AHMET ÇİĞDEM

Taşra Epiği

"Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık



Birikim Yayınları

AHMET ÇİĞDEM

Taşra Epiği

"Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık

Birikim Yayınları

AHMET ÇİĞDEM 1964'te Çankırı/İkizören'de doğdu. İlk, orta, lise öğrenimini Çankırı'da tamamladı. A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi'nden mezun olduktan sonra (1985) ODTÜ Sosyoloji Bölümünde yüksek lisans (1988) ve doktorasını tamamladı (1996). 1997'de doçent oldu. Halen Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Elinizdeki kitabı ve çevirilerinden başka kitapları: *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (Vadi, 1992), *Aydınlanma Düşüncesi* (Ağaç, 1993; İletişim, 1997), *Bir İmkân Olarak Modernite* (İletişim, 1997).

Birikim Yayınları 24
ISBN 975-516-022-1
© 2001 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 2001, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Tanıl Bora
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FİLMİ Diacan Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

Birikim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

BİRİNCİ BÖLÜM

"Türk" İdeolojileri 11

1. Otoriter Süreklilik 13
2. "İlmihâl" ve "Protestan Etik" Olarak Resmî İdeoloji 25
3. Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı 35
4. Yerlilik Üzerine Tezler 65

İKİNCİ BÖLÜM

İslâmcılık: Teori ve Pratik 73

5. "Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı" Olarak İslâm Düşüncesi 75
6. Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: İslâm ve Marksizm 87
7. İslâmî Hareket, Meşrûiyet ve Demokrasi 107

EK: YÜZYIL BİTERKEN TÜRK İSLÂMCILIĞI 127

8. Din, Toplum ve Kamusalık 145
9. Siyasal İslâm *versus* Kültürel İslâm 163

ÖNSÖZ

Bu kitap, sosyalizm dışarıda tutulursa, "Türk" İdeolojileri üzerine eleştirel dikkatleri, gözlemleri ve tespitleri ihtiva eden yazılardan oluşuyor.* Türk İdeolojileri kavramıyla, İs-

(*) Yazıların ilk şekilleri, kitapta yer alış sırasına göre, aşağıda belirtilen adlarla ve dergilerde yayımlanmıştır: "Otoriter Süreklilik", *Birikim*, no: 125-126, 1999, 179-183; "'İlmihâl' ve 'Protestan Etik' Olarak Resmî İdeoloji", *Birikim*, no: 105-106, 24-27; "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, no: 74, 1997, 32-51; "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim*, no: 111-112, 1998, 84-87; "'Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı' Olarak İslâm Düşüncesi", *Birikim*, no: 95, 1997: 25-30; "Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: İslâm ve Marksizm", *Tezkire*, no: 4, 1992, 7-20; "Din, Toplum ve Kamusallık," *Birikim*, no: 51, 1993, 76-83; "İslâmî Hareket, Meşrûiyet ve Demokrasi", *Tezkire*, no: 1, 1991: 10-26; "İslâmcılık," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Yüzyıl Biterken*, cilt: 15, 1996, İstanbul: İletişim Yayınları, 1225-1231; "Siyasal İslâm *versus* Kültürel İslâm", *Tezkire*, no: 14-15, 1998, 7-12. Eski yazıları kırparak kitap hâline getirmek biçiminde somutlaşan kötü akademisyenlik tutumunu sürdürmediğime, en azından kendimi inandırmak için bu yazıların hemen hepsini gözden geçirdim; bazı yazıları adeta yeniden yazdığımı, eklemeler ve çıkartmalar yaptığımı belirtmek zorundayım. Sözgelimi "İslâmî Hareket, Meşrûiyet ve Demokrasi" başlıklı yazı orijinaliyle karşılaştırılırsa arada önemli (ve fakat "özsel" olmayan) farklılıkların bulunduğu görülecektir. Bu farklılaşmada, yazının yayımlandığı konjonktür kadar İslâmcılığa yönelik kişisel bakış açımın değişmesi ve İslâmcılığın kendi politik seyri de etkili olmuştur. Yazıda söz konusu edilen demokrasi sorununun, İslâmcılık açısından hâlâ hayati bir önem taşıdı-

lâmcılık da dahil olmak üzere "Türkleştirilen" farklı ideolojik örüntüleri kastediyorum. Yazılardan da anlaşılacağı üzere, bu ameliyeyi ("Türkleştirmek") hem nesnel görünümleri hem de bu ameliyeye yüklenen anlam itibariyle bir "tahrifat" olarak değerlendiriyorum. İki nedenden ötürü: Birincisi, Türkleştirme ameliyesi, eklemlendiği her ideolojik yönlenimin tarihselliğinde verili bulunan pozitif işlevi ortadan kaldırıyor ve gerçeğinin sadece kötü bir kopyası olarak var kalmasını sağlıyor. İkincisi de, bu "millîleştirme" çabasının sonucunda ortaya çıkan "ürün", hem kastedilen millî oluşa hem de millîleştirilen ögeye uzak kalıp, sadece adıyla var olabildiğinden Türkiye'deki hegemonik bütünün takviyesine katkıda bulunuyor.

Tabiatıyla bu yargının dile getirdiği sürecin bu kadar basit işlemediğinin farkındayım. Düşünmeyi hep bir üst amaca bağlı olarak "öğrenen", hattâ bunun için devlet tarafından "eğitilen" bir entelijansiyanın varlığından, "millîleştirme" sürecinin dışında kalabilecek fikrî oluşumların yaslanabilecekleri toplumsal güçlerin yokluğuna; bireyin *hubris*'inin sınırının "iktidar" olmasından, kitlelerin ideolojik bir oluşumla kurdukları ilişkinin oportünist niteliğine varıncaya kadar birçok etmeni bu süreç içerisinde düşünmek zorundayız. Ancak böylece liberalizmden muhafazakârlığa, sosyalizmden milliyetçiliğe bütün ideolojik eğilimlerin, kolayca "denetlenebilir" bir araca indirgendiklerini yadsıyamayız. Bu eğilimlerin tarihi, Osmanlı modernleşmesiyle özdeş olduğundan, yâni "nizâmı" ve "terâkkiyi" eşzamanlı olarak kurmayı tahayyül eden bir zihniyetin ürünü olmaları nedeniyle düşünsel teknolojiler şeklinde gelişmeleri belki

ğı söylenebilir. İslâmcılığın safiyane demokrasi kabûlünün muğlaklaşarak (pre-modern bir meşruti demokrasiyle postmodern bir liberal kapitalizm savunusu, bu kabûlün içerisinde yer alabilmiştir çünkü) kendisini tüketmesiyle, İslâmcılığın demokratik bir istisna ve hattâ ümit olmaktan hızla uzaklaşması arasındaki ilişki bunu göstermiyor mu?

de kaçınılmaz hâle gelmişti. Ancak bugün benzer bir tutumu sürdürmenin bir yararı olmasa gerektir; sonuçta kötü toplum mühendisliğine ve kötü bir sosyolojik muhayyileye varıyoruz çünkü. Üstelik bu kadar dışarlıklı bir düşünce dünyasının, "pratiğe" yöneltilebilecek bir canlılığının olmaması, toplumsal güçlerle râbıtasının ihmâl edilebilir bir düzeyde kalması zaten bu durumu belgelemez mi?

İdeolojileri "Türkleştirme" çabasının, "yerlileştirme" faaliyetiyle karıştırılmaması gerekir; yerlilik, sadece bir durumun, bakışın, tecessüsün adı olabilir, bunlara ilişkin ideolojik bir tutumun değil. Kaldı ki, bir şeyi yerli kılabilmek için, edimin nesnesindeki özgün ögeyi olduğu gibi korumak zorunludur. "Yerlileştirmeyi", bir düşünceyi, bir tür kendi diline ve mekânına çevirebilme, bu düşünceyi taşımak isteyen insana "ulaştırabilme" kaygısı olarak değerlendiriyorum. Burada belirtmemiz gereken, "yerlileştirmenin" bir "gelenek ve yerellik savunusu"na dönüşebilme tehlikesidir. Modernizasyon süreci içerisinde belki de en büyük politik ve toplumsal atılımı gerçekleştiren Kemalizmin kendisini ve dolayısıyla toplumu "Türkleştirirken", kapalı bir taşra epiğine dönüşmesi bu tehlikenin sonuçları hakkında aydınlatıcı bir bilgi sunar.

Bu yazılarda sık sık sözü edilen "tarihsel geriliğin" oluşmasında ve sürdürülmesinde Türk ideolojilerinin, başka bir deyişle Türkleştirilmiş ideolojilerin payı azımsanamayacak kadar çoktur. Sağ ya da sol politik pozisyonların bu açıdan farklı bir muhteva teşkil etmediğini söyleyebiliriz. İslâmcılığın, geçtiğimiz yirmi yıl içerisindeki toplumsal ve siyasal girişimlerine bakıldığında da benzer bir hususu tespit etmek mümkündür. İslâmcılık da hızla bir Türk ideolojisi olarak evrilmiş, İslâmcılığın siyasal temsilcileri söylemsel itirazlarına rağmen, bu evrilmeyi engelleme yönünde ciddi hiçbir adım atmamışlardır. İslâmcılık, Türkiye'nin tarihsel

geriliğinin çıkmazlarına yönelik eleştirel varoluşunu, bu geriliğin sahiplenilmesiyle sonuçlanan bir kapanmanın ideolojisi olarak var kalmayı seçmiştir.

Elinizdeki kitabın eleştirel iddialarını doğrulayacak bir ampirik-metinsel donanım içermemesi önemli bir eksikliğidir. Türk ideolojilerinin, ideolojilerin "Türkleştirilmesi" ameliyesinin doğrusal sonuçlarına yönelik vurguların doğrulanabileceği bir tartışmanın önemini inkâr ediyor değilim. Okuyucu, bu türden bir tartışmanın belki de en işlevsel ve manidâr örneği olarak Tanıl Bora'nın *Türk Sağının Üç Hâli* (İstanbul: Birikim, 1998) başlıklı çalışmasına müracaat edebilir. Tanıl Bora, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık üçlüsünün nasıl birer Türk ideolojisi olarak "özdeşleştirilebileceği" konusunda benden daha rasyonel ve zengin gerekçeler sunuyor. Bu eksiklik, sözü geçen kitapla elinizdeki yazılar arasındaki kanbağından duyduğum hoşnutluğu giderecek bir düzeye varmıyorsa, ki umarım varmıyordur, onu Tanıl Bora'nın bu yazıların yayımlanması için gösterdiği ilgiye ve editoryal dikkate borçluyum. Ancak eksikliklerin hâlâ bana ait olduğunu da belirteyim.

Küçükesat, Ankara, 2001

BİRİNCİ BÖLÜM

"Türk" İdeolojileri

1.
Otoriter Süreklilik

Başta Reinhart Koselleck olmak üzere bir grup tarihçinin, tarihsel kavramların evrimini, toplumsal tarihin ışığında izlemeye yönelen bir girişimi olarak *Geistliche Grundbegriffe* ya da *Begriffsgeschichte*, her kavramın özel bir tarihinin bulunduğunu ve bu tarihin bilinmesinin, kavramın anlaşılması için zorunlu olduğunu varsaymaktadır. "Otorite" (*Herrschaft*) kavramı, içkin olduğu her bağlamın toplumsal ve siyasal arkaplanını birbirine bağlayan özgül bir belirleyiciliğe sahip olması nedeniyle *Begriffsgeschichte*'nin ayrıntılı bir şekilde incelediği başat kavramlara iyi bir örnek teşkil eder.[1] Bu belirleyiciliğin kavrama sunduğu özgüllük ise, semantik

1 Projenin hem ana hatları hem de uygulanması için, Melvin Richter'in kitabına müracaat edilebilir (Richter, 1995). *Herrschaft*'ın tarihsel semantiğinin bir özeti için aynı kitapta yer alan, "The History of the Concept of *Herrschaft* in *Geistliche Grundbegriffe*" (s. 58-78) başlıklı bölüm oldukça açıklayıcıdır. Kavramdan tarihi, tarihi de kavramdan çıkarmaya yönelik bu yaklaşımın salt tarihyazımıyla ilintili olmadığı açıktır. Horst Günther, *Herrschaft*'ın çeşitli dillerdeki kullanımları ve anlamdaşlıklarına ilişkin bir toplama yapmıştır. Bu toplama, otoritenin aslında sadece "iktidar", "şiddet" ve "meşrüiyet" kavramlarıyla değil, politik toplumsalın bütün kavramlarıyla bağıntılı olduğunu göstermektedir: "İngilizce-, "authority", "command", "dominion", "empire", "lordship",

kandaşlık taşıdığı bütün kavramlarda gözleneceği gibi, "toplumsal olana" bir tür öncelik taşıması, ancak bu önceliğin yine de toplumsala bağımlı kalmasından kaynaklanmaktadır.

Aynı biçimde, otorite, politik olan içerisinde de ayrıcalıklı bir uğrağa işaret eder. Bu yüzden, kavramın, "iktidar" (*Macht*), "şiddet" (*Gewalt*) ve "meşrûiyet" (*Legitimität*) kavramlarıyla ilişkisi, sahiplerinin belirlenmesini otoritenin önüne koyan "özne" merkezli bir kavramsallaştırma ile açıklanamaz. Otoritenin kurumsallaşması için tanınması ve içselleştirilmesi ölçütleri, hem otoritenin tarihsel serüveni hem de otorite ilişkilerinin anlaşılması bakımından aydınlatıcıdır (Lukes, 1990). Bu serüvene ilişkin iki yorum var; ilk yorum serüveni, otoritenin ortadan kalkması gerektiğinin hikâyesi olarak okumaya eğilimlidir, ikinci yorumsa otoritenin kalıcılığını ve mutlaklığını vurgulama isteğindedir. Sonuçta otorite ne sıradan bir vak'anüvis ilgisinin nes-

---

"manorial estate", "masterly rule", "reign", "rule", "sovereignity", "domination"; Fransızca-, "authoritè", "domination", "empire", jurisdiction", maîtrise", "puissance", seigneurie", "souverainetè"; Latince-, "*auctaritas*", "*dignitas*", "*ditio*", "*dominatus*", "*dominium*", "*imperium*", "*jurisdictio*", "*majestas*", "*potestas*", "*principatus*", "*territorium*"; Almanca-, "Herrschung", "Beherrschung", "Gewalt", "Gerichtsbarkeit", "Regiment", "Obrigkeit", "Magistrat", kimi nitelendirmelere ihtiyaç duyarak, "Grundherrschaft", "Landherrschaft", "Oberherrschaft" "(s. 63). Bu kavramların hemen herbirinin değişik bir "otorite" boyutuna gönderme yaptığı, kavramın varlığından çıkılarak söyleneınez belki; ama otoritenin çeşitliliği konusunda bir fikir verebilir. Buna rağmen, daha sonra "Aile ve Otorite", "Önyargı", "Otoritaryen Kişilik" çalışmalarında Frankfurt Okulu üyelerinin köşe taşlarını oluşturduğu ve tarihle, bireysel ve toplumsalın kesişmesine dikkat çeken psikanalitik temelli bir yaklaşımın eksikliğinin hissedildiğini söylemek gerekiyor. *Herrschaft*'ı "otorite" olarak karşılıyor olmak, Parsons'ın Weber çevirisi nedeniyle oluşmuş bir yanlışı tekrarlamak istediğim anlamına gelmiyor. Parsons, ayrıca sadece bir dilsel yanlış yapmadı; otorite kavramının Weberci yorumunun kaçınılmaz olarak "tahakkümü" içerdiğini de ıskalamış oldu. Weber sosyolojisinin en formel kavramlarından olan toplumsal eylemin tanımlanmasına bakıldığında, Weber'in tahakkümün şu ya da bu biçimini analizlerinin dışında tutmadığı görülebilecektir (Weber, 1978: 941).

nesi olmaya dönüşen ne de bölünmez bütünlüğünü korumayı başaran tarih-dışı bir uğraktır. Bir mülkiyet ve iktidar hakkı olarak otoriteyi sınırlandırmaya yönelik demokratikuzlaşımsal süreçlerin baskın olduğu bir zaman diliminde yaşıyor olsak bile, kurumun ve mülkün sahipliği esasında ailede, devlette, işlikte, toprakta, üretim araçlarında ve sonunda kültürde (en "keskin" formunda ideoloji yahut hegemonya olarak) kökleşmiş bir hükmetme teknolojisinden bahsediyoruz; aygıtları, tasarımı, gücü olan bir teknolojiden, hattâ Elias'ın "nasıl oluyor(uz) da birarada yaşayabiliyoruz?" sorusuna verdiği karşılıkla, yâni tıpkı şiddetin nasıl tekelleştirildiği meselesinde açıkladığı üzere bir *sosyoteknikten* (Elias, 1993). "Baba"nın, "Tanrı"nın, "Devlet"in yeniden ürettiği bu teknolojinin toplumsal kurumlara içkin bir *potestas* taşıması, her toplumsal kurumun bir otorite ilişkisini taşımak üzere örgütlenmesinden kaynaklanmaktadır. Otorite, toplumsalın kuruluşunun ve işleyişinin, toplumsal yeniden üretimin, toplumsal bütünün hemen her alanında olmazsa olmaz bir ögesidir çünkü. Belirtmek gerekir ki, otoritenin bu özelliği, onu tarihsel olanın dışına taşımaya yarayacak ontolojik bir özellik değil, beşeri, dolayısıyla davranışsal bir özelliktir. Kadının erkeğe, çocuğun babaya, mü'minin Tanrı'ya, kölenin efendiye, proleterin burjuvaya, yurttaşın devlete mesafesini belirleyen bir özellik. Bir kere kurumsallaştığında, yani kendisini toplumsal ihtiyacın vazgeçilmezliğinde kurduğunda, bu vazgeçilmezlik kendisini sembolik dolayımlamanın kültür ya da ideoloji uğraklarında açığa vurur. Otoritenin bir yarı-kader statüsüne yükseltilmesi ya da mümkün her yere taşınarak kendisinden her şeyin türetilebileceği bir kök-fenomen olarak belirlenmesiyle politik-toplumsalın özerkliğinin giderilmesi, otoriter öznenin belirlenmesi sorununun önceliğinin yoksayılmasına yol açacak bir tutum olacaktır. Ne sanıldığı

kadar büyük ne de ümid edildiği kadar küçük oluşu, onun sahiplenilme ve etkili kılınma süreçlerinin analizini zorunlu kılıyor. Buradaki güçlük, iktidar ile özne arasındaki dolayımın, otorite ile özne arasında başka bir kılığa bürünmesi, daha doğru bir ifadeyle "görünür" hale gelmesidir. Tam da *burada* ve *bizimle* olduğundan, bir tanımlama ve çözümleme kolaylığımız vardır. Ancak bu işlevsellik, bir tür sosyolojizmle otoriteye "olumlayıcı" (*affirmative*) bir gönderme yapmayı gerektirmez.[2] Bu nedenle, otoritenin meşrûiyeti bir sorun olarak vardır; oysa iktidar için (*Macht*) ancak bir yasallıktan söz edilebilir ve bu ilişki de zorunlu değildir. Şüphesiz, "otoritenin meşrûiyeti" ve bu meşrûiyetin kazanılması da bir zorunluluk içermez ama hiçbir otorite, kendisinin bir meşrûiyet tasarısına ihtiyaç duyduğunu yoksayarak var olamaz. Otoriteyi meşrûiyete, iktidarı yasallığa bağlayan bu türden bir ayrımın yarattığı tereddüdün farkındayım. İktidarı, dışarlıklı ve belirli kılmak üzere yasallığa, otoriteyi, üstlendiğimiz suç ortaklığını karşılıklı ortadan kaldırmak amacıyla meşrûiyete bağlıyorum; iktidara taraf olunmaz, iktidar taşınır. Otoriteye karşı taraf olunabilir, otorite taşınsa bile. İktidarı dayanaklarıyla tanımlarız; ama bu dayanaklar kendilerini ele verme konusunda hasistirler. Oysa otoritenin dayanakları konusunda hiç olmazsa gerçekçi izlenimlerimiz vardır. İktidarın gayri şahsiliğine karşı, otoriteyi kişiselleştirebiliriz. Etkileriz (etkileyebilirsek) ve çoğunlukla da etkileniriz. Weber'in otorite ayrımı, bu nedenle, bir tür formaliteye, tipleştirmeye kucak açsa da, meşrûiyet endişesini yedeğinde taşır.

Bütünsel olarak bakıldığında otoritenin tarihinde biri

---

2 Sözgelimi Parsons ve Arendt'in şaşırtıcı biçimde, farklı açılardan, birisinin sistemik bir kaynak, diğerinin ise neredeyse yarı-ontik bir statü atfederek ve kurucu bir öge formunda otoriteyi olumlaması, bu istikamette bir yönelimin ifadesi sayılabilir.

devlete (pre-modern), diğeri kapitalizme (modern)[3] yahut pazara bağlı iki büyük oluşumdan, daha doğrusu bunlara "yönelen" bir "yığılmadan" söz etme imkânına sahibiz. Devletteki yığılma, devletin mekânsal yayılmasının yanısıra, demografik bir artışa, kentlere, bürokrasiye, Weberci sosyolojinin Batılı rasyonalitenin görünümleri olarak adlandırdığı süreçlerin bütününe götürmektedir. Bunun yanısıra Batılı olmayan toplumlarda, Doğulu su-boyu uygarlıklarında devletin olduğu yerde yükseldiğini (boylamasına gelişim) görürüz; Montesquieu'nün ve Wittfogel'in oryantal despotizmi ve türdeşleri, bu tür bir devletin eşiğinde gelişebilmiştir. Dikey bir mimariye sahip devletler, otoritenin kullanımını bürokratik bir seçkinler sınıfının denetiminde yürütmüşlerdir. Otoritenin gerçekliği, çatışmaya taraf kesimlerin birbirleriyle mesafesinin sabitlenmediği kaygan bir zeminde ifadesini bulur. Otoritenin nesnesi, herhangi bir ayrımı gerektirmeyecek kadar yaygın bir kitle teşkil ettiğinden, özel bir stratejinin geliştirildiğinden söz edilemez. Dolayısıyla otoritenin "premodern" formunu Batılı-olmayan toplumlara doğru geliştirdiğimizde başka türden bir kavramsallaştırmaya ihtiyacımız var. Bu ihtiyaç, pre-modern pazar ilişkileri konusunda da geçerlidir; en azından kapitalizmin küreselleşmesi öncesindeki bir geçerliliktir bu tabiatıyla. Bu nedenle, "otoritaryenizm"den bahsediyorsak, "modern" (kimi durumlarda pre-modern'i de içermek üzere) bir oluşumdan bahsediyoruzdur. Otoritaryenizmi, devlet ya da pazardan türemesine bakılmaksızın Elias'ın kasdettiği anlamda bir sosyoteknik olarak tam da Weber'in ras-

3 Kapitalizm ile moderniteyi özdeşleştirme kolaycılığına kapılmaksızın, kapitalizmin otoriteye modernitenin öngörmediği, proje olarak onaylamadığı bir "momentum" kazandırdığı unutulmamalı. Bu bildik temanın söyleyeceği, sadece kapitalizmin otoriteyi pazarla ve pazar mantığına bağlı bir biçimde yürürlüğe soktuğu değildir; aynı zamanda bütün toplumsal oluşum ve süreçlerin "otoriter" bir içsellikle gerçekleşiyor olmasına işaret etmektedir.

yonalizasyon olarak adlandırdığı süreçler toplamına borçluyuz. Özgül bir "oluşuma" yani. Bu sosyotekniğin dünyanın her tarafına eşit dağıldığını söyleyemeyiz; en azından pazarın ve devletin "gelişmesine" bağlı olarak yaygınlık kazandığını ve yapısallaştığını görmemiz gerekir.

Pazarın kurumsallaşması, Adorno'nun bir vakitler korkarak söylediği gibi, "bütün dünyayı bir fabrika olarak" örgütlemeyi hedeflediğinden, otoritenin yayılımı açısından başka mekanizmaların doğmasına yol açacak; toplumsal kurumların devlete göre tanziminden, pazara göre tanzimine doğru evrilen süreç, devletle pazar arasındaki ilişkilerin otoritenin paylaşılması ve yeniden üretilmesi esasında kurulmasına kaynaklık edecek, devletin sahipleriyle pazarın sahipleri arasındaki çatışmanın iki tarafı da memnun edebilecek bir uzlaşmayla sonuçlanmasını mümkün kılacaktı. Devlet ve pazarın birbirine bağımlı ya da birbirinden bağımsız evrimleri, otoritenin niteliklerini belirlemekle kalmayıp, ilişkili kurumların işlevlerini de tayin edici bir özellik taşımaktadır. Burjuva toplumunun kuruluşu, diğer bütün aktörlerin kendi sınırlarına çekilmek zorunda kaldığı bir tarihsel dilime işaret ettiğinden, burjuva bireyselliğinde açığa vurulan özgürlükçü tutumun gerisinde yatan talancı psikolojiyi gizleyebilmiştir, ama aynı burjuvazinin devlete nüfuzunun sanıldığı kadar barışçıl araçlarla sağlanmadığı da görülecektir. *Komünist Manifesto*'da sergilendiği biçimiyle mülksüzlerle mülk sahipleri arasındaki ilişki, mülksüzlerin nesnel varoluş şartlarının sürekli geriletilmesini amaçlayan bir baskılamayla birlikte gerçekleşiyordu zaten. Oysa kapitalizm öncesinde, bu ilişkinin göreli sıçramalara yol açtığını söylemek olasıydı. Aynı metin, pazarın yarattığı otoritaryenizmin bir resmini de sunar. Burada otoritenin, burjuvazinin *Herrschaft*'ıyla, proletaryanın *Knechtschaft*'ı arasında dönenip duran bir "şey" olmadığını, mekânlara, eşyalara,

coğrafyaya dokunup dönüştüren bir "gizli el" olduğunu görürüz.

Sürecin devamında, bu ikilinin birleştiğine, yani devletin ve pazarın birlikte yeni bir oluşuma yol açacağını göreceğiz. Devlet ve kapitalizmin birleşimi, devlete ve kapitalizme bağlı bir biçimde ayrı ayrı gerçekleşen otorite örüntülerine yeni bir boyut eklemiştir. Pollock çok önceleri devlet kapitalizminin bütünüyle totalitaryen olan bir formunun yanında "demokratik" bir formunun da bulunduğuna işaret etmişti (Pollock, 1985: 794). Devlet kapitalizmi, Pollock'a göre, pazarın üretim ve dağıtımı kontrol eden işlevlerinden soyutlanması, bu işlevlerin devlet tarafından bir sözde-pazar mekanizması yaratma işlevi de dahil olmak üzere üstlenilmesi, ve totaliter formuyla, devlet bürokrasisi ve endüstriyel elitten oluşan bir mütehakkim tabakanın iktidar aracı olarak biçimlenmesiyle, özel (tarihsel) kapitalizmden ayrılmaktadır. Devlet kapitalizminin demokratik formu, devletin ve aygıtlarının, sahip oldukları gücü bir iktidar mekanizması olarak kurmasına (ilke olarak) engel olabilecek kurumların mevcudiyetine dayanır. Ancak bu kurumlar demokrasiden totalitaryenizme geçişin dayanaklarını da oluşturabilirler. Kuşkusuz 1940'lı yıllardan beri, Pollock'un anlattığı süreç birçok bakımdan farklı istikametlerde gelişti; Pollock'un planlamaya atfettiği işlevler birçok bakımdan, kapitalizmin denetlenmesine değil, pazarın işlerliğine verilen önemin artmasına yol açtı. Bu işlerliğin doğrudan pazar bağımlı iktisadî esaslara göre değil, politik güçle belirlenmesi kapitalizmin antagonistik niteliğini ortadan kaldırmadığı gibi, Adorno'nun "geç (ileri)-kapitalizm" ve "endüstri toplumu" arasındaki farkı vurgularken belirttiği üzere, her türden çelişki ve çatışmanın derinleşmesine ve boyutlarının gelişmesine katkıda bulunmuştur. "Kültür endüstrisi", "tek boyutlu toplum" gibi kategorilerin kendilerini doğrulaya-

cak bir ampirik muhtevaya kavuşması, sözgelimi "otoriteryan kişilik örüntülerinin" kökleşmesi ve kültürel olgularla beslenmesi ileri kapitalizmin yeni otoriteryan süreçleri düzenlemedeki başarısını ortaya çıkarmaktadır.

Türk devletinin evrimi ya da doğru bir ifadeyle Türkiye'de modern devletin evriminin diğer toplumsal kurumlarla karşılaştırıldığında daha zengin ve birikimli bir sürece tekabül ettiğini teslim etmek durumundayız. Bunun bilinen "güçlü devlet" geleneğiyle yakın bir ilgisi vardır. Ayrıca Osmanlı toplumunun Batı'yla karşılaşmasında, Osmanlı tarafını bütünüyle boş bir levhadan ibaret saymanın mümkün olmadığını, tam tersine Osmanlı birikiminin kolaycа başka bir dile çevrilebilecek, dolayısıyla başka bir dili de çevirebilecek bir medeniyet evresini temsil ettiğini unutmamak gerekir. Osmanlı modernleşmesinin bir devlet icraatı olarak yürütülmüş olması, bu türden bir icraatı yürütebilecek bir devletin varlığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Osmanlı modernleşmesinin öncülerine bakıldığında, ilgilendikleri sorunların büyük oranda Batılı çağdaşlarıyla paralellikler taşıması bu yüzden anlamsız değildir. Yine de Osmanlı, devleti yatay (buna anlatım kolaylığı açısından, "toplumsal" diyelim) değil dikey (yani, kültürel yahut dünya görüşü -ideoloji-) olarak kurumsallaştıran "Batılı-olmayan" bir hüviyeti temsil etmektedir. Benzerlerinden farklıdır, ama bu farklılık, onu Batılı sürecin karşısında olmaktan alıkoymaz.

Cumhuriyetle birlikte, başka türlü bir oluşuma tanıklık etmemiz, devletin niteliğinde bir farklılaşmaya tekabül eder. Bu sadece bir istem olarak belirmez; bu yönde bir atılıma da tanık oluruz. "Modern" devletin, kendi meşrûiyetini kurmak üzere, toplumsal taleplere karşılık vermeyi öngören yatay bir örgütlenme gerçekleştirdiği bilgisi, Cumhuriyeti tesis eden tabakanın yok saydığı bir bilgi değildir. Bunu, devletin, ide-

olojik/kültürel iddialarından bütünüyle soyutlanmış bir birim olarak var olmayı tasarladığı biçiminde de yorumlayamayız elbette. Cumhuriyet rejimi, aslına bakılırsa bir taraftan kendisini çağdaşlaşma projesine adayan, bu amaçla kitleyi mobilize eden bir devleti diğer taraftan da aynı ölçüde ve belki de daha fazla, kendi meşrûiyetini temellendirmeye öncelik veren bir başka "devleti" öngörmekteydi. Türkiye toplumu kapitalist süreçlerin merkezine doğru yol aldıkça, devletin, bu eğilimi açısından anakronik kalan bir dirençle bu ikili stratejiyi sürdürdüğüne tanık oldu. Ancak devlet kendi kurumsal (yatay) gelişimini sağlamadan ya da sağlama esnasında ortaya çıkan zaafiyetlerini, ideolojik kimliğine abanarak gidermeye çalıştı. Üstelik bu kimliğin kuruluşu konusunda en azından 1945 sonrasında giderek azalan bir emek sarf ettiği açık olmasına rağmen. Cumhuriyetin kuruluşu, bütün ulus-devlet pratiklerinde olduğu gibi, birisi "özel" yahut "yerel" olanı korumaya yönelik diğeri ise "genel" yahut "evrensel" olanı kapsamayı hedef edinen başka bir stratejiye de sahipti. Burada Osmanlı mirasıyla yaşanan gerilimin aşılmasında ortaya çıkan sorunları, bunların giderilme biçimlerini tartışmak yahut yargılamak durumunda değiliz; üstelik, benzeri süreçlerdeki mantığı yoksayıp bütün otoritaryenizmi *a priori* devlete yüklemek gibi bir amacımız da yok. Cumhuriyet devletinin benzerlerinden daha donanımsız olduğunu gösteren herhangi bir veriye de sahip değiliz. Üstelik otoritaryenizmi, politik-toplumsalın doğasına yerleştirdiğimizde, burada Cumhuriyetin *ex nihilo* hareket ettiğini de varsayamayız. Nedenleri başka bir çerçevede tartışılmak üzere, sonuçta "otoritaryenizm" imgesini dolduracak ne rasyonel bir devlete ne de işlevsel bir pazara sahip olduğumuz söylenebilir. Bir "ne-ne de" mantığına teslim olmayı gerektirecek bu belirsizliği paylaşmak zorunda değiliz kuşkusuz. Mamafih ne devletin evrimi ne de pazarın gelişimi, bizi bir nedensel-

likler zincirine götürebilecek olgunlukta. Bu "sapmanın" Pollock'un tasvir ettiği biçimde bir devlet kapitalizmine yol açması kaçınılmazdı. Üstelik, Mann'ın toplumsal iktidarın kökenlerine ilişkin çalışmasında (Mann, 1986)[4] sergilediği iktidar farklılaşması, devlet kapitalizmi içerisinde kolayca gerçekleşebilmektedir. Bu devlet kapitalizminin sonu totalitarizmle biten, kriz ürünü Alman ve Sovyet örneklerinden elbette bir yığın farklılığı vardır. Ancak yakından bir bakışın, devletin pazarla ilişkisi bakımından Alman örneği ile, devletin toplumla ilişkisi bakımında da Sovyet Rusya örneği ile paralellik keşfedeceği benzerlikler de mevcuttur. Habermas'ın betimlediği tarzda bir meşrûiyet krizinin, ileri kapitalist ve parlamenter demokrasiyle yönetilen toplumlarda rastlanan türden sonuçlar doğurmaması, Türkiye'deki otoriteryenizmin nüfuz alanı hakkında bir fikir verebilir. Hem krizi hem de sonuçlarını denetleyebilen bir otoriteryenizm.

Yaşadığımız günler, Türkiye'de devletin kendisini çıplak bir güç olarak koruduğu arkaik bir imgeye sığındığı, buna karşılık 1980'lerden bu yana evrilen kapitalist süreçleri denetlemekten asla vazgeçmediği bir vesayet hissiyatına bel bağladığı, askerî-bürokratik mekanizmalarla toplumun üzerindeki otorite şemsiyesini daha da açtığı bir zeminin giderek yerleştiğini gösteriyor. Türkiye'deki otoriter geleneklerin bir ucunun hep devlete yapışık olarak var olması, Hitler'in *dictum*unun ("*Verantwortung nach oben, Autorität nach unten*", yani yukarıya sorumluluk, aşağıya otorite) hiç yabancılanmayacağı bir gerçeklikle karşı karşıya bulunduğu-

4 Türkiye'de askeri, bürokratik ve ekonomik iktidarların nev'i şahsına münhasır bir devlet kapitalizmini restorasyon çabalarını, birlikte var olabilmelerinin yegâne imkânı olarak gördüklerini söylemek abartı olmasa gerektir. Bu iktidar blokları, kendi bünyelerinde taşıdıkları sorunları, böylesi bir aynı bedende yaşama pratiğiyle kolayca aşabilmektedirler. Bu sorunların kritik bir aşamaya gelmesi, her defasında taraflar arası anlaşmazlıkların en güçlü olan lehine giderilmesiyle sonuçlanmaktadır.

muz olgusunu yadsımayı mümkün kılmaz. Bu *dictum* gündelikliğin, genelliğin, kültürün, kamusal ve özel olan arasındaki ayrımın, ailenin, mahremiyetin nasıl tanzim edildiği ve edileceği konusunda tarihsel bir örneği belgelemekle kalmıyor yalnızca. Otoriter sürekliliğin bizimkine benzer toplumların ikinci bir tabiatı olarak evrildiğini de gösteriyor. Bu evrimin yegâne müsebbibi olarak devleti görmek, bütün eleştirel enerjiyi devlete yoğunlaştırmak tersinden başka tür bir *étatisme*'e zihinsel yakınlık doğurmaktadır. Buna karşılık, toplumun kendisinde otorite uğraklarına direnebilmeyi mümkün kılacak bir insanlık ideali barındırdığına ilişkin herhangi bir emarenin, bir emare olarak bile anlamı yoktur. Toplumsal bütünün bütün uğraklarına, özellikle kişilik yapılarına, aileye ve kültürel değerlere sinmiş bulunan otoritaryenizm izleklerini daha mikro düzeyde çözümleyecek çalışmalar, sanırım genel olarak örgütsüz devlet kapitalizminin kendisine benzettiği otorite pratiklerininin nasıl süreklilik kazandığını gösterecek, böylece otoriter sürekliliğin aynı zamanda ve mutlaka toplumun omurgası üzerinden yürüdüğünü anlamamıza katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

Elias, Norbert (1993). "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve İhlâli", John Keane (ed.) *Sivil Toplum ve Devlet*, İstanbul: Ayrıntı, 1993, 196-219.

Lukes, Steven (1990). "İktidar ve Otorite"; Tom Bottomore ve Robert Nisbet (ed.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ankara: Verso, 644-686.

Mann, Michael (1986). *The Sources of Social Power*, cilt 1 (Cambridge: Cambridge University Press.

Pollock, Friedrich (1985). "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", Andrew Arato & Eike Gebhardt (ed.), *The Essential Frankfurt School Reader* içinde New York: Continuum, 71-94.

Richter, Melvin (1995). *The History of Political and Social Concepts*, Oxford: Oxford University Press.

Weber, Max (1978). *Economy and Society*, cilt 2, Berkeley: University of California Press.

2.
"İlmihâl" ve "Protestan Etik" Olarak Resmî İdeoloji

Resmî ideoloji kavramı, ilk elde bir çelişki sunar: resmî olan, kendiliğinden ve dolaysız olarak ideolojiktir. "Resmî" olanı törensel olarak bile öncelemesi nedeniyle. Dolayısıyla bu kavramla aynı şeyi iki kere söylemiş oluyoruz. Herhangi bir ideolojiye hususen dayanması mümkün olmakla birlikte, kuşatıldığı gerçekliğe ilişkin bütün tasavvurlara "yararcı", hattâ "fırsatçı" bir mesafeden bakar. Dolayısıyla daha ilk elde bir meydan okuma vardır: "fırsatçılıkla" ancak, nesnesi olduğunda yüzleşebilirsiniz çünkü. Bu tasavvurları özerk mantıklarına ve iddialarına göre değerlendirmek yerine, umulan bir yararın ve beklenilen bir fırsatın araçları olarak görür. Resmî ideolojinin kendisi bir "ideoloji" değildir; bir "sevk ve idare zanaatı"dır. Sözlüğü yoktur; ama bir alfabesi mutlaka vardır; "anlamdan" çok "işareti" yeğler, bu nedenle ansiklopediktir, ve bu nedenle "derinlikten" çok "yaygınlık" endişesi taşır. Kendisini sosyolojiden çok, hukukta kurmaya çalışır. Karşısına ya da yanına aldığı güçleri kadavralaştırdığından tıbbîdir-nekrofildir bir bakıma. Kavramların değil, nesnelerin düzenini esas aldığından bürok-

ratik bir tahakküm aygıtı olarak var olmasını kendisi de engelleyemez. Taşıyıcıları, her zaman "devşirme" usûlüyle tedarik edilmiştir. Topluma ancak vesâyet kurumuyla seslenebilir; benimsenmek ve sahiplenilmek isteği, bu kurumun içerisinde şekillenir. Toplumsal görünürlüğü, ideolojik diğer bütün oluşumların aksine, içselleştirilmesinin gerçek aynasıdır. Hakikatı, kendisine ilişkin yalanın hakikat kelimesini işlevsiz bırakacak kadar yaygınlaşmasına; yalanı ise, kendi hakikatinin kısmîliğinin belirlenmemesine bağlıdır. Bütün resmî ideolojiler, aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere, medenîleştiricilik misyonlarına asla kendilerini dahil etmemişler, kendilerinin ehlileştirilmesi yönündeki bütün teşebbüsleri engellemeye çaba sarfetmişlerdir. Kemalizmin anakronizmi, bir resmî ideoloji olarak, sadece tarihsel gecikmişliğinden kaynaklanmaz, ancak kolonyal bir vasatta var kalan kendi prototiplerinin "özeleştiriye" başladığını göremeyişine de bağlıdır.

Resmî ideoloji kavramı tarihsel olarak burjuva toplumlarıyla özdeştir ve dolayısıyla sosyolojik olarak özgün bir adlandırmayı ihtiva eder. İki nedenden ötürü: Burjuva toplumlarının kuruluşu, bildiğimiz anlamda toplumu kuran ve mesela Rousseau'nun ilimler ve sanatlardaki tekâmüle, Proudhon'un mülkiyete, Marx'ın mübadele değerine yönelik eleştirilerinden kolaylıkla türetilebilecek bir "ilk günâhın" topluma içselleştirilmesine dayanmıştır ki, böylece toplumun kurucu ögeleri bu amaca yönelik olarak "seferber" edilebilsin. Günâhlar işlenmek ve kurtulmak için vardır çünkü... Burjuva toplumuyla birlikte, diğer taraftan, "ilk günâh" öncelikle bir kere topluma dışarlıklı hâle gelmiştir, yine de ona aittir; metafizik, mitik ya da büyüsel bir özü yoktur, tabiatta bulunmaz, Tanrı tarafından verili değildir ve ilk defa olmak üzere toplumda herkesin günâhıdır. Burjuva mülkiyet anlayışı, bu günâhın sahiplenilmesinin ve bi-

riktirilmesinin temsilidir. Sınıfların akışkanlığı ya da toplum tarafından üretilen ve paylaşılan bir günâh. Pre-modern tarihte, Tanrı'ya karşı yahut tanrısal düzene karşı işlenen günâhların kefâretine tanık olunacaktı; oysa "yeni toplumsal düzen" başka kefâretlere olan ihtiyacı ortaya çıkaracaktı. Burjuva toplumlarının ilk günâhı, öncekilerden mâhiyet olarak farklıdır, çünkü bu günâhın iğvası bütüncüldür. Toplum, ayartılmaya teşnedir; herkes bu günâhı sahiplenmek ister - kurtulmak için ve her türlü hareketliliğin "olmazsa olmazı" olarak müesses hâle gelecektir. Bu sahiplenmenin sınıflar üstü bir düzeye taşınmasına millî devletlerin yükselişiyle birlikte politik bir mecburiyet de eklenecektir.

Millî devletlerin oluşumu, burjuvazinin sahiplendiği ilk günâhın toplumsal ve siyasal olarak genelleştirilmesini hızlandıracaktı. Böylelikle üretime sokulmaktan, yurttaş sayılmaya evrilen başka bir ilk günâh tasavvuruna geçiş gerçekleşecekti. Burjuva toplumunun idarî iskeleti olarak kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın yapaylığı, bu tasavvurun sosyalizasyonuyla daha da belirginlik kazanacaktır. Millî devlet bir sosyalizasyon örgütlenmesidir. Sosyalizasyonla birlikte üreterek günâhtan kurtulmak, yurttaş olarak ya da sayılarak kurtulmakla birleşecektir. Burjuvazinin üretimi bir günâhtan kurtulma alanı olarak mobilize etmesi, millî devletlerin yurttaşlığı, vatanı ve ülkeyi aynı teşebbüsün başka bir veçhesi olarak şekillendirmesiyle desteklenecektir. Sokağa ve fabrikaya giden her birey, aynı disipline girmelidir. Üretimin ve sokağın disiplini, bir tür etik (çağrışımlarından ötürü ve Weber'den gelme alışkanlıkla, buna "Protestan etik" diyelim) ve ilmihâlle (*catéshisation*) mümkündü. Üretime Protestan bir etik, sokağa ilmihâl. Sokağa *catéshiste*, üretime teknik bir ruhban sınıfı. Barbarlarla medenîler arasındaki fark, medenîlerin bu farklılığa mütekâbil

bir davranış teknolojisi geliştirebilmelerinde yatar. Bu beceri ve bu beceriyle örtüşen bilgi, her ideolojinin hayat damarı olacaktır. Böylece modern bireyin çağrılmasını (ya da "iğvasını") kolaylaştıran ikiliklerin (kamusal/özel, erkek/kadın, çalışma/boş zaman, sokak/işlik vb.) yeniden üretilmesini teminat altına alan bir üst-kültür gelişecekti. Elias'ın "medeniyet" dediği kazanımların bütününü teminat altına alan bir üst-kültür. Resmî ideolojilerin medenîleştirici misyonunun, bu üst-kültüre istinât ettiği açıktır. Avrupa'nın kurulması, Alman birliği ya da Batı uygarlık düzeyine erişme ideallerinde, Napoleon, Bismarck ve Mustafa Kemal böylesi bir kültürün verimlerini kullanacaklardır.

Buraya kadar söylemeye çalıştıklarımdan, resmî ideolojinin "yukarıdan" (öznesi burjuvazi, millî-devlet ya da başka bir güç) kurulduğunu ve kısmî bir dinîlik taşıdığını çıkarsamak zor olmayacaktır. Bu önermeye bir ek: ideoloji kavramının pozitif ya da negatif anlamlarının, insanın varoluş şartlarıyla ilişkisini tersine çeviren ve zorlayan boyutlarının olduğunu belirtmek, resmî ideoloji kavramını zaten değersizleştirecektir. Resmî ideolojinin bu bakımdan "ideolojik" bir yanı yoktur; tam tersine, yapacaklarını başından söylemektedir ve sonuna kadar da söyleyecektir. Toplumun disipline edilmesi sürecinin burjuva devrimleriyle birlikte gizli hiçbir tarafı kalmayacaktır. Foucault'nun üretime ve sokağa dahil edilemeyecek "canlıları" öne çıkartan arkeolojisi, bu açıklığı ve onun arkasındaki baskıyı belgeler. Napoléoncu kurumların, tabiî seleksiyona uygun olarak işleyen bir yanı vardır. Kurum, bireye rağmen işlevseldir ve bireyin elbette üstündedir. Modern devletin kurumsallaşması, bürokratik terbiyenin ve seçkinciliğin kazandığı itibardan ayrı olarak düşünülemez. Devletin bir ideolojinin taşıyıcılığını üstlenmesi, bu ideolojinin kendisini değil, getireceği "ikincil kazançları" hedefler. Başka bir terminolojide bunlar dev-

letin ideolojik aygıtlarının işlevleri olarak mutlaklaşacaktır. Bu kazançlar millî devletin tabiatında kökleşmiştir. Weber'in şiddet tekelinin devlete bırakılmasına ait arzusunu haklılaştıran, devletin diğer bütün toplumsal güçlerden ayrı ve kısmen bağımsız olarak kendisini kısıtlayacak, hattâ edilgenleştirecek bir pratikler dizisini uygulayabileceği inancına dayalıdır. Resmî bir ideoloji, insanların içinde bulundukları durumu, bu duruma ilişkin bir taleple belirler. Bu belirleme her zaman olumsuzdur. Ve talep hep esnektir. Talebin esnekliği, resmî ideolojilerin ikincil işlevlere yönelik vurgusunu açıklamaktadır. Elias'ın medenîleşme sürecine ilişkin tasviri, bedenin ehlileşmesine özel bir anlam atfeder. Toplumsal ilişkilerin mekânsal dağılımının denetim altına alınması, bu ehlileşmenin derecesine bağlıdır. Farklı ehlileşme stratejileri Batı'da ve Doğu'da farklı gruplarca yürürlüğe sokulmuştur; ancak hemen hepsi, tekrar belirtmek gerekirse "yukarıdan" ve bu çerçevede zora dayalı stratejilerdir. "Resmî ideoloji" bu stratejilerin adıdır ve bu sıfatla var olur. Doğrudan devrimci ya da muhafazakâr olmaktan çok, pragmatiktir. Dinîlik bahsine gelince, Türkiye pratiğinin de gösterdiği üzere, resmî ideolojilerin bütünlük iddiaları, devraldıkları alanın bütünlüğünün dinî temelli oluşundan neş'et eder. Kemalizmin taşıdığı dinsel ton, sadece Kemalizme gösterilen, gösterilmesi beklenen saygının "biçiminden" değil, aynı zamanda Kemalizmin meşrulaştırılma formlarından da türetilebilir bu yüzden.

Türkiye gerçekliğine ilişkin bütün kavramlarda olduğu gibi resmî ideoloji kavramında da açıklayıcı olmaktan çok belirsizleştirici bir boyut vardır. Kemalizm ya da bu adla örtüşen pratiklerin bütünü, toplumun tamamı tarafından açık bir kabul görmemiş olsa bile, bir reddin ifadesi de sayılmaz. Toplumsal taşıyıcılarının bürokrasi ve orduyla sınırlanması, bazen bazı grupların taşıyıcılık iddiasında bulunmasını en-

gellemez. Modern Türkiye'nin kurucusu askerî-bürokratik tabakaların tahakküm aygıtı olması nedeniyle, resmî ideoloji, benimseyenler açısından bir kurtuluş reçetesidir ve bir reçete olarak zaman zaman restore edilmeye çalışılmıştır. Kemalizmin reddindeki toplumsal tahayyülün, Kemalist olumlamadan bir mahiyet farkı yoktur. Bu bakımdan Kemalizme karşı tepkilerin içselleştirilmiş bir Kemalist damarı dışavurmasından daha tabiî ne olabilir ki? Paradoksal gözükse de bu "Kemalist damarın" sadece Kemalizme ait olmadığını belirtmek durumundayız. Djilas'ın "yeni sınıfı" yalnızca reel sosyalizmin yarattığı melez bir sınıf değildi; Balkanlara özgü bir tabakalaşma düzeneğinin de ürünüydü. Kemalizmin Kemalist damarı da bu topluma ve bu toplumun tarihine aittir. Kemalizm bir ilk günah yaratmada başarılı olamamıştır, ama Kemalizme atfedilen ve toplumun geri kalanının vicdanını temizlemeye yarayan günâhların büyük bir kısmı da bu topluma ait olmak "şansına" sahiptir. Kemalizmin kendi tarihini kurmada gösterdiği başarısızlık, toplumla kurduğu ve kurmayı düşündüğü ilişki arasındaki mesafeden kaynaklanır. Bu mesafenin giderilmesi konusunda Kemalizmin neyi yapıp yapmadığı malûm. Peki toplumun? Peki Kemalist tasavvura kendisini yakıştıramayanların yaptıkları?

Kemalizmin medenîleştirici misyonu, cumhuriyetin başından itibaren sık sık vurgulanan bir konudur ve bu açıdan Kemalizmin resmî herhangi bir ideolojiden farklılığı yoktur. Medenîleşme misyonuna ilişkin gelebilecek "metod" itirazı, belirtmeye çalıştım ki, bütün resmî ideolojiler için geçerlidir. Kemalizm bir resmî ideoloji olarak bu medenîleştirme misyonunun diğer iki boyutunda başarısızdır. Özetle söylemek gerekirse, sokaktaki bireyi yönlendirecek ve biçimlendirecek bir ilmihâl kurmada ve bu bireyi "yararlı" bir aracı konumuna dönüştürecek bir çalışma etiği, bir

Protestan etik yaratmada Kemalizm başarısız olmuştur. Bu başarısızlık sadece bir resmî ideoloji başarısızlığı değildir, aynı zamanda "millî devlet inşâsında" bir başarısızlıktır da. Cumhuriyet rejiminin 1950'lere gelinceye kadar toplumu denetlemek ve ehlileştirmek üzere kullandığı teknikler totaliter ve otoriter sıfatlarını hak eder. Kaldı ki bu tarihten sonraki yumuşamanın radikal bir değişimi değil, daha sonra açığa çıkacağı üzere, başta ordu olmak üzere baskın toplumsal kuvvetlerin sadece toplumsal gelişimin dinamiğini kavrayamamaktan dolayı hasıl olan bekleyişini ifade ettiği anlaşılacaktır. Ancak başka örneklerine bakıldığında, bu tekniklerin kullanımının umulan yararları ve beklenilen fırsatları yaratmadığı kesindir. Şerif Mardin, bütün Kemalist projeyi tek bir cümleyle özetler: mektebi, mahallenin yerine koymaya çalışmıştır. Kemalizmin mahalleyi mektepte ihtiva etmeyi amaçlayan formalizmi, bu amacı gerçekleştirebilecek bürokratik rasyonaliteden yoksun olduğundan karşılaştığı tarihsel engelleri bastırmaktan başka bir yola müracaat etmeyecekti.

Kemalizmin ilmihâli, tarihsel Batılılaşmaya karşı üretilen girişimlerin kazanımlarını kullanmak yerine dışlamayı tercih ettiğinden, öğrettiği her şeyi neredeyse sıfırdan başlatmak zorunda kalacaktı. Bu nedenle dile, tarihe, iktisada ve bu alanlarda somutlaştırılmaya çalışılan millî kimliğe yönelik çabaların istenilen neticeyi vermemesi kaçınılmaz hâle gelecek, bu da resmî ideolojiyi taşıyan kesimlerin daha da hırçınlaşmasına yol açacaktı. Kemalizmin ilkeleri, sadece "ilke" olarak var olmayı sürdürdüklerinden, toplumsal hayatla ilişkileri ancak "sözdelik" ve "gibimsilik" düzeyinde kalacak, çoğu totaliter ya da otoriter sistemin verimliliğine ulaşamayacaktı. Kemalizmin bürokratik muhafazakâr ya da eşdeğer olmak üzere devrimci bir modernleşme projesini temsil ettiği düşüncesi tartışılmaya muhtaçtır. Kemalizm bu

anlamda başka şeyleri de temsil eder; etmiyorsa, örneklerini çokça gördüğümüz üzere "ettirilir". Kemalizm, kendine yönelik kesin herhangi bir belirlemeye izin vermeyen ya da taşıyıcılarının dikte ettiği bütün belirlemelere izin veren yapısıyla kazandığı dinîliği, politik bir ranta dönüştürmekte tereddüt etmeyecek, ancak bu rantın mağdurlarını gözeten bir toplumsal iyileştirmeyi kendisine yakıştıramayacaktır. İçinde doğduğu şartların vahametine rağmen, Kemalizmin bugüne kadar istikrarla taşıdığı belki tek özelliği olan bir *öjenizm*, Kemalist etkisizliği açıklamak için yeterli sayılabilir. Kemalist ilmihâl, koyduğu toplumsal hedefleri gözetebilecek bir içsel mantık geliştiremediğinden, sık sık Kemalizmi yeniden tanımlamayı, yahut Kemalizmin orijinal tanımına dönmeyi kendisini korumanın en etkin yolu olarak görecekti. Kemalist ortodoksi, bu orijinal tanımda sadece kendisini değil, bütün gerçekliği ve o arada da toplumu bulmak ister. Bu istek Kemalizmin, sokağın dışını, devleti, resmîyeti ve üretimi örgütlemeyi esas alan Protestan bir etik yaratmadaki başarısızlığını, yâni bireyleri "yurttaş" ya da "işgören" olarak çağırmadaki çaresizliğini hazırlamıştır. Bütün millî devlet kuruluş sürecinin arkasında duran "baskıcı eğitimin" Türkiye için işlevlerinin güdük kalması, bu çaresizliği yansıtır. Kemalizmin 1930'lu yıllarda kurduğu Batılı folklorun bugüne hiçbir iz bırakmamasını başka türlü nasıl açıklayabiliriz?

Bunlar, Kemalizmin payına düşenler. Ancak diğer taraftan ve daha da önemlisi, Kemalizmi Türkiye'deki toplumsal tahayyülün önünde bir engel olarak düşünenler için de manzaranın iç açıcı olmadığını belirtmek zorundayız. Kemalizmin başaramadıklarını, yapamadıklarını başarmış, yapmış herhangi bir toplumsal güç ya da tavır gelişmiş midir? Hemen herkesin Kemalizmi ve Kemalist pratikleri biraz içselleştirmiş olması, sadece katışıksız bir tahakküme

bağlanamaz. Kemalizmin sanıldığı kadar etkisiz olmadığını görmek, içimizdeki kötüye hitap etmedeki değerini teslim etmek gerekmiyor mu?

3.
Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı

Muhafazakârlığın kavranılması, öncelikle bu kavramın mahiyetiyle ilgili bir belirsizliği karşılamak durumundadır. Her durumda muhafazakârlığın kendisini en iyi biçimde dışa vurması için araçsal bir kullanıma tâbi kılınan bu belirsizliğin açılması, muhafazakârlığın kendisine yönelik algısını belirlemeye de izin verir.[1] Bu algının, muhafazakârlığın farklı durumlardaki gerçekliğiyle özdeşleştirilebilmesi her zaman mümkün olmayabilir. Bunun nedeni muhafazakârlığa atfettiğim belirsizliğin, kavramın kapsadığı bütün unsurları araçsal bir mantıkla işlevselleştirmesi ve kendi gövdesine eklemlemesidir. Bu yazıda muhafazakârlığın bu araçsal işlevselleştirici düzeneğine karşılık gelen düşünce ve pratiklerin bazı boyutlarını öne çıkartmaya, daha sonra bu boyutların perspektifinden Türk muhafazakârlığına ait bazı görüşlerimi aktarmaya çalışacağım.

---

1 Muhafazakârlık için genel olarak bkz., Mannheim, 1969; Viereck, 1950; Scruton, 1984; Nisbet, 1967 & 1990; Weiss, 1977; Quinton, 1993; sağ-muhafazakârlık hakkında iyi bir derleme olarak, bkz., Eatwell & O'Sullivan, 1989.

Muhafazakârlık ve kavramı

Muhafazakârlığın hakikati, bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfûz etmiş biçim ve Mannheim'ın kasdettiği anlamda bir "düşünce üslûbu"[2] olarak belirlenebileceği gibi, her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir "tavır" ya da "ruh hâli" olarak da anlaşılabilir. Muhafazakârlık eğer kendisini ideolojik olandan uzaklaştırıyorsa, bir ideoloji olarak vardır; depolitizasyonu varoluş ritminin nirengi noktası olarak koyuyorsa, politiktir. Teoriye, kavramsal olana, kaba bir filistenizme varan bir saldırı içindeyse, bunu ancak muhafazakârlığın kendisini sahih bir teori olarak tescil ettirme gayretine bağlayabiliriz. Bu durumda belirleyici olan, muhafazakârlığın düşüncesi değildir; genel anlamda psikolojisidir ve bir hareket, o harekete özgü bir psikolojiyle açıklandığında, o hareketin kendisiyle değil, yanında yahut karşısında olduğunu varsaydığı hareketlerle de açıklanması gerektiği söylenmiş olur. Muhafazakârlığın genel olarak sağ-kanat ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı bir ögesi olması, onun "tepkici" karakterini gösterir. Bu tepkiciliğin kendini ifade etme biçimi, "Gelenek"in savunusu biçiminde somutlaşacağı gibi, geleneğin dünyasını hedef alan her türlü dönüşümü reddetmeye de dayanır. Modern zamanların seküler akîdeleri olarak değişimden, dönüşümden, yenilikten yâni müstakbel bir durumun *öncesinden* farklılaşmasını sağlayacak bir

2 "Düşünce üslûbu", farklı düşünce örüntü ve kategorilerinin, anlatılarak aktarılmasından çok, devralındıkları toplumsal grupların ve gerçekliğin verileriyle yeni gruplar ve aracılar marifetiyle temel bir yönelim etrafında formelleştirilmesinden doğar. Burada bir "düşünce üslûbu"nun başlangıçta, sahip olduğu gerilimin kendisinden değil, kendisini kuşatan gerçeklikten türediği görülebilir (Mannheim, 1969: 74-78). Bu gerçekliğin kavramsallaştırılmasını üstlenen toplumsal taşıyıcıların mahiyeti de ayrı bir önem taşır. Muhafazakâr teorilerin birer elit teorileri olarak gelişmesi buna işaret eder (Struve, 1973).

evrilmeye duyulan korkunun, değişmez bir tözün, tahrif olmamış bir topluluğun, tarihe direnebilmiş bir varoluşun vargısı olarak organik hattâ otantik bir toplum ve insan anlayışını zorunlu kılar. Muhafazakârlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı, onun bir anti-politika olarak değil, bir *anti-politik politika* olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır. Aksi takdirde bütün büyük devrimlerin stabilizasyonunu garanti altına alan devrimci muhafazakârlık anlamsız olurdu.

Muhafazakârlığın, kendi tarihinin de gösterdiği üzere, pratik kazanımlarının ve politik tahakkümünün bir ideoloji olarak saygınlığına öncelliği, muhafazakârlığın pratik ve teorik olarak bölünebileceğine ve bu bölünmüşlüğün muhafazakârlığın var kalabilmesindeki en önemli nedenlerden birisi olduğuna işaret eder. Buradan muhafazakârlığın köklü değişiklik ve dönüşümleri reddettiği kanısının yanıltıcılığı da görülebilir. Teorik olarak, "yerleşik (=hiyerarşik) düzen", "gelenek" ve "verili anlam dünyası"nın ve bunların kurucu ögelerinin müdafaasını üstlenen muhafazakârlık, pratik olarak bu müdafaayla çelişebilecek, hattâ çatışabilecek bir durumsal siyasete de yönelebilir. Bunun açık bir ifadesi şu olabilir: Kendisini ve savunduğu şeyleri, ondan aldığı bütün dersleri gözettiği, ancak sadece etik olarak kabul edilebilir olanlarla özdeşleştirdiği "geçmiş"le tanımlayan ve böylece geçmişle araçsal bir ilişki kuran muhafazakârlık, *status quo*'nun, *status quo ante*'ye ihtiyaç duymayacak biçimde stabilizasyonu hâlinde, yâni geçmişin araçsallığını yitirmesi durumunda teorik kayıtlarını bir tarafa bırakıp, kendisini mevcut duruma göre *pratik* olarak uyarlayabilir. Muhafazakârlığın geçmişe yönelik hissiyatını ve tutumunu belirleyen, sadece "mevcut durum öncesini" korumaya matuf iştiyakı değildir. Çünkü, gerçekten tarihi tersine çevirmeye çalışan, "gericilik"tir, verili bir momente yapışıp ka-

lan. Viereck'in ifadesiyle, "her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık" arasındaki çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar.[3]

Geleneği korumak ya da muhafaza geleneği[4]

Muhafazakârlığın başat kavramı olan *gelenek*, süreklilikten çok, bir kopuş ifadesidir ve bu kopuş hem geçmişe hem de geleceğe yöneliktir. Dolayısıyla geleneğin, muhafazakârlığın genel tematik bir nesnesi olması, kaçınılmazdır. Çünkü

---

3 Buradan reaksiyonerlikle muhafazakârlık arasında Viereck'den mülhem bir ayrım daha koyabiliriz: Viereck'e göre "gelenek" geçmişin bütün derslerinden ibarettir ve derslerin zorunlu olarak olumlu olması gerekmez, olumsallık geleneğin etiğinde bulunmalıdır, ampirik muhtevasında değil. Reaksiyonerlik, geçmişin bu muhtevasını kendisiyle özdeşleştirir. Geçmişteki etik unsuru ayırdedemez. Reaksiyoner olanın geçmişten kasdı, sadece geçmiştir, dolayısıyla geçmiş sadece kendi adı için vardır (Viereck, 1950: 21)

4 Muhafazakârlık ve gelenek ilişkisi konusunda iki yaklaşımın burada öncelikle dışarıda bırakılacağını belirtelim. Birincisi, Gelenek'i dinlerin aşkın nitelikli birlikteliğinin bir türevi olarak gören yaklaşım ki René Guenon, Julius Evola, Titus Burckhardt, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerce temsil edildiği şekliyle, *philosophia perennis* olarak varoluşun değişmez prensiplerini va'zeden bir öğreti biçiminde anlaşılmak gerekir. İkinci yaklaşım ise geleneğin, modern kitle kültürünün, pazar ilişkilerinin, anlam ve özgürlükten yoksun bir dünyaya karşı bir kritik tavır sunabilme konusundaki yetilerini öne çıkarır. Birinci yaklaşım, geleneği, toplumun ve tarihin dışına çıkartarak bir tür dokunulmazlık statüsüyle donatır ve geleneğe atfettiği özgürleştirici gücü bilişten ve gerçeklikten kaçırır. Sonuçta ya metaforik, obskürantist bir dile, yarıdinsel bir mistisizme veya bir kâmil bireyler dünyasının seçkinciliğine yol açılmış olur. İkinci yaklaşım, Gross'un (1992) kitabının bizzat örneklediği üzere, radikal bir kapitalizm eleştirisi için kitle toplumu ve kültürünün sahte eşitlikçiliği ve pazarın iğvasına karşı geleneğin diriltici muhtevasına müracaat etmeyi teklif eder. Burada ayırdedici çizgi modernite ve sonuçlarına karşı takınılan tutumdur; Spengler, Jünger ya da edebiyatta Pound ve T. S. Eliott'un yaptığı üzere özellikle politik ve toplumsal olarak pre-modern formların sağladığı dingin ruh hâlini, yüksek kültürü, bugün heroik bir tavırla yeniden talep etmek ve bu talebi geleneğin diliyle seslendirmek biçiminde anti-modernist olabilir, yahut gelecneğin eşitlikçi temalarını modernitenin politik formlarına eklemlemeyi amaçlayarak modernist kalabilir.

muhafazakârlığın zamansal bilinci de, bugünü doğrudan ve adını koyarak öncelemese bile, geçmişten ve gelecekten uzaklaşmaya dayalıdır. Gelecekten uzaklaşmak, muhafazakârlığın, gericiliğin ve gelenekçiliğin ayırdedici vasfıdır. Geleceği kuşatan bir zaman bilincinin sadece "Modern"e özgü olduğunu biliyoruz. Şaşırtıcı olan, gelenekselciliğin ve onun yücelttiği geleneğin geçmişle arasına mesafe koyma girişimidir; çünkü geleneği var kılan, "geçmişten" türetilmiş olmasıdır. "Geçmiş" derken iki şeyi kasdetmekteyiz: birincisi, bilgimizin nesnesi bir geçmiş; kurumların, değerlerin, toplumların, düşüncelerin, fiziksel ve teknolojik başarıların, kısaca tarihçilerin geçmişi. İkincisi, deneyimimizin nesnesi bir geçmiştir; birincisinin sabitliğine karşın, deneyimsel geçmiş plastiktir. Bilgisine vâkıf olmayı gerektirmeyecek kadar dolaysızdır (Shils, 1983: 195-96). Bir gelenekle bir davranışın ölçütü ya da bir değerin mihenk taşı olarak kurulan ilişki, ancak deneyimdeki geçmişin içinden ve dolayımıyla kurulabilir. Bilgideki geçmiş ve bu geçmişin ürettiği gelenek, dokunulmazdır ve bugün için işlevsel değildir. Gross'un belirttiği gibi, bugün gelenekler üç durumda var olabilir: Aktif süreçler olarak tahrip olmuş ya da parçalanmış, dolayısıyla orijinal bağlamlarının dışında davranış ya da değer parçaları olarak. Toplumsal hayatın merkezinde yer almayı, devlet ya da pazar tarafından rasyonalize edilmek pahasına sürdürerek. Nihayet, öncelikle toplumun marjininde ve büyük oranda etki aşınmasıyla, az ya da çok sahihliğini kaybederek (Gross, 1992: 77). Shils de "gelenek, anlamlı davranışın kuruluşuna, bu davranışın amaçlarını, standartlarını ve hattâ araçlarını tanımlayarak girer" (1983: 32) tespitiyle, geleneğin "davranış" ve "değer" örüntüleri açısından önemini belirtir. Bu nedenle muhafazakârların gelenek vurgusu, sadece reform ve moderniteye saldırılarını haklılaştırması açısından işlevsel değildir. Kayıp bir gelene-

ğe yönelik nostaljik ya da estetik bir tavrın, geleneğin kendisinden çok imgesine sahip çıktığını herhalde en iyi muhafazakârlar anlamıştır. Geleneğin "anlam sözlüğü", ancak modern bir dile tercüme edildiğinde anlamlı kalabilecektir.

Muhafazakârlığın geleneği korumak yolundaki girişimlerini, ancak bir (başka) geleneğin keşfedilmesi olarak yorumlayabiliriz. Ulus-devletin sosyolojisi, geleneğin korunmasının maliyetinin, geleneğe en az ihtiyacı olanlardan çıkartıldığını gösteriyor. Devletin meşrûiyet kaygısı ve pazarın etkin hâle getirilmesi için yeniden işlevselleştirilen geleneklerin, kendi dinamiğiyle değerleri ve davranışları kuşatan toplumsal çerçeveye marjinal bir unsur olarak katılan geleneklerle çatışması, geleneğin özselliği konusunda açık bir fikir verir. Çünkü, sahihliğini koruyan hiçbir gelenek kalmamıştır. Böylece üretene bağlı olarak ayrıştırılan bir gelenek kavramı da pratik olarak geçerliliğini yitirmiştir. Geleneğe yönelik red veya nostalji eşdeğer tavırlar olarak, geleneği bir monad olarak kuran ve bütüncül bir gelenek tasavvuruna dayalı anlayışlardır. Geleneğin yeniden işlevselleştirilmesi ya da yararlı hâle getirilmesi, muhafazakârlığın var kalma politikasının önemli bir parçası olmakla kalmayıp, aynı zamanda gelenek kurumuyla tesis edilebilecek rasyonel bir ilişkiye de işaret etmektedir.

Muhafazakârlığın tarihi: Modernite ve Devrim

Muhafazakârlığın algılanmasında karşılaşılan önemli bir sorun da moderniteyle muhafazakârlığın konumlarından kaynaklanır: muhafazakârlığın temel yönelimi "modern" olmamakla birlikte, muhafazakârlık genel olarak "modern" bir ideoloji olarak kavranır. Eğer modernite *ancien règime*'in içinden kurulmuşsa, o zaman muhafazakârlık da "modern" bir oluşum olarak değerlendirilmek durumundadır. Buna

karşılık eğer muhafazakârlık "yeni düzen"e karşı bütün bir *ancien régime* savunusu olarak anlaşılacaksa, o zaman muhafazakârlık kolaylıkla anti-modernitenin yerleşik saflarına itilecektir. Buradaki ikiliğin kolaylıkla aşılabileceği söylenebilir; çünkü modernite, politik olarak muhafazakârlığı dışlamaz. Kültürel muhafazakârlıksa, modernitenin kendini tahkiminin önemli bir parçasıdır. Böylece günümüzün bütün başat siyasal ve toplumsal kavramlarının arkaplanında duran bir ikilik yeniden üretilmiş olacaktır. Bir tarafta bütünü belirleyici bir süreç olarak modernite, diğer tarafta bu sürecin bir karşıt-vargısı olarak muhafazakârlık. Bu kavramların arasındaki gerilim, modernite bilincinin keskinleşmesine neden olan "eski" ve "yeni" arasındaki çatışmayı yeniden üretmediği için, sadece tarihyazımını ilgilendiren bir ikilikle karşı karşıya değiliz; bu ikilik aynı zamanda modernitenin sonuçlarına ve bu sonuçların algılanmasına ilişkin bir açılımı da zorunlu hâle getirmektedir. Muhafazakârlığın moderniteyi reddi, özellikle yeni-muhafazakârların eleştirilerinde açığa çıktığı üzere, siniktir. Muhafazakârlığın anlam dünyası, modernitenin hediyesi bir anlam dünyasıdır ve özbilincini oluşturan kategoriler, özgünlüğünü sağlayan ayırdedici çizgiler muhafazakârların kazanımları değildir, modernitenin kendi tarihi içerisinde korunmuş ve beslenmişlerdir.

Muhafazakârlığın tarihi bir bakıma "toplumun tarihi"yle özdeştir. Toplumun tarihi derken, modernitenin en örgütlü ve gelişkin formu olarak toplumun (yâni *Cemiyet*'in, *Société*'nin, *Society*'nin, *Gesellschaft*'ın) tarihini kastediyorum. Bu tarihe muhafazakârlık ya bir toplum projesi olarak ya da yürürlükteki bir projenin istikrar unsuru olarak katılmıştır. Toplum formu, ampirik muhtevasına devrimler çağıyla birlikte adım atmıştı ve bu nedenle modernitenin farklı görünümlerinin kurumsallaşmasını sağlayan İngiliz, Fransız ve

Amerikan devrimleri aynı zamanda "toplum" dediğimiz oluşumun da tarihsel saikleri olarak anlaşılmak gerekir. Eğer bir genelleme yapılabilirse, İngiliz Aydınlanması'nın ampirisist karakterine uygun olarak gelişen ve reformist niteliği belirgin İngiliz Devrimi 1640-1688 yılları arasında toplumu, radikal bir dönüşümün değil, tedricî ve tarihsel pratik ve deneyimlerden türetilen ilkeleri gözeten bir evrilmenin nesnesi kılmıştı. Bu süre zarfında devrim temalarının giderek çeşitlendiği, buna mukabil sonuçların aynı kaldığı görülebilir.[5] Kırsal alanla kentlerin derin çelişkilerine ve endüstrileşmenin tahrif edici etkilerine rağmen, kurumlarla değerler, politikayla toplum, kralla parlamento arasında mümkün bir dengenin araştırılması, toplumu bir "uzlaşımın" ögesi yapmış, toplumsal sınıfların sınırlarının toplumsal pratiğin bütünü içerisinde baskıcı mekanizmalarla da olsa belirlenmesi, bireyleri bir "sözleşmenin" ögesi hâline getirmişti. Tarihte bir örneği yoktu; dolayısıyla, süreç içerisinde kendisini eğitmeyi başardı. Buna karşılık Fransız Devrimi, rasyonel olanın militan kavranmasıyla toplumu baştan aşağıya restore etmeyi, giderek değiştirmeyi ve nihayet Aydınlanma'dan devraldığı ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmek üzere yeniden biçimlendirmeyi amaçlamaktaydı. *Ancien règime*, aristokrasi ve klerjinin, burjuvalardan, köylülerden ve sınırlı sayıda işçilerden müteşekkil, nüfusun büyük bir kısmını oluşturan "üçüncü zümre"yi baskılayarak ayak-

5 Hem 1640 hem 1688'de ortak olan, Parlamento'nun önceliği, vergi toplamanın Kral'ın keyfî kararlarına bırakılmaması, *habeas corpus* hakları, mülk sahipleri ve soylular için jürili yargılanma ve kısmî dinî hoşgörünün sağlanmasıdır. 1688 İngiliz Devrimi, "Kansız Devrim" olmanın yanısıra Kral'ın Parlamento'nun rızası olmaksızın kanun yapamaması, ordu teşkil edememesi ve vergi toplayamaması olarak somutlaşan ve Parlamento'nun önceliğini kurumsallaştıran bir devrimdi. Buna rağmen, 1688 İngiliz Devrimi, modern toplumsal formasyonun oluşmasında endüstriyalizm ya da daha belirleyici adıyla Manchesterizm kadar kapsamlı bir devrim değildi. İngiltere'ye özgü reformist evrimin ve politik gelişmenin önemli bir aşamasıydı.

ta duruyordu. Devrim, bu toplumsal hiyerarşiyi burjuvazi lehine olmak üzere imhâ etti. Burjuvazinin çıkarlarının sadece iktisadî alanla mahdut olmadığını, iktisâdi kazanç ve toplumsal saygınlık isteğinin ivmesi dışında, burjuvazinin Devrim'le birlikte ortaya çıkan değerlerin evrensel sözcülüğünü üstlendiğini görüyoruz. İngiliz tipi bir "ulus" idealine varmak üzere, 18. yüzyılın başından itibaren yürürlüğe giren elitist söylem, sadece Fransızlığı bir hedef olarak koymadı; aynı zamanda İngiltere'den farklı bir toplumu yaratmayı da arzulamaktaydı. Bu nedenle Fransız millî bilinci, İngiltere'ye yönelik bir *ressentiment*'ten, hınçtan oldukça etkilenmişti (Greenfeld, 1992: 177-180). Buna karşılık, Amerikan Devrimi, sadece Amerika'ya özgüydü; bir bağımsızlık hareketi olarak somutlaşması, Devrim'in Kıt'a Avrupa'sındaki devrimlerle karşılaştırılmasına bir engel teşkil etmez. Amerikan toplumunun oluşumu, olguların öğreticiliğine dayalıydı; olgular başarılıysa, bir emsal olarak tekrar edilmeliydi. Tocqueville'in Amerika üzerine gözlemleri, devrimin hiyerarşisini oluşturacak bir sınıfın yokluğunda, toplumun nasıl yönlendirilmesi gerektiğine ilişkin pragmatik ölçütlerin İngiltere ve Fransa'dan farklı bir demografyaya ve kültüre uygulanma tarzları hakkında oldukça aydınlatıcıdır.

Tocqueville, Amerikan toplumunun "düşünce"ye değil, "görüş"e öncelik verdiğini söyler. Bir görüşünüz, var; iyi, bir görüşünüz ve bir aileniz var, daha iyi; bir görüşünüz, aileniz ve oldukça verimli bir iktisadî teşebbünüz var, çok daha iyi... Tocqueville ve Weber'in, özellikle Protestan etik üzerine, yazdıkları, WASP'ın [Beyaz-Anglosakson-Protestan], baskın bir unsur olmaktan önce, toplumsal normalizasyonu garanti altına alan standartların üretildiği bir "örüntü" olarak işlediğini gösteriyor.

"Devrimler Çağı" adıyla bilinen bu sürecin muhafazakârlık açısından sonuçları, ortaya çıkan "yeni toplum"un özel-

likleriyle ilintilidir. Burada devrimlerin ve devrimleri hazırlayan şartların sonuçlarına ilişkin bir tepkiden, muhafazakâr bir tepkiden (bu tepki "devrim" olsa bile) söz etmiyorum. Çünkü bu özelliklere bağlı olarak, muhafazakârlık neyi koruyacağına ve neye karşı çıkacağına karar vermiştir. İngiliz Devrimi, Kral'ın, aristokrasinin ve Kilise'nin kurumsal yapısını restore etmişti; ama bu üçlünün toplumsal mekânını ortadan kaldıracak radikal bir adım atmadı. Devrimden önce önünde bulduğu toplum, Devrim sonrasında da aynı toplumdu. Bütün karşıtlıklara, derin çelişkilere, kültürel farklılıklara rağmen (unutmayalım ki, sınıfsal kültürlerin ayrışması ilkin İngiltere'de gerçekleşti; bütün *ancien règime*'lere rengini veren yüksek ve alt kültür ayrımı, ilkin İngiltere'de sınıflara göre yeniden biçimlendi), aristokrasiyle halkın, toplumun geleceği konusunda eşit rollerinin olduğu fikri öncelikle muhafazakârlara aitti. Buna karşılık Fransız Devrimi, Fransa'nın, Fransızlığın tarihini kendisiyle başlattı.[6] İngiltere'nin aksine bütün sınıfları aynı hedefe mobilize etmesinin imkânsız olduğunu kavradığında, *etatist* olmakta bir beis görmeyecekti. Böylece devlet, *öznelik konumunu* Devrim'le birlikte tescil ettirecekti. Devrim, yeni bir toplum yaratmak istemişti; karşı-devrim, Fransız muhafazakârlığı, devrim öncesine dönmeyi istemekte, devrim öncesi kurumlara itibarlarını iadeye etmeye özel bir anlam atfetmektedir. Devrim, Fransız toplumuna bir milât sundu; muhafazakârlık, bu milâdı reddetmekle yetinmedi. Ve bu muhafazakârlık, Devrim'in tarihi paranteze alamayacağını ihtiyatla fısıldayan İngiltere örneğini asla dinlemeyecekti. Fransız Devrimi'ni takip eden yıllardaki devrimci terör, toplumu tarihten kaçırmanın bedeliydi. Amerikan Devrimi'nin ve muhafaza-

6 Devrim'in "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkeleri giderek Fransız toplumunun, Fransız ulusunun üyelerine hasredilmekte ve millî birlik/egemenlik kavramını çağrıştıracak bir tarzda kullanılmaktaydı (Greenfeld, 1992: 179).

kârlığının mutedil oluşu, Devrim'le, Devrim'in nesnesi toplumun eşzamanlı olarak kuruluşundan kaynaklandı. Ne devrimin ne de toplumun aradığı tarihi bulabildiği Almanya ise başlı başına bir istisna olarak kalacaktır.

Muhafazakârlık sadece bir *ancien règime* savunusu değildir. Muhafazakârlığın tarihini, Fransız Devrimi'ne gösterilen tepkiden başlatmak, görüldüğü üzere muhafazakârlığın farklı biçimlerini gözden kaçıracaktır. Fransız Devrimi'yle muhafazakârlık arasında, muhafazakârlığın tarihi açısından gerilimli bir ilişki vardır ve bu ilişkiye dayanarak Devrim'le birlikte görünürlük ve kamusallık kazanan bilinç ve toplum yapılarının, muhafazakârların kâbusu olarak süreklileştiği söylenir. Fransız Devrimi bir "devrim" olarak, Aydınlanma ve *Code Napoléon* arasındaki tarihsel deneyimin bütünüdür. Aydınlanma, Devrim'e ruhunu vermişti, Napoléon ise Devrim'e eğitimi, sağlığı, nüfus idaresini, imâr ve iskânı, yurttaşlığı ve nihayet Avrupa'sını verir. Devrim'i, öte yandan, Fransızlara verir, böylece muhafazakârlıkla milliyetçiliğin birleşmesi için esaslı bir yol açılmış olur. Napoléon, bundan sonra devrimin coğrafyasını genişletecektir. Devrim, Fransa'nın değildir artık, Avrupa'nındır, Avrupa'nın devrimi olarak anılacaktır. Avrupa'da bu yönelime esas tepki, Prusya'dan gelecektir. 1789'dan, 1815 Viyana Kongresi'ne kadar geçen süre, Devrim'in yerleşmesi sürecidir. Artık korunacak olan, devrimin kendisidir.

Muhafazakârlık ve düşüncesi

Mannheim muhafazakâr düşüncenin, "devrimci-burjuva düşüncesi" olarak nitelendirdiği doğal hukuk düşüncesine karşıtlık içerisinde geliştiğini söyler. Doğal hukuk düşüncesinin muhtevası, doğal durum doktrini, toplumsal sözleşme doktrini, halk egemenliği doktrini ve insan hakları kavra-

mından müteşekkildir. Bu düşüncenin metodolojik özellikleri ise rasyonalizmin problem çözücü bir yöntem olarak benimsenmesi; genel bir ilkeden tikel olaylara gidilmesi; her bireyin evrensel bir geçerlilik taşıması; bütün yasaların bütün tarihsel ve toplumsal birimlere evrensel uygulanabilirliği, kollektif birimlerin ayrışık faktörlerin dışında inşâ edilmesi; aklın kendisine yeterli bir organ olarak kabul edilmesi ve tarih tarafından etkilenmeyen özerk bir alanın varlığına inançtan kaynaklanan statik düşünmedir (Mannheim, 1969: 117). Muhafazakâr düşünce, bu muhteva ve metodolojik prensiplerin eleştirilmesinden türemiştir. Böylece aklın merkeziliği yerini, Tin, Millet, Tarih gibi kavramlara terk etmiş; genel ilkelere karşı tikel olayların biricikliği vurgulanmış; bireysellik bir form olarak öne çıkarılmış; bütün toplumsal yenilik ve reformların her topluma uygulanabilirliğine karşın organik bir toplum felsefesi geliştirilmiş; parçalarıyla uyumlu bir bütün kavramına varılmış ve nihayet aklın Tin, Hayat, Millet gibi aşkın kavramlara uyarlanmasına çalışılmıştır. Muhafazakârlık bir düşünme biçimi olarak tıpkı doğal hukuk düşüncesi gibi toplumsal yapılara ve toplumsal taşıyıcılara ihtiyaç duymuştur. Fransa Devrimi, Kilise, aristokrasi ve monarşiye karşı burjuvazinin bir başarısı olarak yorumlanmaktaydı. Oysa ne Prusya'da ne de Almanya'da burjuvazi ya da burjuvazinin işlevini üstlenebilecek bir sınıf vardı. *Mittelstand*, bir orta sınıf olarak varlığını iktisadî ve toplumsal olarak garanti altına alabilecek bir güce sahip değildi. Prusya'da feodal toprak sahibi sınıf *Junker*lerin muhafazakârlığıyla, devletin bürokratik rasyonalizasyonu çatışmaktaydı. Almanya'da daha önce Aydınlanma'ya karşı romantik tepki aristokrasinin ve orta-sınıf *literati*nin [okur-yazar zümrenin] desteğini almıştı; bu destek, Devrim'e karşı da devam etti. Aydınlanma karşıtı romantik tepki, Devrim'e karşı güçsüzlüğünü gidermek için tarihe

müracaat edecek, böylece romantizmin tarihselcilikle birleşmesinin önü açılacaktı. Aradaki kısmî farklılıklara rağmen, muhafazakârlık erken aşamasında İngiltere, Fransa ve Almanya'da benzer düşünce biçimleri üretmiştir.

Reflections on the Revolution in France'da (1790) muhafazakârlığın kadim ideologu Burke, İngiliz ve Fransız Devrimleri'ni karşılaştırarak ısrarla toplumsal bir reform için "yapılması gerekenler" ve "yapılmaması gerekenler"i sıralar.[7] Burke'ün gösterdiği tepki Devrim'in liberal aşamasına tekabül etmekteydi,[8] dolayısıyla 1792-94 yılları arasındaki Terör dönemini görmeden getirdiği eleştiriler Devrim'in tarihsel biricikliğini kavradığına işaret etmektedir (Weiss, 1977: 17). Buna rağmen, Napoléon'la birlikte oluşan vasata Burke herhalde itiraz etmeyecekti. Fransız Devrimi'ni Avrupa'da kurumsallaştıran gerçek saikin, devrimin ilkeleri ve terörü değil, *Code Napoléon* olduğunu Burke'e bakarak anlayabiliriz. Burke'ün istediği, "Kendisini değiştirecek araçlara sahip olmaksızın, kendisini koruyamayacağının" (Burke, 1986: 106) bilincinde bir devlet, geçmişin kendisine bıraktığı kurumları, yasaları ve gelenekleri erdemli bir şekilde kullanabilen bir toplum, soyut haklar ve eşitlik peşinde koşmak yerine, şahsiyetini bir topluluğun üyesi olmak, otoriteye itaat etmek ve devraldığı mirası inkişâf ettirmekten alan bir bireydir. Burke'ü korkutan değişme, *ancien régime*'in kurumsal yapısının ortadan kalkması değildir; kaybolan, gelenek-

7 Burke, Fransızları sanki medenî bir toplumun üyesi değillermiş gibi, her şeye yeniden başlamakla, üstelik kendilerine ait olanlardan nefret ederek başladıklarından dolayı da kötü başlamakla suçlamaktadır. Bu nedenle Fransızlar kendilerini, özgür bir anayasa, muktedir bir monarşi, disiplinli bir ordu, reforme edilmiş ve hoşlanılabilecek bir ruhban sınıfı, az fakat etkili bir soylu tabakası, liberal bir toplumsal düzen ve insan türünün gerçek ahlakî eşitliğine varacak bir reformu gerçekleştirememişlerdir (Burke,1986: 124).

8 Burke bu açıdan hiç de yalnız sayılmazdı. Çünkü İngiliz düşünürlerinde 18. yüzyıla yönelik genel bir kuşkunun varlığı söz konusuydu. Bkz., Cobban, 1962.

sel düzenin "dokusudur". Burke'ün insan haklarına, özçıkarını önceleyen bireye, kilise ve devletin ilişkilerin bozulmasına, reformu geleneğin izlerini takip etmek yerine soyut ilkelere göre gerçekleştirmeye, politikayı pratiğin, bilgeliğin nesnesi olmaktan çıkaran felsefî tavra yönelik eleştirisi bu dokuyu korumak amacına yöneliktir. Burke'ün organik toplum kavramı, Aydınlanma'dan neş'et eden mekanik toplum kavramına karşıttır; çünkü bu mekanik kavramsallaştırma, toplumsal kurumların ve geleneklerin eski/yeni, işlevsel/işlevsiz olarak ayrılmasına izin vermekte, eski ve işlevini yitirmiş olduğu varsayılan kurum ve geleneklerin kolayca reddedilebileceğini düşünür. Oysa bunlar, tıpkı toplum gibi, uzun bir tarihsel gelişimin ürünüdürler. Bu tarih, aklın kapsayabileceği bir tarih değildir; dolayısıyla tarih, rasyonel bir eylem projesine izin vermez. Toplumsal kurumlarda, toplumda, devlette ve insan eylemlerindeki irrasyonel ögenin ve geleneğin rolünün vurgulanması, Burke'ün Fransız izdüşümleri olan Louis de Bonald ve Joseph de Maistre'de daha da açığa çıkacaktır. Bonald, Aydınlanma'nın ilkeselleştirdiği, ayrışık bir birey ve toplum felsefesini, toplumun ve ilahî olanın türettiği bir birey ve toplum anlayışına çevirmek ister. Bunlar, Tanrı'nın yarattığı düzenin ayrılmaz parçalarıdır. Kendisi için "en yüksek iyiyi" isteyebilecek ve bu istemi pratiğe aktarabilecek ayrışık bir birey, bu bireyin üzerinden yürütülebilecek bir bireycilik, bu bireyciliğin ilkeleri bir taraftan Tanrı'nın diğer taraftan toplumun otoritesine yönelik seküler saldırılardır. Bu saldırılardan kurtulmanın yolu, bireyi topluma, toplumdaki gelenek ve kurumlara tâbi kılmaktır. Bu ilişki bu unsurlardaki hakikate bireyi yaklaştıracaktır. Toplumsal sözleşme teorileri, insanı bir sözleşme yapmaya yetkin görmektedir, oysa insan ancak ilahî bir ilişkinin taşıyıcısı olabilir. Politik bir felsefe olarak muhafazakârlığın kendisini, Fransız Devrimi'yle ve sonuçlarına "re-

akşiyon" içerisinde terbiye etmesi, zorunlu olarak "reaksiyoner" olmasını gerektirmez. Ancak Bonald, monarşinin, soyluluğun ve uyrukların olmadığı bir toplumsal düzeni baştan reddederek bir *status quo ante* çağrısı yapar. Bu çağrı "gelenekselci, monarşist, obskürantisttir, katı bir şekilde ortaçağın skolastik geleneğine bağlıdır; devrim-sonrası Avrupa'da yeni ve yaşayan her şeye düşmandır. Acı içinde, nasyonalizm ve demokrasi öncesi, esasında muhayyel bir ortaçağ teokrasisi bir geçmişi restore etmeyi amaçlamaktadır" (Berlin, 1992: 100).[9] Bu çağrıyı paylaşan diğer bir isim Maistre'dir. O da toplumsal sorunların, (tabiî olarak Devrim "öncesi") topluma içkin olarak duran ilahî düzen tarafından çözüleceğine inanmaktaydı. Ancak insanlar, büyük oranda da Devrim bu ilahî düzenin işleyişini bozduğundan, kötüyü seçmekteydiler ve bu gerçekte olumlu bir şeydi. Ahlakî düzen, insan eylemlerinin beklenmeyen sonuçlarıyla ilgiliydi; "eğer masum hakedilmemiş bir acıyı hiçbir zaman çekmezse ve suçlu işlediği suçlardan dolayı daima cezalandırılırsa, ahlakî bir düzen olmayacaktır" (Weiss, 1977: 47-8). Maistre de bütün muhafazakârlar gibi tarihin rasyonel bir süreç veya hareket hâlindeki akıldan müteşekkil olduğuna asla inanmaz ve rasyonel kurumların kendi kendilerini ortadan kaldırmasının bunu kanıtladığını, toplumun zorunlu olarak mutluluk sağlayıcı bir organ olmadığını belirtir. Çünkü kendi kendisini yönetebilen bir insan ya da toplum yoktur. Bu nedenle özgür bir şekilde bir otoriteye itaat edilmelidir.

9 Bonald'ın, Aydınlanma ve Devrim'in kültüründe önemli bir yer tutan "evrensel insan anlayışına" yönelik şu satırlarını, muhafazakârlığın tarihle ilişkisinin sanıldığı kadar patolojik olmadığını göstermesi açısından kayda değer buluyorum - burada söylenenler, Foucault'nun beşerî bilimlerin nesnesi olarak "insan" eleştirisini muhafazakârlık adına öncelemektedir: "1795 Anayasası, tıpkı daha öncekiler gibi *insan* için yapılmıştı. Ancak dünyada *insan* diye bir şey yoktur. Hayatım boyunca Fransız, İngiliz, Rus vb. gördüm; Montesquieu sağolsun, *bir İranlı olduğunu da* biliyorum. Fakat *insana* gelince, hayatta onunla asla karşılaşmadığımı ilân etmek isterim; varsa, ben bilmiyorum" (zikreden Berlin, 1992: 100).

Maistre'in başka bir özelliği de tepkisinin büyük oranda Katoliklikten kaynaklanmasıdır. 18. yüzyılın genel düzen bozukluğundan *les philosophes* kadar Protestanları da sorumlu tutar. Protestanlığın insan türünün birliğini bozduğuna, kaos, sefalet ve toplumsal dezentegrasyon yarattığına inanır (Berlin, 1992: 139). Bütün muhafazakâr düşüncenin ana düsturlarından birisi olan, insanî varoluşun ancak toplum ve tarih içerisinde mümkün olduğu vurgusuyla da Bonald'a ve Burke'e yaklaşır.[10]

Muhafazakâr düşüncenin Alman kanadında da benzer temalar bulmak mümkündür; buna rağmen Almanya'nın hem Fransız ve İngiliz devrimlerine hem de kıta Avrupası'nın kapitalist modernizasyon sürecine ilişkin yapısal sorunlarının bu temalara farklı muhtevalar kattığını belirtmek durumundayız.[11] Almanya'nın Avrupa toplumsal tarihine katılması, bir istisna ve çoğu kez bir başarısızlık olarak gerçekleşmiştir. Buna karşılık Avrupa düşüncesine katılmadaki istisna konumunu bir özgüllüğe dönüştürmüştür. Mannheim, Fransız Devrimi'nin Almanlarca algılanışının felsefî düzeyde gerçekleştiğini, bilincin rasyonalizasyonuna katkıda bulunan Fransızların aksine, Almanların daha "soyut" bir düşünce üslûbunun gelişmesine çaba sarfettiklerini söyler. Bu çabanın önemli bir boyutu da muhafazakâr, organik ve tarihsel düşüncenin bir silah hâline dönüştürülerek, muhafazakârlığın içsel tutarlılığının ve geriliminin sağlanmasıdır (Mannheim, 1969: 80). Bu silah iki amaca yöneliktir: Almanya'nın tarih-

10 Bkz., Burke, 1986; Germino, 1972; Zeitlin, 1981; McCleland, 1996; Berlin, 1992; Weiss, 1977.

11 Almanya burjuva devrimlerinden herhangi birisini doğrudan yaşamamış, siyasal birliğini oldukça geç sağlamış, kapitalist pazarın gelişmesine katılamamıştır. Siyasal yapıların ve kültürünün tarihsel geriliği, toplumsal ve ekonomik yapıların görece çağdaşlığıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Bkz., Blackbourn & Eley, 1984. Bu durumun Alman muhafazakârlığının oluşumuna etkisi için bkz., Mannheim, 1969; Epstein, 1966.

sel farklılığının vurgulanması ve bu farklılıkların korunması. Fransa Devrimi'nden sonra oluşan *status quo*'nun baskısı altında Alman muhafazakârlığının kendisini güçlendirmesi, Almanya'da herhangi bir devrimi taşıyacak toplumsal öznelerin ve bu özneleri üretecek vasatın yokluğu nedeniyledir.

Muhafazakârlık Almanya'da toplumsal bir tavır olarak her zaman varlığını sürdürmekteydi, ancak 18. yüzyılın sonlarında, ilkin Aydınlanma daha sonra da Fransız Devrimi'ne olan muhalefeti nedeniyle daha bilinçli ve tutarlı bir hareket olmaya başladı. Devrim'in Jakoben dönemine ilişkin korkuların, bu sürece doğrudan etkide bulunduğu söylenebilir. Alman muhafazakârlığı denildiğinde, Alman *status quo*'sunun Fransız Devrimi'ne karşı savunulmasını anlamak gerekir (Beiser, 1992: 281). Bu *status quo* oldukça heterojen bir muhafazakârlığı ihtiva etmektedir ve burada korunulacak şeyin ne olduğuna ilişkin ("hiyerarşik toplumsal düzen") bir fikir birliği olmasına rağmen, nasıl korunacağına ilişkin bir belirsizlik söz konusudur. Beiser, bütün farklılıklarına rağmen muhafazakârların ortak çizgisinin, devletin görevinin sadece insanların haklarını garanti altına almak değil, aynı zamanda ahlakî ve dinî düzenlerini ve bu arada refahlarını geliştirmek olduğunu savunan bir paternalizmde somutlaştığını düşünür. Aklın kendisine olmamakla birlikte, politik rasyonalizme karşıtlık, halk egemenliği ve eşitlikçiliğin, liberal bireyciliğin eleştirisi, bu paternalizmi destekler. Alman muhafazakârlığının oluşmasındaki önemli figürlerden birisi olarak Justus Möser'in organik devlet kavramı neden paternalizmin belirleyici olduğunu açıklamaktadır.[12] Devlete verilen bu önem Adam Müller ta-

12 Bu kavrama ilişkin boyutları Beiser şöyle özetlemektedir: "1. İnsan ihtiyaçları ve istekleri doğuştan verili, evrensel ya da doğal, yahut toplumdan ayrı ya da topluma öncel değildir. Aksine, toplum tarafından biçimlendirilirler ve böylece de bir kültürden diğerine farklılaşırlar. Bir kişinin istek ve ihtiyaçları, eği-

rafından da paylaşılacaktır. Müller çağdaş ahlâksızlığın önemli bir kaynağı olarak, devleti insanın sahip olduğu hakları korumak üzere geliştirilen bir mekanizma olarak gören liberal doktrini gösterir. Gerçekte, Schmitt'in adlandırmasıyla "romantik" muhafazakârlar liberal doktrini ya da Mannheim'ın deyişiyle doğal hukuk doktrinini bir tür orijinal günah olarak belirlemekte ortaktılar.

Muhafazakârlığın tarihsel kırılışı, Devrim'e tepkiyi istikrara kavuşturan, kendisini ancak tarihsel kurumların himayesinde ifade edebilen muhafazakârlıktan kurtulmayı teklif eden Muhafazakâr Devrimle gerçekleşir. Yine de muhafazakâr devrimin tematik bir yeniliği değil, gerçeklik karşısında heroik bir tavrı temsil ettiğini unutmamak gerekir. Eğer Almanya söz konusuysa, bu gerçeklik tarihe katılmakta geç kalan bir toplumun trajedisini yansıtmaktan öte bir şeydir. 1848'de liberallerin başarısız girişimlerinden sonra, Bismarck'ın ve Prusya'nın önderliğinde sağlanan Alman birliği, muhafazakârlığın politik hakimiyetinin ilânıydı. Üstelik Bismarck, milliyetçiliği liberallerin elinden alıp, muhafazakârlığa devretmiş, 1870-71'deki savaşta Fransa'ya karşı sağlanan üstünlükle de otoriter yönetimini sabitlemişti. Muhafazakâr devrim, dolayısıyla, klasik muhafazakârlığın mağlubiyetini taşımaktan kurtulmuş sayılabilirdi. Ancak Bismarck'ın sağladığı birliğin, Almanya'nın sorunlarını orta-

---

tim, toplumsal konum ve kültür tarafından belirlenir. 2. Haklar ve görevler "doğal" değillerdir, doğumla birlikte gelirler ve toplumdan bağımsız olarak geçerlidirler. Toplumsal mertebeye göre kazanılır ve belirlenirler. İnsan insan olmasıyla hasebiyle değil, yalnızca özgül bir gruba ait olması hasebiyle haklara sahiptir. 3. Devlet insan iradesi ya da aklının yapay bir inşası değil, bir halkın tarihinin doğal ürünüdür, kültürünün, dilinin, dininin ve geleneklerin bir ifadesidir. 4. Devlet herbiri eşit haklara sahip bağımsız bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olmamalıdır; görev ve hakların konum ve sorumluluğa bağlandığı, birbirine bağımlı bireylerin bir hiyerarşisidir. 5. İster aydınlanmış bir despot isterse devrimci bir komite tarafından empoze edilsin, devlet yukarıdan değiştirilemez. Devlet sadece tarihsel kurum ve geleneklerinin tedrici evrimiyle değişebilir" (Beiser, 1992: 289).

dan kaldırmadığı, aksine daha da açığa çıkardığı söylenmelidir: bir taraftan "tarihsel gecikmenin" nesnel şartlarından kaynaklanan sorunlar, diğer taraftan bu gecikmenin milliyetçilik tarafından yorumlanışı. Weimar demokrasisi, bu sorunların Almanya'nın modern tarihini belirleyecek bir düzeye ulaştığına tanık olacaktı.

Almanya'nın bir ulus-devlet olarak Avrupa tarihinde yer alışının, muhafazakâr hissiyatı tatmin etmediği açıktır. Muhafazakâr devrimin öncü isimlerinin, Bismarck'ın sağladığı stabilizasyona, Wilhelm döneminin liberalizmine ve Weimar demokrasinin yüzeyselliğine eşdeğerde karşı olmaları bunun en iyi delilidir. Stern klasik incelemesinde,[13] muhafazakâr devrimin, Almanya'nın yaşadığı krizin bir eleştirisi değil, aynı zamanda onun işareti ve kurbanı olarak yorumlanması gerektiğini söyler. Muhafazakâr devrim, "liberal, seküler ve endüstriyel medeniyeti karakterize eden fikirler ve kurumlar bütününe, moderniteye ideolojik bir saldırıya işaret eder" (Stern, 1961: xvi).[14] Stern'e göre muhafazakâr devrim modernite eleştirisi olarak işe başlamış, daha sonraki aşamada bu modernite eleştirisini sağın politik idelolojisi haline getirmiştir. Bu aşama, kültürel eleştirinin milliyetçilikle birleşmesi şeklinde cereyan etmiştir. Muhafazakârların modernite eleştirisi, aynı yoğunlukta bir sanayileşme ve demokrasi eleştirisidir.

Muhafazakâr devrimin paradoksu, köklerini geçmişte buldukları muhayyel, organik bir toplumun geleceğini kurtarmak üzere, hem *status quo*'yu hem de *status quo ante*'yi

13 *The Politics of Cultural Despair* (1961).

14 Liberalizm düşmanlığı, muhafazakâr devrimin de belirleyici ögesi durumundadır. Liberalizm, muhafazakâr devrimin düşüncesinde, burjuva hayatı, Manchesterizm (endüstrileşmeye, Alman toplumuna dışsallığını vurgulamak üzere muhafazakârlığın taktığı pejoratif ad), materyalizm, parlamento, partiler ve siyasî liderlik boşluğu anlamına gelir. Liberalizm ayrıca bağlayıcı ruhsal ve dinsel bir birlikteliğin önündeki en büyük engeldir (Stern, 1961: xii-xiii).

imhâ etmeye yönelik girişimden neş'et eder. Muhafazakâr devrim, ayrıca yeni-muhafazakârlığın da temel ilkelerinden birisi olacak politika ve kültür ayrışmasını telaffuz etmiştir. Geçmişin değerlerinin ve geleneklerinin tahrip edildiği muhafazakâr bir iktidarı, liberal bir iktidarla özdeş kılarken yaptıkları budur. Muhafazakâr devrimcilerin geçmişe bakışlarını belirleyen nostalji olmadığı gibi, gelecek konusunda da ümitsiz değildiler. Yine de hedefledikleri organik, dinsel, korporatist devlet ve topluma nasıl varılacağı konusunda belirgin bir fikirleri yoktu. Bu boşluk, Herf'in deyimiyle "reaksiyoner modernistler" tarafından doldurulacaktı. Herf, "Reaksiyoner modernizm"le "Aydınlanma aklını reddeden Alman düşünürlerinin modern teknolojiyi kucaklamaları" ya da "Alman milliyetçiliğinde mevcut anti-modernist, romantik ve irrasyonalist düşüncelerle amaç-araç ilişkisinin en açık görünümü olan modern teknoloji arasındaki uzlaşma"yı kasdetmektedir (Herf: 1990: 1). Bu uzlaşma, Alman muhafazakârlığının milliyetçiliğe teslimiyetini de ifade eder. Reaksiyoner modernizm, Almanya'nın aşılamamış tarihsel geriliğini gidermek üzere düşünülmüş taktik bir teşebbüs değildi. Almanya'nın hem güçlü hem de kendi ruhuna sadık kalması için, muhafazakârlığın söyleminde *Zivilisation*'un yâni yabancı ve yıkıcı olanın önemli bir parçası hâline gelen teknolojinin Alman *Kultur*'unun bir parçası olarak eklemlenmesi hedeflenmekteydi.[15]

---

15 Herf'in aksine, Spengler, Jünger, Sombart, Schmitt, Freyer ve Heidegger gibi düşünürlerin bir *Kulturnation* projesine bağlanabileceğini sanmıyorum. Politik olanın önceliğine yaptıkları vurgu ve teknolojinin üstünlüğüne, daha doğrusu teknolojinin dönüştürücü gücüne duydukları inancın bu düşünürleri klasik muhafazakârlardan, hattâ muhafazakâr devrimcilerden ayırmaktadır. Schmitt'in muhafazakârlığın ana kaynağı olan romantizmi eleştirisi, bu kopuşu belgeler. Yine de Almanlığa ve bu Almanlığın katışıksız formunu tarihsel olarak yeniden üretmeye yönelik politik (Schmitt, Freyer), varoluşsal (Heidegger), iktisadî (Sombart) ve toplumsal (Freyer) kaygıları ve rasyonalizm eleştirileri, bu kopuşu abartmamak gerektiğini göstermektedir.

Türk muhafazakârlığı

Batılı olmayan bütün toplumların modern tarihleri, bir önceki cümlede ifade edilen hedefin, toplumun var kalması için "resmen" tescil edilmesiyle başlar. Türkiye buna bir istisna teşkil etmez; Türkiye'nin modern tarihi için de aynı husus geçerlidir. Türk muhafazakârlığı, modern Türkiye'nin doğuşuna paraleldir; kendisini, modernleşme süreci içerisinde eğitmiştir ve bu akımın iyi anlaşılabilmesi için Türk modernleşmesinin dolaysız bir sonucu olarak gelişen Türk düşüncesine ilişkin adeta müesses hâle gelmiş iki değerlendirmenin önüne geçmek gerekir. Birincisi Türk modernleşmesini bir Aydınlanma düşüncesi ve süreci olarak tasavvur etmekten kaynaklanan ve dolayısıyla karşıtını üretmeyi zorunlu sayan bir değerlendirmedir ki, burada evrensel tarihin modernite sonrası bütün ikilemleri Türk modernleşmesine uygulanabilir. İkinci değerlendirme Osmanlı'nın inhitatıyla başlayan Batı'yı tanıma ve tanımlama uğraşısını değersizleştirme girişimidir. Buna göre, Osmanlı'daki reform düşüncesi Batı medeniyetine, kültürüne ve toplumuna ilişkin genellikle eksik, yanlış ve tahrif edilmiş bir kanaatler toplamına varabilmiştir. Türk muhafazakârlığının anlaşılması, bu iki yorumun da dışına çıkılmasını gerektirir.

Buhranlarımız (Said Halim Paşa), *Üç Tarz-ı Siyâset* (Yusuf Akçura), *Türk İnkılâbı* (Celâl Nuri İleri), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Ziya Gökalp), *Üç Medeniyet* (Ahmet Ağaoğlu), *Türk İnkılâbına Bakışlar* (Peyami Safa), *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (Mümtaz Turhan), *Türkiye'nin Çağdaşlaşması* (Niyazi Berkes) gibi oldukça farklı zaviyelerden ve farklı hedeflerle Türk modernleşmesini kavramsallaştırmayı gaye edinen metinlerdeki gerilimi besleyen saik, asla mevcudu muhafaza değildir. Modernleşmeye ilke olarak en mesafeli duran İslâmcılık akımının bile kendine özgü bir yenilik-

çilik peşinde koştuğu, meşrûiyetini teorik özünden çok, bu tavrından türettiği söylenebilir. İslamcılığın tarihsel gelişimi içerisinde belirleyici olan, "korumak" değildir; bu salt İslâmcılığın, diğer bütün modernleşme ürünü fikir akımları gibi, kültürel ve toplumsal temellerden yoksun bir elit ideolojisi olarak tekâmül etmesine bağlanamaz - kaldı ki İslâmcılık, modernleşme süreci içerisinde bu yoksunluğu gidermede en erken davranan akım olacaktır.[16] İslâmcılığın kendisini reaksiyoner bir retoriğe teslim ettiği zamanlarda bile, "gericileşmediği", var olanı korumaya ya da sürdürmeye bağlanmış bir muhafazakârlıkla değil, geçmişi kutsamaya ya da en imkânsızından bugüne aktarmaya yönelik bir tarih-dışılıkla mukayyed olduğu görülecektir. Batılılaşma hareketlerinin seyri ve niteliği konusunda ise, bir "seçici yakınlaşma"dan söz edilebilir. İster bir yozlaşmanın ya da düşüşün isterse pozitif bir gelişmenin tarihi olarak okunsun, Batılılaşma sürecinin, Batılı değer ve kurumların, bir bütün olarak Batı medeniyetinin ele alınmasında, diğer Batılı olmayan topluluklara kıyasla Türk toplumunun bir farklılığı vardır. Bu farklılığın bir ucu Türkiye'nin özgül tarihsel-toplumsal yapısından ve bu yapının görece gelişmiş -örneğin, modern yapılarla karşı karşıya gelebilecek kadar sürekli- olmasına, diğer bir ucu modernleşmenin "yukarıdan" bir elit söylemi olarak kurulmasına rağmen giderek bütün toplum tarafından paylaşılan bir ideal hâline gelmesine uzanır. Yukarıda sıralanan kitaplar ve yazarların hangi ideolojik çerçevede yer alırsa alsınlar, paylaştıkları bir idealdir bu. Aralarındaki en büyük çatışma, bu idealin gerçekleştirilmesine engel olanın, "öteki" olduğuna inanmalarından kaynaklanır. Ancak idealin ne olduğu konusunda bir fikir birliği vardır.

16 Cumhuriyet döneminde İslâmcılığın kendi içerisindeki inkışafının güdük kalmasına, kendisini taşıyacak bir entelijansiyaya, ancak bu türden bir entelijansiyanın dayanacağı otantik zemin ortadan kalktığında sahip olmasına rağmen.

Böylece İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık hem aynı sürecin neticesi olarak ortaya çıkmalardan hem de farklı istikâmetlerden gelip aynı yola devam etmelerinden doğan bir ortaklığa sahip olmuşlardır. Millî bir tarih ve toplum yaratılması projesine katkıda bulunarak, muhafazakârlığı münhasıran bu akımlardan herhangi birine atfetmemizi engellemişlerdir. Türk muhafazakârlığı bu açıdan korunacak şeylerin ne olduğuna karar verme yerine, bunları "yaratmak" zorunda kalan bir muhafazârlıktır. Şu halde Türk modernleşme tecrübesini bir gelenekçilik/yenileşme ikilemi içerisinde ele alan yaklaşımı baştan dışta tutmuş oluyoruz. Gelenekçilik ve yenileşme, Türk modernleşmesine yönelik olarak değil, bu süreci kavramsallaştıran hareketlere yönelik olarak tanımlanabilir. İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılığın gelenekçi ve yenilikçi versiyonları ayırdedilebilir.[17] Şüphesiz Türk modernleşmesine direnen ve bu modernleşmenin hedef aldığı kurum, değer ve pratikleri savunan bir akım var olagelmiş ve toplumsal taşıyıcılarının gücü oranında da görünürlük kazanmıştır. Ancak Osmanlı toplumunun 18. yüzyıldan beri yaşadığı tecrübe, bu akıma muhafaza etmek istediği geleneklerin ve kurumların dayanıklılığı konusunda önemli dersler vermiştir. Nitekim, koruma hissiyatının imparatorluk (devlet) kurumlarından dinin tarihsel kurumlarına çevrilmesi buna işaret eder. Dinin yeniden tefsir edilmesi, dinî kurumların doğrudan toplumsal sorunları çözmeye yeterli ve ehil görülmelerine değil, Batılı-

17 Bununla bu akımların saf hâllerinin muhafazakârlıktan bağımsızlaştığını kastetmiyorum. Aksine, muhafazakâr düşüncenin bu yazının başından beri vurgulamaya çalıştığım özelliklerine, bu akımların *a priori* sahip oldukları açıktır. Neden *a priori*? Bir kere bu akımların hepsi, bürokratik bir mekanizmanın ürünü olan Osmanlı entelijansiyasının fikrî hareketi olarak doğmuşlardır. Bu üç akımın talebleri şu ya da bu şekilde devletin resmî politikası olarak uygulanmıştır. Ve nihayet bu üç akımın destekçileri, hem Osmanlı'da hem de cumhuriyet döneminde sadece bir elit grubu olmaktan öteye gitmemiştir. Saf Batılılaşmanın bir sınıf atlama pratiği olarak yorumlanması, daha da trajiği öyle de somutlaşması, bunu gösterir.

laşmayla birlikte önerilen çözümü ihtiva etmelerine dayanır. Bu kurumlar 'kendi halleriyle' değil, bu süreçte yerine getirdikleri veya getirmeleri beklenen işlevler esasında önemli addedilmişlerdir. Osmanlı toplumundaki yenileşme hareketlerinden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen grupların, bir güç yitimi ya da iktisadî yahut toplumsal statü kaybına uğrayan kesimlerin, zaman zaman iktidar ilişkilerini tesir altında bıraktıkları doğrudur; ancak bu hareketlerden bir muhafazakârlık ya da onun alt bir türevi olarak gelenekçilik türetmek doğru olmayacaktır.

Batı'daki örneğiyle karşılaştırıldığında, Türk muhafazakârlığını karşısına koyacağımız oluşum, kaçınılmaz olarak cumhuriyet olacaktır. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, mahiyet olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisiyle özdeştir: Türk muhafazakârlığı, bir cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varoluşunu ancak cumhuriyetin ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir. Eğer muhafazakârlığın özbilincini kazanmasında etkili olan öge, Fransız Devrimi'ne karşı vermiş olduğu mücadele idiyse, Türk muhafazakârlığının da kendi karakterini edinmesinde cumhuriyetin de böylesi bir etkiyi yaratması beklenirdi. Türk muhafazakârlığı, gerek muhafazakâr entelijansiyanın cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz destek vermesi gerekse cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının hareketin meşrûiyetini baştan gidereceği korkusuyla bu türden bir hareketten kaçınmıştır.[18] Böylece Türk

18 Mesela Peyami Safa *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın sonraki baskılarına yazdığı önsözde şöyle demektedir: "Bu kitap 1938'de yazıldı ve *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika şeklinde yayımlandı. Atatürk'ün son günleriydi. O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zarurî kılıyordu" (Safa, 1981: 5). Oysa Peyami Safa hayatı boyunca Kemalizm'le sadece bir CHP ideolojisi olarak yüzleşecek ve bu ideolojiyle Mustafa Kemal arasındaki ayırdedici çizgiyi her zaman koymaya çalışacaktır.

muhafazakârlığının belirleyici bir özelliğine geliyoruz; Türk muhafazakârlığı, oluşum dönemindeki politik iktidarsızlığının açtığı boşluğu, daha sonraki dönemlerinde kültürel bir saldırganlıkla doldurmaya çalışmıştır. Buna mukabil, Stern'in "muhafazakârlık politik hâkimiyetinin bedelini, kültürel sefaletle öder" belirlemesini hatırlatan bir biçimde, politik iktidarsızlık döneminde muhafazakâr düşüncenin sahip olduğu derinlik, yerini, katı bir sağcılık ve anti-komünizme terk edecektir. Özellikle 1950 sonrasında DP iktidarıyla birlikte, muhafazakârlığın cumhuriyetle ilişkisinde bir kopuş yaratması beklenirdi. Oysa böyle olmayacak, bu kopuş Nurculuk Hareketi ve Nurettin Topçu dışta tutulursa, İslâmcılar tarafından gerçekleştirilecektir.

"Türk Devrimi"ni, "millî hayatını eksiksiz bir modernleşme istikâmetinde" düzenleme teşebbüsünde katettiği yol hasebiyle bütün Doğulu toplumlardan ayıran Kohn, Kemalist devrimin ayıredici ilkesi olarak "sekülarizasyonun, dinin millîleştirilmesiyle ele ele gittiğini" belirtir (Kohn, 1969: 264) ve bu millîleştirmenin tedricen toplumsal hayatın bütün alanlarına yayıldığını söyler. Cumhuriyet'le birlikte Osmanlı'dan devralınan yenileşme/modernleşme politikalarının geleneksel karşıtları ve bu karşıtlığın ideolojisi[19] politik olarak mahkûm edilmişti. Bu millileştirme işlemi, başta İslâmcılık olmak üzere bu

19 Bu ideolojinin İslâmcılık ve Osmanlıcılık'tan ibaret olmadığını, kimi zaman liberalizmin kimi zaman da bizzat inkılâb düşmanlığı olarak muhafazakârlığın hedeflendiğini söylemek mümkündür. İnkılâbın fikrî temellendirilmesini üstlenen bir girişim olarak *Kadro* dergisinin saldırganlığı bunu kanıtlar. Buna rağmen *Kadro* muharrirlerinin de birbiriyle rekabet eden Kemalist yorumlarından birisini temsil ettiklerini belirtmek gerekli olacaktır. Gerçekte milliyetçi/gelenekselci Kemalizm yorumuyla, Batıcı Kemalizm yorumu arasındaki çatışma, kısır bir çatışmaydı. Muhafazakâr ideolojinin temel ögelerine sahip olmak açısından aralarında hiçbir fark yoktur. Üstelik hem milliyetçi-gelenekselci çizgi hem de Batıcı çizgi, kendi ideolojik alanlarında değil, Kemalizm'in içerisinde bir yer tutmaya çalışmaktaydılar. Her iki çizginin de ortak özelliği, "din müessesesine" gösterilen hürmetle birlikte, yobazlığa, İslâm bağnazlığına karşı olmalarıdır.

karşıtlığı gündelik hayat pratiklerinde de tedirgin eden bir kapsayıcılık peşindeydi. Bu nedenle İslâmcılığın cumhuriyetle kopuşu düşünsel değildir, bir refleks hâlidir. Bugün bile İslâmcılığın bu refleks hâlini aştığı söylenemez.

Ancak bu söylenenler muhafazakârlığın cumhuriyeti bütünüyle kabullendiği anlamına gelmez. Osmanlı mirası ve İslâm konusunda Kemalizm'in milliyetçi ve Batıcı yorumlarından (ki her iki yorumda "laik" karakterlidir) farklı hassasiyetlere sahip olan, Yahya Kemal-Ahmet Hamdi Tanpınar ikilisinin temsil ettiği kanat ve bu kanadın, aradıkları tarihsel ve toplumsal uyum nedeniyle benim "huzur üslûbu" olarak ifade ettiğim entellektüel duruşu, yine politik olarak çekingen kalmak ve Batılılaşma idealinden vazgeçmemekle birlikte, tarihsel sürekliliğin ve pozitif gelenekselciliğin müdafaasını üstlenmiştir. Tanpınar'ın *Yahya Kemal* (1963) başlıklı kitabının hedefi Yahya Kemal'in fikirlerini açıklamak kadar, milliyetçi-Batıcı Kemalizm yorumunun başlatıcısı Ziya Gökalp'i eleştirmekti. Tanpınar'ın Yahya Kemal'le tanıştığı dönemde, "Fikret'in ahlâkçılığı ve mutlak Garbçılığı, Akif'in ona çok benzeyen, Garbın bütün ilim ve teknik silahlarıyla mücehhez ve Asr-ı Saadet ahlâkıyla giyinmiş İslâmcılığı, Türk Ocağı'nın Ziya Gökalp'a rağmen ağızdan ağıza değişen ve inhisarcı bir ırkçılığa kadar giden, o birçok noktalarda meseleleri hal etmekten ziyade hayatı güçleştiren, realitelerimiz karşısında daima müterediddit kalmağa mecbur teklifleri, hepsi cemiyette henüz kuvvetle yaşıyorlardı". Buna rağmen Tanpınar, Yahya Kemal'in, bahse konu diğer mütefekkirlerin üzerinde durmadığı bir hususu öne çıkarttığını söyler:

> "Tanzimat'tan beri itiyad edindiğimiz görüş tarzı bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış, yahut bizi ona, hiçbir şeyi lâyıkiyle göremiyeceğimiz bir gözle bakmağa alıştırmıştı. Belki tarihi her zamandan fazla -yani hiçe nisbetle biraz fazla- bi-

liyordu. Fakat '*historicité*' denen şeyi, tarihîliği, fert için olduğu kadar millî hayat için de çok lüzumlu ve zaruri olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünceyi kaybetmiştik. Zaman ve hadiselerin okyanusunda bir takım isimlere ve müphem duygulara, müphem hatıralara tutunarak, onlarla döğüşerek yüzüyorduk. Burada yüzüyorduk kelimesini tesadüf olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbuki millî hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir" (Tanpınar, 1963: 14).

Tanpınar, inkâr ve her şeyi kabulleniş arasında sallanıp giden bu vaziyete Yahya Kemal'in son verdiğini belirtmektedir.

Türk muhafazakârlığının edebiyattaki mimarı Yahya Kemal'in cumhuriyete karşı giriştiği sessiz direniş, Mehmed Akif'in açık reddiyle karşılaştırıldığında arada şüphesiz önemli bir fark vardır. Tam da Mannheim'ın "düşünce üslûbu" kavramıyla belirlenebilecek bir fark. Bu farkla, Yahya Kemal cumhuriyetin kendisini aşmasına engel olmuş, buna karşılık Mehmed Akif, Tevfik Fikret'le birlikte cumhuriyet "nesrini" kurmuştur. *Kadro* dergisinin dili, Yahya Kemal'den çok, Mehmet Akif ve Fikret'e yakındır. Muhafazakârlığın moderniteye bağımlılığını itiraf etmedeki gönülsüzlüğüyle, Türk muhafazakârlığının cumhuriyete borcunu iade etme şevki arasındaki çelişki, ikincinin politik direncinin ne kadar az olduğunu gösteriyor. "Huzur üslûbu", gelişkin bir düşünce değildi; üstelik Yahya Kemal ve Tanpınar'la sınırlı kaldı, buna rağmen "tarihîlik" kavramına sahip olmakla, daha baştan İslâmcılık, Milliyetçilik ve Batıcılık üçlüsünün düştüğü tuzaktan kurtulmayı başarmıştı. Toplumu sıfır noktasından kurmak isteyen bir zihniyet, içerdiğinden daha fazlasını dışarlamak zorundadır. Yahya Kemâl'in peşinde olduğu terkip, tarihi realiteye uygun bir millî terkipti. Bir Anadolu coğraf-

yası yaratma terkibiydi. Bergson'un "bedeni eylemin aracı olarak kuran" felsefesi,[20] bu terkibte bedenin yerine "millet" (ya da Anadolu) konularak yer alacaktı. Millet, yaşanan ânın, hep yaşanacak ânın, ezelî ve ebedî *durée*'nin belirleyici uğrağıydı. Ancak bu uğrağın ihtiva ettiği tecrübeler, kendi gerçekliklerinde değerlendirilmekteydi. Ne eksik (Gökalp) ne de fazla (Mehmed Akif). Ne yazık ki, bu "huzur üslûbunun" takipçileri olmadı. Tarihe ve dine yönelik hissiyatıyla, Batıcıların; Türk'ü ırktan çok kültüre bağlayan tavrıyla, milliyetçilerin; mutedil politik vurgularıyla da İslâmcıların düşünsel arayışlarının kenarında kaldı. Türk sağının ve muhafazakârlığının öndegelen temsilcileri, Peyami Safa, İsmayıl Hakkı, Hilmi Ziya, Ali Fuat Başgil, değişik biçimlerde ifade edilen bir bireşimin peşinde olduklarını iddia etmelerine rağmen, bu topraklarda var olduğu düşünülen ve Yahya Kemal ile Tanpınar'ın sanatsal ve entellektüel tutumlarında, bence, çok tematik bir biçimde ifade edilmemesine rağmen, bir icâd olarak işlevselleştirilmesinden yararlanma konusunda müteredditkaldılar. 1950'den sonra hızla milliyetçi sağcılığa evrilen bu isimler, örneğin Peyami Safa, kendi düşüncelerinin cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki iddialarıyla içerisinde yer aldıkları pratiğin birbirinden ne kadar uzaklaştığını bile göremediler. Sağ-muhafazakârlığın, tıpkı sol-muhafazakârlığın yönetici elite 1930'lu yılları hatırlatması gibi, devlete sık sık cumhuriyetin kuruluş iddialarını hatırlatmasının nedeni bu olsa gerektir. 1950'li yılları Türk muhafazakârlığı-

20 Bergsonculuğun Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç tarafından kaba rasyonalizm karşıtı, mistik, yer yer irrasyonel ve bilimin sınırlarını göstermeye yönelik algılanması ile Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından algılanması arasında bir fark vardır. Yahya Kemal ve Tanpınar Bergson'u politik bir dile tercüme etmişlerdir ve bu tercüme şöyle özetlenebilir: Millet, bedenin sadece teemmülün nesnesi olmaması gibi, yalnızca fikrî mülahazaların doğrulanabileceği bir alan olamaz. Millet, bedenin eylemiyle var olmasına benzer tarzda, eylemiyle, yâni gerçekliği ve tarihiyle vardır. Bu tercümenin sözünü ettiğim "huzur üslubunun" oluşmasında önemli bir işlevi olduğunu sanıyorum.

nın önemli bir dönüşüm noktası olarak görmek gerekir. Çünkü bu dönemden sonra, değil "huzur üslûbu", Peyami Safa ya da Ali Fuad Başgil gibi isimlerin mutedil taleblerini aratacak, en gelişkin ifadesini sonraları Özal'ın mühendis muhafazakârlığında ya da Millî Nizam Partisi ve ardıllarında bulan "ağır sanayi hamlesiyle" somutlaşan bir kalkınmacı-teknokratik tarz ağırlığını hissettirecektir. Muhafazakârlığın belirgin düşünsel talepler yerine, daha çok kültürel politikalarla yürütülmesi ve bütünüyle devletle "birlikte" hareket edecek bir işbirliğine evet demesi, daha sonraki dönemlerdeki saldırganlığını da açıklar. Aradaki yıllar, retorikte bile dayanılmaz bir sözde-muhafazakârlığın siyasal olarak hükmünü icrâ etmesi, buna karşılık gündelik hayatın içerisinde ya da daha genel olarak kamusallıkta ahlâk bekçisi olarak belirmesi yıllarıdır. Bu dönüşüm süreci boyunca devlete, aileye, kültürel değerlere yönelik pozitif vurgusunun, Batılılaşma, modernlik ve Avrupa gibi kavramlara yönelik negatif vurgusuyla beslenmesi, muhafazakârlığın tarihi açısından pek bir mesafe alınmadığını göstermektedir. Bu karşıtlığın kırılması ve muhafazakâr bir Batıcılığın doğması, yine Özal örneğinde olduğu gibi, ancak, hem muhafazakârlığın soy iddialarının unutulması hem de Batı imgesinin tahrifatıyla mümkün olabilmiştir. Batı algısında ortaya çıkan, İslâmcı muhafazakârların da dahil olduğu kabullenmenin, araçsal bir yönlenimin ürünü mü olduğu yoksa yoksa gerçekten Batıyla birlikte yaşamanın kaçınılmazlığına ilişkin bir mağlubiyet hissinden mi kaynaklandığı açık değildir.

KAYNAKÇA

Beiser, Frederick C. (1992). *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Berlin, Isaiah (1992). *The Crooked Timber of Humanity*, New York: Vintage Books.

Blackbourn, David & Geoff Eley (1984). *The Peculiarities of Germany*, Oxford: Oxford University Press.

Burke, Edmund (1986). *Reflektions on the Revolution in France*. Harmondsworth, Penguin.

Cobban, Alfred (1962). *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, Londra: George Allen & Unwin.

Eatweel, Roger & Noël O'Sullivan (1989). *The Nature of the Right*, Londra: Pinter Publishers.

Epstein, Klaus (1966). *The Genesis of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press.

Germino, Dante (1972). *Modern Western Political Thouhgt: Machiavelli to Marx*, Chicago: Rand McNally.

Greenfeld, Liah (1992). *Nationalism Five Roads to Modernity*, Cam.: Massachusetts: Harvard University Press.

Herf, Jeffrey (1990). *Reactionary Modernism, Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Irving, Zeitlin (1981). *Ideology and Development of Sociological Theory*, New Jersey: Prentice-Hall.

Kohn, Hans (1969). *Revolutions and Dictatorships*, New York: Books for Libraries Press.

Manheim, Karl (1969). *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

McClelland, J. S. (1996). *A History of Western Political Thought*, Londra: Routledge.

Nisbet, Robert (1967). *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books.

Nisbet, Robert (1990). "Muhafazakârlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, der. Bottomore ve Nisbet, Ankara: Verso.

Quinton, Anthony (1993). "Conservatism", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, ed. Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Oxford: Blackwell.

Safa, Peyami (1981). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Scruton, Roger (1984). *The Meaning of Conservatism*, Londra: Macmillan.

Shils, Edward (1983). *Tradition*, Chicago: Chicago University Press.

Stern, Fritz (1961). *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley: University of California Press.

Struve, Walter (1973). *Elites Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1963). *Yahya Kemal*, İstanbul: Berksoy Matbaası.

Viereck, Peter (1950). *Conservatism Revisited*, Londra: John Lehman.

Weiss, John (1977). *Conservatism in Europe 1770-1945*, Londra: Thames and Hudson.

4.
Yerlilik Üzerine Tezler

Yerlilik verimleri

"Yerlilik" bir "düşünce tarzı" değildir. Mannheim'ın muhafazakârlığı tanımlarken kullandığı anlamda bir "düşünce üslübu" da değildir (Mannheim, 1969: 74-75). Herhangi bir bilim, disiplin veya bir alan yahut bunların kurucu bir ögesi olarak da somutlaşamaz.[1] Ancak bir "iddia" ya da "tavır" olarak belirginlik kazanabilir - bir düşüncenin taşıdığı iddia ya da düşünsel bir tavır olarak. Ve bu türden bir iddia (her yerlilik ya da yerellik tartışmasının taşıyabileceği potansiyelin belirlenmesi açısından) seslendirildiğinde, kendi ayrıca-

1 Bu nedenle Lysenko'nun biyolojik ve genetik hevesi, bir Aryen ilini gayretinin yanında son derece masum kalır - yarattığı felaketleri bir kenara bırakırsak. Lysenkoculuk pratikte kendisini yanlışlamaya izin veren bir uğraşı olarak tarihe bırakıldı; oysa ikincisi, ilimlerde ve sanatlardaki görünümleriyle halen yaşayan bir teşebbüs. Lysenko cüretini Stalin kadar gerçekliğin kendisinden de almaktaydı; geri üretim şartları, aç insan sayısı. Oysa Protestan.taşranın atılımı olarak Aryen ilmi bir doygun insan zanaatıydı ve eğer varsa, hâlen öyledir. Çabanın bir ırka atfedilmesine rastlamıyor olmamız, bilim ve kültür politikalarının maskelenmesinin rafineleşmesi ve kabul edilebilir standartlara bağlanması nedeniyledir.

lıklı konumunu sergilediğini zannettiğinde ve bundan dolayı bir ayrıcalık taleb ettiğinde, taşıdığını umduğu sahiciliği kaybetmeye başlamıştır bile. Yerlilik, düşünsel bir tavır olarak sonradan ve dışarıdan atfedilebilen bir özellik biçiminde var olabilir; özellikle kendine yönelik olarak. Bu "icad edilebilir" demektir; daha doğru bir ifadeyle ve örneğin bir gelenek icadından ayırdetmek üzere, yerlilik kerameti kendinden menkûl bir blok olarak "zaten" icad edilmiştir diyebiliriz. "Henüz" bu icada ulaşılamamış, dolayısıyla vâkıf olunmamıştır sadece. Bu "zaten" ve "henüz" retoriği, politik olarak, orta sınıfların (millî), küçük burjuvazinin kendisine yönelik haklılaştırımının, diğer "taraflara" yönelik saldırısının ideolojik aracı olmasını bu ergen psikolojisine borçludur.

Böylece sağ-kanat entelijansiyanın yahut muhafazakâr kitlenin filistenizmini, anti-elitizmini ve toplumsal olan her şeyin sonunda kendisinin istediği bir mecraya döneceği ve orada akmaya devam edeceği umudunu anlama imkânını buluruz. Yerlilik iddiasının tarihe ve toplumsal gerçekliğe karşı kendini sınaması milliyetçiliğin, popülizmin ve irredentizmin totolojik mantığında kesin ve belirlenmiş bir mahkûmiyet olarak bulunur. Ancak bu mahkûmiyet teşebbüsün sözde-asaletini ortadan kaldırmaz, gerçeklik neyi buyurursa buyursun, teşebbüs haklı olacaktır. Böylece yerlilik iddialarının tarihsel sürekliliğine varırız. Başarıların yerliliğe, başarısızlıkların "yerli olmayışa", "yerli olmayanlara" kolaylıkla havale edildiği bir süreklilik. Nazizmin kurumsallaştırdığı türden bir süreklilik. Sombart'ın Alman *Kultur*'una karşı "Yahudi Tini"ne atfettiği nitelikler bize bu sürekliliğin yayılım dilini verir.[2] Buradan, çağdaş politik hayatı ve angaj-

2 Yahudi Tini, Alman *Kultur*'undaki kullanım değerini, değişim değeriyle; kanı, altınla, üretimi, dolaşımla; somut dolayınsızlığı, soyutlamayla; içgüdüyü, akılla; ormanı, çölle; ruh'u *Zivilisation*'la; müteşebbisi, tüccarla; nasyonel sosyalizmi, uluslararası kapitalizm ve sosyalizmle değiştirmeye çabalar (Herf, 1990:

manları derinden etkileyen bütün melanetin kaynağını çıkarsayabiliriz, yani "yabancıyı", "düşmanı", "ötekini" *kalıcı* bir statüye koymanın bilgisini (Kristeva, 1991).[3]

Yerlilik argümanı, herhangi bir entellektüel, felsefi yahut sosyolojik verimi temsil etmez. Dilin dolaysız alanı olarak ve bu sıfatla taşıdığı potansiyele rağmen edebiyattaki "yerlilik" her zaman daha genel (evrensel) bir damara yapışarak oluşmuştur. Herhangi bir edebiyat eserine atfedilen yerlilik, ancak bu atfın kendisiyle doğrulanabilir. "Kendiliğindenlik", "sahicilik", "özgünlük" yerlilik argümanını kendisindedir.[4] Balzac'ı, Flaubert'i Fransız yapan öge, Dostoyevski'yi veya Tolstoy'u Rus yapan ögeden bu nedenle farklı değildir. Hiçbir romancı Joyce kadar İrlandalı ve Katolik değildir; ama bu iki "kimliğe" de Joyce kadar da mesafeli durmaya çalışmış, bu mesafeye hayatını adamış (bunu zorunlu kılan salt "estet" bir tavırdan söz etmiyoruz elbette) başka bir romancı herhalde yoktur. "Yerli" bir şiir yoktur. "Yerli" bir roman yoktur. Edebiyatın yerliliği, herhangi bir edebiyatın tarihine götürülmesi gerektiğinden, olanlar, folklora, yahut etnolojiye aittir; hayatiyet taşımazlar, gösteri sanatlarına aittirler. Geçmişe yönelik tamir edilemez bir tutkunun aracı ya da otantisitenin pre-modern anlatı kalıplarını yaşatan, kendilerini var eden özün, yerelliğin aşılmasıdır. Bilimlerin, sanatların ve edebiyatın normalizasyonu, ancak içlerindeki müesses yerlilik iddiasının geri çekilmesiyle mümkün ola-

151). Bu ikilemleri bir anti-semitist retoriğe bağlamak yanıltıcı olacaktır, daha doğrusu herhangi bir "karşılık" retoriğine. Bütün milli kültürlerin karşı oldukları şey, yerli olmayanın göreli "başarı"sıdır.

3 Yerlilik iddiasının kendisine ve karşıtlarına kalıcı statüler atfetmesi, bu statüler aracılığıyla düşünmesi ve ayrımlar yapması gerçek "politik" tavrı olarak somutlaştırır ve kendisiyle birlikte yaşamanın önündeki en büyük engeli oluşturur. Bu türden bir kalıcılık statüsünün birlikte yaşama alışkanlığını tehdit eden sonuçları için, bkz. Julia Kristeva, *Strange to Ourselves*, Harvester: Wheatsheaf, 1991.

4 Adorno'nun Heidegger'e karşı gösterdiği gibi, otantisite, hep jargonuna sığınacak kadar kendisinden uzak ve gayri sahih olabilir.

bilmiştir. Yerleşik felsefi mirası oluşturan büyük atılımların hiçbiri, bir aidiyete bağlı olarak, yahut bir bağlılık argümanıyla değil, tam tersine bu argümanın reddiyle birlikte gerçekleşmiştir. Fichte'yi bütün bir insanlık için var eden "Alman Milletine Hitab"ı değildir, "İlim Öğretisi"dir (*Wissenschaftslehre*); ya da şöyle diyebiliriz, ilk Fichte Almanlık'ın tarihsel bir figürüdür ve ona aittir, sahip olduğu ses başka milletler için ancak bir örnek teşkil edebilir. İkincisiyse, bütün insanlığa ve onun düşünümüne.

Yerlilik ve kültür

Yerlilik iddiası, kendisini hangi alanda ifade ederse etsin öncelikle ve suret-i mahsusada "kültürel" bir iddiadır ve bu nedenle, yerlilik, bütünüyle kültüre dayalı bir literatüre (ya da söz dağarcığına) sahiptir. Buna rağmen kültür kavramının yeniliği (Williams, 1990: 15)[5] bu sahiplenişin kökünün çok eskilere gidemeyeceğini gösterir. Yerliliğin tarihsel yeniliği, yerlilik dayanaklarının (ve bu arada özellikle kültürün) modernliğe bağlı olarak gelişmesinden kaynaklanır. Bu olgu, yerlilik ve modernlik ikilisinin aynı ruhu taşıdıkları anlamına gelmez; tam tersine, modernlik ve yerlilik birbirlerine karşıt bir ruh oluşturma çabası içinde olmuşlardır. Modernliğin yaymaya, merkezsizleştirmeye ve deneyime açmaya yönelik çabası, yerlilik iddiasının içine kapanma ve kendisi olarak kalma tepkisiyle karşılanır. Yerliliğin kaynakları (din, kültür, tarih vb.) toplumsal bütünden kendilerine özgü alanlara yayılma imkânı bulduklarında, o bütünü oluşturan esas ögenin kendilerinde kaldığı iddiasıyla var oldular. Tarihin ampirik muhtevasının denetlenemezliği, dinin sekülarizme karşı verdiği mücadeleden yara alması, her

5 Kültür kavramına ilişkin bu tarihselliğin, yerlilik ideolojisinin "zayıflığını" açıklamak üzere kullanılabilir olduğunu düşünebiliriz.

ikisinin de kapsayan, ancak onların marûz kaldığı dönüşümleri yaşamadığı varsayılan kültürün önünü açmıştır. Böylece bir "alan", diğer bütün alanların sınırlarını zorlamaya başladı. Bu yayılma, kültürel olanın niteliğini belirlemede sorunlar yarattı - kültürün lehine olmak üzere. Bu sorunların yerlilik argümanına da sirayet etmesi neredeyse kaçınılmazdı, öyle de oldu. Bugün yerlilik savunusunun dile mi, dine mi, tarihe mi, halka mı, hâkim dünya görüşüne mi, yoksa bunların hepsine birden ve özellikle kültürle kesişme noktalarına mı müracaat ettiği açık değildir. Bu belirsizliği yerlilik taraftarlarının pragmatik bir biçimde kullandığını görüyoruz. Bu öyle bir kullanımdır ki, sadece keyfî bir "yerli olan" ve "olmayan" ayrımında işlevsel olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi bileşenlerine indirgenemeyecek kadar karmaşık hale gelen bir bütünün var kalmasını da sağlar. Bu var kalışın dayanacağı kuvvet, nesnel hiçbir temeli olmayan bir "psikolojidir". Yerliliğin kendine yönelik haklılaştırımının, yeri geldikçe, referans noktalarının üzerinde bir psikolojiye, çoğu durumda kollektif bir ruh haline müracaat etmesi bu açıdan anlaşılabilirdir ve tepkiselliğinin esas kaynağını da oluşturur.[6]

Yerlilik ve tarih

Yerlilik iddiasının 'kalın' bir toplumsal oluşuma tekabül ettiği toplumsal, tarihselliği "zayıf" toplumlardır; evrensel ta-

6 Türkiye'de savunucularının yerlilik konusundaki heyecanlarının arka planında, bu heyecanı besleyecek teorik bir derinliğin bulunmamasının ve yerliliğin tanımlanması konusunda gösterdikleri özensizliğin bir ve belki en önemli nedeni de bu olsa gerektir. Yerlilik düşüncesinin milliyetçilikle, muhafazakârlıkla ve sağ politikalarla kolayca özdeşleşmesi, bu özdeşliklerden siyasal yararlar umması sözünü ettiğimiz psikolojinin boyutlarının ne kadar geniş olduğunu kanıtlar. Bu psikolojiye katılma yönündeki çağrıların saldırganlığının artması, daha önce de belirtmeye çalıştığım gibi (Çiğdem, 1997: 32-51) ideolojik ve kültürel bir yavanlaşmanın, sefaletin sonucudur.

rihin, dünya tarihinin oluşumuna sonradan katılan, katkıları edilgenlikle mahdut toplumlardır.[7] Bu olgu, sınıfsal düzeyde de benzer bir karışıklık bulur. Yerliliğin bir küçük burjuva ideolojisi olarak gelişmesi, bu sınıfın kaderiyle ve varoluşuyla yakından ilgilidir. Politik taleplerinin en üst perdeden başlayıp, reel politiğin sınırlarında son bulması, hem tarihsel hem de toplumsal taşıyıcılarının "arada oluşlarıyla" açıklanabilir. "Yerli kalan", "yerli kalmayı ümit eden" toplumlar tarihsel evriminin zayıf halkasını teşkil ederler. Antropolojinin yahut etnolojinin, yâni bir tür "tarihsizliğe" varmayı amaçlayan disiplinlerin nesnesi oluşları, bu açıdan bir rastlantı değildir. Tarihsel sürecin kıyısında yaşayan, yaşaması da muhtemel olan bir hareketin, tarihin bütününe yönelik temellük çabasının, ancak özel bir tarihe, ama muhakkak "engellenmiş" bir tarihe dönülerek gerçekleştirilebileceği açık olduğundan, yerliliğin tikel bir tarihi takviye mücadelesine tanık oluruz sık sık. Burada tarihsel olguların çarpıtılmasının bir kötü niyet gösterisinden çok, bir zihinsel işleyiş biçiminin ürünü olarak anlaşılması gerektiğini söylemek durumundayız. Çünkü yerliliğin tarihle ilişkisi asla bir "nedensellik" gerilimi taşımaz. Bu nedenle her olgu, ancak ya da doğrudan kendisiyle anlamlı ve açıklanabilir bir özelliği temsil eder ya da mekânsal veya zamansal hiçbir ilişkisinin bulunmadığı tarih-aşkın başka bir feno-

7 Modern dünyanın temellerinin atıldığı 18. ve 19. yüzyıllar, toplumların böylesi bir sınıflandırmaya tâbi tutulmasını haklılaştırıcı ampirik verilerle doludur. Aslında bugün bütün toplumları aynı tarihsel çizgide yaşamaya mecbur eden büyük ölçekli olguların, yani modernliğin kurumsal/yapısal oluşumunu hazırlayan faktörlerin hemen hepsinin "yerel" olgular olarak türediklerini söyleyebiliriz. Yerellik ve karşıtını doğuran, bu olguların dinamiğindedir. Modern devlet, kapitalizm, para ekonomisi, şehir hayatı, bürokrasi, rasyonel davranış gibi olguları evrenselleştiren, arkalarındaki politik kuvvet değildir sadece. Bu dönemde ilimlerde ve felsefedeki "evrensellik talebi", yerel unsurların bir bireşimi olarak çıkar. Şimdi ve burada onları farklı kılıklarda görüyor olmamız, bu bireşimin bildiğimiz tarihe tahakküm edebilmesinden kaynaklanıyor.

menin temsilcisi olarak vardır.[8] Bunun yanısıra "tarihin ibretlik kullanımı" diye özetlenebilecek ve her tarihsel olguya, yerliliği oluşturan psikolojiye katkısı oranında bir ibret atfeden ve bu ibreti toplumun olmazsa olmazı olarak dayatan başka bir yaklaşımı da akıldan çıkarmamalıyız. Buna tarihin "etik" çarpıtılması da diyebiliriz. Yerlilikle milliyetçilik arasındaki kanbağı, elbette yerlilik argümanının tarihsel olanı çarpıtmasında önemli bir etkeni oluşturur; buna rağmen, milliyetçiliğin tarihe bakışı, bu tür tutarlılık içerdiğinden, sonuçlarına bakarak tarihsel evrimi ve dönüşümü görmeyi, giderek kabul etmeyi gerektirir. Oysa yerlilik, bu düzeyde bile bir insicama sahip değildir.

Yerliliği nasıl "pozitif" bir hareket olarak kurabiliriz? Bu sorunun cevabı, ancak "hiçbir şekilde" olabilir. Çünkü yerlilik bir kere kurulmaya başlandığında, yani iradi ve hattâ rasyonel bir inşânın konusu haline gelmeye başladığında, kendi muhtevasına taşıyabileceği bütün oluşumları araçsal bir kullanıma tâbi tutması bir yana, tarihsel ve toplumsal olana karşı bir "temizlik harekâtına" girişmek zorunda kalacaktır. Yerliliğin bu türden bir harekâtı gerektirmeyen herhangi bir biçiminin gelişmesi neredeyse imkânsızdır. Yerliliğe atfedilen pozitif anlam, nerede olduğunu bilmenin bilincine dayanıyorsa, bu bilincin geri çekilmeye ve sessiz kalmaya muti olması gerekir. Eğer bugün yerliliğin savunusu uğruna yapılabilecek en iyi şey bir yerlilik reddiyesine girişmekse, bu, yerliliğin muhtevasını oluşturan unsurların kaybettiği anlam ve işlevlerin vahametinden ileri gelmektedir. Peki bu unsurların hangisi yerlidir? Kendi rüşdünü ispatlayamamış bir kültür mü? Anadolu topraklarındaki top-

8 Burada gerçekte tarihsel sürecin bir taraftan, herbiri tarihi bütünüyle açıklamaya muktedir olduğu varsayılan bir tekil olgular zincirine, diğer taraftan kendine hiçbir işlevi bulunmayan, ancak başka olguları doğrulamak üzere var olan bir olgular toplamına indirgenmesinden müteşekkil bir anlayıştan söz edebiliriz.

lumsal kavrukluğa teslim olmuş bir din mi? Yoksa bütün kişiliğini başka ferdlerle yakınlaşmayı reddeden bir snobizme teslim eden, ancak bir yerlilik demagogu olabilecek kadar gayri-yerli Necip Fazıl'ın deyişiyle, "bir ferdi bir ferdine kaynamaz", yaşadığı coğrafyayı "yurt" yapmaktan aciz bir halk mı? Yerlilik, en has haliyle bile bir elit söylemi olmaktan öteye gidemeyecektir. Günümüzdeki yerlilik savunucuları, *Yaban*'daki tiksinmeyle acıma arasında gidip gelen hissiyatın uzağında değiller. Sadece, serbest pazar ekonomisinin nimetleriyle her köylüyü birer müteşebbis yapmanın ekonomi politiğiyle fazla ilgililer.

Burada olmak, burada olan her şeye evet demeyi gerektirmiyor. Evet denilecek hemen hiçbir şey olmamasına rağmen, yaşanan yere sırtını çevirmeyi elbette onaylanacak bir tutum olarak görmüyorum. Buraya duyulan sevgi ve nefretin sınırlarını çizmek, bir çözüm yolu olarak gözükmüyor; sevgi ve nefretin rasyonel formlar halinde dönüşmesini beklemek de. Bu toprakları özgül yapan sosyolojik ögenin keşfi, bu öge üzerinde düşünmek ve hareket etmek bir ideoloji, bir kültürel pozisyon olamaz; aklı başında her insanın sahip olması gereken bir tutumdur. Aklı başındalık, Kant'ın Aydınlanma tanımındaki özerklik ve sorumlulukla özdeştir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1986). *The Jargon of Authenticity*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1986.

Çiğdem Ahmet (1997). "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 74, 32-51.

Jeffry Herf, Jeffry (1990) *Reactionary Modernism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Julia Kristeva, Julia. *Strange to Ourselves*, Wheatsheaf: Harvester, 1991.

Mannheim, Kar l (1969). *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Williams, Raymond (1990). *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Eser Tarım, İstanbul: Adam Yayınları.

İKİNCİ BÖLÜM

İslâmcılık: Teori ve Pratik

5.
"Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı" Olarak İslâm Düşüncesi

Bir düşünceyi, herhangi bir başka kavramla, adla, belki bir tarihsel dönemle, toplumsal iklimle ya da herhangi bir sıfatla birlikte tahayyül edip, bu tahayyül üzerinde ve üzerinden kurmanın nesnel temelleri neler olabilir sorusu, bu düşüncenin tabiatını ortaya koymak bakımından zorunlu bir sorudur ve bir düşüncenin, düşünme biçiminin her türlü adlandırma gibi aslında söylediğinden daha fazlasını gizleyen bir adlandırma edimi oluşunun rahatlatıcı belirleyiciliğinden kurtulmayı sağlar. Çünkü özgül bir döneme, belli bir tarihsel sürece ya da dönüşüme atfedilen düşünce almaşıklarının gönderildikleri yere ilişkin kabul ya da itiraz hakları yok, ama üretenlerin aidiyeti ve alenî olarak ifade edilen "angajman"larının dışında, herhangi bir kollektif kimliğe atfedilen düşüncenin mahiyetinin, bu kimliğin hangi özelliklerine ve niteliklerine bağlanacağı hususunda *bir* mesele var. Kimlik edinmenin, bir kimliğe ait olmanın, onu kollektif kılmanın ve kollektif olarak paylaşmanın güveni, bu kimliğin altındaki tarihsel öznelerin gerçek taleplerini ve sorunlarını ortadan kaldırmaz. Çünkü kollektif birimle-

rin, herhangi bir toplumun, bir mü'minler topluluğunun, Platoncu bir feylesoflar ordusunun konsensusu, konuşmaktan çok susar. Kimlikleri ayırdetmekten çok, birleştirir; homojenleştirir. Düşüncenin dili, bu homojenliğin dili olur, formelleşir ve katılaşır. *Logos*'un yerini *lex* alır. *Lex*'in *logos*'a tercih edilmesi, dinlerin, özellikle kitâbî dinlerin kendi ökümenik çağrılarına duydukları güvenin kurumsallaşmasıyla ilgilidir. Bu kurumsallaşmanın siyasal ifadesi, toplumun ya da ümmetin dünyevî hedefler etrafında ve dolayımında mobilize (seferber) edilmesinde bulunur. Heterodoksilerin dinler tarafından reddi, bu mobilizasyona potansiyel bir tehdit oluşturmaları nedeniyledir, ama heterodoksiler asla bir din kuramazlar. Çünkü onlar da dini kuran, gerçek kollektif öznenin içindedirler. Dinî kollektif özne, hem pluralist hem de monist olma iddiasındadır; dışladıklarından çok kapsadıklarıyla kendini tanımlamaya çalışır. Yine de Weber'in[1] gösterdiği gibi, dinî kollektif özne, kendi içerisinde en azından egemen elitler ve plebyen tabakalar olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki grubun farklı tarihsel din anlayışları vardır. Bu anlayışlar, toplumsal hayatın değişik kurumlarına (ya da Weberci bir deyişle, 'sferlerine') muhtelif şekillerde yansır. Dinî düşünce dediğimizde, bu grupların karşılıklı ve kendi aralarındaki mücadelelerden, çatışmalardan ve nihayet uzlaşmalardan sonra ortaya çıkmış bir *corpus*'u anlamak gerekir. Ancak bu *corpus* bütün olup bitenleri kendi muhtevasında barındırır. Dinî ökümen, bu muhteva üzerinde yükselir. İslâm düşüncesine baktığımızda, bu söylediklerimizi doğrulama imkânına sahibiz. Bütün bunlardan sonra yine de "İslâm düşüncesi" kavramının so-

1 Weber'in din sosyolojisi, dinin farklı yorumlarının bazen dinin kendi içerisinde önemli ve işlevsel kutupsallıklar yaşadığını da gösterir. Özellikle dinin dünyaya, dışsal gerçekliğe karşı aldığı tavır (reddediş ya da olumlama anlamında), bu kutuplaşmalardan hatırılı sayılır ölçüde etkilenir. Bkz., Weber, 1996: 412-434.

runlu olduğunu söylemek durumundayız. Çünkü dinî düşünce kavramı sorunlu.[2]

Yazının başlığının açık bir şekilde ifade ettiği gibi, İslâm düşüncesi halihazırda "gelecek bir geçmiş tasarısı" olarak vardır ve bu durum bizatihî İslâm düşüncesinin topyekûn modern problematiğini oluşturur. Bu tasarının tam da karşısında, "geçmiş olarak gelecek" tasarısı yer alır ki, bu tasarı, Aydınlanma ve modernite idealarının toplumsal ontolojisini vücuda getirmiştir. Bu önerme doğruysa, mantıkî sonucu şu olacaktır: İslâm düşüncesi, bütün dinî düşünceler gibi gerçekte modern zamanlar için anakronik bir düşüncedir. Bunun İslâm toplumlarından ve İslâm düşüncesinden kaynaklanan nedenleri olduğu gibi, genel olarak dinî dünya anlayışının, din kurumunun *tempus modernus*'daki konumundan kaynaklanan nedenleri de vardır. Çünkü modernite ve onun ayrılmaz bir tamamlayıcısı olarak sekülarizasyon, hem din temelli dünya görüşlerinin, dinin kendi epis-

---

2 Dinî düşüncenin modern zamanlarda, "düşünceler içinde bir düşünce" olmaya itirazını haklılaştırdığını gösteren, belirleyici ve pratik olarak etkili bir gelişime henüz tanık olmadık. Sadece kendi gövdesine emebildiği düşünce dünyalarının "kenarında" var olmayı sürdüren bir eğilim vardır. Kendi aşkınlığına ilişkin tahayyülî üstünlüğü ise dinî özneleri bile tatmin etmekten uzaktır. Toplumsal ve politik boyutlarıyla da, modern formların kaba reddiyesi dışında bir oluşuma yol açmamıştır. Tabiatıyla, tarihsel olarak bakıldığında, en iyimser yorumla dini evrensel tarihin bir momenti -ilerici ya da değil- olarak değerlendiren, böylelikle aşılabileceğini de zımnî olarak dile getiren "Aydınlanmacı" tarih felsefesinin baktığı yerde din zaten olmayacaktı. *Şimdi* var; ama dinin modern yapılar ve süreçler içerisindeki konumunu belirlemek açısından, bu varoluşunun ne Aydınlanma'nın öngördüğü kadar sönümlenmiş ne de dinin istediği kadar katışıksız olduğunu dile getirmek mecburiyeti vardır. Bu, Aydınlanma'nın dönüştürücü gücü ya da dinin dirençsizliği anlamına gelmez, sadece "insan türü tarihle birlikte ilerlediğinde, dini kaybeder; ama arkada bu kaybedişin izi kalır" (Horkheimer, 1989: 131). İzi kalır, çünkü Horkheimer'in dediği gibi, tarihteki kötülüklere müdahale edememenin yarattığı bir sıkıntıyı, insanoğlu sırtında taşır. Din bu yaralayıcı izden daha fazlasını talep edecek midir? Talep ettikçe, "din" olarak kalabilecek midir? Dinî düşünceler, bu arada İslâm düşüncesi bu talebin ideolojik hamallığını üstlenecek midir? Hıristiyanlık, böylesi bir talebin iktisadî, Yahudilik, politik talebini üstlemişti. Sonucu biliyorsunuz.

temolojik ve teorik çerçevesini dönüştürmeksizin rekabet edemeyeceği bilinç yapıları üzerinde, hem de dinin herhangi bir düzeyde eklemlenme gerçekleştirmeksizin toplumsal farklılaşmayı ve bu farklılaşmadan doğan toplumsal öğrenim mekanizmalarını[3] harekete geçiremeyeceği karmaşık bir toplumsal bütün üzerinde yükselen bir süreçtir;[4] ve bu süreç içerisinde, din üzerinde doğrudan bir güç gösterisinde bulunmasa bile, onu dönüştürebilecek bir dinamiğe sahiptir. Bu nedenle modernite içerisindeki düşünce ve idrâk kalıplarının değişeceğini, dönüşeceğini öngörmenin kahince olmadığı açıktır.[5] Zamanın ruhunu teşhis etmeye yönelik her teşebbüs, bu gerçeği teslim etmek zorunda kalacaktır. Modernite öncesine dönmenin, onu aşmak ya da dışında kalmaya çalışmanın, dışında kalabileceğini varsaymanın sığınacağı yer ancak söylemsel olabilir, ancak retoriğin gösterişli fakat muhtevasız tekinsizliğinde ortaya çıkabilir. Nitekim öyledir: çağdaş İslâm düşüncesinde baskın olan, modern gerilimdir. Niyetleri ve teorik tercihleri, politik hedefleri ne olursa olsun, en radikalinden en liberaline, bütün düşünce formlarını ve bu formların ifade edilme biçimlerini, dolayısıyla epistemolojisini ve sosyolojisini belirleyen

3 "Öğrenim mekanizmaları (ya da süreçleri)" deyimini Habermas'ın kasdettiği anlamda kullanıyorum: toplumsal evrim ve farklılaşmanın değişen ihtiyaçlar ve beklentilere karşı geliştirdiği, dilsel olarak dolayımlanmış, toplumsal olarak yapısallaştırılmış bilişsel ve pratik uyarlama ve uyarlanma yolları olarak. Bir kez öğrenilmiş olan, iradî bir şekilde öğrenilmemiş hâle gelemez. Tarihin bir öğrenim süreci olarak konulması, toplumsal eylemlerdeki içkin öğrenim kalıplarının rolünü gösterir. Bkz., Habermas, 1979.

4 Daha da açık söylemek gerekirse sekülarizasyonla birlikte, değer düzeyinde, dinî değerler seküler değerlerle; bilinç düzeyinde, ötcki-dünyaya ait yönelim bir dünya-içi yönelimle; kurumsal düzeyde, dinî kurumların önceliği politik ve iktisadî kurumlarla yer değiştirir (Schluchter, 1989: 254-5).

5 Modernite ideasını, "yeni" zamanlarda karşılaşılan bütün sorunların yeterli ve gerekli sebebi olarak koymanın, bu ideayı yayacağını ve açıklama gücünü ortadan kaldıracağını söylemenin görünürde haklı bir yanı var. Modernitenin hegemonik gücünün bizi böyle düşünmeye zorladığı bile düşünülebilir.

şey, modernitenin kendisidir. "Modern" İslâm düşüncesindeki modernliğin izlerini kaldırdığımızda, geriye kalan, İslâm düşüncesinin tarihsel ürünlerinin estetize edilmiş geleneksel-söylemsel kalıpları olacaktır.

Tarihsel olarak pre-modern İslâm düşüncesini bir *philosophia perennis* olarak değerlendirmenin bir sebebi var;[6] çünkü orada belirleyici olan, dinsellik; metinsel olarak dinsellik, olgusal olarak dinsellik. Düşüncenin dolayımlandığı metinlerarasılığın ve gerilimini aldığı toplumsal kaynakların zemini, dinin bir toplumsal kurum olarak kapsama iddiasını taşıdığı ve kapsamayı başardığı bir zemin. Din, ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın düşünceye içsel, çünkü *philosophia perennis*'in bunu mümkün kılan epistemik bir yanı var. Oysa modern düşünce, hiyerarşik olarak farklılaşan geleneksel düşüncenin aksine, her düzeyde kendi spesifik mantık ve özerkliğini kurmayı amaçlayan, işlevsel bir farklılaşmanın ürünü. İslâm düşüncesinde felsefe, kelâm, fıkıh ya da tasavvuf arasında işlevsel bir farklılaşmadan söz edilemez; bunlar hiyerarşinin en üstünde duran bir ontolojiye varmanın ve doğrulamanın söylemsel yolları olarak vardır. Ahlâk, örneğin kelâmın, fıkhın ya da kelâmın nesnesi olabilir, ama bu ahlâka, hattâ teorik bir nesne olarak bile, bir

---

6 *Dolayısıyla* dinî değil; *philosophia perennis*'i bütünüyle zorunlu olarak *dinî* sayamayız çünkü. Grek felsefesinin antropolojik tabiatı bir taraftа, bütün *philosophia perennis*'ler diğer taraftа. Rönesans ve Aydınlanma'yla birlikte düşüncenin *episteme*'i değiştiğinden, artık *philosophia perennis*'i ancak tarihsel bir *malzeme* konumuna yerleştirebiliriz. Çünkü, *philosophia perennis*'in kendisi de tarihe tâbidir. Türkiye'de S. H. Nasr, R. Guenon ve ortaklarının kazandığı yaygınlık, apaçık bu olgunun görmezlikten gelinmesi nedeniyledir. Felsefeyi 'hikmete' bağlayan bir tavrın, pre-modern bir tavır olduğunu; modern felsefenin zorunlu olarak subjektivist bir karakterinin bulunduğunu ve modern felsefedeki yarılmaların bile (Nietzsche, Heidegger vb.) ancak bu subjektivizmi radikalleştirerek gerçekleştiğini söylediğimizde, başka bir boyuta da varırız : *philosophia perennis*, subjektivizm ve türevlerine yenildiğinde, zaten arkaik hâle geldiğini kabullenmiştir bile. İslâm düşüncesindeki modern damar, bu subjektif ögenin içerilmesiyle mümkün olabilmiştir.

özerklik tanındığı anlamına gelmez. Gazâli'nin başlatıp, İbn Rüşd'ün sürdürdüğü *Tehâfüt* tartışması, bir tür geç-Aydınlanmanın empoze ettiği üzere, imân ve akıl ya da dinin nasıl yorumlanacağına ilişkin bir tartışma değildir,[7] gerçekte ancak politik ve toplumsal sonuçları itibariyle önemlidir. Gazâli, feylesofların söylediklerinden çok, bulundukları yahut taleb ettikleri konumdan rahatsızdır. Epistemolojik bir elitizmin, ortopraksisin ve ortodoksinin sağladığı eşitliğe tercih edilmesinin anlamını sorar. İbn Rüşd'ün felsefeyi, şeriatın arkasına koyma girişimi, yükselen bir medeniyetin entellektüel rahatlığını sergiler; Gazâli'de bu medeniyetin kendisini koruma isteği ve bu isteğin yarattığı bir daralma (büzülme) söz konusudur.

İslâm düşüncesi bir taraftan bu özel tarihini bir gelecek perspektifiyle yeniden kurmanın, diğer taraftan başka düşünce geleneklerinin özel tarihlerinin etkilerini manipüle etmenin, bu etkileri kendi gövdesine eklemlemenin, ortadan kaldırmanın ya da evcilleştirmenin meydan okuyuşlarıyla karşı karşıyadır. Bu sürecin, kendisini "dinî" olarak tasarımlayan bir düşünce için sancılı ve gerilimli olmaması mümkün değildir. Peki bir düşünceyi "dinî" kılan öge nedir?[8] Bu

---

7 Tartışmada İbn Rüşd'ün rasyonalist ve dolayısıyla daha liberal, buna karşılık Gazâli'nin daha ortodoks bir düşünüşü temsil ettiği söylenemez - hattâ tam bunun karşıtı daha doğru gözükmektedir. M. Türker'in klasik çalışması (1956) bunu gösterir. Buna rağmen, İslâm felsefesi, kelâmı, fıkhı, tasavvufu ve tarihyazımını hepsi birörnek entellektüel girişimler olarak değerlendirmek mümkün değil. Ancak bütün bu alanların oluşum süreçleri, dinin gelişimi sürecindeki topluınsal olgulara götürülerek açıklanabilir. Üstelik bu disiplinler, içine doğdukları kültür ve ınedeniyet haritasının bütün verimlerini kullanmakta herhangi bir beis görmemişlerdir (Fazlur Rahınan, 1981). Böylesi bir imkândan, modernlerin yararlanmasını engelleyen nedir - eğer modernler salt "modern" oluşlarından dolayı bir kötülükle malûl değilseler?

8 Herhangi bir düşünceyi "dinî" kılan ögenin ne olduğuna ilişkin kabulün, felsefî değil politik bir tercihi yansıttığına ve yine bir düşüncenin dinle ilişkisinde "angajman"ın bir "değer" sorunu olarak ortaya konamayacağına inandığımı söylemek isterim.

ögeyi ait olduğu yere, dinin kendisine göndererek mi açıklayacağız yoksa dini kuşatan gerçeklikten hareketle mi? Kendisinden kalkarak değil, mukayeseyle açıklamaya kalkışıldığında, anlamlı bir karşılaştırma nümunesi olarak örneğin Yahudi-Hıristiyan düşüncesini İslâm düşüncesinden ayıran şey tam olarak nedir?[9] Tekrar başa dönersek, bir düşünceyi etnik, dinî ya da başka türden bir aidiyet tasarısından soyutladığımızda, geride sözgelimi Müslüman ya da Hıristiyan olmayı belirleyen bir "öz" kalır mı? Böylesi bir öze ulaştığımızı varsayalım, bu öz bir kere ve bütün zamanlar için verilmiş mi olacaktır? Yoksa biz değişik tarihsel dönemlerde, bu dönemlerin ruhunca belirlenen farklı özlerle mi karşı karşıya kalacağız? O vakit, belli bir "özü" diğerlerine öncelikli ve ayrıcalıklı kılan nedir - bu özün nominal değerinden başka. Bu değerin bile tarihsel ve toplumsal bir inşâ olduğu gerçeği, bu soruları cevaplamamıza yardımcı olacaktır.

İslâm düşüncesi, tarihsel bir kurgu mudur, yoksa bir İslâm düşüncesi tasarımına *şimdi* yeniden hayat veren süreçler toplamı gibi modern bir olgu mudur? Halihazırdaki İslâm düşüncesi, nasıl ve hangi şartlarda ifade edilirse edilsin modern bir projenin ürünüdür ve bu proje, tıpkı daha önce İslâm düşüncesi olarak adlandırılmış bütünlere etkide bulunan diğer toplumsal projeler gibi kendiliğinden ne iyi ne de kötüdür - ama modernlik bir dönüm noktasıdır, çünkü artık nesneler ve oluşlar eskiden oldukları gibi olamayacaklardır. Bu söylediğimiz bütün büyük ve anlamlı tarihsel dönüşümler için geçerlidir; modernite için farklı olan, onun kendi kendisini tahkimidir. Bu öyle bir tahkimdir ki, hem geçmişi hem de geleceği oradan kalkarak yorumlamaya

9 Tabiî Weber'in ifadesiyle bütün dünya dinlerini aynı kaynağa bağlayıp, ancak bu kaynaktan farklılaşmaları esasında değerlendirmek ve İslâm/Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneklerinin kendi prensiplerinde sebatkâr olmakla vardıkları neticeleri de bu farklılaşma içerisindeki sapmalara indirgemek mümkün.

muktedir oluruz. Karar vermemiz gereken, İslâm düşüncesi olarak adlandırılan bütünün modernliğe karşı *konumunun* ne olacağıdır. Kararımız ne olursa olsun, Habermas'ın deyişiyle bir deri gibi sırtımıza yapışan modernliğin biz ölümlüler için ikinci bir tabiat hâline geldiği gerçeğini değiştiremeyeceğiz. Sadece, İslâm düşüncesinin modernliğe *karşı* konumlandırılmasından yana olanların İslâm toplumlarının entellektüel ve toplumsal kaderini belirlemedeki etkinliğine işaret etmek zorundayız.

İslâm düşüncesi, bir gelecek perspektifine sahip olmadığından, -çünkü geleceğe yönelik bir perspektif ancak modernitenin perspektifi olabilir ya da ancak 'modern' bir perspektif olabilir-,[10] kendi geçmişini "geleceği" olarak görmekte, geçmişi "gelecek" olarak kurmaktadır. Bu tarih-dışı yaklaşımın[11] kendisini haklılaştırmak için müracaat edeceği kaynak, içerisine doğduğu tarihtir, ama bu tarih, ancak geçmişte olduğu şekliyle tarih olabilir. Bugüne taşındığında, kendi katışıksızlığını kaybedeceğinden ancak bir inhirafın, bozulmuşluğun tarihi olabilir. Tarihle kurulacak yegâne ilişki bir reddetme ilişkisi, tarihsel mekân yalnızca "içerle-

10 Bkz. Koselleck, 1985. Geleceğe yönelik tahakkümü felsefi olarak haklılaştırmış, toplumsal olarak kurumsallaştırmış modernite, tarihsel bilincini yeni çağın teşhisi ve geçmişin analizi arasında kurmuştu. Ancak modernliğin meşrûiyeti geçmişten değil, kendisinden, *modern*den türetilmişti. Antikitenin tarihsel bilinci tarihin bir çöküş olarak algılanmasından doğmuştu, modernliğinkiyse yenilenmenin, var kalabilmenin - tarihe rağmen. Günah keçisi ortaçağlar ise, dünyayı ve tarihi olmakta olduğu haliyle kavramaktan başka bir suç işlememişti.

11 Tarih-dışılığı belli bir tarih anlayışının dışlanması olarak değerlendirmemek gerekir; sadece tarihin "orada" kaldığına, kalabileceğine ilişkin çocuksu kolaycılığın huzuruna müracaat etmenin, tarihi paranteze ahnaya muktedir olamayacağını kavramak gerekir. "Tarih" ve "geçmiş" kavramları arasındaki tercih bile bu açıdan anlamlıdır. Geçmiş, geride bırakmış olmanın, sahte bir yenilenmenin ve unutmanın tercihidir; tarih, kötülüğün ve sorumluluğun. Çünkü tarih, hiçbir şeyin geride kalmayacağını, yenilenmenin sadece retorikte kalacağını ve olup bitenlerin asla unutulamayacağını gösteren bir uğrak olarak görülmedikçe, neyi gösterebilir ki?

menin" mekânı olabilir bu yüzden. İslâm düşüncesinin tarihi, gelecekte "görünüvermesi" muhtemel bir geçmişin dokunulmazlığı ve otoritesi altında yazılmış, geçmişin tarihselliğinden soyutlanıp, modern vakitlerin tarihselliğiyle yarıştırılması mümkün gözükmüştü. Geçmişi geleceğe taşımanın ütopyanizmi, geçmişin sadece geçmiş olmadığını, tarihi de içerdiğini hatırlamak mecburiyetini inkâr ettikçe, otoriter bir dile bürünür.

Yeni-cemaatçilik, postmodernizm ya da yeni-sağın teorik ya da "ruhsal" çekiciliği, İslâm düşüncesinin otoritaryenizmini gizlemesi oranında işlevseldir. Bu ütopyanizm, modern ya da değil, İslâm düşüncesinin epistemolojik ve teorik öncüllerini verili bir öncelik ve üstünlük duygusuna, bir *primus inter pares* talebine kapılmaksızın kendisine yönelik *kritik* bir tutum geliştirmesini ve bir kere "düşünce" olarak ortaya çıktıktan sonra, diğer bütün düşünceler gibi, tarihle, toplumla ve insanla bağlı ve sınırlı olduğunu görmesini engellemiştir.

Bu İslâm düşüncesinin sosyolojik, felsefî, antropolojik ya da iktisadî bir formasyona teslim edilmesi anlamına gelmez. Ancak, aynı şekilde kelâmın, tasavvufun ya da fıkhın "belirleyici düzeyler" olarak işlevselleşmesi de kabul edilemez. Zaten modern zamanlarda bu düzeylerdeki uğraşların pratik olarak ortaya ne koyduğu da tartışmalı ve sorunlu bir mahiyet arz eder.

"İslâm düşüncesinin bir geleceği olabilir mi?" sorusu, bir kez daha tekrar etmek gerekirse, aslında "herhangi bir İslâm düşüncesi ideasının modernlik içerisinde temellendirilmesi mümkün müdür?" sorusuyla özdeştir. "İslâm düşüncesi modernliğin *dışında* temellendirilebilir mi?" sorusu, farklı ve günümüzde baskın olan bir sorudur. "İslâm düşüncesi" başlığı altında toplanabilecek bütün faaliyetler bu problematiğin belirleyiciliği altındadır. Dolayısıyla bu istikamette hâ-

kimiyet kazanan bir eğilimle karşı karşıyayız. Başka bir eğilimin kendisini kalın çizgilerle ifade etmesine tanık olmadığımız gibi, "başka" bir eğilimin olabileceğine ilişkin imkânlar da sınırlı gözükmektedir. Şüphesiz, İslâm düşüncesi, günümüzün, modern zamanların mantığını kavramada göstereceği esnekliğin doğuracağı politik bedel hakkında iyimser değildir. Ancak halihazırda ödediği politik bedelin nelere mâl olduğu konusunda da gerçekçi sayılmaz.

Geç-modern dönem, her düşüncenin "pazara" çıktığı, diğer düşüncelerle yarıştığı bir dönem; düşüncenin ifade edilme biçimleri kadar, ifade kanalları da önemli. İslâmî düşüncenin özneleri, tıpkı diğerleri gibi, pazarın, akademyanın, toplumsal grupların ve hareketlerin içerisindeler. İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu karmaşanın, aydınlık bir geleceği müjdelemediği de açık. İslâm toplumları hemen her yerde eşitsizliğin, kitlesel sefaletin ve baskının olduğu toplumlar. İslâmın, reel sosyalizmin çöküşünden sonra, Batı tarafından "stigmatizasyonu", kısa dönemli, gergin radikalizmlerin ve kaba güç gösterilerinin artmasına ve taraftar bulmasına yol açtı. İslâm düşüncesi kendi içerisinde yapacağı uzun ve meşakkatli yolculuktan vazgeçerek, bu yolculuğun belki de kendiliğinden ilgâ edeceği pratiğin sorunlarıyla boğuşmayı seçti. Bugün her şeyi yeni baştan düşünmemiz gereken bir noktadayız.

Bu yeniden düşünmenin başında tarihle ve moderniteyle, gerçekçi ve rasyonel bir hesaplaşmanın geldiğini vurgulamaya çalıştım. Bu hesaplaşma Müslüman olmanın ayrıcalığına dayanılarak görmezlikten gelinemez ve ayrıcalık konumu içerisinde gerçekleşemez. Çünkü katışıksızlık ve otantisite, herkese ne kadar uzaksa, Müslümanlara da o kadar uzak ve bunun tam tersi de doğru. Müslümanlar için farklı bir kozmoz, farklı bir dünya, farklı bir toplum yok. Üstelik "farklı olmanın" nesnel şartları da burada ayrıca tartışılması

gerekmeyen gelişmelerle maddî olarak ortadan kaldırılmış durumda. Özdeşlik ve farklılık, salt ontolojik kategoriler değildir. Özdeşliğin evrenselciliğinin sunacağı cennet, farklılığın vaadettiği cennete tercih edilebilir değildir. Bütüncül bir özdeşliğin ancak otoriteryan bir toplumsal vasatı olabilir; farklılıksa, artık yalnızca barbarlığın ideolojik söylemi. Müslümanların yeryüzündeki sıkıntıları sadece "farklı" oluşlarından kaynaklanıyor değildir; bu sıkıntıları yaratanlar da kendilerini "farklı" görüyorlar.

Adorno'nun teolojik muhtevaya ilişkin söylediğini tekrarlayacak olursak, dinî olan muhtevasında herhangi bir dönüşüm olmaksızın varlığını sürdüremez; dinî olanın her momenti dünyevînin, sekülerin sınamasına göç etmelidir. Bu göç, dinî kavramların, değerlerin ve normların seküler kavramlara basit bir tercümesinden ibaret değildir. Yüzyılın başındaki reformizm tartışmalarının izlerini sürmek, bugünün sorunlarını çözmeye yetmeyecektir.

Uzun bir tarihti; Müslümanlar burjuva medeniyetine hemen her sahada yenildiler. Daha sonra burjuva medeniyetinin toplumsal ve politik kurumlarını ve değerlerini gönüllü ya da gönülsüz içselleştirdiler. Bugün "İslâmî uyanış" olarak sahiplenilen süreç, burjuva medeniyetinin kazanımlarının benimsenmesi ve kullanılmasının ürünüdür. Neden toplumsal ve politik olarak kabul gören, en azından işlevselleştirilen bir oluşum düşünsel olarak her zaman ve her durumda reddediliyor? Toplumsalı ve politiği, İslâm için var olma nedeni olarak koyan tarihsel gerilik şartlarının hâlâ hüküm sürmesinden mi? İslâm düşüncesinin kendisine bir gelecek bulmasının olmazsa olmazı olan bu tarihsel geriliğin aşılması, ancak insanların kendilerine başka bir var olma nedeni bulmalarıyla gerçekleşecektir.

KAYNAKÇA

Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon Press.

Horkheimer, Max (1989). *Critical Theory*, New York: Continuum.

Koselleck, Reinhardt (1985). *Futures Past*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Schluchter, Wolfganf (1989). *Rationalism, Religion and Domination*, Berkeley: University of California Press.

Türker, Mubahat (1956). *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasabeti*, Ankara: AÜDTCF Yayınları.

Rahman, Fazlur (1981). *İslâm*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları.

Weber, Max (1996). *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.

6.
Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlemnesi Sorunu: İslâm ve Marksizm

Geleneksel olarak Aydınlanma ve onun türevi ideolojik/toplumsal kehânetlere atfedilen dinsel bütünün kaçınılmaz olarak bir aşınmaya uğrayacağı iddiasının aksine, dinin hem toplumsal bir gerçeklik ve örgütlenme hem de ideolojik bir sistem olarak modern dünyada kendisine bir hayat alanı bulabilmesi, Weber'in dünya-dinleri olarak adlandırdığı kitaplı dinlerin ve özellikle İslâm'ın, modernitenin meydan okumalarına bütünüyle ve her alanda başarılı karşılıklar ürettiği anlamına gelmez. Bir tür dinsel direncin kapsamı ve yoğunluğu ne olursa olsun, toplumsal modernizmin dinlerin yaşanma, kültürel modernizmin algılanma ve siyasal modernizmin de politik örgütlenme biçimlerine büyük oranda nüfûz etmesi de aynı olgunun belki diğerinden de -yâni dinin, modern dünyada var kalabilmesinden- önemli olan başka bir yüzünü oluşturuyor. Nitekim dünyanın çeşitli yerlerinde ivme kazanan dinî-toplumsal hareketlerin modern oluşumların sonucu olarak ortaya çıkmaları[1] ve ilkede *modern*

1 Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yaygınlık ve yasallık kazanması, şehirleşme, siyasal katılma kanallarının artışı, toplumsal farklılaşma, pazar ekonomileri, ras-

talepleri dile getirmeleri, dinin toplumsal bir kurum olarak kendini sunumlama biçiminin nasıl modernleştiğini göstermektedir. Modernliğin kendisini çok yoğun bir şekilde hissettirdiği bir boyut olarak sekülerleşme, gündelik hayatın düzenlenmesinden politik iktidarın meşrûiyetine kadar uzanan geniş bir dairede, dinsel olanın kendi özerk alanına çekilmesini zorunlu kılarken, belki de kitaplı dinler içinde sadece İslâm, bu gerilemeyi durdurma istikametinde bir hayatiyet belirtisi taşıma ehliyetine sahip olduğunu iddia edebilme cesaretini göstermiştir. İslâm'ın toplumsal ve siyasal modernliği aşabildiğini düşündüğü uğraklar, modernliğin dolaysız görünümünün yani modernleşmenin otokratik yürürlüğe konuluşunun sonucudur-baskıya karşı direnmenin kazandırdığı üretken bir sabitlikten söz edebiliriz, ancak öncelikle bilinçli bir projenin yürürlüğe koyulmasının sonucu olarak algılayamayız bu süreci.

İslâm düşüncesinin[2] karşılaştığı en önemli sorunların bizatihi moderniteden ve onun sonuçlarından kaynaklanıyor olması, bu adla geliştirilen düşünce örüntülerinin modernlikle iradî bir ilişkisi olduğu anlamına gelmez. Halkı Müslü-

yonalizasyon vb. süreçlerin sonuçları amaçlara yönelik olarak farklı, ancak kendilerini tanımlama esasında neredeyse türdeş toplumsal hareketleri yaratmıştır.

2 İslâm düşüncesi kavramı, her şeyden önce ad olarak sorunlu bir kavram: Bu kavramla ifade edilmek istenen, belli bir dinin öncüllerine uygun bir düşünce biçimi midir, yoksa ilke olarak Müslüman bireylerin geliştirdiği bir düşünce biçimi mi? İslâm düşüncesi, klasik İslâmî disiplinlerin yani fıkhın, kelâmın, tefsirin vb. alanlarında ve yalnızca bu alanlarla sınırlı olarak gerçekleştirilen bir düşünce biçimidir denilebilir mi? Örneğin Türkiye'deki İslâm düşüncesini İsmet Özel mi belirliyor yoksa ilahiyat fakültelerinde yıllardır "laik" devletin görevlisi olarak mesleki faaliyetlerini icra eden öğretim üyeleri mi? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkün, ama İslâm düşüncesi denilen oluşumun aralarında belirgin farklılıklar bulunan çeşitli kişi ve yaklaşımlarca yürütüldüğü iddiasını bu sorularla meşru kılmak mümkün değildir. Zaten bireysel ve düşünsel farklılıklar ne olursa olsun, hangi düzeylerde geliştirilirse geliştirilsin, bir düşünce biçiminin "somut" bir gövdesinin olmaması da bunu doğrulamaz mı? Özellikle Türkiye örneğinde, İslâm düşüncesi derken adı var kendi yok bir muhayyel bütüne gönderme yapmamız bu sebepten kaynaklanmıyor mu?

man toplumların yaşadığı geç tarihsellik, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını devralan Türkiye'nin dışında kalan ülkelerde, düşünsel olanla politik olanın rabıtasını koparttığından -hattâ bu büyük ölçüde Türkiye için de geçerli bir olgudur- İslâm düşüncesi olarak ortada duran şey, genellikle, bir eğilim olmaktan çok, kişilerin eğitim, meslek ve hattâ akademik oryantasyonuna göre değişen bir karmaşadır.[3] Bu karmaşadan anlamlı bir bütünün çıkması için, düşünsel olanla politik arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilebilmesi, belki de sadece tahayyül edilmesi gerekiyordu. Nitekim sosyolojik olarak işlevsel toplumsal hareketlerin ideolojik itkisi olarak İslâmcılığın ortaya çıkması, aynı zamanda politik olarak anlamlı bir İslâmî canlanmayla eşzamanlıdır. Türkiye özelinde de aynı durum söz konusudur. 1960'lara gelinceye kadar hemen hemen aynı problematik etrafında dönen İslâm düşüncesi, ağırlıkla klasik sorunların yeniden formüle edilmesiyle ilgilense bile, yaygın bir tercüme faaliyetinin etkisiyle yeni ilgi alanlarıyla, yeni eğilimlerle karşı karşıya gelmek durumunda kalır. İdeolojik ve politik canlanmanın eşzamanlı oluşu ve yaygın bir tercüme faaliyeti, Türkiye'de var olan Marksist düşünce için de geçerlidir. 1960'lardan itibaren benzer bir gelişme eğilimi taşıyan bu iki düşüncenin birbirini tanıma isteği ya da ihtiyacı, Türkiye'de var olan somut düşünceler ve öznelerle değil, daha çok Üçüncü Dünyacı Fransız sosyalist literatürünün dolayımıyla gerçekleşir. Bugün de reel sosyalizmin çöküşüyle sol cenahta yaşa-

3 Bu konuda İranlı yazar Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç* (1991) adlı kitabı önemli veriler sunmaktadır - hattâ kitabın kendisi bile bu çerçevede değerlendirilebilir. Yazarın, özellikle dördüncü bölümde eleştiri nesnesini oluşturan entellektüel ve ideologların örneklerine, Türkiye'deki İslâmcı ya da Marksist gruplarda sıkça rastlayabiliriz. İran'da da tıpkı Türkiye'de olduğu gibi çok sayıda sanatçı bulunmakta; orada da bir zamanlar entellektüellerin büyük bir kısmı planlama teşkilatında çalışmakta ve *part-time* entellektüellik yapmaktaydı. (Shayegan, 1991: 141)

nan 'durup düşünme' ihtiyacıyla, İslâmcılığın 1980'li yıllarda tanık olduğu canlanmanın 1990'larda sönümlenmesiyle beliren mağlubiyet hissinin buluşmasının sonucu olarak. Yine de böylesi bir ortaklıktan daha fazla belirleyici olan, iki kanadın, yani İslâmcıların ve Marksistlerin, birbirlerinin "dolaysız" politik ve kültürel "diğeri" hâline gelmeleridir. Süreçteki tek olumlu boyut, herhangi bir "aracıya" gerek kalmaksızın doğrudan birbirleriyle konuşabilecekleri (kırılgan da olsa) bir vasatı yakalamış olmalarıdır.[4] İster Türkiye'nin özgül kültürel ve toplumsal bir gerçekliği olarak görülsün, ister (şimdilerde şüpheyle bakılan) sivil toplumcu ya da çoğulcu-muhalif toplumsal projelere dahil edilebilme özelliği taşıdığı düşüncesiyle hareket edilsin, isterse bütün bunların dışında, somut bir "diğeri"yle birlikte var olabilmenin barışçıl yöntemini, bir birlikte yaşama pedagojisini araştırma gayreti olarak değerlendirilsin, İslâmcılık ile Marksizmin ve bunların savunucularının konuşabilmesinin, özellikle Türkiye'nin verili sınıfsal ve politik gerçekleri dikkate alındığında her iki taraf için de özgürleştirici bir boyut taşıdığını düşünüyorum - en azından kendilerine yönelik anlamalarının derinleşmesi açısından. Tabiatıyla İslâmcılık ve Marksizmin Türkiye'nin sözünü ettiğimiz şartlarında gelenekselleşen özelliklerinden ötürü bu türden bir "iletişimi" bekleyen sayısız sorunlar vardır ve zaten bu minvaldeki teşebbüslerin hemen hepsi çeşitli güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu güçlüklerin nedenleri üzerinde düşünmek, aynı zamanda Türk düşünce hayatının derinlik kazanmasına yönelik sonuçlar da üretebilecektir. Kaldı ki bu sonuçların sadece düşünsel düzeyde kalmayacağını, politik ve toplumsal vargılarının da olabileceğini belirtelim. Abdullah Laroui,

4 O zamanlar özellikle *Birikim* dergisinin aracılık ettiği tartışmaların bugün sürdüğünü söylemek imkânından mahrumuz. Yine de en azından, karşılıklı olarak bir konuşma arzusunun varlığıyla yetinebiliriz.

çağdaş İslâmî ideolojiyi belirleyen dört karakteristik olduğunu belirtiyor:

> "Yakın geçmişi hakedilmemiş bir çöküş ve geleceği er ya da geç gerçekleşecek bir vaad olarak sunan milliyetçi eğilim; esas olarak Batı'dan ayrılığın bir rumuzu olarak kavranan bir anti-kapitalizm; vaadedilen rönesansın vazgeçilmez bir şartı olan cemaati takviye eden eşitlikçi bir devletçilik; içkin ve indirgenemez bir ütopyanizm." (Laroui, 1976: 96)[5]

Acaba Türkiye'deki İslâmcı ve Marksist ideolojiyi bu dört esasta ayırdeden, belirgin bir farklılık var mıdır? Bu esasların eleştirilmesi, Türkiye'de düşünceyi bir toplumsal eylem kılavuzuna indirgeyen, toplumsal eylemi de zihinsel bütün bağlarından kurtulmuş bir serbestiyet olarak algılayan aidiyet savunularının kendilerine yönelik sorgulayışını da belirleyebilecektir.[6]

"Eklemlenme" sorunu

İslâm ve Marksizmden ve bunlar arasındaki "tasavvuri" bir ilişkiden bahsettiğimiz zaman, kaçınılmaz olarak din ve ideoloji arasında gerçekleşmesi muhtemel bir ilişkiden de bahsetmiş oluyoruz. Bu ilişkinin niteliği ve üzerinde konuşulma biçimi, karmaşık ve önemli bir sorunlar yumağını ihtiva ediyor. En baştan "epistemolojik" denilebilecek bir sorun var: Bir "din", ihtiva ettiği ögeler ve bu ögelere ilişkin olarak toplumsal öznelerden talep ettiği "bağlanma" nedeniyle dinî bir

---

5 Bugün de aşağı yukarı benzer temaların İslâmcı düşünceye egemen olduğunu görmek mümkündür; özellikle üniversite dışında gelişen hareketlerin bu özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz.

6 Yahut var olan farklılıkların bu boyutlarda kendilerini kaybetmeyeceğini söyleyebilir miyiz? İsmet Özel bir keresinde, "Türkiye'de insanlar arasında düşünce değil, *hayat* farklılıkları var" demişti. Dolayısıyla tek başına "düşüncenin" zaten çok şey ifade etmediği bir "vasatımız" var.

nitelik de taşısa bile son tahlilde seküler denilebilecek bir süreçler toplamının dolaysız ürünü olan herhangi bir "ideolojiyle" ve o arada Marksizmle, "diğer" bir düşünceler bütünü olarak ilişki kurabilir mi? Dünyayı bir biçimde yeniden kurma iddiasına sahip bir din ve bir ideolojinin, bu iddianın dışına taşan (yani kendi teleolojilerini aşan) bir yakınlaşması söz konusu olabilir mi? '60'ların oldukça gözde bu tartışmasını yeniden gündeme getirmenin günümüzde cazip bir tarafı yok; nesnel şartların da bu istikamette bir baskısından söz edilemez. Öyleyse bu ("gündem" dışı) arayış, tıpkı bir vakitler Hıristiyanlığın özellikle dışardan bir zorlamayla kendisinde "Marksist" ve "sosyalizan" ögeler araması ve bulamamasıyla mı sonuçlanacak? Elbette tekil düşünürlerin, kendi bireysel maceraları içerisinde varmış olduğu sonuçları yok saymak mümkün değil ama burada daha "toplumsallaşabilecek" bir "seçmeci yakınlık"tan söz ediyorum.

"İlişki" kavramının sahip olduğu işlevselci çağrışımı aşabilmek için ve zaten böylesi bir mecburiyet bulunduğundan ve konjonktürel olarak en azından Marksizmden "dışsal" bir baskının gelmesi "ihtimalinin" zayıf olması nedeniyle sorunu "eklemlenme"[7] kavramı üzerinden yeniden formüle etmeyi

7 Bu kez yapısalcı bir formasyona göndermede bulunuyoruz; böylelikle işlevselciliğin herhangi bir entellektüel faaliyette etkileşim içindeki tarafları edilgin birer teorik nesne haline sokan yaklaşımı yerine, bir düşünce bütününün diğeriyle kurduğu ilişkinin "eklemlenme" olarak anlaın kazanabileceği argümanı nedeniyle yapısalcılığı öne çıkarmış oluyoruz. Bu noktada M. Glucksmann'ın, düşünce yapılarının epistemoloji, felsefe, teori, metodoloji ve betimleme olmak üzere beş düzeyde bir soyutlamaya tâbi tutulabileceğine dair tezi belki iki "ideoloji" ya da teorik inşa arasındaki etkileşimi ve eklemlenmeyi analiz etmek için faydalı olabilir ama söz konusu din olduğunda, bu düzeylerin hangisinde dinî düşüncenin "dışarıdan" bir müdahaleye açık olduğunu belirlemek ve buna karar vermek kolay değildir. İkbâl'in kitabı (*İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*) da dahil olmak üzere, gerçek anlamda dinî düşünce yapısının -burada İslâm düşüncesinin- neyi ihtiva edip etmediği konusunda kesin bir kanaat sahibi olmanın güçlüğü, bu soyutlama düzeylerinin İslâmî düşüncesi içerisinde tanımlanmasını zorlaştırıyor. Entellektüel bir faaliyet alanı olarak dinî düşünce bu beş düzeyde de Marksizm, idealizm ya da pozitivizmle "eklemlenebilir"; il-

deneyelim: Herhangi bir dini, ideolojik bir oluşuma eklemlemek mümkün müdür? Tersinden söylersek, ideolojik bir oluşumu belli bir dine, özellikle kitaplı bir dine eklemlemek mümkün olabilir mi? Bu eklemlenme hangi düzeylerde ve hangi amaçlarla gerçekleşebilir? Son soruyla, sorunun salt epistemolojik bir sorun olmadığını, öyle formüle edilse bile epistemolojik olanla sınırlı kalmayacağını imâ etmiş oluyoruz.

Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâm ve Marksizm arasındaki etkileşimler, katışıksız entellektüel girişimlerin belirleyiciliğini taşımıyor; Üçüncü Dünya retoriğinin, Kuzey-Güney kutuplaşmasının, ilericilik-gericilik tartışmasının, sömürgecilik karşıtı ve anti-emperyalist mücadelelerin etkilerine açık duruyor ve zaten, belki de bir dinle ideolojinin eklemlenmesi sorununu İslâm ve Marksizm özelinde ilginç kılan bu ikilemlerin *ötesinde* belli bir teorik yakınlaşmanın mümkün olup olmaması sorunudur. Reel sosyalizmin yaşadığı çöküntünün ve dünyanın birçok

---

ke olarak ve *a priori* bu eklemlenmeyi yargılama imkânı yoktur, ancak bunların "politik" vargıları esasında gerçekleştirilen bir eleştiri, haklılık ve geçerlilik iddiasında bulunabilir. İslâmi düşüncenin, Marksizminden bu beş düzeyde -Batının diğer entellektüel birikimlerinden olduğu gibi- yararlanabileceğini düşünüyorum. [Bugün bu ilişkinin "yararlanma" kavramından daha zengin ve kavramın araçsalcı yaklaşımından uzaklaşmayı amaçlayan bir şekilde ifade edilmesinin gerektiğini belirtmeliyim. Okurun elinde tuttuğu kitap ve bu yazıdaki tematik kaygılara baktığında zaten "araçsalcı" bir yaklaşımın dışlandığını görmesini ümid ediyorum.] Bu yararlanma Abdullah Laroui'nin çalışmalarında gözlemlendiği şekliyle verimli sonuçlara yol açabileceği gibi, Baasçı sosyalizm ya da Üçüncü Dünya komünizmi gibi garipliklere de neden olabilir. Bu garipliklerı açıklamak için teorik dayanaklarımız var ama bu garipliklerde baskın olan hem İslâmın hem de Marksizmin devletçi, planlamacı, zaman zaman anakronik bir cemaatçilik için, kısmen de kapitalist kalkınma ve gelişme modelini tersinden işletmenin mümkün bir mekanizması olarak kullanılmasıdır. Yapısalcı modelin bu çerçevedeki açıklanması için bkz., Glucksmann, 1974. Aynı modelin Marksizm ve yapısalcılık arasındaki farklılıkların derinleştirilmesine yönelik bir kullanımı için, Murat Belge, 1977: 16-29. İslâm ve Marksizm hakkında sosyolojik ve tarihsel temelli bir değerlendirme için, Laroui'nin zikredilen kitabının, özellikle, "Marksizm ve Üçüncü Dünya Entellektüeli" başlıklı beşinci bölümü faydalı olabilir. İslâm ve değişik ideolojik-teorik oluşumlar arasındaki etkileşimlerin boyutları hakkında, bkz., Binder, 1988.

yerinde artık politik bir ağırlığa da sahip olan İslâmi hareketlerin yükselişinin, İslâm ve Marksizm arasındaki gerilimi arttırdığı söylenebilir. Özellikle İslâmcılar cephesinde, reel sosyalist pratiğin başarısızlıklarının Marksizme tahvil edilmesiyle henüz hakedilmemiş bir "zafer" hissinin giderek baskın bir hale gelmesinden bile söz edilebilir. Tabiatıyla bu zafer hissi, yeni sağın ve liberal demokratların sosyalizmin gerilemesinden duydukları memnuniyetten nitelik olarak oldukça farklıdır - sonuçta aynı şeyi söylese bile, pazardan ve toplumdan çok, ahlâka vurgu yapan bir eleştiriden söz edebiliriz. Ancak bu hissin, Marksizm'in aşılmış bir teori olarak tarihin çöplüğüne terk edilebileceği yanılgısına yol açmaması da mevcut şartlar içerisinde neredeyse kaçınılmaz olmaktadır. Sosyalizm tarihsel ve toplumsal bir proje olarak tükenmiş olabilir, bir tür toplumsal mühendislik olarak yâni- ancak bu belki de Bloch'un yazıklanarak dile getirdiği gibi 1917'yle başlayan bir tükenmeydi ama bu tükenişi Marksizme izafe etmek, ancak yanıltıcı olabilir. Hem Batı tarihine hem de daha sonra Batılı olmayan toplumların tarihine eklemlenmiş bir söylem olarak Marksizmin bittiğini ilân etmek, sadece bir ideolojik bitişi işaret etmekle özdeş değil; bir tarafı kapitalizme teslimiyete diğer tarafı da Bell'in çok önceleri sözünü ettiği bir "ideolojilerin sonu" argümanına ya da günümüzde örneklerini sıkça gördüğümüz bir globalizasyon (post-kapitalizm) hegemonyasının kaçınılmazlığına inanmayı da içeriyor. Bilindiği gibi, İslâmcı literatür içerisinde dünyanın çeşitli bölgelerindeki İslâm devletlerinin ve bu arada İran Devriminin pratikteki başarısızlıkları hiçbir zaman İslâm'ın tükenişinin bir göstergesi olarak yorumlanmamıştı. Bunun yanısıra, ara dönemlerde sık sık bir dinsel canlanmadan ve buna bağlı olarak İslâmî yükselişlerden söz edildiği de oldu. Marksizmin ve sosyalizmin "sağ" bir eleştirisinin söyleyeceği yeni bir şey yok-

tur;[8] bu eleştiriye Müslüman entelijansiyanın "yamanışı" ise sadece teorik bir ataletle açıklanamaz, Türkiye'de de sık sık örneklerini gördüğümüz üzere anti-komünizmin İslâmcılık ideolojisine derinden sirayet ettiğini de gösterir. Başka bir boyutta düşünüldüğünde, herhalde Marksizme en azından "dünya işleriyle kayıtlı kalmak şartıyla teslim olmak dahi" bir çözüm olmayacak; Marksizmin de bir din haline dönüştüğü ve dolayısıyla "dinsel bir öğreti olarak" eleştirilebileceği fikri, böyle bir eleştiri mümkün olmakla birlikte, sonuçta kurgusal bir Marksist bütünün kutsanmasından başka bir işe yaramayacaktır.

Sorun bir bakıma, yani İslâm düşüncesini ilgilendirdiği kadarıyla, sadece *İslâm* ve *Marksizm* arasında verimli kılınabilecek bir eklemlenme sorunu değildir; İslâm düşüncesi, tarihsel olarak anlamını yitiren gövdesine, kendisi dışındaki gelişmelere bir cevap olarak ve yine kendisinin dışında geliştirilen formülleri kullanarak "ilâve edilen" bir yığın unsurun, zamanla işlevsizleştiğini elbette fark etmiş durumdadır. Ancak bu "farkındalık" aynı gövdenin, yeniden nasıl hayatiyete kavuşturulacağı konusunda etkin bir tavra dönüşmekten uzaktır. İster gelenekselcilerin yaptığı gibi, klasik disiplinlerin alanlarına yeni sorunları dahil etmekle iktifa ederek, Laroui'nin deyişiyle bir tür "yeniden gelenekselleşme" yaşansın, isterse modernler gibi, ya kısmen klasik disiplinleri modern kavramların ölçülerine uydurarak ya da bütünüyle yeni uğraşı alanları yaratarak ("Gelenek" icâdı, bilginin "İslamizasyonu" gibi) tarih-dışı[9] bir söylemin oluşturulmasına

8 Epistemolojik olarak Karl R. Popper ve ardılları, toplumsal olarak yeni-sağın ideologları ve politik iktisat olarak F. von Hayek de dahil olmak üzere. Buna rağmen, Lezsek Kolakowski ve son dönemde Lucio Coletti gibi düşünürlerin liberal demokrasiye yönelik tezlerle yürüttükleri sosyalizan eleştirilerini ayrı tutmak gerekir, ki iki düşünürün de Marksist bir geçmişi vardır.

9 Tarih-dışı, çünkü özellikle modernlerde baskın olmak üzere, yapılan, hiçbir toplumsal aidiyet taşımaksızın, hiçbir toplumsal kefaret ödemeksizin düşünce

katkıda bulunulsun, sonuçta yine de İslâm düşüncesi, pek az politik işlevi ve çağrışımı bulunan birkaç alan dışında[10] "dışarıya karşı" rüşdünü ispat etmiş sayılmaz.

İslâm düşüncesi, başka herhangi bir düşünce biçimiyle eklemlenme sorunu yaşamadan önce kendi varoluşunun şartlarını belirgin kılmak zorundadır. Bu şartları yaratmaya matuf, başından beri kendi zeminine sadık, gelenekselci diyebileceğimiz bir yaklaşım, barındırdığı modern unsurları ne kadar inkâr ederse etsin, sonuçta anakronik veya tarihdışı denilebilecek bir kavram ve imgeler dünyasında yaşamayı ve bu dünyayı yaşatmayı kendisine görev bilerek, düşünsel geri-çekilmeyi doğru çözüm gibi sunmaktadır. İslâmı sezginin, kalbin, duyuların, aşkın olanın dini olarak kurmak bir düşünce biçimi önermektedir - nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, sonunda mistik yüceltmelerle kendisini doğrulamaya alışkın bir tür orta sınıf statükoculuğuna varan bir düşünce biçimidir bu. Ancak bu konumun tam karşısında ve sadece nominal bir muhalefeti önceleyen, İslâm'ı *intellect*in dini ya da sadece *dili* olarak kurmaya yönelik girişimlerin sayısı çok azdır ve bu az oluşun tarihi sanılanın aksine, İbn Rüşd'le birlikte başlayıp bitmez. İbn Rüşd'ün muarızı sayılan Gazali'yle aynı *logosu,* aynı *episteme*'yi paylaşması bir yana, İslâm düşüncesinin bugün kendisini yeniden türetmeye çalıştığı tarih (İbn Rüşd'ü de içermek üzere), pre-modernizmin de öncesine ait bir tarihtir ve bir tarih olarak sınırlarına varıp kendisini tüketmiştir. Tükenmediği yer ya da tükenmediğinin sanıldığı yer, bu tarihin modernliğin verimleriyle

üretmektir. Laikliğin toplumsal olarak daha kökleşmiş olduğu toplumlarda bu eğilim çok daha baskın olmaktadır.

10 İranlı bilim tarihçisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın bilim tarihi ve felsefe çalışmaları bu çerçevede mütalaa edilebilir. İran kökenli radikal yazarların hiçbir düşünsel derinlik taşımayan çalışmaları bir yana, Fazlur Rahman'ın *İslâm* (1981) kitabı modernist İslâmcılığın belki de en önemli ve aynı zamanda 'içeriden' gerçekleştirilmiş tek örneğini sunmakla birlikte, büyük oranda oryantalist literatüre, oryantalizmin verimlerini de kullanan bir cevap niteliği taşımaktadır.

diriltilmeye çalıştığı momenttir. İslâm'ın toplumsal bir proje olarak kendi meşruluğunu temellendirdiği ögeler, insan ilişkilerinden siyasal iktidarın kurumlarına kadar uzanan geniş bir çerçevede modernlikle yüzyüze gelmeden yaşamayı başardığından, bu ögelerin gerçekte içinden türemedikleri bir toplumsal yapıda nasıl işlerlik kazanacakları bilinebilir değildir. Bir başka deyişle, kendi karşıtlarıyla yüzyüze geldiklerinde nasıl bir tepki verecekleri kestirilemez. Bu nedenle İslâm düşüncesinin de kendinden türetmediği ve belki de türetemeyeceği bir kavramlar bütünüyle nasıl bir eklemlenme yaşayacağı da açık değildir. Böyle bir eklemlenmenin örnekleri de yoktur ve bu eklemlenme kavramsal olarak bile henüz bir yönelim ağırlığına kavuşamamıştır.

"Düzeylerin özgüllüğü"

Herhangi bir teorik bütünde ya da ideolojik oluşumdaki çeşitli düzeylerin birbirinden ayırdedilmesi, bu düzeylerin birbirlerine geçişliliği ve bu geçişliliğin her tekil düzeyde kendisini yeniden üretmesi nedeniyle neredeyse imkânsız sayılabilir. Hele söz konusu olan dinî bir düşünceyse. Çünkü dinî bir düşüncenin, bu düzeyleri tâbi tuttuğu bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşi, yukarıya doğru gittikçe daha da bütünselleşen bir "yapılanma" içermektedir. Bir düşünce sisteminin çeşitli düzeylerinin (epistemolojik, teorik, betimsel vb.) "kapalı kalabilme" potansiyellerinin, modern zamanlarda giderek sönümlendiğini biliyoruz. Ancak dinî bir düşünce biçimi, ontolojik ve kozmolojik düzeylerdeki kazanımlarını daha alt düzeylere tahvil ederek ve o düzeylerde yeniden üreterek, bir tür indirgemecilikle kendisini nasıl kurduysa öyle kalmanın mücadelesini verebilir. Hattâ dışsal etkileri ve sızmaları da kendi bütünselliğinde yeniden adlandırarak ya da işlevsel kılarak bu mücadeleyi çağdaşlaştı-

rabilir de. Geleneksel İslâm düşüncesinin günümüzdeki konumu, tam da bu durumla özdeşleştirilebilir bir mahiyet arzetmektedir. İslâm düşüncesinin başka bir ideolojiyle ya da herhangi bir entellektüel yaklaşımla ilişkisini de düzeyler arasında işletilen bu indirgemecilik belirlemekte, giderek engellemektedir. Hiyerarşinin yukarısına doğru itilerek, kendi özgül ve işlevsel konumunu terk eden herhangi bir ögenin hayatiyet belirtisi göstermesi güçtür. Bu durumda yapılacak olan, her düzeyin özgüllüğünü *a priori* kabul etmek ve sonra o düzeyin gerektirdiği mantıksal ve kavramsal bir bütüne varmayı hedeflemektir. Pratikte herhangi bir düzeyin başka bir düzeye taşınması, düzeyin nesnesinin ampirik muhtevasını içermediği gibi, her özgül nesnenin şeyleştirilmesine yol açmaktadır. Toplumsal olanı toplumsalın dışına taşımak ya da ontolojik olanı bütün her şeyi kapsayıcı bir konuma yerleştirmek, toplumsalı var kılan çelişkileri ortadan kaldırmadığı gibi, ontolojik olanın mutlaklaştırılması da kutsallık savunusunu garanti etmemektedir. Tarihe, bilinebilir etmenlerin dışında bir "dışsal etmen" getirmek, bu etmen nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, tarihin toplumа ve bireye kattığı, birey ve toplumun da tarihe katıldığı süreçlerin obskürantizme teslim edilmesini sağlayacaktır. Farklı düzeyleri kendi farklılık mantıkları içerisinde tartışmak, bu düzeylerin arasındaki ilişkiyi reddetmek anlamına gelmez; tam tersine, zaten düşünme dediğimiz etkinliği bu uğrakta kuran nitelik, bu ilişkiyi çözümleyebilmektir. Ancak bu ilişkinin varlığıyla düzeyleri birbirine indirgemekteki ya da geçiştirmekteki bir tür bilgisel bütüncüllük iddiası, daha baştan konuşma nesnesinin özerkliğini yadsımaktadır. Bir kere daha belirtmek gerekirse bu "düzeylerin özgüllüğü" kavramı, İslâm düşüncesine dışarlıklı ögelerin müdahalesinin meşrulaştırılması amacına değil, toplumu ve insan ilişkilerini kavrama amacına yöneliktir.

İslâm düşüncesi olarak adlandırılan girişimin tarihine bakıldığında, bize tarihsel-toplumsal bir düşünce kalıbının ilk örneklerini sunan düşünürlerin, aynı zamanda bu "düzeylerin özgüllüğü" kavramını ilk somutlaştıran düşünürler olduğu söylenebilir. Örneğin sosyolojik düşüncenin de öncüllerinden sayılan İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, toplumsal olgulara ve tarihe yaklaşım biçimiyle,"toplum" ve "tarih"in farklı düzeylere tekabül eden bir bilgilenmeyle anlaşılabileceği tezine tanıklık etmektedir: "Şehir ve bölgelerde medeni hayatın ve kültür seviyesindeki yüksekliğin devletler tarafından temin olunduğuna ve devletlerin devam ve bekasıyla yerleştiğine dair"[11] bir fasılda İbn Haldun (1988: 289), ihtiyaç ve itiyatlardaki çeşitliliğin toplumsal farklılaşmayı, işbölümünü ve toplumsal hayatı oluşturduğuna ilişkin görüşlerinden sonra, bu gelişme düzeyinin şehirlere özgü olduğunu vurgulayıp, toplumsal örgütlenmenin sürdürülmesinde devlet ve "devlet rical ve memurları"nın rolünü öne çıkarmakta, bu kastın toplumsal ve ekonomik "artık"la beslenmelerini tespit ederek, merkezde yer alan şehirlerin kültür ve medeniyetin gelişmesi için daha elverişli bir ortam sunduğunu belirtmektedir. Devletlerin sürekliliğinin, kültür ve medeniyetin devamını sağlayan önemli bir etmen olduğunu toplumsal, ekonomik, fizyolojik, ırksal ögeleri bazen ayrı ayrı, bazen de birarada kullanarak açıklamakta ve bu faslı hem kendi söylediklerinin görelilik payı olarak hem de -kitabının bütününde yaptığı gibi- anlattıklarının düzeyini ayırdetmek amacıyla şöyle bitirmektedir: "Sen bunların hepsini de düşün, devletlerin hal ve durumunu düşünürsen bu sözlerimin doğru olduğunu anlarsın. Tanrı hükmeder. O'nun hükmünü kimse arkasından takib edemez." (İbn

11 İbn Haldun elbette sadece bir örnek. Ancak, İbn Haldun'un "düzeylerin özgüllüğü" temasını doğrulayabilecek nadir örneklerden birisi olduğunu da belirtmek durumundayız.

Haldun, 1988: 296)[12] Doğrusu, İslâm düşüncesi benzeri örnekleri çoğaltmaya izin veren bir tarihe sahip değildir ve İbn Haldun bu tarih için "tüketici" bir örnek sayılmaz. Premodern periyodda giderek daha tarihsel/toplumsal bir damarda gelişen ve çoğu Müslümanların politik geriliğini aşmayı deneyen düşüncelerin, nasıl araçsalcı bir mantığa teslim olduklarını bugün daha iyi görebilme imkânına sahibiz. Türkiye'de gelişen İslâm düşüncesinin, Cumhuriyetin ilânına kadar, yıldızının parladığı ânlar bu araçsalcılığın tarihsel bir bilinç lehine terk edilmeye çalışıldığı ânlardır - yine de unutmamak gerekir ki, Sait Halim, bir "paşadır".

"Düzeylerin özgüllüğü" kavramının katkısı, gerçekliğin tanımlanmasında ve analiz edilmesinde ortaya çıkmaktadır ve gerçekliğin tanımlanışı, kuşkusuz kavramsal olarak tüketilişinden farklı bir ameliyedir. Dinî düşünce tek bir düzeyde, örneğin kozmolojik ya da epistemolojik düzeyde yürütüldüğünde buna karşılık gelen gerçeklik de benzer bir bağlama indirgenecek, yâni gerçeklik sadece kozmolojik ya da epistemolojik olarak var olabilecek ve orada tüketilmesi böylece daha kolaylaşacaktır. Gerçekliğin tüketilmesi, insan inancını doğrulasa da, bilgi sorunsalı zaviyesinden ya mutlak ya da sınırlanabilir bir bilgiyi gerektirecektir. Mutlak ya da sınırlanabilen bir bilgi türü, gerçekliği herhangi bir ameliye (operasyon) için edilgen bir nesne olarak görür, açıklandırılıp, anlamlandırılacak bir "diğer" değil. Bunun kökü de sonu da epistemolojik olarak pozitivizme, politik olarak totalitarizme gider. Bu nedenle "düzeylerin özgüllüğü" kavramını, İslâmî bir düşünsel rönesansın eşiği olarak görmemizin nedeni, bu kavramın arkasında yatan epistemolojik ve toplumsal öznenin "durduğu yerle" ilgilidir. Bu yer de

12 Düşünceyi "tanrısallığa" bağlayan bir finalizmin, öncüllere değil, sonuçlara konulmasının bile "pozitif" etkilerinin olduğunu İbn Haldun'a bakarak söyleyebiliriz.

kuşkusuz tartışılabilir, ama tartışılamayacak bir husus varsa, böyle bir özne anlayışının karşısında olanların yaptıklarının hemen her alanda, üstüne basarak söyleyelim, *tartışılmaz* bir şekilde iflas etmiş olduğudur. Eğer İslâmî düşünce adı altında bağımsız ve kendine özgü teorik nesneleri olabilen bir düşünce olacaksa, eğer Müslümanlar, adına "düşünce" denilen etkinliğe talip olacaklarsa, bir imân kaybı ya da teslimiyet duygusuna kapılmaksızın, düşüncelerini, sonuna kadar, gerçekliği kavramak üzere geliştirilen *bütün* teorik donanımlara açmak zorundadırlar.

Bu konuda gelebilecek en dolaysız eleştiri, bu teorik donanımın farklı pratiklerden, yani farklı gerçekliklerden ve farklı -genellikle politik- mülahazalardan (ve kısaca, genellikle de büyük harfli Batı'dan) kaynaklandığı şeklinde olacaktır. Bu eleştiri, tarihsel olarak doğru ve anlamlı bir eleştiridir: Bugün bazen İslâmı yorumlamak üzere açık ya da örtük bir biçimde, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kullanılan teorik ögelerin büyük bir kısmı, "kökensel" bir araştırmayla, Batı'daki herhangi bir yaklaşıma, herhangi bir düşünüre götürülebilir. Bu soykütüğü çıkarmanın eğer bazı düşünceler ve kişilerdeki "kirlenmiş" damarı ortaya çıkarmak gibi bir hedefi yoksa, şimdiye kadar somut herhangi bir yararı olduğu görülmemiştir. Bu eğilim hemen her dönemde ortadadır; bazen radikalizm bazen de muhafazakârlık adına. Eğer politik bir hedefle irtibatlıysa, obskürantizmin en gelişkin haliyle görünür. Politik olarak onaylayıp onaylamamak başka bir mesele, ama hâlâ bütün sorunları Doğu-Batı ikilemine[13] götürerek çözebileceğine inanmanın

13 İslâmm din ve kültürel bir gerçeklik olarak, Batı'nın kültür temelleriyle (Yahudi-Hıristiyan gelenek, Yunan ve Latin Uygarlığı) aynı çevreye (*circle*) dahil olduğunu, bu açıdan örneğin Budizmin ya da Taoculuğun bu anlamda, Batı'yla daha uzlaşmaz bir gerilimi ifade ettiğini geçerken belirtelim. Şimdilerde ikilemin Doğu yanmdan vazgeçilmiş durumdadır ama ikilemin Batı yanı, bütün ağırlığıyla hâlâ aynı çağrışımları taşımaktadır.

pratik olarak halledebileceği hiçbir şey yoktur. Batı yaşadığımız dünyaya ve gerçekliğe içkindir; bu içkinliğin aşılabileceğine inanmak için, insan davranışlarından teknolojiye kadar uzanan geniş bir alanda fiziksel, biyolojik, kültürel ve toplumsal radikal dönüşümler gerçekleştirmek gerekir ki, bu da fiziksel anlamda yeni bir gezegen yaratmakla özdeş bir durum olacaktır. Batı medeniyetine, kültürüne ve düşüncesine "kayıtsız" kalabilen toplumlar, bildiğimiz anlamda toplumlar olmayıp, "tarihsiz" insan topluluklarıdır - ancak antropolojik bir araştırmanın nesnesi olabilecek insan toplulukları. Oysa ne Türkiye ne de başka Müslüman toplumlar, "tarihsiz" olmanın bu anlamda bir ayrıcalığına sahiptirler.

Neden ve hangi Marksizm?

"Neden Marksizm?" sorusuna "düzeylerin özgüllüğü" temasından kalkarak verebileceğimiz ilk cevap, Marksizmin bir düzeyin, belki de bütün başka toplumsal düzeylerin belirleyiciliklerini görebilme imkânını sunan tarihin yorumlanmasına yaptığı katkı nedeniyle olacaktır. Bilinebilen tarihin, bu tarihte yer alan bütün oluşum, süreç, yapı ve ilişkilerin insanın kendi etkinliğinin bir ürünü olduğu, bu etkinliğin paranteze alınamayacak bir süreç olarak güç ve iktidar ilişkilerince belirlendiği düşüncesini Marksizme borçluyuz. Bunun yanısıra Marksizmin teorik konumuyla ilgili bir takım gerekçeler de bulunmaktadır. Bir kere Marksizm, diğer bütün teorik söylemlerin dışında hemen bütün beşerî disiplinlerde son derece geniş bir tartışma alanına sahiptir ve bu alanları Marksizmin verimlerini yok sayarak düşünmek mümkün değildir. İkincisi, Marksizm dışında kalan teorik yaklaşımların büyük bir kısmı, Marksist eleştirilerin etkisiyle kendilerini revize ederek var kalabilmişlerdir. Bunun dı-

şında Marksizm, Batı düşüncesi dediğimiz oluşumun önemli ve *aykırı* bir çizgisini temsil etmektedir - her ne kadar bu "aykırılık" kimi zamanlar bizzat Marksizmin içerisinden giderilmeye çalışılsa da.[14] Şu halde önümüze Marx'ın kim ve Marksizmin ne olduğuna ilişkin bir soru var. Bu soruya cevap vermek, Marksistlerin tekelinde değildir, muhtemel itirazlara karşı ilave edelim, Marksist olmayanların da böylesi bir sorumluluğu ilke olarak yok. Söylemek istediğim, Althusser'in "epistemolojik kopuş" olarak adlandırdığı süreçle, en azından ve en bildik tematikle söylersek, iki ayrı dönemde, iki ayrı sorunsala bağlı olarak tematize edilmesi mümkün olan Marksist bir bütünün olduğu. Bu iki ayrı dönem neyi ifade ederse etsin (kaldı ki bizzat bu ayrımın da tartışma konusu olduğu unutulmamalıdır), dönemlerin somutlaştırdığı farklı Marx'lara dayalı büyük ve önemli bir gelenek var. Anderson bu geleneği iki önemli çalışmasıyla[15] ortaya koydu. Marksist düşünce geleneğinin, idealizm eleştirisi ve politik iktisattaki birikiminin Üçüncü Dünyaya ve bu ülkedeki entellektüellere cazip gelmesinin önemli bir nedeni var. Bu bağlamda, Marksist düşünceyi en azından belli boyutlarda (emperyalizm, sömürü, devrim vb. temalar öncelikli olmak üzere) Batılı özünden soyutlamak mümkün

---

14 Bununla Marksizmin zaman zaman pozitivizmle, bilimcilikle (*scientism*) ve toplumsal bir teknoloji olarak sosyal demokrasiyle biraraya gelişini kastediyorum. Bu da şunu gösteriyor: Marksizm de kendisini hemen her alanda yenilemek zorunda. Örneğin dünyanın bu taraflarında Marksizmin hâlâ Batılı bir ideoloji olarak yargılanabilmesi, Marksizmin kendisini "Batılı" kılan bütün ögelerden kurtulamadığını gösteriyor, oysa Marksizmde bir tür Batı medeniyeti eleştirisi vardır ve bu eleştiri, öğrenilmiş bir dille söylersek, rasyonel insan ve toplum modelinin reel olarak belli sınıfların çıkarına hizmet ettiği ve tahakkümlerini meşrulaştırdığı anlayışına dayalıdır.

15 Perry Anderson, *Batıda Sol Düşünce*, (1982) ve *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, (1986). Bu geleneğe, Üçüncü Dünya'dan önemli katkılar yapıldığı da hatırda tutulmalıdır; sadece bu katkıların sözü edilen gelenekte "içerilmesine" yönelik bir sorun vardır. Nitekim Anderson Batılı olmayan herhangi bir isme atıf yapmamaktadır.

gibi duruyor. Toplumsal yanılsamaları boşa çıkaracak bir materyalist, iktisadî sefaleti sona erdirecek bir kalkınma iktisatçısı olarak Marx portresi çok da yabancısı olmadığımız bir portre. Öte yandan Marksizmi Batı düşünce tarihi içerisinde bir moment gibi algılayan ve Marksizmin asıl özgüllüğünü onun Batı'da oluşmuş bulunmasına bağlayan, buna mukabil daha özgürlükçü ve negatif bir Marksist söylem[16] daha var. Türkiye de dahil olmak üzere periferideki ülkelerde, Marksizmle ilişkisi olan düşünsel yaklaşımların genellikle ilk kanadı seçmeleri tesadüf değildir. Çünkü Marksizmin ne olduğuna ilişkin herhangi bir düşünsel kaygıları olmamıştır (ya da Marksizmle ilgilenmek, öncelikle düşünsel kaygılardan kalkılarak gerçekleştirilmemiştir) ve bu tercihi belirleyen şey, iktidar söylemine yapışmış bulunan politik mücadelenin bir an önce sonuçlandırılması isteğidir. Böylelikle genelde (İslâmî) bir totalitaryenizmle Marksist bir dogmatizm bir araya gelebilmiştir.

Marksizmin bu türden bir konumlanışı için başka gerekçeler de bulmak mümkün, ancak bu noktadan itibaren Laroui'nin sorduğu soruyu sormak zorundayız: hangi Marx ve hangi Marksizm? (1976: 127)[17] Laroui'nin Üçüncü Dünya'ya[18] ilişkin sorduğu bu soruyu, evvela bir tarafıyla o dünyaya ait özellikler taşıyan, diğer tarafıyla da ondan ay-

16 Bu söylemin yegâne nitelikleri bunlar değil tabii. Sadece Marksizm olarak adlandırılan bütün içerisinde farklı eğilimler bulunduğunu ve bu eğilimlerin bizim bütünsel bir Marksizm değerlendirmesi yapmamızı geçersizleştirdiğini belirtmek istiyorum.

17 Bu sorunun tarihsel olarak hâlâ anlamlı ve İslâm düşüncesi açısından hâlâ işlevsel bir soru olduğunu, ancak bu durumun hem Marksizm hem de İslâm düşüncesinin içerisinden önemli bir direnişle karşılaştığının da farkındayım.

18 Laroui Üçüncü Dünya kavramının, kesinlikle önemli karakteristiklerinden olan açlık, cehalet ve edilgenlikle tanımlanamayacağını, gerçekte bu kavramla, Birinci Dünyadan ayrı oluşundan dolayı bilinçli ve zeki, ancak o dünyayı ne bütünüyle reddedebilen ne de kabul edebilen İkinci bir dünya olarak tanımlıyor ve bu dünyanın sınırlarının değişikliğe tâbi olduğunu belirtiyor.

rılan Türkiye'ye ilişkin[19] olarak, daha sonra da genel İslâm düşüncesi adına yeniden sormak zorundayız. Bu zorunluluğun, salt düşünsel olarak bile hissedilmesinin uygunluğu konusunda kuşkum yok. Laroui'nin önerdiği Marx, Alman tarihsel geriliğinin anlaşılmasında ve aşılmasında işlevsel olan "tarihselci" bir Marx. "Tarihsel gerilik" kavramının dolaysız çağrışımlarına kapılmaksızın ve bu kavramı sadece her topluma özgü yapısal özelliklerle sınırlamaksızın, İslâm toplumlarının bütünü için hemen her alanı kapsayan bir özellik olarak ele aldığımızda, bu sorunun kavramsallaştırılmasının ve aşılmasının ne kadar hayatî olduğunu görebiliriz.[20] Daha önce Alman deneyiminin Türkiye açısından taşıdığı öneme *Sonderweg* kavramı etrafında temas etmiştim (Çiğdem, 1992). Dolayısıyla tarihsel geriliğin aşılması, eğer Türkiye'ye bir *Sonderweg* imkânı açacaksa, bu problematiğin kavramsallaştırımında en azından tarihselci bir Marx'a ihtiyacımız var. "Tarihsel gerilik" Türkiye'nin ve diğer bütün Müslüman toplumların çağdaş kaderini belirleyen bir kavram olarak, kültürel, toplumsal, ekonomik ve ideolojik vargılara ve görünümlere sahip. Türkiye'nin Batılılaşma macerasına atılmasından bu yana geliştirilen bütün projelerin, "tarihsel gerilik" denilen bataklıkta gömülü bulunduğunu keşfetmek daha ne kadar zaman alacaktır?

---

19 Laroui, Üçüncü Dünya'daki temel ögenin hiçbir zaman bireysel mutluluk, toplumsal adalet ya da ekonomik üretkenlik olmadığını, bunun yerine millî, kültürel ve tarihsel ögelerin öncelendiğini söylüyor. Türkiye'ye ilişkin derken, "millî", "kültürel" ve "tarihsel" ögelerin ve bunların niteliklerinin tanımlanabilmesi amacını güdüyoruz (Laroui, 1976: 128.

20 Aydınlanma felsefesinin tarih anlayışına karşı geçtiğimiz iki yüzyıl içerisinde Alman felsefesi ve toplumsal düşüncesi içerisinde şekillenen ve sonuçta Marx tarafından dünyaya "döndürülen" tarih anlayışını kastediyorum.

KAYNAKÇA

Anderson, Perry (1982). *Batıda Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim.

Anderson, Perry (1986). *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Mehmet Bakırcı ve H. Gürvit, İstanbul: Belge.

Belge, Murat (1977). "Marksizm ve Yapısalcılık", *Birikim*, 28-29, 16-29.

Binder, Leonard (1988). *A Critique of Development Ideologies*, Chicago: Chicago University Press. Türkçesi: *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri, Rey Yayınları, 1996.

Çiğdem, Alınet (1992). "Türkiye'nin *Sonderwegi*", *Tezkire*, 3, 7-13.

Fazlur Rahman (1981). *Islam*, çev. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk.

Glucksmann, Miriam (1974). *Structural Analysis in Contemporary Social Thought*, Londra: Routledge and Keagan Paul.

İbn Haldun (1988). *Mukaddime*, cilt: 2, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları.

Laroui, Abdullah (1976). *The Crisis of Arab Intellectuals*, Berkeley: University of California Press. Türkçesi: *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, Vadi Yayınları, 1993.

Shayegan, Daryush (1991). *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.

7.
İslâmî Hareket, Meşrûiyet ve Demokrasi

Türkiye'deki İslâmî hareketin yapısına ve mahiyetine ilişkin herhangi bir analiz, bu harekete ait meşrûiyet sorunsalının -ne olduğuna dair kavrama farklılıklarına rağmen- demokrasiyle ilişkisini ele almak durumundadır. İslâmî hareketin sorunları, bu harekete yönelik kamusal algı ve hareketin özbilinci öncelikle demokrasiyle olan ilişkisi çerçevesinde kavranabilir. Demokrasiye ilişkin algılama sorunu, demokrasinin kurumsal boyutuyla ilgili olduğu kadar normatif boyutuyla da ilgilidir ve burjuva demokrasisinin tarihselliği ve bu tarihsellikten kaynaklanan geniş bir problemler kümesinin anlaşılmasına dayanır. Herhangi bir toplumsal hareketin, özellikle dinî talep ve argümanların etrafında örgütlenen bir hareketin, bu talep ve argümanlarla "sosyolojik" profili arasındaki ilişkinin niteliği siyasî bir sisteme ait kabulleri ve reddedişleri belirliyor olabilir. Ancak bu eşiğe gelmeden önce, söz konusu ilişki kendisini başka düzeylerde açığa vurur ve bu düzeyler, bir toplumsal hareketin oryantasyonunda daha çok etkilidir - hareketin kendisi hakkındaki bilincini sınadığını sandığı sonul kerte,

herhangi bir (rasyonel) birikimin ürünü olmayabileceği gibi, baştan belirlenmiş bir politik rasyonaliteyle de özdeşleşmez. Toplumsal hareketlerin "kendiliğindenlik" ve "iradîlik" arasında devinen bilinçlerini sınayacakları durumların sosyolojisi, bize bu hareketlerin öndeyilenebilir bir gelişim çizgisini izleyecekleri düşüncesini nadiren verir.

Türkiye de dahil olmak üzere hem periferide hem de ileri-kapitalist toplumlarda dinin sahip olduğu anlam kümelerinin ve işlevlerin giderek artması (bu artış her zaman bildiğimiz kurulu "din" esasında gerçekleşmedi elbette), başından beri dinselliğin sönmeye mahkûm bir dünyanın temsili olduğunu argümanına sahip, genellikle pozitivist ve Aydınlanmacı tarih felsefeleri ile toplum anlayışlarının öngördüğü evrilmenin "öteki" yüzünü açığa çıkardığı gibi, bu yaklaşımların tarihi buldukları yerde bırakan "geriliklerinin" de fark edilmesine yol açmıştı. Katışıksız toplumsal modernist proje, tarih-dışı bir karaktere büründürdüğü Aydınlanma ilkelerine sığınarak, dinin, daha doğru bir deyişle pozitif aklın alanı dışında tuttuğu her şeyin giderek ve zorunlu olarak ortadan kalkacağını ilân ederken, bu süreci dolaysız öznesi addettiği aklın araçsal kullanılışının yaratacağı sorunlara karşı hazırlıksızdı. Üstelik bu sorunlar, giderek kendisine yönelen bir imhâ hareketini de içermekteydi. Bir taraftan aydınlanmış despotizmin sonucu olarak ortaya çıkan ve kitlelerle devlet/iktidar katlarının ilişkisinin meşrûiyetini sağlamakta, diğer taraftan tinsellik ihtiyacının bastırılmasında, modernleştirici özgüven kifayetsiz kalmaktaydı. Burjuvazi, aklın kendisinde mündemiç saydığı öncüllerle dış dünyayı (tabiatı ve toplumu) örgütlemeye ve denetlemeye çalışırken, aklın araçsal belirleniminin egemenliğinin yaratacağı kriz konusundaki kuşkuları telafi edici mekanizmaları üretmekteki iktidarsızlığını, akla daha çok abanarak gidermeye çalıştı. Her şeye koşulan akıl, İslâmcı gelenekçi-

lerin de (Guenon, Nasr) vurguladığı gibi, bir üst ilkeye bağlanmamışlığın yarattığı saldırganlıkla hem tabiatın hem de toplumun "sonunu" getirdi. Bu nedenle, dinsel akım ve hareketlerin yeniden yükselişini, bir üstbelirleyici olarak akıl dışında da öznelerin tarihsel sürece egemen olabilmesi beklentisinin somut bir karşılığı olarak da düşünmek mümkündür. Din, katışıksız akıl ideasının çöküşüne paralel olarak insanlığın ve de Batı'nın empoze ettiği (Kartezyen mantıkla gelişen) düşünme biçiminden farklı bir düşünme ve eyleme biçimine tekrar şans tanınması için söz almak isteyen etkin öznelerin ideolojisi de oldu. Modern dünyada dinsel hareketlerin kazandığı ivmenin özellikle bu gelişmeyle modernizme karşı bir alternatif olarak ortaya çıkması, bir toplumsal hareketin yükselişinden daha fazla bir şey ifade etmektedir.

Sonuçları ve nedenleri başka bir tartışmanın konusu olabilecek bu sürecin içinde, dinî hareketler ve toplumsal bir kurum olarak din, modernizasyonun öngördüğü işlevsel bölümlemeden arda kalan alana çekilmeyi reddetti. Elbette kapitalist sisteme bir biçimde entegre edilen Hıristiyanlık ve ulus-dini olarak saldırgan bir aygıta dönüştürülen Yahudilik, ökümenik çağrılarını refah devletine ve sosyal güvenlik politikalarına terk ederken, dinsel özün herhangi bir manipülasyona direnme becerisinin yeterliliğini sorgulamamıza mahal verirler. Kaldı ki, bahsi geçen dinler içerisinde de bu süre zarfında "dirilişçi" akımlar ortaya çıkabilmiş ve genel dinsel bütüne ilişkin eleştirel bir tutum takınabilmişlerdir. İslâm dini, ister kendisini kuşatan toplumsal şartlarla açıklansın isterse bu genel dinsel uyarlanma oluşumuna dahil edilsin, talepleri itibariyle kendisine özgü bir "evrim" yaşamıştır. Olumlu ya da olumsuz, İslâma yönelik çağdaş bakış, her zaman bir farklılık motifiyle hareket etmiştir. Bu önermeyi, bir İslâm şovenizminin dile getirilmesi olarak

değil, ama, bir din olarak İslâmın kendisini "pozitif" bir araç olarak kurmakta direnmesinin tabiî bir neticesi olarak ele almak gerekmektedir. Nesnel olarak bakıldığında İslâmın çağrısı da çağrılar arasında bir "çağrı"dır - ancak İslâm dünyanın bu hale getirilmesinde çok az katkısı katkısı olmakla, zaten, modern toplum içinde bir ayrıcalık kazanmış bulunuyor. Buna bir tür "daha az günâhkârlık" ideolojisi diyelim. Dünyanın çeşitli yerlerindeki İslâmî hareketleri değerlendirirken, bu farklılık göz önünde bulundurulmalıdır, çünkü İslâmî hareketlerin özgünlüğü biraz da böylesine önemli bir farklılığın temsilcisi olma talebinden ileri gelmektedir.

İslâmî hareket

Gerek Türkiye'deki medyatik yönlendirmenin isterleri gerekse bir tür yerel oryantalizm söylemiyle hareket eden akademizmin beklentileri doğrultusunda kullanılıyor olsun "İslâmî hareket" adlandırması doğru bir adlandırma sayılamaz - kavramın işaret ettiği gerçekliğe uygun olmaması anlamında değil, hareketin boyutlarının sözü geçen adlandırmayı karşılayabilecek nesnel bir gerçekliğinin şüpheli olması anlamında. Sadece laik kesimlerde değil, aynı zamanda Müslüman kesimlerde de toplumsal varlığı ve gerçekliği tartışılagelen bir harekettir bu; bu nedenle de söz konusu kavram, yukarıda belirtilen endişeye rağmen, bu yazının *de facto* nesnesini koyabilmek, 1970'lerden bu yana ivme kazanan bir toplumsal hareketin giderek karmaşıklaşan, bölünen ve çeşitlilik kazanan formasyonu tanımlayabilmek amacıyla kullanılmaktadır. Bugün İslâmî hareket ortak paydasında toplanan çeşitli oluşumların önemli bir kısmı, gerçekte, sanılanın aksine İslâmî bir hayat biçiminin savunulmasına ve bu yönde bir siyasal sistem oluşturulmasına de-

ğil, reel politik kaygılarla siyasal iktidarın paylaşılmasına ve bu paylaşımla birlikte laik cumhuriyet ideolojisinin en azından geriletilmesi amacına yönelik hareketlerdir. Her ne kadar Cumhuriyet ideolojisi "seküler" boyutunu her zaman çok radikal bir şekilde öne çıkarmamış ve hattâ zaman zaman dinsel retoriğe müracaat etmek ve taviz vermek zorunda kalmış olsa bile, Cumhuriyetle birlikte giderek siyasallaşan ve Müslümanların kamusallık teşebbüslerinin önünde duran tutum ve alışkanlıkların engellenebilmesi, dinî hareketlerin en büyük amacı olmuştur. Buna ilâve olarak, belirli dönemlerde İslâmî hareketin çeşitli kesimlerinde başat bir eğilim haline gelen anti-komünizmin de siyasal iktidara ortak olmak ve devleti geriletmek bir yana, devletin "işlemesine" katkıda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla devlete rağmen varlığını koruyabilen ve yeniden üretebilen bir pratik olarak İslâmî hareket gerçekliğinden bahsetmenin "tarihsel" temellerini bulmak pek kolay olmasa gerektir.

Türkiye'de bir İslâmî hareketin varlığı ne derece tartışılır olursa olsun, '70'lerle birlikte evrilen bir oluşumun toplumsal bir hareketin formal gerekliliklerine sahip ol(a)masa da, 1960 yılından itibaren Türkiye'de esas olarak İslâmî duyarlılıklara ve bu duyarlılıkların çağrısına uyan bir hareketin oluşmaya başladığını görürürüz. Bugüne geldiğimizde hareketin yapısı, örgütlenişi ve eylemleri konusunda henüz içeriden ve dışarıdan yeterli bir bilgi birikimine sahip değiliz; dolayısıyla bu olgunun boyutları ve geleceği hakkında kestirimlerde bulunamıyoruz. Hareketin amaçları konusundaki belirsizliği vurgulayan tepkileri bir tarafa bırakalım, açık politik yönelimleri konusunda bile bir açıklık yoktur. Hareketin özneleri, sınıfsal yapısı ve hedefleriyse hem hareketin kendi içine dönüklüğü hem de dışından gelen tepkilerin ürkütücülüğü nedeniyle belirsiz kalmaktadır. Hareketi ayakta tutan şey, Türkiye'de hep sözü edilen bir iktidar mü-

cadelesinin dolaysız öznelerinden birisi olması mıdır, yoksa henüz en azından var olan potansiyeliyle böylesi bir iktidar mücadelesine doğrudan katılmadan çok, bu iktidar mücadelesine giren kesimlerle gireceği ittifaklarla tutunabilecek bir hareket olarak mı görülmektedir? 1980'lerde radikal milliyetçi hareketin etkinliğini kaybetmiş görünmesinden sonra, devletin, diğer, özellikle sosyalist oluşumlara karşı kullandığı bir karşı-hareket midir? En vulger gerekçeyle Arap sermayesi de dahil olmak üzere dış desteklerin ve bu arada İran Devrimiyle yaygınlık kazanan katı bir İslâm radikalizminin bu hareketin gelişiminde payları var mıdır? Hareketin mevcut belirsiz yapısı, 1983 sonrasında ANAP iktidarındaki muhafazakâr kesimin iktidar mücadelesinde kullandığı ve gelişmesine izin verdiği bir "kolaylık" olarak yorumlanabilir mi? Yaygınlık kazanan ve hayret verici bir şekilde Müslümanlar arasında da rağbet gören bir yaklaşımın sunduğu gibi, İslâmî hareket ve Türkiye'deki dinî yükseliş laik eğitim ve öğretim kurumlarının ya da laik toplumsal projenin başarısızlığının bir sonucu mudur? Bu önermeyi mantıkî öncüllerine indirecek olursak, İslâmî hareket varlığını başka oluşumların başarısızlığına mı borçludur? İslâmcılığı genel olarak Kemalist modernleşme projesinin başarısızlığına bağlayan açıklamaların iki önemli sorunu ihtiva ettiğini belirtelim: Öncelikle Kemalist modernleşmenin "başarısız" olduğu, modernleşmenin sonuçlarına dayalı bir yorumdur; oysa bu sonuçlar kadar, "etkilere de" bakmak gerekmektedir. Toplumsal olarak Kemalist modernleşme projesinin, açıkçası Kemalizmin ta kendisinin bulaşmadığı herhangi bir oluşumdan söz etmek anlamlı mıdır? İkincisi, İslâmî hareket, "yüksek" ideolojik söyleminin bütünüyle bir başarısızlık anlatısıyla takviye edilmesinin yaratacağı "aşınmaya" karşı duyarsız kalabilir mi? Bu ve benzeri sorular, Türkiye'de İslâmî hareketin tartışıldığı her gündeme

girmektedir. Bu soruların cevaplandırılması, öncelikle de İslâmî hareketin öznelerince cevaplandırılması gerekiyor.

İslâmcılık: Siyaset

İslâmcılık kavramını, genel ve ayrıntılandırılmış bir ideolojik bütüne değil, aralarındaki genel farklılıklara rağmen İslâmi hareketlerin savunduğu ortak temaların bütününe gönderme yapmak üzere kullanıyorum. Ancak bu ortak temaların neleri ihtiva ettiği ve bu muhayyel ortaklığın hangi ana konularda yoğunlaştığı konusunda bir belirsizlik vardır. Şurası açıktır ki, İslâmcılık, Cumhuriyet döneminde, kendi ön-tarihinin (Osmanlı modernleşmesi içerisinde biçimlenen İslâmcılık) sahip olduğu bütünselliğe sahip bir hareket olmaktan uzaktır. 1970'lere kadar büyük oranda tercümeye (hem kendi tarihinden hem de Türkiye toprakları dışından yapılan iki boyutlu bir tercümedir bu) dayalı bir birikimin egemenliğinin izini taşıyan bir yönelim olarak İslâmcılık, İran Devriminden sonra muhtevasını taşıyamadığı bir tür evrensel vurguyu öncelemiş, zaman zaman Türkiye'nin gündeminde yer alan konulara (kadın, çevre, teknoloji, bilim vb.) ilişkin İslâmî bir perspektif geliştirilme çabasıyla hegemonik teşebbüslere başvurmuş, ancak giderek reel politik vasatın belirleyiciliği altında bu kâbil teşebbüslerin bile neticesiz kaldığı bir akıma dönüşmüştür.

Toplumsal bir hareket, yani ya belirli ve önceden tespit edilmiş amaçlara ulaşmak üzere örgütlenmiş pragmatik bir formasyon ya da içsel yönlendirimli bir "kimlik" edinmeye yönelik özsel bir hareket biçiminde İslâmcılık siyasal anlamda hangi özellikleri göstermektedir? Özellikle ikinci boyutta bir İslâmî hareketten söz etmek bakımından 1970 ve sonrasının daha manidâr olacağı kesindir. Bu tarihten sonra İslâmî hareketin örgütlenme teori ve pratiği, örgütlenmeye

yön veren öncül ve ilkeler, neredeyse radikal denilebilecek bir şekilde değişerek hem kitâbî bir vurgu kazanmış hem de İslâmî hareketin o ana kadar birlikte olduğu, olmak zorunda kaldığı düşünce ve oluşumlarla arasına kalın çizgiler koyma amacı vurgulanmaya başlamıştır. İslâmcılık 1980 sonrasının bilinen konjonktüründe ise, makro bir hareket olarak denetim altında tutulan, ancak oluşum özellikleri ve Türkiye'nin bir toplum olarak taşıdığı nitelikler dolayısıyla gelişim çizgisi pek istenir noktalara gitmeyen, özellikle toplumun alt katmanlarında yaygınlık kazanan bir harekete dönüştü. Diğer taraftan üniversite gençliği arasında görünür bir çekicilik kazandı. Bu gelişimin eleştirisi başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, ilk elde söylenebilecekler şunlar olabilir: İran'dan ve İran'daki devrim deneyiminden kaynaklanan İslâmî radikalizm doğrudan 12 Eylül'ün propaganda ettiği "istikrar karşıtı" motifler içermekle birlikte, hep marjinal bir öge olarak kalmıştır. Hareket içerisinde daha geleneksel denilebilecek bir oluşum, başörtüsü vb. olaylarda gözlemlendiği gibi ağırlıkla (kamusal ve siyasal talepleri gözönüne alındığında) uzlaşmacı bir karakter sergilemektedir. Çelişki, zaman zaman devlet ve iktidar aygıtlarının siyasal olarak karşısına aldığı bu hareketin, yine zaman zaman devlet ve iktidar aygıtlarınca desteklenildiği iddiasının ortaya çıkışında yatar. Ancak devletteki "tutum değişikliğinin" İslâmî hareketin gelişiminde olumlu ya da olumsuz etkisi açıktır. Diğer taraftan 12 Eylül rejiminin Türkiye'nin geleneksel Batı yanlısı politikalarının sadık bir sürdürücüsü olması, fakat insan hakları ihlâlleri, anti-demokratik yaptırımlar vb. konularda Batı tarafından dışlanarak kendisi gibi baskıcı Arap rejimleriyle ilişkiler kurmak zorunda kalması durumunun İslâmî harekete fatura edilmesi, bu hareket hakkındaki toplumsal bilgilenimin yetersizliğini gösterir. Sözü geçen Arap rejimlerinin kendi halk-

larına davranma biçimleriyle, 12 Eylül iktidarının Türk halkına ve bu arada Müslümanlara davranma biçiminin özdeşliği ısrarla görmezlikten gelinmektedir.

Halihazırda İslâmî hareketin ne kendisi ne de başkaları açısından ciddiye alınabilir bir görünümünün bulunduğunu söylemek güçtür - aslında, çok trajik bir ifade olsa bile, böyle bir hareketin "fiilen" var olduğunu da. Türkiye özelinde bile İslâmî kavrama biçimlerine ilişkin olarak tarihsel farklılıkların sürdüğünü, hareketin birbiriyle uzlaşmaz ve ideolojik tercihleri nedeniyle biraraya gelmeleri oldukça zor grup(çuk)lar tarafından temsil edildiğini; bu grupların siyasal olarak, genelde Türk siyasal hayatının bütün patolojilerine sahip olduğunu, ortaklıkların kısmen "olumsuz" temalar üzerinde, sözgelimi zaman zaman açığa vurulduğu üzere entellektüalizme ve demokrasiye düşmanlık gibi konularda açığa vurulduğunu söylemek durumundayız. İslâmî hareketin örgütlenme ve kamusallık zeminde ise çoğunlukla anti-demokrat, kimi kez otoriter ve baskıcı olması, geleneksel ve "paternalist" yollarla harekete katılmanın, hareketin büyümesinin tek kanalı olmasını neredeyse zorunlu kılmaktadır. Hem politik hem de ideolojik olarak pragmatizm ve radikalizm arasında bocalayan bu hareketin, buna karşılık görünür siyasal güçsüzlüğü ve etkisizliği de ayrıca tartışılması gereken konulardandır.

Türkiye'nin özgüllüğü

İslâmî hareketin siyasal olarak tutarlı bir çizgi izle(ye)memesinin nedenleri öncelikle Türkiye'nin, Türk toplumunun taşıdığı özgüllüklerin iyi ve yeterince değerlendirilmemesinde yatmaktadır. İslâmcılığın evrensel teorik kurgusu *lokalizmi* ("yerellik" başka bir tartışma konusudur) baştan parantez içerisine alsa bile, Türkiye'deki İslâmî hareket bu

toplumda yer alan ve gelişen bir hareket olma niteliğinden asla soyutlanamayacaktır. Ancak İslâmcılığın, burada oluşun sosyolojik belirleyicileri hakkında yeterli bir aydınlanmaya kavuştuğu söylenemez. Tarih-ötesi ve reaksiyoner bir tavırla, tarihsellik sınırlarını zorlayarak (daha doğru bir deyimle görmezlikten gelerek) ve pratikte hiçbir sosyolojik geçerliliği kalmayan bir tür ümmetçi-evrenselciliğin de yardımıyla Türkiye'de yaşamıyormuş gibi yapmanın ve düşünmenin, İslâm düşüncesinde, ancak kötü bir metafizik doğurduğu söylenebilir. Türkiye'nin gerçeğinden (krizinden) ayrı ve bağımsız bir İslâmî hareket gerçeğinden (krizinden) söz edilemez. İslâmi hareketin halihazırda ve gelecekte ortaya çıkacak sorunları, Türkiye'nin sorunlarıyla alâkalıdır; İslâmî hareket Türkiye'nin sorunlarına ilişkin tutarlı karşılıklar getiremez ve projeler üretemezse, bir hareket olarak varlığını sürdürmek bir yana koruması bile imkânsızlaşacaktır. Belli bir yere ait olmak, toplumsal olarak ne anlama geliyorsa, o anlamı ortaya koymaya çalışmak gerekir. Bir yere "dahil" olmanın bir bedeli vardır, böylesi bir bedel yokmuş gibi davranılamaz. Ancak, bu dahil oluşu her şeyin önüne koymayı, bir "aidiyete" dönüştürmeyle, İslâmcı söylemde "*millici*" olmak biçiminde betimlenen tutumla tefrik etmek gerekir. Türkiye özelinde de uygulandığı biçimiyle özellikle ulus-devlet milliyetçiliğinin İslâmî hareketin teorik formasyonunda yeri olamaz; milliyetçilik ne kendi başına ne de eklemlendiği unsurlarla İslâmi hareketin savunduğu ideolojik ögelerden birisi sayılabilir. Politik olarak bakıldığında, toplumsal düzeyde Müslümanlar, farklı milletlerin yurttaşları değil, farklı toplumların üyeleridir. Başka bir deyişle, bir yere dahil oluşun politizasyonunu savunamazlar. Farklı bir toplumun üyesi olmanın sosyolojik anlamı hiçbir tartışmaya açık olmayacak kadar nettir; bu netliği vurgulamanın ve belirtmenin "millici" suçlamasıyla gideri-

lemeyecek bir yalınlığı vardır. Bu sorunu geleneksel millet/ümmet bağlamında değerlendirmenin de bir çözüm olmadığını belirtmek gerek. Bir idea olarak ümmet, kendi nesnel temelini oluşturmaksızın boş bir ideadır. Ümmet politik bir kategoridir ve politik bir kategori olarak yerel bir ayrımlaşmanın değil, ancak evrensel bir yardımlaşmanın temellendirilmesine hizmet edebilir.

İslâmî hareketin Türkiye'deki sorunları başka coğrafyalardaki Müslümanların sorunlarından elbette ayrı düşünülemez. Dini yaşama ve eyleme biçimlerinin modernleşmeyle birlikte (daha açık bir ifadeyle kapitalizmin ve teknolojinin yaygınlık kazanmasıyla birlikte) genel olarak bir tür din/dünya ikilemiyle yüzyüze gelmek mecburiyetinde kalması, dünyanın her tarafında benzer sorunların yaşanmasını gerektirmiştir. Ancak, yaşadıkları toplumların farklı özellikleri ve tarihsel değişme evrelerine rağmen, zaten Müslümanların yapmaları gereken şeyin homojen niteliğini vurgulayan bir öğretileri vardır. Türkiye'de hemen herkes her şeyi en olmayacak tarafından anlamaya ve anlatmaya yatkın olduğu için, bu ifadeyi, İslâm'ı da bir ideoloji olarak "yaftaladığımdan" dolayı kullanmıyorum. İdeoloji derken, Müslümanların Müslüman olmakla ve İslâm'ı sahiplenmekle kazandıkları bir bakış açısına, bir dünya görüşüne işaret etmek istiyorum. Manheim'ın ideolojileri içinden çıktıkları toplumsal yapıyla uyumlu sayan ve dolayısıyla uzlaşmacı, ütopyaları ise radikal ve dönüştürücü olarak nitelendirmesinin ise, İslâm'ın özellikle bir "din olarak din" olmaktan çıkıp, bir devlet dinine dönüşmesini anlamlandırabilecek teorik bir araç olarak kullanılabileceğini düşünüyorum. Çünkü böylece İslâm'ın tarihsel gelişimi içerisinde, "ideolojik" ve "ütopik" dinselliklerin doğuşunu anlama imkânını bulabiliriz.

Çağdaş İslâmî hareketin Türkiye'yle ilişkisi "güçlü devlet" ideolojisi ve bu ideolojinin yarattığı kurumsal örgütlenme-

lerle dolayımlanmaktadır. Toplumsal hayatın her kesiminde uyguladığı sıkı denetim ve zaten elinde tuttuğu -ve sık sık bu tutuşu ebedîleştirmeye yönelik hamlelerle kullandığı- şiddet tekeliyle devletin, başka sivil hareketlerin yanısıra İslâmî harekete de hoşgörüyle bakması beklenemez. Bu süreçle sadece geçmişte 163. madde esasında somutlaşan bir tür baskıcı uygulamadan çok, Müslümanların güçlü devlete ve devletin iktidar tekeline ilişkin bir tehdit olarak algılanmalarına dayalı bir ("riyakârca") ilişki tarzının yarattığı gelişmeleri kastediyorum. Tek-parti uygulamaları ve genel olarak devletin militan laik(lik) politikalarıyla bütün anti-demokratik mekanizmalar devreye sokularak Müslümanların toplumsal hayatta tuttukları mevziler ortadan kaldırılmış ve böylece; uzun yıllar bir okumuşlar hareketinden çok, popüler bir hareket olarak (tarikatler, Kur'an kursları vb. yoluyla) örgütlenen İslâmcılık, devletle ve egemen sınıflarla yüzyüze gelmemeye dikkat etmiştir (devletin şiddet tekeline karşı tebanın geleneksel korkusu). Çünkü, yüzyüze gelindiğinde sonuç genellikle her seferinde sertleşerek tekrarlanan bir sindirme etkinliği olmuştur. 1950 sonrasında DP'nin de yardımıyla küçük üreticilik ve esnaflık kategorileriyle bir tür toplumsal görünürlük kazanan hareket, yine de devletle arasına bir mesafe koymaya çalışmıştır. Bunun nedeni herhalde tek-parti uygulamalarında somutlaşan devlet ideasına karşı geliştirilen bir tür korunma güdüsü olsa gerektir. 1980 sonrasında İslâmî hareketin gündemine devlet sorununun girmesi, hareketin rejime karşı bir "tehdit" olarak algılanma niteliğinin sürmesinin yanısıra, daha eğitimli bir kitle hareketine dönüşerek devletin iktidar tekeline doğrudan müdahale etme becerisine kavuşmuş olmasını ifade eder. Bu becerinin ne tür ittifaklarla edinildiği ve bu ittifakların etik boyutu daima bir sorun olacaktır, olmalıdır. Bu öğrenme sürecinin sonucu ise, İslâmî hareketin, "devletin" nesnel ger-

çeğiyle tanışmış olmasıdır - her zaman "bağışıklık" kazandıramayan bir öğrenmedir bu.

Tematik ve bağlamsal farklılıklar saklı kalmak şartıyla, Türkiye'de sürdürülen sivil toplum tartışmalarında genellikle vurgulanan husus, devletin hükmettiği alanların sınırlandırılmasıydı. Ancak devletin ve neredeyse başlı başına bir varlık olarak yapısallaşan bürokrasinin bu talepleri geriletebilecek duyarsızlığa sahip olduğu gerçeği dikkate alınırsa, henüz bir mesafe alınmış sayılmaz. Bu nedenle, Türkiye'de hem makro anlamda hem de reel politik olarak toplumsal hareketlerin verebilecekleri en anlamlı ve işlevsel mücadele, bu yönde geliştirilecek bir mücadele olacaktır. Zor ve şiddet böylesi bir mücadelenin araçları olamaz; tersine o mücadelenin nitel ve nicel olarak sağlayabileceği asgarî toplumsal birikim ve kazanımın bile kaybolmasına yol açabilir. İslâmî hareket şiddetle ve zorla ilişkisini baştan sona erdirmek zorundadır.

Türkiye'nin kültürel manzarası ise mevcut görünümüyle ve bu görünümü pekiştiren siyasal iktidarların da katkısıyla oldukça karmaşık ve ümit kırıcı bir halde bulunmaktadır. En dolaysız ifadesiyle, toplumsal değerler iflas etmiş ve insanlar "ekonomik olan"ın boyunduruğu altında yaşamaya ve davranmaya zorlanmışlardır. Yaşanılan toplumsal anonimliğin insanlara saldığı korkunun azlığı, siyasal şiddetin (Doğu'da olanlar dışta tutulursa) araçsallaştırılmasında devletin takip ettiği geleneksel kamusal inkâr siyasetinin bir mutlu tebaa itaati içinde abartılmasında aranmalıdır. Bu çerçevede hemen her kesimden bireyin, genel olanı bağlayıcı ölçülerin yokluğundan şikâyet etmesi Türkiye (ve İslâmî hareket) için bir imkân olarak değerlendirilebilir. Müslümanlar, diğer bütün kimlik-yönlendirimli hareketler gibi, toplumsal konsensusu, kendi farklılıklarını ve özgünlüklerini koruyarak sürdürmek durumundadır. Toplumsal konsensusun anlamı kimi gruplarla ve kişilerle ilişki kurulma-

sı, onların "tanınması" ve onlardan onay alınması değildir; konsensus tanıma ve tanınmanın "kurallarıyla" ilgilidir ve bu kurallar nasıl tanımlanırsa tanımlansın, somut olarak (ve çoğunlukla formel) "demokratik" ögeler tarafından belirlenmelidir. Türkiye'ye ilişkin niyet ve beklentiler ne olursa olsun, değiştirilmeyecek tek şey, Türk toplumunun en azından bir kısmının İslâm'ı kendileri için bir hayat biçimi olarak tercih etmiş olmasıdır. Müslümanlar, aralarındaki ihtilaflar ve çatışmalara, gruplara bölünmelerine ve politik olarak farklı şeylere inanmalarına rağmen, sadece bu anlamda olmak üzere Türkiye'nin en manidâr özgünlüğünü oluşturmaktadır. Türkiye'nin ne işçi sınıfı, ne burjuvazisi ne sosyalistleri ne de milliyetçileri kendi başlarına bu türden bir özgünlük iddiasında bulunabilirler. Çünkü, sadece "Müslümanlık" iddiası, somut bir hayat tarzına karşılık gelmektedir. İşçi sınıfı, burjuvazi ya da sosyalizm bir hayat tarzı olmaktan çok, "söyleme" dayanan unsurlardır. Buna rağmen, Türkiye'ye özgü bir İslâmî hareketin nasıl var olabileceği sorusunun önemli bir soru olduğu ve bu sorunun, yukarıdaki özgünlük iddiasına rağmen, İslâmî hareket tarafından cevaplandırılması gerektiği de açıktır.

İslâmî hareket ve politik pratik

İslâmî hareketin kendisine özgü (hem reel olarak kendisinin ürettiği hem de Türkiye'nin verili şartlarının somut analizine dayanan) politik bir pratiği ve zemini yoktur. Bunun en önemli sebebi elbette İslâmî hareketin yapısal özellikleriyle ilgilidir. Bu özellikler, hareketin dayandığı toplumsal güçlerle ilgili olduğu kadar politik "kimlik" algısıyla da ilgilidir. İslâmî hareketi destekleyen güçler, sürekli değil, "durumsal" güçlerdir; kimlik sorunu, İslâmî hareketin söyleminin dinsellikten uzaklaştığı uğraklarda daha da açığa

çıkar. Her şeyden ve herkesten farklılaşılan düzlem, aslında toplumsallığın dışına çıkan amorf bir düzlemdir. Politik pratiğin biçimine ve muhtevasına ilişkin İslâmcılık tarafından getirilen önerilerin oldukça naif kalması, aslında hareketin kendi politik yapısı ve gerçekliği üzerinde yeterince düşünmediğinin bir göstergesi sayılabilir. İslâmî hareketin politik gerçekliğiyle üretken bir ilişkiye girememesi, hareketin demokrasiye olan tavrının bulanıklığıyla da ilintilidir. Demokrasi diye eleştirilen nesne, genellikle, burjuva demokrasisinin bir formuna, parlamenter demokrasiye aittir ve parlamenter demokrasi sanki bir kere ve bütün zamanlar için verilmiş ve aşılamaz bir kategori olarak algılanmaktadır. Bu tavrın Türkiye'nin kendine özgü şartlarından kaynaklanması tabiîdir; ancak sorunu daha genel bir düzeye taşımak gerekir. Sorun, demokrasinin evrensel olarak kazandığı anlam ve işlevlerin İslâmcılık tarafından araçsal kullanımında ya da kavranılışında yatar. Elbette ileri kapitalizmde bile sınıf egemenliğinden bağımsız ya da sınıf egemenliğinin doğrudan belirleyiciliğinin ortadan kalktığı bir demokratik süreç ve yapılanmalar toplamından söz edilemez. Buna rağmen, burjuva demokrasilerinin özellikle temel hak ve özgürlükler düzleminde sunduğu mekanizmalara ilişkin beklentilerde somutlaştığı üzere, evrenselleşmiş ve üzerinde mutabakata varılan ilke ve pratiklerin varlığı da inkâr edilemez. Bu beklentilerin hepsi özellikle laiklik tartışmalarında gündeme geldiği üzere İslâmî hareketin de beklentilerini oluşturmaktadır. İslâmî hareketin devletle ilişkisinde en çok vurgulanan ve netlik kazanan talepler yine bu noktada toplanmaktadır. Bu taleplerin büyük bir kısmı demokrasinin siyasal iktidara giden yolda bir araç olarak anlaşılmasından kaynaklanıyor olabilir. Zaman zaman açık bir oportünizm haline dönüşen bu tavrın yanlışlığı bir yana, demokrasinin "bâtıl" ilân edilmesi, bu "bâtıl araçla"

toplumsal görünürlük kazanılmasına engel olmamıştır. Demokrasinin total reddi de demokrasiye yönelik diğer tavırlar gibi bir tavırdır (ama bir çözüm olmaktan uzaktır); bu tavır kendi başına ne kadar çok eleştirilmeyi haketse bile, mümkün ve muhtemel neticeleri açısından İslâmî hareketin meşrûiyetiyle ilgili sorunlarının baştan çözümsüzlüğe itilmesini de sağlamış olmaktadır.

İslâmcılık: İdeoloji

İslâmcılık, Türkiye'deki bütün siyasi ideolojiler ve teoriler gibi Batılılaşmanın dolaysız bir ürünüdür ve bu anlamda da Türkçülük, Milliyetçilik ve sürecin kendini adlandırımı olan Batıcılıkla yakın ilişkileri, çatışmaları ve uzlaşmaları söz konusudur. İkinci Meşrutiyetin siyasal ortamında bir tür parlamenter otokrasiyle bezenerek oluşturulmuştur ve bu anlamda örneğin Said Halim Paşa'da örneğini gördüğümüz, "demokrasi" ve "İslâm" arasında aranan sentezler dolaysız bir biçimde bu tür oluşumların bir sonucu olarak ortaya çıkar. İslâmcılık, kendisine Türkiye'de teorik bir kök arayacaksa elbette bunun için Osmanlı modernleşmesiyle ivme kazanan bir birikime müracaat edecektir. Burada ayrıntılandırmak istediğimiz, sözü geçen birikimin meşrûiyetini İslâm'ın kendisiyle temellendirmesidir. İslâm, hem bir medeniyetin hem de bu medeniyetin savunusunun adıdır. Bir başka deyişle, kurulu din ve vargıları birer meşrûiyet kodudurlar. Bunda toplumun kimliğiyle ilgili bir açıklığın etkisi söz konusudur ama, artık Türk toplumu bir kimlik açıklığından son derece uzaktır ve bu tür kendine yönelik temellendirmeler sadece "iman tazelemeye" yaramaktadır. Eğer, din, Müslümanların dışındaki insanlara da sunulacaksa ve Müslümanların böyle bir problemi de varsa, bu meşrûiyet kodlarının *kendindeki haklılıklarının* başkaları nez-

dinde de yeniden temellendirilmesi gerekmektedir. Elbette burada kastedilen herkese göre ve her beğeni toplamına karşı duyarlı olan bir din anlayışının geliştirilmesi değildir. Ancak dini dünyaya ve topluma taşımanın gerektirdiği formel yükümlülükler görmezlikten gelinemez.

Diğer yandan, bu yazının söz konusu etmek istediği şey, modernlik adını verdiğimiz süreçle birlikte bu tür kendine yönelik bir temellendirmenin, artık toplumsal ve politik olarak işlevsiz kaldığı şeklindedir. İslâmî hareketin teorik olarak karşılaştığı açmazların altında bu olgu yatmaktadır. Nitekim hangi teorik metne bakılırsa bakılsın, baştan reddedilen ve eleştirilen birçok ögenin tıpkı demokrasi bahsinde olduğu gibi araçsal kullanımına tanık olmak mümkündür. Bilimi, teknolojiyi, Batılılaşmayı eleştirmenin ve değerlendirmenin yolu her zaman modernliğin sunduğu verilerin kullanımından geçmektedir. Bu kendi başına kötü bir olgu değildir, zaten gerçekte bundan başka bir şey de mümkün olamaz. Trajik olan, Müslümanların hem toplumsal hem de teorik olarak kullandığı araçların ve eyleme biçimlerinin kendinde hep "modern" araç ve eylemler olmasıdır. Bu duruma bir meşrûiyet kazandırmak için değil (çünkü eleştiriye açıktır) ama İslâmî hareketin yaşadığı teorik şizofreniyi aşabilmek için, bu araçların salt araç olmaktan öte bir "değerlerinin" olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Genel olarak İslâmî hareketin ne kendi gerçekliğine ne Türkiye gerçekliğine ilişkin olarak ürettiği teorik bir birikim ya da oluşumdan söz etmek neredeyse imkânsızdır. Zaman zaman gündemi yakalamak ve bir eğilim olarak da statükoyu korumak amacıyla atılan uçuk adımlar, sadece İslâmcılara özgü bir obskürantizmi besleme amacına hizmet etmektedir. Elbette bunun tek tek bireylerden bağımsız nedenleri vardır ve en önemli neden de hareketin kendi düşünsel tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan hare-

ketin görece "çağdaşlığının" yarattığı sorunlar da söz konusudur. İslâmcılık, hep kendi tarihini unutarak var olagelmiştir. Örneğin Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar ya da Peyami Safa hattâ Nurettin Topçu'nun düşüncelerinin değerlendirilmesine ilişkin teorik bir belirsizlik söz konusudur. Bütün hayatı boyunca şiir üslûbu ve dilsel tavrı nedeniyle Cumhuriyet tekdüzeliğine otantik bir muhalefeti temsil eden Yahya Kemal'in İslâmcı söylemde içerilememesi ilginç değil midir? Bu belirsizliğin altında yatan faktör, İslâmî hareketin Türkiye, Türk toplumu ve kültürüyle ilişkisinin netleşmemesinde ve anlamlandırılmamasında yatmaktadır. Giderek, somut gerçekliğe bakmayı reddeden bilişsel bir tercihten bile söz edebiliriz. Teorik malzemesi büyük ölçüde tercümeye dayanan hareketin sözgelimi İkbal ve Laroui yerine Mısır ve İran kökenli yazarları tercih etmesi ilginçtir. 1960'lı yıllardan sonra büyük bir hızla devam eden tercüme faaliyetinin Türkiye'deki İslâm düşüncesine büyük katkılarda bulunduğu açıktır, ancak bu "devşirme" entellektüalizmin giderek daha da avamîleşmesi, canlılığını kaybetmesi, bir kere daha kendi gerçekliği üzerine düşünmenin ehemmiyetini göstermektedir.

İslâmî hareketin teorik dünyasının belki de en önemli konusu olan "Batı problematiği" de bizatihî çözümsüz kılındığından, bir başka deyimle Batı hep her şeyin nedeni ve sonucu, bütün yenilgilerin ve açmazların sebebi olarak kaldığından, tutarlı bir teorik bütünün geliştirilmesinin en büyük engellerinden birisi olmayı sürdürmektedir. Bu biraz da Türkiye ve Arap dünyasına özgü bir sorundur. Oysa İkbal ve örneğin Alija İzzetbegoviç ya da Abdullah Laroui gibi Batı düşüncesiyle daha rasyonel eklemleşmeler yaşayan düşünürler için, aynı problematiğin çok daha başka anlamlar ifade ettiğini görebilmek mümkündür. Batı'yla ilgili düşünsel ve toptan kabul ya da reddi aşan bir hesaplaşmadan "geç-

meden" bu türden anlamların araştırması mümkün olmayacaktır. Sorun bu hesaplaşmanın hangi bağlamda cereyan edeceğinde, bir başka deyişle sözünü ettiğimiz eklemleşmenin hangi noktalarda -tek bir Batı ve Batı düşüncesi bütünü olmadığına göre- gerçekleşeceğinde düğümlenmektedir. Artık Doğu-Batı ikilemine dayanarak bir yere varmak da mümkün gözükmemektedir. Bu ikilemin artık tarihsel hiçbir misyonu yoktur. Bu yargının, globalizasyon sürecinin yarattığı bir hegemonyayı kabullenmeyle değil, Batı'nın yaşadığımız dünyaya içkin olmasıyla açıklanabilir olduğunu sanıyorum. Ayrıca "toplumsal" olarak hangi değeri atfedersek atfedelim, yargılarımız ister olumlu ister olumsuz olsun, Batı'yla "çağdaşız"; Marx Almanya'sının aksine, bizim bu toplumsal çağdaşlığı, düşünsel düzeye de taşımamız gerekiyor. Daha ortodoks bir ifadeyle, somut gerçekliği, kendi gerçekliğimiz olarak kavramsallaştırmakla yükümlüyüz.

İslâmî hareketin Türkiye'de bir geleceği olabilecektir şüphesiz; ancak bu geleceğin -hem kendisi hem de toplumun bütünü hakkında- neleri içereceğini belirleyecek olan, İslâmcılık değildir. Türkiye'nin son yıllarda yaşamış olduğu kapitalist dönüşüm, sanıldığından radikal, daha "aşındırıcı" sonuçlar üretmiştir. Sadece iktisadî düzeyde açıklanabilecek ve orada "anlaşılabilecek" bir aşınmadan söz etmek de eksik kalacaktır. Burada giderek bütüncülleşen, küçük küçük görünümleriyle bile bütünündeki merhametsizliği ve kötülüğü aratan genel bir süreçten söz etmek gerekir. İslâmî hareketin gözünü, Türkiye sınırlarının dışına çevirmesi de başka bir tartışma konusunu oluşturur. Kaldı ki, İran Devriminden devşirilen evrenselciliğin, İran'ın da kendi içine kapanıp millî bir devlet olarak varlığını sürdürme çabasıyla tıkanması, son yıllarda daha çok içeriye dönük bir hareket portresi ortaya çıkarmıştır. Bu bütünüyle olumsuz bir gelişme olarak yorumlanmamalı. Hattâ Türkiye'ye özgü bir hareketin geliş-

me şartlarının araştırılmasında bu içe dönüklüğün faydası bile olabilir. Öte yanda hem tercümeler düzeyinde hem de zaten yabancısı olmadığımız bir "baskı altında olmak" duygusallığıyla sanal bir ilişki de hüküm sürmektedir.

Türkiye'de demokratik süreç ve kurumların gelişmesinden İslâmî hareket de faydalanacak, zorunlu olarak bu gelişimden etkilenecek ve politik gücünün izin verdiği ölçüde onu etkilemeye de çalışacaktır. Hareketin toplumsal geleceğini belirleyecek en önemli husus, içerisindeki farklılıkların nasıl evrileceğiyle ilgilidir. Bu evrilme, farklılıkların gerçekliğini kanıtlaması için fırsat sunacak, bu da en azından bazılarını İslâmî hareketin kerameti kendinden menkûl meşrûiyetini sorgulamaya itecektir. Bunun sonucu, daha açık bir ifadeyle, bir kere "toplumsal" olan bir şeyin, bir kere ve bütün zamanlar için verili herhangi bir özelliğinin olmadığını öğrenmektir. Daha ileri bir adımda, hareket varoluşunu toplumsal olarak anlamlı kılmak durumunda kalacaktır. Bunu bir kamusallaşma ve kamusal söze dahil olma edimi olarak anlıyorum; kendisini bir muhatap ve başkalarının da muhatabı olarak kurma edimi. İslâmî hareket, daha adil, baskının ve sömürünün olmadığı bir toplum projesine sahip olduğuna inanıyorsa ve bunu başkalarının onayına sunmak istiyorsa, kendi ilkesel iddialarını temellendirmek zorundadır. Kendisi ve başkaları için, kendisini açık ve anlaşılır kılmak... Türkiye'de görünen o ki, eğer ileri akıllının biri gelişkin bir imha projesi üretmediyse, başkalarıyla birlikte var olmanın kendisi, başka her şeyi ikincil kılacak "sosyolojik" bir belirleyen haline geliyor. Üstelik hem "imtiyaz" var, hem de "sınıf"; üstüne üstlük Türk toplumu kaynaşmış bir kitle de değil. Ve kaynaşacak gibi de gözükmüyor.

'80'ler Türkiye'sinde İslâmcılık, ideolojik ve toplumsal bir hareket, siyasal bir akım ve düşünce tarzı olarak belirginlik kazanmaya başladığı dönemlerde, nesnel olarak bakıldığında bu adlandırmaları ve derinliği hakedecek ne entellektüel, ne de toplumsal bir donanıma sahipti. Bu tespit sadece İslâmcılık için geçerli değil; 12 Eylül rejiminin bıraktığı enkaz üzerinde yeniden şekillenen siyasal yapı, merkez-dışı siyasal güçlerin yalnızca merkezin hegemonyasının haklılaştırılması işlevine yardımcı olacak bir hareket alanı içerisinde örgütlenmesine ve evrilmesine imkân tanımaktaydı. Bugünkü kazanımların ışığı altında 1980'li yıllarda yaşanan sözde-liberal canlanmayı düşündüğümüzde, sürecin, aslında giderek sınırlarını genişleten bir devlet, buna karşılık kendi sınırlarını belirlemek bir yana, devletin sınırların içinde, bir sınırdan ötekine çarparak var kalmaya çalışan bir toplum şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkün. Gerçekte İslâmcılık da dahil olmak üzere ekolojik hareketlerden feminizme kadar bir dizi oluşum veya eğer denilebilirse toplumsal hareket, politik olarak Türk toplumunun üzerinde durduğu (siya-

sal/toplumsal) zemine herhangi bir müdahalede bulunma imkânından mahrûmdu - bu olguyu sadece bu hareketlerin fizikî dirençlerinin yetersizliğine bağlamak yanlış olur. Zaten bu hareketler realpolitik kaygılarla değil, daha mikro düzeyde siyasal-toplumsal hedef ve ilkelerle ortaya çıkmışlardı. Kurumsal politik aygıtların devreye girmesiyle de giderek siyaset-dışı alanlara, en yakın ifadeyle söylersek iktidarın müdahalesinden uzaklaşabilecekleri alanlara yönelmek ve "siyasal olan"dan, "toplumsal olan"a geri çekilmek zorunda kaldılar. İster istemez özneleri siyasal olanın ayartıcılığına davet etmekten vazgeçildi; çaresiz bir biçimde, kültürel ve ahlâksal olarak neredeyse kemikleşmiş bir toplumsal dokuya nüfuz etme teşebbüsleri başladı. Bu girişim, '90'lı yıllarda pazarın ve iktidarın bizler için ikinci bir kader olarak örgütlediği vandalizme bakılırsa, ancak "trajik" kelimesiyle özetlenebilir. Ancak İslâmcılık bu noktada Türk toplumuyla ve kültürüyle daha dolaysız ve aracısız bir ilişki kurma avantajına sahipti; onu da sonuna kadar, üstelik kötü bir biçimde kullanacaktı. Bu nedenle İslâmcılığın aynı kaynaktan beslendiği akımlarla, örneğin muhafazakârlıkla bağlarını bütünüyle kopardığını, muhafazakârlıktan bağımsız, katışıksız bir çizgi izlediğini iddia etmek yanıltıcı olacaktır. Söylem ve retorik düzeyindeki farklılaşmanın, siyasal veya toplumsal düzeye taşınmayacağından emin olabiliriz.

İslâmcılığı bir toplumsal hareket olarak incelemek üzere daha önceden yararlandığımız ve toplumsal hareketleri ilk elde önceden tespit edilmiş "pratik" hedefleri gerçekleştirmek üzere örgütlenenler ve bir kimliğin, bir hayat üslûbunun savunulmasını ilke edinenler olarak ikiye ayıran yaklaşımı benimsediğimizde, en azından metodolojik bir güçlükle karşı karşıya geliyoruz. Hem bu iki boyutun, özellikle Türkiye gibi ülkelerde birbirine sıkça geçmesinden hem de böylesi bir ayrımın her zaman teorik olarak gerekli ampirik

muhtevaya sahip olamamasından ötürü. Bu nedenle başka bir boyuta, "toplumsal eleştiri" olarak kavramsallaştırılabilecek bir boyuta müracaat etmek ve toplumsal hareketlerin, bu sıfatla bir "eleştiri" işlevini üstlenmelerini talep etmek durumundayız. Böylesi bir işlev esasından meseleye yaklaşıldığında, İslâmcılığın diğer toplumsal hareketlerden kısmen farklılaştığını görürüz. Bunun nedeni kaba politik bir gerçekliktir. İslâmcılık hangi taleplerle ortaya çıkarsa çıksın, hareketin siyasal çağrışımları her zaman toplumsal ve düşünsel çağrışımlarına baskındır. Bu özellik, belirleyici bir biçimde hem İslâmcılar hem de İslâmcılara karşı oluşmuş blok açısından geçerlidir. Bu çerçevede örneğin '80'li yıllarda popüler hale gelen resmî ideoloji eleştirisini İslâmcı çevrelerin ısrarla sürdürmeleri, politikaya yoğunlaşma amacıyla açıklanabilir. Buna ek olarak, kısmen tarihsel bir hesaplaşma, kısmen toplumsal düzen eleştirisiyle beslenen bu tavrın hareketin siyasal olarak öne çıkmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Dînî bir hareketin siyasal alanda bir yer edinmeye yönelik girişimlerine modern toplumlarda sık sık tanık olunmaktadır. Türkiye'nin özgünlüğü İslâmcı hareketlerin siyaseti, kamusal ve özel alanları kaplamaya dönük bir eylem manzumesi olarak görmesinden kaynaklanır. Bu abartılı iştiyaka rağmen, göründüğü kadarıyla toplumsal farklılaşmayı ve bu farklılaşmadan kaynaklanan ve eşitsizlikle beslenen toplumsal pratikleri kavrayacak bir teorik inşâdan yoksun olan İslâmi hareket, siyaset alanının özerkliğini kabul etmeyi, İslâmi anlayıştan uzaklaşmayla özdeşleştirmektedir. Türkiye'de parlamenter politikanın bir ucunun dinî duyarlılıklara her zaman açık olması bu durumu pekiştirir. Böylece İslâmcılık siyasal olarak güçlendiğinde, bunun kendiliğinden hareketin meşrûiyetini de sağlayacağını düşünmektedir. İslâmcılığın taşıdığı tarihsel ve yapısal özellikler nedeniyle, neredeyse kendiliğinden kazandığı bu siyaset

yoluyla toplumsal eleştiri formasyonunun ideolojik ve kültürel kalıplara ve ögelere dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği sorunu, uzun vadede hareketin geleceğini de belirleyen bir sorun olarak kalacaktır.

Diğer taraftan İslâmcılığa ilişkin kamusal algı ve bilgilenme de bu duruma katkıda bulunarak, İslâmcılığın "yoksun bırakılma" ve "kenarda kalma" hissiyatını besler. Hareketin zaman zaman kazandığı "medyatik çekicilik", kriz dönemleri ve sonrasının toplumsal bilinçte yarattığı "kimlik" sorununun bir neticesidir, sağduyulu bir soruşturmanın ya da kararlaştırılmış bir bilme isteğinin değil. Nitekim İslâm ve onun özneleri olarak Müslümanlar, toplumsal kimliğin dolaysız bir ögesi olarak birdenbire "keşfedilmişlerdir". Oysa ideolojik ve kültürel olarak İslâmcılık hangi yeni ögeleri içerirse içersin, '80'lere gökten zembille inmemiştir - bir tarihi vardır. Şaşırtıcı olan, bu tarihten gelebilecek ya da edinilebilecek kazanımlarla İslâmcılığın somut varlığı arasındaki, ikincisinin lehine olmak üzere var olan farktır. Bu somut varlığın toplumda yarattığı gerilim, İslâmcılığa medyatik önemini bahşeden kesimlerin de belirttiği üzere *ex nihilo* ortaya çıkmamıştır. Ancak bu gerilim var kaldığı müddetçe de İslâmcılığın ne olduğu konusundaki bilgilenmeyi engelleyecek hattâ dumura uğratacaktır. Bir kere daha belirtmek gerekirse ne İslâmcılık bu gerilimi giderebilecek bir teorik/pratik tutuma sahiptir, ne de Türk toplumu bu yeni oluşumu değerlendirebilecek bir kendi üzerine düşünme formasyonuna. Zaman zaman devletin de dahil olduğu tartışmalarda İslâmcılarla toplumun geri kalan kısmı arasındaki çatışmanın sahteliği, bu çatışmanın zeminiyle ilgilidir. O zeminde İslâmcılık hem kendi bünyesinde taşıdığı kültürel ve politik eğilim ve ögelerle, hem de devlet hâkimiyetinin dolaysız nesnesi olma konumuyla diğer toplumsal hareketlerle herhangi bir farklılık arzetmemektedir.

Bununla birlikte '80'lerin İslâmcılığı kendi ön-tarihinden özellikle sosyolojik olarak farklılaşmıştır. İlk elde söylenmesi gereken, hareketin taşralı küçük-burjuva (bu kavramı "soyut" bulanlar için "esnaf" diyelim) karakterinin tedricen kentli ve eğitimli bir özelliğe bürünmesidir. Hemen her şehirde kurulan vakıf ve dernekler, Orta Anadolu'da yaygınlık kazanan holdingler, MÜSİAD vb. örgütlenmeler bu özelliğin kapitalist bir entegrasyon süreci içerisinde kendisini yeniden üretmesini sağlamanın yanısıra, hareketin sınıfsal istikrarının korunması konusundaki güçlü eğilimleri de belgelemektedir. Modernizasyon süreçlerine tâbi bütün Batılı olmayan toplumlarda olduğu gibi, eğitim, Türkiye'de ve bu arada da İslâmcı hareket içerisinde siyasal seçkinlerin üretiminde önemli bir rol oynamaktadır. '80'lerde geleneksel olarak resmî toplumun taşıyıcısı olan bürokrasi içerisinde bile İslâmcı elitlere rastlanması bu açıdan şaşırtıcı değil, bilakis bu üretimin boyutlarının devlete doğru uzanması açısından anlamlıdır. Kültürel alana bakıldığında orada hem İslâmcılığın, hem de Türkiye toplumunun analizi açısından daha trajik sonuçlarla karşılaşmaktayız. Kuruluşundan bu yana Türkiye Cumhuriyeti'nin bireylerin (siyasal düzeyde yurttaşların) hem birbirleriyle, hem de başta devlet olmak üzere diğer örgütlü ya da örgütsüz birimlerle kurdukları ilişkileri normatif olarak düzenleyen bir kültürel alanın yokluğu, gündelik hayat gibi kültürel üretimin dolaysız olarak tespit edebileceği alanlardan başlayıp daha rafine kültürel etkinliklere kadar uzanan bir çerçevede bireylerarasılığı mümkün kılan genel ve kapsayıcı bir kültürel örüntünün oluşmasını engellemişti. Başından beri kendisini "Cumhuriyet" esasında herhangi bir ortaklığın taraflarından biri olarak görmeyi reddeden İslâmcılık, '80'lerde büyük bir kırılma yaşadı. Toplumsal ve siyasal aidiyet, İran Devrimi'nin canlandırdığı zayıf enternasyonalist eğilimlere

rağmen, "Türkiyeli olmak" ilkesi esasında yeniden tanımlanmaya çalışıldı.

Siyasal alanda da İslâmcılık Türkiye'nin meselelerine "mesafeli durmak" tavrını artık terk etmiştir. Siyasal düzeyde RP'nin (sonra FP'nin) kitlesel bir parti olma yönündeki eğiliminin, partinin medyada ve devlet düzeyinde kabul edilebilirlik düzeyini yükseltmesi yanında, partiye daha yerel misyonları üstlenmesi mecburiyetini getirmiştir. Sözgelimi İslâm kardeşliği ideali, 1994'te yerel yönetimleri "ele geçiren" RP'nin işlevleri açısından bir anlam ifade etmemektedir. "Hizmet" gibi düz bir kategori bile, müminlerden çok yurttaşlar topluluğunu dikkate almayı gerektirmektedir çünkü. Yine de hem kardeşliği hem de yurttaşlığı gözeten, dolayısıyla kimi zaman ikisini de kaçıran bir tutumdan söz edebiliriz. Bu noktada İslâmî hareketin taşıdığı gerilimler, seküler kesimlerin gerilimleriyle aynı kaynaktan beslenmektedir. 21 Mart 1994 yerel seçimlerinden sonra somutlaştığı üzere, seküler kesimler "kaybetmenin", İslâmî akımlar ise "kazanmanın" gerilimini yaşamış ve uzun müddet taşımışlardır.

İslâmcılık toplumsal eleştiri işlevini üstlenebilecek bir toplumsal hareket olarak, hem RP/FP'nin, hem de radikal İslâmcılığın siyasal çizgisine karşı tavırlar üretebildiği müddetçe var kalmayı başaracaktır. RP/FP'ye ve RP/FP'nin sınırlarını çizdiği bir amaçlar yumağına itaatkâr bir İslâmcılık, uzun dönemde kendi içerisindeki muhalif ve radikal unsurları "pasifize" etmeyi başarsa bile, kendisini yaratan toplumsal dinamizmle organik bağını tedricen kaybedecektir. RP/FP'nin "ehlileştirici" ve "medenileştirici" işlevini, sadece siyasal iktidara uzanmak amacıyla kullandığında, İslâmcılık Türkiye'deki diğer siyasal partilerden yapısal olarak hiçbir farklılığı bulunmayan bir partinin tahakkümüne terk edilmiş olacaktır. Nesnel olarak bakıldığında, İslâmcı hareketin

siyasi bir radikalizmden kazanacağı çok az şeyin bulunduğunu söylemek gerekir. Türk toplumuyla arasındaki bağları yeniden tanımlamaya ve tesis etmeye çalışan bir hareketin, kendisini marjinal kılacak bir oluşuma kucak açmasının rasyonel hiçbir nedeni yok; buna rağmen, yalnızca bir duruma bağlı, yahut bazı özel ve kestirilemeyen gelişmelerin yaratacağı tepkisel/kitlesel kalkışmalara karşı İslâmcılığın kazandığı bağışıklığın düzeyi Sivas olaylarında sergilendiği üzere her zaman tartışmalı kalacaktır.

İslâmcılığın kendi ön-tarihinden toplumsal kopuşuna, entellektüel kopuşunu da eklemek zorundayız. Gerçekten de ilgi alanları, problematikleri, taşıyıcıları ve "*mediumuyla*" en azından 1960'dan bu yana büyüyerek gelişen düşünsel İslâmcılık, '80'li yılları en iyi karakterize eden 1983-1993 yılları arasındaki on yıllık dönemde kendi tarihiyle farklılaşan bir görünüm arzetmiştir. Bu farklılığı yaratan toplumsal arkaplana yukarıda değinmeye çalıştım; ama entellektüel planda farklılığı oluşturan en önemli etken, siyasî angajmanları muğlak ve gevşek bağımsız bir İslâmi entelijansiyanın ortaya çıkmasıdır. İslâmcılığın kendi teorik dilini oluşturması ve bu dili hareket içinde tüketiliyor olmanın kazandırdığı güvenceden kurtararak boyutları ve düzeyi ne olursa olsun kamuya sunması, ancak bu olguyla açıklanabilir. Bu entelijansiyanın kamuya ve hitap ettiği hareketlere açılma mekânları çoğunlukla dergilerdir. Öyle ki, faaliyetlerini geleneksel bir ortamda sürdüren ve geleneksel iletişim mekanizma ve kurumlarını kullanan tarikatlar bile kendilerini ifade etmek ve üyeleri arasındaki dayanışmayı ve haberleşmeyi sağlamak üzere dergiye, derneğe ve sonraları daha da vahim olmak üzere, finans kuruluşlarına, yani modern vasıtalara müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Bunun en iyi örneği de 1983 yılında yayına başlayan, giderek gücünü kaybetmekle birlikte tarikat içi bir tür tedavülü

emniyet altında tutmayı başaran *İslâm* dergisidir. Türkiye'de İslâm düşüncesini ayrıcalıklı kılan bir özellik de bu düşüncenin alımlanma mekânlarının genel kamusal hayatın ve ilginin dışında faaliyet göstermeleridir. Tarikatlar, vakıflar, cemaatler ve küçük cemaatsi öbeklenmeler, hattâ cami cemaatleri, İlahiyat fakülteleri ve İmam-Hatip Liseleri, alıcıları az ama düzenli olarak yayınlarını sürdüren iriliufaklı bir yığın dergi, heterojen bir düşünce gövdesini ayakta tutmayı başarmaktadır. Ancak İslâmcılık denildiğinde, artık yapısallaşmış bir ideolojiden ya da dünya görüşünden çok, belirli entellektüellerin düşünsel faaliyetlerinin bütününü kapsayan bir oluşumu kastetmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla üzerlerinde büyük toplumsal duyarlılıkların şekillendiği tarikatların, grupların ve örgütlenmelerin İslâmcılığın dolaysız alıcı ve tüketici kitlesini teşkil etmenin ötesinde, giderek hareket üzerindeki belirleme gücünü (kendi özneleri hariç tutulmak kaydıyla) kaybedecekleri düşünülebilir; yahut bütün bu oluşumlar bir biçimde kendilerini yenileyerek değişen şartlara ayak uydurmaya çalışabilirler. Nitekim hareket alanlarının (vasatın) değiştirilmesi ve yapay bir şekilde her grubun kendi entellektüel (medyatik) seçkinlerini üretmeye çalışması bu istikametteki bir gelişmeyi doğrulamaktadır.

İslâmcılığın bir düşünce akımı olarak kendi tarihinden farklılaşması bir sorgulama yahut eleştiri biçiminde gerçekleşmemiştir. Bu olgu büyük oranda 19. yüzyıldan bu yana İslâmcılık adına ortaya konulan ya da o çerçevede değerlendirilebilecek bir birikimin harf inkılabı vs. nedenlerle ulaşılamaz olmasıyla da ilgilidir. İslâmcılığa özneler kazandırma işlevini kusursuzca yerine getiren İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nin bu ulaşılmazlığı giderme konusundaki ataletini, sadece devletin dini denetleme konusunda gösterdiği hassasiyet ve başarıya değil, Türkiye'de sadece İs-

lâmcılara özgü olmayan bir düşünsel sefalete de bağlamak lazımdır. Bu nedenle İslâmcılığın kendi fikrî tarihinden farklılaşması bir entellektüel hesaplaşmadan ya da derinleşmeden değil, genellikle toplumsal zordan kaynaklanmıştır. İslâmcılığın düşünce yapısı, 1960 sonrasındaki tercüme hamlesiyle Mısır ve Pakistan'dan kaynaklanan selefî bir İslâm anlayışının izlerini hâlâ taşımaktadır. 1980'den sonra da yine (özellikle İranlı yazarlardan yapılan) tercümeler vasıtasıyla şekillenen İslâmcı enternasyonalizm, radikal İslâmcılığın giderek marjinalleşmesinden sonra etkisini kısmen kaybetmekle birlikte varlığını sürdürmektedir; bu etki büyük oranda Kürt meselesinin varlığıyla ve İslâmcı çevrelerdeki algılanma biçimiyle âlâkalıdır. Yine İslâmî kesimlerde her zaman ilgi çeken hukuki (*fıkhî*) tartışmalar her zaman siyasal gerilimleri davet etmektedir. Bununla birlikte 1980'lerde İslâmcılığın düşünsel macerasını belirleyen iki ana süreç vardır. Bunlardan birincisi yukarıda zikredilen toplumsal zorun niteliğinden gelir; İslâmcılar Türkiye'yi yeniden tanımlamak zorunda kalmışlardır. Bu Türkiye, modernleşme yolunda belli mesafeler almış bir Türkiye'dir ve kendisini tarihle yeniden üreten ve haklılığını tarihsel süreç içerisinde yenileyen bir düşünce akımı ister istemez yaşanan bugünün, tarihsel şimdinin sorunlarıyla yüzleşmek durumundadır. İkinci süreç, Batılı dillerden yapılan tercümelerle oluşan bir süreçtir ve görece muhalif düşünürlerin modern toplumsal kurum ve değerlere yönelttikleri eleştirilerin İslâmcı kesimlerde popülerlik kazanmasını sağlamıştır. Her iki sürecin sonucu, İslâmcı düşüncenin kısa süreli bir güven tazelemesine katkıda bulunmakla birlikte, entellektüellerinden bağımsız bir İslâm düşünce bütününün hayatiyet bulmasına yardımcı olamamıştır. Batılılaşma sürecinin dolaysız bir sonucu olarak ortaya çıkan İslâmcılığın, ancak "tercüme" faaliyetleri çerçevesinde kendisini yenile-

yebilmesi anlamlıdır; bu aynı zamanda İslâmcılığın sık sık sarıldığı Doğu-Batı ikileminin gerçekte kaygan bir ikilem olduğunu göstermektedir; çünkü İslâmcılık kültürel olarak Batılı kavramların ve değerlerin zemininde kendisini gerçekleştirmektedir. Bu noktadan kalkarak iki hususu vurgulamak gerekmektedir. İslâmcı düşünce, tercüme yoluyla devraldığı geleneklere, düşüncelere ve kavramlara özgün herhangi bir katkıda bulunmamaktadır. '80'lerde hayli yaygınlık kazanan çeşitli dergilerde (*İslâm*, *Girişim*, *Davet*, *Öğüt*, *Mektep*, *Mektup*, *İktibas*, *Dünya ve İslâm*) Türkiye gerçekliği olarak kavramsallaştırılabilecek bir tartışma nesnesi hakkında kayda değer çok az metnin üretilmesi, İslâmcılığın yerellik konusundaki iddiaları konusunda da sakınımlı olmayı gerektirmektedir. Buna ek olarak teorik İslâmcılık, kendisini toplumsal ve siyasal düzeydeki gelişmelerin ve kazanımların yedeğine bırakmayı tercih ederek, bu gelişmelerin yaratacağı muhtemel sonuçlara katlanmayı da başından kabul etmiştir.

İslâmcılığın '70 ve '80'lerde Türkiye'de *intellect*'ten çok *intuition*'a (sezgiselliğe) dayanan bir hareket olması, hareketin seçkinlerinin çoğunun edebiyat insanı olmasına da bağlıdır. Hemen belirtmek gerekir ki, bu "edebiyat insanı" ne bir *belle-lettriste* tavrına sahiptir, ne de mesleki bir bağımsızlığa. Hem konumlarından, hem de yaptıkları işin niteliğinden ötürü bu edebiyat insanları derinlikli bir düşünce yapısına yönelmek yerine, çoğunlukla tepkisel ve romantik kalan, popülist ve muhafazakâr bir dünyanın temsilciliğini yapmaktaydılar. Arada farklı bir çizgi olarak beliren Nurettin Topçu'nun öncülüğünü yaptığı *Hareket* ekolünün Anadoluculuğu (Türkiye'nin siyasal ve ekonomik bağımlılığına ve Kemalizme karşı yönelttikleri eleştirilere rağmen) İslâmcı çevrelerde bir yankı bulamamasının yanısıra, felsefî düzeyde çoğunlukla pastoral ve sentimental kalmaktaydı.

Özellikle edebiyat alanında etkili bir isim olan Sezai Karakoç'un *Diriliş*'i ve Diriliş İdeolojisi, Müslüman bir bireyden çok, varoluşçu bir insan tekini çağırmaktadır. *Diriliş*, İslâmcılığı muhafazakâr dünya görüşünden farklılaştırmaya çalışmasıyla kayda değerdir. İslâm'ı bir medeniyet olarak kuran ve medeniyet esasında savunan Karakoç'un etkisi, günümüzde artık sadece şair kişiliğiyle sınırlıdır.

1980'ler sonrasında İslâmcılığın, hareketin toplumsal gelişimine paralel olarak ortaya çıkan entelektüeller tarafından temsil edildiğini belirtmiştik. İsmet Özel ve Ali Bulaç hem etkileri, hem de savundukları düşüncelerin farklılığı açısından bu entelellektüellerin başında gelmektedir. Bununla birlikte modernist Fazlur Rahman'dan yaptığı çevirilerle önemli tartışmalara (örneğin tarihsel İslâm'ın aşılması gerekliliği) aracılık eden Mehmet Aydın, kendi zeminine sadık bir İslâm düşüncesinin geliştirilmesi yolunda önemli katkıları bulunan Hayreddin Karaman, Süleyman Uludağ, Mehmet S. Hatipoğlu ve Hüseyin Hatemi gibi akademik çevrelerden gelen isimlerin ehemmiyetini de teslim etmek gerekir. Ancak bu isimler, ilahiyat fakültelerinde kökleşmiş eğilimlerle değil, kişisel yönelimleriyle belirginlik kazanmakta ve tartışmalarını ancak üniversite dışına taşıdıklarında seslerini duyurabilmektedir. Bunun yanısıra '80'lerde özellikle edebiyat alanında etkili olan *Edebiyat* (Nuri Pakdil), *Mavera* (Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Beyazıt, Mehmet Akif İnan) ve *Aylık Dergi* (Yaşar Kaplan) gibi mecmualar derin bir teorik girişimden çok edebiyat ve sanat alanında kutuplara ayrılmış bir Türkiye'de, bu alanlarda Müslümanlar tarafından yürütülen faaliyetlerin gerçekleştiği zeminler olmuşlardır. Süreç içerisinde bu üç dergi ve bu dergilerin savunduğu düşünceler, öncelikle de edebiyat anlayışı ya etkisini yitirmiş, ya da daha popüler, avami bir sanat ve edebiyat anlayışının yaygınlığı karşısında suskunluğa

kapılarak, başlangıçta sahip oldukları potansiyeli tüketmişlerdir. Bu çerçevede sözgelimi "İslâmî edebiyat" tartışmaları yapılmış, ama İslâmcı kesimden ne roman, ne de hikâye türlerinde edebi ölçütlerde vasatı yakalayabilen bir atılım hayat bulabilmiştir. Belki şiir alanında nitel bir zenginlikten söz edilebilir. Ancak sonuç, bilinçsiz ve şekilsiz bir postmodern üslûp, özgün hiçbir yanı olmayan eklektik bir edebiyat anlayışı, yapısal olarak bir araya gelmeyecek bütün unsurları ihtiva eden yapay ve cansız bir entellektüalizm olmuştur. Hemen belirtmek gerekirse, İslâmcılığın en tutarlı ve sürekli mekânı bu dergilerin işlevlerini kaybetmelerinden sonra, gazetelerin "köşe yazarlığı" kurumu olmuştur; bu olgu İslâmcılığın niçin kendine özgü bir derinliğe sahip olamadığını çok iyi açıklamaktadır.

1980 öncesinde yayınladığı *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* adlı kitabıyla İslâmcılığı sosyalist ve milliyetçi dünya görüşlerinden ayrı kılmaya yönelik tutum geliştirmeye çalışan Ali Bulaç, 1980'lerde Batı'nın ve medeniyetinin tükenişi temasına bağlı olarak, İslâm'ın modern dünyada insanlara "kurtuluş" ümidini sunabilen yegâne güç olarak belirdiği argümanıyla belki popüler olarak yaygın, ancak zihinsel inşa olarak hantal bir yığın ögenin İslâmcı ideoloji içerisinde sürekli bir şekilde eklemlenmesine katkıda bulunmuştur. Bulaç esas olarak modernitenin toplumsal ve kültürel iflâsının, yerkürenin bütününde insanlığı bir kaosa götürdüğünü, İslâm dışında bütün ideolojilerin ve dünya görüşlerinin birer ürünü oldukları moderniteyi aşabilecek bir projeyi üretememeleri arasında, çözümün değil, sorunun kendisi haline geldiklerini düşünmektedir. Bu cümleden olmak üzere bütün modern oluşumlar ve kurumsallaşmalar (örneğin milli devlet pratikleri) değişik coğrafyalarda sorunları derinleştirmekten başka bir şeye yaramamaktadırlar. Ali Bulaç'ın İslâmı tarihsel bugüne taşıma konusundaki kaygı-

larının en somutlaştığı tasarım, *Medine Vesikası* hakkındaki tartışmalarda vücut bulmuştur. Bulaç'ın teklifleri, ilkin İslâm'ın edilgen tarihselliğinden kurtarılması, sonra da modern zamanlara, İslâmcılığın başından beri içinde olmaktan ızdırap duyduğu moderniteye bir karşılık verilebilmesi boyutlarında önem kazanmaktadır. Çünkü böylece Peygamber'in bizzat önderlik ettiği bir tarihsel proje, Medine Vesikası, çağdaş zamanların diline çevrilmekte ve İslâm'ın sadece bir eleştirel söylem ögesi, hattâ bir retorik olmaktan çıkartılarak, somut bugünün ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilecek bir konuma yükseltilmesi amaçlanmaktadır. Bulaç'ın savunduğu biçimiyle, esas olarak farklı dil, din, etnik köken, kültürel ve ideolojik anlayışlara sahip birimlerin, toplulukların ve hattâ milletlerin kendi hukuklarına sahip çıkarak uzlaşımsal bir, "birarada yaşama ilkesi" etrafında örgütlenmesi amacına yönelik Medine Vesikası tasarımı, İslâmcılar arasında örgütlü kesimlerden çok, Türk toplumunda var olmayı anlamlandırmaya çalışan genç, okumuş ve kentli bir kesimde yankı buldu. Bununla birlikte Bulaç'ın kullandığı terminoloji ve kavramsal çerçevenin projeyi "sorunlu" kıldığını da belirtmekte yarar var: bütünüyle olumlanmasa da işlevsel kılınan modern bir dil, ama bu dilin tarihsel/toplumsal arkaplanının reddi. Çünkü Bulaç'ın argümanları kendi mantıki, toplumsal ve sayısal köklerine indirgendiğinde, orada örneğin demokrasi vb. konuların kendi bağlamlarının dışına taşındığı, Vesika'nın en azından Bulaç'ın sunuş biçimiyle, komünoteryanizm [cemaatçilik], bölgecilik ve federalizmle sonuçlanacak siyasal ve toplumsal doğurguları üzerinde de suskun kalındığı görülebilir. Oysa son tahlilde siyasalın belirlediği bu araçlara karşı netleştirilen bir tavrın, projeyi, birarada yaşamayı garanti altına almak isteyen radikal demokrasi ve liberalizm gibi başka modellerden farklılaştırabileceği açıktır. Son olarak, birara-

da yaşama isteği, isteğin modernliği nedeniyle ve yalnızca bu sıfatla -"modern" olmakla- gerçeklik kazanabilecek, ancak Kantçı moral yaptırıma benzer bir "üst-ilkeye" rıza gösterildiğinde mümkün olabilecek olması nedeniyle, Bulaç'ın bu üst-ilkenin İslâm'la özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği konusunda sergilediği tutumun netlik kazanmadığı görülmektedir. Düşüncelerine derinden hâkim olan postmodern paradigmanın, böylesi üst-ilkeleri yok sayması, bu türden bir projede vazgeçilmez ve bastırılamaz birer başlangıç noktası olarak bunlara duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Bu nedenle Medine Vesikası'nın (en azından temellendirilmesi konusunda) bitmiş değil, henüz başlayan bir girişim olarak değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

İslâmcı düşüncenin son onbeş yıl içerisindeki belki de en özgün adı, oryantasyonunun başlangıcını sosyalist hareket ve duyarlılık içerisinde gerçekleştiren İsmet Özel olmuştur. Özel, birçok bakımlardan İslâmcılığın tipik bir temsilcisi sayılabilir. Kendinden önceki kuşaklardan Mehmet Akif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç gibi İsmet Özel de şair ve düşünür kimliği arasındaki gerilimleri taşımaktadır. Ancak Özel'in kişiliğinde bu iki kimlik, biri diğerini ezmeyen ve biri diğerine öncelik tanımayan kırılgan bir uzlaşımla birlikte yaşamaya devam etmektedir. Şiirlerinde yalınkat bir entellektüalizme rastlanmadığı gibi, düşünceleri de birçok İslâmcı entellektüelin aksine poetik değildir. Fikirlerini "köşe yazarlığı" kurumu aracılığıyla ve bu kurumun içerisinden iletmeyi deneyen İsmet Özel, böylelikle İslâmcı düşüncenin bir haberleşme aracı olarak gazeteyle dolayımlanan medyatik kaderine ortak olmakta, ancak, diğer yandan Adorno'nun "epistemolojik aristokrasi" dediği bir tutumu benimseyerek, hem seslendiği kitlenin yaygın olmasını amaçlamakta, hem de bireysel tercihlerini öne çıkararak bu kitleye karşı eğitimsel diktatörlüğünü ilân etmektedir.

İslâmî hareketin teorik oluşumunu '80'lerin sonuna kadar neredeyse tek başına belirleyen bir metin olan *Üç Mesele*'den bu yana Özel, kendine özgü bir düşünce dünyasının teorik nesnelerine ancak kendine özgü bir kavramsal çerçeveyle oluşturulabileceğini savunmakta, böylelikle İslâmcıların entelektüel donanımında etkili olan başat kavram ve düşüncelere karşı (teknik, medeniyet, yabancılaşma, bilim, devlet vb.) eleştirel ve mesafeli bir tutum takınmaktadır. Batı'nın kendi içinde bir bütün oluşturduğunu iddia etmesine rağmen, Özel'in yazılarında, en azından siyasal ve felsefi Batı arasında bir ayrımın varlığına tanık olunmaktadır. Bu ayrımın işlevsel kılınmasıyla birlikte Özel, kendi düşüncelerini temellendirmek üzere Batılı düşünür ve düşüncelere müracaat etmekten kaçınmamaktadır. Yazdıkları genellikle İslâm'ın dışsal sorunlarını açımlamaya girişmekle birlikte, Özel, İslâm'ı her şeyden önce bir ontolojik bir güvenlik ve kurtuluş alanı olarak görür. İslâm dünyaya ve topluma seslenmeden önce, Varlığa seslenir. Her insan teki, Varlığın mekânı olarak bu seslenişe kendisini hazırlamalıdır. Özel'in İslâm anlayışını elitist kılan, kendi bireyselliğini cemaatçi bir hareket içerisinde bağışlatmaya değil, Müslümanlığın bireysel bir yetenek ve yeterlilik hâli olarak kavranılmasına dönük tavrıdır. Bu kavrayış biçimi için İslâmî felsefî geleneğin elverişsizliği, bir taraftan gelenek eleştirisine, diğer taraftan da İslâmdışı birikimlerin değerlendirilmesine yol açmaktadır. Özel, böylece hem İslâm, hem Batı düşünce geleneğini kendine özgü bir yöntemle yeniden kurmakta, İslâmcı düşünceyi belirleyen ana ikilemlerden birisi olarak varlığını sürdüren sığ bir Doğu/Batı ikilemini de aşmaya çalışmaktadır.

Bütün bunlara rağmen Özel'in düşüncelerinin İslâmı Türkiye'de hegemonik bir güç olarak kurmak biçiminde ortaya çıkan siyasal bir boyutu da vardır. Bu hegemonyanın

haklılaştırılması, Özel'in özellikle son yıllardaki yazılarında ortaya koyduğu bir tavrı da açıklamaktadır: çünkü o, ancak Müslüman olunarak Türkiye üzerinde düşünmeye yeterli hale gelinebileceği, Türkiye'nin meselelerine sahip çıkılabileceği inancındadır. Kendi ideolojik çizgisini, bu düşüncenin kurumsallaşmasıyla özdeşleştirmiş gözükmektedir, öyle ki İslâmcı çevrelerde oldukça rağbet gören çoğulculuk, birarada yaşama vb. tartışmalara katılmayı reddeder ve bu tartışmaların, İslâmî harekete yönelik blokajlar olarak görülmesi gerektiğini savunur. Yalnızca Müslüman olunarak toplumsal meşrûiyetin sağlanabildiği bir coğrafyada, milliyetçilik ya da sosyalizm birer düşünsel akım, siyasal proje ya da teklif olarak değil, bir toplumla düşünce etkinliği arasındaki organik bağı koparmaya yönelik hareketler olarak değerlendirilebilir.

Düşünceleri ve entellektüel kimliği ne kadar özgün olursa olsun, Özel'in İslâmcı hareket içerisinde belirginlik kazanan bir çizgi oluşturamamış olması, giderek İslâmcılığın ideolojik platformunda etkisine nisbetle daha az etkili olması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, Özel'in öne çıkartmaya çalıştığı İslâm tahayyülü, ayrı bir gövde teşkil etmemesine rağmen, İslâmcılığın, daha radikal grupların temsil ettiği taşralı püriten bir popülizm ve daha muhafazakâr kesimlerin savunduğu uyumlu siyasal liberalizmden farklılaşmasına katkıda bulunmuştur. Yıllardır mütefekkir kimliğini, bu kimliğe uygun ortamlarda sergileyememenin düşüncelerinde yarattığı yarılmaya karşı Özel'in, somut toplumsal gelişmelerdeki kazanımları, derinlikli bir söylemin oluşturulmasına tercih ettiği gözlemlenmektedir.

İslâmcılık, tarihsel olarak Batılılaşma sürecinin dolaysız sonuçlarından birisi olarak ortaya çıktı; imparatorluğun çöküşüne ve yeni bir toplumsal düzenin kuruluşuna tanık oldu. Cumhuriyet'le birlikte üzerinde durduğu zemini kay-

betti; yaşayan, somut ve canlı bir deneyim olma niteliğini kaybederek Cumhuriyet'in aşmaya çalıştığı ideolojilerden birisi haline geldi. İslâmcılığın 1980 sonrasındaki canlanması, aynı Cumhuriyetin restorasyonunu üstlenen askerî rejimin milliyetçi ve sosyalist hareketleri bastırmasıyla da ilgilidir. Bu tarihten sonra toplumsal hayatın bütün alanlarında etkisini giderek daha güçlü bir şekilde hissettiren meşrûiyet krizi, Cumhuriyet'in birer tarihsel veri haline dönüştürdüğünü sandığı ideolojilerin hayat bulmasında en önemli etken olmuştur. Tarihsel İslâmcılık, bir imparatorluk vizyonu çerçevesinde inşâ edilmişti; günümüzde ise İslâmcılık ister istemez daha yerel, o nedenle de kültürel olarak daha gergin. Bu İslâmcılığın geleceği, kendi toplumsal gelişimini denetleyebilecek ve anlamlandırabilecek bir entellektüel formasyona sahip olup olamayacağı olgusuyla belirlenecektir. Hareketin politik büyümesinin yarattığı güven, nesnel-düşünsel bir karşılıktan yoksun olarak var olmayı sürdürdükçe, bu istikametteki bir gelişmenin vücud bulması zayıf bir ihtimal olarak kalmaktadır. Toplumsal olarak yapılması gereken, İslâmcılığın kendisini daha iyi ifade etmesini sağlamak ve hattâ aynı kamusal kanalları kullanarak buna zorlamak, buna karşılık İslâmcılığa yönelik toplumsal kaygının giderek bir bilgilenme, bilinçlenme haline dönüşmesine katkıda bulunmaktır.

8.
Din, Toplum ve Kamusallık

Türkiye'de olup bitenlerin insanı düşündüren yanı, ancak etik bir irkilmeyle ve irkiltmeyle ifade edilebilecek konuların medyatik, yâni alıcısını bütünüyle edilgen bir tüketiciye indirgeyen tecimsel ve soğuk bir seslendirmeyle, ideolojik ve politik kutupların içlerinde taşıdığı ebedî utancın bir kere ve bütün zamanlar için bastırılmış diliyle ifade edilmesidir. Şeylerin kendi tabiatlarında barındırdıkları Kötü'ye, tamir edilemez ve iyileştirilemez olana gösterilecek dolaysız varoluşsal tepkinin, öznel aklın pençesinde sıkıştırılıp bırakılmasıyla, eleştiriye kalan sadece "söylemin" gözden geçirilmesi ve tüketim ameliyesine uygun ögelerin öne çıkarılmasıdır. Toplumsal hayatın hemen her alanında ahlakî riyâkârlığın arkasına sığınılarak yapılanlar öyle bir düzeye ulaştı ki, "ben yaptım, oldu"nun kaba ve tersine çevrilemez mantığına, artık ne kan kâfi geliyor ne de ölüm. Bu kaosun, en hafif sosyolojik deyişiyle anominin yarattığı anti-entellektüalizm tuzağına ve herhangi bir taraftan olmanın sağladığı garantiye alınmış hakikatler batağına düşmeksizin düşünmeye başlamak için zaman henüz geç sayıl-

maz. Eleştirel düşüncenin, özgür bireyin yegâne melce'i olarak, hem ne olup bittiği konusunda bir açılım sağlayacağına hem de toplumsal muhayyilenin ufkunu belirleme konusunda karşılaştırılamaz bir zemin sunacağına inanmak dışında bir ümide sahip değiliz. Başka bir vasatta, dünyanın bütünüyle değiştirilebilir gözüktüğü bir vasatta, sözde-dünyanın değiştirilmesine katkıda bulunmayanlara yönelik saldırıları göğüslerken Adorno'nun (1978: 165-168)[1] söylediklerinin bugün bizim için çok daha anlamlı olması gerekir. Halihazırda somut olarak daha iyi ve baskıdan arındırılmış bir toplumda yaşamıyoruz, böylesi bir topluma ulaşılabileceği yolundaki imkânları da toplum olarak önümüze çıkan bütün fırsatları "değerlendirerek" tüketmiş bulunmaktayız. Gerçekliğin kör bir bilinçle damgalanmış herhangi bir kutbunda yer alan kollektif kimliklerin beklentilerinin aksine, daha yüksek bir toplumsal düzeye ulaşmayı henüz haketmiş sayılmayız. Tersine tarihsel bugünün olumsuzluklarının ağır sorumluluğunu üstlenmek durumundayız. Suçlamak ya da savunmak değil, bir kere daha kızgınlığa ve nefrete kapılmaksızın "verili olan" hakkında düşünmek zorundayız. Kolay çözümlerin, ucuz kahramanlıkların ve "mutlaklaştırılmış pratiğin" dayattığı "aktivizmin" verebildikleriyle yetinenler acıları çoğaltmaktan başka bir şey yapamazlar. Kendi sırtında beşeriyetin tarihsel deneyimlerinin yükünü taşıyan bireyse, garanti altına alınmamış ve kendindeki hakikat muhtevasından başka hiçbir şey vaadetmeyen düşüncesini somut durumların ötesine taşımak misyonuyla başbaşadır.

1 "Vazgeçişi" yüreklendirmek anlamında değil, vazgeçişe yol açan nobranlığı görebilmek açısından.

Hangi toplum?

Son olaylar hakkında ilk elde söylenebilecek en açık ve anlamlı şey, yaşadığımız topluma ait bilgilerin ve bilgilenme biçiminin acizliğidir; doğrusu, toplumun kendisinin de bu "acizliği" sergilemek üzere oldukça "yaratıcı" davrandığını teslim etmek gerek. Hayret, şaşkınlık ve düş kırıklığı içinde bulunduğumuz durumu tasvir eden kelimeler olmanın yanısıra, aynı duruma ilişkin değerlendirmelerin de odağını teşkil ediyor. Dolayısıyla psikolojinin sağladığı bu sözde-bilgiye yenik düşünüyoruz; aynı bilginin gerçekte bir cehalet içerdiğini düşünmeksizin. Oysa Türk toplumunun yaşadığı bu çalkantıları daha iyi açıklamaya muktedir ve gelişmeleri yerli yerine oturtabilecek çok daha elverişli kavramlar üretilmeli ve bu kavramlar tarihsel ya da toplumsal olarak daha ayrıntılı bir şekilde temellendirilmiş bulunmalıydı. Böylelikle yaşadığımız toplum üzerinde biri normal dönemlerin "uylaşımsal" söylemine uygun, ama gerçeği gizleyen, diğeri kriz zamanlarında devreye sokulan, bir ölçüde öznelerin toplumsal tahayyüllerini ve beklentilerini de yansıtan, ama o ölçüde de terörize edici olan iki tartışma üslûbuna mahkûm olmazdık. Son zamanlardaki tartışmaların merkezinde yer alan ve etrafında büyük gürültüler koparılan etnik ve dinsel kimliklere, kollektivitelere yönelik kısmî bir aydınlanmadan bile söz edilemez. Bunlara ilişkin var olan birikimin "politik" mülahazaların tahribatı ve öznelliği altında gerçekleştirilmiş olması da yine ayrıca tartışılması gereken bir konu.

Bu düşüncelerle, yukarıda sözünü ettiğim üsluplara mahkûm olmamak amacıyla, son günlerdeki olaylarda önemi ve etkisi bir kez daha ortaya çıkan, toplum ve din arasındaki mevcut gerilimli ilişkinin daha anlaşılabilir kılınacağı boyutlar olarak Türk toplumundaki dinsellik ve dinselliğin

kamusal çağrışımları hakkında bazı gözlem ve değerlendirmeleri ortaya koymaya çalışacağım.

Dinsellik ve çağdaş manzara

Toplumun ve toplumsalın kavranmasını amaçlayan sosyal teorinin esas gövdesini oluşturan üç düşünür Marx, Durkheim ve Weber, dinin toplumsal ve bireysel olarak sırasıyla "tamamlamaya, bütünleşmeye ve sekülerleşmeye[2] (dünyevîleşme)" yönelik işlevlerine bağlı olarak değişen "görünümleri" konusunda teorik olarak aynı temele (dinin dış dünyadaki görünümlerinin dinle, bir başka ifadeyle kurumsallaşmış dini, kendinde dinle özdeşleştirmeye) dayanan bakış açılarıyla modern dünyada dinî potansiyelin hareket alanını tespit etmeye girişmişlerdi.[3] Ancak üç düşünürün yaklaşımı da, kapitalist-bürokratik gelişmenin belli bir tarihsel evresiyle sınırlı kalmıştı. Sözü geçen işlevsel yaklaşımın kapitalizmin daha ileri aşamalarında, örneğin geç-kapitalizmde belli yetersizliklerle karşılaşılması tabiî idi. Ayrıca yaklaşımlarındaki gizli özcü ("*essentialist*") damar, dinin geleneksel ve modern toplumlarda, yine bu iki toplum modeline oturmayan Üçüncü Dünya'daki kavranma ve yaşanma/yaşatılma biçimlerine, ve buradan kaynaklanan politik boyutuna nüfûz edilmesine engel olmaktaydı.[4] Benzer bir güçlüğü dinin tanımlanma düzeyleri olarak tamamlama,

---

2 Sekülerleşme kavramını kilise ve devlet arasındaki gerilimin bir ifadesi olmaktan kurtarıp, dinin bir -modern- gerçekliği haline getirilmesini Weber'e borçluyuz. Bu kavramla anlatılmak istenen "...ilke olarak artık dinsel bir dünya görüşüyle bütünleşemeyecek alternatif hayat yorumlarının ortaya çıkmasının sonucu olarak dinî inançların öznel hâle gelmesi... [ve] artık kurumsal dinle bütünleşemeyecek toplumun işlevsel farklılaşmasının sonucu olarak da kurumsallaşmış dinin depolitizasyonudur." Bkz., Schluchter, 1992: 250-51.

3 Bu gelişme için, bkz., Dülmen, 1984: 20-29.

4 Bu farklılığın hâlâ işlevsel bir farklılık olduğunu belirtelim.

bütünleşme ve sekülerleşme süreçleri açısından da dile getirmek mümkün. Çünkü Doğu Avrupa ve Latin Amerika'daki örneklerine bakarak dinin salt bir yanlış bilinç taşıyıcısı olmadığını, Avrupa'daki azınlıkların dinsel pratiklerine bakarak bütünleşme yerine ayrışmayı önceledığini, moderniteye karşı verilen mücadeleden dinin sekülerleşmeyi paranteze almaya çalışan tavrını müşahede ediyoruz. Hepsinden önemlisi de post-kapitalizme geçişte yaşayan bütün dinler hemen her düzeyde köklü bir dönüşüm geçirerek monolitik[5] yapılarını kaybettiler. İslâmî iletişim kanallarının yayılmasını engellemek üzere belli bir döneme kadar baskı altında tutulduğu Türkiye'de bile, din artık tek ve bölünmez bir gövdeyi değil, önemli ve bazen aslî ayrımları da bünyesinde barındıran merkezsiz bir yapılaşmayı ifade ediyor. Ayrıca millî devlet pratikleri ve politikalarıyla, dinin evrensel vurgusunun dıştalanarak dine bağlı birliktelik ve aidiyetlerin sona erdirilmesi de amaçlanmıştı.[6] Başka toplumsal özelliklerinin yanısıra bir tür "sivil din" kurumsallaşması yaşayan Amerika'nın da teorik olarak münferit bir sorunu oluşturduğu söylenebilir.[7] Bütün bunlar din ve di-

5 Tabiatıyla pre-kapitalist formasyonlarda dinin yüksek ve avamî kültür örüntülerindeki farklılaşmasıyla, ortodoks ve heterodoks görünümlerinin bu monolitikliğe eklemlendiğini de belirtmeliyiz. Post-kapitalist dinsel süreç bu ayrışımlara ilave ve daha derin ayrışmaları da ihtiva ettiği için bu hususu ifade etmek gerekiyor.

6 Türkiye geç millî devlet olma pratiğini, ilkesel olarak evrensel talepleri olan bir kültüre (dine) sırtını çevirerek başlatmıştı - yerine başka bir "bütünü" ikame etmeksizin ve aynı durumdaki örneklerin aksine "tebasına" hiçbir karşılık ödemeksizin. Oysa has millî devlet patikleri, anayasal devletin teminatı altına alınan yeni bir evrensel kültürü, bir başka deyişle kültürel modernitenin gerçek sonuçları olarak insan ve yurttaşlık haklarını, daha önceki aidiyetlerini kaybetmenin ya da kaybettirmenin bedeli olarak toplumlarına tanımak zorunda kalmışlardı.

7 Kavram esasıyla Rousseau'nundur. *Toplum Sözleşmesi*'nde formüle edilen bu dinsellik tanımlaması, Tanrı'nın varlığına ve öteki dünyaya inanmayı, faziletin mükâfatlandırılıp, kötülüğün cezalandırılmasını ve dinî baskının ortadan kaldırılmasını içermektedir (Rousseau, 1951: 221.). Bu biçimde anlaşılan "sivil din"in kurumsallaşmasını bütünüyle Amerika'ya hasreden bir yaklaşım için

nin dünyadaki konumu hakkında daha yetkin teorik bir oluşuma ihtiyaç duyduğumuzu göstermektedir. Bu, dine ilişkin tarihsel, kültürel ve toplumsal birikimlerin kazandırdığı bilgilerin, artık operasyonel olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine özellikle inanan kesimlerin kendilerine ve konumlarına yönelik değerlendirmelerinde henüz bu birikimi bile yeterince özümsemedikleri ve bunun kendilerini-anlamada önemli bir eksikliği oluşturduğu ortadadır.[8]

Bu teorik sorunsalın özellikle görünürlük kazandığı bir toplum olarak Türkiye'de din meselesinin nev'i şahsına münhasır boyutları hakkında ilk belirlenmesi gereken, dinin aktüalize edilme formlarının farklılığı olmalıdır (dünyada da benzer bir farklılaşmanın varlığından ve hattâ İslâma bağlı olarak bu farklılaşmanın aslî olduğundan söz etmek mümkündür). Kaba bir ayrımla, Türkiye'de dinin, bireylerin ideolojik mücadelelerinden gündelik hayata ilişkin algılamalarına kadar uzanan üç ayrı pozisyonda somutluk kazandığını iddia edebiliriz: Dinle devletin özdeşliğini vurgulayan *fundamentalist konum*, İslâm'ın bir kültür olarak anlamlandırılcığı *kültüralist konum*, İslâm'ın devletten ve siyasetten ayrıştırıldığı bir zemine dayanan *moralist (ahlâkçı) konum*.[9] Bu pozisyonların arasına bir ayrım çizgisi koymak amacıyla farklılıkların özellikle belirginlik kazandığı

---

bkz., Bellah, 1970. Dolayısıyla Amerika'nın durumu, hem laikliğin hem de dinselliğin birarada var olmasının değil, sekülarizasyonun dini dönüştürmesinin bir örneği olarak yorumlanabilir.

8 Bu da İslâmî hareketlerin payına düşen "kısmî aydınlanmanın" bir parçasıdır.

9 Bu ayrım inanç sorunlarına ilişkin olarak Gellner'ın dinsel fundamentalizm, rölativizm ve rasyonalist fundamentalizm arasındaki farklılaştırmasıyla benzerlik taşımaktadır. Ama "aslî" değildirler ve bu ayrımın ögeleri belli bir düzeye kadar birbirlerine indirgenebilirler (ontolojik düzey); birbirlerini bütünüyle dışlamazlar ve yine belli bir düzeye kadar "politik" olarak aynı eğilimi taşıyabilirler. Bkz., Gellner, 1992. Laroui, İslâm araştırmalarında kullanılmak üzere yine benzer bir ayrımı önermektedir: tarih olarak İslâm, "kültür" olarak İslâm, davranış veya ahlâk olarak İslâm ve imân olarak İslâm. Bkz., Laroui, 1993: 102-105.

politik düzeyde fundamentalist konumun daha pürist ve jakoben, kültüralist konumun muhafazakâr ve uzlaşmacı, moralist konumunsa liberal ve özgürlükçü ya da görece demokrat olduğu söylenebilir. Nitekim parlamenter mücadeleye ilişkin taleplerin ve demokratik prosedürlerin meşrûiyetinin en fazla yaygınlık kazandığı konum da sonuncusudur. Diğer taraftan bu ayrımların sosyolojik bir meşrûiyet kazanıp kazanmadıkları ve toplumsal temellerinin bulunup bulunmadığı da tartışma konusudur. Ancak bu noktada hem İslâmcı çevrelerin daha baskıcı kesimleriyle, bu çevrelerin dışında kalan laik, sosyal demokrat ve bazı sosyalist kesimlerden gelen tepkilerin bu ayrışmayı sürekli olarak geciktirdiğini (hattâ engellediğini) ve bu geciktirmeden politik avantajlar sağlamayı düşündüğünü de unutmamak gerekir.[10] İslâmî hareket içerisindeki farklılıkların kendilerine bir hayat alanı bulabilmelerini zorlaştıran içsel ve dışsal faktörlerin, Türk siyasal hayatındaki ve kamusal hayatındaki olumsuzluğun önemli bir etkenini oluşturduğu açıktır. Uzun vadede bu ayrımların çok daha belirginlik kazanması, kendi toplumsal temellerine kavuşması ve sahte bir ortaklığın yarattığı genel ve kerameti kendinden menkul bir meşrûiyet yerine,[11] kendi kısmî meşrûiyetlerini üretme çabasına girmeleri bu olumsuzluğun ortadan kaldırılması yolundaki önemli katkılardan birisini oluşturacaktır.

Türkiye'de var olan-yerleşik İslâm'a ilişkin en belirleyici ögenin, her üç konumda da baskın olmak üzere küçük bur-

---

10 Nitekim Sivas'ta meydana gelen "olayların" İslâmî harekette uyandırdığı tepkilerin ve bu tepkilerin başka çevrelerdeki değerlendirme biçimlerinin bu "avantaj sağlama" politikasına sıkı sıkıya bağlı olduğu ortaya çıkmıştır. Her iki tutumun da utanç verici olduğunu belirtmeliyim.

11 İslâmî hareketin bu meşrûiyeti kazanmadığını, üstelik kazanmak zorunda olduğunu da hissetmediğini, bunun yerine hareketin politik talepleri konusunda - hemen her konudaki talepleri gibi- şüpheler uyandırdığını belirtmiştim. Meşrûiyet sorunsalına bağlı olarak bkz., Çiğdem, 1991: 10-26.

juvazinin sınıfsal tahakkümü ve blokajı olduğunu belirtecek ve bununla da sınırlı kalmamak üzere Türkiye'de toplumsal hayatın bütün alanlarının görünür bir biçimde küçük burjuvazinin hakimiyetiyle doldurulduğunu; geç millî devlet, geç-sanayileşme, geç-burjuvalaşma, geç-rasyonalizasyon ve geç-modernizasyon süreçlerine[12] bağlı olarak kendi başlarına sivrilemeyen ve erginlik kazanamayan diğer toplumsal sınıfların da zaman içerisinde küçük burjuvazinin tarihsel işlevine mütekabil bir rol oynadığını, deyim yerindeyse zorunlu olarak küçük burjuvalaştığını iddia edeceğim. Laroui'nin Arap toplumlarına genellediği bu özelliği -küçük burjuvazinin merkezî konumu-,[13] feodal geçmişleri olmayan

---

12 Türkiye'nin kapitalist modernizasyon sürecine bağlı tarihsel, kültürel ve ekonomik geç kalmışlıkları yapısal olarak Türk ve Alman toplumları arasında bir benzerlik olduğunu göstermektedir. Başka bir yazıda Türk toplumunun modernlik uğraşını, bu süreci "kurucu güç" olarak yaşayan Fransız ve İngiliz toplumlarıyla değil, sürece sonradan katılma istikametinde kendisini örgütlemeye çalışan Alman toplumu ve onun tarihsel deneyimleriyle karşılaştırmanın daha doğru olacağını ve teorik olarak daha verimli sonuçlara yol açacağını savunmuştum. Bkz., Çiğdem, 1992: 7-13.

13 Laroui'nin kitabının özellikle "Aydınların Krizi-Toplumun Krizi" başlıklı sonuç bölümü bu çerçevede son derece açıklayıcıdır. Laroui'nin küçük burjuvazinin tanımlanmasına ve işlevlerine yönelik analizini biraz uzun bir alıntıyla da olsa Türkiye'nin toplumsal gerçekliği açısından ele almanın yararlı olacağını sanıyorum:

"Klasik Marksist analizde, küçük burjuva 'sınıf' özelliği göstermez. Marksist nesnelliğin küçük burjuvaziyi yadsımaya dayandığı söylenebilir; [o] çökmüş sınıfların tamamlanmamış bir artığı olarak görülür veya olumsuz bir şekilde, toprak sahibi aristokrasi, burjuvazi ve proletaryadan oluşan klasik üçlü olumlu bir şekilde tanımlandıktan sonra, toplumda tansımsız olarak kalan şey olarak tanımlanabilir... Sınıflar, aynı ekonomik kategoriler içinde ayrıştırılabilir ve alt bölümlere ayrılabilir. Ama tarihsel ve sosyolojik açıdan belirlenmiş bir grup olarak küçük burjuvazi, böyle bir kategoriye yüklenemez. *Kapital*'de küçük burjuvaziye yer olmadığı doğru ise de, Marx'ın tarinsel ve politik eserlerinde bol bol incelenir. [Küçük burjuvazi] aslında aracı bir konuma yerleştirilmiştir. Ne bir proletaryadır, çünkü hâlâ üretim araçlarına sahiptir; ne bir burjuvadır, çünkü ücretli emeğin düzenli kullanımını sağlayacak yeterli sermayeye sahip değildir. Temelde zanaatçılar, aile iş gücüne bağlı köylüler, esnaf ve fakir aydınlardan oluşur. Tüm bu gruplarda ortak olan özellik, üretim araçlarına sahip olmakla mümkün olan ekonomik bağımsızlıktır... Üretim biçimi-

bütün İslâm toplumlarına yayacak ve Türkiye'yi de bu genel çerçevenin en istisnaî ögesi olarak ayırdedeceğim. Türkiye'nin bir istisna teşkil etmesi, daha geniş bir bağlamda tartışılması gereken değişik nedenlerin yanısıra, Arap toplumlarının aksine bir imparatorluk geçmişine ve bu geçmişin öngerektirdiği yapılara sahip olmasına ve moderniteyle Arap toplumlarına nazaran daha "donanımlı" bir şekilde karşılaş-

---

ne yabancı olan küçük burjuvanın kendini bilim ve sanayinin akılcılığı ile aşina kılacak araçları yoktur. Dışardan bir kader olarak gördükleri kapitalist sistem tarafından ezilince, maksatlı şiddeti yok etmek için dışardan ona karşı tepkide bulunmak isterler... Bugünkü Arap ülkelerinde küçük burjuvazi şöyle karakterize edilebilir:

• Şehir nüfusunun çoğunluğunu temsil eder; öyle ki her şeyden önce ekonomik veya politik açıdan egemen olan sınıf yabancı bir sınıf olduğu zaman, şehir hayatı küçük burjuva hayatıyla eş anlamlıdır.

• Köylü kitlesine oranla gerçekten de azınlığı temsil eder; ama bir para ekonomisine girmek üzere komünal çerçeveyi terk ettikleri için, sosyal ayrımlaşma büyük ve orta mülkiyeti pekiştirmeden ve ziraat işçileri ile topraksız köylülerin sayısını artırmadan önce, kendilerini küçük, bağımsız arazi sahiplerine dönüştürürler, her iki sınıf da bağımsızlığa ve özel mülkiyete bağlılığı paylaştığı için, şehirli küçük burjuvazinin gücünü pekiştirirler.

• Genel olarak, geleneksel olsun, müdern olsun, kültür küçük burjuvaziye özgü bir alandır. Gerçekte gelenekselcilerle modernistler arasında fark vardır, ama hepsi de aynı toplumsal konumu paylaşırlar.

Bu karakteristikleri ile aynı yöne işaret eden ve daha az belirgin olan diğerleri, küçük burjuvazinin niçin mutlaka iktidara gelmesi gerektiğini ve iktidardayken ekonomik, sosyal, kültürel ve lingüistik alanları kapsayan genel ikiliği (dualism) nasıl daha da yoğunlaştırdığını açıklamaktadır. [Küçük burjuvazi] kolayca iktidara gelir, çünkü sınıf (aristokrasi, burjuvazi, proletarya) ya yabancıdır ya da sayısal açıdan zayıftır ve çünkü köylü çoğunluk iki gruba ayrılır. Bunlardan biri küçük burjuvazinin değerlerini paylaşır; diğeri ise politik hayata katılmaya pek hazır değildir... [Küçük burjuvazi] bir yandan ekonomik ve askerî açıdan gücünü pekiştirmek için asıl dilinde özümsenen modern kültürden yararlanır; diğer yandan dıştalayıcı yetkesini meşrulaştırmak için geleneksel kültüre bağlılığından yararlanır... Bununla beraber, küçük burjuvazinin mantıksal ve ekonomik bir kategori değil, sadece tarihsel bir kategori olduğunu unutmayalım; o bir sınıf değildir, ama ortak değerlerin birleştirdiği bir gruplar topluluğudur." (s. 185-187)

Laroui'nin "olgusal" olarak Arap toplumuna uygulanamayacağını söylediği analizinin, Türkiye'ye, yapısal şartlarının olgunlaştığı, küçük burjuva formasyonunun kendi ekonomik ve ideolojik yeniden üretimini herhangi bir engellenmeyle karşılaşmaksızın sürdürdüğü günümüzde tersine "olgusal" olarak uygulanabileceği kanaatindeyim. Üstelik Türkiye'nin kendine özgü "korpora-

masına, tarihsel deneyiminin küçük burjuvazinin bütünüyle yaşıyamayacağı bir birikimi oluşturmasına ve Türkiye'deki İslâmî pratiğin görece "yumuşaklığına" dayanmaktadır.

Türkiye'deki küçük burjuvazinin kendisini yeniden üretme istemine engel olabilecek toplumsal ve kültürel politikaların yürürlüğe konulması, toplumsal hareketlerin son tahlilde küçük burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden örgütlenme ve eylem stratejilerinin sona erdirilmesiyle doğru orantılıdır. Bu çerçevede hem şehir hem de taşradaki örgütlenmesi ve eylemliliği, sosyolojik ve ekonomik anlamda küçük burjuvazi tarafından desteklenilen İslâmî hareket tutarlı politik bir çizgiye, ancak büyük oranda küçük burjuva ideolojisiyle özdeşleşen ideolojik ve toplumsal pratiklerini yenileyerek ulaşacaktır. Bunun hemen gerçekleşmeyeceği açık; açık olan başka bir şey, İslâmî hareketin var olan gerçekliğinin böyle bir yenileşmeye izin vermediği.

---

tist" pratiğinin bu uygulanabilirliği toplumsal ve ideolojik açıdan daha da artırdığını ve buradaki parçalı toplumsal hayatın da, küçük burjuvazinin parçalı karakterinin bir yansıması olduğunu; her türlü ideolojik ve toplumsal krizde parçalanmaya teşne olmasının da küçük burjuvazinin kendi varlığını mümkün her şartta sürdürme isteğinin -baskıcı pratiklerle uzlaşma ve onaylama pahasına olsa bile- bir uzantısı sayılması gerektiğini düşünüyorum. Geçerken, millî birlik ve beraberlik söyleminin gerçek temsilcilerinin, ironik bir şekilde, hep küçük burjuvazi ve onların sözcülüğünü üstlenen insanlardan çıkmasının tesadüf olmadığını belirtmek gerekiyor. "Kültür'ün küçük burjuvazinin bir imtiyaz alanı olarak yaftalanması ise, Türkiye şartlarında tamamıyla olgusal bir gerçeklik taşımaktadır. Devletin kültür politikalarını belirleyenler, küçük burjuva kökenli parlamenterler, bürokratlardır ve organik aydınlardır; sivil kesimde kültürel etkinlik alanı ya doğrudan küçük burjuvazinin denetimi altında bulunmakta ya da daha kötüsü, pre-kapitalist etnik, politik ve dinsel hareketlerin müdahaleleriyle biçimlendirilmektedir.

Tabiatıyla burada hem kavramsal hem de "olgusal" bazı sorunlar ortaya çıkıyor: Sorunların ilki, küçük burjuvazi kavramının ve işlevlerinin somutlaştırılması, ikincisi Türkiye'nin sınıfsal yapısı içerisinde küçük burjuvazinin "ayrıcalıklı" konumunun tespit edilmesiyle ilgilidir. Küçük burjuvazinin toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlardaki eylemlerinin işleme mekanizmalarını ortaya koymak, bu mekanizmaların tahakküm ve iktidar ilişkiler içerisinde nasıl yapısallaştığını ve ideolojik olarak nasıl formüle edildiğini de araştırmak durumundayız.

İşlevsel farklılaşmayla kurulu modern toplumlarda kurumsallaşmış din ve politika arasındaki ilişkinin Türk toplumundaki özgül yansıması bir yana, aslında '80'li yıllar, özellikle Doğu Avrupa, Latin Amerika, İran ve Ortadoğu'da olmak üzere dinin "politik olan"a nüfuz ettiği, hareketlendirdiği ve birçok durumda da belirlediği bir gelişmeye tanık olmuştu. Yeni-muhafazakâr ideolojinin tamamlayıcı ve meşrûlaştırıcı bir ögesi olarak din, değişik toplumların toplumsal ve tarihsel özelliklerine bağlı olarak kendisini toplumsal hayatın Aydınlanmadan bu yana geri itildiği alanlarına yerleştirmeye çalışırken kurumsal olarak büyük sarsıntılar geçirdi; sonuçta İran örneğinde olduğu gibi teknokrasiyle ya da Doğu Avrupa'da veya Latin Amerika'da olduğu gibi otoriter yahut görece demokratik pratiklerle uzlaşarak kendi hayatiyetini korumaya atıldı. Gelişmenin öbür yanında ya otokratik monarşilerin ya da sözde-demokratik parlamenter sistemlerin politikanın dışına iterek politikayı bir biçimde kendilerine kapattığı kitlelerle dinselliğin buluşması vardı. Buna rağmen bu kitleleri politik ya da toplumsal düzeyde "yönlendirebilecek" özerk yapıların ve "seküler" değerlerin gelişmemesi, genel olarak modernlik projesinin başarısız olmasına ya da en azından Habermas'ın söyleyişiyle "tamamlanmamışlığına" bağlıdır ve gerçekte, üzerinde ittifaka varılan bir hususa, yâni dinin modernlikle yarışacak entellektüel donanıma sahip olmamasına rağmen bu "boşluğu" nasıl doldurabildiği, kültürel modenistlerin cevaplandırması gereken bir sorudur.[14] Bu süreç içerisinde yeni-muhafazakâr ideolojinin ve ekonomik politikaların esas tüketicileri olarak yoksul kitlelerde uzun dönemde ya-

14 Sorunun cevabının olmaması anlamında değil, ama bu soruya verilecek "cevabın" işlevselliği açısından bir çıkmazın varlığı söz konusudur.

rattığı iktisadî hoşnutsuzluk ve toplumsal meşrûiyet krizi, dinin yeniden söz almasına yol açtı.[15] Bireysel düzeyde dinin anlam türeticiliğinin modernliğin bir tür dolaysız sonucu gibi algılanan nihilizmin belalarını ortadan kaldırmaya yönelik atağı, kazanımlarını salt akidevî ve varlıksal bir çerçevede değil, politik olarak da kaydetmeye çalıştı. Modern yapıların bireysel özerklik ve mutluluk talebini görmezden gelmesine karşılık, din hemen her tür görünümünde bu yöndeki çağrılarıyla öne çıktı. Teknolojik ve bilimsel gelişmenin bir yanıyla hep sömürdüğü *oikos*, dinî şefaatin tabiî nesnesi haline geldi. Özgül uğraşı alanlarını kilise ve devlet arasındaki ayrışmadan devşiren "modern" politikanın kendisine "moral" bir kaynak bulmak üzere dine müracaat etmesini seküler politiğin bir başarısızlığı olarak yorumlamanın yanısıra, dinin politik sekülarizasyonuna yol açan bir gelişme olarak da değerlendirmek gerekiyor.[16] Herhangi bir din nasıl dönüştürülürse dönüştürülsün din olarak kalacağına dair itirazın tarihsel dayanakları olmasına karşılık, politize edilmiş dinin kendisi olarak kalmasının yaşadığımız dünyada pek mümkün olmadığı da aşikâr.

Türkiye'yle ilgili olarak bu sürecin Latin Amerika ya da Amerika gibi kendine özgü bir dinsel pratikler sistemi ("si-

---

15 Bu noktada Türkiye'de dinin yeniden söz alırken kullandığı dilin, dine karşı yöneltilen ve çoğu Aydınlanmanın militan politik dilini tercih eden eleştirilerden çok daha "modern" olduğunu vurgulamak gerekiyor. Aydınlanmanın din eleştirisinde bile, çoğu kereler deistik bir konsensus ağırlığını korumuştu. Aynı eleştiri, kurumsallaşmış dini insanın özgürleşimi önündeki en büyük engel olarak görürken, kullandığı örüntü Hıristiyanlık ve Kilise'ydi. Bu esası görmezlikten gelerek aynı eleştirileri İslâm'a yöneltmek anakronizm ya da en basitinden kolaycılık oluyor. Ateizm konusuna gelince: Horkheimer "klasik teizm-ateizm ilişkisinin artık tersine döndüğünü, baskıcı sekülarizm ve aydınlanma dünyasında, ateizmin bir zamanlar sahip olduğu eleştirel, özgürleşimci işlevlerini yitirdiğini, eskiden tahakkümle ittifak halindeki dinin gerçek aşkınlığını ve nesnel aklın son ümidi olduğunu" söylemişti (Breines, 1984: 121).

16 Bu konuda daha farklı ve kısmen de süreci "geçici" olarak ele alan yaklaşımlar için sempozyuma katılan yazarların aynı sayıdaki görüşlerine bakılabilir.

vil din") geliştirmiş toplumlardan farklı sonuçlar yarattığını belirtmek ve dinin kamusallaşması ya da en azından dinin kamusal alana "çıkartılan" boyutlarının neleri içerdiğini yahut içermek zorunda kaldığını tartışmak durumundayız.

Kamusal alanda din

Bütün bu süreçlerin ışığı altında Türk toplumunun belki de en büyük gerilimini oluşturan "kamusallaşmış" ya da "kamusallaştırılmış dinin" hangi kurumsal ve kültürel süreç ve gelişimlerin ortasında durduğunu, kamusal dinin politik yönelimlerini de hesaba katarak sorgulamaya geçebiliriz. "Kamusal din"le dinin bireysel ya da cemaat taleplerine göre biçimlendirilmesini ve aktüalize edilmesini, hattâ kurumsallaşmış gövdesinin ihtiyaçlarını aşan bir oluşuma gönderme yapıyor; "din"in kamusallık aracı olarak değerlendirilebilecek bütün mekanizmalar kullanılarak bir bütün olarak toplumun "ilgi alanına" sokulma çabasını "dinin kamusallaştırılması çabası" olarak adlandırıyorum. Bu çaba öznelerarasılık normlarına uygun bir şekilde çözülmesi beklenilen pratik hayat sorunlarından, daha karmaşık ve ayrıntılı bir formasyon gerektiren toplumsal ve varoluşsal sorunlara kadar uzanan geniş bir çerçevede sergilenir. Bu çaba İslâm da dahil olmak üzere bütün dinlerin klasik kendini-tanımlama ve rıza arama çabalarından oldukça farklıdır ve ilke olarak devlet ve iktidar ilişkilerinin İslâm düşünce ve felsefesinin daha önce kendi içerisine kapanarak, daha doğru bir deyişle devlet ve iktidar ilişkilerini gerçeklikten yalıtılmış olarak ve kendi özgül zemininde çözmeye çalıştığı düzeyin üzerindedir ve kabul etmek gerekir, ancak modernlikle birlikte ortaya çıkan bir çabadır.

Din açısından kamusallaşma çabası önemli iki sorun yaratmaktadır: Dinin kendisini sunumladığı kamu, homojen

bir bütün değildir, ancak dinsel söylem mahiyetinden ötürü bu kamuyu homojen bir bütün olarak değerlendirmeye eğilimlidir. Bu eğilim dinî düşüncenin nesnenin yâni dışsal dünyanın ağırlığına karşı kutsal olanın, tarih-aşkın olanın ağırlığını korumak üzere örgütlenen yeniden üretim formlarından ve monist epistemik öncüllerinden kaynaklanır. Diğer yandan din tümel kavramların savunulmasında bireyin ya da başka bir birimin dolayımlayıcı müdahalesine ihtiyaç duymasına rağmen, bireyi ya da başka bir özneyi tümel kavramların haklılaştırılması için yok sayar. Dolayısıyla din, öznesiz olarak kamuya sunumlanmış olur. Böylece somut tarihsel özneler, kendiliklerinden tarih-dışı bir konuma çekilirler, bu da dinin kamusal alanda gerçek bir"taraf" olmasını engeller.

Kamusal alana dahil olmak, kamusal olan üzerinde müdahale etme hakkına sahip olmayı istemek, kamusal tarafların herhangi birinin *a priori* bir avantaj ya da üstünlükle hareket etmesini yasaklayan normatif, dolayısıyla "moral" bir yüklenmeyi gerektirir. Bu da her öznenin hakikatın bir kere ve bütün zamanlar için kendisine verilmediğine, kendisinin hakikat üzerinde bir tekeli olamayacağına inanmasını zorunlu kılar. Halihazırda ne Müslümanlar ne de Türkiye'de var olan diğer ideolojik ya da toplumsal gruplar bu zorunluluğun tanındığını ve kabul edildiğini gösteren bir duyusal eğilim içerisinde gözükmüyor. Kamusallaştırılmış dinin politik yönelişlerinin dünyanın hemen her yerinde başarısızlığa uğraması (tabiî eğer "iktidarı" başarının bir ölçütü olarak değerlendirmiyorsak) ve iktidarı ele geçirmesi durumunda da dinsel bir totalitarizmden öteye gidememesinin altında bu gerçek yatıyor. Din her düzeyde iktidarın dili olmaya zorlandığında, dinsel olmayan herhangi bir şeyin meşrûlaştırıcısı konumuna düşüyor, din olmaktan çıkıp, bir iktidar teknolojisine dönüşüyor.

Ancak burada hemen vurgulanması gereken husus, Türkiye'de kamusal alan ve kamusal alanın dili olarak kamuoyunun -bu liberal ya da radikal demokratik bir düş olsa bile- özgür bireylerin ve bütünlüklerin baskı ve tahakkümden uzak "özgür fikir mübadelesiyle" şekillenen bir yapı olmamasıdır. Böylesi bir gerçeklik içerisinde sadece Müslümanların değil, bütün toplumsal hareketlerin, kollektif kimliklerin, eleştirel ya da değil, bütün entellektüel pozisyonların kendini anlama kavramlarını "normatif" ilkelere uygun bir şekilde ortaya koymaları beklenemez. "En iyisi" olduğu için kesinlikle değil... ama prosedürel olarak "dışlamaya", "kapsamaya" dayanan normatif bir rasyonaliteyi kendi haklılaştırımı için olduğu kadar "diğer"inin haklılaştırımı için de işlevsel olarak kullanmaya ve kullandırmaya "yasal" olarak bağlanan radikal bir demokrasinin önünün açılması, şu an sadece Türkiye'nin değil, Türkiye'yi de ihtiva eden Ortadoğu coğrafyasının mümkün tek alternatifi olarak gözüküyor.

Sonsöz yerine

Dünyanın halihazıradaki durumu en alçakgönüllü iyimserliği bile sınırlı kalmaya mahkûm ediyor; bölgesel savaşlar, açlık, eşitsizlik ve baskı yeni dünya düzeninin "ezelî mağdurlarını", "evrensel proletaryalarını" aralıksız olarak üretiyor. Bir kere daha "yeni" olanı, düzenin kendisinden değil, baskı altında tutulandan, denetlenilenden ve sömürülenden türetmek, ilerlemeyi kendisini olumsuzladığı yerden okumak yükümlülüğü kendisini zorunlu kılıyor. Ama toplum olarak kendimizi mahkûm ettiğimiz yer, başımızı kaldırıp daha insanal bir hayatın evrensel olabilirliğini araştırmaktan ve bu yönde hareket etmekten bizi alıkoyuyor. Daha üst düzeylerde biçilen göstermelik rolleri geriletmek şöyle dur-

sun, kendi özgül şartlarımıza uyarlayıp daha "verimli" kılmak için var gücümüzle çalışıyoruz. İronik bir ifadeyle söylersek, bir toplumun "yaratıcı gücü" bu olsa gerektir. Bu nedenle sadece dinle sınırlı kalmamak şartıyla, var olan bütün değer ve tutumların kamusallığa yönelik girişimlerinde, nasıl bir toplumla içiçe olunduğunun bilinmesinde hayatî bir fayda var. Böylelikle başa dönmüş oluyoruz; bir kere daha "nasıl bir toplum" sorusuyla karşı karşıyayız. Yaşadıklarımızdan kalkarak verebileceğimiz en dolaysız cevap, "bütün kamusallık girişimlerini ve bu girişimlerin olumsallığını iğdiş ve tahrif eden bir toplumla" olacaktır. Ancak bu, söz konusu girişimlerin kendilerinde taşıdığı olumsuzluğun, tek boyutluluğun ve iktidar tutkusunun gözardı edilmesini, üzerinin örtülmesini gerektirmez. Böylelikle hem topluma hem kamusallık girişiminde bulunan bütün toplumsal hareketlere ve ideolojilere hem de kamusal alanla istediği gibi oynayan devlete yönelmesi gereken bir eleştiri sorumluluğu ortaya çıkıyor. Genel duyarlığın dolaysız nefret ve eleştiri nesnesi olarak devlete yönelen toplumsal dikkatin, biraz da kendisine dönmesi, kendi üzerinde düşünmeye ve "eylemeye" başlaması bu sorumluluğun ilk adımını oluşturacaktır.

Şüphesiz kamusallık ya da kamusal alan gibi kavramları tartışmak, bu kavramları tarihsel ve ampirik bir şekilde İngiltere, Fransa ve Almanya örneklerinde kendi kökenlerine götüren ve geçirdiği dönüşümleri inceleyen Habermas'ın öncüllerini (Habermas, 1997) yeni baştan değerlendirmek ve bu kavramların Türkiye gerçekliği açısından ne gibi anlamlar ifade ettiği üzerinde düşünmek gerekiyor. Kamusal alanın geçtiğimiz yüzyılın ortalarından başlamak üzere devletin "özel" olana ve alana müdahale etmesi ve kamusal alanın üzerinde durduğu temel olarak "toplumun" siyasallaşarak devletle bütünleşmesi; medyanın kamuoyu işlevi görmek

yerine onun imgesini ikâme etmesi gibi olguların Türkiye'de yarattığı çözülmelerin doğurduğu sonuçların, din ve modern kültürün çeşitli ögelerini nasıl tahrif ettiğini de belki böylece kavrayabiliriz. Laroui'nin bir konum olarak, düşünsel ve toplumsal olarak modernite karşısındaki mağlubiyetin ilanının geciktirilmesinden başka hiçbir şeye yaramadığını söylediği "*medivalizasyon*" (ortaçağlaşma) ve "gelenekselleşme" kavramlarıyla, Habermas'taki, rasyonel tartışma yerine şiddet, ticaret ve temsilin aktarılması eylemiyle ortaya çıkan kamusal alanın yeniden feodalleşmesi sürecini belirleyen kavramlarının paylaştıkları gerçeklik, eğer uzun dönemde de Türkiye'nin gerçekliği olmayı sürdürürse, kaçınılmaz olarak ve bazılarımız hiç istemediği halde tarihin intikamıyla karşılaşabiliriz; bu intikamın tanıkları ise, bilindiği üzere, ne yazık ki yaşayanlar değil, ancak ölülerdir.[17]

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1978). "Resignation", *Telos*, 35, 165-168.

Bellah, Robert (1970). *Beyond Belief*, New York: Harper and Row.

Çiğdem, Ahmet (1991). "İslâmî Hareket, Meşrûiyet ve Demokrasi", *Tezkire*, 1, 10-26.

Çiğdem, Ahmet (1992). "Türkiye'nin *Sonderweg*'i", *Tezkire*, 3, 7-13.

Dühnen, Richard (1984). "The History of Religion as a Social Science", *Telos*, 60, 20-29.

Gellner, Ernest (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge.

Habermas, Jürgen (1977). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev.: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul: İletişim.

Laroui, Abdullah (1993). *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev: Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi.

Gross, David, derl (1984). "Symposium on Religion and Politics", *Telos*, 60, 115-157.

Rousseau, J. J (1951). *The Social Contract*, Chicago : Gateway Edition.

Schluchter, Wolfgang (1992). "The Future of Religion", Jeffrey C. Alexander Steven Seidman vd., *Culture and Society* Cambridge: Cambridge University Press, 250-51.

17 Rousseau, "genel irade"nin aklî tartışmalardan çok, kalplerin birlikteliğinden doğduğunu söylemişti.

9.
Siyasal İslâm *versus* Kültürel İslâm

Modern düşüncenin gerçeklikle ilişkisinin politik olanın kavramına terk edilmesinin, politikanın bir *techne* (bir *praxis* değil) olarak konumlandırılmasıyla ilgili olduğunu; dolayısıyla bir Aristotelesci geri dönüşten söz etme imkânının hayli sınırlı kaldığını biliyoruz. Politik modernin doğası hakkında aydınlatıcı olabilecek nitelik, bu tür bir geri dönüş imkânsızlığına rağmen, politik olanın nasıl evrildiğidir. Politik olana ilişkin süreçlerin gelişerek insanları ve toplumları "disipline etmenin" bir aracı olarak keşfedildiği uzun burjuva yüzyılının sonucunda ortaya çıkan mesele, politik olanın değeriyle ilgili değildi gerçekte. Her şeyin politik olanın diline nasıl çevrileceği, varoluşun politik olarak nasıl anlamlandırılacağı meselesiydi. Yeni bir yeryüzü "*nomos*"u peşindeki Carl Schmitt'in her kategorinin ancak politik olanına vardığında kendisi olabileceğini söylemesi bu nedenle yeni zamanlara yönelik bir ihtar olarak anlamlıydı. Schmitt yeni bir varoluş tarzının "tabiatımız" olarak evrildiğini görmüştü: "Politik bir varoluş tarzı". Klasikleşen dost/düşman ayrımı, bu varoluşun mümkün ve hattâ belki

dc yegâne çerçevesini sunar. Dost ve düşman arasında yapılan ayrım, bir ayrım olarak değil, politik olanın yetkinliğinin ve tahakkümünün bir işlevi olarak ortaya çıkar. Politik modern, doğası başka bir tartışmanın konusu olmak şartıyla, tam da Schmitt'in öngördüğü çerçevede işlevselleşmiştir; politik, kapsar ya da iter, yanyana ya da karşı karşıya durmayı zorunlu kılar. "Aradalığı" öngören ideolojiler, mesela liberalizm, ancak sistemli bir depolitizasyonun savunucusu olabilirler. Böylelikle toplumsal bütünün mikro düzeylerine ilişkin tercihlerden, daha geniş ölçekli kurumlara ve ilişkilere sirayet eden yeni bir dokuyla karşılaşmaktayız. Bu doku nesnelere ve ilişkilere yapışıp kalmıştır. Burada sadece taraf olmaya ayartılan bir toplum ve onun bireyleri değil söz konusu olan. Daha geniş bir çerçevede bütün yerleşik mekanizmaların devreye sokulduğu bir dost/düşman ayrışmasına ayartılmaktayız ve her ayartılmada haklılaştırıcı bir neden bulabiliriz. Hukuk, bütün değerden arınmışlık iddiasına rağmen bu ayrımların normatiflik kazandığı bir alan olarak işler. Sınıflar ekonomik dostlar ve düşmanlar olarak dirilir; sadece sınıf olarak değil, elbette. Sınıfı da objelere iten başka bir tedavüle yönlendiririz. Bu tedavül sadece somut malları içermez; bireysel benliği ve varoluşu da içerir. "Politik kârı" keşfettiğini söylemesi boşuna değildir Schmitt'in. "Politik kâr" en belirleyici kâr haline gelmiştir çünkü; diğer bütün kârlar ancak politik olarak ifade edildiklerinde kendi güçlerinin bilincini sınayabilirler.

Siyasal İslâm kavramının ampirik muhtevasının belirsizliği, hem bu politik kârın İslâm üzerinden devşirilebilecek miktarının artırılmasını amaçlamakta hem de kavramın araçsallığını dolaysız olarak vermektedir. Bu belirsizlik İran'da, Cezayir'de, Mısır'da, hattâ Türkiye'deki oluşumların hemen hepsini eşitleyerek aynı düzeyde ve zeminde değerlendirmeyi önerir. Talepleri ve dayandıkları toplumsal

temeller açısından büyük farklılıklar olmakla birlikte, bu oluşumların hemen hepsi kendilerini haklılaştırabilecekleri bir otoritaryenizmle çevrilmiş durumdadır. İslâm dünyasında fundamentalist ya da reaksiyoner olarak yaftalanan hareketlerin kendilerini böyle konumlandırılmaya itilmeleri, aslında şaşırtıcı değildir ve sadece bu konumda politik kâr gerçek olabilecektir. Siyasal İslâm diye bir olgu vardır ve çünkü bu olgu taraflara "politik kâr" sunabilmektedir. Daha da ilginç olan "Siyasal İslâm"ı politik kârın bir türü olarak değerlendirme eğiliminin, yeni ve eski versiyonlarıyla oryantalizm bağlamından besleniyor olmasıdır. Yüzyılın başındaki Alman oryantalistlerden Huntington'a uzanan çizgi, aslında hiç kopmamıştır. Bugün Siyasal İslâm olarak adlandırılan heyulâya yönelik bütün eleştiriler, hakkındaki bütün korkular ve ithamlar, yüzyılın başındaki romantik oryantalist edebiyatın ve Montesquieu'nün söylediklerini tekrar etmekten ibarettir. Aradaki fark, sadece İslâm denilen şey neyse, onun kazandığı dirençle ilgilidir. Ancak tam da bu direnç nedeniyle İslâm'ın siyasal yorumunun mümkün tek yorum olarak ve mümkün tek tavır olan hegemonik bir mücadeleye katılmaya zorlandığını görüyoruz - özellikle de kendini İslâm'a bağı hissedenler tarafından. Hegemonik mücadeleye zorlanmanın, bir tür çelişki içeren bir boyutu olduğunun elbette farkındayım. Ancak bu tam da politik kârın işleme mantığı nedeniyledir. Herhangi bir sahicilik endişesi taşımaksızın ve bir sahicilik iddiasına sahip çıkmazsızın atılan bütün adımların, modern İslâm düşüncesini ve toplumlarını nasıl çevrelediğini görmek için *Urvet-ül Vuska*'ya, *Volkan*'a, *Sebilürreşad*'a bakmak yeterlidir. İran Devrimi, bize politik kârın muhteşem bir örneğini sunmuştur. Anti-semitist ve ırkçı eğilimlerin Farrakhan örneğinde olduğu gibi açığa vurulması, politik kârın sağladığı alanla ilgilidir. Yine de bu alan post-kolonyal toplumlarda sanıldı-

ğı kadar geniş değildir. Abdullah Laroui'nin belirttiği gibi, bu toplumlar için sosyoloji ideolojiden daha uzun ömürlüdür ve etkileri kalıcıdır. Post-kolonyal ya da değil, örneğin ulus-devletler vardır ve buradadır. Pratik olarak işlevseldir. Siyasal İslâm kavramının sosyolojik olanı gölgelemeye, görmezlikten gelmeye yönelik bir esas işlevinin olduğu da artık açığa çıkmış durumdadır.

Başlığın vaadettiği gerilim, İslâm'ın modern zamanlarda yaşadığı bütün gerilimler gibi, İslâm'a içsel değildir; İslâm'ı da kuşatan gerçekliğin zorunlu bir vargısıdır. Dolayısıyla bu gerilimi, diğer bütün gerilimler gibi İslâm'a içsel bir dille karşılamanın maddî şartlarına ve imkânlarına sahip değiliz. Gerçekliğin dilinin hegomonik gücü ise İslâm'ı gölgelemekte, onu bir gölge-fenomen olarak ortada bırakmaktadır. Neye eklemlenmek istenirse, ona eklemlenebilen bir fenomen... İslâm düşünce tarihine atfedilen "kırılmanın" aklın gerçekliğe uyum sağlamadaki yeteneksizliğinden kaynaklandığı varsayıldığında, bütün o gerçeklik, tüm görünümleriyle mutlaklaştırıldığında, aklın kendi kabuğuna, kendisini güvenli hissettiği tek yere dönmesinden daha tabiî ne olabilir ki? Oysa İslâm tarihine dikkatle bakıldığında, İslâm'a ilişkin bütün aktüel-tarihsel ayrımlar gibi, "Siyasal İslâm" ve "Kültürel İslâm" ayrımı da Müslümanlar açısından bir "sahiplenme" sorununa yol açmaktadır -teorik bir "sahiplenme" sorunu. Bu kavramlarla yola çıkıldığında, gerçekten İslâm üzerinde mi düşünülmektedir? Kavramlara ilişkin bir şüphe söz konusuysa, o zaman İslâm üzerine hangi kavramlarla düşünmek gerekir? İslâm ne zamandan beri "üzerinde kavramlarla düşünülecek bir şey" halindedir?

Uzun ama sanırım yerinde bir sapmayla temayı sürdürelim: Geleneksel İslâmî "disiplinlerin", yani kelâmın, fıkhın, akaidin, epistemolojik bağışıklığı kanıtlanmamış felsefe dışarda tutulursa, tassavvuf da dahil olmak üzere bütün en-

tellektüel teşebbüslerin kavramsal çerçevesinin tarihsel gerçekliğinin aşınmadığında (yahut "aşılmadığına") ısrar edilse bile, yine de bunların tarihsel birer ürün olarak devamlılık taşıdıkları söylenemeyecektir. Devamlılık, tekrar edilebilirlikten farklıdır. Devamlılık, süreçseldir; bir sürece tutunmak ya da reddetmek için o sürece "tepki vermek" gerekir. Tekrar edilebilirlik, sürece rağmen işler; sürecin dışındadır, sürecin içerisindedir - çünkü sürece girdiğinde, sadece tekrarın zincirlerinin örülmesini amaçlar. Buna "özcülük" diyeceğim; sadece, "tözün" tekrarını mümkün kılan bir özcülük. Bu "töze" ilişkin kavramsal yapı, yukardan aşağıya kurulan hiyerarşiye uygun bir seyir takip eder. Yukardaki kavramlar, ampirik olarak tanıtlanamadıklarından sonsuz bir sıfatlar çeşitliliğinin bereketinde hareket eder. Bu sıfatlar herhangi bir bilgisel içerikten yoksun daha altdüzeydeki kavramların izdüşümü olarak vardırlar; ancak yukardaki kavramların sıfatlarıyla taşıdıkları ortaklıklar açısından önemli ve işlevsel olurlar. Taşıdıkları bilgi, ancak tanıtlanabilir sıfatların bilgisidir. Böylece bütün kelâm geleneğinin aynı tematik problematikler açısından kurulduğunu görebiliriz. Tasavvufun yahut fıkhın alanı, biri daha yukarıya diğeri daha aşağıya yönelik teşebbüs olarak, bu mantıktan azâde değildir. Günümüzdeki yorumların tekrar edilebilirlik çıkmazından kurtulmak üzere eklemlendiği kavramsal yapının daha sorunlu olduğunu, en azından cemaatinin olmadığını belirterek, örneğin hermenötik, yapısalcılık, semiyoloji, tarihselcilik yahut Marksizm, liberalizm yahut demokrasi gibi yönelim, ideoloji ve süreçlerin verimleriyle düşünüldüğünde İslâm'ın kendisi olma imkânının daralacağını söyleyelim. İslâm'a otantisite atfetmek için hermenötiğe, tarihini katışıksızlaştırmak için tarihselciliğe, yahut cemaatin birleştirebilecek bir temel gösteren olarak var kalabileceğini göstermek üzere semiyolojiye tutunulduğunda,

İslâm'ın atfedilen her şeyi içeren biçimsiz bir mekânsallaştırmaya tâbi tutuluyor olduğu nasıl görmezlikten gelinebilir? İslâm'a ilişkin sosyolojik bir olguyu belirlediğimizde, sosyolojik olanın tam da sürece değil, durağanlığa; akışkanlığa değil, yapısallaşmaya bağlı kalarak kavramsallaştırılabileceğini inkâr edebilir miyiz? Medine Vesikası'nı toplumsal bir projeye dönüştürdüğümüzde, ya tarihin mantığını tekrar etmek zorundayız, yâni Vesika'nın kurumlarını, öznelerini ve vaadlerini tekrarlamak durumundayız, yahut eğer tarihi kendisine bırakacaksak, Vesika'ya uygun özne, kurum ve vaadleri yaratmak mecburiyetindeyiz. Vesika'nın tarihsel gerçekliğini yeniden üretmek mümkün olmadığından, bir proje olarak Medine Vesikası'nın benzerleri kolaylıkla çoğaltılabilecek bir sosyolojik tecrübeden, hattâ idmandan öteye gidemeyeceğini söyleyebiliriz. Eğer öyleyse, herhangi bir sosyolojik tecrübeye ilişkin vasatı ve şartları, öznesi ve nesnesiyle, burada da bulmak isterim. Şimdi karşılaşılan çıkmazın derinliğini artırmak üzere, aslında "bilinebilirci" olduğumu söyleyeceğim - bunun anlamı şu: İslâm üzerinde düşünmek zorundayız - bu düşünümün "yolunu" araştırmak zorundayız. Ne İslâm'ın tarihi ne de İslâm'ın evrildiği çerçeve buna izin vermese de. Ancak İslâm üzerine her düşünüm, ancak olumsuzlayıcı olabilir. Kendisinin ve başka düşünce yollarının İslâm'a yakınlığını değil, uzaklığını dikkate alır. "Yakınlığı" kutsamaz, "uzaklığı" günahkârlığın tecellisi olarak suçlamaz. Çünkü herhangi bir "kurucu" iddiada bulunmaz. İslâm'ı özcleşleştirmek yerine, özdeşleştirildiği her şeyle zorunlu bir polemiktedir. Ancak İslâm'ın kurucu ögelerinin İslâmî söylemden bağımsız bir varlık kazanamayacağı bilinmelidir. İslâmî olan, taşıyacağı öznellik potansiyelinin altında ezildiğinden asla bu sıfatla ortaya çıkartılamaz. Dolayısıyla, İslâmî düşünme etkinliğine katılan herkes, kurulanların yıkılmasıyla bir imkânın

doğacağını bilmek zorundadır. Bu zorunluluğu paylaşmayanların, taşralı bir Protestan öğretisi olarak İslâmcı oluşlarına karşı, sadece konuşmama hakkımızı kullanabiliriz.

Yukarıda sözünü ettiğim sahiplenme tereddüdü, İslâmcı düşüncenin ve hareketlerin karşılaştıkları meseleleri ifade etme ve mümkünse çözüm bulma hususundaki şaşkınlıklarının da bir anahtarını verir: Müslümanlar gerçekliklerini sahiplenme konusunda ne *jus possidendi*den (sahiplenmeye hukukî yeterlik) faydalanabilirler ne de *jus possessionis*den (sahiplikten kaynaklanan hukuk); açıkçası, sahiplenme konusunda ne hukukî bir yeterliğe sahiptirler ne de sahip oldukları şeyden doğan hukukî imkâna. Başka bir deyişle, Müslüman bir özne, eğer kendini böyle tanımlıyorsa, gömülü bulunduğu gerçekliğe ilişkin konuşabilme hakkını görmezlikten gelmeye mecbur kalmaktadır. Nedenleri açıktır: politik duyarsızlık, toplumsal sefâlet, kültürel gerilik, ideolojik tahakküm. Yahut aynı gerçekliğe mündemiç olmasının dolaysız verilerinin kendisine, kendi üzerinde düşünme yetisini hangi boyutlarda tanıdığının bilincinde değildir genellikle. Bu olgunun yarattığı şudur: kendi sorunlarını kavramsallaştırma konusunda *baştan* var olan kavurucu "arzuya" rağmen çekingenlik; bu sorunların sonuçlarına katlanmadaki olumsuz önceliğe rağmen sorunları kendi dışına, kişiliklere, bedenlere havale etmek kolaycılığı. Siyasal/Kültürel İslâm ayrımına dayanarak İslâmî bütünlüğün yok olduğu sonucuna varılabileceği gibi, ayrımın karşı taraflarının farklı niyetlerle aynı bütünü yeniden üretme amacını taşıdıklarının da iddia edilebilmesi, bu ayrımın ancak gayrî iradî bir sahiplenimine işaret eder. Siyasal İslâm'ın fundamentalizm ve gericilikle özdeşleştirilmesi, İslâm dünyasının politik geriliminin taşma noktalarının evcilleştirilmesine yöneliktir. Kültürel İslâm, henüz belirgin hiçbir gelişimin üreticisi konumunda olmamakla birlikte, kamusal

olarak kabul edilebilir bir İslâm'ın sınırlarını çizer. Bu kamusallığın sınırlarını, hegemonik ideolojik unsurlar, yerleşik toplumsal rejimler, medya vb. modern araçlar belirler. Bu çerçevede "tanıma", "tolerans", "birlikte yaşama" gibi cari politik lugâtçenin başat kavramları İslâm'a dışarlıklı kavramlar olarak değerlendirilmektedir. Oysa bu durumda bile, bu kavramlar içeriklerinde saklı duran "evcillikle" İslâmcılığın "katı" ideolojik söylemini yumuşatmada, "ötekine" yönelik bir İslâm'ın nasıl olması gerektiğine ilişkin ipuçları sunmakta faydalı olacaktır. Bu kavramlar eğer İslâm'a ve Müslüman toplumlara içerlikli sayılırsa, bu tutumun varmak istediği, bir siyasal İslâm (ya da "İslâmî fundamentalizm") eleştirisidir. Bu eleştiri Müslüman cemaatlerin varoluşundan (varoluş "biçiminden" değil) ürküntü duyar. Çünkü, Kültürel İslâm, bu çerçevede İslâm'ı cemaatsizleştirme çabasının ürünüdür. Ancak tam da tersine, İslâm bir kültür olarak var olmaya itildikçe, kendi cemaatini kurabilecek bir mahareti göstermiştir. Bu maharetin oryantasyonu ve mahiyetinin belirlenmesi güçleştikçe de Siyasal İslâm'a başvurulmaktadır, bir düşman olarak. Politik kâr, tıpkı iktisadî olanı gibi, yeniden üretilmek durumundadır aslında. Bassam Tibi ya da benzerlerinin İslâm'a ve İslâm toplumlarına ilişkin bütün sorunları "kültür" kavramının etrafında halletme girişimleriyle İslâm'ın herhangi bir politik yorumunu baştan reddetmeleri ya da tarihe götürerek evcilleştirmeleri, bir tür sosyolojik dikkatin gözetilmesi değil, siyasi bir tercihin, belki de aymazlığın sonucu olabilir. Ve aymazlık, salt kendisi olarak belirmez asla.

Dışsal ve politik müdahelelerle İslâm'ın cemaatsizleştirilmesi, eşzamanlı olarak, İslâm'ın siyasal gücünü ve işlevini yitirmesiyle paralel bir süreçtir. Ancak bu sürecin ağırlığı ve yarattığı krizin boyutları, aynı süreci yeniden üreten bir karşı-siyasallaşma akımını da yaratmıştır. İslâm'ı yeniden

politik bir kategori olarak inşa etmenin, yahut cemaati temel toplumsal birim ve değer olarak yeniden konumlamanın toplumsal kabullenilebilirliğinin pratik imkânsızlığını bu nedene bağlayabiliriz. Siyasetin bir üst-mekanizma olarak kavrandığı tarihsel miras, şüphesiz kendi gücünü elinde bulunduran bir mirastı. Bu gücün bedeli, İslâm'ın bir medeniyet dini olarak kurumsallaşmasıyla ödenmişti. Bugünkü krizin derinliği, siyaseti üste çıkaracak bir güç durumunun mevcut olmamasından ve siyaset üste çıkartıldığında karşısında ödenecek bedelin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. İslâm toplumlarının birer ulus-devlet olarak evrildiği tarihsel dönem, İslâm'ın "siyasal" ve "kültürel" olmak üzere somut olarak ikiye yarıldığı bir dönemdi. İslâm toplumlarındaki milliyetçiliklerin, özellikle Arap ve Türk milliyetçiliklerinin özdeşliği, farklı arkaplanlarla da olsa, İslâm'ın bu yarılışından istifade edebilmenin özlemlerini dile getirmektedir. Kemalist *Kulturkampf*'ın, kendisini önceleyen tarihsel örneklerinde olduğu gibi, mü'minlerden yurttaş yaratma gibi bir çabasının olmaması, İslâm'ın bir "kültür" olarak kabûlünü getirmemiştir. Kemalizm'in en büyük keşfi, İslâm'ı bir kültür olarak bırakmanın, ona bir cemaat bahşetmekle eşanlamlı olacağını görmesidir. Dolayısıyla Kemalizm kendi İslâmcı politik kârını, İslâm'ı siyasal bir kategori olarak yaşatmaktan devşirmiştir. Nitekim ancak İslâmî talepler var oldukçadır ki, Kemalizm kendi haklılığını türetmekte zorlanmamıştır.

Siyasal/kültürel İslâm karşıtlığı, İslâm'ın bu eksendeki yarılışı kendi başına hiçbir şey ifade etmez. Münhasıran günümüze ilişkin bir meşele değildir. İslâm toplumlarının modernizasyon süreçlerine dahil edilmeleri süreciyle yaşıttır. Bu nedenle bugün kolayca Siyasal İslâm bayraktarlığına soyunmak yahut İslâm'ı kültürel bir yoruma ve otantisiteye itmek çözüm değildir. Eğer ayrımları doğru koyabilirsek İs-

lâm'a bir cemaat, devlet hattâ ümmet vaadeden siyasetlerin, İslâm'ı kültürsüzlüğe mahkûm ettiklerini, buna mukabil İslâm'ı kültürel bir örüntü olarak yaşatmaya soyunanların ise İslâm'ı ancak antropolojinin nesnesi olabilecek bir atalete teşvik ettiklerini görebileceğiz. Din, eğer kültürle birlikte anlamlandırılacaksa, ancak bir *vulgus* dini olarak belirginlik kazanacaktır. Spinoza, çok önceden kalabalıkların dinselliğinde hem kendilerini hem Tanrı'yı aldatmaya yönelik bir hevesi keşfetmişti. Bugün bu hevesin, dinsel avam ve elitler için sadece bir kâr güdüsü olarak somutlaştığından söz edebiliriz.

"... Türkleştirme ameliyesi, eklemlendiği her ideolojik yönlenimin tarihselliğinde verili bulunan pozitif işlevi ortadan kaldırıyor ve gerçeğinin sadece kötü bir kopyası olarak varkalmasını sağlıyor. İkincisi de, bu ' millileştirme' çabasının sonucunda ortaya çıkan 'ürün', hem kastedilen millî oluşa hem de millileştirilen ögeye uzak kalıp, sadece adıyla varolabildiğinden Türkiye'deki hegemonik bütünün takviyesine katkıda bulunuyor...

... böylece liberalizmden muhafazakârlığa, sosyalizmden milliyetçiliğe bütün ideolojik eğilimlerin, kolayca 'denetlenebilir' bir araca indirgendiklerini yadsıyamayız...

... İdeolojileri 'Türkleştirme' çabasının, 'yerlileştirme' faaliyetiyle karıştırılmaması gerekir - yerlilik, sadece bir durumun, bakışın, tecessüsün adı olabilir, bunlara ilişkin ideolojik bir tutumun değil. Kaldı ki, bir şeyi yerli kılabilmek için, edimin nesnesindeki özgün ögeyi olduğu gibi korumak zorunludur. (...) Burada belirtmemiz gereken, 'yerlileştirmenin' bir 'gelenek ve yerellik savunusu'na dönüşebilme tehlikesidir. Modernizasyon süreci içerisinde belki de en büyük politik ve toplumsal atılımı gerçekleştiren Kemalizmin kendisini ve dolayısıyla toplumu 'Türkleştirirken', kapalı bir taşra epiğine dönüşmesi, bu tehlikenin sonuçları hakkında aydınlatıcı bir bilgi sunar.

... İslâmcılık da hızla bir Türk ideolojisi olarak evrilmiş, İslâmcılığın siyasal temsilcileri söylemsel itirazlarına rağmen, bu evrilmeyi engelleme yönünde ciddi hiçbir adım atmamışlardır. İslâmcılık, Türkiye'nin tarihsel geriliğinin çıkmazlarına yönelik eleştirel varoluşuyla, bu geriliğin sahiplenilmesiyle sonuçlanan bir kapanmanın ideolojisi olarak varkalmayı seçmiştir."

Birikim Yayınları
24

ISBN 975-516-022-1