTLAR:

1. Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. 560 ve aşağıdaki makaleler: Friedemann Büttner, "Zwischen Politisierung und Säkularisierung - Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen intergration der Gesellschaft", in: Erhard Forndran (ed.), *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden 1991, S. 137-167; Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 1975, S. 363,385; T. Nagel, "Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung?" in: H.R. Roemer / Albrecht Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, Leiden 1981, S. 275-288; Alexander Schölch, "Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient", in: *Jahrbuch 1985/6 des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, Berlin 1987, S. 191-201; Tassam Tibi, "Islam and Secularization. Religion and the Functional Differentiation of the Social System", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66/2, 1980, S. 207-221; Erwin E. I. J. Rosenthal, "Some Reflections on the Reparation of Religion and Politics in Modern Islam", *Islamic Studies* 3 (1964) 3. s. 249-284; T. Sonn, "Secularism and National Stability in Islam", *Arab Studies Quarterly* 9 (1987) 3, s. 284-305.

2. George J. Holyoake, *Principles of Secularism*, London 1859 ve *The Origin and Nature of Secularism*, London 1896.

3. Katolik hukuku çerçevesinde ilk laiklik kavramları için bkz., Marramao, "Säkularisierung", in: Joachim Ritter and Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Basel 1992, s. 1133-1161; ve H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* München 1965 ve M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?* Tübingen 1960.

4. Bkz., L. Shiner, "The Meanings of Secularization", *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 3 (1967), s. 51-62.

5. Niyazi Berkes laiklik konseptini şu doğrultuda genişletti: "Laiklikte temel çatışma, Hristiyan deneyiminde olduğu üzere, mutlak, dinle dünya arasında değildir. Çatışma, genelde, dinin ve şeriatin hakimiyetini sağlama eğiliminde olan gelenekselci güçlerle değişimci güçler arasındadır. Böyle bir mücadele, örgütlü bir Kilise otoritesinin olmadığı bir toplumda meydana gelebilir." Bkz., "The Development of

Secularism in Turkey", N. Berkes, Montreal 1964, s. 6.

6. Bkz., Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, London, New York 1992 ve Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London 1992; Richard Falk, "Religion and Politics: Verging on the Postmodern", *Alternatives* XIII/3, 1988, S. 379-394.

7. Max Weber, "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, 1986, s. 217.

8. A. Giddens, *The Consensus of Modernity*, Cambridge 1990, s. 174; Mona Abaza, Georg Stauth, "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: a Critique", *International Sociology* 3 (1988) 4, s. 343-364.

9. Howard Becker, "General Features of Sacred and Secular Societies", Karl G. Specht (ed.), *Soziologische Forschungen in neuerer Zeit*. Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag, Köln 1951; "Current Sacred-Secular Theory and its Development", B. and Alvin boskoff (eds.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York 1957; and Robert C. Myers, "Sacred and Secular Aspects of Human Sociation", *Sociometry* 5 (1942); ayrıca Bryan Wilson, *Religion in a Secular Society: a Sociological Comment*, London 1966; *Contemporary Transformation of Religion* (1974), Oxford 1976. Bryan Wilson laikliği, kaçınılmaz olarak modernizmle bağlantılı görür ve dinin canlılığını yitirdiğini, ama bunun evrimci bir süreç olduğunu yazar: "Dinler daima ölür. Modern dünyada, dinlerin yeniden doğuş belirtisi yok" der. Agy., s. 116

10. Ayrıntılı tartışma için bkz., W.S.F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London 1984 s. 115-139.

11. Karşılaştırınız, E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1919. Din sosyolojisi çalışmalarında bu kitap Weber'in ayrılmaz dostuydu.

12. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.

13. Nicholas Abercombe, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, London 1984, s. 188.

14. P.L.Berger/Th. Luckmann, "Secularization and Pluralism", *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 ('66), s. 73 ve sonrası.

15. Alexander Flores, *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 80er Jahre*, unpubl. thesis (*habilitation*) Berlin 1992, s. 7.

16. Bkz., Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*, Detroit 4 New York 1984 (1. ed. 1967) and *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judasim*, New York 1988; ayrıca David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1740-1840*, New York '87 (PhD Berkeley, Cal. 1983).

17. Berkes, *Development*, s. 23 ve sonrası.
18. Karşılaştırınız Mehmed-Ali anı, İsmail Hakkı, *Philosophie mystique 1653-1725*, Paris 1933, s. 48 ve sonrası.
19. Karşılaştırınız, Abdallâh b. Husain as-Suwaidî (1692/3-1761), *kitâb maqâmat al-amthâl as-sâ'ira*, Cairo (1324/1906), p. 21. 24.
20. Reinhard Schulze, "Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik", *Die Welt des Islams* 30 (1990), s. 140-159.
21. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *mizân al-amal*, Cairo 1324-1923-4, s.86.
22. Abû Muhammad Abdallâh b. Muslim Ibn Qutaiba ad-Dînwârî: *kitâb uyûn al-akhbâr*, I, Cairo: 3. ed. 1343/1925 s. 5 "wa-kâna yuqâl: as-sultan wa-d-dîn akhawânî lâ yaqûmu ahaduhum illâ bi-l-âkhiri. - 'Kişi kudret ve din bizim kardeşlerimizdir, biri, öteki olmadan yaşayamaz' derdi".
23. Abû l-Hasan al-Mâwardî, *al-ahkâm as-sultaniye wa-l-wiyâlât ad-dînîya*, ed. Beirut n.d., s. 5.
24. Ahmad b. Lutf Allah Munajjimbaşî (died in 1113/1702), saḥâ'if al-akhbâr, transl. by Ahmad Nadîm (1720-1730), I-III, Istanbul 1285/1868/9, I, p.5; Mustafâ Naîma (about 1670,1716), *raudat al-husain fi khulâsat akhbâr al-khâfiqain*. Vol. I-VI. Istanbul 1281-1283/1864/5, I, p.2.
25. Bkz. Reinhard Schulze, "Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion", Micheal Lüders (ed.), *Der Islam im Aufbruch?*, München 1992, s. 94-129.
26. *Al-Islâm wa-usûl al-hukm*, Cairo 1925.
27. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952; *Political Religions*, Lewison, N.Y. 1986.
28. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eline Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958.
29. Karşılaştırınız, Abdalghanî an-Nâbulusî, *dîwân*, I, Bulaq 1270/1853/4, s. 327.
30. Bryan S. Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam", Asaf Hussein (u.a., eds.), *Orientalism, Islam and Islamists*, Brattleboro, Ver. 1984, s. 23-42.
31. Zikreden Marramao, "Säkularisation", s. 1154.
32. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.
33. Sadik Jalal al-Azm, "Wider den fundamentalistischen Ungeist", Lüders, *Der Islam im Aufbruch?* s. 246.
34. Agy., s. 258.

DEMOKRASİ, İSLAMCI HAREKETLER VE DEVLET

Prof. Dr. John L. ESPOSITO

1980'lere egemen olan devrimci İran korkusuydu. İran ve Ayetullah Humeyni prizmasından bakarak değerlendirilen İslam aşırıcılığı, İslam devriminin şiddetle dayalı ihracını ve diğer rejimleri devirmeyi amaçlamış bir kuvvet olarak görülüyordu. 1990'larda islamcı hareketlerin 'demokrasiyi dağa kaldırma'sının yarattığı korku, İslam tehdidi heyulasına yeni bir boyut ekledi.

Körfez savaşıdan sonra siyasal liberalleşme ve demokratikleşme, Ortadoğuda önemli bir öge olarak belirdi. Aydınlanmanın iki temel dayanağı olan ilerleme ve laiklik arasında zorunlu bir bağ olduğu inancı, İslamla demokrasinin uzlaşmaz olduğu varsayımını, otomatik olarak çağırıştırıyordu. Bu inanç, İslamın, modernleşme sürecinin antitezi olduğu düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ne var ki, 1990'larda islamcı hareketlerin gücündeki sürekliliğin eksilmeyişi ve bu hareketlerin Mısır'da, Tunus'da, Ürdün'de, Türkiye, Ceza-yir, Kuveyt ve Pakistan'da seçimlere katılmaları ve başarılı olmaları, İslamla demokrasinin uzlaşır olup olmadığı sorununu daha keskin biçimde öne çıkardı.¹

Hem demokrasinin ilkeleri, hem demokratikleşme

süreci, İslam dünyasında çok canlı tartışmaların konusu oluyor. Laik milliyetçi köktenciler türünden bazı müslüman köktenciler, parlamentolu demokrasinin herhangi bir biçimini batılılaşma diye reddediyorlar ve yerel geleneklerle uzlaşmaz buluyorlar. İslam aydınlarının hepsi değilse bile çoğu, birbirinden farklı biçimlerde ve farklı anlayışlarla, demokrasi fikriyle uzlaşma çabası gösterdiler. Kendi siyasal programlarını uygulayabilme çabasıyla islamcı hareketler son yıllarda Ceza-yir'de, Tunus, Mısır, Sudan, Ürdün, Kuveyt ve Pakistan'da giderek daha yaygın biçimde seçimli politikaya yaklaştılar. Çünkü, mevcut siyasal sistem içinde çalışmanın yarar sağladığını düşünüyorlardı. Parlamento seçimlerinde başarılı yarışlar çıkardılar ve hükümete girdiler. Çağımızdaki islamcı hareketlerin dinamiklerini, demokrasiyi kullanmalarını ve demokrasiye ve siyasal katılıma bakışlarını anlamak, bu hareketlerin düşünce, ideoloji ve girişimlerinin içeriğine eğilmeyi ve tahlil etmeyi gerektiriyor. Bu bildiri, Ortadoğuda, Güney Asya'da ve Kuzey Afrika'daki değişik islamcı hareketleri incelemeyi amaçlıyor.

İslamla Demokrasinin Uzlaşırılığı

Ortadoğuda liberalleşme baskıları ve yeni doğan demokratikleşme hareketlerinin potansiyel gücü, iki soruyu önce çıkardı: Birincisi İslam ve demokrasi uzlaşır mı sorusuydu, ikincisi İslamcı hareketlerin demokrasi ve siyasal katılım hakkında ne düşündüğüydü. İslam dünyasındaki islamcı hareketler, tıpkı hükümetler gibi, birbirinden farklı ve zaman zaman birbiriyle çatışan konumlar sergilerler.

Tarih gösteriyor ki, uluslar ve dinsel gelenekler, bir-

den çok ideolojik yoruma ve yeni ortama uyuma açıktır. Yönetimi tanrısal haklarla meşru gösterilen Avrupa prensliklerinin, modern demokratik Batılı devletlere dönüşümüne eşlik eden şey bir yeniden yorum ya da reform süreciydi. Bir zamanlar siyasal mutlakiyeti destekleyen Musevi-hristiyan geleneği, demokratik idealeri özümseyecek bir biçimde yeniden yorumlanmıştı. İslam da birbirinden farklı birçok yoruma konu oluyor; hem demokrasiyi, hem diktatörlüğü, hem cumhuriyetçiliği, hem monarşiyi desteklemek için kullanılmıştı. Yirminci yüzyıl bu iki eğilime de tanık olmuştur.

Yirminci yüzyıl boyunca, müslümanın demokrasiye bakışı, red ile sınırlı kabul arasında kolan vurmuştur. İslamcı hareketlerin bir kısım liderleri, Batı usulü laik demokrasiye ve parlamentolu hükümet sistemine karşı çıkmışlardır. Milliyetçiliğe ve demokrasiye bu olumsuz yaklaşımları, Avrupa'nın sömürgeci etkisinin ve batı laikliğinin genel biçimde reddinin bir parçasıydı; demokrasinin toptan reddi olmaktan çok, Batıya daha fazla bağımlılığa ve Batının ülkeye daha da fazla nüfuz etmesine karşı İslamın ve müslüman dünyasının savunusuydu. İslamla demokrasinin uzlaştığı ya da uzlaşabilirliği düşüncesini reddeden akım, yüzyılın başında, 1905-1911 Anayasa Hareketiyle İran'da ortaya çıktı. Anayasanın yapımı sırasında Şeyh Fadlallah Nuri, anahtar değerindeki bir demokratik fikrin, yani bütün yurttaşların eşitliği ilkesinin, İslamda mümkün olmadığını; çünkü inanmışlarla inanmayanlar, zenginle yoksul, karı ile koca, ulema ile müritleri arasında kaçınılmaz eşitsizliklerin var olduğunu öne sürdü. Fadlallah Nuri, yasama organı fikrini de reddediyordu; 'İslamın, tamamlanması gereken herhangi bir eksiği yoktur' diyordu.

Yirminci yüzyılın ortalarında islamcı yeniden canlanışın iki izleyicisi, Güney Asya'daki Cemaat-i İslami'nin kurucusu el Mevdudi ile Mısır'daki Müslüman Kardeşler Örgütünden Seyyid Kutb oldu; ideolojik dünya görüşleri, islamcı hareketlerde derinden iz bıraktı. Her iki hareketin genel tutumunu, Batı emperyalizmine verdikleri karşılık koşullandırıyor. Her iki hareket, Batının müslüman toplumları üzerindeki etkisi karşısında İslamın kapsamlılığını ve kendine yeterliliğini vurguluyorlardı. İlk bakışta Mevdudi ve Kutb, demokrasiyi reddediyor gibi görünüyorlardı. Gerçekte Mevdudi'nin reddi, bazı koşullarla sınırlıydı. Mevdudi demokrasi ilkesinin karşısına bir tür islamî demokrasi modeli koyuyordu. Kendi deyişiyle, bu bir tanrısal-demokrasiydi.

Mevdudi, İslamın kendine özgü bir demokrasi olduğunu öne sürüyordu; batı biçimi demokrasi ile İslam arasındaki kritik farkın, ilahi egemenlikle halk egemenliği arasındaki fark olduğunu söylüyordu. Mevdudi, ilahi egemenlik inancıyla halkın tanrı adına temsili egemenliği fikrini uzlaştırıyordu. Batının halk egemenliği kavramının karşısına o, halkın tanrı adına temsili egemenliğini koyuyordu. Egemen olan Allah'tı; müminler topluluğu, Allahın yasaları gereğince hükmedeceklerdi. Böylece iktidarı elinde tutanlar ya da yönetenler, bunu, Allahı temsilen iktidarı kullanan bireyler ya da topluluklar olarak yapacaklardı.²

İslamla Batı demokrasisinin amaçları, eğer yasa önünde eşitlik olarak anlaşılırsa, birbirine benzer: Basıya karşıtlık, ayırım gözetmezlik.... "Bütün insanlar statüleri ve yerleri itibariyle eşittirler... tek üstünlük ölçütü kişisel yetenek ve karakterdir."³ Mevdudi, demokrasinin yaygın anlaşılışıyla (yani Batının laik demokrasisi), sa-

dece halkın egemenliği fikrine dayandırıldığını öne sürüyordu. O anlayışa göre, insanların yaptığı yasaların, Allahın yasalarına tabi olduğunu ve Allahın koyduğu şeriat sınırları içinde kalması gerektiğini kabul etmeniz, bireyler, yasaları diledikleri gibi değiştirebilirlerdi. Eğer demokrasi gemlenmemiş bireysellik demekse, Allahın yasalarıyla çelişen yasaları yapmakta çoğunluğun ya da halkın gücü demekse, işte o zaman, Mevdudi'ye göre İslam, 'laik Batı demokrasisininin tam antitezi'ydı.⁴

Bu yaklaşımı nedeniyle bazıları Mevdudi'yi 'mutlakiyetçi' ya da 'doktriner pürist' diye nitelerler.⁵ Ancak Mevdudi, eğer, der, demokrasi sınırlı bir halk egemenliği olarak düşünülürse, Allahın yasaları tarafından sınırlandırılmış ve yönlendirilmiş sınırlı bir halk egemenliği demekse, demokrasiyle İslam arasında uzlaşmazlık yoktur. Bu seçenek için Mevdudi'nin kullandığı terim 'teo-demokrasi / tanrısal demokrasi' terimidir.

Bu yönetim sisteminde hükümet, her zaman azil yetkisine sahip olan halkın genel isteğiyle kurulur. Şeriat hükümlerinde belli bir çözüm esası öngörülmemiş bütün yönetsel konular ve tüm sorular, müslümanlar arasındaki ortak rızayla halledilecektir. İslamî hukuk sorunları hakkında makûl bir fikir söyleme yetisinde ve icazetinde olan her müslüman, gerektiği zaman Allahın yasalarını yorumlama hakkına sahiptir. Bu anlamda islamî hükümet ve devlet düzeni demokratiktir.⁶

Mevdudi'nin tanrısal demokrasisi, din adamlarının yönettiği bir devlet ve hükümet sistemi değildir. Bu yönetime, seçimle gelmiş bir danışma meclisinin veya parlamentonun yardımıyla bir müslüman başkanlık eder. Yurttaşlar müslim ve gayri müslim olmak üzere

ikiye ayrılır. Hükümetteki bütün önemli makamlar müslümanların elinde olacaktır. Çünkü devlete karşı ideolojik bir yüklenim altında olanlar onlardır. Devletin islamî yüklenimlerini ve karakterini muhafaza edebilecek olanlar onlardır.

Mevdudi'nin, ilahî egemenliğe öncelik veren ama sınırlı bir halk egemenliğini de tanıyan savı, Mısırlı Yusuf al-Kardavi'nin yazılarına da yansımıştır. Kardavi de batının liberal demokrasisini eleştirir; müslüman dünyanın üzerine çöken siyasal, sosyal ve ekonomik kötülüklerin, ithâl malı gelişme modellerinden kaynaklandığına inanır. Beraberinde laikliği, milliyetçiliği, gemlenmemiş bireyseliği ve özellikle islamî yasaların yerini alan kul yapısı dünyasal yasaları getiren, bu yabancı Batı kalıplarıdır. Mevdudi gibi Kardavi de liberal demokrasinin ve halkın kendi temsilcilerini seçme hakkına sahip olduğu parlamentolu hükümetin olumlu yanlarını teslim eder. Ama Mevdudi gibi o da parlamentoların, Tanrı egemenliğine doğrudan meydan okumaktan başka birşey olmadığını söylediği sınırsız yasa yapma yetkisinin bu olumlu yanları yadsıdığını ifade eder. Yasama gücünün otoritesi ve kul yapısı yasalar, ilahî yasacının otoritesine tabi olmalıdır. İslamda, der Kardavi, ulus ve kul yapısı yasalar islamî hukuk çerçevesinde kalmalıdır.⁷

1950'lerde ve 1960'ların ilk yıllarında Müslüman Kardeşler hareketi içinde yer alan ve 1966'da Mısır rejimi tarafından ölüm cezasına çarptırılan büyük kuramcı Seyyyid Kutb, örgütte daha militan bir düşünce akımının bayraktarlığını yapmıştır. Kutb, halk egemenliğinin her şekline, Allahın egemenliğine el attığı ve insanı insana kul ettiği gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmıştır. Kutb açısından tek çözüm, Allahın egemenli-

ğinin ve yasalarının üstünlüğünü ve temelliliğini ihya etmektir: *"Allahın egemenliğini ilân etmenin anlamı, her görünümünü, biçimi, sistemi ve koşullarıyla insanın hükmediciliğine karşı kapsamlı bir devrimdir; yeryüzünde insanların egemen olduğu... kudret kaynağının insan olduğu her duruma karşı topyekun bir meydan okumadır."*⁸ İslamdan habersizlik dönemini, manevî çöküntü dönemini ifade için kullanılan cahiliye dönemini, hatırlatarak Kutb, *'Yeryüzünde Allahın hükmetmesine başkaldırı'yı*, benzer bir cahiliye dönemi şeklinde nitelemiş, bunun sadece islamî olmayan değil, aynı zamanda İslama karşı olan bir dönem olduğunu öne sürmüştür.

Kutb, islamî devletin, Kur'andaki istişare ilkesine dayanması fikrini kabul etmekle birlikte, hukuksal ve ahlaksal bir sistem olarak şeriatın eksiksiz bir düzen olduğunu, o nedenle yeni yeni yasalara gerek olmadığını savunurdu. İnsanların yaptığı herhangi bir yasanın, sadece gereksiz olmakla kalmayacağını, ama insanlığa zarar vereceğini öne sürerdi. Kutb'a göre, *"başkaları için yasa yapan bir grup insan var olduğu sürece, eşitlik ve mutlak haysiyetin gerçekleştirilemeyeceğini"* savlardı.⁹

İslamî uyanışın şehidi olarak hatırlanan Kutb, tüm İslam dünyasındaki köktenci hareketler üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Mısır'ın içinde de Devlet Başkanı Enver Sedat'ı katleden ve al-Camma al İslamiya gibi aşırı hareketlerin öncüsü olan Tekfir vel-Hicra ve Cemaat al-Cihad gibi örgütlerde de Kutb'un tutumu benimsenmiştir.

Cezayir, Batı demokrasisini reddetmekle islamî demokrasiyi savunma arasında yalpalamaktadır. Cezayir İslamî Selamet Cephesi (FİS) lideri Abbasi Madani, demokratik süreci genel olarak kabul ettiğini belirtirken,

FİS'in genç liderlerinden popüler vaiz Ali Binhacı, kendi grubunun seçimlere katılımını adaletsizlikle savaşının ve İslamın kamu hayatındaki rolünü teyid etmenin yollarından biri olarak göstermektedir. Ancak, Batı demokrasinin eleştirmekten de geri durmamaktadır. Demokrasinin Judeo-Hristiyan kavramı olduğunu, islamî yönetim ilkeleriyle değiştirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ali Binhacı, özellikle çoğunluk hakimiyeti ilkesini eleştirmekte, hakkın ve adaletin miktarla ölçülemeyeceğini, daha çok sayıda oyun, daha büyük maneviyat demek olamayacağını öne sürmektedir.

Dini liderler arasında da Batı demokrasisini reddedenler vardır. 1982'de popüler dini liderlerden Mısırlı Şeyh Muhammed Mutavvali al-Şaravi, İslamla demokrasinin uzlaşmadığını ve şura'nın çoğunluk egemenliği demek olamayacağını öne sürmüştür.

Son zamanlarda birçok müslüman, demokrasi nosyonunu kabul etmeğe başlamıştır; ama demokrasinin tam anlamında farklı düşünmektedir. Hamit Enayat, *"bazı müslüman yazarların islamî bir demokrasi kuramı ortaya koymalarının ya da İslamın demokratik duygularını göstermelerinin, temelsiz ya da umutsuz çabalar olarak gözükmeyeceği"*ni anımsatmaktadır.¹⁰ İslamın demokrasi yorumları Kur'anın, çok köklü şura kavramı üzerine kurulmuştur; ancak *'halk'*ın bu görevi yerine getirme ölçüsünü değişik ağırlıkta algılamaktadır. Bir düşünce akımı, İslamın, sadece şura ilkesinden ötürü değil, ama aynı zamanda içtihat kavramı ve icma (ortak rıza) kavramı nedeniyle, yapısı gereği demokratik olduğunu savlamaktadır. Öne sürülen görüş şudur: İslamî hukuk, hukukçuların esnek olmayan saldırılarından kurtarılarak belli koşullarda, bağımsız vargı de-

mek olan içtihat yolu açılır; islamî siyasal düşünce de otokrasinin saldırılarından kurtarılarak yönetenlerin gereksinimleri çerçevesinde, daha geniş bir danışma yoluyla yönetimi sağlayarak icma yani ortak rıza yolu açılır. Ama yine de dikkate değer ölçüde ve geniş bir fikir farklılığı pratikte süregitmektedir.

Mısır ve Ürdün'de Müslüman Kardeşler hareketinin tarihi, bu konudaki yönelimlerin çok farklı olduğunu göstermektedir; ama genel eğilim seçimli siyasete katılım doğrultusundadır. Kuruluşunun ilk yıllarında Müslüman Kardeşler hareketi, gerçek siyasal bir etkinlik kazanabilmek için parlamento seçimlerine katılmağa karar vermiştir. 1941'deki altıncı konferansında Müslüman Kardeşler hareketi, ulusal seçimlerde aday göstermeyi kararlaştırmıştır. Örgütün kurucusu Hasan al-Banna, seçimlere İsmailiye'den girmeyi düşünmüş, ama hükümetle yaptığı bir anlaşma çerçevesinde, sosyal reform sözü alarak adaylıktan çekilmiştir. Kardeşlerden 6'sı, Hasan al-Banna dahil, 1945 parlamento seçimlerinde aday olmuşlardır. Hile karıştırıldığına¹¹ yaygın biçimde inanılan o seçimlerde bu 6 adaydan hiçbiri seçilememiştir. 1952 devriminden, Sedat-sonrası 1980'lere kadar Müslüman Kardeşler ya seçimleri boykot etmişler, ya siyasal bir örgüt olarak açıktan hareket etmeleri engellenmiştir.¹²

1980'lerdeki seçimlerde Müslüman Kardeşler, büyük bir siyasal güç olarak yeniden ortaya çıkmıştır. 1984'de Müslüman Kardeşler örgütünün, bir siyasal parti kimliğiyle olmaksızın seçimlere katılmasına izin verilmiştir. Meşru partilerle ittifak kuran örgüt, Halk Meclisinde temsilci bulundurma olanağını elde etmiştir. Hareketin liderlerinden biri *"parlamento seçimlerine girmeye bizi iten neden; sözlerimizi eyleme dönüştürme ar-*

zusudur" demiştir.¹³ 1984 seçimlerinde örgüt Yeni Vaft partisiyle ittifak kurarak 12 milletvekilliği kazanmıştır. 1987'de örgüt Sosyalist İşçi Partisi ve Liberallerle 'İslamî ittifak' kurarak parlamentodaki gücünü 32 sandalyeye çıkarmıştır.

Ne var ki, farklı düşünce akımları ve çözölememiş tutarsızlıklar süregitmektedir. Bir yandan ulu rehber Ma'mun Hasan al-Hudeybi, Müslüman Kardeşlerin daha başından itibaren parlamento seçimlerine katılma kararlılığını belirterek, iktidara gelirse, mevcut programı çerçevesinde çok parti sistemini muhafaza edeceğini teyid etmiştir. Öte yandan, Müslüman Kardeşlerin Komünist ya da Kıptî siyasal partileri ne ölçüde hoşgörü ile karşıladığı sorusuna ise kaçamak yanıtlar vermiştir. Komünistler için "*dinden dönmeyi öğütleyenleri kuşkusuz kabul etmiyoruz*"¹⁴ demiştir. Kıptîler için ise, "*Kıptî Kilisesi bir tür siyasal parti olduğuna göre*"¹⁵ onların ayrıca bir siyasal partiye sahip olması gerekmediğini ima etmiştir.

Ürdün'ün deneyimi de demokratikleşmeye ilişkin tutumlarda benzer bir farklılık olduğunu göstermektedir. Kral Hüseyin 1989 Kasımında siyasal bir reform girişimi başlatmış ve 22 yıldan bu yana ilk kez parlamento seçimleri yapılacağını ilan etmiştir. İslamî adaylar '*Anayasamız Kur'andır*' ve '*Çözüm İslamdadır*' gibi sloganlar kullanarak, 80 sandalyeli parlamentoda 32 milletvekilliği kazanmışlardır. Bu sandalyelerden 20'sini Müslüman Kardeşler, 12'sini öteki islamî adaylar almıştır. Hükümette de Müslüman Kardeşler beş bakanlık - Eğitim, Din İşleri, Adalet, Sosyal Gelişme ve Sağlık Bakanlıkları- elde etmişler, Meclis Başkanlığına da bir Müslüman Kardeş seçmiştir.

Ürdün'de birçok islamcı, seçimli politikayı savunur

ve demokrasi dilini konuşurken, İslamî Kurtuluş Partisi mensupları ve islamcı bazı bireyler buna yanaşmamaktadırlar. Daha da önemlisi, Müslüman Kardeşler türü demokratik süreç için çalışan bazı gruplar arasında, Ürdün'ün demokrasi doğrultusundaki yürüyüşünün batı demokrasisine dayandırılmaması, fakat 'Ürdün gerçeği' üzerinde temellendirilmesi hususunda gerçek endişeler ve düşünceler dile getirilmektedir. Bu nedenle, laikliği reddetmekte, şeriatı vurgulamaktadırlar. Ancak birçok kişi, islamî yasaların uygulanması sorununda netlik gösterememektedir. Kimi yasamanın şeriata dayandırılmasını, kimi yasamanın şeriatla çelişmemesini önermekte, tutumlar farklılık göstermektedir.

Demokratikleşme sürecine belki de en etkin, ama en tartışmalı katılım Tunus ve Cezayir'de gözlenmiştir.¹⁶ 1980'lerde Tunus ve Cezayir'de islamî örgütler, çok partili sistem ve temsili parlamento dahil birçok reform için baskı yapmak üzere vatandaşlarını harekete geçirebilmişlerdir. Her iki ülkenin hükümetleri, islamî hareketleri kuvvetle baskı altında tutuyorlardı.¹⁷

1987 yılında iktidarı Burgiba'nın elinden alan Zeyn Abidin Ben Ali, demokratikleşme sözü verdi ve 1989 Nisanında parlamento seçimleri yaptı. 1989'un başında MTİ kendini yeni bir isim vermişti: Hizb ül-Nahda (Yeniden Doğuş Partisi)... Bunun nedeni, Ben Ali'nin, hiçbir grup islamîyeti kendi tekeline almamalıdır, çünkü Tunusluların hepsi müslümandır şeklindeki tutumuydu. Parti bu tutuma uymak için adını değiştirmişti. Yeniden Doğuş Partisinin liderlerinden biri, "*biz oyunun kurallarını kabul ediyoruz... Demokrasinin çerçevesi içinde davranmak istiyoruz*" diyordu.¹⁸ Ama yine de hükümet bu grubun seçimlere yasal bir parti olarak

girmesine izin vermedi. Yüksek oranlı enflasyon, artan işsizlik ve yoksulluk sonunda duruma el koydu. İslamî adaylar ülke ölçüsünde oyların yüzde 14.5'ini, Tunus, Kabis ve Susa gibi kentlerde de yüzde 30'unu elde ettiler.

Yeniden Doğuş Partisi, demokratik süreci kabul edişin en ısrarlı örneklerinden biridir. Çoğulcu politikayı daha başından benimseyişi, islamcı liderler Raşid al-Ganuşi'nin ve Abdülfettah Muru'nun görüşlerinden ötürüdür. Yeniden Doğuş Partisinin liderleri İslamın ve demokrasinin ölçütlerini uzlaştırmışlardır. Ganuşi'nin gözünde demokrasi, halk egemenliği, devletin rolü, çok partili seçimler, anayasa bütün bunlar, islamî kaynakların yeni bir yorumunda kökleri ve meşruiyetleri bulunabilecek 'yeni islamî düşünce'nin parçasıdır. Ganuşi "Devlet, Allah tarafından gönderilen değil, halkın kurduğu bir kurumdur... Devlet müslümanların yararına hizmet etmek zorundadır" der.¹⁹

Ganuşi, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak ölçüde bir açıklıkla "yasal çerçeveyi daha demokratik ve çoğulcu hale getirmek umuduyla o çerçeve içinde faaliyet göstermek zorunda olduğumuzu kabul ediyoruz" der.²⁰ Aralık 1991'de de aynen şöyle demiştir:

"Yeniden Doğuş, islamî düşünce okuludur; amacı siyasal bir rol oynamaktır. Maddî ve lafzî şiddeti reddetmiştir ve etmektedir. Yolu budur... Herkese, yönetim için aday olma fırsatı verilmesi gerektiğine inanıyoruz. Demokrasi ve insan hakları ortamında yapılacak seçimlerle halka seçme hakkı verilmesi gerektiğine inanıyoruz."²¹

Ayrıca, başka bazı islamcıların aksine Ganuşi, daha 1981'de, eğer Tunus halkı, hatta komünist veya ateist bir hükümet lehine Hizb ül Nahda'yı iktidardan uzaklaştırırsa, iyi müslümanlar olarak partinin, halkın ka-

rarını kabul edecek olduğunu belirtmiştir.²² İslamî Eğilim Hareketinin kurucularından olan ve geçen yıl istifa eden Abdülfettah Muru da İslam ve demokrasi ilişkileri, halk egemenliği ve ilahî egemenlik gibi sorunlar üzerinde dururken, "Yasalar Allahahtan gelir, ama egemen olan halktır" demiştir. O da tıpkı anayasaların başındaki yüce ilkeler gibi ebedi olan Kur'anın genel ilkeleriyle o ilkelerin sınırları içinde insanların yaptığı yasalar arasına bir ayırım çizgisi çekmiştir. Yasamanın, laik bir devlette olduğu gibi islamî bir devlette de halkın sorumluluğu olduğunu öne sürmüştür.²³

Gerek Ganuşi gerek Muru, demokratik sürece bağlılıklarını teyid ederken, Batıyı demokratik idealleri desteklememekle suçlamaktadırlar. Ganuşi, "Batı, islamî hükümetleri demokratik olmadıkları gerekçesiyle eleştirirken" der, "bir yandan da demokratik olmayan hükümetleri destekliyor ve islamcı hareketleri, kendi fikirlerini geliştirmekten alakoyuyor."²⁴ Muru ise aynı noktayı, daha kuvvetle vurgular:

"Batı, desteklediği hükümetler eylemcileri suçlar ve cezalandırırken, neden demokrasi ve insan haklarından dem vuruyor? Batılı hükümetler bu tür hükümetleri desteklemeyi sürdürüyor. Batının, Batıda istediği ve yaptığıyla, başka ülkelerde yaptığı ve desteklediği arasında çelişki vardır."²⁵

Arap dünyasında çok uzun yıllar en monolitik tek parti (Ulusal Kurtuluş Cephesi) sistemiyle yönetilen Cezayir'de Çadlı, 1988 Ekimindeki hükümet karşıtı kanlı ayaklanmalardan sonra, siyasal çoğulculuğun yolunu açmıştır. Bu çoğulculuk, Kuzey Afrika'nın yasal ilk islamî siyasal partisinin, Şeyh Ali Abbasi al-Medani'nin önderliğindeki İslamî Selamet Cephesi (FİS) nin tanınmasını da içeriyordu. Yüzde 25'lik bir işsizlik, 20 milyar dolarlık dış borç, gıda maddesi darlığı gibi

birbirini azdıran ekonomik güçlüklerle karşılaşan Ben Cedit hükümeti, reformları kabul zorunda kalmıştı.²⁶

Cezayir'deki devlet sosyalizmi sosyal ve ekonomik sorunları çözmekte aciz kalınca islamcı gruplar birden-bire gelişivermişti. Ülke çapında örgütlenen, etkin bir cami ve imaret ağına sahip olan FİS, en güçlü muhalefet partilerinden biri olarak islamî gruplar içinde sivril-di. 1962'deki bağımsızlıktan sonra 1990 Haziranında yapılan ilk çok partili yerel seçimlerde FİS oyların yüzde 54'ünü alarak göz kamaştırıcı bir zafer kazanırken, Ulusal Kurtuluş Cephesi ancak yüzde 4 oranında oy elde edebilmişti.

Sorunlar

Batının demokrasi kavramıyla islamcı gelenek arasında farklılıklar vardır. Gerçi bugün müslümanların büyük çoğunluğu islamî bir devlette şura'nın temel olduğu fikrini benimsemektedirler; ama halk egemenliği ile ilâhi egemenlik arasındaki uygun ilişkinin ne'olacağı konusu tartışmalıdır. Herkes kabul etmektedir ki, ilahi irade yücedir ve kuramsal olarak Allahın yasaları değişmezdir; insan arzusuyla değiştirilemez. Ama aynı zamanda yöneticilerin, ortak rıza temelinde hükmetmek üzere istişare etmeleri gereğinin öne sürülmesi, bir tür halk katılımı ihtiyacının da itirafıdır.²⁷ Demokrasi kavramı Mısır gibi ülkelerde kamusal yaşamın belirleyicisi haline gelmiştir. Ancak katılımın özel yapısı ve ölçüsünün ne olacağı soruları henüz cevapsızdır. Bu konu, bazı hallerde, hükümetin saydamlığının ve islamcı grupların yerindeliğinin turnosol kağıdı gibidir. Günümüz islamcı siyasal düşüncesinde ve tatbikatında henüz mevzilenmemiş olduğu halde, de-

mokrasî artık meşruiyetin güçlü bir simgesi haline gelmiştir.

İslamcı hareketlerin önemli bir sorunu ya da karşılaştığı engel, iktidara gelirlerse çoğulculuğu hoşgörüy-le karşılamaya istekli olup olmadıklarıdır. Batıda bazıları, islamcı hareketlerin seçime katılışlarının sadece taktik olduğuna, bir kez başarırlar ve iktidara gelirlerse topluma, hoşgörüsüz, monolitik bir düzen empoze edeceklerine inanırlar. Bu nokta, müslüman dünyasında 'modernistler ne derlerse desinler, islamî devletlerinin doktrinel baskıya her zaman açık olacağı' ve böylece gide-rek 'aşırı dinci' bir devlete yol vereceği korkusunu taşıyanlar tarafından da dile getirilmiştir.²⁸ Cezayir'de FİS'in seçim zaferinden sonra bu nokta ortaya atılmış-tır. FİS lideri Abbasi Madani'nin, geçmişte demokratik sürece karşı durduğu suçlamaları üzerine demokrasiyi kabul ettiğini belirtmesine rağmen, FİS'in daha sabırsız bazı üyeleri, örneğin Ali Binhacı, hiç çekinmeksizin demokrasinin islamî olup olamayacağını sorgulamıştır.²⁹

Bu kuşkulara, Pakistan, İran ve Sudan'daki islamî deneyimlerin karma sonuçları da eklenmelidir. Pakistan'da ve İran'da Mevdudî'yi izleyenlerin tutumu gözönüne alınınca, ilahî egemenliğin, halkın iradesine doğal olarak sınırlar getirdiği inancı, pratikte, azınlıkların ve kadınların haklarını daraltma sonucunu vermiştir. Cemaat-i İslamî'nin geleneksel Ahmedîye düşmanlığında ve cinsiyet ayrımcılığını savunmasında da bu görülebilir. Pakistan'da hükümet politikası çerçevesinde General Ziya ül-Hak, Batılı ve itiraz edilesi demokrasiyle İslamî ve arzulanır 'şurokrasi-şuracılık' arasında bir ayrım yapmıştır. Ziya ül Hak, sıkıyönetimi meşrulaştırmak için islamı kullanmış ve siyasal partileri İslam-dışı oldukları gerekçesiyle yasaklamıştır.

İran'da hükümet Bahailere karşı hoşgörüsüz davran-
dığını göstermiş kadınların toplumsal yaşamdaki rolü
konusunda ise yalpalamıştır.

Sudan'da Cafer el Nümeiri'nin (1969-1985) ve
Ömer el-Beşir'in (1988-) askerî hükümeti Müslüman
Kardeşlerle birlik halinde şeriatı getirmiştir. Sudan
Müslüman Kardeşlerinin ve onun halefi olan Millî İslami
Cephe'nin (MİC) lideri Hasan el-Turabi, yıllar bo-
yu, gayet tutarlı olarak demokrasiden olumlu biçimde
söz etmiş, demokrasiyi *"herkese eşit biçimde uygulanan
mutlak bir değer ölçüsü"* saydığını belirtmiştir.³⁰ Su-
dan'da bugünkü *'aşırı dinci'* hükümet kendini açıkça İslamla
özdeşleştirmekte ama eski sekte politikayı reddet-
mektedir. Şura (danışma) ve icma (ortak rıza) gibi islamî
kavramları kullanmaktadır. Ne var ki birçok islam-
cı, çok partili bir sistemde yasal bir parti olarak yer al-
manın çarelerini ararken, bugün Sudan'da çok parti
sistemi mevcut değildir. Sudan'da çok partili demok-
ratik sisteme geçme çabalarının sekte politikalar ne-
deniyle üç kez başarısız kaldığını, ulusal grupların ve
örgütlerin dinsel yanı ağır basan toplumsal gruplarla
bağlantılı hareket ettiği (Mirgani ailesine bağlı Hat-
miyye ve Sudanlı Mehdiyi izleyen Ansar) öne süren
MİC destekli Sudan hükümeti partileri yasaklamış ve
siyasal partilere rol vermeyen bir yönetim sistemi koy-
muştur.

Hükümetin öngördüğü politik sistem şudur: Tem-
silcilerini bölgesel ve ulusal meclislere gönderecek ye-
rel meclisler ya da oydaş (konsensüs) kongreleri... Bu
çerçevede Turabi, *'Hareketimizin içinde'* der, *"yabancı bir
sözcük olan dimukratiyya sözcüğünün, islamî toplumlara
uyarlanışının anlamı konusunda bir soru işareti vardır. Ba-
tıda laikliğin ve girtlak girtlağa iktidar yarışının bu sözcük-*

*le özdeşleştirilmesi itiraz edilecek bir yaklaşımdır. Sözcüğün
içinde politikaya tanınan ağırlıklı öneme de itirazımız var.
Çünkü İslamda politika, ahlaksızlık değil ama ahlak dışı bir
işlev olarak düşünülür. Gerçekte İslam özünde taban feno-
meni, popülist bir fenomen ve hayli demokratik bir fenomen
olduğu halde, islamî hareketleri eleştirenler, onun boynuna
antidemokratik yaftasını takmak isterler."*³¹ Turabi islamî
demokrasiyle batının liberal demokrasisini birbirinden
ayırır: *"İslamî demokrasi, liberal demokrasiye özgü bölücü
siyasal rekabetten uzaktır. Tam tersine, bağlayıcı ve siyasal
açıdan sorumlu danışma (şura) ve yaygın bir tartışmaya da-
yalı oybirliği (icma) üzerinde yükselir. İslamda, Peygamberin
zamanında olduğu gibi, giyimde ılımlı olması koşuluyla
kadının tam katılım hakkı güvence altına alınmıştır."*³²

Turabi'nin anlayışında İslam, kendi yasalarıyla ifa-
desini bulan bir toplumsal yaşam biçimi olduğuna gö-
re, hükümetin işlevi sınırlı olmalı, kimsenin dinine ve
din gereklerini yerine getirişine müdahale edememelidir.
³³ Gerçekte çatışan ya da rakip bir popüler katılım
yerine, ortak rızayı ortaya çıkarıcı bir katılım idealini
savunma adına çok partili siyaset ve siyasal partiler
yasaklanmış, Hatmiyye gibi geleneksel din örgütleri
de bastırılmıştır. Sudan hükümeti, bir yandan bunu ya-
parken, bir yandan da müslüman olmayanlara da islamî
yasaları uygulamaya başlamış, siyasal ve dinsel
muhalafeti de boğmuştur.

Pakistan, Sudan ve İran örnekleri, İslam temelli hü-
kümetlerin muhalafete hoşgörüyle bakma ve kadınlar-
la azınlıkların haklarına saygı duyma istekliliği konu-
sunda ciddi sorular ortaya atılmasına neden olmuştur.
Günümüzdeki birçok islamcı hareketin demokrasiyi
desteklemesinin ve seçime katılmalarının sadece ikti-
dari ele geçirme hareketi mi yoksa gerçekten benim-

senmiş bir amaç mı olduğunu ancak zaman gösterecektir. Bugüne kadarki gelişmeler göstermektedir ki, işbaşına geldiği ülkelerde islamî hareketler, demokratik kurumların zayıf olduğu ve siyasal çoğulculukla insan haklarının önemli ölçüde gerginlik ve çatışma konusu yapıldığı Ortadoğu ülkelerinde işbaşına gelen laik hükümetlerin karşılaştığı sorunlarla yüzyüze geleceklerdir.

Demokrasi, İslamcı Hareketler ve Devlet

İslamcı hareketlerin, mevcut siyasal mekanizmaları kullanarak iktidara gelip *'demokrasiyi dağa kaldıracakları'* korkusunu yatıştıran şey, bölgedeki birçok hükümetin, *'özgür demokrasiyi tehlikeye'* atabileceklerini göstermeleridir. Şimdiye kadarki gelişmeler, o hükümetlerin, kendi iktidarlarını tehlikeye düşürebilecek bir siyasal serbestliğe izin vermeyeceklerini göstermiştir. Ne güçlü laik, ne islamcı muhalefete izin verilmeyeceği gözlenmektedir.

İslamcıların karşıkarşıya bulunduğu güçlük, düşüncelerini uygulamaya geçirmek ve çoğulculuk inancıdır. İslam, hükümete muhalefeti harekete geçirebilmekte etkin olduğunu kanıtlamıştır. Ama asıl mesele, etkin, temsili bir hükümet çıkarabilmek ve sosyo-politik bir program uygulayabilmektir. İslamcı hareketler, sloganların ve muğlak vaadlerin ötesine geçerek somut ekonomik programlar üretebilme ihtiyacıyla yüzyüze gelmeğe devam ediyorlar. İslamcı hareketler, kendi ideolojik iddialarını yerel ve ulusal gereklere yanıt verebilecek somut politikalara ve programlara dönüştürerek etkin sorun çözücü olduklarını gösterebilmek için, geleneksel islamcı kurumlar ve inançlarla

çağdaş dünyanın sosyo-politik gerçekleri arasındaki açıklığı kapatma ihtiyacı içindedirler. İslamcı hareketler bunu, seçmenlerin, kendi yandaşlarının laik düşüncede olanların, dinsel ve etnik azınlıkların desteğini almaya elverecek ölçüde çoğulcu bir yaklaşımla ve siyasal katılımı geliştirici bir biçimde yapmak zorundadırlar. Bir yandan iyi birer müslüman olmak isterken, bir yandan da kendi toplumlarının ve yaşamlarının istikrarını tehlikeye atmamayı ve özgürlüklerinin gemlenmemesini arzu eden müslüman çoğunluğa seslenmek durumundadırlar. İran, Libya, Pakistan ve Sudan'da islamcı yöntemlerle meşrulaştırılan otoriter rejimler ve bunların yanı sıra, Mısır ve Lübnan'daki köktenci grupların aşırıcı girişimleri, islamcı hareketlerin önünde büyük bir engel oluşturmuştur. Bunun gibi, İran'da ve Pakistan'da kadınların statülerinin islamlaştırılması, Mısır'da müslümanlarla kıptiler arasındaki kanlı çatışmalar, İran'da Bahailere karşı Pakistan'da Ahmediyeye mezhebine karşı ayrımcılık, Sudan'da müslüman olmayanların da şeriata tabi tutulması, islam temelli ülkelerde azınlıkların hakları konusunda ciddi endişelere yol vermiştir. Kendi demokratik haklarını ve kendi kaderini tayin hakkını temelli insan hakları olarak ısrarla öne süren İslamcı hareketlerin, günün birinde iktidara gelirlerse, aynı hakları bütün yurttaşlara genişletmeyi kabul edip etmeyecekleri konusunda ciddi sorunlar henüz yanıtsızdır.

Sonuç

İslamcı hareketler, müslüman ülkeler siyasetinde dikkate değer bir güç olmayı sürdürecektir. Nüfusunun çoğunluğu müslüman olan ülkelerde hükümetle-

rin sosyo-ekonomik toplumsal ihtiyaçları karşılamakta başarısız kalışları ölçüsünde, siyasal liberalizleşme çağrıları, İslamı, ulusal kimliğin ve ideolojinin bir parçası haline getirmekte etkisiz kalmaktadır; ya da bu çağrılara kulak asılmamaktadır. Hükümetlerin aşırı ölçüde Batıya bağımlı görüldüğü hallerde de islamcı siyasal seçenek çekici olmaktadır.

Günümüzdeki islamcı siyaset, 'Kimin İslamı' ve 'Hangi İslam' sorularını ortaya atmaktadır? 'Kimin İslamı?'. Toplumdaki islamî dürtüyü kim yönlendirecek, kim uygulayacaktır? Devlet Başkanı mı parlamento mu? Devlet Başkanı bir hükümdar mı (Suud Hanedanı), bir asker mi (Kaddafi'nin Libya'sı, Ziya ül-Hak'ın Pakistan'ı, Nümeiryi ya da Beşir'in Sudan'ı), din adamları mı (İran) olmalıdır? Bu yaklaşıma karşı duranlar, daha temsili hükümet biçimlerini savunan islamcı gruplardır.

'Hangi İslam?'. İslamlaştırma ya da yeniden islamlaştırma, sadece geçmişin ihya edilmesi, geçmişe dönüş müdür, yoksa reformasyon ya da yeniden yapılanma süreci midir? Bazıları, sanki açık-seçik bir islamî devlet modeli varmışcasına davranmaktadır, ama islamcılarının çoğu veya 'aşırı dinciler' farklı olasılıkları öngörmektedirler. Ama tümü de şeriat düzeninin bahseder. Burada da konum farklılıkları vardır. Bazıları şeriatın uygulanmasını, klasik, geleneksel şer'i hukukun, geçmiş yüzyıllardaki uygulanışıyla ihya edilme olarak anlarlar. Bazıları şer'i hukukun revize edilmesi gereğinden söz eder. Bunlar islamî esasların değiştirilemez olanları (ibadet) ile toplumsal düzene ilişkin esasları (muamelat) arasında bir ayırım yaparlar ve muamelata ilişkin esasların yeni tarihsel ve sosyal koşullarda değiştirilebileceğini savunurlar. Aynı zaman-

da birçoğu, İslama karşıt olmadığı sürece başka hukuk sistemlerinden de aktarmalar yapılabileceğini kabul eder. Çoğulculuk, müslüman olmayan azınlıkların statüsü ve islamî yönetimde kadınlar gibi konularda islamî yasaların algılanışı kritiktir. Örneğin bu yüzden, eski ölçülerle korunan halk (zımmi) kabul edilen gayri müslim azınlıklar, modern ölçülerle ikinci sınıf vatandaş sınıfına sokulurlar. Bu statü, ancak İslam hukukunun reforme edilmesiyle değiştirilebilir.

Gerçi islamî yönetimin biçimi sisli, puslu görünmektedir ama, islamcı hareketlerin seçimli siyasete katılımlarına hükümetlerin yanıtı pek öyle değildir. Yakin geçmişte bazı hükümetler ikna, uzlaşma yolunu seçmişlerse de Cezayir ve Tunus gibi başka ülkelerin hükümetleri, karşı karşıya geldikleri tek güçlü siyasal muhalefeti, devlet gücünü kullanarak ezmişlerdir. Tunus, Cezayir ve Mısır'da birçok kişi çok uzun zaman, islamcı grupların geniş kitleyi temsil etmediği, geniş bir desteğe sahip olmadığı, sloganların ötesinde belirgin programları olmadığı, o yüzden de seçilemeyeceği ya da seçilse bile etkin olamayacağı düşüncesinde olmuştur. Ama politik İslamın 'demokratik meydan okuyuşu' ile karşıkarşıya gelince de yerleşik otoriter kalıplara sarılarak siyasal liberalizasyonu kendileri engellemişlerdir. Cezayir'da Ordunun müdahalesi ve FİS'in seçim zaferinin tanınmaması, daha fazla siyasal istikrarsızlık nedeni olmuştur. Hükümet sadece etkin bir yönetim yetisine sahip olmadığını göstermekle kalmamıştır; karşıtlığı körükleyen dev ekonomik sorunların üstesinden etkin bir biçimde gelemeyeceğini de göstermiştir. Bazı gözlemcilere göre, eğer Tunus, Yeniden Doğuş Partisini etkin bir biçimde ortadan kaldırılabiliyorsa, bu çok yüksek maliyetli bir operasyon olmuştur:

Cumhurbaşkanı Ben Ali'nin iktidara el koyduktan sonraki siyasal liberalizasyon vaatlerinin aksine, kitle-sel tutuklamalar ve yargılamalar, insan haklarının yaygın biçimde ihlâli, Arap dünyasındaki en eski insan hakları örgütü olan Tunus İnsan Hakları Birliği'nin yasaklanması, Habip Burgiba'nın son zamanlarındaki otoriter yönetime dönüş pahasına olmuştur.

İktidara geldiği zaman İslam kendi karşıtlarını yaratmaktadır. İran, Pakistan ve son zamanlarda Sudan örnekleri, birçok kişinin (laik değil) islamî otoriterlik tehlikesinden, Sudan'daki iç savaşın bu nedenle tırmanmış olmasından, şeriatın gayrı müslimlere uygulanışından, Hristiyan misyonerlerin ülkeden çıkarılışından yakınmağa başlamışlardır.

Bir tehdit oluşturan islamcı hareketlerle toplumlarını yeniden yönlendirmek ve biçimlendirmek isteyen meşru girişimleri temsil eden islamcı hareketler arasında, kısa vadeli hedeflerle uzun vadeli çıkarlar arasında; monolitik islamcı tehdit korkusuyla hareketin yaygın gerçekliği arasında ayırım yapılmasına 1990'lar tanık olacaktır. 1990'lar aynı zamanda yöneticilerin, daha geniş bir siyasal katılımı sağlayacak siyasal kültürü, değerleri ve kurumları besleyerek değişim çağrılarına ne ölçüde yanıt verebileceğine de tanık olacaktır. İran devriminde görüldüğü gibi, gerçi ortak bir düşman yabancılaştırılmış muhalefeti birleştirebilir ama, devrim-sonrası İran, Pakistan, Sudan, Lübnan ve Mısır örneklerinin gösterdiği üzere, aynen laik siyasetteki gibi İslam ülkelerinde de rakip çıkarlar, gündem ve liderlik var olmaya devam eder ve ortaya çıkmasına izin verilirse islamcı grupları birleştirmekten çok ayırır. İslamî siyasette de monolitik birlikten ziyade farklılık, istisna değil, normdur. Cezair'deki FIS, bir ideoloji ortaklığı

olduğu kadar, Ulusal Kurtuluş Cephesine ve daha sonra da hükümet baskısına karşı direnişin bir arada tuttuğu farklı düşünce akımlarının şemsiye örgütü ya da cephesiydi. Pakistan'daki islamcı örgütler, çok uzun yıllar islamî bir devlet istedikleri halde, ortak bir gündem oluşturmak şöyle dursun, ortak bir liderlik ortaya çıkarmayı ve ayakta tutmayı başaramadılar. İslamcı örgütlerin ve partilerin gücü, kapalı siyasal sistemlerde muhalefet için ayakta kalabilen tek ses ve araç oluşlarından kaynaklanmaktadır. Tunus'daki Yeniden Doğuş Partisinin, Cezayir'de FIS'in, ya da Ürdün'de Müslüman Kardeşleri'in seçmen desteği, sadece kendini davaya adanmış sağlam bir yandaşlar çekirdeğine sahip oluşundan ötürü değil, ama yönetimin karşısındaki tek seçenek olmalarından da ötürüdür. O yüzden de gördükleri destek, islamcı bir gündeme oy verenleri olduğu kadar, oyunu hükümete karşı kullanmak isteyenleri de kapsamıştır. Siyasal sistemin öteki partilere açılması, o nedenle, rakip partilerin serpilip gelişmesini sağlayabilir ve islamcı partilerin muhalif seçmenlerin oyuna sahip olma tekelinesi zayıflatabilir. Anımsanmalıdır ki, islamcı örgütlerin üyeleri, nüfusun çoğunluğu değil, azınlıktır. Son olarak, oy için rekabet ortamı (iktidara gelme ve farklı çıkarlar ortamında hükümet etme ortamı) yaratan daha açık bir siyasal pazar yeri (laik siyasal partileri zorladığı gibi) islamcı grupları da yerel gerçeklere, farklı çıkarlara ve seçim yörelerine kendini, ideolojisini ve programını uyarlamağa zorlayabilir.

Küresel siyasal bir güç olarak İslamın süregiden varlığı, 1990'larda hem müslüman dünyasında hem Batıda hükümetlere rakip olacaktır. Seçimli siyasete katılan sosyo-politik bir varlık olarak, daha çok büyük

bir muhalif güç işlevi görerek, eğitim ve sosyal refah hizmetleri sağlayarak islamcı hareketlerin genel siyasal yapı içinde var oluşu, aceleci tepkilerden çok yapıcı yanıtlara, eski tür davranış ve siyaset kalıplarına karşı alternatiflere gerek gösterecektir. Siyasal yapıya katılanların tümünün ilkeleri ve değer ölçüleri denenecektir. Batılı ülkelerin demokratik ilkeleri ve yüklenimleri, islamcı örgütleri içeren ve bazı hallerde onların önderlik edeceği demokratikleşme hareketlerinin ve koalisyonlarının karşısında, ulusal ve uluslararası çıkarları dengeleyip dengelemedikleri noktasından deneyimden geçirileceklerdir. Hem islamcı hareketler, hem müslüman ülkelerin yöneticileri, laik ya da islami olsun, devlet ya da tanrı adına olsun, otokrasinin ve mutlakiyetçiliğin, gelecek yılların ihtiyaçlarına ve esinlerine yanıt vermeyi beceremeyeceğini ya da siyasal meşruiyet ve ulusal birlik için bir taban olamayacağını itirafa zorlanacaklardır.

NOTLAR

1. Bu bölümde, John L. Esposito and James P. Piscatori, "Islam and Democracy", The Middle East Journal Vol. 45 No.3 (Summer 1991, pp. 427-440 and John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992. başlıklı çalışmalara dayandım.
2. Abul Ala Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 7th ed. (Lahore: Islamic Publications Ltd.: 1980), s. 149.
3. Agy.
4. Agy. s. 138.
5. Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Frances Pinter, 1987), s. 205.
6. Mawdudi, *The Islamic Law...*, s. 140.
7. *The Imported Solution and How It Brought Disasterous Consequences Upon Our Nation* (Al-hulu al-mustawradah wa-kayfa janat ala ummatina, (Cairo: Maktabat Wahbah, 1977), s. 70 ve sonrası
8. Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Quran*, cilt 9, Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in John L. Esposito (ed), *Voices of Resurgent Islam* (New York; Oxford University Press, 1983), s. 81.
9. Alıntılar sırasıyla Qutb, *Malim fil-Tarikh*, den; agy. s.85; al-Salam al-Alami wal-Islam'dan agy., s. 89.
10. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan Press, 1982), s. 120.
11. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), s. 26-27, 33.
12. Bu döneme ilişkin bir tartışma için bkz. John L. Esposito, *Islam and Politics* 3. ed. (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1991, s. 224 ve sonrası
13. Dr `Abd al-Rahman al-Faramawi'nin *Al-Anba` May 3, 1987*'deki yorumları
14. al-Majalla'daki mülakat (April 22-28, 1987), s. 11.
15. Agy.
16. Bu dönemdeki olaylara ilişkin bir tartışma için bkz. Susan Waltz, "Islamist Appeal in Tunisia," Middle East Journal, 40, no.4 (Güz 1986); Marion Boulbi, "The Islamic Challenge: Tunisia Since

Independence," Third World Quarterly, 10, no.2 (Nisan 1998); and Dirk Vanderwalde, "From the New State to the New Era," Middle East Journal, 42, no.4 (Güz 1988).

17. The Islamic Threat, s. 151 ve sonrası

18. Abdelfatta Mourou ile Le Quotidien de Paris'de mülakat (Kasım 16, 1987), s. 15.

19. Raşit Ganuşi ile mülakat, Aralık 15, 1989.

20. North African News, Eylül/Ekim 1991, s. 6.

21. Tunisian Observer, Cilt.1, No.3 (Ocak 1991).

22. Raşit Ganuşi ile mülakat, Aralık 15, 1989 ve Şubat 28, 1992; National Public Radio.

23. Arabies, ile mülakat no.33 (Eylül 1989), s. 36.

24. Raşit Ganuşi ile mülakat, Aralık 15, 1989.

25. Abdelfatta Muru ile mülakat (Temmuz 23, 1989), Tunus.

26. Bkz. John Entelis

27. İslam'ın ulusal ve çoğulcu bir çerçeveye nasıl yerleştirilebileceği konusunda, Arap aydınlar arasında yapılan ilginç bir tartışma için bkz. al-Hiwar al-Qawmi / al-Dini (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya, Aralık 1989), özellikle s. 237-358.

28. Ahmed, The Concept of an Islamic State, s. 212.

29. Middle East Times (Haziran 19-25, 1990).

30. Hasan al-Turabi, al-harakah al-Islamiyyah fil Sudan, (The Islamic Movement in the Sudan), (Kuwait: Dar al-qalam, 1988), s. 115.

31. Hasan Turabi, "Islam, Democracy and the State in the West," Middleast Policy (Cilt 1 No.1 (1992), s. 4-5.

32. Agy., p. 1.

33. Agy., p. 6.

TÜRKİYE BAĞIMSIZ İSLAMCI BİR HAREKETE HİÇ TANIK OLDU MU?

Ruşen Çakır

1970’li yılların ortalarından itibaren tüm dünyada yaşanan ‘dinin dönüşü’, ‘yeniden canlanması’ olgusu üzerine yapılan araştırmalarda, İslam dünyası söz konusu olduğunda bir çifte standart olgusuyla karşılaşılıyor. Hristiyan ya da Musevi toplumlardaki dine dönüş olgusu bir bütün halinde ele alınırken, İslam dünyası üzerine yapılan yerli ve yabancı araştırmalarda, yalnızca politik islamî hareket öne çıkartılıyor. Hatta birçok durumda politik islamî hareketliliğin genel dinî canlanmayla özdeşleştirildiğine tanık olunuyor.

Birbirlerine çok yakın olmalarına, birbirlerini karşılıklı olarak belirlemelerine karşın bu iki olgunun özdeşleştirilmesi çok ciddi yanlışlara yol açıyor; İslam hakkında zaten mevcut olan önyargılara yenilerinin eklenmesine neden oluyor. Büyük ölçüde Batılı ya da batılılaşmış medyanın katkı ve zorlamalarıyla gerçekleşen bu özdeşleştirmeler sonucu, örneğin cuma namazına giden her dindar ‘politik islamcı’, oruç tutanlar ‘İrancı’ ya da ‘Humeynici’ şeklinde tanımlanabiliyor. Bir din olarak İslam ile katı bir politik ideoloji olarak islamcılık arasındaki ayrımları, kopuklukları, en azın-

dan özerklikleri göz ardı eden bu yaklaşımın sonucunda İslam eşittir Ayetullah Humeyni, o da eşittir terörizm gibi, her yönüyle basit, yanlış ve tehlikeli denklemler üretilebiliyor.

Tek başına politik islamcılığın ele alınışında da benzer bir yaklaşım oldukça itibar görüyor. Birçok noktada da uyumsuzluk içinde olan, birbirlerine karşı kıyasıya bir mücadele yürüten farklı islami oluşumlar tek bir potada eritilip sanki tek bir merkezden yönetiliyorlar-mış gibi bir bütünlük olarak değerlendiriliyorlar.

80'li Yıllarda Türkiye'de İslami Canlanmanın Dinamikleri

Türkiye'de genel kabul gören yaklaşıma bakılacak olursa, ülkede 80'li yıllarda alenileşen islami canlanma, büyük ölçüde 12 Eylül 1980 askeri rejimi ile onun ardından gelen ANAP hükümetleri sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu politik iktidarlar, kemalizmden uzaklaşmış veya uzaklaşmak zorunda kalmış, böylece zayıf düşen resmi ideolojiyi İslama başvurarak güçlendirmişlerdir. Bu uygulamaya paralel olarak devlet kademelerinde dinci bir kadrolaşmaya gitmişler, bu kadroların aracılığıyla da toplumsal yaşantıyı yukarıdan aşağıya islamileştirmeye çalışmışlardır.

Askeri cuntanın başı Kenan Evren'in kalabalıklara hitap ederken sık sık ayet ve hadislerle başvurması, din dersinin orta öğretim kurumlarında Anayasa ile zorunlu hale getirilmesi gibi gerçekler göz önüne alındığında bu yaklaşım ilk bakışta doğru görünüyor. Ancak aynı yaklaşım, toplumu, devlet tarafından dolaysız bir biçimde belirlenen, yögrulan bir yapı olarak görmesi daha önemlisi, toplumsal hareketliliğin öznesi olan bi-

TÜRKİYE BAĞIMSIZ İSLAMCI BİR HAREKETE HİÇ TANIK OLDU MU?

reyi, baskı ve münipülasyon araçlarının doğrudan yönlendirdiği bir nesne olarak kabul etmesi nedeniyle önemli zaaflar içeriyor.

Türkiye'nin serbest pazar ekonomisine geçişinin büyük bir hızla yaşandığı 80'li yıllarda ekonomi altüst oldu, enflasyon tırmandı, gelir dağılımındaki adaletsizlikler daha da büyüdü. Bütün bunlar olurken, başta emekçi kesimler olmak üzere, toplumun tepkilerini kanallı edebileceği demokratik kanallar askeri cuntanın baskı uygulamaları ve ardından bu baskının Anayasa ve yasalarla kurumsallaştırılması nedeniyle tıkanmış, örtülü muhalefetin yürütebileceği yapılanmalar dağıtılmış ve yasaklanmıştı.

80'li yıllar birbirine taban tabana zıt gibi görünen iki Türk atasözünün insanlar için yaşama düsturu haline geldiği yıllar olmuştur: *"Her koyun kendi bacağında asılır"* ve *"sürüden ayrılanı kurt kapar."*

Her birey, iyice küçülen ve aynı ölçüde karmaşıklaşan dünyada kendine öyle bir kimlik bulabilmeliydi ki çevresinde neler olup bittiğini kendisine sihirli bir şekilde açıklasın, ona yol göstere; en azından sık sık bu karmaşanın ortasında bir başına kaldığında ona direnç, azim, umut vb. verebilsin.

Dünyanın ortasında bir başına kalan insanların önünde bireysel kahramanlığın ve kurtuluşun da kapıları sıkı sıkıya kapalıydı. Ayakta kalabilmek, olup bitenlere müdahale edebilmek için bireyler başkalarının desteğine, işbirliğine ihtiyaç duyuyorlardı. Geleneksel aile yapılarının, cemaat bağlarının, dayanışma ağlarının parçalanmaya yüz tuttuğu bir ortamda ya onları sonuna kadar sahiplenmek ya da onların enkazı üzerinde yeni yapılar inşa etmek zorundaydılar.

İnsanlara hem bireysel, hem de toplumsal bir kim-

İlk sunabilme konusunda teorik olarak şanslı olan sol, **pratikte** muazzam bir yenilgi, dağılma ve marjinalleşme sürecinden geçiyordu. Sistem içi siyasi ve toplumsal örgütlenmeler devletin yeniden yapılanma hızı içinde devre dışı kalmışlardı. Bu noktada İslam bireysel ve toplumsal boşlukları doldurmanın önde gelen adayı oldu.

Zaten 'dine dönüş' olmayan bir şeyin keşfedilmesini değil, daha doğar doğmaz kulaklarına ezan fısıldanan insanların bu fısıltıyı hatırlamalarını kavramsallaştırıyor. Bu hatırlama sayesinde birey, birçok kişisel çaresizlik anında ister Kur'an okuyarak, ister dua edip doğrudan doğruya Allah ile temas kurarak kendisine geniş bir ontolojik güven alanı yaratabiliyor.

Yine aynı birey, yani müslüman, bir camide cemaatle namaz kılarak, bir şeyhin elini öperek, diğer müridlerle birlikte zikrederek geniş bir topluluğa ait olmanın mutluluğunu, huzurunu tadabiliyor.

80'li yıllarda devletin, zaten ne denli başarılı bir biçimde pratiğe geçirdiği tartışmalı olan 'sosyal devlet' ilkesinden bilinçli bir şekilde uzaklaştığına da tanık olundu. Devletin uzanamadığı, uzanmak istemediği ya da uzanmaktan vazgeçtiği alanlarda, özellikle hizmet sektöründe güçlü islamî cemaatler büyük ölçüde tahrip olmuş toplumsal dayanışma ağlarını canlandırarak özellikle yoksulların sempatisini kazanmayı bildiler ve bu sempati sayesinde bu kesimler içindeki varlıklarını güçlendirdiler. Bu dayanışma ağları sayesinde kiralık ev, iş, iş kurabilmek için ödünç sermaye bulmanın kolaylaşmasının yanı sıra, yoksul dindar ailelerin çocuklarına eğitime yönelik geniş maddi olanaklar (burs, pansiyon vb.) sağlandı. 1983 Ekim ayında yalnızca Süleymanlıların resmi okullarda ve Kur'an kurs-

larında eğitim gören çocuklara maddi yardım sağlayan 990 dernekleri bulunuyordu.

Günümüzde dinsel canlanmanın merkezlerinin büyük şehirler olduğu biliniyor. Nitekim Türkiye'de de, kentsel nüfusun ilk kez kırını geçtiği 80'li yıllarda, başta İstanbul olmak üzere büyük kentler islamî hareketliliğin dinamosu oldular. Özellikle metropollerini kuşatan dev gecekondu bölgelerinde İslam, kozmopolit kültüre eklenmekte zorluk çeken kalabalıklar için cazip ve kolay (keşfetmek gerekmiyordu, hatırlamak kafiyydi) bir kimlik oldu. İlk aşamada kopup gelinen kırın değerlerine sahip çıkma şeklinde başlayan bu süreç zamanla o değerlerin, kentsel değerlerin etkisinde ve onlara duyulan tepkinin ışığında yeniden okunmaları, kavramsallaştırılmaları yoluyla modernleşip başkalaşmalarına yol açtı. Yaşanan kültürel şokun etkisiyle geleneksel değerlerin bu yeniden şekillenışı, solun güç ve etkisini yitirmesine doğrudan bağlı biçimde, özellikle genç nüfusun geleneksel dinî eğitimleriyle laik eğitim kurumlarında öğrendiklerini harmanlamalarına paralel olarak, İslamın politik bir ideolojiye dönüştürülmesinde ve daha önemlisi, yer yer kent yoksullarının düzene tepkilerini akıtabilecekleri bir ideolojik kanal haline gelmesinde epey etkili oldu.¹

Geleneksel İslam/Radikal İslam

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde kabaca üç müslüman tipinin ortaya çıktığı söylenebilir: Cumhuriyeti, başta laiklik olmak üzere tüm kurum ve değerleriyle benimseyen 'modern müslümanlar'; başta laiklik ya da onun kaba uygulamaları olmak üzere modern devletin kimi kurum ve değerleriyle uyumsuzluk içinde olan

nan cemaat bağlıları bu yayınları da tartışıyorlar. İçlerinden, şeyhlerinin '*başyazılarını*' çerçeveletip duvara asanlar bile çıkabiliyor.

Evrimci çizgi, gelenek ile modernlik (söz ile yazı, din ile politika, ayet ile slogan...) arasında önce bir denge kurup, daha sonra bu dengeyi ikincisi lehine yavaş yavaş kırmayı hedefliyor.

Bu çizgi yanlıları iki evreli bir dönüşümü gerçekleştirmeye çalışıyorlar. İlk olarak geleneksel dindar yapıları süreç içerisinde modernleştirmek, politikleştirmek; ardından, buna koşut olarak tüm Türkiye toplumunu aşağıdan kuşatarak derece derece islamileştirmek.

Bir diğer deyişle, evrimci islamcı çizgi zaten islamî olan bir yapıyı politikleştirerek onu ülkenin politik arenasında etkili, hatta belirleyici bir güç haline getirmeyi; bu yolla toplumun diğer kesimlerini de kuşatmayı, tüm ülkeyi islamileştirmeyi hedefliyor.

'*Aşağıdan yukarıya islamileşme*' çizgisinde de kabaca iki ayrı anlayış gözlemleniyor: MNP - MSP - RP geleceğinin belli bir profesyonellik ve göreceli bir başarıyla 20 yılı aşkın süredir hayata geçirdiği, yasal politik sisteme eklenilip seçim yoluyla siyasi iktidarı ele geçirmek ve rejimin verdiği meşruiyetle, ama yine aynı rejimin izin verdiği ölçüde devlet ve toplumu islamileştirme stratejisi; ikinci olarak ise yasal politikayı sağ kitle partileriyle karşılıklı tavizler çerçevesinde yürütmeyi tercih edip, temel olarak tek tek bireyleri islamî bir hat- ta çekerek, bunun başarıya ulaşması sonucunda siyasi iktidar mekanizmasının da zorunlu olarak islamileşceğini öngören strateji.

Radikal/devrimci islamcı çizgi ise söylemini evrimci çizginin bu iki ana stratejisinin imkansızlığı üzerine oturtuyor. Radikallere göre ne Türkiye Cumhuriyeti

TÜRKİYE BAĞIMSIZ İSLAMCI
BİR HAREKETE HİÇ TANIK OLDU MU?

'*gelenekçi dindarlar*' ve son olarak kurulu düzeni yıkıp bir şeriat devleti kurmayı hedefleyen '*islamcılar*'.

Politik islamî hareketler genel olarak, İslamı bir politik ideoloji olarak benimsemenin hayli uzağındaki '*modern müslümanları*' kendilerine bir rakip, hatta düşman olarak görüp, hedeflerini '*gelenekçi dindar*' kalabalıkları politikleştirme olarak saptıyorlar. 80'li yıllar Türkiye'si'nde de böyle oldu. Batılı değerlere yakın duran toplumun çoğunluğu, en azından ilk aşamada islamcılarının ilgi alanına girmedir.

İslamı, politik iktidarı elde etme yolunda bir ideoloji olarak kabul edenleri Gilles Kepel, izledikleri stratejiler açısından ikiye ayırıyor: Devleti toplum katında gerçekleştirilecek yoğun islamileşme sonucunda '*aşağıdan yukarıya*' fethetmeyi öngörenler ile askeri darbe ya da devrim yoluyla siyasi iktidarı ele geçirip toplumu '*yukarıdan aşağıya*' kuşatmayı temel alanlar.²

Birinci evrimci çizgi Türkiye'de güçlü tarikat yapılanmaları (başta Nakşibendiliğin bazı kolları), cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkan Nureculuk ve Süleymanlık gibi ekoller ve sistem içi yasal politikayı temel alan MNP - MSP - RP geleneği tarafından benimsendi.

Evrimci hattı benimseyen bu köklü ve kurumsallaşmış cemaatler herşeyden önce kendi varlıklarını teminat altına aldıktan sonra bilfiil içinde yer aldıkları geleneksel ilişki ağlarını '*zamanın şartlarına ayak uydurmak*' gerekçesiyle kendileri ile birlikte dönüştürmek istiyorlar. Örneğin yüzyüze görüşmelerin, vaazların yerini periyodik yayın organları ve kasetler alıyor. Cemaat içi düşünce iletiminde bu yayınlar ve kitaplar merkezi bir yer almaya başlıyor. Zikir, rabita, Nur dersleri gibi gelenekler sürmekle birlikte bu amaçlarla topla-

devleti, ne de onun bağımlılık ilişkisinde olduğu Batı dünyası barışçı yollardan şeriat devletine geçişe asla izin vermeyeceklerdir; daha sonra Cezayir'de İslamî Selamet Cephesi'nin (FIS) başına geldiği gibi böyle bir ihtimal karşısında bütün baskıcı yollara başvurmadan kaçınmayacaklardır.

Radikallerin gerçekleştirmeyi düşledikleri islamî devrimin kitlesi dindarlardı. Bu nedenle bu kitlenin hızla politikleştirilmesi gerekiyordu. Böylelikle tarihsel, coğrafi bağlamından koparttıkları İran Devriminden cesaret alıp, gelenekçi kalabalıkları sofu dindarlığın pasifizminden ideolojik-politik bir bağlanmanın aktivizmine çekebilmek için İran'dan ithal ettikleri modele başvurdular. Ancak şiiliğin tarihinden yoğrulmuş ithal sloganları devlete itaati şiar edinmiş sünni geleneğin sert duvarlarına çarpmakta gecikmedi.

Bunun sonucunda, Türkiye'ye özgü yerli bir radikalizm arayışına koyulan birkaç çevre istisna tutulacak olursa, 80'li yıllar radikal islamcılarının geleneklere ve geleneksel cemaatlere savaş açmasına tanık oldu. Gelenek karşıtlığı, dinin büyük bir hızla kutsal içerikten arındırılmasına, mutlak anlamda politikleştirilmesine, dünyevileştirilmesine, özetle ayetin sloganlaştırılmasına yol açtı.

Evrimci ve devrimci çizgiler, bir başka ifadeyle geleneksel İslam ile radikal İslam arasındaki ilişkilerin, çelişki ve gerginliklerin incelenmesi Türkiye'deki politik islamî hareketi anlamakda anahtar bir role sahip.

Bu iki akımın aktörlerine bakılacak olursa, geleneksel çizginin kitle tabanını, büyük ölçüde eğitim ve gelir düzeyleri nispeten düşük dindarların oluşturduğu görülüyor. Bu çizginin önder kadroları olarak ise ya tarikat adetlerine göre bir önceki şeyhin saptadığı tasav-

vufi yönleri kuvvetli dervişler, ya Nurculuk'ta olduğu gibi cemaatin elit tabakasının uygun bulduğu becerikli isimler ya da Necmettin Erbakan örneğinde olduğu gibi kendini kanıtlamış karizmatik profesyonel yöneticiler sivrililiyor. Tavan ile taban arasında, ulemadan ya da tabanın içinden sıyrılmış olan, modern eğitimle dinî yetkinliği harmanlamış elitler (doktor, mühendis, avukat vs.) bulunuyor.

Bu geleneksel dindarların çocukları ise ağırlıklı radikal akımın tabanını oluşturuyor. Onların yanı sıra, dindar olmayan ailelerine tepkilerini İslam radikalizmiyle dile getiren gençler de bulunuyor. Radikal akımın önderleri olarak, 60'lı yıllarda Seyyid Kutup, Mevdudi gibi yazarların kitaplarıyla tanışmış islamî ilimlere vakıf, nispeten orta yaşlı, az sayıdaki bir grup aydın dikkati çekiyor. Ancak taban ile tavanın neredeyse içiçe geçmiş olduğu, ikisi arasında ara tabakaların bulunmadığı radikal gruplarda liderler daha çok şu ya da bu şekilde yol arkadaşları arasından sivrilen gençlerden çıkıyor.

Gelenekçi yapılanmalar faaliyetlerini, kitle tabanlarının yaygınlığı nedeniyle camiler, vakıflar, dernekler aracılığıyla sürdürüyorlar. Geniş ekonomik imkanları sayesinde güçlü kurumsallaşmalara gidebiliyorlar. Örneğin birçok cemaat finansman ihtiyacını, kendi içinden yetişmiş profesyonel kadrolar tarafından yönetilen şirketler, hatta şirketler toplulukları aracılığıyla karşılıyor.

Büyük ölçüde öğrenci gençlik hareketi olan radikal akım ise ekonomik açıdan bir dizi sorunla boğuşuyor. Radikal gençler öncelikle öğrenci mekanlarında, ardından da harçlıklarla çıkartılan dergilerin lokallerinde, çeviri ağırlıklı kitapların basıldığı yayınevlerinin bina-

larında bir araya geliyorlar. Camiler, radikaller için bir toplanma yeri olmaktan ziyade cuma namazlarını müteakip kapısının önünde korsan gösteri düzenlenecek yerler işlevi görüyor.

Radikal İslamcılığın İflası

Türkiye’de radikal islamcılık 1980’lerin sonlarına doğru tükeniş sürecine girdi. Bu tükenişin önde gelen nedenlerinden biri geleneksel yapılarla giriştikleri savaşa büyük ölçüde yenik düşmeleri idi. Bazı gelenekçi çevrelerin kimi durumlarda radikallere karşı devletle işbirliğine girdikleri, onları polise ihbar ettikleri bile öne sürüldü.³

Gündelik yaşamın zorlamaları da radikallere büyük darbeler indirdi. İslamî anlayışları çerçevesinde erken yaşta evlenip çocuk sahibi olan çok sayıda radikalın geçim derdi nedeniyle karşı çıktıkları düzenle ya da geleneksel yapılarla uzlaştıkları oldu; en azından siyasi faaliyete eskisi kadar zaman ayıramaz oldular.

Türkiye’de radikal islamcılık bir öğrenci gençlik hareketi olarak serpildi. Bu gelişmede 12 Eylül baskıcı rejiminin sol ve milliyetçi hareketlere indirmiş olduğu darbelerin de büyük katkısı oldu. Devrimci ülkücü gençliğin boş bıraktığı, bırakmak zorunda kaldığı kampüslerde rakipsiz bir şekilde faaliyet yürüten radikaller, uluslararası planda devrimci islamcılığın parlak bir dönemden geçiyor olmasından da epey yararlandılar.

Ancak öncelikle ülkedeki demokratikleşmeye paralel olarak diğer rakip ideolojilerin de tekrar boy göstermesi; ardından dünya ölçeğinde İslam radikalizminin gözle görülür bir biçimde gerileyişe geçmesi durumu değiştirdi.

İran-Irak savaşında İmam Humeyni’nin ateşkesi kabullenmesi devrimci islamcılığın krizinin ilk ciddi işareti olmuştu. Daha sonra Haşimi Rafsancani yönetimi ağır ağır da olsa eski sert söylemi yumuşatmaya başlattı. Nihayet Lübnan’da Hizbullah ‘artık rehinelere serbest bırakma zamanının geldiğini’ açıkladı ve genel seçimlere katıldı.

Son öldürücü darbe ise Irak Başkanı Saddam Hüseyin’den geldi. İmam Humeyni, uluslararası düzenin dayattığı meşruiyet alanını kabul etmeyip kendine yeni ve islamî bir meşruiyet alanı çizmeye çalışmıştı ve bunu gerçekleştirebildiği ölçüde de devrimciydi. Fakat İran devriminin diğer müslüman ülkelere sirayet etmemesi için zengin Arap ülkelerinin ve Batının taşeronluğunu yapan, bu uğurda yüzbinlerce müslümanın kanının dökülmesine neden olan, kendi vatandaşlarını bile kimyasal silahlarla katleden Saddam Hüseyin Körfez Savaşı boyunca Humeyni’nin devrimci sloganlarını kullanabildi. Hatta bazı radikal islamî hareketler onun yanında yer alabildiler.

Saddam’ın bugün aynı ağızla konuşuyor olması, Humeyni’nin devrimciliğinin sanıldığı kadar sağlam temeller üzerine oturmadığına; en azından konjonktürel zafer günlerinin ardından bu temellerin sarsıldığına delil teşkil ediyor.

Bütün yaptıklarından sonra, bazı radikal islamî hareketlerin Saddam’ı destekleyebilmeleri ise bu hareketlerin hem samimiyetlerine hem de siyasi olgunluklarına gölge düşürüyor.

Saddam, bir yandan İran’ın artık itibar etmez olduğu radikal sloganlara sahip çıkarken, öte yandan Arap milliyetçiliğini de diriltmeye çalışıyor. Bu çabaların semeresini bir ölçüde aldığı kabul edildiğinde Arap mil-

liyetçiliğinin İslam ümmetçiliğinin etkisini kırmaya yeniden aday olduğu görülüyor.

İran İslam devriminin bitmesiyle birlikte tüm İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye’de de Tahran merkezli ‘evrensel islamî hareket’⁴ savunucuları büyük bir krizin içine girdi. Radikal islamcılık nicel ve nitel açılardan büyük bir hızla marjinalleşmeye başladı.

İran devriminin “*iktidar çatışmaları ve ekonomik kriz hengamesinde boğulup gittiğini*” söyleyen Olivier Roy şöyle devam ediyor: “*Aşırı sünni hareketler marjinalleşti, şiiiler ise devlet stratejilerinin (Suriye ve İran’ın terörizm manipülasyonu) birer piyonu haline geldiler.*”⁵

O. Roy, laik, marksist ve milliyetçi üçüncü dünyacı hareketlerin iktidara gelince ideallerinden koptuklarını, Kuzey-Güney karşıtlığını dinsel dile tercüme eden İran devriminin bu boşluğu doldurmada başlangıçta başarılı olduğunu belirterek şöyle devam ediyor:

“*Üçüncü dünyacılık bayrağını islamcılık kaptı ama Batı solutionun ya da üçüncü dünyanın diğer ülkelerinin benimsemesi mümkün olmayan sloganlarla yaptı bunu. Dinsel evrenselcilik bilinen evrenselciliği öldürdü.*”⁶

Türkiye’de Politik İslamın Krizi

Her ne kadar bazı radikal dergiler hâlâ çıkıyor, bazı radikal gençler Bosna-Hersek’te gönüllü olarak savaşıyor⁷, büyük şehirlerde radikal “cuma gösterileri” örgütleniyor olsa da,⁸ radikal islamcı çizgi 80 sonlarından itibaren girmiş olduğu tükeniş sürecini tamamlamış, tam olarak iflas etmiş durumdadır.

Bu iflas olgusunun yukarıda saydıklarımıza ek olarak başka nedenleri de var. Ancak bunlar yalnızca radikalleri değil genel politik islamcılığı tam bir kriz içi-

ne sokan daha genel ve hayati sorunlar.

İlk olarak, politik islamî hareketin daha başlangıçta kendisine muhatap olarak dindar kalabalıkları alması-
nın, toplumun çoğunluğunu oluşturan ‘modern’ ya da ‘sıradan’ müslümanları ihmal edip kendisine karşı keskinleştirmesinin; en iyimser deyimle ‘gönüllü tecrit’ politikasını aşmada çok fazla başarılı olamamasının altını çizmek gerekiyor.⁹

İslamî hareket kendisine çizdiği dar çalışma alanın-
da da kayda değer bir performans gösteremedi. Dinsel motiflerle etrafına toplamayı umduğu kitlelere politik, ekonomik konularda somut hedefler gösterebilmek-
ten, somut projeler sunabilmekten hep uzak kaldı. Ge-
liştirilen bazı programlar ise sağ ve solun dışında ba-
ğımsız bir çizgi oluşturabilmeye elverecek yetkinlikte
olmadı.

“*Bütün sorunların çözümü İslamdadır*” sloganı yalnız-
ca dindarlara hitap ettiği için dar kapsamlı olmanın ya-
nısına, her islamî grubun kendi yorumunu ‘hakiki İslam’
olarak niteleyip diğerlerini yanlış yolda olmakla itham
etmesi göz önüne alındığında iyice anlamsız ve işlev-
siz kaldı.

İslamî hareketin inandırıcı ve cazip toplum projele-
ri üretebilmesi için herşeyden önce kapitalizmi eleştir-
mesi, yani sol ile rekabete girmesi gerekiyordu. Radi-
kallerin bir kısmı ve bir ölçüde RP hariç tutulacak olur-
sa bu konuda elle tutulur girişimlere tanık olunmadı.
Çünkü dindarlarda neredeyse kök salmış olan antiko-
münizm dünyadaki bütün altüst oluşlara rağmen ge-
nellikle varlığını koruyordu. Öte yandan sosyalizan bir
söylem, cemaatlerin mali kaynaklarını (zengin işadamları
ve petrol zengini Arap ülkeleri) tedirgin edebilirdi.

Gerçekte gelenekçi yapıların ciddi bir bölümünün

bağımsız bir islamî politika oluşturma yolunda gözle görülür gayretler sarfettikleri söylenemez. Genellikle yapılan, bir dizi cemaat, ekol, grup, çevre ve hatta kişinin aritmetik toplamı olmaktan öteye gidemeyen islamî hareketin birleşmesi, merkezî bir yapıya sahip olması yolunda dilekte bulunmak oldu. Her çağrının ardından, bunun ve bunun sahiplerinin samimiyetini sorgulayan islamî hareket birleşme rotasına girmek yerine sürekli yeni ayrılıklara tanık oldu.

Sonuçta islamcılar söylemlerini gündelik hayatın eleştirisi, yani ahlak sorunsalı temeline oturtular. Politik islamcılığın bir bütün olarak başarısız kaldığını savunan O. Roy, onun yerini tek tek bireyleri islamileştirmeye yönelik, 'erdem'i temel alan 'neofondamantalizm'in aldığını iddia ediyor. Bu yeni söylem, modern toplumda kaybolan erdem, ancak toplumun 'sahiden' islamileşmesiyle yeniden egemenlik kazanabileceği önermesine dayanıyor.¹⁰

Ancak, özellikle İran ve Afganistan üzerine incelemelerinden hareket eden Roy, islamî hareketliliğin de "Kabilese ve etnik çatışmaları, politik dolapları, kişisel çekişmeleri, hatta yolsuzluk ve spekülasyonu" bağrında taşıdığını söylüyor.¹¹

Ekim 1985 - Eylül 1990 arasında yayınlanan radikal eğilimli Girişim dergisinin genel yayın yönetmeni Mehmet Metiner birçok yazısında islamî hareket içi hukukun, ahlakın oluşmamış olmasından yakınıyordu. Daha sonra "Yeni Bir Dünyaya Uyanmak"¹² adlı kitapta bir araya getirdiği bu yazılarında Metiner, içeriden şöyle bir islamî hareket panoraması çiziyordu:

"Müslümanların değişik grup ve cemaatler etrafında toplanması doğal, hatta şarttır. Ancak gruplar bağnaz grupçuluğa varmışlardır. Herkes kendisini merkez olarak gör-

mektedir. Herkes birliğin kendi etrafında mümkün olabileceğini söylüyor. Kimse eleştiriye tahammül etmiyor. Karşısındakinin doğrularını benimseyeceğine bunları görmek istemiyor, hep yanlışlarını arıyor. Kendileri gibi düşünmeyenleri hemen 'batıl' olarak damgalıyorlar. Çünkü tahakküm hırsıyla davranıyorlar. Bu hırs en çok, insanlara hükmetmek, onların düşünce ve davranışlarına yön vermek isteyen, grupların lider kadrolarında, 'ağabeyler' de gözlemleniyor. Onlar, uygun görmedikleri değişiklik ve yeniliklere karşı durmaya çalışıyorlar. Bağlılarının neyi okuyup neyi okuyamayacağına kendileri karar verirler. Bu konumlarını sağlama almak için 'ağabeyler' kendilerini 'masum', 'yanılmaz' kişiler olarak göstermektedirler..."

Sonuçta Metiner, islamcıları 'müslüman kardeşliği terbiyesiyle' yürütülecek eleştiri-özeleştiri mekanizmaları kurup bunları işletmeye davet ediyor.

İslamcılar, modernizmin insan ilişkilerinde yarattığı tahribatı tebliğlerinin ana malzemesi yapıyorlar, ama aynı tahribatın izlerini ta derinlerinde taşıdıkları gerçeği de 'iç sorunları alenen tartışmama' ilkesine riayet etmeyenlerce gözler önüne seriliyor.

İdeolojik Kimlikten Gerçek Kimliğe Geçiş

1990'lı yılların arifesinde görünür bir hal alan politik islamî hareketin tıkanması ve krizi 80'li yıllarda da geçerli değil miydi? Diğer bir deyişle, şu ana kadar saydığımız ve bundan sonra da sıralamaya devam edeceğimiz kriz öğeleri önceleri de mevcut değil miydi?

Gerçekten de islamî hareket, zaaf ve eksiklikleri başlangıçtan beri bağrında taşıyordu. Ancak 80 ortalarında aynı konumuyla dinamik, geleceği olan, gün-

dem belirleme gücüne sahip bir hareketken daha sonra büyük nitel değişiklikler yaşamamasına rağmen ciddi bir krizin içine girdi. Bunun bir nedeni zamanla rakip siyasi hareketlerin politik arenada yerlerini alıp eski güçlerine yavaş yavaş kavuşmaya başlamalarıdır.

Bir başka nedenin ise, başlangıçta bir krize yol açabilme durumunda olmayan zaaf ve eksikliklerin zaman içinde kronikleşmeleriyle böyle bir seviyeye ulaşmaları olduğu söylenebilir.

Ancak bunlardan daha belirleyici olan husus, islamî hareketin hep bağrında taşıdığı kriz öğelerinin belli bir aşamadan sonra görünür hale gelmesidir.

1980'lerde, islamcılık karşıtı çevreler, müslüman dünyada yaşanan radikal tırmanmanın da etkisiyle, ilk kez kendi öz sesini aramaya başlayan daha yolun başındaki politik islamî hareketliliğin güç ve önemini abarttı; bu hareketliliğin sorun ve açmazlarını gör(e)medi, görmek istemedi. Özellikle devletin koruyucu şemsiyesi altında, imtiyazlarla yaşamaya alışmış olan Kemalistler devlet içindeki muhafazakar kadrolaşmanın kendilerinde yarattığı tedirginlikle islamcılığı toplumu dinamitlemeye hazırlanan bir tehdit olarak gösterme ihtiyacını hissettiler.

Dolayısıyla yerli ve yabancı medyanın 'kanıtladığı' islamî hareketin 1980'lerde tırmanma, gelişme seyrinde olduğu, politik iktidarı almaya aday olduğu olguları ideolojikti: bir ihtiyaca cevap veren bilinçli bir çarpıtmanın ürünüydüler.

İlginç olan, bir takım cılız itirazlar dışında islamcılarının çoğunluğunun kendilerini 'gerici' olarak tanımlayan rakiplerinin kendileri için biçtiği elbisenin içine girmeyi seve seve kabul etmeleriydi.

Fakat zaman içinde islamî hareket, çoğunluğunun

istememesine rağmen toplumsal, hukuki, politik düzeylerde meşruiyet kazandı. İslamî hareket, ideolojik abartı ve değerlendirmelerden arınıp kendi hakiki mecrasında akmaya başladı.¹³

Geleneksel Yapıların Yeniden Sağcılaştırılması

İslamî hareketin kriz öğelerinin görünürleşmesi iki ayrı kopmaya yol açtı: Hareket, büyüünün bozulmasıyla birlikte kendi dışındakilerde uyandırmış olduğu korkuyla karışık cazibesini yitirirken kendi içinde büyük çalkantılar yaşadı. Yeni dönemle başlayan 'iç muhasebe' süreci en çok radikalleri sarstı. 'Erken inkılap hayalleri'nin suya düştüğünü farkedenden bazı çevreler, bir zamanlar kıyasıya eleştirdikleri tasavvufa ilgi duymaya başladılar. Kimi bölgelerde toplu halde RP'ye geçenler oldu. Her yenilgi sonrası yaşanan 'bireyselleşme' eğilimi, özellikle seçkin üniversitelerde okuyan çok sayıda genç radikali, yeni doğmaya başlayan 'müslüman entelijansiya'ya sürükledi. Geri kalanlar ise ya hiçbir şey değişmemiş gibi yapmaya çalıştılar ya da özeleştiri yapmaktan radikalliğe pek fırsat bulamadılar.

Radikal İslamın iflâsı gelenekçi yapıları doğrudan etkiledi. Çünkü bütün güçsüzlüklerine ve eksikliklerine rağmen 80'lerdeki islamî hareketliliğin motor gücü radikallerdi. Onların 'ak-kara' mantığıyla geliştirdikleri köktenci eleştiriler, devrimci tavırlar, üstüne üstlük medyanın onları genel islamcılıkla özdeşlemesi, geleneksel yapıları, varlıklarını korumak için birşeyler yapmaya, rehavet hallerinden silkinmeye zorlamıştı.

Geleneksel yapılar, islamcı politika üretme cesaret ve meşruiyetini dünya ve Türkiye'deki radikal islamcı söylem sayesinde edindiler. Bir bakıma buna zorun-

luydular da; zira radikal çıkış ve taleplerin kendi tabanlarında sınırlı da olsa belli bir sempati topladığının farkındaydılar.

Radikallerden gelen tehdidi savuşturmanın bir yolu, onların kimi yaklaşım ve önermelerini, kendi pota-larında evcilleştirip sahiplenmekti. Radikallerle rekabet edebilmek, özellikle genç tabanlarındaki radikalizm sempatisini kontrol altına alabilmek için¹⁴ kendi yayınlarını çıkartıp, kendi aydınlarını yetiştirmeye koyuldular. Geleneksel cemaatlerin dil ve üsluplarını yenileştirmelerinin yegane nedeni kuşkusuz radikaller değildi; fakat devrimci islamî çizginin iflasıyla birlikte bu yapıların büyük ölçüde tekrar eski rehabet halleri-ne dönmeleri arasında dolaysız bir bağ bulunduğu da gerçek.

Geleneksel yapıların rehabet günlerine dönmelerinin en çarpıcı kanıtı, başarısız kaldıkları bağımsız bir islamî çizgi oluşturma gayretlerinden vazgeçip yenisinden sağ kitle partileriyle pazarlık etme stratejisine dönmeleri oldu.

Örneğin Nakşibendiliğin Türkiye'deki en etkin kolul olan İskender Paşa Dergahı şeyhi Prof. Mahmut Esad Coşan, RP'den desteğini çekip tüm islamî cemaatlere bir şura kurma teklifi götürdü. Prof. Coşan'ın bu öneriden önce yeni bir islamî parti kurmak istediğini açıklamış olması, şurayı bu yeni oluşumun ilk adımı olarak gördüğü şeklinde yorumlara vesile oldu. Dergahın yayın organı olan İslam dergisi bir süre şura çağrısını gündemde tutmaya çalıştı; diğer cemaat temsilcilerinden öneriye sıcak bakanlarla röportajlar yayınlandı; fakat aradan üç yıl geçmesine rağmen, ne şura, ne parti konusunda somut bir ilerleme kaydedilmedi.

Aksine Prof. Coşan ve diğer bir güçlü cemaat lide-

ri, Nurculuk kökenli Fethullah Gülen'in başka cemaatlere birlikte Aydın Menderes'in kuracağını açıkladığı 'geniş tabanlı ve ideolojisiz' siyasi partiyi destekledikleri yolunda söylentiler çıktı.

Köklü islamî yapılanmalar, son üç yıl içinde bağı-muz bir islamî politikayı ve onun örgütlenmesini ger-çekleştirmek yerine ANAP ve DYP'deki 'liberal vitrin düzenlemeleri'nden duydukları rahatsızlıkları dile ge-tirmekten ve Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı gibi 'milliyet-çi-muhafazakar entelijansiya'nın güçlü kuruluşlarının 'tüm muhafazakarlara bir araya getirecek yeni bir kitle parti-si' çağrılarını onaylamaktan öteye gidemediler.

PKK ve İslami Hareket

Türkiye'de genel islamî hareketin krizinin tam bir açmaza dönüşmesi en çok Kürt sorununda gözlemle-niyor. Çok partili hayata geçişten günümüze kadar ge-çen süre içinde islamî çevreler Kürt sorununda hiç de iyi sınav vermediler; hatta böyle bir sorunun varlığını görmezden gelerek sınava bile girmediler.

Gerek içlerinde taşıdıkları 'Osmanlı özlemiyle', gerek siyasi iktidardan şu ya da bu şekilde pay almaya baş-lamanın verdiği heyecanla devletin bekasını öne çıkar-tıp 'Kürtçülük yapmaktan', böylelikle de 'devletin ve ülke-nin bölünmesine suç ortağı olmak'tan kaçındılar. Ayrıca Kürt sorunuyla ilgilenmeleri durumunda, devlet ka-tında kazanmaya başladıkları meşruiyeti yitirmekten, baskı görmekten ürktüler.

Bütün bunlara ek olarak, Kürt halkının haklarını ta-lep etmekte başı laik, hatta sosyalist aydınların çekiyor olması onların pasif kalmasına bulunmaz bir bahane oluşturdu.

Fakat Ağustos 1984'ten itibaren yoğunlaşan PKK eylemleriyle Kürt sorununun ülkenin bir numaralı sorunu haline gelmesi; Kuzey Irak'taki gelişmelerle birlikte büyük bir hızla uluslararası boyutlar kazanması Türkiye'de politika yapmaya niyetli herkesi birşeyler söylemeye sevketti. Buna rağmen islamcıların büyük çoğunluğu içini dolduramadıkları 'ümmeçilik' çağrısıyla yetindi.

Böylesine hayati bir sorun karşısındaki çaresiz tavırsızlık islamî hareketin gerçekten ciddi bir toplum projesi olmadığını, hızla yeniden sağcılaştığını (çünkü susmak kabul etmektir) bir kere daha göstermesinin yanı sıra, saflarında büyük çalkantı ve tahribata da neden oldu.

Öncelikle Kürt nüfusunun önemli bir oranını oluşturan dindarlar içinde 'ulusal uyanış' dalgasına kendilerini kaptıran ve devletin Kürt halkına yönelik baskılarına bizzat tanık olanlar nezdinde büyük şehir merkezli islamî oluşumlara karşı belirgin bir güvensizlik başgösterdi. PKK'nın dine karşı tavrını yumuşatması, dindarlar arasında örgütlenmeye yönelik özel yapılanmalar oluşturmaları hem bu tepkilerin sonucu oldu, hem de başarılı olduğu oranda bu tepkileri daha da derinleştirdi. Sonuçta dindar Kürtlerin ciddi bir bölümü PKK'yı şu ya da bu biçimde desteklemeye başladı. Dindarların PKK'ya yönelttiği en önemli eleştiri ise kadınların erkeklerle birlikte gerilla savaşında yer alması olarak kaldı.

Dindar Kürtlerin islamî hareketten soğuması olgusu kısa zaman içinde Güneydoğu'dan büyük şehirlere sıçradı. Buralardaki çok sayıda Kürt genci ve aydını, hatta Kürt olmamakla birlikte islamî hareketin soruna ilgisizliğine tepki duyan bazı aydın ve gençler de varo-

lan cemaat önderliklerine sert eleştiriler yönelttiler.

Kürt sorununda aktif tavır yanlısı olup PKK ile her türden bağı reddedenler arasında bağımsız islamcı-Kürt örgütlenmeler yaratılması fikri yeşermeye başladı. Nitekim bunu gerçekleştiren bazı gruplar da oldu. Fakat tam da bu noktada Güneydoğu'da 'Hizbullah' diye bilinen bir grubun PKK'ya yakınlıklarıyla bilinen yerel aydınlara, gazetecilere, halk önderlerine karşı silahlı saldırılar düzenlemesi; devletin bu cinayetlerin üzerine gitmemesi; Hizbullah'ın 'Kontrgerilla' adı verilen yasadışı devlet örgütlenmesiyle işbirliği yaptığı iddialarının yaygınlık kazanıp genel kabul görmesi, bu tür arayışlar içindeki islamcıları Hizbullah ile özdeşleşme kaygısıyla alabildiğine temkinli davranmaya itti.

Nitekim Kürt sorunuyla yakından ilgilenen bazı islamcı aydınlar basın organlarında Hizbullah'ı eleştirmekten; bu örgütün tıpkı PKK gibi başlangıçta kendisine engel olarak gördüğü bazı islamcılara saldırdığını, bu saldırıların hâlâ sürdüğünü belirttiler.¹⁵

Hizbullah, 80'lerin başlarında Güneydoğu'da, Batman, Şırnak, Mardin, Diyarbakır, Şanlıurfa gibi PKK'nın da daha güçlü olduğu bölgelerde, genellikle kitapçı dükkanları ve bazı camiler etrafında örgütlenmeye başlayan İran yanlısı bir gruptu. Ekonomik ve kültürel düzeyleri nispeten düşük köylü bir kitle tabanına sahipti. Uzun bir süre devlet ya da PKK ile çatışmaya girmeden, ama bu arada kendisine engel olduğunu düşündüğü islamcılara saldırarak gelişmesini sürdüren Hizbullah, Mardin'in İdil ilçesinde bir liderlerinin anne ve babasının 1991 başlarında PKK tarafından öldürülmesi üzerine Midyat'ta Mikail Bayru'yu öldürerek misillemede bulundu. Bayru, iddiaya göre "PKK kuryesi" idi, ama daha önemli suçu Süryani olmaktı.

Hizbullah, PKK'nın kendi varlığından rahatsız olduğunu anlamış ve çatışmayı kabullenmişti. Başlangıçta "nefis müdafaası" yaptığını iddia eden Hizbullah'ın eylemleri kısa süre içinde bunun boyutlarını aştı.

Yasal propaganda yollarına itibar etmeyen, diğer islamî çevrelerden yardım çağrısında bulunmayan Hizbullah'ı açık bir şekilde yalnızca eski ülkücü - yeni İran yanlısı bir grubun çıkardığı Yeryüzü dergisi destekliyor. Hizbullah, Kürt sorunu karşısında suskun kalan PKK karşıtı islamcılar tarafından hiçbir şekilde eleştirilmezken, soruna duyarlı islamcılar tarafından 'devletin oyununa geldiği' şeklinde uyarılıyor.

Artık 'faili meçhul cinayetler' rutinleşti. Güneydoğu'da sivillere yönelik cinayetlerin hangilerininin PKK - Hizbullah çatışmasının ürünü olduğu, hangilerininin başka güçlerce gerçekleştirildiği ayırtedilemiyor. Bütün bu cinayetler gazetelerde birkaç satır yer işgal edebiliyor.

RP'nin Yaşadığı İkilem

Kürt sorunu hiç kuşkusuz en çok RP'yi sarstı. 20 Ekim 1991 genel seçimlerine son anda Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak yaparak giren RP, yıllardır kendisi için oy deposu olmuş, çok sayıda milletvekili devşirdiği Güneydoğu'daki kitle tabanından çok sert tepkiler aldı. Partilerinin, Kürt kimliğini tanımamakta ısrar eden yegane siyasi oluşum olan Türk milliyetçisi MÇP ile işbirliğine gitmesi üzerine çok sayıda RP'li Kürt seçmen ve örgüt yöneticisi ya seçimleri boykot etti ya da gizli veya açık bir biçimde Halkın Emek Partisi (HEP) adaylarını destekledi.

TÜRKİYE BAĞIMSIZ İSLAMCI BİR HAREKETE HİÇ TANIK OLDU MU?

İttifakın dağılması, bunun ardından RP lideri Necmettin Erbakan'ın birkaç demeçle Kürt sorunuyla ilgilenir görünmesi, partinin üst düzey yöneticilerinden oluşan bir heyetin Güneydoğu'da incelemelerde bulunarak bir rapor hazırlaması, Kürt tabanla ilişkilerin rehabilite edileceği yolunda işaretler olarak algılandı, fakat bunların arkası gelmedi. Örneğin Güneydoğu'daki parti yöneticilerinin, büyük şehirlerdeki partili aydınların bütün ısrarlarına ve katkı önerilerine rağmen RP, Kürt sorunu konusunda hâlâ alternatif bir program hazırlayamadı. Bütün bu süre içinde yaşanan kanlı Nevruz, Şırnak ilinin tahrip edilmesi, Kuzey Irak'ta federe Kürt devletinin ilanı, Türk ordusunun sınır ötesi hareketi gibi önemli konularda RP üst yönetimi, kınamalardan ve bir noktadan sonra hiçbir şey söylememekle eş anlama gelen 'emperyalist-siyonist oyunlar' yorumlarından öteye gidemedi.

Türkiye'de bağımsız bir islamî politika üretebilme şans ve imkanına sahip günümüzün tek ciddi odağı olan RP, Kürt sorunu karşısındaki ürkekliğiyle bu şansını büyük ölçüde teperken alternatif bir toplum projesi üretme işini ise İzmir'deki bir grup modernist müslüman aydına ihale etti.

Süleyman Karagülle adlı bir mühendisin öncülüğünde Akevler Kooperatifi etrafında ütöpik sayılabilecek çoğulcu bir toplum tasarımı islamî referanslarla ayrıntılandırmaya ve şimdiden uygulamaya çalışan bu grup, tezlerini Türkiye'deki tüm politik oluşumların ilgisine sundu ve RP lideri Erbakan'dan geniş onay aldı.

Ağırlıklı olarak grup üyesi anayasa hukukçusu Yrd. Doç. Dr. Süleyman Akdemir'in 'Sosyal Denge' adlı kitabında geliştirdiği tezlerden hareketle 'Adil Ekonomik Düzen' adıyla grup tarafından hazırlanan alternatif bir

faizsiz ekonomik sistem projesi Erbakan tarafından 'Adil Düzen' şeklinde formüle edilerek, parti görüşü olarak benimsendi. 1991 genel seçimlerinde tüm ülke sathına yayılan 'Adil Düzen' projesi, genellikle milletvekili adaylarının açıklamakta zorluk çekeceği ölçüde karmaşık olduğu için RP tabanı tarafından bile tam olarak anlaşılamadı. Sonuçta kulağa hoş gelen bir slogan olarak benimsendi.

Akevler çevresi, kendilerini 'kollektivist', 'laik' ya da 'toplumcu müslümanlar' olarak tanımlıyorlar. Ütopyaları, "meşru bir yaşam sürdürmek isteyip aralarında anlaşabilecek grupların kendi sitelerini kurup buralarda yaşamaları" ve toplumun da "bu tür küçük sitelerden oluşması" şeklinde özetlenebilecek olan grup merkezî devlet yerine kentlerin oluşmasını, hayatın her alanında çoğulculuğun teşvik edilmesini savunuyor.

İslamı politik bir ideolojiye indirgeyenlerin Akevler çevresinin görüşlerine bugüne kadar hiç de sempatiyle bakmaması doğal, fakat kitle tabanını ve kadrolarını büyük oranda bu kesimlerden devşiren RP'nin, kendi deyimleriyle "Mazdek cemaatinden, Şeyh Bedrettin'den, ütöpic sosyalist Robert Owen'dan, Tito deneyiminden etkilennmiş" bir çevrenin laik, çoğulcu projesini sahiplenmesi de anlamlı.

RP zaten uzun bir süredir bu iki kimlikliliğin, modernizmle gelenekselciliğin arasında sıkışıp kalmış durumda. Bu ikili durum, 80'lerin ortasından itibaren iki ana eğilim tarafından seslendirilen perspektiflerle doğmaya başladı. Bir yanda partiyi sadece dindarların oylarına talip olma kaderinden kurtarmak isteyen, bu amaçla onu islamî çizgisinden mümkün olduğunca az taviz veren (ama vermeyi de kabullenen) bir kitle partisine dönüştürmek isteyen 'çağdaşlar'; onların karşı-

sında ise hiçbir şekil ve nedenle islamcı ilkelerden taviz verilmemesini savunan, 'gönüllü tecrit' çizgisinin sürdürülmesinde ısrarlı 'gelenekçiler'.

İkinci gruptakiler, birincileri partiyi laikleştirmek, modernleştirmek, demokratikleştirmek ile suçlarken, kitle partisi yanlıları, RP'nin yenileşmesinin, çağdaşlaşmasının önüne geçilmesi durumunda partinin marjinalleşmeye mahkum olduğu uyarısında bulunuyorlar.

Geleneksel islamî çizginin tavizsiz savunucuları, partinin propagandasını 'ahlak, erdem' gibi temalar ekseninde sürdürmesini isterlerken, 'çağdaşlar', bu temaları sol -en azından sosyal demokrat- solganlarla yoğun her türden gündelik soruna yönelik somut çözüm önerileri geliştirmeye çalışıyorlar.

Gelenekçi-çağdaş ayrımı, politik çalışma tarzı anlayışlarında da kendisini gösteriyor. Özellikle İstanbul'da kahve, meyhane, diskotek, genelev gibi mekanları da içine alan 'her yere gidip herkesle yüzyüze görüşme' politikası gelenekçilerde şok ve tepkilere yol açıyor. Aynı şekilde 1991 genel seçimleri kampanyasında Anajans adlı reklam şirketi tarafından hazırlanan ilanlarda başı açık kadınların, 'çağdaş giyimli' erkeklerin kullanılması, reklam spotlarındaki dilin 'çağdaşlığı' gibi olgular da sorunlar yaratıyor.

Çağdaşlaşma akımının öncüleri, gerek 1991 seçimlerinde İstanbul'da kaydettikleri başarıyla, gerek aynı il içinde daha sonra yapılan belediye başkanlıkları seçimlerinden Kağıthane, Güngören, Bahçelievler, Bağcılar ve Tuzla'da zafer kazanmalarıyla parti içindeki konum ve itibarlarını artırırken RP'li belediye başkanlarının milletvekili seçilmesiyle boşalan Şanlıurfa ve Van belediye seçimlerinin kaybedilmesi gelenekçilerin ha-

nesine kötü puan olarak yazılıyor.

RP içindeki bu ikiliğin ciddi çatışmalara dönüşmesinin başta gelen nedeni Erbakan'ın mahareti ve karizması. Ancak 'çağdaşlar'ın parti içindeki yükselen grafiklerine denk gelecek yetki talebinde bulunmaları, yani MNP - MSP - RP'yi 22 yıldır yöneten 'nomenklatura'nın iktidarını tehdit etmeleri durumunda bir iç hesaplaşma kaçınılmaz gözükmüyor. Ayrıca yıllardır MNP - MSP - RP'ye gerek döviz akıtarak, gerek seçim kampanyalarında aktif şekilde yer almak için binlerce kilometre yapan Avrupa'daki göçmen işçiler, partinin bir yan kolu olarak algılanmanın dışında taleplerde bulunabilirler. Özellikle yabancı düşmanlığının yükselmesiyle birlikte her türden örgütle kalıcı ve anlamlı iş ve eylem birliklerine giden Avrupa Milli Görüş Teşkilatı yönetici ve üyeleri RP hareketi içinde demokrasi ve çoğulculuğun taşıyıcılığını yapmaya aday bir konumdadılar.

İslami Hareket, Sivil Toplum ve Demokrasi

Bir grup müslüman aydının çıkarttığı 'Tezkire' dergisinde islami hareket üzere süren bir tartışmada Ahmet Küskün tarafından kaleme alınan şu satırlar günümüz Türkiye'si'nde müslümanların yeni politik gündemini anlamada önemli ipuçları sunuyor:

"Dünya müslümanlara verilmiş değildir. Dünya üzerinde tasarrufla bulunmak Müslümanların tekelinde değildir. Bu dünyanın bize bırakıldığı yanılgısından kurtulmak gerekmektedir. Başkalarıyla birlikte yaşamının zorunluluğunu ortadan kaldırmak, başkalarının varlığını ortadan kaldırmayı gerektirir. Bütünüyle islami olan bir toplum projesi, toplumun islami ilkelere göre ölçülüp biçilmesini gerektirir.

Bunun neye yol açtığı, açacağı tartışılabilir. Böylesi bir toplum projesinin, sadece başkaları için değil, müslümanlar için de baskı ve zulmü getireceğinin bilinmesinde yarar vardır."¹⁶

Küskün, 'başkalarıyla birlikte yaşamak zorunluluğu'ndan hareketle totaliter islami devlet önermesine karşı çıkarak çağdaş islamcı siyasi düşüncenin en temel hedefini (şariat düzeni) yadsıyor. Küskün'ün görüşleri 'marjinal' olarak nitelenebilir kolaylıkla; ancak RP merkezi tarafından özümseyen Akevler çevresinin toplum tasarımlarının, Ali Bulaç'ın "Medine Vesikası"ndan hareketle sosyalist Birikim dergisinde geliştirdiği düşüncelerin, RP içindeki çağdaş çizginin kalkış noktalarının çoğulculuk arayışı olduğu düşünüldüğünde bu arayışın hiç de kısmi olmadığı ortaya çıkıyor.

Şariat devleti talebine yöneltilen benzer bir eleştiri tercihin devlet aygıtından yana değil de toplumdan yana yapılması olarak kendini gösteriyor. Örneğin Altay Ünaltay din-devlet ilişkisi tarihini incelediği kitabında şöyle yazıyor:

"İslam tarihi boyunca dinin koruyucusu, birbiri ardısıra iktidara gelen devletler değil, müslüman halk olmuştur. Dahası tarihimiz, iyi niyetlerle kurulup sonra yozlaşmış birçok siyasi iktidarın örnekleriyle doludur. Bütün kurumların siyasi iktidarın eline verilmesi, iktidarın yozlaşması durumunda bu halin o kurumların hepsine birden bulaşması ile sonuçlanır. Oysa sağlıklı bir toplumsal yapı, birbirini denetleyen ve bir kısmı yıkıldığında ayakta kalan diğer toplumsal kurumların varlığı ile kendini garanti altına almalıdır."¹⁷

Bütün bu eleştirilerin dışında, gerek doğrudan islami ilimlerde uzman, gerek sosyal bilimlerle uğraşan bir kısım müslüman aydın, asıl olarak oryantalistler tarafından geliştirilip islamcı politik düşünürler tarafın-

dan tartışmasız benimsenen '*İslam devleti emreder*' şeklinde özetlenen ana ilkeyi geçersiz kılma çabasını sürdürüyorlar. Mümtaz'ın Türköne, Süleyman Uludağ gibi akademisyenler gerek İslamın temel kaynaklarına başvurarak, gerek İslam tarihi üzerine araştırmalar yaparak Hz. Muhammed'in peygamberliğinin yanısıra devlet kurucusu ve yöneticisi olmasını '*konjonktürel*' bir olgu olarak nitelendiriyorlar.¹⁸ -

1980'lerin ortalarından itibaren sol aydınlar tarafından seslendirilen '*sivil toplum, sivilleşme, çoğulculuk, konsensüs*' gibi kavramlar, başından itibaren bir kısım müslüman aydın tarafından da sahiplenmişti. Bugün, bu kavramların dindarlar arasında belli bir saygınlığa ulaştığından söz edilebilir. Ayrıca MÇP'den kopan Muhsin Yazıcıoğlu önderliğindeki "*Türk-İslam Ülkücüleri*"nin manifestoları olan "*Milli Mutabakat Çağrısı*"nda aynı kavramların altını ısrarla çizmelerinin anlamlı olduğunu da belirtmek gerekir.

Varolan ya da kurulması düşünülen sağ kitle partilerine yeniden yönelen gelenekçi cemaatler ise, ister istemez bu oluşumların alamet-i farikası haline gelen aynı kavramları bir ölçüde özümsemek durumundalar.

Demokrasi, dindarlar için bir umacı olmaktan kurtulduğu ölçüde, cemaat-içi demokrasi talepleri de boy vermeye başlıyor. Süleymancılığın yönetici elitinden bir grubun, Kemal Kaçar'ın tartışılmaz otoritesine karşı çıkıp ayrı bir örgütlenmeye gitmeleri; Nurgülüğün Yeni Asya kolu içinde, aynı adlı gazetenin önde gelen yönetici ve yazarlarının, gazetenin hukuki sahibi Mehmet Kutlular'ın '*otokratik*' tavırlarını protesto ederek işlerini bırakmaları bu iç-demokrasi arayışının göstergeleri. En azından cemaatlerin konvansiyonel işleyişlerinin artık sorgulanır olduğunun kanıtları.

Dindarların büyük bir hızla çoğulcu, demokratik, sivil ve hatta laik düşüncelere yöneldikleri bir dönemde, kendilerini '*laik ve çağdaş*' olarak tanımlayan kesimlerin, kimlerin, hangi amaçlarla gerçekleştirdikleri şüpheli olan bir takım suikastleri '*fanatik islamcılara*' mal edip bu '*fanatikleri*'de hemen kendi kaba laiklik perspektiflerini paylaşmayan dindarlarla özdeşleştirmeleri bu yönelişi dinamitlemeye aday.

Türkiye'de İslamcı Düşüncenin Açmazı

26 Ocak 1970'de Milli Nizam Partisi'nin kuruluşu, Türkiye'de özgün ve bağımsız bir islamî hareketin oluşması yolunda ilk ciddi adım olarak nitelenebilir. MNP ve onun Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasıyla kurulan Milli Selamet Partisi, ilk evrede bağımsız bir islamî çizgi oluşturmaktan ziyade, dindarların sağ kitle partilerine verdikleri destekler sayesinde devletle giriştikleri pazarlıkları, dolaysız bir yoldan, kendi kadrolarıyla yapma arzularının ürünüydüler. Nitekim MSP'nin birçok koalisyon hükümetinde yer alması, onun seçmen tabanının '*devletin nimetleri*'nden daha geniş ölçüde istifade etmesini sağladı.

İran devrimine kadar iktidarı ele geçirme fikri imkansız görünüyordu. Bu nedenle islamcılık dolaylı bir kimlikti, esas olan islamî motiflerle bezenmiş, devletle sorun çıkartmamayı önceleyen sağcı bir kimlikti. İran devrimi, 80'li yıllarla birlikte etkisini iyice gösterince islamcılık da ilk kez, politik iktidarı hedefleyen dolaysız bir kimlik haline geldi. Hatta bu dönemde ANAP içinde yer alan bir kısım islamcı için ANAP'lık '*amaca varmada yararlanılacak bir araç*' olarak kabul gördü.

Ancak yazı boyunca tartıştığımız kriz öğelerinin görünür hale gelmesi, varolan sistemin, kendisini 'iç-ten fethetmeyi' hesaplayanları asimile etmekteki becerisi, örneğin ANAP içindeki islamcılarının gerçekten ANAP'lı olmalarına, kendilerini en fazla 'muhafazakar' olarak tanımlamaları sonucuna yol açtı. Nitekim ANAP ikiye bölündüğünde 'muhafazakarlari' da ikiye bölündü.

Türkiye'nin siyasi yelpazesinde islamcılar için ayrı bir yer olmadığı, daha doğrusu islamcılarının böyle bir yer edinemedikleri Körfez Savaşına karşı izlenen politikalarla bir kez daha kanıtlandı. Birçok İslam ülkesinde Körfez Savaşı, islamî hareketlerin bağımsızlaşmasına, politik gündemi belirlemesine katkıda bulunurken Türkiye islamcıları savaş boyunca tam bir politikasızlık ve anlaşmazlık içinde boğuldular. Geleneksel cemaatlerin bir kısmı Turgut Özal'ın amerikancı politikasını desteklerken, geri kalan kısmı ile RP, tıpkı SHP ve DYP gibi, Irak'a daha yakın duran ikircikli bir tutum sergilediler; radikaller ise sosyalistlere benzer şekilde emperyalizmi protesto ettiler.

80'li yıllarda islamcılar Türkiye politika sahnesinde iki konuda gündemi belirler gibi göründüler: Başörtüsü ve Ayasofya'nın cami olarak yeniden ibadete açılması. Ancak bu iki konuda da Turgut Özal'ın muhafazakar milletvekillerinin dile getirdiklerinden çok daha fazla bir şey söyleyemediler.

Başörtüsü olayı, bazı islamcılara, siyasi iktidara talip olmak yerine bazı somut sorunlar hakkında kamuoyu oluşturmak için baskı grupları halinde örgütlenmenin daha işlevsel olduğunu öğretti. Örneğin çoğu radikal geçmişli bir grup genç müslümanın başını çektiği 'Bosna Dayanışma Grubu', çağdaş propaganda tek-

TÜRKİYE BAĞIMSIZ İSLAMCI BİR HAREKETE HİÇ TANIK OLDU MU?

niklerine yaslanan gönüllü faaliyetleriyle Bosna'da yaşanan insanlık durumu hakkında kamuoyunu harekete geçirmede epey başarılı oldu.

80'li yıllar islami hareketin toplumsal, hukuki, siyasi vb. düzeylerde meşruiyet kazandığı, bağımsızlaşmaya en fazla yaklaştığı yıllar oldu. Ancak aynı yıllarda Türkiye büyük bir hızla global bir tüketim toplumu haline geldi. Bu süre içinde Turgut Özal liderliğindeki ANAP, dindarları siyasi iktidarda pay sahibi yapıp, eski devletçi politikaların aksine onları devlete değil de serbest pazar politikalarının belirleyiciliğinde yeniden yapılanan sisteme entegre etmeye yöneldi ve bunda epey başarılı oldu. Bir başka deyişle dindarlar, birkaç sembolik istisna bir yana bırakılırsa, gündelik hayattan politikaya kadar her alanda tüketim toplumuna eklenip, kendilerini bilinçli ya da bilinçsiz olarak onun gereklerine göre biçimlendirme sürecine girdiler.¹⁹

Sonuç olarak, kemalist perspektifle biçimlenen eski sisteme karşı geç bir tepki olarak nitelenebilecek olan politik islamî hareket, sistem kendini yeni ilkelere göre yeniden yapılandırmada başarılı olduğu oranda anlamını yitirdi, sistem karşıtı bir hareket olmaktan çıktı.

Günümüzde, Türkiye Cumhuriyetinin ilk kuruluş yıllarının ilkelerinden her ne sebeple olursa olsun taviz vermemesinden yana olanlara karşı rakip bir politik islamî hareketin varolduğundan söz edilebilir. Ancak bu hareket, varlığını, kimliğini 'kemalist' rakiplerine borçlu olduğu için eninde sonunda verimsiz bir tepki hareketi olmaya mahkumdur.

Nitekim bugünün Türkiye'si'nde islamcılar, 'İkinci Cumhuriyet' bayrağını açmış gözükken Turgut Özal ve yakın çevresinin eski tip cumhuriyet savunucularına

karşı başlattıkları mücadeleye katkıda bulunmanın ötesinde bağımsız bir varoluşun, dolaysız bir islamcı kimliğin öğelerini bünyelerinde taşıyorlar.

Türkiye’de politik islamcılık 90’li yıllarla birlikte başarısızlığa uğradı. Ancak yoksulluk, çürüme, sömürü sürdükçe; serbest pazar politikalarıyla daha da katmerleştikçe politik islamcı bir hareketin yeniden doğma şansı hep olacak. Çünkü Olivier Roy’nın dediği gibi “İslam kadar eski olan şeriat talebi aslında her dem tazedir, zira asla gerçekleşmemiştir.”²⁰

NOTLAR

1. Bu noktada RP’nin, özellikle İstanbul örgütünün başarılarına ile ride değinilecek. Ayrıca 1991 genel seçimleri öncesinde *Milli Gazete*’de yazmaya başlayan Mehmet Metiner, ilk olarak bazı sosyalist aydınlarca da ile getirilen “kent yoksulların ideolojisi olarak islamcılık” saptamasına sahip çıkan ve bunun pratiğe yansımaları olarak RP’nin seçim kampanyalarını gösteren ilginç yazılar kaleme aldı.

2. Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

3. Örneğin “Aylık Militan Dergi” *Ak-Doğuş*’un 1990 Mayıs tarihli 6. sayısında Ankara’da gözaltına alınan *Ak-Doğuş* taraftarlarına Fethullah Hoca’nın liderliğindeki Nurcu kökenli gruba bağlı olan polislerin işken- ce yaptığı iddia edildi.

4. İranlı devrimci dinadamları tarafından geliştirilen, İngiltere’da yaşayan Pakistanlı Kelim Siddiki tarafından sistemleştirilen görüşe göre “Evrensel İslami Hareket”, “Evrensel İslam Devrimi” yoluyla “Evrensel İslam Devleti”ni hedeflemelidir. Bu devrimin ilk halkası olarak İran devrimini gören bu yaklaşım, dolayısıyla hareketin merkezini İran, devletin başkentini ise Tahran olarak görmeye kadar varmıştır.

5. Olivier Roy, “*L’echec de l’Islam politique*”, *Esprit*, Aout-Septembre 1992, s.127. Roy’nun bu tespiti Uğur Mumcu suikasti ile birlikte yeniden “islamcı terör” tartışmalarının yapıldığı Türkiye için çok önemli. Bugün kendilerini “islamcı” olarak tanımlayan birileri gerçekten birtakım suikastler gerçekleştiriyorlarsa, bunu ülkedeki şu ya da bu islamcı çizginin stratejisinin bir parçası olarak değerlendirmekten ziyade bazı ülkelerin dış politik hesaplarının bir uzantısı olarak görmek daha anlamlı olacaktır.

6. Agm., s. 109.

7. İslamcı gençlerin Bosna’da savaşmaları, 12 Mart 1971 askeri darbesiyle örgütsel bir yenilgiye uğrayan marksist soldan çok sayıda militanın Filistin’de savaşmasını fazlasıyla çağırıştırıyor. Kendi ülkelerinde islam devriminin meşruiyetini sağlayamayan bu radikallerin tüm dünyanın gözünde meşruiyeti olan bir direnişi ne ölçüde bir cihada dönüş-türebileceklerinin dışında bir başka soru daha, bu gençlerin Türkiye’ye döndüklerinde ne yapacakları da cevaplandırılmayı bekliyor. Daha önce Afganistan’da çarpışmış olanların büyük kısmı için böyle bir soru söz konusu değil; çünkü onlar birer “profesyonel mücahid” olarak Bosna, Keşmir gibi bölgelerde cihadlarını sürdürüyorlar.

8. Körfez Savaşı sırasında ilk ciddi ve çarpıcı örnekleri yaşanan Cu-

ma gösterileri zamanla radikal islâmcıların var olduklarını kanıtlamak için neredeyse takvime bağladıkları bir ritüel halini aldı ve özellikle Beyazıt Camii'nin cuma cemaati, çevredeki vatandaşlar ve polis tarafından kanıksanmaya başladı. Aynı şekilde basın da bu gösterilere karşı ilgisini kaybetti. Halen bu gösterilerin sürüp sürmediği, en azından basın yazmadığı için bilinmiyor.

9. "Gönüllü tecrit"i aşma yolunda RP içindeki bir kanadın çabalarına ileride değinilecek.

10. RP'nin İstanbul'da beş belediye başkanlığını kazanmasında, diğer partilerin belediyeleri bir rüşvet yuvası haline getirdikleri, kendilerinin ise herşeyden önce bu tür kokuşmuşluklarla mücadele edecekleri yolundaki propagandaları etkili oldu. Ancak bazı büyük gazete yazarlarının iddia ettiği gibi RP'nin zaferini yalnızca bu motife bağlamak, diğer partilerin tek eksiğinin "erdem" olduğunu kabul etmek anlamına geleceği için yeterli olmayacaktır.

11. Agm., s. 128.

12. Mehmet Metiner, *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1987.

13. İslami hareketin toplumsal ve politik meşruiyet kazanmasında, "sivil toplum" bağlamındaki tartışmalara müslüman aydınları dahil etmede ısrarlı bir çaba gösteren ve bütün engellere rağmen bunda büyük ölçüde başarılı olan sol aydınların katkılarının altını çizmek gerekiyor.

14. Geleneksel cemaatlerden burslar alıp onların pansiyonlarında kalarak üniversiteye giden çok sayıda genç, etkisi altında kaldıkları radikal söylemlerle içinde bulundukları statükocu yapı arasında tercihlerini sıklıkla radikalizmden yana yaptılar.

15. Bu saldırılara yakın zamanlardan bir örnek olarak, 21 Aralık 1992 tarihinde saat 04.30 sıralarında Diyarbakır il merkezinde Şehitlik Camii imamı 40 yaşındaki Ubeydullah Dalar'ın bir grup Hizbullah yanlısı tarafından taş ve sopalarla dövülüp öldürülmesi verilebilir.

16. Ahmet Küskün, "Ne O Ne de Öteki: Yasin Aktay'a Cevap" Tezkire, Şubat 1992, s.30.

17. Altay Ünalay, *Doğu'da ve Batı'da Din-Devlet İlişkisi*, Endülüş Yayınları, İstanbul, 1990.

18. Bakınız, Mümtaz'er Türköne, "İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi", Türkiye Günlüğü, Kış 1990, s. 36-42; "İdeolojik İslam", Türkiye Günlüğü, Güz 1991, s. 57-64; "Cezayir, İslam ve Demokrasi" Yeni Toplum, Mayıs-Haziran 1992, s. 59-63. Süleyman Uludağ, "İslam-Devlet İlişkileri", Türkiye Günlüğü, Kış 1990, s. 27-35.

19. Türkiye'de dindarların tüketim toplumuna eklemlenmeleri konusunda bakınız, Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 301-302.

20. O. Roy, agm., s. 109.

OTORİTER LAİKLİK VE İSLAMİ KATILIM

Prof.Dr. Nilüfer Göle

Laiklik mi Demokrasi mi?

Müslüman ülkelerin siyasal yaşamında islâmî etkinin artması, İslamla demokrasinin uyuşup uyuşmadığı sorusunu giderek daha fazla öne çıkarıyor. Soru birçok varsayımı içermektedir. Birincisi, İslam, bir din olarak, siyasal liberalizm için bir engel sayılıyor. Ne var ki, Judaizm - Hristiyanlık geleneğinin, islâmî gelenekten daha az mutlakiyetçi olduğunu savlamak olanaklı değil. Akıldan çıkarılmaması gereken nokta şu: Teolojik yaklaşım, siyasal gerçeklerden farklıdır. Batı dünyasının demokratik ideali, aşama aşama gelişmiş ve bu gelişmeyle eş zamanlı olarak dinde reformasyonu yaratmıştır. Bu çerçevede, Batının deneyimi ışığında, İslam ve demokrasi sorununu şöyle formüle edebiliriz: Müslüman ülkelerdeki modernleşme ve demokratik deneyimler, İslamın reformasyonunu güçlendirir mi? Bunun yanı sıra, daha şimdiden şunu söylemek mümkün: Günümüzde 'radikal' islâmî hareketler, İslamın yeniden yorumlanması için didinıyorlar; bir yandan alternatif bir modern toplum vizyonu yaratırken bir yandan da geleneksel İslamı köklü bir biçimde eleştiriyorlar.

Bir diğer yandan müslüman ülkelerin çoğu laik ama otoriter yönetim altında tutuluyorlar. Demokrasiye geçiş yönünde adımlar atılan ülkelerde ise bu süreç çoğu zaman kesintiye uğruyor; çünkü islamî partilerin seçimli siyasete atılmalarından o ülkenin laik elitleri ve batı dünyası endişe ediyor. İslamî katılım, otoriter teokratik bir iktidara giden yolda stratejik bir maskeleye gibi görülüyor. Bu nedendir ki, İslamla demokrasinin uyuşup uyuşmaması sorunu, aslında batılılaşmış egemen elitlerle müslüman toplum ve Batı ile müslüman dünyası arasında bir iktidar ilişkisi sorunu olarak beliriyor. Bunun gibi, müslüman ülkelerde demokratik rejimlerin çökmesine ilişkin sorunlar, 19'uncu yüzyıldan bu yana birçok müslüman ülkede yeğlenen modernleşme çabalarının otoriter yöntemlere dayandırılmasından kaynaklanıyor.

Modernleşen müslüman ülkelerin siyasal profilinde en kolay gözlenebilen özellik, batılılaşmış elitlerle müslüman kitleler arasındaki açıklıktır. Bundan da ötesi, siyasal iktidarın modernleşmesinde temel gereksinim olan laiklik, bu kültürel ve siyasal açıklığı daha da derinleştiriyor. Gerçi laiklik, batı türü demokrasiyi geliştirmenin ön koşulu sayılıyor ama, müslüman ülkelerde laiklikle demokrasi arasında bir yapısal çelişki bulunuyor. Modernleşme sürecinden geçmiş müslüman ülkelerin hemen hepsinde, laiklik ilkesi, halk egemenliği demokratik ilkesiyle çatışıyor. Türkiye'nin modernleşme girişimi ve siyasal tarihi, laiklikle demokrasi arasındaki bu gerilimin açık bir örneğidir. Anımsamakta yarar var: 1923'de ulus-devlet oluşundan itibaren, müslüman ülkeler arasında en köktenci bir laikliği gerçekleştiren çabası içine giren Türkiye, 1946'ya kadar tek-parti yönetiminde kalmıştır. Laiklik adına demokrasi bas-

tırılmıştır. Çünkü yönetici laik elit tabaka, halk egemenliğinin, İslamın egemenliğinde son bulacağından kuşku duymuştur. Gerçekten de 1950'de siyasal çoğulculuğa ve demokrasiye geçişle birlikte, Demokrat Parti islamî değerleri çok daha rahatlıkla ifade ve temsil eder hale gelmiştir. Ama 1960 askerî darbesi, bu temsili demokrasi deneyimini kesintiye uğratmış, popüler müslüman kültürüne karşı, ilerici elitlerle ordu arasındaki koalisyonu güçlendirmiştir.

Başka deyişle müslüman siyasal sistemlerde, yapının özünde varolan bir kısır döngü işler: batılılaşma teşebbüsleri, otoriter rejimler yoluyla gerçekleştirilir; demokrasiye geçiş, islamî değerlerin ve uygulamaların ifadesine yol verir; batılılaşmış elit katmanlar bu gelişmeyi rededer; laik düzenin yeniden kurulması için girişilen askerî darbeye kısır döngü tamamlanır. Ceza-yir'in deneyiminde, laiklik, demokrasi ve İslam arasındaki bu kısır döngü dramatik bir biçimde ortaya dökmüştür. Bağımsızlık savaşının önderi olan FLN'in otoriter tek parti yönetimine karşı, toplumun demokratik esinlerini temsil eden parti, islamî FİS olmuştur. Ama ilerici laik elit katmanlar, islamî bağnaz gerici tehlikesiyle tehdit edildikleri duygusuna kapıldıkları için askerî darbeyi davet etmişlerdir; böylece demokratikleşme süreci dondurulmuş, siyasete yer açma girişimi askıya alınmış, bu da yasa-dışı siyasete ve çoğunca terörizme yol vermiştir.

Başka deyişle laiklik yansız, iktidar bağlantısı olmayan bir ilke değildir; laiklik, modernlik yanlısı elitlerin siyasal ve kültürel kudretini temsil eder. Demokrasiyle laiklik arasındaki içsel gerilim, batılılaşmış elitlerle müslüman toplum arasındaki iktidar ilişkilerine çok yakından bağlıdır. Öte yandan, politikada islamın ken-

dini yeniden ortaya koyması, müslüman kimliğin ve kültürün yeni bir yorumu ve vurgulanışıyla sağlanır. Bu haliyle, günümüzdeki islamî hareketler, toplumun iktidara yönelişinin ideolojik araçlarından biri olarak görülebilir.

İslamî Kimlik ve Batı Uygarlığı

Müslüman ülkelerde 1970'lerle 1980'lerde İslamın siyasal bir güç olarak yeniden canlanması, genellikle, islamî yasaların ve düzenin yeniden yaşama geçirilmesini amaçlamış militan bir eylemciliğin ürünü olarak tanımlanmış ve izah edilmiştir. Bu tür bir siyasal strateji, günümüz islamî canlanışının birçok yönünden sadece biridir; ama islamî bir kimlik yaratılması yoluyla yeni sosyal grupların kudreti ele geçirmesi ve bunun sosyal sistem üzerindeki etkileri daha az önemli değildir. İslamî devrim fikri, kitlesel kalkışma fikri öylesine egemendir ki, islamî eylemin siyasal devrim mantığı, eylemin sosyo-kültürel yönünü gerilere iter. J.Espósito'nun da dediği gibi, *"İslamın belli yönlerini öne çıkaran bir tahlil"* gerçek görünümü çarpıtır ve *"bunun sonucu olarak İslam ve islamî canlanış, İslamın Batıya karşı olduğu, İslamın modernlikle savaştığı türünden ya da müslüman öfkesi, aşırıcılığı, fanatikliği ve İslam terörü türünden basma kalıp vargılara indirgenir."*¹

Müslüman ülkelerdeki modernleşme girişimleri üzerinde durulduğu zaman, islamcı hareketlerin sosyolojik açıdan ne demek olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Müslüman bir ülkede modernleşme, batının modernleşmesinden daha değişik bir yol izler; müslüman bir ülkedeki modernleşme kültürel yapının, yaşam biçiminin ve kimliğin *'batıllaştırılması'*ni öngören bir siyasal

iradenin topluma tepeden zorlanmasını içerir. Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tür bir kültürel modernleşmenin, bir uygarlaşma dönüşümü biçiminde dahi olsa, en köktenci örneği sayılabilir. Devlet mekanizmasını modernleştirmenin ve çok uluslu Osmanlı İmparatorluğundan laik cumhuriyetçi ulus-devlet düzenine geçilmesinin ötesinde kemalist reformlar, halkın yaşam biçimine, davranışlarına ve gündelik alışkanlıklarına nüfuz etmeye çalışmıştır. Paul Dumont, Türk halkının Batılı olma deneyiminin güçlüklerini anlatırken, *"Doğu giysilerini, türbanı, fesi, şalvarı, sandalı, peçeyi atmak zorundaydılar"* der; *"birden çok kadın almaktan vazgeçmeleri gerekiyordu; Arap alfabesini bırakacaklardı; Arap harfleriyle, anlaşılmaz muskalar yazmayacaklardı; zamanı güneşe bakarak ölçmeyeceklerdi; ağırlık ve uzunluk ölçülerini değiştireceklerdi; yaşam biçimlerini, kafa yapılarını ve yaşama bakışlarını değiştireceklerdi."*²

Gerçi *'uygarlaşma'* kavramı, Norbert Elias'ın belirttiği gibi, teknoloji düzeyinden yeme-içme alışkanlıklarına kadar çok değişik alanda birçok konuyu hedefler ama, herşeyden önce, *'Batılı bilincinin ifadesini'* ve *'Batının ulusal duygusunun'* ifadesini öngörür. Kısacası, Batının üstünlüğünün ifadesinden başka birşey değildir. *'Uygarlaşma'* olgusu, Batının, kendi özgün deneyiminden kaynaklanan farklılığını, öteki çağdaş ama *'ilkel'* toplumlar karşısında kendinden emin ve orijinal konumunu yani teknolojisini, düzenli davranış kurallarını, dünya görüşünü ve Batı diye ne varsa herşeyi alıp benimsemeyi içerir.³ Başka deyişle, uygarlaşma kavramı, Batının üstünlüğünü kabul eder ve Batı kültürüne evrensellik atfeder.

İşte bu yüzdendir ki, bir müslüman ülkedeki modernleşme çabaları, *'uygarlaşma'* meselesi haline gelir.

Çünkü, uygarlaşmanın temel öğelerini belirleyen şey batının deneyimi ve kültürüdür. Rönesanstan bu yana Aydınlanma Çağını geçerek, sınai topluma varan ve bilgi çağında da egemen olan Batı tarihi bir kez keşiflerin, modernliğin kaynağı haline gelince, artık batılı olmayan deneyimler hiçbir biçimde tarih-yapıcı nitelikte değildirler ve belli bir adla değil sadece "batılı olmayan" şeklinde anılan bir tortudurlar. Daryush Shayan'ın deyişiyle bu toplumlar Batı uygarlığının dış çevresinde bırakılmışlardır; tarih ve bilgi alanından hariç tutulmuşlardır; artık '*değişim karnavalı*'na katılmazlar. Bu yaklaşım, karşılık olarak, o kültürlerde bir '*kültür şizofrenisi*' yaratır.⁴ Bunlar, '*zayıf tarıfselliği*' olan toplumlardır; başka deyişle, modernliği yerel bir gelişme olarak sağlama kapasitesi zayıf toplumlardır.⁵ Bunun sonucu olarak, tarihleri, sürekli bir modernleşme çabasıdır; Batının soluk bir yansımasıdır.⁶ Başka deyişle, Doğunun Batı dünyası ile karşılaşması, iki kültür arasında karşılıklı bir alış-veriş olmak yerine, islamî kimliğin gerilemesiyle sonuçlanır. Bunun sonucu olarak, uygarlık terimi islamî uygarlık, Fransız uygarlığı gibi her bir kültürün tarihsel nispiğine atıfta bulunmak yerine, Batının üstünlüğünü biçimler. Türk modernlik yanlılarının çok iyi bir biçimde formüle ettikleri gibi, modernleşmenin temel amacı, "*muasır medeniyet seviyesine erişmek*" tir.

19'uncu yüzyılın sonunda, batılılaşmanın yolları ve çerçevesi konusunda Osmanlı elitleri arasında yapılan tartışma, kültürel kimlikle modernleşme arasındaki sorunun önemini ortaya çıkarmıştır. Muhafazakarlara göre, uygarlaşmanın maddî ve manevî görünüşleri birbirinden ayrı tutulmalıdır; maneviyat, bir ülkenin kendi kimliği ve dinsel kimliğini ifade eder, uygarlaş-

manın maddî yönü ise batının teknolojik başarılarını işaret eder. Bu ayrım yapıldıktan sonra reformlar, Batının bilimsel ve teknolojik başarılarını benimsemekle sınırlandırılmalıdır. Muhafazakarların aksine, Batıcılar, uygarlığın bir bütün olduğunu, böyle iki ayrı parçaya bölünemeyeceğini, o nedenle de bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiğini savlarlar. Üstelik, evrensel ölçülerle tanımlandığına göre, Batı uygarlığı, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde uygulanabilir. Onlara göre uygarlık, Hristiyan kültürüne özgü bir ürün değil, evrensel bilimin ve rasyonelliğin sonucudur. Türkiye'nin kemalist modernleşmesi ve 1923 milliyetçiliği, Batıcıların muhafazakarlar karşısında zafer kazanması şeklinde değerlendirilebilir.

Modernleşmenin böyle evrensel bir biçimde tanımlanışı, partikülarist din kültürüne egemen olacaksa, bir siyasal iradeyle desteklenmesi zorunlu olacaktır. İlerleme kavramını, batılılaşmış Türk elitleri, islamî yerel kültüre direniş olarak algılamışlardır. "Muasır medeniyet seviyesine erişmek" için partikülarist kültürün boyunduruğundan kurtulmak ana hedeftir. İslamın yürekli savaşçıları olan Osmanlılar; Kahire, Bağdat, Şam, Mekke, Medine gibi belli-başlı islam merkezlerini bir araya getiren bir imparatorluk kuran ve Avrupa'nın kalbini yaklaşık iki yüzyıl boyunca tehdit eden Osmanlılar, '*Avrupa'nın kamçısı*' sayılan Osmanlılar; kudret odağının, canlanan ve kendine güveni geri gelen Avrupa'ya kayması ardından, "*Avrupa'nın hasta adamı*" olmuşlardır.⁷ Osmanlı İmparatorluğunun gerileyişi ister-istemey uygarlık kaymasını gündeme getirecektir. Tarihin cilvesi şu ki, yüzyıllarca müslüman ve barbar imgesinin sembolü görülen Türkler, şimdi '*uygarlaşmış*' çevreye girmeyi deneyeceklerdir. (Ama bunun

için herşeyden önce kendi 'barbarları'nı yaratmaları gerekecektir: Bunlar, uygarlığın önündeki engel sayılan müslümanlardır.

Modernleşmenin en gözle görülür etkisi, devlet yapısı ve siyasal kurumlar üzerinde olmuşsa, elle tutulamayan ama en nüfuz edici etkisi, uygarlaşma düzeyi üzerindedir; yani sembolik kültürel sermaye üzerinde yeni bir kimlik inşa edilmesi, etik ve estetiğin yeniden tanımlanmasıdır.

Bu çerçevede 'uygar' ve 'uygar olmayan' davranış biçimleri ayrıntılı olarak irdelenmektedir. Alafranga davranış övülürken, alaturka sözcüğüyle ifade edilen davranış biçimleri olumsuz sayılmaktadır. Kravat takmak, sakalını-bıyığını kesmek, tiyatroya gitmek, çatal-bıçakla yemek, karı-kocanın yolda elele yürümesi, baloda dans etmek, el sıkmak, sokakta şapka giymek, soldan sağa doğru yazmak, ilerici ve uygar cumhuriyetçi bireyin ideal davranışlarıdır. Estetiğe verilen değer de değişmektedir; beyaz tenli, dolgun, bol giysili, uzun saçlı, eli kınalı kadınların güzellik sembolü sayıldığı oryantal tercihin yerini enerjik, aktif, ince ve kıssaçlı Batılı kadın güzelliği alacaktır. Ve böylece batılı yaşam biçimi, oryantal yaşam biçimini hemen tümünden gölgeleyecektir.⁸

Yeni uygarlığın, yeni yaşam ve davranış biçimlerinin yüceltilmesinde, moda, bir truva atı gibidir. Batı usulü iskemleler, gramofonlar, korseler, pantolonlar ve Türk yaşamına giren benzeri başka eşya, Türklerin yeni davranış hareket ve eğlence alışkanlıkları yaratmalarının belirleyici öğeleridir. Georg Simmel, kişinin yürüyüş ve davranış temposunu ve biçimlerini doğrudan belirleyen şeyin giyim eşyası olduğunu, benzer giyim eşyası kullanmanın benzer davranışlar doğuracağını

savlar.⁹ Öyleyse, zamanın durduğu monoton müslüman çevreye ve temelde gelenekleri, etik, sosyal ve yerel farklılıkları ortaya koyan giyim alışkanlıklarına, moda yoluyla batı giyimi ve yaşam biçimi aşılanacaktır. Değişime ve yeniliğe olumlu değerler katan moda, yaşanan çağa ve dolayısıyla batı modernliğine dönük dikkatleri keskinleştirecektir.

Demek ki, zevklerin değiştirilmesi, masum bir girişim değildir; islamî uygarlıktan Batı uygarlığına kaymayı vurgular. Bir sosyal belirleyici olarak zevk, kültürel farklılığı ve sosyal katmanlaşmayı beraberinde getirecektir.¹⁰ Görüldüğü gibi, batılılaşmış elitlerle müslüman toplum arasında bir hakimiyet alanı savaşı vardı; bu savaşta tarafların ortaya koyduğu bahisler, kültürel çerçevede belirlenmiştir. Günümüzdeki islamcı köktencilik, bu savaşın daha da ciddileşmiş bir boyutta ortaya konmasına yol vermiştir. Devlet, örgütlü siyasal toplum, sosyal çatışmayı, uygarlaşma alanının bir sorunu olarak görmektedir; müslüman aktörlerin kendi etik ve estetikleriyle tarih sahnesine yeniden çıkışları olarak sunmaktadır. Devlete göre, islamcı köktencilik, ilerlemenin ve rasyonelliğin karanlık arka yüzünü temsil edenlerin geri gelişidir.

Ne var ki, 'baskı altında kalmışların geri dönüşü', sadece militan eylemcilik yoluyla Batının reddedilmesi şeklinde tecelli etmemektedir; onun yanı sıra, başta eğitim olmak üzere modernliğin bazı kazanımlarını sahiplenen ve bazı değerlerle sembolik kültürel sermayenin üretimine katkıda bulunan islamcı elitlerin de ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Kısacası, islamın yeniden canlanması, modernlik yanlısı elitlerin 'uygarlık' eşittir 'batılılaşma' denklemine meydan okuyuşun da ifadesidir. Öyleyse, uygarlaşmanın iki tarafında ortaya sürülen

bahisleri, yani bir yandan modernleşme çabalarını, bir yandan islamlaşmayı irdelemeden, bu iktidar savaşımını ve onun yanı sıra sivil toplumun bu savaşımındaki önemli yerini, ayrıca kadınların örtünmesi erkeklerin sakal bırakması gibi sembolik estetik sorunları, ya da bekaret, serbest cinsel ilişki, homoseksüellik, alkolün yasaklanması türünden ahlak sorunlarını kavramak mümkün değildir.

İslamcı hareketler, aydınlanma ve modernliğe Batıdaki yeni toplumsal hareketlerin gösterdiği eleştirel duyarlılığı paylaşmaktadır. İslamcı hareketler, sinai modernliğin baskı altında bıraktığı öğelerin (kadın, doğa, etnik gruplar) gücünü ortaya koyan, hafızaları tazeleyen ve kimlik siyasetini yeniden vurgulayan feministlerden, yeşillerden ve etnik hareketlerden çok da farklı değildir. Evrenselciliğin herşeyi aynı düzeye indirgeme sürecine karşılık yerellik ve partikülarizm, post-modern koşulların belirgin özelliğidir. İslamcı hareketler de modernlik çağının olgusudur, o çağa doğmuşlardır; dünyanın aynı eğilimini paylaşmaktadırlar. Başka deyişle, islamcı hareketleri, batı modernliğine geleneksel tepki olarak algılamamanın yanlış olduğunu daha iyi kavramak için, dünyaya post-modern bir perspektiften bakmak gerekir.

İslamcı Elitlerin Doğuşu

İlk bakışta, islamcı hareketler, ekonomik duraganlığın, nüfus patlamasının, kırdan kente göçün, kentleşmiş yığınların kural tanımazlığının, siyasal terörizmin vb., ortaya çıkardığı bunalım durumuna tepki hareketleri olarak görülür. Başka deyişle, müslüman üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştığı tüm sorunlar, islamcı ha-

reketlerin geliştiği koşulları belirleyen öğeler olarak ortaya çıkar. Modernlik yanlısı elitlerin başarısızlığı da islamcı canlanışa katkıda bulunur. Yabancı ideolojiler, örneğin İran Şahı'nın otoriter modernizmi, Cezayir'deki FLN'nin anti-kolonyalizmi, Mısır'da Nasır'ın nasıyon sosyalizmi, Türkiye'de Mustafa Kemal'in laik milliyetçiliği, islamî ideolojide kardeşlik ve güven bulan müslüman yığınların çok yabancı olduğu örnekler olarak görülür. Ölçü bu olunca, islamcı aktörler de İslama ontolojik güven ve karmaşık sorunlara basit çözümler bulan, düş kırıklığına uğramış, işsiz, marjinal yığınlar olarak tanımlanır.

Ne var ki, islamcı hareketler, belli bir sosyal düzene patolojik tepki hareketine indirgenemezler; toplumsal bir hareket olarak, o sosyal düzenin üretimine katkıda bulunurlar.¹¹ Bu nedenledir ki, islamcı aktörler bir başlık altında, hakim 'yığınlar' ve gerici 'militanlar' olarak nitelenemezler. Çünkü, islamcı bir sosyal hareket içinde ve o hareket sırasında, sosyo-profesyonel islamcı (karşı) elit, embriyonik biçimiyle gelişmeğe, büyümeğe başlar. Üstelik islamcı hareketin militanları, üniversite öğrencileri arasından devşirilmektedir. Bu olgu, islamcı hareketlerin, geleneksel kitlelerin hareketi değil, eğitim görmüş grupların başlattığı bir hareket olduğunun kanıtıdır.

Türkiye'de 1983 sonrası, Anavatan Partisi saflarında islamî mühendislerin siyasal iktidara yürüyüşüne, büyük kentlerin modern üniversite kampüslerinde örtünmüş islamcı kadınların ortaya çıkmasına, pıtırak gibi biten dergilerin, gazetelerin kitapların yarattığı ortamda, etkinliğin solcu aydınlardan islamcı aydınlara kaymasına tanıklık etmiştir. Bu yeni öğeler, popüler geleneksel islamı, sistemin dış çevresinden merkeze ta-

şınımlardır. Günümüzdeki islamcı hareketler, sadece kentsel alanda yani coğrafi anlamda 'merkez' de olmakla kalmıyorlar, ama aynı zamanda, sembollerin ve değerlerin üretimine, değişimin yolunun çizilmesine katkı yaparak kültürel ve siyasal anlamda da merkezde yer alıyorlar. Girişimleri, sistemin reddedilmesinin mantığında değil, katılımın mantığında yatıyor. Modernliği daha fazla denetim altına alma esiniyle dolup taşan, eğitilmiş, modern islamcı elitlerin oluşumu, 'pasif, cahil, gelenekçi ve yok olmaya mahkum' bir müslüman imgesini gölgede bırakmaktadır.

Karşı-elitlerin üç türü mühendisler, aydınlar ve kadınlar, islamcı siyaset açısından özellikle önemlidir. Birbirinden farklı olan bu üç türden herbiri önemli bir rol oynar ve islamcı hareket içinde ciddi bir tartışmanın konusudur. Mühendisler, rasyonellikle iman arasındaki gerilimi, aydınlar eleştirel düşünceyle islamî moral arasındaki gerilimi ve örtünmüş kadınlar, kadının özel yaşamdaki rolünü tanımlayan islamî kurallarla, kamu yaşamına katılımı arasındaki çatışmayı kristalize etmektedirler. Modern eğitimin yarattığı islamî elit için, rasyonellik, bireysellik ve eleştirel düşünce, özerk bir değer ölçütü olarak belirdikçe, bir sekülerleşme süreci de işlemeğe başlayacaktır. Başka deyişle, bu islamcı elit mühendis, entellektüel, bireysel bilinç olarak kadın kimlikleriyle daha çok profesyonel kimlik kazandıkça, kutsal inançla dünyevî alan birbirinden daha çok ayrılacaktır.

Gerçi mühendisler, entellektüeller ve örtünmüş kadınlar, kültürel kimlik yaratılmasından daha köktenci bir politikaya kadar islamî siyasette birbirinden çok değişik konumda bulunmaktadır ama, hepsini gözle görülür hale getiren ortak öge İslamdır. Başka deyişle

le, siyasal İslam sosyal katılımı arzulayan ve kamuoyu tarafından farkedilmeyi isteyen müslüman aktörlere, kendilerini tanımlayıcı yeni bir dil vermektedir. İslamî siyaset yeni sosyal grupların sisteme katılımını teşvik ettiği ölçüde, bunu, demokratik sürecin derinleşmesi ve genişlemesi olarak düşünebiliriz. Özellikle islamî rejimlerin yönetimi altında olan ülkelerin deneyimi dikkate alındığı zaman, islamcı hareketlerin etkinliğinin artması ve iktidara gelmelerinin demokratik sistemi tahrip edip etmeyeceği sorusu önemli bir soru olarak belirmektedir. Öte yandan belirsizlik, demokrasinin en önemli faziletlerinden biridir. Başka deyişle, deneme ve açık-uçlu tarih anlamında ancak demokrasi yoluyla ülkelere bazı değerler bahşedilmiştir ve ancak o yolla ülkeler kendi geleceklerinin yeni biçimlerini belirleyebilirler.

Eğitim, yukarı doğru sosyal hareketlilik, demokratik seçimler gibi yollarla elitlerin yaygın dolaşımını sağlayabilen ülkelerde, islamcı hareketler, kendi hareket mantıklarında daha katılımcı olacaklardır.

Türkiye, bu konuda örnek sayılabilir. Buna karşılık, yukarı doğru sosyal hareketlilik kanallarının ve politik katılımın var olmadığı bir ülkede, islamcı elitlerin sosyal hareketliliği engellenecek ve islamcı hareket tepki mantığı ve/veya şiddet mantığı çerçevesinde oluşacaktır. Mısır'ın ve ondan daha dramatik ölçüde Ceza-yir'in durumu, bu dışlama ve şiddet mantığı çerçevesinde düşünülmelidir. Kuşkusuz, Türkiye, ekonomik bunalımın ve sosyal dışlamanın semptomu olan eğilimlere karşı bağışık değildir. 2 Temmuz 1993'de aralarında ozanların, entellektüellerin ve müzisyenlerin bulunduğu 33 kişinin bir otelle birlikte diri diri yakılması gibi dehşet verici bir Sivas olayı, islam dinine

karşı küfür suçlamasıyla kolayca kışkırtılabilen bir halk yığınının toplu isterisine bir örnektir.

Bu çerçevede, islamcı hareketin birbirinden farklı iki mantığı vardır. Biri katılımcıdır ve dolayısıyla çoğulcu ve demokratiktir. Diğeri, kendi stratejisinde devrimcidir ve sistemle işbirliği yapan herkese karşıdır. Birincisi kültürel yaratıcılığa, ikincisi siyasal eylemciliğe yol verir. Başka deyişle katılımcı mantık, modernlikle kendi arasındaki etki alış-verişini kabul eder ve böylece, İslam Batıya karşı ya da gelenek modernliğe, şark despotizmine ve demokrasiye karşı türünden iki uçlu karşıtlıkları gerilere iter. Yerel kültürel dokuyla evrensel rasyonel ilkeler arasında bir sentez yaratma potansiyeline sahiptir. Kültürel İslam, belli bir düzene karşı bir tepki değil, modernlikle uzlaşmaya varma çabası olduğu ölçüde daha yaratıcıdır.¹² İslamî iman aracılığıyla bireyin daha güçlendirilmesidir. Başka deyişle değişim devletten değil, bireyden başlar. Buna karşılık, kitlesel, tümsel bir değişimi öngören, başka deyişle islamî bir sistemi yerleştirmeye öncelik tanıyan siyasal İslam ise Devlet kudretini ele geçirmeyi amaçlar ve bu nedenle daha eylemci, daha devrimcidir. Çoğu zaman bir komplo teorisinin yardımıyla düşmanı tanımlayıcı ifadeler, örneğin '*Batı emperyalizmi*', '*şeytan*' ya da '*dış güçler*' gibi ifadeler, hareketin mesajını gölgeler. Buna karşılık, "müslüman şahsiyeti ve kimliği"nde demir atarak yeni bir etik ve estetik kurallar bütünü yaratmak isteyen kültürel İslam '*manevî dünyada tam bağımsızlığı*' savunur.¹³ Eğer siyasal İslamın yakıtı, düş kırıklığına uğramış halk yığınlarının öfkesiye, kültürel İslamın yakıtı, islamcı elitlerin entellektüel düşüncesi ve kişisel meslekî stratejidir.

İslamcı hareketlerin katılımcı mantık doğrultusun-

da mı yoksa sistemli bir huzursuzluk yaratma doğrultusunda mı gelişeceği, her müslüman ülkenin, yeni sosyal gruplara ekonomik ve siyasal bir gelecek yaratma kapasitesine sahip oluşuna ya da olmayışına göre belirecektir. Kısacası İslamın demokrasiyle tutarlılığı, müslüman ülkelerin katılımcı siyaseti ve ekonomik gelişmeyi sağlama kapasitelerine bağlıdır. Buna karşılık batılılaşmış elitlerle geleneksel kitleler, zenginle yoksul, laikle müslüman arasındaki kutuplaşmanın keskinleşmesi, demokratik deneyimi tahribedecektir.

NOTLAR

1. John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality*, Oxford University Press, New York, 1992, s. 173.
2. Paul Dumont, *Mustafa Kemal, Complexe*, Paris, 1983, s. 156.
3. Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann Levy, Paris, 1973 (Almanca ilk baskı, 1969)
4. Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989. Türkçe "Yaralı Bilinç" Metis yayınları, İstanbul, 1993.
5. Bu kavramlaştırmanın ayrıntıları için bkz. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.
6. H.Djait, "Dimensions de l'orientalisme islamisant", *Le mal de voir*, Union generale d'editions (10/18, Chaiers Jussieu), Paris, s.259.
7. John L.Esposito, age. s. 42-44.
8. Cevdet Kudret, "Alafranga dedikleri", *Tarih ve Toplum*, 1984, Cilt 1, No.4, s.267-71.
9. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, (la femme, la ville, l'individualisme), Editions Payot, Paris, 1989 (Almanca ilk baskı 1923), s. 174.
10. Pierre Bourdieu, *Distinction*, Edision Minuit, Paris, 1979
11. Sosyal hareketin bu tür tanımı için bkz, Alain Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.
12. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.
13. Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s.227.

İSLAM, LAİKLİK ve DEMOKRASİ Türkiye Örneğinde Perspektifler

Prof.Dr, Sabri Sayarı

Sunuş

1980'ler, günümüz dünya siyasetinde iki eğilimin artan gücüne tanık oldu. Birincisi, temsili kurumların ve süreçlerin oluşturulmasını, insan haklarına daha fazla saygıyı, yönetenlerin yöneticilere daha fazla hesap verme yükümlülüğünü içeren, küresel demokratikleşme dalgasıdır. 1970'lerin ortasında güney Avrupa'da demokrasiye geçişle başlayan, 1980'ler boyunca Latin Amerika'da askerî rejimlerin yerini seçimle gelen sivil yönetimlerin almasıyla gelişen sürecin en son ve en dramatik halkası, Doğu Avrupa'da ve eski Sovyetler Birliğinde komünist rejimlerin çöküşüdür. Aşağı Sahra'daki bazı Afrika ülkelerinin de otoriter yönetimden demokratik hükümetlere geçişiyle, demokratikleşme 1990'larda gerçekten küreselleşmiştir.

Geçmiş on yılın diğer önemli gelişmesi, Ortadoğu ve kuzey Afrika'da hakim unsuru müslüman olan toplumlarda islamî hareketlerin ve ideolojilerin artan gücüdür. 1979 yılında İran'da Şah rejimini deviren islamî devrimin başarısıyla ateşlenen islamcı hareketler, bölgedeki hükümetlere karşı muhalefetin ana kaynaklarından biri olarak ortaya çıktılar. Suriye ve Irak gibi

otoriter Arap rejimlerinden bazıları, sünni ve şia temelî islamî hareketleri, zor kullanarak ve haşin yöntemlerle bastırmaya giriştiler. Ürdün ve Mısır dahil diğerleri, kökten dinci islamî grupları ezerken, ılımlı islamcılar, parti kurmalarına ve seçimlere katılmalarına izin vererek, siyasal yaşama katmağa çalıştılar. Hızlı bir demokrasiye geçişi, seçimlerde islamcıların kazandığı zafer ardından hızlı bir otoriterliğe dönüşün izlediği Cezayir'in durumu ise, tüm bölgede şok etkisi yarattı.

Cezayir olayı, genelde demokrasiyi destekleyen eğitilmiş orta sınıfın islamcı tehdit konusundaki endişelerini arttırdı. O insanlar, demokratikleşme prosedürünün akıllıca olup olmadığını yeniden düşünmeğe başladılar. Cezayir'deki dramatik olaylar, reform yanlısı Arap hükümetlerini de, siyasal liberalleşmenin çerçevesini genişletme konusunda daha ihtiyatlı davranmağa yöneltti.¹

Türkiye'nin durumu, İslamla demokrasi arasındaki ilişkiye eğilen akademik ve siyasal tartışmalarda özellikle önem taşıyor. Türkiye, nüfusunun egemen çoğunluğu müslüman olmasına karşın demokratik sistemle yönetilen tek ülkedir. 1940'ların sonuna doğru, otoriter tek parti düzeninden çok partili bir siyasal düzene geçen Türkiye, demokrasisini sağlamlaştırmak için birçok ciddi sorunla karşılaşmıştır.² 1960, 1971 ve 1980'deki üç askerî müdahalenin yanı sıra, insan hakları sorunundan, sivil-asker ilişkilerine kadar çözümsüz birçok sorun, bu problemleri gözler önüne sermeğe yeter. Ama yine de demokratik rejimlerin askıya alınışını seçimler, parlamentolu hükümet ve sivil yönetim izlemiş ve Türkiye, uzun süreler otoriter rejim altında yaşamaktan sakınabilmiştir.

Türkiye'nin laiklik deneyimi de benzersizdir. Orta-

doğu ve kuzey Afrika'daki müslüman ülkelerin çoğu değişik ölçüler içinde laik politikalar uygulamışlardır. Ama hiçbirisi, din-devlet ilişkileri konusunda Türkiye'nin gerçekleştirdiği köklü dönüşümü başaramamıştır. Türkiye'de laikliğin başlangıcı 19'uncu yüzyılın sonlarına kadar geri gider. O dönemde modernlik yanlısı bürokratlar ve aydınlar, Osmanlı İmparatorluğunda laik reformların temellerini atmışlardır.³ Devlet kurumlarını laikleştirmeyi amaçlayan bu ilk çabalar, 1923'de modern Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan sonra, Kemal Atatürk'ün yönetimi altında büyük ölçüde genişletilmiş ve yoğunlaştırılmıştır. Atatürk'ün reformları bir kültür devrimidir ve toplumla siyaseti laikleştirme yönünden, Türkiye'yi islamî dünyanın en önüne koymuştur.⁴

Laiklik ve Demokrasiye Geçiş

Türkiye'nin, demokrasi ve laiklik doğrultusunda dikkate değer bir gelişme sağlamış tek İslam ülkesi oluşu, sadece tarihsel bir raslantı ya da siyasal tutum yaklaşımıyla açıklanamaz. Batıda liberal demokrasinin oluşumu, temsili siyasal kurumların ve prosedürlerin ayakta kalması ve kuvvetlenmesi için dinle devletin birbirinden bir biçimde ayrılmasının ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Suudi Arabistan gibi laiklikten nasibi pek fazla olmayan ülkelerde demokratikleşmenin önündeki engeller de aynı biçimde, laikliğin demokratik yönetim biçimi için ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Modern Türkiye'nin siyasal gelişiminden çıkarılacak esas ders şudur: Laik devlet kurumlarının, laik yasal düzenlemelerin ve laik eğitim sisteminin, demokra-

tikleşme sürecinin başladığı yıllarda zaten var oluşu, demokratik bir siyasal kültürün, çok parti sisteminin ve parlamenter hükümetin oluşumuna dikkate değer bir katkıda bulunmuştur. Atatürk'ün 1920'lerle 1930'lardaki köklü laik reformları, yani halifelğin ve şariat mahkemelerinin kaldırılışı, İsviçre Medeni Kanununun kabulü, hafta tatili gününün Cumadan Pazara aktarılması, kadınların yasal statüsünün değiştirilmesi, devletin dinini İslam olarak kabul eden anayasa maddesinin kaldırılması, siyasetin ve yönetimin yasal ve kurumsal temelini dönüştürmekte olduğu kadar sosyal ve kültürel yaşamın sembolik çerçevesini de değiştirmekte muazzam başarılarıdır.

Dahası, Atatürk'ün laiklik harekâtı, genel olarak Batıda anlaşıldığı gibi, sadece devletle dinin birbirinden ayrılmasını öngörmez; dini devletin kontrolü altına ve düzenleme sahası içine almasını da öngörür. Bütün İslam din görevlilerinin-imam, hatip ve müftülerin- ve İslamî vakıfların, devlet mekanizması içine alınması dahil, bir dizi düzenleme çerçevesinde kemalist rejim, din üzerinde yönetsel denetimini büyük ölçüde genişletmiştir. Dinle devlet arasındaki ilişkide gerçekleştirilen bu köklü değişiklik, Türkiye'de kişisel ve cemaatsal kimliğin temel görüntüsü olarak İslamın gelişmesini engellememiştir; devlet denetimindeki resmî İslama kıyasla, özellikle kırsal kesim insanları arasında, halk İslamının çeşitli kolları, mezhepler, tarikatlar mistik ve evliya gelenekleri temeline dayalı gayri resmî bir ağ olarak geniş ölçüde büyüüp serpilmiştir. Ancak İslam, Osmanlı İmparatorluğunda yüzyıllar boyunca devlet işlerinin yürütülmesindeki etkisini ve egemen konumunu yitirmiştir.⁵

Gerçi Atatürk'ün gerçekleştirdiği bütün reformlar,

Türk demokrasisi için laik bir temel yaratmakta çok etkin olmuştur ama hiçbirisi, şariatın kaldırılması kadar önemli değildir. Bu büyük değişiklik, hükümet işlerinin yönetilişine dinin müdahalesini sınırlayışı açısından özellikle önemlidir. Bu reform, demokratik politikalar geliştirilmesine elverişli laik bir ortamın ortaya çıkmasını da kolaylaştırmıştır. 1926 yılında İsviçre Medenî Kanunundan uyarlanan Türk Medeni Kanunu, Türkiye'deki laikliğin ana dayanaklarından biri olmuştur ve bir gözlemcinin deyişiyle '*çalkantılı bir denizin ortasındaki bir kaya*' gibi durmaktadır.⁶ Özel hukukun temeli olarak Türk Medeni Kanunu, sosyal yaşamın her alanında etkin bir uygulama alanı bulmuştur.

Sağlamca yerleşmiş laik kurumların ve yasal düzenlemelerin varlığına ek olarak Türkiye'nin demokrasiye geçişinin zamanlaması da demokratikleşme sürecine dinin etkisini belirleme açısından önemli bir rol oynamıştır. Türkiye'de 1940'ların sonuna doğru politik liberalleşme başladığı zaman, siyasal kudretin denetimi laik elitin elindeydi; yeni gelişen parti sistemi laik partiler temeline dayanıyordu; kırsal kesimden kentlere büyük göçler henüz söz konusu değildi ve Türkiye'nin Ortadoğudaki bölgesel çevresinde köktendinci İslamî hareketler ve ideolojiler, ağırlığı olan bir varlık değildi.

Bu açıdan bakıldığı zaman görülür ki, Türkiye'nin demokrasiye geçişi sırasında var olan siyasal ve sosyal çevre, bugünkü Arap dünyasının içinde yaşadığı çevreden çok farklıdır. Bugünkü Arap dünyasının yaşadığı çevrede, reform eğilimli rejimler güçlü bir İslamî muhalefetle karşılaşmaktadır; laik partiler itibarda değildir; hükümetler, güç sosyal ve ekonomik sorunların üstesinden gelmekte inanılmaz zorluklarla yüzyüze-

dir. Türkiye örneğinin tersine, Ortadoğuda ve kuzey Afrika'da demokratik açılımları sarmalayan bunalımlı ortam, barışçıl bir geçişin önündeki en ciddi engeldir. Üstelik, islamcılarının seçimle iktidara geleceği heyulası, laik orta sınıf mensupları ve entellektüeller arasında demokrasiye verilen desteği baltalamıştır.⁷

Türkiye'de, demokrasiye geçiş döneminde güçlü bir islamcı muhalefet hareketinin olmayışı, benzer yaklaşımların ortaya çıkışını önlemiştir. Tam tersine, memurlar, meslek sahipleri, aydınlar ve hatta askerler dahil olmak üzere orta sınıfın birçok mensubu, uzun sürmüş bir tek parti dönemine yönelik şikâyetleri nedeniyle demokratikleşmeyi desteklemişlerdir.⁸ Gerçi, demokrasiye geçişin arkasındaki esas itici güç olan Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, Atatürk reformlarına karşı bir tepki oluşabileceğinden endişe duymakla birlikte, Türkiye'de laikliğe verilen desteğin gücünü denemenin en iyi yolunun, muhalefet partilerine izin vermek ve düzenli seçimler yapılmasıyla sınanabileceğine inanıyordu.⁹

Cumhurbaşkanı İnönü'nün Atatürk reformlarından islamî bir geri dönüş olabileceği endişesi, sadece kimsen gerçekleşti. Demokratikleşme süreciyle birlikte, 1920'lerle 1930'ların köklü laik politikalarına karşı eleştiriler ortaya çıktı. Atatürk'ün kurduğu ve otoriter rejimin resmi partisi olarak görev yapan ve iktidarı barışçıl yoldan ana muhalefete Demokrat Partiye devreden Cumhuriyet Halk Partisinin uzun iktidarını sona erdiren 1950 seçimlerinden sonra laiklik sorunu, politikada başlıca konu haline geldi. 1950'lerde Demokrat Parti hükümetleri, İslama, Atatürk ve İnönü zamanında olduğundan daha geniş bir hoşgörülle yaklaştılar. Bu hoşgörünün dışa vurumu, ezanın Türkçeden Arapçaya çevrilmesi, devlet radyosundan dini programlar

yayınlanması, imam-hatip kurslarının düzenli imam-hatip okullarına dönüştürülmesiydi. Demokrat Partinin iktidara gelişi, tabanda, halk arasında da dini bütünlüğün daha açıktan ifade edilmesine yol verdi. Birçok küçük Anadolu kasabasında cami yapma derneklerinin mantar gibi bitmesi, Kur'an Kurslarının pıtırak gibi çoğalması, tarikatların ve mezheplerin ortaya çıkışı, Mekke'ye hac ziyaretine giden Türklerin sayısındaki artış, örneklerden sadece birkaçıdır.

Batılı gözlemciler bu gelişmeleri, *'İslamın yeniden canlanması'* olarak gördüler.¹⁰ Açıktır ki, köklü bir laiklik döneminden gelmiş bir ülke için bu gelişmeler, dikkate değer bir değişikliği temsil ediyordu. Ancak, İnönü'nün, seçimler yoluyla islamî bir geri gidiş yoluna girilmesi ve böylece Cumhuriyetin laik temellerinin yeniden gözden geçirilmesine yol açılması olasılığına ilişkin endişeleri gerçekleşmedi. Gerçi DP yetkilileri, laikliğin kemalist yorumunu eleştiriyorlardı ama, hükümet, din üzerindeki yasal ve yönetsel devlet denetim mekanizmalarını ortadan kaldırmadı. Okullarda kullanılan din dersi kitapları, İslamı, temelde sivil bir din olarak tanımlamayı sürdürdü. Kökten dinci bir islamî grubun mensupları (Ticaniler), düzenli biçimde, Atatürk heykellerini kırıp dökmeğe başlayınca, derhal tutuklandılar ve yargılandılar. 1953'de DP egemenliğindeki parlamento, dinin siyasal etkinlik kazanmak amacıyla kullanılmasını yasaklayan bir yasayı onayladı.

İslamın Türk toplumunda kendini yeniden vurgulama eğilimi 1950'lerden bu yana süregeliyor. Sosyal ve kültürel açılımlarına ek olarak islamî canlanış son yıllarda kendini başka alanlarda da gösterdi: islamî siyasal partiler, çıkar grupları, meslek örgütleri ve mali kurumlar ortaya çıktı. İslamî canlanış ayrıca, yeni bir

İslamî aydınlar grubunun ortaya çıkmasına ve artan sayıda İslamî yayın ve medya şirketi kurulmasına yol hazırladı. Ancak bu gelişmeler, Türkiye'nin siyasal ve anayasal düzeninde önemli bir değişiklik yaratmadı. Ülkenin yönetim kurumları, yasal sistemi ve eğitim, laik karakterlerini korudular.

Belirtmekte yarar var ki, Türkiye'nin sosyal ve kültürel iklimi gerçi son yıllarda İslamî kavramlara boğuldu ama, aynı zamanda kitle iletişim araçlarından, ekonomik ve malî kurumlara kadar birçok laik ve batılı yaklaşım ve yaşam alışkanlıklarının gelişmesi de aynı biçimde etkileyici oldu. Laiklik, özellikle dinle devlet arasındaki ayırım, siyasal partilerin, çıkar gruplarının, mesleki kuruluşların çoğunluğunca ve kitle iletişimin en etkin kesimlerince yani nüfusun büyük bir bölümü tarafından desteklendi. Gerçi İslamî unsur politikada önemli, ama tek unsur değil. Siyasal partiler, sendikalar, işveren örgütleri ve kadın dernekleri dahil olmak üzere geniş bir laik örgütler yelpazesi ve Türkiye'nin siyasal yaşamında önemli oyuncular olarak kalmayı sürdürüyor.

Demokrasi ve İslamla Bağdaşma

İslamcıların demokratik sürece katılması sağlanarak siyasal İslam'a düzen içinde bir yer bulmak mümkün müdür? İslam dünyasındaki hükümetler, son yıllarda İslamî temele dayalı siyasal muhalefet hareketleriyle ve partilerle meşgul olmak zorunda kaldıkları için, bu soru giderek önem kazanmıştır. Bazı gözlemciler göre, İslamî meydan okuyuşu göğüsleyebilmek için, seçim ve parlamento yoluyla ılımlı İslamî muhalefetin siyasal sürece çekilmesi, barışçıl değişime inanan

ılımlılardan, amaçlarına ulaşmak için şiddet yöntemlerine başvurmayı reddetmeyenleri ayırmanın ve böylece köktendincileri tecrit etmenin yolu olarak görülmektedir. Bu bakış açısına göre, İslamcı partilerin seçimli ve parlamentolu siyasal yaşama katılması, demokratik siyasal oyunun karşılıklı ödüne dayalı yöntemlerine onları da çekecek ve davranışlarını daha da ılımanlaştırmalarına neden olacaktır. Ne var ki, başka bazı gözlemciler bu görüşü paylaşmıyorlar. Onlara göre, siyasal iktidar için İslamcılara demokratik araçları kullanma fırsatını vermek, intihardan başka birşey değildir: İslamcılar, iktidarı elde edecek ve totaliter bir devleti kuracak yeter desteği harekete getirinceye kadar demokratik süreçlere uygun davranacaklardır. Bu bağlamda, İslamcılar, Weimar Almanyası'ndaki Naziler gibi, demokratik olmayan bir sonuca ulaşmak için demokratik yolları kullanacaklardır. Bu görüşte olanların vurguladığı nokta şudur: Demokrasi, *'bir kereye özgü, tek adam, tek oy'* demek değildir.

Türkiye'nin son kırk yıldaki siyasal gelişimi, birbirine karşıt bu görüşlerin, gerçek yaşama uygunluğunu irdeleme açısından çok yararlı bir örnektir. Daha önce belirtildiği gibi, Türkiye demokratikleşme sürecine girdiği zaman, siyasal sahnede örgütlü İslamcı hareketler yoktu. Ancak, demokrasiye geçiş, ülkenin yeni ortaya çıkan laik çok partili düzeninde İslam'ın siyasal açıdan düzenle bağdaştırılmasının da başlangıcı oldu. Partiler oy yarışına girince, seçmenlerin, dine ilişkin tutum ve endişelerini dikkate almak zorunda oldukları da ortaya çıktı. 1940'ların sonuna doğru, Türk demokrasisinde bu temel gerçeği ilk farkedenden ve tanıyan Demokrat Parti oldu. Ondan sonra, öteki siyasal partiler de bu gerçeği kabul ettiler. Demokrasi ve seçimin gerekleri,

Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP'nin) İslama ilişkin tutumunda bile dikkate değer değişiklikler yaptı. CHP 1960'lara kadar, köktenci laikliğin sağlam bir savunucusu olarak kaldı. Ancak, birbirini izleyen seçim yenilgileri ve parti liderliğindeki büyük bir değişiklik, CHP'nin din konusundaki tutumunu ılımlaştırmasına yol açtı. 1970'lerin başlarında CHP, 1920'lerle 1930'lar da laiklik uygulamasında aşırıya kaçılmış olduğunu konuşmağa ve bir öz-eleştiri yapmağa başladı; hatta 1974'de islamcı Millî Selamet Partisi (MSP) ile karma hükümet bile kurdu.

1971'de MSP'nin kuruluşu, Türkiye'de İslamın siyasal sürece katılmasının eşik noktasıdır. Cumhuriyetin tarihinde ilk kez, Türkiye'nin laik yönetim ve anayasal düzeninin kökten değiştirilmesini, laik yasal düzenlemelerin yerine şeriatın konmasını isteyen bir partiye seçimlere girme imkanı tanındı. Bir kez, açıktan islamcı olduğunu itiraf eden bir partiye seçime girme imkanı tanınırsa, o partinin Türkiye'deki '*sessiz müslüman çoğunluğun*' oylarıyla iktidara taşınacağı şeklindeki beklentilerin aksine, MSP 1973 ve 1977'deki genel seçimlerde sadece oyların yüzde 10 kadarını alabildi. Ülkenin, merkez-sağdaki ve merkez-soldaki partilerinin toplam desteği ortalama yüzde 70 oldu.

İslamcılar, 1973'de parlamentoya girmeleri ardından 1973-77 arasında kurulan koalisyon hükümetlerine de katıldılar. CHP, MSP'yi koalisyon hükümetine katılmağa davet ettikten sonra, islamcılar, siyaset belirleme sürecine iyiden iyiye katıldılar. MSP, koalisyon hükümetinde önemli bazı bakanlıkları kontrolü altında tuttu ve nazik parlamento aritmetiği nedeniyle, 1970'lerin ortasında, hükümet kurulması konusunda anahtar parti haline geldi.

MSP, iktidarda olduğu süre içinde, sosyal ve eğitsel süreçte İslamın rolünü arttırmak, kendi yandaşlarını bakanlıklara ve bağlı kuruluşlara yerleştirmek, Türkiye ile İslam dünyası arasında daha yakın ilişkiler kurmak için hükümetteki etkinliğini kullanmağa çalıştı. Partinin, bu amaçları elde etmedeki başarısı, yerine göre değişiktir. Kendi yandaşlarını, iş bularak ödüllendirmekte devlet kaynaklarını kullanma açısından MSP çok başarılı olmuştur; eğitimin laik temellerini değiştirmek ise, en az başarılı olduğu alandır. Tersine söylevlerinde ne derse desin, MSP liderleri, siyasal bir bunalımdan ve laiklik yanlısı Ordunun olası müdahalelerinden sakınma gereğini idrak ettikleri için, Parti laik devletin yasal ve anayasal gereklerine uymak durumunda kaldı. Daha da önemlisi, parlamentoya girmesi ve hükümette yer alması, MSP'yi, programındaki kolaycı ve yalınkat çözümlerle çare bulunacağını öne sürdüğü ekonomik, sosyal sorunların ve modern devlette dış politikanın karmaşıklığını daha iyi anlamaya yöneltti. Bunun yanı sıra, daha önceki iddialarına karşın, bir kere iktidara gelince, hızla gösterdi ki, kendi yandaşlarını ödüllendirmek ve adam kayırmak için kamu kaynaklarını kullanmakta MSP Türkiye'nin öteki partilerinden farklı değildir.

İslamcıların seçim ve çok partili siyaset süreci yoluyla, mevcut siyasal düzenle bütünleşmeleri, 1980 askeri darbesiyle geçici olarak kesintiye uğradı. Darbeye yol açan temel öğeler, ülkenin giderek kötüleşen siyasal ve ekonomik durumuydu. Aşırı solcu ve aşırı sağcı grupların siyasal şiddeti ve terörizmi tırmadirmaları, siyasal istikrarı baltalıyordu. Aynı dönemde, Türkiye, derinleşen bir malî ve ekonomik bunalımla yüzyüzeydi. Bu, siyasal durumun kötüleşmesini daha da ciddi-

leştiriyordu. Solla sağ arasında giderek büyüyen ideolojik kutuplaşma, islamcılarının tutumunu da etkiliyordu: MSP, sistem aleyhtarı bir muhalefet hareketine dönüşmenin işaretlerini vermekteydi. Bu gelişmenin en anlamlı işareti, askerî darbeden birkaç gün önce ortaya çıktı. Konya'da MSP'nin düzenlediği bir mitingde, parti liderleri ve militanlar, laikliği lanetleyen ve şeriate dönülmesi çağrısında bulunan dövizlerin altında, aynı doğrultuda sloganlar atarak yürüdüler.

Gerçi, görünüşe göre, darbe hazırlıkları epey geriye gidiyordu ama, MSP'nin bu Konya mitingi, islamî köktendincilik tehdidinin subaylar tarafından böylelikle algılanması, askerlerin müdahale kararını çabuklaştırdı. Darbeden sonra, öteki partilerle birlikte MSP de kapatıldı ve liderleri yargı önüne çıkarıldı.¹¹ 1980'den 1983'e kadar Türkiye, herhangi bir siyasal muhalefete izin vermeyen otoriter bir askerî rejim tarafından yönetildi. 1983'den sonra ülke askerî yönetimden sınırlı siyasal liberalleşmeye (1983-87), ondan sonra da daha geniş bir politik açılıma ve yeniden demokratikleşme evresine geçti. 1980'lerin ortasında, 1980 öncesi siyasal partilerinin, farklı isimlerle, ancak bilinen liderler kadrosuyla yeniden ortaya çıkışına tanıklık edildi. MSP de bu eğilimin dışında kalmadı; artık adı Refah Partisi (RP) idi ve bir kez daha eski lideri Necmettin Erbakan'ın önderliği altındaydı.

Ne var ki, bu örgütsel devamlılığa karşın, 1980'lerin sonunda, 1990'ların başında Türkiye'deki islamcı harekette bazı dikkate değer değişiklikler ortaya çıkmıştı. İran'daki islamî devrimi izleyerek, Ortadoğuda siyasal İslamın büyük bir güç olarak ortaya çıkması, Türkiye'nin islamcılarını da etkiledi. İran modelinin köktenliği, islamcı hareket içindeki bir azınlık için esin kay-

nağı olmağa başladı ve ılımlılarla aşırımcılar arasında, gözle görülür bir farklılaşmaya neden oldu. Türkiye'deki ve Batı Avrupa'da yaşayan göçmen işçiler arasındaki köktendinci islamcılar, gerekirse Türkiye'nin laik düzenini kuvvete başvurarak devirme davalarında giderek daha keskinleşmeğe başladılar. Refah Partisi kanalıyla demokratik sistem içinde çalışmağa devam eden çoğunluk ılımlılar ise, köktendincilerin bu stratejisini paylaşmadılar.

Önemli bir başka değişiklik, büyük kentlerdeki yoksul halk arasında RP'ye verilen desteğin artması idi. 1950'lerle 1960'larda, dinsel muhafazakarlığın kaleleri, Anadolu'daki küçük kent ve kasabalardı. Son 20 küsur yılda İstanbul, Ankara, İzmir gibi kentlerin hiper-kentleşme sürecine girmesi bu görünümü değiştirdi. O nedenledir ki, bugün islamcı hareketin sosyal ve örgütsel temeli, bu büyük kentlerde, özellikle o kentlerin yoksul gecekondu mahallelerindedir. Haşin ekonomik ve sosyal sorunlarla yüzyüze bulunan, kente göçmüş birçok kişi için, islamcılar, Ortadoğu ülkelerindeki benzerleri gibi, kendilerine kişisel ve cemaatsel bir kimlik duygusu veren partidir; onların ihtiyaçlarına gelecekte daha duyarlı yaklaşacak farklı bir sistem umudu sunan partidir. Refah Partisi, kapitalizm aleyhtarı söylemi ve sosyal adalete ağırlık verişiyile, kent yoksulu arasında, kendisine kulak veren bir kitle bulduğunu görmüştür; oysa bu kent yoksulu, 1970'lerde genel olarak sosyal demokrat hareketi, merkez solu desteklemekteydi.

RP'nin kent yoksulunun düş kırıklıklarını ve beklentilerini siyasal bir sermaye olarak kullanmasından ileri gelen başarısı, 1992 yerel seçimlerinde açıkça ortaya çıktı. RP'nin İstanbul'da ve daha başka bazı kentler-

de elde ettiği etkileyici zaferini, partinin liderleri, islamcıların seçim yoluyla iktidarı elde etme yürüyüşünün başlangıcı şeklinde yorumladılar. Ancak, belirtmekte yarar var ki, RP'nin 1992 yerel seçimlerinde 27 Mart 1994 ve yerel seçimlerinde gösterdiği güçlü başarı, bir ölçüde, parti sistemindeki dağınıklıklardan da kaynaklanmaktadır. 1980'de Türkiye'nin geleneksel parti istemine askerî rejimin vurduğu darbe, yani ülkenin büyük-küçük bütün partilerinin yasal haklardan yoksun bırakılması, parti elit kadrosunun siyasetten yasaklanması, seçim sistemindeki değişiklik, Türkiye'nin laik siyasal partilerinde, özellikle merkez-sol partilerde gözlenen dağınıklığın temel nedenidir. Belki paradoks gibi görünebilir ama, ülkenin geleneksel laiklik kalesi olan ordunun başlattığı değişikliklerden en çok yarar sağlayan grup, islamcılar olmuştur.

İslam ve Siyaset: Demokratik Çözüm mü?

Türkiye'nin, islamcıları çok partili düzen, serbest seçimler ve parlamenter demokrasi mekanizmaları içine alma çabalarından çıkarılabilecek dersler nelerdir? Türkiye'nin yaşadığı deneyimin bazı önemli özellikleri arasında şunlar yer alır:

1. İslamcı partilerin demokratik sistemle bütünleştirilmesi, ülkedeki laik partilerin, din konusunda seçmenlerin endişelerini ve eğilimlerini gözden kaçırmayan bir konuma girmelerinden sonra aşama aşama gerçekleşmiştir. Demokrasiye geçişin başlangıcından, 1960'ların son yıllarına kadar, din, sınıf ve etnik ayrımcılık temelinde siyasal parti kurulmasını yasaklayan anayasal ve yasal kurallara devlet otoritesi sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu tutum, islamcı partiler kadar, marksist ve aşırı nasyonalist partilerin de kurulmasını, yak-

laşık yirmi yıl süreyle önlemiştir. 1961'in daha liberal olan anayasası, bu yasaklardan bir kısmını yavaş yavaş gevşetmiş ve islamcılarının 1971'de seçime dayalı politikaya adım atmalarını mümkün kılmıştır. Ancak o tarihlerde, seçmenlerin çoğunluğu, zaten, ülkenin iki büyük partisinden biriyle kendilerini özdeşleşmişlerdi. Seçmenler arasında iki partiden birinden yana olma duygusunun gücü, önce MSP, sonra RP için, genişlemenin önündeki başlıca engel olmuştur. Üstelik, MSP'nin siyaset sahnesinde yer aldığı tarihte, islami eğilimleri siyasallaştırarak elde edilebilecek seçim kazançları da hayli sınırlı hale gelmiştir. Çünkü, hemen hemen partilerin hepsi, yüklenimleri farklı olsa da, Türkiye'nin sosyal ve kültürel yaşamında İslamın önemi kabul eden politikaları destekler olmuştur.

2. 1961 seçimlerinden bu yana nisbî temsil sisteminin kullanılması, önemli bir başka öğedir: Nisbî temsil sistemi, parlamentoya girme ve siyaset yapma sürecinde islamcılara, iyi bir şans sağlamıştır. Ne var ki, çoğunluk ya da kazanan hepsini alır sisteminin aksine, nisbî temsil sistemi, islamcılarının, dar bir çoğunlukla da olsa iktidara gelmelerini de engellemektedir. Ceza-yir'de ikinci sistemin, çoğunluk esasının kullanılması, FIS'in hiç de beklenmeyen bir zafer kazanmasında büyük bir rol oynamış ve ülkenin kısa demokrasi deneyiminin sonu demek olmuştur. Türkiye örneğinde ise nisbî temsil sistemi, MSP'nin ve daha sonra RP'nin ulusal ve yerel meclislerde temsil edilme imkanını kazanmasını sağlamıştır. Ancak, RP'nin oylarında müthiş bir tırmanışı engelleyerek, nisbî sistem, islamcılarının parlamentoda çoğunluğu kazanmalarını ve siyasal iktidarı tek başlarına ele geçirmelerini engellemektedir.

3. Din sorunu, seçmenlerin oyunu belirleyici önem-

li bir öge olagelmıştır. Ama, ekonomik siyasetten, parti liderlerinin kişisel yetkinliğine kadar birçok başka öge, ulusal ve yerel seçimlerde Türklerin karar verirken dikkate aldıkları, en azından aynı önemde öğelerdir. Türkiye’de islamcı partilerin, son yirmi yılda parlamento seçimlerinde, seçmen tabanlarını önemli ölçüde genişletme başarısını gösteremeyişleri, seçim yarışında dinin oy kaynağı olarak sınırlı kaldığının tanığıdır. Ne MSP, ne RP, programlarında ve seçim stratejilerinde sadece İslama ağırlık veren partiler olarak kalmış değildirler; her iki parti de birçok sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Ne var ki, seçmene verdikleri imajı temelden etkileyen husus, laiklik aleyhtarlığı ve İslam taraftarlığı ile özdeş görülmeleridir.

4. Türkiye’nin hem demokrasi deneyimi, hem nispeten kısa süreli islamî yönetim deneyimleri göstermiştir ki, islamcılarının, keyfi askerî önlemlerle bastırılmaları yerine, demokratik sürece katılmalarına izin verilmesi, siyasal istikrar ve anlaşmazlıkların barışçıl yönde halledilmesinin en vaadkar yöntemidir. Açık, çoğulcu ve rekabete dayalı bir siyasal düzenin korunması, islamî hareketin, mevcut düzenin parçası mı olacağını ya da sistem aleyhtarı nitelikler kazanarak davasını ileri götürmek için şiddete mi başvuracağını belirlemekte, anahtar rol oynar. Örgütlenmiş müslümanların siyasal sistemde yer bulması, onları demokratik siyasal sürece yakınlaştırır ve o süreci korumakta onların da yararı olduğunu gösterir; karşıtlıktan çok uzlaşmayı öğretir; ve kökten dincileri ılımlılarından tecrit eder. Tersine, demokratik rejim çöker ve onun yerini otoriter askerî rejim alırsa, yasal islamî siyasal muhalefetin bastırılması, o hareketin çıkarlarını ve hedeflerini barışçıl yoldan ifade kanallarını kapatır.

Bu da islamcılar arasındaki ılımlı çoğunluğu radikal-leştirir ve otoritelere karşı, şiddete dayalı yolları denemeğe kıstırabilir.

5. Türkiye’nin demokrasiye ve islamcı partilere ilişkin deneyimi, islamcılarının bir kez iktidara gelirse, demokratik kurum ve yöntemleri ortadan kaldıracakları şeklindeki görüşleri ne doğrulayıcı, ne reddedicidir. Şimdiye kadar, islamcılar genel olarak Türkiye’nin mevcut siyasal düzenine sadık olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak, eğer parlamento çoğunluğunu ele geçirir ve siyasal iktidarı alırlarsa böyle yapmağa devam edip etmeyeceklerini tahmin olanaksızdır. Daha önceleri ılımlılar safında yer almış olan bazı tanınmış islamcılar, son zamanlarda, islamî düzenin liberal demokrasiyle uzlaşırılığı konusunda çelişkin yaklaşımlar sergilemeye başlamışlardır. Eğer RP liderleri dahil, islamcılarının çoğunluğu bu tutumu paylaşıyorsa, ülkenin Ordu dahil laik güçlerini islamcılarla karşıkariya getiren bir bunalım, parlamento çoğunluğunu ele geçirmeleri durumunda, büyük ölçüde artacaktır.

Türkiye’nin demokratik sisteminin sağlamlaştırılması, Türk toplumunda ve politik yaşamda İslamın oynayacağı role ilişkin gelişmelerde anahtar rol oynayacaktır. Çok parti sistemine dayalı bir parlamentolu hükümet düzeninin korunması, islamcılarla laiklerin din sorunununda birbirine karşıt olan görüşlerini barışçıl yoldan uzlaştırma şansını arttıracaktır. Devletle din arasındaki ilişkiler temel sorununda, baskı ve karşıtlık yerine, uzlaş ve uyum, ancak yerine oturmuş bir demokraside elde edilebilir.

Türkiye’nin deneyimi, ılımlı islamcı grupları parlamentolu ve seçimli bir süreç yoluyla siyasal sisteme

katmaya çalışan Ortadoğu ülkeleri için önemli bir modeldir. Tam anlamıyla yerine oturmuş bir demokrasi, demokratik siyasal gelişmenin bir aşamasına delalet eder; o aşamadan itibaren artık demokrasinin ortadan kaldırılması ya da rejim değişikliği olasılığı pek kalmaz. Eğer Türkiye o aşamaya erişirse, işte o zaman, islamî bir seçim zaferinin, demokratik olmayan bir sisteme yol açması olasılığını en aza indirmiş olacaktır. Bu da Türk modelini, İslam dünyasının geleceği için daha da önemli hale getirecektir

NOTLAR

1. Bkz. Sabri Sayarı (Editör), *Democratization in the Middle East: Trends and Prospects-Summary of a Workshop*, National Research Council, Washington, D.C. 1993.

2. Bkz. İlkey Sunar ve Sabri Sayarı, "Democracy in Turkey: Problems and Prospects", in Guillermo O'Donnell, Phillippe Schmitter ve Lawrence Whitehead (editörler), *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986, 165-186.

3. Laik fikirlerin ve politikaların kaynağı ve oluşumu için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1967.

4. Bkz. Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey" in Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (editörler), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1981, 191-219.

5. Devletin din üzerinde denetimi şeklindeki kemalist yorumuyla laiklik, islamcılarının giderek sertleşen saldırılarına hedef oldu. İslamcılar Atatürk'ü, dinle devletin ayrılığı ilkesini çarpıtmakla suçluyorlar. Laikliğin, Batıdaki sekülerizm kavramına tam uymadığı doğrudur. Ne var ki, Atatürk'ün güttüğü politikanın, Osmanlı döneminde devlet kurumları ve politika belirleme yöntemleri üzerinde dinin oynadığı etkin role bir tepkiyi temsil ettiğini islamcılar kasıtlı olarak görmezden geliyorlar. Üstelik, günümüzde islamcılarının yazdıkları yazılar ve konuşmaları, devletle dinin ayrılmasını pek de sevmediklerini ve ikisi arasında bir ayrım olmayan bir sistemin kurulmasını istediklerini gösteriyor.

6. Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey" in James P. Piscatori (editör) *İslam in the Political Process*, New York, Cambridge University Press, 1983, s. 149.

7. Bkz. *Democratization in the Middle East: Trends and Prospects-Summary of a Workshop*.

8. Bkz. Kemal Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton, Princeton University Press, 1959.

9. İnönü, 1967'de İstanbul'da bizimle yaptığı bir mülakatta, 1946'da muhalefet partileri kurulmasına ilişkin kararın ana nedenlerinden

birinin, ülkedeki laiklik aleyhtarı güçlerin gerçek kuvvetini anlama düşüncesi olduğunu, çünkü otoriter tek parti yönetimi altında, Atatürk reformlarına halkın verdiği desteğin genişliğinin ölçülmesinin mümkün olmadığını söylemişti.

10. Örneğin bkz. Bernard Lewis, "Islamic Revival in Turkey", International Affairs, January 1952, 38-48 ve Howard Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey", The Middle East Journal, Yaz sayısı 1954, 267-82.

11. Uzun süren bir yargılamadan sonra MSP lideri Necmettin Erbakan ve birçok Parti yöneticisi aklandı.

DEMOKRASİ ve LAİKLİK TÜRKİYE DENEYİMİ

Fehmi Kuru

Başbakan Süleyman Demirel, İngiltere Başbakanı John Major ile iş yemeği yediği Londra'dan, Avrupa Topluluğu Konsey başkanı Jacques Delors ile görüşeceği Brüksel'e doğru uçarken, yanındaki gazetecilere, "Türkiye dünya devleti olma yolunda" dedi. Benzeri sözleri, Cumhurbaşkanı Turgut Özal'dan yeni bir muhafazakâr parti kuran Hasan Celâl Güzel'e kadar birçok siyasetiden duyuyoruz. Onlara göre, '21. yüzyıl Türklerin yüzyılı olacaktır.'

Türkiye'de politikacılar, iktidar iseler iyimser, muhalefete düştüklerinde 'kötümser' olurlar. Ancak, son birkaç yıldan beri, hemen bütün politikacılar Türkiye'yi parlak ufukların beklediğinden eminler. Bu 'umutlu' bekleyişin sebebini, Başbakan Demirel'in Delors'a yaptığı coşkulu değerlendirme ele veriyor. Şöyle demiş:

"Arkadaş, bana iyi bak. Ben bu Avrupa'yı Manş Denizi'nden alıp Asya'ya taşıyacak ülkeyim. Yalnız viskinizi değil, aynı zamanda değerlerinizi de taşıyırım. İslâm fundamantalizminden korkuyor musunuz? Bunun panzehiri benim. Şimdi Türkiye'nin yeni hüviyeti var. Kumandasız, kumandansız yeni bir demokrasi." (Hürriyet, 24 Kasım 1992)

Türkiye'nin laik, demokrat ve Batı değerlerini paylaşan bir ülke olması yanında, Manş'tan Çin sınırına İslâm fundamentalizmini durduracak bir ülke olması, yalnız Türk politikacılarının değil, Türkiye'yi yakından izleyen araştırma kurumlarının da dikkatini çekiyor. Bazı raporlarda, Türkiye'nin bu durumuna saygı duyulması ve işlerinin kolaylaştırılması tavsiye ediliyor.

Oysa, Türkiye'de herşey yolunda gitmiyor. Demokrasi anlayışı, laiklik uygulamaları ağır eleştiri altında. Türkiye'yi örnek alacağı düşünülen Adriyatik kıyısından Çin sınırına kadar uzanan coğrafyanın ülkeleri, 'Türk tipi demokrasi' ve 'Türk tipi laiklik' konularında kararsız. Eski komünist ülkeler, Türkiye'nin demokrasi anlayışı ile eskiden paylaştıkları sosyalist demokrasi arasında fazla bir fark görmüyorlar. Birçoklarına göre, Türkiye'nin laikliği ile Sovyet ateizmi birbirine epey benziyor.

Gerçekten iki sistem arasındaki benzerlikler oldukça çarpıcı. Türkiye Cumhuriyeti, Sovyetler Birliği'ndeki sosyalist yönetimle eşzamanlı kuruldu. İkisi de ideolojik devletti. Sovyet Rusya'nın kurucusu Vladimir I. Lenin ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, kurdukları sistemlerin uzun yıllar devamı için her türlü tedbiri aldılar. Leninizm ile kemalizm, birçok noktada benzer çözümler üretti. Her ikisinde de esas olan 'tek parti demokrasisi' idi. Her ikisi de, dini, 'ilerleme düşünces' önünde bir engel olarak görüyorlardı.

İki sistemin gelişmesi de birbirine ters olmadı. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), 1950 yılına kadar, kemalizmin devletteki damgası oldu. 1950-1960 istisnâî bir dönemdir. 1960 askeri darbesi kemalist geleneğin yeniden uyanmasına sebep oldu.

O geleneği bugün sürdüren Milli Güvenlik Kurulu (MGK). Devletin güvenliğini ilgilendiren her konu, üyelerinin yarısı askerlerden oluşan MGK'da görüşülür ve 'ittifakla' alınan kararlar, 'uygulanması için' sivil Bakanlar Kuruluna gönderilir.

MGK sisteminin tıkr tıkr işlediği son 30 yıl içinde, işler 'kemalist demokrasi' ve 'kemalist laiklik' çizgisinden çıktığında, askerler 'İhanet edilen Atatürk çizgisine dönmek' gerekçesiyle iki defa sisteme müdahale etmek ihtiyacını duydular.

Türkiye Cumhuriyetinin demokratik geleneği, 'tek parti' etrafında politika geliştirmektir. CHP veya 1960 sonrası Adalet Partisi (AP) arasında, yüzeyde bazı farklar görülse bile, temel tercihlerde bu iki parti ve onun günümüzdeki türevleri, ayniyet gösterirler. Bugün Ankara'da DYP-SHP koalisyonu var, ama tek parti gibi çalışan bir koalisyon bu... 1 Kasım 1992'de yapılan ve 1 milyon seçmenin oy kullandığı yerel ara seçimlerde, geleneksel çizginin dışında yer alan Refah Partisinin (RP) beklenmeyen başarısına, bazı siyaset bilimciler, 'Birbirine benzeyen partilere halkın bir tepkisi' teşhisini koydular.

Bu teşhis yanlış değil. Bu iki parti 1920'lerde oluşan sistemin iki kanadından ibaret, 1945 yılına kadar bu iki kanat aynı partinin çatısı altında bulunurdu. 1960 sonrasında kanatlar partileşti. kemalizmin sağ kanadı AP ve DYP çizgisinde, sol kanadı ise CHP - SHP çizgisinde sürdü. Bugünün CHP'si, gelenek mirasını reddeder bir tavır içinde.

Uzun lâfın kıyası şu. Leninist Rusya ile kemalist Türkiye aynı dönemde kuruldu; bugün Rusya leninist değil, ama Türkiye hâlâ kemalist... Leninizm de kemalizm de kendi içlerinde sistemin barışçı yolda de-

ğışimini mümkün kılan 'demokrat' geleneği barındırmıyorlar. Bu iş için Rusya'da Gorbaçov'un gelmesi gerekti; Türkiye ise hâlâ Gorbaçov'unu bekliyor.

Bu bakımdan, Türk siyaset adamlarının 'dünya devleti' olma iddialarının hayata geçirilmesi ve Türkiye'ye 'demokratik ve laik model ihracı' rolü biçen senaryoların başarılı olması bizce mümkün görünmüyor.

Bir garipliğe de burada işaret etmek gerekir: Kemalizmin laikliğe yüklediği anlamla, Türkiye Cumhuriyeti'nin mirası üzerine oturduğu Osmanlı Devleti'nin 'teokrasisi' birbirine benziyor.

Osmanlı Devletindeki Şeyhülislâmlık kurumu, laik Türkiye'ye 'Diyanet İşleri Başkanlığı' olarak aktarıldı. Halifelik de yasama organı olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) şahs-ı mânevîsine devredildi. Osmanlıda dinin ve onun ilim kurumu olan medresinin zayıfladığı dönemlerde, padişahlar keyfi davranışlar sergileyebildi; Şeyhülislamın onayını da alarak...

Kemalist Türkiye'de dinî faaliyetler hâlâ devletin gözetiminde; devlet başkanı veya başbakanlar fetva almak ihtiyacını duymuyorlar, ancak devletin maaşlı memuru olan ve hükümet tarafından atanan Diyanet İşleri Başkanı, ihtiyaç duyulduğu takdirde, arzularına uymak üzere hazır bekliyor. Sistem, laikliğe değil daha çok 'teokrasi' tanımına uyuyor.

Türkiye'de din eğitimi de devletin gözetimi altında. Mevcut İmam Hatip Okullarının öğretmenleri Milli Eğitim Bakanlığı tarafından atanıyor. Ders programları aynı bakanlığın eseri. Okulları denetleyen de o. Mezunlarına diplomayı veren de... Kur'an öğreten kurslar ise tümüyle Diyanet İşlerinin denetimi altında. Bu kurslarda ders veren hocalarla sayıları 100 bine yaklaşan camilerde görevli din adamları da maaşlarını dev-

letten alıyorlar. Bunun karşılığında, bu camilerde, maaşlı din adamlarının okuyacağı hutbelerin metinlerini devlet düzenliyor. Tamamen devlete bağlı bir din hiyerarşisi hüküm sürüyor Türkiye'de.

Devletin kemalist geleneği, en fazla 'din' konusunda tedbirler almış durumda. Tedbirlerin en etkiliisi kılık kıyafet konusunda. Memurların nasıl giyineceklerine kararı idare veriyor; sakallı erkekler ile başlarını örten bayanların memur olmaları mümkün değil. Önceleri, dindarlar kız çocuklarını okutmadıkları için orta dereceli okullarla üniversitelerde "özel tedbir" gerekmemiştir. Dindarların eğilimi değişip dindar kızlar da okullara rağbet etmeye başlayınca, son on yılı, üzerinde tartışarak geçirdiğimiz 'türban sorunu' ile karşılaştık.

Üniversiteye giden bir genç kız, inançları gereği, başını örtmek isterse, buna devlet engelleyici biçimde karışmalı mı? Bu soru, kemalist ve leninist olmayan devlet geleneklerinde hiçbir anlam taşımıyor. Söz gelimi Amerikan laikliği, Kongre'nin din ve vicdan özgürlüğünü sınırlayıcı bir yasa çıkartamayacağını âmir.

Oysa Türkiye'de, devletin başını örtmek isteyen kıza karışmasını önlemek için TBMM'nin bir yasa çıkarması gerekti. Çıkan yasa Anayasa Mahkemesi tarafından da onaylandı, ama neden sonra... Mahkeme bu kararını, devletin dine müdahale edebileceği yönünde kaleme almaktan da geri durmadı. Söylemeye bile gerek yok: Anayasa Mahkemesi, kemalist geleneğin sâdık muhafızlarının başında geliyor.

Bugün Türkiye, üniversitelerinde kılık kıyafetin serbest olduğunu belirten bir yasaya sahip, ama bazı üniversitelerin hâlâ yasakçı davranışlar içine girdiği belki de dünyadaki tek ülke.

Türkiye'de halen devam etmekte olan kemalist dö-

nemin demokratik ve laiklik iddialarının bu kavramlara ne kadar ters düştüğüne dair yüzlerce örnek verilebilir. Ancak, demokratik sistem içinde kendine bir yer bulmuş Refah Partisinin son yerel ara seçimlerde elde ettiği başarılı sonuca, bir başka siyasi parti liderinin gösterdiği tepkiyi anlamadan geçmek mümkün değil. ANAP lideri Mesut Yılmaz, partisinin oy deposu olarak bilinen İstanbul'daki sonucu öğrenince şu tepkiyi gösterdi: *"Bu sonuç üzerinde yalnız ANAP değil, diğer partiler, hatta bütün Türkiye düşünmeli ve birşeyler yapılmalıdır."*

ANAP, Türkiye'deki kemalist devlet geleneklerini zorlayan bir partiydi. Partinin liderliğini Mesut Yılmaz'ın ele geçirmesinden sonra, ANAP da, aynı gelenekçi çizgiyi izlemeye başladı.

Kemalist devlet geleneği, bütün Jakoben yaklaşımlar gibi, demokrasinin çanına ot tıkadığı halde demokratik olmak iddiasından da vazgeçmiyor. Bu yüzden, demokrasi havarisi geçinen nice aydın, *'rejimi restore etmek'* amaçlı darbeleri önce kışkırtıp sonra da darbecilere alkış tutmaktan geri durmuyor.

Restore edilen rejim, anlaşılacağı üzere 1920'lerde oluşmuş ve demokrasi endişesi bulunmayan kemalist sistemdir.

Bu sistemin bellibaşlı üç düşmanı var: Kürtler, Komünistler ve İslamcılar... Aslında sistem, her dönemde, bu üç kitleyi zaptu rapt altına almayı bildi. Ancak, kendisinin varlığı tehlikeye düştüğünde, daha 1920'lerden beri içinde taşıdığı bu düşmanlarını bir "bunalım" halinde ortaya atıyor. *'Rejimi restore eden'* her üç darbenin öncesinde, bu düşmanlardan biri veya birden fazlası üzerine oturtulan bunalım yatmakta, 12 Eylül, sol ve irtica düşmanlarına dayanarak gerçekleştirildi. Bundan sonraki bu darbe için kullanılacak bunalım, ya 'bö-

lücü' Kürtler ya da *'gerici'* islamcılar olacak...

Oysa teröre bulaşmış ve bölücü fikirler taşıyan Kürtler varolsa bile, aynı topraklarda bin yıldır Türkler ile beraber yaşamayı öğrenmiş, her türlü minnet ve meşakkate talimli Kürtler çoğunluğu teşkil ediyor. Kürt sorunu biçiminde kendini belli eden bunalım, insanları gönüllü olarak birarada tutmayı beceremeyen sistemin bunalımıdır. Sistem, 1920'lerde tesbit edilmiş ilkeleri gözden geçirmeye yanaşmadan bu sorunu çözemiyor, çözemez de... Ancak, her türlü nimetinden yararlandıkları mevcut sistemin gitmesindenise, ülkenin bölünmesini göze alabilecek kadar saplantılı kemalist çevreler, bu tür bir çözümü deniyorlar. Türkiye, eğer bölünecek ise, bu sebeple, yani sistemi korumayı herşeyin üstünde tutan kemalistlerin tutumları yüzünden bölünecek.

Aynı kesimin *'gerici'* diye tanımladığı ve *'düşman'* ilân ettiği geniş halk yığınları da aslına bakılırsa, gösterildiğinin tam tersine, yeniliklere açıklar. RP'nin mitinglerinde, seçim kampanyalarında kullandığı yöntem ve araçlar, Amerika'dakilere çok benziyor. Kişi başına düşen video, teyp, televizyon adedi, bu kesimin mensuplarında ortalamanın oldukça üstünde. Bu kesim, çocuklarının eğitimine büyük özen gösteriyor. Hem RP'de, hem de parti dışı islamî cemaatlerde, eğitimlerini yurtdışında yapmış insanların sayısı ihmal edilmeyecek kadar çok. Türban tartışmalarında bir gerçek daha görüldü: Kendini "inançlı" olarak tanımlayan, inancı uğruna zulme uğramayı göze alan üniversiteli kız sayısı da oldukça fazla.

Kısacası, Türkiye'deki *'gerçek'* tablo, kemalistlerin çizdiği ve herkesi inandırmaya çalıştığı *'hayali tablo'*dan çok farklıdır.

1 Kasım ara yerel seçimlerinde RP'nin başarısı için rakip partilerin bulduğu bir gerekçe şu: O tarih, dört günlük bir tatile rastlamıştı; öteki partilerin taraftarları tatili bölgeleri dışında geçirmeyi tercih ederken, RP'li seçmenler kalkıp sandık başına gittiler. Doğruluğu tartışmalı olsa bile, bu gerekçe bir şeyi gösteriyor: RP seçmeni, oyunun bilincinde bir seçmen. Demokraside önemli olan da bu değil mi? Türkiye'de oy kullanma oranının, ABD başta olmak üzere Batı'dan daha yüksek oluşu, büyük çoğunluğu 'gerici' ve 'demokrasi düşmanı' olmakla suçlanan Türk toplumunun, aksine uygulamalara ve kural dışı müdahalelere rağmen, ülkenin günlük işleyişine karışma arzusunu açığa vuruyor.

Burada gelecek itirazları duyar gibiyim. İtiraz şu: 'İslam', 'demokrasi' ve 'laiklik' gibi kavramları ve bunların ardında yatan sistemleri kabul etmez.

Bu itirazda gerçeklik payı olduğu muhakkak. İslam, hemen her din ve ideoloji gibi, kendi referans dizisine sahiptir. O dizinin içinde bu iki kavram yer almıyor. Bu sebeple, İslamın demokrasiye ve laikliğe yer vermediğini söylemek yanlış olmaz.

Ancak, İslam'ın demokrasi denmese de, katılımcı bir sistemi yeğlediğine dair yüzlerce ayet ve hadis anılabilir burada. Dahası, Avrupa karanlıklar içinde yüzer, kendi dindaşlarına engizisyonu, başka dinlilere ya ölmeyi ya da din değiştirmeyi münasip görürken, din ve vicdan özgürlüğünün garanti altına alındığı İslam Ortaçağı bir hoşgörü dönemidir. Osmanlı Devleti gibi, çok dinli ve çok uluslu bir imparatorlukta, dinî baskının olmayışı araştırmacıların dikkatini çekmiştir.

1989 yılı sonunda Doğu ve Orta Avrupa'da esmeğe başlayan değişim rüzgarlarıyla birlikte tekdüze, birbirine benzeyen, aynı ilkeler etrafında kümeleşen ülkeler

manzarası ortaya çıktı. 'Yeni Dünya Düzeni' de denen bir yapı zorlanıyor. Bu yapının, serbest piyasa ekonomisi, demokrasi, insan hakları gibi unsurları var. Bu düzenin savunucuları ilkeleri, bazı ülkelere gönül rızasıyla, direnenlere de zorlayarak kabul ettirmek eğiliminde.

Biz tekdüze bir dünyayı fazla cazip görmeyen azınlıkdanız. Zorlamaların, oluşmakta olan yapıya, 'Yeni Dünya Düzensizliği' adını verenleri haklı çıkaracağına inanıyoruz. Bu ilkeler, onları ilk keşfeden ve tarihî bir süreç içinde kendinin yapan ülkeler için yararlı olabilir. Ancak, bambaşka geçmişlere sahip, değişik manevî ve sosyal yapıların ortaya çıkardığı ülkeler, bu ilkeleri benimserlerse, hem onların hem de dünyanın sorunları büyüyebilir.

Daha da önemlisi şu: Yeni Dünya Düzenini oluşturan unsurlar, eleştirilemez ilkeler değil. Demokrasinin, laikliğin, serbest piyasa ekonomisinin keskin eleştirmenleri olduğu biliniyor.

Demokrasiye bakalım: Amerika'da seçimler halkın ancak yarısının katılmasıyla yapılıyor. Oyların bölünmesi durumunda, bu seçimde olduğu gibi, kadınların yüzde 42'sinin oyu (seçmenlerin yüzde 24'ü demek bu) sonucu belirliyor. Türkiye'de oyu bir ara yüzde 21'e düşmüş bir parti iktidardaydı. Turgut Özal cumhurbaşkanlığına, o oy tabanına dayanarak yükseldi.

Laiklik de öyle. Türkiye'de her kapıyı açan 'sihirli değnek' sayılsa da laiklik, çağımız insanının hissettiği manevî boşluğun yerini tutmuyor. İnsanlar, manevî arayışların peşinde. Hızla yenilenen dünyada, herşeyin bir ikamesi var, ama dinin ikamesi henüz bulunmadı. Laiklik giderek geri çekiliyor ve din ve vicdan özgürlüğü tanımıyla yetiniyor.

Bu ortamda, bu son düzen arayışı da fos çıkarsa, dünyanın başvuracağı fazla bir şey kalmadı. İslam, öyle bir ortam içinde, koordinatları belirlenmiş düsturlarıyla, bir can simidi olacak.

Yozlaştırılmış laikliğin yıprattığı gönüllere İslam maneviyat iksiri olabileceği gibi, Avrupa'da uç veren dinî hoşgörüsüzlüğün sürükleyeceği cehennemden, onun, beraber yaşamayı mümkün kılan formülüyle çıkılabilecek. Azınlığın çoğunluk üzerine diktasını meşru gören demokrasi, İslamın aşağıdan yukarıya organize olmayı öğütleyen, bilgi sahiplerini üstün tutan her sözü dinleyip en doğrusuna uymayı salık veren ölçülerıyla yer değiştirebilir.

Bu, insanlık için bir umuttur.

Ancak, bugünkü yeni düzen arayışlarının öncekilerden farkı, acımasız bir totalcılığı yöntem seçmektir. 'Ya ben, ya o' bile demiyor; talep ettiği mutlak teslimiyettir. Karşısına çıkana çok acımasız davranacağını sinyallerini veriyor. Kimini savaşıyla, kimini açlıkla, kimini korkuyla terbiye ediyor. 'Yeni Dünya'nın 'başka din' kavramına tahammülü olmayacağını tahmin etmek de zor değil. Onun tanıdığı ve her yere yayılsın istediği din, liberalleştirilmiş, laikleştirilmiş, kapitalistleştirilmiş Hristiyanlıktır.

Bu da, insanlık için en korkunç gelecektir.

İnsanlık, tarihinde birçok kereler karşılaştığı bir dönemeç noktasında bugün. Umutla korku arasında giden bir sarkaç, yarını belirleyecek. Benim gönlüm, insanlığın geleceğine, umudun egemen olmasını istiyor.

Bugünden görünen, egemenlerle birlikte olmayı tercih ederek kendi içinde taşıdığı umuda aldırış etmeyen Türkiye'nin, Başbakan Süleyman Demirel'in tahayyül ettiği gibi, yarının 'dünya devleti' olamayacağı-

dır. Kimliğini kapıda teslim ederek aralarına katıldığı egemenler, 21. yüzyılın Türk Asrı olmamasını da garanti altına alacaklardır. Türkiye'yi bölünme, ekonomik sıkıntıların azması, insanların aç kurtlara dönmesi tehlikesi bekliyor.

Bu durumdan kurtulmanın yolu, 70 yıldır ülkenin yönetildiği yapının köklü bir değişime tâbi tutulması, kaynaklardan yararlanıp çıkartılacak yeni bir anlayışın hâkimiyetinin sağlanmasıdır.

Bu elbette bir hayal bugün. Ancak, Yahya Kemal'in dediği gibi; "İnsan âlemde hayal ettiği müddetçe yaşar".

İRAN'DA DEMOKRASİ*

Prof.Dr. Marvin Zonis

Ortadoğuda ve orta Asya'da demokrasi beklentileri, basını ve akademisyenleri olduğu kadar politikacıları da sardı. 1979'da Şahın devrilmesiyle İran'da islamî cumhuriyetin ortaya çıkışı, islamî dünyada demokrasi tartışmalarına yeni bir ivecenlik kazandı. Tüm bölgede siyasal İslamın görünürdeki yaygınlaşmasıyla, sorun büyük ölçüde önem kazandı. Yeniden yaşama dönen siyasal İslam karşısında, İslam çerçevesinde çoğulcu, demokratik hükümetler olasılığı olup olmadığı, ağırlıklı bir sorun olarak belirdi.

Siyasal İslamın yükselişi, herşey bir yana, çok şey vaad eden ama pek az şey veren öteki ideolojilerin başarısızlığından kaynaklanmış görünüyor (Wright, s.133). 1950'lerle 1960'larda Ortadoğudaki askerî rejimlerin öne çıkardığı milliyetçi ve sosyalist ideolojiler, 1970'lerde ekonomide neo-klasik yaklaşımlara ve açık kapı siyasetine yerini bırakmıştı. Ancak neo-klasik, serbest pazar temelli yaklaşımların ekonomik gelişmeyi ve siyasal birliği sağlayacağı vaadinin, kendini bes-

* Bu bildirinin biçimlendirilmesindeki düşünsel katkılarından dolayı Şikago Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakülteinden John Roberts'e teşekkür ederim.

leyebilen bir ekonomik büyümeyi ve anlamlı siyasal reformları gerçekleştirmekte, önceki askerî rejimlerin piyasaya sürdüğü icatlar gibi, yetersiz kaldığı inancı yaygın hale geldi.

Herkes, amansızca kendi çıkarını gözetmekten başka birşey düşünmez oldu. Bu ortamda, müslümanların giderek artan bir bölümü, 'saf' İslama dönüşü, islamî dünyanın sorunlarının en uygun çözümü ve Batının ekonomik ve siyasal gelişme modellerine karşı yararlı bir antitez olarak görmeğe başladı.

Bu saf İslama ya da temel İslama dönüş fikri, belirgin politika önerileri sunmuyor, sadece Batıyı reddediyor ve islamî değerleri bir ölçüde daha kuvvetle, yenden vurgulamakla yetiniyor. İslam dünyasının son yıllardaki siyasal ve ekonomik başarısızlıklarına açıklama bulma kapasitesi, görünüşe göre, bireyler için önemli bir güç kaynağı oluyor. Yandaşlarına dünyayı izah eden anlamlı sistemler yaratmakta partizanlarının içinde dikkate değer bir şevk uyandırıyor.

Siyasal İslamın başlıca kanıtı, kendini, sahilik sorununda gösteriyor: Araplar, deniyor, kendilerine sadık kalmadılar, saptılar. Başarılı olmak için, Araplar, ahlak çöküntüsünden ve ekonomik durgunluktan korunmayı vadeden sahil ideolojiye dönmelidirler (Zonis ve Brumberg, 1987a, s.18).

Dışardan bakan gözlemciye göre, önemli sorun, islamî köktendincilik diye bilinen temele dayalı rejimlerde demokrasi için bir olasılık olup olmadığıdır. Özellikle İran İslam Cumhuriyetinin Amerika aleyhtarı saldırılarından sonra ve demokrasinin, Batıda anlaşıldığı biçimiyle, bu tür dinci hükümetlerin yönetimi altında asla gelişemeyeceği inancının yaygınlaşması üzerine, Batılı hükümetler, köktendinci liderlerin yönetiminde-

ki islamî rejimler hakkında endişe duymağa başladılar. Cezayir'de, askerî müdahaleden önce mevcut düzenin kuralları içinde çalışan FIS'in (Front Islamique du Salut) kazandığı seçim zaferi, bu endişeleri sadece derinleştirdi. Endişeler derinleştirdi, çünkü, bazı FIS önderleri, demokratik sistemi kullanarak zafer kazandıktan sonra Batı usulü demokrasiye son vereceklerini vadediyorlardı.

'İslam ve Demokrasi'ye bel bağlayanların cesaretini kıran bir başka gelişme, İran-Irak savaşından ve Ayetullah Humeyni'nin ölümünden sonra İran İslam Cumhuriyetinde gözlenen siyasal olaylardı. Birçok kişi, islamî devrimden sonra İran'da demokrasinin kurulamayaşını, büyük ölçüde, Ayetullah Humeyni'nin karakterine ve değer yargılarına bağlıyordu. Halkı, Irak'la savaşı zafere kadar götürme fikrinin arkasında toplayabilme ihtiyacının da demokrasiye engel olduğu düşünülmektedir. Savaşın bitimiyle ve Ayetullah Humeyni'nin ölümüyle, ben dahil İran'a eğilen birçok kişi, gerek İran içinde, gerek dışında devrimin hızının kesileceğine inanıyordu. Sonuç, giderek muhalefetin sesine de kulak veren bir siyasal sistem olabilirdi. 1992'de radikalleri Meclis dışında bırakan ve daha önce islamî köktencilerin yuvası olarak bilinen Meclisi Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin kontrolüne sokan parlamento seçimleri, umutların gerçekleşeceğinin işareti sayılıyordu. Ne var ki, o seçimlerden bu yana İran'da gözlenen gelişmeler, islamî coşkunun hiçbir biçimde ılımlı hale gelmediğini ve demokrasiye yönelişin hiçbir biçimde söz konusu olmadığını göstermiştir.

Söz konusu endişelere ve İslamın egemenliği altındaki devletin demokratik olabilme iddiasının mevcut bulunmadığının açıkça görülmesine karşın, islamî bir

çerçevede demokrasinin gerçekleştirilmesinin önünde hiçbir aşık ve zorunlu engel yoktur (Zonis ve Brumberg, 1987a, s.4). Birliği ve Allahın kudretini vurgulayısıyla ve insanla Allah arasında zorunlu aracılığı öngören bir dogmaya saplanmayışıyla İslam, bizzat dinî ibadet çerçevesinde ve müminlerin yaşamının düzenlenişine doğru dinin genişletilmesi bağlamında, gerçek bir demokrasi olma potansiyeline sahiptir. En azından sünni mezhebinde cami, örgütlü bir iktidar kurumu olarak belirmemiştir. Hristiyanlıktaki gibi, örgütlü bir din adamları kurumu, İslamda hiç olmamıştır. Hatta Robin Wright, islamiyeti, islami eylemcilik '*dalgaları*' biçiminde düşünmenin yararlı olduğunu, bu dalgalar-dan ilkinin özellikle ekstremizme dayandığını, ikinci ve günümüzdeki dalgaın ise işbirliğine ve reformist islami eylemciliğe eğilim gösterdiğini öne sürer (Wright, s. 132).

İran'ın şii geleneği ise, demokratik siyasal düzenin yeri konusunda, bu genel eğilimle çelişkin unsurları taşımaktadır. Şii İslam, Kur'an ayetlerinin sakladığı anlamı değerlendirme yeteneğinde olan bir grup dinî liderin varlığını öngörür (Zonis ve Brumberg, 1987a, s.9). Bunun sonucu olarak, dinî rehberlik gereksinimi, ulemanın, insanla Allah arasında aracılık etmesini zorunlu kılar. İslam Cumhuriyetinin kuruluşundan önce ise, her şii müslüman, kutsal kitabın ayetlerini kendisi için yorumlayacak birini göstermekle yükümlüydü; imana ilişkin konularda onun rehberliğine başvururdu.

Çoğulcu medrese sisteminin varlığı, Kur'an'ın tek bir yorumunun resmî yorum sayılıp onaylanmasını önleyen bir güvenceydi (Zonis ve Brumberg, 1987a, s.9).

Dahası, müritleri için bağlayıcı yorumlar yapan bir

din adamının ölümüyle, artık o yorumlar müminleri yönlendirmekte bir rehber olma işlevini görmez olurdu; müritler kendilerine yeni bir müçtehit bulmak zorunda kalırlardı.

Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin, genel olarak İslamın temel öğretilerine dönüş iddiası ve özellikle şii-lik, gerçekte, geleneksel doktrinin çarpıcı bir biçimde yeniden formüle edilmesi idi. (Ayetullah Humeyni'nin yeniliklerini nitelerken köktendinci sözcüğü yerine neo-köktendinci demek daha uygun olur (Zonis ve Brumberg, 1987b). Humeyni'nin, yönetim ve gerçek islami rejim teorisi olan Velayet-i Fakih İslamın kutsal birliğine karşılık siyasal '*birlik*' fikrini getiriyordu; bu rejim çerçevesinde Kur'an'ın bağlayıcı yorumları, fizik kudreti elinde tutan ve o yolla yorumların herkese uygulanmasını sağlayabilen siyasal sistem tarafından yapılabilirdi. Böylece islami cumhuriyette, şii düşüncenin yapısındaki çeşitlilik, hızla ortadan kalktı.

Velayet-i Fakih teorisi çerçevesinde Humeyni '*Alim*'in rolünü, hem dinî hem siyasal lider olarak tanımlıyordu. Kısacası, içtihat fikrine, daha dar ve sınırlı bir biçimde yaklaşıyordu. Yaşamın her alanında, gerçek bir İslam toplumu, İslamın ruhuyla dolup taşmalıydı. Bu ancak mollaların yönetimiyle olabilirdi. Tepe-den tırnağa islami bir devlet yaratmak için ulema, siyasal kurumların kontrolünü ancak böylelikle eline alabilirdi. Allahın kelamı ve kastı ancak ulema aracılığıyla öğrenilebilirdi ve ancak onların devleti kontrol etmeleriyle müslüman toplum, İslamı gerçekleştirebilirdi.

İran İslam Cumhuriyeti, gerçekte, Ayetullah'ın görüşünü çok yakın bir biçimde yansıtıyordu. Ulema, mevcut iktidar kurumlarının denetimini ele geçirmiş

ve İran'ın yaşamının her cephesinde Ayetullah'ın yorumlarını yaymak ve toplumu dönüştürmek için yeni kurumlar yaratmıştı. Pehlevi hanedanının ait mülkün hemen hepsine el konmuş ve ulemanın denetimindeki yeni vakıflara aktarılmıştı. Bu mülklere ek olarak, devrim nedeniyle İran'dan kaçan ya da tagutî (putperest) diye damgalanan kişilere ait geniş sanayi tesisleri ve diğerlerine devlet el koymuştu. Vakıflar bu mülkleri ve tesisleri yoksulların ya da Irak'la savaşta şehit olanların aileleri yararına işletecek ve kullanacaktı. Gerçekte bu kaynaklar, daha büyük ölçüde siyasallaştırılmış bir İslam davası uğrunda kullanılmak üzere, ulema arasında daha köktenci olanlar tarafından ele geçirilmişti. Böylece İran'lıların yaşamındaki önemli sektörler, mollalar sınıfının diktası altına girdi.

İran'daki bu islamî rejimin, islamî ideolojiden doğacak bir devleti temsil ettiği söylenemez. İslamî İran, daha genel bir demokratik fakat islamî devlet olasılığının göstergesi değildir diyenler haklıdır.

İran İslam Cumhuriyeti Şia doktrinine dayalıdır; o nedenle de dünyadaki müslümanların çoğunluğunu temsil eden geniş sünni geleneğinin dışındadır. İkinci-si, bu cumhuriyet, İran'da 1970'lerin son yıllarına ait tarihsel bazı koşullara yanıt olarak ortaya çıkmıştır. O tarihlerde İran'da var olan ekonomik eşitsizlik ve siyasal baskıların yanı sıra, Şahın halkı ihmâl etmesi ve büyük ölçüde Amerikan kültürünü benimsemesi, bu tutuma karşı ortaya çıkan siyasal yanıtın yönünü ve yoğunluğunu belirleyen nedenlerdir (Zonis, 1991) Ayrıca, islamî yönetime ilişkin olarak Ayetullah Humeyni'nin kendi karakterine uygun düşünceleri de gelişmeyi bu doğrultuda etkilemiştir.

İslamî cumhuriyet, demokratik islamî bir devlet

olasılıklarının işareti değildir. İran'ın pratiğine, değer yargılarına ve Ayetullah Humeyni'nin yorumlarına dayalı çok öznel bir oluşumdur. Salt İran örneğine eğilirsek, İslamda demokrasi olasılığını, hatta şia İslamda demokrasi olasılığını belirleme imkânlarımızı sınırlamış oluruz. Mollaların yönetimindeki İran'da siyasal bir liberalizmin ortaya çıkması olasılığını değerlendirmek çok daha kolaydır.

Gerçekten de günümüz İran'ında, velayet-i fakîh doktrinini, bir tür toplumsal sözleşme şeklinde yeniden yorumlamanın yollarını arayan önemli eğilimler vardır (Musavi, s. 101). Bu yeniden yorumlamalar, değişik içtihatların meşruiyetini içeren geleneksel şii pratiğini tekrardan yaşama kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu yeni çaba meşruiyet kaynağı olarak halkın oynayacağı rolü vurgulayarak amacına ulaşabilir.

Halkın bahşedeceği meşruiyet, Ayetullah Humeyni'nin fakîhe (şeria üstadı) tanıdığı mutlak otoriteyi vurgulayan İslamın daha dar anlamli meşruiyet temeline zıttır. Ayetullah'ın tezine göre, yeryüzünde mollalar, iktidarı, Gizli İmam'ın yardımcısı sıfatıyla ele alırlar. Fakîhlerin hükmetmesi, kuşkusuz Ayetullah'ın temel icadıdır ve mutlak otoritenin Allaha ait olduğu gerekçesiyle, insan ve onun fakîh yöneticisi arasında bir sözleşmenin var olabileceği düşüncesini reddeder. Bu yüzden de Ayetullah'a göre yer yüzünde adil bir yönetim, ancak Allahın kutsamasına nail olmuş bir insan tarafından gerçekleştirilebilir.

Yeni bir yaklaşımı savunanlar, fakîhin otoritesini teyid eden ve geçerli hale getiren şeyin, halkın onayı olduğunu vurgulamaktadırlar. Sonuç olarak, fakîhin yönetimi işin özünde, halkın ona biat etmesi anlamında bir sözleşmeye dönüşür. Sözleşme, hem yöneten hem

yönetilen için karşılıklı yükümlülükler getirir. Yönetici halkın temsilcisi olur ve sözleşmeyi ihlâl ederse görevinden alınabilir. Humeyni'nin düşüncesinin böylece yeniden yorumlanması, islamî yönetime daha demokratik bir unsur katabilir. Bu yeniden yorumlama girişimi, İslamda içsel olarak demokratik olmayan unsurların var olmadığını, bunun sadece islamî ideolojiyi islamî pratiğe çeviren yorumlarda gözlendiğini öne sürmektedir.

İran'da demokrasi tartışmaları, ılımlı diye anılanlarla katı tutumlular arasında bir karşıtlığa dönüşmüştür. Amerika'da yaygın görüşe göre, ılımlılar demokrasi için çırpınırken, katı tutumlular otoriter yönetimi temsil etmektedirler. Önde gelen ılımlı kişi, Hoca-tül İslam Cumhurbaşkanı Ali Ekber Haşimî Rafsancani'dir. Rafsancani, kamuoyu önünde Batıya açılma, ekonomiyi liberalleştirme ve Ortadoğuda İran'a hakim bir yer sağlama yüklenimleri altına girmiştir.

Humeyni'nin ölümünden sonra çembere alınan katı tutumluların önderi ise Hoca-tül İslam Ali Ekber Muhteşemi'dir. Katı tutumlular Humeyni'nin İran vizyonuna daha yakındırlar: Batı aleyhtarıdırlar; sıkı sıkıya kontrol edilen bir ekonomiden ve ulemanın belirlediği kurallar altında yaşayan bir toplumdan yanadırlar.* Kararlı bir biçimde, devlet hakimiyetinde bir ekonomi, dış borçlara son verilmesi ve yağmacı, 'kan emici' batıdan tam bağımsızlık siyaseti güdegelmişlerdir.

* Önemli bir nokta şudur: Günümüz İran'ındaki liderlerden hiçbiri saygın bir konuma ulaşmış din adamı değildir. Bunun anlamı, islami cumhuriyette önemli bir kudret noktasında bulunmak için, dinsel açıdan saygın bir konuma ulaşmanın pek de gerekli olmadığıdır. Yol yavaş yavaş din adamı olmayanların da siyasal iktidarı elde edebileceği günlere doğru gitmektedir. Bu da ileri aşamalarda islami cumhuriyetin tam tasfiyesine götürebilir.

Bunun yanı sıra, İslamın yayılışını ve islamî devletler kurulmasını teşvik edici militan bir dış siyaset izlemişlerdir. Cezayir'deki FIS dahil islamî hareketleri paraca desteklemişler, son defa Sudan'la yaptıkları anlaşmada da görüldüğü gibi, terörist grupları ve islamcı hareketleri eğitme ve devşirme girişimlerini eşgüdümlemek üzere islamî rejimlerle ittifaklar kurmuşlardır.

İlmliler islamî yönetimin yerleşmesine katı tutumluların yaptığı katkıları takdir etmektedirler (Daneşku, s.5). İslamî rejim Şahın devrilmesinden sonra, mollalara muhalif olanların saldırılarını ve Irak'ın işgalini atlatabilmiştir. Ama katı tutumlular, birçok başarısızlığın da sorumlusudur. 52 Amerikalının 444 boyunca tutsak olarak alakonmasında köktencilerin ısrarlı olması, islamî cumhuriyetin dünyadan soyutlanmasına ve parya konumuna indirgenmesine yardım etmiştir. Humeyni'nin Irak'la savaşı bitirmeğe inatla karşı durması, İran'ın, onur kırıcı bir yenilgiden sadece kıl payı kurtulmasını sağlamıştır. İran'ın Hizbullah terörizmini ve Lübnan'da batıluların rehine alınmasını desteklemesi, İran'ı dünya toplumları arasından sürgün etmiş, parya devlet durumuna düşürülmesine yeni bir katkı olmuştur.

1992 Nisanındaki seçimlerle yeni bir Meclis seçilmesiyle, katı tutumlularla ılımlılar arasındaki karşıtlık yeni bir mecraya girmiştir. Seçimlerde, kazanan adayların büyük çoğunluğu Rafsancani'yi destekleyen adaylardır. Bunun anlamı, son zamanlarda Batıya yaklaşma siyaseti güdülmesinin onaylanması demektir. Seçimlerin 10 Nisan 1992'deki ilk turunda, kazanan adaylardan 120 küsuru Rafsancani yanlısıyken, ona karşıt olanlardan sadece 10'u ilk turda seçilebilmiştir. İkinci turun sonunda kazananlarla birlikte, Rafsancani yanlıları seçim çevrelerinin üçte ikisinden fazlasında

zafer elde etmişlerdir. Katı tutumlular bir avuç kalmıştır. Tahran'dan, hiçbir köktenci seçimi kazanamamıştır. Daha da önemlisi şudur: Rafsancani'yi destekleyen Meclis çoğunluğunun sağlamlığı ve seçilenlerin büyük kısmının genç ve deneyimsiz oluşu, İran'da icranın gücünü artırıcı gelişmelerdir.

Seçimler önemli bir olaydır. Köktenciler, şimdiye dek vakıflar, üniversiteler ve özellikle Meclis dahil olmak üzere, birçok iktidar odağını elde tutmuşlardır. Üçüncü Mecliste köktenciler, Rafsancani'ye sadık olan bakanları görevden almışlar, beş yıllık planın Meclisten geçmesini engellemişler, Rafsancani'nin 27 milyon dolarlık dış borç isteğini, ancak ciddi ödünler elde ettikten sonra onaylamışlardır. (Daneşku, s.6). İslamî cumhuriyetin bu dördüncü Meclisi köktencilerin en dikkate değer kudret kaynaklarını tasfiye edici bir meclisdir; yirminci yüzyıl İran'ında demokratik düşüncenin ana merkezi görevini yerine getirmektedir.

Mecliste iktidar değişikliği, Humeyni yıllarının tersine çevrilmesinin göstergesidir. 1979'da Humeyni Meclise geniş yetkiler bahşederken, hükümetin kudretini sınırlamıştı. Bu hareket, Şah rejiminin baskılarından doğan yaraları sarmağa hizmet etmiş, ayrıca Meclisi, İran halkının hükümdar baskısından azade olma özleminin timsali haline getirmiştir. Sonuç, zaman zaman hasmane tartışmalara sahne olan canlı bir parlamentodur. Günümüzdeki iktidar değişikliği, gerçekte yıllar öncesinden oluşmağa başlamıştır. Örneğin 1989 Temmuzunda Cumhurbaşkanı Rafsancani, Meclisin yetkilerini sınırlayan bir anayasa değişikliğini onaylatmayı başarmıştır.

Ne var ki, katı tutumluların kudret odaklarını tasfiye etmek, İran'da demokrasiyi kurmakla aynı şey de-

ğildir. Adı çevresindeki karizma, Humeyni'ye, bizzat kurduğu birçok kurumu atlayarak hükmetme imkânını sağlamış, böylece o kurumların demokratik potansiyeli sınırlanmıştır. Nitekim Rafsancani 1984'de, Humeyni'nin ölümünden önce, *"gönlünü ve aklını Batı uygarlığına, liberal kavramlara, demokrasiye, halkın halk tarafından yönetimine, insan haklarına bağlayanlar"*ın, *"bütün bunların boş olduğunu idrak etme"* zorunda kalacaklarını söylemiştir (Zonis ve Brumberg, 1987a, s.20). Daha en başından bilinmesi gerekir ki, Cumhurbaşkanı olarak Rafsancani, gerçi demokrasi yüklenimi altına girmiştir ama, onun kafasındaki demokrasi kavramı, Batıda günümüzde geçerli olan demokratik sistemden farklı bir kavramdır. Rafsancani için demokrasi, toplumsal gönencin, bireysel gönence bakışla daha hakim olduğu bir sistemin adıdır. Ancak islamî rejimin sözünü ettiği sosyal adalet, Batıda bugün geçerli olan terimlerle tanımlanabilecek türden bir sosyal adalet değildir.

Bütün bunlar, özellikle üçüncü dünya ülkelerindeki bazı uygulamaların, Batı ölçüleriyle demokratik olmadığını söylemek anlamına gelmiyor. İslamî cumhuriyette İran, eşit oy koşullarında gerçekleştirilmiş birçok seçim yapmıştır. Ama daha yakından bakıldığı zaman, rahatsızlık verici bazı özellikler de öne çıkmaktadır. Örneğin, son Meclis seçimlerinde Rafsancani yanlısı adayların elde ettiği başarı, adaylık sürecine amansızca müdahale edilmesinin ürünüdür. Bütün aday adayları, uygun olup olmadıklarını belirlemek üzere, ince elenmiş sık dokunmuştur. Meclisce çıkarılan yasaların İslama uygun olup olmadığını incelemek üzere Humeyni zamanında kurulan 12 kişilik muhafızlar konseyi, Cumhurbaşkanı tarafından adayları değerlendirmekle görevlendirilmiştir. Gerçi konsey üyesi 6 molla,

İran'ın ruhanî önderi ve İran'ın iç-dış politikasında katı tutum yanlısı Ayetullah Ali Hameney tarafından atanmış kişilerdir ama, konsey Rafsancani'nin doğrultusunda kararlar almıştır.

Konsey, Meclisdeki temsilcilerden 40'ı dahil, bin küsur aday adayının uygun olmadığına karar vermiştir. Adaylığı uygun görülmeyenlerden biri, köktencileri geriletmeyi amaçlayan girişimlerin amansız muhalifi ve adı '*idamcı yargıç*'a çıkmış Hoca-tül İslam Sadık Hal-kalı'dır. Humeyni'nin, geçmişte kurduğu bir başka kurumun, ülkenin ruhanî önderini seçmekle görevli uzmanlar asamblesinin adaylarını kontrol altında tuttuğu gerekçesiyle muhafızlar konseyini kınadığı için konseyin birçok üyesini öfkelenmiştir. (Daneşku, s.7).

Bir başka köktenci, Hoca-tül İslam Ali Ekber Muhteşemi, adaylık elemelerini geçmeyi başarabilmiştir. Muhteşemi, Şam'daki İran Büyükelçisiydi ve Lübnan'daki Hizbullah örgütünü İran adına yönetiyordu. Daha sonra İran'a dönmüş ve İçişleri Bakanı olmuştur. Bakanlığı sırasında, güvenlik güçlerini ılımlılara karşı kullanmış ve İran toplumundaki liberallerin ezilmesi ni desteklemiştir. Ancak Cumhurbaşkanı Rafsancani, iddiaya göre, Muhteşemi'nin adaylığının muhafızlar konseyince onaylanmasını bizzat sağlamıştır. Rafsancani, Muhteşemi gibi köktencilerin adaylığını bizzat onaylamasının, ama seçimlerde de düşük bir oy oranında kalmalarının daha etkili olacağını düşünmüştür (Daneşku, s.8).

Nisan 1992 seçimlerinde katılım oranı da inanılmaz ölçüde düşük kalmıştır. Gerçi hükümet seçime katılım oranının yüzde 60 olduğunu öne sürmektedir ama, seçime ilişkin anlatılan hikâyeler, Halk Mücahitleri örgütünün, yüzde 15 katılım tahminini doğrular nitelikte-

dir (Economic Intelligence Unit -EIU- Country Report: İran, No:3, 1992, s.12). Seçimler, Rafsancani için çoğunluk desteğinin yansıması olmak şöyle dursun, rejimin kitlelerden siyasal olarak tecrit edildiğinin belgesidir (EIU, No:2, 1992, s. 13).

Rafsancani, zaferi, ancak yüksek bir bedelle kazanmıştır. Gerçekte iki noktada başarılı olamamıştır: Birincisi, kendisini merhum Humeyni'nin gölgesinden kurtaramamıştır; ikincisi, kendi siyasetini ve iktidarda kalmasını destekleyecek siyasal bir taban yaratamamıştır. Bu başarıların var olmadığı bir ortamda, Cumhurbaşkanı, iktidardaki ittifakda yer alan rakiplerine büyük ödünler vermek zorunda kalmıştır. Esas ödün, ülkenin parya statüsünü silkip atmak için müphem olmayan açık-seçik girişimlerde bulunma yeteneğinden yoksun kalışıdır. Başlardaki devrim döneminin parlak nutuklarından ve yüklenimlerinden siyasal ve ekonomik sistemi kurtaramamıştır (EIU, İran, No:1, 1992, s.4).

Rafsancani'nin başarısızlıklarının sonucu, islami cumhuriyetin uzun erimdeki çıkarlarına son derecede düşen ve İran'ın daha demokratik bir sisteme dönüştürülmesini sınırlayan bir dizi siyasal karardır. Rafsancani'nin hizip politikalarıyla çok fazla meşgul olmak zorunda kalması, İran ekonomisini ve hükümeti olumsuz etkilemiştir. Ayrıca, bazı girişimler, İran'ın uluslararası çerçevede parya statüsünde kalmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin, ABD'nin gözetimi altında gerçekleştirilen Ortadoğu barış çabalarını boşa çıkarmak amacıyla İran'ın, İsrail karşısında Hizbullah eylemlerini desteklemeğe devam kararı alması, ABD'nin öfkesine neden olmuştur. Avrupa'da yaşayan tanınmış İran'lı sürgünlere yönelen suikastlerde İran parmağı olduğu söylentileri, Avrupa ülkelerinin İran'ı

kınamasına yol açmıştır. Madrid'de yapılan Ortadoğu barış zirvesine karşı Tahran'da bir alternatif zirveyi toplantıya çağırması; Sudan'ın başkenti Hartum'daki islami hükümetle ittifak kurması ve orta Asya'nın yeni müslüman cumhuriyetlerini desteklemek üzere daha eylemci bir siyaset gütmeye belirtileri de İran'ı, uluslararası toplumla karşıtlığa sürüklemiştir.

İran'dan kaçmış olanların geri dönüşünü sağlamak, fakat onların potansiyel yeni yatırımlarını sınırlamak ve İran'ı, o insanların engin bilgi ve deneyiminden yoksun bırakmak gibi tutumlar, İran'ın uluslararası ilişkilerde sözünü ettiğimiz tutum ve davranışları karşısında, solda sıfır kalır. İran'dan kaçmış olanlarla ilgili tutum ve davranışların ikincil etkileri, daha sağlam bir demokrasiye yönelişi kösteklemek olacaktır.

Sürgündekilerin dönüşü, iç politikada bazı değişiklik istemlerinin ortaya atılmasına yol verebilirdi. Çünkü, sürgünde yaşayan birçok İran'lı, sivil özgürlük haklarının sağlanmasında, daha açık bir siyasal ve sosyal sistemin kabulünde ısrarlıydı. Başkaları, dönmeleri halinde ekonomik girişimleri olacağı gerekçesiyle, yasa egemenliğine dayalı bir devletin gereksindiği girişimlerin yapılmasını zorunlu görüyorlardı. Dönenler, ancak o zaman, İran rejiminin dönüştürülmesi için potansiyel bir role sahip olabileceklerdi. Ama, anlaşılan bu fırsat kaçırılmıştır.

İran'da demokrasinin önünde bir başka engel daha var. Demokrasinin özünde sivil özgürlükler esastır. Ama İran İslam Cumhuriyeti, kendisiyle aynı görüşü paylaşmayan toplum kesimlerine bu özgürlükleri vermemiştir. Şia İslamı kabul etmeyen kesimler, özgürlüklerden yoksun kalanlar arasındadır. Mollalar Bahailiği, İslamın dinden dönmüş bir hizbi gibi gördükleri için,

herhangi bir güvenceden yoksun bırakmışlardır. Farişler dışındaki herhangi bir etnik grup ya da dil grubu da aynı muameleye tabi olmuştur. Örneğin sünni Kürtler 1979 yazından bu yana, Şahın kaçışını izleyen birkaç aydan sonra eza-cefa görmüştür.

Hiç kuşkusuz Humeyni rejimi, iç düşmanlarını büyük bir şevkle ve amansızca takip etmiştir. Gerçekte devrimci rejim, ilk günlerinden itibaren, Ayetullah Humeyni'nin ve müttefiki olan mollaların belirlediği biçimde, islami cumhuriyeti tanımlayıcı nitelikte görülen molla yönetimine karşı duracak herhangi tür muhalefeti bastırma azmiyle davranmıştır. İslami bir lügatçe geliştirmişlerdir; siyasal muhalefeti ümmetin en aşağılık düşmanı ilân etmişlerdir (Ram, s. 429). Bu düşmanlar, kökü kazınması gereken müfsitler olarak tanımlanmıştır. Rejim, Mücahiddin-i Halk ve Fedaiyan-ı Halk mensuplarını münafıklar, ikiyüzlülerle eş değerde tutmuş, böylece o insanlar, kabul edilebilir olanların dışında kalmıştır. Rejimin, bazı grupları, toplumun dışına itmesi, ister istemez, rejime muhalefetin şiddet şeklinde tecelli etmesinin yolunu da açmıştır.

Mollalar rejimi, rejime muhalefet edenlere karşı herhangi bir ayırım gözetmeksizin davranmıştır. Mollalar İran'ın yaşamının her yönünde kontrollerini arttırmak istedikleri için, toplumun birçok kesiminden gelen dirençle karşılaşmış ve bu nedenle muhalefeti de tehlikeli görmeğe başlamıştır. Muhalif gruplar arasında ideolojik, yapısal, örgütsel, vb. farklılıklar olduğu halde, rejim bu muhalif gruplara fark gözetmeksizin davranmıştır. Muhalefet münafıklık olarak görülmüştür. Münafık yakıştırmaları, rejimin kendi içindeki siyasal çatışmalarda dahi kullanılagelir olmuştur. Örneğin Cumhurbaşkanı Ebu Hasan Beni Sadr, molla

egemenliğini gemleme çabalarını arttırınca, 1981 ortalarından itibaren, ulema tarafından müfsitlikle suçlanmıştı (Ram, s. 433).

Hiç kuşku yok, mollalar kendilerini, her yerde düşmanın meydan okuyuşuyla karşıkarşıya oldukları bir savaş içinde görmüşlerdir. Bazı mollalara suikast yapılmış, bazıları bombalı saldırılarda öldürülmüştür. Buna bir de tüyleri diken diken eden Irak istila tehdidini eklemek gerekir. Beni Sadr'la Mücahüddin'in lideri Mesut Recavi'nin birlikte Fransa'ya kaçması da bütün düşmanların, münafıkların, rejimi yıkmak için birleştikleri duygusunu doğrulayıcı bir gelişme olmuştur.

REFERANSLAR

- Bakbash, Shaul, "Islam and Social Justice in Iran", in *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Martin Kramer, ed. (Boulder: Westview Press, 1987)
- Daneskhu, Scheherazade, "Rafsanjani Sweeps the Board" in *The Middle East*. No.212. June 1992. pp. 5-10
- Economic Intelligence Unit. *Contry Report: Iran*. Nos.1.s. and 3. 1992
- Moussavi, Ahmed Kazami, "A new Interpretation of the teory df Vilayet e-Faqih," *Middle Eastern Studies*, Vol.28, No.1. 1992, pp. 101-107
- Ram, Hagay "Crushing the Opposition: Adversaries of the Islamic Republic of Iran," *Middle East Journal*. Vol.46, No.3. 1992, pp.428-439
- Wright, Robin, "Islam Democracy and the West" in *Foreign Affairs*. Vol.71, No.3, 1992. pp. 131-145
- Zonis, Marvin and Daniel Brumberg. *Khomeini, the Islamic Republic of Iran, and the Arab World*. Harward, middle East Papers, modern Series: No.5. (Cambridge: Harward University Press, 1987)
- Zonis, Marvin and Daniel Brumberg. "Shi'ism as Interpreted By Khomeini: An Ideology of revolutionary Violence", in *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Martin Kramer, ed. (Boulder: Westview Press, 1987)
- Zonis, Marvin. *Majestic Failure: The Fall of the Shah of Iran*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

PAKİSTAN İSLAM ve DEMOKRASİ

Dr. İştıyak AHMET

Bu bildiride Pakistan'ın yıllar yılıdır neden bir 'İslamî demokasi'yi kuramadığını açıklamaya çalışacağım. "İslamî demokrasi" şöyle dursun, teokratik eğilim, bir zaman var ki, demokrasi zararına gidecek geliyor. Pakistan'ı bu yola iten ögeler çeşitlidir. Biz burada, siyasal bir ideoloji olarak İslamın, devlete etkileri üzerinde durmak istiyoruz. Hem devletin hem siyasal sürecin ana meşruluk ilkesi olarak İslam, demokrasinin daha temel ilkelerini dışlayıcı çerçevesiyle, değişik kesimlerin siyasal seçimini sınırlamaktadır. Bu noktada, siyasal bir ideoloji olarak İslam hakkında birkaç söz söylemek çok gereklidir.

Siyasal İdeoloji Olarak İslam

İdeoloji, 'yi' bir toplum için düşünülen yenelleştirilmiş formüllere bağlanmış bir fikirler dizisidir. Efsane'nin ve toplumsal gerçeklerin karmasıdır. Bu tanımlayıcı ideolojik ilkeler dizisi, 'iyi' bir topluma ulaşılmasını sağlayacağına inanılan, elle tutulur toplumsal hedeflere varılmasına ilişkin girişimlerin yönünü belirlemekte bir danışma çerçevesidir. Ne var ki, ideolojiden ideolojiye, efsane'nin ve gerçeğin oranı değişir. Liberal ide-

oloji gibi temelinde rasyonel olan ideolojiler, bilimin ve deneye dayalı kanıtın otoritesini kabul eder; faşizm gibi özünde entellektüel bir düşünce yapısını yadsıyan ideolojiler de duygusal ve akıl-dışıdır.

İslam ise, ideolojiden biraz daha fazla birşeydir ya da ideoloji-üstüdür; gıdasını rasyonel inanıştan değil, inançtan alır. Bu niteliğinden ötürü İslam, pratiğin ve deneyimin etkilerine karşı daha az zaafiyet gösterir. İslam metafizik bir dünya görüşüdür; müslümanlarla ilişkisi de hemen hemen organik bir ilişkidir. İslam, müminlere kimlik, duygu, maneviyat, dünyasal yasalar, ahlak, kültürel ölçüler ve genel bir bilgelikten oluşan bir bütün sunar.

Bu bütün, kuşkusuz kendi içinde çok çeşitlenmelidir; müslümanların İslama bağlılık derecesi, bu bütünün şu ya da bu parçasını kavrayışta büyük farklılıklar gösterir. Ne var ki, devletten ayrı tutulabilecek ruhanî bir inanç olarak yorumlanması daha kolay olan Hristiyanlığın tersine İslam, daha güçlü bir siyasal karakter taşır. Müslüman dünyasında bilimsel bir devrimin ve dinde yenileşmenin söz konusu olmayışı nedeniyle de siyasal cephede islamî öğretinin otoritesi, geniş halk yığınları üzerinde hâlâ çok güçlüdür. Bu nedenle İslam, müslüman toplumlar da özerk ve bağlayıcı bir rol oynama eğilimindedir. Tüm müslüman dünyasında İslamın devletteki ideolojik rolü, şu ya da bu biçimde kabul edilmiştir. Sadece Türkiye’de, müslüman toplum bilinçli olarak ve etkin bir biçimde din ile devleti, siyasal anlamda ayırmıştır.

Müslüman milliyetçiliği ve Pakistan

İngiliz kolonisi Hindistan’ın paylaşılmasıyla 14 Ağustos 1947’de Pakistan devletinin kurulması, modern tarihte olağandışı bir siyasal olaydır. İkinci Dün-

ya Savaşından sonra Asya ve Afrika’daki kolonilerin bağımsızlaştırılması sürecinde, daha yaygın olan ölçüt, toprak ölçütü idi. Pakistan’la İsrail ise, kendi ulusal kimliklerini, öncelikle dinsen ögeye borçlu olan iki devlettir. Hindistan’da 1906 yılında kurulan Müslüman Ligi, Pakistan’ın kuruluşuna öncülük etmiştir. Lig, Hindistan müslümanlarının, islamî inançları nedeniyle hindu çoğunluktan ayrı bir ulus oluşturdukları varsayımına dayalıydı; ‘iki ulus teorisi’ çerçevesinde, Hindistan müslümanları için ayrı bir devlet kurulmasını savlıyordu. İddiaya göre, islam kültürü, farklı bir yaşamı öngörmekteydi. Müslüman Ligi önderleri bu kültürün, modern demokrasi, sosyal adalet, hoşgörü ve sosyal eşitlik gibi modern kavramlarla tutarlı, ilerici ve dinamik olduğunu öne sürüyorlardı. Bu önderler, İslam kültürü vizyonu üzerinde çok etkileyici konuşmalar yapan, çoğu Batıda eğitilmiş meslek sahipleri ve aydınları; çoğu toprak sahibi ya da burjuva ailelerden geliyordu. Ancak, müslüman kitleler arasında Pakistan devleti kampanyasının gelişmeğe başlaması 1940’lardan önce değildir.

Pakistan devleti fikrinin birdenbire, dramatik biçimde popülerleşmesine sadece karşıtları değil, ama en gönüllü yandaşları dahi şaşırmışlardır. Daha da önemlisi, Pakistan hareketinin önderleri, en son ana kadar bile, Pakistan devletini kurmayı başaracaklarına ciddi olarak inanmamışlardır. Pakistan’ın doğuşu, bu önderleri, yeni devlette egemenliklerini pekiştirmeye yardım edebilecek bir siyasal strateji belirlemede nefes nefese bırakmıştır. Pakistan’ın nasıl bir islamî demokrasi haline getirilebileceği tartışmalarının üzerinden şimdi yarım yüz yıl kadar bir süre geçmiş bulunuyor. Ne var ki, uzayıp giden tartışmaların yanı sıra de-

neyim ve duyarlılık göstermiştir ki, İslam ile demokrasiyi, tutarlı ve akla sığar bir çerçeve içinde uzlaştırmak kolay değildir.

Sağcı akademisyenlerin ve Pakistan hükümetinin öne sürdüğü kuramlar, (Kureyşi 1969) Pakistan devletinin doğuşunu, Hindistan müslümanlarının ayrı bir devlet yaratmaya dönük doğal esinlerine bağlar. Derler ki, İslamda devletle din arasındaki bağın birbirinden ayrılmaz oluşu nedeniyle, Pakistan'ın kader çizgisi, siyasal ve hukuksal sistemi içine İslamı yerleştirmekten geçer. Bu amaçla, Pakistan tasarımının mimarı ve yüce önderi Mehmet Ali Cinnah'ın ve yakın arkadaşlarının tek tek ayıklanmış bazı sözlerine atıfta bulunmuş ve bu sözlerde, Pakistan'ın geleceğinde şeriatın öngörüldüğü ileri sürülmüştür. Sağcı akademisyenler, demokrasi ve laiklik konularının ağırlıklı olduğu konuşmaları ve belgeleri ise, ya görmezden gelmiştir ya da islamî gelenekte dinle devlet arasındaki gerçek ilişki hakkında, bu modernlik yanlılarının bilgisiz ya da az bilgili olduğunu öne sürerek o konuşma ve belgeleri reddetmiştir; bu bilgisizlik nedeniyle, sözkonusu önderlerin yaptığı laiklik ve demokrasiye ilişkin konuşmaların, dini bütün müslümanların yönetimine dayalı bir devlette geçerliliği olamayacağını öne sürmüşlerdir. Bunun yanı sıra, İslamın, kendi demokratik yönetim biçimini öngördüğü de savlanmıştır; hükümetin müslüman toplumuna hesap vermekle yükümlü ve sorumlu olduğu ifade edilmiştir.

Buna karşılık sol eğilimli islamî akademisyenler, Pakistan savaşımını, ilerici profesyonellerin, alt-orta sınıf müslümanların ve köylülerin oluşturduğu ezilmiş müslüman toplumunun, egemen hindu iş adamlarına ve büyük burjuvaziye karşı demokratik kitle hareketi

olarak tanımlamaya çalışırlar (Hak 1983: 374; İrfanî: 31). Onlara göre müslüman toplumu, eşitlikçi bir sosyal düzeni öngören popüler İslamı benimsemiştir. Onlar da Mehmet Ali Cinnah'ın ve Pakistan hareketindeki diğer önderlerin konuşmalarına ve yazılarına yaslanırlar; o yazı ve konuşmalarda Pakistan'ın islamî sosyal adalete dayalı modern bir demokrasi olacağına ilişkin görüşleri, müslüman elitin Pakistan için ilerici bir vizyonu öngördüğünün kanıtı olarak öne sürerler. Onlara göre, bağımsızlık sonrası dönemde, kökten-dinci ve gizemci (obscurantist) İslamın ağırlık kazanması, toprak reformu ve islamî sosyalizm istemlerine karşı mülk sahiplerinin ideolojik karşı-saldırısıdır.

Pakistan'ın devlet sisteminde köktendinciliğin nasıl yer tuttuğuna ilişkin olarak daha yetkin, ama yine de bazı aksaklıkları olan bir başka görüşü ise, Pakistan'ın saygın sosyal bilimcilerinden marksist Hamza Alevi ortaya koymuştur. Hamza Alevi müslüman cemaatciliğin ve ayrılıkçılığın kaynağını, koloni döneminde Hindistan'ın emperyalist sömürülüşünden ileri gelen dengelessiz gelişmenin yarattığı çelişkilerde görür. Hamza Alevi'ye göre, Pakistan fikrinin en ateşli destekçileri ulema değil, aylıklı memurlardır. Bunlar, modern eğitim görmüş, geniş bir kitle oluşturur. Pakistan kurulursa iş bulma ve başka ekonomik olanaklara sahip olma şanslarının müthiş ölçüde gelişeceğini düşünmüşlerdir; birleşik bir Hindistan'ın içinde kalırlarsa, hem ekonomide hem eğitimde çok dah ileri olan hindu çoğunluğun o Hindistan'a egemen olacağını anlamışlardır. Öyleyse Pakistan, dinsel bir şevkin değil, maaşlı personelin dünyasal endişelerinin ürünüdür. Pakistan'ın kurucusu Cinnah, doktriner bir islam devleti kurma hevesine kapılmış değildir. Bağımsızlık sonrası dö-

nemde Pakistan'ın köktendinciliğe sürüklenişini, Hamza Alevi, dış kapitalizmin Pakistan gibi üçüncü dünya ülkelerine dayattığı sınırlı gelişme ve büyüme olgusuyla açıklar. Ona göre, siyasal düzene egemen olarak toprak sahiplerinin ve daha çok Pencaplılardan oluşan bürokrat-asker oligarşisinin, ne demokraside objektif bir çıkarı vardır, ne demokrasiye karşı ideolojik bir bağlanım içindedir. Öyleyse, alt sınıfların ve etnik toplulukların radikal istemlerine karşı muhafazakar islamî fikirleri kullanmak, egemen sınıfların seçeneklerinden biridir. Bu yolda en aşırıya giden General Ziya ül-Hak olmuştur (Alevi 1988: 64-110). Başka deyişle Hamza Alevi de devlette köktendinciliğin gelişmesini, o ana kadarki yapısal sıkıntılardan kaynaklanan bir sapma olarak değerlendirir.

Benim düşüncem ise oldukça farklı. Pakistan'ın köktendinci kimliğini, sağcı kuramlar, İslamla devlet arasında daha büyük bir yakınlık arayan müslüman toplulukların kaçınılmaz sürükleniş şekline açıklarken, solcu kuramlar ve Hamza Alevi ise bağımsızlık sonrası dönemdeki sapmalara bağlarken, burada benim sunduğum bildirinin özü şudur: 19'uncu yüzyılın sonlarından bu yana, sosyal ve siyasal ayrıcalıklarını savunmak kadar, siyasal iktidar iddiasına meşruluk kazandırmak isteyen müslüman elitin elindeki en etkin araç, islamın sömürülmesi olmuştur. Özgürlük savaşımı sırasında modern müslüman elit, demokrasi inancını paylaşmış değildir. Halid bin Seyid, bu tutumu şöyle açıklar: '*Müslümanlar Hindistan*'da yönetimde yer almıştı; demokratik bir sistemde, kudret ve etkinlikten niçin yoksun kâlabileceklerini anlayamazlar.' (1978: 179). Öte yandan, müslüman elitler arasında birçok kişi, modern demokrasinin en dikkate değer

yönüyle yani laik karakteri ve çoğunluk yönetimi özellikleriyle uyuşmayan bir islamî hükümet şekline inanmamıştır. Görüşlerimi açıklarken, Pakistan, İslam ve demokrasi arasındaki ilişkileri tahlil için, tarihsel bir yaklaşımı benimseyeceğim. Ama önce, Hint yarımadasında müslüman topluluğun oluşumuna kısaca göz atalım.

Güney Asya'ya Müslümanların Gelişi

Hint yarımadasına ilk silahlı müslüman istilası Emeviler (660-750) döneminde olmuştur. İlk Arap ordusu, 711 yılında bugünkü Karaçi yakınlarında, Hint yarımadasının batı kıyılarına çıkmıştır. Sind ve Güney Pencap fethedilmiş ve ilkin Şam'da sonra Bağdat'ta oturan Emevi Halifesine bağlanmıştır. Ancak 11'inci yüzyıldan itibaren Afgan Türkleri yarımada ya kuzeybatıdaki dağ geçitlerinden, birbirini izleyen akınlar düzenlemişlerdir. 13'üncü yüzyılın başlarında, önemli bir kent olan Delhi müslümanlarına eline geçmiştir. On dan sonra 6.5 yüzyıl boyunca müslüman hanedanlar, özellikle kuzeyde, kuzey batıda ve kuzey doğuda Hint yarımadasına egemen olmuşlardır. Kuzey Hindistan'ın yöneten son müslüman hanedanı, efsanevi Moğol imparatorluğudur (1526-1857).

Müslüman Egemenliğinde Sodsyal Düzen

Güney Asya'da zaman içinde oluşan müslüman toplum, bir yandan din değiştiren yerlileri, bir yandan da orta ve batı Asya'daki yurtlarını bırakıp ya işgal ordusu ya savaş kaçağı olarak ya da açlık nedeniyle ortaya çıkan sürekli göç akınlarıyla gelenleri kapsar. Bu sü-

reçte, eşraf denen bir müslüman yönetici elit ortaya çıkmıştır. Eşraf arasında Türkçe konuşan orta Asyalılar, Afganlar, İranlılar ve Peygamber ahfadından ya da yakınındaki sahabenin ahfadından oldukları için kutsal sayılanlar yer alırdı. Müslümanlığı kabul eden üst hindu kastlarından olanlara da toplumda saygın bir yer verilir ve zamanla eşraf içinde özümseirdi. Ancak İslamı kabul edenlerin çoğu, alt kastlardan ve çevre kabilelerden gelmiştir (Mucib, 1967). Din değiştirmek, bu alt katmanların sosyal konumunu, kast sistemindeki daha düşük konumlarına kıyasla epey iyileştirmiştir. Ama eşraf takımı, din değiştiren bu alt kast mensuplarıyla aralarına bir mesafe koymayı yine de sürdürmüştür. Böylece Hindistan'ın müslümanları eşraf ile sıradan müslümanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Ewing 1988, Ahmet 1988). Önemle belirtilmesi gerekir ki, birçok yerli insanın İslamı seçmesine karşın, müslümanlık Güney Asya'da bir azınlık dini olarak kalmıştır. Örneğin, Hint yarımadasında İngiliz yönetimi kurulduğu sıralarda 4 Hintliden sadece biri müslümandı. Bunlardan yüzde 80'i aşkını da din değiştirip müslüman olanlardı.

Devlet ve İslam

Koloni öncesi dönemde, müslümanlar ne zaman bir devlet kursalar, Hanefi fıkıhına dayalı şeriat kuralları, kamu hukuku olarak uygulanırdı. Katı kuralcı (ortodoks) İslamın kalesi, şeriatın ve genel ahlakın muhafızlığı sıfatıyla davranan ve aynı zamanda yargıyı da üstlenen ulemaydı. Ancak şeriatın uygulanışı, genel olarak kentlerle sınırlıydı. Çünkü koloni dönemi öncesi devlet, toplumun tümünü, bütünleşmiş bir mekanizmayla

yönetmeye elverişli bir yapıdan yoksundu. En tepede bir müslüman hükümdarın yönetiminde aşağı doğru hindu ve müslüman prenslerden, şeflerden, kast ve kabile reislerinden oluşan tipik biçimde parçalı, desantralize, sosyo-politik bir düzen, köylü, zenaatkar, esnaf ve amele yığınları üzerinde egemendi. İslam dinini seçenlerin çok geniş bir çoğunluğu, İslamın popüler bir versiyonunun yanı sıra, eski inançlarının ve geleneklerinin gereğini yerine getirmeyi sürdürürlerdi. Kast ve kabile geleneklerine dayanan gelenek hukuku, köylülerin kendi aralarındaki sorunlarda geçerli olan ana hukuktu. Devlet, bu uygulamalara hemen hiç müdahale etmezdi.

Hint yarımadasında İslamın yayılmasında sofi tasavvuf tarikatları dikkate değer bir rol oynadı. Kuzey Hindistan'ın, Pakistan'ın ve Bangladeş'in birçok yerinde birçok kast ve kabile, bir tasavvuf şeyhinin ya da pirinin etkisiyle müslümanlığı ilk kabul edişini, tarihsel olarak bugün dahi anımsar. Güney Asya'daki müslüman uygarlığının dorukda olduğu dönem boyunca sofi geleneği canlılığını korumuştur. Ancak Avrupalılar iktidarı müslüman egemen sınıfın elinden aldıktan sonra, müslüman toplumların üzerine çöken karamsarlık ve gerileme, sofileri de etkilemiştir. Bozulmuş biçimiyle sofizm, kendilerini pir diye sunan bazı sahtekarların muska, nazarlık ve büyü tüccarlığına dönüşmüştür.

Oldukça eski zamanlardan itibaren, güney Asya'nın geniş sünni nüfusunun yanı sıra şia nüfus da var olmuştur. Şiilerin çoğunluğu İsmâ Aşeriye tarikatına (12 imam tarikatına) mensuptur. Ancak Hint yarımadasının hiçbir yerinde Şia, çoğunluk olmamıştır. Genelde her 13 müslümandan sadece bir şiidir. İsmaili-

ye tarikatı gibi bazı küçük şia tarikatları da Hint yarımadasının batı kıyılarında ticaretle uğraşan hindu kastları arasında, bazı kişilerin İslamı seçmesine katkıda bulunmuştur.

Müslüman Gücünün Gerileyişi ve Şah Veliyullah'ın İslamı Canlandırması

Ayrılıkçı eğilimlerin ilk ortaya çıktığı dönem, Mogol İmparatorluğunun yarımadada egemen konumunu sürdüremez hale geldiği dönemdir. 1707 yılına kadar geri gider. O tarihte İmparator Alemgir Muhiddin Muhammed (Alemgir Avrangzib) ölmüş, hızlı ve geriye döndürülemez bir çözüme başgöstermişti. Tarihin o döneminde önemli bir düşünce adamı ve reformcu olan Şah Veliyullah (1702-63) ortaya çıktı. Şah Veliyullah kutsal Mekke ve Medine kentlerini ziyaret ederek, birçok reformcu ulema ile tanıştı. Kur'anda ve Sünnette temelleri atılan saf İslama dönüşü savunan ve gide rek gelişen Vahabi hareketinin tektanrıcılık anlayışından büyük ölçüde etkilendi. Hindistan'a dönüşünde Şah Veliyullah, İslamın ilk sağlığına dönüşü vaaz etmeğe başladı. Veliyullah sadece teoloji ve hukuk bilgisini değildi; aynı zamanda ekonomik reformları da savunan bir sosyal düşünürdü. Ekonomik adalet olmadıkça İslamın sosyal amacının yerine getirilemeyeceğine inanıyordu. Müslüman halk yığınlarının yaygın yoksulluğu onu derinden etkiliyordu. Şah Veliyullah, "islamî yasal sistem tamdır ve yeni içtihat gereği yoktur" diyen geleneksel ulemanın dogmatik tutumunu reddediyordu. Zamanın ulemasının, en ince ayrıntısına kadar önceden belirlenmiş dinsel ayin ve ibadetlerini, islamî olmayan icatlar şeklinde niteliyor, bu tür ule-

maya karşı sesini yükseltiyordu (Kureyşi 1974: 99-126). Onun etkisiyle müslüman yığınlar, İslamın yeniden canlandırılmasında önemli bir taban haline geldiler.

Ancak müslüman tarihindeki birçok reformcu gibi Şah Veliyullah da yeni bir yol açabilen radikal bir reformcu değil, bir kaynağa dönüşçüydü. Onun savunduğu '*kitaba geri dönüş*' ilkesi, müslümanlar arasında modern değişikliklerin çerevesini oluşturmazdı. Veliyullah, eski günlerin idealize edilen görkemine; dini bütün halifelik dönemine gerçekçi olmayan bir dönüşü vaaz ediyordu. Siyasal açıdan Veliyullah, müslümanların özgünlüğüne kendini adanmıştı; hindularla yakın temasdan kaçınılmasını salık veriyordu. Ancak şiiilerle daha uzlaşmacı bir ilişkiler düzeni kurulmasını öneriyordu. Veliyullah'ın, daha sonraki müslüman düşünürler üzerinde çok geniş etkisi olmuştur; Hindistan'da koloni döneminde ortaya çıkan müslüman ayrılıkçılığının kökleri onun vaazlarına bağlanır.

Geleneksel Brelavi Tekkesi

Mogol İmparatorluğunun gerileyişi, müslüman toplumdaki genel entellektüel bozulmanın da bir göstergesiydi. O dönemde sofi tarikatları entellektüel kökcencilğin ve yeniliklerin yolu olmaktan çıkmıştı. Ulemanın çoğu, evliyalara yücelten ve benzeri anti-entellektüel geleneklere dayanan bir İslamı vaaz ediyordu. Bu tür bir İslamı, doktrinde meşrulaştıran kişi, Kuzey Hindistan'daki Brelî'li Ahmet Rıza Han oldu. Onun adını taşıyan Brelavi Tekkesi, popüler İslamın hakim kolu oldu; özellikle kırsal kesimde bu tekkeye bağlananlar çoğunlukta idi.

Böylece Brelaviler tarihsel süreçte oluşan geleneksel

İslamın variscisi oldular. Bu geleneksel İslam, 18'inci yüzyılda gerileyen müslüman sosyal düzeninin ölmek üzere olan entellektüel ortamıyla kültürel bir bağlılık sergiliyordu (Smith 1963). Müslüman toprak sahiple-riyle ve köylülerle yakından bağlantılıydı. Gerçi Brela-viler modernliğe karşıydılar ve İngilizlerle açık işbirli-ğini dinsel açıdan haklı gösteremezlerdi; ama yine de koloni döneminde pasif kaldılar. Öfkeleri daha çok, ra-kip gördükleri Dar ül-Ulûm'a ve Vahabi tarikatına yö-nelikti.

İngiliz Dönemi

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Avrupalı rakiplerini 18'inci yüzyılın ilk yıllarında Hint yarımadasından sürüp çıkarmayı başarmıştı. Ancak, önce İngiliz ordu-sundaki Hintli askerlerin isyanıyla başlayan sonra Hindistan'ın bazı yerlerine yayılan halk ayaklanması-nı bastırdıktan sonra İngiltere, 1857'de yarımadanın tümünü kendine kattı. İngilizler arasındaki yaygın ka-nı, başkaldırının arkasındaki asıl suçluların müslü-manlar olduğuydu. İntikamcılığın daha çok müslü-manlara yönelmesi bu yüzdendir. Kuzey Hindis-tan'daki müslüman aristokrasi, bu intikam dalgasın-dan en büyük payı alan taraf oldu. Öte yandan, başkal-dırı İngilizleri, Hint kamuoyunu yatıştırmak için kök-lü bazı reformlar yapma gereğine ikna etmişti. İngilte-re hükümeti, Doğu Hindistan Şirketinin yönetimine son vermeyi ve Hindistan'ı bizzat kendi denetimine al-mayı kararlaştırdı. Ayrıca imparatorluğun yönetim-inde daha çok Hintliye de yer verilmesi uygun görüldü. Üst sınıftan olanlara modern eğitim verilecekti. Hindu üst sınıflar bu yeni fırsatlardan yararlanmaya daha

yatkındılar; ama İngilizler karşısında en büyük kayıp-larla yüzyüze gelenler, kuzey Hindistan'daki müslü-man elit, böyle bir role hazır değildi.

Müslüman Modernizmi

Ancak, ulema İngilizlere karşı husumet beslemeyi sürdürürken, Sir Syed (1817-1898) geç de olsa adım adım, üst sınıf müslümanları İngilizlerle yakınlaşmaya ikna etti. Sir Syed, köktenci bir yaklaşım içindeydi; İslamla akıl arasında bir çelişki olamayacağını, çünkü İslamın doğa yasalarına dayandırıldığını söylüyordu. (Faruki 1980: 45-6). Müslüman toplumlarda gemi aزی almış olan hurafeciliği reddediyordu. Daha önemlisi, İngiliz yönetiminde Hindistan'ın dar ül-harb sayı-lamayacağını, çünkü koloni yönetiminin, müslümanların dinine karışmadığını öne sürüyordu.

1886'da Sir Syed, bir Müslüman Eğitim Konferansı topladı. Bu konferansı, Aligarh Kolejinin kurulması iz-lemiştir. Kolejde, çoğu üst-orta sınıftan gelen müslü-man öğrenciler, İngiliz üniversite sistemine dayalı mo-dern eğitim görüyordu. Aligarh Koleji, daha sonra müslüman ayrılıkçılığın ideolojik merkezi işlevini gö-recektir. Sir Syed, müslümanları, bir hindu siyasal par-tisi ilân ettiği Hindistan Ulusal Kongresinden (1885) uzak durmağa da ikna etmiştir. Belirtilmesi gerekir ki, modernlik yanlıları arasında dogma gerilere itilmiş, sünni ve şii modernistler, yeni bir müslüman cemaat kimliği oluşturulmasına siyasal ve entellektüel açıdan katkıda bulunmuşlardır. Bu yeni kimlik doktrinden çok kültüre dayandırılmaktaydı. Böyle bir cemaat yak-laşımı, hindularla ve Ulusal Kongreye işbirliğine kar-şıtlık eğilimini, kendi içinde taşıyordu.

Püriten Dar ül-Ulûm

1867'de kuzey Hindistan'da katı kuralcı (ortodoks) sünni bir Dar ül-Ulûm kuruldu. Bu medrese, daha çok geleneklerine bağlı müslüman orta sınıfın bir ölçüde reformcu olan kesimlerini çekti. Dar ül-Ulûm'cular, ke-sinkes şeriatçıydılar. Dar ül-Ulûm, evliyalari öne çıkaran geleneksel Brelavi ulemasıyla Vahabiler arasında bir konumdaydı. Dar ül-Ulûm, İngilizlere karşı husu-meti sürdürüyordu; Sir Syed'in modern eğitim siste-mine karşıydı. Dar ül-Ulûm hocaları 20'nci yüzyıla gi-rerken, İngiliz aleyhtarı birçok gizli harekete ve halk hareketlerine katılmıştır. Hindistan Ulusal Kongresi-nin territoryal milliyetçiliğini kabul etmişlerdir; müs-lümanlarla hinduların, kendi ortak ülkelerini, Hindis-tan'ı kurtarmak için İngiliz sömürgeciliğine karşı işbir-liği yapabileceğine inanmışlardır (Faruki 1980).

Sömürge Dönemi ve Dengesiz Gelişme

İngiliz emperyalizmi, sayısız kültürel ve bölgesel farklılıkları taşıyan engin Hint yarımadasını, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren tek bir siya-sal bütüne dönüştürdü. Gerçi bu süreçte yavaş yavaş federal bir yapı oluştuysa da gerçek iktidar merkezde kaldı. Temsilî sistem ve seçimler konusunda liberal fi-kirler, birbirini izleyen reformlar sırasında uygulama-ya kondu. Bunların en önemlileri 1909, 1919 ve 1935 ta-rihli Hindistan Hükümeti yasalarıdır. Seçmen tabanı da epey genişletildi ama, genel oy düzeyine ulaşama-dı. Ne var ki, yıllar içinde gerçi ılımlı demokratik ku-rumlar geliştirildiyse de pratikte devlet otoriter olma-ya devam etti. Yönetimde modern bir bürokrasiye da-

yanan hükümete İngiliz Genel Vali başkanlık ediyor-du. İlk devlet memuriyetinde daha fazla pay ve Hintliler için öz-yönetim isteğiyle ortaya çıkan milli-yetçi hareketin de etkisiyle, gerçi yerli memurlar adım adım üst makamlara yükseliyordu ama, devlet meka-nizmasının üst kademelerindekiler yine de İngilizdi. Üst düzey sivil bürokrasi ile ordunun subay kesiminin adım adım Hintlileştirilmesi sürecini, İkinci Dünya Sa-vaşı hızlandırdı. Farklı etnik gruptan ve dinden olan Hintliler, genel İngiliz gözetimi altında da olsa, sivil ve asker bürokraside giderek daha fazla yer tutmağa baş-ladılar.

Ekonomik düzeyde, modern teknoloji ve uluslara-rası kapitalist ekonomi, çeşitli alanlarda, dengesiz bi-çimde de olsa, farklı bölgelere ve illere nüfuz etti. Ulus-lararası ticaretten en çok yarar sağlayan yöreler, kıyı kesimleriydi. Bombay, Kalküta ve Madras, koloni dö-nemi Hindistan'ının yeni metropollerine haline dönüştü. Bu kentler hinduların çoğunlukta olduğu bölgelerdeydi. Özellikle Bombay ve Kalküta, yeni sınai ve ekono-mik merkezler oldu. Buna karşılık kuzey Hindistan'ın eski kent ve kasabaları, ekonomik önemlerini yitirdiler. Bu gelişme, kuzey Hindistan'ın toprak sahibi müslü-man sınıflarının karşıkarşıya olduğu güçlükleri daha da arttırdı.

Modern karayolları, demiryolları ve telefon şebeke-si, modern devletin araç-gereçleriyle birlikte sökün et-ti. Birdenbire Hintliler, ülkenin bir ucundan öteki ucu-na, birkaç gün ya da birkaç saat içinde ulaşabilir oldu-lar. Ancak, bölgelerin ve toplumların gelişmesindeki dengesizlik nedeniyle, bu değişiklikler ve gelişen te-mas olanakları, tüm Hindistan'ı içine çeken bir ulusal bilinci, otomatik olarak yaratmağa yetmedi. Ama aynı

kültürel topluluğun bireyleri arasında, bu tür gelişmeler, daha yakın teması da arttırdı. İngilizler, hesaplı-kıtaplı bir siyaset çerçevesinde, aynı toplum içinde daha fazla teması ve örgütlenmeyi teşvik ettiler. Apaçık ortadaydı ki, hindularla müslümanlar arasındaki din farklılığını sömürmek ve böylece aralarındaki safları sıklaştırmalarını önlemek önemli görülüyordu. Pakistan'ın kurulmasıyla sunuçlanan müslüman ayrılıkçılığının oluşması, bir ölçüde, İngilizlerin hemen hemen yarım yüzyıl boyunca uyguladıkları bu tür bir böl ve yönet politikasının ürünüydü.

Müslüman Ayrılıkçılığı

Koloni devleti, Hint müslümanlarıyla, modernlik yanlıları aracılığıyla meşgul olmayı öngören bir strateji belirlemişti. Bu siyaset, zaman içinde, ulemanın ve müslüman çıkarlarını savunan diğer geleneksel sözcülerin itibar ve otoritesini sarstı. Soyluların hemen altındaki katmanların partisi olan Müslüman Ligi, ilkin, istihdamda, devlet dairelerinde ve yasama organlarında müslümanların payını azamiye çıkarmayı öngören bir strateji izledi. Parti müslüman entelijansiya ve mülk sahipleri için özel haklar ve koruma önlemleri alınmasını istiyordu. Bu tür cemaat isteklerini İngilizler de teşvik ediyorlardı. Çünkü bu tür çıkarlar sağlanması, müslümanları hindu çoğunluktan uzak tutmağa yardım ediyordu.

Müslümanlar için belirli kotalar ve başka bazı ayrıcalıklar öngören bu sınırlı isteklerden, ayrı bir müslüman yurdu kurulması şeklindeki isteklere yönelişte dönüm noktası, 1935 seçimlerinde Müslüman Ligi'nin büyük bir yenilgiye uğramasıyla geldi. O seçimlerde

müslüman seçmenler, Müslüman Ligi'nin, müslüman toplumu temsil iddiasını reddettiler. Bu noktadan itibaren Müslüman Ligi, yayınlarında ve toplantılarında, Ulusal Kongre Partisinin bakanlarını hor görmeğe, onlara saldıрмаğa dönük bir sertlik politikası izlemeğe başladı. 1939'da İngiltere, Hintli önderlere danışmaksızın Hindistan'ı İkinci Dünya Savaşına soktu. Bunun üzerine Kongre Partisinin Bakanları protesto amacıyla istifa ettiler. Müslüman Ligi o günü Kurtuluş Günü ilân etti. Daha sonra 1942'de Gandi *'Hindistan'dan Çıkın'* hareketini başlattığı zaman, Kongrenin bütün önderleri hapse atıldı. Bu aşamada Müslüman Ligi, savaş çabalarını destekleme teklifinde bulundu. Bunun sonucu olarak, Pencap'da ve kuzey batı sınır eyaletinde, o zamana kadar Müslüman Ligi'nden uzak duran İngiliz yanlısı toprak beyleri, İngilizlerin teşvikiyle, Müslüman Ligi'ne yönlendirildiler (Khan 1987). Müslümanların çoğunlukta olduğu bu yörelerde toprak sahiplerinin Müslüman Ligi'ne kitleler halinde akmağa başlamasıyla Lig büyük ölçüde kuvvetlendi. Belirtmesinde yarar var: Ulusal Kongre Partisi, bir bütün olarak toprak beylerine karşıydı. Kongre asıl desteğini büyük burjuvaziden ve hindu kentli orta sınıflardan alıyordu. Saygın bazı müslümanlar, Kongre Partisinin önde gelen üyeleri arasındaydılar, ama müslüman kitleleri arkalarından sürükleyemiyorlardı. Buna karşılık müslüman toprak beyleri, müslümanların çoğunlukta olduğu eyaletlerde İngiliz yanlısı yerel partileri destekliyorlardı. Müslüman Ligi İngilizlerin arkasında saf tutmayı ve Hint ordusuna müslüman köylülerin asker yazılmasına yardım etmeyi teklif edince toprak beyleri partiye girmişlerdi.

Böylece, 1943'den itibaren, o zamana kadar müslü-

man üst tabakaların görmezden geldiği müslüman köylüler ve zenaatkarlar, Müslüman Ligi'nin en değerli seçmen kitlesi haline dönüşüverdi. Bu sınıfların desteği ve katkısı olmaksızın, İngiltere'nin ve Ulusal Kongre üzerinde, Hindistan'ın bölünmesi için yeter sosyal baskı yaratmak mümkün olamazdı. Müslüman Ligi, müslüman bir devlete, islamî değerlere uygun adil bir sosyal ve manevi düzen yaratma vaadiyle, sıradan müslümanların desteğini kazandı.

1946 Seçimleri ve Pakistan Kampanyası

İngilizler, savaştan sonra Hindistan'dan çekilme niyetinde olduklarını açıklamışlardı. Bağımsızlık kapıdaydı ve 1945'de seçim yapılacağı ilân edildi. Kongre Partisi seçim kampanyasına Hindistan'ın birliği hedefini ortaya koyarak girişti. Buna karşılık Müslüman Ligi Pakistan'ın kurulmasından yana tavır koydu. Müslüman Ligi, Pakistan tasarımına destek kazanabilmek için popülist islamî sloganları serbestçe kullanmaktan geri durmadı. Pakistan'da İslamın görkemini yeni den kazanılacağı ve yeni devletin şeriata uygun bir düzen içinde olacağı yolunda ulemaya ve tarikat pirlilerine karşı tutumlar sergilendi. Müslüman Ligi'nin önderleri konuşmalarında cihad ve genişleme gibi militan islamî kavramları bol bol kullandılar. Öte yandan, müslüman desteğini azamiye çıkarabilmek için, Müslüman Ligi, koloni devletinin nüfus idaresince benimsenen bir tanımı, müslüman kavramının ölçütü olarak kullandı: Bu ölçüt, kendine müslüman diyen herkesin nüfus kütüğüne müslüman olarak yazılmasını öngörüyordu. Müslüman Ligi böylece, Pakistan için sünni-

lerden, şiilerden ve onların alt kollarından, hatta tartışmalı olan Ahmediyye tarikatından destek sağlamak istiyordu.

Müslüman nüfusun farklı kesimlerine farklı işaretler verildi. Böylece, Brelavilerden ve Dar-ül Ulûm'dan birçok etkin din büyüğü Pakistan davasına kazanıldı.

Ulema ve pirlar, basit halka, Pakistan için oy vermenin, sağlam bir dinsel inancın mihenk taşı olacağını söylediler. (Gilmartin 1989: 213-24; Seyyid 1978: 202-206; Khan 1987). Öte yandan, dünya toplumlarına resmî mesajlarında Cinnah, Pakistan'ın modern bir demokrasi olacağını, o demokraside İslamın sosyal adalet ideallerinin hüküm süreceğini vurguluyordu (Cinnah 1976: 231-33; 456; 463). Seçim kampanyası büyük bir başarıydı; müslüman seçmenler Pakistan lehine karar verdiler. Müslümanlara ayrılan 495 sandalyeden 440'ını Müslüman Ligi kazandı. Kuzey batı sınır eyaleti dışında, müslümanların çoğunlukta olduğu bütün eyaletlerde Müslüman Ligi, oyların ezici çoğunluğunu kazanmıştı.

Böylece Pakistan hareketinin önderliği batılı elit tabakanın elinde kalırken, müslüman çoğunluğun yaşadığı Pencap, Sind ve Bengal'de Müslüman Ligi'nin birkaç yıl içinde oy patlaması sağlaması, mollarla genç öğrencilerin yardımıyla elde edildi. Bu kadro, müslüman köylülere, hindu tefecilerden ebedi kurtuluşu ve islamî hükümlere dayalı bir adil düzen yaratılacağını vaad ediyordu. Pakistan fikrine karşı duran müslümanlar, Müslüman Ligi'nin seçim kampanyasında "İslamdan dönenler" diye lanetleniyordu. Pakistan böylece İslama borçlu olarak doğdu.

Hindistan'ın bölünüşüne yol açan olaylar, burada sayılamayacak kadar çoktur; bu olayları biçimleyen

öğeler ve güçler de çok örgün ve çok yönlüdür. Tesadüfler de bu tarihsel aşamada önemsiz kalmış değildir. Hindistan'dan tümüyle ayrılmaya varmamakla beraber birçok anayasal düzenleme ve çözüm önerisi, bölünmeden hemen önce bazı resmî komisyonlarca ortaya atılmış ve önde gelen devlet adamları, bu konular üzerindeki görüşmelere katılmışlardır. Önemli nokta şudur: Haziran 1946'da Kabinenin Misyon Planını, Müslüman Ligi kabul etmiştir. Bu kabul olgusu, Müslüman Ligi'nin, azamî bir özerklik karşılığında birleşik Hindistan'ı çözüm saydığının göstergesidir. Bu çerçevede, Müslüman Ligi, Javaharlal Nehru'nun Başbakanlığındaki ara hükümete katılmıştır. Ama Kongre Partisi önderlerinin uzun bir hatalar dizisi içinde yaptığı en büyük hata, müslüman önderlerin özerklik isteğini kabul ederek, bu fırsatı yakalayamamasıdır. Tam tersine, Kongre Partisi, Müslüman Ligi'nin gerici bir cemaat ideolojisine sahip olduğu ve toprak sahipleriyle bağlantılı bulunduğunu, o nedenle bu partiyle birleşik Hindistan'da birarada yaşamanın çok güç olacağını düşünmüştür. Kongre Partisi ise laiklik ve liberal demokrasi yanlıydı.

Hint yarımadasının bölünüşüne kitlesel kırımlar ve benzeri suçlar eşlik etmiştir. Yarım milyondan fazla insan ölmüş, milyonlarca insan ata topraklarından çıkmağa zorlanmıştır. 40 milyon müslüman ise Hindistan'da kalmaya karar vermiştir. Böylece, yarımadanın, Pakistan'la Hindistan arasında paylaşılan müslüman toplumu, ayrı siyasal yolları izlemeğe başlamıştır.

İkbal ve Pakistan Fikri

Ayrı müslüman ulusal devletinin ideoloğu, filozof-sair Allame İkbal'di (1878-1938). İkbal İngiltere'nin

Cambridge üniversitesinde hukuk okumuş, Almanya'da İran metafiziği üzerine doktora yapmıştı. İslamda içtihat fikrinin yaman bir savunucusuydu; her nesilde, karşılaşılan sorunları çözmek için bütün müslümanların içtihat hakkı olduğuna inanırdı. Ancak İslamda devletle dinin birbirinden ayrılmazlığı şeklindeki ortak kanıyı o da taşıyordu. Ayrıca, sosyal ve ekonomik adalet fikrine yakınlık duyduğu halde, kadın hakları ve kadının özgürleşmesi konularına karşı duyarlıydı. Özetle İkbal, katı kuralcı (ortodoks) İslamla modernlik arasında bir köprüydü. İctihat konusundaki ısrarlı tutumu, ulema arasında endişe yaratıyordu. Ama yine de ulema, İkbal'in temelde dinsel olan tutumundan memnundu.

Çünkü bu tutum, etkin bazı müslümanların laik eğilimini gemliyordu. Müslümanların kendilerine özgü ayrı bir devlet olmaları fikrine gelince, İkbal bu fikri ilk kez 1930'da ortaya attı. Hindistan'ın kuzey batı bölgesinde müslüman çoğunluğun yaşadığı yörelerin ayrı bir müslüman devleti olmasını istiyordu. Doğu Bengal'in müslüman çoğunluğunun yaşadığı bir bölgeyi ise zikretmiyordu. Modern fikirler çerçevesinde geliştirilecek bir şeriatın toplumda eşitlikçi bir değişimin ideolojik ve meşru temelini oluşturacağına inanıyordu. Pakistan kurulmadan dokuz yıl önce öldü. Ancak devlet ve islam hakkındaki fikirleri, Pakistan politikasından derin ve süregen bir etki bıraktı (Ahmet 1987:72-5).

Bağımsız Pakistan

Hindistan yarımadasının kuzey batı ve kuzey doğuda müslümanların çoğunlukta olduğu bölgeleri, Pa-

kistan'ı kurmak üzere Hindistan'ın geri kalan kısmından ayrılmıştır. Bu iki kanat, 1500 kilometrelik bir Hint toprağıyla birbirinden ayrıdır. Bangladeş'in yitirilmesinden sonra Pakistan'da kalan kesimdeki yerel halk, beş ayrı dil grubuna mensup olan yerli müslümanlardır. Bu yerli halk Bengalliler, Pencaplılar, Puhtunlar, Sindler ve Belucilerdir. Bu gruplar ayrı, ayrı toprak parçaları üzerinde, ama çoğunluktadırlar. Bu ana grupların dışında, birçok küçük grup da vardır. Hindistan'ın din temelinde bölünmesi, hinduların, müslümanların ve sihlerin gruplar halinde, bazan gönüllü bazan zorlamayla göçmelerine yol açmıştır. Örneğin, Urdu dilini konuşan yaklaşık 3 milyon müslüman muhacir, 1947-54 arasında, kuzey Hindistan'daki Uttar pradeş eyaletinden Pakistan'a göçmüştür. Çoğu Sind bölgesinde yerleşmiştir. Yarım milyon kadar hindunun yaşadığı Sind bir yana bırakılırsa, Pakistan'ın geri kalan kısmındaki hindular ve sihler Hindistan'a göçmüştür. Doğu Pakistan'daki nüfusun yaklaşık yüzde 23'ü hindu idi. Nüfusun yüzde 2'den azı da hristiyandı.

Müslüman nüfusun yüzde 85'i, sünni-hanefi mezhebindendi. Geri kalanlar şii idi. Şiiler arasında, en büyük grup İsna Aşeriye tarikatına mensuptur. Küçük fakat etkin İsmailiye ve Bohra tarikatları Batı Pakistan'da Karaçi yöresinde yerleşmiştir. Küçük bir başka tarikat, Zikriye, Belucistan'ın bazı yörelerinde yaşar. Çok tartışmalı bir tarikat olan Ahmediye tarikatı mensupları ise nüfusun yüzde birinden az tahmin edilmektedir. Ahmediler ise daha çok olduklarını öne sürerler.

Pakistan'da Devlet

Pakistan, İngiliz-Hint devlet sisteminden ayrılıp yaratıldığı için, ekonomik yapısı, sınıf kompozisyonu ve

devlet mekanizması, koloni sisteminin ürünüydü. Devleti oluşturan birimlerden sivil bürokrasi ve ordu, en iyi eğitilmiş ve disiplinli birimlerdi. Buna karşılık siyasal partiler, ciddi ölçüde az gelişmişti. Pakistan'ı kuran meşruiyetçi Müslüman Ligi bile, yarımada'nın paylaşılmasından önce, sadece bir ortak amaçla, yani Kongre Partisinin egemenliğinden sakınabilme amacıyla bir araya gelmiş müslüman politikacıların çoğu, Hindistan'ın paylaşılacağı'nın açıklık kazanmasından sonra Müslüman Ligi'ne katılmıştır. Aralarında, demokraside herhangi bir çıkarı olmayan Pencap'lı ve Sind'li büyük toprak sahipleri de vardı. Bu koşullar altında, Pakistan'da otoriter bir devlet mekanizması kolaylıkla biçimlenmiştir. Hamza Alevi, bu durumu, bürokratik-askerî oligarşi hakimiyeti diye tanımlar (1973: 145-72). Oligarşinin mensupları ya toprak sahipliğinden gelenlerdi ya da görevleri sırasında toprak sahipleriyle bağlantı kurmuş kişilerdi.

Bağımsızlık sırasında Pakistan'ın kendine özgü bir sanayi temeli yoktu. Sanayii kurmağa girişenler sünni ve şii tarikatlara bağlı muhacir müslüman yatırımcılardı. Bu tür bir burjuvazi de gelişebilmek için devlet desteğini arıyordu. Orta sınıf küçüktü ve kültürel olarak bir islam devleti vizyonuna bağlanmışlardı. Daha çok demiryolu işçilerinden oluşan küçük işçi sınıfı ve köylüler etkin değildi ve örgütlenmemişlerdi. Bütün bu nedenlerle Pakistan'da demokratik bir siyaset için temel çok zayıftı. Bürokratik-askerî mekanizmada en güçlü ve en çok sayıda olan etnik grup Pencaplılardı. Bağımsızlık sırasında sivil bürokraside muhacirler, olması gerektiğinden daha fazla temsil ediliyorlardı. Daha sonra sayıları azalmağa başlamış, devlet üzerindeki etkileri de zayıflamıştır. Orduda başından beri Puh-

tun'lar da temsil edilmiştir. Kendisi de Puhtun etnik grubundan olan Pakistan Ordusu Başkomutanı general Eyüp Han'ın cumhurbaşkanı olmasından sonra, 1960'larda Ordudaki Puhtun grubu artmıştır. Bengalliler, Sindler ve Beluciler ise devlet hizmetinden genel olarak uzak tutulmuşlardır.

Bütün bunların sonucu olarak, Pakistan'daki devlet mekanizmasının gelişimi, çeşitli etnik gruplar arasında eşit olmayan bir güç dengesi yansıtır (Zaidi 1992: 119-21). Başlangıçtan itibaren ayrılıkçı hareketler Pakistan devletini sarmıştır. General Muhammed Ziya ül-Hak'ın iktidara gelişiyle, Pencaplıların devletteki yeri daha da güçlenmiştir.

Pakistan Politikasında, İdeolojik Liderlik için Modernist – Doktrinit Çekişmesi: 1947-77

Pakistan'da devlet ve toplum üzerinde kudreti ele geçirmek için yarışan iki islamî düşünce akımı vardır: Biri modern elitlerdir, ikincisi doktrinitlerdir. Modernistlerle doktrinitler temelli bir varsayımı paylaşırlar ve farklı modellerini aynı temel varsayım üzerine oturturlar. Bu varsayım İslamda dinin ve politikanın birbirinden ayıramayacağı ve devletin bu ilişkiyi, meşru ve anayasal bir zorunluluk olarak tanımasının gerektiğidir. İşte bu nedenle, ben her iki grubu islamcılar olarak niteliyorum. Bu iki düşünce akımı arasındaki en belirgin fark şudur: Modernistler, islamî devleti demokratikleştirmeyi arzularlar; doktrinitler ise devlet mekanizmasını totaliter yöntemlerle islamlaştırmayı amaçlarlar. Teorilerini oluştururken doktrinitlerin gerisinde geleceğin ve pratiğin ağırlığı vardır. Modernistler ise gerçi devlet yönetiminde daha büyük itibar ve etkinlik ka-

zanmışlardır ama, islamî teorilerin ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, onların islamî demokrasi yaklaşımını pek fazla desteklemiş değildir. O nedenle de öne sürdükleri islamî demokrasi tasarımları, gölge resimler gibi kalmış ve itibar görmemiştir. Bunların dışında, daha çok liberal marksist aydınlar arasında, devletle dini birbirinden ayırmayı öngören laik bir akım da vardır, ama etkisi marjinaldir.

İki ana düşünce akımı, kuşkusuz, birbirinden net bir biçimde ayrılmış ve farklı siyasal partilerde örgütlenmiş değillerdir. Modernist politikacılar da doktrinit politikacılar da birçok partide teşhis edilebilir. Aynı partinin içinde hem modernist, hem doktrinit bulunabilir. İktidar arayışı içinde politik ittifaklar ve koalisyonlar kurabilirler; modernist-doktrinit ayrılığını aşabilirler. Ama her iki grup da toplumdaki radikal güçlerin, hissedilen ya da gerçek olan tehditlerine karşı durmakta çıkar birliği içindedir. Radikal güçlerden gelen tehditlerin çok sık olduğu söylenemez. Ama sıklığı ve yoğunluğu ne olursa olsun, islamcılar, genel islamî çerçeveye sadakatlerini öne çıkararak saflarını sıklaştırmışlar ve devlet kudretini, kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır.

Modernist Dönem: 1947-77

Kudret ve etkinlik için yarış, siyasal düzeyde iki mihver çevresinde yürümüştür. Biri merkez-bölge mihveri, ikincisi modernis-doktrinal mihveridir. Bizi, ikincisi ilgilendiriyor. Pakistan'da siyasal kudret, koloni idaresince Müslüman Ligi'ne bırakılmıştır. Cinnah Pakistan'ın ilk Genel Valisidir. Tartışmasız kişisel bir otoritesi olan Cinnah, ülkenin rutin işleri için bürokra-

siye dayanıyordu. 11 eylül 1949'da ölümü, Müslüman Ligi'nin itibarına büyük bir darbe vurmuştur. Muhacir politikacı ve Cinnah'ın halifesi olarak seçtiği Liyakat Ali Han'ın hükümeti kendi önde gelen kişilerinden Cinnah'a gösterilen türden bir saygı itaat görmemiştir. Liyakat Ali Han'a kendi partisi içindeki güçlü yerel politikacılardan ve parti dışından muhalefet edilmiştir (Burki 1980: 11-35). Bu muhalefete karşı Liyakat Ali han, Pakistan milliyetçiliğinin islamî bağını öne çıkar-mayı akıllıca bulmuş, böylece de etnik ve bölgesel mil-liyetçiliğin meşruiyetini yadsımıştır. Bu taktik, bölge-sel güçlerin muhalefetiyle karşılaşan her hükümetin ortak pratiği olmuştur. Liyakat Ali han, Ekim 1951'de bir suikaste kurban gitmiştir. Ondan sonra da siyasal düzeni istikrara kavuşturacak güçte bir politikacı çık-mamıştır. Hükümetler kurulmuş, hükümetler dağıl-muş, çoğu zaman da hükümetin dağılmasını sağlayan-lar güçlü, kıdemli bürokratlar olmuştur.

1958'de parlamentolu demokrasiye son verilmiş, 1958-69 arasında iktidarda kalan General Muhammed Eyüp Han, yönetime el koymuştur. Onun yönrtimi sı-rasında sanayileşme ve modernleşme programları ba-şarılı olmuştur. Pakistan, etkileyici bir ekonomik büyü-me hızına kavuşmuştur. Ama çoğu zaman olduğu gibi, böyle bir sanayileşmenin meyvaları, dengeli ve eşit öl-çülerle bölüşülmemiştir. 1964'de, Pakistan'ın yeni 1962 Anayasası çerçevesinde iki dereceli seçimler yapılmış-tır. Halk 80 bin kişiyi seçmiş, onlar da Cumhurbaşkanı-nı belirlemiştir. Kadınların politikaya girmesine karşı oldukları halde, ulema, Eyüp Han'ın modernizmine muhalefet etmiş ve Muhammed Ali Cinnah'ın kızkar-deşi bayan Cinnah'ı desteklemiştir. Ulemanın bunu yaparken gerekçesi, Eyüp Han'ın diktatörce rejimi kar-

şısında bayan Cinnah gerçi büyük destek görmüştür ama, seçimi Eyüp Han kazanmıştır. 1965'de Hindis-tan'la Pakistan arasında patlak veren savaş, Pakistan ekonomisine felaket getirmiştir. Fiyatlar yükseldikçe ve işsizlik arttıkça politik muhalefet kendini hissettir-meğe başlamıştır. 1969'da, kendi yönetimine karşı baş gösteren halk gösterileri giderek arttığı için, Eyüp han istifa etmiştir.

General Yahya Han'ın geçici hükümeti, Pakistan'da genel oya dayalı ilk seçimleri ilan etmiştir. Seçim kam-panyası sırasında ideoloji sorunu çok ağırlık kazan-mıştır. Ancak yerleşik düzene karşı en etkin muhalefet, Doğu Pakistan'da Şeyh Mucibur Rahman'dan, Batı Batı Pakistan'da da sosyalist Zülfikar Ali Butto'dan gelmiştir. Egemen sınıflar ve ulema ise kampanya sıra-sında ortak çalışmış ve bir Pakistan ideolojisi ilân et-miştir. Bu ideoloji, geleneksel şeriatın üstünlüğünü salt doktrinal düzlemde öne sürmekteydi. Ancak seçimler Doğu Pakistan'da Şeyh Mucibur Rahman'ın ezici bir çoğunlukla kazanması, batı Pakistan'da da Butto'nun büyük kazancıyla sonuçlanmıştır. İslampesent partiler (islam aşığı partiler) tamamen silinmiştir. En kötü so-nucu alan partide kökten -dinci Cemaat-i İslamî'dir. Parlamentodaki 300 sandalyeden sadece 4'ünü kaza-nabilmiştir (Ahmet 1987: 217).

1971 iç savaşından sonra Doğu Pakistan ayrılmıştır. Batı pakistan'da, Ordunun onayıyla Zülfikar Ali Butto iktidara gelmiştir. Ancak sağcı güçler, Butto'ya ve sos-yalizme karşı kampanyayı yoğunlaştırmıştır. Butto, bu muhalefetle, bir yandan baskıyı arttırarak, bir yandan islamî ölçüler getirerek başetmeyi denemiştir. Örneğin alkol yasağı koymuştur; at yarışlarını ve kumarı yasak-lamıştır. Bütün bunların üstüne tüy dikercesine, 1970

seçimlerinde Butto'yu destekleyen Ahmediyye tarikatı, Butto'nun Pakistan Halk Partisinin egemenliği altında bulunan Ulusal Asamble tarafından müslüman olmayan bir örgüt ilân edilmiştir. Ancak, Butto'nun, yönetimi sırasında çıkardığı çalışma reformu, toprak reformu gibi bazı sınırlı reformlar, egemen çevrelerin hushumetini çekmiştir. Butto, bütün ülke çapında girişilen kışkırtıcı halk hareketleri sonucu, 1977 yılında işbaşından uzaklaştırılmıştır.

Modernist Dönemde Anayasal Gelişme 1947-77

Bağımsızlıktan üç gün önce, 11 ağustos 1947'de, "büyük dünya lideri" diye anılan Muhammed Ali Cinnah, Pakistan Kurucu Meclisinde ünlü konuşmasını yaptı. O konuşmada Cinnah, laik, demokratik bir devlet kurulması, o devlette dinsel inancın, bireye ait kişisel bir bağlanış olması, devletin o inanca karışmaması yüklenimi altına girdi (Cinnah 1947: 399-405). Bu konuşma, ayrı bir müslüman devlet kampanyasına taban tabana zıttı. O kampanya sonlara doğru tamamen islamî sloganlara dayandırılmıştı. Cinnah 11 Eylül 1948'de öldü.

7 Mart 1949'da Başbakan Liyakat Ali Han, Pakistan Kurucu Meclisine bir Hedefler Önergesi sundu (Mahmud 1975: 16-21). Önerge, evrenin tümü üzerinde Allahın egemenliğini ilân ediyor, Pakistan halkının seçilmiş temsilcilerinin otoritesini, Allahın koyduğu sınırlarla sınırlıyordu. Demokrasi, islamî sınırlar içinde uygulanacaktı. Azınlıkların hakları da islamî kurallar çerçevesinde belirlenecekti. Önerge, geniş bir fikir yelpazesini tatmin etmek üzere popülist bir terminolojiyle

kaleme alınmıştı. En önemlisi, Allahın egemenliğine, kesin bir anayasal üstünlük atfedilmişti. Aralarında Doğu Pakistan'lı birçok hindunun da bulunduğu muhalefet, devlette İslama böyle merkezi bir rol verilmesine itiraz ettiler. Ne var ki hükümet, İslamî demokrasinin, siyasal faaliyete katılmaktan azınlıkları hiçbir biçimde yasaklamadığı güvencesini verdi. Hedefler Önergesi, ufak-tefek değişikliklerle 1956, 1962 ve 1973 anayasalarının Başlangıç Bölümünü oluşturdu. General Ziya döneminde ise bu bölüm, Anayasanın içine entegre edildi.

Anayasa üzerindeki çalışmalar uzun yıllar sürdü. 12 Mart 1949'da Kurucu Meclis bir Temel İlkeler Komisyonu kurdu; Anayasanın, hedefler Önergesine uygun olarak içereceği ilkeleri görevini bu komisyona verdi. Komisyon, Kurucu Meclise birçok rapor sundu. Gerek Kurucu Meclisin, gerek temel İlkeler Komisyonunun görüşmelerine, iki ana sorun hakimdi. Biri, federal yapının biçimi, ikincisi islamî demokratik sistem sorunuydu. Hem Meclise, hem Komisyona modernistler egemendi, ancak doktrinistler de her iki kurumda yer alıyordu. Doktrinistler, Komisyonun 1952 yılında verdiği ikinci raporda, ciddi bir zafer kazandılar. Bu rapor, bir İslam Uzmanlar Kurulu oluşturulmasını, yasa meclisince yapılacak yasaların İslama uygun olup olmadığına bu kurulun karar vermesini öngörüyordu. Kurulun tavsiyeleri, dikkate alınacaktı. Kurul, Meclisdeki müslüman milletvekillerinin bir yasayı onaylamasına ilişkin esaslar da koyacaktı (Mahmud 1975: 58-60).

1953'de Ahmediye tarikatına karşı şiddet olayları parlak verince, islamî güçlerin etkinliği geriledi. Bunun sonucunda, Temel İlkeler Komisyonunun, söz ko-

nusu 1952 tarihli raporundan vazgeçildi. Kurucu Meclisin, bir Anayasa üzerinde anlaşabilmesi için, bağımsızlığın üstünden 9 yıl geçmesi gerekecekti. 1956 Anayasası Pakistan'ı bir islamî cumhuriyet ilan etti. Bir çok konuda Anayasa, Batılı anayasa kuramlarına dayanıyordu. Parlamentolu demokrasi olacaktı. Bütün Pakistanlılar için din ve vicdan özgürlüğü dahil tüm liberal sivil ve siyasal özgürlükleri sıralayan bir temel haklar bildirgesi kabul edildi. Yurttaşlık, dinsel inanca değil, bugünkü ölçü olan ikamet koşuluna bağlandı. Genel oya dayalı seçim esası kabul edildi. Cumhurbaşkanı müslüman olacaktı. Başbakan için böyle bir zorunluluk yoktu. Anayasada bazı islamî hükümler de yer aldı. Örneğin islamın reddettiği hiçbir konuda karşıt yasa yapılamayacaktı. Yasaların Kur'an ve Sünnete uygun olması için hükümete tavsiyelerde bulunmakla görevli bir komisyon kurulacaktı. Gerçi Anayasa ulemanın ideallerine uygun değildi ama, bazı islamî maddeler, şeriatın üstünlüğünün kabulü anlamına geldiği için, bu anayasayı ulema reddetmedi.

Amerikalıların Sandhust Harp Akademisinde eğitim gören General Eyüp Han, kansız bir darbeden sonra 1958'de iktidara geldi. Raşid Komisyonunun hazırladığı bir rapor çerçevesinde hükümet, 1961'de bir müslüman Aile Yasası çıkardı. Yasa, taaddüdü zevcatı (çok karılı) güçleştiriyordu; ayrıca, babadan önce ölen oğulun çocuklarının, büyük babanın mirasından pay almasını önleyen geleneksel islamî kuralı da iptal ediyordu. Komisyonun tutumu, islamın eşitlikçi ve ileri bakar oluşu esasını yansıtıyordu. Bu nedenle, Abbasi dönemi müslüman hukukçularının yarattığı, günü geçmiş bir islamî esasın reforme edilmesinde herhangi bir engelle karşılaşmadı. Ulema ve Cemaat-i-İslamî

bu icatları eleştirdilerse de hükümet, bu modernist esaslara bağlı kalmaktan sapmadı.

1962'de Eyüp Han yeni bir Anayasa yaptı. "İslamî" adlı Pakistan, basitçe, cumhuriyet ilan edildi. Ancak ulema lobisi, bu değişikliğe karşı güçlü bir halk desteği yaratmayı başardı ve Pakistan 1963'te yeniden İslamî Cumhuriyet diye adlandırıldı. Öte yandan, temel haklar ve ikamete dayalı yurttaşlık esası, liberal ölçülerle korundu. Parlamenter hükümet yerine ise, başkanlık sistemi benimsendi. Başkan müslüman olacaktı. Başkanlık sistemine geçişin gerekçesi olarak, bunun halifelik düzenine daha uygun olduğu öne sürüldü. Hukukun islamîleştirilmesi doğrultusunda da bazı somut öneriler ortaya atıldı. Mevcut yasaları Ku'an ve Sünnetle uyumlu hale getirmek için hükümete yardım etmek üzere bir İslamî danışma Konseyi ve İslamî Araştırma Kurumu kuruldu.

1972'de Pakistan, Zülfikar Ali Butto'yla yeniden sivil yönetime geçti. Genel oy temelinde seçilen Ulusal Meclis, 1973'de yeni bir Anayasa kabul etti. Parlamentolu hükümet sistemine yeniden dönüldü. Pakistan İslamî Cumhuriyetinin nitelikleri arasına sosyalist bir tanım da eklendi. Anayasanın 3'üncü maddesi, devlerin amacını "her türlü sömürünün kaldırılması ve herkesin yeteneğine göre, herkese emeği ölçüsünde temel ilkesinin aşamalı olarak gerçekleştirilmesi" şeklinde tanımladı. Anayasada yer alan bir temel haklar bildirgesi de kişi güvenliği, toplantı ve dernekleşme özgürlüğü, din eğitimi özgürlüğü, konut dokunulmazlığı vb., özgürlük ve hakları içeriyordu. Anayasadaki islamî hükümler arasında, bütün yasaları Kur'an ve Sünnetle uyumlu hale getirmek yüklenimini belirten bir madde de vardı. Bu doğrultudaki çalışmalarında hüküme-

te İslamî Danışma Konseyi ile İslamî araştırma Kurumu yardım edecekti. Anayasa, devleti islamileştirmek- te daha da ileri gitti. Sadece Cumhurbaşkanının değil Başbakanın da müslüman olması koşulu getirildi. Göreve başlama yemininde Cumhurbaşkanının ve Başbakanın, Hazreti Muhammedin son peygamber olduğu inancını açıkça belirtmesi öngörüldü. Bu yemin biçimi, Cumhurbaşkanlığını ve Başbakanlığı, sadece sünnilerle şiiilere hasrediyor, Ahmedileri, bu görevin dışına atıyordu.

Doktrinist Güçler 1947-77

Ulemanın politikaya dönüş yolunun , bağımsızlık- tan sadece bir-iki yıl önce açılması, Müslüma Ligi' nin bağımsızlık için İslam adına müslüman desteği sağla- maya karar vermesiyle mümkün olmuştur. Bunun so- nucu olarak, İngilizlerin daha önce görmezden geldiği ulema ve öteki din adamları, politik faaliyete alt dü- zeyde de olsa, katılır hale gelmişlerdir. Pakistanın ku- ruluşu sağlandıktan sonra, din adamları, normal poli- tikaya girmenin fırsatını aramağa başlamışlardır. Daha başından itibaren, çeşitli sünni tarikatlarına mensup ulemanın, Pakistan'ı gerçek bir İslamî devlet yapmaya dönük çıkışları, bu düşüncenin ürünüdür. Azınlıkta olan şiiiler ise, sonunda sünni anlayışında olacağı anla- şılan İslamî devlet fikrine pek hevesli görünmemişler- dir. İslamî devlet fikri, mevcut toplumsal yaşamın ya- pısında temelli değişikliklerin gerçekleştirilmesini işa- ret ediyordu. Kadınların kamu yaşamına katılması şeklindeki değişiklikler sona erdirilecekti. Gayri müs- limlerin hakları da İslamî ideoloji çerçevesinde, yeni- den tanımlanacak demektir.

Değişik anlayıştaki doktrinistlerin, İslamî devlete dönük ortak tutumu, ve İslamî devlet kurma fikrinde birleşmiş görünmeleri, aslında yanıltıcıydı. İslamî me- sajin yorumunda, farklı sünni hizip ve tekekkeleri de- rinden bölünmüştü. Gerçi Hanefi Fıkhnı benimsiyor- lardı ama, farklı sünni tekke ve zaviyeleri, birbirine karşı husumet besliyordu. 1953'de Pencap'daki Ahme- diye karşıtlı karışıklıkları araştırmak üzere kurulan Araştırma Komitesinin soruşturma oturmları sırasın- da, bu gerçek açıkça ortaya çıktı. Farklılıklar o kadar derindi ki, aynı tekkenin iki temsilcisi dahi bazan müs- lümanın tanımı konusunda anlaşamıyordu. Pakistan Yüksek Mahkemesinin 2 yargıcıdan oluşan Araştır- ma Komitesi, doktrinal islamî ideolojiye dayalı bir devletin, sivil ve demokratik bir toplum için oluşturu- duğu tehlikeye dikkat çekmek zorunda kaldı.

Bu nokta bir yana, ulema, siyasal açıdan insiyatifi modernistlerin elinden almayı, en etkin biçimde, Ah- mediye tarikatının islamî ölçülere uyup uymadığı so- rununu öne çıkararak başarabileceğini düşündü. Bu çerçevede, ulemanın en çok üzerinde durduğu nokta, sadece yetişkin müslüman erkeklerin siyasal hakkı ol- ması esasıydı. Bunun doğal sonucu, gayri müslimlerin, devlet mekanizmasındaki önemli mevkilerden uzak- laştırılmalarıydı. Hatta gerekirse, devlete baskı yapı- larak Ahmediye tarikatı gayri müslim ilan edilebilir, ule- ma, devleti teokratik bir devlete böylece dönüştürmüş olurdu.

Ahmediye Tartışması

Mehdi'nin gelişi, gerçi İsna Aşeriye tarikatına men- sup şiiilerin temel inancıdır ama, sünniler arsında da

geniş bir kesim aynı inancı paylaşır. O nedenle zaman zaman müslüman dünyasının değişik yörelerinde bir Mehdi ortaya çıkar. Mehdi olduğunu iddia edenlerden biri de Pencap'da doğmuş olan Mirza Gulam Ahmet'tir (1835-1908). Mirza dini talim etmeğe, ilkin bir münazaracı olarak başlamış, hem hristiyan misyonerlere hem hindu reformculara karşı zekice kanıtlar öne sürüşüyle tanınmıştır; ama daha sonraları peygamberliğini ilan etmiş ve genel sünni inançların kolay kolay uzlaşamayacağı tartışmalı fikirler ortaya atmıştır. Üstelik, müslümanların açıkca İngiliz yanlısı gördüğü ve evrensel müslüman cemaate karşıt saydığı bazı açıklamaları olmuştur. Örneğin, İngilizlere karşı cihadın meşruiyetini reddetmiştir. Müslümanların dinsel inançlarına İngilizlerin müdahale etmediği, o nedenle İngilizlere karşı bir cihada gerek olmadığını öne süren Sir Syed ile Mirza Gulam Ahmet bu açıdan birbirine yakın düşmüştür. Sünni mezhebinin temel tarikatlarına mensup ulema ise İngiliz sömürgeciliğini hiçbir zaman meşru ilan etme noktasına kadar gitmiş değildir. Bu noktada suskunluğu yeğlemişlerdir. Koloni yıllarında Ahmediyе tarikatına bazı katılımlar olmuştur (Kennedy 1989: 71-101). Ahmedilerin etkisi, güney Asya'da ise yok mesabesinde kalmıştır.

Önde gelen bazı ahmediler, Pakistan'ın kuruluşunda önemli roller oynamışlardır. Bunlardan en çok bilineni Sir Zafrulla'dır. Pakistan kurulduktan sonra da ilk Dışişleri Bakanı Sir Zafrulla olmuştur. Ama herşeye rağmen, Pencap'daki ulema arasında yaygın bir Ahmediyе-karşıtlığı duygusu yerleşmiştir. Hatta genel komuoyunda dahi aynı duygular egemen olmuştur. Bu duygular nedeniyle, 1953'de Pencap'da Ahmedilere karşı şiddet olayları başgöstermiştir. Birçok ahmedi

öldürülmüş, malları- mülkleri yağmalanmıştır. Bu ayaklanmaları, Müslüman Liginin önderliğindeki Pencap Hükümetinin kışkırttığına ilişkin birçok ipucu vardır (Soruşturma kurulu Raporu 1954). Pencap Eyaletinin Başbakanı Mümtaz Daultana'nın gözü, ülke başkanlığında idi. Ahmediyе karşıtı ayaklanmalarla, merkezde Müslüman Liginin yönetimindeki Nazimüddin hükümetini düşürebileceğini hesaplıyordu. Nazimüddin, zayıf, fakat dini bütün bir Doğu Bengal'li müslümandı. Kışkırtmaların elden çıkması, can ve mal kaybının Pencap dışında da yaygınlaşması üzerine, merkezi hükümet orduyu göreve çağırılmış ve sıkıyönetim ilan etmiştir. Ayaklanmalar şiddetle bastırılmıştır. Asayiş yeniden kurulduktan sonra önde gelen birçok ulema sıkıyönetim mahkemelerinde yargılanmış, bazıları suçlu bulunarak, idam dahil ağır cezalara çarptırılmıştır. Ancak daha sonra bir genel af ilan edilmiş ve suçlular salıverilmiştir.

Ahmediyе sorunu, bir süre için geri plana itilmişse de özellikle sağcı islamî gruplar arasında hiçbir zaman tartışma konusu olmaktan çıkmamıştır. Zaman zaman Ahmedî gruplara sınırlı saldırılara tanık olunmuştur. 1974'de Pakistan Ulusal Meclisi Ahmedilere gayri müslim ilan eden kararı alınca, sorun yeniden su yüzüne vurmuştur. Ancak doktrinit güçlerin, teokratik islamî bir devlet kampanyasını nasıl örgütlediklerini ve geliştirdiklerini anlayabilmek için, Mevdudi'nin ve onun Cemaat-İ İslamî örgütünün rolünü gözden geçirmek gerektir.

Mevdudi ve Cemaat-ı İslamî

Pakistan'daki islamî köktendinciliğin baş temsilcisi Ebul Ala Mevdudi'dir (1903-1979). Mevdudi, yarım

yüzyılı aşan yazı hayatına gazeteci olarak başlamış, sonra İslam üzerindeki denemeleriyle mümtaz bir yer kazanmıştır. Gerçi Mevdudi güney Hindistan'da Ev-rengabad'da doğmuştur ama, 1941 yılında siyasal hareketi örgütlediği ve partisi olan Cemaat-I İslamî'yi kurduğu yer bugün Hindistan'ın Doğu Pencap eyaletinde bulunan Pathankot'tur. Mevdudi, Kongre Partisinin milliyetçilik hareketine karşıydı. Müslüman Ligi'nin bir müslüman anayurdu fikrine de karşıydı; müslümanların, laik milliyetçiliğe dayalı bir özgürlük savaşımı içinde olamayacaklarına inanıyordu. Ancak 1947'de Pakistan'ın doğuşu üzerine Mevdudi, Pakistan'a ait Batı Pencap'daki Lahor kentine taşındı ve karagahını orada kurdu.

Daha başından itibaren Mevdudi, yazıları ve siyasal eylemleriyle, totaliter köktendinci bir Pakistan islam devleti ideolojisini işlemeğe koyuldu. En başarılı girişimi, Pakistan'ın islamlaştırılması konusunda 22 maddelik bir rapor hazırlaması oldu. 1951'de yazılan bu raporu, farklı sünni ve şii tarikat ve zaviyelerinin mensubu birçok ulema imzaladı. Bunun anlamı, doktrin farklılıklarına karşın, bütün ulemanın genel islamî bir sosyopolitik programdan yana oluşunun kanıtlanmasıydı.

Ancak Mevdudi, bütün yaşamı boyunca muhafazakar bir reformcu olarak kalmıştır. Doktrin meselelerinde, Veliyullah'ın yolunda yürüyerek, işgal edilmemiş alanlarda yani şeriatın hüküm koymadığı alanlarda içtihat fikrinin savunucusu oldu. Güçlü Vahabi eğilimleri taşıyan püriten sünni islama yakınlık duyduğu iyi bilinir. Ama ekonomik ve sosyal adalet sorunlarında Mevdudi bir gelenekçiydi. Özel mülkiyeti ve sınırsız toprak mülkiyetini destekleyişiyle, Veliyullah'ın bu

konudaki daha eşitlikçi tutumundan ayrı düşmüştür.

Mevdudi'nin öne sürdüğü islamî devlet modeli totaliterdi. İslamî devlet eliyle hayatın bütün yönleri şeriatı uygun hale getirilecekti. İslamî düzende, batı demokrasisi, kadın eşitliği ve toprağa bağlı yurttaşlık ölçüsü reddedilecekti. Sadece hak eden yetişkin erkek müslümanlar, islamî devleti yönetmekle görevlendirileceklerdi. Öte yandan herhangi bir kast, sınıf ya da ırk için özel ayrıcalıklar olmayacaktı. Bütün önde gelen görevliler, devlet başkanı dahil, yönetimler hakkında, müslüman seçmenlere karşı sorumlu olacaklar ve görevlerinden doğan suçları nedeniyle yargıç önünde hesap vermekle yükümlü bulunacaklardı. Kadınlara, siyasal yaşamda sınırlı bir katılım hakkı veriliyordu. Kadınlara özgü konularda yasa yapılırken, onlara danışılacaktı. Gayri müslimlere, can ve mal güvenliği, müslümanlara olduğu biçimde tanınacaktı. Yasama meclisinde, daha çok kendi cemaatlerinin haklarını korumak amacıyla, gayri müslimler de, ayrı bir seçmen tabanına dayanarak temsil edileceklerdi. Devletin önemli mevkillerinde ise gayri müslimler görev alamayacaktı. Kısacası, islamî devlet, ideolojik açıdan totaliter bir devlet olacaktı (Ahmed 1976; Ahmed 1987; Mevdudi 1980).

Belirtmekte yarar var, Mevdudi, islamî devlet fikrinin, son zamanlardaki en etkin ideologlarından biridir. Mevdudi'nin İslam hakkındaki çok sayıda yazısı Arapçaya ve başka dillere çevrilmiştir; köktendinci İslam'ı müslüman dünyasında yayma girişimine katkısı çok geniştir. Mevdudi'nin sünni bir kuramcı olarak otoritesi, Asya ve Afrika'nın çoğunluk sünni toplumlarının görüşleri doktrin açısından kabul edilemez olan şii Humeyni'yi kat kat aşar.

Mevdudi sadece birçok eser vermekle kalmamış, aynı zamanda Pakistan'da en iyi örgütlenmiş partiyi, Cemaat-i İslamî'yi kurmuştur. Onun önderliğinde, emirliğinde Cemaat-i İslamî, dokusu çok iyi, çok seçici bir parti halinde gelmiştir. Tam üyelik, ancak Cemaat-i İslamî'nin ideolojisine kendini en çok adanmış, o ideolojiyi en tutarlı biçimde destekleyen kişilere bahşedilmiştir. Bağımsızlık sonrası dönem boyunca Cemaat-I İslamî, islamî bir devlet davasına öncülük etmiştir; gerçi seçimlerdeki başarısı hiç de göz doldurucu olamamıştır; ama 1960'lardan bu yana Pakistan devleti üzerinde egemen bir ideolojik etki sağlamayı başarmıştır. Seçimlerde destek görmeyişi ile ideolojik etkisi arasındaki bu esrarengiz dengesizlik, ancak Pakistan'ın siyasal gerçekleriyle açıklanabilir. Pakistan, islamî yaşam biçiminin gerçekleştirilmesini sağlayacak koşullarını yaratma yüklenimi altına resmen girdiği için, Mevdudi, bilgiye dayanarak, bu tür bir yüklenimi yerine getirmekte İslamın neleri öngördüğünü göstermekte her zaman öncülüğü elde tutmuştur.

Bunun yanı sıra, Mevdudi'nin devlet üzerindeli ideolojik etkisi, Pakistan'da devlet mekanizmasının sınıfsal kompozisyonunun adım adım dönüştürülmesi nedeniyle, gözle görülmeksizin, kendiliğinden ve örgütlü biçimde gelişmiştir. Genel olarak Mevdudi'nin öne sürdüğü maneviyata uygun fikirler, geleneksel kent orta sınıfının alt kesimleriyle kırsal yörelerde orta büyüklükteki toprak sahipleri arasında yankı yapıyor; onların mantık duygusuna sesleniyordu. Yüksek eğitim kurumlarındaki öğrencilerin çoğunluğu da bu ailelerden gelmekteydi. Bu ortamda, Cemaat-I İslamî'nin öğrenci kolu olan İslamî Camia-yı Tulba'nın üniversite kampüslerinde egemen örgüt haline gelmesi hiç de şa-

şırtıcı değildi. Daha da önemlisi, halk yığınları arasında çok fazla tutulur olmayışına karşın Cemaat-I İslamî, toplumun eğitim görmüş ve alt kademe bürokrasiyi oluşturan kesimleri üzerinde dikkate değer ölçüde etkili olmağa başladı. Cemaat-I İslamî sempatizanları, yıllar içinde, rutin terfiler yoluyla sivil ve asker bürokrasisi içinde üst kademelere yükseldiler. Dikkati çeken bir başka nokta da şudur: Kendi ideolojisini, devlet memurları arasında, risaleler ve benzeri araçlar yoluyla sistemli bir biçimde yaymayı amaçlayan tek parti Cemaat-I İslamî olmuştur.

1979'da Mevdudi'nin ölümüyle, Pakistan, islamî devlet fikrinin en yetenekli temsilcisinden yoksun kalmıştır. Cemaat-I İslamî içinde, Mevdudi'nin yerini kimin alacağı ve nasıl bir siyaset izleneceği konusunda yavaş yavaş ortaya çıkan çatışmalar ve gerginlik partiyi zayıflatmıştır. Ancak parti ayakta kalmayı başarmıştır ve tüm hükümetleri ideolojik baskı altında tutan bir parti olarak işlevini yerine getirmeyi sürdürmektedir.

Köktenciler

İlk yılların modernist hükümetleri, Pakistan'ı modern islamî bir demokrasiye dönüştürme vaatlerinin ötesinde, demokratik ve islamî değerleri bağdaştırabilecek ideolojik formüller bulmakta başarısız olmuşlardır. Modernistler, devlet kudretini manipüle ederek iktidarda kalabildikleri sürece, doktriner islamî güçleri gemlemeyi başarmışlardır. Ancak 1960'ların ortasından itibaren Pakistan'da sınıf ve bölge çatışmaları tırmanır olmuştur. Batı Pakistan'da "islamî sosyalizm" bayrağı altında, Zülfikar Ali Butto'nun köktenci bir sosyal adalet çağrısıyla ortaya çıkması, Doğu Pakis-

tan'da da bölgesel güçlerin Şeyh Mucibur Rahman'ın önderliğinde kendilerini hissettirmeğe başlaması, Pakistan'da egemen sınıflar arasında büyük bir huzursuzluk ve endişe yaratmıştır. Sosyalizm ve bölgesellik vaazlarına karşılık, ulemanın da dinsel itirazları olmuştur. O sıralarda, güney Asya'da maocu fikirler hızla yayılıyordu. Devrimci marksistlerin önderliğindeki militan köylü hareketleri, güney Asya'nın değişik yörelerinde başlarını kaldırmaktaydılar. Pakistan, hızlı Butto'nun radikal söyleminin etkisi altına giriyordu. Bu noktada, Mevdudi'nin islamî devlet versiyonu, modern egemen elitlere ve toprak sahibi sınıfa daha az tatsız görünmeğe başladı. İşte bu ortamda, General Yahya Han hükümeti (1969-71 arasında iktidarda kaldı) 30 Mart 1970'de yasal bir düzenleme yaptı. Bu düzenleme, 1970 Aralık ayında yapılacak genel seçimlerin koşullarını belirliyordu. Bu düzenlemenin 20'nci maddesinin (b) fıkrasının (i) bendi, "Pakistan'ın kuruluşunun temelindeki islamî ideoloji korunacaktır" diyordu. Bu, Mevdudi'nin ve ulemanın devlet üzerindeki baskılarını arttırmalarını kolaylaştırdı. Ancak seçmenler, sağcı ve orta-sınıf partilerini reddetti.

Aralık 1972'de, Butto, bölünmüş Pakistan'ın Cumhurbaşkanı'na seçildi. 1974'de Lahor'da bir islamî ülkeler konferansı düzenleyen Butto, misyonunun, Peygamberin öğretileri ışığında bir devlet kurmak olduğunu ilan ediyordu. 1970'lerin ortasından itibaren, Pakistan'da muhafazakar Suudi etkisi giderek artmağa başladı. Çünkü Pakistan Suudi Arabistan'dan büyük çaplı ekonomik yardım almağa başlamıştı. 1977'de General Ziya-ül Hak'ın iktidara gelişiyle, Mevdudi, nihayet, kendi köktenislamcı görüşlerini paylaşan kişiye kavuşmuştu. Ziya'nın yönetimi altında Pakistan'ı, dokt-

rine bağımlı islamî bir devlet haline dönüştürmek için çok şey yapıldı. General Ziya'nın yaptığı bir çok hukuksal, sosyal, ekonomik değişiklik, Mevdudi'nin etkisini yansıtıyordu.

Ziya Döneminde İslamlaştırma: 1977-88

Butto 1977'de General Ziya-ül Hak (1977-88) tarafından devrildi. Ziya, katı kuralcı bir müslümandı. O nedenle, yönetiminin meşruiyetini, doktrinist İslamda araması çok normaldi. Nitekim Ziya, Pakistan'ı tümünden islamileştirme niyetini, hiç kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla, daha başından ortaya koydu. İdare, yargı, bankacılık, ticaret, eğitim, tarım, sanayi ve dışişleri dahil toplumsal yaşamın her yönünün, islamî ilkelere uygun biçimde düzenlediği bir sosyal düzenin kurulmasını görmek istediğini söylüyordu. Ziya hükümeti 1979'da bir Hudud Kararnamesi (Şer'i Cezalar Kararnamesi) yayınladı. Kur'ana ve Sünnet'e uygun olarak Kararname, zina için recm (taşlanarak öldürme), evlilik dışı cinsel ilişki için 100 kırbaç, sahte zina suçlaması için 80 kırbaç, içki içme cezası olarak 80 kırbaç, hırsızlık cezası olarak sağ elin kesilmesi, karayolu soygunculuğu için (suç sadece soygunculuktan ibaret kalırsa) ellerin ve ayakların kesilmesi gibi cezaları öngörüyordu. Soygunun yanı sıra birde cinayet işlemişse ya kılıçla ya çarpiha gererek ölüm cezası uygulanıyordu. Ne gariptir ki, geleneksel olarak Hudud Yasasının bir parçası olduğu halde, Ziya'nın Hudud Kararnamesinde, dinden çıkmanın cezası öngörülmemekteydi. 1983-84'de Ahmediler için yeni yasal sınırlamalar getirildi; ibadetlerinde islamî teknoloji kullanmaları, islam ibadet yerlerinde ibadet etmeleri vb., yasaklandı. 1984'de yeni bir İspat ve Tanıklık Yasası çıkarıldı. Bu yasa, bir mahkemede kanunun yaptığı tanıklığın değerini, erkek tanığın yaptığı tanıklığın yarısına indirdi.

(Ahmed 1987: 221). 1985'de, Cemaat-I İslamî partisinin iki milletvekili Ulusal Meclise bir şeriat yasa taslağı verdiler. Tasarı, Kur'an ve Sünnetin önceliğini öngörüyordu. Püriten ulemanın (genel olarak Dar-ül Ulum uleması) sünni-hanefi doğrultudaki yorumları standart ölçü olacaktı. Tasarının en önemli maddesi, bir Federal Şeriat Mahkemesi kurulmasına ilişkin olanıydı. Hudud suçları, sadece Federal Şeriat Mahkemesinin yargı yetkisi içinde olacaktı. Bu mahkemenin kararlarına karşı, herhangi bir temyiz yolu yoktu. Şeriat yasa taslağı üzerindeki müzakereler yıllarca sürüncemede kaldı; çünkü toplumun değişik kesimlerinden itirazlar ve eleştiriler yağıyordu. Bunun üzerine Ziya, 15 Haziran 1988'de gözden geçirilmiş yeni bir Şeriat Kararnamesi yayınladı (Kennedy 1992: 62). Ekonomik alanda Kararname, "faiz"i kaldıran onun yerine "kar"ı getiren bir bankacılık reformunu öngörüyordu; müslüman yurttaşlara zekat zorunluğu getiriyordu. Ancak şiiiler, Ziya-ül Hak hükümetine zekat ödemeyi reddettiler; Çünkü Ziya hükümeti sünniydi, o nedenle şiiilerden zekat isteyemezdi. Hükümet, ilk başta şii protestolarını reddetti. Bu, yaygın ayaklanmalara ve karışıklıklara yol açtı. Bunun üzerine şiiiler, zekat ödemekten hariç tutuldular (Kureyşi 1989: 126-135)

Kadınlar

Gerçi Sir Syed geçen yüzyılda müslüman modernizmi davasının öncülüğünü yapmış ve bu amaçla birçok eğitim merkezi kurmuştu ama, onun reformlarından yararlananlar daha çok üst-orta sınıf erkekleri olmuştu. Müslüman kadınlar, geleneğe uygun olarak, kadın-erkek ayrımına dayalı, eve kapalı bir yaşam içinde olmağa devam etmişlerdi. O nedenle ki, bağımsızlıktan önce koleje ya da üniversiteye sadece bir avuç

kadın gidebilmişti. Pakistan'da Ziya'dan önce iktidara gelen hükümetler, eğitim olanaklarını, adım adım kadınlara açmışlardı. Bunun sonucu olarak, doktor, hemşire, öğretmen ya da benzeri işlerde çalışan kadınlar vardı. 1961'deki Müslüman Aile Yasasının çıkarılışıyla, kadınların evlilik statüsü de bir ölçüde iyileştirilmişti.

Ancak, General Ziya'nın yönetiminde bu eğilimi tersine çevirme çabalarına tanık olundu. Gerçi Müslüman Aile Yasası kaldırılmadı ama, kadınlar için islamî davranış ölçülerini öngören birçok düzenleme yapıldı. Örneğin 1980'de devlet dairelerine gönderilen bir genelge ile, kadın memurlar için munasip giyim ölçütleri getirildi; bütün kadınların çador (başı örten, sari türü bir giysi) giymeleri mecburi tutuldu. Müstehcenden ve pornodan kurtulma kampanyası ilan edildi. Ama bu kampanya, kadınların özgürlüğü ve eşit haklarına karşıt bir kampanyaya dönüştü. Kadının özgürlük haklarına düşman olan müslüman ulema, kadınlar üzerindeki çeşitli sınırlamayı haklı göstermek üzere televizyona çıkarıldı. Kadınların durumu gittikçe kötüleşmeğe başlayınca, Lahor, Karaçi ve İslamabad gibi bazı büyük kentlerdeki eğitim görmüş kadınlar, kadın karşıtı kampanyanın durdurulması için gösterilere başladı. Ancak, bütün bunlara karşın, Ziya döneminde devlette, kadın özgürlüğüne karşıt bir tutum ve yaklaşım çok belirginleşti (Mümtaz ve Şahid 1987).

Gayrı Müslimler

İngiliz Hindistan'ının müslüman çoğunluğunun yaşadığı yörelere özgü ayrı bir müslüman ülkesi fikri, kendi içinde, Pakistan'daki gayrı müslimlerin ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmesi olasılığını doğal

olarak taşıyordu. Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah, böyle bir olasılığı reddetmişti. Onun ilk halefleri de gayrı müslimlere de müslüman yurttaşların bütün siyasal ve sivil haklarının bahşedilebileceğine inanmaktaydılar. Ancak 1974'de Ahmedilerin gayrı müslim ilan edilmesiyle birlikte Pakistan daha belirgin bir teokratik karakter kazandı. 1972'de Butto hükümeti hristiyan misyonerlerin yönettiği bazı kolejleri millileştirdi ve mallarına el koydu. Daha açıktan kökten dinci olan Ziya 1985'de gayrı müslimler için ayrı seçim çevreleri oluşturdu. Gayrı müslimler, genel seçimlerde herkes gibi tüm adaylar için oy kullanmayacaklar, sadece gayrı müslim adaylar için oy verebileceklerdi. Bu kararın amacı, 2 milyonluk hristiyan ve hindu toplumlarının ulusal mecliste temsilini sağlamaktır; ama pratikte müslümanlarla gayrı müslimler arasındaki açıklığı büyüüttü.

Ziya Sonrası Dönem: Benazir Butto'dan Navaz Şerif'e

Ziya'nın 1988 Ağustosunda esrarengiz bir biçimde ölmesi, yeni seçimler için bir fırsat oldu. Birçok ulemanın azgın muhalefetine karşın 1988'de Benazir Butto'nun Başbakan seçilmesi, kısır bir islamlaştırma kampanyasının ne kadar boş olduğunu da gözler önüne serdi. Ne var ki, Benazir, hükümet üzerinde kontrol kuramadı. Eşinin ve bazı bakanlarının yolsuzluğa bulaştığı gerekçesiyle Benazir Butto Başbakanlıktan uzaklaştırıldı. Merhum General Ziya-ül Hak'ın çok beğendiği Navaz Şerif, 1990'da Başbakanlığa seçildi. Pencap'lı bir sanayici olan Şerif, daha çok ordunun desteğiyle iktidarda kaldı. Benazir Butto'nun Başba-

kanlığı sırasında Sind eyaletinde patlak veren etnik çatışmalar, Şerif hükümetinin de başına dert oldu.

Benazir Botto (1988-90), Ziya zamanında, kadınlara ve azınlıklara karşı çıkarılan yasaları ve getirilen düzenlemeleri kaldırmak için hiçbir şey yapmadı. Şerif hükümeti zamanında (1990-93) islamlaştırma doğrultusunda yeni bazı düzenlemeler yapıldı. 1991'de çıkarılan bir yasayla İslama karşı saygısızlık çok ciddi bir suç haline getirildi. Ekim 1992'de „Peygamber hakkında hakaretimiz sözler sarfettiği gerekçesiyle ölüm cezasına çarptırılan zavallı bir hristiyana, Gül Mesih'e bu yasa uygulanmıştır. Pencap'ta hristiyanların, Sind'de hinduların taciz edilmesi son yıllarda müthiş ölçüde artmıştır. Özellikle Sind'deki hindu toplumu, yağma ve haydutlukta birinci hedeftir. Aralık 1992'de Ayodya'daki Babri Camiinin hindu şovenistler tarafından tahrip edilmesi ve birçok müslümanın öldürülmesi, Pakistan'da şiddetli bir tepkiyi kışkırtmıştır. Sind hariç Pakistan'da hiç hindu bulunmadığı için, Sind'deki hindu tapınakları tahribin hedefi olmuştur. Gerçi hükümet, resmi olarak halkı sükunete çağırmıştır ama, hindu tapınaklarına yönelik protesto yürüyüşlerine bazı bakanlar önderlik etmiştir. Yaklaşık 2 milyon hindunun yaşadığı Sind'de hindu tapınakları ve mülkleri tahribedilmiş, yüzlerce hindu öldürülmüş ya da yaralanmıştır. Ancak hükümet, ayaklanmalar sırasında yıkılan hindu tapınaklarını onarmayı vadedmiştir.

Navaz Şerif hükümeti 1992'de, kişilerin nüfus cüzdanına dinin de yazılmasını mecburi hale getirmiştir. Bu kararı, liberal ve solcu çevreler, insan hakları örgütleri ve azınlıklar protesto etmiş, hükümetin ucuz popülerlik sağlamak için adi girişimlerde bulunduğu- nu öne sürmüştür. Ancak, gerisindeki saikler ne olursa

olsun, bu tür yasaların, islamî nitelikte olduğu iddia edildiği için, iptal edilmesi çok güçtür. Çünkü bütün hükümetler islamlaştırma yüklenimi altına girmiştir.

1990'ların Sekter Terörizmi

1970'lerdeki petrol bunalımı, Körfez yöresinin petrol üreticisi ülkelerinde çok büyük bir zenginlik birikimine yol verdi. Körfez'in petrol ülkeleri modern alt yapı yatırımlarına başlayınca, yabancı işçiler için geniş bir istihdam alanı haline geldiler. Butto ve Ziya, Körfezdeki Arap ülkeleriyle iyi ilişkiler kurdular ve Pakistan'lılar için iş olanağı sağladılar. Halen Körfez ülkelerinde yarım milyondan fazla Pakistan'lı işçi var. Pakistan ekonomisi, giderek, Körfez ülkeleri ekonomisiyle bütünleşiyor. Pakistan, orta Asya'nın müslüman yeni devletleriyle iş ilişkilerini de genişletmeğe çalışıyor. Pakistan silahlı kuvvetleri personeli, uzun süreli sözleşmeler temelinde, Suudi Arabistan'da ve körfez ülkelerinde istihdam ediliyor (Jones 1985: 74-5). Bütün bunların anlamı şu: 1970'lerden bu yana Pakistan'ın müslüman ülkelerle ekonomik ve siyasal bağları dikkate değer ölçüde gelişiyor.

Ancak, bu bağların bir başka anlamı daha var: Bu dış etmenler, Pakistan'ın politikasında da artan bir role sahip hale geliyor. İki büyük petrol üreticisi, Suudi Arabistan ve İran, Pakistan üzerindeki etkilerini arttırabilmek için, amansız bir yarışa giriştiler. Bu yarış, Pakistan'daki sekterlik sorununu özellikle etkiledi. Muharrem ayının onuncu günü yapılan aşure törenlerinde, sünnilerle şiiler arasında, şiddete başvurmak dahil patlak veren çatışmalar, güney Asya toplumlarının normal olayları haline geldi. Zaman zaman, bu çatış-

malar yaralama ve ölümle sonuçlanıyor. Farklı sünni tekkeleri arasındaki doktrin tartışmaları da olağanlaştı ve zaman zaman, fanatik yandaşlar arasında çirkin kavgalara kadar varıyor. Özellikle 1979' da İran devriminin zaferinden bu yana, Pakistan'da şiilerle sünniler arasındaki karşıtlık büyük ölçüde kesinleşti. Şii İran'la sünni Arap komşuları arasındaki asırlık husumet, dünya ölçüsünde dal budak saldı. Körfez yöresinde egemenlik kurma şeklindeki siyasal sorun, daha hırslı bir başka soruna, dünya müslümanlarına ideolojik ve siyasal açıdan önderlik etme sorununa dönüştü. Bu gelişme, her ikisi de köktendinci ve zengin olan ve çevrelerindeki eğilimi temsil eden Suudi Arabistan'la İran arasındaki rekabeti daha da kızıştırdı: Müslüman dünyasına heterodoks şiilik mi yoksa sünnilüğün ekstrem kolu vahabilik mi önderlik edecekti? Geleneksel müslüman tomlumlarının sağlam bir sosyal temeli olmadığı için, bu iki devlet, kendi siyasal etkilerini, her araca başvurarak genişletmeğe çalışır oldular. Irak rejimi de laik gibi görünme çabasını bir yana koyarak, sünni ulema arasında lobi oluşturma çabasına girişti. 1980'lerdeki Suudi-İran ideolojik rekabeti ve İran-İrak savaşı, bu aktörlerin Pakistan toplumundan daha fazla destek kazanma çabalarını tırmandırdı. Bu yabancı devletler, daha çok politikacılar, öğrenciler ve ulema örgütleri nezdinde destek kazanmağa çalıştılar. Bu bölünme eğiliminin tek istinası, halkın 1990 Körfez savaşı sırasında Irak'a gösterdiği yaygın sempatiydi. Hükümet ABD'nin önderliğindeki Batı koalisyonunu Irak'a karşı desteklediği halde ve Kuveyt'le Irak'taki Pakistanlı işçiler üzerinde savaşın etkileri çok yıkıcı olduğu halde, halk Irak lehine bu desteği göstermekten geri durmadı.

İran ve Suudi Arabistan ve Irak arasındaki karşıtlık, 1990'larda da şu ya da bu görüşün peopagandasını yapmak amacıyla Pakistan'a para akıtılmasına, broşür, kitap, radyo ve video kasetler ve benzeri araç-gereçlerin yağmur gibi yağmasına yol açtı. Bu propaganda saldırısı, aynı kaynakların Pakistan'a gelişkin silahlar sokulmasıyla da desteklendi. Son yıllarda Pakistan'da birbirine hasım birçok sünni ve şii ulemaya suikast düzenlenmesi, silahlı çatışmalar, bombalı saldırılar, gündelik olaylar arasına girdi. Bu gelişmeler, düşmanca isimler taşıyan milis kuvvetlerinin kurulmasına yol açtı. Örneğin sünniler, Hazreti Muhammed'in yakınında bulunmuş kişilerin askeri anlamını taşıyan Sipah-i Sahabe adını alırken, şiiler peygamberin ailesine bağlı olanların askeri anlamını taşıyan Sipah-i Ehl-i Beyt adını aldılar. Bu ve benzeri milis örgütleri, birbirlerine karşı sık sık terör saldırılarında bulunuyorlar. Pakistan halen küçük çaplı da olsa, uzaktan kumandalı bir savaşın alanı halinde, Hükümet, bu örgütlü terörizmi önlemekte oldukça başarısız görünüyor.

Sonuç

İslamî siyasal görüşün en ayırdedici özelliği, herhalde, yaşamın dinsel ve laik yönlerini birbirinden ayırmanın geçerliğini ve meşruiyetini teorik olarak kabul etmeyiştir. Yaşamın bu iki yönünün birliği, manevi olsun laik olsun, bireysel ya da toplu olsun, ulusal ya da evrensel olsun yaşamın her cephesinde islamî devlet aracılığıyla gerçekleştirilecek olan "Hakimiyet Allahındı" kavramıyla özetlenir. Doktrine ağırlık veren püristler, "hakimiyet Allahındır" nosyonunu, her yerde ve her zaman geçerli ve herşeyi

kapsayıcı bir şeriat yasasında kavramlaştırırlar. Buna karşılık modernistler bu teorelin pratik etkileri hakkında açık değildirler. Doktrinit yaklaşım, şeriatın herşeyin üstünde oluşunu, Kur'an ve Sünnete konan kuralların bağlayıcılığı ve değiştirilmezliği şeklinde yorumlar. Temelde bunun anlamı şudur: Allahın kelamı, insanoglunun hürriyetine kesin sınırlar koyar. Siyasal ve hukuksal bağlamda, bu yaklaşım, halkın egemenliği kavramının ve Batı usulü demokrasinin reddi şeklinde anlaşılmaktadır. Modernistler, islamî devleti demokratik bir kurum olarak sunarlar. Ancak bu demokrasi, "Allahın Hakimiyeti"ni teslim etmek zorunda olacaktır. Modernistlerin, demokrasi ile islamî hukuku uyumlama çabaları, onları bir tür savunma mantığına mahkum etmiştir. Ne var ki, islamî bir devletin tüm kavramlarının kaçınılmaz olarak içerdiği şey, islamî bir cemaatin üyesi olmakla, devletin yurttaş olmak arasındaki mantiki ilişkidir: Gerçek mümin ikiyüzlüden, dinini inkar edenden, inanmayandan farklı bir konumda olacaktır. İslamî siyasa teorisinin doğası bu olduğuna göre, bireylerin devletten -konumuzda islamî devletten- özerkliği iddiası demek olan insan hakları, geniş ölçüde uygunsuz ve kabul edilemez bir yaklaşımdır.

Pakistan'ın, İslam adına kurdukları için müslüman elitler, şu ya da bu biçimde cezasını çekmeksizin, devleti, islamî özelliklerinden soyutlayamazlar. Elit tabakanın Pakistan için öngördüğü demokrasi, yine de o demokrasinin islamî özünü değerlendirmeye zorlamıştır. İşte bu yüzden ki Pakistan devleti, hem kendi mantığı çerçevesinde, hem müslüman üst sınıfların çıkarları açısından bir günah çıkarma devleti olmuştur. Bu yapısal özellikleri nedeniyle ki, bağım-

sızlık sonrasında devlet mekanizmasının ve siyasal düzenin tepesindeki egemen elitin, demokratik olmayan eğilimlerini değiştirecek hiçbir gelişme gözlenmemiştir.

İslamî demokrasi, olsa olsa, hükümetin halk tarafından seçilmesi demektir. Şimdiye dek benimsenen tek şey, seçimlerin genel oya dayanmasıdır. Gayrı müslimlerin ayrı oy vermesi, siyasal sürece tam anlamıyla katılmalarını engellemektedir; onları siyasete yabancılaştırmaktadır. Doktrinistler de kadınların oy hakkından yoksun bırakılması istemleriyle ortaya çıkmaktadırlar. Bu isteklere uyulması, islamî demokrasiyi, modern demokrasi kavramından daha da uzaklaştıracaktır. Sonuçta, sadece gayrı müslimlere karşı ayırım gözetilmekle kalınmış olmaz, müslüman kadınlara ve azınlık dinsel gruplara da devlet işlerinde söz sahibi olma hakkı yadsınmış olur. Teokratik bir devlette laik, hür fikirli müslümanların sivil ve siyasal hakları da görünür kurbanlardır. Bu sorunların tek çözümü, İslamî, siyasetin zincirlerinden kurtarmaktan ve böylece sosyal adalette ve kardeşlikte Evrensel ahlak Fikri olarak sağlıklı, yapıcı bir rol oynamasını sağlamaktan geçer.

Kuşkusuz periferi kapitalizmi, üçüncü dünyada ve dolayısıyla müslüman dünyasıyla Pakistan'da demokrasinin gelişmesini engellemektedir. Ama Pakistan örneğinde devletin kendisi de ideolojik bir yapı olarak, demokrasiye temel bir direnç oluşturmaktadır.

REFERANSLAR

- Ahmed, S.R. 1976, *Maulana Maududi and the Islamic State*. Lahore: People's Publishing House.
- Ahmed, I 1987, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, London: Frances Pinter.
- Ahmed, R. 1988, 'Conflict and Contradictions in Bengali Islam: problems of Change and Adjustment' in Katherine P. Ewing (Ed), *Shariat and Ambiguity in South Asian Islam*, Delhi: Oxford University Press.
- Alevi, H. 1988. 'Pakistan and Islam: Ethnicity and ideology' in Hamza alevi and Fred Halliday (eds), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, London: Macmillan.
- Alevi, H. 1973, 'The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh' in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, *Imperialism and Revolution in south Asia*, New York: Monthly Review Press.
- Burki, S.J. 1980, *Pakistan Under Bhutto, 1971-77*, London: Macmillan.
- Ewing, K.P. 1988, " Introduction: Ambiguity and Shariat-A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension' in Katherine P. Ewing (ed), *Shariat and Ambiguity South Asian islam*, delhi: Oxford University Press.
- Faruki, Z. 1980, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Lahore: Progressive Books Delhi: Oxford University Press.
- Gilmartin, d. 1989, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, Delhi: Oxford University Press.
- Hak, Z. 1983, 'Pakistan and islamic Ideology' in Hassan Gardezi and Jamil Rashid (eds), *Pakistan: The Roots of Dictatorship*, London: Zed Books.
- İrfani, S. 1985, 'The Progressive Islamic Movement' in asghar Khan (ed), *Islam, Politics and the state: The pakistan Experience*, London: Zed Books.
- Jones, R.W. 1985, 'The Military and Scurity in Pakistan' in craig Baxter (ed), *Zia's Pakistan: Politics and Stability in a Frontal state*, Lahore: Vanguard.
- Kenndy, C.H. 1989, 'Towards the Definition of a Muslim in an islamic State: The Case of the Ahmadiyya in Pakistan' in Dhiendra vajpeyi and Yogendra K. Malik (eds), *Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia*, New Delhi: Mahohar.

- Kenndy, C.H. 1993, *Pakistan 1992*, Boulder: Westview Press.
- Khan, W. 1987, *Facts and Facts: The Untold story of India's Partition*, New Delhi: Vikas Publishing House PVT Ltd.
- Khawar, M. And Shaheed, F. 1987, *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?*, Lahore: Vanguard.
- Legal Framework Order*, 1970, lahore: Government printing Press.
- Mahmud, S. 1975, *Constitutional Foundations of Pakistan*, Lahore: Publishers United Ltd.
- Mujib, M. 1967, *The Indian Muslims*, London: george Allen and Unwin Ltd...
- Mavdudi, A.A. 1980, *The Islamic Law and Constituon*, Lahore: Islamic Publications LTd.
- Kureyşi, S. 1989, 'The Politics of the Shia Minority in Pakistan: context and Development' in Dhiendra Vajpeyi and Yogendra K. Malik (eds), *Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia*, New Delhi: Manohar.
- Kureyşi, I.H. 1969, *The Struggle for Pakistan*, Karachi: Universty of Karachi.
- Kureyşi, I.H. 1974, *Ulema in Politics*, Karachi, Maaref Limited.
- Seyid, K.B. 1978, *Pakistan: The Formative Phase 1857-1948*, Krachi: Oxford Universty Press.
- Smith, W:C. 1963. *Modern Islam in Idia*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Cinnah'ın Konuşma ve Yazıları*, cilt 2, Lahore: sh. Muhammad Asraf.
- 1956 tarihli Pakistan İslam Cumhuriyeti Anayasası, Lahore: Government Printing Press.
- 1962 tarihli Pakistan Cumhuriyet Anayasası (1963'de İslam Cumhuriyet) Lahore: Government Printing Press.
- 1973 tarihli İslamî pakistan Cumhuriyeti Anayasası, Lahore: Government Printing Press.
- Zaidi, S.K. 1992, 'The Economics Basis of the National Question: An Indication' in S. Akbar Zaidi (ed), *Regional Imbalance and The National Question in Pakistan*, Lahore: Vanguard.

GÜNEYDOĞU ASYA'DA DEMOKRASİ Endonezya ve Malezya

Dr. Klaus Patzold

Genel seçimler vesilesiyle Alman basınında yayınlanan yazılarda Endonezya, halkının yaşam standardını yükselttiği için övülüyor, ama demokratik yapının yaşama geçirilmesindeki eksiklikleri nedeniyle de kınanıyordu.

Malezya Devlet Başkanı, Almanya'yı ziyaret ettiği sırada da Güneydoğu Asya'daki bu, çok ırklı ulus, etnik ve sosyal çatışmalarla yüklü bir dünyada, ekonomik ve siyasal istikrar modeli olarak tanımlanıyordu.

Uluslararası Af Örgütü'nün Hamburg'daki temsilcisi ise, bana, insan haklarını ihlâl edenler listesindeki 'düzenli iki müşteri' nin Endonezya ile Malezya olduğunu söyleyecekti.

Görüldüğü gibi iki bakış, birbirini tutmuyor. Öyleyse, gerçekleri yakalayabilmek için, görünürün gerisinde olup bitenlere göz atmak gerekiyor.

ENDONEZYA

Dünyadaki en büyük takım adalar Endonezya'dır. Toprak genişliği 1.9 milyon kilometrekaredir. 13.667 adadan oluşur. 6.000 kadarında insan yaşamamakta-

dır. Endonezya takımadaları ekvator üzerine oturur. Doğal kaynakları zengindir. OPEC'in petrol ihracatçısı ülkelerinden biridir.

Nüfusu yaklaşık 185 milyondur¹; Çin, Hindistan, ABD ve Rusya'dan sonra, dünya nüfus büyüklüğü sıralamasında beşincidir. Takımadalardaki nüfus dağılımı son derece dengesizdir. İrian Jaya'da kilometreka-
reye 4 kişi düşerken, dünyanın en yoğun nüfuslu top-
raklarından biri olan Java'da bu rakam 814'dür. Endo-
nezya nüfusunun yaklaşık yüzde 60'ı Java'da yaşar.

Endonezya'da konuşulan dillerin lehçelerin sayısı yaklaşık 580'dir. Ulusal dil, Bahasa Endonezya'dır. 'Ba-
hasa' sözcüğü 'dil' demektir. Endonezyalıların çoğu iki
dillidir; resmî Bahasa Endonezya'nın yanı sıra, kendi
bölgesel dillerini de kullanırlar.

Endonezyalıların yüzde 87'si müslümandır; ufak
bir istisnasıyla sünni-şafii mezhebindendirler. Dünya-
daki en büyük müslüman toplumu Endonezya'da ya-
şar; ama islamî bir devlet değildir. Nüfusun geri kalan
kısmı protestan ve katolik hristiyanlar (yüzde 7), hin-
du ya da budistler (yüzde 3) ve öteki dinlere bağlı
olanlardan oluşur.

Çinli Azınlık

Resmî devlet görüşüne göre Endonezya'da azınlık
yoktur; Endonezya Cumhuriyetinin temelindeki üni-
ter ve eşitlikçi devlet ilkelerinin mantıklı sonucu olarak
"Endonezyalıyım diyen herkes Endonezyalıdır". Ama yine
de nüfusun yüzde 3'ünü oluşturan, ancak ekonomik
yönden çok güçlü ve etkin bir konumda bulunan,
Çin'le, Tayvan'la, Hongkong'la, Singapur ve Malez-
ya'yla çok yönlü ilişkiler içinde olan bir ayrı Çin'li gru-
bunun varlığını da yadsımak olanaksızdır.

Malezya ve Singapur'da İngiliz sömürgecilerin yap-
tığını Endonezya'da Hollanda'lı sömürgeciler yapmış,
bu topraklara Çin'lileri onlar taşımıştır. Yerli Endonez-
yalılar (Bumiputera) Çinlileri sevmezler. Tabii duygu-
lar karşılıklıdır. Bumiputera'larla Çinliler birbirlerin-
den nadiren kız alıp verirler. Çok uzun yıllar aynı yö-
rede birlikte yaşasalar da bu böyledir.

Endonezya Cumhuriyetinin ilk kurulduğu yıllarda
Çinlilerin kendi okulları ve gazeteleri vardı. Bunlar
sonradan yasaklanmış ve kapatılmıştır. Çincenin kul-
lanılmasına resmî olarak izin verilmez. Endonezya'nın
Çinli halkı, devlet otoritelerinin baskılarına dayanama-
mış ve çoğu Endonezyalı adlar almıştır. Çoğu zaman
'Setiawan' (Mümin) ya da 'Wijaya' (Muzaffer) gibi adlar
seçerler. Böylelikle, Çinli adlarından vazgeçtiklerini,
ama Çinli kimliğinden vazgeçmediklerini göstermek
isterler.

Çinlilere karşı, öteden beri örtülü ya da açık ayrım-
cılık gözetilegelmiştir. Aynı ayrımcılık bugün de sür-
mektedir. Örneğin Çinlilerin Devlet Üniversitelerine
girebilmesi öylesine formalitelerin yerine getirilmesini
gerektirir ki, pek azı bu şansı yakalayabilir. Üniversite-
ye girebilmek için, Endonezyalı olduklarını kanıtla-
mak zorundadırlar. Bu ise hem pahalıdır, hem yıllar
alır. Bu uygulamaya yakın zamanda son verileceği bil-
dirilmektedir.

Çinliler, çeşitli yöntemlerle ulusal gelirin önemli bir
bölümünü kendi ceplerine aktarmayı başarmışlardır.
1965'de Pekin'in desteklediği komünistlerin giriştiği
başarısız darbe girişiminden bu yana, Endonezya'daki
Çinlilere karşı, Güneydoğu Asya hakkındaki niyetleri
belirgin olmayan süper gücün (Çin'in) potansiyel 'be-
şinci kolu' gözüyle bakılır olmuştur. Kapı komşu Singa-

pur'da olup bitenler, oradaki Çinli göçmenlerin, yerli Malayların elinden siyasal ve ekonomik gücü almaları Endonezyalıları ürkütmüştür. Aynı şeyin günün birinde kendi başlarına da gelebileceğinden korkmaktadır. Bu düşünce Bumiputera'ların, pek sevilmeyen Çinli yurttaşlarına karşı sert davranmalarının başlıca nedenidir.

Kısa Bir Tarih

İki büyük krallık, hindu ve budistlerin Sumatra'da kurduğu Sriwijaya (6-13'ncü yüzyıllar) ve Java'da kurduğu Majapahit (14-16'ncı yüzyıllar) krallıklarıdır. İslamın yörede yayılışı 12'nci yüzyılda başlamıştır. 300 yıl süren sömürgecilik dönemi (Portekizli, İspanyol, kısa süre İngiliz ve Hollandalı sömürgeciler) Pasifik savaşıyla ve Japonların, takımadaları işgaliyle (11942-45) sona ermiştir.

17 Ağustos 1945'de Sukarno ve Muhammed Hatta, Endonezya'nın bağımsızlığını ilân etmiştir. Hollanda savaştan sonra, Endonezya üzerindeki etkinliğini yeniden kazanmaya çalışmış, ancak başaramamıştır. Hollanda'nın saldırılarına karşı girişilen silahlı mücadeleden sonra Endonezya'nın tam bağımsızlığı 27 Aralık 1949'da dünya uluslarınca tanınmıştır.

1949-57 arasında Endonezya çok partili sistemde parlamentolu demokrasi yönetiminde kalmıştır. İç istikrar vardır. Java dışında yer yer başkaldırıları görülmektedir.

1957-65 dönemi, Sukarno'nun güçlü başkanlık yönetimi altında 'güdümlü demokrasi' dönemidir. Bu dönemde Komünist Parti hızla gelişmiştir. Hollanda sömürgesi olan Yeni Gine Endonezya'ya katılmıştır. Ma-

lezya'yla düşmanlık, bu döneme rastlar. Pekin'le Cakarta, anti-emperyalist ve anti-neokoloniyalist bir propaganda kampanyası için bir mihver kurmuşlardır. Endonezya, Birleşmiş Milletlerden yine bu dönemde kopmuştur. Ordudaki komünist subayların darbe girişimi başarıya ulaşamamış, ama bu olay, ülke içinde yaklaşık 200 bin kişinin öldürülmesine, Komünist Partinin ve partiye bağlı kitle örgütlerinin yasaklanmasına neden olmuştur. Sukarno dönemi bu başarısız darbe girişimi sonucu kapanmıştır.

1965'den itibaren Cumhurbaşkanı Suharto yönetiminde 'Yeni Düzen' dönemi açılmıştır. Malezya'yla uzlaşmış, ekonomi yeniden yapılandırılmış, ulusal kalkınma planlarına ağırlık verilmiştir. Siyasi sistem, devletin ideolojisi olan Panca Sila'ya göre yeniden biçimlendirilmiştir. Doğu Timor, Endonezya'ya katılmıştır. Malezya, Singapur ve Filipinler ve Tayland'la işbirliğini öngören ASEAN anlaşması bu dönemde gerçekleştirilmiş, anlaşmaya daha sonra Brunei de katılmıştır.

Devlet Felsefesi, Yasama ve Yürütme

Endonezya, 1945 Anayasasına göre üniter bir devlettir; Panca Sila ideolojisine göre şu beş ilkeye dayalıdır:

1. Allahın birliğine inanç
 2. Adil ve uygar insanlık
 3. Endonezya'nın bölünmez bütünlüğü
 4. Temsil esasına dayalı tartışmalardan doğacak oybirliğinin içinde saklı bulunan aklın güdümlendiği demokrasi
 5. Tüm Endonezya halkı için sosyal adalet.
- Endonezya Devletinin düsturu, devletin forsunda

yazıldığı gibi, '*Bhinneka Tunggal Ika*' (Farklılıkların Birliği) dir.

Devletin en yüce organı 1000 üyeli Halk Danışma Meclisidir. Bu 1000 üyenin 500'ü Temsilciler Meclisine mensuptur. Geri kalan 500 üyeden 147'si yörelerin temsilcisidir; 253'ü genel seçime katılanların temsilcileridir ve 100 kişi de çeşitli grupları temsil eder.

Halk egemenliğinin temsilcisi sıfatıyla, Halk Danışma Meclisi, beş yıllık bir süre için Cumhurbaşkanıyla Cumhurbaşkanı Yardımcısını seçer; Cumhurbaşkanı'nın izleyeceği siyasetin temel doğrultularını belirler.

Cumhurbaşkanı hem devletin, hem hükümetin başıdır. Bu sıfatıyla hükümet üyelerini Cumhurbaşkanı tayin eder. Hükümet üyeleri, Cumhurbaşkanı'nın yardımcısıdır ve Halk Danışma Meclisine karşı değil, Cumhurbaşkanı'na karşı sorumludur. Silahlı Kuvvetlerin Başkomutanı da Cumhurbaşkanıdır.

Gerçi devlet siyasetinin temel doğrultularını Halk Danışma Meclisi belirler ama, yasa yapma yetkisi, iç ve dış politika sorunlarının kararlaştırılması Temsilciler Meclisindedir. Temsilciler Meclisinin 11 Komisyonu vardır. Meclis üyeliğinin süresi 5 yıldır; 500 üyeden 400'ü, seçimlere katılan siyasal partilerin mensubudur; 100 üyeyi ise Silahlı Kuvvetler tayin eder.

Endonezya Cumhuriyeti 3'ü özel bölge olmak üzere 27 il'e ayrılmıştır. Herbirinin başında, Cumhurbaşkanı'na karşı sorumlu bir Vali vardır.

Siyasal Partiler ve Halk İradesi

Cumhuriyetin ilk yıllarında Endonezya'da 20'den fazla siyasal parti ortaya çıkmıştı. Katı kuralcı müslümanlardan, radikal milliyetçilere, sosyal demokratlar-

dan hristiyanlara ve komünistlere kadar toplumun her kesimi, geniş bir yelpaze içinde temsil imkânını bulmuştu.

Dikkati çeken nokta, Endonezya'da parlamentolu demokrasi döneminde (1949-1959) bile, adında '*liberal*' sözcüğü bulunan bir partinin ortaya çıkmayıydı. Bu bir raslantı değildir. Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesinin başından itibaren, '*liberalizm*' ve '*bireycilik*' gibi terimler, milliyetçi hareketlerin her türlüşünün gözündeki olumsuz bir anlam ifade ediyordu; Endonezyalı kimliğine ya da karakterine yabancıydı. Endonezya'da uzun ve köklü geçmişi olan bir kolektivizm anlayışı egemendi; kökleri, bölge ve kabile yaşamında yer alan geleneksel hindu '*adet*' hukukundaydı. Bu adet hukuku bugün-dahi Bali adasında geçerlidir; Java halkına, yakın zamanlara kadar hiyerarşik yapısını veren bir adet hukukudur; müslüman ümmet-i mümininin yaşamına da damgasını vurmuştur.

Batı Avrupa'nın kurumlarına bakarak biçimlendirilen ve halk iradesini temsil eden parlamenter sistemin en güçlü destekleyicileri, 1948'de Sumatralı bir entelektüel olan ve bağımsızlık hareketinin en parlak kişilerinden biri olarak beliren Sutan Sjahrir'in kurduğu Endonezya Sosyalist Partisi (PSİ) nde birleşmişlerdi. Hollanda'da üniversitede okumuş olan Sjahrir, 1945-50 yılları arasında birçok kez Başbakanlık yaptı. Siyasal düşüncelerini Fabian fikirleri etkilemişti; Sukarno'nun ihtirashlı devrimci söylemine çok fazla değer vermezdi. Onun yerine, halkın gerçek devrimci potansiyelini oluşturduğuna inandığı işçilerle köylüleri eğitmeyi amaçlayan sistematik bir program uygulamaya yönelmişti. Ne var ki, amaçları ve programı, Batıdaki sosyal demokrat partilere çok yakın olan PSİ, daha çok entel-

lektüellerin bir birlikteliği idi ve kendine sağlam bir kitle tabanı yaratmayı başaramadı. 1960'da Sukarno, PSİ'yi yasakladı. PSİ, Sukarno'nun partisi olan Endonezya Millî Partisi (PNI)'nin rakibiydi. Sukarno'nun kurmak istediği Birleşik Cephe'ye girmeyi Sjahrir'in reddetmesi Sukarno'ya, Endonezya siyasetine bir çatışma unsuru getirmek istiyorlar suçlamasını vermeye yetmiş ve PSİ kapatılmıştı. Ondan sonra PSİ'ye, bir ke-re daha siyasal sahneye girme şansı verilmedi. Bu belki de Partinin, Panca Sila demokrasisine uygun düşmeyen 'Batılı' ya da 'liberal' kimliği temsil ediyor olmasından ötürüdür.

Endonezya'daki tüm partilerin kimliğini ve demokrasiye yaklaşımını tek tek anlatmak, bu bildirinin çerçevesi dışındadır. Düşüncemi açıkça ortaya koyabilmem için, bunun gerekli olduğunu da sanmıyorum. Endonezya'nın bağımsızlığı ve ulusal egemenliği söz konusu olduğunda, partilerin tümünün aynı ruhla hareket ettiğini söylemek yeterlidir. Bu ruh iki sözcükle ifade edilir: "*Endonezya Merdeka-Özgür ve Bağımsız Endonezya*".

Ancak bir parti var ki, özel bir ilgiyi gerçekten hak ediyor. Bu Endonezya Komünist Partisi (PKİ) dir. 1924'de kuruluşundan, 1965/66'da toptan ortadan kaldırılınca kadar geçen kısa yaşamında PKİ birçok ayaklanma hazırlamıştır. İlki 1926'da Hollanda sömürge yönetimine karşıdır. PKİ, Endonezya Cumhuriyeti-ne karşı da iki darbe girişiminde bulunmuştur. Birincisi 1948'deki Madiun olayıdır. ikincisi 30 Eylül 1965'deki başarısız darbe girişimidir.

İlk başlarda Endonezya Komünistleri, öteki partiler gibi milliyetçiydi. Mücadeleleri, önce Hollandalı sömürgecilere, sonra Japon emperyalizmine karşıydı.

Parti stratejisinde sınıf savaşımı, daha az önem taşıyordu. Dönüm noktası, 1947'de, Varşova'da Kominform'un kuruluşudur. Kominform, Stalin'in dünyayı kapitalist ve sosyalist olmak üzere iki hasım kampa bölüşünün ve soğuk savaşın başlangıcıdır. Bu, İkinci Dünya Savaşının antifaşist ittifakını sona erdirmiştir. O ittifakın Uzakdoğudaki düşmanı Japon faşizmiydi. PKİ, hiç tereddüt göstermeden Kominform'un yeni stratejisini benimsemiş ve batı kapitalizmiyle emperyalizme sert biçimde hücum etmiştir. PKİ'nin bir başka hedefi Sjahrir/Muhammed Hatta hükümeti olmuştur. O hükümeti PKİ, burjuva uşakları ve emperyalist ajanlar olarak nitelemiştir.

Bu sözlü saldırılar, kısa süre içinde komünistlerin silahlı bir başkaldırısına kadar vardırılmıştır. Bu başkaldırıyı, Endonezya Silahlı Kuvvetlerinin bazı birlikleri de destekliyordu. Ancak Endonezya Halk Cumhuriyeti kurma düşleri gerçekleşememiş, yüzlerce cana mal olan başkaldırıyı, Ordunun hükümete bağlı elit birlikleri bastırmıştır.

Genç Endonezya Cumhuriyetini yıkmaya çalışan Hollandalı saldırganlara karşı Endonezyalıların sırtlarını duvara vererek dövuştükleri nazik bir dönemde komünistlerin giriştiği bu darbe hareketini, Endonezyalıların çoğu ihanet ve sırtından bıçaklama diye algılamış ve kınamıştır. Gerçi bu '*Madiun olayı*' kısa bir süre sonra affedilmiş ve PKİ, Endonezya siyasal partiler yelpazesindeki eski yerini yeniden almıştır ama, Ordu tarafından hiçbir zaman unutulmamıştır. O alaydan sonra Endonezya Silahlı Kuvvetleri, sadece ülkeyi dış düşmanlara karşı savunma göreviyle yükümlü olmadığına, ama aynı zamanda yasa düzeninin teminatçısı olarak iç sorunlarda da müdahale hakkı bulunduğuna

inanmıştır. Endonezya Silahlı Kuvvetleri bu ikili işlevini, günümüzde dahi bir yana koymuş değildir. Bir yanda ulusal savunma, diğer yanda sosyo-politik rol...

Bu nokta çok önemlidir; Endonezya siyasal yaşamında neler olup bittiği anlamamızı sağlayacak ipuçlarını vermektedir. Ordu siyasal bakımdan yansız değildir; barakalarına kapatılmamıştır. Ordu, partilerden geriye ne kalmışsa onlarla ve Endonezya parlamento-sunu oluşturan öteki işlevsel gruplarla eşdeğerde bir sosyo-ekonomik unsurdur.

Ama yeniden Komünist Partiye ve yüzbinlerce Endonezyalının öldürülmesine yol açan trajik olaylara geri dönelim. 1948'den 1965'e kadar geçen süre içinde PKİ, müthiş bir biçimde büyümüştür. Kendisine bağlı çok sayıda kitle örgütüyle birlikte, 1960'ların ortasında PKİ'nin üye sayısı 10 milyonu aşmıştır. Çin Komünist Partisinden sonra Asya ve Üçüncü Dünya'daki en güçlü komünist örgüt PKİ idi. Gelişme süreci içinde PKİ Moskova'dan kopmuş ve yeni çekim merkezine, Pekin'e yönelmiştir. PKİ'nin çöküşü Ekim 1965'dir. O tarihte Sukarno'nun Muhafız Alayı Komutanı Albay Untung başarısız bir darbe girişiminde bulunmuş, PKİ bu hareketi desteklemiştir. Bu darbe girişim sırasında, PKİ Gençlik Kollarından bazı militan komünistler yüksek rütbeli 6 subayı çirkin bir biçimde öldürmüşlerdir. Aidit'in liderliğindeki PKİ'nin bu darbeyi bizzat mı planladığı, yoksa asileri sonradan mı destekleme kararı aldığı hâlâ kesin olarak bilinmemektedir. Ama her ne ise, öldürülen generallerin ve kurmay subayların, komünistler tarafından eğitim kampı olarak kullanılan bir hava üssündeki kuyuda bulunan, parça parça edilmiş cesetlerinin fotoğrafları ulusal TV'de günde birkaç kez yayınlanınca, kitleler galeyane gelmiş ve tüm ülkede

komünist avı başlamıştır. Endonezya tarihinde bir örneği olmayan bu şiddet olaylarında yüzbinlerce insan can vermiştir. Genel kıyımdan kurtulabilenler tutuklanmış veya öldürülmüş, ya hapsedilmiş ya da Doğu Endonezya'daki Buru adasına sürülerek, uzun yıllar dış dünyadan tecrit edilmiştir.

1965 yılı, Endonezya Cumhuriyetinin tarihinde böylece bir başka dönüm noktası olmuştur. O tarihten itibaren siyasal partiler, halk iradesini parlamentoya aktaran temel unsurlar olmaktan çıkmıştır.

Yeni Düzen

Sukarno hükümrancılığının sona ermesinden ve komünistlerin yasa dışı sayılmalarından sonra 'Yeni Düzen' adı altında bir derlenip - toplanma dönemi başlamıştır. Sukarno iktidarının son yıllarında çok yaygın olan ateşli siyasal faaliyetler, kutuplaşma ve karışıklık yerine, bu yeni dönemde, yönetime geçici olarak el koyan generaller, Panca Sila felsefesi çerçevesinde siyasal partiler sistemini bir çeki-düzene sokmak üzere kolları sıvamışlardır. Ağırlık verilen temel esaslar ulusal birlik, uyum, disiplin ve çöken ekonomik düzenin ayağa kaldırılmasıdır.

Siyasal partilerin faaliyetine yeniden izin verilmiştir. Ama birçok entellektüelde düş kırıklığı yaratan gelişmeler de olmuştur. Örneğin Sukarno tarafından liberal ve batı yanlısı olduğu gerekçesiyle yasaklanan partiler, yani sosyal demokrat PSİ ve onun yanı sıra, Cumhuriyetin ilk yıllarında Endonezya Parlamentosundaki en güçlü politik kişi olan Muhammed Natsir'in önderliğindeki, ılımlı reformcu müslümanların partisi İslâmî Mascumi, yasaklı kalmağa devam etmiştir.

Giderek, Suharto'nun, 1949-57 dönemindeki parlamentolu demokrasi sistemine geri dönmeğe hiç niyeti olmadığı anlaşılmıştır. Demokrasi artık, partilerarası serbest rekabetten doğmayacaktır; hükümetin tepeden inmesi yöntemlerle verdiği kadarıyla, güdümlü olacaktır.

Hükümet, geçmişteki sınırsız çok partili sistemden öğrendiği derslerle, siyasal yapının basitleştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi gereğine inanmıştır. Bu çerçevede parti sayısı ikiye indirilmiştir: Birleşik Gelişme Partisi (PPP) ve Endonezya Demokrasi Partisi (PDI)...

Bu sonuç, bir yandan dört islamî parti, Müslüman Bilim Adamları Partisi, Müslüman Partisi, İslamî Konfederasyon ve İslamî Birlik tek partide birleştirilerek, bir yandan da Milliyetçi Parti, Endonezya Bağımsızlığı Ligi, Katolik Parti, Hristiyan (Protestan) Parti ve Halk Partisi bir diğer partide bütünleştirilerek elde edilmiştir.

Daha da dikkate değer olanı şudur: Siyasal partilerin ötesinde bir kitle örgütü oluşturulmuştur. Golongan Karyawan ya da GOLKAR diye bilinen bu örgüt, resmî tanımlamaya göre "*devlet memurları, Ordunun emekli subayları, kadın kuruluşları, meslek grupları, çiftçiler, öğrenciler gibi, iki partiden herhangi biriyle ilişkisi olmayan fonksiyonel grupların istemlerine, siyasal hak ve görevlerine işlerlik kazandırmak*" amacıyla kurulmuştur.

1983 tarihli "*Devlet Politikasının Temel İlkeleri*" ve 1985 tarihli yasa çerçevesinde Panca Sila felsefesi, bütün siyasal örgütlerin faaliyetlerine temel yapacakları tek ideoloji olarak resmen onaylanmıştır.

Hükümetten her türlü desteği alan GOLKAR kitle örgütü, siyasal yaşamda egemen bir unsur haline gelmiş ve her beş yılda bir yapılan genel seçimlerde, aşı-

gidaki tabloda görüldüğü gibi, Endonezya Parlamentosundaki sandalyelerin büyük çoğunluğunu kazanmıştır:

	1987	1992
GOLKAR	299	282
PPP	61	62
PDI	40	56
Toplam	400	400

Endonezya Parlamentosundaki sandalye sayısı, daha önce belirttiğimiz gibi 500'dür. Bunlardan 100'ü, Silahlı Kuvvetlerin aktif üyelerinin genel seçimlere katılmalarına izin verilmediği, ama parlamentoda temsil edilmeleri gerektiği savıyla, önceden Ordu mensuplarına ayrılmıştır.

Geçmiş yıllarda kırsal kesim ve köyler, özellikle Komünist Partinin güçlü olduğu dönemlerde çok hararetli siyasal kışkırtmaların tiyatrosu haline geldiği için hükümet köyleri siyasal partilerin faaliyetlerinden '*azat etmeğe*' karar vermiştir. Üniversiteler için de hükümet çok muğlak bir siyaset gütmektedir. Üniversite kampüslerinde seçim kampanyası kural olarak yasak değildir; ama '*Kampüs Yaşamını Normalleştirme*' yasası çerçevesinde, İçişleri Bakanı Rudini' eğer politikacılar ve kampüsdeki dinleyicileri genel kuralları ihlal ederler ve Panca Sila ruhuna aykırı davranırlarsa polisin müdahale edeceğini söylediği için, üniversite rektörleri böylesi bir müdahaleyi önlemek üzere kampüslerde seçim kampanyasını yasaklamaktadırlar.

Entellektüelleri kendi saflarına çekmeğe çalışan muhalefet partileri, PPP ve PDI, onların giderek artan

hoşnutsuzluğunu ihtiyatlı bir biçimde yansıtırken, hükümet de aynı aydınları parlamento üyeliği için aday olmağa teşvik etmektedir. Anlaşılan parlamentoda eleştirici ses eksikliği vardır. Meclis Başkanı Vekilinin, milletvekili olan aydınları, eleştirel davranışlarını ve onurlarını bir yana koymamağa çağırmasını, başka türlü açıklamak mümkün değildir.

Önde gelen aydınların ve işadamlarının 1991'de bir 'Demokratik Forum' kurmaları, dikkatleri üstüne çekmiş, siyasal bir heyecan kaynağı olmuştur. Forum, toplumun siyasal bilincini biçimlendirmeyi ve geliştirmeyi amaçlamaktadır. Forumun geniş halk yığınlarının desteğini alıp almayacağı ve kabuk bağlamış siyasal yapıda yeni bir rüzgar estirip estiremeyeceği henüz meçhuldür.

Hükümetin, örgütlü bir eleştirinin filizlenmesine ne kadar duyarlı olduğu Forumun, kısa aralıklarla yapılacak iki toplantısının yasaklanışından bellidir. Toplantılar yasaklanmıştır, çünkü Forum, 'ulusal liderlikte nöbet değişimi' gibi bir konuyu, hele hele Cumhurbaşkanı Suharto'nun yeniden aday oluşundan önce tartışmağa cesaret etmiştir.

Panca Sila Demokrasinin Alternatifi Var mı?

Batı Avrupa'nın demokrasi kavramının ölçülerine vurulduğu zaman, Endonezya'nın Panca Sila resmî devlet ideolojisi, parlamentolu demokrasi ölçülerinin çok dışındadır.

Tabii hemen şu soru sorulabilir: Avrupalılar, kendi parlamentarizm kavramlarını, yarı-evrensel ve dünyanın her köşesinde uygulanabilir bir ölçü olarak görme hakkına sahip midirler? Bilindiği gibi, bu konuda dün-

yada bir görüş birliği yoktur. Eski Sovyetler Birliği'yle Orta ve Doğu Avrupa'daki komünist çöküşü de otomatik olarak bütün ulusların, liberal çoğulcu toplum kavramı çevresinde toplanacakları anlamına gelmez.

Endonezya açısından, bugünkü fiili duruma ve o duruma yol açan tarihsel gelişime bakınca, şu soruyu sormamız gerekir: Panca Sila demokrasisine alternatif olabilecek makûl başka bir yol var mı? Benim görebildiğim kadarıyla yanıt hayır olmak gerekir. Bunun nedenleri şudur:

1. Batı Usulü Parlamentarizm mi?

Bu Endonezya için bir alternatif değildir; sadece küçük bir entellektüel azınlık tarafından desteklenmektedir.

Üstelik, 1949-59 döneminin parlamentolu demokrasisi, makam ve etkinlik için at pazarlığı yapmak, yolsuzluk, bakanların yetersizliği gibi nedenlerle, birçok Endonezyalının kafasında olumsuz izlenimler bırakmıştır. Sonuç, ekonomik ve siyasal kargaşa ve ulusal parçalanma olmuştur.

Daha da kötüsü Endonezyalılar 300 yıllık sömürgecilik döneminde Avrupalıların kendilerine yaptıklarını, Hollandalıların kendilerine nasıl ikinci sınıf yurttaş muamelesi yaptığını, kendi ülkelerinin sorunları üzerinde karar veren Genel Valiye bağlı danışma meclisine Endonezyalıların katılımının sadece bir karikatür çerçevesinde olmaktan nasıl öteye geçemediğini unutmamışlardır.

Bütün bu nedenlerle, Batı Avrupalılar, Endonezyalılara gerçek demokratik davranışın nasıl olacağını öğretmeğe kalkıştıkları zaman, onlar öfkeyle sırtlarını dönerler.

2. Komünizm mi?

Halen ve daha uzunca bir süre için Endonezya'da komünizm siyasal olarak ölmüştür.

Dünyada komünist hareketin ve örgütlerinin sistematik biçimde ve tümüyle Endonezya'daki kadar kökünün kazındığı bir başka ülke yoktur. Endonezya'da PKİ artık mevcut değildir. Liderlerinden bazıları Çin'de ya da başka ülkelerde sürgünde yaşıyorlar. Ne kadardır bilinmez ama, parti üyeleri ya da sempati-zanları, tüm dünyaya yayılmışlardır; siyasal sığınma hakkı tanıyan ülkelere yaşıyorlar. Buru adasındaki kamptan tahliye edilen eski komünistler toplumdan dışlanmıştı; oy hakları ve medenî hakları ellerinden alınmıştır. PKİ'nin Endonezya topraklarında, bir gerilla örgütüne uzaktan yakından benzer bir örgütü de yoktur.³

Kuşkusuz bu durum, komünist düşüncenin Endonezya'da halkın kafasından tümenden silindiği anlamına gelmiyor. Sosyal adaletsizlik, yoksulluk, hükümetin kararına karşı işçilerine asgari ücreti ödemeyen fabrika sahiplerinin işçileri sömürmesi ve Suharto ailesiyle çevresindeki insanların elinde kazanılmamış büyük bir zenginlik ve ekonomik kudret birikmesi devam ettikçe, komünistlerin dediği gibi, sömürgeci bir gün mülksüzleştirileceğini ve bütün insanlar için sosyal adaletin elde edileceğini özleyen çok sayıda insan var olmağa devam edecektir.

Endonezya'da büyüyen bu sosyal huzursuzluk, günün birinde marksist ilkelere dayanan devrimci bir hareketin değirmenine su taşır mı, ya da kökten-dinci islamî hareketler iktidar savaşımında, bu kitleleri kendi ideallerine kazanabilirler mi, bunu zaman göstere-

cektir. Ama bir nokta apaçık ortadadır: Eğer Endonezya'daki yerleşik siyasal düzen, iktidarı kendi bencil çıkarları için kötüye kullanmayı sürdürürse, er ya da geç, bir sosyal patlama olacaktır.

3. Bir Karizmatik Lider mi? Diktatör mü?

Çeşitli nedenlerle karizmatik bir lider ya da bir diktatör de çözüm değildir. Hatta yakın gelecek için olası sayılmamalıdır.

Sukarno, kuşkusuz karizmatik bir liderdi, bir popülistti; hatta cumhurbaşkanlığının son kesiminde, 1959-66 arasında diktatörlüğe çok da yaklaştı. Ömür boyu Cumhurbaşkanı seçilmişti; ünvanları arasında '*devrimin büyük lideri*' unvanı da vardı. Hatta bir ara Java'da ortaya çıkan islamî bir hareket Sukoarno'yu nebi dahi ilân etmişti. Ya Kur'an'ın içeriğini iyi yakalayamamışlardı, ya katı kuralcı İslam esaslarından sapmışlardı.

Sukarno da, Endonezya devriminin üç ana akımının, yani milliyetçiliğin, dinin ve komünizmin bir sentezi olan, pek sevdiği NAKASOM kavramıyla, İslam'ın öğretilerini bulandırmakta kendi payına düşeni yapmıştı. Sukarno kendini islâmî marksist diye tanımlardı; İslamdan ve maksizmden işine gelen unsurları keyfi bir biçimde birbirine uylarak adeta bir türlü yapmıştı. Bunun için de diyalektik materyalizmin felsefi üstyapısı olan ateizmi yok sayar, marksizmi sadece tarihsel materyalizme indirgerdi. Aynı tutumunu İslamın öğretilerine karşı da gösterirdi. Kur'anın metnine köle gibi dört elle sarılmamak gerektiğini, o metnin sosyal adalete ilişkin öğretilerini vurgulayarak yeni bir biçimde yorumlamanın uygun olacağını öne sürerdi. Bütün bunların, katı kuralcı ulemayı öfkeliendirdiğini

söylemeğe bilmem gerek var mı?

Gerçi Sukarno Panca Sila doktrininin mimarı⁴ ve propagandacıydı ama, bu doktrinin, Endonezya toplumundaki değişik akımları uyumlama ilkelerini yaşama geçirmekte başarısız kaldı. Tam tersine, onun yönetiminin son aylarında, bir yandan müslümanlarla komünistler, bir yandan komünistlerle Ordu arasındaki karşıtlıklar doruğa tırmandı ve tüm ülkeyi, 1965'in kanlı olaylarının derin çukuruna attı.

Endonezyalıların yaşadığı olumsuz Sukarno deneyimi, yeni bir karizmatik liderin çıkmasını kuşkusuz önlemez. Özellikle, İslamı yüzeysel⁵ olarak öğrenip özümsemiş olan ve zaman zaman otokrat yöneticileri, onlarda doğaüstü güçler vehmederek sadakatle takip eden, yeni bir siyasal mesihi, gündelik sefaletlerine son vereceği inancıyla desteklemeğe yatkın, eğitilmemiş Java köylüleri yerli yerindedir. Bu köylüler sadece ayağı kaldırılmayı beklemektedir. Soru, kim tarafından sorusudur.

Sakin pragmatik Suharto'nun ve serinkanlı hesap yapabilen sivil-asker bürokrasinin yönetiminde siyasal yaşam, yaklaşık otuz yıldır tekdüze bir görünüme bürünmüştür. Böyle bir ortam, yeni siyasal yeteneklerin ortaya çıkmasına elverişli değildir. Endonezya'da böyle siyasal yetenekler yok mudur? Elbette var. Ama ortam onların ortaya çıkmasına elvermemektedir.

Silahlı Kuvvetlerin Panca Sila sisteminden vazgeçmesi için bir neden yoktur. Çünkü sistem, ordunun siyasal karar alma süreçlerine geniş ölçüde katılmasını güvenceye almaktadır; üstelik, ordunun iç birliğini de sağlamaktadır. Ordu, dışardan görüldüğü gibi homojen değildir. Latin Amerika vari bir girişimle, örneğin Cakarta'da bir askerî cunta kurulsa, Java dışındaki

adaların komutanları, cuntanın emirlerine karşı durabilirler. Cumhuriyetin ilk yıllarında ordunun içine düştüğü karışıklıklara yeniden dönülebilir. O yıllarda ihtiraslı bazı bölge komutanları, sadece kendilerine itaat eden birliklerine dayanarak birer savaş tanrısı gibi davranmışlar ve Cakarta'daki komutanlık karargahına güç zamanlar yaşatmışlardır.

Dahası, maskesiz bir askerî diktatörlük, sonunda bu tür rejimlere karşı artık duyarlı hale gelmiş uluslararası kamuoyunda Endonezya'nın adına gölge düşürebilir. Askerî bir diktatörlüğe kayarsa Endonezya, çok fazla ihtiyaç duyduğu Dünya Bankası kredilerinden ve diğer uluslararası kuruluşların kredilerinden yoksun kalabilir.

4. İslamî Devlet mi?

Böyle bir seçenek de bugün için ve yakın gelecek için pratik görünmüyor.

Gerçi Endonezyalıların ezici çoğunluğu müslümandır ama, bir şer'i devlet ve Endonezya Cumhuriyetinin 'Endonezya İslam Cumhuriyeti'ne dönüştürülmesi günün koşullarında söz konusu bile değildir. Endonezya'da şer'i bir devlet fikrini yaymağa çalışan güçlerin varlığını yadsımanın anlamı yoktur; ama bu güçler çok azınlıktadırlar. Endonezya milliyetçileri, 1945'de Japon işgalinin son aylarında, gelecek Cumhuriyetin anayasa taslağını yazmak üzere masaya oturdukları zaman, müslüman kanat, bazı ayrıcalıklar istemişti. Örneğin Cumhurbaşkanı'nın müslüman olması zorunluğunu anayasaya koymayı arzuluyorlardı.⁶ Ancak bu isteklerin çoğu gerçekleşmedi ve müslüman liderlerin büyük kısmı isteklerinde ısrarlı olmadılar. Sadece bazı kök-

tendinciler, örneğin köktenci Dar-ül İslam Hareketinin önderi Kartosuwirjo ve diğer gruplarla uzlaşmaktan yana olmayan Kahar Muzakar ısrarlıydılar.

Her iki dinci lider, mevcut hükümeti devirmek ve seriata dayalı islamî bir devlet kurmak amacıyla örgütledikleri gerilla kuvvetleriyle, Batı Java'da ve Güney Celebes'de uzayıp giden gerilla savaşlarıyla, genç cumhuriyete güç zamanlar yaşattılar. Zaman zaman iç güvenliğe ve istikrara ciddi bir tehdit oluşturdular; sonunda 1963'de hükümet kuvvetleri bu gerilla hareketlerini bastırdı, ancak çatışma, binlerce kişinin yaşamına mal oldu.

Endonezya'nın başka kesimlerinde, özellikle Kuzey Sumatra'nın Aceh kentinde de benzer hareketler gözlemlendi, ancak hükümet, bu hareketleri nötralize etmeyi başardı.

Katı kuralcı islamî yaklaşımın yaygın olduğu Aceh kenti, son zamanlarda, 'Aceh Merdeka-Özgür ve Bağımsız Aceh' hareketiyle bir kez daha manşetlere yerleşti. Hareketin, hükümet tarafından kabul edilen boyutlarından daha geniş olduğu anlaşıyor. Hareketin yandaşlarıyla askerî birlikler arasında zaman zaman silahlı çatışmalar oldu; birçok kişi tutuklandı. Bu hareketin ayrılıkçı mı kökten-dinci mi ya da her ikisi birden mi olduğu belli değildir.

Aceh'deki kritik durum, Endonezya'nın tümü için tipik değildir. Öteden beri Aceh'in durumu çok özeldir ve oradaki ayrılıkçı hareketin esinleri, Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar geri gider.

Müslümanların neden olduğu başka bazı olaylar vardır ki, tamamen farklı bir doğrultuyu gösterirler. Örneğin 1989'da Endonezya toplumu, düzinelerle insanın ani ölümüyle sarsıldı. Bu insanların ortak yanı,

aynı marka bisküvi yemiş olmalarıydı. Bisküvi Güney Sumatra'daki bir fabrikada üretilmişti. Toplumda hızla yayılıveren söylentiye göre, bu bisküvileri, Warsidy grubuna mensup müslüman kardeşlerini öldüren güvenlik kuvvetlerine karşı intikam hissiyle köktendinci müslümanlar zehirlemişti. Warsidy, köktendinci müslümandı ve Güney Sumatra'daki bir din okulunda yandaşlarına cihad propagandası yapıyordu. Polisin uyarılarına Warsidy kulak asmadığı için sonunda çıkan çatışmada bazı Warsidy müritleri öldürülmüştü.

İçine zehir katılmış yiyecekler söylentisi Endonezya'nın bir ucundan ötekine orman yangını gibi hızla yayılıverdi ve katı kuralcı müslümanlar kuşğunun odağı haline geldi ve sokaklarda taciz edilmeğe başlandılar. Örneğin bir keresinde, katı kuralcı müslüman kadınlarının giydiği giysiler içinde sokağa çıkan iki kadının halkın hücumuna uğradı ve karakola sığınmak zorunda kaldılar. Karakolu saran öfkeli halk yığınındaki-lerin hepsi de müslümandı.

Bu tür olaylar, hükümetin övündüğü birlik ve beraberliğin, müslümanlar arasında dahi ne kadar kolay bozulabildiğinin örnekleridir.

Ancak yine de Endonezya müslümanları arasında bir eğilim, giderek daha belirgin hale gelmektedir: Gerçek islamî bir yaşam biçimini benimseyen ve bunu - özellikle kadınlar için söylüyorum- giyimleriyle açıkça gösteren Endonezya müslümanlarının sayısı istikrarlı biçimde artmaktadır. Endonezya'ya her gidişimde gördüğüm, sokaklardaki kalabalıkların kompozisyonundaki değişikliğin daha belirginleştiğidir: giderek daha çok sayıda kadın ve özellikle kız öğrenciler, 'jilbab' denen müslüman giysilerine bürünmektedir. 2000'li yıllarda İslamın dünyada egemen unsurlardan biri haline

gelmesi beklenebilir. İşte o zaman Endonezya'da devletin islamî ilkelere uygun biçimde yeniden düzenlenmesi sorunu Endonezyalıların karşısına dikilebilir.

Sonuç

Bütün bu tahliller çerçevesinde, Endonezya'da Panca Sila demokrasisine alternatif olabilecek bir çözüm görünmüyor. Gerçi Panca Sila'nın birçok zayıf noktası vardır. Devletin propaganda mekanizmalarıyla Panca Sila'ya birçok meziyet yakıştırılmıştır. Birden çok etnik gruplu Endonezya'da bütün gruplar arasında müşavere yoluyla görüş birliği sağlama savına karşılık tepeden inmeci bir yaklaşımla Panca Sila deforme edilmiştir. Ama yine de bu resmî ideoloji, ulusun kaderini belirlemede bazı temel sorunları çözümüştür:

Herşeyden önce, Panca Sila ideolojisinin zekice konmuş ilk ilkesiyle, yani *"Tanrının birliğine inanma"* ilkesiyle, nüfusun dört ana din grubu, müslümanlar, hristiyanlar, hindular ve budistler arasında, ortak bir payda bulunmuştur. Gerçi hindularla budistlerin, bu ilkeyi kendi dinsel inanışlarına uyarlamaları, bir ölçüde hayal gücünü zorlamalarını gerektirmiştir ama, bu aşılmıştır. Lübnan ve Hindistan gibi, dinlerarası çatışmalarla insanların birbirini öldürdüğü ülkeler göz önünde tutulursa, Endonezyalıların küçük bir mucize başardıkları söylenebilir. Panca Sila'nın bu ilk ilkesi, Anayasaya da konmuştur: *"Devlet, Tanrının birliğine inanma esası üzerine kuruludur. Devlet herkese, kendi dini ve inancına göre ibadet etme özgürlüğünü güven altına alır."*

1966 tarihli⁷ Basın Kanunu, *"Basının İşlevi, Görevleri ve Hakları"* başlığını taşıyan 4 ve 5'inci maddeleri basın

özgürlüğünü güven altına almaktadır. Herşeyden önce madde başlığındaki kavram sıralaması ilginçtir. Ayrıca, basın özgürlüğünün, ulusa karşı sorumlu davranma temelinde ve 2'nci maddenin 1'inci ve 2'nci fıkralarında belirtilen görevlerini yerine getirmesi çerçevesinde geçerli olduğunu da kanunun 5'inci maddesinin 2'nci fıkrası açıkça belirtmektedir.

Bu görevlerden biri, basının *"1945 Anayasasını ve Panca Sila'yı, samimiyetle ve dürüstçe savunması, desteklemesi ve pratiğe geçirmesi"*dir. Basının bir diğer görevi, *"emperyalizme, sömürgecilğe, yeni sömürgecilğe, feodalizme, liberalizme, komünizme ve faşist diktatörlüğe karşı mücadelede birleşik, ilerici ve devrimci bir güç kurmak"*tır.

Malezyalılar *"liberal"* terimini olumlu anlamda kullanmakta pek sıkıntıya düşmezken⁸, Endonezya'da yasa yapıcılar, Batı için çok değerli olan *"liberalizm"* kavramını, kötü saydıkları diğer kavramlarla yanyana getirmeyi çok doğal bulmuşlardır.

Ancak Panca Sila ile Anayasa arasında çok önemli bir başka ilişki, Anayasanın 29'uncu maddesinde ifadesini bulur. Maddeye göre, Tanrının birliği ilkesi üzerine kuşku çekme cesaretini gösteren, ya da Voltaire veya Sartre düşüncesi türünden özgür düşünceyi savunan kişiler, tanrı tanımazlık propagandası yapmış olsalar bile, dini halkın gözünde gülünç göstermeğe çalıştıkları için Ceza Kanununa göre en ağır şekilde cezalandırılırlar.

Bu hükmün nasıl uygulandığına ilişkin bir örnek vermek isterim. Bir derginin Genel Yayın Yönetmeni, Endonezya'da en popüler olanlar listesinde Muhammed Peygamberi, iyi tanınan bir pop şarkıcısıyla aynı sıraya koyduğu için, 1991'de dine küfür ve basın kanununa muhalefetten 5 yıl hapis cezasına çarptırılmıştır.

Kararın temiz edilmesi, sonucu çok fazla değiştirmemiştir. Sadece ceza 5 yıldan 4.5 yıla indirilmiş, dine küfür iddiası kabul edilmemiş, sadece basın kanununa muhalefet iddiası geçerli bulunmuştur.

Bu mahkeme kararını Alman dostlarımla tartıştım. Cezanın şiddeti, üzerlerinde darbe etkisi yaptı. Peygamberle pop şarkıcısının listede aynı derecede yer almasını sorduğum zaman, omuz silktiler: 'Ne olur ki', dediler, "Batının hristiyan dünyasında herkesi büyüleyen Amerikan müzikalinin adı 'Süper Star İsa' değil mi?". Benim Endonezyalı dostlarımla çoğu ise tam tersini düşünüyorlar; Genel Yayın Müdürüne verilen cezanın az bile olduğunu, çünkü yaptığının dince küfür olduğunu söylüyorlar.

Bu yaklaşım bize, Batı liberalizminin ve hoşgörülü toplum yaklaşımının Endonezya'da herhangi bir şansı olmadığını gösteriyor.

Endonezya anayasasını yazarlar, İslamı resmî devlet dini olarak kabul etmekten dikkatle sakınmışlardır. Günümüz Endonezya Cumhuriyeti, islamî bir devlet değildir; ama resmî devlet ideolojisini "Tanrının birliği" temeline oturtmasıyla ve liberalizm ya da komünizm gibi temel kavramları reddedişiyle, liberal laik bir devlet de değildir.

İkincisi, Panca Sila'nın "ülkenin bölünmez bütünlüğü" ilkesinin, üniter devlet doğrultusunda kararlı biçimde yüce tutulması da önemli bir başarıdır. Coğrafi anlamda çok geniş olan, içinde birçok etnik grup bulunduran Endonezya'nın parça parça bölünmesini ve Balkanlara dönüşmesini önleminin tek yolu belki de budur.

Üçüncüsü, Endonezya devlet felsefesinin eşitlikçi ilkesi, İslamın çok egemen olduğu bir toplumda,

kadının kurtuluşu açısından sağlanan büyük boyutlu gelişmenin yolunu hazırlamıştır. Köktenci islamî inanışları olanlar dahil, Endonezyalı kadınlar peçe takmazlar. Endonezya'nın ulusal giysisi kebaya kadına, dişilik ve zerafet kazandırır.

Kadınlar araba kullanır, pilotluk yapar, hatta yolcu gemisi kaptanlığı yaparlar; yargıç, avukat, üniversite hocasıdır; iş hayatında yer tutmuşlar, başarılı işkadını olmuşlardır; büyükelçi olanları vardır. Yeni Suharto hükümetindeki bakanlardan ikisi kadındır.

Endonezyalılarda, Batı emperyalizmine ve sömürgecilğe karşı verdikleri yüzyıllık devrimci mücadele sonunda kendilerine özgü bir devlet kurmuş olmanın ulusal onuru ve gururu da çok belirgindir.

Eğer Endonezyalılar, eski erdemli 'Endonezyalı kimliği'ni yeniden canlandırabilirlerse; 'oybirliğine kadar müşavere' görüşünü yeniden yaşamın parçası yapabilirlerse; ya da şimdiki tepeden inme yönetimin yerine demokratik karar alma mekanizmalarını örneğin oybirliğine erişmek için müşavere ilkesini uygulayan parlamento mekanizmasını gerçekleştirebilirlerse; haksız kazancın belli ellerde toplanmasını önleyerek ulusal gelirin adil bölüşümünü başarabilirlerse;

O zaman Endonezya Cumhuriyeti birden çok etnik gruplu, birden çok kültürlü ve birden çok dini olan ama uyuşum ve iç barış içinde, sosyal adalet düzeninde birlikte yaşayan bir toplum olma şansını elde etmesi için neden yoktur.

Ama itiraf etmeliyim ki, bu bir varsayımdır ve Endonezya ulusu gelecekte farklı gelişmelerle karşılaşabilir.

MALEZYA

Malezya, 13 devletten oluşan, 16 Eylül 1963'de kurulmuş bir federasyondur. Malakka yarımadasındaki 11 Malaya devletinin, Singapur'un ve kuzey Borneo'daki Sabah-Saravak'ın birliğidir. 1965'de Singapur federasyondan ayrılmış, bağımsız devlet olmuştur.

Malezya Federasyonu anayasalı monarşidir; Malakka yarım adasındaki federe devletlerin geleneksel islamî - Malaya hükümdarları, beş yılda bir olmak üzere sırayla Federasyonun Kralı olurlar.

Parlamento iki meclislidir; Temsilciler Meclisi ile Senato'yu içerir. Senato, federe devletlerin temsilcilerinden kurulmuştur. Federe devletlerin ayrıca kendi yerel parlamentoları da vardır.

Malezya Anayasası garip bir melezdır. Ya da daha olumlu bir yaklaşımla, gerekli bir uzlaşdır; o topraklara özgü, geleneksel islamî hükümdarlık sistemi ile batı türü, siyasal partilerin çoğulculuğuna ve serbest seçimlere dayalı modern parlamentolu demokrasinin uzlaşısı ya da karmasıdır. İslamî hükümdarlar, aynı zamanda Malaya devletlerinin dinî başıdır.

Malezya'nın, barışçıl bir yolla İngiltere'den bağımsız hale gelişinden bu yana Federasyon, belli-başlı üç etnik grubu temsil eden bir koalisyon ya da ittifak tarafından yönetilmektedir. İttifakı oluşturan üç parti-den biri Birleşik Malaya Ulusal Örgütü, Malaya Çin Asosiasyonu, bir de Malaya Hint Kongresi'dir. Bunların yanı sıra, milliyetçi, islamî iki küçük partiyle Çinlilerin Malezya Halk Hareketi de siyasal yaşamda yerini almıştır.

330 bin kilometre kare genişliğindeki Malezya'nın nüfusu 18 milyondur. Nüfusun yüzde 53 kadarı Mala-

ya yerlisidir, yüzde 34 kadarı Çinlidir, yüzde 10 kadarı Tamil ağırlıklı Hintlidir. Geri kalan küçük azınlık ise daha çok Borneo'daki yerli etnik gruplardır.

Malaya yerlilerinin hepsi müslümandır ve Endonezyalılara bakışla, daha katı-kuralcı bir islamî inanç taşırlar. Devletin resmî dini İslam'dır; ama Anayasa, farklı dinlerin özgürlüğünü güven altına almıştır.

Resmî dil Malaya dilidir; Endonezya'nın diline çok yakındır. Ama, doğu Malezya'daki kabile dilleri gibi İngilizce de bazı koşullarda resmî dil sayılmaktadır. Buna karşılık Çince, Tamilce, Hintçe ve diğer göçmen dilleri, resmî dil imtiyazını elde edememiştir.

1957 Anayasasında, keyfi tutuklamadan özgürlük, söz, toplanma, eğitim özgürlüğü gibi birçok özgürlüğü sıralayan uzun bir temel sivil haklar listesi yer alır. Bu çerçevede, hâlâ geçerli olan 1945 Endonezya Anayasasının, böyle uzun bir kişi hak ve özgürlükleri listesi içermeyişi ve özgürlük sözcüğünün sadece iki yerde, 'dernekleşme ve düşünce özgürlüğü' ve 'ibadet özgürlüğü' şeklinde yer alışı dikkate değer. Ama yine de Malezya'da, İç Güvenlik Yasasına dayanarak zaman zaman yüzlerce kişi, siyasal nedenlerle gözaltına alınmakta ve yargılanmaksızın alakonmaktadır. Bunlar daha çok Sabah'daki (Borneo) ayrılıkçı hareketlerle bağlantılı tutuklamalardır.

Gerçek Durum, Sorunlar ve Çözüm Stratejileri

Etnik gruplar karması - bir yanda Malaya yerlileri, bir yanda göçmen Çinliler ve Hintliler- Malezya'yı potansiyel bir barut fıçısı yapmıştır. Etnik sorun, tüm öteki sorunları gölgelemektedir. Bütün hükümetler, bu

çıkılmazdan gelişkin ve işleyebilir bir model bularak kurtulmak için çırpınmaktadırlar.

Yeni devlet felsefesi RUKUNEGARA (sözcük anlamı devletin ilkeleri), Malaylı'nın erdemlerini, islami değerleri ve modern yönetimin liberal, ilerici fikirlerini içerir. RUKUNEGARA, uyuşum yerine kutuplaşma eğilimi gösterecek ölçüde birbirine zıt olan farklı esinleri ve çıkarları uyumlama ve uzlaştırmamanın umutsuz çabası diye tanımlansa yeri vardır.

Malaya yerlileri, Endonezyalılar gibi kendilerini 'Bumiputera - toprağın evlatları' diye tanımlarlar. İngilizlerin, kauçuk plantasyonlarında ve madenlerde çalıştırmak üzere göçmen işçi olarak getirdikleri Çinlilerle Hintliler, Malaya yerlilerine göre, ulusal gelirin büyük bir kısmını kendilerine almakta, yerlilere küçük bir pay bırakmaktadırlar. İngilizler ayrılınca, onların bıraktığı plantasyonlar ve madenler, neredeyse tümüyle Çinlilerle Hintlilerin eline geçmiştir. İşçilikten, sık işverenler sınıfına atlamışlardır. Buna karşılık Malaya yerlileri çiftçilik ve balıkçılık gibi geleneksel işlerini sürdürmüşlerdir. Bağımsız Malezya Devleti kurulduğu zaman da zaten limited şirketlerin sadece yüzde 2'si Malaya yerlilerinin elindeydi.

Bugün ortalama bir Çinli ya da Hintli, ekonomik bakımdan, bir Malaya yerlisinden iki kat hatta daha fazla müreffektir. Rehavet içindeki Malaya yerlileri, kazanılan bağımsızlıkla birlikte, ekonomik olarak kendi ülkelerinin efendisi olmadıklarını, bu ayrıcalığı çalıskan göçmenlere kaptırdıklarını geç görmüşlerdir.

Etnik gruplar arasındaki gerilimi tırmandıran ekonomik bunalım, Malaya yerlilerinin bu duygularını daha da güçlendirmiştir. Patlama Mayıs 1969'da olmuştur. Çoğunluk nüfusu Çinli ve Hintli olan başkent

Kuala Lumpur'daki şiddet olaylarında, iki gün içinde çoğu Çinli 1000'den fazla insan öldürülmüştür.

Kuala Lumpur'u eşi görülmemiş bir karşılıklı nefret ve vahşet dalgasının içine çeken bu ayaklanmaları hazırlayan neden sadece sosyo-ekonomik değil, aynı zamanda siyasaldır. O zamana kadar çok başarılı olan partilerarası İttifak; o birliği oluşturan üç etnik partinin birçok üyesi arasındaki derin huzursuzluk ve doyumsuzluk nedeniyle 1969'da kayalara oturmuştur. Koalisyonun sürebilmesi için İttifakın ortaklarına verilmesi kaçınılmaz olan ödünler, daha köktenci unsurlar tarafından Malaya yerlilerinin çıkarlarının Çinlilerle Hintlilere satılması biçiminde değerlendirilmiştir. Çinlilerle Hintliler de aynı duyguları Malaya yerlileri için taşımaktaydılar. Muhafifler, her iki kampta da kendi partilerini kurmuşlardır. Bu yeni partiler 1969 seçimlerinde dikkate değer bir başarı elde etmişler, birkaç federe devlette İttifakı iktidardan düşürmüşler, Federal Parlamentoda da yenilginin eşiğine getirmişlerdir.

Seçimdeki büyük zaferin sarhoşluğuyla kendinden geçen Çinli ve Hintli gençler Kuala Lumpur sokaklarında büyük gösteri yürüyüşleri düzenlemişler ve Malaya yerlilerini hedef alan 'Aborijinler ormana dönün' ya da 'Kuala Lumpur artık Çinlilerindir' gibi sloganlar atmışlardır. Kalabalık kent merkezinde biriktikçe kıskırtmalar artmış, müstehçen hareketlerle müslüman kadınlara hakaret edilmiş, bunun üzerine Malaya yerlisi erkekler parangalarını¹⁰ çekerek çılgınlar gibi kalabalığın arasına dalmıştır. Polis denetimi elden kaçırdığı için ordu yardımı çağırılmıştır. Olağanüstü hâl ilan edilmiş ve parlamentolu yönetim askıya alınmıştır.

Parlamentolu demokrasiye dönüş 1971'dedir. 1969

olayları, bütün etnik grupların zihninde ve siyasal partilerde derin izler bırakmıştır. Yeni Başbakan Tun Razak, ilkin bazı federe devletlerde, muhalefetin çoğunlukta olduğu, İttifakın azınlıkta olduğu hükümetler kurmuş, böylece karşılıklı güven havasını yeniden sağladıktan sonra, İttifakı, müslümanların partisi olan PAS'a ve Çinlilerin partisi Gerakan'a açmıştır. Böylece yeni Ulusal Cephe doğmuştur. Günümüzde de Malezya'yı bu cephe, rahat bir çoğunluğa dayanarak yönetmektedir.

Bu mütareke havası, tehlikenin geçtiği, Malezya'daki etnik grupların artık elele parlak bir geleceğe birlikte yürüyecekleri sanısını yaratmamalıdır. Malezya toplumunda birbiriyle çatışan birçok akım vardır ve o akımların konumu, bu iyimser görüşü dışlamaktadır.

Malaya yerlilerinin hakim bulunduğu hükümetin ve sivil idarenin, 'Bumiputraizm' denen bir kota sistemi uygulamadaki inatçı politikası, Çinlilerle Hintlilerin kutuplaşmasını azaltmağa yardımcı olmamaktadır. Bu politikaya göre, Malaya yerlilerine, sosyal yaşam, eğitim ve iş yaşamına katılımda, belli bir kota ayrılmaktadır. Örneğin devlet mülkiyetindeki işletmelerde işlerin yüzde 30-50'si, ya da üniversite yönetiminde 10 makamdan 9'u Malay yerlilerine tahsis edilmektedir.

Yeni kurulan işleri, esas itibariyle Malaya yerlilerine verme siyaseti, örneğin bir taksi firmasına lisans verilecekse, bunun bir yerliye verilmesi şeklindeki katı siyaset, istenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin Çinli yatırımcı bir Malaya yerlisi bulmakta, lisans onun adına alınmakta, ama firma yine Çinliye çalışmaktadır. Bu gelişme, Malaya yerlilerinin yönetim yeteneklerini ve yatırımcılığını teşvik amacını güden hü-

kümetin siyasetini de sonunda işe yaramaz hale getirmektedir.

1957 Anayasasında yapılan bir değişiklikle, anayasal bir esas haline getirilen 'Bumiputraizm', resmî devlet ideolojisinin, homojen bir Malezyalı kimliği yaratmaya dönük eşitlik ilkesine de ters düşmektedir.

Etnik gruplar arasındaki çelişkiyi daha da şiddetlendiren bir başka gelişme, köktendinci Başbakan Yarıdıcısı Enver İbrahim'in, islamî değerleri içeren 11 ilkeyi, resmî devlet felsefesine dahil ettirmesi olmuştur. Evrensel olduğu gerekçesiyle bu islamî değerlere, Malay yerlisi olmayanlar dahil bütün Malezyalıların uyması zorunluluğu getirilmiştir.

Malezya'da etnik şiddet ve ırk nefreti şimdilik ukudadır, ama evcilleştirilmiş değildir.

NOTLAR

1. Nüfusun artış oranı yıllık yüzde 2'dir. 2000 yılında Endonezya nüfusunun 216 milyon olması beklenmektedir.

2. İçişleri Bakanının şaka yapmadığı şurdan bellidir: 1989'da Bandung'daki Teknoloji Enstitüsünü ziyareti sırasında 6 öğrenci bakanı protesto etmiş ve bu yüzden gençler 3 yıla 8.5 yıl arasında değişen hapis cezalarına çarptırılmışlardır. Bu gençler 30 ay hapisshanede kaldıktan sonra salıverilmişlerdir.

3. Doğu Timor'da, bağımsızlık için savaşılan ve dağlarda Endonezya birliklerine karşı direnen, komünist yanlısı yüzlerce Fretilin gerillası vardır. Ama bu ayrı bir sorundur. Endonezya Doğu Timor'u ilhak ettikten sonra 1974'de ortaya çıkmıştır. Doğu Timor'un ilhakını Birleşmiş Milletler tanımamıştır. Bu ilhak girişimi Endonezya'nın uluslararası itibarını zedelemiştir.

4. Bir olasılıkla Sukarno, Dr. Sun Yat-sen'in, "ulusal onur", "demokrasi" ve "halkın refahı" şeklindeki üç ilkesinden esinlenmiştir.

5. Birçoğu Kelime-i şahadet getirmeyi dahi bilmezler. Bunlar daha çok Orta ve Doğu Java'da yaşayanlardır. Ne var ki Batı Java'nın dağlık kesimlerinde yaşayanlar, Java'lılardan farklı bir etnik gruptur ve onlar kurallara daha bağlı müslümanlardır.

6. Müslümanların bu isteği, fiilen gerçekleşmiştir. Hem Sukarno, hem Suharto ikisi de müslüman Cumhurbaşkanıydılar. Sukarno'ya rakip olabilecek olan Dr. Muhammed Hatta da müslümandı. Gelecek cumhurbaşkanının da müslümanlar arasından çıkması beklenir.

7. Tanıtma Bakanlığının "Media Massa 1987" almanağından.

8. Malezya'nın resmî devlet ideolojisi RUKUNEGARA'nın dördüncü hedefi, şöyle belirlenmiştir: "Bizim ülkemiz Malezya, zengin ve çeşitli kültürel geleneğine liberal bir yaklaşımı güven altına alır." (Dışişleri Bakanlığının 'Malaysia in Brief' adlı kitabından).

9. Ne gariptir ki, "bumiputera" yerli bir sözcük değildir, Sanskritçedir. "Bumi-toprak", "putera-oğul" demektir.

10. Bir tür pala.

YAZARLARIN ÖZGEÇMİŞİ

YURDAKUL FİNCANCI

Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunudur. 1953 yılından itibaren Son Havadis, Zafer, Ulus, Cumhuriyet, Hürriyet ve Milliyet gazetelerinde muhabirlik, İstihbarat Şefliği, Yazı İşleri Müdürlüğü ve Haber Müdürlüğü yapmıştır. 16 yıl süreyle Londra'da BBC'de program yapımcısı olarak çalışmıştır. Çalışmaları arasında "Anlatamadım Gitti" ve "Günümüzde Sosyal Demokrasi" ve "Demirel, Demokrasinin Duraklama Yılları" adlı üç kitap; "Avrupa Komünizmi", "Planlı Kalkınma ve Sosyalist Planlama", "Sömürgecinin Yeni Oyunu: Zimbabwe Anayasası" gibi monografiler ve çok sayıda kitap çevirisi vardır.

ABDULLAHİ AHMED AN-NA'İM

Hukuk alanında yüksek öğrenimini Sudan'ın Hartum Üniversitesinde, doktorasını Edinburg Üniversitesinde tamamlamıştır (1976). Hartum, California, Saskatchewan (Kanada) ve Uppsala (İsveç) Üniversitelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. İslamda reform hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Profesör An-Na'im, 1983-84'te hakkında hiç bir suçlama olmadığı halde Sudan'ın o zamanki Başkanı Numeiry'nin emriyle hapsedilmiştir. İnsan hakları, dinsel ve ulusal azınlıkların hakları konularında çok sayıda eseri olan An-Na'im'in başlıca kitapları, *İnsan Hakları'nda Kültürlerarası Karşılaştırma* (1991), *İslamda Reforma Doğru: Temel Özgürlükler, İnsan Hakları ve Uluslararası Hukuk* (1990) ve *afrika'da İnsan hakları* (1987).

REINHARD SCHULZE

Prof. Dr. Reinhard Schulze, Bonn Üniversite'sinde İslam Bilimleri, Semitistik ve Romanistik öğrenimi görmüştür. 1981'de doktorasını tamamlamıştır; 1987'de profesör olmuştur. 1987-92 yılları arasında Bochum ve Bonn Üniversitelerinde öğretim üyeliği yapan Prof. Schulze, halen Bamberg Otto-Friedrich Üniversitesinde İslam Bilimleri alanında çalışmaktadır. Schulze'nin İsl-

lam ve politika, İslam kültürü, Güneydoğu Asya'da islam, 18. ve 19. yüzyıllarda İslam dünyası konularında yayımlanmış kitap ve makaleleri vardır.

JOHN ESPOSITO

ABD'nin Massachussets eyaletindeki College of the Holy Cross Üniversitesi öğretim üyesidir. Harvard ve Oxford üniversitelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. Sudan ve Tunus'tan Malezya ve Endonezya'ya kadar İslam dünyası üzerine incelemeleleriyle ünlü olan Prof. Dr. Esposito, yayına hazırlanmakta olan Modern İslam Dünyası Ansiklopedisi'nin editörüdür. Çok sayıda eserlerinden bazıları *Demokratikleşme ve İslam, İslam ve Siyaset, İran Devrimi ve Dünya Çapındaki Etkileri, Din, Siyaset ve Toplum ve geçiş Döneminde İslam* adlı kitaplarıdır.

RUŞEN ÇAKIR

1962 yılında Hopa'da doğmuştur. Galatasaray Lisesi'ni bitirmiştir. 1985'de Nokta dergisinde gazeteciliğe başlamış, Tempo, Cumhuriyet ve Milliyet'te çalışmıştır.

"*Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Oluşumlar*" (Metis Yayınları, kasım 1990 6 baskı), "*Vatan Millet Progmatisizm, Türk Sağında İdeoloji ve Politika*" (Hıdır Göktaş ile birlikte, metis, Eylül 1991), "resmi Tarih Sivil Arayış, Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika" (H. Göktaş ile birlikte, Metis, Ekim 1991), "*Sol Kemalizme Bakıyor*" (Levent Cinemre ile birlikte, metis, Aralık 1991), "*Ne Şeriat Ne Demokrasi, RP'yi Anlamak*" (Metis, Nisan 1994) başlıklı kitapları yayınlanmıştır.

Türkiye'deki islami hareket üzerine yazıları, İngilizce, Fransızca ve Arapça dahil olmak üzere çeşitli dergilerde yayınlanan Çakır, Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde "çağdaş İslami Siyasi Düşünce ve Türkiye" konusunda ders vermektedir.

NİLÜFER GÖLE

Boğaziçi Üniversitesi sosyoloji bölümü öğretim üyesidir. Doktorasını Paris'te Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Politiques'de yapmış, avrupa'daki "Yeni Toplumsal Hareketler" üzerine çalışmıştır. Institut d'Etudes Politiques de Paris'de (FNPS) konuk öğretim üyesi olarak dersler veren Prof. Dr. Göle, Centre

d'Etudes et des Recherches Internationales'e (CERI) araştırmacı olarak davet edilmiştir. İslamcı hareketler, siyasi seçkinler ve siyasal kültür üzerine, çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanmış makaleleri ile *Mühendisler ve İdeoloji* ve *Modern mahrem* adlı iki kitabı vardır.

SABRİ SAYARI

Yüksek öğrenimini ve siyaset bilimi dalında doktorasını ABD'nin Columbia Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 1971-73 arasında Rutgers, 1974-84 arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak ders veren Prof. Sayarı, 1985-91 arasında Rand Corporation'da danışmanlık yapmıştır. Halen ABD'de Ulusal Bilimler Akademisi'nin Ulusal Araştırma Konseyi bünyesindeki "Demokratikleşme Sorunları" bölümünün yöneticiliğini yürütüyor. Sayarı'nın otoriter rejimlerden demokrasiye geçiş, Orta Doğu'da ve Türkiye'de islam ve politika konularında çok sayıda yayını bulunuyor.

FEHMİ KORU

Zaman gazetesi başyazarı olan fehmi Kuru, 1973 yılında İzmir Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olmuştur. 1982'de Harvard Üniversitesi'nden master derecesi almıştır. 1976-80 arasında Akyay Kaynak Yayınları editörlüğünü yapmıştır. 1980-82 arasında ABD'de Massachussets Institute of Technology'de ve Uluslararası Araştırmalar Merkezi'nde araştırmacı olarak çalışmıştır. 1985'te Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı, 1985-86 arasında DPT müşavirliklerinde bulunmuştur. Kuru'nun *Mekke'de Ne Oldu?* adlı bir kitabı ve çeşitli çevirileri vardır.

MARVIN ZONİS

Yüksek öğrenimini Yale ve Harvard Üniversitelerinde, siyaset bilimi dalındaki doktorasını Massachussets Institute of Technology'de yapmıştır. Halen Chicago Üniversitesi'nde Uluslararası Politik İktisat, Eski Sovyetler Birliği'nde Siyaset ve Siyaset Psikolojisi dersleri vermektedir. Prof. Zonis 'in İran, SSCB, ABD dış politikası, uluslararası politika konularında pek çok yayını vardır. Başlıca eserleri *Büyük yenilgi: İran Şahı'nın Devrilmesi* (1991), *Humeyni: İran İslam Cumhuriyeti* (1987) ve *İran'ın Siyasi Eliti* (1971) başlıklı kitaplarıdır. Prof. Zonis, Doğu Avrupa'da ko-

münizm sonrası kurulan hükümetlere siyasi ve iktisadi konularda danışmanlık da yapmaktadır.

İŞTİYAK AHMED

İsveç'in Stockholm Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü öğretim üyesidir. Yüksek öğrenimini Pakistan'ın Pencab Üniversitesinde, siyaset bilimi dalında doktorasını Stockholm Üniversitesinde yapmıştır. Siyaset teorisi, İslam, Orta Doğu ve Güney Asya'da Siyaset konularında dersler veren Dr. ahmed'in başlıca yayımları, *"İslam Devleti Kavramı: Pakistan'daki İdeolojik tartışmanın analizi"* (1985) adlı kitabı ile *"Hindistan'da Sih Ayırıkçılığı ve Halistan Kavramı"*, *"İslam ve Körfez krizi sırasında Pan-Arabizm"*, *"Kuveyt için Fetva"* başlıklı makaleleridir.

KLAUS PATZOLD: 1971'den bu yana Hamburg Üniversitesi Uluslararası Akademik İlişkiler Bürosu direktörü olan Dr. Klaus Patzold, yüksek öğrenimini ve doktorasını Kiel ve Hamburg Üniversitelerinde tarih, Austronezya dilleri ve kültürleri, dilbilim ve islam incelemeleri dallarında yapmıştır. 1968-71 arasında Hamburg Üniversitesi Endonezya ve Malaya-Polinezya Dilleri ve Kültürel Enstitüsü'nde dersler veren Dr. Patzold'un Endonezya ve Malezya'nın dili, kültürü ve siyasal yaşamı üzerine incelemeleri yayımlanmıştır.