Pasif Devrim

İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi

Cihan Tuğal



2. Baskı

KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Koç Üniversitesi Yayınları: 11

Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi
CİHAN TUĞAL
Sosyoloji | Siyaset Bilimi

Çeviri: Ferit Burak Aydar
Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Düzelti: Mehmet Celep
Yayıma hazırlayan: Defne Karakaya
Grafik uygulama: Sinan Kılıç
Kapak görseli: Nevada Wier © Getty Images

Baskı: Colorist Akademi Matbaacılık
Yeşilce Mahallesi Yılmaz Sokak No: 3 4 Levent/İSTANBUL
Tlf. (212) 270 78 78
Matbaa sertifika no: 18977

Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism
© 2009 Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. Tüm hakları saklıdır.
Bu çeviri Stanford University Press ile yapılan bir anlaşma çerçevesinde yayımlanmıştır.
© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010

2. baskı: İstanbul, Kasım 2011
1. baskı: İstanbul, Kasım 2010
ISBN 978-605-62575-0-6
Sertifika no: 18318

Bu kitap geri dönüşümlü kâğıda basılmıştır.

Koç Üniversitesi Yayınları
Rumeli Feneri Yolu, 34450 Sarıyer-İstanbul
Tlf. +90 212 338 17 97
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com
Internet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

Pasif Devrim

İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi

CİHAN TUĞAL

İngilizceden Çeviren:

FERİT BURAK AYDAR

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Deniz'e...

İçindekiler

Teşekkür 11

Giriş 13

Ilımlı İslam: Kendiliğinden Aklileşme mi, Hegemonyacı Strateji mi? 15

Laiklik Karşıtı Muhalefetin Massedilmesi 17

İslamcılığın Etnografyası 23

Kitabın Haritası 26

BİRİNCİ KISIM

İSLAMİ HAREKETİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI

Birinci Bölüm

Bir Hegemonyacı Siyaset Teorisine Doğru 31

İslami Siyaset İncelemelerindeki Modeller 31

Şarkiyatçılık ve Modernleşme Teorisi 31

Siyasal İktisat 32

Toplumsal Hareket İncelemeleri ve Kurumsalcılık 33

Modernlik ve Sivil Toplum 35

Alternatif Bir İzaha Doğru 36

Hegemonya Analizine Yeniden Bakış 37

Siyasal Toplum 39

Sivil Toplum 43

Pasif Devrim: Hegemonyanın Yeniden Üretiminin Dinamikleri 46

Özet: Devlet, Sivil Toplum ve Siyasal Toplum 47

İkinci Bölüm

Türkiye'de Hegemonyanın Kuruluşu Olarak İslamileşme 51

Laik Hegemonya ve Onun Organik Krizi 51

Parti Yapısı 51

Atatürk'ün Karizmasının Rutinleşmesinden Popülist Liderlerin Doğuşuna 52

Ulus İnşası 53

Resmi İslamın Diyalojik Gelişimi 54
Kentçi Elitizm ve Popülist Tavizler: Çağdaş Uygarlığa Erişme Projesi 55
Neoliberalleşme 56
Krize Yanıt: İslamcılık 56
İslamcı İktidar ve 28 Şubat Askeri Müdahalesi 57
Kitle Siyaseti ile Karizmanın Evliliği 61
İslamcılar ve Ulus 62
Tevhidi Din 63
Kent Uzamının İslamcılarca Devralınması 64
Ahlakçı Popülizm mi, İslamcı Sermaye mi? 64
İslamcılığın Massedilmesi 66
Ehlileştirilmiş Liderlik 66
Profesyonelleşme ve Karizma 66
Küreselleşmecilikle Milliyetçiliğin Birleştirilmesi 67
Muhafazakâr Din ile İslamileşme Arasında Gidip Gelme 68
Modern Uzamın İslami Tarzda Yeniden İnşa Edilmesi 69
Kutsallaştırılmış Neoliberalleşme 69

İKİNCİ KISIM

SİYASAL TOPLUM İLE SİVİL TOPLUMUN KOPUŞU

Üçüncü Bölüm
Tevhidi Siyasal Toplum Çabaları 73
İslamcı Hareketin Ana Akımlaştırılması 74
Refah Partisi, İslamileşme ve Kitle Seferberliği 74
Radikal İslami Gruplar 76
Partisiz Sokak Eylemleri 81
Radikallerin Refah Partisi'nde Massedilmeleri 89
Sultanbeyli'de İslamcı ve Laik Otorite 92
Sol Alternatifin Yenilgisi 92
İslamcı Popülizm ve İkili İktidar 94
Çağdaş Uygarlığa Eriştirme Misyonu ile Meşruiyet Arasında Devlet 100
Ümmet mi, Millet mi? 105
İslami Beynelmilelcilik (Ümmetçilik) ile Milliyetçilik Arasında 105
Milliyetçi Sömürü Eleştirisi 107
Türk-Kürt Bölünmesi 109

Dördüncü Bölüm
Tevhidi Sivil Toplumun Kuruluşu ve Dağılışı 113
Günlük Yaşamın İslamileştirilmesi 113
İslamileşmeden Önce ve Sonra Hayat 113
İslamcı Müdahalelere Karşı Günlük Hayattaki Direniş 118
İslamcılığın Melezleşmesi 120
Kent Uzamının İslami Üretimi 124
İlçenin Kuruluşu: Islamcıların Kalesi 124
Beden Siyaseti ve Uzamsal Semboller 127
Arazi, Mülkiyet ve Cemaat 129
Radikalizm ile Piyasa Arasında 133
Halkın Örgütsüzlüğü 137
"Adil Düzen": Geçici Bir Çözüm 145
İslamcı Sermaye Birikimi Stratejisi 147

ÜÇÜNCÜ KISIM
SİYASAL TOPLUM İLE SİVİL TOPLUMUN BİRLEŞMESİ

Beşinci Bölüm
Modern İslami Siyasal Toplumun Ortaya Çıkışı 153
İslamcı Stratejilerin Massedilmesi 153
Islamcıların ve Merkez Sağcıların AKP Tarafından Özümsenmesi 154
Kitle Seferberliğinin Kırılması ve Seferberlikten Artakalanlar 158
İslami Muhalefet 164
Yeni Radikalizm Modelleri Arayışı 167
Değişen Otorite Yapı ve Söylemleri 174
Suçlama Oyunu 174
Otoritenin Profesyonelleşmesi 176
Kalıcı Sihir: Erdoğan'ın Karizması 178
Ümmetçiliğin Milliyetçilik ve Batı Hegemonyasınca Massedilmesi 182
Batı'ya Dair Değişen Algılar 182
AKP'nin Batı Yanlısı Politikalarının Meşrulaştırılması 184
Kürt Sorununun Kızışması 187

Altıncı Bölüm
Modern İslami Sivil Toplumun Zaferi 195
İhtilaflı Sekülerleşme 195
Tepedeki Kurumların İslamileşmesi,
Günlük Hayatın ve Kenardaki Kurumların Gayri İslamileşmesi 196

Tarikatlar Arasında Dini Faaliyetin Değişen Niteliği 201
Elitlerin Yaşamının İslamileşmesi 206
Moleküler Kentleşme 208
Modern Kent Uzamının Yaratılması 208
Toplumsal Cinsiyet Alanındaki Dönüşüm 212
Hemşehrilik Kimliği 215
Kapitalizmin Doğallaştırılması 217
Özelleştirmenin, İşin ve "Ekonomi"nin Zaferi 218
Hayatın Değişen Temposu 225
Doğallaşmanın Sınırları ve Çelişkileri 227
Halkın Örgütsüzlüğünün Kalıcılığı 229

Sonuç
Karşılaştırmalı Perspektiften İslami Hegemonya **233**
Türkiye: Ortadoğu'nun Pasif Devrimi 234
Sivil Toplumun Massedilmesi 241
Mısır: Engellenen Pasif Devrim 248
İran: Başarısız Pasif Devrim 253
Siyaseti Yeniden Devreye Sokmak 260

Kaynakça **261**
Dizin **279**

Teşekkür

Bu kitap, bir zamanlar İslamcıların kontrolündeki bir ilçe olan Sultanbeyli'de yürütülmüş bir araştırmaya dayanmaktadır. Öncelikle, birkaç yıl boyunca aralarında bir etnografın dolaşmasına tahammül ettikleri için ilçe sakinlerine teşekkür ediyorum. Herkesten önce, ilçedeki öğretmenler, inşaat işçileri, esnaf ve belediye çalışanları arasındaki dostlarıma beni yereldeki din ve siyaset labirentinde kaybolmaktan kurtardıkları, bana evlerini açtıkları ve İslami hareketliliğin ve hareketsizliğin inceliklerini öğrettikleri için büyük minnet duyduğumu belirtmeliyim. Halil İbrahim Akıncı ve Sıddık Ertaş'a çok şey borçluyum. Nihat Keskin, Necati Yaşa, Salih Yalçın, Hüseyin Baş ve arkadaşı Haydar, Muhammed Salih Ekinci, Muammer Demirsoy, Yahya Yılmaz, Hüseyin Keskin, Hasan Maç, Ali Nabi Koçak, Yusuf Diler, Hacı Ali Ülker, Zeki Parlak, Mustafa Karataş, arkadaşım Bilal ve ev arkadaşım Erkan'a da çok yönlü yardımlarından ötürü teşekkür ederim. Son olarak, isminin anılmamasını tercih eden ya da burada yer azlığından ismini zikredemediğim birçok Sultanbeyli sakinine de ayrıca minnettarım.

Michael Burawoy bu kitabın yapısına ve tezlerine katkıda bulundu, kitabın birkaç farklı halini okudu ve ayrıntılı yorumlarda bulundu. Onun önerisiyle etnografik çalışma alanımı yeniden ziyaret etmem kitap açısından kritik bir sonuç doğurdu ve beni iki aşamalı bir tasarıma götürdü: aynı ilçenin iki farklı tarihsel bağlamda gözlemlenmesi. Esra Özyürek de kitabın birkaç farklı halini okuyup yorumladı. Mike Hout ön açıcı yorumlarıyla kitabı zenginleştirdi. Analizlerimde Ann Swidler, Dylan Riley, Peter Evans, Victoria Bonnell, Raka Ray, Laura Enriquez, Loïc Wacquant, Martin Sanchez-Jankowski ve Philip Gorski'nin yorumlarının büyük yararı oldu. Projenin her iki aşamasında da tespitlerimi her gün Aynur Sadet'le tartıştım; yıllar boyunca birlikte geliştirdiğimiz sosyolojik ve siyasal içgörüler bu kitaptaki analizleri şekillendirmiştir. Ayrıca [İngilizce] editörüm Kate Wahl'dan ve Stanford Üniversitesi Yayınları'nın tahsis ettiği iki isimsiz eleştirmenden gelen girdi akışı çalışmama müthiş yardımcı oldu. Ferit Burak Aydar, tercümesi zor birçok ifade ve pasajın akıcı olarak Türkçeleştirilmesini sağladı.

Projenin ilk aşamasında, Fatma Müge Göçek İslami düşünce akımları hakkında daha kusursuz bir anlayışa sahip olmama yardımcı oldu. Beni alışık

olmadığım bir muhitte yaşamaya teşvik etmenin dışında, bu karmaşık yereli tarihsel bir perspektifle yorumlama noktasında da ilk rehberim oldu. Howard Kimeldorf işine sadık, sabırlı ve yorulmak nedir bilmeyen bir okur olarak katkı sundu. Pusulamı şaşırmadıysam onun sayesindedir. George Steinmetz beni tezlerimi teorik açıdan geliştirmeye teşvik etti. Fernando Coronil, Arthur Stinchcombe, Gary Fine, Georgi Derlugian, Charles Kurzman, Elif Kale, Asena Günal, Berna Turam, Burçak Keskin, Dicle Koğacıoğlu, Aslı Gür, Mücahit Bilici, Barış Büyükokutan, Yüksel Taşkın, Nick Jorgensen, Devra Coren, İrfan Nureddin ve Darcy Leach kitabı okuyup, önceki analizlerim hakkında ayrıntılı yorumlarda bulundular.

Nükhet Sirman hem bende etnografik duyarlılığın gelişmesini sağlayarak bu kitabın oluşmasına dolaylı bir etkide bulundu hem de tüm araştırma süresince görüş ve tespitlerimi tartıştı. Çağlar Keyder, Ayşe Öncü, Nuray Mert, Zafer Yenal, Yeşim Arat, Koray Çalışkan, Murat Yüksel, Oğuz Işık, Wendy Espeland, Bruce Carruthers ve Ann Orloff da öneri ve eleştirileriyle katkı sundular.

Berkeley'deki California Üniversitesi'nin Araştırma Kurulu bu projenin ikinci aşamasına sponsor oldu. İlk aşama ise Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi, Nüfus Konseyi ve Lübnan Politika Merkezi ile Michigan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve Rackham School of Graduate Studies tarafından desteklendi. Northwestern Üniversitesi'nden aldığım Andrew W. Mellon doktora sonrası bursu, araştırmamın ilk aşamasının belli yönlerine yeniden göz gezdirmemde yardımcı oldu.

Eşim, anne babam, kayınbiraderlerim, kayınvalidem ve kayınbabam projenin her iki aşamasında da coşkumu, heyecanımı ve sıkıntılarımı paylaşmaktan bir an bile geri durmayarak bu kitabın ortaya çıkmasını sağladılar. Onlar olmasaydı bu kitap da olmazdı. Bu kitabı, yazılma sürecinde doğan oğlum Deniz'e ithaf ediyorum.

Giriş

Son yirmi-otuz yıldır tüm dünyada mütedeyyin Müslümanlar derin ve çelişkili bir dönüşüm sürecinden geçiyorlar. Özellikle Batı kamuoyunun ilgisi kimi Müslümanların şiddete başvurmaları ve cihat çağrısında bulunmalarına yönelirken, halk arasındaki daha geniş tabanlı değişiklikler göz ardı ediliyor. Türkiye'deki tartışma ise, çıkışsız bir karşıtlığa hapsolmuş durumda: Bir kesim eski İslamcıların yaşadığı çok boyutlu dönüşümü "liberalleşme" ve "demokratikleşme"ye indirgerken, diğer bir kesim de yokluğunun kanıtlanması zor bir "gizli ajanda"nın izlerini sürme hevesinde.

Size anlatacağım kişisel dönüşüm hikâyesi daha karmaşık bir deneyime örnek oluşturuyor. Yasin'le 2000 yılında tanıştığımda, kırk yaşında radikal İslamcı bir esnaftı. 1990'larda, yaşadığı yoksul ilçedeki İslamcı[1] sokak eylemlerinin önderlerinden biriydi. Bu ilçe (Sultanbeyli) 1990'larda İstanbul'daki İslamcı değişim sürecinin başını çekiyordu. Yasin cuma vaazları için sık sık kayıt dışı mescitlere giderdi. Dükkânına gelenler içeri girerken kapıda ayakkabılarını çıkarırlardı (maksat etrafın kirlenmesini engelleyip, her an ibadete hazır tutmaktı). Arkadaşları ve müşterileriyle birlikte beş vakit namazını düzenli olarak kılardı. Tıpkı arkadaşları gibi, Yasin de Fazilet Partili (FP) değildi; zira FP'yi devletin sözünden çıkmaz, teslimiyetçi, korkak ve kısmen milliyetçi bir parti olarak görüyordu. İslamın dünya çapında birliğine derinden bağlıydı ve Türk ulus-devletini yapay bir engel olarak görüyordu.

Sultanbeyli'ye ilk geldiğimde, Yasin'e ilçede birçok Nurcu olduğunu duyduğumu söylemiştim.[2] Bunu duyunca kahkahayı basmıştı: "İslamcıların bu denli güçlü olduğu bir yerde Nurcuların ne işi var?" Ancak benim gibi dışarıdan

---

1 "İslamcılık", bu kitabın amaçları gereği, devleti, ekonomiyi ve toplumu İslami çizgide dönüştürmeye çalışan bir proje olarak tanımlanmaktadır. İslamcılığı anlamanın en iyi yolu, dine sınırlı ve tabi bir rol biçen muhafazakâr İslam anlayışıyla farklılığına odaklanmaktır. Muhafazakâr Müslümanlar yöneticilere açıktan karşı çıkmazlar ve muhafazakâr İslam anlayışı genellikle devleti güçlendirmeye hizmet eder (ve etmesi amaçlanır); zira geleneksel İslamda devlet, Müslümanları birleştiren güç olarak görülür.

2 Nurcu, hepsi de Said-i Nursi'nin gerçek takipçileri olduğunu iddia eden gruplara verilen ortak addır. Ayrıca bkz. Altıncı Bölüm.

biri, bu devlet yanlısı, Türk milliyetçisi, Batı yanlısı, kapitalist İslami grubun Sultanbeyli'de yandaşları olabileceğine inanabilirdi. Cehaletim nedeniyle epey utanmıştım.

2006'da Yasin'i yeniden ziyaret ettiğimde, kendisinin Nurcuların sohbetlerine katılmaya başladığını öğrendim. Nurcuların "sistemli" bir şekilde çalışan tek İslami hareket olduğunu ve bu nedenle uzun vadede ayakta kalacaklarını düşünüyordu. Gerçekten de Nurcu gruplar Sultanbeyli'deki en aktif çevre haline gelmişti. Ayrıca Yasin artık kayıt dışı mescitlere gitmiyor ve şöyle diyordu: "Toplumda kamplaşmaların olması hoş değil. Sonuçta akl-ı selim sahibi olmamız lazım. Toplumun her kesimi için böylesi daha hayırlı." Artık dükkânına girerken ayakkabılarını çıkarmıyordu ve namazını işyerinde değil, sokağın karşısındaki camide kılmaya başlamıştı. Türk devletini sahipleniyor ve İslama hizmetlerinin Ortadoğu'daki bütün devletlerden daha fazla olduğunu söylüyordu. On yıl boyunca aktif mücadele yürütmüş olmaktan büyük pişmanlık duyuyor ve duygularını şöyle dile döküyordu:

> O dönemde sistem karşıtı bir hareket vardı ama içeriği gerçekten dolu değildi. İlim irfana dayalı değildi. Şimdi [mütedeyyin] Müslümanlar çok daha sistemli düşünüyorlar. Daha geniş bir ufka sahipler. Ayrıca başka insanların haklarına saygı duymayı da öğrendiler. İslamı zorla benimsetmek zaten doğru değildir. İnsanlar tüm bunları öğrendi ve şu an memleketi daha iyi yönetecek konumdalar.

Yakın zaman önce kurulan ve devletle çok daha iyi ilişkilere sahip olan muhafazakâr Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP ya da AK Parti) destekliyordu. 2002 genel seçimlerinde iktidara gelen AKP onun gözünde yeni yeni ortaya çıkan sistemli, bilimin önemine vurgu yapan, hoşgörülü Müslümanları temsil ediyordu. Ayrıca AKP'nin ekonomi politikalarını da beğeniyordu, zira eskiden kesat olan işleri şimdi iyiden iyiye açılmıştı. Yasin hâlâ dini vecibelerine sıkı sıkıya bağlı olan bir Müslümandı. Beş vakit namazını kılmaya devam ediyor, mesai saatlerinde namaz kılmasını kolaylaştırdığı için hâlâ geniş pantolonlar giyiyordu. Bir Müslümana yaraşır tevazu ile vücut hatlarını göstermeyen kıyafetleri tercih ediyordu. Çember sakalını hâlâ kesmemişti. Fakat mekânsal açıdan ibadetiyle işini birbirine karıştırmıyordu. Özellikle de siyaset ve din söz konusu olduğunda daha sakin bir tonla, tartarak konuşuyordu. Siyasette doğruluktansa ölçüp biçmeyi ve öyle hareket etmeyi önemsiyordu.

Bu aklileşme ve kısmi sekülerleşme, Türkiye'deki İslamcıların yaşamakta olduğu değişim açısından simgeseldir. Geçmişte radikal çizgide olan bir ilçedeki İslamcıların dönüşümünü ve bu değişimin AK Parti ile ilişkisini analiz ederek,

dindeki bu aklileşmenin (bir Webercinin düşünebileceği gibi)[3] sadece kaçınılmaz olan dünya çapında tarihsel bir eğilimin sonucu değil, olumsal siyasal mücadelelerin bir serencamı olduğunu göstereceğim.

Ilımlı İslam: Kendiliğinden Aklileşme mi, Hegemonyacı Strateji mi?

Bilhassa 11 Eylül saldırılarının ardından, Batı kamuoyu İslami siyaseti dünya düzenine radikal karşı çıkışlarla özdeşleştirdi. Analistler ulusal sınırlar içindeki devrimci hareketliliğin uzun bir mazisi olduğuna ve bu hareketliliğin 1990'lardan sonra küreselleşerek dünya çapında bir harekete dönüştüğüne dikkat çektiler (Kepel 2002). Bu hareketin tarihine otoritarizm, sosyal himayecilik ve en azından söylemde kapitalizm karşıtlığı damgasını vurmuştu (Abrahamian 1991; Burke 1998; Fischer 1982; Zubaida 1989). Fakat Müslüman âleminin birçok bölgesinde İslami siyaset bu tür bir radikalizmle başlamasına karşın, sonunda piyasa güdümlü, en azından kısmen demokratik, hatta kimi zaman Batı yanlısı bir çizgiye evrilmişti. Araştırmacılar ve siyaset yapıcılar bu alternatif eğilimi dikkate almış ve bunu "ılımlı İslam" diye nitelendirmişlerdir. Bazıları bunu tamamen farklı bir olgu olarak görürken, bazıları da piyasa güdümlü İslami siyasetin köklerinin birçok durumda radikal İslamcılıkta bulunduğunu kabul etmiştir. Araştırmacılar radikal hareketlerin bu şekilde düzen yanlısı hareketlere dönüşümünü genellikle sağlıklı bir evrim, bir öğrenme süreci, uyum sağlama, aklileşme, işbirliği, sekülerleşme ve demokratikleşme olarak değerlendirmişlerdir (Çavdar 2006; Çınar 2006; Esposito ve Voll 1996; Moaddel 2004; Nasr 2005; Robinson 199; Turam 2007). Ben ise bu süreci *hegemonyanın kuruluşu* ve *radikalizmin massedilmesi* olarak değerlendiriyorum.

Müslüman âleminde, özellikle de on dokuzuncu yüzyıldan itibaren liberal ve modernist din gelenekleri olduğuna kuşku yoktur (Kurzman 1998; Moaddel 2005). Fakat bugünkü ılımlı İslam dalgasını, bu dinin nihai liberalleşmesine giden yolda atılan adımlardan bir diğeri olarak ele alamayız. Türkiye gibi ülkelerde ılımlı İslamı iktidara taşıyan, bu geleneklerle süreklilik ilişkisi değildir.[4]

---

3 Araştırmacılar genellikle Weber'in İslamı sekülerleşmeye ve aklileşmeye kapalı bir din olarak gören tezlerine ([1922] 1978) odaklanmışlardır. Oysa alternatif yorumlar, Weber'in yazılarında dinin tamamen bağımsız bir rol oynamadığına ve bir din olarak İslamın da devlet yapılarındaki aklileşmeyle birlikte aklileşebileceğine dikkat çekmiştir (Turner 1974).

4 Türkiye'de bir zamanların İslamcı, şimdinin muhafazakâr liderleri ve ideologları, aslında, ılımlı İslam sıfatını reddediyor (ve kendilerini "muhafazakâr demokrat" olarak adlandırıyorlar). Bunun nedeni İslamcı geleneklerden ziyade Batı muhafazakâr geleneğiyle benzerliklerini vurgulamak, Türkiye'de yasal sorunlarla boğuşmamak ve kendi İslam anlayışlarının (radikal İslamcılık gibi diğer yorumlarla rekabet eden) birçok anlayıştan herhangi biri olduğu imasından kaçınmaktır.

İktidarın yolunu açan daha ziyade, radikal İslam bayrağı altında geniş kesimlerin seferber edilmesi, sonrasında radikalizmin yenilgiye uğraması ve yenilginin ardından radikallerin stratejik (ama içselleştirilmiş) şerit değişimi olmuştur. Bu sabık radikaller on dokuzuncu yüzyılın liberal İslamının mirasçıları olabilirler ama modernleşmiş İslamı kitleler arasında doğallaştırmalarını sağlayan etken bu miras değil, önceki radikalizmleri ve popülist hareketlilikle olan geçmiş deneyimleridir. Bu hareketlilik yenilgiye uğramadan, "ılımlı İslam"[5] bugün ne sadık takipçilerine ne de şevkli önderlerine kavuşabilirdi.

Elinizdeki kitapta, bahsi geçen massedilme sürecini incelemek üzere Gramsci'nin "pasif devrim" kavramından yararlanacağım. Pasif devrim, egemen kesimlerin kendi yönetimleri için gönüllü rıza ("hegemonya") kurmalarını sağlayan dolambaçlı ve kimi zaman da kasıtsızca başvurulan yollardan biridir. Fransa'da, Rusya'da, Çin'de vs olduğu gibi, yeni ortaya çıkan bir egemen sınıfın eski egemen sınıfları ve onların kurumlarını kitle hareketliliği temelinde ortadan kaldırmaya çalıştığı klasik devrimlerden farklı olarak, pasif devrimlerde halk kesimleri devrimci söylemlerle ve stratejilerle yalnızca ama yalnızca mevcut tahakküm örüntülerini güçlendirmek için harekete geçirilir.[6] Ben ılımlı İslamın uzun bir pasif devrim sürecinin son noktası olduğunu ve bu sürecin sonunda, bir zamanların radikallerinin ve onların takipçilerinin neoliberalizmle, sekülarizmle ve Batı tahakkümüyle hemhal olduklarını iddia ediyorum. Bugün, ılımlı İslamın gerçek önderleri her zaman liberal Müslüman olmuş kişiler değil, on yıllarca neoliberalizme, sekülarizme ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) hegemonyasına karşı savaşmış ama sonunda bu deneyimlerini eski düşmanlarının hizmetine sunmuş kişilerdir.

Ilımlı İslam analizi piyasa ekonomilerine geçiş sürecini anlamamıza da katkıda bulunur. Neoliberalizmi eleştirenler, neoliberalizmin kaçınılmaz olarak dışladığı toplumsal kesimlere dikkat çekiyorlar. Buradan neoliberalleşmenin mülklülerle mülksüzler arasında toplumsal çatışmanın şiddetle bastırıldığı durumlar haricinde büyük çatışmalara yol açacağı sonucu çıkmaktadır. Yirminci yüzyılın düzenleme mekanizmaları (örneğin refah devleti) artık ıskartaya çıktığından, dışlanmışların gazabını başka ne dindirebilir ki? Bazıları çıkış yolu olarak kimlik politikalarına işaret edebilir (Harvey 2005). Peki, ya büyük ka-

---

5 "Ilımlı İslam" sözcüğünü bir kavram olarak değil, mesafe aldığım bir "folk kategorisi" olarak kullandığımı vurgulamak isterim. Kavramların folk kategorilerinden farkı için bkz. Bourdieu.

6 Anlaşılması kolay olmayan pasif devrim kavramı, hep bu anlamda kullanılmamıştır (Abrahamsen 1997; Soederberg 2001). Kavramın bu zor anlaşılır niteliği üzerine inceleme için, karşılaştırmalı bir analiz yoluyla kavrama somut bir biçim ve içerik verdiğim Birinci Bölüm'e ve Sonuç bölümüne bakınız.

labalıklar tam da sonrasında yeniden neoliberalizmin egemenliğine sokulmak üzere neoliberalizme karşı seferber edilirlerse? Ya denetimli halk hareketi neoliberalleşmenin ana siyasi motoru haline getirilirse? Pasif devrim gerçekten de piyasa ekonomisine uzanan pratik, velev ki istikrarsız bir yoldur.

Bu kitabın amacı yalnızca İslamcı siyaseti analiz etmek değil, aynı zamanda genel olarak toplumsal-siyasal radikalizme ilişkin anlayışımızı derinleştirmektir. Kitabın ampirik malzemesi sisteme karşı dini muhalefet hakkında olmakla beraber,[7] daha genel bir konuya odaklandığımı söylemeliyim: Hâkim düzene yönelik radikal saldırıların nasıl ortaya çıktığına, eylemcilerin bu saldırıları örgütlerken kendilerini ve başkalarının hayatlarını nasıl değiştirdiklerine ve sürekliliği olan karşı çıkışlara rağmen sistemin nasıl ayakta kaldığına eğiliyorum. Bu bağlamda, elinizdeki kitap yalnızca İslamcılığı değil, devrimci hareketlerin nasıl doğduğunu ve nihayetinde massedildiğini de ele almaktadır.

Laiklik Karşıtı Muhalefetin Massedilmesi

Bugün gerek İslam gerekse de Batı dünyasında birçok insan AKP'yi coşkuyla desteklemektedir. Bu parti tüm dünyada hem Batı'nın hem de Müslümanların onayını almış yegâne siyasi aktör olarak görünmektedir. *New York Times* ve *Washington Post* gibi Amerikan gazeteleri, *Die Welt* gibi önde gelen Alman gazeteleri ve Avrupa Birliği yetkilileri AK Parti'yi diğer İslamcı hareketlere demokratik bir model olarak gösteriyorlar.[8] AKP İslam âleminde genel kabul görmese de (Çavdar 2006), Malezya'nın en önemli İslamcı eylemcisi olan Enver İbrahim ve keza Filistin'deki Hamas hareketi AKP'yi model aldıklarını beyan ediyorlar. Fakat AK Parti deneyiminde söz konusu olan yalnızca İslam ile sekülarizmin, din ile demokrasinin, Doğu ile Batı'nın evliliği değil, aynı zamanda sisteme radikal karşı çıkışın massedilmesidir. Bu süreci ancak Türkiye'de İslamcılığın son yüzyıldaki gelişimi bağlamında anlayabiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri siyasi partiler, gazeteler, dergiler ve dernekler etrafında örgütlenen bir İslamcı harekete tanık olmuştu.

---

7 "Sistem"in her radikal hareket örneğinde farklı bir şekilde tanımlanması gerekecektir. İslamcılık örneğinde, sistem genellikle laik bir devleti, laik bir sivil toplumu ve kapitalist ekonomiyi kapsayan laikliğe göndermede bulunur. "Kapitalist ekonomi", esasen, (1) ücretli emeğe, (2) devindirici güç olarak birikime ve (3) piyasa ilişkilerine dayalı olan bir üretim, paylaşım ve mübadele sistemi olarak tanımlanır (Wolf 1982). Radikal İslamcılık, ikinci maddeye özellikle karşı çıkarken, üçüncü maddeyi birçok durumda canla başla benimsemiştir (bazı araştırmacıların yanlış bir şekilde, İslamcılığın her zaman kapitalizm yanlısı olduğunu varsaymalarının başlıca nedeni budur).

8 Ellen Knickmeyer, "In Turkish Vote, Ruling Party Wins by Wide Margin," *Washington Post*, 23 Temmuz 2007; "Erdogans Sieg: Die Türkei soll der Welt als Vorbild dienen" *Die Welt*, 23 Temmuz 2007.

Fakat Mustafa Kemal 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'ni kurduktan sonra, tüm İslami oluşumlar dağıtıldı. Devlet İslamcı harekete izin vermek şöyle dursun, 1930'larda ve 1940'larda gayri resmi kanallardan temel din eğitimi verilmesini bile yasaklamıştı. 1950'lerde ve 1960'larda İslamcılar yeniden cemaatler, gayri resmi gruplar, dergiler, yayınevleri ve radikal siyasi partiler şeklinde örgütlenmeye başladılar. İslamcı bir kitle partisinin çatısı altında kesin olarak bir araya gelmeleri ise 1960'ların sonunda gerçekleşti.

Necmettin Erbakan'ın bağımsız aday olarak Meclis'e girmesinin ardından, İslamcılar Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurdular. Partinin ve ideolojisinin (Milli Görüş) adı bile derin bir müphemlik barındırıyordu. Kuran'da geçen bir kelime olarak *millet,* İslami kullanımda ilk başlarda Müslüman ve Müslüman olmayan dini grupları ifade ediyordu. Osmanlı toplum düzeninde ise farklı idari yapıları ve yasal sistemleri olan dini cemaatleri anlatmak için kullanılıyordu (Lewis 1988). Yerel dilde "ulus"u karşılayacak bir kelime olmadığından, milliyetçiler *milli* sıfatını sahiplenmiş ve *nasyonel* sözcüğünün karşılığı olarak kullanmaya başlamışlardı. 1960'ların sonunda doğan Milli Görüş hareketi, resmi açıdan meşru yegâne kolektif kimliğin Türk milliyeti olduğu bir ülkede, hitap ettiği kitlenin dini duygularına seslenebilmek için bu terimin müphemliğinden yararlanmıştı. İslamcılar zaten hegemon konumda olan milliyetçi ideolojiyi yeniden mi üretiyorlardı, yoksa radikal İslamcı bir çizgi yerleştirmek için *milli* sözcüğünün çokanlamlılığından mı yararlanıyorlardı? Bu bir düzen partisi miydi, yoksa devrimci bir parti miydi? Sonraki yıllarda bu sorular yalnızca laik devletin bekçilerinin değil, partinin ideolojik samimiyeti konusunda şüpheleri olan İslamcı eylemcilerin de zihnini kurcaladı. Anayasa Mahkemesi 1971'de partiyi kapattı ama parti başka bir ad altında yeniden kuruldu ve sonraki otuz beş yıl içinde bu böyle birkaç kez tekrar etti (İslamcı partilerin yıllar içinde değişen adları ve platformları için, bkz. Tablo 2.1).

1980'lerde ve 1990'larda parti, yeni adıyla Refah Partisi (RP) bir kez daha müphem bir şekilde ve zımnen hem İslami geleneklere hem de modern sosyal adalet mücadelelerine oynuyordu. Partiye İslami saiklerle gelenler bu sözcüğü geleneksel İslami lügatin bir parçası olarak görüyorlardı. Partinin yeni bir dünya vaat ettiğini görmek isteyenler (çığ gibi büyüyen kayıt dışı işçiler[9] ile eski solcular) ise bu yeni ad ile refah devletinin ima edildiğini düşünüyorlardı. Bazıları açısından partinin yeni platformu (Adil Düzen, bkz. İkinci Bölüm) radikal yeniden paylaşımı ifade ederken, diğer bir kesim için ise İslam hukukunu anlatan bir eğretilemeydi. Parti bir yandan piyasa ekonomisini ilerleteceğini söylerken, diğer yandan da piyasa düzenlemesi, yeniden paylaşım, sendikalaşma ve yoksulluğun kaldırılması vaatlerinde bulunuyordu.

9 "Kayıt dışı işçiler" tabiri, güvence, sosyal yardım ve çoğu zaman sözleşme olmadan çalıştırılan kayıt dışı sektördeki ücretlileri anlatmaktadır.

Müphemliğin yarattığı sorunlar da vardı. Daha 1990'ların başlarında Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (MÜSİAD) temsil ettiği dindar Müslümanlar partinin programında gerçekçi olmadığını düşündükleri ekonomik vaatlere karşı çıkarken, bazı radikal İslamcı gruplar ise İslami ve eşitlikçi talepleri bakımından net olmadığı gerekçesiyle partiden uzak durmuşlardı. Tüm bunlara karşın, parti bu yıllarda geniş kitlelere seslenmeyi başardı; 1990'ların ortalarında milyonlarca üyesi vardı. İslami hayat tarzı partinin yükselişiyle birlikte güç kazandı ve en önemli sembolü de artan sayıda kadının kullandığı "sıkmabaş" örtü ya da "başörtüsü" oldu.

RP 1994 ve 1995'teki seçim zaferlerinin ardından, yerel yönetimlerde ve koalisyon hükümetinde programını uygulama fırsatı elde etti. Partinin belediyelerdeki etkisi popülerliğini artırdı. Partinin laik düzene gerçek bir tehdit oluşturup oluşturmadığı halen tartışmalı olsa da, laik ordu bu politikaları büyük bir tehdit olarak algıladı ve 1990'ların sonunda müdahale ederek RP'yi tasfiye etti. Bu müdahalenin ardından İslamcı parti çalkantılı bir dönem yaşadı ve sonunda yeni kuşak liderler partiyi bölüp AKP'yi kurarken, eski kuşak Fazilet Partisi (FP) ve sonradan da Saadet Partisi'yle (SP) yola devam etti. AKP liderleri bu müphemliğe bir son verip, partiyi laik, devletle barışık, Batı ve kapitalizm yanlısı bir örgüt olarak pazarlama yoluna gittiler.

Türkiye'deki katı laiklik yanlıları hâlâ ikna olmamış olsalar da, liberal işadamları, aydınlar ve akademisyenler—ve Batı'daki birçok liberal—AKP'yi aşk ile, şevk ile desteklediler. İlginçtir, kayıt dışı sektörde çalışan birçok işçi ve aktif İslamcı da, tıpkı katı laikler gibi, İslamcı parti ile AK Parti arasında bir kopuştan ziyade süreklilik olduğuna inanıyorlardı; ama aynı zamanda İslamcı devlet talebini de terk etmişlerdi. Yeni laik destekçileriyle eski İslamcı destekçilerinin gücünü birleştiren AKP, 2002 seçimlerinde büyük bir zafer kazandı ve 1991'den beri Türkiye'de bir ilki gerçekleştirerek tek başına hükümet kurdu.

AKP hükümeti döneminde ekonomi yükselişe geçti ve AKP devlet işletmelerini bir bir elden çıkararak özelleştirmelerin en başarılı savunucusu olduğunu ispatladı. İşsizlik ve yoksulluk alıp başını gitti ama kayıt dışı işçiler partinin değişmez destekçileri olmaya devam ettiler. Birçok akademisyen ve gazeteci bu süreci bir aklileşme süreci olarak yorumladı. Fakat Türk İslamcılığının tarihindeki müphemlikler, kararsız hareketlilikler ve halen devam eden çelişkiler beni bu süreci bir *pasif devrim* olarak yorumlamaya itiyor. İslamcılar kendi tabanını ve işçileri harekete geçirmiş, AK Parti de bu hareketliliği kendine mal ederek Türkiye'de neoliberalleşmeyi güçlendirmişti.

AKP'nin beş yıllık iktidarı döneminde İslamcı sokak eylemleri sonlandı. Din devleti istediğini söyleyen insanların oranı 1990'larda yüzde 20 civarındayken, 2006'da yüzde 9'a indi (Çarkoğlu ve Toprak 2006). Ayrıca eskiden yüksek makamlarda yer almaları engellenen namazında niyazında Müslümanlar, egemen

elitin parçası haline geldiler. Böyle kısa bir zamanda yaşanan bu kapsamlı değişimi açıklamak şarttır. Neden sokak eylemleri harekete sempati duyan elitlerin varlığından yararlanarak en etkili olabileceği bir dönemde bıçak gibi kesildi? Neden İslamcılar din devleti talebini terk ettiler? Bu kitap, AKP'nin insanların günlük yaşamını ve siyasetle ilişkilerini nasıl değiştirdiğini inceleyerek, bu muazzam toplumsal değişimin dinamiklerini ortaya serecektir.

AK Parti hükümeti akademik analizler için birkaç muamma daha içermektedir. AKP yönetiminin ilk üç yılı liberaller için bir hayal gibiydi. Parti birçok demokratik reforma imza attı, bu zamana kadar resmi söylemin reddettiği azınlıkların varlığını tanıdı ve siyasal sistemi liberalleştirdi. Böylece liberal aydınlar 2005'e kadar partiyi coşkuyla desteklediler. Aydınların bu noktadan sonraki kararsızlıkları daha kolay açıklanabilir ama kayıt dışı işçilerin tutumu ilk bakışta kafa karıştırıcıdır. AK Parti 2005'in ortalarına doğru demokratik reform sürecini yavaşlatırken, hükümetteki ilk döneminin son günlerine kadar piyasa reformlarını yasalaştırmaya devam etti. Artan işsizlik ve yoksulluğa rağmen, hükümete yönelik kitlesel bir halk muhalefeti ortaya çıkmadı; sokak eylemleri zaten önceki hükümetler döneminde de sokağa inmiş olan solcu sendikalarla sınırlı kaldı. Bu kitabın uğraştığı muamma şudur: Bu noktaya kadar İslamcı partinin dini ve piyasa karşıtı programını destekleyen eylemciler ve halk kesimleri neden AKP hükümetini canla başla destekler hale geldiler?

Benim bu noktadaki görüşüm, dindar işadamları çevresinin hegemonya kurduğu, yani kendi vizyonunu AKP kanalıyla dindar halk kesimlerinin ve eylemcilerin vizyonu haline getirdiği yönündedir. Neredeyse tüm İslamcılar MÜSİAD'ın muhafazakâr çizgisine kaydı: Dizginsiz piyasa koşullarının desteklenmesi, uluslararası iş dünyasıyla bütünleşme, kuralsızlaştırma, özelleştirme ve (evrensel olduğu telakki edilen) muhafazakâr ahlakın öne çıkarılması. İslamcılar artık İslamı diğer dinlerden ve laiklikten ayıran özellikleri öne çıkarmıyorlar.[10] Fakat burada yalnızca MÜSİAD'ın hegemonyasından değil, aynı zamanda Türkiye'deki ve yurtdışındaki mevcut egemen çevrelerin hegemonyasından da bahsetmek gerekir.

AKP'nin pasif devriminin özü İslamcı stratejileri düzensiz şekilde sahiplenmesi ve sonra bunları İslamcı olmayan amaçlar için kullanmasıdır. Bu argüman, hegemonyanın sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki arayüzde kurulduğunu savunduğum Birinci Bölüm'deki teorik çerçeveye dayandırılmaktadır. İslamcılar son yirmi-otuz yılda milyonlarca insanı harekete geçirip siyasallaştırmak üzere siyasal partiyle bağlantılı cemaatler, kayıt dışı gruplar ve dernekler kurdular. Yani bu kitabın terminolojisiyle söylersek, "sivil toplum"u (günlük yaşamı, toplumsal

10 MÜSİAD'ın 1980'ler, 1990'lar ve 2000'ler boyunca bu meselelerdeki tutumu için, bkz. Buğra (1998a) ve Doherty (2007).

uzamı ve insanların ekonomiyle ilişkisini) "siyasal toplum"la (otoriteyi ve birliği oluşturan liderlikle) birleştirmeyi başarmışlardır. Fakat son adımı atmayı, yani sivil toplumu ve siyasal toplumu devletle bütünleştirmeyi ya da radikal sivil toplum ile siyasal toplumun birleşik hareketine yaslanarak devleti ele geçirmeyi başaramamışlardır. AK Parti ise geçmiş İslamcı deneyimlerden yararlanarak sivil toplum ile siyasal toplumu birbirine bağlamanın yenilikçi yollarını bulmuş ama aynı zamanda sistemin açıklarından yararlanarak mütedeyyin kitleleri laik devletle bütünleştirmiştir.

O halde, AKP'nin başarısı pasif devrimin ardından İslamcı radikalizmin öldüğü anlamına mı geliyor? Hiç de değil! Yukarıda Yasin'i "eski bir radikal" olarak takdim etmiştim. Fakat kendisiyle başka vesilelerle gerçekleşen temaslarım kafamda şüpheler uyanmasına yol açtı. Ordunun AKP'yi köşeye sıkıştırdığı birkaç örnekte, Yasin kaygılarını benimle paylaşmıştı: "1980'lerde Seyyid Kutub'un[11] yazıları siyasi partiyle bir şey yapılamayacağına bizi ikna etmişti. Sonra AKP geldi ve bunun yanlış olduğunu gördük. Ama şimdi, yeniden Kutub'un haklı olabileceğini düşünmeye başladım." Bu konuşmadan birkaç gün sonra sular durulduğunda, Yasin yeniden AK Parti'nin tuttuğu yola güvendiğini belirtecekti. Benzer yalpalamalara ilçedeki birçok insanda şahit oldum. Peki, radikal İslamcılar ileride bu tür yalpalamalardan yararlanıp, yeniden düzene karşı bir hareket oluşturabilirler mi?

Başka gözlemler İslamcılığın bu türünün çok az şansı olduğunu ama radikallerin yeni yollar bulma sürecinde olduklarını gösteriyor. Bir bahar günü öğleden sonra Yasin'in dükkânındayken, birkaç adam birlikte İslamcı bir dergiden dinlerarası diyalog hakkında bir yazı okuyordu. Hepsi sırayla sesli bir şekilde yarım sayfa okuyor, sonra dergiyi diğerine veriyordu. Okumayı bitirdikten sonra yazarın ortaya attığı meseleleri tartıştılar. Tartışmanın sonlarına doğru, bir kamu kuruluşunda mühendis olarak çalışan, kırk beş yaşında, ince bıyıklı bir adam olan Rasim içeri girdi.[12] Elinde, gençler arasında İslami kültürü güçlendirmeyi amaçlayan, yeni kurulmuş Aile Derneği'nin broşürü vardı. Bu dernek, 28 Şubat'taki askeri müdahalenin ardından silahlı mücadeleyi bırakıp derneklere yoğunlaşmış olan X grubuna (bkz. Üçüncü ve Beşinci bölümler) bağlıydı.[13] Bu

11 Seyyid Kutub (1906-66) Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in yirminci yüzyılın ortasındaki entelektüel lideriydi. Türkiye'deki nüfuzunun artışı ve azalışı için, ileriki bölümlere bakınız.

12 Doğrudan İslamcı ya da muhafazakâr İslami görüşü ifade eden çember sakalın aksine, ince bıyık İslamcı, sağ-milliyetçi ya da dindar muhafazakâr görüşleri anlatabilir. Türkiye'de memurların sakal bırakması yasak olduğundan, bahsi geçen sağcılar ince bıyık bırakmaktadır.

13 Hem dernek hem de grup için müstear isim kullanılmıştır.

grup hâlâ İslam devrimini savunsa da, üyeleri artık uzun yıllar bunun mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Dernekleri güçlendireceğine inandıkları AKP'yi destekliyorlardı ama partiye üye olmamışlardı.

Rasim dernek için Yasin'den maddi destek almaya çalışırken, Vecdi broşürü eline alır almaz eleştirmeye başladı, zira broşürde "yeterince İslami atıflar yoktu ve dolayısıyla düzene boyun eğiyordu." Vecdi, AK Parti'nin liberal politikalarını eleştiren SP'ye üyeydi. Yirmi dokuz yaşında, uzun boylu, kilolu, çember sakallı ve ateşli biriydi. Anadolu'da bir üniversitede iktisat okuyordu. Dernek ve bağlantıları hakkında hiçbir bilgisi yoktu. Rasim kaşlarını çattı ama kızgınlığını çok yumuşak bir dille ifade etti: "Bilgi sahibi olmadan görüş sahibi olmamak gerekir ama sen yalnızca mesnetsiz vehimleri dile getiriyorsun." Bunun üzerine Vecdi hiddetle dükkândan çıktı, sonra geri gelip Rasim'e, "Bu faaliyeti AKP çatısı altında mı yürütüyorsun?" diye sordu. Bu kez Rasim gülmekle yetindi ve cevap vermedi. Olayın ardından, Vecdi bizimle birlikte oturdu ve bir yandan partisinin propagandasını yaparken, diğer yandan derneğin neyin nesi olduğunu anlatmaya çalıştı.

Yasin'in işyerindeki her siyasi tartışmada olduğu gibi, konuşma saatlerce sürdü. Akşamleyin, sakallı, orta yaşlı bir SP'li geldi ve Yasin'e partiye üye olmayı düşünüp düşünmediğini sordu. Yasin gülerek şu yanıtı verdi: "Önce görüşlerinizi açıklayın. Ben ne olduğunu bilmeden üye olmam! Siyasi amaçlarınız nedir?" Adam parti teşkilatına geri gitti, sonra üye başvuru kâğıdıyla tekrar geldi ve oturup anlatmaya başladı:

> Euzubillahimineşşeytanirracim Bismillahirrahminirrahim. Bu mücadele Âdem aleyhisselamdan bu yana sürmektedir.
>
> Vecdi: Yok, o kadar geriye gitme, Hazreti Muhammed'le başla!
>
> Yasin (yine gülerek): Daha kendi aranızda bile birlik olamazken, tutmuş beni partiye çağırıyorsunuz. Önce nereden başlayacağınıza karar verin, sonra bana gelin.

Orta yaşlı adamın hevesi kırıldı ve odadan çıktı. Hemen ardından ilçe başkanı da geldi, elimizi sıktı ve ardından parti teşkilatına gitmek üzere ayrıldı. Vecdi de başkanın peşinden gitti. Onlar çıktıktan sonra Rasim SP'nin örgütlenme modelini eleştirdi:

> Hâlâ duygular üzerinden iş yapmaya çalışıyorlar. Halbuki insanlar artık bu sözlere gelmiyorlar. İnsanlar sorunlarına somut çözümler arıyorlar. Bilimsel bir yaklaşım istiyorlar.

> Yasin: Herkes siyasetçilerin ekonomi hakkında ne düşündüğünü merak ediyor, ekonomi konusunda somut çözüm önerileri bekliyor. Artık insanları salt din yoluyla çekemezsiniz. Sonuçta hepimiz Müslümanız.

Bu noktada SP üyeleri ve Rasim'in net görüşleri vardı. SP üyeleri (duygulara ve dini atıflara ağırlık veren) eski tarzdaki katı İslami siyaseti savunurken; Rasim, sonrasında masaya yatıracağımız, laik düzene karşı "mevzi savaşı"nı savunuyordu. Artık AK Parti dışında herhangi bir örgütle bağı olmayan Yasin, yine de birçok radikal talep dillendiriyordu. Fakat "sistemli" olmaya (ilim irfandan beslenen geniş ve uzun vadeli projelerle hareket etmeye) yaptığı vurguya rağmen, bunları gerçekleştirecek bir programı ya da planı yoktu. Yasin gibilerinin düzene bağlı mı kalacakları, yoksa bir gün gelip yeniden düzene karşı baş mı kaldıracakları, son kertede, SP, AKP ve radikal İslamcı çevreler arasındaki ve her birinin kendi içindeki mücadelelere bağlıdır. Bu metinde, söz konusu mücadelelerin yeni ortaya çıkan parametrelerini ve tarihsel belirleyicilerini analiz edeceğim.

İslamcılığın Etnografyası

İslamcılıktan (ekonomik açıdan) liberal ve (kültürel açıdan) muhafazakâr İslama geçişi, kaçak yerleşmenin ağırlıkta olduğu bir ilçede inceledim. İstanbul'un doğu sınırında bulunan Sultanbeyli, Türk İslamcıları için asli nitelikteki deneylerden biriydi. Sol hareketler öncesinde yerel deneylerde bulunmuş ve bunları model olarak yaygınlaştırmışlardı. Bu noktada Brezilya solunun Porto Alegre örneği özellikle uygun bir karşılaştırma olacaktır. Nasıl Porto Alegre solcular için bir model olduysa, Sultanbeyli de tüm Türkiye'de ve ötesinde İslamcılar için bir yerel örneği teşkil etmiştir. Porto Alegre yeniden paylaşımın ve katılımcı demokrasinin timsaliyken, Sultanbeyli de İslami arınmanın ve yeniden paylaşımın timsaliydi. Fakat Porto Alegre'nin izlediği yolun aksine, Sultanbeyli Müslümanların ideolojik açıdan popülizmden neoliberalizme kaymalarıyla, kimi mütedeyyin Müslümanlar için ahlaksızlığın timsali haline geldi. Porto Alegre'nin incelenmesi yeni sol siyaset için katılımcı demokrasinin kazanımlarını ve sınırlarını ortaya sererken (Baiocchi 2005), Sultanbeyli'nin incelenmesi İslami radikalizmden serbest piyasacı muhafazakârlığa geçişin temel dinamiklerini ortaya çıkarmaktadır.

Sultanbeyli'de İslamcı siyaseti ilkin 2000-2002 arasında inceledim. O dönemde, İslamcı siyaset ana akım İslamcı parti olan ve Sultanbeyli Belediyesini tümüyle elinde tutan FP ile özdeşti. AKP henüz ne Türkiye'de iktidara gelmiş ne de ilçede esaslı faaliyet yürüten bir parti teşkilatı açmıştı. 2000-2001'de Sultanbeyli'deki bir devlet okulunda ilkokul öğretmenliği yaptım ve bu sayede mahallelerde, siyasi partilerde, belediyede ve camilerde bağlantılar kurdum. Projem için veri toplamaya çalıştığımı açıkça söylemiş olmama karşın, ben de ilçede "hoca" olarak anılmaya başladım. Hoca olmak insanların güvenini

kazanmamı sağladı ve ABD'deki bir üniversitede öğrenci olmamın yol açtığı şüpheleri kısmen dindirdi.

O dönemki araştırmamda esasen İslamcıların kent yoksullarıyla nasıl ilişki kurduklarına odaklandım. Belediyede, siyasi partilerin yerel teşkilatlarında, camilerde, kahvelerde, çay ocaklarında, evlerde, derneklerde, eğitim kurumlarında (laik okullar, dini okullar, medreseler ve Kuran kursları), mitinglerde, sokak gösterilerinde ve ilçedeki diğer İslami faaliyetlerde 2000 yazından 2002 yazına kadar katılımcı gözlemci sıfatıyla dini inançlar, ritüeller ve İslamcı eylemciler ile halk arasındaki ilişkilere dair malzeme topladım. Bu etnografik deneyimi toplamda elliyi bulan yarı yapılandırılmış, derinlemesine mülakatla destekledim.

2006 yılına gelindiğinde Sultanbeyli, İslamcılığın on yıllar içinde ortaya çıkan farklı biçimlerini (İslamcılıktan muhafazakârlığa geçiş de dahil) incelemek için ideal bir yer olmuştu. İlçeye ilk ziyaretimin ardından gerçekleşen 2002 genel seçimlerinde ve 2004 yerel seçimlerinde bölge nüfusu desteğini İslamcı partilerden AK Parti'ye kaydırdı. Bir zamanlar tüm ülkede İslamcılığın kalesi olan Sultanbeyli, sonunda muhafazakâr ilçelerden biri haline geldi. Önemi bakımından Türkiye'nin 1920'lerde yaşadığı dönüşümle karşılaştırılabilecek ülke çapındaki muazzam bir dönüşümün[14] (demokratik, mütedeyyin Müslümanların egemenliğinin sağlamlaştırılması) yereldeki yansımasıydı bu. Bu nedenle ilçeyi yeniden ziyaret ettim ve bu dönüşümün anlamını açığa çıkarmak için aynı bölgelerde siyasi ve dini veriler topladım. İncelememin bu kısmında, bir kez daha katılımcı gözlemciliğe odaklanırken, (farklı kişilerle) kırk tane derinlemesine mülakat daha gerçekleştirdim. Katılımcı gözlem ve mülakatlar üzerine kurulu araştırma 2006'da sonlandıysa da, kitap son halini 2008'de aldı.

Bu kitabın argümanıyla uyumlu şekilde, hegemonyanın kuruluşunu incelemek üzere, siyaset ve dinle ilişkileri içinde günlük yaşamın en küçük ayrıntılarına odaklandım. Bu nedenle katılımcı gözlemcilik metnin ana çekirdeğini oluşturuyor. Beni katılımcı gözleme iten bu teorik mercekle birlikte, genişletilmiş vaka yöntemine ilişkin yöntemsel tartışmalar da beni büyük örneklemlere dayalı istatistiki bir incelemedense bir etnografya gerçekleştirmeye teşvik etti. Diğer yolu tercih etseydim bu kitabın amacı olan teorik yeniden inşa yerine ancak genellemelere ulaşabilecektim (Burawoy vd 1991). Genişletilmiş vaka yöntemi araştırmacının uzaklığı yerine angajmanını, güvenilirlik ve çoğaltılabilirlik yerine süreci ve bağlamı, temsil edilebilirlik yerine teorik yeniden inşayı öne çıkarır (Burawoy 1998). Bu yöntem, aynı normların ve kuralların zaman içinde ve farklı durumlarda nasıl farklı kullanıldığının, mikro ile makro arasındaki bağların ve yerel aktörlerin dış güçlerle nasıl ilişkilendiğinin, dış küresel güçlerin yerellere

14 Özellikle de 2007'de yeniden seçilmesinin ardından, AKP'nin iktidara gelmesinin İkinci Cumhuriyet anlamına geldiğini savunan gazeteciler bile olmuştur.

nasıl dayatmada bulunduğunun ve yerellerin bu güçlere nasıl direndiğinin ve/veya bu güçlerle müzakerede bulunduğunun gözlenmesine dayalıdır (Burawoy 2000, 2003). Genişletilmiş vaka yöntemi araştırmacıya analiz birimi yalnızca tek bir örnek olduğunda bile genel süreçler hakkında sonuçlar çıkarma olanağı sağlar; zira araştırmacı teorik bilgideki zayıf noktalardan, boşluklardan ve anomalilerden yola çıkıp, alan notlarından yararlanarak teoriyi (icat etmek yerine) yeniden inşa eder (Baiocchi 2005, 165).

Bu kitabın doldurmayı umut ettiği bu tür teorik boşluklardan biri, massetme siyasetiyle alakalıdır. Sultanbeyli'yi yeniden ziyaretim, gerek araştırmacılar gerekse de genel halk tarafından yeterince anlaşılmayan bir tür toplumsal değişimi açığa çıkardı. Şüpheci olmayan biri için Sultanbeyli'deki gayri İslamileşme, Yasin gibi İslamcıların "teslim olmaları" ya da "aklileştirilmeleri" olarak gözükebilir. İnsanlar radikal ideolojiden merkezci ideolojiye geçtiklerinde, araştırmacılar ve gazeteciler genellikle bu tür mecazlara başvururlar. Fakat Sultanbeyli'de gözlemlediğim İslamcılıktan muhafazakârlığa geçiş bundan çok daha karmaşıktı. İslamcıların artık sisteme kafadan karşı çıkmadıkları doğruydu ama kurumlara katılım yoluyla mevcut eliti ve laik düzeni devirmeden kurumları dönüştürmeyi başarmışlardı. Bu değişimi siyasi lügatimizdeki kelimelerle açıklayamayız. Bu nedenle gerek Türkiye'de gerekse de Batı'da kamuoyu basit bir ikili karşıtlığa hapsolmuştu: Türk İslamcıları gerçek emellerini gizliyorlar mı, yoksa gerçekten değişip sıradan muhafazakârlar haline mi geldiler?[15] Bu kitap boyunca geliştirilen pasif devrim teorisi bunun yanlış bir soru olduğunu gösterecektir.

Yukarıda belirtildiği üzere, genişletilmiş vaka yöntemi, vakaların temsili niteliğindense benzersizliğini vurgular. Sultanbeyli Türkiye'nin (hele ki İslam âleminin) bir mikrokozmosu olduğu için değil, İslamcılığın en şaşaalı döneminde model rolüyle öne çıktığı ve bugün İslamcılığın massedilmesiyle birlikte bu statüsünü kaybettiği için bilgilendiricidir. Dolayısıyla, İstanbul'un tarihi semti Fatih'le, Konya'yla ya da Denizli gibi Batı Anadolu'da yeni yeni İslamileşen taşra kentleriyle kıyaslandığında farklı eğilimler sergilemiştir. Sultanbeyli hareketin 1980'lerde ve 1990'larda genişlediği dönemde İslami dönüşüm yaşamış olması (zaten İslamcı olan Fatih ve Konya ile o dönemde laik olan Denizli'nin aksine), ardından hareket İslama değil, muhafazakârlığa vurgu yapmaya başladığında gayri İslamcılaşmasına karşın muhafazakâr kalması (günlük yaşamın çok az değişim sergilediği Fatih ve Konya ile bugün giderek daha çok dini muhafazakâr hale gelen Denizli'nin[16] aksine) bakımından bu örneklerden ayrılmaktadır. Bu benzersiz örneğe odaklan-

15 Örneğin bkz. Helena Smith, "Secular Turkey in Turmoil as Ex-Islamist Runs for President", *Guardian*, 15 Ağustos 2007.

16 Sabrina Tavernise, "Islam Taking Root in Turkey's Bureaucracy," *New York Times*, 29 Mayıs 2007.

manın mantığı, tüm İslami deneyimi kucaklamayı amaçlayan temsili bir hikâye anlatmaktansa teoriyi yeniden kurmaktır.

Kitabın Haritası

Kitabın ilk ve son bölümleri İslamcılıktan muhafazakârlığa geçişi teorik ve karşılaştırmalı perspektiften ele alırken, aradaki bölümler bu değişimin ayrıntılı tarihsel ve etnografik izahlarını sunmaktadır. Birinci Bölüm'de araştırmacıların İslamcı siyaseti incelerken sık sık başvurdukları teorik modeller ele alınıyor. Bu analizlerin kusurları, kullanılan sorunlu teorik araçlarla alakalıdır. Ben İslamcılığa yönelik modernleşme, siyasal iktisat, toplumsal hareket ve sivil toplum temelli yaklaşımlara alternatif olarak, hegemonyacı bir siyaset teorisi öneriyorum. Bu bölüm, hegemonya, sivil toplum, siyasal toplum ve pasif devrim gibi kavramları inceleyip yeniden düşünerek; hegemonya teorisinin günlük yaşam, uzam ve otorite teorilerini özümseyerek neler elde edebileceğine dikkat çekmektedir.

İkinci Bölüm, önceki bölümde ortaya koyulan teorik çerçeveden yararlanarak, laik devlet ile Türkiye'deki İslami karşı çıkışın tarihsel olarak nasıl geliştiğini genel hatlarıyla ortaya koyuyor. Bu bölüm ve kitaptaki diğer ampirik bölümler, (siyasal liderleri, otorite örüntülerinin oluşumu ve siyasal birlik vizyonlarıyla birlikte) siyasal toplumun ve (günlük hayatı, toplumsal uzamı ve ekonomiyle ilişkileri düzenleyen) sivil toplumun cumhuriyetin bir epizodundan diğerine, bir hegemonyacı projeden diğerine nasıl geçtiğini analiz etmektedir. Bu bölüm sonraki etnografik analiz için küresel, ulusal ve tarihsel bağlamı sağlamaktadır.

Üçüncü ve Dördüncü bölümler, 1980'lerden 2002'ye kadar Sultanbeyli'de siyasal toplumun ve sivil toplumun İslamcılığın geçirdiği dönüşümlerle etkileşimleri içindeki gelişimini analiz etmektedir. Üçüncü Bölüm, İslamcı hareketin yükseliş ve düşüşünde siyasal toplumun rolünü analiz etmektedir. Bu bölümde, İslamcıların laiklerin karşısına çıkardıkları siyasal liderlikleri, otorite yapılarını ve siyasal birlik vizyonlarını inceliyorum. İslamcı siyasal parti ve onun kontrolündeki belediye devletin görevlerini (yasal müzakere, yardımlar vs) devralmaya başlamış ve bu suretle ilçede bir "ikili iktidar" kurmuştu: Alternatif iktidar kurumları, mevcut devletin yanı sıra, rüşeym halinde ikinci bir devlet haline gelmişti. Bu yöndeki kısmi başarıları (geçici süreliğine) sivil toplumla ve massedilmiş radikallerin şevkiyle iç içe geçmiş olan muazzam bir siyasal örgütlülüğe dayalıydı. Fakat İslamcı liderler ilçe sakinleri için uygun birlik projeleri sunup hayata geçiremediler ve Türk-Kürt bölünmesinin üstesinden gelemediler. İslamcılığın yumuşak karnının bu olduğu ortaya çıktı.

Dördüncü Bölüm, sivil topluma odaklanıyor ve Sultanbeyli'de 1980'lerle 2002 arasında günlük yaşamda, toplumsal uzamın kullanılışında ve ekonomiyle ilişkilerde gözlemlenen değişiklikleri ele alıyor. İslamcı derneklerin, ağların ve partilerin, alternatif yaşam tarzları, mekânlar ve ekonomik ilişkiler oluşturmaya

çalışarak insanların hayatlarını yönlendirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bölümün teması "tevhidi din"dir: İslamcıların olağan işleyiş haline getirmeye çalıştıkları ama başarısız oldukları, her şeyi kucaklayan bir İslam tasavvuru.

Sonraki iki bölüm, neoliberal muhafazakârlığın İslami siyasal toplumun ve sivil toplumun belli parçalarını 2002'den sonra sahiplenip ekonomi, sivil toplum, siyasal toplum ve devlet arasında bağlantıları yeniden kurduğunu göstermeye çalışıyor. Beşinci Bölüm, AKP'nin Sultanbeyli'de toplum ile devlet arasındaki bağları barışçıl yollardan yeniden kurmak adına ikili iktidarın kalıntılarını nasıl yok ettiğini göstermektedir. Bu bölüm, hem bu yeniden bağ kurmanın hem de neoliberallerin kapitalizmi başarıyla doğallaştırmasının, İslamcı kadroların ve stratejilerin AK Parti tarafından massedilmesinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Fakat pasif devrimin önünde iki zorluk daha vardı: (1) AKP etnik uçurumun ötesine geçebilen bir birlik kuramamıştı; (2) bazı eski radikaller az çok İslamcılığı bırakmıştı ve eski tarz İslamcılığa tutunmaya devam edenler oldukça etkisizdi; öte yandan, "tevhidi din"i yeniden inşa etmek için demokratikleşmeden yararlanan yenilikçi radikal gruplar vardı.

Altıncı Bölüm, AK Parti'nin yaşam tarzlarında, uzamda ve ekonomide İslamileşme ile gayri İslamileşmeyi yaratıcı şekilde nasıl birleştirdiğini ele alıyor. Bu birleşimler piyasa ilişkilerini geniş kesimler arasında başarıyla doğallaştırmıştır. Siyasal toplumun rolünü öne çıkaran Dördüncü ve Altıncı bölümler, siyasal liderlerin sivil toplumda son derece faal olduğunu ve günlük hayatı, uzamı ve halkın ekonomiyle ilişkilerini yönlendirecek şekilde sivil toplumla etkileşim halinde olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç bölümünde ise, burada önerilen hegemonyacı siyaset modelinin diğer İslamcılık örneklerini incelemek üzere nasıl kullanılabileceği irdelenmektedir. Birinci Bölüm'de girişilen pasif devrim teorisi bu analizlerle tamamlanmaktadır. Bu bölümde Türkiye örneği Mısır ve İran'la karşılaştırılmaktadır. Siyasal toplumun gelişimindeki değişikliklerin farklı siyasi yönetimleri açıklayabileceği gösterilmektedir. Hegemonyacı stratejilerdeki farklardan ötürü yalnızca Türkiye'deki İslamcı hareketlilik bir pasif devrimle sonuçlanmıştır.

BİRİNCİ KISIM

İSLAMİ HAREKETİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI

BİRİNCİ BÖLÜM

Bir Hegemonyacı Siyaset Teorisine Doğru

İslamcı siyasetin analizindeki kriz, İslamcı siyaseti incelemek için kullanılan paradigmaların krizidir. Bu bölüm, İslamcılık üzerine araştırmalardaki sorunları genel sosyolojik sorunların çerçevesi içine yerleştirecektir. Amaç yalnızca alternatif bir İslamcı siyaset izahı geliştirmek değil, aynı zamanda sosyolojik siyaset teorisini gözden geçirmek için İslamcılık örneğinden yararlanmaktır. Hegemonyacı bir perspektif, siyasetin işleyişi hakkında mevcut siyaset ve toplum analizleriyle kıyaslandığında daha bütünsel bir izah sunmaktadır.

İslami Siyaset İncelemelerindeki Modeller

Bu kısım, İslami siyaset incelemeleri alanındaki bilinen açıklamaların neden sorunlu ya da ancak kısmen geçerli olduğunu anlatmaktadır.

Şarkiyatçılık ve Modernleşme Teorisi

Kültür temelli İslamcılık açıklamaları, Batılılaşmanın geleneksel Müslüman kültürleri üzerindeki travmatik etkilerinin önemine dikkat çeker (Aksoy ve Robins 1994). Kültürelci araştırmacılar (şarkiyatçılardan modernleşme teorisyenlerine kadar) dini hareketlerin halk desteğine ilişkin iddialarını, geleneksel dinlerin direngenliği hakkındaki varsayımlara dayandırmışlardır. Bazıları dini hareketlerin, özellikle de Müslüman âlemindeki yükselişini İslamın bilhassa siyasal doğasına yorarken (Huntington 1996; Lewis 1993), bazıları ise bu dini hareketleri Müslüman ülkelerdeki popüler dindarlığın doğal sonuçları olarak tanımlamaktadır (Nasr 1998).

Bu çizgideki açıklamalar, gerek AKP'yi gerekse de seleflerini modernleşmeye umutsuzca direniş sergileyen aktörler ya da cihadın akıllıca uyum sağlayan aktörleri olarak nitelendirmektedir. Bir yoruma göre, bu parti gerçek ("fundamentalist") amaçlarını gizlemekte, başka bir deyişle takıyye yapmaktadır; çünkü Türkiye'deki rejim aleni fundamentalizme izin vermemektedir (Rubin 2007). Kültürelcilere göre, AKP elli yıl içinde tümüyle İslami bir toplum kurmayı

amaçlayan pragmatik bir İslamcı partidir.[1] Benim araştırmam ise kültürelci açıklamaların öne sürdüğü ideal tiplerin (geleneksel ve modern, dini ve laik, yerel ve Batılı) kültürel karmaşıklığı yanlış temsil ettiğini göstermektedir.[2] Türkiye tarihinin son yirmi yılı din ve sekülarizmin, İslam ve Batılılaşmanın kültürel bileşikler oluşturacak şekilde iç içe geçtiğine örnek oluşturmaktadır ve AK Parti'yi mümkün kılan da özel olarak budur: AKP'nin icraatlarında ve sembollerinde İslami öğelerle modern öğelerin bir arada olması, gerçek İslamcı kimliğini gizlemeyi amaçlayan bir takıyye girişimi değil, aksine yaratıcı bir tarzda alternatif modernlik oluşturulmasıdır.

Siyasal İktisat

Diğer araştırmacılar İslamın halk desteğini konjonktürel ve sınıfsal etkenlerle açıklamışlardır (Abrahamian 1989, 1991; Ayubi 1991; Keddie 1991). Sekülarist modernleşmenin tatmin edemediği toplumsal kesimlere ve sınıflara (ya da ulusal emellere) odaklanmışlardır. İşsiz üniversite mezunları, devlet tarafından desteklenmeyen taşralı işadamları ve iş güvencesi olmadan kırdan kente göç edenler İslamcılığın yükselişini açıklarken başvurdukları başlıca etkenlerdir. Bu sıkıntıların neden İslami bir renge büründüğü sorununa gelince, siyasal iktisat temelli açıklamalar Ortadoğu'daki mülkiyet yapısına ve sınıf dengelerine işaret etmektedir.[3] Popülizmin İslami çeşidi, önceki (milliyetçi) popülizmlerin başarısız olması nedeniyle ortaya çıkmıştır; milliyetçi popülizmlerin başarısızlığı sonrasında İslam yegâne kirlenmemiş kültürel sistem olarak kalmıştır (Burke 1998). Siyasal iktisat temelli çoğu açıklama genellikle şu iki hususa daha az vurgu yapmaktadır: 1) Herhangi bir sosyopolitik projeye güvenilirlik kazandırmak için aktörlerin gerçekleştirmek zorunda oldukları çok katmanlı dini ve kültürel

---

1 Politika danışmanları ve araştırmacıların bu yöndeki yorumları için bkz. "Turkey: Now and in the Future: Panel Discussion", *Middle East Review of International Affairs*, 3 Ekim 2006.

2 Şarkiyatçılık ve modernleşme teorisiyle kıyaslandığında daha incelikli olsa da, değişmez temel özellikler fikrini yine de koruyan başka kültür temelli İslamcılık izahları da vardır. Siyasal kültür yaklaşımı bileşik bir kültürün mantıksal olarak olanaklı olduğunu kabul etmekle birlikte, melezliğin gelişimine çok az yer bırakan yüzyılların ürünü özcülüğe dikkat çeker. Örneğin Arjomand (2001) Batı'nın seçici olmayan sekülarist tarzda benimsenmesine tepki olarak bazı Müslümanların, on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda yaşamış bir bilgin olan İbn Teymiye'nin temsil ettiği dışlayıcı siyasal kültüre döndüğünü ve bugün rejimlerin başlıca muhalifi olan İslamcılığı geliştirdiğini savunur.

3 Siyasal iktisatçılara göre, özel mülkiyet geleneğinin yokluğu, işçi sınıfı ve işadamları sınıfı temelinde billurlaşmanın olmaması ve "geçmişin kalıntısı sınıfların" ve prekapitalist geleneğin kalıcılığı, özgül sınıflardan ziyade muğlak bir kategori olarak "halk"a hitap eden esnek popülist hareketler için ortam hazırlamıştır (Ayubi 1991, 1994; Colas 2004).

çalışma;[4] 2) Bu dini ve kültürel çalışmanın bağlantılı olduğu projeyi nasıl kesin bir şekilde dönüştürdüğü.

Türkiye bağlamında, Ziya Öniş (2006b) AK Parti'nin neoliberal küreselleşmenin kazananları ile kaybedenlerini birleştirebildiği için başarılı olduğunu savunur. AKP bir yandan işadamları ile yoksullar arasında geniş bir koalisyon kurarken, diğer yandan da Avrupa Birliği ve Uluslararası Para Fonu (IMF) yanlısı bir çizgi izlemiştir (Öniş, 2007, s. 252). AKP'nin ana akım İslamcı çizgiden kopmasını, gerçekten de, yoksulların İslamcılığını etkileyip ılımlılaştıran muhafazakâr bir burjuva sınıfının ortaya çıkışı kolaylaştırmıştı (Öniş 2006a). AK Parti ekonomik büyümeyi sürdürebildiği, yerel yönetimlerde etkili bir İslami gelenekten geldiği ve demokratik reformlar gerçekleştirdiği için tüm bu kesimlere seslenebilmiştir (Öniş 2006b). Parti aynı zamanda sosyal adaleti vurgulamakta, yoksullara bağlı görünmekte ve yolsuzlukları eleştirmektedir (Keyman ve Öniş, 2007). Fakat AKP'nin politikaları halk kesimlerinin koşullarında önemli bir ilerleme kaydetmeyi başaramadığından, siyasal iktisat temelli yaklaşımlar kültürel ve dini alanlara ilişkin açıklamalara başvurmak zorunda kalmaktadır ve bu da genel teoriyle pek uyuşmamaktadır. Örneğin Öniş AK Parti'nin aynı zamanda, "etkili bir karşılıklı güven ve bağlılık mekanizması olarak dini ***kullanarak***" da yoksulların desteğini alabildiğini belirtmiştir (2006b, s. 212; vurgu bana ait).

Siyasal iktisat temelli yaklaşım AKP'nin çok sınıflı koalisyonuna odaklanması bakımından hedefi tutturmakla birlikte, yeni ortaya çıkan neoliberal elitin elinde neden bir birleştirici araç haline gelebildiği konusunda fazla bir şey anlatmamaktadır. Din bu izahta bağımlı ve ikincil önemdeyken, tali sınıfların kültürel ve ekonomik rızasını kazanmak yoksulların nasıl harekete geçirildiği üzerine bir mikro perspektif benimsemeyi gerektiren bütünlüklü bir süreçtir. Dolayısıyla bu külliyattaki sosyoekonomik açıklamalar, ekonominin günlük hayatta nasıl hissedildiği ve inşa edildiği, eylemcilerin halkı harekete geçirmek için otoritelerle ve takipçileriyle belli bağlamlarda nasıl ilişki kurdukları ve İslamın bu deneyimleri ve ilişkileri nasıl şekillendirdiği hakkında izahlarla desteklenmelidir.

Toplumsal Hareket İncelemeleri ve Kurumsalcılık

İslami siyaset incelemelerindeki yeni paradigmalardan biri toplumsal hareket teorisidir (Wickham 2002; Wiktorowicz 2001, 2004). "Kaynak seferberliği" analistleri, eylemcilerin halkı nasıl harekete geçirdiklerine ve çağrılarını nasıl şekillendirdiklerine, özellikle de sosyoekonomik yaklaşımların cevapsız bıraktığı sorunlara odaklanmışlardır. Bu araştırmacılar İslami hareketlerin dünya çapındaki popülerliğini eylemcilerin başarılı taktiklerine yormuşlardır.

---

4 Önemli bir istisna için, bkz. Ayubi (1991).

Ağların ve kaynakların önemine dikkat çekilmesi doğru olmakla beraber, dini seferberlik konusuna toplumsal hareket teorisi üzerinden yaklaşmak, siyasal projelerin yaratıcı inşalarının analizini boşlamaktadır. Bunun yerine, hareketler esasen teknik operasyonlar olarak tanımlanmaktadır. Belli hegemonyacı projelerin neden ortaya çıktığı, hangi sosyoekonomik bağlamlarda ortaya çıktığı ve kimin çıkarına olduğu gibi sorularsa analiz edilmemektedir. Analizin tek konusu, bir projenin ortaya çıktıktan *sonra* halkı nasıl harekete geçirebildiğidir (Gamson 1975; Jenkins ve Perrow 1977; McCarthy ve Zald 1977; Morris 1984; Oberschall 1973; Tilly 1978).[5]

Toplumsal hareketlerin aldığı bir başka şekil olan fırsat yapılarının incelenmesi de İslamcılık ve AKP incelemelerine etkide bulunmuştur. Siyasal başarıları kurumsal açıdan açıklayan yaklaşımlar, toplumsal hareket teorisinin bu yüzüyle büyük oranda örtüşmektedir. Kurumsalcılar (Çarkoğlu 2006; Tepe 2006; Zubaida 1989) ve fırsat yapıları analistleri (Hafez ve Wiktorowicz 2004) İslamcılığın yükselişini laik elitler arasındaki bölünmelere, yakınlık duyan elitlerin ortaya çıkışına, laik muhalefet kurumlarının yokluğunda dini kurumların varlığına, laik devletin muhalefeti bastırma gücünün azalmasına, siyasal sistemin parçalanmasına ve merkez partilerinin çöküşüne göndermede bulunarak açıklamaktadırlar.[6]

Bu tür etkenler İslamcı başarıları anlama konusunda kritik olmakla birlikte, bahsi geçen araştırmacılar bu dinamikleri toplumsal oluşumlardan ve sosyopolitik tahayyülden kopuk ele almaktadırlar. Bu nedenle belli dini hedeflerin ve beklentilerin ortaya çıkışını ve geçirdikleri *dönüşümü* açıklayamamaktadırlar.[7] İslamcı-

---

5 Kaynak seferberliği yaklaşımına benzer şekilde, hareketliliğe "çerçeve analizi" yaklaşımında, seslendikleri kitlenin kültürel beklentilerine ayak uyduracak şekilde eylemcilerin hedeflerini nasıl ambalajladıklarına odaklanılır (Gamson 1988; Snow vd 1986; Snow ve Benford 1988, 1992; Zald 1996). Hareketlilik sürecinde değişebilen ya da değişemeyen bu hedeflerin ve beklentilerin sorunsallaştırılması ya da incelenmesi söz konusu değildir.

6 Bu yaklaşımın teorik önermeleri için, bkz. Evans, Rueschemeyer ve Skocpol (1985), Mann (1986), Nettl (1968). Bu devlet merkezli gelenekten araştırmacılar siyasal projelerin ve kimliklerin inşasına odaklandıklarında, açıkça devleti hedef alan siyasal çalışmaların incelemesiyle sınırlı kalmaktadır ve iktidarın günlük hayattaki veçhelerini gözden kaçırmaktadır (McAdam, Tarrow ve Tilly 2001, 55-63, 134, 167-69, 244-46) ama Mann (1986) kısmi bir istisnadır.

7 Toplumsal hareket teorisi, rahatsızlıkların (grievances) her an her yerde olduğunu varsayar (McCarthy ve Zald 1977; Tilly 1978), oysa rahatsızlıklar toplumsal ve kültürel olarak inşa edilir. Ortadoğu'da son dönemlerde rahatsızlıklardaki değişiklikler bunu açıkça göstermektedir. İslami rahatsızlıklar bundan kırk yıl önce her an her yerde değildi. Oysa şimdi ön kabul olarak alınmaktadır. Dolayısıyla, "Müslüman toplumların görece değişmez özellikleri" (Hafez, 2003, s. 19) gibi, Ortadoğu'daki insanların her zaman İslami rahatsızlıkları olduğunu ima eden cümleler sorunludur. Bu nedenle ben yoksulları İslamcıların doğal

lığın toplumsal hareket izahları, alternatif İslamcı elite ve (AK Parti örneğinde) Türkiye içinde ya da dışında laik liberal elitlerin bu alternatif dindar elite artan desteklerine dikkat çekmektedir. Fakat neden eski İslamcılar arasında alternatif bir elit vardı ve neden küresel ve ulusal laik elitin bir kanadı onları desteklemek istesin? Toplumsal hareket incelemeleri bu noktaları çözümsüz bırakmaktadır.[8]

Modernlik ve Sivil Toplum

Diğer araştırmacılar İslamcılığı modernleşmenin karmaşık gelişiminde ortaya çıkan bir hareket olarak görmekle beraber, modernliği Batılı kültürel biçimlerle sınırlandıran modernleşme teorisyenleriyle ters düşmektedirler. İslamcı hareketin dışlanmış dindar insanların, kurumların ve saiklerin gittikçe genişleyen modernlikle bütünleşmesine yol açtığını savunmaktadırlar (Eisenstadt 2001; Göle 2000; Hefner 2001; Kasaba 1997; Singerman 1995; White 2002). Bu metin, AKP'nin bir yandan İslamı, geleneği, doğaüstücülüğü, karizmayı ve kayıt dışılığı; diğer yandan akılcılığı, hoşgörüyü, piyasa ilişkilerini, profesyonelliği ve kayıtlı ekonomiyi yaratıcı bir şekilde birleştirip kaynaştırdığına dikkat çekerken bu araştırmacıların eserlerinden yararlanmaktadır. Fakat aynı zamanda bu İslami modernliğin oluşumunun, eşitsizlikleri ve tahakkümü üreten ve yeniden üreten bir hegemonyacı projenin içine yerleştirilmiş olduğunu da vurgulamaktadır.

Bu araştırmacıların bakış açısı sivil toplum ve kamusal alana dair tartışmalar tarafından da şekillenmiştir. İslamdaki dört başı mamur bir modernleşmenin Mısır'da, Endonezya'da ve Türkiye'de sivil toplumu/kamusal alanı güçlendirdiğini ve otoriter laik rejimlerin baskıcı yönünü törpülediğini savunmaktadırlar (Hefner 2001). Bu araştırmacılar AK Parti'ye İslami modernliğin ve devlete karşı sivil toplumun temsilcisi gözüyle bakmakta, AKP'nin seleflerini ise devlet eleştirileri bakımından olgunlaşmamış ve modernlik karşıtı olarak görmektedirler (White 2002; Yavuz 2003). Türkiye vatandaşlarının şiddetten uzak sivil toplum kurucuları olduklarını ve bu nedenle de bu yurttaş eğilimini temsil eden AKP'ye oy verdiklerini düşünüyorlar (Yavuz 2006, 7-8).[9] Bu külliyat

---

müttefikleri olarak gören izahları eleştiren ve yoksulların yalnızca, "doğrudan çıkarlarına hitap eden stratejilere ve birliklere" yanıt verdiğini iddia eden Asef Bayat'a (1997, 159) yakın duruyorum. Fakat benim hegemonik izahım, halkın kaygılarının hegemonyacı projeler tarafından yeniden tanımlanabileceğini ve kimsenin doğal müttefikleri olmamalarına karşın yoksulların İslamcıların *doğallaştırılmış* müttefikleri olabileceğini (Türkiye'de böyle olmuş ama Mısır ve İran'da böyle olmamıştır) göstermeyi de amaçlamaktadır.

8 Toplumsal hareketler teorisinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için, bkz. Tuğal, 2009.

9 Yavuz (2003, 2006) kendi genel sivil toplum çerçevesine siyasal iktisat ve toplumsal hareket yaklaşımlarından da öğeler katar ama bunlar hareketin teorisinde tutarlı bir

AKP analizi konusunda çok derinlikli bir yaklaşımı içerse de, devletin bu süreçteki rolünü göz ardı etmektedir. Ben AKP'nin devlete karşı gelişmediğini, bilakis devletin İslamcılığa saldırıları ile bağlantı (hatta bazen işbirliği) içinde oluştuğunu savunacağım.

Sivil toplum araştırmacıları Ortadoğu'nun sunduğu geniş bağlamda İslamın yüzyıllardır devlete karşı dengeleyici bir güç olageldiğini savunmuşlardır. Sonra, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak, otoriter bir modernleşme hamlesi gerçekleşmiş ve bu modernleşme dini alanın özerkliğini berhava etmeye çalışmıştır (Kamali 2001; Kelsay 2002). Bu izah, din adamlarının çoğu durumda yüzyıllarca devletlerin denetimi altında olduklarını göz ardı etmekte ve Ortadoğu'daki bölünmeleri ve çatışmaları basitleştirerek hepsini (İslami) toplum ile (laik) devlet arasındaki gerilime indirgemektedir.[10] İslam araştırmalarındaki sivil toplum yaklaşımının barındırdığı bu sorunların kökleri bizatihi sivil toplum külliyatının sorunlu niteliğinde, özellikle de dayanışmanın kaynağını topluma, tahakkümün kaynağınıysa devlete dayandırma eğiliminde aranabilir (Putnam 1995; de Tocqueville [1835/1840] 2000). Kendi kendini meşrulaştıran argümanı ("devlete karşı dengeleyici güç") bir tarafa, sivil toplum tali kesimlerin aktif katılımı yoluyla eşitsizliğe dayalı bir düzenin bekası açısından hayati bir etkendir.

Alternatif Bir İzaha Doğru

Bu farklı külliyatların her birinden öğrenilecek şeyler vardır. Fakat mühim olan dinin, ekonomik dinamiklerin, siyasal kurumların, devletin ve sivil toplumun birbirleriyle bağlantılı hareket ettiklerini görmektir. Bunu ancak mahut kurumları nihayetinde bir araya getiren aracıların aktif çalışmasına bakarak başarabiliriz. Bu farklı edimleri birleştiren kendiliğinden bir mantık yoktur. Bu işi yapacak olan bir grup aktördür. Bu bütünleştirici kolektivite tarih üstü değildir, aksine bütünleştirme faaliyeti sayesinde meydana gelir. Bu bütünleşme sürecinde toplumsal alandaki edimlerin her biri diğeriyle etkileşimi sonucunda yeni bir şekil alır (dolayısıyla yukarıda bahsi geçen külliyatta olduğu gibi, başlı başına açıklayıcı bir etken olarak görülemez). Bu nedenle toplum kerameti kendinden menkul bir varlık değil, bütünleşme faaliyetinin bir ürünüdür. "Eklemlenme" sözcüğü bu aktif bütünleştirme faaliyetini anlatır.[11]

---

bütün haline getirilememektedir ve tüm izahlarında siyasal parti ikincil bir rol oynuyor görünmektedir.

10 İslami sivil toplum üzerine analizde sivil toplum ile devlet arasındaki karşıtlıktan ziyade işbirliği ve etkileşime odaklanan bir çalışma için, bkz. Turam (2004).

11 "Eklemlenme"yi benim kullandığım anlamda kullanan önceller için, bkz. Hall (1985, 1986), Laclau (1977) ve Laclau ve Mouffe (1985).

Antonio Gramsci'nin "organik kriz" kavramı, eklemlenme fikri için yararlı bir tamamlayıcıdır.[12] Bu kavram, kitle seferberliğinin nasıl ortaya çıktığını anomi,[13] sınıflar arasındaki yeniden saflaşmalar, siyasal fırsat yapıları/kurumsal parçalanma ya da sivil toplumun devleti tabi kılma arzusu gibi kavramlardan daha iyi açıklar. Gramsci bu kavramı ne basitçe hızlı kentleşmeye, toplumsal psikolojik krize vs ne de yalnızca siyasal yapılardaki bir açığa işaret etmek için kullanmıştı. Organik kriz modernleşme ve toplumsal hareket teorilerinin işaret ettiği etkenleri ama aynı zamanda sınıfla bağlantılı ve uzamsal krizleri de içeren birkaç eksende geniş bir çakışmayı ve karşılıklı güçlendirmeyi ifade eder.[14] Belli bir noktadan sonra, mevcut eklemlenme seçenekleri artık toplumu bir arada tutamaz ve yeni bir bütünleştirme aracısı (ya da modeli) ortaya çıkmadığı takdirde, toplum parçalanır. İşte "organik kriz" bu duruma işaret eder. İşlevselci açıklamalardan farklı olarak, bu kitaptaki yaklaşım toplumu bir arada tutan ya da tutmayı başaramayan eklemleyici aracının merkezi niteliğini vurgular ve kendiliğinden parçalanma ya da kendi kendini idame ettirme fikrini reddeder.

Eklemlenme ve organik kriz kavramları alternatif bir İslami hareketlilik teorisi geliştirmek için yalnızca nirengi noktalarıdır. Bir sonraki kısımda bu teori daha ayrıntılı şekilde geliştirilecektir.

Hegemonya Analizine Yeniden Bakış

İslami seferberlik, organik krizlere bir yanıt olarak hegemonyanın yeniden kurulmasıdır. Hegemonya, hükmünü toplumla devleti birbirine bağlayarak icra eder. Fakat bu icrayı sağlam bir şekilde kavrayabilmek için, bu bağlantının mekanizmalarını Gramsci'nin yaptığından daha iyi kavramlaştırmak gerekir. Ben Gramsci'yi revize ederek, "hegemonya"yı şöyle tanımlıyorum: 1) Tahakküm ve eşitsizlik için rızanın, 2) günlük yaşamın, uzamın ve ekonominin belli otorite örüntüleriyle özgül şekilde eklemlenmesi yoluyla, 3) belli bir önderlik tarafından, (4) farklılıklardan birlik yaratmak suretiyle örgütlenmesi. Hegemonya ile Weber'in meşruiyeti ya da popülerliği (siyaset biliminde kullanıldığı anlamda)

12 Organik krizler hegemonyacı oluşumun bir ya da iki düzeyiyle sınırlı olan daha sık konjonktürel krizlerden farklıdır. Konjonktürel krizler sözgelimi salt ekonomik krizleri de kapsar.

13 Toplumsal hareket araştırmacılarının bugün çoğunlukla terk ettikleri anomi izahı için, bkz. Smelser (1963).

14 Benim burada tarif ettiğim şey, yapısal Marksistlerin "çelişkilerin birikmesi" (Poulantzas 1974) adını verdikleri şeye çok benzemektedir. Fakat ben yapısal Marksistlerden farklı olarak, ekonominin bu birikimin bağlamını ("son kertede") belirlediği görüşünü doğru bulmuyorum.

aynı şey değildir: İnsanların yaşamlarını gerçekten değiştiren bir yönetim sistemine aktif destektir hegemonya. (Fakat meşruiyet analizi, ileriki bölümlerde görüleceği üzere, hegemonya analizine dahil edilebilir.) Dolayısıyla hegemonya insanın kendi hayatındaki değişimde rol oynamasını içerir; insanın kendisi üzerindeki kısmi iktidarıdır.

Sivil toplumla devleti birbirine bağlayan alana "siyasal toplum" adını veriyorum. Jean Cohen ile Andrew Arato'nun (1992) ve Linz ve Stepan'ın (1996, 8-10) siyasal toplumu bu çizgide yeniden tanımlamaları, siyasal toplumu devletle (hükümet, ordu, sivil bürokrasi, resmi eğitim ve mahkemelerle) münavebeli kullanan Gramsci'ye kıyasla bir ilerlemeyi ifade eder. Siyasal topluma odaklanmanın önemli olmasının bir nedeni, Perry Anderson'ın (1976) dikkat çektiği gibi, kapitalist devletlerde rızanın yalnızca sivil toplumda kurulmaması; yönetenlerle yönetilenlerin sözde, hayali eşitliği ve dolayısıyla yurttaşların devletle bağının hegemonyanın asli bir bileşeni olmasıdır.

Gelgelelim Linz ve Stepan'ın ya da Cohen ile Arato'nun öne sürdükleri kavramlaştırmalardan farklı olarak, bu kitaptaki kavramlaştırma çok güçlü bir yerel bileşene odaklanacaktır. Ayrıca ben "siyasal toplumu" yeniden tanımlıyorum ve bunu, toplumun devlet politikalarını şekillendirmek ama aynı zamanda devlet ve siyasal birliğin doğasını tanımlamak üzere örgütlendiği alan olarak alıyorum.[15] Siyasal toplum yerel düzeyde seçilmiş belediyeleri, partileri, diğer siyasal grupları, liderleri ve yerel seçimleri olduğu gibi, aynı zamanda öğretmenler gibi yereldeki resmi otorite figürlerini de kapsar[16] (elbette toplum ile devleti birbirine bağladıkları durumda ve takdirde). Fakat devletin tüm kilit makamlarına seçimle gelinmediğinden ve devlet her zaman yereldeki seçilmişlerin kontrolüne açık olmadığından, siyasal toplumun bileşenleri (demokratikleştirici bir siyasal yapı varsayımına sahip olan) Linz ve Stepan'da ya da Cohen ve Arato'da olduğu gibi devlet üzerinde denetime sahip olmayabilirler. Dolayısıyla demokratik olmayan ya da yarı demokratik ülkelerde ve yerel siyasal ortamlarda, siyasal toplumun (ya da siyasal toplumdaki

15 Siyasal toplumun bu yeniden tanımı, siyaset sosyolojisinde önemli bir boşluğu da doldurmaktadır. Tarihsel kurumsalcı paradigmayı genişleten Peter Evans (1995), devlet-toplum bağlantılarını (devletin yapısıyla yan yana) kendi analizinin merkezine yerleştirir ve bir devletin ortak bir projesi olduğu toplumsal gruplarla bağları olmadan etkili olamayacağını savunur. Ne var ki tarihsel kurumsalcılık devleti bu şekilde toplumsal ilişkilerin içine yerleştirdiğinde bile, bu tür "projelerin" nereden doğduğunu belirleyemez. Siyasal toplum, sivil toplum ile devlet arasında temel bir köprüdür, zira onları birbirine bağlayan projeyi inşa eder ve propagandasını yapar.

16 Öğretmenleri siyasal toplumun kilit bileşenleri olarak gören bir çalışma için, bkz. Chatterjee (2004).

kimi grupların) başlıca amaçlarından birinin bu yapıyı değiştirmek ve devlet dairelerini siyasi denetime bağlamak olması beklenebilir.[17]

Demek ki siyasal toplum, 1) yerel ve yerel olmayan liderleri ve otorite figürlerini ve 2) hayali siyasal organları, aidiyetleri ve kolektiviteleri (bunlar birlikte halkın siyasal olana ilişkin deneyimlerini ve siyasal olanla temaslarını oluşturur) şekillendiren, kontrol eden ve düzenleyen örgütlerin bütünüdür (bu örgütler esasen siyasal partiler ve diğer sosyopolitik örgütlerdir). Siyasal toplum halkı devletle bütünleştirir ve yurttaşlar haline getirir. Siyasal toplum olmaksızın devlet soyut bir varlıktır, bazı cüppeli ve takım elbiseli kişilerin (hâkimler, profesörler, bürokratlar) eşlik ettiği bir silahlı erkekler (ara ara da kadınlar) topluluğudur. Tepedeki bu kişiler tam da siyasal toplum sayesinde yağmacı, hırsız ve dolandırıcı değil, "yönetici" sıfatına nail olurlar. Peki, siyasal toplum bir güruhu meşru hükümdarlar haline dönüştürme sihrini nasıl başarır? Şöyle ki, siyasal toplumun sihirli değneği sivil topluma önderlik etmesidir. Bu önderlik toplumun çeşitli deneyimlerini hegemon bir proje halinde meczeder. Toplumsal yaşamın üç veçhesini (günlük rutin, uzamdan yararlanma ve ekonomik alandaki deneyimler) birbirine bağlamak her önderliğin çözüm bulması gereken başlıca görevdir. Siyasal toplum analizi için temeli attığımıza göre, şimdi bu veçhelerden her birini analiz edip, hegemonyanın yaratılmasında neden temel nitelikte olduklarını açıklayabiliriz.

Siyasal Toplum

Siyasal toplum; siyasal liderler, otorite yapıları ve siyasal birlik tahayyülü ve uygulamasıyla sivil toplumu devlete bağlar. Bu bağlantının mekanizmaları şöyledir:

1. **Siyasal Önderler:** Bütünlüklü bir siyasal önderliğin faaliyetleri, siyasal toplumun inşasında merkezi rol oynar. Çoğu zaman bu önderlik, bir yerelin manevi önderlerini (gazeteler, okullar, konferanslar, dernekler vs yoluyla devşirmek suretiyle) bir araya getiren, disipline kavuşturan ve bir dava uğruna birleştiren bir siyasal parti biçimine bürünür. Hegemonyacı önderlik de aynı projenin farklı kanatları olarak örgütlenmiş bir parti sistemi şekline bürünebilir (bir sonraki bölümde görüleceği üzere, hegemonyacı siyasal toplumun bir katı laik ve bir merkez sağ kanadının olduğu Türkiye'de böyle olmuştur). Siyasal dünya aynı düşünen insanları ya da ortak çıkarlara sahip grupları sihirli bir şekilde bir araya getiren otomatik bir mantığın eseri olarak işlemez. Kendi kendini oluşturabilecek özerk bir "çokluk" yoktur; bunun her zaman oluşturulması

17 Fakat önderler devlet dairelerini tabi kılmaya çalışırken, yerel sahnedeki atanmış görevlilere saldırmaktansa, siyasal toplumun yerel örgütünü ve onun ulusal örgütle bağlarını güçlendirmeye odaklanabilirler.

gerekir.[18] Aynı şekilde kolektif "temayüller" insanları (Bourdieu'de olduğu gibi, [1979] 1984) otomatikman bir araya getirmez ama elbette bir araya gelmelerini kolaylaştıran etkenler arasında bunlar da vardır. Eklemlenmeyi gerçekleştirecek bir örgüt vazgeçilmezdir. Bu örgütlülük sivil toplum ile siyaseti faaliyetlerinde birleştirebilecek mi? Bunun cevabı, siyasal önderlik ile oluşturmaya çalıştığı hayali kolektivite arasındaki karşılıklı ilişkiye ve insanları eyleme tahrik edecek bir ideolojinin varlığına bağlıdır.

Çoğu kapitalist yönetimlerde ancak siyasal partilerin aktif müdahalesiyle aşağıda analiz edilen tüm süreçler ve faaliyetler bir araya gelerek bir toplum oluşturabilir.[19] Bu müdahale olmadan kitlesel düzeyde eşgüdümlü bir eylemden bahsedilemez; ancak birbirinden yalıtık mikro düzeyde eşgüdümlü küçük ölçekli faaliyetler olabilir. Partiler aktörlerin günlük yaşamı ve uzamı örgütlemelerini ve ekonomiyle ve otoriteyle ilişkilerini *eklemleyip*, bu farklı ilişkilere ve faaliyetlere kesin bir yön verirler.[20]

Parti, hegemonyanın yukarıda bahsedilen tüm veçhelerini (günlük yaşam, uzam, ekonomiyle ilişki, otoriteyle ilişki ve birlik arzusu) eklemleme konusunda güçlü bir adaydır. Toplumsal yaşamın tüm bu veçheleri siyasal partinin sinesinde bütünlüklü bir ifadeye kavuşur. Parti, yerelleri ve bireyleri bir bütün olarak geniş siyasal birime bağlar ve onları devletin üyesi (uyruk ya da yurttaş) haline getirir. Bu bağlama sürecinde, onların günlük yaşamlarından, uzama ilişkin deneyimlerinden, maddi çıkarlarından ve otoriteyle ilişkilerinden hem yararlanır hem de bunları dönüştürür.

---

18 Ayrıca Laclau (2005) ile Hardt ve Negri (2000, 2005) arasındaki bilgilendirici tartışmaya bakılabilir.

19 Toplumun yaratılmasında partinin merkezi yere sahip olmadığı tarihsel örnekler de vardır. Sözgelimi Gramsci'nin bizzat dikkat çektiği gibi, Benedetto Croce gibi aydınlar kritik dönüm noktalarında etkili partilerin yokluğunda eklemleyici aktör işlevi görebilirler. Fakat partilerin bu ikameleri istikrarsızlığa ya da daha kötü şeylere sebep olur: Örneğin gerçekten örgütlü partilerin yokluğu İtalya'da faşizme giden yolu açmıştır. Sonuç bölümünde, benzer bir durumun İran'ın başını ağrıtmaya devam ettiğini göreceğiz.

20 Fakat buradan hareketle, Huntington (1968) ya da Lenin'in ([1902], 1969) modern devletliğe geçişleri ele alırken iddia ettiği gibi, partili olmayan aktörlerin örgütlenip kendi meselelerini eşgüdümlü hale getirmedikleri ya da yaratıcı siyasal vizyonlardan yoksun oldukları sonucu çıkartılamaz. İki yazar da sivil toplumun içkin kapasitelerini ve farklı kolektif gelenekleri önceden gösterme potansiyelini görememişlerdir ki tarihsel kurumsalcılık bu eğilimi genel itibariyle miras alınıştır. Diğer taraftan, bir hegemonya teorisi için önemli olan, sivil toplumla siyasal toplum arasındaki etkileşim ve dolayısıyla tüm mikro eşgüdümsel faaliyetlerin genelleştirilmesidir ("eklemlenmesidir"). Huntington da Lenin de, her şeyi bir araya getirmek için siyasal müdahalenin gerekli olduğunu savunmakta haklıydı.

2. Otorite: Max Weber'in geleneksel, karizmatik ve bürokratik otorite şeklindeki üçlü modelini gözden geçirmek, revize edilmiş bir hegemonya teorisi için yararlı olacaktır. Bu gözden geçirme otoriteyi "merkezsizleştirmeye",[21] yerelliği vurgulamaya ve boyunduruk altına alınanların aktörlüğünü de işin içine katmaya ama aynı zamanda otoriteyi de hegemonyanın genel bağlamına yerleştirmeye dayalı olacaktır.

Modern ulus-devlet, meşru şiddet tekelinin kendisinde olduğunu söyler. Fakat meşru şiddeti gerçekten tekeline alıp almadığı kısmen yerel otoritelere bağlıdır. Eğer yereldeki otorite uygulayıcıları sivil toplumu devlete bağlamazlarsa, yasal tekelleşme boş laftan öteye geçemeyecektir. Tepeden inmeci devlet merkezileşmesi ve oluşumu anlayışları, devletin bu asli boyutunu göz ardı etmiştir. Devletin kıyıda köşede kalmış kısımlarını ciddiye almamışlardır.[22]

Elinizdeki metin, toplumun ve otoritenin kıyıda köşede kalmış kısımlarına odaklanmakla birlikte, ulusal otorite figürlerinin de yereldeki otorite yapısının üretimi ve bekası açısından kritik önemine işaret eder. Ulusal otorite figürleri hakkında hikâyeler ve mitler, heykeller ve portreler yerel yaşamın her an her yerde var olan bir veçhesidir. Bu figürlerin yerelleri ziyaretleri ve yerellerle olan diğer bağları otorite yapısına müdahale etmelerine olanak tanır. Bu bağlar halkı belediyeler ve siyasal partiler gibi yerel kurumlarla ve örgütlerle bütünleştirir.

Tahakküm ve eşitsizlik için rıza, yerel ve ulusal otorite figürleriyle özdeşleşmenin gelişimi ve sonrasında yerel kurumlarla bütünleşmeleri yoluyla inşa edilir. Yerel ve ulusal önderlere duyulan sevginin ve bunlarla özdeşleşmenin sınırları, aynı zamanda sundukları hegemonyacı projelerin doğallaşmasının sınırlarıdır.

3. Siyasal Birlik: Devlet soyut bir birlik sunar. Fakat bu durum yurttaşların birbirlerini tek bir kolektivitenin parçası olarak görmelerinin garantisi değildir. Bu deneyim sürekli olarak yaratılmalı ve yeniden yaratılmalıdır.[23] Eylemciler,

21 Yazarların ancak ve ancak okuyucuyla olan ilişkileriyle anlam yaratmanın merkezinde olduğunu savunan Bahtin'den (1981, [1929] 1984) esinlenerek, otorite figürlerini ve takipçilerle diyaloglarını hegemonyacı tahlile yeniden dahil ediyorum. Dolayısıyla bu tahlil, yazarın ölümüne dair yapısalcılık-sonrası beyandan esinlenen hegemonyacı tahlillerden farklıdır (Barthes [1967] 1977; Foucault [1969] 1984), zira bunlar aktörlerden ziyade söylemlere odaklanır (Laclau ve Mouffe 1985) ya da en fazla, aktörlere söylemlerdeki gösterenler olarak (Laclau 2005) odaklanır. Toplum bilimlerinde Bahtinci dönüş için, bkz. Crehan, 1997; Gardiner, 1992; Nielsen, 2002; Smith, 1998; Steinberg, 1998, 1999; Tuğal, 2006 ve Wertsch, 1991.

22 Devlet oluşumu incelemelerine kenarların ve yerellerin tahlilini de dahil eden bir izah için, bkz. Migdal, 2001.

23 Asli insan deneyimi birlik değil, parçalanmadır (Castoriadis 1997). Birey, grup ve büyük kolektiviteler her zaman parçalıdır. Eğer aktörler parçaları bir araya ge-

aydınlar ve siyasetçiler son derece çatışmalı ya da en azından görünüşte farklı grupları ve yerelleri kurumsal ve söylemsel olarak şehirler, uluslar ve bölgesel bloklar halinde birleştirir.[24]

Birlik—şu ya da bu şekilde bir siyasal birlik—çoğu insan için önemlidir.[25] Parçaları anlamlı bir birliğe dönüştürebilen kim olursa olsun, insanlar ona bağlanma eğilimi gösterirler. Birlik vaadini gerçekleştirebilen önderlikler, eşitsizlik örüntülerini diledikleri gibi yeniden üretme fırsatı elde ederler. Tam da bu nedenle muhafazakâr partiler, yoksulluğu sürdürecek olan sosyal programları şeffaf hale geldiğinde bile ezilenlere seslenebilmişlerdir. Birçok insan birlik uğruna ekonomik çıkarlarını feda etmeye razıdır. Bu yüzden siyasal birliğin inşası siyasal toplumun en başta gelen görevlerinden biridir.

Modern dünyada bu siyasal birlik çoğunlukla ulus şeklini almıştır. Özellikle de dünya sisteminin çevresinde (ama yalnızca orada değil), ulus biçimi, insanların ekonomik çıkarlarına ve statü elde etme amaçlı arzularına seslenmek gibi ek bir avantaja da sahiptir: Milliyetçilik emperyalizmin adaletsizliklerini düzeltmeyi vaat eder, uluslararası sömürüye ve aşağılamaya karşı bir mücadele olarak algılanır (Chatterjee [1986] 2001; Nairn 1997). Böylece milliyetçilik yalnızca birlik arzusunun ifadesi değil, aynı zamanda içerideki sınıf ve statü rahatsızlıklarını uluslararası alana kanalize ederek içerideki mücadeleyi ertelemenin bir yolu haline de gelmektedir.

Fakat ulus biçimi hiçbir şekilde ortadan kalkmıyor olsa da, derin bir krizdedir. Farklı siyasal birlik projeleri şu an rekabet halindedir. Bazı şarkiyatçıların Müslümanların ulus-devlet haline gelme beceriksizlikleri diye adlandırdıkları, ümmet temelli bir devlet inşa etme yönündeki farklı girişimler, aslında ortaçağ geleneğinin bir kalıntısından ziyade bu rekabet halindeki projelerden biridir.

Tüm bunlardan sonra, siyasal toplumun havada asılı olmadığını da belirtmek gerekir. Siyasal toplumun yurttaşlarla devleti tatmin edici şekilde birleştirebilmesi için, sivil topluma kök salması şarttır. Zira bu olmadığında, yönetim hiçbir alanda toplumsal ve siyasal krizlerden yakasını kurtaramaz. Dolayısıyla sosyal teori siyasal toplumun sivil toplumla nasıl ilişki kurduğunu incelemek için bir çerçeve sağlamalıdır.

---

tirmezlerse, ne bütünlüklü birey vardır ne grup ne de büyük bir kolektivite. Her insan bu faaliyeti farklı deneyimleri ve algıları anlamlandırarak, her meseleyi baştan konuşarak, uzlaşma için uğraşarak yürütür—ama bunu farklı parçaları birleştirmek ve bunları bir birey, aile ya da arkadaş grubu haline getirmek için yapar. Siyasetin işi de temelde aynıdır.

24 Bütünleşme sürecine dair bu okuma ulusal birleşmeyi ele alan Benedict Anderson'un (1983) çalışmasından yararlanmasına karşın, siyasete onunkinden çok daha odaklıdır.

25 Lacancı siyasal analize göre, psikolojik birlik dürtüsü totaliter arzuların da temelini oluşturur (Lefort 1986).

Sivil Toplum

Tahakküm ve eşitsizlik için kolektif rıza ve toplumsal bütünleşme siyasal toplumla sivil toplumun birbirine bağlanmasına dayalıdır. Hegemonyacı bir proje başarıya ulaşabilmek için, önderlik, otorite ve birlik vizyonlarını sivil toplumla birleştirmek zorundadır. Burada önerilen sivil toplum anlayışı, günlük yaşamı, uzamdan yararlanmayı ve insanların ekonomiyle ilişkisini düzenleyen, kayıt dışı ağları, toplumsal hareketleri[26] ve dernekleri kapsamaktadır. Bu ağlar, hareketler ve dernekler ekonomi ile siyasal toplum arasında dolayımda bulunur.[27]

1. **Gündelik Yaşam**: Hegemonya teorilerinde günlük yaşam genellikle göz ardı edilmiştir.[28] Oysa hegemonyacı kolektivitenin kuruluşunda alışkanlıklar ve günlük stratejiler de kritiktir. Hegemonik çerçeve içinde ele alındığında, günlük pratikler artık ne toplumun kendiliğinden kendisini yeniden üretmesinin (Bourdieu'de olduğu gibi) ne de sonsuz oyunların ve direnişlerin (Scott 1985) alanıdır. Günlük yaşam daha ziyade farklı hegemonyacı projeler arasındaki başlıca rekabet alanlarından biridir.

Hegemonyacı çerçeveyle en ilintili olan günlük yaşam anlayışı Pierre Bourdieu'ye aittir. Bourdieu günlük yaşamı yapısal bir bağlamda inceler ve bu bakımdan, hem günlük yaşamı neredeyse tamamen kapitalizmin gelişimi ve/veya devlet oluşumu tarafından şekillenmiş bir şey olarak gören yazarlardan (Elias [1939] 2000; Lefebvre [1947] 1991) hem de günlük pratiklerin istenilen şekle

---

26 Cohen ve Arato'yu (1992) izleyerek, toplumsal hareketler ve Norton'ı (1995-96) izleyerek de kayıt dışı gruplar burada sivil toplumun bileşenleri olarak alınmaktadır. Sivil toplum modelinin savunucularının (Putnam 1995) ve eleştirmenlerinin (Chatterjee 2004) aksine, bana göre sivil toplum ne zorunlu olarak yasal ve yasalara saygılıdır ne de zorunlu olarak cemaat ve devlet iktidarına karşı bireysel inisiyatifi genişletir.

27 Hegemonyacı projeler aynı zamanda hayatın, uzamın ve ekonomiyle ilişkilerin hem siyasal toplum hem de devlet tarafından düzenlenmesini içerir. Akademik analizler devletin, siyasal toplumun ve sivil toplumun faaliyet alanları arasındaki çizgileri bulanıklaştırmak zorunda kalacaktır. Fakat gündelik yaşamın düzenlenmesi sivil ve siyasal toplum tarafından çok daha başarıyla uygulanır. Bir proje bu hedefe ulaşmak için çoğunlukla devlete yaslandığında, kısmi başarı elde edecektir. Bu, Türkiye'de laik hegemonyanın zaaflarından ve İslamcılığın güçlü yanlarından biridir.

28 Gramsci'nin ortak duyuya odaklanması günlük yaşamın analizini hegemonyacı analize dahil etmek için kuşkusuz bir başlangıç noktası olabilir. Fakat (zihinsel anlayışların ötesinde) alışkanlıkların ve pratiklerin önemini kabul etmiş olsa da, Gramsci günlük pratiklerin analiz edilebileceği bir çerçeve sunan bir paradigma geliştirmemiştir. Toplumun yeniden üretiminde günlük yaşamın merkezi rolünü vurgulayan çoğunlukla Gramsci'nin takipçisi diyemeyeceğimiz araştırmacılardır (Bellah vd 1985; Melucci 1996; Smith 1987; Swidler 2001).

sokulabileceğini düşünen yazarlardan (de Certeau [1974] 1984; Goffman 1959; Scott 1985) ayrılır. Bourdieu'ye göre, günlük pratikler insanların vücutlarında ve zihinlerinde içselleştirdikleri bölünme ilkelerinden kaynaklanır ve bunlar da aktörlere sosyalleşme yoluyla kolektif temayüller olarak aşılanır (Bourdieu [1972] 1977, [1979] 1984).

Bu sosyalleşme toplumsal hareket eylemcileri, aydınlar, siyasal kurumlar ve siyasetçilerin nüfuzu altında siyasi olarak yönlendirildiğinden, Bourdieu'nün eserinin hegemonyacı analizle meczedilmesi zorunludur. Benim görüşüme göre, eylemciler, aydınlar, eğitimciler, siyasetçiler vb, belli davranış şekilleri, hayat tempoları, zaman mefhumları, beden kullanımları, sınıflandırma kalıpları, bilgi külliyatları ve ritüeller zerk ederek eşitsizlik için rıza sağlarlar. Bu günlük yaşam pratikleri statü ayrımlarını, sınıf farklılıklarını ve güç dengelerini doğallaştırır. Ortak pratikler eşitsizliklerin özellikle arttığı dönemlerde rızayı sürdürmek için özel önem kazanır. Örneğin Sultanbeyli'nin (ve Türkiye'nin) neoliberalleşmesinde durum budur.

Günümüzde ve eskiden birçok toplumda (Katolik olmayan modern Batı Avrupa hariç) günlük yaşam dinle iç içe geçtiğinden, sivil toplumu anlayabilmek için dini hayatın enine boyuna analiz edilmesi şarttır. Dini davranış şekilleri, hayat tempoları ve beden kullanımları üzerinde reddedilemez bir etkiye sahiptir. Fakat sivil toplumda dinin rolü diğer güçlerle nasıl eklemlendiğine bağlıdır. Ayrıca belli projelerde ayırt edici özellik daha ziyade dinden uzaklık olmaktadır. Başka bir deyişle, bir dinin görünürlüğü ve bu görünürlüğün aldığı şekil, onu eklemleyen hegemonyacı projelerin sonuçlarıdır. Din bir boşluk içinde kavramlaştırılamaz ve uzam, ekonomi ve siyasal etkenlerle ilişkisi içinde incelenmelidir.

2. Uzam: Günlük yaşam gerçekten de hegemonyanın kritik bir bileşeni ise eğer, uzamdaki yeri rızanın yaratılması açısından asli olarak kavramlaştırılmalıdır.[29] İktidar ilişkileri her zaman uzama kazılıdır. Örneğin Bourdieu'nün yaptığı gibi ayrımın uzamsallığını düşünelim. Toplumsal uzamda mesafe ve hiyerarşi statü eşitsizliğinin ayrılmaz veçheleridir. Bir toplumsal grubun bir diğerine tabi kılınması uzamda yansımasını bulur, bu yansımanın müzakeresi toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirir. Mimari ve sokakların tertibi; mahalleler, restoranlar, kafeler ve bir dairedeki odalar arasındaki hayali ya da gerçek sınırlar ve binaların,

29 Gramsci uzamsal sınırlara çok önem vermiş olmakla beraber (özellikle de kendisinin İtalya *analizinde* merkezi yere sahip olan İtalya'nın güneyiyle kuzeyi arasındaki bölünmenin anlamı üzerine araştırmalarında), toplumsal uzam kullanımını kendi teorisinin *merkezi* bir parçası haline getirmemiştir (tabii eğer uluslararası uzamdan, Doğu ile Batı arasındaki farktan bahsetmiyorsak). Bu eksiklik, yakın döneme kadar Gramsci'nin mirasına da damga vurmuştur (Van Appeldoorn 2003; Jessop 2006). Fakat uzamın rolünün hegemonya oluşumunda kritik bir yere sahip olduğunu da söylemek gerekir.

parkların, ibadet yerlerinin ve diğer sembolik alanların stratejik konumu, hepsi de iktidarın dilini konuşurlar.[30] Hegemonyacı projeler tüm bunların nasıl örgütlendiği konusunda farklı reçeteler sunar.

Araştırmacılar uzamın yapılandırıcı ve yapılandırılmış niteliği hakkında yazmış olsalar bile, bu yapılandırmayla alakalı siyasal projeler üzerine görece daha az malzeme vardır. Uzamın siyasal belirleyicilerini inceleyen coğrafyacılar ve sosyologlar çoğunlukla makro uzama, yani ulusların, şehirlerin veulusötesi bölgelerin sınırlarının farklı siyasal projeler tarafından nasıl yeniden çizildiğine odaklanmışlardır (Brenner 2003, 2004). Mikro uzamın yönetimi (yani günlük yaşamdaki, iç tasarımdaki, mimarideki, mahallelerin karşılıklı konumlanışındaki vs denetim ve gözetim) konusunda farklı hegemonyacı projelerin nasıl farklı anlamlar içerdiği aynı ölçüde araştırılmamıştır.[31] Fakat mikro uzamın yönetimi hegemonyanın kuruluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. Hegemonyacı projeler sık sık, eşitsizlikleri ve tahakkümü doğallaştırmak için toplumsal uzamı şekillendirdikleri bir yerelde somutlaşır.

Hızla sanayileşen ve kentleşen modern toplumlarda, kır ile kent arasındaki, kentsel olan ile kırsal olan arasındaki, varış noktası ile memleket arasındaki ilişki uzamdan nasıl yararlanılacağının etrafında örgütlendiği merkezi ilişkilerden biri olmuştur (Williams 1973). Kimin kentleştiği ve kimin "henüz" kentleşmediği, kaynakların dağıtımını ve (dahası) tanınmayı, fark edilmeyi, saygınlığı belirleyen etkenler arasındadır. Eşitsizlik yapılarında kent kimliğinin bu merkezi niteliği beni kent kimliğini sivil toplumun faaliyet alanlarından biri olarak kavramlaştırmaya götürmektedir.[32]

3. Ekonomiyle İlişkiler: Gerek Michael Burawoy (1979) gerekse de Adam Przeworski (1985) hegemonya kavramının kültürelci yorumlarına karşı çıkarken, rızanın ekonomik alandaki temellerine dikkat çekmişlerdir. Üretim ve mübadele ilişkileri hegemonya teorisi için vazgeçilmez öğelerdir. Sürdürülebilir tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerinin olması için, tabi grupların düzenden

---

30 Foucault (1977, 1980) da disiplinin, bireylerin örgütlenmesinin ve denetiminin uzamda gerçekleştiğini ve dolayısıyla mikro uzamın tarafsız olmadığını vurgulamıştır.

31 Foucault ("heterotopias"a ilişkin görüşlerinden etkilenen postyapısalcı birçok araştırmacıyla birlikte) bütünselliklerin ortaya serilişinde mikto uzamın önemini incelemiştir ama alternatif bütünselliklerin oluşumundaki rolünü incelememiştir. Ayrıca bkz. Ray ve Quayum, 2003.

32 Uzamın diğer hegemonyacı oluşumlarda nasıl önem arz ettiğinin tahlili, Wacquant'ın (2008) vurguladığı gibi, her örneğin kendi somutluğunu dikkate almalıdır. Diğer çevre uluslarda kır/kent ayrımı Türkiye'dekiyle benzer anlamlar taşısa da, dünya kapitalizminin merkez ülkelerinde ırk ayırımları ve yabancı göçü benzer bir rol oynar.

yana maddi çıkarlarının bulunması gerekir. Hâkim grupların bazı tavizlerde bulunmaları şarttır.

Fakat üretim ve mübadele süreçleri de hegemonyacı projelere eklemlenme yoluyla yeniden şekillenir. İnsanlar çalışma, biriktirme ve harcama gibi görünüşte siyasal olmayan faaliyetlere girişirken rakip siyasal projelerden etkilenirler. İşyerindeki yaşam temposu, insanların para harcama tarzları vb, yalnızca üretim süreci tarafından ve üretim sürecinin içinde değil, aynı zamanda hegemonyacı projeler tarafından örgütlenir. Hegemonyacı projeler ekonomik ilişkileri dinle, cinsiyet ilişkileriyle, siyasal birlik arzusuyla ve insanların önderlere duydukları sevgiyle bütünleştirir.

Özetle, hegemonya analistleri bu zamana dek insanların piyasa gibi ekonomik güçlere yanıt vermek üzere nasıl bir araya geldiklerine (yani sivil toplumu inşa ettiklerine) dikkat çekmişlerdir. Ben bu geleneği dikkate almakla beraber, analizi genişleterek, bir araya gelme faaliyetlerinin yaşam şekilleri ve toplumsal uzam kullanımlarındaki dönüşümlere verilmiş yanıtlar da olduğunu savunuyorum. Ayrıca sivil toplumun inşası ancak siyasal toplumun analiziyle birleştirildiğinde layıkıyla analiz edilebilir.

O halde insanlar yaşam, toplumsal uzam ve ekonomi modellerindeki dönüşümlere yanıt vermek üzere bir araya gelirler. Fakat bu bir araya gelme (sivil toplumun inşası) bir boşlukta gerçekleşmez. Siyasal önderlik insanların bir araya gelme şeklini düzenler. Dolayısıyla katılımcıların ne düşündüğünden bağımsız olarak, bir araya gelme faaliyeti sıradan insanların ekonomi ve kültürel güçler üzerinde bütünsel ve bilinçli bir denetimine yol açmaz. Daha ziyade bir araya gelme faaliyeti bir tahakküm ve eşitsizlik (ve mücadele) alanı haline gelir.

Pasif Devrim: Hegemonyanın Yeniden Üretiminin Dinamikleri

Eğer hegemonya yukarıda genel hatları çizildiği şekilde işliyorsa, nasıl oluyor da bu tür incelikli bir sisteme karşı çıkanlar örgütlenip bu sistemi alaşağı edebiliyorlar (ya da edemiyorlar)? Hegemonya, karşı çıkışın ardından nasıl yeniden kurulur? Siyasal toplum, kitabın geri kalanında göreceğimiz gibi, hegemonyanın yeniden kuruluşunda da asli rol oynar.

Organik kriz dönemlerinde devrimci bir taarruz mümkün hale gelir. Bir devrimci saldırı olmadığında bile, hegemon kesimler muhtemel bir saldırı tehdidini hissederler (özellikle de devrimci hareketler diğer devletleri rahatsız ediyorlarsa) ve bu yüzden hegemonyayı yeniden örgütleyerek yanıt verirler. Bu sürecin dinamiklerini anlamak için, bütünselci yanıtların hegemonyaya nasıl işlediğine bakmamız gerekir. Kısmen de olsa hegemon hale gelmiş bir sistemde, sosyopolitik bir proje salt devleti ele geçirerek gerçekleştirilemez. Hegemonyanın kontrol ettiği tüm zeminin o hareket tarafından yavaş yavaş fethedilmesi gere-

kir; sivil toplum ile siyasal toplumun bağlarını koparıp, sonra bunları yeniden birleştirmesi gerekir. Ancak o zaman devleti ele geçirecek ve projesini gerçeğe dönüştürebilecektir.

Güçlü hegemonyaların bulunduğu bağlamlarda, bu uzatmalı yolu tutmayan karşı koyuşlar siyasi yönetimler tarafından çabucak dağıtılmış ya da bu yapılar halka seslenmeyi başaramamışlardır. Siyasi yönetimin kolaylıkla bastırdığı örnekler arasında Alman RAF (Kızıl Ordu Fraksiyonu), İtalyan Kızıl Tugayları ve Avrupa'da (Türkiye de dahil) 1970'lerdeki diğer silahlı sol örgütler sayılabilir. Marjinalleşme örnekleri arasında ise günümüz Avrupa'sı ve Kuzey Amerika'sındaki anarşist ve otonomcu hareketler vardır.

Uzatmalı yolu tercih etmek son derece zor bir strateji olduğundan, bu yolu tutan çoğu hareket, sonunda, arzuladığı dönüşümleri yalnızca parça parça gerçekleştirdiğini görmektedir. Geliştirdikleri stratejiler ve kurumlar devrime yol açmamaktadır. Daha ziyade mevcut hegemonya tarafından massedilmektedir. Gerçekten de modern hegemonyacı projeler çok güçlü olduğundan, bastırılmayan ya da marjinalleştirilmeyen bu hareketler devrimci dönüşümle sonuçlanmaktan ziyade siyasi yönetim tarafından massedilir.

Gramsci (1971) bu sürece "pasif devrim" adını vermiştir: Devrimci hareketlerin mevcut düzene soğurulması. Gramsci'ye göre, Batı Avrupa devletlerinde 1815-1870 yılları arasında bir pasif devrim yaşanmıştır. Bu dönüşüm esasen halkın katılımı olmadan burjuvazinin iktidara taşınmasından ve aristokrasiyi tamamen yok etmeden ekonomik ayrıcalıklarının kaldırılmasından oluşuyordu. Hedef, Fransa'daki devrimci modelin tekrarlanmasını engellemekti. Bunun için, toplumdaki düşman unsurların tedrici şekilde massedilmesi gerekiyordu ki bu da yarım kalmış devrimlerle sonuçlanmıştı.

Gramsci pasif devrim fikrinin temellerini atmış olsa da, konu hakkında yazdıkları birkaç sayfayı geçmez. Bu kitabın amacı, yukarıda öne sürülen hegemonya teorisindeki revizyonlar ve İslami siyasete ilişkin ampirik analizler ışığında bu kavramı yeniden düşünmektir.[33] Bu teori Sonuç bölümünde genişletilecektir.

Özet: Devlet, Sivil Toplum ve Siyasal Toplum

Analizim için kavramsal çerçeveyi sunduğumuza göre, şimdi hegemonyanın nasıl işlediğini ele alalım. Bu kitabın temel tezi, hegemonyanın ekonomiyi, devleti ve toplumu birbirine bağlayarak hükmünü icra ettiğidir. Analizin amacı bu bağlantının karmaşık mekanizmalarını ortaya sermektir. Her hegemonyacı proje ekonomi ile devlet arasında aracılık yapmak üzere hem bir sivil toplum

33 Pasif devrim kavramını kullanan diğer araştırmacılar (özellikle de Chatterjee [1986] 2001; Riley ve Desai 2007) tahlillerime esin kaynağı olmuşlardır.

hem de siyasal toplum inşa eder. Sivil toplum okullar, yurtlar, dernekler ve medya gibi kayıtlı örgütler ile mahalle ağları, dini cemaatler, cami cemaatleri ve kahve cemaatleri gibi kayıt dışı ağlardan oluşur. Bu kayıtlı ve kayıt dışı birlikler günlük yaşamı, uzam kullanımını ve insanların ekonomiyle ilişkisini düzenler. Siyasal toplum sivil toplum ile devlet arasında konumlanmıştır. Siyasal partiler, parlamentolar, yerel belediyeler ve siyasal hareketler (ayrıca ara ara karizmatik liderler) gibi örgütlerden oluşur. Sivil toplum aynı zamanda insanların siyasal toplumlarla ilişkisini örgütler ve bu da devletle daha sıkı bir bağlantı işlevi görür. Bu kayıtlı ya da kayıt dışı örgütler otorite örüntüleri oluşturur, siyasal birlik vizyonları ve pratikleri zerk eder ve halkı harekete geçirir.

Siyasal toplum sivil toplumdaki farklı eğilimleri bir araya toplar ve bunlardan iç tutarlılığa sahip bir bütün oluşturur. Bu süreç tamamlanmadan kaldığı ölçüde (her zaman belli bir dereceye kadar böyledir), hegemonya da eksik kalır. Farklı hegemonya örnekleri siyasal toplumun sivil toplumdaki farklı eğilimleri bir araya getirme, birleştirme, eklemleme ve kaynaştırma noktasında elde ettikleri başarı bakımından karşılaştırılabilir.

Bu eklemleme faaliyetinin dayatma, hatta açıkça görülebilir bir düzenleme biçimini alması şart değildir. Farklı alanlara yayılan yapılandırıcı mantığı tanımlama ya da belli bir atmosfer yaratma biçimine de bürünebilir.

Belli türde bir siyasal topluma dahil olan bireyler sivil toplumun bazı parçalarından kaçınıp bazılarını güçlendirerek sivil toplumla olan ilişkilerini de yeniden örgütlerler. Var olan ya da yeni ortaya çıkan siyasal toplumun gücü, katılımcılarının sivil toplumla olan ilişkilerini ne ölçüde yeniden şekillendirdiklerine bakarak ölçülebilir.

Sivil toplum günlük yaşamı, uzam kullanımlarını ve ekonomiyle ilişkileri; siyasal toplum da sivil toplumla devlet arasındaki ilişkiyi düzenlediğinden, siyasal toplumun bir "üst-düzenleyici," yani bu yaşam alanlarının düzenlenmesi*nin* düzenlenmesi rolüne sahip olduğunu varsayabiliriz.

Bu kitabın amacı, bu bağlantıların somut bir ortamda nasıl işlediğini, yeni bir bağlantı projesi tarafından bunlara nasıl karşı çıkıldığını ve nihayetinde bu projenin nasıl ehlileştirildiğini anlatmaktır. Giriş kısmı kitabın anlatısal bir taslağını çıkarırken, yukarıdaki özet de analitik akışın kavramsal olarak nasıl ilerletildiğini göstermektedir. Bir sonraki bölüm ise ülke ekonomisini, toplumu ve devleti analiz ederek Türkiye'de laik hegemonyanın kuruluşunu, ona yönelik İslamcı muhalefeti ve bu muhalefetin massedilmesi sürecini anlatacaktır. Hegemonyanın kuruluşu ulusal bir projedir ama çoklu yerel düzeylerde siyasal toplumla olan bağlantısı aracılığıyla sivil toplumun örgütlenmesini içerir. Hegemonyacı siyasetin gerçek bir analizi kapsamlı olmalıdır: Ulusal önderliğin küresel ve ulusal değişikliklere nasıl yanıt verdiğini ortaya sermeli (İkinci Bölüm) ve ardından bunun hegemonyacı projenin insanlarla ilişkisini nasıl şekillendirdiğine bak-

malıdır (Üçüncü ve Altıncı bölümler). Tanım gereği, hegemonya yönetilenlerin sisteme dahil edilmelerini ima eder ve ancak "aşağıdan" bir inceleme kitlelerin seferberliğini açıklayabilir. Makro analiz pasif devrimin genel hatlarını ortaya çıkaracaktır ama ancak bu "devrim restorasyon"un derinlikli etnografik analizi süreci somutlaştırıp ayrıntıları açıklayabilir. Fakat mikro analiz, makro analiz olmadan anlamsızdır; zira ancak makro analiz sayesinde egemen hegemonyaya karşı ulusal çapta örgütlenmiş bir karşı koyuşun ortaya çıkma nedenleri konusunda fikir sahibi olabiliriz.

Ayrıca çıplak bir makro tarihsel izah, İslamcı siyasetteki değişikliklerin basit pragmatik manevralar olarak gözükmesine neden olabilir. Bu değişiklikler siyaset ile toplum arasındaki derin ve süregelen ilişkilerden kaynaklandığından, analitik düzlemde makrodan mikroya kayış zorunludur. Dolayısıyla makro tarihsel bölümün ardından gelen dört bölüm etnografik bir yaklaşım benimseyecek ve sivil toplum ile siyasal toplumun Türkiye'deki bir ilçede hegemonyacı mücadeleler bağlamında nasıl işlediğini gösterecektir.

İkinci Kısım 1980'lerden 1990'lara uzanan süreçte tabanda laik hegemonyaya bir karşı koyuş olduğunu ve başarıya ulaşamadığını ama bu karşı koyuşun aynı zamanda pasif devrime (Üçüncü Kısım'da analiz edilen İslam ile neoliberalizmin yeniden eklemlenmesine) zemin döşediğini göstermektedir. İkinci Kısım ulusal organik krizin yerel düzeyde sivil toplum ile siyasal toplumun ayrışması olarak deneyimlendiğini göstermektedir. Üçüncü Bölüm, bu krizin oluşumunda İslami siyasal toplumun rolünü vurgulamaktadır. Dördüncü Bölüm, sivil toplumun İslami hareketin etkisi altında eksik bir tarzda yeniden şekillendirildiğini göstermektedir: İslamcılar sivil toplumu laik devletten koparmış ama zaman içinde sivil toplum İslamcı projeden de kopmuştur.

Üçüncü Kısım, 2002'den sonra modern İslami siyasal toplumun ortaya çıkışıyla başlıyor (Beşinci Bölüm) ve sivil toplumla nasıl yeniden birleştiğini, sivil topluma nasıl nüfuz ettiğini ve sivil toplumu kendi suretinde nasıl yeniden şekillendirdiğini (Beşinci ve Altıncı bölümler) analiz etmektedir. İlginçtir, modern İslami siyasal toplum (önceki yıllarda İslamcıların arzu ettiği gibi) sivil toplumu sıkı sıkıya kontrol etmiyordu, aksine tipik bir pasif devrimde olduğu gibi gevşek bütünleşmeyle yetinmişti. AKP'nin başarısını kısmen şöyle açıklayabiliriz: AKP sivil toplumu tamamen İslamileştirmeye *çalışmamıştır*. Fakat partinin neoliberal vizyonu, ilçe sakinleri arasında en az tartışılan konu olsa da, sivil toplumda en bütünlüklü dönüşüme yol açmıştır. Özetle, bu iki kısım sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki ilişkiyi (ve gerçekten de farklı ilişkiyi) iki değişik tarihsel bağlamda irdelemektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Türkiye'de Hegemonyanın Kuruluşu Olarak İslamileşme

Türkiye'de geçen yüzyıl laik hegemonyanın sağlamlaşmasına, bu hegemonyaya yönelik İslamcı karşı koyuşa ve bu karşı koyuşun massedilmesine şahit olmuştur.[1] Laik hegemonya özgül bir parti sistemi, bürokratik otoritenin yerleşmesi, Türk ulusunun inşası, İslamın laikleşmesi, kent kimliğinin yaratılması ve korporatizmin gelişimi üzerine inşa edilmişti. Her alanda muhalefetle, zorluklarla karşı karşıya kalmıştı.

Laik Hegemonya ve Onun Organik Krizi

Cumhuriyet tarihinin önemli bir kısmı boyunca devlet, rızanın örgütlenmesinde en güçlü etkiye sahip olmuştu. Her şeyden önce Türk olan ve cumhuriyetin kurucusu sıfatıyla Mustafa Kemal Atatürk'e ve onun mirasına ortak bağlılıkları sayesinde ekonomik ve diğer farklılıklarını arka plana iten laik ve kentli yurttaşlar yaratmayı amaçlamıştı. Devletin şemsiyesi altındaki sivil ve siyasal toplumun gelişimi ise ikinci sırada gelmişti. Aşağıda, önceki bölümde geliştirilen matris temelinde bu devlet güdümlü hegemonyayı analiz ediyorum.

Parti Yapısı

Aşağıdaki kısımlarda açıklanan laik projenin üretimi, yeniden üretimi ve nihai krizi Türk merkez solu ile merkez sağı arasındaki kasıtlı olmayan bir işbölümüne dayalıydı. Türkiye siyasetinde "merkez sağ" ve "merkez sol" terimleri Batı'da olduğundan farklı anlamlar taşımaktadır. Aslında bu terimler "iktidar bloğu" içindeki iç bölünmeleri ifade etmektedir.

Bu iktidar bloğu içindeki "egemen kesimler" (katı laiklik yanlısı bürokrasi, resmi himaye altındaki burjuvazi ve katı laiklik yanlısı aydınlar ve profesyoneller)

---

1 Bu bölümün amacı Cumhuriyet'in tam teşekküllü bir tarihini sunmak değil, önceki bölümde sunulan teorik matrise dayanarak İslami karşı çıkışın ulusal bağlamını ele almaktır. Modern Türkiye tarihini başka bir yerde daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışmıştım (Tuğal 2007, 2008).

görece dışlayıcı ve baskıcı bir rejimi destekliyordu. Bu güç birliğinin tabi kesimleri (bürokrasinin muhafazakâr kanadı, uluslararası piyasalara oynayan burjuvazi, tüccarlar, ılımlı laik ve liberal aydınlarla profesörler ve modernleşme öncesinden kalan bazı taşra eşrafı) esnekliği ve kapsayıcılığı savunuyordu. Bu ikinci kanat egemen kesimlere karşı mücadelesinde sık sık halk kesimlerini (işçiler, köylüler, zanaatkârlar, yarı işsizler, küçük/taşralı tüccarlar ve işadamları, dindar aydınlar ve profesyoneller) harekete geçirmişti. Türkiye'de dışlayıcı merkez sol geleneksel olarak Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) içinde örgütlenmişken, merkez sağ yıllar boyunca birkaç parti değiştirecekti.[2]

Bu parti sisteminin 1980'lerde hızla parçalanması ve önde gelen partilerin halkı örgütleyememeleri baş vermiş olan organik krizi şiddetlendirdi. Anavatan Partisi (ANAP) hükümetinin Kürt ayaklanmasını bastıramaması ve ANAP'ın aşırı derecede zenginleri kollayan politikaları ve söylemi merkez sağın gözden düşmesine yol açtı. Merkez soldaki Sosyal-Demokrat Halkçı Parti (SHP) koalisyon ortağıydı ve 1990'ların başlarında tüm Türkiye'de belediyeleri elinde tutuyordu. SHP ve koalisyon ortağı Doğru Yol Partisi (DYP) (merkez sağ ile milliyetçi sağ arasında gidip gelen bir parti olarak), ANAP'ın bıraktığı yerden neoliberalleşme politikalarına devam etti. 5 Nisan 1994'teki ekonomik reform paketi Türkiye'yi küresel piyasalara daha da açtı ve aynı zamanda emekçi sınıfları yoksullaştırdı. SHP aynı zamanda Kürt meselesini çözmekten âciz olduğunu da kanıtladı. SHP'nin nihayetinde marjinalleşmesinin bir başka nedeni de, tam da İslami kimliğin önem kazanmaya başladığı dönemde eski CHP'nin katı laik tutumuna kaymaya başlamasıydı. Merkez sol ve merkez sağ partilerin bu başarısızlıkları aşırı uçlara olan ilgiyi artırdı ve yeni bir siyasal topluma giden yolu açtı.

Atatürk'ün Karizmasının Rutinleşmesinden Popülist Liderlerin Doğuşuna

Laik rejim, kurucu lider Mustafa Kemal Atatürk'ün karizmasının rutinleşmesine dayalı bürokratik bir mekanizma inşa etmişti. Devlet daireleri, okullar ve tüm kamusal alanlar Atatürk heykelleri, büstleri ve portreleriyle donatılmıştı. İlk on yıllarda rejimin taşıyıcıları olan öğretmenler, üniversite ve edebiyat çevreleri, avukatlar, küçük memurlar, her zaman Atatürk'ün politikalarının ve imgelerinin şemsiyesi altındaki yerel otorite figürleri olmuşlardı.

1940'larda ve 1950'lerde, Demokrat Parti (DP) piyasa yönelimli toprak sahibi sınıfı, kent tüccarlarını, küçük köylülüğü ve dini cemaatleri bu otorite yapısına karşı birleştirmişti. Fakat bu kesimleri birleştiren alternatif bir bürok-

2 Ayrıca CHP de yasal bir sol partinin Türkiye İşçi Partisi (TİP), radikal işçi hareketlerinin ve öğrenci hareketlerinin ortaya çıkışına yanıt olarak sola kaymış, on beş yıl boyunca kendisini emeğin yanında, kapitalizmin ve ABD'nin karşısında bir parti olarak tanımlamıştı.

ratik yapıdan çok yerel eşrafın denetimi altındaki himaye ilişkileriydi (Sunar ve Sayarı 1986). DP içinde bu eşrafın egemenliğine, laik yönetime duyulan artan tepki nedeniyle popülist liderlerin ortaya çıkışı eşlik etmişti. Türkiye'de merkez sağın liderlerinin hepsi de bir dini figür olmamasına karşın, dindar kesimlerin resmi laikliğe karşı tepkisini dillendirmişti. CHP liderleri ve aydınlar ise onları şeriatı ve padişahlığı geri getirmeye çalışmakla suçlamışlardı.

CHP kitleleri harekete geçirerek yanına çekme konusunda her zaman başarılı olamamış olsa da, "İslami tehdit" algısını yaygınlaştırmayı başarmıştır. Sonuç ironik bir şekilde merkez sağın sık sık seçimlerde başarı elde etmesi olmuştur. Paranoyak laik senaryonun alternatif, popüler bir okuması (sağcı siyasetçilerin pragmatist değil, samimi Müslümanlar olduğunu varsayan bir okuma), Adnan Menderes, Süleyman Demirel ve Turgut Özal gibi muhafazakâr simaları popüler ve dini kahramanlar haline getirmişti. Birçok dindar insan bu şahısların aslında İslami yaşam tarzını canlandırmaya çalışan dindar mücahitler olduğuna inanmıştı. Bu tür "tersten komplo teorileri" Türkiye'de muhafazakârlığın yeniden üretiminde merkezi bir yere sahip olmuştur.

1980'lere ve 1990'lara tepedeki siyasetçilerden memnuniyetsizlik damgasını vurdu. Aynı liderler tekrar tekrar en üst makamları işgal etmişlerdi. Yurttaşlar Türkiye'nin sorunlarının bu liderlerin yolsuzluklarından ve basiretsizliklerinden kaynaklandığını düşünmeye başladılar. Fakat bu atmosfer halkın örgütlenmesine ya da siyasetin bürokratikleşmesine değil, yeni kurtarıcılar, yeni Atatürkler arayışına yol açtı.

Ulus İnşası

Genç cumhuriyetin kimliği ideal bir tipik etnik ya da ırkçı milliyetçiliğe dayalı olmaktan uzaktı. "Türk ulusu" muğlak bir şekilde imparatorluğun gayri Müslim tebaasına ve onların cumhuriyet dönemindeki geri kalanlarına karşı çıkış temelinde tanımlanıyordu. Varlık Vergisi gibi politikalar gayri Müslim burjuvaziyi hedef almış ve zenginliğin Müslümanlara aktarılmasını sağlamıştı (Aktar 2000). Ayrıca gayri Müslim nüfus Hıristiyan ülkelerde yaşayan Türk Müslümanlarla mübadele edilmiş, Anadolu'da kalanlar ise canlarından bezdirilmişti. Türklüğün bu zımni İslami tanımı, devletin farklı büyüklüklerde birkaç etnik grubu asimile etmesini sağlamış olsa da, (Müslüman) Kürt azınlık kültürel farklılığını korumuştu.

Kürtlerin asimile edilememesi, 1920'lerde ve 1930'larda hepsi de şiddet yoluyla bastırılan birkaç Kürt ayaklanmasında tezahür etmişti. Kürtler 1960'larda ve 1970'lerde örgütlenmeye başlamış ama bu kez sosyalist ve demokratik taleplerle ortaya çıkmışlardı. 12 Eylül'deki askeri müdahale hem Kürt örgütlerini bastırmış hem de asimilasyon girişimlerini yoğunlaştırmıştı. Buna yanıt olarak, Kürt nüfusunun neredeyse yarısı baskıdan kurtulabilen yegâne örgütün arkasında saf

tutmuş, böylece ortaya Türkiye tarihinin en kitlesel silahlı ayaklanması çıkmıştı. Akabinde gelişen gerilla savaşı, otuz binden fazla cana mal oldu. Ülke, siyasal toplumdaki krizin doruğunda, yaralarını sarabilecek yeni bir siyasal vizyona şiddetle ihtiyaç duyuyordu.

Resmi İslamın Diyalojik Gelişimi

CHP günlük yaşamında dine çok önem vermeyen ideal bir yurttaş yaratmıştı. Yurttaşların dindar olup olmaması ya da kendi dört duvarı arasında ibadet edip etmemesi kendi bireysel tercihiydi ama kamusal hayatında yegâne meşru dini muhatap devletti. Yurttaş eğer dindarsa devletin istihdam ettiği imamların yönetimindeki ibadetlere katılmalı ve din eğitimini resmi kanallarca hazırlanan hutbelerden, devlet televizyonundan ve resmi müfredatın parçası olan din derslerinden almalıydı.

Dindeki bu kısmi düzenlemeye günlük yaşamdaki kısmi laikleşme eşlik etmişti.[3] Örneğin Hicri takvimin yerine Batı takviminin kabul edilmesi gibi kurumsal önlemlere günlük faaliyetlerin namaz saatlerine göre değil, saat düzenine göre yeniden örgütlenmesi eşlik etmişti. Kılık kıyafetlerdeki köklü değişikliklerin günlük yaşamı İslamdan uzaklaştırması amaçlanıyordu (Göle 1996). Ayrıca cumhuriyet yönetimi, dindarlar için olduğu kadar dindar olmayanlar için de bağlayıcı olması bakımından dini bayramlardan daha birleştirici olan laik ulusal tatiller ve bayramlar yaratmaya çalışmıştı.

CHP'nin devlet üzerindeki tekeli 1950'de DP'nin seçimleri kazanmasıyla son buldu. Bazı dini gruplar bu on yıllık sürede birtakım milliyetçi ve laik reformları geri çektiği için DP'yi desteklerken, yeni siyasi elit de din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamaya devam etti. DP ile toplumun dindar kesimleri arasındaki ilişkiler neticesinde dini cemaatlere, gruplara ya da tarikatlara belli tavizlerde bulunuldu;[4] ama bu tavizler iktidar bloğunun Batıcı yönelimini tehlikeye atacak kadar ileri gitmedi. Bu türden "kucaklayıcı" ya da "kapsayıcı" tavizler hegemonyanın uygulanması için kaçınılmazdır.

---

3 Bazı araştırmacılar Türkiye'yi Müslüman bir ülkede kamusal dinin laikleşmesinin bir timsali olarak görmektedir (Lerner [1958] 1967; Lewis 1961). Daha eleştirel yaklaşan araştırmacılar ise cumhuriyetin dini devletten ayırmaktansa kontrol altına alıp kurumsallaştırdığına dikkat çekmişlerdir (Bromley 1994; Heper 1985; Mardin 1983). Türkiye'de laikliğin dinle siyasetin ayrılmasını, dinin siyasal denetimiyle birleştirdiğini kabul ederek (Davison 1998), Türk laikliğini "resmi İslam"ın çatışmalı ve gerilim yüklü gelişimi olarak nitelendirebiliriz.

4 Türkiye'de *cemaat* ve *tarikat* sözcüklerinin etrafında incelikli ve çok katmanlı bir semiyotik vardır. Kısaca ifade edecek olursak, tarikat özel olarak Sufi gruplarını anlatırken, cemaat sözcüğü tarikatlar ve onların modern uzantıları da dahil olmak üzere çeşitli türde dini grupları anlatmak için kullanılmaktadır.

Diğer yandan, CHP liderleri zaten, halk nezdinde kabul görmeyen bazı politikalarını terk etmeye ve partilerini parlamenter rejime daha uygun hale getirmeye başlamışlardı (Tarhanlı 1993). Örneğin CHP 1940'larda bir yandan devlet eliyle din eğitimi vermeye girişmişken, diğer yandan aynı dönemin başında Kuran kurslarına ve diğer dini eğitim kaynaklarına savaş açmıştı. Bunun sonucunda ortaya çıkan resmi İslam—CHP ile DP'nin (ve onun uzantılarının) ortak yapımı olan bu İslam—anlayışının temel özellikleri dinin ulusal birlik, komünizme karşı mücadele, kitleleri itaatkârlaştırmak ve kapitalizmin ve modernleşmenin yüceltilmesi için kullanılmasıydı.

1970'lerde solun güçlü muhalefeti Türkiye'deki iktidar bloğunu dini bu konfigürasyonu değiştirecek bir tarzda kullanmaya itti. 1980'deki askeri müdahale, rejimin hegemonik kapsamını genişletecek şekilde dini kurumsallaştırdı. Devlet okullarında müfredata tek tip din eğitimi koyulurken, bazı bilimsel teorilere (örneğin evrim) yapılan vurgu azaltıldı. Bazı dini cemaatler (örneğin Süleymancılar ve Gülen cemaati) resmi koruma altında ön plana çıkarıldı. Askeri darbeden sonra kabul edilen anayasada ilk kez Türklük tanımında dini atıflara yer verildi (Parla 1995). 12 Eylül darbesinin ardından gelen ANAP hükümetleri dini eğitimi ve tarikatların nüfuzunu daha da yaygınlaştırdı, her ikisini de neoliberalleşmeyi güçlendirmek için maharetle kullandı. Ne var ki bu şekilde sık sık dinden yararlanılması, karşıhegemonyacı amaçları olan başka kesimlere din adına daha güvenle konuşabilmeleri için gerekli kültürel ortamı sağladı.

Kentçi Elitizm ve Popülist Tavizler: Çağdaş Uygarlığa Erişme Projesi

Yeni cumhuriyetin bir diğer amacı da ideal kent yurttaşlarının yaratılmasıydı. Nasıl laik olmayan davranışın kendi uygun yeri varsa, kentli olmayan davranışın da vardı: Kamusal hayatın dışı. Fakat kırdan kente göç dalgası ve sonrasında göçmenlerin gecekondulara yerleşmeleri hayali kentsel saflığı bozdu. 1950'lerden 1980'lere kadar devlet, sanayileşmenin zaman içinde gecekondu nüfusunu massedeceğini düşünerek baskı ve kapsayıcılık arasında gidip geldi (Keyder 1999).

1980'ler yeni dengeler doğurdu. Türk devleti küresel bir eğilim olan kendi konutunu kendin yapma eğilimine (Davis 2006) uygun olarak, gecekondu yerleşimlerini destekliyordu, zira gerçek gelirlerdeki düşüşler uzamsal örgütlenmede halk kesimlerine tavizleri zorunlu kılmıştı (Keyder ve Öncü 1994). Fakat 1990'larda medya, gecekondu sakinlerini aslında yoksul olmayan, yoksulmuş gibi görünerek kendisini acındırmaya çalışan açgözlü yağmacılar olarak lanse etmeye başladı (Buğra 1998b). Gecekonducular, "çağdaş" kent yaşamının güzelliğine zarar veren kaba, köylü davranışları nedeniyle de saldırıya uğruyorlardı. Son olarak, yoksul bölgelerde İslamcılığın giderek güçlenmesi otoritelerin ve egemen medyanın öfkesini daha da artırmış, gecekondular üzerindeki denetimin sıkılaşması sonucunu doğurmuştu.

Bu nafile dışlama girişimlerine rağmen, göçmenler artık marjinal kır nüfusu olmaktan çıkmıştı. Göçmenler çoğunlukla yerelci örgütlenmelerinden ötürü nüfuz elde etmişlerdi (Erder 1997, 1999) ki Türkiye'de sivil toplumun bir başka kritik öğesi de buydu. Kırdan kitlesel göçlerle başlayarak, hayali akrabalık ve hemşehrilik temelli kayıt dışı örgütler, göçmenlerin kendilerine önce bir toprak parçası, sonra başlarını sokacak bir ev, ardından da iş bulmalarını sağlamıştı. Zamanla bu kayıt dışı örgütler kayıtlı örgütlere dönüştü. Özellikle de 1980'den sonra ekonominin liberalleşmesiyle birlikte bu örgütler tüm ülkede model haline geldi. Dolayısıyla Türkiye'de hegemonyanın en kritik sorunlarından biri, devlet ve siyasal toplumun gecekonducuların yerelci dernek faaliyetlerini massedip edemeyeceğidir. Kitap boyunca bu sorunu ele alacağız.

Neoliberalleşme

Türkiye'de CHP ile merkez sağ partilerin ortak ürünü olan korporatist sermaye birikimi modeli, 1970'lerin küresel ekonomik kriziyle duvara çarpmıştı.[5] Joel Beinin'in dikkat çektiği üzere (2001), Türkiye'deki iktidar bloğu bir yandan seçim siyasetindeki yerleşik himaye sisteminden ötürü, diğer yandan da işçi sınıfının yüksek örgütlülük düzeyinden ötürü krize hemen yanıt veremedi. 12 Eylül askeri müdahalesi ekonomiyi ithalata dayalı bir temelde yeniden örgütledi, sendikal faaliyeti sınırladı ve ücretleri kırptı (Keyder 1987). Ayrıca küçük köylülüğün desteğinde yansımasını bulan popülist seçim siyasetini de denetimi altına aldı. Tarıma olan desteğin azalması da, o zamana kadar kırdan kente göçün sürmesini kolaylaştıran yardımcı destek yapılarının varlığını etkiledi.

Fakat Türkiye ekonomisi neoliberal ilkeler temelinde tam bir dönüşüm yaşamadı, zira özelleştirmelerle çeşitli elit ailelerine haksız kazanç sağlayan mevcut himaye mekanizmaları iç içe geçmişti. Bu nedenle yolsuzluk halkın memnuniyetsizliğinin temel taşı haline geldi. Bu gelişmeler mevcut düzenden yana siyasal eyleme kanalize edilmeyi bekleyen aşırı bir memnuniyetsizliğe yol açtı. CHP dışı sol 12 Eylül darbesiyle ezildiğinden ve Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeler nedeniyle yönünü şaşırdığından ve CHP (ve onun uzantıları, SHP ve DSP) 1960'lardaki ve 1970'lerdeki sola dönüşüne zarar verecek şekilde, eski modernleşme misyonunu vurgulamaya başladığından, solun "sosyal adalet" mesajı kapanın elinde kalacaktı.

Krize Yanıt: İslamcılık

Bu organik krize İslamcı yanıtlar bu kitapta belirtilen hegemonya eksenlerinde eşitsiz şekilde gelişti: Siyasal önderlik, otorite yapıları, birlik vizyonları, günlük yaşam, toplumsal uzam kullanımları ve ekonomiyle ilişkiler.

---

5 Türkiye'de korporatizm için, bkz. Parla (1985, 1992).

İslamcı İktidar ve 28 Şubat Askeri Müdahalesi

Laik hegemonyaya dini karşı koyuş sergileyen en örgütlü güç yasal İslamcı partiydi. Dört kez kapanıp yeniden kurulan bu parti kırk yıl içinde sırasıyla Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) adlarını almıştır (İslamcı partinin değişen adları, platformu ve uzantıları için, bkz. **Tablo 2.1**).

1970'te İslamcılar Türkiye tarihinde ilk kez, MNP adı altında bir kitle partisi kurdular. Yeni partinin tabanını küçük işletmeciler, tüccarlar, işadamları, köylüler ve taşra esnafı oluşturuyordu. 1971'de ordu tarafından kapatıldı. Sonra, 1972 yılında programında neredeyse hiçbir değişiklik yapmadan MSP adı altında yeniden kuruldu. MSP 1973 seçimlerinde yüzde 11,8 oy aldı ve meclisteki koltukların yüzde 10,6'sını kazandı (Sarıbay 1985). Oy oranı 1977'de yüzde 8,5'e düştü ve meclisteki koltukların yalnızca yüzde 5,5'ini elde edebildi.

MSP programı devlet denetiminde, ortaklaşa mülkiyet altındaki özel işletmelere dayalı ağır sanayi hamlesini savunuyordu. MSP'nin CHP ile koalisyon protokolü laiklerin sola dönüşü ile İslamcıların popülist sosyoekonomik programının bu iki partiyi nasıl bir araya getirdiğini göstermekte[6] ve Türkiye tarihi analizlerini İslam ile laiklik ya da toplum ile devlet arasındaki uzlaşmaz karşıtlığa dayandıranların basit açıklamalarına gölge düşürmektedir. Bu noktada CHP kamu sektörü ve özel sektöre karşı "halk sektörü" kurmayı savunuyordu. Bu üçüncü sektörde, işletmeler doğrudan işçilerin ve yerel grupların mülkiyetinde olacak ve öyle yönetilecekti.

Fakat merkez sol ile İslamcılar arasında (Şubat 1974'te kurulan) koalisyon uzun sürmedi. 1971'deki askeri müdahalenin ardından hapse atılan sosyalistler ve komünistler için alınan af kararı, bazı parlamenterlerin İslamcı partiyi terk etmelerine yol açtı. Bu parlamenterler ve ayrıca partinin bazı sıradan destekçileri partiyi sola kaymakla suçlamaya başladı (Sevilgen 1979). Ayrıca CHP de İslamcılarla ortak iş yaptığı için tabanından eleştiri alıyordu.[7] Bu baskılar nedeniyle koalisyon Eylül 1974'te çöktü.

MSP iki koalisyona daha katıldı ama daha etkisiz bir ortak olarak. Sağcı partiler tarafından kurulan bu iki "Milliyetçi Cephe" koalisyonu (ilkin Adalet Partisi-Milli Selamet Partisi-Milliyetçi Hareket Partisi-Cumhuriyetçi Güven Partisi, ardından Adalet Partisi-Milli Selamet Partisi-Milliyetçi Hareket Partisi) esasen solcu dalgayı durdurma amacını taşıyordu. Fakat İslamcılarla sağın diğer kesimleri arasındaki artan mesafe nedeniyle bu koalisyonun bir ayağı çukurdaydı.

---

6 Bkz. "Cumhuriyet Halk Partisi ile Milli Selamet Partisi Arasında Yapılan Koalisyon Protokolü," Ankara, 1974, 9-13.

7 Bu İslamcılık karşıtı tepkinin CHP'nin (bir süre kendi kontrolünde olan) devlet televizyonu alanındaki politikalarını nasıl etkilediğine ilişkin bir izah için, bkz. Cem, 1976.

Kısaltma	Parti adı	Yıl	Lideri	Programı	Sultanbeyli Belediye Başkanı
MNP	Milli Nizam Partisi	1970-71	Erbakan	Milli-cemaatçi kalkınmacılık, İslamcılık	—
MSP	Milli Selamet Partisi	1972-80	Erbakan	Milli-cemaatçi kalkınmacılık, İslamcılık	—
RP	Refah Partisi	1983-98	Erbakan	Sosyal adalet, piyasa düzenlemesi, İslamcılık	Koçak (RP-FP) (1989-99)
FP	Fazilet Partisi	1997-2001	Kutan	İslamcılık, demokratikleşme	Karakaya (1999-2001)
SP	Saadet Partisi	2001-2009	Kutan, Kurtulmuş	İslamcılık, milliyetçilik	Karakaya (2001-2004)
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi	2001-2009	Erdoğan	Muhafazakârlık, demokratikleşme, piyasa reformları	Ersoy (2004-2009)

Tablo 2.1. 1970'ten 2009'a kadar İslami partilerin program ve lider değişiklikleri.

Örneğin bu mesafe MHP'nin aşırı milliyetçilerinin İslamcılara yönelik şiddetli saldırılarında[8] ve İslamcı öğrencilerle milliyetçi profesörler ve ilahiyat fakültesi yöneticileri arasındaki gerilimlerde ifadesini bulmuştu (Albayrak 1989, 92-94).

İslam dünyasındaki radikalleşmenin de Türkiye'deki dini hareket açısından bedelleri oldu. İran devriminin ardından bazı aydınlar ve radikal eğilimli kadrolar ana İslamcı partiden (MSP) kopup kendi radikal gazetelerini kurdular: *Hicret*. Daha da önemlisi, partinin tabanı radikalleşiyordu. Örneğin İslamcıların kalesi olan Konya'da 1980 Eylül'ünün başında düzenlenen mitingde bunu görmek mümkündü. Bu miting İsrail'in Kudüs'ü işgalini telin için düzenlenmişti.

8 MHP ideolojik köklerinde şamancılık olan bir partidir ama sonradan İslamı yeniden yorumlayarak aşırı milliyetçiliğe uygun hale getirmiştir. Bu hamle başarılı olmuş ve aşırı milliyetçilik Türkiye'de belli bir popülerlik kazanmıştı (Bora ve Can 1991). Ordunun 1980'lerin başında bu İslam yorumunu benimsemesi, Kürt milliyetçiliğine, İslamcılığa ve Avrupa Birliği'ne karşı muhafazakâr tepkiyle birleşince, MHP 1990'larda ve 2000'lerde Türkiye'deki en güçlü partilerden biri haline geldi.

Mitingde, "Anayasa Kur'andır", "Ya Şeriat ya Ölüm" ve "Düzene İsyan" gibi sloganlar atılıyordu. Daha çarpıcı olanı, bazı insanlar milli marş okunurken ayağa kalkmamıştı ve bu durum 12 Eylül darbesi için gösterilen gerekçelerden biri oldu (Albayrak 1990).

RP adı altında yeniden kurulduktan sonra, gençler partiyi yeniden radikalleştirmeye başlamışlardı. İslamcı partinin önde gelen liderleri yerlerini korumuş olmalarına karşın, Müslüman âleminde (esasen Pakistan, İran ve Mısır'dan gelen tercüme metinlerin elden ele dolaşmasıyla) yayılan radikal fikirlerden etkilenen genç kuşak İslamcılar partide etki yaratmaya başlamışlardı.[9] Sonu gelmez dinisiyasi tartışmalar 1980'lere damgasını vurmuştu. Bu tartışmaların çekirdeğini üniversite öğrencileri, öğretmenler, genç profesyoneller ve genç vaizler gibi hem önceki on yılın ılımlı İslamcılığına hem de apolitik tarikatlara karşı çıkan kişiler oluşturuyordu.

RP birbirine rakip eğilimlerin istikrarsız birlikteliğini yansıtmaya başlamıştı ve dinin artan siyasallaşması ılımlılıkla kol kola gidiyordu. Birçok itibarlı gelenekçi[10] tarikat şeyhini ve ulemayı kendine bağlamıştı. Fakat özellikle de 1980'lerin sonu ile 1990'ların başındaki radikalleşme döneminde, hareketin genellikle düzene saldırılarında tutuk davranan tarikatlarla olan bağları gevşedi. Bu arada radikallerin katılımı partinin belirsiz bir şekilde radikalleşmesine ama aynı zamanda radikallerin ılımlılaşmasına yol açtı (sonraki on yılın en önde gelen İslamcı liberali Mehmet Metiner'in liderliğindeki Girişim çevresi buna bir örnektir). Ayrıca RP kendini Alevilerden ayrıştırmaya devam ederek, muhafazakâr (ve çoğunluktaki) Sünnilere sesleniyordu. Örneğin 1993'te Sivas'ta otuzun üzerinde Alevi'nin katledilmesinde (örgütlü ve önder bir şekilde olmamakla beraber) aktif rol oynamıştı.[11]

RP kurduğu geniş tabanlı koalisyon sayesinde 1994 yerel seçimlerinin ardından en kilit yerellerde iktidarı ele geçirmeyi başardı. İslamcı belediyeler kentli

9 1980'lerde ve 1990'larda birçok İran yanlısı ya da benzer devrimci İslamcı grup vardı (İBDA-C, Hizbullah, Haksöz, Malatya grubu ve Selam) ama RP'yle bağ kurmamayı tercih edenler İslami harekette marjinalleştiler.

10 Bu kitapta gelenekçilik, İslam ve halk geleneğine yönelik laik, radikal İslamcı ya da modernist İslamcı saldırılara ve/veya bu çizgide yeniden yorumlamalara karşı ataerkil, ilmi ve tasavvufi otoritenin savunulmasını anlatmaktadır. Gelenekçilik hiçbir zaman saf bir ideoloji değildir; her zaman İslamcılığın, muhafazakârlığın ya da laikliğin farklı türleriyle çelişkili bir birlik arz eder.

11 Sivas katliamı son otuz yılda Alevilere yönelik üçüncü kitlesel şiddet eylemiydi. 1980 öncesindeki katliamlar Alevileri "komünist tehdidin" halk tabanı olarak gören MHP tarafından örgütlenmişken, üçüncü katliamın başlıca şüphelileri bir milliyetçi İslamcı parti ([Büyük Birlik Partisi] BBP) ile bir radikal İslamcı örgüttü (İBDA-C) (Coşkun 1995).

yoksulların olduğu bölgelere daha fazla hizmet götürmüş ve yoksullara ücretsiz kömür, yiyecek ve giyecek dağıtmıştı. Ayrıca RP belediyelerdeki rüşvetçiliği büyük oranda bitirdiğinden, kent hizmetlerinin niteliği de inanılmaz düzeyde artmıştı. Partinin ideolojik atılımı, farklı siyasi renklerden aktörleri Türk tarzı neoliberalizmin yarattığı münfesih zenginliğin peşinde koşmaları bakımından birleştiren 1980 sonrasındaki ideolojisiz ortamda, yolsuzluklardan (en azından 1994'e kadar) uzak durmasını sağlamıştı.

RP bu hamleleriyle popülerliğini artırdı ve 1995 seçimlerinden zaferle çıktı. RP yönetimi DYP ile koalisyon hükümeti kurmaya karar verdi ve Necmettin Erbakan başbakan oldu. RP Türkiye'nin Batı'yla olan bağlarını koparacağına dair sinyaller veriyordu: Ortadoğu'da ve Ortadoğu'nun ötesinde Müslüman milletlerin Türkiye liderliğinde yapacakları işbirliğine dayalı bir "küresel demokrasi"ye oynuyordu (Özdalga 2002). Fakat RP yolsuzluklarla savaşmak için hükümet gücünden yararlanmayı başaramadı ve koalisyon hükümetini korumak adına boğazına kadar yolsuzluğa batmış olan DYP'yi destekledi. Ayrıca yolsuzluk belirtileri RP saflarında da gözükmeye başlamıştı ve parti iktidara geldikten sonra ideolojik şevkini kısmen kaybetmişti. Aynı zamanda, dini cemaatlerin ve örgütlerin faaliyetleri de uhrevi düzlemden uzaklaşmaya başlamış ve çoğu iktidarın nimetlerinden yararlanmaya odaklanmıştı.

Fakat RP'nin artık sınırlı olan radikalliği bile iktidar bloğunun öfkesini uyandırmaya yetmişti. Hükümette geçirdiği dönemde, bazı İslamcı belediyeler ve sivil örgütler diğer ülkelerdeki İslamcı rejimlere ve örgütlere olan sempatilerini göstermek adına toplantılar düzenledi. Erbakan sık sık daha fazla İmam Hatip Lisesi açmak gerektiğinden bahsediyordu ki laik generallerin en çok tepki gösterdiği konulardan biriydi bu. Ayrıca ülkenin önde gelen şeyhlerinin davetli olduğu bir yemek vermişti. Cumhuriyet tarihinde bir ilk olan bu davet, laiklik yanlıları tarafından cumhuriyetin ilk yıllarındaki reformlarla yasaklanan tarikatların ve cemaatlerin resmen tanınması olarak yorumlandı. Bu gelişmeler laiklik yanlısı, orta sınıf sivil örgüler tarafından protestolara ve üstü kapalı askeri müdahale çağrılarına yol açtı.[12] Ordu da bu çağrılara seyirci kalmadı ve 1990'ların ortasında baskıları artırdı. Hegemonik sivil toplum ve devlet karşı atağa geçmişti.

28 Şubat 1997'deki askeri müdahalede ordu 1980'de yaptığı gibi meclisi kapatmak yerine koalisyon hükümetine "muhtıra" vermekle yetindi. Hükümete zorunlu laik eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkarmasını, Kuran kurslarını ve İmam

12 Hemen hemen bu dönemde, Atatürk kültü yeniden popüler hale geldi; ama Mustafa Kemal'in klasik, asık suratlı temsillerine karşıt, daha piyasa güdümlü ve yumuşak bir tarzda (Özyürek 2006). Bu değişim, son on-yirmi yılda çeşitlileşmiş, profesyonelleşmiş ve özel sektörle bütünleşmiş olan (ayrıca kamudaki profesyonel işlerin çoğunu elinde tutmaya devam eden) laik orta sınıf için biçilmiş kaftandı.

Hatip Liselerini sınırlandırmasını ve tarikatları kontrol altına almasını telkin etti. RP açısından tabanını küstürmeden bu politikaları uygulamak mümkün değildi. Sonuçta hükümet istifa etti. Askeri müdahalenin etkisi RP'nin kapatılması (Ocak 1998) ve Erbakan'ın siyasi yasaklı ilan edilmesiyle devam etti (Koğacıoğlu 2004).

RP'nin yerini alan FP düzene olan eleştirilerini azalttı ama aynı zamanda Meclis'e örtülü bir milletvekili sokmaya yeltendi. FP ideologları başörtüsü sorununu bir demokrasi ve insan hakları meselesi olarak teorize etmeye başlamışlardı ve bu sayede Avrupa Birliği'nden destek görmeyi bekliyorlardı. Örtülü milletvekili Merve Kavakçı milliyetçi ve merkez sol partilerin baskıları nedeniyle yeminini bile tamamlayamadan meclisi terk etmek zorunda kaldı (Göçek 1999). FP'nin kapatılmasına yol açan olaylardan biri bu oldu. Askeri müdahaleye ve onun süregelen yansımalarına verdikleri destek merkez sağ ve merkez solu, bu eski hasımları birleştirmişti. Hegemonik sivil toplum ile siyasal toplum içindeki farklar karşıhegemonyayla savaşmak üzere askıya alınmıştı. Düzenin bu karşı saldırısının ardından İslamcı parti derin bir krize girdi. Hegemonyaya karşı koymanın farklı birkaç yolu başarısız olduğundan, İslamcı önderliğin kayda değer bir kesimi elitlere katılma kararı verdi.

Kitle Siyaseti ile Karizmanın Evliliği

İslamcı hareket otuz yılda ideolojik bağlılıklara dayalı bir kitle partisi kurmuştu. Yerleşik partilerin aksine, büyük ve etkili bir bürokrasi inşa etmiş ama yine de bunu Mesihçi bir ruhla yoğurmuştu (Arat 2005). Bu parti bürokrasisi de kaynakları yeniden paylaştırmaya girişmişti ama bu basit bir kayırmacılık ya da patronaj örneği değildi (Üçüncü Bölüm).[13]

Tüm bunları kolaylaştıran Erbakan'ın karizması olmuştu. Parti eylemcileri ona Mesihi nitelikler atfediyorlardı. Onu, "yüzünden nur akan bir insan" olarak (aktaran Arat 2005, 54) vb tarzda tarif ediyorlardı. Fakat tıpkı bazı merkez sağ liderler gibi Erbakan da kökeni bakımından elitlere mensuptu. Zamanla İslami tevazuya açıkça ters düşen lüks yaşantısı hakkında ayrıntılarla dolu haberler ve dedikodular ortalığı kapladı. Sonra, medya Erbakan'ın siyasi kariyeri döneminde zenginleştiğini ortaya serdi. Dindar kesimler Erbakan'ın lüks yaşam tarzını geriye dönüşlü şekilde toplumsal kökenlerine atfetti ve Erbakan elit siyasetçilerden biri düzeyine inerek gözden düştü. Erbakan'ın gözden düşmesi İslamcılar arasında yeni karizmatik figürlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayacaktı.

---

13 Bu demek değildir ki İslamcı partiler gelenekçiliği ve kayırmacılığı reddetti. İslamcı partiler daha ziyade merkez sağ çizgide ilerleyerek, yereldeki eşrafı karizmatik önderler üzerinden bürokratik mekanizmalara dahil etti. Aslında merkez sağdan da cesur davranarak, yalnızca yereldeki eşrafı değil, tarikat liderlerini de *açıkça* dahil etmeye çalıştılar.

İslamcılar ve Ulus

Yeni doğan İslamcı siyasal toplum, hegemonyacı birlik vizyonuna nasıl yanıt verdi? Bazı küçük radikal gruplar milliyetçiliğin hegemonyasını doğrudan ve açıkça reddederken (bkz. Üçüncü Bölüm), ana akım İslamcı parti milliyetçi öğelerle İslami beynelmilelciliği (ümmetçiliği) birleştirmişti. MSP'nin dağıttığı ideolojik risaleler (örneğin Özdamar 1977) İslamcı ideolojinin başlıca amacının Türkiye'yi büyük bir ulus haline getirmek olduğunu söyleyerek başlıyordu. Fakat aynı risalelerin sonraki sayfalarında ana amaç Allah'tan başka kimseye hizmet edilmemesi şeklinde yeniden tanımlanıyordu. Bu ideologlar İslami bir Türkiye'nin hem Müslümanlara hem de gayri Müslimlere refah, halk egemenliği ve adalet getirmek suretiyle tüm dünyaya hizmet edeceği düşüncesiyle milliyetçi, dini, ümmetçi (ve hatta solcu) söylemi birleştiriyorlardı.

RP başlarda, Türkiye'nin tüm dünyaya liderlik etmesi iddialarını bırakmadan daha ümmetçi bir görüşe kaydı. Partinin ideolojisindeki bu ümmetçileşme parti ağlarının küreselleşmesiyle alakalıydı. Örneğin Almanya'ya göç edip yeni yurtlarında daha dindarlaşan birçok göçmen yirmi yılı aşkın zamandır harekete maddi destek sağlıyordu. Elbette dışarıya da para akışı oluyordu, zira Sultanbeyli gibi yoksul semtlerindeki insanlar bile biriktirdikleri üç beş kuruşu Bosna, Afganistan ve Çeçenistan'daki Müslümanları desteklemek için kullanıyorlardı. Bu para akışı yine küreselleşmenin ürünü olan İslami bankalar üzerinden oluyordu çoğunlukla. Mali düzenlemenin eskisi kadar sıkı olmaması, dindar işadamlarının bu zamana kadar laik bankaları riskli ve İslama aykırı buldukları için kullanmaktan kaçınan dindar insanlardan para toplamalarını mümkün hale getirmişti. Bu artan ulusötesi dayanışma ve dünyanın birçok yerinde artan sayıda İslami rejim, İslamcılarda dünya çapında İslami bir siyasal kutup yaratmanın mümkün olduğu inancını doğurmuştu.

Fakat RP'nin pragmatizmi, programındaki bazı temel maddeleri yavaş yavaş bırakmasına yol açtı. Örneğin partinin başlıca iddialarından biri, Kürt sorununu İslami dayanışma yoluyla çözmekti. Ama partinin Beşinci Kongresi'nde Erbakan'ın konuşmasında Kürt sorunu geçiştirildi. Bu durum partinin Kürt üyelerini rahatsız etti ama rahatsızlıklarını resmi kanallardan dile getirmemeyi tercih ettiler. [14]

Öte yandan 1990'ların sonuna doğru İran ve Afganistan'daki İslami rejimler utanç kaynağı haline geldi. Küresel para akışı Bosnalıları soykırıma dayanan katliamlardan kurtaramadı. Daha kötüsü, uluslararası İslami bankalar ve kredi kuruluşları da yolsuzluklara bulaşmıştı. Türkiye'deki büyük bir bankanın da aralarında olduğu bazıları iflas etti ve dinin tek başına piyasa güçlerinin zulmüne panzehir olabileceği inancı yara aldı.

---

14 "RP Yemini Değişti", *Zaman*, 14 Ekim 1996.

Sonrasında tüm dünyada, özellikle de 1997'den sonra İslami birlik olasılıklarından duyulan hayal kırıklığının Türkiye'deki tezahürü, İslamcıların AB'ye ve evrensel insan hakları ve demokrasi söylemine sarılmaları oldu. Bu hamle milliyetçi eğilimli insanların gözünde İslamcıların itibar kaybetmesine yol açarken, liberal aydınların ve profesyonellerin sempatisini kazanmalarını sağladı.

Tevhidi Din

1970'lerde İslamcılar çoğunlukla bir kültür savaşı yürütmeye odaklanmışlardı. Siyasetçilerin alkol, heykeller ve cumhuriyetin getirdiği diğer "İslami olmayan" pratikler hakkındaki sansasyonel beyanlarıyla gündemde kalmaya çalışıyorlardı. MSP ideologları, temel amaçlarından birini dindar insanlara devlette, özellikle de bürokrasinin orta kademelerinde istihdam alanı açmak olarak tarif ediyorlardı (Karib 1975, 102-4).

Daha da önemlisi, MSP İmam Hatip Liselerine uygulanan baskıyı yumuşatmayı başarmıştı. Sonraki yıllarda bu okulların öğrencileri ve mezunları hareketin başlıca eylemcileri ve liderleri haline geldiler. Bilindiği üzere, Türkiye'de İmam Hatip Liseleri imam ve hatip yetiştiren resmi kurumlar olmalarına karşın, öğrencilerin kamu okullarında dinin vecibelerini (örneğin namaz) yerine getirmeleri mümkün olmadığından, çocuklarının imam ya da hatip olmasını istemeyen dindar aileler bile çocuklarını bu okullara göndermişlerdir (Özdalga 1999). Zaman içinde İmam Hatip Lisesi mezunları kamuda önemli mevkilere geldiler ve ekonomik, kültürel ve siyasal alanda laik orta sınıfla rekabet edebilecek dindar bir orta sınıf oluşturdular.

Bu on yılda, İslamcılar çoğunlukla günlük yaşamı (kamusal alanlarda ve devlet dairelerinde tutum ve davranışlar da dahil olmak üzere) dönüştürmeye çalıştılar ve düzenle doğrudan karşı karşıya gelmemeye çalıştılar. Tercüme kitapların "tevhidi İslam" fikrini propaganda ettiği 1970'lerin sonlarında başlayan hareketin radikalleşmesiyle birlikte bu da değişecekti. Bunun için kültürün, ekonominin ve siyasetin tamamen İslamileştirilmesi gerekiyordu. Tevhidcilere göre, "geleneksel din" yeterince siyasi değildir, dar manevi alanla sınırlıdır ve hurafelere bulaşmıştır.[15]

1980'lerde ve 1990'larda tüm ülkede çok sayıda İslamcı yayınevi, dergi ve gazete kuruldu ve bu durum tevhidi İslamın daha da güçlenmesine yol açtı. Bu

15 Bu kitapta, yaşamın tüm yönlerini İslamileştirmeyi amaçlayan hareketleri adlandırmak için "fundamentalist"ten ziyade "tevhidci" kavramı kullanılmaktadır. ABD bağlamında, geleneği reddederek ilk Hıristiyan metinlerini savunan Protestan hareketleri adlandıran bir kavram olarak ortaya çıkan fundamentalizm (Riesebrodt 1993), yanlış bir şekilde, tüm İslami tevhidci hareketleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Oysa bu hareketlerin çok azı özgün ABD fundamentalizmi gibi ortaçağ geleneğini reddederek dinin "saf," özgün halini savunmaktadır. Bazen kendisine Selefi adını da veren bu azınlık ile ana akım İslamcılık arasında aşılması zor çelişkiler vardır.

yirmi yıl, gençlerin ideolojik tartışmalar ve günlük hayatın İslamileştirilmesi yoluyla siyasi eğitimden geçtikleri İslami yurtların güçlenişine de tanık oldu.

Bu yıllar boyunca sivil toplumun ve devletin İslamileşmesi, (birçok tecessümüyle) İslamcı partiyle bağlantılıydı. CHP sivil toplumun laikleşmesini devletin laikleşmesiyle bu derece birbirine bağlamayı hiçbir zaman başaramamıştı.

Kent Uzamının İslamcılarca Devralınması

Toplumla devletin birbirine yeniden bağlanması, İslamcıların kent uzamına ilişkin değişen tutumlarıyla birlikte yeni bir dönüş daha yaşadı. İslamcı parti İstanbul'da Sultanbeyli ve Arnavutköy'deki zaferlerle başlayarak metropollerdeki belediye seçimlerinde galip geldi (1989). Büyük metropol merkezleri yavaş yavaş dindarlaştı. Kentin kilit mekânlarına dini semboller yerleştirildi (Çınar 1997). RP Ayasofya'yı camiye dönüştürmeye ve Taksim Meydanı'nın ortasına bir cami dikmeye çalıştı (MSP'nin iki eski projesi). Resmi baskı nedeniyle bu girişimler sonuçsuz kaldı. Fakat hareket şehirlerin laiklikle özdeşleştirilmesini kırmıştı (Çınar 2005).

Ne var ki İslamcılığın kent projesi (kendi verdikleri adla, "fethi") farklı şekillerde yorumlanıyordu. Bazı İslamcılar fetihten sonra şehirlerin dünyayla daha da bütünleşeceğini savunuyordu (Bora 1999). Belediyelerin daha fazla turist çekmek için Osmanlı tarihinden yararlanabileceğine dikkat çekiyorlardı. Ayrıca şehirlerin yeniden kalkınmasında Müslümanların enerjisinden yararlanmanın dünya kapitalizmiyle rekabette hayırlı olacağını iddia ediyorlardı. Başka bir kesim ise piyasa verimliliğiyle bu kadar ilgilenmiyordu. Kitleleri şehirlerin çeperlerine yerleştiren elitlerin dışlayıcılığının son bulmasını istiyorlardı.

Uzamın kullanılması konusundaki bu farklılıklar aslında hareketin içindeki sınıfsal gerilimleri yansıtıyordu. Bir yandan, İslamcıların şehirlerdeki gücü gecekondu oylarının bir türevi haline gelmişti. Diğer yandan, gecekondular kadar kalabalık olmasa da, yeni bir dindar orta sınıf ortaya çıkıyordu. Bu profesyonel ve aydınlardan bazıları, hareketin daha fazla burjuva çizgide ilerlemesini istiyorlardı ve dolayısıyla hareketin içindeki eski taşralı işadamlarına daha çok yakınlık duyuyorlardı.

Ahlakçı Popülizm mi, İslamcı Sermaye mi?

Küreselleşmeden ötürü küçük ve orta ölçekli şirketler daha önce görülmedik düzeyde önem kazanmış, 1970'lerde az çok İslamcı siyasal partiye bağımlı olan taşralı işadamlarını yavaş yavaş güçlendirmişti. Bu değişikliğe yanıt olarak, RP'nin yeni ekonomik programında özel işletmelere ve ithalata "ağır sanayileşme hamlesi"nden daha fazla vurgu yapılmıştı.

Fakat yeni programdaki bu zahiri neoliberal tutum işletmelerde ortak mülkiyete ve/veya çalışanların sahipliğine ve denetimine ilişkin vaatlerle dengeleniyordu (Erbakan 1991). Partinin yeni sloganı olan "Adil Düzen" modelini

savunan dindar aydınlar, (Marksist olmayan) sosyalist deneyimlerden ve fikirlerden etkilenmişlerdi.[16] Partinin "Adil Ekonomik Düzen" başlıklı elkitabı emek sömürüsüne saldırıyor, sınıf eşitsizliklerini eleştiriyor ve emeğin ulusal gelirden aldığı payın adaletsiz derecede düşük olduğunu vurguluyordu (Erbakan 1991, 4-5, 9-10, 89). Programın neoliberalizmle ilişkisi bir yandan faize, diğer yandan da vergilere saldırılarıyla (ilkini antiliberal, diğerini de neoliberal olarak yorumlayabiliriz) daha da karmaşıklaşıyordu (Buğra 2002). RP fiyatların arz-taleple belirleneceğini kabul etse de tüm ücretlerin devlet tarafından belirleneceğini söylüyor ve herkese iş, sigorta ve sendika vaat ediyordu (Erbakan 1991, 19, 65-66).

Modelin çelişkili niteliği diğer birçok aydını ve dindar işadamını rahatsız etmiş ve bu kesimler, Adil Düzen'in içeriğini netleştirmek ya da bunu tümden kaldırmak için partiye baskı uygulamıştı. Baskılar semeresini vermiş olacak ki parti 1994'te eleştirilerden bazılarına yanıt veren yeni bir broşür yayımladı. Broşürün ilk cümlesi şöyleydi: "Adil Düzen gerçek özel sektör yanlısı düzendir" (Refah Partisi 1994, 1). Devletin görevleri 1991'deki ilk elkitabına kıyasla sınırlıydı. 1994 elkitabında Adil Düzen'de tek bir grev ya da lokavt olmayacağı bile iddia ediliyordu, zira bunlara ihtiyaç duyulmayacaktı (Refah Partisi 1994, 23).

1990'larda İslamcı parti "kapitalist sömürü"nün ve faiz sisteminin kaldırılmasından yana ajitasyondan ötürü yoksulların ve işçi sınıfının oylarının ezici çoğunluğunu kazandı. RP'nin hükümette geçirdiği tek yıl (1996-97) Türkiye ekonomisinin neoliberalleşmesine ciddi darbe vurdu. Fakat İslamcılar ve dindar aydınlar geliştirdikleri ekonomik modeli hiçbir zaman ciddiye almadılar ve iç çelişkileri düzeltmek için gerçek bir çaba harcayan olmadı. Dümenin başına dindar yöneticiler geçince devlet kontrolündeki Türkiye ekonomisinin doğru yolu bulacağına inanıyorlardı. Alternatif bir ekonomi programı inşa edilmesi konusundaki bu gailesizlik Mohandas Gandhi'nin kapitalizme yönelik ahlakçı ve iptidai saldırısını hatırlatmaktadır (Chatterjee [1986] 2001). Dahası, İslamcı program daha tümüyle uygulanamadan 28 Şubat askeri müdahalesi (laiklik yanlısı Türk Sanayici ve İşadamları Derneği'nin [TÜSİAD] şiddetle desteklediği müdahale) yoksulların daha da siyasallaşmasının önüne geçti. Dindar burjuvazi bu fırsattan yararlanarak hareketin içinde ahlakçı popülizmi marjinalleştirdi.

İslamcıların laik hegemonyaya karşı ekonomik karşı koyuşuna dair bu özet, İslamcıların karşıhegemonyacı eklemlenme zincirindeki en az geliştirilmiş halkanın bu olduğunu göstermektedir. İslamcıların saflarında daha sağlam antikapitalist karşı çıkış sergileyenler oldu (Dördüncü Bölüm) ama bunlar partinin ulusal programında yansımasını bulmadı.

16 "Adil Düzen" tabirini ilk kez kullanan aydınlar Akevler Kooperatifi adında bir İslami komünün sakinleriydi (Çakır 1994).

İslamcılığın Massedilmesi

1997'de İslamcılığın askeri yenilgisinin ardından yeni bir siyasal liderlik doğdu. Yeni liderlik İslamcılığın hegemonyacı oluşumun her kademesinde az çok başarıyla laik neoliberalizm tarafından massedilmesi için zemin hazırladı.

Ehlileştirilmiş Liderlik

FP'nin gittikçe daha da neoliberal, demokrasi ve ABD yanlısı hale gelen gençliği ilkin mevcut parti yapısını ele geçirmeye çalıştı. Ama büyük bir parti kongresinde oylamayı kaybedince yeni bir örgüt kurdular: Adalet ve Kalkınma Partisi. AKP liderleri laik medyaya ve orduya, dini siyasete alet etmeyeceklerini vaat ettiler. Ayrıca belli aralıklarla ABD'yi ziyaret edip yetkililerle (içeriği hiçbir zaman açıklanmayan) toplantılar düzenlediler.

AK Parti yukarıda bahsedilen merkez sağ eğilimin bir başka çeşidiydi. İktidar bloğuna taşralı tüccarların ve işadamlarının yanı sıra dindar aydınların ve profesyonellerin de dahil edilmesiyle bu bloğu genişletmeyi arzuluyor ve aynı zamanda, neoliberal ve dünya pazarına oynayan kesimlerin de bloktaki tabi konumuna son vererek ellerini güçlendirmek istiyordu. Umut vaat eden başka bir merkez sağ seçeneğin yokluğunda, kısa süre sonra, çok sayıda merkez sağ siyasetçi, aydın ve seçmen parti saflarına katıldı. Böylece AKP Kasım 2002 seçimlerinde ezici bir zafer kazandı ve tek başına hükümet kurdu.

Profesyonelleşme ve Karizma

İslamcılığın massedilmesinin vitrinini oluşturan başlıca otorite figürleri, profesyonellikleri, laik medyayla diyalogları ve küresel kapitalizmle bütünleşmeleri bakımından eski İslamcı liderlerden ayrılıyorlardı. AK Parti liderlerinin en kritik özelliği kişisel planda dindarlıklarını korurken, sık sık İslamcılardan ne kadar farklı olduklarını vurgulamalarıydı. Başbakan sıfatıyla Tayyip Erdoğan bu farklılığı "Biz Milli Görüş gömleğini çıkardık" mecazıyla anlatıyordu: AKP liderlerinin Refah-Saadet-Fazilet Partisi'nin İslamcılarıyla ortak bir yönü kalmamıştı.

Fakat bu yeni vurgu hem dindar yöneticilerin başa geçmesini isteyen hem de orduyla karşı karşıya gelmek istemeyen parti tabanındaki bazı kesimleri memnun etse de, yeni liderlerin artık "bizden biri" olmadığını düşünen bazılarını da yabancılaştırmıştı. Bu yüzden yabancılaşan kesimlere seslenmek adına, liderler kökten değişmediklerini kanıtlamak zorundaydılar. Örneğin Milli Görüş'le artık ortak yanları kalmadığını söyleyen Erdoğan, 2007 genel seçimleri yaklaşırken "ben değişmedim" de diyordu. Katı laiklik yanlıları bunu AKP'nin "şeriatçı" bir parti olduğunun kanıtı olarak yorumlamış ve ordunun siyasete daha fazla müdahalede bulunması çağrısında bulunmuşlardı. AKP'nin bu ileri geri manevraları 2007 seçimlerinde kazanılan zaferin ardından da devam etti ve eski elitlerle İslamcıların tamamen kaynaşmasını engelledi.

Pasif devrimin ayrılmaz parçası olan bu yalpalamalara ve müphemliklere rağmen, Erdoğan nihayetinde halkın karizmatik kahraman arayışına yanıt verdi. Gençliği, paternal otoriterliği, halkın içinden çıkmış olması ve dindarlığı, Beşinci ve Altıncı bölümlerde görüleceği üzere, partisinin uyguladığı politikalara rıza gösterilmesini sağladı.

Küreselleşmecilikle Milliyetçiliğin Birleştirilmesi

RP'nin birlik vizyonu İslamcılık ile milliyetçiliğin yaratıcı bir şekilde birleştirilmesiyken, AK Parti bu melezleştirmeye Batı yanlısı bir öğe daha eklemişti. Batı'daki tavır değişikliği bu dönüşümde merkezi bir yere sahipti. Soğuk Savaş döneminde İslamı komünizme karşı güçlü bir silah olarak gören ABD, uluslararası alandaki duruşunu değiştirmeye ve İslamın muhalif biçimlerini "terörizm" diye tanımlamaya başlamıştı. Batı Avrupalı elitler gerek Avrupa'daki Müslüman nüfusun artması gerekse de küresel hegemonun bu yeniden tanımı nedeniyle, İslamcılığı hedef aldığı sürece otoriterliğe ve baskılara göz yummaya başlamışlardı. Bu nedenle Türk İslamcılarının yön değişikliği ilk başta herhangi bir sonuç vermedi.

AKP bu değişiklikleri yapıcı şekilde yorumlayarak ve ABD ile işbirliği yaparak Müslüman âlemindeki başlıca oyunculardan biri haline geldi. Parti kadroları (ve yavaş yavaş takipçileri) İslami siyaseti ABD'deki muhafazakâr modele bağlı şekilde dönüştürdüklerinden, AK Parti'nin ABD ile ilişkisi pragmatik bir ittifaktan ibaret değildi.[17]

AK Parti bu ABD yanlısı dönüşü Kürt meselesini yeniden düşünerek tamamladı. Selefi RP gibi AKP de Kürtler ile Türkler arasındaki birlik ihtiyacını vurguluyordu. Fakat RP'nin aksine, AKP "küresel" (yani ABD ve AB tanımlı) demokratik normlara göre birlik kurmaya çalışıyordu. Erdoğan iki halk arasındaki birleştirici nitelik olarak İslamdan bahsetmekten geri durmuyor ama İslami birliğin daha İslami bir devlet yaratacağını ima etmemeye de dikkat ediyordu.

Fakat hükümetteki ilk döneminin son yıllarında, AKP etnik Türklerin desteğini kaybetmemek için milliyetçi söylemini ve politikalarını yoğunlaştırdı (Cizre 2008; Duran 2008). Birlik kurma vizyonu ve pratiği yaratıcı olmakla beraber dalgalı ve istikrarsız bir seyir izliyordu. Bu yüzden birleştirici bir vizyon oluşturma alanındaki pasif devrim, yeni ortaya çıkan burjuva hegemonyasının en zayıf halkası olarak kaldı (bkz. Beşinci Bölüm).

---

17 Arrighi (1990) "manevi ve entelektüel bir önderlik" olarak Gramsci'nin hegemonya kavramını siyasal iktisat bağlamında uluslararası ilişkilere uygulamak gibi önemli bir iş yapmıştır. Burada Arrighi'nin kavramı ulusararasılaştırma içgörüsünü dini ve kültürel alana da uyguluyorum.

Muhafazakâr Din ile İslamileşme Arasında Gidip Gelme

AK Parti ilk yıllarında, önde gelen liderlerinin ve kadrolarının dindarlığına karşın, din konusunda çoğunlukla sessiz kaldı. AKP politikaları 2004'e kadar Türkiye'deki merkez sağ gelenekle az çok uyum içinde olmasına karşın, bu yıl içindeki birkaç hamle partinin İslami bir yöne direksiyon kırabileceği konusunda şüphelere yol açtı. Örneğin AKP hükümeti İmam Hatip Liselerinin yalıtılmışlığını kıracak bir yasa geçirmeye çalıştı. 28 Şubat askeri müdahalesi bu okul mezunlarını ilahiyata yönlendirmiş ve üniversitelerdeki diğer bölümlere girmelerini zorlaştırmıştı. Ordunun dayattığı sekiz yıllık zorunlu eğitim yasası aynı zamanda öğrencilerin bu okullara ancak sekiz yıllık temel eğitimin ardından başlayabilecekleri anlamına geliyordu. Böylece üniversiteden önce İmam Hatip Liselerinde verilecek yoğun din eğitimi üç yıla düşmüş oluyordu. Dindar kesim 1997 sonrasında bu karara protestolarla yanıt vermiş olmasına karşın (bkz. Üçüncü Bölüm), İmam Hatip Liseleri birçok öğrenci kaybetmiş ve sonraki yıllarda kayıtlı öğrenci sayısı azalmıştı.

AK Parti sekiz yıllık eğitim yasasını kaldırmaya çalışmak yerine, İmam Hatipli öğrencilerin üniversitelere girmelerinin önündeki engelleri kaldıracak yeni bir yasa hazırladı. Katı laiklik yanlıları bunu AKP'nin gizli İslamcı emellerinin bir tezahürü olarak yorumladı. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer yasa tasarısını veto etti ve ordu da bu tasarıyı ciddi bir tehdit olarak algıladığını duyurdu.

Laiklik yanlılarının tepkisi, en hafif tabirle, abartılıydı. İslamcıların aksine AKP'nin tüm eğitim sistemini İslamileştirmek gibi bir amacı yoktu, yalnızca çok önemli bir kaynağı korumak istiyordu: İmam Hatip Liselerinin sınırlandırılması yalnızca İslamcılığa değil, din yönelimli her türlü projeye vurulmuş bir darbeydi. Başka bir deyişle, İmam Hatip Liseleri için verilen kavga yeni partinin dindar merkez sağcılığı ile çelişmiyordu; zira AKP'nin ABD tarzı muhafazakârlığı İslami olan her şeyi yadsımıyordu. Sonuçta müfredatında din eğitimi olan okullar ABD eğitim sisteminin de bir parçası değil mi? Ders kitaplarında evrim teorisine vurguların daha da azaltılması ve televizyonlarda sık sık dini programların yayımlanması gibi diğer dini değişiklikler de tam bir İslamileşmenin değil, Türkiye'deki İslami siyasetin yeni sınırlarının işaretleriydi. Bu sınırlar Türkiye'deki dindar nüfusun önceki taleplerinden ziyade, giderek daha da fazla ABD muhafazakârlığına dayalı olarak tanımlanıyordu.

AKP yönetimindeki bir diğer kayda değer eğilim de egemen laik kesimlerin tavır ve davranışlarının kısmen İslamileşmesiydi. Ülke çapındaki kamuoyu yoklamalarında, İslamcıların İslamın mutlak saflığı iddialarını bıraktıkları ama laiklik yanlılarının Tanrı'yı daha çok düşünmeye ve dünyaya daha fazla ruhani gözlüklerle bakmaya başladıkları görülüyordu. Altıncı Bölüm'de dinin laik hegemonya tarafından massedilmesinin pasif bir devrimle sonuçlandığına ilişkin başka ayrıntılar da verilecektir. Dinin kamusal alanda giderek daha fazla görünür hale gelmesi laik kapitalist hegemonyayı devirmekten ziyade güçlendirmişti.

Modern Uzamın İslami Tarzda Yeniden İnşa Edilmesi

İslamcılar taşradaki ve kentteki yoksul semtlerini yalnızca taşralılığı yücelterek değil (Türkiye'de merkez sağ hep böyle yapmıştı), aynı zamanda taşralı kitleleri şehirlerle bütünleştirerek ve bu bütünleşme sürecinde şehirleri dönüştürerek kazanmışlardı. İslamcıların kırdan göç edenlere yaklaşım stratejileri AKP'nin eski İslamcıları tarafından devralınmış ama fetih gibi savaşçı metaforlar bir kenara bırakılmıştı. Böylece kırdan kente göç edenler AKP'yi Türkiye'deki elitizme karşı kendi doğal liderleri olarak görüyorlardı ama birleşik hareketleri uzamsal alanda tam bir İslamileşmeyi gerektirmiyordu.

AK Parti, RP'nin İslamileştirdiği kent uzamını kısmen gayri İslamileştirdi (bkz. Altıncı Bölüm). Partiye artık İslamcı hareketin işadamlarından oluşan kanadı hâkim olduğundan, yatırımlar için cazip bir kent altyapısı ve kültürünün yaratılması daha da vurgulanır olmuştu. Şehirlerin genel görüntüsü sekülerleştirilmiş ama İslami işyerlerinin, tüketicilerin ve yaşam tarzlarının dahil edilmesiyle şehirler aynı zamanda kısmen İslamileşmişti. Son olarak, AKP her yerde alkolü yasaklamak yerine (İslamcıların ütopyası), ABD'deki muhafazakâr model uyarınca alkol satışına ve kullanımına kısıtlamalar getirmişti. Pasif devrimin uzamsal boyutu tüketimci, seküler ve kapitalist bir kent çatısı altında moleküler bir İslamileşme yaşanmasıydı—siyasal toplumun rehberliğinde ve sivil toplumun aktif katılımıyla.

Kutsallaştırılmış Neoliberalleşme

2001'deki kuruluşundan itibaren, AK Parti ideologları partiyi ekonomik bir kaymanın ifadesi olarak sundular; ama bunun için fevkalade uhrevi bir dil kullandılar. Ağırlıklı olarak elitlerin bulunduğu İskenderpaşa cemaatinin üyesi olan muhafazakâr ideologlardan Nazif Gürdoğan bu partiyi (tasavvuf diliyle) karaya karşı akın, "karanlığın güçlerine" karşı "aydınlığın güçleri"nin temsilcisi olarak yorumlamıştı. Gürdoğan'a göre, karanlığın güçleri merkeziyetçi, hiyerarşik ve katı örgütlerin; aydınlığın güçleri ise güven, şeffaflık ve otorite paylaşımına dayalı örgütlerin savunucularıydı.[18] Siyasal iktisat diliyle konuşmak gerekirse, partiyi burjuvazinin milliyetçi kesimlerinin temsil ettiği örgütlü kapitalizme karşı esnek kapitalizmin aracısı olarak görüyordu. Fakat tıpkı ABD'deki yeni muhafazakârlar gibi, bu muhalefeti dini terimlerle ifade ediyordu (AK Parti'nin öncelleri olarak da Reagan ve Thatcher'ı gördüğünün altını çizelim). Dindar sivil toplum (eskiden İslamcı olan gazeteler, cemaatler, tarikatlar, dernekler vs) AK Parti'nin ekonomik programını kutsallık halesine bürümek için güçlerini birleştirmişti. Bu manevileştirme olmadan, neoliberalizm hızlandırılarak devam

18 Nazif Gürdoğan, "Ak ile Kara Turnuvasına Yeni Bir Siyasi Katılım", *Yeni Şafak*, 19 Ağustos 2001.

ettirilemezdi. Ekonomi söyleminin eğilimlerinin moleküler İslamileşmesi yeni kapitalist hegemonyanın ayrılmaz bir parçasıydı.

Bu dönüşüm bağlamında AK Parti kamu harcamalarını kısmak, ücretleri kontrol altına almak, tarıma olan desteği kesmek ve devlet elindeki işletmelerle doğal kaynakları özelleştirmek üzere IMF ile yakın işbirliği içinde çalıştı (Patton 2006). Fakat partinin neoliberal politikalarının tüm ekonomik sonuçları doğrudan hissedilmedi: Reel ücretler düşüp işsizlik artarken, Gini katsayısı (geleneksel eşitsizlik ölçümü) esasen kayıt dışı çalışanların durumundaki belli iyileşmelerden ötürü azalmıştı. Özellikle de kayıt dışı işçilere yarar getiren bu karma sonuçlar partinin bazı kesimleri arasındaki popülerliğinin nedenleri arasındaydı.[19]

* * *

İslamcılığın yükselişi ve massedilişine ilişkin bu genel izah kendi içinde yetersizdir; zira taşıyıcıları İslami siyaseti her zaman kenarlarda inşa etmişlerdi.[20] Eylemciler İslami hareketi "yabancılaşmış" metropol merkezinin güya daha sahici olan çevre tarafından fethedilmesi olarak tasavvur etmişlerdi. Bu nedenle İslamcı hegemonyacı faaliyetin çoğu kenarlardaki halkın günlük faaliyetlerine odaklanmıştı. Dolayısıyla İslamcılığın genel tarihini günlük hayat temelinde nasıl işlediğinin izahıyla tamamlamamız gerekiyor.

---

19 Retorik düzeyinde bakarsak, AKP saflarında sosyal adalet laflarının hâlâ edildiğini görüyoruz ama partinin bununla ne kastettiği kökten değişmiştir. Sosyal adalet artık yeniden paylaşım değil, mikro krediler ve küçük işletmelere destek demektir; üstelik bu da piyasa eksenli bir toplumun sınırları içinde olmalıdır. Partinin diğer sosyal politikaları (yoksul mahallelerinde ücretsiz kömür dağıtımı ve yoksul çocuklarına ücretsiz okul araç gereci dağıtılması) mali istikrarın korunması, bütçe disiplini ve özelleştirme temelli genel politikada marjinal bir yere sahiptir. Bu anlamda AKP'nin Üçüncü Yol'un Türkiye versiyonu olduğunu söylemek (Öniş ve Keyman 2003) doğru değildir, zira AKP'nin sosyal politikaları "sosyal-liberal" olduğunu açıkça ilan eden hükümetlere kıyasla çok zayıftır (Meksika'daki PRONASOL'la karşılaştırınız).

20 Ayrıca bu bölümdeki anlatı çoğunlukla 2007 öncesi olaylarla sınırlıdır. 2007-2008'deki ulusal gelişmelerin hegemonik açıdan analizi için, bkz. Cihan Tuğal, "The Hand of the Market and the Boot of the Army", *ISIM Review* 20:40-41 ve "Party of One", *The National*, 29 Ağustos 2008.

İKİNCİ KISIM

SİYASAL TOPLUM İLE SİVİL TOPLUMUN KOPUŞU

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Tevhidi Siyasal Toplum Çabaları

1980'lerde ve 1990'larda Türk devleti alışkın olmadığı bir muhalefetle karşı karşıya geldi. Soğuk Savaş yerel otoriteleri ve düzen yanlısı siyasal liderleri "kızıl tehdide" karşı savaşmaya hazırlamıştı. Namazında niyazında Müslümanlar bu kavgada ancak müttefik olabilirlerdi. Ama 1970'lerin sonunda İslamcılar ideolojik ve siyasal silahlarını velinimetlerine çevirdiler. Ayrıca eskinin düşmanlarından (solculardan), kıyıda köşedeki mahallelerin "kurtarılmış bölgelerinde" ikili iktidar kurma stratejisini temellük ettiler. Fakat solculardan farklı olarak, İslamcılar günlük yaşamın ve toplumsal uzanın dönüşümünü alternatif otorite örüntüleri ve siyasal liderlik inşasıyla kopmaz bir biçimde birbirine bağlamışlardı.

İslami bir siyasal toplum kurma yolunda en büyük deneylerden biri İstanbul'un Asya yakasının doğu sınırında bulunan Sultanbeyli ilçesinde gerçekleşti. Sultanbeyli iç kısımlarda bulunan eski gecekondu ilçelerinden olan Ümraniye'nin doğusunda, sahildeki iki işçi semti olan Kartal ve Pendik'in de kuzeyinde kalmaktadır.[1] Sultanbeyli 1985'ten önce nüfusu yalnızca 3700 olan bir köydü. 1990'ların başında 80 bin nüfuslu bir ilçe haline geldi. 2001'de ilçenin nüfusu 175 bine çıktı ama İstanbul'un en yoksul ilçesi ve ayrıca İslamcı partinin en yüksek oy oranına ulaştığı yereldi. Kentin imar yapısı 1980'lerin ortalarından bu yana kayıt dışıydı ve 2002'de dikilen binaların çoğunun hâlâ tapusu yoktu. Dahası binalar kötü ya da eksik malzemeyle yapılmış olduğundan, İstanbul'u Anadolu'ya bağlayan anayol boyunca birkaç kilometrelik tuğla birikintisi şeklinde bir manzara vardı.

Sultanbeyli genişlediği dönemde çoğunlukla Karadeniz bölgesinden ve Kürt illerinden göç almıştı. Ayrıca yine aynı bölgelerden göç edip, ilk önce İstanbul'un merkez kısımlarında şansını deneyip sonra hayal kırıklığına uğrayan kesimler de soluğu Sultanbeyli'de almışlardı. Bu genişleme yıllarından önce, Sultanbeyli nüfusunun içinde Bulgar muhacirler önemli bir kesimi oluşturuyordu.

Ben Sultanbeyli'yi ilk kez, İslami siyasal toplumun derin bir krizle boğuştuğu 2000-2002 arasında incelemiştim. Bu bölümde ilk ziyaretimin hikâyesini

1 Ümraniye, Kartal ve Pendik 1970'lerde solcuların kalesiyken, bugün İslami çizgiye kaymıştır.

ve aynı zamanda 1970'lerden itibaren ilçedeki siyasal toplumun dönüşümünün tarihini anlatıyorum.

İslamcı Hareketin Ana Akımlaştırılması

Bir sonraki bölümde açıkça gösterileceği üzere, siyasal toplum ilçenin İslamileşmesinde kritik bir yere sahipti. Bu bölüm Sultanbeyli'de 2002 öncesinde İslami siyasal toplumun çoklu boyutlarını deşifre etmeyi amaçlamaktadır, zira ancak böyle bir analiz sivil toplumun İslamileşmesinin anlaşılmasının bağlamını hazırlayabilir. Diğer yandan İslamcıların kurmaya çalıştıkları ikili iktidar ve siyasal birliğin gücü ise son kertede partilerin ve siyasal grupların örgütlülüğüne ve stratejilerine bağlıydı. Bu parti ve grupların analiz edilmesi ikili iktidarın ve alternatif siyasal birlik vizyonunun neden sonunda başarısız olduğunu anlamak için zorunludur.

Refah Partisi, İslamileşme ve Kitle Seferberliği

RP toplumun her alanında örgütlenmişti. Gençlik örgütü (Milli Gençlik Vakfı, MGV) bu örgütlenmede kritik bir role sahipti. MGV Kuran kurslarındaki çalışkan öğrencileri gözüne kestiriyor ve onları vakfa davet ediyordu. Vakıf, öğrencilerin karnını doyuruyor, okul ihtiyaçlarını karşılıyordu. Ayrıca MGV tüm laik eğitim sisteminde hiyerarşik ve popüler şekilde örgütlenmişti. Hemen her sınıfta, katta ve okulda temsilcileri vardı. Bu sınıfların, katların ve okulların her birinin şefleri vardı. Her temsilci okulda sömestr başına bir kişiyi kazanmak zorundaydı. MGV 1991-96 arasında takriben 35 bin öğrenci örgütlemişti Sultanbeyli'de. Dernekte sağlık hizmeti, kalacak yer, dövüş sporları eğitimi ve İngilizce ya da matematik dersleri veriliyordu. Ayrıca saygıdeğer din bilginlerinin katıldığı münazaralar ve konferanslar düzenliyor, dini bayramlarda kutsal mekânlara ziyaretler gerçekleştiriyorlardı. Çoğu MGV üyesi sonradan RP'nin aktif üyesi oluyordu.

RP'nin hemen her apartmanda bir temsilcisi vardı. Eylemcileri herkese el atıyor ve destek arıyordu. Fakat başarının ideolojik karizmatik bir temeli de vardı. Parti eylemcilerinin verdiği adla, "Erbakan rüzgârı" ekonomik zorlukların kaldırılması, müesses nizamın hak ile yeksan edilmesi ve halkın kendi iktidarının kurulması vaadiyle halkı cezbediyordu.

RP'nin kadın kolları özellikle sıkı çalışıyordu. Erkek eylemciler Sultanbeyli'nin haremlik selamlık yapısından ötürü her eve giremezken, kadınlar girebiliyorlardı. Bu yüzden hangi ailenin ne kadar yardıma ihtiyaç duyduğuna çoğunlukla kadın kolları karar veriyor ve belediye fonları bu kanallara aktarılıyordu. Aktif partililer ailelere kömür, yiyecek ve giyecek dağıtırken, evlerde sohbetler örgütlemeyi de ihmal etmiyorlar ve toplanıp din bilgisi olan bir insanı dinleyip, cemaat halinde

namaz kılıyor, bir şeyler yiyorlardı. Bazen de Kuran'dan ayetler okuyor ve ölüler, çocuklar ve hastalar için dua ediyorlardı. Her ramazanda kadın kolları büyük camilere geziler düzenliyor, buralarda parti liderleri ilçe sakinlerini caminin tarihiyle ilişkili olarak din tarihi ve dinin vecibeleri konusunda aydınlatıyorlardı. Bu süreçte imanı az olanın imanı, partililerin de siyasal misyonlarının kutsallığına olan inançları tazeleniyordu.

Parti ideolojisi yoksullara yardımı da bir dini vecibe olarak tanımlıyordu. Hizmetin bu şekilde kutsallaştırılması hem partinin insan devşirme çabalarını güçlendiriyor hem de sıkı bir şekilde örgütlenmesini sağlıyordu. 1967'de bir Akdeniz şehrinde doğmuş olan Elif,[2] renkli kıyafetleri tercih ediyordu, pembe gömlekleri ve renkli başörtüleri vardı ama etekleri sadeydi. Kibirsiz, gösterişsiz, sessiz, konuşmayı sevmeyen biriydi. "Normal koşullar altında muhtemelen mülakat yapmazdım" diyerek dışarıdan gelen bir araştırmacı ve erkek olmama atıfta bulunmuştu ama beni kendisiyle tanıştıran eski partili arkadaşına güvendiğinden görüşmeyi kabul etmişti. Mülakat sayesinde davasına faydalı olacağını umuyordu. Tereddütlerine ve ihtiyatlılığına rağmen, çok heyecanlanmış ve faaliyet yürüttüğü dönemden bahsederken sesi titremişti. Eskiden RP kadın kollarının örgütleyicisiydi ve FP'de de aktif rolünü sürdürmüştü. Dört yıl boyunca Kuran kursuna gitmiş, ayrıca ilçedeki bir Kuran kursunda bir yıl ders vermişti. Ana babasının ölümünden sonra, *Milli Gazete* okurlarından olan amcasıyla yaşamaya başlamıştı. 1980'lerin sonunda bu gazete okurlarını parti için çalışmaya ve yoksullara yardım etmeye çağırıyordu:

> Gerek *Milli Gazete*'den edindiğim duygular gerekse de aile fertlerimden öğrendiklerim insanların birbirlerine yardım etmeleri gerektiği yönündeydi. Gazete bize böyle bir hadis olduğunu da söylüyordu: İnsanların en hayırlısı insanlara en çok faydalı olanıdır.

Elif davasına son derece bağlı olduğundan, ilçeye yerleşir yerleşmez kadın kollarının başına geçirilmişti. Bununla gurur duyuyordu; çünkü birçok insanı açlıktan, yoksulluktan kurtarmışlardı. Yardım eli uzattıkları insanlardan birini unutamadığını söylemişti:

> Kadının tüm vücudu yara bere içindeydi. Üzerinde yalnızca bir çarşaf vardı, o da tenine yapışmıştı. Kokudan ötürü evine girmekte zorlandık. O dönemde

2 Soyadıyla birlikte verilmeyen tüm özel adlar uydurmadır. Bireylerin tanımlayıcı özellikleri de değiştirilmiştir. Bir durumda ise, kişi iyice tanınamayacak hale getirilmek için üç ayrı karaktere bölünmüştür. Katılımcıların kimliğini gizlemek amacıyla, görece küçük kuruluşların ismi de değiştirilmiştir.

> çamaşır makineleri yoktu. Allah razı olsun, arkadaşlarımızdan biri kadının tüm kıyafetlerini ve çarşaflarını topladı. Tüm kadın kolları çamaşırları ancak yıkadı. Her şeyi kaynar sudan geçirdikten sonra bile, kıyafetlerindeki kurtçuklar gitmemişti. Allahın izniyle, Kıyamet Günü'nde bu kurtçuklar samimi çalışmamızın şahidi olacaktır.

Elif ve diğerleri gibi, RP'nin ilçedeki rakipleri de RP'ye seçim zaferlerini kazandıran şeyin bu özverili çalışma olduğunu vurgulamıştı. Bu çalışma, gazeteler, konferanslar, sohbetler, MGV, kutsal yerlere ziyaretler ve lidere saygıdan beslenen partiye sorgusuz sualsiz bağlılık sayesinde mümkün olmuştu. Sivil toplum ve siyasal toplum yoksulları kazanma konusunda el ele vermişti.

Radikal İslami Gruplar

İslamcı parti ve belediyenin ardından, ilçedeki İslamcı siyasal toplumun en kritik bileşenleri radikal gruplardı. 1980'lerde ve 1990'larda Sultanbeyli'de birçok yerel, yapılanmamış radikal grup vardı. Bunlar bir İslam devrimi ve bir din devleti yolunda doğru kadroları eğitmek amacıyla bir araya gelmişti. Çoğunluğu ana akım İslamcı partiyi reddederken, geri kalanıysa gelecekte partiyi ele geçirecek çekirdeği oluşturacak şekilde kadrolar yetiştirmeyi amaçlıyordu. Bu gruplar arkadaş çevreleri olarak yola çıkmış, zaman içinde karizmatik olma çabasındaki liderlerinin altında daha örgütlü bir kimliğe kavuşmuştu. Söylem düzeyinde hiyerarşiyi ve otoriteyi reddediyorlardı ve Allah'tan başka yüce varlık tanımıyorlardı. Bu grupların eğilimlerinden bazılarını, 1990'larda aktif olan on beş kişilik küçük bir grupta görebiliriz. Bu grup kendi üyeleri hariç herkesi kâfir ilan etmişti. Tüm dünyada radikallerin örnek aldığı Seyyid Kutub'u bile, ana metinleri "yeniden yorumladığı" için kâfir olarak görüyorlardı. Liderleri Arapça bilmeyen bir lise mezunuydu. Meal okuma konusunda uzmanlaşmışlardı. Grubun günlük hayata ilişkin alışılmadık yorumları vardı. Örneğin dua ederken ellerini göğe doğru açmıyorlardı ve böyle yapmanın İslama aykırı olduğunu; çünkü bunun Allah'ın gökyüzünde olduğunu ima ettiğini, oysa gerçekte Allah'ın her yerde olduğunu söylüyorlardı. Liderlerinin bir trafik kazasında ölmesinin ardından grup dağılmıştı.

İlçeye ilk ziyaretim sırasında, böyle birkaç radikal grup hâlâ vardı. Çoğunlukla üyeler önce kararlı bir tarzda bir araya geliyor ve okumaya başlıyor ama birkaç ay sonra dağılıyorlardı. Genellikle Kutub'un ilahiyat siyaset karışımı *Yoldaki İşaretler*'ini, bazen de Seyyid Ebu'l-A'la El-Mevdudi'nin *Kuran'a Göre Dört Terim*'ini okuyorlardı. Çoğu durumda kimse bu metinleri tam olarak anlamıyor, grup üyeleri motivasyonlarını kaybediyor ve sonra dağılıyorlardı. İçlerinde en inatçı olanlar, Kutub ve Mevdudi'nin şerhlerinden (*Fî Zilâl-il Kur'an* ve *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*) parçalar okuyorlardı. Katılımcılar metinlere

ilişkin eleştirel sorular soruyor ve herkes eleştiriler yöneltiyordu. Yorumu kesin kabul edilen bir lider yoktu. Bazı kurumlar temel dini kaynakların hermenötik, tarihselci, yapısalcı ve postyapısalcı yorumlarını da okumaya başlamışlardı ama bunlar büyük siyasi hayallerini bırakıp sivil toplum grupları olma yoluna girmiş gruplardı. Bu yapılanmamış radikal grupların en kalıcı olanı birkaç yıl ayakta kalıyordu. Sultanbeyli'de yaşayan sıradan insanlardan ayrı (ve genellikle onlara karşı saldırgan) bir yaşam sürüyorlardı.

Gruplar kendilerini diğer İslamcı eylemcilerin üyelerinden ayıran günlük pratikler geliştiriyordu. Ağdalı bir dille konuşuyorlar, dik yürüyorlardı. Din ya da kamu görevlilerinin karşısında başlarını eğmiyorlardı. Medrese öğrencilerinin aksine din âlimlerinin elini öpmüyorlardı. Ayrıca ana İslamcı partidekinin aksine, siyasal liderin elini öpmek de söz konusu değildi.

Öte yandan, çoğunlukla ulusal düzeyde devrimci İslami hareketlerle bağlantılı olan daha yapılanmış gruplar da vardı. Bunların çoğu Sultanbeyli'de bir avuç üyeye sahipti. X grubu istisnaydı. Bu grup 1960'lardan beri tüm Türkiye'de askeri eğitim almakla birlikte, kitle örgütleme faaliyetleri 1990'ların başında ilçenin merkezindeki bir kitap kulübüyle başlamıştı. Kısa sürede yaklaşık yüz üye kazanmışlardı. Ama nüfuz alanları daha genişti. Esas kitle faaliyetleri ev sohbetleriydi. "Geleneksel İslam"la aralarına çizgi çekiyor ve diğer birçok radikal grup gibi kendi din yorumlarını tevhidi İslam olarak adlandırıyorlardı. Cuma namazı için bile olsa camiye gitmiyorlardı, zira Türkiye'yi "*dâr-ül harb*"in, yani fethedilmeyi bekleyen, farklı ahlak yasalarının uygulandığı İslami olmayan toprakların parçası olarak görüyorlardı.[3] "Geleneksel" kadınlar örtülü olmasına karşın, "geleneksel Müslümanları" kadınlı erkekli karışık ortamlarda bulundukları için de eleştiriyorlardı. Tesettür X grubu için aynı zamanda "ayrı oturmak" demekti. Cemaate kazandırılan kişiler haremlik selamlık sosyal ilişkiler kurmaya ("ayrı oturmaya") başlıyorlardı. Eylemcilerden biri şöyle demişti: "Kendi annelerimizi, kız kardeşlerimizi ve karılarımızı diğer kadınlardan ayıramıyorduk", zira tek tip kıyafet vardı ve aile içinde bile kadın ve erkek birbiriyle çok az zaman geçiriyordu. Bunun yerine zamanlarını davaları için çalışarak geçiriyorlardı.

Grup üyeleri devleti şeriat kurallarını uygulamadığı için "kâfir" diye damgalıyorlardı. Devşirilen üyeler askerlere, polislere ve jandarmalara günlük hayatta soğuk davranmaya başlıyorlardı. Geleneksel çevrelerde daha dindar insanlar zikir olayına ağırlık veriyorlardı. Onların "tevhidi" çevrelerinde ise dindarlar bilgiye, okumaya ve insan kazanmaya ağırlık veriyorlardı. En önem verdikleri

3 Geleneksel fıkıhta, dünya *dâr-ül İslam* ile *dâr-ül harb* şeklinde bölünmüştü. *Dâr-ül harb* derken, Müslümanların egemenliği dışındaki yerler kastediliyordu. Mısırlı Muhammed Kutub gibi radikaller mevcut Müslüman ülkelerini de gerçek İslamdan ayrıldıkları için *dâr-ül harb* ülkelerine dahil ediyorlardı.

metinler arasında Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriati, Fethi Yeken ve İhsan S. Sırma'nın yazıları vardı. Radikal olmayan gruplardan farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam medeniyetine katkısıyla ilgilenmiyor, Osmanlı'yı bir ilerlemeden ziyade deformasyon olarak görüyorlardı.

Sultanbeyli'deki bu ilk faaliyet yıllarında grup çoğunlukla inşaat işçilerinden, öğrencilerden ve öğretmenlerden oluşuyordu. Bir eylemci şöyle diyordu: "Biz hiçbir zaman Gülen cemaati gibi olmadık. Bir şirketler ağı kuralım diye bir amacımız olmadı. İçimizden yalnızca biri dershane açmaya çalıştı, o da başarılı olamadı; çünkü biz ticaretten anlamayız. Şöyle derdik: 'Paradan uzak dur. Kapitalizm kâfirliktir.' Bunun dışında bir şey söylemezdik. Hâlâ da böyle." Bu grup kendisini ana akım İslami kurumlardan ayırarak, bir gazetenin sözleriyle bir "proleter İslamı" kurmuşlardı. Fakat üyelerinin kapitalizm konusundaki anlayışları ve eleştirileri çok sığdı, bütünlüklü bir analizden ziyade doğrudan reddiyeye dayalıydı.

Demir bana X grubuna nasıl katıldığını anlatmıştı ki diğer üniversite öğrencilerinin radikal gruplara katılımı da benzer şekilde oluyordu. 1979'da doğmuştu. Doğma büyüme Akdenizliydi. Doğduğu şehirde İmam Hatip Lisesi'ne girmiş, sonra İç Anadolu'da bir üniversitenin tarih bölümünü bitirmişti. Ardından tarih öğretmeni olmuştu. Anne tarafından dedesi imamdı. İnşaat işçisi olan babası ise, anne tarafının tersine, solcuydu. Demir de üniversiteyi bitirene kadar inşaatta çalışmıştı. On iki yaşındayken bu çevreyle takılmaya başlamış ama on beşine kadar bir grup olduklarını anlamamıştı. İlk aşamada yalnızca sohbetlere gelip gidiyordu:

> Bizim İmam Hatip'te sohbetlere gitmeyen yoktu. Cemaatler için en iyi adam kazanma yeri İmam Hatiplerdir. Bir süre sonra bana bir çevre olduklarını ve sohbetlerine devam edebilmem için üye olmam gerektiğini söylediler. Bir şeyler olduğunu hissediyordum ama o ana kadar ne olduğunu söyleyemiyordum. Bir yanlışlarını görmediğim için üye olmaya karar verdim. ... Bu çevrelerin üyesi olurken kimse gerçekten bilinçli bir karar almaz. İnsanlara gidip bir cemaat olduğunuzu söylerseniz, akıllarına örgüt gelir. Akıllarına örgüt gelince, devlet düşmanı gelir. O zaman da sizi PKK ile bir tutarlar.

Bu endişelerin önüne geçmek adına, radikal gruplar insanlara ürkütmeden yaklaşıyorlardı. Yalnızca tarikatlar ve ana akım İslamcı partiler kimliklerini gizlemiyorlardı. Sohbetler İslamcı parti ve tarikatlar için olduğu gibi radikal gruplar için de adam devşirme alanıydı ama tarzları farklıydı. Diğer radikal grupların aksine X grubunun taşrada güçlü bağlantıları vardı ve esasen İmam Hatiplerdeki öğretmenlerinin nüfuzu sayesinde erkek işçileri de çekebiliyorlardı. 28 Şubat askeri müdahalesinin ardından eğitim kamplarına düzenlenen baskınlar yüzünden askeri altyapısı çökmüş, demoralize olan üyeleri bir süreliğine geri çekilmişlerdi.

X grubu dışında, 2000-2002 arasında radikallerle yoksullar arasında görünüşte aşılmaz bir mesafe vardı. İlçede eğitimli kesimler ile yoksullar arasındaki bu mesafe, yeni popüler muhalif siyasal seçeneklerin oluşmasını ya da İslamcı siyasetin daha muhalif çizgiye kaymasını engelliyordu. Bu sorunu besleyen etkenlerden biri eski radikallerin yoksullara karşı tepkisiydi. İlçede özellikle de üniversite döneminde radikal ya da muhafazakâr dini hareketlere katılmış olan ve öğretmen olduktan ya da kendi işini kurduktan sonra hareketten uzaklaşmış olan üniversite mezunları arasında alternatif kentli ve elit konumlanışları vardı. Bu eski radikaller ya da muhafazakârlar akla, eğitime, kültür seviyesine, hareketliliğe ve bireysel özgürlük gibi Sultanbeyli'de eksik olduğuna inandıkları değerlere vurgu yapmaları bakımından diğer insanlardan kendilerini ayırıyorlardı. İslamcılık yükselişteyken, bu değerlerden bazıları (mesela akıl) halkı harekete geçirmeye yaramıştı ama şimdi daha çok "ayrım" işaretleri olarak işlev görüyordu (Bourdieu [1979] 1984). Bu eski radikallerin başlıca sosyal çevresi, sinema ya da şiir gibi ortak estetik hazlara sahip oldukları kendileri gibi üniversite mezunlarından oluşuyordu.

İlçedeki en çok okuyan öğretmenlerden birinin durumu buydu. Numan 1970'te bir Kürt köyünde doğmuştu. İnce, uzun boylu, çevik bir adamdı, her gün mutlaka tıraş olurdu. Önde gelen üniversitelerden birinde ilahiyat okurken radikal İslamcı çevrelere ve cuma protestolarına katılmıştı. 2000 yılında İmam Hatip Lisesindeki derslerine girdiğimde, öğrencilerini kader, varoluşun anlamı vs üzerine derin ilahiyat tartışmalarıyla geleneksel İslamdan radikal İslamcılığa çekmeye çalışıyordu. Faaliyetleri dindar ailelerden büyük tepki topluyor, hatta bazıları onu "kâfir" diye yaftalıyordu. İnançlarına bağlı ve bunlardan şüphe duymayan biri olarak Numan bu iddialara gülüp geçiyordu. Fakat bu mücadele sonucunda kendisiyle ilçe sakinleri arasına bir duvar örmüştü. Örneğin dini hareketin merkezi olan çay ocaklarına gitmiyordu. İlçedeki ilk aylarımda Numan'la evinde sık sık buluşur sohbet ederdim. Ailesini rahatsız etmek istemediğimden bir süre sonra Numan'a çay ocağında buluşmayı teklif etmiştim. Çok isteksiz davranmış ama ilkin nedenini tam olarak açıklamamıştı. Sonunda kendisini ikna ettim. Merkezdeki çay ocağının kapısında buluştuk. İçeri girerken tiksintiyle yüzünü buruşturdu ve şöyle dedi:

> Bu insanlardan nefret ediyorum. Nasıl katlanabiliyorsun bunlara?
>
> A: Neden rahatsız oluyorsun onlardan? [4]
>
> Numan: Şu çirkin, uzun sakalları görmüyor musun? Tüm gün burada öyle boş boş oturuyorlar. Hepsi de tarikatçı.

4 Mülakatlarda ve konuşmalarda A harfi araştırmacı için kullanılmıştır.

İslamcı bir öğretmenden bu tepkileri beklemediğimden önce bir şaşırdım. Numan'ın bahsettiği özellikler (uzun sakal, tarikat üyeliği ve aylaklık) aslında Türkiye'de laiklerin dindar insanlar hakkındaki algılayışlarının parçalarıdır. Fakat zamanla radikal İslamcıların "sıradan insan" algılayışının büyük oranda modernist ve akılcı görüşlerden etkilendiğini gördüm. Genelde neşeli ve şakacı bir adam olan Numan, ertesi aylarda çay ocaklarında buluştuğumuzda ne gülüyor ne de şaka yapıyordu.

Radikallerin ve eski radikallerin bireycileşmesi ve yoksulların ekmek kaygıları da anlamlı bir iletişimi engelliyordu. Üniversite yıllarında İslamcı siyasete katılmış olan Doğu Anadolulu bir esnaf olan Ragıp, Sultanbeyli sakinleriyle siyasal ilişkiler kurma girişimlerinden duyduğu hüsranı şöyle anlatmıştı:

> Aç bir insanla fikirlerini konuşamazsın. Onu düşünmeye sevk edemezsin. Önce karnını doyurman, evini ısıtman, çocuklarını giydirmen lazım. Yoksul insanların kafasına ideoloji aşılayamazsın. Bunu yapmaya çalıştığında, senden önce ekmek istiyorlar. Ben zaten artık şunu soruyorum: Bunlar gerçekten benim derdim mi? Herkes kendi hayatını yaşar. Susan Tamaro *Yüreğinin Götürdüğü Yere Git*'te bunu çok iyi anlatıyor: Herkes kendi kaderini yaşar. Belki bu egoistçe olabilir ama ben yalnızca iyi bir insana yardım eli uzatırım.

Ragıp ve onun gibi olan diğerleri ilçede fikirlerini yaymaya çalıştıklarında ekonomik yokluk duvarına çarpmışlardı. Ama ana akım İslamcı partiyi (pragmatizmi ve devlete itaatkârlığı nedeniyle bazı eğitimli eski radikalleri harekete geçirmekte giderek zorlanmasına karşın) başarıya ulaştıran tam da bu ekmek davasıydı. Dahası FP sıradan insanlarla giderek daha fazla ilişki kurabiliyor, empati yakalayabiliyor ve kendi İslam anlayışını aşılayabiliyordu. Eğitimliler ve muhalifler sıradan insanın dininde değerli bir şey görmüyorlardı ve bu nedenle yoksullarla anlamlı ilişkiler kuramıyorlardı. Kültürel sermayeleri giderek egemen kesimlerin kültürüne benziyordu (Ragıp'ın Türk elitleri arasında çok okunan bir kişisel gelişim yazarı olan Susan Tamaro'ya yaptığı atıf buna bir örnektir) ve bu nedenle ağlarını yoksulları dışlayan bir tarzda kuruyorlardı.

İslamcı hareketin bizzat popülerleştirdiği gerçek İslam ile kulaktan dolma İslam arasındaki karşıtlığın bir sonucu olarak,[5] bazı eğitimli insanlar artık diğer Müslümanlarla, özellikle de yoksul ve eğitimsiz Müslümanlarla ortak bir kaderi paylaştıklarına inanmıyorlardı. İslamcı partinin aktif kesimleri de gerçek İslam ile kulaktan dolma İslam arasında bir ayrım yapmalarına karşın, yoksul Müslüman-

5 Gerçek İslam/ kulaktan dolma İslam, İslamcıların kendi din anlayışlarını yaygın anlayıştan ayırmak için kullandıkları sayısız ikili karşıtlıktan biriydi (ayrıca bkz. İkinci Bölüm).

larla ortak bir kaderi paylaştıklarını düşünüyorlar ve genellikle bireyci özellikler sergilemiyorlardı. Fakat büyüyen orta sınıf bu eylemcilerin hayat ve siyaset yapma tarzlarını geçmişin kalıntısı olarak görmeye başlamıştı. Böylece İslamcılığın karşı-hegemonyacı projesi, üzerinde yükseldiği geniş ve sıkı koalisyonun altına dinamit koymuştu. Dolayısıyla bireycileşme ve ayırımcı pratikler İslamcı harekette büyük bir bölünmeye yol açmış ve daha burjuva yönelimli bir partinin doğmasına yol açmıştı. Bazı eski radikaller (Ragıp gibi) yeni bir partinin liderleri olacak ve yeni, hatta daha da geniş ama daha gevşek bir sınıf koalisyonu kuracaklardı.

Partisiz Sokak Eylemleri

Sokak eylemleri siyasal topluma sivil toplumla ve devletle bağlar kurma ya da bağlarını koparma fırsatı verdiğinden hegemonyanın kurulmasında ve parçalanmasında kritik bir yere sahiptir. Toplumsal hareket araştırmacıları sokak eylemlerine genellikle başlı başına bir amaç olarak odaklanmış olmalarına karşın (bu hareketlerin doğuşunu fırsat yapıları, kaynaklar ve çerçeveleme gibi bağımsız değişkenlere dayanarak incelemişlerdir), bizim hegemonyacı analiz çerçevemizde, sokak eylemleri bir eklemlenme ve eklemlenmenin bozulması zincirindeki bir halka olarak kavranmaktadır. Sokak eylemleri, (birtakım stratejik hedeflerin gerçekleştirilmesinin yanında) hegemonyacı projelerin mevcut bir ilişkiler ağını doğallaştırmasına ya da karşıhegemonyacı projelerin bunları gayri doğallaştırmasına olanak tanıdığı ölçüde önemlidir. Bir projenin sokak eylemlerinden bu şekilde yararlanması son tahlilde siyasal önderliğine bağlıdır. Belli bir yerelde sokak eylemleri ile siyasal toplum arasındaki ilişkide ortaya çıkan değişikliklerin izini sürmek bu kitabın temel tezi açısından kritik önem taşımaktadır.

Sultanbeyli metropollerde belediyelerin "fethi"nde başı çekmiş olmasına karşın, 1990'ların sonundaki İslamcı sokak eylemlerinde önder bir rol almadı. Ama yine de başlıca hareketlilik alanlarından biriydi. En büyük gösteriler Ağustos ve Eylül 1997'de meclisin zorunlu laik eğitimi sekiz yıla çıkarma ve bu suretle 28 Şubat darbesini yapan generallerin laikliğe karşı en büyük tehditlerden biri olarak gördükleri İmam Hatiplerin orta kısımlarının kapatılması kararına tepki olarak gerçekleşmişti. İslamcılar bazı şehirlerde ve İstanbul'un bazı ilçelerinde tepki olarak sokaklara döküldüler.

Kitle gösterileri Sultanbeyli'yi de salladı. Birkaç hafta boyunca cuma namazı çıkışlarında kadın erkek, genç yaşlı demeden birçok insan Sultanbeyli merkez cami önünde toplanmış, TEM otoyoluna yürümüş ve yolu trafiğe kapamıştı. Sloganlarda çoğunlukla, ANAP'ın başını çektiği hükümet, Başbakan Mesut Yılmaz ve İmam Hatiplerin kapatılması hedef alınırken, küçük gruplar şeriat yanlısı sloganlar atıyor ve anayol üzerindeki Atatürk heykelini yuhalıyordu.[6]

6 "Önce Gül Sonra Taş," *Sabah*, 23 Ağustos 1997.

Polisle birkaç kez arbede yaşanmış ve ana akım gazetelerden gazetecilere saldırılar olmuştu.[7] Beyazıt Camii'ndeki protestolardan sonra, polis müdahalesinin en örgütlü olduğu yer Sultanbeyli'ydi.[8]

Medyada çıkan haberlerde başı çeken bir liderlikten bahsedilmiyordu. Olaylardan dört yıl sonra Sultanbeyli'deki protestolarla ilgili araştırma yaptığımda, çoğu insanın olayları "kendiliğinden" diye tarif ettiğini gördüm. Elbette liderler vardı ama tüm kontrol onlarda değildi. Olayları başlatan RP'li gençlerdi ve üstlerinden bağımsız hareket etmişlerdi. Hiçbir şey planlı programlı değildi. Genç eylemcilere esin kaynağı olan ve onları harekete geçiren şey esasen Beyazıt'taki protestolar olmuştu. Protestolarda öne çıkan iki önder olan Bekir (mühendis) ve Nazmi deneyimlerini benimle paylaştılar. Beyazıt'taki ilk protestodan bir hafta sonra, Bekir arkadaşlarını toplamıştı:

> Cuma namazı bittikten sonra, yirmi arkadaş cami avlusunda kaldık. ANAP'ı protesto etmek istiyorduk ama tam olarak ne yapacağımızı bilmiyorduk. Yasal bir partide ve harekette yetişmiştik. Bu bizim ilk illegalite deneyimimizdi. Biz beklerken Nazmi elini cebine götürdü, bir Kur'an-ı Kerim çıkardı ve *Allah-u Ekber* diye bağırarak yürümeye başladı, biz de arkasından yürüdük. Peşimizden birçok insan geldi. Sokağa doğru birkaç adım ilerledikten sonra polis yolu tıkadı. Biz de yukarı döndük, yan sokaklara yöneldik ama yine polis yolu tıkadığından ANAP binasına gidemedik. Birkaç slogan atıp dağıldık.

Protestoları başlatan kişi olan Nazmi doğuluydu ve o dönemde belediyede çalışan yirmi sekiz yaşında bir memurdu. Ailesi Sultanbeyli'ye 1980'lerin başında "Müslümanların köylerindeki gibi rahatça yaşayabilecekleri bir yer olduğu" için gelmişti. Memleketlerinde tüm aile bir şeyhin peşinden gidiyordu:

> Ben aslında sakin, soğukkanlı biriyimdir ama inanca saldırı oldu mu dayanamam. Kendimi tutamamıştım. Evden çıkarken öfkeyle Kuran-ı Kerim'i almış ve merkez camiye, "Biz ölmedik, çocuklarımızın Müslüman olarak yetişmesini istiyoruz!" diye bağırmaya gelmiştim. Namazdan sonra beklemiştim ama hiçbir şey olmuyordu. İşte bu nedenle protestoya tekbirle başlamıştım.

Bekir amaçlarını daha da açmak adına araya girme ihtiyacı duymuştu: "Biz bunu eğitime karşı olduğumuz için değil, hem dindar hem de sözgelimi doktor ola-

---

7 "Her Cuma Aynı Görüntü," *Milliyet*, 30 Ağustos 1997; "Protestolar Provoke Ediliyor," *Zaman*, 30 Ağustos 1997.

8 "Her Cuma Aynı Görüntü," *Milliyet*, 30 Ağustos 1997; "Cuma Gösterisine Gözaltı," *Milliyet*, 6 Eylül 1997.

bilmek için yapmıştık. Neden ikisi bir arada olmasın?" Bekir, sokak eylemlerini "sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı protestolar" diye lanse eden laik medyadan hâlâ nefret ediyor ve İmam Hatip Liselerini savunmanın kendileri açısından çok farklı bir anlam taşıdığına dikkat çekiyordu.

Ertesi hafta çok daha fazla katılım olmuştu. İlk hafta polis şiddete başvurmadığından, insanlar rahatlamıştı. İkinci haftaki protestolarda anayol kapatıldı. Bu sıralarda, polis protestocuları helikopterlerle yukarıdan takip etmiş ve biber gazı kullanmaya başlamıştı. İlk hafta yaklaşık iki yüz protestocu varken, üçüncü ve dördüncü hafta laik gazetelere göre 500'den fazla, Sultanbeyli sakinlerine göreyse 2000'den fazla protestocu toplanmıştı.

Polis şiddetinin yavaş yavaş artması protestolara katılımı azalttı. Bölgedeki askeri birlik de en kalabalık protestonun gerçekleştiği haftadan sonra ilçeye geldi. Askerler belediye binasının etrafında turlar attılar. Ayrıca anayolda bir konvoy oluşturmuş ve eylemcilerin sözleriyle "sanki darbe olmuş gibi" yürümüşlerdi. Üçüncü haftadan itibaren, Koçak (ilçenin seçilmiş ilk belediye başkanı, 1989-99) belediye çalışanlarının eylemlere katılmasını yasaklamış, öncesinde katılmış olanları da tehdit etmişti, oysa kendisi laikler tarafından İslamcı baş düşman olarak görülüyordu. İlçenin önde gelen İslamcı liderleri protestoları örgütlemekten ve başı çekmekten uzak durdukları gibi, bir süre sonra engel de olmaya başlamışlardı. Dördüncü haftanın ardından, katılım daha da azalmış, son hafta yalnızca on protestocu kalmıştı.

Beyazıt'tan sonra Sultanbeyli İstanbul'da protestoların en büyük merkezi haline gelmişti. Sultanbeyli'deki katılım en azından şu anlamda kayda değerdi: Ülkenin dört bir tarafından katılımcılar Beyazıt'a akmıştı, oysa Sultanbeyli'de katılımcılar ilçe sakinleriydi. Tüm Türkiye'deki protestolara rağmen, sokak eylemleri zaferle sonuçlanmadı. Eğitim alanındaki yeni yasalar değişmedi, hükümet devrilmedi ve (İkinci Bölüm'de belirtildiği üzere) asker iki yıl boyunca hareketin üzerindeki baskısını devam ettirdi. Hatta eylemlerin anısı, ilçede radikalliği kıran bir etkene dönüşmüştü. Alan çalışmam sırasında eski eylemciler sık sık sokak eylemleri günlerine göndermede bulunmuş ve kendilerinin yanıldığını, yasadışı protestoların bir sonuç doğurmadığını vurgulamışlardı. İçlerinden biri bana şöyle demişti: "Neyse ki bazı fanatikler dükkân camlarını indirmediler. Bu gibi olayların böyle fanatikliklere varması muhtemeldir." İlk protestoyu başlatmış olan Nazmi protestolardan yıllar sonra eğitime daha ilgili hale geldiğini söylemişti, her ne kadar bunun pratikteki anlamı çocuklarını "diğer" (yani, laik) okullara yollamak olsa da. Bundan böyle zirveye tırmanacak ve oradan değiştirmeye çalışacaktı çocukları.

Bu yakın dönemde yaşanan radikalliğin kırılması süreci, RP'nin kapatılması ve FP'nin çok daha ılımlı çizgiye kaymasıyla birleştiğinde, İslamcılar artık 2001 yılına gelindiğinde kitle protestolarına önderlik edecek konumda değillerdi.

İslami siyasal toplum sokaklar şiddetli ekonomik krize tepki olarak bir kez daha ısındığında esasen pasif kalmıştı.

1990'lar boyunca büyük sermaye (kamu bankalarının da sağladığı) yüksek faiz oranlarından ötürü borç vermeye yüklenmişti. Böylece devletin faiz ödemek üzere daha da borç aldığı bir kısırdöngü ortaya çıkmıştı. Ekonomi Şubat 2001'de bu ağır borç yükü altında çökmüştü. Şiddetli bir resesyon yaşanmış ve Türk parası değer kaybetmişti (Yeldan 2006). Tüm bunlar neoliberalizmin 1980'lerin başından beri biriken fecaat hanesine eklenmişti.

Nisan 2001'de Türkiye'deki halk kesimleri, 1980'lerin depolitizasyon sürecinden bu yana en şiddetli kitlesel tepkiyi ortaya koyacaktı. İlginçtir, on gün süren ve polisle birçok çatışmanın yaşandığı protesto dalgasının başını, Türkiye'de muhafazakârlığı ve aşırı sağ milliyetçi görüşleriyle bilinen, çoğunluğu merkez sağcı, İslamcı ya da sağcı milliyetçi olan esnaf ve zanaatkârlar çekmişti.

Protestolar Şubat 2001'de patlak veren ekonomik krize yanıt olarak döviz kurunu tamamen denetimsiz bırakan IMF planına tepki olarak gelişmişti. Bu düzensizleştirme (deregülasyon) Türkiye nüfusunun en az yarısını bir gecede daha da yoksullaştırmıştı. Protestoların militanlığı, 1980'lerde dünyanın dört bir yanındaki "çevre" ülkelerdeki isyan eğilimlerinin bir parçasıydı: birçok çevre ülkesinde IMF'nin ekonomiye müdahalesi arttıkça halkın militan eylemleri de yoğunlaşmıştı (Walton ve Ragin 1990). Türkiye'deki IMF planı ironik bir şekilde milliyetçi sol (DSP), milliyetçi sağ (MHP) ve etkisiz bir merkez sağ parti (ANAP) tarafından uygulanmıştı. Protesto dalgası medyada "esnaf protestoları" olarak lanse edilmiş olsa da, protestocuların çoğunluğu vasıfsız, örgütsüz, kayıt dışı işçiler ve işsizlerden oluşuyordu. Kayıtlı işlerde çalışan işçiler ve yasal sol örgütler ya da partiler bu protestolara katılmamıştı, zira katılımcıları (esnaf, kent yoksulları ve zanaatkârlar) genellikle gerici olarak görüyorlardı. Yalnızca birkaç illegal ve küçük sol örgüt ayaklanmada aktif rol oynamıştı.

Diğer her yerde olduğu gibi, Sultanbeyli'de de 6 Nisan'daki cuma namazından sonra gösteriler düzenlenmişti. Sultanbeyli merkez caminin etrafı namazdan önce tamamen polislerle çevrilmişti. Namaz bittikten sonra, camiden çıkan inşaat işçileri, gençler ve dükkân sahipleri işe ya da kahveye gideceklerine cami ile FP ilçe binası arasındaki sınırı oluşturan duvarın önünde durmuşlardı. Özellikle de geniş akraba ağları olan kişiler caddenin iki tarafını doldurmuş ve yakın akrabalarıyla omuz omuza vermişlerdi. Namazdan birkaç dakika sonra polisler, coplarını sallayıp "bekleme yapmayın, dağılın" diyerek etrafta dolanmaya başlamışlardı. Kimse söylenenlere aldırış etmemiş, çoğu insan olaylarla bir ilgisi olmadığı havasını vermek için havaya ya da etrafa boş boş bakmıştı. Sonra birdenbire sokağın karşısındaki FP binasının önünde duran on kadar orta yaşlı adam ellerini kaldırmış ve caminin önündekilere caddeye doğru yürümelerini işaret etmişlerdi. Her iki taraftan da "Hükümet istifa" ve "Kahrolsun Ecevit"

sloganları duyuluyordu. Küçüklü büyüklü gruplar yavaş yavaş caddenin iki tarafındaki kaldırımlardan aşağı inmiş ve caddeye yaklaşan kitleye katılmıştı. İlerleme ya da geri çekilme kararı genelde akraba grupları tarafından alınıyordu. Araştırmanın gösterdiği üzere, akraba çevrelerinin ya da diğer kayıt dışı ağların varlığı belli durumlarda ayaklanmaya yardımcı bir etken haline gelebilir. "Dayanışma ağları radikalleşmeyi boğar mı yoksa güçlendirir mi?" sorusu son kertede diğer güçlerle ilişki içinde ele alınmalıdır (Arjomand 988; Denoeux 1993). Sultanbeyli sakinlerini genelde doğrudan eyleme katılmaktan alıkoyan akraba grupları (bkz. Dördüncü Bölüm), sokağa çıkmak tüm Türkiye'de meşru olarak görülmeye başladığı anda bir harekete geçme aracı haline gelmişti. Eylemi başlatanlar BBP ve FP'lilerden Halkın Demokrasi Partililere (HADEP) kadar geniş bir yelpaze oluşturuyordu ama bu önderler arasında partilerinde üst düzey yönetici olan yoktu. Dolayısıyla protestolarda siyasal önderlik benzeri bir şey vardı ama parçalıydı. Sivil toplum ve siyasal toplum kötü bir şekilde eklemlenmişti.

İki protestocu grubu birleşip caddeyi trafiğe kapadı. Tüm bunlar çok hızlı geliştiğinden polis çaresiz kaldı. Polis amiri arabanın üzerine çıkıp megafonla bağırmaya başladı ama yuhalamalar megafonun sesini bastırıyordu. O sırada kilitlenen trafiğin en önünde bulunan belediye otobüsünün şoförü otobüsü kalabalığın üzerine doğru sürerek kornaya basmaya başladı. Otobüsün çevresindeki polis, kalabalığı kalkanlarıyla ve hafif cop darbeleriyle itmeye başladığından, polise ve otobüs şoförüne yönelik yuhalamaların ortasında kalabalık yine ikiye bölündü. İki gruba ayrılmış polisler fırsat bu fırsat diyerek, arabaların ve otobüslerin geçmesine izin verecek şekilde caddenin iki tarafına dizildiler. Ardından, caddenin iki tarafındaki kitleyi cop ve kalkanlarıyla dağıtmaya giriştiler. Ama yine de sokağın ortasında iki grup polisi ayıran noktada yaklaşık yüz kişilik bir grup yeniden toplanmayı başardı. Dağıtılan kalabalıktan bazıları direnmekten vazgeçmiş olsa da, bazı gruplar yan sokaklara dağılmış ve biraz dolandıktan sonra ana grupla birleşerek birkaç yüz kişilik bir kitle oluşturmuştu. Bu grup panzer önlerini kesene kadar yüz metre yürüdü.

Polise yönelik yuhalamalar daha da artarken, bir süre sonra yerini iki slogana bıraktı: "Hükümet istifa" ve "Kahrolsun Ecevit!" Tüm Türkiye'deki gösterilerde olduğu gibi işaretparmağını havaya kaldıran birkaç kişi vardı ve bu işarete yer yer, "Tekbir, Allahu ekber!" sesleri eşlik ediyordu. Aynı polis memuru bir kez daha uyarıda bulundu ama bir kez daha yuhalamalarla sesi bastırıldı. Polisle çatışmadan daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığı anlaşılınca, kalabalık dağılmaya başladı. Yalnızca küçük bir grup bulunduğu yerde kalmaya çalıştı ve "satılmış devlet" sloganıyla polisi şiddetle protesto etti.

Fakat göz açıp kapayıncaya kadar, birkaç grup, "Otobana! Otobana!" diye bağırmaya ve hemen yakındaki TEM'e doğru koşmaya başladı. Biraz önce caddeyi kapayan kalabalıkta her yaş grubundan insan bulunsa da, bu çağrıyı

yalnızca on iki-kırk yaş arasındaki insanlar dikkate almış ve çabuk adımlarla işaret edilen yöne yürümeye başlamışlardı. Öte yandan, kalabalığın başlangıçtaki çok sınıflı bileşimi de kaybolmuştu; yürüyenlerin çoğunluğunu işsizler ve kayıt dışı sektörlerde çalışan işçiler oluşturuyordu.

Kalabalığı dağıttıktan sonra rahat bir nefes almış olan polis, ilk başta ne olduğunu anlayamadı ama çoğunluk daha iki yüz metre ilerlemişti ki polis de kovalamaya başladı. Anayola hâlâ bir kilometre vardı. Gruplar başı çeken birileri olmadan ve dağınık bir şekilde anayola koştuğundan, polis kitleyi durdurmakta fazla zorlanmadı. Yalnızca tek başına hareket edenler polisten kurtulup anayola doğru koşabildiler. Polisler ise onları durdurmak için daha fazla zor kullandılar. Stratejik olduğu kadar sembolik de olan hedefe ulaşılamadı. Sultanbeyli sakinleri 1997'de daha inatçı bir İslamcı önderliğin arkasında birkaç kez yaptıkları gibi TEM otoyolunu tıkayamadılar.

Tüm bunlar bittikten sonra, insanlar ana caddenin orada toplaşmaya başladılar. Polis fazla şiddete başvurmadan bu grupları yarım saatte dağıttı. Sonrasında, panzerler, otobüsler ve polis arabaları ana caddeden ayrıldı ama Sultanbeyli merkez caminin etrafında insanlar yeniden toplanmaya başlayınca, on beş dakika sonra geri dönmek zorunda kaldılar. Bu son potansiyel olayı da hallettikten ve protestolar boyunca FP binasından çalınan ajitatif müziği kapattırdıktan sonra, bir daha riske girip ilçeyi terk etmediler ve birkaç saat boyunca bölgede kaldılar.

Sultanbeyli sakinlerinin beş kez bir araya toplandıkları—ve zor yoluyla ya da tehditle beş kez dağıtıldıkları—bu inanılmaz olaylar halkın belli konjonktürlerde yoksulluğa, hükümete, başbakana ve polise, tek kelimeyle, devlete karşı protestoda bulunma kararlılığına tanıklık ediyordu. Fakat aynı olaylar, bir siyasal liderliğin yokluğunda bu tür protestoların etkisiz kalmasının kaçınılmaz olduğunu da gösteriyordu. Ayrıca TEM'e çıkılamaması siyasal önderliğin yokluğunun, kitle polise çoğunlukla ayak direyerek zor anlar yaşattığında bile militan bir karşı karşıya gelişten kaçınmayla sonuçlanacağını da kanıtlıyordu.

Protestolardaki en aktif unsurlar İslamcı partiye ve diğer insanlara olayı FP binasının önünde başlatarak açık bir mesaj vermiş olmalarına karşın, FP'nin başındakiler olayları pencerelerden seyretmekle ve yüksek sesle, ajitatif müzik çalarak protestoculara "yanınızdayız" mesajı vermekle yetinmişlerdi. Partinin bazı destekçileri İslamcı partinin Sultanbeyli'deki protestoları örgütleyip önderlik edememesinin ödleklikten kaynaklandığını söylemişti: "Parti ne zaman hareket etse, tokat yedi. Bu yüzden ürkek davranıyor." FP kısmen bu ürkeklikten ötürü, İslamcı partiyi doğal lideri olarak gören radikalleşmiş esnafı ve yoksulları örgütlemekten ve yönlendirmekten çok uzaktı. Partinin bu protestolar sırasındaki yarı pasif rolünün bir diğer önemli nedeni de FP liderlerinin yoksulların eylem-

lerinden hayırlı bir sonuç çıkmayacağına inanmalarıydı.[9] Sultanbeyli'deki parti örgütçüleri İstanbul'un en yoksul bölgesinde yaşamalarına karşın, ülke çapındaki bir eğilime kapılmışlar ve yoksulların kurtuluşunu ve selametini vurgulayan ideolojik çizgiden dini müteşebbisler tarafından sermaye birikimini yücelten çizgiye kaymışlardı. Konjonktür yoksulların ve esnafın kayıt dışı ağlarını militan eylemde bulunmaya itmiş olmasına rağmen, karşıhegemonyacı bir müdahalenin olmaması cemaate dayalı stratejilerinin devletin yoksullarla ve piyasayla ilişki kurma tarzını dönüştürmesini olanaksız hale getirmişti.

Ülke çapında protestoların son günü olan 13 Nisan'da Sultanbeyli'de polis sayısı daha azdı. Yalnızca iki polis arabası, bir minibüs ve silahlı-coplu birkaç polis memuru Sultunbeyli merkez caminin önünde bekliyordu. Cuma namazının ardından cami önünde kırk kişi toplandı. On dakika bekledikten sonra geçen haftaki gibi bir başka protestoya kimsenin meyletmediğini anlayıp dağıldılar. Onların ardından polis de meydanı terk etti.

Hemen bu olaydan sonra Hüsnü ile karşılaştım. Dindar ve muhafazakâr bir inşaat işçisi olan Hüsnü merkez çay ocağının etrafında dolanıyordu. Bilime derin ilgi duyan mülayim biriydi. İşe gitmediği günlerde zamanını depremle alakalı internet sitelerine girerek geçiriyordu. Türkiye'deki ve yurtdışındaki depremleri tahmin edebilecek bir alet geliştirmeye çalışıyordu. Dediğine göre, aletiyle birkaç küçük depremi başarıyla tahmin etmişti ama kendisiyle ilgilenecek bir bilim insanı bulamadığından yakınıyordu. İlkokula giden iki kızının okumasını ve kendisi gibi ekonomik ve sosyal sıkıntılar yaşamamasını istiyordu. Şimdilik durumları iyiydi. Hüsnü inşaat işçisi olarak saygı gören biriydi ama bilime duyduğu amatörce ilgiden ötürü ilçedeki eğitimlilerin dilinde alay konusu olmuştu. Hem işini hem de bilimsel uğraşını çok ciddiye alıyordu ve kendini merkez çay ocağında "yeterince okumayan" diğerlerinden ayırıyordu.

Hüsnü'yle çay ocağına birlikte girdik ve son dönemki protestolar hakkında konuşmaya başladık. Hüsnü protestolara başından beri uzak durmuştu. Kendisine Sultanbeyli'deki gösterilerin neden Ankara'nın göbeğindekiler kadar kitlesel olmadığını sordum. Verdiği cevap, protestolara katılmama nedenlerini anlamak açısından oldukça bilgilendiriciydi:

> Burada insanlar yoksul. Yoksul insanlar böyle şeylere karışmazlar. Karışırlarsa çok farklı olur. Kimse onları tutamaz. Çok fazla hasar verirler. Eğer ekonomi böyle giderse üç aya ne yaparım bilmiyorum. Her türlü isyana kalkışabilirim.

---

9 Sokak protestolarından sonraki günlerde, birkaç FP yetkilisiyle konuştum; hepsi de ilçedeki protestoların bir yere varmayacağını düşünüyordu, zira "ilçe sakinleri yoksul ve eğitimsiz"di.

Hüsnü yoksulların protestolarını tamamen yıkıcı eylemler olarak görüyordu. Kendisi gibi insanların bu işlere bulaşmasının onları daha da yıkıcı hale getirebileceğini düşünüyordu. Ancak kendisini kaybetmesi durumunda bir protestoya katılabileceğini söylüyordu. Bu anlamda, protestoya katılmak onurunu kaybettiğinin bir işareti olurdu. Gösterileri her türlü aklın ve izanın bir kenara atıldığı ve insanların kendilerini kaybettikleri olaylar olarak görüyordu. Elbette bu görüşünde eskiden MHP'li olmasının etkisi büyüktü. Hüsnü sonradan MHP'den ayrılmış ve çok milliyetçi ve devlet yanlısı bir cemaate (Nakşibendi tarikatına bağlı Menzil cemaatine) girmişti.

Fakat Nisan protestolarını bu şekilde değerlendiren yalnızca Hüsnü değildi. MHP'yle ya da Hüsnü'nün cemaatiyle herhangi bir bağı olmayan bir başka inşaat işçisi de sohbetimize katıldığında protestoları kıyamet alameti olarak yorumlamıştı. Özetle, birçok yoksun ama ihtiyatlı insan onur, kontrol ve güvenlik gibi nedenlerle on gün süren protestolara katılmamıştı. Ama yaşadığı marjinalleşme sürecini Dördüncü Bölüm'de ele alacağımız Kürt inşaat işçisi Veysel gibi başkaları ise bu tür hareketlere daha öncesinde katılıp, hiçbir şey elde edemeyecekleri sonucuna ulaştıkları için bu kez geri durmuşlardı. Aynı şekilde İmam Hatip Liseleri protestolarının liderleri de 2001 protestolarına katılmamışlardı. Siyasal toplum müdahale etmediğinde sokak eylemleri hegemonyanın yeniden üretimine açık, depolitize edici bir kanal haline geliyordu.

Nisan protestolarının en yaygın sloganları, "Kahrolsun IMF" ve "Şerefsiz polis"ti. İlk slogan yoksulluğun kökensel nedenlerinden birinin yabancı kurumlar olduğunu düşünen yaygın inanışın tasdikiyken (bkz. "Milliyetçi Sömürü Eleştirisi" başlıklı altbölüm), ikinci slogan halk kesimlerinde yaygın olan devletçi düşünceyle önemli bir kopuşu ifade ediyordu (bkz. "İslamcı Popülizm ve İkili İktidar" başlıklı altbölüm). Kriz halk kesimlerine ortak duyunun parçası olan emperyalizm karşıtlığını tekrarlamak, ortaya koymak ve yeniden üretmek için bir fırsat sunmuştu. Fakat hem kent yoksulları hem de esnaf Türk devleti ve onun kilit kurumları (örneğin emniyet güçleri) hakkında son derece hassastır. Özellikle de esnaftan polis aleyhtarı sloganlar duymak şaşırtıcıydı, zira milliyetçi ve polis yanlısı duygular en çok da bu kesimler arasında yoğundur. "Şerefsiz devlet" ve "satılmış devlet" gibi sloganlar protestolarda daha az sıklıkta atılmış olsa da, ortak duyu ile daha açık ve daha güçlü bir kopuşun işaretleriydi. Fakat İslamcılar devletçi zihniyetteki bu gerilemeden sivil toplum ile devlet arasındaki bağı koparmak için yararlanmayı başaramadılar.

Nisan protestolarının takipçileri arasında olduğu kadar parçalı bir yapı sergileyen liderlikte de ideolojik açıdan geniş bir karışım vardı ve İslamcılar bu karışımın önemli bileşenlerinden biriydi. İslamcıların serbest piyasaya karşı ayaklandıkları son örnekti bu. FP'nin kapatılması ve AKP'nin kurulmasının arasından İslamcı sokak eylemleri daha da azalacak ve artık serbest piyasa kar-

şıtı tek bir İslamcı eylem bile olmayacaktı. Bunu da Beşinci Bölüm'de irdeleyip analiz edeceğim.

Radikallerin Refah Partisi'nde Massedilmeleri

1980'lerde radikal İslamcılar her türlü devlet makamını ve düzen içindeki her türlü kurumu ya da siyasal partiyi reddediyorlardı. Fakat 1991 seçimlerindeki mütevazı başarının ardından durum değişti ve eskiden küfrün bir parçası olarak görülen RP'yi takdir etmeye başladılar. O yılın genel seçimlerinde sağcı Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ile (Osmanlıcı) Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) yüzde onluk seçim barajını aşmak için RP listesinden seçimlere girdiler ve bunun sonucunda RP oyların yüzde 16'sını aldı. Sağcılar için tam bir güç gösterisiydi bu. Fakat 2000'de bazı radikaller bu seçimleri İslamcıların milliyetçiliğe dönüp, 1980'lerin ümmetçiliğinden uzaklaşmaya başlamalarının ilk adımları olarak değerlendirecekti.

Sultanbeyli'deki birçok radikal de kendi küçük gruplarının X grubundan daha fazla büyüyemeyeceği sonucuna varmak üzereydi, zira RP'nin ilçede binlerce üyesi varken bu radikal grubun üye sayısı yüz civarındaydı. Bu noktadan sonra radikaller partiye katılmaya başladılar. Fakat partinin önderleri bu radikalleri tam olarak denetleyemiyorlardı. Bu kişilerden bazıları 1990'ların sonunda sokak eylemlerine önderlik ettiler ki yukarıda da gördüğümüz gibi bu tutum RP'nin üst kademe liderlerinin direktifleriyle çelişiyordu.

Parti nedamet getirmiş radikallere kapılarını açmış olmakla beraber, geri kalan radikal gruplara karşı kararlı bir mücadele yürütmeye devam ediyordu. RP İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi'ne (İBDA-C), Hizbullah'a ve benzeri radikal gruplara neredeyse laikçilere olduğu kadar düşmandı. Milli Görüş geleneğinden gelen bir eylemci bu açık radikalizm karşıtlığını onaylıyordu. Necmi İslamcı kökenden gelen ama şimdi daha liberal, modernist bir İslam anlayışını benimseyen genç belediye çalışanlarından biriydi.[10] MSP günlerinden bu yana aktif olarak İslamcı partileri destekleyen ilçenin köklü ailelerinden birine mensuptu. Gençlik yıllarında RP'de aktif faaliyet yürütmüş ve bunun gerektirdiği davranışlara riayet etmeye çalışmıştı. Partinin diğer üyelerini memnun etmek adına *fazladan* (günde beş kezi geçecek şekilde) abdest aldığını söylüyordu şakaya vurarak. Fakat zamanla bu ritüelleri çok şekilci bulmaya başlamış ve dinle ilişkisini yeniden tanımlamaya karar vermişti. Bu süreçte çember sakalını kesmişti. Partide radikal bir kanat oluşturan arkadaşları ilçedeki RP yöneticile-

10 Modernist İslam, İslamın akılcılıkla, hoşgörüyle ve profesyonellikle uyuştuğunu savunan yaklaşımdır. Necmi'nin gözde İslamcı bilgini olan Fazlur Rahman (1966) İslamı savunmanın demokrasi, bireysel özgürlükler ve sosyal adalet için mücadele etmek anlamına geldiğini savunuyordu. Geleneksel İslam gerek ortaçağ koşulları gerekse de din adamlarının ve siyasetçilerin entrikalarından ötürü bu yoldan sapmıştı.

rine karşı çıkmış ve Sultanbeyli'deki sokak protestolarına önderlik etmişlerdi. Bu kısa süreli isyana rağmen, partiden ayrılmamışlar ve daha radikal bir yöne değil, merkezci bir çizgiye kaymışlardı.

Uzun ve karizmatik bir adam olan Necmi, siyasi potansiyeli olduğuna ziyadesiyle inanıyordu ve gelecek seçimlerde aday olmak amacıyla yavaş ama emin adımlarla ilerliyordu. Geçmişte sokak protestoları örgütlerken, şimdi ilçede konferanslar tertip ediyor ve kendi tabiriyle, "cehalete" karşı savaşıyordu. O ve arkadaşları hafta sonları kurslar veren, film gösterimleri yapan, internet bağlantılı bilgisayarları ve kantini olan Furkan Kültür Merkezi etrafında toplanmışlardı. Müslüman dünyasındaki en son ilahiyat ve siyaset kitaplarını ve İslamcı klasikleri düzenli olarak tartışıyorlardı. 2002'de AKP'nin kendi İslam anlayışlarını yayacak parti olduğuna inanmışlardı. Önemli bir role sahip olma beklentisiyle partiye üye olmuştu. Fakat hâlâ RP'den olumlu sözlerle bahsediyordu:

> Bu ülke Erbakan Hoca'ya çok şey borçlu. Ülkeye çok hizmeti dokundu. Ama kimse bunu göremiyor. Radikalleri yatıştırdı. Eğer o olmasaydı, bu ülke radikalleşirdi. Aslında 1990'larda gerçek çatışma İslamcılık ile laiklik arasında değil, RP ile partinin meşruiyetini reddeden radikaller arasındaydı. Hoca, halkı bu radikal gruplardan korumuştur.

Parti bu "hizmeti" radikal gruplarla bağı olduğundan şüphelendiği üyeleri marjinalleştirerek ve radikal yöne meyleden gençleri zapturapt altına alarak yerine getirmişti. 2001'de FP—bir süre sonra rejimin gadrine uğrayarak kapanacaktı—hâlâ benzer şekilde işlemeye devam ediyordu. Örneğin İstanbul'da katıldığım bir parti mitinginde, partililer radikal sloganlar atan silahlı bir çevreye (İBDA-C) mensup az sayıda genci zorla alan dışına çıkarmıştı.

Fakat daha belirleyici olan süreç, parti aygıtının radikalleşmesi ya da radikallerin tamamen dışlanmasından ziyade, radikallerin ılımlılaşması ve buna paralel olarak sadık parti üyelerinin düzene eklemlenmeleri oldu. İslamcılar 1994'te Büyükşehir Belediyesini ele geçirdikten sonra, öncesinde davaya bağlı olan birçok eylemci, bulunduğu mevkii kişisel çıkarları için kullanmaya başlamıştı. Yoksullara ve davaya kazandırma arzusu arka plana itilmişti. 28 Şubat askeri müdahalesinin ardından bu yolsuzlukların son muarızları da teslim bayrağını çekmişlerdi, zira İslami bir dönüşümü gerçekleştirmenin mümkün olmadığına kanaat getirmiş ve ahlaksızca zenginleşme diye gördükleri şeye karşı çıkma heveslerini yitirmişlerdi. Dolayısıyla RP'deki burjuvalaşma sürecine askeri müdahalenin, davaya bağlılığın azalmasına etkileri eşlik etmişti. 1990'ların sonunda RP üyelerinin samimiyetlerini yitirmeye başladıklarını ve artık birbirlerine güvenmediklerini birçok FP üyesi bile ikrar etmişti.

Böylece RP'nin kapatılmasının peşi sıra FP'nin kurulduğu dönemde yalnızca radikal kökenden gelenler ya da radikal örgütlerle bağları olanlar değil,

aynı zamanda ana akım bir İslamcı çizgiyi korumak isteyen sadık üyeler bile örgütte marjinalleşmişti. Fazla bir şey feda etmeye hazır olmayan pragmatik muhafazakârlar artık parti yönetimini ele geçirmişlerdi. Bu nedenle FP kurulduktan yalnızca dört yıl sonra büyük bir yasal darbe aldığında zaten toplumsal açıdan zayıf düşmüş durumdaydı. İslamcı partinin çeyrek yüzyıllık kısa tarihinde dördüncü kez kapatıldığı gün (22 Temmuz 2001) ben ilçenin önde gelen eski İslamcılarından biri olan Mahsun'un dükkânında oturuyordum. Şişman, koyu tenli, uzun sakallı, elli beş yaşında bir İmam Hatip mezunu olan Mahsun, partide yolsuzluklar galebe çaldıktan sonra ve parti siyasal yönden pasifize olunca partiden ayağını kestiğini söylüyordu. Muarızları ise Mahsun'un da yolsuzluklara bulaştığını ve partide faaliyetini bırakmasının gerçek nedeninin İslamcılığından ötürü marjinalleşmiş olması olduğunu iddia ediyorlardı. FP ile ilgili Anayasa Mahkemesi'nden gelecek karar anı yaklaştığında, oğlu Fevzi (uzun boylu, asabi, kavgacı bir genç) küçük, eski radyoyu açtı. Eliyle kanalları dolaşmaya ve beklemeye başladı.

Öncesinde cam kenarında otururken, şimdi sandalyelerimizi radyonun yanına çekmiştik. Mahkeme kararı açıklanırken, Fevzi gergin bir şekilde radyonun yanındaki sütuna yaslandı. Karar açıklandıktan sonra şaşkınlık içinde birbirlerine baktılar. Bir an donup kaldılar. Sonra, Fevzi sert bir şekilde ellerini vurarak ayağa kalktı ve "Al işte, yine *kapadılar*!" dedi. Onun ardından Mahsun da ayağa kalkıp bağırmaya başladı: "Kararı komutanlar veriyor. Geri kalan herkes figüran. İsyan edeceksin bu karara. Polis karakolunu basmak lazım." Fevzi böyle bir durumda polisin halkı tarayacağını söyledi. Mahsun, "Bedel ödemeden hiçbir şey elde edemezsin!" dedi. Bu hararetli konuşmaya rağmen, Mahsun böyle bir eylemin mümkün olmadığını biliyordu. Sonra, hiçbir bedel ödemeye hazır olmayan FP'yi eleştirdi.

> FP liderleri de kabahatli. Allah'ın verdiği bir ceza bu: Parti belediyeleri ele geçirdikten sonra herkes kemik davasına düştü. Biz belediyeleri ele geçirmeden önce fakir olanların şimdi arabaları var!

Fevzi babasının söylediklerine ilaveten, eskiden parti teşkilatında gençler için seminerler ve kurslar verildiğine dikkat çekti. Oysa şimdi hepsi bitmişti, herkes kendi işine bakıyordu. Bu şikâyetler İslamcı partinin bir örgüt olarak toplumda meşruiyetini kaybettiğine dikkat çekmenin dışında, partiyi radikalleştirmek isteyenlerin hareket içinde gün geçtikçe marjinalleştiğini de gösteriyordu. Yolsuzluklar ve radikalliğin kırılması bir kısırdöngü içinde birbirini beslemiş ve insanları İslamcı partiden uzaklaştırmıştı.

Bazı İslamcıların marjinalleşip bazılarının da yozlaşması sonucu 2001'de partiyi mahkeme kararlarına karşı koruyacak tek bir insan kalmamıştı. Daha

kötüsü, davaya bağlı insanların bir kenara itilmesi ve rant peşinde koşanların yönetici mevkilerine gelmesiyle birlikte, partinin birliğini koruyabilmek üzere partiye basınç bindirecek aktif bir halk iradesi kalmamıştı. FP kapatıldıktan sonra, İslamcı bir siyasal toplum kurma yönündeki örgütlü girişimler sona ermişti.

Partinin kapatılmasının ardından partiyle takipçileri arasında derin bir organik eklemlenme belirtisi bulunmadığından, parti içindeki pragmatistler ve liberaller partiyi bölerek bir şey kaybetmeyeceklerini hissettiler. Böylece FP'yi destekleyen bir halk eyleminin olmaması yolsuzluklar, burjuvalaşma, radikallikten uzaklaşma ile birleşti ve bir kesimi yeni bir siyasal parti (hatta yeni bir ideolojisi olan yeni bir hareket) kurmaya itti. AKP'nin kuruluşu, Beşinci ve Altıncı bölümlerde ele alacağımız Sultanbeyli sivil toplumunda ve siyasal toplumunda köklü değişikliklere zemin hazırladı.

Sultanbeyli'de İslamcı ve Laik Otorite

Sultanbeyli'de İslami siyasal toplumun yaratılmasında ve dağılmasında siyasal parti, toplumsal siyasal gruplar ve sokak protestolarının ardından en önemli rolü otorite figürleri arasındaki mücadeleler oynadı. 2002'den önce ilçede otorite İslami siyasal liderliğin kanatları altında kurulmuştu. Türkiye'de hegemon laik otorite genellikle Atatürk'ün karizmasının rutinleştirilmesi, belli oranda bir bürokratikleşme ve geleneksel otorite bileşimine dayalıyken, bu bileşimdeki unsurların önemi bölgeden bölgeye büyük farklılıklar gösterir. Sultanbeyli gibi mutaassıp bölgelerde resmi otorite daha çok bürokratik otorite ile geleneksel otoritenin birlikteliğine dayalıdır. İslamcı hareketin ikili bir iktidar yerleştirebilmek için bu bileşime karşı dini karizmayı seferber etmesi gerekiyordu. Ama öncelikle, alışıldık muhafazakâr bileşime karşı solcu ya da laik alternatifin bir kenara itilmesi gerekiyordu ki İslamcı otorite esas rakip ve talip haline gelebilsin.

Sol Alternatifin Yenilgisi

Türkiye'de sol geleneksel otorite temellerini reddettiğinden, Sultanbeyli'de otorite kurabilmek için ya sağlam bir örgütsel yapı kurması ya da ulusal veya yerel düzeyde karizmatik figürlere dayanması gerekiyordu. Kısmen ilçenin kuruluş döneminden ötürü, ikisi de mümkün olmadı. Dev-Sol gibi radikal sosyalist örgütler 1970'lerin sonlarında bölgede etkindi. Solcular kapı kapı dolaşıp gençleri ve işçileri örgütlemeye çalışıyorlardı. İlk başta belli bir başarı elde edilmiş ve özellikle de gençler bu örgütlere katılmaya başlamışlardı. Fakat 1980'deki askeri müdahale, daha örgüt kök salamadan bu süreci sonlandırmıştı.

Böylece solun temsilcisi olarak kala kala Kemalist düzen partileri kalmıştı. Türkiye'nin diğer birçok bölgesinde Kemalistler kısmen 1970'lerin sol popülist CHP'siyle özdeşleştirilirken, Sultanbeyli'nin yeni kentleşen sakinlerinin CHP'yle

ve diğer Kemalist partilerle birebir ilişki kurmaları bu partilerin sosyal adalet çizgisinden uzaklaşmaya başladıkları döneme sarkmıştı. 1980'lerde ve 1990'larda Sosyal Demokrat Parti (SODEP), Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP), Demokratik Sol Parti (DSP) ve CHP artık güvenilir önderliklere sahip değildi ve halkı refah getireceklerine inandıramıyordu. Programları esasen muhafazakâr dine karşı çıkış ekseninde dönüyordu ve bu da Sultanbeyli sakinlerinde pek olumlu bir etki bırakmıyordu. Düzen içi sol partiler iyi örgütlenemiyordu, oysa İslami partilerin kadın ve gençlik kolları, sandık müşahitleri ve mahalle birimleri her yerdeydi. Artık düzene karşı çıkmıyorlar, yalnızca İslamcılara karşı çıkmaya odaklanıyorlardı. SHP'nin hem hükümeti hem de belediyeyi elinde bulundurduğu dönemde, İstanbul'da krizler, açlık, kuraklık, yolsuzluk ve işsizlik vardı ve ilçe sakinleri bu acı hatıraları unutmamışlardı. Son olarak, Sultanbeyli sakinleri (sosyal demokratlar da dahil olmak üzere birçok insan gibi) CHP lideri Baykal'dan hiç hoşlanmıyorlardı. 1970'lerin karizmatik lideri Bülent Ecevit'in ülke çapında sola önderlik ettiği dönemde merkez sol bir parti Sultanbeyli'de önemli bir oy oranı elde edebilmişti. 1999 genel seçimlerinde DSP Sultanbeyli'de oyların yüzde 10,41'ini almıştı.[11]

İlçedeki durum dışında, solun ülke çapındaki içler acısı durumu da birçok kişinin saf değiştirmesiyle sonuçlanmıştı. Özellikle de Sultanbeyli'ye kırsaldan değil, İstanbul'un diğer ilçelerinden gelen işçiler arasında birçok eski solcuya rastladım. 52 yaşında emekçi bir işçi ve sendikacı olan Korhan, saf değişimini şöyle açıklıyordu:

> Geçmişte CHP'den sosyal adalet, yeniden paylaşım ve paylaşımcılık beklerdik. "Emek en yüce değerdir" derdik. Oysa şimdi CHP'de böyle bir şey göremiyoruz. Varsa yoksa yolsuzluk ve kayırmacılık. Ben kararımı SODEP'in ilçe teşkilatının kurucularından biri olarak bulunduğum Şişli'deki bir ilçe kongresinin ardından verdim. Önde gelen üyelerden biri olmama karşın, sendikalı olmayan kendi delegelerini seçtirmek için beni ve diğer sendikacıları dışarıda bıraktılar. Ben de partiden ayrıldım ve bir süre örgütsüz dolaştım. Bir arayış içindeydim. RP belediyelerinin nasıl çalıştığını, RP'nin hükümetteyken işçi ve memurların maaşlarına nasıl zam yaptığını görünce ve halka yiyecek, giyecek ve burs dağıttığını görünce, RP'ye üye oldum. Dürüst bir şekilde sosyal adalet uyguluyorlardı.

Korhan'ın anlattıkları sosyal adalet derdi olan işçilerin nasıl 1980'lerde ve 1990'larda solcuları bırakıp RP'ye katıldıklarına çok iyi bir örnektir. 1970'lerde kendisi

---

11 DSP'nin sınırlı başarısının arkasında milliyetçilik ve partinin daha yumuşak laiklik anlayışı gibi başka etkenler de vardı ama bunlar daha önemsizdi.

gibi solcu olan birçok kişi solcu kalmak için bir neden kalmadığını görürken, solla ancak 1980'den sonra doğrudan bağ kurabilen Sultanbeyli sakinlerinin ise daha baştan solcu olmak için hiçbir gerekçeleri yoktu. Münfesih ve dışlayıcı bir bürokratik örgütlenmenin varlığı, karizmatik bir figürün yokluğuyla da birleşince Türkiye siyasal toplumundaki merkez solun Sultanbeyli halkına otorite figürleriyle maddi ve duygusal bağlantılar önerme şansı yoktu. Ülke çapında merkez solun karizmatik bir figür olarak son kozu olan Ecevit 1999'da etkisiz, iktidarsız ve yolsuzlukla anılan bir milliyetçi koalisyon hükümetinde başbakan olmuş ve böylece solcu otorite figürleriyle geriye kalan özdeşleşme bağları da kopmuştu.

İslamcı Popülizm ve İkili İktidar

Solcu alternatifin yenilgisinden ötürü Sultanbeyli'de otorite figürlerine ilişkin mücadele muhafazakâr (merkez sağ) gelenek ile İslamcılık arasındaki çatışma etrafında şekillenmişti. İlçedeki muhafazakârlar açısından, 1984-1988 yılları arasında Sultanbeyli muhtarlığı yapmış olan Adem Ülker, ideal otorite figürüydü. Ülker'in uzun sakalı vardı ve genellikle takke, şalvar, basit bir gömlek ve hırka giyerdi. Fizik mühendisliği okumuş ve üniversiteye gitmeden önce öğretmenlik yapmıştı. Üniversiteden sonra, LPG bayiliği işletmişti. Sonradan, otomobil işiyle uğraşmıştı. Ülker LPG işine girmeden önce, beyaz eşya satmak istemişti. Ama müşterilerinin durumu nakit alışveriş yapacak kadar iyi olmadığından taksitle alışveriş yapmaları gerekiyordu. Böyle bir ödeme planı için fetva çıkartmak istemiş (zira işin içine faiz girecekti) ama kendi şeyhi (Türkiye'nin önde gelen tarikat liderlerinden biri) gerekli fetvayı vermeyince, o da vazgeçmişti. Dolayısıyla ilçenin düzen yanlısı kurucuları bile son derece dindardı ve aslında onların yerine gelen İslamcı otorite figürlerine kıyasla dini açıdan daha doğrucuydular.

Ülker, 1989 seçimlerine ANAP listesinden girmiş ama İslamcılar karşısında tutunamamıştı. İlçedeki nüfuzuyla gurur duyuyor ve seçimlerde hile yapıldığı için kaybettiğini savunuyordu: "Herkes bana saygı duyardı. Muhtarken her şeyi düzelttim. Bunun nedeni mühendislik mezunu olmam ve memurların dediklerime kulak vermeleriydi." Ülker teknik eğitim almış olduğunu vurgulayarak kendisiyle ilçenin eski ya da bugünkü otorite figürleriyle arasına bir mesafe koyuyordu. Ülker'in İslam anlayışı esasen toplumu (eğitim, ekonomi vs bakımından) ülkeye daha yararlı ve daha ahlaklı hale getirmeye dayalıydı. İslamileşmeyi vurgulamıyordu. Kısacası, kitle seferberliğine ve kitlelerle olan bağlarına odaklanan karizmatik bir figürden ziyade; meşruiyetini geleneksel tarikat bağlarından, profesyonel kimliğinden ve bürokratik ehliyetinden alan bir muhafazakârdı. Türkiye'deki muhafazakâr gelenekle uyumlu olarak, tarikatçı kimliğini piyasa ve devletle bütünleştirmişti. İlçenin geleneksel tarikatları ve tüccarları 1989 seçimlerinde Ülker'i desteklemiş ve sonradan ANAP'tan ayrı-

lanlar bile kendisine sempati duymaya devam etmişti, zira kendisi hem İslami bir muhafazakârdı *hem de* devletle iyi ilişkileri vardı.

1989-1999 arasında Sultanbeyli belediye başkanı olan Ali Nabi Koçak'la birlikte meşruiyet tabanları kayma göstermişti. İslamcı parti onun başta olduğu dönemde yüzde 60 civarında oy alırken, o gittikten sonra oran yüzde 40'a düşmüştü. İlçedeki birçok inşaat işçisi ve işsiz ya da yarı işsiz, 2001'de hâlâ Koçak'a saygı duyuyordu ve sık sık onun uzun İslamcı sakalından ve sonu gelmez hayır işlerinden bahsediyordu. Eski belediye başkanının geçmişi, popülerliğinin gerisinde daha başka şeylerin olduğunu gösteriyordu. Koçak cumhuriyetin kanatları altında resmi diri eğitimi almış ve sonunda müftü olmuştu. Taşradaki bir kasabada yıllarca müftülük yaptıktan sonra, Sultanbeyli'ye yerleşmiş ve din konusundaki hakemlik gücü sayesinde çabucak popüler hale gelmişti. Müftü kimliği dindar insanları çekmekle kalmıyor, aynı zamanda devletin meşruiyetiyle boy ölçüşebilecek dini bir meşruiyet yapısı da kuruyordu. Koçak şu satırlarda siyaset kariyerindeki dönüm noktasını anlatmaktadır:

> Ben seçimleri kazanmadan önce, insanlar mahkemeye gitmezler, onun yerine müftü olarak beni çağırırlar ve sorunu fetva yoluyla çözerdik. ... İlk kez seçilmemin ardından, Karadenizliler ve Doğulular arasında bir kavga çıkmıştı. Karadenizli erkekler kadınlarına Erzurum'dan bir adamı vurdurmuşlardı; çünkü CHP'li görünmesine rağmen seçimlerde RP'yi desteklemişti. O gün jandarma elli ölü bekliyordu. Ama biz araya girdik. Jandarma karşı çıktı ve İzmit'ten takviye birlik isteyeceğini söyledi. "Yapmayın, buna gerek yok. Siz bana bırakın, insanlar bana itimat ederler. Siz içerideki insanları emanet olarak bana bırakın, ben onları sabaha size teslim ederim" dedim. İnanamadılar. Ama ben yaralıyla ateş eden kadınları aldım, genci yaşlıyı topladım ve o gece sulh oldu. Ölüm şöyle dursun, kimsenin burnu bile kanamadı... Sonra da böyle devam etti. Bir adam karısından boşanacağı zaman bile belediyeye gelirdi.

12 Eylül darbesinin Türk-İslam ideolojisiyle uyumlu bir şekilde, jandarma gibi yereldeki devlet otoriteleri meselelerin içinden çıkamadıkları durumlarda dini otoritelere belli bir pazarlık alanı bırakıyorlardı. Fakat dini otoriteler halk düzeyinde hakemlik yapma konusunda daha başarılı olduklarından, faaliyet alanları genişlemiş oluyordu. Özellikle de muhafazakâr bölgelerdeki halk mümkün olan her durumda dini otoritelerle birlikte iş yapmayı tercih ediyordu, zira dini yasaların desteği olmadan resmi laik yasalar hâlâ normallik havasından yoksundu ve (Sultanbeyli örneğinde) en yakın mahkeme iki saat uzaklıktaydı.

Fakat Sultanbeyli'de halkın çoğunluğu kriz anlarında ilçenin diğer dini otoritelerinin değil, bizzat eski müftünün kapısını çalıyordu. İlçede Arapça'ya tümüyle hâkim olan ve daha ileri düzeyde din eğitimi almış çok sayıda insan

olmasına karşın, birçok insan onlara teveccüh göstermiyordu. Laik devletin bir ürünü olması Koçak'ı rakiplerinden öne çıkarıyordu. Koçak'ın bu denli destek görmesinin bir diğer önemli nedeni ise emlak piyasasındaki konumuydu. Belediye başkanı olmanın dışında emlakçılık da yapıyordu ve bu sayede dilediği gibi arazi alıp satabiliyordu.

1980'lerdeki siyasal akımlarla birleştiğinde, bu güçler arasındaki etkileşimin yerel belediyeyi niyetlerden kısmen bağımsız olarak bir ikili iktidar kurumuna dönüştürme gibi bir sonucu olmuştu. Belediye bir mahkeme ve refah devleti olarak hareket etti ve ayrıca düğün ve benzeri geleneksel kutlamaların organizasyonunu üstlendi. Yoksullara kömür, gıda ve giyecek dağıtıldı. Dördüncü Bölüm'de analiz edilen kayıt dışılık ve Koçak'ın emlak piyasasındaki özel konumu nedeniyle, ilçenin yoksul sakinlerine ucuz fiyattan arazi dağıtılabilmişti. İlçe sakinleri Koçak'ı ve yerel belediyeyi bir kurum olarak, bu eylemlerin arkasındaki ana aktör gibi gördüklerinden kendisine "Robin Hood" lakabını takmışlardı.

Gelgelelim attığı bir adım Koçak'ın yükselişini kesintiye uğrattı ve resmi çevrelerden sert tepki topladı. 1996'da komşu Samandıra'da bir askeri birlik tarafından çarşının göbeğine bir Atatürk heykeli dikilmesi İslamcı çarşı esnafını ve ilçe sakinlerini fevkalade rahatsız etti. Koçak heykeli buradan kaldırıp ilçenin ücra bir mahallesindeki bir parka yerleştirdi. Belki de vaktinden önce girişilmiş bu hamle, kurucunun kurumsallaşmış karizmasına erken bir saldırıydı. Birliğin kumandanı olan Doğu Silahçıoğlu ilçede tanklarla gövde gösterisi yaparak yanıt verdi ve heykeli yeniden dikti. Koçak heykelin yeniden dikilmesini engelleyebilseydi karizmatik bir kahraman haline gelebilirdi ama (RP gelişimi bakımından şiddetten uzak duran bir parti olduğundan) askeri güçlere karşı çıkacak silahlı güçleri yoktu. Olayın ardından, FP'nin yerel teşkilatları bile Koçak'a cephe aldı. 1999 genel seçimlerinde Meclis'e girmek için adaylığını koyduğunda, parti tarafından önce İstanbul birinci bölgeden dördüncü sırada aday gösterildi. Sonra sekizinci sıraya atıldı ki bu şekilde kazanma şansı sıfıra düşmüş oluyordu. İlçedeki birçok insan bu adımı partinin devlete zeytin dalı uzatması olarak yorumlamıştı. Koçak'la 2001'deki mülakatımızda bu yoruma dikkat çektiğimde, kendisi şiddetle karşı çıkmıştı:

> A: İnsanlara önünüzün neden tıkandığını sorduğumda, devletle aranızın kötü olmasını gerekçe gösterdiler.
>
> Koçak: Devletle benim aram kötü değildi! Doğu Silahçıoğlu ile devlet bir mi? ... Ben devletçiyim, ben devlet yanlısıyım. Devlet gelişecek ki millet özgürleşsin. Devletin milleti geliştirmesi gerekir. Devletin rehber olması gerekir. Eğer millet başı çeker, devlet arkadan gelirse, hiçbir şey yapılamaz.

Koçak 2001'de devlete muhalefetinden (devletin merkezi sembollerinden biri olan kurucunun bedenine yönelik saldırısından) bahsederken bile, eylemini devletin kendisine değil, yalnızca yereldeki bir komutana saldırdığı şeklinde tevil ediyordu. Bu direnişle kendi milliyetçi ve devletçi itibarına halel gelmediğini ispatlamaya çalışıyordu. Burada devletçi derken, devletin güvenliği ve bekasının yurttaşların refah ve haklarının önüne koyulmasını kastediyorum. Türkiye'de devletçilik milliyetçilikle kol kola gider, zira birçok insan güçlü bir devleti güçlü bir milletin önkoşulu olarak görür. Kemalist devletçilikte olduğu gibi dar anlamıyla değil (bu aynı zamanda düzenleyici kumanda ekonomisi fikrini de kapsar), bu anlamda kullanıldığında devletçilik Türkiye'de ortak bir ideolojidir ve Kemalizm ve İslamcılık, sağ ve sol gibi ideolojik farklılıkların üzerindedir. Dolayısıyla Türkiye'de siyasal toplumda devletçilik sivil toplum ile devlet arasındaki güçlü bağlardan birini oluşturur. Liberallerin bu ideolojiye saldırıları 1980'lerde ve 1990'larda profesyoneller ve işadamları arasında belli bir güç kazanmış olsa da, küçük burjuvazi ve işçi sınıfı hâlâ çoğunlukla devletçidir.[12] Bu nedenle Sultanbeyli'deki İslamcılar, Kemalistler ve sağcı milliyetçiler kimin gerçekten devletçi olduğu ve kimin devletçiliğinin muteber olduğu konusunda kapışıyorlardı. Koçak da İslamcılığını ve düzene saldırılarını güçlü bir devletçilik takviyesiyle üstü kapalı bir şekilde dengelemişti. Buna rağmen Koçak'ın siyasal düşüşü heykel hadisesinden sonra başlamış ve bir daha da durmamıştı. FP nihayet belediye seçimlerine onun yerine daha ılımlı bir kişiyi aday göstermişti: Yahya Karakaya.

Ne var ki muhafazakârlığın ve muhalefetin, dindarlığın ve milliyetçiliğin, devletçiliğin ve devlete direnişin belirli bir karışımı (görünüşte tutarsız olsa da son kertede yaratıcı bir eklemlenme) Koçak'ın 2001 yılına kadar ilçenin en popüler siyasal ve dindar şahsiyetlerinden biri olarak kalmasını sağlamıştı. Bu karışım FP taraftarlarına özellikle hitap ediyordu; zira FP İslamcılıkla milliyetçiliği, muhalefetle devlete bağlılığı harmanlama yönünde her geçen gün daha da ilerliyordu. Laiklik yanlıları Koçak'ı halen baş tehdit olarak görüyorlardı ama kendisinin İslamcı muhalifleri de vardı. Birçok İslamcı ve muhafazakâra göre, Koçak çok otoriterdi. Muhalefete tahammül edemiyordu. Sevmediği insanları parti teşkilatında barındırmıyordu. Muhafazakâr tüccarlar, çok yetenekli olmasa bile, ekip ruhuyla çalışabileceğine inandıklarından Yahya Karakaya'yı destekliyorlardı. Din devleti kurmak için ilçeye gelmiş olanlardan bile bazıları,

12 Liberal aydınların kurumsal gücünden ötürü bu yıllarda liberalizm egemen söylemlerden biri haline gelmiş olsa da, 2007'deki bir araştırma nüfusun yalnızca yüzde 1,5'inin kendisini liberal olarak tanımladığını göstermektedir. Bu durum, saf haliyle liberalizm ideolojisinin halk kesimleri arasında yaygınlaşmadığının göstergesidir. Fakat aşağıdaki bölümlerden de çıkarılacağı üzere, liberalizm sonradan İslami söyleme ve siyasete sızarak yarı hegemonik hale gelmiştir.

bu noktada Karakaya'yı desteklemişlerdi; zira Koçak'ın dinin arkasına saklanan ama aslında para için çalışan bir "kapitalist" olduğuna inanmaya başlamıştı.

FP'nin Karakaya projesi (1999-2004) fiyaskoyla sonuçlandı. Uzun süredir İslamcı harekette yer alan ve partinin ilçe teşkilatında önde gelen isimlerden biri olan Karakaya, İslamcı parti merkeze kaydıktan sonra Koçak'ın yerine belediye başkanı olmuştu. Fakat Karakaya yönetici olarak çoğunlukla etkisiz kaldı. Belediye başkanı olduğu dönemde, Sultanbeyli'nin temel sorunlarından hiçbirine çözüm bulamadı ve yolsuzluk iddiaları daha da arttı. Dahası, başkanın özel yaşamı konusunda da dedikodular vardı. Sonunda ulusal (laik) basın belediye başkanını hayat kadınlarıyla gösteren bir video kaseti yayımladı. Karakaya görüntülerin sahte olduğunu iddia etti. Gerçek ne olursa olsun, bu skandal İslamcıların da laikçiler gibi yozlaşabilecekleri inancını pekiştirdi ve hareketin etrafındaki kutsallık halesini kısmen parçaladı. Ayrıca kendisinden önceki Koçak'tan farklı olarak, Karakaya sessiz bir isimdi; ne İslam propagandası yapar ne de belediye başkanı olarak politikalarını savunurdu. Sultanbeyli belediye başkanları içinde mülakat teklifimi reddeden bir tek o oldu.

1989'dan itibaren Koçak'ın sakallı resimleri tüm ülkede Sultanbeyli'nin sembolü olmuştu. Fakat yerel düzeyde bile Erbakan'ın karizması Koçak'ınkinden daha ilerideydi ve halkı belediyeyle bütünleştiren bu ikisinin karizması olmuştu. FP taraftarları Erbakan'a derinden bağlı olup onu neredeyse tanrı yerine koyuyorlardı. Örneğin FP'nin gençlik kollarının önde gelen örgütçülerinden biri olan orta yaşlı bir kütüphaneci şöyle demişti:

> Erbakan'ın şöhrete ihtiyacı yoktu; çünkü daha Almanya'da mühendislik okurken tanınmıştı. O kadar başarılıydı ki böylesi milyonda bir bulunur. Sultan Abdülhamid'den sonra en önemli insandır. Tüm dünyayı yıkıp sonra ona bir şans verseler, Allah'ın izniyle dünyayı yeniden kurar. Dünyadaki tüm İslami örgütlere hayat veren odur. Kendisi hem bir ilim adamıdır hem de devlet adamı.

Erbakan'a duyulan bu büyük sevgi Sultanbeyli'ye bağlılığı güçlendirmişti, zira Erbakan'ın ailesinin bölgede toprakları vardı.

Erbakan'a İskenderpaşa cemaatinin merhum şeyhi Mehmed Zahid Kotku'yla olan bağından ötürü de saygı duyuluyordu. Bazıları Erbakan'ın MNP'yi onun emriyle kurduğuna inanıyordu. Bazıları ise daha da ileri giderek, Kotku'nun ölmeden önce bütün tarikat liderlerini bir araya toplayarak Erbakan'a riayet etmeleri emrini verdiğini iddia ediyordu. Hikâyeye göre, şeyh ağlıyor ama "gözlerinden yaşlar yerine âdeta kan geliyordu." Tarikatlardan gelen bu sözde desteğe rağmen, RP'nin Sultanbeyli'deki tarikatlarla ilişkileri 1980'ler ve 1990'lar boyunca karışıktı ve tarikatlar sık sık Erbakan'ın cemaatin

yerine partiyi koyduğundan yakınıyordu. Kısacası, rejimin kurduğu ve Ülker'in simgelediği muhafazakâr otorite yapısına (geleneksel otoritenin tahkim ettiği bürokratik otoriteye), 1989'dan itibaren, karizmatik dini otorite (geleneksel otorite tarafından desteklenen ve bürokratik otoriteye hizmet eden bir otorite) tarafından meydan okunmuştu. Bizatihi RP'nin iki tarafa da çekilebilir yapısından ötürü, Koçak'ın ve Erbakan'ın otoritesinin toplum ile ikili iktidar (rüşeym halindeki İslami devlet) arasında bir bağlantı mı, yoksa toplum ile mevcut laik devlet arasında bir bağlantı mı olduğu belirsizdi. Sonradan bu müphemliği AKP çözecekti.

Daha önce de belirtildiği üzere, muhafazakâr otorite örüntülerine bu saldırıdan tüm dindar kesimler memnun değildi. Bazı tüccarlar eski muhafazakâr otorite örüntülerine geri dönmek ve İslamcı otorite figürlerinin yerine Ülker gibi kişileri koymak isterken, diğer dindar insanlar birkaç yıl sonrasını haber verircesine otoritenin tümüyle aklileştirilmesi için kavga veriyorlardı. Öğretmenler toplantısındaki bir tartışma bazı sakinlerin nasıl bunun için çalıştığını göstermektedir. Çalıştığım okulda öğretmenlerin yaptığı bir toplantıda, laik ve dindar öğretmenler okulların mevcut durumunun sorumlusunun kim olduğunu tartışıyorlardı. Laiklik yanlısı bir öğretmen olan Hulusi, Sultanbeyli'de herkesin, özellikle de idarecilerin ikiyüzlü olduğunu söylüyordu. Dikkatlice kırpılmış bıyıkları ve özenle taralı saçlarıyla, genç, dindar bir öğretmen olan Teoman ise (ilçenin yerlilerindendi ve çok hırslı biriydi) Sultanbeyli'yle idarecilerinin bir tutulmasına karşı çıkıyordu:

> Yöneticiler ayrı, halk ayrı. Yöneticileri merkezdeki yetkililer atıyor.
>
> Hulusi: Belediye yöneticileri ilçe sakinleri arasından *seçimle* geliyorlar. *Onlardan* daha ikiyüzlüsü yok. [Dinibütün] Müslüman gibi görünüyorlar ama dinin hiçbir şartını yerine getirmiyorlar.
>
> Teoman: Sen öğretmensin. Müslümanlık seni neden ilgilendiriyor ki? Alt kimliklerimizi karıştırmayalım.

Bu noktada İslamcı bir öğretmen araya girdi ve şöyle dedi: "Buraya gelirken, bu insanlar İslamcı ve bu yüzden dürüsttür diye düşünüyorsun ama sonra öyle olmadıklarını görüyorsun." Teoman bu yaklaşımı da eleştirdi ve "Böyle düşünmemek lazım. İşiniz hakkında bu kıstaslara göre karar vermemeniz gerekir" dedi. Genellikle güler yüzlü, ılımlı bir adam olan Teoman kızmıştı; yöneticilerin ve dini alanların özerkliğinden bahsetti. Dini etkili idareyi bozmaması gereken ikincil bir kimliğe indirgiyordu. Kimsenin kariyer tercihlerini dini ve ideolojik temellere dayandırmaması gerektiğini vurguladı.

Bu müdahale Teoman'ın siyasi duruşuyla uyumluydu. Teoman Doğu Anadolu'da Kürtlerle Türklerin, Alevilerle Sünnilerin, İslamcılarla milliyetçilerin çoğu zaman büyük bir gerilim içinde yan yana yaşadıkları, çoğunluğu Türk ve muhafazakâr bir şehirden geliyordu. Bu şehrin Sünni Türkleri Sultanbeyli'de önemli bir kesimi oluşturuyordu ve azınlıklarla mücadelelerinde çoğunlukla Türk devletini ve milliyetçiliği destekliyorlardı. İslamcılıktan yana olduklarında bile İslamcılığı milliyetçi ve devletçi bir tarzda yorumluyorlardı. Bu şehirden gelen İslamcılar 1990'ların sonundaki gayri İslamileştirmenin ön saflarında yer almışlardı, oysa on yıl önce İslamileştirme için kavga vermişlerdi. İslamcılığın güvenliği, istikrarı, nizam ve intizamı tehdit etmeye başladığını ve bu suretle devlete zarar verdiğini düşünüyorlardı. Bu yüzden dini otorite bu eğilimi engellemek adına ulusal kimliğe tabi kılınmalıydı. Teoman ve arkadaş çevresi (daha birkaç yıl önce İslamcılardan yana tavır almalarına karşın) ilçede bu İslam anlayışının propagandasını yapıyor ve ayrıca Sultanbeyli'yi de bu temelde dönüştürmeye çalışıyorlardı.

Teoman ve arkadaşları ilçede (dindar Müslümanların omzunda ağır bir yük haline gelmeye başlamış olan) yolsuzluk iddialarına karşı "aklileşme" ve "sekülerleşme" yoluyla mücadele etmeleri bakımından yalnız değillerdi. Özellikle de profesyonel yönelimli dindar Müslümanlar teknik, ekonomik ve idari meselelerin dinden bağımsız olması ve kendi kurallarına göre işlemesi gerektiğini düşünmeye başlamışlardı. Bu tarafsızlık onlara göre ilçedeki herkesin hayrınaydı. Otorite yapısındaki bu aklileşme Weber'in dünya çapında tarihsel aklileşme konusundaki klasik içgörülerinin ([1904-1905] 1992) İslam örneğinde de doğrulandığı izlenimini uyandırabilir. Fakat bana göre otorite yapısındaki değişimleri hegemonya mücadelelerinin genel bağlamında değerlendirmek gerekir. Sultanbeyli'deki aklileşme kendiliğinden bir süreç değil, laik devletin ikili iktidarının parçalanmasının olası sonuçlarından biriydi. Bu aklileşme ancak AKP sistemli bir şekilde bu işi örgütlemeye giriştiğinde kesin bir hal aldı (bkz. Beşinci Bölüm). Başka bir deyişle, siyasal toplum hangi otorite türünün nihayetinde üstün geleceğini belirlemek konusunda kilit yere sahiptir.

Çağdaş Uygarlığa Eriştirme Misyonu ile Meşruiyet Arasında Devlet

Sultanbeyli'deki resmi otorite figürlerinin meşruiyeti gelenek (mesela erkekliğin otoritesi) ile birleşmiş bürokratikleşmeye dayalıydı. Rutinleşmiş Atatürk karizması (her ofisteki resimler, ihtilaflı bir heykel, her resmi binanın bahçesindeki büstler vs olarak) çoğunlukla arka plandaydı. İlçenin dindar sakinleri açıkça sorulmadığı durumda Atatürk konusunda çoğunlukla sessiz kalmayı tercih ediyorlardı, konuştuklarında ise bayatlamış resmi görüşleri tekrarlamanın ötesine geçmiyorlardı. Önceki belediye başkanının saldırısı dışında, Atatürk sembolleri zaten tüm ilçede tehlike altındaydı. Örneğin bir sabah bir okulun bahçesindeki

Atatürk anıtına öğretmenler gelmeden birkaç dakika önce kimliği belirsiz kişilerce bir çuval dışkı boşaltılmıştı.

Rejimin normalleşmesi Atatürk kültüyle özdeşleşme yoluyla yürütülemeyeceğinden, bu koşullar altında, resmi otoriteler kaçak yerleşimcileri uygarlaştırmak yoluyla bürokratik yapılarla bütünleştirmek gerektiğini vurguluyorlardı. Bu uygarlaştırma sürecindeki zorluğun özü devletin asimile edebileceği kesin ve belirli bir grubun olmamasıydı. Kent/kır karşıtlığını ve cemaatler arasındaki farklılaşmaları ele alırken (Dördüncü Bölüm) göstereceğim gibi, ilçe sakinleri kendilerini tanımlarken nabza göre şerbet veriyorlardı. Örneğin bir "uygarlık taşıyıcısı" (kamu görevlisi ya da laiklik yanlısı bir eylemci) ile konuşurken, göçmenler "uygar bir şekilde" ve dolayısıyla *İstanbullu* gibi davranıyorlardı. İstanbullu kelimesi önemlidir, zira yan anlam olarak kırsal geleneğin boyunduruğunu atmış şehirli yurttaşları anlatır. Göçmenler kendi muhitlerinden birileriyle birlikteyken ise şehirlileri kıyasıya eleştiriyorlardı.

Kamusal eğitim hegemonyacı müdahalelerin zorluklarının gözlenebileceği alanlardan biriydi. Öğretmenler sık sık Sultanbeyli'yi öğretmenlik yaptıkları köylerle karşılaştırıyor ve köye kıyasla Sultanbeyli'nin "kültür"ündeki tutarsızlıktan yakınıyorlardı. Uzun, sarışın, genç bir öğretmen olan Fehmi zamanında Kars'ın bir köyünde birkaç yıl öğretmenlik yapmıştı. Okul kayıt dönemi sırasında bana bu karşıtlıktan bahsetmişti. Konuşurken yüzünde yavaş yavaş nostaljiden tiksintiye dönen bir ifade vardı:

> Kars'ta eğitim çok daha iyiydi. Sınıflar daha küçüktü. Öğretmenlere saygı daha çoktu ve bir dedikleri iki edilmezdi. Okula gelen ama Türkçe konuşmayı bilmeyen [Kürt] çocukları bile kısa zamanda okuma yazma öğrenirlerdi. Ayrıca Kars'ta kültür vardı. Oysa bu ilçe kozmopolit.[13] Burada da bir kültür oluşacaktır ama belki de elli yıl alacak. Okula gelen çocuklar sözgelimi ne Karslı ne de İstanbullu. Mesela biri on yıl önce burada doğmuş. Köye gittiğinde ona İstanbullu diyorlar ama buraya geldiğinde İstanbullu değil.

Fehmi bu sözlerini tamamladıktan hemen sonra, okulda birkaç çocuğu okuyan ilçenin orta yaşlı esnaflarından biri idarecinin odasına girdi. Fehmi ona sabah Erzurum'da deprem olduğunu söyledi. Adam böyle bir şey duymadığını söyledi ve çok önemsemiyor göründü. Fehmi şaka yollu takıldı:

> Memleketinde deprem olmuş, sen bilmiyorsun!

13 Hem ilçe sakinleri hem de görevliler, "kozmopolit" sözcüğünü birleştirici bir kültür olmadığını anlatmak için kullanıyorlardı.

> Esnaf (gülümseyerek): Hayır, benim memleketim burası [işaretparmağıyla yeri işaret ederek]. Erzurum'la hiçbir bağım kalmadı. Oraya gitmiyorum bile. Ben artık İstanbulluyum.

İlçenin birçok sakini insanların doğdukları yere göre sınıflandırılmasının içerdiği anlamların farkındaydı ve başka koşullarda, kendilerini esasen doğdukları yerle özdeşleştiriyor olsalar da, yerine göre İstanbullu olduklarını iddia ederek bu şekilde kategorize edilmeye karşı çıkıyordu. Öğretmenler ve diğer memurlar İstanbul'un bu şekilde sahiplenilmesinden memnun değillerdi, zira İstanbullu olmak için bu sakinlerde olmayan bazı davranış kurallarına uymak gerektiğini düşünüyorlardı. Kendi kentli olma tanımlarını yerleştirerek ve İstanbullu statüsüne erişmenin melez yollarının meşruiyetini tanımayarak denetimi azamiye çıkarmaya çalışıyorlardı.

O halde, resmi otoritelerin meşruiyet temeli (eğer varsa) nereden geliyordu? Devletlerin kent ve uygarlaştırma politikaları çoğu zaman monolitik olmaktan uzaktır (Evans 2001). Türk devleti de her zaman dışarıdan uygarlaştırıcı rolüne soyunmadığından akışkanlık sergilemişti. Alt ve orta kademe sivil bürokraside, özellikle de merkez sağ hükümetler döneminde birçok muhafazakâr ve dindar insan yer almıştı. Bu memurlar uygarlaştırma misyonunun taşıyıcıları olmalarına karşın, daha rafine bir Türk toplumu anlayışıyla hareket etmişlerdi. Benim de denetmen olarak çalıştığım 2000 yılındaki nüfus sayımında, Milli Eğitim Bakanlığı ilçe teşkilatından bir memurla karşılaştım. Kendisi denetmenlere görevlerinin (ev ev dolaşıp bilgi toplamak) ayrıntıları hakkında ders verirken bu "arada derede" konumu ortaya koymuştu. Zaten halkın hazzetmediği bu işi daha da itici hale getirmemek adına neler yapmaları gerektiğini söylüyordu:

> Kurallar önemlidir. Kural yokmuş gibi davranmayın. İnsanlar sizi hemen orada tefe koyarlar. [...] Anadolu'da gelinlerin ve çocukların konuşmasına izin vermezler. Bu durumda, bilgiyi büyüklerinden alın. Sakın onları konuşmaya zorlamayın. [...] Zihinsel özürlü çocukları zincire vurulmuş ve bağlı halde görebilirsiniz. Bunlar olağan şeylerdir.

Burada, halkın gelenek ve görenekleri konusunda bizzat bilgiye sahip olan, kırdan gelme, orta yaşlı, muhafazakâr bir adam, doğma büyüme şehirli, "aydın", eğitimli gençleri Sultanbeyli evlerinde münasip davranış şekilleri hakkında "aydınlatıyordu". Gençlere kendi modern algılayışlarına yabancı bir olağanlık anlayışı sunuyordu. Amacı nüfus sayımını devlet için daha verimli ve yararlı hale getirmekti. Genç denetmenlere söylediği ilk cümlelerden biri de bu kaygıyı yansıtıyordu: "Devlet size itimat ediyor." Eğer devlet halk nezdinde tümüyle yabancı ve düşman bir varlık olarak algılanmıyorsa, bu esasen halkın içinden

çıkıp toplumsal merdivende üst basamaklara tırmanan aktörlerin uygarlaştırma sürecini bu şekilde normalleştirmesi sayesinde olmuştu. Muhafazakâr memurlar toplum ile devlet arasında bağ kurmak konusunda daha başarılıydılar. Laik hegemonya onlara çok şey borçluydu.

Eğitim devlet ile kaçak yerleşimciler arasında bir köprü kuran ve laik projenin kısmen hegemonik olmasına yardımcı olan bir başka etkendi. Dindar halk arasında mevcut eğitime yüklenen tüm olumsuz niteliklere karşın, ilçenin birçok sakini güçlü bir devlet eğitiminin kendi yaşadıkları sorunları çözeceğine inanıyordu. İnsanları yüksek maaşlı işler için daha vasıflı hale getirecek, ileride yollar ve hastaneler yapmaları için öğrenciler yetiştirecek ve vergisini ödeyip kurallara uyan sorumlu insanların sayısının artmasını sağlayacaktı. 2001'de Sultanbeyli halkının "modernleşme"nin önkoşulu olarak algıladığı eğitim devletten bekleniyordu. İlçe sakinlerinin gözünde eğitim yalnızca kalkınma için değil, bir eril öznellik yaratılması için de vazgeçilmezdi. İnşaat işçisi olan Kerim babasının ve kendisinin babalığını eğitime gönderme yaparak açıklıyordu:

> Köyde komşularımızdan birinin yalnızca tek bir çocuğu vardı, hali vakti yerindeydi ama çocuğunu çoban olarak vermişti. Biz altı kardeştik, babam yoksuldu ama hiçbirimizi uşak olarak vermedi. "Okuyacaksınız!" demişti. [...] Ben de yoksulum. Ama çocuklarımın eğitimini sağlayamadıktan sonra nerede kaldı senin babalığın? Eğer çocukları ümit vaat ediyorsa, okumaya hevesliyse, bir baba gerekirse üzerindeki ceketi satıp çocuklarını okutmalıdır.

Kerim'e göre, babalığını yeterince yerine getirdiğini kanıtlamanın en garanti yollarından biri, çocuklarının eğitim görmesini sağlamak, gerekirse bu uğurda ailenin tüm servetini harcamak olmalıydı. Bu yollarla, ilçe sakinleri bazı ortak beklentileri (güçlü eril kimliği) devletin sağladığı fırsatlarla ve anlamlarla birleştiriyorlardı. Sonuçta, Türk devleti kitle eğitiminin değerini doğallaştırarak yalnızca dışsal bir aracı olarak hareket etmenin kısmen ötesine geçmişti.[14]

Halkla devlet arasında yerleşen bu anlamlı ilişkilere rağmen, devletten yabancılaşma hissi Sultanbeyli'de daha doğrudandı. Devlet memurlarındaki yozlaşma ve yolsuzluklar da, bu yabancılaşmada uygarlaştırma projesinin kısmi dışsallığı kadar role sahipti. İlçe sakinleri özellikle de devlet eğitimindeki yolsuzluklardan yakınıyorlardı. Kendi çocuklarının eğitimine ayırdıkları kayda değer miktarda paranın tümüyle açgözlü ve sahtekâr okul idarecilerinin cebine gittiğini düşünüyorlardı. Neoliberalleşmenin devlet eğitimine ayrılan muazzam fonları

14 Şirman (1990) da devletin, erkek öznelliğini güçlendirerek yerel yapının bir parçası haline geldiğini vurgular ama incelediği köyde, erilliğin yeniden üretiminde devletin pozitif rolü Sultanbeyli'ye kıyasla daha derine kök salmıştır.

kestiği geniş resmi göz ardı ederek, eğitimin kötüleşmesinin tüm suçunu devlet temsilcilerinin sırtına yüklüyorlardı. Kökensel nedenleri ne olursa olsun, devlet okullarının niteliğindeki gözlenebilir düşüş devletin yoksul mahallelerindeki meşruiyetine vurulmuş son darbeydi.

Meşruiyetin zayıfladığı böyle bir koşulda, ikili iktidarın varlığı gerçekten de devrimci bir dönüşüme yol açabilirdi. Bu yüzden resmi otorite nihayetinde bu ikili iktidarın kalıntılarını zor yoluyla temizlemek zorundaydı. 28 Şubat'taki askeri müdahalenin ardından, Ankara'nın dindar halkla az çok iyi ilişkileri olan eski valinin yerine daha katı laiklik yanlısı bir vali olan Hüseyin Eren'i atamasıyla yerel yönetim daha etkili hale gelmişti. Yeni vali, ilçe meydanlarında çarşafla dolaşan kadınların sayısını azaltmayı amaçlıyordu. Bilindiği üzere, Türkiye'de laiklik yanlıları çarşafı laik reformlara karşı "dinci gericiliğin" başlıca işaretlerinden biri olarak görürler. Bu giyinme tarzı diğer geleneksel ve çağdaş örtünme biçimleri kadar popüler olmamasına karşın Sultanbeyli'de görece normalleşmişti.[15] Çarşaf ana akım laik medyada Sultanbeyli'yi sembolize eder olmuştu ve yeni laik valinin başlıca hedeflerinden biriydi.

Benim de dinlediğim konuşmalarında, Eren genel olarak dini, özelde de İslamı ulusal kalkınmanın önündeki engellerden biri olarak gösteriyordu. İlçede çalışan memurların davetli olduğu milli bayramlardaki resepsiyonlarda alkollü içki servisi yapılıyordu. Dindar öğretmenler ve namazında niyazında olan diğer kamu ve belediye çalışanları bu resepsiyonlardan ayaklarını kesmişlerdi, zira bu davetlerde kendi davranışlarının (örneğin alkol almamaları) gözlemlendiğini ve not edildiğini düşünüyorlardı. Eren laik kıyafet ve görünüş kodlarına (sakal tıraşı gibi) yerel belediyede de sıkı sıkıya uyulmasını istiyordu. Onun görevde kaldığı dönemde camiler polis tarafından daha sıkı kontrol edilmeye başlamıştı. Merkez sağdaki laik gazetelerden biri Eren'e "süper vali" adını takmıştı ve 3300 çocuğa eğitim veren yedi Kuran kursunu kapattığı için övgüler yağdırıyordu.[16] Dindar insanlar ilçedeki devlet baskısından şikâyet ederken, ilçenin dindar olmayan bazı sakinleri ise özellikle de ramazan aylarında hissettikleri cemaat baskısını kaldırdığı gerekçesiyle validen övgüyle bahsediyorlardı.

Teoman ve onun gibi düşünen diğerleri işte bu atmosferde otoritenin aklileşmesini gerçekleştirebilmiş ve ancak AKP'nin ortaya çıkışıyla birlikte kesin olarak yerleşecek olan alternatif otorite örüntülerinin temellerini döşeyebilmişlerdi. Burada bir kez daha vurgulamakta yarar var; siyasal toplum, siyasal önderlikle otorite figürlerinin bu şekilde iç içe geçmesidir, ancak onların etkileşimi ve ortak faaliyeti yurttaşları devlete bağlayabilir. 1990'larda İslamcılar alternatif bir siyasal

15 Farklı İslami örtünme türlerinin anlamlarına ilişkin bir tahlil için, bkz. White (2002).

16 Süleyman Arat, "Sultanbeyli'yi Değiştiren Süper Kaymakam", *Hürriyet*, 26 Temmuz 2002.

toplum oluşturma ve yurttaşları İslami bir devlete hazırlama yolunda ilerlerlerken, 2000 yılına gelindiğinde bu siyasal toplum kısmen ehlileştirilmiş, kısmen de yıkılmıştı. Böylece 1970'lerin sonundan bu yana zaten görülen organik kriz (sivil toplumun siyasal toplumdan kopuşu) derinleştirmişti.

Ümmet mi, Millet mi?

Türk milliyetçiliği Sultanbeyli'de devlet ile toplum arasında güçlü bir bağ, siyasal toplumun bir dayanağıydı. İslamcılık Türk laik sisteminin doğallığını kırabilmek için bu bağı koparmak ya da yeniden tanımlamak zorundaydı. Ümmetçi İslam ilçede ancak gelip geçici bir bağlılık yakalayabilirken, etnik farklılıkların ulusal bütünleşmenin önünde daha güçlü engeller oluşturduğu görüldü. Birçok insan açısından biraz milliyetçilik katıştırılmış beynelmilelci İslam bu bölünmelere karşı en iyi yanıt olarak görünmüştü.

İslami Beynelmilelcilik (Ümmetçilik) ile Milliyetçilik Arasında

1980'lerde özellikle de üniversite gençliği ülke dışındaki kaynaklara açık hale gelmişti. Mevdudi, Seyyid Kutub, Ali Şeriati ve Murtaza Mutahhari gibi Pakistanlı, Mısırlı ve İranlı yazarları büyük bir şevkle okumuşlardı. Bu yazarların radikal fikirleri, kendisini "bükülmez" ve "baş eğmez" olarak tanımlayan İslamcı bir gençlik yaratmıştı ve bu erillik sağcı milliyetçileri de İslamcılığa çekmişti. Bu genç insanların kendilerini tanımlamak için kullandıkları tarihsel örnekler ve atıflarulusötesi olmaya başlamıştı (örneğin Hama'da Müslüman Kardeşler'e yönelik katliam kolektif hafızanın parçası olmuştu). Hayatlarını mücadele uğruna feda eden Kutub ve Hasan el-Benna'ya büyük saygı duyuluyor ve önder kabul ediliyorlardı. Eski bir radikal İslamcı şöyle demişti: "Aslında ne dediklerini çok da anlamıyorduk ama hitabetlerine bakarak mesajlarının derhal yayılması gerektiğine ikna olmuştuk."

1960'larda ve 1970'lerde İslamcılar "ateist Ruslara" karşı savaşan "dindar Hıristiyanlar" olarak gördükleri Amerikalılara müsamaha gösterirlerdi. Amerikalıları adlandırmak için en sık kullandıkları İslami tabirlerden biri "ehl-i kitap"tı. 1980'lerde ise ABD'ye duyulan komünizm karşıtı sempatinin yerini İslamcı emperyalizm eleştirisi almıştı.

Gençler yereldeki dini liderleri, düzenin parçası ve dolayısıyla İslamın dışında insanlar olarak görüyorlardı. Türkiye'yi (ve diğer tüm Müslüman ülkeleri) *dâr-ül harb* olarak tanımlıyorlardı. Bu noktada, Türkiye'nin Ortadoğu'da ABD müttefiki olarak oynadığı rol önemli bir yere sahipti. Üniversite gençliği geleneksel dini önderlerin yerel, ulusal ve mezhepsel göndermelerini de mahkûm ediyordu. Kendilerini ulusal ve mezhepsel aidiyetin üstünde görüyorlardı. Eski radikallerden bir eczacı o günleri şöyle anlatıyordu: "Sünni ya da Şii, biz bu ikisi

arasında ayırım yapmıyorduk. Şeriati'nin Şii olmasının bizim için asli bir önemi yoktu. Önemli olan mücadele perspektifiydi." Bazı radikaller Türk ordusunda savaşarak ölenlerin Allah yolunda ölmedikleri için şehit sayılamayacağına inanıyordu. Bu yüzden hem askerliği hem de devlet makamlarını reddediyorlardı. Türkiye'deki en saygı duyulan kuruma karşı söylem düzeyindeki bu saldırı ve pasif direniş ümmetçiliğin tepe noktasıydı.

Bu radikal fikirler bir süre destek gördü ama Humeyni'ye beyat edecek kadar ileri giden gruplar marjinalleşti. Ayrıca ilçede bu mezhepler üstü, milliyetçi olmayan çizgi çoğunlukla üniversite mezunları tarafından savunuluyordu. Özellikle de Kürt ve genç üniversite mezunları ümmetçiliğe vurgu yapıyorlardı ama bu görüş yalnızca onlarla sınırlı değildi. Üniversite mezunu olmayan insanlar arasında bu radikalliğin yalnızca belli kısımları kabul görüyordu. Sıradan İslamcılar Türkiye'nin çıkarlarını diğer Müslüman ülkelerin üzerinde tutmaya devam ediyorlardı. Bu modelde tek istisna Arap ülkelerinde çalışan ve Araplar arasındaki İslami hareketlerden etkilenmiş olan ilkokul ve lise mezunlarıydı.

Kutsi'nin hikâyesi ümmetçiliğin süregelen etkisini ve uyandırdığı sempatik şüpheleri göstermektedir. Kutsi sözünü tartarak konuşan düşünceli biriydi. Eskiden, memleketi Karadeniz'de bir devlet okulundaki öğretmeninin müridiymiş. Bazen hocası fikirlerini yaymak ve bağlantılarını yenilemek için Sultanbeyli'ye gelirdi. Müritleri ondan birçok Marksist Leninisti İslama ihtida ettirdiği, Türkiye'de Şeriati'yi en iyi bilen kişi olduğu ve basit köy imamlarından "gerçek âlimler" yetiştirdiği için sitayişle bahsederlerdi. Memleketinde İslamcı bir dernek kurduğu için altı ay hapis yatmıştı. Şimdi 250 müridi vardı. Kutsi şüpheleri nedeniyle resmi üyeliği bırakmıştı: "Kendisiyle uzlaşmadığım tek bir husus var: Humeyni'ye beyat etmesi. Onlardan epeyce destek görüyor." İran bu tür ağlar yoluyla devrimini yaymaya devam ediyordu. Onun gibi öğretmenler ümmetçiliğin yeniden üretimindeki başlıca kaynaklardı. Fakat ilçede nüfuz alanları giderek daralıyordu.

Ümmetçiliğe eşlik eden tek süreç, örgütsel marjinalleşme değildi. Radikallerin yasal partiler tarafından massedilmesine paralel olarak, ümmetçilik de Türk milliyetçiliği tarafından massedilmişti. Milli Görüş partileri her zaman milliyetçi partiler olmuştur ama radikallerin massedilmesinin ardından, kendi milliyetçiliklerini vurgulamakla daha ümmetçi talepleri karşılamak arasında kararsız bir şekilde yalpalıyorlardı. Sultanbeyli'deki MSP, RP ve FP'deki daha milliyetçi üyeler birkaç dönüm noktasında bu İslamcı partilerden el etek çekmişlerdi. Diğer yandan radikal gruplar tam da ümmetçiliklerinden ötürü çok fazla insan çekemiyordu ve İslamileşmenin nüfuzu altındaki sakinler bile ana akım İslamcı partileri tercih ediyorlardı. Veli iyi bir örnekti. "Ülkesine duyduğu sevgiden ötürü" hiçbir zaman radikal İslamcı gruplara katılmamıştı. Radikaller 1980'lerde ve 1990'ların başında Kürt yanlısı ve İran yanlısı dergileri bedavaya

dağıtıyorlardı. Bunları bir süre okumuş ama "milli olmayan" hisleri teşvik ettiğinden, okumayı bırakmıştı. Tüm ailesi milliyetçi olmasına karşın, Veli daha İslami bulduğu RP'ye üye olmuştu. Aile fertleri ara ara namaz kaçırsalar da, kendisi bu değişimden sonra vakit sektirmez olmuştu. Yine de milliyetçiliğini muhafaza etmiş ve partideki ümmetçi akımlara direnmişti.

Milliyetçi Sömürü Eleştirisi

Düzen eleştirileri bile, bağımsız ve kalkınmacı bir devlet beklentisi gibi milliyetçi ideolojik öğelere dayalıydı. Korporatist kalkınmacılık 1980'lerde yavaş yavaş dağılmış olmasına karşın, buna dayalı eklentiler ortak duyunun ayrılmaz birer parçası olmuştu. Kayıt dışı işçilerin eleştirilerinin çoğu bağımsız ve kalkınmacı bir devletten sapmalara dayalıydı, sanki bu evrensel bir normmuş gibi. Sosyal adalete ilişkin umutların milliyetçilikle birleşmesi Sultanbeyli'de de bu ideolojiyi güçlendirmiş ve potansiyel olarak düzen karşıtı arzuları resmi söylemin kıyılarına taşımıştı. Çay ocaklarında, kahvelerde, belediyede ve parti teşkilatlarındaki sayısız konuşmada bu tür umutlarla karşılaşmıştım.

Potansiyel kapitalizm karşıtı taleplerin milliyetçiliğe yedeklenmesiyle, karizmatik lider arayışı ve ana akım İslamcı partilerle bütünleşme kol kola gitmişti. Gökhan gençliğinde RP'de aktif olan genç bir adamdı. Araştırma yaptığım dönemde belediyede temizlik işçisiydi; ama sık sık iş değiştiriyordu. 1990'larda RP liderlerinden Şevki Yılmaz'ın propaganda kasetlerini izledikten sonra partiye katılmıştı. İslamcı partideki bazı önde gelen isimlerin azizleştirilmesi, İslamcı hareket bağlamında milliyetçi, antiemperyalist, yoksulluk karşıtı ve karizma yanlısı kodların nasıl kullanıldığına iyi bir örnektir:

> Biz Türkler çok üretken insanlarız ama hep önümüzü tıkıyorlar. Size birkaç örnek vereyim. Erdoğan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olmadan önce, SHP yağmur yağdırmak için her şeyi yaptı. Avrupa'dan yağmur bombası bile getirttiler. Erdoğan ise belediye başkanı olduktan sonra, gitmesi gereken yere gitti: Yaradanına gitti ve ondan kuvvet, yağmur ve refah diledi, Rabbim de onu sukutu hayale uğratmadı. ...
>
> Türkiye'nin yeraltı zenginliklerinin sınırı yok. Benim memleketimde [Karadeniz] bir sürü orman var ama odunumuzu bizden alıyorlar ve başka yerlerde kullanılıyor. Oysa orada işlense, orada insana yatırım yapılsa, fabrikalar inşa edilse, bölgedeki sular ziyan olmayacak. Güneydoğu da öyle, petrolünden tut da diğer kaynaklara kadar her şey var. Eğer oradaki insanlara yiyecek, iş ve ekmek verilse, hiçbir sorun kalmaz. Birçok fabrikanın zarar ettiğini söylüyorlar. Oysa oraya iman sahibi, dürüst insanları ve yöneticileri yerleştirseniz hiç kimse zarar etmez. ...

> [Namazında niyazında bir yönetici olan] Veysel Eroğlu İSKİ müdürü olduğunda,[17] bu kurum bir hiç durumundaydı, oysa bugün dünyanın sayılı kurumlarından biridir. ... Bir başka gerçek de şudur: Türkiye'de iş yapan insan sevilmez. Dış mihraklar böyle insanları istemiyorlar. ABD'den ya da İsrail'den emir almanızı istiyorlar, ilerlemenizi istemiyorlar. Bu hastalıktan kurtulabilirsek, hiçbir sorun kalmayacak. Tüm sorunlar çözülecek. Birileri bu ülkeye güven aşılasa, bu ülke halkı bu borçları ödeyebilir. ... İnsanlar gerektiğinde eşlerinin bileziklerini bile satarlar ama kesinlikle borçlarını öderler. Bizi yönetenler adam gibi olsun, yeter.

Gökhan'ın inancına göre, yeraltı kaynaklarının ve üretken insanların bolluğu, ülkede zaten bol miktarda olduğunu iddia ettiği birkaç dürüst ve imanlı liderle birleşince Türkiye'nin karşılaştığı tüm zorlukları alt etmek için yeterliydi. Emperyalistlerin engellemeleri olmasaydı, iman sahibi insanlar fedakârlık yaparak tüm borçları ödeyebilir ve ülkeyi yoksulluktan kurtarabilirlerdi.

Emperyalist güçlerin denetimindeki doğal kaynaklara ve liderlere yapılan bu vurgu, Türkiye *içindeki* her çatışmayı emperyalizm sorununa indirgemektedir. Bu yolla, Gökhan (aynı kodları kullanan farklı görüşlerden eylemciler gibi) Kürt meselesini ve gerilla savaşını emperyalizm gittiğinde ortadan kalkacak olan yapay bir sorun olarak görerek zımnen bir kenara itebiliyordu. Gökhan'ın iman sahibi ve Allah korkusu nedir bilen liderlere yaptığı vurgu, İslamcı söylemi Türkiye'deki diğer otoriter söylemlerden (Kemalizm ve sağcı milliyetçilik) ayıran temel özellikti. Aralarındaki ortak payda ise kullanılmayan kaynaklara ve belli türde liderlere vurgu yapmalarıydı. Rakip söylemler Türkiye'nin gelişememesinin esas nedeninin bağımlılık olduğu yolundaki halk inanışını da yeniden üretiyordu. Son olarak, bu söylemler bağımlılığa karşı mücadeleyi karizmatik liderlere havale etmek suretiyle popüler kültürü yansıtıyordu. Tüm bu kombinasyonlarla, yoksulluğa ve antiemperyalizme yöneltilen ortak duyusal eleştiri ulusal birlik arzusunu yeniden üretiyor ve ümmetçilik gibi alternatif söylemleri dışarıda bırakıyordu. Bu düzeyde, kararlı derecede milliyetçi bir siyasal toplum devlet için en iyi zırh olarak görünüyordu. Ümmetçilik mevcut siyasal toplumu tutarlı saldırılarla zayıflatmıştı ama toplumla devleti başarıyla yeniden birleştirmek için alternatif bir vizyon ve alternatif bir siyasal toplum kurmamıştı. Fakat ulusal birliğin önünde ümmetçilikten daha ciddi bir engel vardı.

---

17 Belediyenin solcuların elinde olduğu 1989-1994 döneminde İSKİ'deki yolsuzluklar, başta yoksul semtleri olmak üzere tüm şehirde su ve kanalizasyon hizmetlerinin önemli ölçüde kötüleşmesine yol açmıştı.

Türk-Kürt Bölünmesi

Güçlü milliyetçi retoriğe rağmen, Sultanbeyli birleşik bir ilçe değildi. Türklük-Kürtlük temelindeki bölünmeler aşılamıyordu. Sultanbeyli Kürtleri ve Türkleri genellikle milliyetçi cumhuriyetin ve onun Kürt milliyetçisi muarızlarının savunduğu görüşleri genel olarak paylaşıyorlardı—yani Kürtler "ayrılıkçı", Türkler ise acımasız baskıcı bir güç olarak görülüyordu. Tek fark dini duyguların bu tasvirlerin sertliğini yumuşatıyor olmasıydı. Bu yaklaşımlar, Kürtlerin "düzgün" Türkçe konuşmayı öğrenmeyi reddetmeleri, Türklerin yanında bile Kürtçe konuşmaları ve (tümüyle Türk milliyetçiliği aşılayan) eğitime düşmanlıkları gibi gündelik "kanıt"lara başvurarak yerelde yeniden üretiliyordu. Bu bölünme mahalle ağlarının ve kimliklerinin oluşumunu etkilemişti, öyle ki Kürtlerin ve Türklerin kendi kahveleri vardı ve farklı dükkânlardan alışveriş ediyorlardı.

Öğretmenlik yaptığım okulda Kürt öğrenciler sınıfın arka sıralarında otururlardı. Genelde derse katılmaz ve dersi çok ciddiye almazlardı. Çoğunun ders araç gereçleri bile yoktu. Yoksul ailelerden geliyorlardı ve diplomadan yana bir beklentileri yoktu. Bazıları Türkçeyi tam olarak bilmiyordu (konuşabiliyor ama düzgün yazamıyorlardı) ve bu nedenle matematik, tarih ya da İngilizce dersinden bir şeyler kapmaları neredeyse olanaksızdı, zira bu derslerin tamamı Türkçe veriliyordu. Türk kökenli öğretmenler (yani kadronun çoğunluğu), bu tür sorunları genellikle önemsemiyorlardı. Konuyu gündeme getirdiğimde, benimle tartışmak yerine genellikle konuyu değiştiriyorlardı. Özellikle de Kürt öğrenciler çetevari gruplar halinde örgütlenmeye başlamışlardı ki 1990'lardan önce böyle şeyler görülmezdi. Bu çeteler henüz büyük çaplı suç eylemlerine girişmiyorlardı ama fahişelik, uyuşturucu ve yumruklaşmalar şimdiden görülebiliyordu. Türk öğrenciler arasında ise aynı eğilimler, çetelerle ve mafyayla iç içe geçmiş bir parti olan MHP'nin güçlenmesi sonucu yayılmıştı.

Kürt öğrencilerin dışlanması ara ara büyük olaylara yol açıyordu. Okul bahçesinde nöbetçilik yaptığım bir kez kendimi bu olaylardan birinin ortasında buldum. Devlet okullarında şiddet artıp eğitim kalitesi düştükçe, polislik yapıp şiddet uygulamak öğretmenlerin resmi olmayan görevlerinden biri haline gelmişti. Bu görevlerin bir parçası olarak, öğretmenler sorun çıkmasını engellemek için teneffüslerde okul bahçesinde nöbet tutuyorlardı. Nöbetçi olduğum günlerden birinde, on beş yaşındaki bir Kürt çocuğu okul bahçesinin kapısına gelmiş ama kapı kilitli olduğundan içeri girememişti. Öğrencilere öfkeyle bağırıyordu: "Müdür yardımcısını çağırın!" Müdür yardımcısını çağırmaya gittim. Biz beraber binadan çıkarken, çocuk cebinden silah çıkardı ve yanımda, kendisinden yüz metre uzakta duran müdür yardımcısına doğrulttu. O an taş kesildik. Çocuk pis pis sırıttı, silah olan elini yavaşça yukarı kaldırdı ve havaya ateş etti. Sonra bir süre, deliler gibi bağırarak oraya buraya koşturan öğrencileri sakinleştirmeye çalıştık. Sonradan, ben Sultanbeyli'ye gelmeden bir yıl önce

müdür yardımcısının çocuğun okuldan atılmasına sebep olduğunu öğrendim. Özellikle de ilk ziyaretim sırasında benzer durumlarla karşılaşan birçok Kürt öğrenci gördüm ya da duydum ama ikinci ziyaretimden farklı olarak, hiçbiri ölümcül bir sonuç doğurmadı.

Tüm bunlara rağmen gerilimler henüz ırk çatışmasına dökülmemişti. Çatışmanın ulusal düzeydeki gelişme tarzıyla alakalıydı bu. İki tarafın da makrosiyasi stratejileri ırkçı stratejilerinden daha esnek olduğundan (örneğin Türk devleti Kürt gerillalarına karşı savaşta Kürt aşiretlerini seferber etmişti ve Kürt ulusal hareketi Türk soluyla farklı türde koalisyonlar ve bağlantılar içinde bulunmuştu), yerel aktörler ötekilerine karşı çoklu taktikler benimseme olanağına sahipti. Türkiye'nin başka yerlerinde olduğu gibi, Sultanbeyli'deki Türk çoğunluk da Kürtlerin ayrı bir ulus olduğunu reddeden ve etnik statülerine dayalı hakları olması gerektiğini düşünmeyen Kürtleri kucaklamıştı. 2003'ten sonra bu "hoşgörü" de kalmayacaktı.

1990'ların başında RP etnik bölünmelerin ötesine geçerek konuşabiliyor; bazı Türkleri ve Kürtleri (kısmen özümsediği ümmetçi söyleme yaslanarak) etnik kimliğin önemsiz olduğuna ikna edebiliyordu. Fakat hem devlet baskısı hem de kendi saflarındaki Türk milliyetçilerinin tepkileri nedeniyle parti bu etnik-ötesi vurguyu azaltmak zorunda kaldı. FP 2001'de bile Türklerle Kürtler arasındaki sürtüşmeyi azaltabilse de, Sultanbeyli sakinleri artık partiyi bu farkları kapatabilecek bir örgüt olarak görmüyorlardı. Türkler belediyede Kürtlerin istihdam edilmesine karşı çıkıyor, Kürtler ise partiyi artık Türk milliyetçisi olarak görüyorlardı. 1980'lerde bir umut ışığı vardı ama 2000 yılına gelindiğinde İslamcılar Türklerle Kürtleri sorunsuzca bütünleştirebilecek ve bu bütünleşmeyi alternatif bir devlet inşası için harekete geçirebilecek yeni bir siyasal toplum yaratma fırsatını kaçırmıştı. 2006 yılına gelindiğinde İslamcı partiler *içindeki* etnik kutuplaşma çok daha keskinleşecekti.

Gershon Shafir'in (1995) farklı milliyetçilik türleri arasında yaptığı ayrımdan hareketle, son dönemde Türkiye'de azınlıkları asimile etmeye çalışan "hegemonyacı milliyetçilik"ten azınlıkları kentin kötü mekânlarına, ayrı kültürel kimliklere ve düşük ücretli işlere hapsetmek isteyen "dışlayıcı milliyetçiliğe" doğru bir kayma (henüz bütünlüklü ve kesin olmayan bir kayma) yaşandığını söyleyebiliriz.[18] Bu kayma 1980'lerde ve 1990'larda çok etkili olan Kürt milliyetçiliğine, bir Kürt işadamları elitinin ortaya çıkışına ve milyonlarca Kürt köylüsünün on beş yıllık iç savaştan kaçarak Batı'ya göç etmeleriyle kent pazarlarında rakip hale

18 Shafir'in milliyetçilikler sınıflandırması, milliyetçilerin yabancı göçmenlere nasıl tepki verdikleri üzerine bir incelemeye dayalıdır ama burada kırdan kente gelen göçmenlere olduğu gibi hareketli olmayan azınlıklara verdikleri tepkileri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

gelmelerine bir yanıttı. İslamcılık diğer popüler ideolojilerle kıyaslandığında belki de bu kaymaya direnmişti ama etkisinden kaçamamıştı. Bu zaaf İslamcılığın yumuşak karnını oluşturuyordu. Ancak başarılı örgütsel stratejiler ve enikonu kurumsallaşma bu zaafın önüne geçebilirdi.

* * *

Toparlamak gerekirse, Sultanbeyli'deki (laik) hegemonik siyasal toplum artık devlet ile toplumu birbirine bağlayamıyordu ama İslami siyasal toplum da yüzyılın sonuna gelindiğinde bu görevde başarısız olmuştu. Bir sonraki bölümde gösterileceği üzere, siyasal toplum ve sivil toplum arasındaki bağlar (kısmen İslami faaliyetlerin bir sonucu olarak) kopmuştu ama mevcut İslamcılık bunları birleştirmenin bir yolunu bulamamıştı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tevhidi Sivil Toplumun Kuruluşu ve Dağılışı

Siyasal toplum havada asılı değildir. Siyasal toplumu, sivil toplumla ve devletle olan ilişkilerine göre tanımlamak gerekir. Tüm siyasal ve toplumsal yapıyı yeniden şekillendirmek için, siyasal toplumun sivil toplumu (en azından kısmen) yeniden yaratması gerekir. İslamcı siyasal toplum 2002'ye kadar buna yoğunlaşmıştır. İslamileştirilmiş bir sivil toplum, İslami siyasal toplumla bağlantı içinde ve onun kılavuzluğunda, günlük hayatı, uzamın toplumsal kullanımlarını ve ekonomiyle ilişkileri tamamen değiştirmiştir. Fakat özellikle de 1997'den sonra, sivil toplumun İslami yönde yeniden şekillendirilmesinin tamamlanmış olmaktan uzak olduğu açığa çıktı.

Günlük Yaşamın İslamileştirilmesi

Daha ilk andan itibaren, rüşeym halindeki dini bir sivil toplum (göçmen, akraba ve tüccar grupları ile vakıflar, okullar, konferanslar ve tarikatlar vs) ilçeyi sıkı şekilde İslamileştirmişti. RP bu sürecin merkezindeydi.

İslamileşmeden Önce ve Sonra Hayat

1980'lerin ortalarından önce, o dönem henüz bir köy olan Sultanbeyli, belirgin bir İslami renge sahip değildi. İlçenin önde gelen tüccarlarından olan Hasan, 1970'lerin hayatından bir kesit sunmaktadır:

> Muhacirlerin düğün ve nişan merasimlerinde insanlar rakı içip oynarlardı. Çengiler getirilirdi; dansöz gibi giyinir ve muhacir geleneğine göre oynarlardı. Kimse karışmazdı. Aslında ilçenin muhacır olmayan gençleri için bu tür düğünler daha cazipti. Kahvelerde alkol yasaklanana dek insanlar bira içer, kumar oynardı. Herkes buna saygı gösterir, kimse kimseye karışmazdı.

İslamileşme 1980'lerde tüm bunları bir kenara itecekti. Kırk beş yaşında, koyu saçlı, çember sakallı bir üniversite mezunu olan Hasan sonradan yaşananları gerçek İslamdan bir sapma olarak değerlendiriyordu. Son derece dindar biri

olmasına karşın, 1980'lerin sonu ve 1990'ların başındaki gayretkeşliği onaylamıyordu. Tüm dindar-muhafazakâr partilerle temasını sürdüren ama araya belli bir mesafe koyan Hasan, tutarlı bir şekilde itidal vaaz ediyordu.

İlk Kuran kursu açılana dek, Sultanbeyli'deki siyasal bölünme merkez sol ile merkez sağ arasındaydı. Erzurum ve Muş'tan gelen köylü nüfus ile bölgeye 1970'lerin sonunda göç eden Tahtakaleli tüccar, kitap satıcısı ve yayımcılar arasındaki etkileşim sonucunda bu durum değişti. Bu kesimler ilk Kuran kursunun açılmasıyla birlikte belirleyici bir güç haline geldi ve merkez sağı bırakıp İslamcılara oy vermeye başladı. Kuran kursunun temeli 1983 civarında atılmış ve inşası 1980'lerin ortalarında tamamlanmıştı. İslami siyasallaşmanın tepe noktası buydu ve ilçenin önde gelen ailelerinin tamamı çocuklarını hafız olsun diye bu okula yolluyordu. Civar bölgelerden çocuklar din eğitimi alabilmek için geliyorlardı (mesela Bartın'dan bile gelen vardı). Bu kurum, artan dindarlığın en ön safındaydı. Ev ortamında verilen gayri resmi Kuran kursları da zaman içinde yayıldı. İlçedeki birçok aile için, 1980'lerde yetişen çocukları, kitabi din eğitimi almış olan ilk kuşaktı. Kitabi bilgi, ilk Kuran kursunu açan Vanlıoğlu ailesi gibi medrese kökenli aileler hariç kırsal geleneğin bir parçası değildi. Bu yüzden Kuran kursları halk inanışının yerine kitabi dindarlığı geçirmeye başlamıştı ama daha radikal İslamileşme modellerinden ancak kısmen etkilenmişti.

Kuran kurslarıyla birlikte Tahtakaleli kitap satıcıları ve yayımcıları da ilçenin İslamileştirilmesinde oldukça etkiliydiler. Kuran kursları kırdan gelen göçmenler için kitabi din bilgisi ve ibadetlere odaklanırken, Tahtakaleli kitapçılar ve yayımcılar bu yeni dindarlığı İslami siyasal bilinçle birleştirmişlerdi. Sultanbeyli'nin yeni sakinlerini ve özellikle de çocuklarını İslamcı partiye çekmişlerdi. 2000'e gelindiğinde kitapçıların ve yayımcıların çoğu ilçeden ayrılmıştı. Yaşlı, uzun beyaz sakallı ve boylu poslu biri olan Cevat istisnalardan biriydi. Cevat dinini Karadeniz bölgesindeki tarikatçı bir din bilgininden öğrenmişti. Otuz beş yıldır Beyazsaray'da (ikinci el kitapçıların olduğu, İslamcı aydınların merkezi) kitapçı dükkânı işletiyordu. Türkiye'de İslamcı ideolojinin doğduğu 1960'larda ve 1970'lerde Beyazıt, Tahtakale ve Tophane'de birçok tartışma grubuna katılmıştı. MSP'nin kurucuları arasındaydı. Sultanbeyli'ye 1969'da gelmiş ve Erbakan'la birlikte birkaç dönüm arazi satın almıştı. 1970'lerin sonunda bir grup milliyetçi İslamcıyla birlikte partiden ayrılmış ama partiyi dışarıdan desteklemeye devam etmişti. İlk Kuran kursunun kurucularından biriydi. Sultanbeyli'de de bir kitapçı dükkânı açmıştı ama satış olmadığından kapatmak zorunda kalmıştı. Diğer kitapçılar ve yayımcılar gibi ilçeden ayrılmamış olsa da, bu deneyim Sultanbeyli'den hayal kırıklığına uğramasına yol açmıştı: "Başka türde [laik] kitaplar satıyor olsaydım, kapatmak zorunda kalmazdım. Ama o zaman da, öbür tarafta ne diyecektim?"

Bundan sonra, Cevat yirmi beş-otuz yaş arası kişilere ders vermeye odaklanmıştı. Dersler ilmihaller ve hadis kitapları üzerinden yürüyordu. Cevat Arapça bilmiyordu. İbadetler ve akideler hakkında temel bilgi vermek dışında, öğrencilerin sosyal faaliyetlerini de düzenliyordu. Birlikte civardaki yoksulları, dul ve yetimleri bulup yardım ediyorlardı. Cevat bu yaptıklarının peygamberin geleneklerine dayalı olduğunu söylemişti: "Bir Hadis-i Şerif'e göre, her insan çevresindeki kırk evden mesuldür. Bu yüzden biz de bu kırk evle ilgileniyoruz." Ayrıca öğrencilerini baş göz ediyor, düğünlerini yapıyordu. Faaliyetlerinden bahsederken, Cevat dindar faaliyetlerle dini olmayan faaliyetler arasına kalın çizgiler çekmiyordu:

> Burada millet çok cahil. Gerçekten tam bir eğitime ihtiyaçları var. Kimse ilmihal nedir bilmez. Namaz kılarken ayaklarını nereye koyacaklarını bilmezler. Namazın ortasında pantolonlarını çekerler. Fıkıh biliyor olsalardı böyle davranmazlardı. Öğrettiğimiz hadisler gündelik meselelere de temas ediyor. Örneğin ben çocuklara şeker dağıtıyorum. Sonra çocuklar eve gidip, "Uzun beyaz sakallı bir dede bana şeker verdi" diyorlar. Hayvanları da seviyorum ve öğrencilerime hayvanları sevmeyi öğretiyorum. Kendim hep tebessüm ediyorum, öğrencilerime de tebessüm etmeyi öğretiyorum.

Cevat'ın faaliyetleri ilçedeki ana akım, radikal olmayan İslami faaliyetlerin özeti gibiydi. Radikal İslamcılar gibi ana akım İslamcılar da yazılı kaynaklara dayalı öğrenimi savunuyorlar ve yaşamın görünüşte dini olmayan kısımlarını (hayvanları sevmek, çocuklara şeker vermek, düğünler vs) dinle birleştiriyorlardı. Fakat radikallerden farklı olarak, kitap anlayışları ilmihal ve fıkha dayalıydı ve ritüelin ince ayrıntılarına odaklanmıştı. Ayrıca yine radikallerden farklı olarak, çevrelerindeki insanlarla yakın ilişkileri vardı.

1980'lerin ortasındaki İslamileştirici etkiler Tahtakale kitapçı ve yayımcıları, yerel okullar ve İslamcı partiyle sınırlı değildi. Önde gelen vaizler şehir merkezinden geliyor ve vaaz veriyorlardı. Tersinden bakıldığında, ilçe gençliği bir araya geliyor ve İslami konferanslara katılmak üzere daha merkezdeki ilçelere gidiyordu. Bu gençlerden bazıları radikalleşmişti ve doğru yolun artık siyasal parti olduğuna inanmıyordu. Hemen aynı dönemde tercüme kaynaklar ilçede elden ele dolaşıyor ve öncelikle de Seyyid Kutub'un ve Ali Şeriati'nin radikal fikirleri yayılıyordu. Bu fikirler arasında, Müslümanların ("karşıdevrimci") Emevi İmparatorluğu'ndan önce uyguladıkları saf İslam adına ortaçağ İslam geleneğinin reddedilmesi; şeriat uygulayanlar da dahil olmak üzere var olan Müslüman rejimlerin tekfiri; geleneksel ilahiyat ve fıkhı bırakıp Kuran'a ve hadis'e geri dönüş; Allah'tan başka hiçbir gücü tanımamak (çelişkili bir şekilde devrimci öncülükle kol kola gidiyordu); radikallerin itaatkâr, saflıktan uzak,

doğaüstücü, bilinemezci ve eşitlik karşıtı buldukları tarikatçılığın eleştirisi ve güçlü bir sosyal adalet ve eşitlik retoriği de vardı.[1] 1980'lerden başlayarak birçok genç insan özellikle de Kutub'un kapsamlı tefsir çalışması *Fî Zilâl-il Kur'an* ve *Yol İşaretleri*'nin etkisi altında kalmıştı.

1980'lerin sonunda tarikatlar da örgütlenmeye başlamıştı. En örgütlü olanları Adıyaman cemaati, Mahmud Efendi cemaati ve Süleymancılardı. Bunların ardından İskenderpaşa cemaati, Rufailer ve Kadiriler geliyordu. Bu İslamileştirici hizipler arasındaki ilişkiler her zaman barışçıl değildi. Örneğin Süleymancılarla İslamcı siyasi parti arasında gerilimler, hatta fiziki kavgalar bile görülmüştü.[2]

1987 genel seçimlerinde İslamcılar seçim barajını aşamadılar, zira ülke çapında yalnızca yüzde 7 oy alabilmişlerdi. Oysa 1989 yerel seçimlerinde kırdan göçen muhafazakâr kesimler, kitapçılar ve yayımcılar ile İslamcı cemaatler (Süleymancılar gibi istisnalar vardı), hepsi de parti çatısı altında seferber oldu. Diğer seçim manevralarının yanı sıra,[3] İslami oyların bu şekilde toplanması RP'ye metropoldeki ilk seçim zaferini kazandırmıştı.

1990'ların sonunda radikal gençliğin hareketliliği kısmen zayıflamıştı ve önde gelen İslamileştirici aracılar siyasal parti, okullar ve tarikatlardı. 1997'deki askeri müdahaleden önce, dört Kuran kursu özellikle etkili ve kalabalıktı: Merkez kurs, Mahmud Efendi cemaatine ait olan iki tanesi ve bir de Süleymancılarınki. 2000-2002 yılları arasında ilçeyi incelediğimde, daha aktif sakinler dini esasen bu okullardan, tarikatlardan ve RP'den, ikinci olarak da radikal İslamcı çevrelerden ve ancak ondan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi icazetli kaynaklardan öğrenmişlerdi.

Peki, bu İslami kurumlar sıradan bir insanın hayatını nasıl değiştiriyordu? Kuran kursunda hocalık yapan Nazife bir örnek vermişti:

> Namaz kılmayı bile bilmeyen insanlar Sultanbeyli'ye gelmişlerdi. Namaz kılmayı cemaatimize katıldıktan sonra öğrendiler. Örneğin görümcem çok açık giyinirdi. Sonra buraya geldi ve MGV'nin faaliyetlerini gördü. Annelerin ve çocukların eğitimiyle ilgili seminerlere özellikle ilgi duyuyordu. Sohbet-

---

1 Radikal İslam hakkında, bkz. Kutub (1970, 1993), Kepel (1985) ve Sivan (1985). Türkiye'de radikal İslami fikirlerin etkisi için, bkz. Başer (1999). Türkiye bağlamında benzer fikirlerin gelişimi için, bkz. Özel (1978).

2 Süleymancılara göre, Süleymancıların Müslüman olmadığını söyleyerek kavgaları İslamcılar başlatmışlardı. İslamcılara göre ise, Süleymancılar merkez Kuran kurslarından kendi Kuran kursları için pay istemişlerdi ve kavgaların çıkış nedeni buydu. Merkez Kuran kursları devletin denetimindeydi ama o dönemde birçok resmi Kuran kursunda görüldüğü gibi, İslamcı partinin nüfuzu altındaydı.

3 1989 seçimlerindeki hile iddiaları için, bkz. Işık ve Pınarcıoğlu (2001).

> lerime katıldı. Bir süre sonra Kuran okumayı öğrenmek ve başını örtmek istediğini söyledi. Hemen örtünmemesini ve önce neden örtünmesi gerektiğini öğrenmesini söyledim. Kendisi tepki gösterdi; çünkü sohbetlerimde örtünmemin faziletlerinden hep bahsederdim. Kendisine bir Kuran meali verdim ve "Önce bunu oku, sonra örtün. En azından hangi ayette örtünmen gerektiğini söylediğini bilmelisin" dedim. Sonunda çok iyi bir Müslüman oldu. Bu şekilde değişmiş birçok insan tanıyorum.

MGV (RP'nin yarı resmi gençlik federasyonu) seminerleri 1990'larda oldukça etkiliydi. Bunlar birçok insanı ibadete ve örtünmeye teşvik etti. Fakat bu seminerler insanları ibadete ve dindar bir şekilde giyinmeye itmekle kalmamış, aynı zamanda ibadetlerini ve kıyafetlerini kitabi bilgiyle ve annelik vazifeleriyle birleştirmeyi de öğretmişti. Sohbetler benzer bir rol oynuyordu.

Aktif İslamcılar 2000'de sohbetler ve seminerlerle benzer işler yapmışlardı. Sonuçta ortaya çıkan dindarlık kırdaki muhafazakâr insanların kendi memleketlerindekinden farklıydı. Sultanbeyli'de eski köylüler (İstanbul'un diğer bölgelerinden gelmiş, eskiden laik olan sakinlerle birlikte) bu pratiklerin klasik metinlere dayalı olduğunu ve tüm hayatın bu metinlere dayalı olarak yeniden şekillendirilmesi gerektiğini öğreniyorlardı. Eski köylüler aynı şekilde ibadet sırasındaki hareketleri, dua okuma şekillerini ve diğer ayrıntıları da göz ardı ediyorlardı. Bunları camilerdeki vaazlardan ve hutbelerden olduğu kadar İslamcı eylemcilerden de öğrenmişlerdi.

Aşağıda Sultanbeyli'ye taşındıktan sonra kısmen karısının (İslamcı bir mahalle muhtarının ailesinin de dahil olduğu) akraba çevresinin dini ve siyasi eğilimlerinden ötürü daha dindar hale gelen Samet'in anlattıklarını aktarıyorum:

> Her şeyi burada öğrendim. Levent'te yaşarken, her gece ya da iki gecede bir içerdim. Burada çok farklı bir çevre buldum. Örneğin burada hiç Tekel bayii, birahane ya da meyhane yok. Ayrıca buradaki aile yapısı da çok önemli. Karım eskiden içkiye karşı çıkmazdı ama şimdi çıkıyor. Haksız da değil. Belki de o olmasaydı, alkolik olur, sonra da ölürdüm.

Dini denetime ilişkin pozitif değerlendirme kişinin zayıf bir varlık olarak tasavvur edilmesiyle de alakalıydı: Çoğu insan yaradılışı bakımından kontrolden çıkmaya çok meyilli olduğunu düşünüyor ve dolayısıyla dışarıdan sınırlayıcı bir müdahalenin şart olduğuna inanıyordu. Sözgelimi Samet kendi başına kalsa alkole yenik düşeceğini düşünüyordu. Özetle, insanlar Sultanbeyli'ye taşındıkça, ibadete daha düşkün, İslam hakkında daha bilgili ve hayatlarındaki günahkâr davranışlar hakkında daha dikkatli hale geliyorlar ve bu suretle ilçe de daha çok İslamileşiyordu.

Günlük yaşama ilişkin bu kolektif (ve ihtilaflı) çalışma Avrupa'nın Kalvinist ayaklanma döneminde yaşadıklarına benziyor. Philip Gorski (2003) Kalvinizmin modernliğe katkısının çalışma etiğiyle sınırlı olmadığını, genel olarak öz disiplini de kapsadığını söyler. Disiplin sürecinde (bunun köşe taşları Kutsal Kitap okumaları ve bireyin zamanı üzerinde denetimdi) herkes herkesi kontrol ediyordu, zira cemaat bir örnek haline gelebilmek için günahın gölgesini bile yok etmesi gerektiğine inanıyordu. İslamcılara benzer şekilde Kalvinistler de ideal Hıristiyan toplumu kurmak için reform programlarını, halk eğitimini ve yoksullara yardımı şevkle savunuyorlardı. Ayyaşlığı, kavga dövüşü, gıybeti ve edebe aykırı davranışları cezalandırıyorlardı. Ayrıca çiftleri barıştırıyor, kötü kocaları yola getiriyor, kayıp babaları buluyor, suçlulara ve yetimlere iş buluyor, işçi-işveren arasındaki tartışmalarda aracı oluyorlardı (19-22, 57-58, 63-67). Fakat modern çağın başlarında Avrupa'da egemen olan disiplin uygulama derecesi laik Türkiye'de tutunamazdı, zira dini kurumlar üyelerinin bedenleri üzerinde aynı şekilde tekele sahip değildi. Tam bir denetimin olmaması sıradan insanların dini dönüşüme direnmelerine olanak tanıyordu.

İslamcı Müdahalelere Karşı Günlük Hayattaki Direniş

2000-2002 arasında İslamcılığa karşı direniş birkaç düzeyde ilerliyordu. Çoğunlukla, İslamcıların öne sürdüğü dini kıstaslara uyulmaması biçimindeydi. Çeşitli eğilimlerden İslamcılar kendi İslam anlayışlarının (doğru akidelere inanç, ritüeller konusundaki nüanslar vs) yegâne doğru anlayış olduğuna ikna etmeye çalışıyordu. Bazıları onları desteklemeyenlerin ya da faaliyetlerine katılmaktan geri duranların kâfir olabileceğini iddia edecek kadar ileri gidiyorlardı. Özellikle de FP'nin liderleri ve üyeleri çevrelerindeki insanlara ne zaman ezan okunsa birlikte saf tutmayı söylüyorlardı. Bunun çay ocaklarında, belediye binasında, işyerlerinde ve parti teşkilatlarında olduğunu gördüm ama okullar gibi hükümetin elindeki mekânlarda buna rastlamadım.

İnsanlar bu tür zorlamalara kendi yaşamlarına, inançlarına ve ibadetlerine eskiden her zaman yaptıklarını tahayyül ettikleri gibi devam ederek direniyorlardı. Samet (bkz. önceki alt kısım) eskiden ılımlı bir dindar yaşam süren ama içki içmek gibi İslami olmayan faaliyetlere de katılan biriydi. Sultanbeyli'de daha dindar ve siyasal bir yaşam sürme baskısıyla birçok kez karşı karşıya gelmişti ama bunlara tümüyle boyun eğmemişti:

> Eğer namaz kılıyor, oruç tutuyor, zekâtımı veriyorsam, [FP üyeleri] beni toplantılarına katılmaya zorlayamazlar. Ben istersem giderim. Eğer biri namaz kılıyorsa ama bir başkası kılmıyorsa, "Hadi gel, sen de kıl!" diyemez, dememeli. Her koyun kendi bacağından asılır. Ara ara bir Faziletli gelip, "Hadi namaza gidelim." diyor. Yanımda arkadaşım var; belki ben [namaza zorlanmaktan] utanıyorum.

> Ben namazımı kılıyorum, orucumu tutuyorum, cumayı da kaçırmıyorum. ... Aslında ben vakit namazlarımı kılmıyorum. Kılmaz mıyım? Elbette kılarım. Kılamıyorsam maddi sıkıntıdan. Eğer maddi sıkıntım olmasaydı, vakit namazlarımı da kılardım. Cebimde beş kuruş para yok, işim yok. Ne yapabilirim?

Araştırmacıların geleneksel halk dininin temel boyutlarından biri olarak gösterdikleri[4] halk arasındaki (felsefi anlamdaki) "maddiyatçılık", insanların İslamcılara bu ortak duyusal mesajları vermelerini sağlıyordu: Önce ekonomiyi düzelt, sonra namaz kılarız. Böylece işçiler yoksulluğu tümden İslamileşmeye karşı kalkan olarak kullanıyorlardı. Samet içkiyi bırakacak, oruç tutacak ve cuma namazını kılacak kadar İslamileşmişti ama yine de beş vakit namazını kılmıyordu.

Daha muhafazakâr kökenden gelen diğer sakinler ise İslamcılığın egemen olduğu kültürel muhite görece kolay uyum sağlıyorlardı. Beş vakit namaz kılmak gerçekten de ilçede norm haline gelmişti ve 2000-2002 arasında birçok insan buna uygun davranıyordu. Fakat bu insanların bile çoğunluğu radikal İslamcılığın dayatmalarına uymaya daha gönülsüzdü. Onların din anlayışları İslama tamamen bağlılık ve Allah dışında her türlü otoritenin reddedilmesi üzerine kuruluydu. İnsanların İslamcı külliyatı hatmetmelerini istiyorlardı. Halkın, radikal yayımlarda propagandası yapılan din anlayışını yerine getirmek üzere kaynaklarını seferber etmesini istiyorlardı. Doğu Anadolu'dan gelmiş, genç, soğukkanlı ve yapılı bir teknisyen olan Remzi gençliğinde bu çevrelerin sohbetlerine katılmış ama 2000 yılına geldiğinde onların istedikleri gibi bir Müslüman olmaktan vazgeçmişti. Bir lise mezunu olarak radikal metinleri anlaşılmaz buluyordu:

> Kutub'u anlamak çok zor. Örneğin *Yoldaki İşaretler* son derece ağır bir kitap, öyle herkes anlayamaz. İyi bir Kuran eğitimi almış olmak gerekir. ... *Fî Zilâl-il Kur'an* özellikle de riyadan uzak durma ve her şeyini davaya adama vurgusuyla beni etkilemişti. Aslında ben kendimi epeyce zorladım. Belki de bu iyi bir şey değil; çünkü herkes Kutub gibi olamaz. Sonra [bu dalganın] tamamen parçası olmaktansa arama bir mesafe koymaya çalıştım. Ardından, kendi bildiğim gibi yaşamaktan memnun olduğumu gördüm ve öyle yaşamaya karar verdim, her şeyi öğrenmekten ve kusursuz bir İslami yaşam sürmekten vazgeçtim.

Radikal İslam insanlardan yaşamlarında çok şeyi değiştirmelerini talep ettiği için, birçok insan sonunda vazgeçiyordu.

İslami müdahalelere laik direniş, dini bilgiye dayalı hiyerarşiyi külliyen reddetmek üzerinden şekilleniyordu. 2001'de bir kış akşamı, bir devlet üniver-

4 Popüler dinde maddiyatçı değerlerin egemenliği için, bkz. Ginzburg (1980).

sitesinde müstahdem olarak çalışan ve aynı zamanda aktif CHP'li olan Zafer'le bir kahvede oturmuştuk. Öncesinde merkez solda yer alan ama sonradan dindar olup imamların verdiği yetişkin eğitimi kurslarına katılmaya başlayan Mükremin geldikten sonra, Zafer'in eline bir tespih tutuşturmuş ve bunu evinde duvara asmasını istemişti. Zafer yarı şaka yarı ciddi bir tonla, tespihin doksan dokuz boncuğunun ne anlama geldiğini sorup Mükremin'i test etmek istedi. Mükremin boncukların *esma-ül hüsna*'yı, yani Allah'ın doksan dokuz adını ifade ettiğini söyledi. "Şimdi senden bu adları saymanı istesem, sayamazsın!" dedi Zafer. Bunun üzerine Mükremin, "Sayarım ama anlamazsın. Boş bir zamanında gel, ben sana anlatayım!" diye cevap verdi. Zafer'le Mükremin'in bu yarı şaka yarı ciddi konuşmasında aslında bir davet ve rekabet vardı. Zafer, Mükremin'in ateşli dini bilgisini incelikle küçümsemiş ve davetini zımnen reddetmişti. Sonraki aylarda ne zaman buluşsak Zafer eski yoldaşı Mükremin'in hayatını boş bilgiler edinmeye çalışmakla harcadığından yakınmıştı. Zafer gibi laiklik yanlısı eylemciler, laik memurlar ve laiklikten etkilenen sıradan insanlar, laik eğitimin dini entelektüel formasyondan çok daha önemli olduğunu savunarak dini bilgi davetlerinden kaçınıyorlardı. İlçedeki birçok insan, azınlıkta olmalarına karşın, dini bir yaşam tarzını benimsemeyi reddediyordu.

İslamcılığın Melezleşmesi

Bu müdahalelerin ve direnişlerin sonucu, tek bir partinin doğrudan zaferinden ziyade günlük yaşamın melezleşmesi oldu. 2000-2002 yılları arasındaki gözlemlerim, salt radikal İslami, salt tarikatçı ya da salt laik bir ilçeden ziyade bu melez sonuca işaret ediyordu.

Bu melezleşme birey, grup ve kurum düzeyinde gözlemlenebilirdi. Daha önce de belirtildiği üzere, Remzi (Kutub'u anlamakta zorlanan teknisyen) radikal çevrelere bulaşmış ama sonunda en radikal öğretilerle arasına mesafe koymuştu. Yaptığımız görüşmede, radikallerin tasavvuf karşıtı öğretilerini benimsemekten kendisini alıkoyan düşünceyi şöyle özetlemişti:

> Tasavvuf hakkındaki tartışmaları duymuştum ama eleştirilere inanmamıştım. Zira eğer tasavvuf yanlışsa, sonunda yok olacaktır. Bu kadar uzun süre yaşayamaz. Bu kadar çok takipçisi olamaz. Tarikat liderleri büyük insanlardır; saygı görürler ve hürmetle yâd edilirler. Bu yüzden tarikatçılığın/tasavvufun doğru olduğuna hükmetmiştim.

Fakat Remzi radikalizmle bağlarını kopardıktan sonra bir tarikatla olan ilişkisini de anlattı. İlişki boyunca içini bir şüphenin kemirdiğini söyledi. Dergâha ziyaretlerinden birinde, insanlar bir kazandan yemek yiyorlarmış. Gerçekten de büyük bir kazanmış ve içindeki yiyeceğin azalmadığı izlenimi veriyormuş.

İçlerinden biri, "Bu kazan asla boşalmaz!" demiş. Güya bunun nedeni tarikat liderinin kerametiymiş. Fakat Remzi dergâhın arka kapısından kamyonlarla ekmek ve etin taşındığını görmüş. Bunu diğer müritlere söylemiş. Çok kızmışlar ve kendisini eleştirmişler. Oysa Remzi'nin tek istediği bu insanları "aydınlatmak" ve böylece şeyh göçüp gittikten sonra da cemaatte kalmalarını sağlamakmış. Bir keresinde bu "planı" hakkında şaka yapmış ve "Kendimi eğitiyorum ki onun yerini alacak vasıflı insanlar bulunsun" demiş. Yine çok kızmışlar, zira şeyhin ölümü ve yerini birinin alması hafife alınacak konular olarak görülemez. Dolayısıyla Remzi radikalizmden koptuktan sonra bir tarikata katılmış olmasına karşın, tarikatçılığa yönelik radikal eleştirilerden kopamamış ve böylece yeni cemaatini aklileştirmeye çalışmıştı. Başarısız olduğunu görünce, tarikattan da ayrılmıştı. Sonunda, güncel İslami yayımları okuyan ve Müslüman âlemindeki en son fikirleri tartışan eski radikallerin olduğu bir çevreye katılmıştı. Böylece radikalizmin birçok dolaylı sonucu olmuştu: Radikal İslami siyasal topluma katılım, Remzi'yi İslamcı olmayan sivil topluma katılmaktan alıkoymamıştı; ama yine de bu tür bir sivil toplumla ilişki kurma tarzını tamamen değiştirmişti.

Bir mahalle imamı ve eskiden radikal olan Orhan melezleşmenin bir başka veçhesini sergiliyordu. Temel klasik İslami kaynaklar uğruna dini geleneği reddetme çağrısını eleştiren birçok İslamcının denge arayıcı tutumunu temsil ediyordu. Orhan üniversite yıllarında bu fikirlere yanaşmış ama sonunda eleştirel bir tutum almıştı. Kutub gibi radikallere hâlâ saygı duymasına karşın, radikalizmin tutulacak yol olmadığını düşünüyordu.

Orhan otuzlarında genç bir adam olmasına karşın, ilçenin en sevilen imamlarından biriydi. Atanmış bir imam olarak, Sultanbeyli'nin dış mahallelerinden birinde görevini sürdürüyordu. Aynı zamanda bir ilahiyat okulunda yüksek lisans derslerine giriyordu. Hafta içi her gün ders için İstanbul merkeze gidiyordu. Köyünde de kısa bir süre imamlık görevinde bulunmuştu.

Bölge sakinleri imamın esnek yaklaşımı sayesinde daha fazla insanın beş vakit namaz ve cuma namazı kıldığını düşünüyordu. Mükremin (yukarıda bahsi geçmişti) onun hutbelerini dinledikten sonra camiye gitmeye ve sonunda kendisinden ders almaya başlamıştı. Orhan'dan önceki imam insanları vaazlarında açıkça RP'ye oy vermeye çağırırmış. İnsanlar Orhan'ın üstünlüğünün bu tür bölücü sözlerden sakınıyor olmasında yattığını düşünüyorlardı. Fakat bu onun apolitik olduğu anlamına gelmiyordu, yalnızca "partizan değildi" (belli bir partiye bağlı değildi) ama gayet politik biriydi. Hutbelerinden çoğunda Kuran'da medet aramayan ülke yöneticilerini eleştirdiğine ve ülkenin karşılaştığı toplumsal ve doğal felaketlerden (örneğin 2001'de ekonomik çöküş ve 1999'daki deprem) onları sorumlu tuttuğuna şahit oldum. Birebir ilişkilerinde son derece soğukkanlı ve sakinleştirici olmakla beraber, hutbelerinde çabuk galeyana gelip sinirlenebiliyordu.

Camiden birkaç apartman ötede oturan Orhan'ın evine dini tavsiyeler için sık sık insanlar gelip giderdi. Genelde vakit namazlarından sonra gelirler, gruplar halinde oturma odasına geçerler ve soruları cevaplanırken sabırla dinlerlerdi. Çoğunluğunu ilkokul mezunlarının oluşturduğu misafirlerin belli konularda tavsiyeler almak dışında, Orhan'ın tüm duvarı kaplayan dinle ilgili kitaplarını ödünç aldıkları da oluyordu. Orhan bu sohbetlerin birinde radikal İslamcıların üniversitelerdeki başörtüsü yasağına ilişkin protestolarıyla ilgili bir soruya yanıt verdi. Soru, radikallerin protestolarda Kuran'ı havaya kaldırıp İslamcı sloganlar atmalarıyla ilgiliydi:

> Kaynaklara dönüş bir çözüm olarak görülüyordu ama başlı başına bir sorun haline geldi. Bazı şeyler göz ardı edilir oldu. Kitaba ve kaynaklara dönmemiz gerektiği doğru ama gerçekliği de gözden kaçırmamamız gerekiyor. Bizim kendimize özgü kültürel gerçekliklerimiz var. Fakat milli kültürümüzün dini şekillendirmesi gerektiğini kastetmiyorum. [...] Bugün birçok Müslüman başörtüsü sorununu dini bir sorun olarak görüyor ama bu bizim çok eski bir kültürel mirasımız. [...] Analarımız, bacılarımız hep örtülüydü. Başörtüsü sorununu nasıl çözeceksiniz? Bazıları bunun dini bir sorun olduğunu söyleyecektir ki bu doğrudur. Ama bunun aynı zamanda kültürel gerçekliğimiz olduğunu da unutmamalıyız. Eğer örtülü kız eğitimini sürdürmeye çalışırken anasını ağlatırsan, sorunu çözemezsin. Birçok insan örtünmeyi kendi annesinden öğrendi ve bunu sadece dini amaçla yapmıyorlar. Ama anne başörtüsünü öyle bir savunur ki kellesini kessen başını açmaz. Meseleyi kitaba dönerek çözmeye çalıştığımızda ya da devlet olarak sorunu çözecek konumdayken, gerçekliklerimize uygun hareket etmemiz gerekir.

Radikaller katı dini ilkelerin savunulmasını önerirken, Orhan gibi bazı eski radikaller bunun pratikte mümkün olmadığını düşünüyordu. Dini ve kültürel (etnik, medeniyet temelli vs) unsurların bir bileşimi olarak tanımladıkları geleneksel kültürü savunmayı tercih ediyorlardı. Şunun daha pratik olduğunu düşünüyorlardı: Başörtüsünü salt dini bir zorunluluktansa, milli-dini bir gelenek ve karakteristik olarak savunmak ve yaymak.

Bu bağlamda, FP'nin ana ideologları bu konuma kaymışlardı ve başörtüsünü televizyonda ve gazetelerinde bu şekilde savunuyorlardı ama mesajları her zaman bu kadar açık değildi. Bu tarz İslamcılar bıçak sırtında insanlardır, zira aldıkları tutum, dini ulusal kimliğin bir veçhesi olarak tanımlayan milliyetçi, muhafazakâr eylem çizgisine kolaylıkla çekilebilirdi. Bu nedenle Orhan milliyetçi bir çizgiye kaymamaya özen göstermişti ("milli kültürümüzün dini şekillendirmesi gerektiğini kastetmiyorum"). Gelgelelim alıntının sonundaki vurgu kaymasının da gösterdiği gibi, dini meseleleri siyasetten arındırıp bunları

bir kültürel "öz" meselesi haline getirdiğinden ve devleti bu tür sorunları çözmesi için davet ettiğinden muhafazakârlığa kaymaktan kurtulamıyordu. Bir yandan, bu strateji daha esnekti, zira dini söylem unsurlarını olduğu kadar etnik ve medeniyet temelli unsurları da birleştiriyordu. Diğer yandan İslamcılığı milliyetçi devletle birleştirip kaynaştırma ve İslami bir karşıhegemonyayı güçlendirmek yerine hegemonik yapının gücüne güç katma eğilimindeydi. Radikal İslamcılıktan ana akım ve melez İslamcılığa bu kayış, tartışma ve mücadelenin 28 Şubat'taki askeri müdahale nedeniyle olanaksız hale geldiği siyasal ortamda bir savunma mekanizmasıydı. Özetle, 2001'de, birçok sabık radikal İslamcılığın sorunlarını gelenekçilikle ve Türk milliyetçiliğiyle harmanlayıp melezleştirerek çözmeye çalışıyordu. İslami siyasal toplum eşitsiz şekilde değişmişti ve sivil toplumdaki bu tür değişimlerin hızına yetişmekte zorlanıyordu.

İlçedeki bir diğer eğilim ise tüketim kültürüyle melezleşmeydi. 28 Şubat askeri müdahalesinin ardından, radikal ağların birçoğu varlığını sürdürdü ama nüfuzları ve dine bağlılıkları azaldı. Bunlardan bazıları birlikte iş kurdular. Bazıları ise arkadaş grubu olarak kaldı. Örneğin Ali daha az dini okuma yapıyordu, oysa son on yılda edindiği arkadaşlarının çoğuyla bağı devam ediyordu. Ali otuz beş yaşında, kısa boylu, esmer, neşeli, enerjik biriydi. Nalburluk yapıyordu, iki çocuğu vardı. Arkadaş çevresinde inşaat işçileri ve kendi gibi esnaflık yapan akranları vardı. Hâlâ birlikte takılıyorlardı ama artık dini kitaplar okumak yerine, genellikle oyun oynuyor, film izliyor ya da internette geziniyorlardı (gezintinin sonunda her zaman dini sitelere varmıyorlardı). Sultanbeyli'de kaldığım dönemde Ali ve arkadaşlarıyla çok zaman geçirdim. Siyasi ve dini tartışmalardan hoşlanıyor olmalarına karşın, buna çok fazla zaman ayırmıyorlardı. Ancak ara ara birlikte namaz kılıyorlardı (ama cuma namazlarını sektirmiyorlardı). Beraber vakit geçirdiğim kişilerden bazıları, kültürel ufuklarını genişletmek ve dini ve siyasi görüşlerini güçlendirmek adına, benden toplumsal bilimlerdeki perspektifleri ve araçları öğrenmek için ellerinden geleni yapmışlardı. Ali ve arkadaşlarının da dahil olduğu bir başka kesim ise yaşam tarzımı öğrenmeye ve paylaşmaya daha meraklıydı: Çoğu zaman televizyon izler, internette dolaşır (dil biliyor olmam yarar sağlıyordu) ya da müzik (halk müziği ya da pop müzik) dinlerdik. Toplumsal bilimlere merak duyan çevremin eğitim seviyesi yüksekti ve/veya dini partilerle ve cemaatlerle yakın ilişkileri vardı, oysa Ali ve arkadaşlarının siyasetle ilişkileri daha zayıftı. Yine de FP ya da BBP gibi partilere oy veriyor ve kendilerini mütedeyyin Müslümanlar olarak tanımlıyorlardı. Ayrıca dini ve muhafazakâr gazeteleri düzenli olarak takip ediyorlardı ama din üzerine kitap okudukları nadirdi. Bu siyasi tutum ile günlük pratiklerinde dine daha az bağlı olmaları arasında bir çelişki görmüyorlardı. Örneğin sanal sohbet odalarında kadınlarla flört etmekle dindarlığı nasıl bağdaştırdıklarını sorduğumda, şaşırmış, gücenmiş ve cevap vermeyi reddetmişlerdi. Ali ve arkadaşlarının melez din

anlayışları her türlü kategorik düşünceyi reddediyordu. Siyasal toplumun bu tür ağlara girememiş olması organik krizi şiddetlendirmişti.

Kısacası, bu döneme gelindiğinde, İslami siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki bağ, 1980'ler ve 1990'larda ilkin çok sıkı olmasına karşın, gevşemişti. İslamcılık devrimci ateşini ve günlük yaşamın bütününü dönüştürme iddiasını bırakmıştı. Ama aynı zamanda, birçok ilçe sakininin kimliğinin ve hayatının doğallaştırılmış bir parçası haline gelmişti; her ne kadar milliyetçilikle, geleneksel dinle ve modernlikle kaynaşmış ve uzlaşmış olsa da.

Kent Uzamının İslami Üretimi

Hegemonyacı bir proje, günlük rutinin dönüşümüne ek olarak, toplumsal uzamı da değiştirir. Sultanbeyli ilçesinin ilk dönemlerinde, dernek faaliyetleri siyasal toplumla etkileşim halinde alternatif bir uzam yaratmıştı. Fakat İslami siyasal toplumla sivil toplumun ortak faaliyetinin ürünü olan bu dönüşüm yeni yüzyıla girerken sınırına ulaşmıştı.

1980'lerin başında Sultanbeyli'deki göç patlamasından önce, toprakların yasal statüsünün muallakta olduğu bir dönem yaşanmış ve bu durum toplumsal uzam kullanımlarındaki dönüşüme zemin döşemişti. Yirmi yılı aşkın bir süre boyunca çözümsüz kalan birkaç dava köyün ne kadarının kamu malı, ne kadarının kişisel olduğuna ilişkin muğlaklığa işaret ediyordu. Köyün özel kısımlarının sahipliği de tartışmalıydı. 1980'lerdeki muazzam göç dalgasından bile önce, birkaç davacı ve davalı mallarının akıbetinin ne olacağını bilmediğinden, topraklarını parsellemeye ve görece ucuz fiyattan satmaya başlamıştı. Bu parselleme olayı 1980'lerin başında ilçenin içinden geçecek TEM otoyolunun inşası başladıktan sonra hız kazanmıştı. Ekonomik canlanma beklentileri yaratan bu yolun inşası, İstanbul'un bu bölgesine muazzam göçmen akınına yol açan belirleyici etkenlerden biriydi. İlçenin dörtte biri kamu arazilerinin (ormanların, hazine topraklarının ve göl havzalarının) işgaliyle inşa edilmişken, geri kalanı yasal statüsü dün olduğu gibi bugün de şaibeli ya da muğlak olan toprağın alım satımıyla inşa edilmişti.[5]

İlçenin Kuruluşu: İslamcıların Kalesi

Önceki kısımda ele alınan tüm dini cemaatler, kitapçılar, yayımcılar ve radikal eylemciler neden Sultanbeyli'de faaliyet yürütmeyi tercih etmişti? Her şeyden önce, Erbakan'ın karizmasından bahsetmek gerekir. 1974'te MSP bir koalisyon hükümeti sayesinde iktidara gelmişti. Bu yeni siyasal yapılanmadan aldığı cesa-

5 Yasal meselelerin ayrıntılı bir tahlili için, bkz. Işık ve Pınarcıoğlu (2001). Bu satışların çoğunluğu köy senetleri üzerinden yapılmıştı.

retle, yazları Sultanbeyli'ye gelen Erbakan'ın erkek kardeşi ve annesi insanlara bu bölgeye imar gireceğini, içinden otoban geçeceğini vs söylemeye başlamışlardı. Bu propagandanın etkisine giren Tahtakaleli dini yayımcılar ve tüccarlar 1974-80 arasında ilçeye yerleşmeye başladı. Bölgede o dönemde az da olsa solcular faaliyet yürütüyordu. 1978'den sonra dindar insanlar da faaliyete başladı. Bir çay ocağı açtılar. Gençler burada bir kütüphane kurdular ve birlikte okumaya başladılar. Aralarında para toplayıp Beyazsaray'dan kitap aldılar. Kâğıt ya da kumar oynamak yerine dini ve siyasi meseleleri tartışıyorlardı.

Tarikatlardan radikal gruplara kadar tüm İslami çevreler, dava arkadaşlarını ilçeden arazi almaya davet etti. Bu bağlar arazi satışına etkide bulundu. Özellikle de kadınlar akrabalarına ve civarda oturanlara Sultanbeyli'nin dini uyanışın merkezi olduğunu anlatarak, onları Sultanbeyli'de yaşamaya davet ediyorlardı. Bu sözler doğuda Erzurum'a batıda Almanya'ya kadar yayılmıştı ve birçok aile daha ilçeyi görmeden Sultanbeyli'den arazi satın almaya başlamıştı.

Erbakan, "Sultanbeyli günümüzün Anadoluhisarı'dır" diyerek daha çok insanı Sultanbeyli'ye yerleşmeye davet ediyordu (Anadoluhisarı Osmanlı devletinin boğaz trafiğini denetlemek için kullandığı kaleydi). Seçimlerde şehir merkezinden siyasetçiler gelir ve insanlara "sistem"in Müslümanlara karşı olduğunu ve ilçeye yerleşerek sisteme karşı direniş sergileyeceklerini, buranın sakinlerinin, "peygamber efendimizin sahabesinin mirasçıları" olduklarını söylüyorlardı. Yoksullara çağrılar İslami imgelerle birleştirilmişti. Koçak yaptığı propagandada tüm yoksulların dostu olduğunu, herkesin kendi evinin ve toprağının olacağını ve bu vaat yerine getirilene kadar yasalara uyulmayacağını söylüyordu. Koçak'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Yeryüzündeki her metrekare toprağa imar izni vereceğim!" Dolayısıyla Koçak bir yandan toprağı eşitsiz bir şekilde dağıtırken, bir yandan da toplumsal uzamdaki hiyerarşiyi tasfiye etmeyi vaat ediyordu: Dendiğine göre, partinin adamlarına ve daha güçlü ailelere daha fazla parsa verilmişti.

Fakat bazı ilçe sakinleri Sultanbeyli'nin İslamcıların kalesi olarak inşasından mutsuzdu. Bazı tarikat üyeleri bile Koçak'ın ilçeyi yarı yasal bir şekilde imara açarak ilçeye büyük zarar verdiğini savunuyordu. Herkes ucuza arazi almıştı ve buna dini cemaatler de dahildi. İslamcıların burada yoğunlaşma nedenlerinden biri buydu. Bir diğeri de belediye başkanının müftü olmasıydı. Bu nedenle birçok kişi İslami sakal bırakmıştı. İşyerlerine Sünnet Büfe ya da Cemaat Büfe gibi İslami adlar vermeye başlamışlardı. Emlakçılar da belediye başkanıyla iş yapabilmek adına sakal bırakıyordu. RP kapatıldıktan sonra birçoğu sakalını kesmişti. Başka bir deyişle, ilçenin İslami rengi, bazılarına göre, kısmen gizli ekonomik saiklere dayalıydı. İlçenin daha laik sakinleri, özellikle de 28 Şubat askeri müdahalesinden önce, İslamcıların İslami bir hayat tarzına sahip olmayan insanları ilçenin dışına sürmeye çalıştığından yakınıyorlardı. Böylece İstanbul'un laik bölgelerindeki dindar insanların marjinalleşmesi ve tabi hale gelmesi en

azından 1997'ye kadar tersine döndürülmüştü ve bu durum laik hegemonyanın yerini İslamcı hegemonyanın almakta olduğuna işaret ediyordu. Partiyle ve tarikatlarla bağları olan unsurlar (ve en azından görünüşte daha dindar yaşayanlar) ilçede üstünlüğü ele geçirmişken, İslamcılar aynı zamanda maneviyat ve iman saikli eşitlik diliyle yeni hiyerarşiyi doğallaştırmışlardı.

Sultanbeyli'yi yeterince İslami bulmayan radikal İslamcılar da vardı. Bunlardan biri de kitabın girişinde yaşadığı dönüşümden bahsedilen Yasin'di. Yasin ilçenin RP yanlısı yerleşik ailelerinden birinden geliyordu. İmam Hatip Lisesi'nden mezun olduktan sonra Suudi Arabistan'da inşaat işçisi olarak çalışmıştı. Sonra, Türkiye'de kamu sektöründe bir iş bulmuş, yeterince para biriktirdikten sonra iş kurmaya karar vermişti. Arkadaşları birlikte namaz kılmak ve dönemin siyasi meselelerini tartışmak için sık sık dükkânına giderlerdi. Onlar da tıpkı Yasin gibi İmam Hatip mezunuydu ama yalnızca bazıları esnaf girişimciydi. Bunun dışında öğretmenlik, İslamcı radyolarda sunuculuk ve İslamcı günlük gazetelerde yerel temsilcilik yapanlar vardı. Hepsi de ilçeyi ve ilçede kontrole sahip olan FP'yi eleştiriyordu; zira partinin çok itaatkâr olduğunu düşünüyordu. Yasin hem partiyi hem de ilçeyi şöyle eleştiriyordu:

> Sultanbeyli'de İslamın hiçbir özgüllüğü yok..İslamın burada farklı olduğu propagandadan ibaret. Olağandışı hiçbir şey yok. Anadolu'da ne varsa, burada da var. İnsanlar bilinçli değiller. Herkes partilere, tarikatlara ve cemaatlere tapıyor. İnsanlara tapıyorlar. Hiç kimse, "Gelin Kur'an-ı Kerim okuyalım ve kitaba uygun yaşayalım" demiyor. Kitabı ve sünneti bilen tek bir kimse bulamazsınız. İslamın burada tek bir üstünlüğü var: Bir sürü farklılığı olan insanları bir yerde tutuyor. Bunu çekip alın, herkes birbirinin boğazına sarılacaktır.

Kendi kıstaslarına uygun bir hayat yaşayan Yasin, temel dini kaynakları (Kuran, peygamberin yaşamını konu alan kitaplar ve dini fıkıh üzerine kitaplar vs) okuyor ve arkadaşlarıyla tartışıyordu. Ayrıca daha "şuurlu" bir İslam anlayışı için birlikte Arapçalarını ilerletmeye çalışıyorlardı. Bu ortak çabanın içinde, dini okullardan mezun olduktan sonra Türkiye'de ya da yurtdışında ilahiyat fakültelerinde doktora yapan kişiler kritik bir yere sahipti. Bu unsurlar diğerlerine akıl hocalığı yaparken kendi din bilgilerini de tazelemiş oluyordu. Yasin 1990'larda devlet karşıtı protestolarda aktif rol almış olmasına karşın, şimdi sosyal yardım ya da parti siyasetiyle daha az ilgileniyordu, zira ilçedeki insanlardan ve siyasetçilerden hayal kırıklığına uğramıştı. Daha önce de belirtildiği üzere, İslami siyasal toplumun İslami sivil toplum ağlarından bu kopuşu ilçede giderek daha da yaygın hale geliyordu.

Yasin gibi İslamcılar kendi radikal İslamcılık anlayışlarıyla uyuşmadığı gerekçesiyle Sultanbeyli'yi sevmiyorlardı. Yasin'e göre, Müslümanlar Tanrı

kelamından ve peygamberden başka bir güç tanımamalıydı; buna Tanrı adına konuşan partiler, tarikatlar ve cemaatler de dahildi. Zira bu kesimler kutsal mesajı yerel ve milli "âdetlerle" karıştırarak çarpıtıyordu. Yasin gibi radikaller duruşlarını "cahil", "bilinçsiz" ve "Anadolulu" müminlerle aralarına mesafe koyarak oluşturuyorlardı. Bu İslamcılık türü, İmam Hatip mezunu olup yurtdışında Müslüman ülkelerde çalışmış ve proleter ya da alt-proleter[6] olmaktan ziyade orta sınıf olan Yasin gibi kişiler arasında yaygındı. Genel İslamcı retorik toplumsal mesafeyi kaldırmaya dayalıyken, yeni bir İslamcı entelektüel elit bu şekilde kendisini sıradan halktan uzaklaştırmıştı.

Ne var ki Yasin Sultanbeyli'deki dini yaşamı övmekten de geri durmuyordu, zira bu sayede Türk-Kürt bölünmesinin önemi azalmıştı. Sultanbeyli İslamcılarına göre, İslamiyet ve İslamcı parti olmasaydı, ilçede ve tüm Türkiye'de Türklerle Kürtlerin ciddi çatışmalara girmesi kaçınılmazdı. Yasin son zamanlarda özellikle de tarikatların bu yönünü takdir etmeye başlamıştı. Birçok radikal için Sultanbeyli iddia edildiği gibi İslamcıların kalesi değildi ama yine de laik ilçelerden daha iyiydi.

Beden Siyaseti ve Uzamsal Semboller

İslamcı stratejiler bedensel davranışların uzama eklemlenişinde tezahür etmişti. 1980'lerden sonra, İslamcılar hem kravat takıyor hem de kamusal mekânlarda ayakkabılarını çıkarıyorlardı. Bilindiği üzere, Türkiye'de kravat modernliğin ve Batılılaşmanın en güçlü sembollerinden biridir. 1980'den önce birçok İslamcı kravat takmıyor ve bu sayede Batı kıyafetlerini teknolojik gelişme ve modernlikle özdeşleştiren hegemonik laik kesimlerin İslamcıları yüzünü geriye çevirmiş gericiler olarak lanse etmelerine zemin döşüyorlardı. 1980'lerden sonra kravatın sahiplenilmesi, İslamcılığın artık Batı modernliğinin sembollerini (sembolleri haline gelen şeyleri) de sahiplendiği anlamına geliyordu.

Ne ki İslamcılar kendi kontrolleri altındaki kamusal mekânlarda ayakkabılarını çıkarmaya devam ediyorlar ve laikler bunu gericiliklerinin devam ettiğinin bir işareti olarak yorumluyorlardı. Sultanbeyli Belediyesinin 1995'te yayımladığı ve geniş kesimlere ulaştırılan bir bültende, Koçak'ın dört erkek misafiriyle aynı karede göründüğü bir fotoğraf vardı. Bu fotoğraf farklı bir açıdan, adamların ayaklarının göze çarpmasını sağlayacak şekilde çekilmişti: Misafirlerin ayağında ayakkabı yoktu. Koçak da tıpkı diğer belediye çalışanları, ilçe muhtarları ve esnafı gibi her zaman ayakkabılarını çıkarıyordu. Bilindiği üzere, Türkiye'de çoğu insan evde ayakkabı giymez ama hegemonik kesimler bu davranışın toplumsal hayatta

6 "Alt proleter" kategorisi kayıt dışı, örgütsüz, düşük ücretli, düzensiz işlerde çalışan işçileri anlatır (Bourdieu 1979; Derlugian 2005) ve bu anlamda alt proleterler, hayatlarını suç faaliyetleri üzerinden kazanan "lümpen proleterler"den ayrılırlar.

tekrarlanmasını medeniyetsizlik, taşralılık ve gericilik olarak görmüştür. İslamcılar ayakkabılarını resmi dairelerde çıkararak, dairelerinin yalnızca daire değil, aynı zamanda ev gibi olduğunu ima ediyorlardı. İslamcılar kamu dairelerinde cahil ve köylü olarak algılandıkları için genellikle küçümsenen sıradan halkın, belediye dairelerinde kendilerini evlerinde gibi hissedebildiklerini savunuyorlardı; toplumsal mesafeyi kaldırma yönünde atılmış bir diğer söylemsel-uzamsal hamleydi bu. Bu pratiği, dairelerinde ya da dükkânlarında namaz kıldıklarını ve dolayısıyla yerlerin temiz tutulması gerektiğini vurgulayarak meşrulaştırıyorlardı. Laiklik yanlıları bunu medeniyetsizlik ve pislik olarak görürken, İslamcılar medeniyetin ve temizliğin bir işareti olarak değerlendiriyorlardı.

Boş zaman alanındaki bir diğer İslamcı strateji de çay ocaklarıyla kahveler arasındaki farklılaşmaydı. Kahveler, malum, oyun oynanan ve çay içilen yerlerdir. Muhafazakâr taşra kentlerinde insanların oyun oynamadıkları kahveler ya da çay ocakları da vardır fakat bu tür yerler kent merkezlerinde çok yaygın değildir. Küçük ölçekli dindar müteşebbisler ya da dini kurumlar Sultanbeyli'nin tam merkezine, Müslümanların "günaha girmeden" bir araya gelebilecekleri sayısız çay ocağı açmıştı. İnsanlar bu yerlerde tıpkı kahvelerde olduğu gibi hep çay içiyorlardı ama aynı zamanda muhafazakâr ve İslamcı gazeteleri okuyor, ezan okunduğunda namaza gidiyor, ramazan ayını birlikte geçiriyor ve siyasi meseleleri tartışıyorlardı. Okuma yazma bilmeyen insanlar gazetelerin bu şekilde topluca okunmasından yararlanıyor, okuması iyi olmayanlar da her gün birkaç gazeteyi elden geçirerek okuma becerilerini geliştiriyorlardı. Tarikat üyeleri ve İslamcı parti örgütlenmek ve görüşlerini yaymak için sık sık çay ocaklarına gelip gidiyordu. Kısacası, İslamcılık, hareketi geri besleyen ve yeni kaynaklar sağlayarak kitle seferberliğini kolaylaştıran bir kent uzam yapısı kurmuştu. Bu kaynaklar arasında ideolojik gazetelerin birlikte okunması, birlikte oruç tutma ve siyasal tartışmalar gibi etkinliklerde bulunan gayri resmi gruplar da vardı. Fakat belki de en kritik olanı camilerin yanı sıra, ajitasyon ve örgütlenme için yeni alanlar (çay ocakları) üretiyor olmasıydı. Dolayısıyla İslami siyasal toplum kısmen kendi sivil toplumunu yaratmıştı.

Uzamsal sembollerin üretiminde hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya kaynaklar rol oynamıştı. Bir yandan, restoranlar, evler, işyerleri ve sıradan insanların inşa ettiği diğer yerler, tıpkı düğünler ve diğer ritüeller gibi, haremlik selamlıktı. Diğer yandan, siyasal liderler siyasal partileri, toplantıları ve parti teşkilatlarını da ilçe sakinleri için bir model oluşturacak şekilde haremlik selamlık düzende yapılandırmışlardı: Sivil toplumun siyasal toplum tarafından yeniden şekillendirilmesine bir örnekti bu. Cuma hutbelerinde diğer ilçelerde görülen, dinen caiz olmayan cinsel davranışlar hakkında sık sık uyarılar yapılıyordu. 2001 yılında kayıtsız camilerden birinde verilen şu hutbe tipik bir örnektir:

> Müslümanlar şeriatı unuttular. Ümraniye'de Müslümanlar müşteri çekebilmek için mini etekli, kolsuz bluz giyen kadınları çalıştırıyorlar. Oysa bu kadınlara kanıp da gelecek olan inançsız müşterilerle iş yapmanın gereği yok. ... Müslümanlar çevrelerini İslamileştirmek zorundadırlar. İslam insanın sadece vicdanında yaşayabileceği bir din değildir. İslamın, işyerinde olsun, evde olsun, insanların çalıştırılmasında olsun, hayatı da düzenlemesi gerekir.

Bu tür hutbeler ilk ziyaretim sırasında çok etkiliydi. Dini kurumların ana hedeflerinden biri, kent uzamının haremlik selamlık düzende yeniden yapılandırılmasıydı.

Kent meydanında bir cami, İslami kültür merkezleri, çay ocakları, İslami parti teşkilatları ve İslami eşyaların satıldığı dükkânlar ve haremlik selamlık restoranlar vardı. Hemen civarda belediye binası vardı. Binanın pencereleri cami pencerelerini andırıyor, çatı ise cami kubbesine benziyordu. Bina, ilçede de baskın renk olan yeşile boyanmıştı. İlçedeki diğer işyerlerinde olduğu gibi, belediyedeki işçiler ve memurlar da çalıştıkları odalarda beş vakit namaz kılıyorlardı. Belediye çalışanları pencerelerinden Sultanbeyli'deki ana mezarlığı görebiliyorlardı; mezarlık, çalışanlara yolsuzluklara bulaşmamaları için her an ölümü hatırlatmak üzere kasıtlı olarak oradaydı.

28 Şubat'ta tüm ülkede İslami örgütleri ve partileri bastıran askeri müdahale, bu ilçede de faaliyetleri geriletmiş ve dini çay ocakları ve gençlik örgütlenme merkezleri gibi İslamcıların propaganda alanlarından bazılarını da kapamıştı. Özellikle de Sultanbeyli merkez caminin hemen bitişiğindeki çay ocaklarının kapanmış olması önemliydi, zira buralar İslami oluşumlar için esas örgütlenme merkeziydi. Ordunun müdahalesiyle İslami sivil toplum ile siyasal toplumun bağlarının kopmuş olmasının pozitif bir muadili yoktu, yani sivil toplumla laik devletin bağları yeniden kurulmamıştı. Bu eksiklik, Türkiye'deki organik krizi daha da derinleştirmişti.

Arazi, Mülkiyet ve Cemaat

Siyasal parti ve İslami cemaatler ilçeye göçün merkezinde yer almakla birlikte, aynısı hemşehri ve akraba toplulukları için de geçerliydi. Bu gruplar arasındaki karşılıklı ilişki Sultanbeyli'ye rengini vermişti. Sultanbeyli sakinleri kendilerinin, akrabalarının ya da hemşehrilerinin karşılaştıkları sorunları anlatmak için belediye binasını ziyaret ediyorlardı. 2002 genel seçimlerinden birkaç ay önce beyaz saçı, ince beyaz bıyığı ve şapkasıyla kızgın, gösterişsiz bir emekli inşaat işçisi, İslamcı yerel belediyenin (Sultanbeyli'deki kayıt dışı arazi yapısını kayıt altına almayı amaçlayan) yeni imar planından yana şikâyetlerini iletmek için bir belediye çalışanının odasına gelmişti. Adamın binası, belediyenin beş-on metre genişletmeye karar verdiği Y sokağındaydı.

Bu yeni düzenlemeyle bahçe duvarını ve çitlerini yıkması gerekiyordu. Çok kızgındı ve kararlı görünmeye çalışıyordu ama ağlamaklı bir ses tonuyla konuşuyordu. Bahçesindeki yıkılacak yerler hakkında konuşmaya başlayınca gözyaşlarını tutamamıştı:

> Bahçemden üç metre götürüyorlar. Mahvoldum ben! Memur: Amca, ben senin sorunlarını dinlerim ama elimden bir şey gelmez, ben de emir kuluyum. Yalnızca bilgi verebilirim.

Emekli inşaat işçisi tam kalkmak üzereydi ki görevli bir kez daha söze girdi:

> Belediye yıllar önce herkese eşit miktarda toprak vermeliydi. Ama toprağı ne amaçla kullandığına dair herkesten kesin bilgi almadık. Gerçi senin de hatan var. Neden tapu sicili olmadan binalar yaptın? Risk almışsın. Sen de bunu yaparken riske girdiğini biliyordun. Bu tür riskler alırsan ya batarsın ya da çıkarsın. Şimdi de bedelini ödüyorsun. Şimdi söyle bana, kim suçlu?
>
> Adam: Yine belediye suçlu. Neden bu binaları yapmamıza izin verdi o halde? Biz yaparken görmedi mi?
>
> Memur: Belediye her şeyin farkındaydı ama müdahale eden yetkilileri işten atıyorlardı. Bir adam başkana gidip de iki yüz oyu olduğunu söyledi mi, hiç kimse onun diktiği binaya dokunamıyordu.

Bunun ardından, yaşlı adamın tonu tamamen değişti. Artık ağlamıyordu. Tersine, gülümsemeye ve neşeli bir tonda konuşmaya başlamıştı:

> Şimdi *benim* yirmi oyum var. Aslında CHP ve MHP de dahil olmak üzere her partiye oy verdim. Sonra [İslamcı] çizgimi değiştirmedim. Fakat bu imar planı yüzünden çizgim değişecek.
>
> Memur (alaycı bir şekilde): Amca, bu kadar farklı partiye nasıl oy verebildin? Bu sefer kime oy vereceksin?
>
> Adam: Kime oy vereceğim açık ve kati!
>
> Memur: AK Parti'ye mi?
>
> Adam (gururla): Evet, ona!

Emekli inşaat işçisi belediyeden zafer edasıyla ayrıldı, sonuçta siyasal gücünü ortaya koyabilmişti. Bu ilişki birkaç soruyu gündeme getiriyor: Yirmi oya sahip olmak ne demekti? Ağlayan bir yüzü mütebessim bir yüze nasıl dönüştürebiliyordu? AKP'den bahsedilmesi sürece nasıl bir etkide bulunuyordu? Bu iddialar sıradan bir ilçe sakininin zafer algısına neden katkı sağlıyordu?

1980'lerden başlayarak arazi ve topraklar üzerindeki merkezi (ulusal düzeyde ve metropol düzeyinde) denetimin azalması ailelere, akraba çevrelerine ve hemşehri gruplarına arazileri işgal edip, fazla sorun yaşamadan birlikte ev yapma imkânı tanımıştı. Türkiye'nin birçok bölgesi için geçerli olan bu durum, tam da merkezi denetimin azaldığı bir dönemde kent bölgesi haline gelen Sultanbeyli için daha da geçerliydi. Bu tür kolektif işgal ve inşaatlar mevcut akraba ve cemaat bağlarını sıkılaştırmıştı. Örneğin ülkenin farklı yerlerinde yaşayan aile fertleri, birlikte bir toprak parçasını işgal ederek başlarını sokacak bir yer yapmak için Sultanbeyli'de toplanmışlardı. Yasal karışıklık durumunda yeni inşa edilmiş evleri korumak topluluğun birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasını da gerektiriyordu. Bu bağlamda, "Benim yirmi oyum var!" gibi laflar ilçedeki günlük siyasal söylemin temeli haline gelmişti. Bu laflar işgalci insan sayısının fazla olduğuna işaret ediyordu. Bu topluluklar yaşlı bir erkek tarafından temsil ediliyor ve onun güçlülüğünü ortaya koyuyordu. 1980'lerde ve 1990'larda RP işgal, inşaat ve koruma noktasında gecekonduculuğu elinde tutuyordu. Bu himaye sistemi hem göçmenlerin konut sahibi olmasını hem de RP'nin yerelde istikrarlı bir güce sahip olmasını sağlıyordu.

Emekli inşaat işçisi ile belediye görevlisi arasındaki ilişki Sultanbeyli'de siyasetin ideoloji ve din kadar himaye, aile ve arazi yapısına da bağlı olduğunu gösteriyordu. Büyük bir aileye sahip olmak oy ve pazarlık gücüne, dolayısıyla da büyük arazi parçalarına ve büyük binalara sahip olmak anlamına geliyordu. Akraba ağlarının ve himaye bağlarının büyüklüğündeki farklılıklar zamanla, görece eşit başlayan eski köylüler arasında emlak temelli hiyerarşiler yaratmıştı. İlçedeki erkekler de bu siyasi ve ailevi güçle gurur duyuyorlardı. Erkeklik yalnızca büyük ailelerin yardımıyla toprak ve konut elde ederek değil, aynı zamanda emekli inşaat işçisinin "Benim yirmi oyum var" sözünde olduğu gibi, günlük hayatın içinde erkeklik onurunu ortaya koyarak da inşa ediliyordu. Topraklarını koruyamadıkları zaman aile şereflerini ve erkekliklerini de koruyamadıklarını düşünüyor ve bu nedenle "mahvolduklarına" inanıyorlardı.[7]

Ne var ki kayıt dışılığın yarattığı sorunlar yerel belediyeyi ilçedeki arazi yapısını kayıt altına almaya itmişti. Tam da bu nedenle belediyedeki görevliler

7 Sirman (1990) Türkiye kırsalında erkekliğin ve saygınlığın aileye toprak sağlamaya, ailenin ekonomik açıdan ayakta kalmasını sağlayan toplumsal ve siyasal bağlara sahip olmaya ve bu ağları manipüle etme yeteneklerine bağlı olduğuna dikkat çeker.

kendilerinin belli görev ve yükümlülüklerinin olduğunu ve bunun dışına taşamayacaklarını söylemeye başlamışlardı: Belediye görevlisinin inşaat işçisine verdiği "Elimden bir şey gelmez, ben de emir kuluyum. Yalnızca bilgi verebilirim," şeklindeki cevabı standart bir hal almıştı.

Arazi piyasasının ve konut mevzuatının kayıt dışı niteliği yüzünden, kaçak yerleşimciler genellikle potansiyel olarak en nüfuz sahibi hamiye, yani bir sonraki seçimlerde iktidara kim gelecekse ona oy veriyorlardı. Oylarının bu kadar sık değişiklik göstermesinin ve saha çalışmamın ilk aşamasının sonlarına doğru AKP'ye oy verme eğilimi göstermiş olmalarının nedeni buydu (2002 seçimlerinde AKP'nin başa geçeceğini doğru tahmin etmişlerdi). Fakat çoğu kaçak yerleşimci 1990'larda İslamcı partiye sadık kaldı. Emekli inşaat işçisinin sözleriyle, bu on yılda, belli bir çizgiden ayrılmadılar. AK Parti'nin başarısı, ileriki bölümlerde görüleceği üzere, din, himaye ve cemaat bağlarından yararlanarak kaçak yerleşimcileri bu çizgiden ayırmasıydı: Hemşehrici faaliyet karşıhegemonyanın yaratılmasında ve bozulmasında esastı.[8]

Bu arazi, cemaat ve belediye yapısı kent uzamının diğer veçhelerini de yapılandırmıştı. Akrabalar ve hemşehriler ilçenin belli bölgelerine gruplar halinde yerleşmişlerdi. Kendi hemşehrilerinin dükkânlarından alışveriş yapmayı tercih ediyorlardı. Çay ocaklarında ve kahvelerde genelde birlikte oturup sohbet ediyorlardı. İlk ziyaretim sırasında FP, hemşehri grupları birbirlerine dini ve siyasi ağlarla bağlı olduğu müddetçe bu uygulamalara cevaz veriyordu. Kemalist partiler (CHP ve DSP) ise hemşehri cemaatlerinin görünürlüğünü ilçenin temel sorunlarından biri ve ilçe sakinlerinin kentleşmesinin önündeki en önemli engel olarak görüyor ama diğer yandan destek için el altından yoklamayı da ihmal etmiyordu. Özetle, İslamcılar kırsal ve taşralı aidiyetleri yüceltirken, laiklik yanlıları kent kimliğini hegemonik tutmak istiyorlardı.

Ne var ki hemşehri kimliklerinin belirgin niteliğini ilçenin değişmez bir özelliği olarak görmemem gerektiğini söyleyenler de vardı. RP'nin kadın kollarının aktif bir üyesi 1997'den önce işlerin çok farklı olduğunu savunuyordu:

> O dönemde, hemşehri ve akraba bağları o kadar önemli değildi. Ben Adanalıyım ve tüm Türkiye'yi dolaştım. Kendi memleketimden birini gördüğümde, mutlu olurdum. Ama RP'li birini görünce, içtenlikle, hiç tereddüt etmeden sarılırdım. Türkiye'nin neresine gitsem, bir RP teşkilatını ziyaret ettiğimde beni akrabaları gibi karşılarlardı.

Dolayısıyla bazı aktif İslamcılar eskiden parti kimliğinin ve ideolojik kimliğin hemşehri kimliğinden daha önemli olduğunu savunuyordu. Fakat birçok insan

8 Fakat geçerken şunu da belirtmek gerekiyor, AKP siyasetle mekân temelli sivil toplumu birbirine bağlamayı RP'den öğrenmişti.

geçmişe dair bu yoruma katılmıyordu. Partinin ve ideolojinin bu şekilde öncelikli tutulması ya geçmişin (temelsiz şekilde) idealize edilmesiydi, ya bir avuç "gerçek mümin"le sınırlı bir hadiseydi, ya da 2001'e gelindiğinde ilçedeki birçok insan bu genel ideolojik bağlılığı unutmaya çalışıyordu. Her halü kârda, 2000-2002 arasında İslami siyaset hemşehri ağlarını kendi projesine eklemleyerek hareket ediyordu, dışlayarak değil.

Radikalizm ile Piyasa Arasında

Günlük yaşam ve toplumsal uzam kullanımlarının aksine, İslami siyasal toplumun ve sivil toplumun ekonomiyle ilişkilere dair faaliyetleri hiçbir zaman sıkı sıkıya bağlı olmamıştı. İlk yirmi yılında, Sultanbeyli'nin İslamcı faaliyetleri özel mülkiyet karşıtı radikalizm ile piyasa arasında bölünmüştü. 1980'lerdeki ekonomik liberalleşme ve enflasyon ekonomisi tüccar ve esnafa kısa yoldan çok para kazanma imkânı tanımıştı. Yükselişteki arazi piyasası ek fırsatlar demekti. Birçoğu hemen bu ortama uyum sağlamış ve zenginleşmeye başlamıştı. Diğerleriyse nefsine hâkim olmaya çalışmış ama bazı fırsatlardan yararlanmayı da ihmal etmemişti. Bu yirmi yılın radikalleri bolluk ile ideallere bağlılık arasında, iki cami arasında beynamaz bir konumdaydılar.

Yaman'ın hikâyesi Sultanbeyli'nin kendine özgü niteliğine rağmen, bu arada derede durumun tüm ülkede görüldüğünü göstermektedir. Yaman 1960 yılında bir Kürt ilinde doğmuştu ama Türk bir aileden geliyordu. Bir başka Kürt ilinde İmam Hatip Lisesi'nde okumuştu. On beşindeyken Milli Türk Talebe Birliği (MTTB)[9] üyesi, sonra da ilahiyat okuduğu dönemde Akıncı (MSP yanlısı gençlik örgütü üyesi) olmuştu. Bu yıllarda, arkadaş çevresiyle birlikte yaptıkları faaliyetler arasında tiyatroya gitmek ve duvarlara İslamcı sloganlar yazmak da vardı. MSP'den yavaş yavaş uzaklaşmışlardı. 12 Eylül darbesinden sonra, sloganlar yazmayı bırakmış ve daha çok İslamcı kitaplar okumaya odaklanmışlardı. Bu okumalar sonucunda İran'a duydukları sempati giderek artmıştı. İran'ı ziyaret etmeye başladıktan sonra, bu ülkeye besledikleri muhabbet çok uzun sürmemişti fakat radikalizmleri bir süre sıcaklığını korumuştu. O dönemde inandıklarını bugün "ütopyacı İslam" diye tanımlayan Yaman, durumu şöyle özetliyordu:

> Bir şeriat devleti kurulacaktı. Her şey güllük gülistanlık olacaktı. Herkes peygamber efendimizin sahabesi gibi olacaktı. Yalın bir hayatın özlemini duyuyorduk. Köyde doğup büyüdüğümüz için böyle bir hayat istiyorduk. Komünistler gibi düşünüyorduk. Müslümanların mülklerinin ortaklaşa

9 Komünizm karşıtı, İslamcı-milliyetçi MTTB hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Atacan (2005, 195).

> olması gerektiğine inanıyorduk. "Benim param senin paran, senin paran benim param" derdik. Düsturumuz "mülk Allah'ın"dı. Elbette hiçbirimizin mülkü yokken paylaşmak kolaydı. Ticarete atıldıktan sonra, tüm bunlar değişti. Aslında devlet daha önceden para verseydi, bunların hiçbiri olmazdı. 1985'te mezun olup, kamuda çalışmaya başlayınca, her şey unutuldu. Yerimi sağlamlaştırdıktan sonra, bir gün arkadaşlarımla yeniden buluştum. Onlara para yardımı yapmam gerekiyordu ama bu benim için çok zordu, zira artık yüksek bir yaşam standardım vardı. Elektrik, su ve telefon faturası ödemem gerekiyordu ve ayrıca bakmam gereken bir karım ve çocuklarım vardı [...] Ütopyacı fantezileri bize İran Devrimi aşılamıştı. İnsan öyle bir cazibeye kapılıyor. O dönemde [bir İslam devrimi için] canımızı bile verirdik. Fakat bu coşku en fazla on beş yıl sürdü.

1980'lerin sonunda Yaman ortaokullarda din öğretmenliği yapıyordu. Sonradan bir dükkân açmıştı. 1990'ların başında Yaman Sultanbeyli'ye gelmeden önce yeniden paylaşımcı radikalizmden zaten uzaklaşmıştı. Bu radikalizmi safdilliğine, köylü geçmişine ve gençlikten kaynaklı sorumsuz, gerçekçi olmayan tutumuna yoruyordu. Yaman örneğinde olduğu gibi, piyasaya eleştirel yaklaşım, ya gelip geçici kayıt dışı ağlarda (arkadaş, akraba ya da hemşehri gruplarında) bağlılık ve paylaşım biçimini ya da devletin toptan dönüşümü için mücadele biçimini alıyordu. Piyasalaşmaya resmi bir kurumda cisimleşen ve kalıcılığa sahip (dernekleşme ya da sendikalaşma gibi) ortak yanıtlar çok nadirdi.

Kısa boylu, ince, sarışın bir esnaf olan Fikret de eski radikallerdendi. 1962'de Doğu Karadeniz'de doğmuştu. Muhasebe okumuştu, 1980'lerin başında mezun olduktan sonra Sultanbeyli'ye gelmiş ve radikal fikirleri yaymaya başlamıştı. Ayetullah Humeyni ve Ali Şeriati'nin kitapları aracılığıyla İslamcıların lügatine giren *tağut* (despot), *belam* (ruhban) ve karunlar (zenginler) gibi Kuran'da geçen tabirler anlatısında merkezi bir yer tutuyordu. Şimdi ise bunlara mesafeli yaklaşıyordu:

> Bizim için şeriat cuma namazına giden insanların anladığından farklıydı. Biz tağutlardan, belamlardan, firavunlardan ve özellikle de iktisadi açıdan, karunlardan kurtulmak istiyorduk. O dönem hiç paramız yoktu. Hepimiz de havalarda uçuyorduk. Devletten, düzenden ve diğer taraftan alacağımız her şeyi kendimize hak sayıyorduk. Bunların hepsini harp fıkhına dahil sayıyorduk. Bir kez harp fıkhını işin içine kattın mı, dinen her şey helaldir. Düzen yanlısı bir insanın malı mülkü, karısı, çocukları ve canı el koyulabilir olarak görülüyordu. Geleneksel çevreler çarşafı öne çıkarıyordu, oysa radikaller yalnızca pardösü ve başörtüsünü dayatmak istiyorlardı. Hiçbir kadının sokakta başı açık gezmesine izin verilmeyecekti. Şeriat kurallarını

> temel alan din devleti karunları mülksüzleştirecek, bunun yerine karşılıklı yardım ve ortak mülkiyet ilkelerine dayalı bir serbest piyasa kurulacaktı. Sosyalizmden etkilenmiştik ama aslında her şeyi reddediyorduk. Komünist de olmak istemiyorduk. Mülkiyeti dağıtmak istiyorduk ama sistematik bir programımız yoktu.

Modern devletleri, geleneksel İslamı ve sınıf farklılıklarını gerçek bir İslami yaşamın önündeki esas engeller olarak gören Şeriati, özellikle de 1980'lerde Sultanbeyli'deki radikal gençler arasında nüfuza sahipti. Geleneksel dinden kopan bu gençler kendilerini sıradan müminlerden ve camiye gidenlerden ayırıyorlardı. Kadınlara örtünmeyi dayatırken, çarşafı savunan bazı tarikatları eleştiriyorlardı (çarşaf kadınların İslamcı harekete katılımını kısıtlayabilirdi zira).[10] Fakat radikallerin ekonomik modeli en az RP'ninki kadar, hatta daha da muğlaktı. RP'nin aksine serbest piyasa idealini yalnızca yeniden paylaşımcı devletle değil, aynı zamanda doğrudan ortak mülkiyetle de birleştiriyorlardı. RP gibi, görünüşte çelişkili ilkelerini nasıl uzlaştıracaklarını bilmiyorlardı. Yine, RP'nin aksine, radikallerin ülke çapında bir örgütü ya da karizmatik bir lideri yoktu ve bu nedenle kafa karışıklığı ve kararsızlık had safhadaydı. Fikret'in kendisi sonunda zenginleşmiş, ilçenin önde gelen esnaflarından biri olmuş ve başkalarının malına mülküne saygı duymaya başlamıştı. 2001'de Sultanbeyli'de ve dışında birkaç dairesi vardı.

Aynı dönemde RP'lilerin söylemi ve özlemleri daha mütevazıydı. Fakat RP de yeniden paylaşımı öne çıkarıyordu. Osman, radikaller arasındaki öğrenci, profesyonel, esnaf ve tüccar yoğunluğuna karşı, RP (ve sonrasında FP) yandaşları arasında emekçilerin çokluğuna örnek teşkil eden bir emekli işçiydi. 1950'de bir Karadeniz şehrinde doğmuş olan Osman ilkokul mezunuydu. Saçları kısmen dökülmüştü, kahverengi sakalı vardı ve genellikle geniş pantolonlar giyiyordu. Yaşına rağmen, ilçede karşılaştığım en dinç ve gözü kara eylemcilerden biriydi. FP binasının merdivenlerini inanılmaz bir hızla inip çıkıyor ve gece gündüz parti için çalışıyordu. 1980'lerin ortalarında MHP'den RP'ye geçtikten sonra, hayatını davasına adamıştı. 1989'da partinin örgütlenmesine yardımcı olmak üzere Sultanbeyli'ye gelmişti. 2001'de FP'nin önde gelen idarecilerinden biri olmuştu (daha sonra SP'de daha da yükselecekti). RP'nin 1989-1997 arasındaki faaliyetlerini coşkuyla anlatıyordu:

> İlçedeki zenginlerin hepsi [mütedeyyin] Müslümanlardı. Biz parti olarak onlardan Sultanbeyli'de inançlarımızın ve davamızın egemen hale gelmesi

10 Çarşaf konusunda bütün radikal odaklar arasında bir görüş birliği yoktu: Bu örtünme biçimini savunan radikal çevreler de vardı.

için bize yardım etmelerini istiyorduk. Onlar da sadaka ve zekâtlarını bize veriyorlardı. Bu geniş ve asfalt kaplı sokaklara böyle kavuştuk. Faaliyetlerimiz tümüyle imanımıza hizmet etmek içindi. Adil Düzen fikri etrafında, her yerde Kuran kursları ve İmam Hatip Liseleri yaygınlaştı. Koçak'ın başkan olduğu dönemde alkol satabilen bir tane bile restoran ya da dükkân yoktu. Efes Pilsen üç milyar liralık bir projeyle geldi ama başkan reddetti. Yani, Adil Düzen zenginden alıp yoksula veriyordu.

RP ve FP'nin yereldeki yönetici pozisyonları çoğu zaman daha eğitimli olan tüccarların, emlakçıların ve dükkân sahiplerinin elinde olsa da, ilkokul diplomalı işçiler tabandaki unsurlar arasında önemli bir kesimi oluşturuyordu. Bu işçilerin birçoğu partinin rızası olan zengin Müslümanlardan alıp yoksullara verme, altyapı yatırımları ve okullar yapma vb programını kabul ediyordu. (Sadaka ve zekâtınsa gönüllü olmayanlardan da alınması gerektiğini düşünüyorlardı.) Radikallerin aksine zor yoluyla mülkiyetin yeniden paylaştırılması gibi bir görüşleri yoktu.

Radikaller ılımlılaştıkça RP'ye katılmaya başladılar. Partinin üst düzey yöneticileriyle ilişkileri ilk başta gerilim doluydu. 1993-94 civarında radikaller örgütlenerek Ali Nabi Koçak'ı ve RP yönetimini değiştirmeye girişti̇ler. Bunun nedenleri konusunda farklı açıklamalar duydum. Bu girişime destek çıkan kesime göre, radikaller Koçak'ı "kapitalist" olduğu gerekçesiyle eleştiriyorlardı. Bu adam kendi krallığını sürdürmek adına çevresindekileri besleyip durmuştu. Ayrıca belediyede tedavülde çok fazla para vardı ve parti içindeki insanlar bile olup bitenleri sorguluyorlardı. Yönetim ise bu parayla Sultanbeyli'de altyapı yatırımları yaptığını söylüyordu. Fakat eleştirel yaklaşanlara göre, bu paranın yalnızca belli bir kısmı meşru amaçlar uğruna kullanılıyordu. Geri kalanı "insanların cebine gidiyordu". Bu paranın resmi bir statüsü olmadığından (zira ilçedeki topraklar kayıtlı değildi), nereye gittiğini denetlemek olanaksızdı. Radikaller artık tamamen kapitalizm karşıtı olmasalar bile, az da olsa kapitalizmi eleştirmeye devam ediyorlar ve adaletsiz zenginlik birikimini engellemeye çalışıyorlardı. Fakat bu alaşağı etme operasyonunun muarızlarına göre, radikaller Koçak'tan kendilerine mali destekte bulunmadığı için hazzetmiyorlardı. Gerçek amaçları daha fazla parsa kapmaktı. Dumangöz diye bilinen bir adam bu radikallerin desteğiyle aday olmuş ama önseçimlerde yenilmişti.

Bu başarısız girişime rağmen, siyasal çekişmenin önemli sonuçları vardı. Yasal siyasete katılma sürecinde, radikaller siyaseten hayal kırıklığına uğradılar ve inşaat, emlakçılık gibi işlere giriştiler. Sonuç olarak, radikalizmden uzaklaşmaya başladılar. Fakat katılımları partinin demokratikleşmesini sağlamıştı: Parti hiyerarşisinin direktiflerini çiğneyerek, ilk kez tabandan bir aday gösterilmişti. Koçak'ın otoritesi artık sarsılmaz değildi. Dolayısıyla radikallerin yasal siyasetteki maceraları istemeden iki sonuç doğurmuştu. Partiye katılmaları partinin

liberalleşmesine zemin döşemişti. Aynı zamanda, radikalleri piyasaya daha da bağlamış ve çelişkilerinden bazılarını çözmüştü.

2000 yılına gelindiğinde, Sultanbeyli'de hâlâ söylemde kapitalizme karşı çıkan radikaller vardı ama bunlardan hiçbiri siyaseten aktif değildi. İlçeyi ilk ziyaretimde, piyasayla derinleşen bağlılıkları yalnızca ticaret ve üretim alanında değil, tüketim alanında da kendisini gösteriyordu. Sultanbeyli'de ibadet zamanından ve çay ocağında (ya da kahvede) geçirilen zamandan ayrı olarak, yavaş yavaş başka boş zaman meşgaleleri arayışı da ortaya çıkıyordu. Bu ihtiyacı bilinçli bir şekilde dile getiren çoğunlukla üniversite mezunları olsa da, lise mezunları (ya da aralarında bu meseleler hakkında düşünecek kadar maddi durumu iyi olanlar) da şık restoranlarda ve kafelerde yeme içme gibi faaliyetlere katılma fırsatı elde etmek istiyorlardı.

Fakat işçiler (belediye ve gerek yerel gerekse de yerel olmayan müteşebbisler tarafından) lüks kafeler, restoranlar ve dükkânlarla dolu bir ilçe inşa etme girişimlerine hayretle bakıyorlardı. Kendileri zor işlerde ter dökerken ve en temel ihtiyaçlarını bile karşılamakta zorlanırken, bu tür yerlerin birbiri ardına kurulmasını (kamusal olmayan bir biçimde) protesto ediyorlardı. Mesela kırkına merdiven dayamış bir inşaat işçisi olan Veysel, ilçenin göbeğine bir fıskıye yapılmasını hazmedemiyordu: "Benim gibi insanlar aç gezerken belediyenin uğraştığı şeye bak!" FP'nin aktif bir üyesi olmasına karşın, Veysel meseleyi yerel idarecilere aksettirmemişti, zira PKK'ye duyduğu sözde sempatiden ötürü zaten partide marjinalleşmişti. Artık daha fazla "düzen bozucu" adımlar atmamaya dikkat ediyordu. İlçede işçiler arasındaki huzursuzluğa rağmen, piyasalaşmanın daha da artmasına karşı gözle görülür, açıktan bir muhalefet yoktu. İşçiler Sultanbeyli'deki piyasalaşmaya ve genel olarak kapitalizme karşı hoşnutsuzluklarını neden açığa vurmuyorlardı?

Halkın Örgütsüzlüğü

Sultanbeyli işçileri partilerde olduğu gibi kayıt dışı düzeyde akraba ve hemşehri grupları halinde de örgütlenmişlerdi. Fakat ilçedeki tüccarların aksine, kendi birlikleri ya da odaları yoktu. Ayrıca üye oldukları siyasal partiler üzerinde örgütlü bir etkileri de yoktu. Kendi sektörlerindeki (çoğunlukla, inşaat ve tekstil) kayıt dışı yapıyla birlikte, bu örgütsüzlük çeşitli ideolojik ve dini etkilerden kaynaklanıyordu. Paradoks olsa da, çay ocakları ve akraba ya da hemşehri gruplarındaki kayıt dışı örgütlülükleri, hem kaynaklar hem de resmi örgütlülüğü gereksiz hale getiren anlamlı bir çerçeve sağlayarak örgütsüzlüklerini yeniden üretiyordu.

İslamiyetin kanaatkârlık ve ekonomik hiyerarşinin geçerliliğinin reddi üzerine kurulu olan yoksulluk tahayyülü, işçiler arasında yaygındı. Kısmen resmi görevli vaizler tarafından şekillenen İslam anlayışları hem zenginlerin hayat tarzının eleştirisini hem de yoksulların yaşam tarzı koşullarının onaylanmasını

içeriyordu. Şubat 2001 krizi günlerinde Sultanbeyli merkez cami imamının hutbesi bu tahayyülün bazı ana hususları hakkında bize fikir vermektedir:

> Yoksulun masasında ne varsa, zenginin masasında da o vardır. Sonuçta aynı peyniri, aynı zeytini yemiyorlar mı? Yalnızca masaları daha süslü, o kadar. Ama gerçekte bunlar süs değil, zehirdir. Bu yüzden boş yere onları kıskanmayın. Bakın, çok önemli bir âlim ne demiş: "Ben birçok zenginin ve yoksulun mezarını gördüm. Zengine de kefen giydiriyorlar, yoksula da." Bilmem anlatabildim mi? Bunu anlamak isteyen biri buradan çok güzel dersler çıkaracaktır. Bir keresinde, üzerinde, "Fatih Camii'nde kırk yıl hocalık yaptı" yazan bir mezar taşı gördüm. Allah'ın bazı kullarına verdiği mükâfatları görüyorsunuz! Bir şey kıskanacaksanız, bunu kıskanın.

Bu hutbede, imam, camideki cemaate zenginlerden farklı olarak yoksul muamelesinde bulunarak hem sınıfsal bir duruş inşa ediyor hem de gerçek statünün paradan ya da rahattan değil, dini bilgiden geldiğini vurgulayarak kendi iktidarını yeniden üretiyordu. Kısacası, Sultanbeyli'de din, yoksullara kendi durumlarından şikâyet etmeyip kanaatkâr olmayı, başkalarının zenginliğini ve lüksünü küçümsemeyi ve zenginlik yerine dini statü elde etmek için çaba harcamayı öğretiyordu. Bu tutum, kapitalizmin ürettiği yaşam tarzlarına dayalı bir kapitalizm eleştirisinin nüvelerini içerse de, yoksulların dikkatini servet eşitsizliklerinden uzaklaştırıyordu.

Bu din yorumu işçilerin ortak duyusu üzerinde güçlü bir etkiye sahipti ve eşitsizlikleri ele alırken bu yoruma çok sık başvuruluyordu. Örneğin ihtiyarların ara ara gazetelere göz gezdirdikleri bir çay ocağında konuşmaların odağında, hapis yatmamak için bir süre yurtdışında kalmayı tercih etmiş olan Cavit Çağlar ve dolandırıcılığı vardı. Emekli bir inşaat işçisi olan Vahdet, Çağlar için çıkarılan tutuklama emri hakkında şu yorumda bulunmuştu:

> Adam zengin ama huzuru yok. Bir daha Türkiye'ye gelemeyecek. İsviçre'de ölecek. Oysa helal para kazanmak ayrı bir şey. Ben böyle zengin olmaktansa yoksul olup huzurlu ve mutlu olmayı tercih ederim.

Masada oturan diğerleri de sessizce kafa sallamıştı. Birkaç dakika sonra, Vahdet yavaş ama yüksek bir ses tonuyla Saddam Hüseyin'in kanser olma olasılığıyla ilgili bir haber okudu. Ardından şöyle dedi: "Bak, adam güçlü ama belki de bu genç yaşında ölüp gidecek." Yanındaki adam destek çıktı: "Bu dünya kimseye kalmaz." Bu teselliler hem aşırı zenginliği ve iktidarı reddeden bir geleneği hem de dürüst yoksulluğun kabulünü yeniden üretiyordu. Cavit Çağlar'ın dolandırıcılıkla elde edip sefasını sürdüğü fırsatlar bir tarafa, on yıl önce Sultanbeyli'deki

kayıt dışı arazi piyasası patlamasının nimetlerinden bile yararlanamamış olan bu insanlar, zaten ellerinde olmayan bir şeyi (yoz zenginlik) reddederek zorunluluğu bir fazilete dönüştürüyorlardı.

Dolayısıyla ilçe sakinleri arasındaki en popüler eşitsizlik eleştirisi yolsuzluklara ve haram paraya odaklanıyordu. Gerçekten de çoğu işçi Türkiye'deki eşitsizliğin esasen dolandırıcılıktan ve benzeri yolsuzluklardan kaynaklandığını düşünüyordu. Kendi hemşehrileri arasından bazılarının şehirde şaibeli yollarla zenginleştiğine tanık olmuşlardı. Yaşlı hemşehrilerinin Boğaz'da gayri meşru yollardan arazi satın aldıklarına, deniz kenarına apartmanlar diktiklerine, inanılmaz zengin olup genç kadınlarla evlendiklerine dair hikâyeler çok yaygındı. Medyada büyük çaplı dolandırıcılıklara ilişkin sık sık haberler yayımlanıyor olmasından da etkilenen bu kesimler, Türkiye'deki diğer zengin insanların da yüklerini benzer şekilde tuttuklarını düşünüyordu. İşçiler kendi aralarında sohbet ederken, sık sık Türkiye'deki zenginliğin tamamen şaibeli ve haram olduğunu söylüyorlardı.

Aynı şekilde, çoğu inşaat işçisi, müteahhitlerin (patronlarının) onların emek güçlerini sömürerek değil, şaibeli kaynaklar sayesinde zenginleştiğini düşünüyordu. Kırk yaşında, koyu saçlı, ince bıyıklı, gürbüz bir adam olan Recep daha önce bahsi geçen (nalbur) Ali'nin arkadaşlarından biriydi. Gece gündüz çalıştığından, internette gezme vb faaliyetlere nadiren katılabiliyordu. Kendisinden daha yoksul olan (ve tembel gördüğü) inşaat işçilerini çok eleştirmesine karşın, çalıştığı sektördeki büyük işadamlarını da tefe koymaktan geri durmuyordu. Onlar hakkında her zamanki gibi sessiz ama sert bir tonda şunları söylemişti:

> İnşaat sektöründen gelen biri büyük bir müteahhit olamaz. En fazla üç-dört katlı binalar yapabilir, bunu da çekirdekten yetiştiği [ve dolayısıyla tecrübeli olduğu] için yapabilir. Büyük müteahhitler siyasetçidir. Onlar parsayı seçimlerde kapıyorlar. İnşaat sektöründeki adamlar ancak kendilerini ve çalıştırdıklarını besleyebilirler. ... Ben müteahhitlerle çalışmam. Müteahhit adamın dürüstü olmaz. Adamı çalıştırır ama parasını vermezler.

Birçok inşaat işçisi adil olmadığını düşündüğü bu kârdan biraz daha fazla pay almanın hakkı olduğunu söylemek yerine, mümkün olduğu oranda büyük müteahhitlerle çalışmaktan geri durmayı tercih ediyordu. Sonuçta, küçük sermayeyi büyük sermayeden "daha temiz" gören (ve işçiler arasında yaygın olan) tipik küçük müteşebbis ideolojisi uyarınca, kendi küçük işletmelerini kurmaya çalışıyorlardı. Başka bir deyişle, eşitsizliğin gayri meşru olduğu fark edildiğinde bile inşaat işçileri örgütlenip karşı durmak yerine uzak durmaya çalışıyorlardı.

İş yapmak bu noktada beş yıl sonraki kadar öncelikli olmasa da, İslami, adil, temiz bir iş yapma olanağı bazı işçileri küçük müteşebbis olma hayalleri kurmaya itmişti. Halil orta yaşlı, oldukça dindar bir adamdı. Zamanının ço-

ğunu merkez çay ocağında, Türkiye'nin bu zor zamanları sancısız bir şekilde atlatabilmesi için başka insanları daha dindar olmaya teşvik ederek geçirirdi. 2001 ekonomik krizinin ülkedeki liderler ve halk gereğince ibadet etmediği için gerçekleştiğine inanıyordu. Türkiye nüfusunun yalnızca yüzde beşinin gerçek Müslüman olduğunda ısrar ediyordu. Geri kalanı Müslüman gibi görünüyor ama abdestsiz dolaşıyordu. Bu kirlilik felakete davetiye çıkarıyordu. Tek çıkış yolu ibadete sarılmaktı.

Fakat Halil'in önerileri dini çözüm önerileriyle sınırlı değildi. Elinden geldiğince sıkı çalışıyor ve işsiz kalmamak için canını dişine takıyordu. Ayrıca küçük birikimini kıyafet ya da ayakkabı işine yatırma hayalleri kuruyordu. Birikiminin dükkân açmaya yetmeyeceğinin farkında değilmiş gibi davranıyordu (bana verdiği rakamların doğru olduğunu kabul ediyorum). Çevresindeki insanlara parasını nerede kullanmanın doğru olacağını sorup duruyordu; bir gün doğru tavsiyeyi alacağından emindi. Ayrıca sıkı çalışarak her şeyin halledilebileceğine, dindarlıkla kol kola gittiği takdirde Şubat 2001'de başlayan krizin bile atlatılabileceğine inanıyordu. Halil'e göre, insanlar yastık altındaki paralarını bir araya getirseler, hem paralarını akıllıca kullanmış hem de yeni iş fırsatları yaratmış olurlardı.

Dolayısıyla birtakım inşaat işçileri emekçi olduklarını görmek yerine, kendilerini geleceğin "Anadolu kaplanları"ndan biri olarak tahayyül ediyorlardı. Tam bir Weberci gibi, görmesini bilene her türlü fırsatın açık olduğunu, tek yapılması gerekenin sıkı çalışmak, nefsine hâkim olmak, tutumlu davranmak ve müteşebbis gibi düşünmek olduğuna inanıyorlardı. Sonuç olarak, muhafazakâr, dindar kapitalistleri "içimizden biri" olarak görüyorlardı. Farklı sınıftan kişilerle daha tam bir özdeşleşme düşünülemezdi. Bu hayali özdeşleşme, henüz sınırlı derecede başarılı olmakla beraber, alt proleterlerin dikkatini başarılı dindar adamlar gibi olmaya çekiyor ve yaşadıkları yoksulluğa karşı örgütlü faaliyete girişmekten alıkoyuyordu.

Halkın eyleme geçmemesinin arkasında yukarıda incelenen dini ve ideolojik etkiler kadar kayıt dışı ekonominin yapısı da vardı. Kayıt dışı ekonomi yöntemlerinin hâkim olduğu Sultanbeyli'de egemen kesimlere meydan okunmamasının nedenlerinden biri, işçi ile işveren arasındaki karşılıklı empatiydi. Hiyerarşik konumlar arasındaki sınırlar, özellikle de kayıt dışı inşaat sektöründe çok değişken olduğundan, işçi ile işveren arasında çatışma yerine şaşırtıcı bir dayanışma vardı. İki taraf da üretim sürecindeki güvencesiz ve sürekli değişen konumlardan doğan bir kader ortaklığı hissediyordu. Aşağıdaki alıntıda, Mirsat, kendisi gibi inşaat işçisi olan ve iş kazası sonucunda hayatını kaybeden bir akrabasının davasının neredeyse hiçbir sürtüşme olmadan ve mahkemeye bile başvurmadan halledildiğini anlatmaktadır:

> Bir avukat bana kardeşimin işverenine sigortasız işçi çalıştırdığı için dava açmamı söyledi. Ben de dedim ki, "Ona da yazık, o da bizim gibi inşaatçı.

> Bile bile mi yaptı? Hayır! Kardeşime bir kastı mı vardı? Hayır! Şimdi ben ona nasıl dava açarım? Kardeşime iş yaptırıyorsa, suç mu? [...] Şimdi ben ona dava açsam, üç beş kuruş kazansam, onu hapse tıktırsam, elime ne geçecek? Tüm insanlığımı ve kişiliğimi kaybetmiş olacağım! [...] Ben de işçi çalıştırıyorum. Aynısı benim başıma da gelebilirdi.

İnşaat sektöründe "inşaatçı" sıfatı hem işçileri, hem küçük taşeronları, hem de kendi işini yapan ve birkaç işçi çalıştıran küçük "müteşebbis-işçileri" anlatmak için kullanılmaktadır. Bu ortak sıfat birçok insanın ekonominin ve piyasanın durumuna göre bu konumlar arasında çok sık yer değiştirdiğini yansıtmaktadır. Fakat Sultanbeyli'de "inşaatçı" sıfatı hareketlilik fırsatlarının parçası olan bazı eşitsizlikleri de gizliyor, etnik ve mezhepsel azınlıkların (Kürtler ve Aleviler) çoğu zaman sade işçi olarak kalacakları bir sektörde ortak bir kader ve eşitlik görüntüsü yaratıyordu. Kısacası, "inşaatçı" tabiri, Erik Wright'ın (1985) kullandığı anlamda, çelişkili bir sınıfsal konuma ve aynı zamanda hayali bir cemaate üyeliğe işaret ediyordu.

Mirsat bu ortaklaşalık şifresinden hareketle, kardeşinin işvereninin, tıpkı kendisi gibi yoksul bir adam olduğunu düşünüyor ve yine kendisi gibi iyi niyetli olduğuna inanıyordu. Bu koşullar altında çatışma çıkarmak insanlık dışı ve onursuz bir şey olarak görülüyordu. Dini-etnik bakımdan Sünni bir Türk olması ve çoğu zaman serbest çalışan biri olarak iş bulabildiği dikkate alındığında, Mirsat'ın bu durumdaki konumu genele kıyasla daha çatışmadan uzaktı. Ne var ki Mirsat gibi insanların çalıştırdığı işçiler de sık sık çatışmayı ve örgütlenmeyi tamamen olanaksız olmasa bile, uzak bir ihtimal haline getiren hayali bir ortak kader kurgusuna başvuruyorlardı.

Öte yandan Sultanbeyli işçileri temel ihtiyaçlarına nadiren erişikleri için, geçim masrafları dışında başka faaliyetlere para ayıramıyorlardı. Aşırı çalışıyorlar ve zamanlarının çoğunu ilçe dışında geçiriyorlardı. Eve aşırı yorgun dönüyorlar ve ilçede herhangi bir eyleme girişemiyorlardı. Sultanbeyli'de kadınların ikinci sıraya itilmiş olmaları eşlerinin de aileleri adına eyleme girişmelerini engelliyordu.[11]

Zaman ve enerji yokluğuna ek olarak, yoksul kesimleri kayıtlı işlerde çalışan işçilerden ayıran tipik bir özellik olarak bir başka etkene daha dikkat çekmemiz gerekiyor: işverene karşı çıkmanın yüksek maaliyeti. Türk toplumunun "baskıcı" ve "sömürücü" niteliği konusunda birçok eleştiri yönelten Ulvi, bunu değiştirme gücü konusunda çok karamsardı. Bir apartkondu dairesini paylaştığım kişilerden birinin dayısı olan Ulvi'yle birçok kez sohbet ettik. Ulvi kırk yaşındaydı. Zor

---

11 Bu durum, hemen yakınlardaki (daha az İslamileşmiş) Ümraniye ilçesiyle bariz bir karşıtlık içindedir. Ümraniye'de mahallelerine hizmet gelmesi için yapılan eylemlerde ev kadınları başı çekmişlerdi (Erder 1996).

bir işte çalışıyor olmasına karşın, bir deri bir kemikti ama hal ve hareketleriyle (özellikle de keskin gözleriyle) enerji saçıyordu. Sık sık yeğenini ziyarete geliyor ve bu ziyaretleri sırasında memleketindeki, İstanbul'daki ve inşaat sektöründeki deneyimlerini uzun uzadıya anlatıyordu. İnşaat işçilerinin içinde bulunduğu kötü duruma ilişkin uzun konuşmalarımızdan birinde, inşaat sektöründe işçilere yarar sağlayacak muhtemel bir değişiklik hakkındaki çekincelerini dile getirmişti. Ben ısrarla, "Peki, yapılacak hiçbir şey yok mu?" diye sorduğumdan, şu cevabı vermişti:

> Ulvi: Elimden bir şey gelmez.
>
> A: Sen tek başına elinden bir şey gelmeyeceğini söylüyorsun. Peki, inşaat işçileri bir araya gelip bir şey yapamazlar mı?
>
> Ulvi: Biz günübirlik yaşıyoruz. [İşverenim haklarımı ihlal ettiğinde,] bir bilet alıp mahkemeye gidecek param bile yok. [...] Bir düşün, binlerce insan sabahın altısında uyanıp, Bebek'e, Etiler'e ve İstanbul'un diğer merkezlerine koşturuyor. Neden? Oralardan varoşlara ekmek getirmek için. Oraya gidiyorsun, köle gibi çalışıyorsun ve sonra burada yiyorsun. Bir köle efendisine karşı nasıl bir şey yapabilir? Seninle konuşmaz bile, güvenlik görevlilerini çağırır, "atın bu adamı" der. Seninle çalışan diğer adam da tedirgin olur. "Deli misin sen? Beni kovdurmak mı istiyorsun?" der. Nasıl direnebilirsin? Hiçbir şansın yok.

Bu zorlu koşullar alt proleterleri düzenli işlerde çalışan işçilerle karşı karşıya getirmese bile onlardan ayırmaktadır. Yirmi dört yaşında, sağ milliyetçi bir kaynakçıyla konuşmam işçi sınıfının bu iki bileşeni arasındaki yasal farklılığın kolaylıkla bir çıkar çatışması olarak kodlanabileceğini göstermektedir. Hafif kambur, durgun bir adam olan Selami, Sultanbeyli'ye on altı yaşındayken doğudan gelmişti. İlçede yaşadıklarını tek bir cümleyle özetliyordu: "Hayatımın tüm sıkıntılarını burada yaşadım." Burada yaşadığı tüm dönem boyunca çok mutsuz olmuştu. Sultanbeyli hakkında araştırma yaptığımı öğrenince, ilçenin tüm kötü özelliklerini sıralamaya başlamış, sonra şunları eklemişti:

> Polonezköy'e [çalışmaya] gidince keyfim yerine geliyor. Geri döndüğümdeyse yeniden bunalıyorum. Burada hiç umut yok. Tüm ünlüler orada. Birçok iş var. Burada ise hiç iş yok.

DİSK'in genellikle ileri derecede vasıflı olan işçilerinden de yakınıyordu. İlçeye dönerken DİSK'in grev afişlerini görmüştü. Ayda 700 milyon lira maaş almalarına rağmen hoşnutsuz olmaları onu rahatsız ediyordu:

> Ben aynı işi 250'ye yapabilirim. İkimiz de insan değil miyiz? Niye bu kadar çok para alıyorlar? Bu adaletsizlik değil mi? Bir de utanmadan greve gidiyorlar! Ama bugün hepsi de kuzu gibi [2001 krizinden ötürü]. Tüm grevler durdu.

Selami'nin örgütlü emeğe tepkisi, sağ milliyetçi ideolojik sempatilerinden ötürü daha sert olmasına karşın, ilçedeki yoksulların genel tutumundan farksızdır. Kayıt dışı sektörlerde çalışan birçok işçi, burjuvaziye düşmanlık besleyeceğine, Selami gibi "keşke daha fazla patron olsa" diyordu. (Ünlülerin lüks yaşamına duyulan hayranlık, tüketim kültürü dinen caiz olmadığından diğer İslamcı sakinler arasında bu kadar yaygın değildi.) Selami'nin istihdam yaratan müteşebbisleri takdir ediyor olması ve emekçi halkın daha iyi durumdaki kesimlerinden hazzetmemesi, o ve onunla aynı hisleri paylaşan diğer Sultanbeyli sakinleri yararına düzenin herhangi bir yönüne karşı çıkmak (hatta bir iki basit talepte bulunmak) için diğer işçilerle birleşmesini oldukça zorlaştırıyordu.

İşçilerin öz örgütlenmesinin önünde duran son bir etken de Sultanbeyli'deki himaye mekanizmalarıydı. En azından daha iyi bağlantıları olan işçiler için, mahallede ya da işyerinde her türlü şikâyetin (elbette karşılığında oy ya da başka türlü destek vermek kaydıyla) iletilebileceği birileri hep vardı. Toplumun sorunlarını çözme sorumluluğunun o insanda olduğunu düşünüyorlardı. Veysel örneğinde görüldüğü üzere, bu tutum yoksulluğa karşı doğrudan eylemi engelliyordu. Veysel geçmişte İslamcı partiyle al takke ver külah ilişkisi olan bir inşaat işçisiydi. Kürt gerillalarına duyduğu sempati yüzünden üyesi olduğu partide marjinalleştikten sonra, aktif siyaseti tamamen bırakmasa bile, eskisi gibi ilgilenmez olmuştu. Geçmişte kolektif kazanımlar için mücadele eden biriyken, kendisi gibi insanların kurumlar üzerindeki etkisi hakkında kuşkuları vardı artık. İslamcı mitinglere ve siyasal toplantılara katılmaya devam ediyordu ama düzensiz bir şekilde. Genellikle süngüsü düşük, sakin biriydi; yavaş hareket eder, yere bakarak konuşurdu. Veysel'in her türlü öz örgütlülüğe ya da resmi siyasal kanallara olan güvensizliği, onun konumundaki alt proleterlerin yoksulluğa karşı çıkma konusundaki inançsızlıklarını simgeliyordu.

Veysel ve Hamdi (kamuda çalışan bir solcu işçi) ile aramda geçen şu konuşma Veysel'in kayıtsızlığının ne derece ileride olduğunu göstermektedir. Diyaloğun konusu okul fiyatlarındaki ciddi ve sonu gelmeyen yükselişti (Türkiye'de ekonominin liberalleşmesinden sonra başlayan bir eğilim). İlçede bu konuda epey bir rahatsızlık söz konusuydu. Fakat bu hoşnutsuzluğu örgütlemek ve devletin (anayasaya göre parasız olan) kamu eğitimi için yurttaşlarından daha fazla para koparma projesini durdurmak üzere devleti zorlama noktasında halkın (kamusal) bir girişimde bulunduğu yoktu. Veliler sık sık yöneticileri ve öğretmenleri köşeye sıkıştırıyor ve okul ücretlerinden yakınıyorlardı. Bu durum okul sistemine belli bir basınç bindirse de, otoriteler halkın tepkisinin bu tür şikâyetlerle sınırlı

kalacağının farkındaydı. İlçedeki kahvehanelerden birinde Veysel ve Hamdi'yle otururken, ilçede çalışan bir öğretmen olduğumdan bu konu ister istemez gündeme geldi. Hamdi kızgın bir ses tonuyla şöyle dedi:

> Eğer bizden para almaya devam edeceklerse, anayasayı değiştirip, "eğitim parasız değildir" yazmaları gerekir.
>
> A: Çözüm bu değil. Devlet eğitime daha çok para ayırmalı.
>
> Veysel: Devletten bunu isteyemeyiz. Ben bunu [talebimin ne olduğunu] [yetkililere] açıklayamam. Ben bir öğretmenle ya da bir müdürle bir miyim? Sen çok okumuşsun. Senin talebin bizimkinden daha etkili olur.
>
> A: Kişi eğitimli olsun ya da olmasın, kendi başına böyle bir şey yapamaz. Bunu ancak bir araya gelirsek yapabiliriz.
>
> Veysel: Ha, sen sendika diyorsun? Ben çok greve, çok eyleme katıldım. Ama hiç yararını görmedim.

İki yıl boyunca, Veysel'le ne zaman öz örgütlenme ya da birlikte mücadeleden konuşsak söylenenler bu meyandaydı. Sultanbeyli işçileri arasında, öz örgütlenmenin gücüne duyulan güven neredeyse sıfırdı. Genel eğilim sorunları halk tabanlı demokratik yöntemlerle çözmek yerine, daha yüksek mevkide insanlar bulmak ve taleplerini onların dillendirmesini sağlamaktı. Bu tür bir strateji hem ilçedeki kişiselci siyasi yapısının parçasıydı hem de yoksul sakinlerin güçsüzlüğünü yeniden üreten bir mekanizmaydı.

RP kişiler ve kurumlar arasında dolayımda bulunma ihtiyacını yanıtlamış ve bu kişiselci mekanizmayı siyasal bir mekanizmaya dönüştürmeyi vaat etmişti. Başka bir deyişle, (sonradan kendilerini siyasal aktörlere dönüştürmek üzere) partiden himaye bekleyen insanları yanına çekmişti. Tıpkı Veysel gibi, birçok işçi partiyle hami-mahmi ilişkileri üzerinden ve kişisel kazanç (çoğunlukla da iş ve toprak) elde etmek için temas kurmuştu. Fakat partiye girdikten sonra parti onlara ideolojik ve genel siyasal hedefler için mücadele etmeyi öğretmişti. Böylece parti, himaye mekanizmalarını ideolojik dönüşüm ve kitle seferberliği araçlarına dönüştürmüştü. 28 Şubat'taki darbenin ardından, bu siyasallaştırıcı yol kapanmıştı. Fakat bunun da öncesinde, İslamcı parti, milliyetçi ideolojiyi içselleştirdiği ve hareketin içindeki Kürtlerin sesini bastırdığı için, bazı yoksulları mücadelesinden bizzat kendisi uzaklaştırmıştı. Veysel gibi birçok ateşli İslamcı Kürt, günlük mücadeleden uzaklaşmış ve bu gayri siyasallaşma sonucunda hareketle bağları azalmıştı. Bu koşullar altında, Veysel'in ve onun gibi olan

diğerlerinin yurttaş ya da sınıf bilinçli işçi olarak davranmaktansa hami peşinde koşmaları daha pratikti.

"Adil Düzen": Geçici Bir Çözüm

Dolayısıyla kayıt dışı ağlar geleneksel İslamı, yolsuzluklara vurguyu, yeni yeni ortaya çıkan çalışma ahlakını ve kayıt dışı çalışma koşullarını ve siyasal koşulları yeniden üretiyordu. Tüm bunlar da işçileri eşitsizlikler karşısında arada derede bir konuma sokuyordu. İşçiler çoğunlukla eşitsizlikleri eleştiriyorlardı ama sivil toplumda bunlara karşı örgütlenme gücü ve isteğinden yoksunlardı. Bu koşullar altında, Adil Düzen programı kusursuz bir çözüm gibi duruyordu. RP hem ahlaken düzgün bir piyasa ekonomisi kuracağını hem de insanları yoksulluktan koruyacağını ve ayrıca büyük eşitsizlikleri ortadan kaldıracağını söylüyordu: Ekonomiye ilişkin olarak büyük örgütlenme faaliyetlerine gerek yoktu (parti hariç).

İslamcılar işçileri çekmek için solun emek, eşitlik ve sömürü karşıtı dilini dini saiklerle diledikleri gibi birleştiriyorlardı. Elli yaşında biri olan Rıdvan, 1980'lerde ve 1990'larda parti yöneticiliği yapmıştı ve partiye birçok işçi kazandırmış olmakla övünüyordu. Liseyi İmam Hatip'te okumuş, sonra ilahiyat fakültesinden mezun çıkıp öğretmen olmuştu. 1970'lerde önce Güneydoğu'da, sonra Karadeniz'de Milli Türk Talebe Birliğinin ve Akıncılar'ın örgütçülerinden biri olarak çalışmıştı. Parti faaliyetleri yüzünden 12 Eylül'de bir süre hapis yattıktan sonra öğretmenliği bırakmıştı. Ardından Sultanbeyli'ye gelerek art arda birkaç dükkân açmış ama hepsini de zamanının çoğunu örgüt faaliyetlerine ayırıp işini boşladığı için batırmıştı. Rıdvan partiye işçi çekmek için şöyle bir dil kullandıklarını anlatıyordu:

> İnsanlara sömürülmeden yaşayabileceklerini anlatıyorduk. Hak edilmemiş kazanca son verecektik. Emeğin hakkını adil bir şekilde verecektik. Adil Düzen'de tek bir yoksul insan kalmayacaktı, zira İslamda toplumsal dayanışma vardır. ... Sultanbeyli Adil Düzen için kıvılcımı çakmıştı. İnsanlar Anadolu'dan buraya hiçbir şeyleri olmadan geliyorlardı. Belediye kimseye tapu sicili sormuyordu. Herkese kendi evini yapabilmesi için maddi manevi destek veriyorduk. Konut inşası, eğitim ve düğün dernek işleri için sosyal yardım fonu oluşturmuştuk. Almanya'da, Karadeniz'de vb yaşayan insanlar yoksullara yiyecek ve yakıt verebilelim, buradaki hizmet diğer ilçelere ve şehirlere örnek olsun diye zekâtlarını bize yolluyorlardı.

Rıdvan 28 Şubat darbesinden sonra durulmuş, partideki resmi görevlerinden ayrılmış ve kamuda çalışmaya başlamıştı. 2000'de FP üyelerinin ve sempatizanlarının çocukları için gizli Kuran kursu veriyordu. 1990'larda İslamcılar

Sultanbeyli sakinlerine Adil Düzen'de yurttaşların ürettikleri kadar tüketeceklerini, eğitim ve sağlık hizmetinin bedava olacağını, devletin yoksullara sahip çıkacağını, zekâtın gerekirse zorla alınacağını, zenginlerin garajlarının yoksullar için konuta dönüştürüleceğini, çarçura ve gösterişe izin verilemeyeceğini söylemişlerdi. Rıdvan 1990'larda bu toplumsal değişiklikleri (ülke çapında değil ama) bu ilçede kısmen gerçekleştirdiklerini iddia ediyordu.

İlginçtir, Adil Düzen'i programın başlıca muhatabı olan emekçi sınıflardan çok tüccarlar, esnaf ve meslek sahibi (kütüphaneci, öğretmen vs) liderler hatırlıyordu. 2001'de işçilerle program hakkında konuştuğumda, neyin nesi olduğunu hayal meyal hatırlıyorlardı. İşçiler neler olup bittiğini ve onları neyin cezbettiğini tam olarak anımsamıyorlardı. Adil Düzen temelde kendileri için eşitlik ve adalet arzusunu ifade ediyordu ama sosyoekonomik açıdan bunun tam olarak ne anlama geldiğini açıklayamıyorlardı. Birçoğu Kuran'a dayalı yönetimin adalet getireceğini vurguluyordu ve ayrıntılar o kadar da önemli değildi. Gümüşhaneli kırk beş yaşında bir inşaat işçisi şöyle demişti: "Adil Düzen Kuran'daki ayetlere göre yönetmektir. Atalarımız bunu yaptılar ve dinimizi tüm dünyaya yaydılar. Onlar hep adaletle yönettiler." 1962 Bayburt doğumlu bir diğer inşaat işçisi de Adil Düzen'i benzer şekilde yorumlamıştı:

> Adil Düzen'de insanlar gerçekten eşit olacaklar. Cenab-ı Allah insanları birbirinden farklı yaratmamıştır. Herkes eşittir. Adil Düzen'de Allah'a en çok uyanlar ve ibadetlerini yapanlar kıymetli olacak. Bazısı üstünlük kurmak için maddi fırsatlarına güvenir ama gerçek üstünlük bu değildir. Eğer hakkaniyetliysen, eğer Allah'ın emirlerini biliyorsan, eğer birine İslami eğitim veriyorsan, o zaman gerçekten üstünsün demektir. Adil Düzen'in yerleştireceği şeylerden biri budur.

Başka bir deyişle, en azından bazı işçiler açısından, Adil Düzen daha dindar insanların eşitler içinde birinci olacakları bir İslami düzenin kod adıydı.

Başka işçiler için ise, Adil Düzen'in temelinde programatik ayrıntılar ya da Kuran'a dayalı bir rejimden ziyade Erbakan'ın karizması vardı. Osman (yukarıda bahsi geçen çevik FP yöneticisi ve emekli işçi), Adil Düzen'in nasıl bir şey olacağını ve RP'nin bunu nasıl uygulamaya çalıştığını cevaplarken, Erbakan'ın kurduğu kurumlar aracılığıyla altmış ülkede fakir fukaraya kurban dağıtıldığından bahsetmişti. Ayrıca Erbakan hayatı boyunca fabrikalar kurmuştu. Bu noktadan sonra, Erbakan hakkında birçok efsanevi hikâye anlatmaya başladı:

> 1974'te Kral Faysal Türkiye'deki bütün ağır sanayileşme hamlesinin mali yükünü üstüne alacağını açıkladı. Ama Amerika Erbakan'ın başarısından korktuğu için yeğenine onu bıçaklattı. ... El Karadavi [İslam âlemindeki

> en saygın muhafazakâr din bilginlerinden biri] Fas'taki İslam Konseyi başkanlığına seçildi ve Erbakan'ın cihadın başı olduğunu ilan etti. Orada hazır bulunan 142 Müslüman ülkenin başları Erbakan'ın elini öptüler. ...Bayram Meral [o dönemki Türk-İş başkanı] Erbakan'ı devirmek için sendika temsilcilerini yanına aldı. Erbakan onu makamında kabul etti. Meral yüzde 30 zam istediğini söyledi. Ama Erbakan yüzde 50 verdi ve "Sen işçilerin temsilcisi olamazsın, işçilerin gerçek temsilcisi biziz!" dedi. Meral şaşırıp, "Siz işçilerin babası Ecevit'i bile geçtiniz, sizi kutlarım!" dedi ve Erbakan'ın elini öptü.

Yani Erbakan'ın karizmatik kişiliği, bir işçi hareketine gerek kalmadan, tüm işçilerin sorunlarını çözecekti. Mülakattan sonra, liderine duyduğu aşktan ötürü Osman'ın gözlerinde yaşlar birikmişti. Sözlerini, "Erbakan hareketi" dediği hareket için bu kitabın hayırlı olacağını temenni ettiğini söyleyerek tamamladı.

Ne var ki Adil Düzen konusunda tüm ilçe sakinleri bu denli coşkulu değildi. Birçoğu İslamcı partinin aslında sosyal adalet vaatlerini yerine getirmediğini söylüyordu. FP'lilerle konuşurken, bu tür şikâyetleri nasıl değerlendirdiklerini sormuştum. Bazı FP liderleri (özellikle de sonrasında AKP'ye katılacak olanlar) bu programın boş propaganda olduğunu ve hiçbir şekilde gerçekçi olmadığını söylemişti. Programı hâlâ doğru bulanlar ise nedenleri partililerin bulaştıkları yolsuzluklarda arıyorlardı. Örneğin zamanında gençlik kollarında aktif olan bir öğretmen şöyle demişti: "Müslümanlar olarak yoksul olduğumuzdan, zenginliğe alışık değildik. Zenginlik görünce, verilen tüm vaatler çabucak unutuldu." Partinin önde gelen yöneticilerinden biri hâlâ Adil Düzen için çalışan insanların bulunduğunu vurgulamış ve şunu eklemişti:

> Adil Düzen'i savunmayı bırakanlar imtihanı geçemediler. Halk adına mücadeleyi bıraktılar. Şimdi egemen güçlerle birlikte iş çeviriyorlar. Ama biz üretimde ya da paylaşımda sömürünün olmadığı Adil Düzen'i eninde sonunda kuracağız.

Bu tür beyanlara artık inanç duyulmuyor olması örgütlü ekonomik mücadelelerin artmasına yol açmak yerine organik krizi derinleştirmişti.

İslamcı Sermaye Birikimi Stratejisi

Refah Partisi 1997'de başka bir adla (Fazilet Partisi) yeniden kurulduktan sonra, sosyal adalet vurgusunu azaltmıştı ve İslamı solcu ideolojik unsurlardansa yükselişteki muhafazakâr Anadolu burjuvazisine destekle birleştirmeyi tercih ediyordu. Fakat yoksullara bu yeni bileşimin de yoksulluğun olmadığı bir düzen getireceğini vaat etmeye devam ediyordu. 2002'ye gelindiğinde bile, İslamcı partinin Sultanbeyli'de yoksul destekçileri hâlâ Adil Düzen ütopyasına (aynı

gayri sistematik biçimde) göndermede bulunmaya devam ediyorlar ve bazıları partinin bunu bir gün hayata geçireceğini iddia ediyordu.

İslamcı partinin çizgisindeki kayma Sultanbeyli gibi yoksul semtlerinde bile patlak veren İslamcı işletmeleri ön plana çıkarmıştı. Bazı İslamcılar din bilginlerinin kontrolündeki dini şirketlerin kapitalizmin hastalıklarının çaresi olduğunu söylüyorlardı. Sık sık kapitalizme karşı ajitasyon yürüten bu parti, söylemde ve örgütlenme yöntemi bakımından yoksulluğu tanıyor ama buradan kaynaklanan huzursuzlukları benim "alternatif kapitalizm" adını verdiğim (Tuğal, 2002) şeye malzeme olarak kullanıyordu. Siyasal ya da sivil düzlemde kendi sınırlı enerjilerini ve maddi birikimlerini harekete geçirebilecek alternatiflerden yoksun olan dindar işçiler, kaynaklarını alternatif bir kâr etme projesinin serpilip gelişmesi için meze olarak kullandırıyorlardı. Bu tür çabalarında sermaye kendisini sermaye olarak değil, İslami bir sivil toplum (vakıflar, kültür merkezleri vs) olarak sunuyordu.

Sultanbeyli'deki alternatif İslamcı kapitalizmin örgütlenme ve seferber etme çabalarına Gökhan'la (belediyede temizlik işçisi, bkz. Üçüncü Bölüm) olan bağlantım sayesinde denk geldim. Gökhan beni FP'nin gazetesi (*Milli Gazete*) tarafından düzenlenen bir konferansa davet etti ve konferans öncesinde önemli bir konuda konuşmak istediğini söyledi. Buluştuğumuzda, arkadaşlarıyla birlikte "Kombassan gibi" bir proje geliştirdiklerinden bahsetti hevesle. Kombassan dindar insanların birikimlerini bir araya getirerek kurdukları ilk büyük şirketti. Bu proje, zamanla büyük bir holdingin kurulmasıyla sonuçlanmıştı.[12] Kombassan'dan sonra bu "faizsiz" yatırım yöntemi dindar insanlar arasında popüler hale geldi. Pakistan'da ilahiyat ve İslam hukuku okumuş olan birkaç genç, Kombassan örneğini takip ederek bir eğitim ve kültür merkezi zinciri kurmaya karar vermişlerdi. Gökhan bana "çağdaş kölelik sisteminin" parçası olmaktan kurtulmam ve "kendim için çalışmam" için bu zincirde öğretmen olarak çalışıp küçük bir sermaye yatırmamı teklif etmişti: "Aynı inancı ve aynı hedefi paylaşan insanlar Sultanbeyli'de bu zincirin ilk merkezini kuruyorlar. Belki de bu şekilde birilerinin *kurtuluşuna* vesile oluruz" (vurgu bana ait). Ben kendisine burada bir araştırmacı olarak bulunduğumu ve bu nedenle katılamayacağımı söyledim. Gökhan da cevaben, araştırmam bittikten sonra katılabileceğimi söyledi. Ben de o zaman bir daha düşüneceğimi söyledim. Ret cevabı vermiş olmama karşın, Gökhan içindeki şevkle, projeden bahsetmeye devam etti. Bu konuda o kadar ateşliydi ki hiç parası olmamasına ve dahası bir sürü borcu olmasına rağmen son maaşının tamamını bu örgüte yatırmıştı.

Konferans bittikten sonra, Gökhan beni bu örgütün kurucusu olan gençle tanıştırdı. Pakistan'daki bir ilahiyat fakültesinden yeni mezun olmuştu. Konuş-

12 Tüm İslam âleminde anonim yatırım yönteminin ekonomik bir analizi için, bkz. Kuran (2004).

maya örgütteki öğretmenlerin her hafta toplantı yapacağını söyleyerek başladı. Evli olup olmadığımı sorup, evet cevabını alınca, eşlerin de paralel toplantılar yapacağını vurguladı. Bu toplantıların ayrı odalarda olacağını ima etmeyi de unutmadı. Hayat tarzlarını bu şekilde farklılaştırmakla, dindar müteşebbisler dindar olmayan örgütlere yatırım yapan diğer dindar insanların mali kaynaklarını çekmeye çalışıyorlardı. Baş kurucunun hemen yanında oturan kurucu ortaklardan biri, projeleri hakkında daha hararetli bir tonda konuşup, "Bunu ibadet aşkıyla yapıyoruz!" demişti. "Hilal Vakfı" adını koyacakları örgüt, eğitim alanında dikiş tutturduktan sonra ticaret ve inşaat işine de atılacaktı.

Bu tür işlere ayıracak zamanım olmadığını söyledikten sonra, bu tür (İslami) işletmeler hakkındaki şüphelerimi aktarmaya çalıştım. Bu işlerin iyi niyetlerle başladığını ama sonra kendi işçilerini ezen şirketlere dönüştüğünü söyledim. Daha düşüncelerimi açma fırsatı bulamadan, öfkelerini zar zor kontrol ederek projelerini savunmaya giriştiler. Kurucu ortak görünüşte benim sorumu yanıtlayarak ama aslında konuşmanın vurgusunu sosyal adaletten işletme başarısına kaydırarak şu anekdotu anlattı: Bir "vatandaş" Erbakan'a gitmiş ve ona, tüm İslami şirketler battığına göre şimdi ne yapacaklarını sormuş. Erbakan demiş ki: "Siz de batmayacak şirketler kurmasını öğreneceksiniz." Bunu yapmadıkları takdirde, Müslümanlar mevcut düzen karşısında zayıf kalacaklar ve tüm mücadele fırsatları tıkandığından, dağılacaklardı. Son sözü ise esas kurucu söyledi: İslami fıkıh ve tefsir uzmanlarından oluşan bir teftiş kurulu kuracaklardı. Kendisi de dahil olmak üzere herkes bu kurulun önünde eşit olacaktı. Böylece diğer İslamcı şirketlerin yaptıkları hatalardan sakınacaklardı.

İslami kapitalizmin, kapitalizm ve düzen karşıtı olarak sunulması, dindar insanların iç çelişkilerle nasıl başa çıktıklarını göstermektedir. Zincirin başlangıcından bile önce güç farklılıkları görünür olmasına karşın, temizlik görevlisi olarak çalışan Gökhan bu projenin "kendisi için çalışacağı" bir ortam sağlayacağını düşünüyordu. Bu şekilde, dini yönden güvenilir olan insanlar kendi bağımlılıklarıyla savaşmaya kararlı olan işçileri, sermaye birikimini destekleyen konuma sürüklemeyi başarmışlardı. Gökhan mevcut düzene karşı savaşma iradesini ortaya koysa da, dini yönden bilgili insanlar onun enerjisini potansiyel para basma makinelerini besleyecek yöne kanalize etmişlerdi. Gökhan İslami sermayeyi "kölelik"ten "kurtuluş"una giden yegâne yol olarak görüyordu, oysa müstakbel patronları kendi yaşam tarzlarını ve ideolojilerini iş dünyasının egemen elitinden ayırarak kapitalistler haline gelmenin en pratik yolu olarak görüyorlardı. Haremlik selamlık yaşama tarzı bu çabada kilit yere sahipti.

İslami kapitalizmin işçilerce sahiplenilmesi, çeşitli sınıfların İslamcılığa farklı şekillerde eklemlendiklerini kanıtlamanın yanı sıra, dini bilgiyi Türkiye'deki gerçek muhalif bilgi haline getirmeyi amaçlayan İslamcı projenin belli kesimler arasında başarılı olduğunu da göstermektedir. Gökhan gibi dindar

işçiler, potansiyel İslamcı kapitalistleri, İslam hukuku ve ilahiyatı konusundaki güvenilirliklerinden ötürü etrafında toplanacak kişiler olarak görmüşlerdi. Bu kapitalistleri güvenilir kılan şey, İslami kültür sermayesine erişim olanaklarıydı ve Türkiye'nin gittikçe dindarlaşan emekçi halkı bu kültür sermayesini selametin ve kurtuluşun kaynağı olarak görüyordu. Özetle, 2002'ye gelindiğinde, işçiler İslamcı proje tarafından eşitsizliği ve yoksulluğu hafifletmek için değil, alternatif sermaye birikimini ilerletmek için seferber edilmişti.

Dolayısıyla kuralsızlaştırılmış ekonomi ve piyasa toplumuna geçiş, piyasaya meydan okuyan ya da onunla müzakere eden sağlam örgütlü faaliyetlere yol açmamıştı. Bunun yerine, genç esnaflar ve meslek sahipleri ekonomik sisteme yüzeysel ve tutarsız bir karşı çıkış gerçekleştirirken; işçiler ve diğerleriyse umutlarını geçici süreliğine RP'nin muğlak programına bağlamışlar ve sonunda tüm sınıflardan mütedeyyin insanlar psikolojik ve mali açıdan, saf piyasa ilişkilerinin cemaatçi bir reddine iltihak etmişlerdi. Fakat bu karşı çıkış, AK Parti'nin yükselişiyle birlikte sivil toplumun kuralsız piyasayla bütünleşmesinden başka bir sonuca varmayacaktı.

* * *

İslamcılar bütünlüklü bir İslami toplum (tevhidi İslam) inşa etmek konusunda yalnızca kısmen başarılı olmuşlardı. İslamcı günlük yaşam şekillerini yaymışlar ama (İslami siyasal toplumun sivil toplum üzerindeki kontrolü gevşediğinden) bu şekiller diğer modern ve geleneksel yaşam şekilleri üzerinde hegemonya kuracağına melez bir hal almıştı. Fakat bu şekiller İslami bir kent uzamı yaratmaya uygundu ve nitekim bu uzam sonrasında AKP'nin muhafazakâr projesinin önüne bir zorluk olarak dikilecekti. Son olarak, bazı aktörler 1980'lerin ve 1990'ların dini hareketliliğinin İslami ekonomik ilişkilere varacağını düşünse de, kitle seferberliği İslami yaşam tarzlarının sermaye birikimi için kullanılmasından başka bir sonuç vermemişti. İslami sivil toplum, İslami siyasal toplumdan tamamen kopmuş ve dini ütopyacılığa yabancılaşmıştı. AK Parti'ye kalan, bu tarihsel ironiyi bir pasif devrime dönüştürmekti.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SİYASAL TOPLUM İLE SİVİL TOPLUMUN BİRLEŞMESİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

Modern İslami Siyasal Toplumun Ortaya Çıkışı

2002 yazında Sultanbeyli'den ayrıldığımda, yeni kurulmuş olan AKP henüz emekleme evresindeydi. 28 Şubat darbesinin İslami örgütlerin üzerinden silindir gibi geçmiş olması ilçede fazlasıyla hissediliyordu. 2006'da döndüğümde ise AKP 2004 yerel seçimlerini kazanıp Sultanbeyli Belediyesini İslamcı SP'den alarak çoktan yerini sağlamlaştırmıştı.

Altıncı Bölüm'de analiz edilecek olan piyasa ilişkilerinin doğallaştırılması gibi toplumsal değişimlerin sağlam bir siyasal temeli vardı: İslamcıların düzenin siyasal kadroları haline gelmeleri. AKP'nin 2002'deki seçim zaferinin ardından, Kemalist gazeteciler ve siyasetçiler AKP'nin hâlâ İslamcı bir parti olduğuna dair şüphelerini zaman zaman dile getirmeye devam ediyorlardı. "Kanıt" olarak ise partinin ulusal vitrinindeki kozmetik değişikliklere rağmen parti aygıtının mahallelerde ve taşrada değişmeden (yani koyu İslamcı olarak) kaldığına dikkat çekiyorlardı. Oysa bu iddiaların aksine, AK Parti'nin başarısı İslamcı eylemcileri düzenle bütünleştirmiş ve İslamcı gelenekten birçok stratejiyi almış ama aynı zamanda dini seferberliğin dikenlerini atmış olmasından, yani massetme siyasetinden gelmektedir. Ancak bu massetme siyaseti sayesinde siyasal toplumdaki diğer değişiklikler (aklileşme ve profesyonelleşme) olabildiğince sorunsuz bir şekilde uygulanabildi. Fakat massedilme sürecinin yine de etnik bölünmelerden ve radikalizm heyulalarından yakasını kurtaramadığını da belirtmemiz gerekiyor.

İslamcı Stratejilerin Massedilmesi

AK Parti'nin önderliğinde sendikalar, il ve köy dernekleri, çay ocakları ve camiler kitleleri siyasi seferberlikten uzaklaştırdı (yani onları "demobilize" etti). Sonuçta, Türk devletine rıza gösterilmesini sağlamak için siyasal toplumla sivil toplum ortak hareket etti. Pasif devrimin devindirici gücü düzen karşıtı kadroların ve stratejilerin düzenle bütünleşmesiydi. Bu bütünleşmenin beslediği kısmi seferberlik bile toplumun geniş kesimlerini kitle seferberliğinden uzaklaştırdı. Bu sürece açıktan karşı çıkan İslamcılar Sultanbeyli'de ancak küçük bir azınlık oluşturuyorlardı. Peki, bu massedilmeden radikal amaçlarla yararlanmanın bir yolu olabilir miydi?

İslamcıların ve Merkez Sağcıların AKP Tarafından Özümsenmesi

Eski radikaller, yani 1980'lerde parti siyasetini reddedenler, kitlesel halde AKP'ye katıldılar. Daha RP döneminde massedilenler ve bu partiye bile mesafeli yaklaşanlar da AKP tarafından özümsendi. AKP bir yandan eski radikalleri sistemle bütünleştirirken, diğer yandan sistemin kapılarını bu zamana kadar dışlanan radikallere açtı.

Bu durum radikaller arasında İslami dönüşüm umutlarının kısmen de olsa canlanmasına yol açtı ama aynı zamanda bunun bazı sınırları olacağını da fark ettiler. Ayrıca bütünleşme süreci sistemi, devleti ve iktidar sahiplerinin konumunu doğallaştırdı. AKP'ye katılmış eski radikallerden biri şöyle diyordu:

> Radikallerin taleplerini alıp özümseyerek kazanan yine sistem oldu. Radikallere hoşgörü göstererek kazanan o oldu. Belki de büyük devlet olmak dediğin şey budur. Artık radikaller sistemi içeriden dönüştürüyorlar. Artık bazı değişiklikler demokrasi çerçevesi içinde yapılabilir. Fakat bunun asla sistemin iplerini ellerinde bulunduranların isteği hilafına gerçekleştirilemeyeceğini anlamak gerekiyor. Sistemi onlar kurdular ve muhalefeti de bizim anladığımızdan çok daha iyi bir şekilde ellerinde tutuyorlar.

Böylece eski bir radikalin düşüncesinde bile, AKP'yi bir düzen partisi olarak kabul etmek ile İslami dönüşümün bir aracısı olarak görmek arasında bir gerilim vardı. Bu müphemlik partiyi farklı ideolojiden insanlar için çekici hale getiriyordu.

Yaman (bkz. Dördüncü Bölüm) çoğu eski radikalden çok daha uzun süre radikal ve partisiz kalmış biri olarak, bu dönüşümü AK Parti'nin ortaya çıkışıyla daha doğrudan bağlantılı olarak görüyordu. 1980'leri bağımsız radikal bir öğretmen olarak geçiren Yaman, tarikatları, siyasal partileri ve hatta radikal İslamcı örgütleri reddediyordu; çünkü hepsinin de Allah'tan başka bir otoriteyi işaret ettiğini düşünüyordu. 1990'larda küçük bir dükkân açmıştı. Bazı düşüncelerini sorgulamaya başlamış ama radikalliğini muhafaza etmişti. Belirleyici değişim sonradan gerçekleşmişti:

> Her şey kafamda 2000'lerde netleşti. Hukukun egemenliği oldukça insanların rahat olacağını anlamaya başladım. İstanbul'da yaşamak da beni değiştirdi. İhanet, dükkânımdaki hırsızlık ve [İslamcı] ortağımın dolandırıcılığı gözümü açtı. [1990'larda] ticarete atıldığımdan, bir İslam devleti bile kurulsa faizli bankacılığın zorunlu olduğunu da gördüm. İslami alternatifi uyguladıklarını söyleyen bankalar aslında yüzde 3 yerine yüzde 7 faiz uyguluyorlar. Yani yine faiz! Tüm bunlardan sonra daha da liberalleştim. Eskiden karşı olmama rağmen parti siyasetine bile girdim. Partiye 2004'te buradaki yerel seçimler sırasında gittim. Zaten parti siyaseti her halü kârda olacaktır. En azından orada

> olmakla, üçkâğıtçıların siyasete girip siyaseti kirletmelerine engel oluyoruz. Burada yaşayan bir birey olarak bölgeye karşı bir sorumluluğum olduğunu fark ettim. AKP'ye katılmamın bir nedeni buydu. Aynı zamanda bana başlı başlına "İslami" bir devlet diye bir şey olmayacağını, hukukun egemenliği ve demokrasinin yeterli olduğunu öğreten Suruş ve El Cabiri'nin kitaplarını okumuş olmam da bir etkendi.[1] Şimdi amacım ahlaklı, dürüst ve erdemli insanların sayısını artırmak. Artık bu insanları Müslümanlaştırmaya çalışmıyorum, zira iman dediğin kulla Allah arasındadır. Biz [eski İslamcılar ve AKP] bu yeni yöntemle faziletli insanların yaşadığı Medine-i Fâzıla'yı kuracağız.

Değişimi hızlandıran temel etkenlerden biri AKP'nin kuruluşuydu, zira AKP zaten liberalleşmekte olan eski radikaller için bir kanal olmuştu. Yaman öğretmenlik yaptığı yılların ardından ticaretle uğraşmaya başladığından, İslamcı öğretileri zaten sorgulamaya başlamıştı. Fakat arkadaşlarıyla birlikte liberal İslami kaynakları okuması ve AK Parti'ye katılması (yani sivil toplumla siyasal toplumun etkileşimi) Yaman'ın radikalizmine son darbeyi vurmuştu. İslam devleti fikrini bırakmış ve amacını yeniden tanımlamıştı: (Radikal dini siyaset yerine) sivil parti siyaseti yaparak erdemli bir şehir inşa etmek. Yaman 2006'da AK Parti'nin önde gelen isimlerinden biri olmuştu.

Yaman'ın anlattıklarının da gösterdiği üzere, radikallerin liberalleşmesinin birbirinden kolaylıkla ayırt edilemeyecek birçok nedeni vardı, yani üstbelirlenmişti. Ama yine de bu sosyal etkenler (İstanbul'a uyum sağlama, giderek daha da ticaret dünyasının içine girme ve radikal kaynaklar kadar liberal kaynakları da okumak) radikallerin hayatına ilk ziyaretim sırasında da etkide bulunuyordu. Değişen şey, bu akışkanlığı belli bir mahrece akıtabilecek bir siyasal önderliğin ortaya çıkmış olmasıydı. Başka bir deyişle, AK Parti bu toplumsal değişimlerin demokratik, kurumsallaşmış, sivil ve neoliberal bir mahrece akıtılmasını garanti altına almıştı.

AKP hükümetini destekleyen bir diğer eski radikal, partiden memnun olmasının nedenini şöyle açıklıyordu.

> Artık insanların dinine imanına saldırı yok. [...] Erdoğan başörtülü eşini gittiği her yere götürüyor. Bu, Müslümanlar için büyük bir kazanım. AK Parti ile SP arasında hiçbir fark yok. İkisi de aynı çevreden. AK Parti'nin tüm Sultanbeyli yöneticileri RP geleneğinden geliyor.

---

1 Suruş ve El Cabiri, kitapları 2006'da tüm ülkede popüler hale gelmiş olan iki önemli İslami düşünürdür. Abdülkerim Suruş'a göre, İslam ve liberal demokrasi birbirini dışlamaz. Muhammed Abid El-Cabiri ise, peygamber zamanında bile başlı başına bir "İslam devleti" olmadığı teziyle tanınır. Yaman daha 2002'de (ilçeden ayrılmak üzere olduğum sırada) Cabiri'yi okumaya başlamıştı; Suruş'u ise henüz okumamıştı.

Dolayısıyla eski radikal İslamcılar bile inşaat işçileriyle ve radikal olmayan dindar insanlarla aynı çizgiye gelmişlerdi: Onlar için İslam davası artık her şeyden önce ve öte liderlerin hayat tarzıyla alakalıydı; artık düzenle ya da devletle alakası yoktu. Bu radikal İslamcının AKP'nin Refah Partisi geleneğinin bir parçası olduğuna inanması da manidardır, zira birçok eski radikal ve işçinin AKP'yi desteklemesinin çok yaygın nedenlerinden biri budur. RP'de, FP'de ve AKP'de aynı kişilerin üst düzey yönetici konumunda bulunmaları ve halen örtülü eşlerinin olması onlar için yeterli birer kanıttı; bu insanların somut programlarının ve politikalarının tümüyle ana akım hale gelmiş olmasıyla daha az ilgileniyorlardı.

Bu eski parti karşıtı radikallere ek olarak, RP ve FP'nin yereldeki liderleri de kitlesel halde AKP'ye transfer olmuşlardı. Kürt esnaflardan olan Bahri bu değişimin tipik bir örneğiydi. İlçeye 1990'da ucuz arazi var diye gelmişti. Önce nalbur olarak çalışmış, sonra da emlakçılık yapmıştı. Şimdi ağırlıklı olarak Kürtlerin bulunduğu bir mahallede yaşıyordu ve dükkânı da aynı yerdeydi. Elli beş yaşına yaklaşmıştı, takke takıyordu ve ince bir bıyığı vardı. Bahri'yle AKP'nin Türklerle Kürtlerin karşı karşıya geleceği yerel kongresinden birkaç gün önce tanışmıştım (bu kongre aşağıda ele alınacaktır). Sultanbeyli'nin anacaddesinde dükkân dükkân dolaşıyor, Kürt oldukları için marjinalleştirildiklerinden yakınıyor ve Kürt listesi için örgütlenme çalışması yürütüyordu. Kendisine FP'den AKP'ye transfer olmasının nedenini sordum. Türkiye'de Erdoğan'dan daha iyi bir lider olmadığını söyledi: "Erbakan birçok hata yaptı. Doğru düzgün hiçbir şey yapmadan insanları galeyana getiriyordu. RP ilçeyi ele geçirdiğinde, bunun bir fetih olduğunu söylemişti. Gerçekten de her şeyi abartıyordu. Ardından Adil Düzen'den bahsetti ki bu da bir başka abartıydı." Aynı şekilde, diğer sabık RP liderleri ve yandaşları da eski partilerinin sisteme gereksiz yere saldırdığından şikâyet ediyorlardı. AKP'nin böyle devasa hedefleri (fetih, Adil Düzen, tüm dünyada Müslümanların birliği vs) yoktu ve bu onu daha iyi bir parti haline getirmişti.

Eski İslamcı mücahitlerin dönüşümüne paralel olarak, tamamen yeni türde bir karakter AKP'deki tepe mevkileri işgal etmeye başlamıştı. Bu kişiler çoğunlukla merkez sağ ve sağ milliyetçi partilerden gelen, daha teknokrat yönelimli, "ılımlı" insanlardı. Dolayısıyla ilçedeki adam devşirme örüntüleri partinin ve lider kadrosunun genel ulusal yapısındaki eğilimlerin aynısını sergiliyordu. Yerel parti İslamcıların, merkez sağcıların ve milliyetçilerin bir koalisyonuydu. Başka bir deyişle, partinin bu çok boyutlu yüzü medyayı aldatmak için kullanılan bir vitrin değildi ve yerel düzeyde bile yansımaları görülebilirdi.

Doğuda Türklerle Kürtlerin birlikte yaşadıkları bir şehirde doğup büyümüş bir Türk olan ve pazarlama danışmanlığı yapan Toygar, bu koalisyon inşası eğiliminin bir örneğiydi. İşletme mezunuydu ve sağ milliyetçi kökenden geliyordu. Genç yaşına rağmen (otuzlarındaydı) partide kilit bir yönetici konumundaydı. Partinin siyasi çizgisini eski radikal İslamcılardan farklı bir dille açıklıyordu:

> Bu kuşak eski siyasal çekişmelerin ötesinde. Biz ne sağcıyız ne solcuyuz. Biz *sorumluluk* sahibi olduğumuz için bu partideyiz. Bizim için önemli olan *yapabilirliktir*. ... Bir zamanlar yalnızca işi gücü olmayan insanlar siyasetle ilgilenirdi. Şimdi ise siyasetçiler kariyer yapıyorlar. Toplumu dört katmana ayırabiliriz. En dipte, dolandırıcılar ve hırsızlar var. Onun üstünde, namusuyla geçinen ama ay sonunu zor getiren, parası, mülkü olmayan insanlar var. Onun üstünde, değerler için yaşayan ve güçlü bir aile kurmak isteyen insanlar var. En üstte ise, geçim sıkıntısı çekmeyen ve kişisel gelişim için yaşayan insanlar var. Bu en üsttekiler kişisel gelişimlerinin bir parçası olarak çevrelerine hizmet ediyorlar. Bir kariyerleri var. Öncesinde, siyasetçiler ilk iki katmandan geliyordu. Oysa şimdi AK Parti'de, hepimiz en üst katmana mensubuz. ... Sultanbeyli AK Parti'yle cehaletten eğitime ilerliyor. Fakat buna direnenler var, özellikle de solcular. Dolayısıyla sola karşı mücadele yürütüyoruz.

AKP söylemlerinde ve pratiklerinde profesyonellere ve profesyonelliğe vurgu yapıyordu. Toygar gibiler yerel AKP yönetimlerinde (özellikle de Türklerin egemen olduğu üçüncü yönetimde) kilit mevkileri işgal etmeye başlamışlardı. Bu aynı zamanda İslamcı SP ile AKP arasındaki temel farklardan biriydi. SP'nin yerel idarecilerinden bazıları hâlâ işçiydi. Dolayısıyla AK Parti eylemcileri sola ve zımnen de İslamcılara karşı bu sınıf mücadelesi dilini kullanıyorlardı. Pragmatizm dili (her türlü ideolojinin reddedilmesi ve pratik olanın vurgulanması) sola düşmanlıkla kol kola gidiyordu. Fakat bu söylem kamuoyu önünde kullanılmıyordu (ve bu konuşma kayda alınmamıştı). Sınıf mücadelesine bu şekilde açıktan başvurma yalnızca özel konuşmalarda dile getiriliyordu.

Bir yandan İslamcıların diğer yandan da merkez sağcılarla milliyetçilerin özümsenmesi yüzeysel bir koalisyona yol açmamıştı. Merkez sağcılar ve milliyetçiler İslamcı stratejileri massetmiş ve onlar da yeni ortaya çıkan, yeniden tanımlanmış İslami hareket tarafından massedilmişlerdi. Eski merkez sağcı siyasetçilerden konuştuklarım İslami bir söylem kullanıyorlardı, dini pratiklerini artırmış ve İslamcı gelenekten siyaset yapma yollarını öğrenmişlerdi. Örneğin içlerinden bazıları yaşlı komisyonlarında aktifti. Tıpkı RP yandaşları gibi, yaşlıların maddi ve manevi işleriyle birlikte ilgileniyorlardı. Onlara yiyecek ve giyecek yardımı yapıyor, ayrıca İstanbul'daki önde gelen camilere ve şeyhlerin türbelerine ziyarete götürüyorlardı. Bu durum İslamcıların (Üçüncü Bölüm'de analiz ettiğimiz) berhava olmuş refah devletini dini ilhamlı tabandan refah hizmetleriyle ikame etme stratejisini yeniden üretiyordu.

Fakat parti içinden de militanlığın massedilmesine karşı tepkiler duyuluyordu. Aktif üyelerin bile kaygıları vardı. AKP gençlik kolunun yorucu bir akşam toplantısının ardından, yirmi sekiz yaşında Karadenizli bir laborantla

konuştum. Tam günlük bir mesainin ertesinde geceyi de parti teşkilatında geçirmişti. Herkesin kendisi kadar içten bir bağlılığı olduğunu düşünmüyordu:

> Parti şu an bulunduğu yere ezilen kitlelerin sırtında geldi. Ama şimdi onları unutuyor. Yönetici olanlar burjuvalaştılar. Dini de unuttular. Herkes bu dünyayı düşünmeye başladı. Buraya yoksulları kullanarak geldiler. Ama şimdi MÜSİAD'ın başındakiler bu insanları tanımıyormuş gibi davranıyorlar. Selamı sabahı bile kestiler.

Tepkinin bu laborantın sınıfsal konumuna ve yaşına yorulabileceği söylenebilir. Ama partinin yaşlılarından ve hali vakti yerinde unsurlarından da bu tür eleştiriler duyuluyordu. AKP'nin üst düzey yöneticilerinden, kırk sekiz yaşında bir partili şöyle diyordu: "Bugün Müslümanlar bir tercihle yüz yüze bulunuyorlar. Ya sosyal adaleti ya da demokrasiyi, zenginlerle yoksullar arasındaki kutuplaşmayı ve dünyevileşmeyi seçecekler." "Dünyevileşme" hem AK Parti'yi eleştiren İslamcılardan hem de 2006'da parti üyeleri arasındaki bir azınlıktan sık duyduğum bir tabirdi. Parti içindeki küçük bir grup laiklik, kapitalizm ve demokrasi tarafından massedilmeyi *kamusal olmayan kişisel etkileşimler esnasında* bu şekilde protesto ediyordu.

Kitle Seferberliğinin Kırılması ve Seferberlikten Artakalanlar

AKP'nin 2002'de iktidar olmasının ardından, kitle seferberliği ve seferberliğin kırılması zorlu bir karışım oluşturmuştu. Sokak eylemleri azalmıştı ama vaizler insanları çevrelerindeki hayatı İslamileştirmeye daha açıktan tahrik ediyorlardı. Fakat hem az sayıdaki sokak eylemleri hem de vaizlerin İslamileşmeden anladıkları şey aslında dini seferberliğin sivri uçlarını törpülemişti. Bu anlamda, pasif devrime "demobilizasyonun seferber edilmesi" diyeceğim süreç damgasını vurmuştu.

Seferberliğin kırılmasının (demobilizasyonun) izleri günlük hayatın her alanında görülebiliyordu. Çay ocaklarında gündelik konuşmaların odağında artık siyaset değil, spor vardı. Hemşehrilikle alakalı konuların oranı 2000-2002'de az çok aynı kalmıştı: İnsanlar sık sık kim hangi köyden, kim kimin hemşehrisi gibi konuları konuşuyorlardı. Eskiden olduğu kadar gazete okunmuyordu. Altı ay boyunca birlikte gazete okunduğuna bir kez bile şahit olmadım (oysa 2000'de bu kolektif pratik çok yaygındı). Belediyede, dükkânlarda ve çay ocaklarında insanlar, "halk ve yöneticiler", "dindar halk-laik elit" vb ayrımları ekseninde siyaset tartışırlardı. Şimdi ise siyasal konuşmalar kimin yönetici olacağı, kimin ihale alacağı, belediye meclis üyelerinden hangisinin ruhsatsız binasını yasadışı yollardan kurtaracağı vb konuları etrafında dönüyordu. Aynı konular 2001'de de konuşuluyordu ama bu kadar çok değildi. 2006'da günlük konuşmalarda kitle siyasetiyle ilgili tek konu Kürt sorunuydu. Siyasal partilerinin iktidar olması

dindar insanların dikkatini dini siyasi projelerini ve hayallerini gerçekleştirmekten ziyade iktidarın yolsuzluklarını dillendirmeye kaydırmıştı.

Siyasete olan ilginin kaybolması sokak eylemlerinin daha da azalmasına yol açmıştı ama tamamen değil. Seferberlik hâlâ devam ediyordu, yalnız siyasal ve stratejik nitelikte değil, ritüelci ve sembolikti. En önemlisi, Türkiye'de sokak hareketleri artık iktidarı hedef almıyor, çok uzaklardaki Batılı elite saldırıyordu.

Danimarka'da 2005 sonunda bir karikatüristin Hz. Muhammed'i aşağılayıcı bir karikatür çizmesiyle küresel bir kriz patlak verdi (Müller ve Özcan 2007). 2006'da tüm dünyada Müslümanlar yalnızca bu karikatüriste değil, aynı zamanda bu tür dini saldırıları caydırması ya da yasaklaması gerektiğini düşündükleri Batı ve Batı yanlısı hükümetlere ve basına karşı da protestolar düzenlediler. Bu "karikatür krizi" sırasında, (azalan baskılar ve sempatik bir elitin iktidarda olması gibi) uygun fırsat yapılarına rağmen yalnızca cılız protestolar görüldü.[2] Sultanbeyli'de protesto o kadar kötü örgütlenmişti ki olaya katılan birçok insan bile bundan tesadüf eseri haberdar olmuştu. Eylem sırasında ve sonrasında, insanlar son dakikada haberlerinin olduğundan, sokakta yürürken rastgeldiklerinden şikâyet ediyorlardı. Tüm dünyanın protestolarla kaynadığı bir gün, bindiğim otobüs ana sokağı tıkayan protestocu bir kalabalıktan (ve onları çevreleyen polis arabalarından) ötürü durmak ve yolunu değiştirmek zorunda kalmıştı. Uzaktan "*Tekbir*" ve "*Allah-u ekber*" sloganları duyuluyordu. Atatürk heykelinin etrafında beş yüze yakın insan toplanmıştı. Öğle namazının ardından Sultanbeyli merkez cami etrafında bir araya gelmiş ve birkaç yüz metre ilerideki heykele doğru yürüyüşe geçmişlerdi. Gösteri Bem-Bir-Sen (İslami kamu sendikası Memur-Sen'in belediye şubesi) tarafından örgütlenmişti. SP, BBP ve aynı zamanda bir Karadenizli il derneği geniş katılım sağlamıştı. Dövizlerin çoğunda Batı (ve birkaç laik Türk) sermayesiyle bağlantılı çeşitli markaların boykot edilmesi çağrısında bulunuluyordu.

Konuşmacının yorumları Avrupa'nın çifte standardına, peygambere saldırısına ve Müslümanların diğer dinlere duyduğu saygıya odaklanmıştı. Çok kısa bir konuşmaydı. Tüm konuşmada Türkiye'deki bir otoriteye işaret eden yalnızca tek bir kısım vardı: "Hâlâ sessiz kalan Müslümanlar, daha ne duruyorsunuz? Başbakan Erdoğan'ın birkaç açıklamayla sınırlı kalmamasını bekliyoruz." Başbakanın ne yapması gerektiği belirtilmemişti. "Erdoğan" dediğinde, üç kişi yuhaladı; fakat hemen çevresindekiler tarafından susturuldular.

Eylemin sonunda insanlar birbirlerine "Allah senden razı olsun" ve "Allah bu eylemi düzenleyenlerden razı olsun" dediler. Yüzlerinde hafif, sıcak bir gülümseme vardı. Bunun hemen ardından, konuşmacı şöyle dedi: "Allah katılan vatandaşlarımızın tümünden razı olsun. Allah güvenlik güçlerimize zeval

2 Güneydoğu'daki Kürt illerinde yapılan oldukça kitlesel protestolar ise istisnaydı.

vermesin." Bir çatışmadan ziyade huzur havası hâkimdi. İhtilaflı bir gösteriden ziyade kardeşçe bir buluşmayı andırıyordu ("Danimarka şaşırma sabrımızı taşırma!" ve "İslama uzanan eller kırılsın!" gibi sloganlara rağmen). Konuşmacının son sözleri ve Erdoğan'a yönelik protestonun topluca susturulması devlet (polis ve hükümet) ile "millet"in birliğini vurguluyordu. Yalnızca yad ellerdeki yabancıları hedef alan bir saldırganlık vardı. Konuşmacı sözlerini şöyle bitirdi: "Burada toplanıp tepkimizi duyurmak istedik. Şimdi taşkınlıkta bulunmadan sessizce dağılıp işyerlerimize ve dükkânlarımıza dönelim." Yaklaşık otuz genç slogan atmaya başlayınca konuşmacı sözlerini tekrarladı. Bunun üzerine gençler sustu ve kitle dağıldı.

Eylemden sonra, olayı önde gelen bir belediye yöneticisiyle tartıştım. Kendisi aynı zamanda Sultanbeyli'nin siyasi açıdan nüfuz sahibi esnaflarından biriydi. Şöyle dedi: "Türkiye'de İslam hep ılımlı olmuştur. Başka ülkelerdeki gösterilerde olduğu gibi yakıp yıkmak yoktur. Bu hep böyle olmuştur. Bu, Türklüğümüzden kaynaklanıyor." Kendisine 2002'den önceki olaylı gösterileri hatırlattığımda, bunların yabancı menşeli olduğunu söyledi. Tıpkı onun gibi, bu gösterilere katılan radikallerin çoğu da (2006'ya geldiğimizde) gerek eski gösterilerin gerekse de arkasındaki radikal ideolojinin Arap ülkelerinden ve Pakistan'dan geldiğini ve Türkiye'nin toplumsal dokusuna aykırı olduğunu söylemişti.

Sultanbeyli'deki gösterinin ve Türkiye'de diğer karikatür eylemlerinin somut bir ulusal hedefinin olmaması kayda değerdir. Hedef tahtasında yabancı hükümetler, şirketler ve basın vardı. Erdoğan'ın eleştirisi kaçamaklıydı ve kendisine yönelik daha sert bir kitle eleştirisi bastırılmıştı. Seferberlik, devlet ile toplumu karşı karşıya getireceğine, devletle milletin birliğini güçlendirmişti. İlçenin kanaat önderleri geçmişteki ihtilaflı ve "yabancı menşeli" İslamcı gösterilerden farkın, gösterinin "Türklüğü" olduğunu vurgulamışlardı. Hükümet ve polisin şiddetle eleştirildiği 2001 yılındaki gösteriye (bkz. Üçüncü Bölüm) kıyasla bir değişikliği ifade ediyordu bu. Fakat iki gösteri de 2000 öncesindeki gösterilerden önemli ölçüde ayrılıyordu, zira 2000 öncesindeki gösteriler yalnızca mevcut hükümetleri değil, tüm rejimi hedef alıyor ve radikal dönüşüm talep ediyordu.

Aynı eğilimler diğer sokak eylemlerinde de az çok tekrar etti. Ertesi cuma, öğle namazından yaklaşık yarım saat sonra, yaşları on beş ila yirmi arasında değişen 150 kişilik bir grup bazıları lise üniformalarıyla Sultanbeyli merkez caminden ilçenin ikinci büyük caddesine koşar adımlarla ilerlemeye başladı. Ortak sloganlar "İslama uzanan eller kırılsın!" ve "Kahrolsun İsrail!"di. Nitekim bu da ülke içinde hedefleri olan 2002 öncesindeki gösterilerden farklılık arz ediyordu.

AKP hükümeti döneminde İslami sokak protestoları yapıldığı ve AK Parti'yle bu protestoların (Avrupa ve ulusötesi) hedeflerinin somut bağları olduğu düşünüldüğünde, şu soruyu sorabiliriz: Neden insanlar (özellikle de bu eylemlere katılan diğer partilerin destekçileri) AKP'yi protesto etmiyorlardı? Neden sokak

eylemi daha ileri gidip, 28 Şubat'ın getirdiği dini kısıtlamaları protesto etmiyordu? Neden işsizler ve yoksullar, 2001'de yaptıkları gibi, hükümet politikalarını kitlesel olarak protesto etmiyorlardı?

Halk arasında gayri Müslimlere yönelik yerleşik önyargılar hemen devreye girmişti. Örneğin SP'liler AKP belli dini derneklere, vakıflara ve kıyafetlere yönelik var olan yasakları yeniden ürettiği için AKP'yi açıktan eleştirmiyorlardı. Genel yaklaşım şuydu: Eğer AKP dini örgütleri serbest bırakırsa, Hıristiyan misyonerler her yerde vakıflar açacak, kendi özel kıyafetleriyle etrafta dolaşacak ve halkı Hıristiyanlaştıracaktı. Bu nedenle AKP belli dini yasakları kaldırmamasına rağmen eleştiriden muaf kalabiliyordu, zira dindar destekçileri (hatta bazı dindar muhalifleri) Müslümanların çıkarlarını zedelemeden fazla bir şey yapamayacağına inanıyorlardı. Çeşitli partiler, bu inancı güçlendirmek için Hıristiyanlardan duyulan korkuya başvuruyorlardı. (Oysa 2002'den önce bundan dini seferberlik için yararlanılmıştı. Mesela imamlar cemaate inançlarını tazelemelerini ve toplumun İslamileştirilmesi için savaşmalarını söylüyorlardı, aksi takdirde Türkiye AB üyesi olunca Hıristiyanlar kültürel üstünlüğü ele geçirebilirlerdi.)

Öte yandan İslamcı muhalifleri bile AKP'yi Müslüman bir parti olarak görüyorlardı (çoğunlukla liderleri ibadet ettiği için). Dolayısıyla AKP'ye *açıktan* saldıranların İslam karşıtı saikleri olduğundan, hatta gayri Müslim geçmişlerinin bulunduğundan şüpheleniyorlardı. Soğuk bir şubat günü, ellili yaşlarda bir inşaat işçisi olan Refik ve arkadaşları sık sık gittikleri çaycıda son gelişmeler hakkında konuşuyorlardı. Refik son gelişmelerin tümünü (karikatür krizi, Anayasa Mahkemesi'nin eve dönüş yolunda başörtüsü takan bir öğretmen hakkında aldığı karar ve medyada tüm ülkede artan işsizlik konusunda yazılıp çizilenler) AKP'yi iktidardan düşürmek için uydurulmuş komplolar olarak görüyordu. Ona göre, hepsi de Yahudiler tarafından ve "Yahudi kafası" olanlar tarafından tezgâhlanmıştı. Bunun olmasına izin vermemek gerektiğini düşünüyordu. Etrafındaki herkes de bu kaygıları paylaşıyor ve "buna izin vermeyiz" diyordu. Bunun ardından, Refik bir sonraki seçimlerde aynı partiye oy vereceğini söyledi ve diğer birkaç işçi de destek çıktı. İlginçtir, aynı çaycıda takıldığım önceki gün Refik kendisinin ve diğer işçilerin siyasete etkisi hakkında kaderci bir tonda konuşmuştu. Oysa şimdi cesur, kararlı ve ısrarcıydı. Önceki gün, AKP'den sıradan bir partiymiş gibi bahsediyordu ama şimdi bu parti uğruna savaşılacak bir şey haline gelmişti. Oradaki varlığım Yahudi komplosunun bir başka ayağı olarak yorumlanmış olabilirdi. (Refik medyada ülke çapında artan işsizlik konusunda dönen tartışmaları AKP'ye karşı bir komplo olarak yorumlamıştı. Fakat işsizlik medyada son birkaç gündür tartışılmıyordu; bunu çayhanede ben gündeme getirmiştim.) 2001'dekinin aksine, işçiler içlerinden bazılarını yoksullaştıran bir siyasal partiye karşı eylemden uzak duruyorlardı ve bunun bir nedeni de

ekonominin kötü gittiğine ilişkin her türlü imayı küresel Yahudi komplosunun bir parçası olarak görmeleriydi. İşçi olsun ya da olmasın, ezici çoğunluk dini kısıtlamalara karşı protestolar olsa bile, bunların "Müslüman" partiye halel getirmemesine özen göstermek istiyorlardı.

Cuma hutbeleri de bu kitle seferberliğinin kırılmasına katkı sunmuştu. Demobilizasyonun seferber edilmesini yeniden üreterek, dini eylemliliği ve öznelliği kısıtlayan ama yine de kullanmaktan geri durmayan bir tarzda İslamı yeniden tanımlamışlardı. Karikatür krizi geçtikten birkaç hafta sonra, merkez camideki cuma hutbesi meşhur "Emr-i bil maruf nehy-i anil münker" (iyiliği emretmek, kötülükten men etmek) ayeti hakkındaydı ama imam bu sözleri söylememişti. Yalnızca ayeti Türkçe okumuş, sonra yorumlamıştı:

> Allah bizi diğer tüm canlılardan farklı yaratmıştır. Bize akıl ihsan eylemiştir. Biz akıl sayesinde iyiyle kötüyü, doğruyla yanlışı ayırt edebiliriz. Bu bize sorumluluklar getirir. Fakat akıl tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, O bize peygamberler yollamıştır. Bu peygamberlerin getirdiklerini akıl ışığında uygulamalıyız. Kur'an-ı Kerim'de ne buyurulmuştur? "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden, kötülükten men eden bir topluluk çıksın." Bu yüzden biz çocuklarımızı, eşlerimizi, dost ve akrabalarımızı düzeltmekle mükellefiz. Ayrıca peygamber efendimiz ne emretmiştir? "Bir yerde haksızlık varsa elinle düzelt, elinle düzeltemiyorsan dilinle düzelt. Bunu da yapamıyorsan kalbinle buğz et." Çevremizdeki bazı kötülükleri düzeltecek kadar güçlü olmayabiliriz. Bunları da kalbimizde mahkûm edeceğiz.

"Emr-i bil maruf nehy-i anil münker" Kuran'dan alınma bir ayettir.[3] Bu cümle, İslamın eylemci tefsirinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İslamcılar bu ayetten hareketle her müminin toplumu ve devleti yeniden örgütlemekle yükümlü olduğunu savunurlar.

Namazdan sonra, Fikret'in genellikle takıldığı çay ocağına gittim ve masasına oturdum. Yanında otuz yaşında, otoparkta çalışan sağ milliyetçi bir arkadaşı vardı. Hutbe konusunda bazı kaygılarını dile getirdi (onların gittiği ve ilçedeki en büyük cami olan Ulu Camii'de de aynı hutbe okunmuştu):

---

3 Kur'an-ı Kerim 3:104. Michael Cook (2000), "iyiliği emretme, kötülüğü men etme" sözü etrafında yüzyıllar boyunca dönen tartışmaların yararlı bir soykütüğünü sunar. Geleneksel olarak, din bilginleri ve tarikatlar radikal yorumlara direnmiş ve emretmenin ve men etmenin kişinin ailesiyle ve yakın çevresiyle sınırlı olması gerektiğini savunmuşlardı. Bu söz sıradan müminlere kötülüğü tüm toplumdan silmeye çalışma icazeti vermez. Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve diğer radikaller bu sözün eylemci yorumunu yeniden canlandırmışlardır.

> Hutbe yüzünden kaygılanmaya başladım. "Elinle düzelt" dedi ki bazı insanlar bunu tehlikeli bir şekilde yorumlayabilir. İmamın ses tonu da ateşliydi. Gerçekten korkutucuydu. Ama sonra sakinleşti ve hutbenin genel seyrinden ötürü bunun merkezden dayatılmış kontrollü bir hutbe olduğunu anladım. Endişelenmenin gereği yoktu.

Gerçekten de öyle. Ünlü ayeti yorumlarken imam insanlara etraflarındaki insanları düzeltmeyi söylemişti ama tüm toplumu ya da devleti düzeltmelerini söylememişti. Ayetin ılımlı tefsirlerinden biriydi bu. Ama yine de, bu aktif bir tefsirdi. İnsanın yakın çevresini İslamileştirmesini vaaz ediyordu. İmamlar Sultanbeyli merkez caminde beş yıl önce böyle vaazlar vermiyorlardı. Bu, İslami seferberliğin bir başka işaretiydi. Fakat 2006'da bu tür harekete geçirici hutbeler bile öncesindeki radikal hareketliliği normalleştirmeyi ve kapsamayı amaçlıyordu. İnsanlar (daha birkaç sene önce hayatlarının merkezinde olan) Kuran'daki bu ayeti kolayca unutmayacaklarından, yeni AKP yönetiminin onu kontrol altında tutması daha iyiydi. Dolayısıyla 2006'da görünüşte daha muhalif hutbeler bile pasif devrimin bir parçasıydı.

Demobilizasyonun seferber edilmesi (bu kurumsal ve kitlesel düzeye paralel olarak) bireyi de yapılandırmıştı. Bireysel eylemcilik ve İslami angajman AKP yönetimi döneminde biçim değiştirmişti. Aynısı dindar insanın devletle ilişkisi ve devlet algısı için de geçerliydi. AKP'nin iktidara gelmesinden ötürü, dini eylemciler ve dindar insanlar devletle daha uyumlu olduklarını hissediyorlar, hatta kendilerini devletin bir parçası olarak görüyorlardı. Hakan, 1955 Karadeniz doğumluydu. İlçenin diğer önde gelen eski radikallerinden farklı olarak, İmam Hatip Lisesi'nden değil, bir devlet okulundan mezun olmuştu. İstanbul'un en iyi meslek liselerinden birinde okurken İslamcı olmuştu. Mezun olduktan sonra, inşaat sektörüne girmiş ve müteahhitlik yapmaya başlamıştı. Tüm bu yıllarda, yavaş yavaş radikalizmden RP'ye kaymış, sonra da muhafazakâr olmuştu. Fakat yine de eski iştiyaklarına olumlu gözle bakıyordu:

> Bu ilçede İslami şuurlanma hiç olmadı. Olan tek şey dindar insanların 1970'lerde, MSP dalgasıyla birlikte çocuklarını okullara göndermeye başlamalarıydı. Öncesinde bunu da yapmıyorlardı. Bu okullarda çocuklar nasıl iş yapacaklarını, nasıl şirket kuracaklarını öğrendiler. Aslında RP'nin bu topluma çok hayrı dokundu. Toplumun kadın algısını değiştirdi. İnsanlara okumayı öğretti. İnsanların toplumsal hareketlere ve siyasete katılmalarını sağladı. Fakat AK Parti Milli Görüş gömleğini çıkardı. AK Partililer bunu sık sık söylüyorlar. Peki, bu ne anlama geliyor? RP'nin ötesine geçtikleri anlamına geliyor. Parti önce insanları yanına çekti, şimdi de değiştiriyor. RP bu insanları dahil etme süreciydi ama şimdi baştan aşağı bir değişim var. İnsanları

> dışlayarak değiştiremezsiniz. Bu toplum daha yeni padişahlığı bıraktı. Eğer birine bir şey dayatmaya çalışırsan, çok tepki alırsın. Ama cumhuriyetin ve AK Parti'nin yarattığı değişime bak: İnsanlar Osmanlı İmparatorluğu döneminde sarayın yanına bile yaklaşamazlardı. Şimdi sıradan insanlar, "Ben bile bu toplumu yönetebilirim" diyor. [Gülerek] Arkadaşlar toplandığında ben de şaka yollu böyle diyorum. "Ben de devletin başına geçebilirim."

Hakan'ın massedilme hikâyesi—o ve onun sosyal çevresinin, seferberliğin kırılmasına dönüşen önceki seferberliği—İslamcıların bu zamana kadar düzene pasif bir şekilde direnen (dindar) insanları düzene eklemlemek üzere nasıl harekete geçirdiklerinin bir örneğidir. Fakat hikâyesi bu massedilmeden ibaret değildir. Hakan'ın kendisini devletin başı olarak tahayyül edebilmesi AKP'nin inşa ettiği hegemonyanın özüydü. İbadet eden insanların iktidara getirilmesiyle, tabandaki insanlar devletin *aynı zamanda kendi devletleri* olduğunu hissetmeye başlamışlardı. 2001'de Sultanbeyli'de hiç kimse devletin dümenini eline alabileceğini düşünmüyordu. Perry Anderson (1976) burjuva hegemonyasının esasen sivil toplumda ya da üretim sürecinde değil, herkesin eşit olduğu izlenimini yaratan mecliste inşa edildiğini söyler. AKP'nin başardığı da budur. Ülke çapında dindar otorite figürlerinin ortaya çıkışı yöneticilerle hayali bir özdeşleştirmeyi mümkün hale getirmiş ve bir kez daha rızanın kuruluşunda siyasi toplumun merkezi niteliği kanıtlanmıştı.

İslami Muhalefet

Pasif devrimle SP'nin önderliğindeki İslami muhalefet ilçede marjinalleşmişti. SP kendi programını ve stratejilerini yenilemek yerine, (zaten yenilgiye uğramış olan) eski tarz İslamcılığa kısmen geri dönmüş, Türkiye'deki dönüşümden yararlanamamıştı. Parti hitabet düzeyinde daha saldırgan, daha militarist, daha milliyetçi hale gelmiş ve FP'ye kıyasla dini dogmalara daha fazla yaslanmaya başlamıştı. Mahsun gibiler (Üçüncü Bölüm) partinin tepe yöneticileriyle yeniden bütünleşmişlerdi. Ayrıca SP de radikalizmi reddediyor ve düzeni değiştirme arzusunda olmadığını söylüyordu.[4]

Araştırmam süresince Sultanbeyli'deki SP teşkilatını düzenli olarak ziyaret ettim. SP'liler tüm argümanlarını dini kaynaklara, özellikle de Arapça dini kaynaklara dayandırıyorlardı. AKP'den birinin siyasal ya da entelektüel bir çalışma sırasında Kuran'dan sık sık alıntı yaptığını hiç görmedim, oysa SP'liler arasında bu çok yaygındı. AKP stratejilerinde dini söylemin rolünü azalttıkça, SP daha da

---

4 Bu kısım okunurken, ilçeyi yeniden incelediğim 2006 yılında, Numan Kurtulmuş'un SP söylemini henüz revize etmemiş olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Sonradan tepede yaşanacak olan bu değişimin Sultanbeyli SP'sine yansıyıp yansımadığı araştırılmaya değer.

artırıyordu. SP teşkilatında, düzenli ibadet konusunda da sıkı disiplin vardı. Parti teşkilatını "askeri üs", parti bürokratlarını da "kurmay" olarak adlandırmanın yanında, yeşile boyanmış olan ana odaya da mescit adını veriyorlardı. Namaz zamanı geldiğinde, tüm bina ölüm sessizliğine bürünürdü. Parti üyeleri işi bırakır, abdest alır ve birlikte namaza dururlardı. Partide çeşitli mevkilerdeki üyeler sırayla namaz kıldırırlardı. Dolayısıyla zaman zaman namazı en basit parti üyesi kıldırıyordu. Beş yıl önce FP'de de görülen bu ritüeller artık AKP rutininin bir parçası olmadığından, yöneticilerle AK Parti saflarındaki diğerleri arasında eşitlik olduğunu gösterecek bir davranış yoktu. 2000'dekinin aksine, SP'liler radikal İslamdan, Seyyid Kutub'dan ya da uluslararası İslami hareketlerden hiçbir zaman etkilenmediklerini söylüyorlardı. İçlerinden birkaçı tüm "sahte radikallerin" soluğu AKP'de aldığını söylüyordu; radikalizmin İslam davasına hiçbir zaman hayrı dokunmamıştı.

SP'nin halkı örgütleme konusundaki başarısızlığına bir örnek verelim. İslamcı partinin uzun süredir üyesi olan Metin'le Sultanbeyli'nin en fazla alışveriş yapılan sokaklarından birinde karşılaşmıştım. Hâlâ kıyafet satıyordu; fakat 2001'dekine göre daha iyi bir arabadaydı. Her şeye rağmen, pazarda yakıt açısından en verimli araba buydu. Buna "fakir arabası" diyordu. Üç kızı, iki de oğlu vardı. Ayrıca, dindar Müslümanlar olarak yetiştirmeye çalıştığı dokuz torunu vardı.

Beni hemen aracın öte tarafındaki saat tamircisine götürdü. Dükkân sahibi, kendisi gibi esnaf olan bir arkadaşı ve bir öğretmenle çocuklarını okuldan sonra hangi alana yönlendirmenin daha iyi olacağını konuşuyorlardı. Bu çocuklar mezun olduktan sonra ne yapacaklardı? Metin şöyle dedi:

> Eğitim meselelerinden bahsediyorsunuz. Bakın, burada Amerika'dan gelen bir öğretmen var. Bu meseleleri bizden çok daha iyi biliyor. Bakın ne diyeceğim. [Bana dönerek] hocam, sen bunları bizden daha iyi bilirsin. O yüzden söylediklerime ekleme yapabilirsin. [...] Şehirde gerçek eğitim olmaz. Çocukları ağaçlarla dolu bölgelere götürmek gerekir. O zaman onları gerçekten iyi beslemeniz gerekir. Bakın, burada kendinizi sigarayla zehirliyorsunuz. Ben hayatımda sigara içmedim. Zaten bir Müslümanın sigara içmesi caiz değildir. Çocuklar da sigarasız bir çevrede yaşamalılar. O zaman küçük odalarda eğitim görmeleri gerekir. Tüm öğretmenlerin namazında niyazında Müslümanlar olması gerekir. Ben çocuğumu başkasına emanet edemem; çünkü diğerleri iyi örnek oluşturmaz.
>
> Öğretmen (gülerek): Bunlar makro çözümler. Peki parayı nereden bulacaksın?
>
> Saat tamircisi: Biz burada çocuklarımızı kurtarmaya çalışıyoruz. Üniversiteye giremezlerse ne yapacaklar? Üniversiteden sonra işsiz kalırlarsa ne yapacaklar? Biz senin dediklerini biliyoruz ama bizim bu sorunlara çözüm bulmamız gerekiyor.

Onları İslami bir kültür merkezi kurmaya ikna etme girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Sonra Metin aracına döndü ve iki adam bana ABD hakkında sorular sordular. Sultanbeyli'de iş kotarma, çocuklarını okutma ve iş sahibi yapma konusuna ilgi duyan insanların sayısı, İslam toplumu kurmakla ilgilenenlerin sayısını gün geçtikçe katlıyordu. İki amaç çatıştığı oranda, ilkini tercih ediyorlardı. İkincisinde ısrar eden parti, iş kotarmayı vurgulayan diğer Müslüman partinin karşısında tutunamamıştı.

Bir süre sonra dükkândan ayrıldım ve Metin'le konuşmaya gittim. Günün geri kalanında Metin insanlara doğru ibadetin ne olduğu konusunda rehberlik ediyordu, tıpkı beş yıl önce olduğu gibi. Örneğin İslami kıyafet dükkânında alışveriş yapan, başı açık iki genç kızı görünce, yanlarına gidip, "Sizin büyükannelerinizin başı örtülü müydü?" diye sordu. Evet, cevabını verdiler. Sonra bir soru daha sordu: "O halde siz niye büyükannelerinizin kıyafetini giymiyorsunuz da Yunan ve İngilizlerin kıyafetlerini giyiyorsunuz?" Kadınlardan biri şu cevabı verdi: "İstiyoruz ama yapamayız." Neden olduğunu açıklamadan apar topar oradan ayrıldılar. Olaydan sonra, Metin böbürlendi: "Tesettürü bu şekilde yaymalıyız." Fakat bu doğrudan tarz artık onun marjinalleşmiş partisiyle sınırlıydı. Herhangi bir aktif AKP üyesinin dayatmacı bir tutum takındığını görmedim, ne başörtüsü ne de başka bir İslami mesele konusunda.

Değiştiğini söyleyen insanların hemen hepsi AKP'liydi ya da AKP'yle ilişkiliydi. Bunun muadili ise İslamcı SP'yle ilişkisi olanların günlük pratiklerinde (milliyetçilik, dogma ve militarizm gibi aşırılıklara yüzeysel bir kayma hariç) çarpıcı bir değişim yaşamamış olmalarıydı. Ayrıca siyasi ve dini meseleler söz konusu olduğunda "değişim" sözcüğünü kabul edemiyorlardı. Metin hâlâ işini ideolojik amaçları için kullanıyor ve kendi inançlarını başkalarına dayatıyordu. Bunlar AKP'nin neredeyse tamamen ortadan kaldırdığı iki pratiktir. Metin hâlâ "mülk Allah'ın" deyip buna uygun hareket ederken, AKP üyeleri sık sık Erdoğan'ın popüler hale getirdiği cümleyi tekrarlıyorlardı: "Paranın dini imanı yoktur". Kısacası 2001-2006 arası dönüşümde en önemli değişken siyasal örgütlenmedeki farklılıktı. AKP'nin zaten yükselişte olan burjuvalaşma eğilimlerini ve 28 Şubat darbesinin etkisini güçlendirmişti. Yola eski partide devam edenlere bakarak bu yeni partinin önemini kolaylıkla görebiliriz.

AK Parti'ye bu yasal muhalefetin yanı sıra, küresel laik sisteme karşı kavga yürüten küçük yasadışı gruplar da vardı. 2001'de olduğu gibi, bu gruplar marjinaldi ve pek ortalıkta gözükmüyorlardı. Bu nedenle hegemonyacı ve karşıhegemonyacı siyasete etkileri azdı. Ama beş yıl öncesinden farklı olarak, ana İslamcı parti (SP) kendisini bu radikal akımlardan tamamen yalıtmış ve bu ilçede daha da marjinalleşmelerine yol açmıştı.

Yeni Radikalizm Modelleri Arayışı

Militanların ya AK Parti'ye katıldıkları ya da marjinalleştikleri bu ortamda İslami bir toplum ve devlet kurmak isteyenlerin eli kolu bağlı mıdır? Her zaman değil. Bazı gruplar bu pasif devrimden yararlanmaya ve Antonio Gramsci'nin "mevzi savaşı" adını verdiği şeye dayalı bir devrimci siyaset kurmaya çalışıyorlardı. Gramsci devlete karşı cephe saldırısına dayalı klasik Bolşevik strateji ("hareket savaşı") ile Batı Avrupa komünist partilerine tavsiye ettiği strateji arasında bir ayrım yapıyordu. Bu strateji şuydu: Sivil toplumun "siperler"inde devleti yavaş yavaş kuşatıp ele geçirmek üzere uzun süreli bir savaşa girişmek (mevzi savaşı). Bu strateji nihai bir cephe saldırısını reddetmez, yalnızca önemini azaltır.[5] Dolayısıyla hareket savaşına dayalı devrimci siyaset ile mevzi savaşına dayalı devrimci siyaset arasında mutlak bir ayrım yoktur: 1980 ve 1990'ların radikal İslamcı hareketleri de mevzi savaşına başvurmuştu ama devlete karşı cephe saldırısı hazırlıklarının yanında mevzi savaşı ikinci sırada kalıyordu. 2000'lerin başında, bazı hareketler stratejik bir dönüşüm yaşamış ve 2006'da hareket savaşına karşı mevzi savaşını vurgulamaya başlamıştı. Muhafazakâr, demokratik neoliberalleşme bağlamında bu çok zorlu bir yoldu, zira mevzi savaşında her hamle pasif devrim tarafından massedilebilirdi. Militanlar böyle bir savaşı nasıl yürüttüler?

Birincisi, İslamcı kalmaya çabalayanların da pasif devrimden, liberalleşmeden ve piyasalaşmadan kısmen etkilendiklerinin anlaşılması gerekiyor. Ama yine de, aynı şevkle ve inançla olmasa bile, hâlâ İslamileştirme peşinde koşuyorlardı.

Bu girişimlerden bazıları daha örgütsüz ve dağınıktı, tıpkı Yaman'ın ve Numan'ın arkadaş çevresinde ve Furkan Kültür Merkezi'nde olduğu gibi (bkz. Üçüncü Bölüm). Necmi'nin Furkan Kültür Merkezi'nin çevresindeki insanlara ilişkin hedefi büyük bir siyasal partide nüfuza sahip olacak bir çekirdek oluşturmaktı. Plan bu zamana kadar işlememişti: Hepsi de AKP'ye angaje olmasına karşın, bir grup olarak partide esamileri okunmuyordu. Tarikatların aksine ama geçmişteki radikal gruplara benzer şekilde, Necmi'nin grubu da birçok lidere sahip olmakla hiç lidere sahip olmamak arasında gidip geliyordu. Sohbetleri bazen gürültülü dini ya da siyasi münakaşalarla sonlanıyordu. Grubun modernist İslamcı mı, yoksa radikal İslamcı mı olduğunu söylemek bile zordu, zira Necmi ve diğerleri bazen başka yönlere gidiyor görünüyordu. Ne belli bir siyasi amaç ne de bu amaçlara hangi araçlarla ulaşacakları konusunda mutabakata varabiliyorlardı. İlçedeki birçok eski radikal grubun benzer şekilde kafası karışıktı.

Faaliyetleri Üçüncü Bölüm'de analiz edilen X grubu Türkiye'de yapısal değişiklikleri göz ardı etmeden yeni, işler bir radikalizm yöntemi arayan siyasal

---

5 Dolayısıyla Gramsci de "pasif devrim"i bir strateji (münhasıran mevzi savaşına yaslanan bir yaklaşım) haline getiren siyaset ile mevzi savaşını en güçlü bileşeni haline getiren devrimci siyaset arasında zımni bir ayrım yapmıştı.

gruplar arasındaydı. Başka bir hükümet döneminde 28 Şubat'ın ezdiği X grubu yeniden canlanamayabilirdi. Dolayısıyla AK Parti hükümeti aslında İslami canlanmaya biraz izin vermişti. Bu grup, İslamileşme konusunda engeller çıkarıldığını bilmesine karşın AKP'yi destekliyordu. Ayrıca AKP bu grubun eski üyelerinden birini ulusal düzeyde önemli bir mevkiye atayarak grubun sempatisini kazanmıştı.

Bu grup yeni bir eğitim vakfı kurmuştu. Sultanbeyli'de hâlâ yüz kadar üyeleri vardı ama ilçedeki nüfuzlarıyla gurur duyuyorlardı: Vakıflarının açılış törenine yaklaşık 1500 kişi gelmişti. 2006'da faaliyetlerinin merkezinde vakıf vardı. Derneğin müdavimleri çoğunlukla öğretmenler ve lise öğrencileriydi. Öğrenciler sohbet ediyor, İslami dergiler okuyor, İslami içerikli sitelerde dolaşıyor ve Arapçalarını ve Kuran okuma becerilerini geliştiriyorlardı. Yerleşik dini cemaatlerdeki öğretmenlerin aksine, öğretmenler çoğunlukla işçi kökenliydi. Daha yakın zamana kadar, grup üyelerinin ezici çoğunluğunu işçi ve köylüler oluşturmasına karşın; şimdi öğretmen, doktor ve hâkim sayısı daha fazlaydı. Grubun kent kökenine rağmen, Türk-Kürt karışıktı. Yazları gönüllü öğretmenler otuz öğrenciye Arap alfabesi ve Kuran öğretiyorlardı.

Demir (bkz. Üçüncü Bölüm) grubun silahlı mücadele eksenini terk edip, sivil toplumda mücadeleye odaklanmış olmasını şöyle açıklıyordu:

> Grubun faaliyetleri 1990'larda yeraltındaydı. Ama şimdi tamamen yasallaştı. Bu ülkenin insanları itaatkârdır. Devletlerine sadıktırlar. Asker onlar için kutsaldır. Elli yıl da geçse bu değişmez. Belki sendikalaşma ve STK'laşma uzun vadede bu zinciri kırabilir. Biz bunu ancak 1998'den sonra anladık. Onun öncesinde, düşüncemiz [Arap dünyasından] ithaldi ve bu gerçeği kavrayamıyorduk. Şimdi daha yerel düşünüyoruz.

Odaklandıkları kaynaklar 1990'larda çoğunlukla yabancıyken, şimdi Mustafa İslamoğlu gibi yerel İslamcı yazarları daha fazla okuyorlardı. Ama ilçedeki gelenekçilerden tercüme kaynaklara yaslandıkları için eleştiri almaya devam ediyorlardı. Dolayısıyla bu grup "hegemonyacı" bir dönüşüm yaşamıştı: Hâlâ İslam devrimi peşinde koşuyorlardı ama bunu yasal araçlardan ve sivil toplumdan yararlanarak devlete sadakati azaltmak suretiyle gerçekleştirmeyi amaçlıyorlardı. Üyeleri de evrensel doğruların yerel gerçekliklere çevrilmesini öne çıkarıyorlardı.

Grubun diğer siyasi ve dini faaliyetleri de tamamen değişmişti. Üyeleri 2000'den sonra cemaatten kopmamak adına cuma namazlarına gitmeye başlamıştı. Grubun bazı üyeleri devlette imam kadrosunda çalışmaya başlamıştı. Bu grup artık doğrudan din devleti kurma amacı taşımıyordu. Üyelerinin sık sık tekrarladığı gibi, yalnızca "adil bir devlet" istiyorlardı, zira üyeleri "din devletinin hemen kurulamayacağını anlamışlardı." Grup üyeleri önceden boşladıkları bir alana girerek, kadın ve çocukların eğitimi için çalışmaya başlamışlardı.

Ayrıca grup üyeleri haremlik selamlık düzenin sıkı sıkıya uygulanmasını İslamın özünden bir sapma olarak görmeye başlamışlardı. Sıcak bir yaz akşamı Demir'e yemeğe gittim. Karısı oturma odasına gelip selam verdi. Yemekten önce soda ikram etti. Ama Demir yemeği tepside kendi getirdi ve karısı bize yemekte eşlik etmedi. Bu esnek haremlik selamlık uygulaması, İslamcı olmayan, geleneksel ailelerde beş yıl önce yaygın bir alışkanlık haline gelmişti. O dönemde bazı İslamcılar bu yumuşamaya ateş püskürüyorlardı. X grubunun radikal muhalifleri bu gevşemeyi (grubun geleneksel çevrelere benzemesini) güçlenen gelenekçiliğin ve İslamcılıktan uzaklaşmanın bir işareti olarak görüyorlardı (sosyolojik terimlerle ifade edersek, pasif devrim tarafından massedilmenin bir işaretiydi). Grubun kendi üyelerine göre, bu daha esnek bir İslamcılık anlayışıydı (bizim terimlerimizle, bir mevzi savaşıydı).

Fakat bu esneme tüm grup üyeleri tarafından benimsenmişti. Grubun eskiden seyyar satıcılık yapan bir Kürt üyesini ziyaretimiz sırasında; sohbetimiz bir ara, onlardan kopan bir gruba odaklanmıştı. Bu grupta eski yoldaşları toplantılarda birbirlerini görmemeleri için kadınlarla erkeklerin arasına perde çekiyorlardı. Demir bu uygulamaya tepki gösteriyordu: "Bu bir Osmanlı âdetidir. Peygamber efendimizin zamanında böyle bir şey yoktu. Biz hâlâ ayrı otururuz ama en azından eşlerimiz arkadaşlarımıza merhaba diyorlar." Bu noktada ev sahibimiz yüzünü başka tarafa çevirdi, zira evinde hiç kadın görmemiştik. Grubun üyesi olan oğullarından biri çay getirdi. Haremlik selamlık uygulaması grup içinde hâlâ ihtilaflı bir konuydu.

Fakat bu değişimin daha kontrol edilemez veçheleri vardı. Sistemle bütünleşmenin yeni atmosferinde, grup üyeleri aynı zamanda üreticiler ve tüketiciler olarak pazarlarla bütünleşiyorlardı. Bu durum burjuvalaşmaya yol açarken, grup kendisini hâlâ devrimci olarak tanımlıyordu. Rasim (bkz. Giriş) grubun bu nedenle yaşadığı sıkıntı hakkında şunları anlatmıştı:

> Kuran'da, "İbadet edin, zekâtınızı verin" der. Arkadaşlarımızdan bazıları ibadetlerini eksik etmiyorlar ama ikincisini boş veriyorlar. Oysa bunlar dinimizin iki ayrı yönü değildir; bunlardan her zaman birlikte bahsedilir. Birini yapmazsanız, diğerinin de anlamı kalmaz. Şimdi birçok Müslüman var, çocuklarının eğitimine milyonlar harcıyorlar ama sıra aç insanlara birkaç kuruş vermeye geldiğinde, parasızlıktan yakınıyorlar. Ev peşinde koşuyorlar. Ev alınca, bu sefer yazlık istiyorlar. Onu da aldıktan sonra, bu kez daha fazla ev istiyorlar. Arkadaşlarımız bir köy derneği açtılar ama davamıza hizmet etmiyor. Ancak kendilerine çevre oluşturmalarına ve ihale peşinde koşmalarına yarıyor. Bu eğilimlerle nasıl savaşacağız? Aileden başlamamız ve tüm kültürü değiştirmemiz gerekiyor. Ayetullah Humeyni'yi bilirsiniz. Yıllarca Fransa'da yaşadı ama yolundan dönmedi ve dava için savaşmaya devam etti. Sonunda

> devrim için ülkesine geri döndü. Devrimden sonra insanların gevşediğini gördü. Ama onları uyardı ve bunun yanlış olduğunu söyledi. "Bizim kuşağımız henüz yetişmedi. Daha otuz yıl var. O zamana kadar yapacak çok şey var" dedi. Devrimden anladığı buydu. Devrim bir gecede olacak bir şey değildir. Bizim bugün yaptığımız da bu. Aileye ve eğitime odaklanıyoruz. Tıpkı onun dediği gibi, bizim neslimiz bundan otuz yıl sonra gelecek.

Bazı radikal gruplar aileye, eğitime ve kültüre bu şekilde odaklanmayı grubun radikalliğinin kırıldığını gösteren muhafazakâr bir strateji olarak yorumluyordu. Fakat grubun aktif üyeleri bu faaliyetleri uzun bir devrim sürecinin parçası olarak, İran'daki İslam Devrimi'nin bir alternatifinden ziyade güncel ve yerele uyarlanmış bir biçimi olarak görmek istiyorlardı.

Bazen kafa karışıklığı (muhafazakârlık ile mevzi savaşı arasında) sınırına dayanan bu dinamizmin muadili grubun yenilikçi stratejileriydi. Grup üyeleri sohbetlerini kültürel bir atılıma ya da daha fazla bölünmeye yol açacak şekilde yeniden düzenlemişlerdi. Samandıra'daki grup sohbetlerinden birine katılmıştım. Birkaç üye bir apartman dairesinde aileleriyle birlikte yaşıyordu ve zemin katı da medreseye dönüştürmüştü. O geceki ev sahibi bir İmam Hatip'te öğretmendi. On beş kişilik cemaat çoğunlukla öğretmenlerden ve işçilerden oluşuyordu. Ellisini yeni geçmiş bir mühendis grubun en konuşkanları arasındaydı. Erkeklerin çoğunun sade pantolonu, gömleği ve ince bıyığı vardı. Yalnızca ikisinin sakalı vardı. Bunlardan birinin geniş pantolonu ve çok uzun sakalı vardı. Benim dışımda Ferhat ve Kamil adında iki misafir daha vardı (Kamil eskiden Batı karşıtı olan bir imamken 2002'den sonra Batı yanlısı çizgiye kaymıştı, bkz. bu bölümün son kısmı). Ferhat elli beş yaşında, koyu siyah saçlı, kısa sakallı, kalın kaşlı ve ciddi bir yüz ifadesi olan eski bir Kur'an kursu hocasıydı. İmam Hatip'ten mezun olduktan sonra, Türkiye'deki önde gelen bir ilahiyat fakültesinde okumuş, sonra eğitimini daha da ilerletmek üzere Pakistan'da bir medreseye gitmişti.

Misafirler hariç on beş kişi olan bu grup düzenli olarak toplanıp tefsir okuyordu. Her cuma gecesi bir ayet ve tefsirlerini okuyorlardı. O gece ayetin konusu Hz. İsa'nın kerametleriydi, çamurdan kuş yaratması (Arapçada, *halk*) da dahil.[6] Başlamadan önce ev sahibi bizi toplantılarının yapısı hakkında bilgilendirdi: İlkin, ayeti Arapça ve Türkçe okuyorlardı. Sonra dört ayrı kaynaktan (Kutub'dan *Fî Zilâl-il Kur'an*, Mevlana Mevdudi'den *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, Muhammed Ali es-Sabuni'nin gelenekçi tefsiri *Safvetü't- Tefasir*[7] ve Muhammed Esed'in modernist tefsiri *Kuran Mesajı*) tefsir okuyorlardı. Bir saat boyunca farkları değerlendiriyorlardı. Ardından yatsı namazını kılıp

6 Kur'an-ı Kerim 3:49; 5:110.

7 Sabuni Türkiye'de popülerliği o dönemde yükselişte olan Suriyeli bir yazardır.

bir şeyler atıştırıyorlardı. En sonda da peygamberin hayatından bölümler okunuyordu.

Bu girişten sonra, Rasim ayetin Arapça aslını ve Türkçe mealini okudu. Ardından, düzeni bozup sözü misafirlere bıraktı. Kamil uzun ve takip etmesi zor bir uyarıcı konuşma yaptı. Düzenli hutbelerinde olduğu gibi, Arapça ve Türkçe sözcükleri dilediğince bir arada kullanıyordu ama muhtemelen eğitimli ve/veya siyaseten deneyimli kitlesi üzerinde otorite kurmak ve etkiyi artırmak için normalde olduğundan daha fazla Arapça kullanmıştı. Her uzun cümlenin ana fikri Arapça bilmeyen konuşmacılar tarafından da anlaşılabilirdi ama ayrıntılar için aynı şey söylenemezdi (iki misafir akademisyen haricinde odadaki hiç kimse iyi Arapça bilmiyordu). Teskin edici, yumuşak bir sesle konuşuyordu (basitleştirerek aktarıyorum):

> Ayetin Türkçe hali Arapça aslının onda biri bile değil. Türkçeye tercüme edildiğinde öncelikle doğrudan Allah kelamı olma niteliğini kaybediyor. İkincisi Arapçanın yapısı ile Türkçenin yapısı aynı değil. Bu yüzden Arapça bilmeyen biri Kuran okuduğunda, yüzeysel olduğunu düşünebilir. Oysa Arapça bilenlerde asla böyle bir izlenim uyanmaz. Elinizdeki meal kuşun "*halk*" edilmesini "yaratmak" olarak karşılamış. Oysa yalnızca Allah yaradandır. Burada "*halk*", Allah'ın inayetiyle vücuda getirmek manasına geliyor, yoktan var etmek anlamına değil. Arapça bilmeyince bu tür tuzaklara düşebiliyorsunuz.
>
> Rasim: Bu Ateş meali. Z. Hocamız onu okumamızı tembihledi. Onun sözüne kulak vermemiz gerekiyor.
>
> Ev sahibi: Arapçanın önemi konusunda haklısınız. Ama herkesin gücü ve koşulları Arapça öğrenmeye müsait değil. Bu yüzden Arapça bilenlerin ilminden yararlanmak gerekiyor. Ama her zaman Arapça bilen bir hoca bulamıyoruz. Bulamadığımızda da sahip olduğumuz en iyi yardımcılardan yararlanıyoruz: Tefsirlere bakıyoruz.

Ev sahibi bu açıklamanın ardından, Kutub'un tefsirini okumaya başladı. Diğer tefsirleri okuyanlar gibi o da söyleyeceklerini önceden hazırlamıştı ama konuşmasını doğrudan kâğıttan yapmadı. Bu görev grubun bazı üyeleri arasında dağıtılmış ve böylece farklı kişilere sorumluluk verilmişti. Bir sonraki tefsire geçmeden önce, ev sahibi bir açıklama daha yaptı:

> Esed'in meselelere farklı bir bakış tarzı var. Genelde kerametlere inanmıyor. Bunları akıl temelinde açıklıyor. Misal, Kuran'da Hz. İsa'nın körleri sağalt-

tığından bahsederken, aslında ruhları körelmiş bir toplumun sağaltılması kastedilir. Kitapta çamuru kuşa çevirdiğinden bahsederken, münfesih Yahudi toplumunu manevi açıdan yüce bir toplum mertebesine yükselttiğini kasteder.

Mühendis (gülerek): Gerçekten zorluyor. Bu inanılmaz!

Ferhat (öfkesini zar zor kontrol ederek): Bu düşünceler kabul edilemez. Esed Batı'da yetişmiş biridir. Bunları Batılıları ikna etmek için yazıyor. Bu tamamen akılcı bir yaklaşım ve ilimle bir alakası yok. Bu tefsir ilk yayımlandığında, hemen alıp okudum ve elli eleştiri not ettim. [Gülümseyerek] Yararlanabilmeniz için bu notları sizlere de dağıtacağım. [Kaşlarını yeniden çatarak] Aslında bunu herkesin içinde okumamalısınız. Neden bunu yapıyorsunuz? Zararlı ve kafa karıştırıcı bir şey bu.

Ev sahibi: Okuyor olmamız katıldığımız anlamına gelmez. Biz yalnızca farklı yaklaşımları öğrenmeye çalışıyoruz.

Ferhat (onaylamadığını belirtir bir hareketle): Sanırım Hıristiyanlarla Yahudilerin cennete gideceğini söylediği kısma geldiğinizde bana hak vereceksiniz.

Ev sahibi: Yani okuyor olmamız inandığımız anlamına gelmez.

Bu tartışmanın ardından, sözü bir başka öğretmen aldı ve Esed'den parçalar okudu. Yukarıda dini öğrenmenin doğru yöntemi üzerine dönen çatışma, radikalizm/modernizmle gelenekçilik arasındaki gerilimleri birkaç düzlemde yeniden üretmişti. Eskiden radikal olan bu grup, şimdi farklı yorumları (radikal ve modernist de dahil) insanlara gösterme taraftarıydı. Gelenekçi din bilginleri ise özellikle de akılcı ve modernist yorumları insanlardan uzak tutmayı savunuyorlardı. Ama ilginçtir, bu yöntemsel esneklik aklileşmeye varmıyordu: Grubun üyeleri Esed'in akılcığını hâlâ reddediyorlardı.

O sırada ezan okundu ve grup birlikte yatsı namazını kıldı. Namazdan sonra Kamil din bilginlerinin eleştirisine yanıt verdi: "Okuduğunuz tefsirler kusursuz kaynaklar değildir. Yönteminiz şu olmalı: Her ayet başka bir ayetle açıklanır. O da olmadı, Hadis-i Şerif'e bakmalısınız. O da yetmezse, âlimlerin dediklerine, icmaya bakmalısınız." Bazıları bu geleneksel yönteme itiraz ettiler. Özellikle de mühendis çok kararlıydı:

Birçok uydurma hadis var. Bu gerçekten de doğru bir kaynak mı?

Kamil: Bugün, hangilerinin uydurma hangilerinin gerçek olduğunu biliyoruz. Kuran'da tek başına yeterli olmayan birçok şey var. Namazdan birçok yerde bahsedilir ama hadis olmadan nasıl yapıldığını bilemeyiz. Bu yüzden peygambersiz din olamaz.

Mühendis (alay ederek): Ama o kadar çok hadis var ki peygamber efendimizin tüm bunları söylemiş olması mümkün değil! Kendisi bunları söyleyecek kadar uzun yaşamadı. Ayrıca, biliyorsunuz, peygamberimiz bu kadar çok konuşmazdı.

Kamil (soğukkanlı bir gülümsemeyle): İyi de her şey bir hadistir. Nasıl uyandığı, nasıl konuştuğu, emirleri, Kuran'ı açıklaması. Tüm bunları birleştirdiğinizde, elbette birçok şey eder.

Bu tartışma ortamı, mühendisin ironisiyle de birleştiğinde, akademisyenlerin dikkat çektiği dini otoritenin parçalanmışlığına iyi bir örnekti (Eickelman ve Piscatori, 1996). Özellikle de radikal hareketlerin ortaya çıkışı bu parçalanmışlığı artırmıştı. Fakat X grubunun dönüşümü dini otoriteye ilişkin yeni gelişmelere tanıklık ediyordu.

Ev sahibi, "Buradaki bazı insanların hadisle sorunu var gibi görünse de, gerçek böyle değil..." diyerek artan gerilimi yumuşatmaya çalışıyordu. Ferhat yemekten önce son bir yorum daha yapmıştı: "Bir sorun daha var. Okuduğunuz tüm tefsirler çeviri. Oysa Türkçede de güzel tefsirler var. Neden Elmalılı okumuyorsunuz?" Yanıtı ev sahibi verdi: "Onu da okuyoruz. Kendimizi yalnızca bu dördüyle sınırlamıyoruz." Tüm bu tartışmalardan ötürü, peygamberin hayatından parçalar okunamadı ki sanırım böylece daha fazla tartışmanın önüne geçildi. Akşam namazından sonra başlayan sohbet gece yarısına doğru bitmişti.

Dolayısıyla X grubu eleştirel bir çalışma tarzı geliştirmişti ama bu eleştiri geleneğin bazı yönlerini yeniden üretmişti. Eski sohbetlerden kayda değer bir sapma vardı: Grup üyeleri gelenekçi ulemayı davet ediyor ve onlarla tartışıyorlardı. Tartışmanın yapısı (onlara sorular yöneltmek ve aynı fikirde olmadıkları zaman bile yorumlarına saygı duymak, Arapçanın konumunu kabul etmek vs) otoritelerini yeniden üretiyordu. Fakat din konusunda "otorite" oldukları iddiasını bıraktıkları anlamına gelmiyordu bu. Daha ziyade, çalışma tarzları Bahtinci anlamda daha diyalojik hale gelmişti, yani rakip sesleri açıkça kendi söylemlerine dahil ediyorlardı: Gelenekçi dili ve otoriteyi kendi devrimci projelerine dahil etmeye çalışıyorlardı. Beş yıl önce tüm radikaller gelenekçi ve gelenek icazetli din bilginlerini son derece sert bir dille reddediyorlardı. Şimdi ise nasıl cumhuriyete yaklaşımları eleştirel ama daha yumuşak bir çizgide ilerliyorsa ve diğer tarafı dinlemeye başladılarsa, aynı şekilde gelenekçilerle ilişkileri de değişmişti.

Diğer tüm radikal grupları rahatsız eden iç otorite meselesini nasıl çözmeye çalıştıkları da manidardır. Grubun önde gelen ulusal liderleri belli metinler dağıtıyorlar ama yerel üyeler buluşmalarında başka okumalar da gerçekleştirebiliyorlardı. Dolayısıyla merkezi otorite ile yerel esneklik bir aradaydı. Bir diğer demokratik yenilik de, grup olarak birkaç tefsiri karşılaştırmalı olarak okumalarıydı. Fakat mühendis örneği (grubun Hadis konusundaki görüşüne açıktan karşı çıkabilmesi) bu yöntemin ileride bölünmelere de yol açabileceğini göstermektedir.

X grubu Türkiye'de radikallerin marjinalleştiğini fark etmiş ve bununla başa çıkma yöntemleri geliştirmişti. Geleneksel otorite örüntülerini kucaklamaya çalışırken, modern ve akılcı etkilere de kapılarını kapamıyorlardı. Elbette burada sorun bu yeni esnekliğin eski radikallere, hâlâ devrimci olduklarını düşünmelerine izin verirken bir taraftan da düzen tarafından massedilmelerini sağlamak dışında bir sonuç verip vermeyeceğidir.

Bu eski radikallerin de bizzat fark ettikleri gibi, diyalojik stratejilerinin devrimci sonuçlar vermesi on yıllar alacaktır. Bu eylemcilerin inanmak istedikleri gibi, Türkiye'de yirmi-otuz yıl içinde bir İslam devriminin gerçekten mümkün olup olmadığını değerlendirmek bu kitabın konusu değildir. Fakat Sultanbeyli örneği, silahlı mücadele ya da kitle ayaklanmaları yoluyla bir İslam devrimi peşinde koşan radikal gruplar marjinalleşirken, X grubunun güç kazandığını göstermektedir. X grubunun analizi bize İslam devrimcisi güçleri AKP'ye konspiratif hedefler hamletmeden değerlendirme olanağı da sunmaktadır. Bir yandan AKP'nin İslamileşme peşinde koşarken takıyye yaptığında ısrar eden yüzeysel yaklaşımlardan uzak dururken, diğer yandan Türkiye'deki toplumsal dönüşümlerden yararlanarak uzun vadede bir İslam toplumu ve devleti kurmaya çalışan örgütlü eylemciler olduğunu teslim edebiliriz.

Değişen Otorite Yapı ve Söylemleri

Otorite anlayışı ve pratiğindeki bir dönüşüm siyasal önderlikteki değişikliklerle kopmaz şekilde iç içe geçerek Sultanbeyli'deki hayatı derinden etkilemişti. Yerel otorite yapısı 2006'da ilçeyi ziyaret ettiğimde tamamen değişmişti. En önemlisi, AKP giderek etkisiz hale gelen FP belediyesinin yerini almıştı. Yeni yerel yöneticiler profesyonelliğe vurgu yapıyorlar ve önceki belediye yetkililerini profesyonel olmamakla suçluyorlardı. Bu görünüşteki aklileşmeye rağmen, Erdoğan figürünün büyüsü ilçede hâlâ merkezi bir yere sahipti.

Suçlama Oyunu

Profesyonellikten uzaklık AK Parti'nin önceki belediyelere yönelttiği yegâne eleştiri değildi. Gerek ilçe sakinleri gerekse de yeni otoriteler yıllar süren ikili iktidarla aralarına mesafe koymuşlardı, zira Sultanbeyli'nin azgelişmişliğini bu ikili iktidara yoruyorlardı.

İlçe sakinlerinin sık sık eski belediye yetkililerine verip veriştirdiklerini gördüm. Beş yıl önce, özellikle de yoksul insanlar RP ve FP belediyeleri hakkında güzel şeyler söylüyor, kendilerine arazi sağladıklarına vs dikkat çekiyorlardı. Oysa 2006'da birçok insan belediyenin kendilerine arazileri ucuza kapamalarına izin verdiğini ama şimdi bunun bedelini ağır bir şekilde ödediklerinden yakınıyordu. Yasallaşma süreci geciktiğinden, ilçe sakinleri ve belediye için her adımda yeni zamlar devreye girmişti. Bu durum gerilimlere yol açmış ve ilçe sakinlerini eski yöneticileri daha sert bir şekilde suçlamaya götürmüştü. Ayrıca birçok ilçe sakini önceki belediye yetkililerinin devletle ve ulusal otoritelerle birçok gereksiz gerilime yol açtığını da düşünüyordu. Artık kendi arazileri ve evleri olduğundan, devletle çatışmak istemiyorlardı. Devletle yasallaşma müzakerelerini yürütürken ince taktiklere başvurabilecek yetkililer istiyorlardı; oylarını İslamcı partilerden AKP'ye kaydırmalarının bir nedeni buydu.

Belediyeyi suçlayanlar yalnızca sıradan sakinler değildi. Belediye çalışanları da saldırıdan geri durmuyorlardı ama saldırılarını şimdiye değil, daha çok geçmişe yöneltiyorlardı. Ahmet, Karadenizli, kısa boylu, hafif şişman, neşeli bir adamdı. İnce bir bıyığı, sade bir pantolonu ve yine sade bir gömleği vardı. Kapıcı çocuğuydu. Ailesi Üsküdar'da birkaç yıl yaşadıktan sonra 1990'da Sultanbeyli'ye göçmüştü. 1990'larda belediye başkan yardımcılarının sekreterliğini yapmıştı. O dönemde, ateşli bir İslamcıydı ama sonradan AKP çizgisine kaymıştı. Şimdi otuz yedi yaşına gelmişti ve daha küçük bir büroda aynı işi görüyordu. Aynı zamanda bir köy derneğinin de başkanıydı. Ahmet kapı kapı dolaşıp dernek için para toplarken, ben de kendisiyle ilçenin sorunlarını konuşuyordum. RP yönetimine ve Sultanbeyli sakinlerine verip veriştiriyordu:

> Robin Hood kılıklı şeytanlar ilçeyi mahvettiler. Bu binaların yapılmasına ön ayak oldular, oysa bu yanlıştı. Zenginden alıp yoksula verdiler. Bizi zenginlerin özel topraklarına ve kamu topraklarına yerleştirdiler. Görünüşte bize bir şeyler veriyorlardı ama aslında geleceğimizi mahvediyorlardı. Tüm ilçe plansız imara açıldığından, altyapı hizmeti alamadık. Şimdi temiz su, elektrik ya da kanalizasyon sistemi talep etmeye hakkımız var mı? Buna hakkımız yok çünkü yaptığımız şeyin yasal olmadığını biliyorduk. Bu topraklar [Türkiye topraklarını kastederek] bizim için Boğazlarda çarpışan müminlerin kanıyla alınmıştır ama biz bu toprakları yiyip bitiriyoruz. Şimdi medyada ve siyasetçiler arasında bizi mağdur olarak gösteren birçok insan göreceksiniz. Ama kesinlikle biz mağdur değiliz. Kendimiz ettik kendimiz bulduk. Şimdi bunun bedelini ödemek zorundayız. Devletten birçok şey istiyoruz ama bir şey almak için bir şey vermeniz gerekir. Buradaki insanlar devlete hiçbir şey vermediler. Bu nedenle bir şey talep etmeye hakları yok.

İlçenin, geçmişinin ve otorite figürlerinin temsili 2006 yılına geldiğinde tamamen değişmişti. Robin Hood imgesi bile farklı bir tarzda ve farklı amaçlarla kullanılıyordu. Bu yeni temsil hegemonyanın kuruluşuna tanıklık etmektedir: Sahte bir Robin Hood devlete karşı savaşmış ve şehitlerin kanlarıyla sulanmış olan ülke topraklarını yağmalamıştı. 2006'da ilçe sakinlerinin birçoğu gibi Ahmet de toprakların yeniden paylaşılmış olmasını yanlış buluyordu, zira hak ve mülk sahibi olmak için devlete "bir şey vermeniz gerekir"di. Ahmet belediye yetkililerini ve ilçe sakinlerini bu şekilde suçlayarak, ulusu ve yasal mülkiyeti kutsallaştırıyordu. Gecekondulara ilişkin bu kendi kendini suçlayıcı söylem 2006'da çok yaygındı ve dünyanın başka herhangi bir yerinde nadiren görülen bir ideolojik kapitalist başarıya işaret ediyordu.

Bu aynı zamanda eşitsizliğin meşrulaştırılmasına da yol açmıştı. İlçe sakinleri Sultanbeyli'de iyi okulların ve eğitimli insanların az olmasının suçunu imar plansız kalkınmada arıyorlardı. Bu suretle niteliksiz eğitimin suçunu kendilerine (kendi sınıflarına) ve artık yenilgiye uğramış İslamcı seferberliğe atarak sistemli eşitsizliklerin varlığını reddediyorlardı. Kısacası, Sultanbeyli'nin bu yeni temsili, siyasi birim olarak ulusu, toplumsal eşitsizlikleri ve devlete karşı ödevleri doğallaştırmıştı. Bunu mümkün kılan şey, yeni AKP belediyesinin 28 Şubat darbesi ve yerel yönetim tarafından yıkılmış olan ikili iktidarın son kalıntılarına saldırmış olmasıydı.

Otoritenin Profesyonelleşmesi

Suçlama oyunu boş sözlerden oluşmuyordu. İlçedeki otorite yapısı değişmişti. Atanmış vali merkezi konumunu yitirmiş, seçilmiş belediye egemenlik kurmaya başlamıştı. Fakat seçilmiş belediye liderleri farklı türde insanlardı ve belediyeye farklı türde insanları atıyorlardı. Artık belediyenin üst kademelerinde avukatlar, kent planlamacıları, mühendisler, mimarlar, bilgisayar mühendisleri ve doktorlar çalışıyordu; Robin Hood'ların, dini yasa koyucuların ve vaizlerin yerini onlar almıştı. Otorite figürlerindeki bu değişimin yanı sıra, otoritelerini doğallaştırma girişimleri de değişmişti. Otoriteler artık "halktan biri" olduklarını iddia etmiyorlardı. Dolayısıyla Üçüncü Bölüm'de dikkat çektiğim tohum halindeki aklileşme 2006'da AKP tarafından daha örgütlü ve sistemli bir şekilde pratiğe dökülmüştü.

Ellilerinde bir çocuk doktoru olan yeni belediye başkanı Alaaddin Ersoy'a araştırma konumdan bahsettiğimde (bir yerde, kentleşmenin siyaset ve dinle ilişkisine değinmiştim), asabi bir yanıt vermişti: "Bizim dinle siyasetle işimiz yok. Ben pozitif bilim okudum. Ben ilahiyat konuşamam. Siyaseti de siyasetçilere sormanız lazım." Ersoy daha baştan siyasetçi olduğunu reddetmiş ve kendisini yalnızca bir uzman olarak tanıtmıştı. Ben bu konuları elbette başkalarıyla da tartışacağımı ve yalnızca kendisine araştırmam hakkında genel bir fikir vermeye

çalıştığımı söyleyerek endişelerini gidermeye çalıştım. Kendisini bir din ve siyaset adamı olarak tanıtan Koçak'tan farklı olduğunu mülakatımızın daha başında göstermişti. Ersoy'un kendini anlatırken söylediklerinin ana teması otoritenin profesyonelleşmesiydi:

> Biz her gün başkan yardımcılarıyla, iki haftada bir şube müdürleriyle, üç ayda bir de tüm personelle toplanıyoruz. Kendilerini dinliyor ve söylenenlerden bir şeyler öğrenmeye çalışıyoruz. Burada hiyerarşik bir sistem kurduk, öncesinde böyle bir şey yoktu. Şimdi, sıradan bir çalışan ya da sıradan bir ilçe sakini doğrudan belediye başkanıyla görüşemiyor. Önce şube müdürünü görmesi gerekiyor, o da gerekli gördüğü takdirde durumu başkan yardımcısına aktarıyor. Ben ancak ondan sonra sorunla ilgileniyorum

Ersoy kendisinden önceki belediye yöneticilerinden farklı olarak, yönetenlerle yönetilenler arasındaki duygusal bağlar ve ortak pratikler yerine verimliliğe, hiyerarşiye ve otoritenin resmileşmesine vurgu yapıyordu.

Aslında belediyenin üst düzey yöneticilerden bazıları ve meclis üyeleri artık ilçede yaşamıyorlardı ve bu nedenle bağlar daha da zayıflamıştı. Bazı ilçe sakinleri bu durumu eleştiriyordu. Yasin gibi bazı AKP sempatizanları bile bu eleştiriyi paylaşıyordu:

> İlçeyi yönetenler halka yabancı. Buralı değiller. Ersoy halkı tanımıyor. Toplumla içlidışlı değil. Yardımcıları da ilçe dışından.

İlçede geçirdiğim altı ay boyunca, çay ocaklarında, okullarda, işyerlerinde, hatta belediye binalarında (ziyaretçilerden) benzer eleştiriler duydum. Ama yeni belediye başkanı bu eleştirilere nasıl yanıt vereceğini biliyordu:

> Biz bir şehir yönetiyoruz. Hastaneye gittiğinizde doktorların yaptığı işe bakarsınız, nerede yattıklarına değil. İnsanları gerçekleştirdikleri projelere göre değerlendirmek gerekir. Liderimiz Erdoğan'ın üç kırmızı çizgisi var: etnik milliyetçilik, bölgesel milliyetçilik ve dini milliyetçilik. Bahsettiğiniz eleştiriler bölgesel milliyetçiliğe dayalıdır. Bugüne kadar belediye meclis üyelerinin çoğu Sultanbeyli'de yaşıyordu ama Sultanbeyli'nin halini görüyorsunuz. On beş yıldır, belediyedeki teknik işlere bakan yetkililerin hiçbirinin kariyeri belediye yönetimiyle alakalı değildi. Bazıları minibüs şoförüydü. Biz kimseyi küçümsemiyoruz ama belediyeyi yönetmek için [profesyonel] bir kariyere sahip olmak gerekir. Biz bilim okumuş insanlarız ve Sultanbeyli'nin uzmanlara ihtiyacı var.

Koçak uzun sakalı ve dine dayalı söylemiyle 1990'ların İslamcılığını simgelerken; Ersoy ince bıyığı, hiyerarşiye ve profesyonelliğe yaptığı vurguyla AK Parti'nin yeni konumunu sembolize ediyordu. Karakaya (Ersoy'un selefi) sessizliği ve düşük profiliyle geçiş dönemini ve FP'nin niteliksizliğini simgeliyordu. İlçenin İslamcı liderlerinden biri otorite figürlerindeki geçişi şöyle özetliyordu:

> Koçak ormanları yok etti. Ama aynı zamanda sokaklara İslami adlar verdi. Elbette buralar dağ taşken bu sokakları da o yaptırdı. Karakaya cahil adamdır. Erbakan'ın torpillisi o. Yoksa bu mevkiye hayatta gelemezdi. Paraya, kadınlara kaptırdı kendini. Ersoy zengindir. Ama kibirlidir de. Kendini şehirli, Sultanbeylileri de köylü olarak görür.

Belediyenin otorite figürlerindeki bu değişim, kent yönetimiyle sınırlı olan münferit bir değişiklik değildi. Otorite örüntüleri ilçenin diğer kurumlarında da değişiyordu. AKP'nin yaptığı, aslında siyasal toplumun gözeneklerine sızan bu değişimi eşgüdümlü hale getirmekti. 2006'da AKP tüm ülkede sessiz sedasız yürüttüğü bir harekâtla, eski belediye ve parti yöneticilerinin yerine zengin ve eğitimli kişileri geçirdi. Bir kadın eylemci bu harekâtın partinin kadın kollarının çehresini nasıl değiştirdiğini şöyle açıklıyordu:

> Her adımımızı AB'ye girme sürecini akılda tutarak atıyoruz. Okuma yazma bilmeyen üyelerimizin gece gündüz yemek pişirerek, kıyafet toplayarak ve kapı kapı yiyecek giyecek taşıyarak çalıştıklarını biliyoruz. Onlara adaletsiz davranmak istemiyoruz ama AB'ye katılım sürecinden ötürü kültüre vurgu yapmamız gerekiyor. Çalışkan üyelerimizi kırmadan, kadın kollarının başına en azından lise mezunlarını geçirmemiz gerekiyor. Sultanbeylili kadınları özel okuma yazma ve meslek kurslarına yollayarak onların seviyesini yükseltmeye çalışıyoruz. Böylece kadın kollarında daha nitelikli kadınlar olacak.

Diğer eylemciler de eğitimli parti üyelerinin sayısındaki artışa vurgu yapıyordu. Bu aslında başbakanın emriyle oldu diyorlardı. Yönetim kadrosunun ana çekirdeğinin lise ve üniversite mezunlarından oluşmasını istemişti. Dolayısıyla muhafazakâr liderler bu genel profesyonelleşmeyi Erdoğan'ın adını kullanarak doğallaştırmaya çalışıyorlardı.

Kalıcı Sihir: Erdoğan'ın Karizması

Başbakan Erdoğan'ın karizması hızla büyüsü bozulan bu dünyada parçaları bir arada tutan sihir görevi görüyordu. Ailesi Karadenizli olan Erdoğan İstanbul'da doğmuş (1954) ve bir yoksul semti olan Kasımpaşa'da büyümüştü. Kasımpaşa'da büyümesi ona eril ve enerjik bir tarz kazandırmıştı. Gençliğinde lisanslı futbolcu

olan Erdoğan, popülerliğini olağanüstü bir örgütçü olarak geçirdiği yıllarda halk kesimleriyle olan ilişkilerine borçluydu. MSP'nin gençlik örgütünde ve sokak çalışmasında yer almış, RP yönetiminde bulunmuş ve son olarak İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı göreviyle popüler kimliğini pekiştirmişti. Sultanbeyli sakinleri kadar ülke çapında gazeteciler de Erdoğan'ı mert biri olarak tanımlamaktadır. Bu özelliği Erdoğan'ın Kasımpaşa mazisine, sporcu geçmişine ve gençlik dönemindeki örgütçülüğüne yorabiliriz.[8]

Sultanbeyli'de birçok insan AKP'yi Erdoğan'a duydukları sevgiden ötürü desteklediklerini söylemişti. Erdoğan'ın resimleri her yerdeydi. İlçe sakinleri onun konuşmalarını dikkatle takip ediyorlar, söylediklerini çok ciddiye alıyorlardı. Zaman zaman televizyon kanalları Erdoğan'ı doğduğu semti ziyaret ederken ve saçını kestirmek üzere çocukluğundaki berberine giderken gösteriyordu. Erdoğan Türk elitinin bir parçası haline geledursun, bu tür görüntüler onun "bizden biri" imgesini yeniden üretiyordu. AK Parti yandaşları sık sık Erdoğan'ın alçakgönüllülüğüyle, RP hazinesini yağmalamak ve muazzam miktarda altın istiflemekle suçladıkları Erbakan'ın imgesini karşılaştırıyorlardı. Onun kadar popüler olmasalar da, kabinedeki diğer eski İslamcılar da (Abdüllatif Şener, Bülent Arınç, Abdullah Gül vs) gerçek Müslüman ve "halk adamı" olarak görülüyordu.

Birçok AKP'liden partiye nasıl katıldığı konusunda standart bir hikâye dinledim: Erdoğan'ın hapse atılmasına yol açan şiiri okuduğunu duyduklarında gözyaşlarına engel olamamışlardı.[9] Sonra bu konuda bir şey yapmaları gerektiğine, bu adaletsizliğe seyirci kalamayacaklarına karar vermişlerdi. Erdoğan'ın kurbanlaştırılması onu bir kahraman haline getirmişti. En öne çıkan eylemciler iyi bir hatip olduğu, iletişim yetenekleri güçlü olduğu, hapis yattığı ve hareketin her aşamasında ve katında bulunmuş deneyimli bir siyasetçi olduğu için kendisine saygı duyduklarını söylüyorlardı.

Eski radikaller bile başbakanda kendilerini görüyorlardı. Eski radikallerden biri Erdoğan'ın erkekçe, samimi, karizmatik duruşu ve halk kökenleriyle bir zamanlar radikal olan tüm eylemcileri temsil ettiğini iddia etmişti. "Radikaller onu, aristokrasiden uzak, kendilerinden biri olarak görüyorlar." RP'ye katılmamış olan radikaller Erbakan'ın "aristokratik" ve mütenezzil tutumundan rahatsızlık duyuyorlardı. Ama AKP'ye katılmalarının önünde bir engel yoktu; çünkü başbakan "onlardan biriydi." Erdoğan'ın çekiciliğinin Erdoğan figürünün

---

8 Charles Kurzman'ın (2004) İran Devrimi analizinin gösterdiği üzere, seferberliğin bazı veçheleri sosyolojik açıklamayı reddetmektedir. Kanaatimce bunlardan biri karizmadır, en azından kısmen. Burada tahlil edilen etkenler Erdoğan'ın karizmasını sürdürmüş, yeniden üretmiş ve güçlendirmiş olabilir ama ben bu sosyal (ve dünyevi) unsurların karizmayı yaratıp yaratmadığını cevaplamaya çalışmayacağım.

9 Erdoğan'ın hapse atılması ve genel olarak kariyeri için, bkz. Heper ve Toktaş (2003).

çokseslilığinden kaynaklandığı söylenebilir: Gerek eğitimsiz inşaat işçileri gerekse de eğitimli radikaller kendilerini onunla özdeşleştirebiliyorlardı.

AK Parti'nin yerel kongresi sırasında Erdoğan ilçeyi ziyaret etmişti. Parti o aylarda Sultanbeyli'de çok aktif olmamasına rağmen, eylemciler olabildiğince geniş bir kitle toplamak için yoğun çaba harcamışlardı. Sultanbeyli'nin en büyük spor salonu Erdoğan'ın tüm destekçilerini toplayacak kadar büyük olmasa da, salonda binlerce insan toplanmış, yüzlercesi de dışarıda kalmıştı. Erdoğan Sultanbeyli parti yönetiminde Kürtlerin yerini Türklerin alacağı gergin bir kongreye hitap etmişti. Erdoğan salona girmeden önce, insanlar yerel siyasetin ayrıntılarıyla ve son dakika manevralarıyla uğraşıyorlardı. Türklerin galip geleceği kesin görünse de, Kürtler hâlâ umutlarını koruyorlardı ve iki taraf da olabildiğince delege kazanmaya çalışıyordu.

Başbakandan önce, (ABD'de işletme okumuş olan) ekonomi bakanı Ali Babacan konuşma yaptı. Kimse Babacan'ı dinlemedi. Yaklaşan kongre seçimlerinden ötürü herkes birileriyle konuşuyordu. Yalnızca bir kere alkışlandı. Sonra bir alkış tufanı duyuldu: Başbakan salona girmişti. Babacan hemen konuşmasını bitirdi ve mikrofonu başbakana uzattı. Başbakan konuşmaya başlayınca, tüm kalabalık coşkuyla alkışladı. İnsanlar ayağa kalkıp var güçleriyle alkışlıyorlardı. Hapiste olduğu dönemde Erdoğan'la özdeşleştirilen şarkıyı hep bir ağızdan söylemeye başladılar: "Bir Şarkısın Sen Ömür Boyu Sürecek!" Başbakan konuşmasına diğer yerel kongrelerden bahsederek başladı. Yakın dönemde doğu illerinde bulunmuştu. Birkaç kez "durmak yok" dedi ve insanları AKP için kapı kapı dolaşmaya çağırdı. Hükümetin eğitime ayırdığı fondan ve lise kitaplarını ücretsiz dağıttığından bahsedince, kalabalıktan yine çılgınca bir alkış duyuldu. Piyasa ekonomisine geçiş ve artan işsizlik ve yoksullaşma günlerinde, Erdoğan'ın şahsı ve mazisi (birkaç zayıf sosyal yardım politikası ve sloganıyla birleştiğinde) hükümete bir sosyal adalet havası katıyordu.

Başbakan bir kez daha bir hatip olarak yeteneklerini kanıtladı. Salonun nabzını tutmayı iyi biliyordu. İnsanlar Babacan'ın konuşmasında olduğu gibi kendi aralarında konuşmaya başladıklarında, temposunu ve tarzını değiştiriyor, soru-cevap formatına geçiyor, ne yapıp edip insanları yeniden ayağa kaldırıyordu.

Erdoğan uzun uzun ekonomiden bahsetti. Sağlık sektöründe özelleşmeye direnen insanları, "devletçi zihniyet"ten kurtulamamış, "komünist rejimin kalıntıları" olmakla suçladı. Her şeyi şimdi özelleştirmeyecekti, bunlar "komünist yalanları"ydı ama zamanı geldiğinde bu yapılabilirdi. Şöyle dedi: "Medeni ülkelerde işler böyle yürüyor." FP'nin "komünistlere" (Erdoğan bununla tüm solu ve Kemalistleri kastediyordu) aynı şekilde saldırmamış olması kayda değerdir. Sultanbeyli gibi öncesinde İslamcı olan yerellerde bile AKP'nin otorite figürleri 2006'da İslamcı dil kullanmak yerine, Soğuk Savaş diline başvuruyorlardı. Sonra, Erdoğan yabancı şirketlerin dahil olduğu özelleştirmeleri "paranın dini imanı

olmaz" diyerek savundu. Ayrıca hem Türkiye içinde hem de dünya pazarlarında rekabete de vurgu yapıyordu. 2006'da Sultanbeyli'de geçirdiğim birkaç ayda, ekonomiye bu yaklaşımın doğallaştığını gördüm. Erdoğan'ın özelleştirmelere karşı çıkan "komünistler", rekabet ve paranın imanı olmadığı hakkındaki sözleri farklı bağlamlarda sürekli tekrarlanıyordu. Ayrıca 2001'de milliyetçi ve İslamcı hezeyanın hedef tahtasında olan ABD doları, hem AKP'nin ekonomiyi istikrara kavuşturması hem de Erdoğan'ın uluslararası mali ilişkileri savunması sayesinde hayatın olağan bir parçası haline gelmişti. Dini olmayan özelleştirme ve piyasalaştırma bu eski İslamcının siyasi çalışması sayesinde doğallaşmıştı.

Fakat Erdoğan'ın ilçe sakinleri için bir Tanrı mertebesinde olmadığını da belirtmek gerekir. Erdoğan'ın doğallaştırabileceklerinin de bir sınırı vardı. Erdoğan yerel belediyenin imar planından uzun uzadıya bahsetmiş ve sonunda şöyle demişti: "Belediyenin projesini desteklemeniz lazım." Bu cümleyi ya da bu konuşmadaki diğer cümleleri kimse alkışlamamıştı.[10] Doğallaştırmanın sınırları, özellikle de geçim açıkça tehdit edildiğinde belirginleşiyordu. Kapitalizm ulusal düzeyde doğallaştırılmıştı ama yerel ve kişisel düzeylerde kayıtlı kapitalizm tamamen doğallaşmamıştı. Yine de AKP—Erdoğan'ın karizmasından da aldığı güçle—sonunda bunu da başarırsa, kimse şaşırmasın. Sonuçta, takke takacak kadar dindar kişiler 2000 yılında "paranın dini imanı olmaz" cümlesini de alkışlamıyorlardı ama 2006'da durum değişmişti.

Erdoğan tüm konuşma boyunca en fazla bir kere "Allah" dedi. Dini retorik de hemen hemen kalkmıştı. Halbuki FP mitinglerinde konuşmalar İslami kelimelerle süslenirdi. (Örneğin 2001'de İstanbul'un merkezindeki bir FP mitinginde parti lideri konuşmasını, "Allahın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun" diye açmıştı.) Erdoğan'ın konuşmasında bu gelenekten eser yoktu.[11] Bu spor salonunda toplanmış insanlar bir on yıl önce İslamcı davanın mücahitleriydi. Oysa 2006'ya gelindiğinde resmi, profesyonelleşmiş siyasete girmişlerdi ve burada genel temayülü ve ideolojisinden ziyade hükümetin hizmetleri ve icraatları tartışılıyor ve övülüyordu. Böylece Erdoğan'ın kitlelerle ilişkisi sekülarizmi, profesyonelleşmeyi ve kapitalizmi kısmen de olsa doğallaştırmıştı. AK Parti önderliğinin faaliyetleri bu profesyonelleşmeyi birlik vizyonlarındaki bir dönüşümle birleştirmişti.

---

10 Erdoğan'ın kendisi de 1994 yerel seçimlerinden önce Sultanbeyli'de yasadışı bir bina yaptırmış olduğu için eleştirilere maruz kalmıştı. Çakır ve Çalmuk (2001) bunun halk nezdinde gecekondulara bir saldırı olarak yorumlandığını ve böylece Erdoğan'ın halk kesimleri arasındaki karizmasını güçlendirdiği kanaatindedirler.

11 Halka hitaben konuşmalarda dini söylemin azalmasına paralel olarak, AKP'nin programında özellikle de FP programıyla kıyaslandığında dini atıflar neredeyse kaybolmuştu.

Ümmetçiliğin Milliyetçilik ve Batı Hegemonyasınca Massedilmesi

İlçe sakinleri arasında birçok karışık duygu ve farklılık olmasına karşın, İslamcıların genel yönelimi Türk milliyetçiliğiyle karışık ümmetçilikten uzaklaşıp, Batı dünyasına dini icazetli katılımla karışık Türk milliyetçiliğine kaymıştı. Bu süreç kapitalizmin doğallaştırılmasıyla kol kola gitmişti. AKP önderliğiyle çay ocakları, camiler, gazeteler ve işyerlerindeki gayri resmi sohbetler arasındaki ilişki Sultanbeyli'nin parçalı siyasi birliğinde değişikliklere yol açmıştı. AKP önderliğinde ümmetçiliğin milliyetçilik ve yeni ortaya çıkan küresel politika tarafından massedilmesi, siyasi birlik anlayışında pasif devrime denk düşüyordu.

Batı'ya Dair Değişen Algılar

2006'da Irak savaşından ötürü, ABD karşıtı duygu patlamasıyla Amerikan sistemi hakkında artan bilgi ve hayranlığın kol kola gittiğini gözlemledim. İlçe sakinlerinin beş yıl içinde ABD'yi takdir eder konuma gelmiş olmaları beni çok şaşırtmıştı. Oysa konuştuğum hiç kimse henüz ABD'yi ziyaret etmemişti. Bir diğer çarpıcı özellik de ABD'nin toplumsal ve siyasal niteliklerine ilişkin değişimin olumlu bir yön izlemesiydi.

AKP'nin bir gençlik kolları toplantısından sonra, hepsi de yirmilerinde olan en aktif üç erkek üyesiyle birlikte bir pastaneye gittik. Pastanede yalnızca erkekler vardı. Gençlerden biri bilgisayar programcısı olarak belediyede çalışıyordu. Doğulu Türk bir aileden geliyordu; ABD toplumu ve siyasetini çok merak ediyordu ve bana birçok soru sormuştu. ABD banliyölerindeki ("sabörb") coğrafi modeli inceliyordu ve bu konuda çok olumlu düşünceleri vardı:

> Mükemmel bir sistem kurmuşlar. Her şey ayrı bir yerde. Kent merkezinde toplaşma yok. Özellikle de bu sabörbler bir harika. Biz de Sultanbeyli'de aynı şeyi yapmak istiyoruz. İlçenin en seyrek nüfuslu ve en az gelişmiş bölgesinde bir eğitim merkezi kuracağız. ABD'deki üniversite kentleri gibi olacak.

ABD AK Partililer için giderek bir model haline geliyordu ve bu durum, İslamcılar arasındaki eski "ehl-i kitap" onayının çok ötesinde bir şeydi. ABD'ye duyulmaya başlanan hayranlık her birinin kendi mesleğindeki daha ayrıntılı bilgiye dayalıydı ve dolayısıyla ilçedeki profesyonelleşmeyle kol kola gidiyordu. Amaç artık ideal bir İslam cumhuriyeti kurmak değil, ABD gibi muhafazakâr bir imparatorluk haline gelmekti.

Değişen Batı algıları yalnızca insanların çalışmasını değil, yaşam kararlarını da değiştirmişti. Örneğin ABD'ye taşınmak isteyen birçok insana denk geldim. Ilık bir mayıs günü öğleden sonra, ilçeyi ilk ziyaret ettiğim dönemde birlikte çalıştığım matematik öğretmeni Abdullah'la karşılaştım. Abdullah muhafazakâr bir aileden geliyordu. Gençliğinde hem sağcı milliyetçilikle hem de İslamcılıkla

bağı olmuştu. 2000 yılındayken (yirmi beşindeyken) ABD hakkında Müslümanların ve siyahların ezildiği ırkçı bir ülke olarak olumsuz bir algıya sahipti. Erkek kardeşi gençliğini Milli Gençlik Vakfı için faaliyet yürüterek geçirmiş faal bir İslamcıydı. Öğretmenlerin katılımının zorunlu olduğu bir bayram töreninin çıkışında karşılaştık. Yanında yeni eşi vardı. Epey kilo almış, kelleşmiş ve başörtülü bir kadınla evlenmişti. Beni gördüğüne çok memnun olmuştu ama muhafazakâr biri olduğundan beni eşiyle tanıştırmamıştı. Kardeşi şimdi ABD'de müzik eğlence programları yapan bir radyo kanalında çalışıyordu. Kardeşi önce İngiltere'ye gitmiş, orada ABD'li bir meslektaşıyla tanışmış ve sonra da evlenip ABD'ye taşınmıştı. Abdullah da ABD'de dini çalışmalar mastırı yapmak üzere kardeşinin yanına gitme planlarını yapıyordu. "Biliyorsun, ABD bu eğitimi alabileceğin en iyi yer" demişti. Beş yıl önce kendisinden ABD hakkında duyduğum tek olumlu söz başörtü takmanın serbest olmasıydı. Kardeşiyle beraber o da değişmişti. Abdullah'ın ABD'ye duyduğu dini temelli tepki dini temelli bir hayranlığa dönüşmüştü.

Avrupa hakkındaki ortak hisler de olumlu yönde değişmişti. AB'nin Aralık 2006'daki Türkiye karşıtı kararları henüz unutulmamıştı ama yine de eski İslamcıların AB'ye girme konusunda çok olumlu düşünceleri vardı. Örneğin, laik milliyetçi paramiliter örgütlerin darbe planlarına ilişkin yeni açığa çıkmış bilgilerin Türkiye'yi sarstığı bir haziran günü,[12] Yaman'ı ziyaret ettim. AB'ye katılmaktan başka çare olmadığını söyledi. Türkiye için tek kurtuluş yolunun bu olduğunu düşünüyordu, zira "aksi takdirde hiç kimse bu ülkedeki derin güçlerle başa çıkamaz"dı. Diğer eski İslamcılar da, vurgulamaktan hazzettikleri gibi "Kopenhag kriterlerini" canı gönülden destekliyorlardı. Fakat birçoğu korumamız gereken şeyler olduğunu ve Avrupa'nın demokrasi anlayışına katkı sunabileceğimizi de eklemeden geçmiyordu. Avrupa'nın zina ve eşcinsellik konusundaki liberal ve laik yasalarında da değişiklikler olmasını istiyorlardı. Ayrıca ölüm cezasının vazgeçilmez olduğunu düşünüyorlardı. Bu açıdan birçoğu ABD yasalarını daha adil buluyordu. Mevcut ABD düzeniyle anlaşamadıkları temel konulardan biri cinsiyet eşitliğiydi. Birçok insan bu hususlar gözden geçirildikten sonra, kendi İslam anlayışlarıyla Batı demokrasisi arasında kusursuz bir uyum olduğunu düşünüyordu. Böylece eski İslamcıların belli İslami tarzları koruma arzusu, bir İslam devleti kurmaktan ziyade AB'ye katılma sürecine kanalize olmuştu.

Diğer yandan, Arap dünyasına verilen onay da azalmıştı. Müslüman Kardeşler'e, özellikle de Mısır kanadına duyulan neredeyse mutlak hayranlık, 2001'de FP üyeleri ve partili olmayan İslamcılar arasında çok yaygınken, şimdi yerini eleştiriye, hatta bazen mütenezzil bir yaklaşıma bırakmıştı. Birçok eylemci

12 2006'daki istihbarat savaşları ve komplolar için, bkz. Tuğal (2007).

bana Türklerin Müslüman âleminin geri kalanından öğrenecek bir şeyleri olmadığını söylemişti, zira yalnızca Türkiye'de Batı dünyasıyla müzakere yürütecek kadar güçlü bir İslamcı parti iktidara gelmişti. 2000 yılında Pakistan ve Mısır'daki İslamcı hareketlerin faziletleri hakkında vaaz çeken elli yaşındaki bir esnaf, şimdi şöyle diyordu: "Biz Müslüman Kardeşler'in örnek alınacak bir model olduğunu düşünüyorduk. Ama sonra bunun düşük nitelikte bir hareket olduğunu öğrendik. Şimdi *onlar* AK Parti'yi örnek almaya başlıyor." Böylesi toptan bir değişim yüksek eğitim görmüş kişilerle eylemciler arasında daha yaygındı.

Ne var ki Amerikan sistemine duyulan hayranlık en eğitimsiz inşaat işçileri arasında bile yaygınlaşmıştı. Örneğin elli yaşında bir inşaat işçisi olan Harun, ABD hakkındaki görüşlerini şöyle anlatmıştı:

> Çok güzel bir ülke. Sınıflarda her türlü kıyafetin serbest olması çok güzel. Her pazar, kiliselerine gidiyor olmaları da güzel. Orada demokrasi var. Ölüm cezasının kalkmamış olması da güzel; böylesi daha adil. Ama dünyanın geri kalanını eziyorlar. Irak'ta ve Guantanamo'da yaptıklarını görüyoruz.

Doğu Karadeniz doğumlu olan Harun ANAP'tan AKP'ye geçmişti ve bu değişikliğin (ekonomi ve din dışında) bir nedeni de partinin "uluslararası gelişmeleri" okuyabilmesiydi. Özetle, AKP yandaşları arasında ABD hakkında duyduğum en yaygın görüş ABD'nin iç yapısını sevdikleri ve model olarak aldıkları ama kendi sınırları dışında yaptıklarını tasvip etmedikleriydi. Dolayısıyla ABD'nin sosyal modeli İslami açıdan caizdi, hatta arzulanır bir şeydi ama ABD'nin şiddete dayalı uluslararası ilişkileri için aynısı geçerli değildi. O halde, AK Parti'nin ABD yanlısı dış siyaseti neden Sultanbeyli sakinleri arasında tepkiye yol açmamıştı?

AKP'nin Batı Yanlısı Politikalarının Meşrulaştırılması

İslami eylemciler AK Parti'nin açıktan Batı yanlısı dış siyasetini dini ve milliyetçi açıklamalara başvurarak meşrulaştırıyorlardı. En ateşli Batı karşıtları bile görüşlerini değiştirmişlerdi. Cemaatin kalabalık olduğu bir cuma namazı öncesinde, Kamil (beş yıl önce Batı karşıtı vaazlarıyla tanınan ilçedeki en büyük üçüncü caminin imamı; ayrıca bu bölümün ilk kısmına bakınız) şöyle bir vaaz vermişti:

> Vasat ümmet olmayı öğrenmemiz gerekiyor. Vasat ümmet olmak, orta yolu tutmak ve itidal sahibi olmak demektir. İslam orta yolun dinidir. İslam, ifrat ve tefrit arasında bir dindir. Siyasi meseleler söz konusu olduğunda, tartışmada söylenen tüm şeylerin bir vasatını alarak en güzel fikre ulaşın. Hıristiyanlık'ta dünyadan kopuk bir ruhban sınıfı vardır. Ne çalışırlar ne de evlenirler, tüm yaşamlarını dine adarlar. İslamda ise ruhban sınıfı yoktur ve vaizlerle hocalar ticaretle ilgilenirler. Dinle geçinmezler. Yahudiler ise tersine

> ibadeti unutmuşlardır; tüm yaşamlarını ticarete adarlar. Allah cumartesileri onlara istirahat günü olarak belirlemiştir ama onlar cumartesileri bile çalışıyor. Tabii ki İslamda da bunların muadilleri vardır. Günlük hayatın gailelerinden elini eteğini çeken bazı tarikatçılar var. Bu dünyayla ilişkilerinin olmamasıyla övünüyorlar. Keza tüm zamanlarını sohbetlere ve *emr-i bi'l-maruf*'a verip çalışmadan yaşayanlar da var. Son olarak, İslamı yeniden yorumlayan ve taleplerini yumuşatarak Musevilik gibi bir din haline getirenler var [İslamcı modernistleri kastediyor]. Dolayısıyla örnek bir Müslüman olmak için, çalışma hayatını ve din hayatını dengelemeniz gerekir. Bu dünyanın hazlarından uzak durmayın ama bunların peşinden koşarken aşırıya da kaçmayın. İslamın ideal siyasi çizgisi böyle bir şeydir. Aşırılıklar arasında köprü olmamız gerekiyor. Çatışmalı halleri mutabakata vardırmamız gerekiyor. Diğer tüm devletlerin aracı olarak güvendikleri bir millet ve devlet olmamız gerekiyor. Bu nedenle Türkiye, Batı ile İslam arasında bir köprü olmak zorundadır. Yeryüzüne barış bu şekilde gelecektir. İslam bize düşmana gereksiz yere zarar vermememizi ve arkadaşlarımızla aramıza mesafe koymamızı da öğretiyor. Bugünün düşmanlarının yarının dostları olabileceğini, bugünün dostlarının da yarının düşmanları olabileceğini unutmamalıyız.

2000-2002 arasında birçok hutbesini dinlemiş olduğumdan, Kamil'deki değişim beni şaşırtmıştı. Bu tür vaazları geçmişte daha laik ilçelerde duymak mümkündü ama beş yıl önceki Sultanbeyli'yle kıyaslandığında büyük bir tezat teşkil ediyordu. İlçeyi İslamileştiren imamlardan biri olarak tanınan Kamil, 2006'da itidal vaaz eder olmuştu ki onun gözünde itidal Batı ile Müslüman dünyası arasında şefaatte bulunmak demekti. Kamil'in gözünde en İslami çizgi buydu. Dolayısıyla en radikal vaizler ve camiler bile merkeze kaymıştı. İslamın küreselleşen dünya tarafından massedilmesini doğallaştırmanın yanı sıra, Kamil şu benzerlikleri kurarak (dini) kapitalizmi de doğallaştırıyordu: İslamın Hıristiyanlığa ve Museviliğe üstünlüğü kadar bariz olan şey, dindar ve mutedil çalışma hayatının işten kaytarma ve işe aşırı bağlılığa üstünlüğüydü. Nasıl İslamın Musevilikten ve Hıristiyanlıktan doğal bir farkı varsa, aynı şekilde AK Parti'nin aracı konumunun da Batı emperyalizmi ve dini fanatizm gibi aşırı konumlara üstünlüğü vardı.

Fakat İslamın Batı'yla bütünleşme gibi ulusal bir proje tarafından massedilmesi her zaman bu şekilde pürüzsüz değildi. Ortadoğu'da ABD'nin politikalarına duyulan yaygın tepkiden ötürü, AK Parti farklı kesimlere farklı tepkiler göstermek zorunda kalıyordu. Sultanbeyli'deki destekçilerinden çoğu AKP'nin dış politikada göründüğü kadar ABD yanlısı olmadığına inanıyordu. Bu görüş hem seçmenlerden hem de yereldeki üst düzey siyasetçilerden destek görüyordu. Ragıp (bkz. Üçüncü Bölüm) ilçede AKP'nin önde gelen liderlerinden biri olarak akademisyenler, siyasetçiler ve istihbaratçılar arasında partinin dış politika

konularının tartışıldığı bazı dışa kapalı toplantılara katılıyordu. Dediğine göre, bu toplantılarda hâlâ Büyük Ortadoğu Projesi'ni savunanlar da yer alıyordu; ama Türkiye'nin Rusya ve Çin'le koalisyon oluşturması gerektiğini düşünenler de vardı (bu eğilim hem laik hem de İslamcı çevrelerde 2006 ve sonrasında çok yaygındı). Ayrıca AKP ile ABD arasında Washington'daki son toplantılarda şiddetli bir kavganın olduğunu ve bu nedenle partinin koalisyon ortağı olarak yeni dünya güçleri aramak zorunda kalacağını da söylemişti. Ragıp'ın bahsettiği toplantılardan aylar sonra, AKP hâlâ ABD'nin dış politikasını destekliyordu. AKP Büyük Ortadoğu Projesi'ni destekleyen başlıca hükümetlerden biri olmakla beraber, kendi tabanının ABD karşıtı olduğu izlenimi yaratmayı başarmıştı.

Üniversite mezunu, siyasi deneyim sahibi ve entelektüel açıdan birikimli insanlar AKP'nin antiemperyalizm demagojisine nasıl inanmışlardı? Cevap, AKP liderlerinin siyasi ve toplumsal geçmişleriyle, yani radikal İslami kökenden ve halkın içinden geliyor olmalarıyla alakalıydı. Yasin bir gün, hükümetin ekonomideki sicilinden bahsederken, mevcut ekonomik göstergelerden daha önemli gördüğü bir şeye dikkatimi çekmişti:

> Bu hükümet Türkiye'nin gördüğü en yerel, en milli,[13] en halkçı ve en ezilen yanlısı hükümet. Kabineye bak, bakanların hepsi de halkın içinden çıkma. Ayrıca en doğru dış politikayı izliyorlar.
>
> A: O halde, hükümetin 2003'te ABD'ye Irak'a karşı savaşta Türkiye sınırlarını açmaya çalışmış olmasını doğru bir dış politika olarak mı görüyorsun?
>
> Yasin: Bizi Irak'a girmekten Allah korudu. Bu, hükümetin en büyük hatasıydı. Ama belki de ince bir oyun vardı orada. Hükümet açıkça ABD'ye izin verme kararı aldı. Ama sonra liderlerden biri, "Kararı Meclis verecek" dedi. Bu aslında "aleyhte oy verin" demekti ve Meclis de bu mesajı doğru okudu. [...] Eğer AK Parti tamamen milli davranmıyorsa, sistem yüzündendir. Bir parti milli davrandığında, hükümetten indiriyorlar. AK Parti bize en yakın parti ama kendisini saklaması gerekiyor.

Böylece hükümeti destekleyen bazı eski radikaller açısından AKP'nin ABD yanlısı dış politikası bu şekilde, "tersinden bir komplo teorisi"yle açıklanmış oluyordu (Türkiye'deki sağ gelenekte bu tür teorilerin yeri konusunda, bkz. İkinci Bölüm). Ayrıca Yasin AKP'yi milli olduğu için de destekliyordu ve tersinden komplo teorisi partinin radikal İslamcı olmasıyla alakalı değildi. Eskiden tüm partileri İslama bağlılık dereceleri üzerinden değerlendirdiği düşünüldüğünde,

13 "Milli" teriminin çok katmanlı ve ihtilaflı anlamı için, bkz. Giriş.

önemli bir değişiklikti bu. Dolayısıyla İslam milliyetçilik tarafından daha da massediliyor, ikisi de kasıtsız bir şekilde Batı'yla bütünleşme yanlısı bir ulusal proje tarafından massediliyordu. Yasin'in arkadaşı daha da entrikalı bir komplo teorisi eklemişti:

> Bugün tüm Müslümanlar Türkiye'den önderlik bekliyor. Halifeliğin merkezi Türkiye'dir. İslamın sancağı Topkapı Sarayı'ndadır. Müslümanlar ayağa kalktığında, biz bu sancağı taşıyacağız. Ortadoğu'nun başında Türkiye var: Ortadoğu'da Türkiye'den başka güçlü devlet yok. Bugün ABD'nin Irak'a, İran'a ve Suriye'ye saldırısı takıyyedir. Gerçek hedef Türkiye'dir. Türkiye'ye saldırmak için Türkiye'nin altını boşaltıyorlar. Diğer yandan sanki hedefte biz yokmuşuz gibi hareket ediyorlar.

Gerek Yasin gerekse de arkadaşı 2000'de ümmetçiydi. Kürtleri ezdiği için Türk devletini fazlasıyla eleştiriyorlardı. Çözümün ulusötesi bir İslam devletinde yattığını düşünüyorlardı. Tıpkı Yasin gibi, arkadaşı da 2006'ya gelindiğinde milliyetçiliğe kaymıştı; Sultanbeyli'deki üniversite mezunu eski radikallerle kıyaslandığında, lise mezunları arasında çok daha yaygın bir değişimdi bu. Yasin'in arkadaşı sağ milliyetçilerin ve Kemalistlerin yaydığı komplo teorisine bile inanıyordu: Türkiye (tüm ezilen ulusların temsilcisi olarak) ile ABD tarihin en büyük savaşlarından birine girişmek üzereydi. Tek fark, onun komplo teorisine İslami bir veçhe eklemiş olmasıydı: Savaş ezilen uluslarla ABD arasında değil, ümmet ile ABD arasındaydı. AK Parti'den (ve Türkiye'den) Amerikalılara karşı bu büyük savaşta tüm ümmetin önderliği rolünü oynamasını bekliyordu. Dediklerine göre AKP de bu role inanıyordu ama ABD'nin çıkarlarını savunuyormuş gibi davranıyordu. Bu ve benzeri incelikli komplo teorileri sayesinde, bir zamanların aktif İslamcıları tarihin akışına seyirci kalmış ve meseleleri güvenilir liderlerine havale etmişlerdi. Böylece milliyetçilik, pragmatizm ve ümmetçilikten oluşan çelişkili karışım Türkiye'nin Batı'yla bütünleşmesini güçlendirmişti.

Kürt Sorununun Kızışması

Pasif devrim Batı'yla bütünleşme konusunda kararlı adımlarla ilerlemesine karşın, aynısı Türkiye'nin iç bütünlüğü için geçerli değildi. 2006'da ilçe etnik temelde bölünmüştü. AKP Türklerle Kürtleri hâlâ eski İslamcı partilerin yöntemleriyle birleştirme gayretindeydi ama gittikçe daha fazla zorlukla karşılaşıyordu. Türkler arasında yaygın muhabbet konularından biri Kürtlerin Sultanbeyli'ye verdikleri sözde zarardı. Kürtler hakkındaki çok yaygın şehir efsanelerinden biri, her Kürt ailesinin on-on beş çocuğu olduğu, babalarının tembel oldukları için (yani zorla göç ettirildikleri için değil) işsiz kaldıkları ve bunun sonucunda tüm çocukların suça bulaştığıydı ki beş yıl önce böyle bir efsane yoktu. İlçenin toplumsal kötü-

lüklerinin kökeninde Kürtler vardı. Ben bu analizi çay ocaklarında sayısız kez duydum. Kısmen bu artan milliyetçiliğe tepki olarak, (İslamcı partilere bağlı olmayan) bazı Kürtler Kürt milliyetçisi Demokratik Toplum Partisi (DTP) etrafında daha sıkı saf tutmuştu. Türkler tüm Türkiye'deki Türk milliyetçisi stratejiye uyarak, bu milliyetçi hareketliliğe "ırkçı" damgasını vurmuşlar ve onu iblisleştirmeye çalışmışlardı. Cuma hutbelerinde, kızgın hocalar Kürt milliyetçilerini ırkçılıkla suçluyorlardı. Oysa 2001'de Kürt milliyetçiliği karşıtı propaganda yürüten bir camiye rastlamamıştım.

Gerilimin ırkçı bir çizgiye kaymakta oluşu kayda değerdir ama iki parti de ırkçılıktan sakınmaya çalışıyordu. Irkçılık çoğunlukla kamusal olmayan bağlamlarda ortaya çıkıyordu. 1980'lerde ve 1990'larda ilçenin önde gelen İslamcılarından ve tüccarlarından biri olan Mustafa'yla yaptığım mülakatta, kendisi ilçedeki dini yaşamı çarpık diye nitelendirmişti. Görünüşte dindar olan birçok insanın riyakâr olduğunu ve "samimi" olmadığını savunuyordu. Ayrıca uyuşturucudan ve kaçakçılıktan yakasını sıyıramayan bir ilçede başka türlü olmasının da beklenemeyeceğini söylüyordu. Bu noktada bana kayıt aletini kapattırdı ve bunun tek nedeninin Doğulular olduğunu söyledi. Doğulular ilçeye gelmiş ve durumu kötüleştirmişlerdi. Aynı vurguyu koruyarak, AKP'nin ekonomi politikalarını desteklediğini söyledi ama "Kürt sorunu" gibi meseleleri gündeme getirmekle ülkeye herkesten çok zarar verdiğine dikkat çekti. (2006'da resmi söylemde "Kürt sorunu" olduğu hâlâ reddediliyor ve yalnızca Güneydoğu'da terörizm sorunu olduğu savunuluyordu.)

Karadeniz doğumlu İslamcı bir inşaat işçisi olan Hayri de kayıt aletim kapalıyken aynı tepkileri dile getirmiş ama Mustafa'dan da ileri gitmişti. Hayri mülakatımızın bitmesine yakın, demokrasinin gerekli olduğunu vurgulamaya başlamıştı. Kendisine dini meseleler haricinde (mesela etnik meselelerde) de demokrasi isteyip istemediğini sordum. Kafasını salladı:

> O ayrı bir konu. [...] Etnik haklardan bahsedenler aslında Türkiye'yi bölmek istiyorlar. Ama ben şunu söylemek istiyorum: Eğer bir Kürt devleti kurarlarsa ve benim mahallemdeki Kürtler mahallemde kalmaya devam ederlerse, onları zorla çıkarırım. Eğer gitmezlerse, hepsini öldürürüm.

Bu ruh halinin beş yıl önce, özellikle de dindarlar arasında bulunmadığını belirtmek önemlidir. 2006'da ırkçılık hâlâ gayri meşru olduğundan, katliam planları yalnızca kayıt dışı dile getiriliyordu. Irak'ta özerk bir Kürt bölgesinin doğması, ABD'nin Kürtlere verdiği destek ve AKP'nin reformları bağlamı değiştirmişti. Benzer şekilde diğer bağlamlarda da, bazen çay ocağındaki bir adam patlıyor ve "Bu Kürt mahallesini napalm bombasıyla bombalamak lazım!" diyordu (2006'da çok sık duyduğum bir cümle) ama diğerleri onu sakinleştiriyor ve

bunun çözüm olmayacağını söylüyorlardı. Katliam arzuları yayılıyordu ama herkese bulaşmamıştı.

Kürtlere karşı yükselen tepki ilçede pazar ekonomisine ve profesyonelleşmeye geçişten bağımsız değildi. Nisan ortasında Fikret'in (bkz. Dördüncü Bölüm) dükkânına gittim. Kendisine hükümetin "Şemdinli sorunu"nu çözemediğini söyledim (Ergenekon davası henüz başlamamıştı). Hatırlatmak gerekirse, Şemdinli'de paramiliter güçlerin gerçekleştirdiği bir bombalama eyleminin ardından, savcı bu güçlerin peşine düşmüş ama laiklik yanlısı gazeteler bir cemaatle ilişkisi olduğu gerekçesiyle savcıya saldırmışlardı. Hükümet önce savcının arkasında durmuş ama sonra askerin tepkisinden korktuğundan geri adım atıp savcıyı yalnız bırakmıştı. Türkiye'deki laik liberal aydınlar büyük hayal kırıklığı yaşasalar da, dini çevreler bu meselenin üzerinde fazla durmamışlardı. Sultanbeyli'deki mütedeyyin Türkler Türkiye'deki diğer paramiliter operasyonları açıkça kınasalar da, Şemdinli meselesi hakkında farklı hisler taşıyorlardı, zira Kürt milliyetçilerinin bu tür şeyleri hak ettiklerini düşünüyorlardı. Örneğin Fikret'ten şu cevabı almıştım:

> Onlar [savcı ve hükümet] bu işe bulaşmamalıydı. Daha baştan yanlıştı. Sessiz kalmalıydılar. [...] Her devletin bu tür gizli yapıları vardır. Zengin insanlarda bile var: Kendilerini korumaları gerekiyor. Arkalarında bilerinin olması gerekiyor. Yasalar işlemeyince, güçlü insanların öz savunma için yasadışı yollara başvurmaları gerekiyor. Her şeyi mahkemeler ve polis halledemez. Elbette bunun da kendine özgü bir yasallığı olacak. Kötü amaçlara alet edilmemesi gerekiyor. Ama bu devlet kendini korumak zorunda. Doğu'da gizli emelleri olan yabancı güçler var. Devletin de kendi projeleri var.

Sultanbeyli'nin kapitalizm ve devlet karşıtı eski İslamcılarından biri olan Fikret, mülk sahiplerinin yasadışı adımlarını doğallaştırmak üzerinden Kürtlere karşı baskıları normalleştirmişti. Başka bir deyişle, bu çifte bir normalleştirmeydi: Hem devlet hem de kapitalizm normalleştiriliyordu. Gençliğinde her ikisine de karşı çıkan bir insandan bunu duymak ilginçti. Fikret şöyle devam etti:

> Devletin geçiş yaşadığı bir dönemde bu tür aşırı olaylar olacaktır. Bu yalnızca bir istisna. Belki de bunun arkasında bazı [paramiliter] yapılar var ama bunlar bitecek. Tüm devlet yasallaşıyor. Biliyorsunuz, eskiden ... [kendi mesleğini söylüyor burada] olmak çok kolaydı. Birkaç yıl bir ...nın yanında çalışmak yeterliydi. Ama şimdi sistem değişiyor. Şimdi ... olmak için herkesin sertifika alması gerekiyor. Devlet de aynı yönde ilerliyor. Kendi alanına girmeyen işleri bırakıyor. Önceden devlet demir, çelik, bakır gibi işlere giriyordu. Ama şimdi, tüm bunlardan elini eteğini çekiyor. Bunlar [Kürtlere karşı yasadışı

> eylemler] devletin çekilme sürecinde yaşadığı krizlerdir. Devlet bir boşluk bırakınca, bazı insanlar bunu doldurmaya çalışıyorlar.

Fikret neoliberalleşmeyi (kamu işletmelerinin özelleştirilmesini) ve profesyonelleşmeyi (kendi iş hattının yasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesini) doğallaştırarak, Kürtlere karşı yasadışı şiddete bir mantık bulmuştu. Fikret bu suretle, neoliberalleşmenin belli ilişkileri, meslekleri ve mülkiyeti kayıt altına alırken, geniş bir kayıt dışı alan yaratmasını (ve bu kayıt dışılığın çözümünü belirsiz bir geleceğe ertelemesini) de normalleştirmiş oluyordu. Artan Türk milliyetçiliği neoliberalizmin, özel mülkiyetin ve profesyonelleşmenin doğallaştırılması yoluyla hegemonyayı rahat rahat güçlendirirken, Kürtleri dışlaması nedeniyle tam bir hegemonya kurma noktasında sıkıntılar yaşıyordu.

İlçede gittikçe büyüyen kayda değer bir Kürt nüfusu olmasına karşın, Kürtlerin siyasi ve ticari güçleri azdı. 2001'de olduğu gibi, içlerinden yalnızca bir azınlık DTP'yi destekliyordu. Farklı partilerden Kürtler ayırımcılığa maruz kaldıklarından yakınıyorlardı ama bu bir tabu olduğundan, Türklerin yanında bu konuda konuşmuyorlardı. AKP'nin yerel kongresinden bir ay sonra, partinin önde gelen Kürtlerinden Zaim'i ziyaret etmiştim. AKP'nin yeni yönetiminden iki Türk üyeyle ilçenin altyapı sorunlarını tartışıyordu. Bu iki üye oradayken, Zaim partinin politikalarından ve ilçenin tarihinden AK Parti'nin resmi söylemi çerçevesinde kalarak bahsetti. Ama herkes gittikten sonra, kendi mazisi hakkında çok önemli ayrıntılara girdi. İlçedeki ilk iki AK Parti yönetiminde önemli bir rol oynamıştı. Ama Türklerin egemen olduğu üçüncü yönetimde kendisine daha küçük bir görev vermişlerdi ve o da en sonunda istifa etmişti:

> Belediye meclisinde bir tek ben yerel yönetimin zaaflarını dile getiriyordum. Sonunda, günah keçisi olmamak için partiden istifa ettim. Gizli emellerim hakkında spekülasyonlara son vermek için, belediye meclisinden de istifa ettim. Aksi takdirde, insanlar partiyi kullandığımı ve sonra kendi menfaatim için belediye meclisinde kaldığımı söyleyeceklerdi. Oysa gerçekte, Doğulu olduğum için şikâyetlerim ciddiye alınmadığından rahatsız olmuştum. Elbette Kürt olmam da bir etkendi. Konya doğumlu olsaydım, her şey farklı olurdu. O zaman anadilim Türkçe olurdu. O zaman herkes beni dinler ve fikirlerimi ciddiye alırdı. Ben Muş'ta doğdum ve bu daha ilkokuldan itibaren benim karşıma bir engel olarak çıktı. Okulda hep zorluklar yaşadım çünkü öğretmenin sorduğu soruları bile anlamazdım. Beşinci sınıftayken sorulanlara yanıt verebilmek için her soruyu beş defa okumam gerekiyordu.

Sultanbeyli'de siyasete ve Türkiye'deki tüm sisteme ilişkin bu tür yaygın şikâyetlere karşın, Kürtler ayırımcılığa karşı cephe oluşturmamışlardı. Birbirlerine karşı kü-

çümseyici algıları vardı ama egemen güçlerin onları birbirlerine düşürdüğünden de yakınıyorlardı. Kuzey Irak'taki gelişmeler hakkında olumlu hisler besleyenler vardı. İlçedeki Kürtler o bölgenin petrol bakımından müthiş zengin olduğunu ve bu petrolün nihayet ilk kez yerel halk tarafından kullanılacağını söylüyorlardı. Bir gün ilçedeki Kürt esnaflardan birinin dükkânında sohbet ederken, dükkân sahibinin bir akrabası geldi. Dükkân sahibi ona ticari kamyonuyla Irak'a gitmesini tavsiye etti. Ama akrabası gidemeyeceği yanıtını verdi; çünkü Kürt kökenli olmasına karşın Türk milliyetçisiydi ve rüşeym halindeki Kürt devletine yardım etmek istemiyordu. Dükkân sahibi sonradan bana tüm ailenin Türk milliyetçisi olduğunu ve Kuzey Irak'taki fırsatlardan yararlanmamayı tercih ettiklerini söyledi. Fakat birçok Kürt yararlanıyordu ve Irak'la ara ara ticaret yapan Kürt kamyon şoförleri mütevazı bir sermaye biriktirmişlerdi. Türkiye'de üniversiteye giremeyen birçok Kürt de öğretim dili Kürtçe olan üniversitelerden diploma almak için Kuzey Irak'a gitmeye başlamıştı. Dolayısıyla özerk Kürt bölgesi yalnızca uzak bir siyasal umut değil, Kürtlerle Türkleri birbirlerinden daha da koparacak olsa da Kürtler için ekonomi ve eğitim alanında bir fırsat kapısıydı.

Geçmişte bu iki grubu aynı çatı altında birleştiren İslamcı siyaset de zorluklarla boğuşuyordu. Sultanbeyli'ye ikinci gidişimde Mart 2006'daki AK Parti yerel kongresinde bu zorlukları gözlemleme fırsatı buldum. Parti 2001'de kurulduğunda, AKP'nin İstanbul örgütü Sultanbeyli'de Kürtlerin egemen olduğu bir yönetimin oluşturulmasını desteklemişti. Fakat ülke çapında Türk milliyetçiliğinin güçlenmesi ve Kürtlere yönelik tepkiler sonucunda, yereldeki Türkler rahatsızlıklarını dile getirmeye başlamışlardı. Bir dönem yaşanan kafa karışıklığının ardından, İstanbul örgütü resmi olmayan kanallardan, Türklerin ağırlıkta olduğu listeye destek vereceğini açıklamıştı. Kongrede yarışan iki liste arasında ideolojik, programatik ya da dini herhangi bir farklılık yoktu; yalnızca etnik temellerde bir bölünme vardı (bölgedeki Türkler daha eğitimli ve zengin olduğundan elbette bu bölünmenin sınıfsal bir yönü de yok değildi). Yereldeki gazetelerin tamamı Türk adayı destekledi. Kürt adayın ismi bile geçmiyor, geçse bile kendisinden düşmanca bahsediliyordu. Kimilerince kıyasıya geçmesi beklenen bir yarışın ardından, Türk listesi önemli bir farkla seçimi kazandı.

Yenilen Kürtler kongreden sonra parti üyeliğinden ayrılmadılar ama bu durum gerilimin azaldığı anlamına gelmiyordu. Bir mahallenin gençlik kollarının eski başkanı olan Ferit, nisan ayında bulunduğu mahallenin AKP başkanlığını talep etti. İstediğini alamayınca, gençlik kollarını ve kadın kollarını istifaya ayarttı. Gençlik kollarının istifa ettiği gün AKP karargâhındaydım. Otuzuna merdiven dayamış bir ev kadını olan Yeliz şöyle diyordu: "Ferit konusunda elden bir şey gelmez. Tam bir bela. İyi ki istifa ettiler. Akrabalarından biri şu lisedeki silahlı kavgaya karışmış. Soyadı T.... Aile tümden baş belası. Y... [bu kişi partiyi aramış ve olaydan bahsetmişti] de onlara yakın; çünkü o da Doğulu."

Yeliz "lisedeki silahlı kavga" derken bir lisede gençler arasında "kız meselesi" yüzünden çıkan bir kavgada bir Kürt öğrencinin bir Türk öğrenciyi öldürmesiyle sonuçlanan olayı kastediyordu. 2001'de okullarda zaten var olan endişe verici durum (bkz. Üçüncü Bölüm), 2006'da bir insanın ölümüne kadar varmıştı. Okullarda, kahvelerde ve parti merkezlerinde bu mesele konuşuluyordu. Fakat kimse sorunu devlet okullarında eğitimin niteliğinin düşmesi ya da Kürtlere yönelik ayırımcılık bağlamında tartışmıyor; bunun yerine zımnen ya da alenen, olayın taraflarının etnik kökenlerine ve Kürtlerin olay çıkarma alışkanlığına göndermede bulunuluyordu.

Odada aynı zamanda ellisine merdiven dayamış başı açık bir ev kadını da vardı. Saçını sarıya boyatmıştı. AKP'nin belediye yöneticilerinden biriydi. Şöyle dedi:

> Bu insanı akrabalarıyla yargılamamak gerekiyor. Doğulu olup olmaması bizi ilgilendirmez. Partiye yararlı olacak mı? İş yapacak mı? Bizi bu kısmı ilgilendirmeli.
>
> Yeliz: Gençlik kollarının başındayken hiçbir şey yapmadı.

Odadakiler Yeliz'in söylediklerini sessizce kafalarını sallayarak onayladılar. Özetle, partinin resmi platformu (profesyonel ve pragmatik olarak) etnik ayırımların ötesindeyken, tabandaki pratiği etnik temelde bölünmüştü.

Haziran ayında gerilim merkez mahallenin muhtarlık seçimlerinde daha da kızıştı. İlk başta, okul bahçesinde oylar sayılırken Kürt aday önde görünüyordu. Destekçileri sevinç içindeydi ve bahçede kutlamalara başlamışlardı. Kutlamaların tam ortasında, silah sesleri duyuldu ve insanlar okul kapısına doğru koşmaya başladılar ama kapı kapalıydı. Sonuçta, Kürt adayın akrabalarından biri öldürülmüştü. Kürtler cinayetten Türk adayın ailesini sorumlu tuttular. Dedikoduya göre, Kürt adayın akrabaları onu o gece aramış ve cinayetin öcünü alacak kadar cesur değilse Sultanbeyli'den ayrılmasını söylemişlerdi. Sonunda galip gelen Türk adayı cinayete azmettirmekle suçlanmış, birkaç ay hapis cezası almış ama sonrasında serbest kalınca görevi devralmıştı.

Altıncı Bölüm'de ilçenin bu tabandan etnik kutuplaşmaya paralel olarak tepeden kentleşme yaşadığı gösterilecek: Parti etnik ve hemşehri temelli farklılıkları aşmak ve ilçede birlik tesis etmek istiyordu. Bu bölümde, tabanda etnik farklılıkların çok önem kazanmakta olduğu vurgulandı; bir sonraki bölümdeyse, memleket farklılıklarının önemini hâlâ koruduğu ortaya serilecek. AKP etnik farklılıkları ortadan kaldıramamış olsa da, İslamı tarafsızlaştırmayı ve kapitalist dünyayla bütünleşme projesine eklemlemeyi başarmıştı. Bir sonraki bölümde AK Parti'nin toplumun daha da piyasalaştırılmasına giden

yolda İslami uzam öğelerini yıktığı ya da massettiği de gösterilecek. Liderlik ve otorite örüntülerinin massedilmesi alternatif din ve uzamın massedilmesiyle kol kola gitmişti.

ALTINCI BÖLÜM

Modern İslami Sivil Toplumun Zaferi

Önceki bölümde analiz edildiği şekliyle yeni ortaya çıkan siyasal toplum, sivil toplumu laik devletle ve kapitalist ekonomiyle yeniden bütünleştirmişti. 28 Şubat darbesinin süregelen izleri 2006'da ilçede hayatın daha da sekülerleşmesinde kendisini gösteriyordu. Fakat AKP İslami sivil toplumdan kalan öğelerden yararlanarak bu sekülerleşmeye öngörülmedik bir yön vermişti.

İlçedeki sivil-siyasi değişiklikler, ulusal ve küresel alandaki ekonomik değişiklikler bağlamında, daha somuta inersek, AK Parti hükümetinin Türkiye'yi uluslararası rekabete daha da açması bağlamında gerçekleşiyordu. İlçedeki kalan az sayıda fabrika da kapanmış ve Çin'e taşınmış, böylece yüzlerce işçi işsiz kalmıştı. Keza tekstil atölyeleri de bir bir kapanıyor ya da iflas ediyordu. Sanayisizleştirme hamlesi tepe noktasındaydı; fakat henüz siyasi bir mesele haline gelmemişti. Diğer partiler de sanayisizleştirmenin önüne geçmek için somut bir reçete sunmadıklarından, büyük partilerden hiçbiri bunu AKP'ye karşı bir koz olarak kullanamamıştı. Fakat Türkiye'de genişleyen inşaat sektörü ve ticaret ilçenin diğer sakinleri için yeni fırsatlar doğurmuştu.

2006'da şahit olduğum tam piyasalaşma, neoliberalleşme ve bireyselleşme toplumdan örgütlü, eleştirel bir yanıt alamamıştı. Sultanbeyli'deki piyasalaşmaya yanıt olarak, neden sivil toplumda sosyal adalet yanlısı bir yeniden örgütlenme yoktu? Bu bölümde, İslamcıların neoliberalleşmeye direnişi etkili bir şekilde pasifize ederek modern İslami ve neoliberal bir sivil toplum kurmayı başardıklarını göstereceğim.[1]

İhtilaflı Sekülerleşme

Kültür merkezleri, arkadaş çevreleri, camiler, dini cemaatler, özel televizyon kanalları ve İslami okullar farkında olmadan dinin günlük hayattaki rolünü

1 AKP ve destekçilerinin açıktan İslami modernist olmadıklarını, yalnızca pratiklerinin ve politikalarının bu yönde ilerlediğini belirtelim. Aslında parti destekçilerinin ve önderlerinin birçoğu ilahiyat yönünden İslami modernizmi hâlâ reddediyordu.

azaltacak bir rol oynamıştı. AKP önderliğinde, bu sivil toplum öğeleri çok daha pragmatik, milliyetçi ve akılcılaşmış bir din anlayışını iş dünyası, kişisel çıkar ve Türk devletinin yeniden canlandırılması gibi alanlara yönlendirmişti.

Tepedeki Kurumların İslamileşmesi, Günlük Hayatın ve Kenardaki Kurumların Gayri İslamileşmesi

2006'da eski İslamcılar daha az namaz kılıyor, uzun uzadıya dini tartışmalar yapmıyor ve günlük konuşmalarında İslami dilden çok daha az yararlanıyorlardı. Öyle ki birçoğu kendisine İslamcı deyip dememek konusunda kafasının karışık olduğunu itiraf etmişti.[2] Dilsel dönüşümün bir işareti "merhaba" yerine "selamun aleyküm" diye selamlaşılmasıydı. İslamcılar konuşmalarına selamun aleyküm diyerek başlar, selamun aleyküm diye bitirirlerdi. Telefon konuşmalarında da durum aynıydı. Ama 2006'da, insanlar konuşmaya nadiren bu şekilde başlıyor ve çoğunlukla bu şekilde bitirmiyorlardı.

İnsanların giderek daha az kullandıkları bir diğer İslami tabir de *inşallah*tı. Sık kullanılması her olayda Allah'ın izninin gerekli olduğunu ima eden bu sözcüğün ara ara kullanılması Türkiye'de genel bir alışkanlık olsa da, 2000-2002 döneminde bazı İslamcılar neredeyse her cümlede inşallah diyorlardı.[3] 2006'daysa bazıları tarafından sık kullanılsa da, günlük dil artık bu sözcükle dolu değildi.

Konuşma şekillerindeki bu değişikliğe, dış görünüşte ve diğer günlük pratiklerde bir değişiklik eşlik etmişti. Birçok insan sakalını kesmişti. Hatta eskiden radikal İslamcı olan bazı erkekler saçlarını boyamışlardı ki beş yıl önce bu hayal bile edilemezdi. Ayrıca içki satışı 2000'de daha yeni başlıyordu, oysa 2006'da yaygınlaşmıştı. İlçenin mütedeyyin sakinleri hâlâ alkol kullanmıyorlardı ama şimdi alkol karşıtı ajitasyon yürüten bir İslamcı hareket olmadığından, yasal içki satışıyla daha az ilgileniyorlardı.

Orta sınıf mensubu İslamcılar eskisine nazaran daha az namaz kılıyorlardı. Fakat temas kurduğum işçiler az çok bu rutine devam ediyorlardı. Veysel (Üçüncü ve Dördüncü Bölüm) bu genel eğilime örnek oluşturan biri olarak, 2006'da ilk karşılaştığımızda cuma namazından çıkmıştı ve ayrıca hâlâ beş vakit namazını kılıyordu. Fakat dindarlığının tepe noktası buydu. Tıpkı beş sene önce olduğu gibi, şimdi de dini okuma gruplarına gitmiyor, kendi başına herhangi bir dini kaynak okumuyor, dini sohbetlere ya da benzeri faaliyetlere katılmıyordu. İnşaat işçilerinin ve diğer yoksul emekçilerin dini çoğunlukla böyle bir şeydi. Üst sınır

2 Daha 1990'larda "İslamcı" sözcüğüne tepki gösteren muhafazakârlar vardı (Saktanber 2002, 213). 2006'da yeni olan, kendilerine bir zamanlar İslamcı diyen insanların artık bu sıfattan rahatsız olmalarıydı.

3 Azak'ın (2000) belirttiği üzere, bu şekilde inşallah denmesi 1990'larda tüm Türkiye'de İslamcılar arasında çok yaygındı.

günde beş vakitti. Hüsnü gibi (bkz. Beşinci Bölüm) bundan daha fazlasını yapan işçiler vardı; ama bu tür insanlar ya bir tarikata üyeydiler ya da İslamcı partide üst düzey yönetici konumundaydılar. Hem cemaatler hem de ana akım İslamcı parti nüfuz ve üye kaybettiğinden, namaz ve oruç dışındaki dini faaliyetlerle ilgilenen işçi sayısı daha da azalmıştı.

Orta sınıf mensubu İslamcılar arasında namaz kılmama eğilimi mutlak değildi. Örneğin yerel AKP kongresinde (bkz. Beşinci Bölüm), birçok insan öğle ezanı okununca en yakın camiye koşturmuştu. (Örneğin Yaman, cuma namazına bile çok nadiren gidiyordu ama kongrede cemaat halinde kılınan namazda saf tutmuştu.) Dolayısıyla cemaat halinde namaz kılmak hâlâ önemli bir sembolik eylemdi. Fakat bu durum, siyasetçilerin genellikle çok dindar olmadıkları ama kamusal alanda dindar görünmeye dikkat ettikleri merkez sağ gelenekten çok da farklı değildi. Demek ki AKP'nin egemenliğinin (Türkiye'deki merkez sağ geleneği takip ederek) dini sembolik düzeye indirgediği söylenebilir: Din artık *hayatı örgütlemiyordu* ama yine de önemli bir siyasal "kaynak"tı.

Daha az namaz kılmak insan hayatındaki diğer önemli değişikliklerle her zaman bağlantılı olmasa da, Necmi'nin hayatında modernist İslam anlayışı doğrultusunda büyük bir değişimin parçasıydı. Üçüncü Bölüm'de dikkat çektiğim gibi, Necmi RP geleneğinden geliyordu ama 28 Şubat müdahalesinin ardından İslamcı fikirlerden uzaklaşmış ve ilçede Furkan Kültür Merkezi etrafında İslami modernist bir grup örgütlemeye başlamıştı. 2006'ya gelindiğinde AK Parti'nin büyük bir modernist İslami güç haline geleceğine dair umutları gerçekleşmemişti ama en azından modernist İslam anlayışına sahip bir ilahiyat profesörünün (Mehmet Aydın) din işlerinden sorumlu devlet bakanı olarak atanmış olmasından mutluydu. Furkan Kültür Merkezi'nin sohbetlerinden birinde Mehmet Metiner'den (Türkiye'deki önde gelen modernist İslamcı düşünürlerden biri) bahsederken, Necmi gülümseyerek şöyle demişti:

> Arkadaşım büyükşehir belediyesinde kendisiyle birlikte çalışıyordu. Metiner'in namazları sektirdiğini fark etmiş. İslami tefekkürde bu denli yüksek bir insanın İslami amel konusunda zayıf olabileceğini öğrenince şoke olmuştum. Ama artık kendisine kızmıyorum çünkü bugünlerde ben de aynı durumdayım.

Necmi bu durum sayesinde Metiner'in fikirlerini daha iyi anlamaya başladığını söylüyordu. Necmi aslında eskiden olduğu kadar namaz kılmadığı için üzgündü ama attığı her adımda İslami etiketi dert edinmeyi bırakmıştı (Üçüncü Bölüm'de bu derdin tevhidi bir sivil toplum kurulmasında merkezi olduğu vurgulanmıştı). Gençliğinde yatağın hangi tarafından kalkacağına, evden çıkarken önce hangi ayağını atacağına, tuvalette nasıl davranacağına, nasıl el sıkışacağına ve arkadaşlarının yanında nasıl oturup kalkacağına kafayı taktığından yakınıyordu.

Gusül abdesti alırken, ilmihallerden öğrendiği gibi, bedeninde bir topluiğne başı kadar bile kuru yer bırakmamaya dikkat ediyordu. Ayrıca banyo yaptığı alanın büyüklüğüne de dikkat ediyordu: Eğer banyo yaptığı alan 1,5 metrekareden daha büyükse, çıplak olmamaya dikkat ediyordu; çünkü o zaman melekler tarafından görülebilirdi. "Bugün neden bu kuralın 1,8 metre olmadığını merak ediyorum ama aklıma o zamanlar bu tür sorular gelmiyordu" demişti. Şimdi modernist düşünürleri örnek alarak, ritüelde samimiyetin her şeyden daha önemli olduğunu düşünüyordu. Furkan Kültür Merkezi'ndeki diğerleri bu ritüel ayrıntıları konusunda böyle kestirip atmıyorlardı ama yine de eleştiriye genel anlamda katılıyorlardı.

Furkan grubu 2000-2002 arası modernist İslamcı düşünür Fazlur Rahman'ın eserlerini okuyup tartışırken, şimdi bir başka modernist olan Muhammed Esed'e kaymışlardı. Esed'in eserleri, özellikle de son dönemde tercüme edilmiş olan *Kuran Mesajı* ilçedeki modernistlerle gelenekçiler arasında ihtilaflara yol açmıştı (bkz. Beşinci Bölüm). Sultanbeyli'nin dindar ekâbirleri Esed'i ön plana çıkardığı için Necmi'ye kızıyorlardı, tıpkı beş yıl önce Rahman'ı öne çıkardığı için kızdıkları gibi. Furkan Kültür Merkezi'ndeki sohbetler, Sultanbeyli'deki diğer sohbetlerde olduğu gibi, bazen cemaat halinde namazlarla başlayıp bitiyordu ama aynı düzenlilikte olmuyordu.

Bu ritüel değişikliklerinin dini eğitimde de karşılığı vardı. İlçedeki davaya bağlı radikal İslamcı öğretmenlerden biri olan Numan (bkz. Üçüncü Bölüm), öğrencilere kendi görüşlerini aşılamaya çalışmaktan vazgeçmişti. Artık öğrenciler soru sormadığı sürece resmi müfredata bağlı kalıyordu. "Ben misyonerlik faaliyeti yürütmüyorum" diye şakaya vuruyordu artık. 1990'lardaki diğer İslamcı öğretmenler gibi sınıfta Allah kelamını yaydığı günlere oranla önemli bir değişiklikti bu. Zaten öğrencilerden gelen müfredat dışı sorular da ilahiyat ya da siyasetle ilgili değildi. Genellikle cin gibi doğaüstü varlıklar hakkında sorular geliyordu. Numan bu saplantıyı ailelerinden ve *Sırlar Dünyası* gibi televizyon programlarından aldıkları dini eğitime yoruyordu. 28 Şubat askeri müdahalesinden sonra dini cemaatlerin elindeki özel televizyon kanallarının daha da nüfuz kazanmış olması manidardır. Bu kanallar *Alacakaranlık Kuşağı* gibi Amerikan dizilerinin tarz ve temalarını halkın doğaüstü inançlarıyla kaynaştıran çok popüler programlar yayımlıyorlardı. Sonuç olarak, çocukların dini merakları ilahiyat ya da siyaset temalarından ziyade doğaüstü temaların etrafında dönmeye başlamıştı (bu bölümün ileriki sayfalarında doğaüstücülüğün yetişkinler arasında biraz daha farklı bir niteliğe büründüğünü göreceğiz).

Diğer yandan, medreseler gibi geleneksel eğitim kurumları, kendilerini İslami modernizmi ciddiye almak zorunda kaldıkları entelektüel bir muhitte bulmuşlardı. Saygın bir medrese hocası olan Muhsin'le 2002'de İslami modernizm hakkında sohbet ettiğimizde, hemen kestirip atmıştı. Ama 2006'da kitaplığında

Fazlur Rahman ve Mehmet Aydın'ın kitaplarının da bulunduğunu fark ettim. Kendisine dört sene önce İslami modernizm hakkındaki sohbetimizden bahsetmedim ve doğrudan Aydın hakkında ne düşündüğünü sormakla yetindim. "Çok güzel fikirleri var. Fikirlerine saygı duyuyorum. Ayrıca bilgili bir Müslüman. Üstelik kendisi modernist bir İslamcı olmasına rağmen bunu söylüyorum. Düşüncelerine katılmıyorum." Muhsin artık modernistleri eleştirirken daha dikkatliydi ve onları dikkate almak zorundaydı. Modernistler kıyıda köşede kalmış mahallelerdeki yeraltı okullarında bile tartışmanın terimlerini belirleyici rol oynamaya başlamıştı.

Ne var ki ilçede kalıcılığı olan ritüel örüntüleri de vardı. Örneğin birçok camide hâlâ pazar sabahları dersler veriliyordu. Civardaki laik devlet okullarından öğretmenler, cami imamlarıyla birlikte, Arapçadan tefsire kadar farklı konularda dersler veriyorlardı. Fakat bazı camiler dersleri pazardan cumaya kaydırmış, pazarları imamlar ve öğretmenler için tatil olarak bırakmıştı. Hafta sonunun bu şekilde gayri İslamileşmesi 2000'de akla gelmeyecek bir şeydi ve bazı insanlardan tepki topluyordu.

Tüm bunlar eski İslamcıların dinin toplumsal hayatta önemli bir role sahip olduğuna artık inanmadıkları anlamına gelmiyor. Genç bir AKP'li İslamın düzenleyici rolünü anlatırken bunu çok açık bir şekilde ifade etmişti: İslam ahlak ve değerler sağlar, cemaati bir arada tutar. Kendisine neden AKP'nin devlette ve ekonomik meselelerde bu düzenleyici role karşı çıktığını sorduğumda, hararetli bir yanıt vermişti:

> Dini her şeye karıştırmamak gerek. Devletin kendi işleyiş tarzı var. Devleti dini bir organ gibi yönetemezsin. Teşbihte hata olmaz, devlet mantıksa, din de duygudur. Siyasette mantık baskındır ama bazen duygulara ihtiyaç vardır.

Bu eylemci aslında üst-belirlenmiş duygu benzetmesine başvurmakla AK Parti önderliğindeki sekülerleşmeye yaptığım vurguyu kısmen başka bir alana taşıyordu. Dinin siyasette yeri olduğunu ama mantığa zarar vermemesi gerektiğine dikkat çekiyordu; devletteki nüfuzu düzenleyici olmaktan çok duygusal olmalıydı. Dolayısıyla AKP'liler arasında sekülerleşme hakkında tek boyutlu bir kesinlik yoktur. İlçedeki önde gelen eylemcilerin bireysel, cemaatsel ve toplumsal yaşamın dindar olmasını istediklerini söyleyebiliriz; ama devlet ve ekonominin dini ancak yakıt olarak kullanması ve tamamen din tarafından şekillendirilmemesi gerektiğini düşünüyorlardı.

Bu bizim 2006'da tüm Türkiye'de İslamileşmenin birkaç işaretini yorumlamamıza izin verecektir. Devletin televizyon kanalında din bilginlerinin ve aydınların İslami konuları tartıştıkları birçok program yayımlanıyordu. Hükümet üyesi bir milletvekili özel bir televizyon kanalına çıkıp, İslamın günlük hayatın

en küçük ayrıntılarını (tuvalette nasıl davranılacağı da dahil) bile yöneten kuralları olduğunu söylemişti. Daha somuta inersek, ayakta işemenin İslama aykırı olduğunu anlatıyordu: Bir Müslüman oturarak işemeliydi. Tüm bunlara alkol satışlarına getirilen kısıtlamaları ve eşleri başörtülü muhafazakâr erkeklerin üst mevkilere atanmasını da ekleyebiliriz, ki tüm bunlar katı laiklerin yönettiği bir ülkede düşünülemezdi.

Bu gelişmelerin yerelde de yansımaları vardı. 2000-2002 yılları arasında resmi camilerde tek bir proto-İslamcı mesaja bile rastlamamıştım ama 2006'da durum değişmişti. Aslında camiye gidenlerin tavırlarında hiçbir değişiklik yoktu: Hutbe sırasında birçok insan esniyor, kaşınıyor, uyukluyor ve geç geliyordu. Hocayı yalnızca bir azınlık dikkatle dinliyordu. Halk arasında yaygın olan bu disiplinsiz davranışlar hem 2000'de hem de 2006'da İslamileşmenin sınırlarını gösteriyordu. Tek değişen, bazı hutbelerin içeriğiydi. Bir cuma günü, Sultanbeyli'nin merkezdeki camilerinden birindeki vaiz şöyle diyordu:

> Birçok siyasi sistem geldi geçti. Bunların hepsinin tepe noktasında insanlar, "Bu en iyi sistemdir, insanlığın ulaşabileceği en yüksek aşamadır" dediler. Ama bu sistemlerin hepsi ya çökmüştür ya da çökecektir. Komünizm, kapitalizm, firavunculuk, hepsi de baskıcı sistemlerdir. Bunlara riayet etmeyin. Müslüman adamın sistemi İslamdır, İslam hukukudur, yani şeriattır.

Resmi camiler genellikle laik devletin sözcüleridir ve hutbelerde, şeriatı bir sistem olarak önermek bir yana, İslam kapitalizm karşıtı bir sistem olarak lanse edilmez. Bu tür gelişmeler ülkedeki laiklik yanlılarını endişelendiriyordu ama aşağıdan bir analiz bu değişiklikleri günlük yaşamın kısmi gayri İslamileşmesi bağlamında yorumlamak gerektiğini gösteriyor.

İlçedeki eski İslamcı radikallerden biri olan Murat, AKP döneminde gerçekleşen değişikliklerin çelişkilerini vurgulayan şu hikâyeyi anlatmıştı:

> Geçen gün bir grup erkek oturuyorduk. Aralarından çok yaşlı bir adam ayağa kalktı ve tuvalete gitti. Üzerinde pardösü vardı. Adamlardan biri, "Ayakta mı işeyecek?" diye sordu. Ayakta işerse ne olacağını sordum. "Namazı geçerli olmaz" dedi. Onlara bir avuç dolusu büyük abdestin bile namazı geçersiz kılamayacağını anlattım. Bunların hepsi bidattır.

Murat görüşlerini İslamın yazılı kaynaklarına dayandırıyordu, oysa etrafındaki ihtiyarlar imamlardan öğrendikleri ve televizyonda ayakta işemenin kabul edilemeyeceğini söyleyen AKP'li milletvekilinden duyduklarıyla konuşuyorlardı. AK Parti yönetiminin paradoksu buydu: Seçimle başa gelmiş yöneticiler daha dini bir yönde ilerlediklerinde bile, toplum her zaman bu yöne gitmiyordu.

Gerçekten de kızgın ihtiyarlar muhafazakâr vekilin dediklerini tekrarlıyorlardı ama yeni kuşaklar (orta yaşlı eski radikaller de dahil) dogmalardan uzaklaşıyordu.

Tarikatlar Arasında Dini Faaliyetin Değişen Niteliği

Yasin'in dini yaşamındaki değişiklikler ilçedeki tarikat ve cemaatlerin yaşadığı değişiklikler hakkında ipuçları veriyordu. Dördüncü Bölüm'de işaret edildiği üzere, Yasin'in tasavvuf konusundaki radikal tutumu daha 2001'de değişmeye başlamıştı. Fakat bu daha çok siyasal tutumuyla sınırlı bir değişiklikti ve pratikte derin yansımaları yoktu. Oysa şimdi günlük yaşamı ve onun tasavvufla ilişkisi de değişmişti.

Beş yıl önce Yasin'in dükkânında tasavvufa ilişkin herhangi bir belirtiye rastlamamıştım. Hayatı tümüyle tasavvuf eksenine oturmamış olsa da, 2006'da en azından dükkânında bu doğrultuda bazı faaliyetler vardı. Bir gün çok yaşlı, uzun sakallı, bastonlu bir adam gelip yanımıza oturdu. Birkaç ilahi okudu. İlahiler bir dergâha üye olmak, bir tarikat liderine itaat etmek, hayatın anlamı, ölüm, gündüz ve gece vs ile alakalıydı. Fakat adam uyanık kalamayacak kadar yaşlıydı ve zaman zaman uyuyakalıyordu. Sonunda uyanıyor ve yeniden okumaya başlıyordu. O okurken odadaki diğer insanlar susup saygıyla kendisini dinliyordu. Yasin şefkatli bir ses tonuyla şöyle dedi: "Şu amcaya bak, buraya gelip, ilahi okudu. Ruhumuza huzur kattı. Bizi dinlendirdi. İnsan yaşlanınca tarikatla ilgilenmek güzel şey. Tesbihat,[4] zikir, bunlar yaşlanınca güzel şeyler."

Bu değişikliklere işaret ettiğimde, Yasin değişenin yalnızca kendisi olmadığının altını çizdi: Tarikatlar da değişiyor ve çağa ayak uyduruyorlardı, bu da onu yumuşatmıştı. Tarikatlar artık, Yasin'in sözleriyle, "sivil toplum örgütleri" gibi çalışıyorlardı:

> İskenderpaşa cemaati klasik tarikat çalışmasını bıraktı. Çevre sorunuyla ve diğer toplumsal sorunlarla ilgileniyorlar. Bu da iyi. İslam devletinde buna da ihtiyacımız var. Görev tahsisi yapılsaydı, bu kadar iyi olmazdı. Birçok farklı cemaat yapması gereken şeyi yapıyor.

Bu farklılaşmanın, özellikle de 2000'de her şeyin İslam devleti tarafından kontrol edilmesi gerektiğini (cuma hutbeleri merkezden yollanmalıydı vs) savunan biri tarafından doğallaştırıldığını görmek ilginçtir. Yasin hâlâ İslam devletini savunuyordu (ve AKP'nin de bir İslam devleti inşa ettiğine inanıyordu) ama bunun otoriter bir siyasal program aracılığıyla değil, her cemaatin ve toplumsal grubun kendi

4 2001'de radikaller insanları siyasetten ve kitabi bilgi edinilmesinden alıkoyduğu için tesbihata (özellikle de mutasavvıfların bazen saatler sürebilen tesbihatına) tepki gösteriyorlardı.

görevlerini bulmasıyla kendiliğinden gerçekleşeceğini düşünüyordu. Ben bu görev farklılaşmasının (modernleşme teorisinde ve Yasin'in kendi izahında iddia edildiği gibi) kendiliğinden bir süreç olmadığını savunuyorum. Farklılaşmanın arkasında (doğrudan siyasal müdahale olmasa bile) siyasal süreçler vardı, özellikle de, (1) İslami seferberliğe kısıtlama getiren 28 Şubat müdahalesi ve (2) eylemcilerin bu sınırlamalara uyum sağlamasını düzenleyen bir etken olarak AK Parti'nin kuruluşu.

Ne ki en büyük grup hâlâ Menzilcilerdi. Sultanbeyli'deki ana camide hâlâ geniş katılımlı cumartesi sohbetleri yapıyorlardı. Gelenekselci Mahmud Efendi grubu ise ordu Kuran kurslarını kapattıktan sonra küçülmüştü; haftalık sohbetlerini ilçe merkezinde yapıyorlardı. Ayrıca mahalle sohbetleri de yapıyorlardı. Çarşamba toplantılarına çok nüfuzlu hocalar geliyordu ama buna rağmen katılım yirmi beş-otuz kişi arasındaydı.

Daha gelenekselci cemaatler ise artık yaşlılarla sınırlıydı. 28 Şubat müdahalesinden önce çok güçlü olan kadın grupları bile küçülmüştü. Bunun bir nedeni de ailede büyüklerin otoritesinin aşınmış olması ve cemaatlerine yeni üyeler devşiremiyor olmalarıydı. (Dolayısıyla on beş yıl önce radikalleşmeye yol açan mekanizmalar şimdi sekülerleşmeye yol açıyordu.) Tarikatlar güç kaybedip AKP iktidara gelince, hükümetin kontrolündeki bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı daha meşru hale geldi, insanlar bu kurumu daha fazla önemsemeye ve bir saygı ve kabul ifadesi olarak duvarlarına Diyanet'in takvimlerini asmaya başlamışlardı (bu arada Diyanet de daha İslami bir çizgiye kaymıştı). Daha da önemlisi, Türk bilginlerinin (Ankara Okulu, Yaşar Nuri Öztürk vb)[5] kitapları, tercüme kaynaklarla birlikte, yerli bilginleri artık daha değerli ve derin bulan eğitimli kesim arasında ilgi görmeye başlamıştı. Hasan (bkz. Dördüncü Bölüm) gururla şöyle diyordu: "Bu görüşleri ifade eden insanlar artık ilçede daha cesurlar ve söyleyecek daha net şeyleri var."

Tüm bu dönüşümler Sultanbeyli'de en somut ifadesini, Gülen cemaatinin (ve tarihsel açıdan İslamcılık karşıtı diğer Nurcu grupların) algılanışında ve gücündeki değişikliklerde bulmuştu (bkz. Giriş).[6] Şimdi, eski radikaller sık sık Fethullah Gülen'in adını zikrediyorlar, cümlelerine "Fethullah Hoca Efendi'nin buyurduğu gibi..." diye başlıyorlardı. Ayrıca yirmili yaşlarda başörtülü ve başörtüsüz genç kızların, ellerinde *Fethullah Hoca Efendi Konuşuyor* gibi kitaplarla otobüse bindiklerine şahit oldum ki 2000 yılında böyle bir şey hayal bile edilemezdi.

Sultanbeyli'de ilk Nurcu grup 1990'ların ortalarında kurulmuştu. Yalnızca üç-beş öğrencisi olan küçük bir medresesi vardı; fakat çok yalıtıktı. Oysa şimdi

---

5 Ankara Okulu ve Yaşar Nuri Öztürk modernist İslam yorumu için rekabet halindeki aktörlerdendir.

6 Nurcu grupların bir şeması ve Gülen cemaatinin genel tabloyla ilişkisi için Yavuz (2003) ve Turam'a (2007) bakılabilir.

Nurcu gruplar halka açılmıştı. AKP ve SP'den bile kurslarına katılanlar vardı.[7] Fakat bazıları ("Okuyucular") hâlâ kızlarını liseye ve üniversiteye göndermeye karşıydı. Gülen cemaatinin kurslarını da sayarsak, 2006'da Nurcuların ilçede yaklaşık on medresesi vardı.

O halde, neden eski radikaller Nurculuk karşıtı görüşlerini değiştirip, Nurcuların dersliklerine doluşmaya başlamışlardı? Yasin kendi değişen duygularını şöyle açıklamıştı:

> Önceden İslamcılar Türkiye'nin ve dünyanın gerçekliklerini dikkate almıyorlardı. ABD'ye doğrudan karşı çıkıyorlardı. Oysa bazen bir şey yapmak için, koşulları dikkate almanız gerekir. Fethullah Hoca hep bunu yaptı. Erbakan Hoca hep ABD'ye karşı çıktı. Ne oldu sonunda? Şimdi İslamcılar Fethullah Hoca'nın dediğine geldiler.

Yasin cemaat hakkında kendi değişen görüşlerine dayanarak, beni paylamaktan da geri durmamıştı: "Neden Amerika'da Fethullah Hoca'yı ziyaret etmiyorsun?" diyerek kendisinin beş yıl önce şiddetle karşı çıktığı gruba üye olmadığım için beni suçlamıştı. Ama diğer birçok şey dışında, kendisinin anlayışla karşılayabileceği bir nedenim vardı: Irak Savaşı'nın başlarında Gülen cemaatinin işgal yanlısı tutumu. Bu konuşmanın ortasında gelmiş olan ortağı Hidayet, itirazımı karşılamak için şöyle dedi: "Fethullah Hoca takıyye yapıyor. ABD'nin o ne derse tersini yapacağını biliyor. Her şeyi Amerika'yı aldatmak için yapıyor. Aslında tüm dünyayı elinde tutuyor." Yasin bu komplo teorisine katılıyor gibiydi: "Şimdi biz küçük düşünüyoruz. Oysa Fethullah Hoca büyük düşünüyor. Okullarına izin verilsin diye başörtüsü yasağını destekliyormuş gibi yapıyor. Bu okullardan mezun olanlar devleti ele geçirecekler. Bu okullar sayesinde tüm dünyada insanlar Türkçe konuşuyor." Yasin gibi eski radikaller daha tedrici ve Türk milliyetçisi konuma kaydıklarından, on yıllardır Türk milliyetçisi olan Gülen cemaati kıymete binmişti. Ne ki Gülen'in muhafazakâr ve rejim yanlısı görüşlerini de gizli bir tedricilik olarak yorumluyorlardı (yine tersinden komplo teorileri hakkında söylediklerimi hatırlayın).

Yasin'in hurafe karşıtlığı bile artık pragmatizm aynasında kırılıyordu ve kendisi Gülen cemaatini takdir etmeye başlamıştı:

> Gülen'in tüm takipçileri efsunlu şeylere inanırlar. Geçen gün sohbetlerinden birinde, *Risale-i Nur*'dan bir parça okudular. Said-i Nursi kendisine yandaş bulmak üzere Şam'a gitmiş. Ama yüzyıllar öncesinden, şimdi hakkın rahmetine kavuşmuş olan üç tarikat lideri ona gelip Şam'ı terk etmesini

7 AKP ile Gülen cemaati arasındaki kurumsal yakınlaşma için, bkz. Turam (2007, Altıncı Bölüm).

> söylemiş. O da öyle yapmış. Gruba bunun gerçekçi olmadığını; çünkü Kuran'da ölülerden bir şey beklememek gerektiğini yazdığını söyledim. Ama onlar *Risale-i Nur*'da yazan her şeye inanıyorlar. ... Ama belki de bu efsun gereklidir. Gülen grubu insanları Orta Asya gibi çok uzak yerlere beş yıllığına yollayabiliyor. Eğitimli insanlar evlilikten vazgeçip, cemaatleri için bunu yapıyorlar. Bu fedakârlıkları efsun sayesinde yapabiliyorlar. Büyüyüp nüfuz kazanabilmelerinin bir nedeni de bu.

Grubun doğaüstücülüğü Yasin'i tam üye olmaktan alıkoyuyordu. Fakat doğaüstücülüğün sorgulanamaz gücünün son derece bağlı takipçiler yarattığını ve cemaatin gelişmesini sağladığını da kabul ediyordu. Türk milliyetçiliğine ya da muhafazakârlığa kapılmamış olan (Yasin gibi) diğer radikaller arasında, Gülen'in çizgisi disiplini ve uluslararası başarısından ötürü yine de takdir topluyordu. Bazı eski radikaller haftalık derslerine ya da aylık toplantılarına ara ara da olsa gidiyordu. Eskiden cemaate karşı çıkan birçok insan artık karşı çıkmıyordu.

Nasıl eski radikaller Nurculuğa kaydılarsa, aynısı diğer tarikatların üyeleri için de geçerliydi. 1990'larda RP'nin aktif üyesi olan Tahsin şimdi AKP'de çalışıyordu. Onunla birlikte geniş ailesi de parti değiştirmişti. İnce, uzun boylu, kahverengi saçlı, ince bıyıklı ve gayet meşgul bir esnaf olan Tahsin 2001'de Menzil cemaatine üyeydi. Ama son dört buçuk yıldır Gülen cemaatinin sohbetlerine katılmaya başlamıştı. Birçok sohbetin sevgi ve anlayışa dayalı olduğunu söylüyordu, onaylayarak. Tüm cemaatlerin yöntemlerinde bir değişiklik vardı ama özellikle de onun bağlılığını değiştirmesine yol açan bu cemaatte. Artık müminler İslamı "kaba siyaset" ve dogmatizmden ziyade, "peygamber kelamını", hoşgörü ve akıl dilini kullanarak yaymaya başlamışlardı. Yakın zaman önce Edirne'deydi. Orada birçok yerde olduğu gibi Gülen cemaati ile SP arasında bir gerilim vardı. Gülen'i anlamıyorlardı. 28 Şubat darbesini desteklediği ve apolitik olduğu gerekçesiyle Gülen'i suçluyorlardı. Tahsin'e göre, aslında Gülen cemaati diğerlerinden daha politikti. Ama Gülen'in farklı bir siyaset anlayışı vardı. Bazıları Hıristiyanlarla temas halinde olduğu için Gülen'e kızıyordu. Ama aslında, birçok Hıristiyana Türkçe ve İstiklal Marşı öğretmişti. Tahsin'e göre her yüz Hıristiyan öğrenciden on tanesi nihayetinde "İslam yolunu tutuyor" (ilçedeki birçok insan da böyle düşünüyordu, hareketin resmi söyleminin ise böyle bir çaba olduğuna dair söylentileri reddettiğini hatırlatalım). Gülen cemaatini eski cemaatine tercih ediyordu, çünkü hoşgörüyle sistemli çalışmayı birleştirebiliyordu ve bu sayede Hıristiyanları Müslümanlaştırıp Türkçeyi yayabiliyordu. Özetle, akılcılık, pragmatizm, İslam ve milliyetçilik birçok Müslümanın söyleminde bir araya gelmişti ve Gülen çizgisine kaymalarının nedeniydi.

Fakat ilçedeki herkes Nurculara yakınlık duymuyordu. Özellikle de bazı radikal İslamcılar Nurcu cemaatlerin ABD ve Vatikan yanlısı olduğunu ve inanç

peşinde değil, kendi çıkarları peşinde koştuklarını düşündüklerinden eleştirel yaklaşıyorlardı. Mehmet kilit AKP liderleri arasında açıkça Nurculuk karşıtı olan nadir örneklerden biriydi. Tıknaz, koyu saçlı bir tüccar olan Mehmet, parti hiyerarşisinde yükselirken radikalizmini koruması anlamında da istisnai bir örnekti. Mehmet'e göre, Sultanbeyli sakinleri alkole, kumara ve hapa kendilerini kaptırıyorlar ve Nurcular da dahil olmak üzere tarikatlar bu konuda hiçbir şey yapmıyorlardı.

> Cemaatlerin insanları ahlaksızlıktan kurtarmak gibi bir hedefleri yok. Hepsi de şirket haline gelmiş. Hepsinin de kendi televizyon kanalları ve firmaları var. Sohbetlerine bakarsanız, oraya giden insanların çoğu iş bağlantıları kurmak için gidiyor. Bunun dışında ilgilendikleri bir şey daha var, o da [kendi okulları ve aile ağları aracılığıyla] kendi cemaatleri için insan yetiştirmek. Toplum onların umurunda değil. Ayrıca sistemli bir sorgulama ve bilimsel bir düşünce de yok bu cemaatlerde. Daha da kötüsü, Said'in kitaplarını heva ile yazmadığını düşünüyorlar. Allah'ın verdiği ilhamla yazmış! Tıpkı onlar gibi, diğer cemaatlerin de sorgulanamayan liderleri var. Süleymancılar kurucuları Tunahan'ı sorgulamazlar, diğerleri de kendi kurucuları Kotku'yu sorgulamaz. Dahası hiçbiri *emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker*'i [bkz. bölüm 5, sayfa 184, Dipnot 3] yerine getirmiyor.

İslamcılar "*emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker*" ile, tüm Müslümanların siyasetle ilgilenmeleri gerektiğini savunurlar. İnsanları gereksiz ritüellerle meşgul ettikleri ve Müslümanları dinin esas vecibelerini yerine getirmekten alıkoydukları için tarikatları suçlarlar. Diğer radikaller de Nurcuları ulusötesi İslami akımlara düşman oldukları ve insanları hurafelerle kör ederek onları kullandıkları için mahkûm ediyorlardı. Nurculara yönelik bu akılcı ve radikal eleştirilerle birlikte, diğer tarikat liderlerini daha iyi hatip oldukları ve doğaüstü güçler bakımından daha ileride gördükleri için mesafeli yaklaşan mutasavvıflar da vardı.

Nurculara yönelik çok da yaygın olmayan bu eleştirilere karşın, nüfuzlarındaki değişiklik Sultanbeyli'deki tüm dini alanda karizmanın rutinleşmesi olarak yorumlanabilir. Liderlerinin karizmasından ötürü büyük kalabalıkları toplayabilen gruplar (Menzil, Mahmud Efendi gibi gruplar) 28 Şubat müdahalesinin ardından manevi rekabette geri düşmeye başlamışlardı. Ancak müteveffa liderlerinin "yâd edilen" karizmasını ve efsununu sistemli çalışmayla birleştirebilenler (Nurcular ve burada ele alamadığımız Süleymancılar) sayıca büyüyebilmiş ve nüfuz alanlarını genişletmişti. Benim rutinleşme anlayışımın Weber'in izahından temel farkı şudur: Rutinleşme basitçe dinin evrensel düzeyde aklileşmesiyle değil, daha ziyade siyasal mücadeleler bağlamında gerçekleşir. Mahmud Efendi cemaatine ağır bir darbe vuran askeri müdahale ve sonrasında tek tip dindar-

lığı güçlendiren AKP'nin iktidara gelişi belirleyici etkenlerdi. AKP cemaatler arasında açık bir ayırım yapmıyordu ama daha akılcı tarikatların gelişmesi için uygun sosyopolitik atmosferi yaratmıştı.

Elitlerin Yaşamının İslamileşmesi

Aşağıda anlatılan gelişmeler hem ilçede hem de ilçe dışında Türkiye'deki laik kamp ile İslami kamp arasında, kutuplaşmaya paralel olarak, bir yakınlaşma da olduğunu göstermektedir.

Türkiye'ye gidiş gelişlerimde elitlerin yaşamındaki İslamileşmeye dair birçok işarete rastladım. 2002'den önce uçaklarda İslami pratiklere ya da dini konuşmalara hiç rastlamamıştım, oysa 2002'den sonra bunlar uçuşların ayrılmaz bir parçası olmaya başlamıştı. İlkin, kurumsal bir değişiklik oldu. Hükümetin kontrolünde olan Türk Hava Yolları'nın yolculara İslami gazeteler de dağıtmaya başladı. 2006'da yolcularda da değişiklikler gözlemeye başlamıştım. Örneğin İstanbul'dan New York'a bir uçuşum sırasında, yanımdaki adam iki kez oturarak namaz kıldı. Diğer tarafta oturan iki adam Fethullah Gülen'den bahsetmeye başlamıştı. Biri yakın zaman önce kendisinin davetini kabul etmiş ama gidecek zaman bulamamıştı. Türk uçaklarında gördüğümüz, takım elbiseli, sinekkaydı tıraşlı ve rahat tavırları olan, tipik Batılı, profesyonel kişilerden biriydi. Yanı başımdaki ibadet eden adama nazaran kıyafetleri çok daha lüks, aksanları daha İstanbullu, konuşmaları ise daha sesliydi. Dolayısıyla ibadet etmeyen, zengin ve profesyonel kişiler bile bu dini lideri ziyaret etmeye başlamıştı. Bu zamana kadar aşılmaz olan sınırlar iki taraf için de aşılır hale gelmişti.

Bu durumu Sultanbeyli'de de görmek mümkündü. Parti safları ve ilçedeki elitler çoğunlukla ilçenin dış kısımlarında yetişmiş insanlardan oluşmakla beraber, İstanbul'daki kentli elitlere mensup kişiler de partide kilit mevkilere gelmeye başlamışlardı. AKP kadın kollarının en aktif üyelerinden biri bu yeni modeli simgeliyordu.

Semra Sultanbeyli yakınlarındaki Samandıra'da fabrikası olan bir işadamının karısıydı. 1950'de bir İç Anadolu şehrinde doğmuştu. Kocası doğuluydu; ama Kürt değildi. Semra aslında ev hanımıydı; ama Sultanbeyli'de bir güzellik salonunda çalışıyor ve ayrıca öğretmenlik yapıyordu. Bir meslek okulundan mezun olmuştu. Evlendikten sonra uzun yıllar İstanbul'un en zengin mahallelerinden birinde yaşamıştı. Ama birkaç yıldır, Sultanbeyli'de kalın ve yüksek duvarların arkasındaki üç katlı bir apartman dairesinde yaşıyorlardı. Apartmanın bir bahçesi, büyük bir garajı ve büyük balkonları vardı. Semra'nın boynunda, üzerinde bir Osmanlı sultanının damgası olan bir kolye vardı. Uzun, sarıya boyalı saçları vardı. Kendisini evinde ziyaret gittiğimde, AKP teşkilatındayken giydiğine benzer, iş kadını imajını güçlendiren bir iş elbisesi giymişti. Oturma odalarının duvarları Kuran'dan ayetlerle süslüydü. Ayrıca odada büyük, düz ekran bir televizyon ve ayrıca birkaç süs eşyası vardı.

Gerek kökeni bakımından kent eliti olması gerekse de laik çevreden geliyor olması Semra'nın İslama farklı yaklaşımını kolaylaştırmıştı. İlk başta ibadetle arası çok iyi değildi; ama din karşıtı da değildi. Eski zengin mahallesindeki komşularının hizmetkârlarının dini hayatına müdahale etmesini (örneğin oruç tutmaktan caydırmaya çalışmalarını) iğrenç bulmuştu. 1980'lerde Sultanbeyli'nin mütedeyyin sakinleriyle ilişki kurmaya başlayınca çok etkilenmiş ve onları eski komşularından daha cana yakın bulmuştu:

> Hasta olduğum için benim yerime oruç tutmayı teklif etmişlerdi. Burada [dindar olmayan insanlara] katı görünen dindar insanların yapıcı yönüyle karşılaştım. Bunun bir sonucu olarak, din üzerine araştırma yapmaya başladım. Farklı hocaların elinden çıkma yirmi iki farklı tefsir okudum.

Şu anda ilçede nüfuz sahibi olan ve takipçileri siyasal yapıyı şekillendiren Mahmud Efendi'nin tefsirini okuyordu:

> Bu tefsir insanlara İslamı aşıladığında çok güzel. Örneğin besmele ve Fatiha şerhleri insanı ihya ediyor. Fakat siyasal, örgütsel şeyler aşıladığında, zarar veriyor. Sık sık şöyle diyor: "Şunu ya da bunu yapmazsanız, cehennemde yanarsınız." Oysa İslam bir korku dini değildir. İslam bir sevgi dinidir. [...] İslamın yanlış kavranışı insanların dini kendi çıkarlarına alet etmelerine izin veren bir tarihsel gelenekten gelmektedir. [Sultanbeyli Belediyesindeki eski üst düzey yöneticilerden biri] Mahmud Efendi'nin müritlerindendir ve kendi partisinin ve cemaatinin üyelerine bedava toprak dağıtmıştır. Bu bakımdan dini kendi siyasal çıkarlarına alet etmiştir.

Semra'nın din yorumu siyasal, popülist, korku eksenli ve çıkarcı dinle olan ayrıma dayalıydı. Kendisiyle Mahmud Efendi arasına bir ayrım çizgisi çekerek, kendi din anlayışını siyaset dışı, mülkiyete saygılı, sevgi odaklı ve çıkarsız olarak lanse etmişti. Diğer eski laik, elit AKP'liler de kendilerini hem katı laiklik yanlılarından hem de İslamcılardan ayırıyorlardı. Eskiden kalma laiklik bekçilerinin din karşıtı önyargılarından uzaklaşmış, halk kesimlerinde yardımsever ve uyumlu bir dindarlık keşfetmiş (ya da yakıştırmış) ve bunu bireyciliği, gayri siyasallaşmayı ve yasal mülkiyeti doğallaştıran bir tarzda geliştirmeye çalışmışlardı. AKP yeni bir elit dindarlığına giden yolu döşemişti.

Kısacası, siyasal parti sivil toplumu kendi suretinde yeniden yaratmıştı. Kültür merkezlerinde, okullarda, medreselerde, televizyonlarda, camilerde ve tarikatlarda görülen bu değişiklikler AKP'nin dayatması değildi; ama parti bunlar için gerekli ortamı sağlamıştı. Bir model işlevi görerek ve dini doğruluk konusunda dayatmada bulunmaktan ziyade ipuçları sunarak sivil toplumu

yeniden şekillendirmişti. Bu enikonu dönüşüm yoksullarla (bazı) zenginlerin yaşam tarzındaki yakınlaşmayı güçlendirmişti.

Moleküler Kentleşme

Siyasal toplumla sivil toplum bir araya gelerek uzam kullanımını dönüştürmüştü ama bu ikisi arasında kusursuz bir uyum yoktu. Bu değişimi büyük oranda belirleyen şey, arazi mülk yapısındaki değişimdi. Daha ilk ziyaretim sırasında belediye bir imar planı için çalışıyor olmasına karşın, bu plandan zarar görecek olan halkla belediye arasındaki sıkı bağlar, planın gerçekliğe dönüşebileceği konusunda ciddi şüpheler doğurmuştu. AK Parti 2004'te belediye başkanlığını kazandıktan sonra, Sultanbeyli Belediyesi önceki yönetimlere göre daha cesur bir şekilde planı uygulamaya başlamıştı. İmar planına göre, artık ruhsatsız inşaatlara izin verilmeyecek ve mevcut ruhsatsız yapılar yıkılacaktı. AKP tedrici bir yaklaşım benimsemişti ve ruhsatsız yapıları bir anda yıkmak yerine, planı yavaş yavaş uyguluyordu. Yine de bu durum ilçe sakinlerinin birbirinden kopuk, bireysel direnişine yol açmıştı (evlerini yıkan yetkililere ateş açıp yaralayanlar vardı).

Kısacası, AKP belediyesi kent uzamını yavaş yavaş yasallaştırıyor ve ticarileştiriyordu. Bu dönüşüme paralel olarak toplumsal uzamın ve uzamsal sembollerin kullanımında da bir değişiklik yaşanmıştı. AKP ve belediye önderliğinde cami cemaatleri, arkadaş grupları, restoranlar, işletmeler ve dükkânlar uzamsal pratiklerini yeniden şekillendirmişti.

Modern Kent Uzamının Yaratılması

Ilık bir bahar günü, başı açık, ağır makyajlı ve üzerinde dar giysileri olan bir kadın emin adımlarla merkez caminin bahçesinden geçti. Bahçe her zamanki gibi ezanın okunmasını bekleyen cemaatten bilindik yüzlerle doluydu. Kadın hakkında bir söz söylemek şöyle dursun, bir kişi bile dönüp bakmadı. Cami avlusu işlek meydanın tam ortasındadır ve ana kapısı ana caddeye bakarken, iki yan kapı da diğer iki büyük sokağa açılır. Kadın duvarların etrafından dolaşmaktansa bahçenin yan kapılarını kullanarak muhtemelen bir dakika kazanmıştı. Oysa 2001'de bu kestirme yolu tercih etmek kadınlar için hayal bile edilemezdi. O sırada fiziki bir tepki gösterilmemiş olsa da, sonradan cami cemaatinden birçok kişinin (örtüsüz) kadınların namaz vakitlerinde cami etrafında gittikçe daha fazla görünür olmalarından rahatsız olduğunu duymuştum. Bunu ibadetlerine müdahale olarak görüyorlar ama siyasal önderliğin yokluğunda buna karşı herhangi bir eyleme girişmiyorlardı.

Aynı ay içinde, laik düzen, hükümetin atadığı bir maliye uzmanına karşı kampanya yürütüyordu. Dükkânına girmeden önce ayakkabılarını çıkarma alışkanlığını bırakmış olan Yasin, *Vakit* gazetesinde Fethullah Gülen'in bu

kampanyaya karşı söylediklerini gururla gösteriyordu: "Şimdi de insanların ayakkabılarına taktılar. Ayakkabılarını kapıda çıkarıyor diye yeni merkez bankası başkanına saldırıyorlar. Gülen'in bu tür dayatmalara karşı çok sağlam beyanları var." Yasin'in, ortaklarının ve müşterilerinin beş yıl önce ayakkabılarını dükkâna girmeden önce çıkarırken, şimdi bundan vazgeçmiş olmaları manidardır. Belediyedeki birçok daire ve ayrıca ilçedeki birçok işyeri bu beş yıl içinde benzer bir değişim yaşamıştı. Şimdi ilçedeki İslamcılar uzak bir dava arkadaşlarının evinin önünde ayakkabılarını çıkarmasını savunmakla yetiniyorlardı. Bu büyük uzamsal geri adım da Gülen'in artan popülerliğiyle örtüşüyordu. Yasin ve diğerleri artık, hayatın tüm yönlerini İslami bir doğrultuda dönüştürmeye çalışmaktan ziyade, bazı bağlamlarda bazı dini özgürlükleri savunan bir dini liderden memnunlardı.

İlçedeki uzamsal değişikliklerin bu tür aşağıdan yukarıya kaynakları vardı: ama bunlar aynı zamanda otoritelerin uzamsal müdahalelerindeki değişikliklere de sıkı sıkıya bağlıydı. İlçeye "Sultanbeyli İslam Cumhuriyeti" adını kazandıran özellik, kısmen İslamcıların yarattıkları alternatif uzamdı. Sultanbeyli'nin uzamsal sembolleri arasında pencereleri ve rengiyle camiyi andıran belediye binası merkezi bir yere sahipti. Binayı anayoldan görmek mümkündü.

AK Parti belediyeyi ele geçirdikten sonra, İslamcı "sembolik uzamı" bilinçli bir şekilde tasfiye etmeye başladı. İslamcıların inşa ettiği belediye binası eski İslamcılar tarafından yıkıldı. Değişikliğin bir diğer işaretiyse, 2006'da yeni geçici belediye binasının dördüncü katında özel bir mescit olmasıydı. İnsanlar beş yıl önce olduğu gibi kendi odalarında namaz kılacaklarına bu odaya gidiyorlardı. 2006'da AKP kendi düşüncesine göre "modern bir cadde" inşasına da girişmişti: Sakinlerin yürüyüp alışveriş yapabildikleri bir yaya caddesi olacaktı bu. Yeni liderlerin gözünde bu cadde eski Sultanbeyli'nin karmaşık ve trafiğe boğulmuş caddesinin yerini alacaktı.

Yeni AKP'li belediye başkanı Ersoy, gerçekleştirdikleri uzamsal değişiklikleri şöyle anlatmıştı:

> Şehirler meydanlarıyla ünlüdür. Bizim ilçemiz ise gecekondularıyla ünlü. Modern cadde insanların nefes alıp alışveriş yapabildikleri bir yer olacak. Elbette ilçedeki bazı esnafın kent bilinci olmadığından buna karşı çıkıyorlar. Kendi ticari çıkarlarından başka bir şey düşünmüyorlar, ne estetik ne de mimari kaygılar umurlarında. [...] Biz Sultanbeyli'yi güzel bir yere dönüştürüyoruz. Dükkân sahiplerine binaların pencere çerçevelerini tamir edip duvarlarını boyamalarını söyledik ve böylece ana caddeyi metruk görüntüsünden kurtardık. Şimdi, aynı şeyi anayol civarında da yapıyoruz.

Üçüncü Bölüm'ün girişinde tarif edilen kiremit yığını görüntüsü gerçekten de kaybolmuştu. AKP'nin yeni resmi kent söylemi salt ticari çıkarlara, gecekondu

semtlerine ve çirkinliğe karşı estetiğe, tüketime, kent bilinçliliğine ve görünüşe vurgu yapıyordu. Üst düzey yöneticilerden bir diğeri de belediye başkanının söylediklerine benzer şeyler söylemişti:

> Fiziki yapıyı değiştirirsek, insanların fikirleri de değişecektir. Parklar, kültür merkezleri ve tüneller inşa edersek insanlar da değişecektir. Bunların öncesinde inşa edilmemiş olması önceki yönetimlerin ve popülizmlerinin bir sonucudur. Eğer doğru şeyler yapsalardı, eğer inşaatlara sınırlama getirselerdi, bu ilçe bir varoş olacağına, İstanbul'un en zengin yerlerinden biri olurdu.

Dolayısıyla değişen uzamsal yapının hedeflerinden biri insanları değiştirmekti. AKP modernist toplum mühendisliğinin temel özelliklerinden birini tevarüs etmişti: Yeni bir şehir yarat, o zaman yeni bir insan yaratmış olursun (Scott, 1988). Yeni belediye çalışanlarının en sık eleştirdikleri hususlardan biri, (artık yenilmiş olan ve hakir görülen) İslamcı popülizmdi. Bu izah, eğer tüm yönetimler modern olsaydı, o zaman ilçede hiç yoksulluk olmayacaktı inancını üreterek neoliberalizmi doğallaştırmış oluyordu. İlçede yoksulluk varsa, bunun tek nedeni popülist yerel idarecilerin kusurlarıydı. Bu varsayım, neoliberalizmin temel önermelerinden biriyle uyumluydu: Ademimerkezileşme ve akılcı, etkili yerel yönetim pazarın geçici süreliğine yol açtığı eşitsizlikleri sağaltacaktır.

İlçe sakinleri bu uzamsal değişiklikleri farklı şekillerde yorumluyor ve böylece hem ilçe sakinlerinin yaşadığı dönüşümü hem de Sultanbeyli'deki yeni çatlakların oluşumunu gösteriyorlardı. Bazıları bu kısmi dönüşümü yeni önderliğin temel özellikleriyle ilişkilendiriyordu. Bu yoruma göre, Ersoy (yeni belediye başkanı) bir despottu. Örneğin iddiaya göre, kendisine sorgusuz sualsiz uymayan ve onu pohpohlamayan memurları kovmuştu. Ana caddedeki dükkân sahipleri caddenin modern tarzda yeniden şekillendirilmesini özellikle eleştiriyorlardı, zira bu şekilde işlerinin olumsuz etkileneceğini düşünüyorlardı. Öyle ki bir araya gelip AKP yanlısı *Yeni Şafak* gazetesinde bu planı eleştiren bir sayfalık bir ilan yayımlamışlardı.

Belediye binasının yıkılmasının sembolik açıdan çok daha fazla anlamı vardı ve çok katmanlıydı. Resmi açıklama şöyleydi: İki kat deprem mevzuatına uymadığı için yıkılmıştı. Geri kalan katların sütunlarının tadilattan geçirilmesi gerekiyordu ama bu da çok fazla çaba ve masraf demekti. Baştan yeni bir bina yapmak aslında aynı paraya gelecekti. Dolayısıyla belediye yeni bir bina inşa etmeye karar vermişti. Fakat AK Parti liderleri ve takipçileri, perde arkasında farklı açıklamalar sunuyorlardı. Belediyenin medya danışmanlarından biri, belediye binasının camiye benzer görüntüsünü kastederek, "Binanın yan taraflarına iki minare dikecektik ama sonra vazgeçtik!" diye şaka yapmıştı, zira camiye benzemenin bir belediye binasına yakışmadığını düşünüyordu. Bu danışman dindar

bir adam olmasına karşın, diğerleri gibi her şeyi kucaklayan din yorumundan uzaklaşmış ve dinle mimarinin farklılaşmasını kabul etmişti. Bir başka medya danışmanı ise şu hikâyeyi anlatmıştı:

> Buldozer binayı yıkmaya başladığında, bir işçi Koçak'ın selamını getirdiğini söyledi. İşçiler bina çok güçlü olduğu için binayı yıkamayacaklarını söylediler. "Bu [sihirli] saçmalıklardan kurtulmanın vakti geldi artık" dedim.

Binayı yıkan işçiler binaya ve dolayısıyla Koçak'a ve İslamcı projesine sihirli bir sağlamlık atfetmişlerdi. Ama yeni belediye çalışanları bu inançlarla dalga geçiyorlardı. Dolayısıyla hem hâlâ İslamcı olan işçiler hem de AK Parti yetkilileri yıkımı ilçenin geçmişine yönelik bir eylem olarak görüyorlardı. Yalnızca binanın camiye benzer görüntüsü değil, aynı zamanda eski belediye başkanı tarafından inşa edilmiş olması da yeni yerel yöneticileri rahatsız ediyordu. Fakat bazı AKP liderleri, binayı neden yıktıklarını kendi ailelerine ve yakın çevrelerine bile açıklamakta zorluk çektiklerini söyledi. Bazı sakinler arasında, hatta AKP'ye sempati duyanlar arasında bile yıkımın insanın köklerini yok etmesi anlamına geldiği şeklinde bir algı vardı.

Bir AKP'li (otuzlarında bir muhasebeci) modern uzamın yaratılmasını ilçedeki diğer toplumsal ve siyasal değişikliklerle ilişkilendirmişti.

> İlçede on beş yeni okul yapıyoruz. Sultanbeyli'yi yeni bir kuşak devralıyor. Bu kuşak daha kentli ve daha sosyal. AKP insanlara güven ve onur telkin ediyor ve bu yetenek İslamdan geliyor. Fakat tam da bu nedenle İslam burada önemlidir, aşırılıkçı fantezilerimiz olduğu için değil. Belediye binasının pencereleri cami pencerelerine benziyordu. Bu durum anayoldan bakıldığında epey ilgi çekiyordu. Bu yüzden biz de yıktık. Şimdi modern bir bina inşa ediyoruz.

Yine de yıkım herkese bu şekilde açıklanmıyordu ve bu muhasebeci resmi bir mülakatta değil, arkadaşının galerisinde aramızda geçen özel bir sohbette bu sözleri sarf etmişti. Yıkımın onur, güven ve kentlilik bağlamında tartışıldığını görmek ilginçti. Önceki kuşağa öncelikle İslami uzamsal semboller güven ve onur telkin ederken, muhasebecinin adına konuştuğu kuşak onur ve güveni mimariyi şekillendirmek yerine, insanı kentli ve eğitimli olma arzusuyla dolduran bir İslamda bulmuştu. Muhasebeci sanki bu yeni kuşağı cisimleştirircesine, takım elbiseli, sinekkaydı tıraşlı, saçları taralı ve ilçedeki toz toprağa rağmen ayakkabıları boyalı biriydi. Dik, uzun boyluydu, sakin bir tonla ve sarsılmaz bir güvenle konuşuyordu. Dış görünüşü bakımından onun kuşağından kendisine benzeyen başka muhasebeciler, avukatlar, mühendisler ve öğretmenler de vardı ama muhasebecinin genellemesi kuşkusuz otuzlarındaki işçilerin durumunu yansıtmıyordu. İşadamlarının ve profesyonellerin (ve özellikle mali uzmanla-

rın) adaktarımsal (metonimik) olarak tüm nüfusu temsil eder olması AKP'deki egemen söylemin ve kendi kendini takdimin tipik bir özelliğiydi. Hegemonya teorisi diliyle söylersek, AK Parti bir kesimin uzamsal çıkarlarını tüm nüfusun uzamsal çıkarları olarak pazarlıyordu.

Okkanın altına giden yalnızca açıktan İslami mimari semboller değildi. İslamcı çizgiden bir diğer kayda değer sapma da yüksek binaların açıkça ya da üstü kapalı olarak onay görmeye başlamış olmasıydı. Bir belediye yetkilisi şu sözleriyle genel bir algıyı ifade etmişti: "Burada toprak kullanımı tamamen yanlıştı. Tüm dünyada artık evler gökyüzüne doğru yapılıyor ama biz bu ilçede toprağa yayılmaya devam ediyoruz. Ekolojik dengeyi bozuyoruz." Sultanbeyli'deki İslamcılar bir zamanlar binaların minarelerden daha yüksek olmaması gerektiğini savunuyorlardı, zira bu Allah'a şirk koşmak olurdu. 2006'daysa küçük ve gösterişsiz binalar sorumsuzluk olarak görülüyordu.

Toplumsal Cinsiyet Alanındaki Dönüşüm

Siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki ilişkiler kent uzamının toplumsal cinsiyet boyutunu da değiştirmişti. Daha beş yıl önce âdeta erkeklerin tapulu malı olan ana caddede yürüyen kadınların sayısında bir patlama vardı. Keza başı açık kadınların oranında da müthiş bir artış vardı. Örtülü kadınlar bile daha renkli kıyafetleri ve başörtülerini tercih ediyorlar ve ağır makyajla geziyorlardı. Beş yıl önce gittiğim restoranlarda üst katta aile salonu olurdu (yani kadınlar aşağıda erkeklerle karışık değil, üst katta ayrı oturuyorlardı). Dahası bu aile salonları bile genellikle boş olur ve restoranlara genellikle erkekler giderdi. 2006'da aile salonları daha doluydu. Ayrıca kadınlarla erkeklerin ana kısımda birlikte oturdukları da görülüyordu.

Ana caddede yeni açılmış iki pahalı giysi dükkânı (ayrıca bir de solaryum merkezi) vardı. Bu dükkânlardan birine alışveriş için gittiğimde, kadın tezgâhtarlar beni çok sıcak karşıladılar ve "Lütfen bir daha gelin!" dediler. Başları kapalı değildi. Kadın tezgâhtar sayısının daha az ve hepsinin de örtülü olduğu 2000 yılında ilçedeki kadınlar erkeklere bu şekilde davranmazlardı. Dördüncü Bölüm'de bahsedildiği gibi, cuma hutbelerinde diğer ilçelerdeki kadın tezgâhtarlar hakkında erkeklere ikazlarda bulunulurdu. Ama artık Sultanbeyli'de güler yüzlü, sıcak kadın tezgâhtarlar vardı.

İlçe sakinleri şimdi yüzyıl öncesiymiş gibi görünen bir dönemden bahsediyorlardı. Dediklerine göre, 1990'ların başlarında etrafta başı açık gezmeye cesaret eden yalnızca tek bir solcu aile varmış. Ama şimdi her şey değişmişti. O dönemde ilçe dışından gelen insanlar er ya da geç kapanıyorlardı, hatta bazıları çarşafa giriyorlardı. 2006'da ise eğilim tersine dönmüştü.

Tesettür dükkânı işletenler, ana caddede başı açık gezen kadınların muhafazakâr ve İslami ailelerden geldiğini söylüyorlardı. Çarşaf ve pardösü

satışlarında büyük düşüş vardı. Ama açık kıyafetler satan rakip dükkânlar çoğalıyordu. Bazı ilçe sakinleri bu değişimi kurumsal değişikliklerle açıklıyorlardı:

> Muhafazakâr ailelerin kızları başörtüsü yasağından etkileniyorlar. Başı kapalı bir genç kız için tek çıkış yolu İmam Hatip Lisesi'ne gitmek. Ama bu okullar da üniversiteye girme şansını azaltıyor. Bir meslek sahibi olduklarında yeniden başlarını kapamak istiyorlar.

İlçe sakinlerinden biri daha bu değişimi okul durumuyla ilişkilendirmiş ama muhafazakâr ailelerin zihniyetindeki değişikliklere de dikkat çekmişti:

> Ben buraya on dokuz yıl önce geldim. Kadınların bu kapıların önünden çarşafsız geçmediği dönemi biliyorum. Aslında o günlerde hemen herkes çarşaflıydı. Bazılarının küçük kızlarını bile çarşafa soktuklarını hatırlıyorum. Şimdi bu kızlar yirmi beş yaşına girdiler ama başörtüsü bile takmıyorlar. Artık aileler kızları okula göndermenin farz olduğuna inanıyor. On dokuz yıl önce, eğitimin değerli olduğuna inanmıyorlardı. Aynı insanlar 1980'lerde sakalı olmayan hocanın arkasında saf bile tutmuyorlardı.

Bu izahta insanlar hâlâ dindarlıklarını koruyorlardı, yalnızca dindarlık anlayışları değişmişti. Bir başka kesim ise, muhafazakâr ailelerin kızlarının aslında çok daha az dindar olduğunu savunuyordu. Bazıları eskiden İslamcı olan ailelerin kızlarının erkeklerle dolaşmaya başlamış olmasından ve başlarını örtmedikleri gibi, göbeklerini açık bırakan tişörtler giymelerinden de yakınıyorlardı.[8]

Uzamsal alandaki toplumsal cinsiyet düzeninde yaşanan bu değişiklikler sokak ve pazarla ya da restoran ve kafeler gibi gayri resmi yerlerle sınırlı değildi. İşyerleri ve resmi binalarda da benzer bir değişim yaşanmıştı. Bir tesettür giyim mağazasında soğuk bir mart günü sohbet ederken soğuktan titremiş ve bir saat konuştuktan sonra ayrılmak zorunda kalmıştım. 2001'de bu dükkânın ön kısmında bir soba vardı ve biz erkekler olarak 2006'daki ziyaretlerimizde burada oturmuştuk. Kadın çalışanlar müşterilerle ilgilenmek zorunda olmadıkları anlarda, tıpkı beş sene önceki ziyaretlerimde olduğu gibi, dükkânın pek görülmeyen arka kısmında oturuyorlardı. Dükkânın ta en arka kısmında yer alan bu bölme altı metrekarelik çok karanlık bir yerdi ama oldukça ferahtı. Erkekler ise genellikle girişte camekânın yanında daha rahat sandalyelerde

8 Kendi adıma, muhafazakâr kesimlerin kıyafetlerinde kuşaklar arası böyle radikal farklılıklar olduğunu görmedim. Bunlar ya bazı aşırılıkçıların abartılı kaygılarıydı ya da ilçenin dindar aileleri benimle ailelerindeki yenilikçilerin konuşmasını engellemek için ellerinden geleni yapmışlardı—temas kurabildiğim az sayıda kadın olduğu düşünüldüğünde bu gayet mümkündür.

oturuyorlardı. Dükkânın iç tasarımı genel itibarıyla değişmemişti; ama kadın çalışanlardan ikisi ısıtma sisteminden şikâyet etmişti. "Bize bir soba bulmazsan, istifa ederiz!" demişlerdi. Dükkân sahibinin bir soba daha alacak parası olmadığından, kendi sobasını çalışanlara vermişti. Böylece dükkânın ön kısmında uzun süre misafirlerini ağırlayamıyordu. Bu adam parti siyasetiyle aktif olarak ilgilendiğinden, her an davetsiz misafir kabul etmek ve uzun sohbetler etmek zorundaydı. Bu yüzden soba transferi onun siyasi kariyerine vurulmuş büyük bir darbe olabilirdi. İslamcılığın liberalleşmesinden önce böyle bir şey mümkün olamazdı. İlçedeki kadınlar kolay kolay böyle bir cesareti gösterip sobayı kendi taraflarına almayı talep edemezlerdi.

2006'da belediyede 2000 yılına kıyasla daha fazla kadın vardı.[9] İlçeyi kısa süreliğine ziyaret ettiğim 2005 yılında, kadınlarla erkekler ayrı odalarda çalışıyorlardı. 2006'da ise çoğunlukla aynı odadaydılar. Örneğin belediyenin iki odaya ayrılmış olan K dairesinde üç kadın çalışan vardı. İlk odada gördüğüm iki kadın başörtülü değildi. İkinci odada bir kadın daha vardı ve o da başörtülü değildi ama diğer ikisinden çok daha cana yakın ve girişkendi. Diğer ikisi ataerkilliğin kalıcılığını gösterir şekilde erkeklerin yanındayken pek konuşmuyorlardı. Üçüncü kadın, kocasıyla aynı odayı paylaştığından biraz daha aktifti. 2002'de K dairesinde çalışan tek bir kadın olmasının yanında, başı kapalıydı ve gerek konuşması gerekse de davranışlarıyla mütevazı ve çekinik biriydi. 2006'da farklı bir tablo vardı: Kadınlar Türkiye'de laik kamu dairelerinde olduğu gibi rahat davranabiliyorlardı (neticede oralarda da girgin ve çekinik kadınlar bir aradadır.)

Cinsiyet ayırımcılığı İslamileştirmenin ana aracı (ya da eski ana aracı) olan siyasal partinin tam kalbinde kırılmıştı. AKP'nin yerel kongresinde (Mart 2006) ve mahalle toplantılarında bazı kadınlar erkeklerden ayrı gruplar halinde oturuyorlardı. Ama kitlenin çoğu karmaydı. Bu durum, iki cinsten de insanların olduğu açık toplantıların haremlik selamlık şeklinde tasarlandığı ilçedeki eski gelenekle derin bir çelişki arz ediyordu. AK Parti'nin 2006'da Anadolu şehirlerindeki bazı kongrelerinde haremlik selamlık düzen büyük olay olmuştu. Türkiye'de bazı insanlar bu tür şeyleri din devletine doğru bir adım olarak görme eğiliminde olsa da, AKP kurulmadan önce İslamcı partinin birçok kongre, miting ve toplantısının *tamamen* haremlik selamlık düzeninde olduğunu unutuyorlar. Halbuki medya 2006'da haremlik selamlık bir kongre bulmak için epey bakınmak zorunda kalmıştı. Türkiye'de hükümette olan partinin taşra kentlerinde haremlik selamlık toplantılar düzenlemesi gerçekten de dikkat çekiciydi. Fakat bunun yalnızca sınırlı sayıda yerelde olması da kayda değerdi. Aynı türde uzamsal değişiklik parti teşkilatlarının kullanımında da görülüyordu. FP'nin başta

9 Belediyedeki kadın çalışanların sayısı daha 2000'de, Fazilet Partisi döneminde artmaya başlamıştı.

olduğu dönemde kadınlar kadın toplantıları haricinde teşkilatlara gelmezlerdi, oysa AKP'de kadınlar gün boyu erkekler kadar rahat bir şekilde partiye gelip gidebiliyorlardı.[10]

Tüm bu değişikliklere rağmen, ilçede AKP'yi diğer partilere kıyasla yine de farklı bir şekilde muktedir kılan önemli bir uzamsal süreklilik vardı. Kırdan göçen aileler arasında, ailenin doğrudan bir parçası olmayan insanlar dışarlıklı olarak görülürler ve evlerde çok hüsnükabul görmezler. Özellikle de evde yalnızca kadınlar olduğunda, yabancılara tehlikeli gözüyle bakılır. Bu toplumsal engel siyasal partilerin gerek seçim kampanyaları gerekse de üyelik kampanyaları sırasında kapı kapı dolaşarak insanları seferber etmelerini epeyce zorlaştırmaktadır. Fakat gerek laik gerekse de muhafazakâr partilerden birçok insanın söylediğine göre, "kapıyı çalan başı kapalı biri olduğunda", kırdan göçen kadınların yanıt vermeleri ve konuşmaları daha muhtemeldir. 1980'lerde ve 1990'larda İslamcı partiyi diğerlerinden ayıran özellik partinin başörtülü üyeleriydi. Dolayısıyla AKP önceki İslamcı partiden temel bir tekniği miras almıştı: Parti faaliyetinde başı kapalı kadınları kullanmak ve böylece diğer başı kapalı kadınların kendilerini rahat hissedip kapıyı açmalarını sağlamak. Bu taktik AKP'nin başarısında kilit rol oynamıştı. AKP ancak bu mekanizmayla zengin olanlarla yoksul olanları ayırıp, ilkinden para toplayarak ikincisine kömür, yiyecek ve burs verebilmişti. AK Parti İslamcı stratejileri massetmesi sayesinde ilçenin büyük oranda dönüşmeden kalmış olan arka mahallelerinde siyasal hareketliliği koruyabilmiş ve onların desteğini ilçe merkezindeki "modern" dönüşümü, yani İslamcı elitlerin egemen elite dahil olmaları sürecini, başka bir deyişle pasif devrimi desteklemek için kullanabilmişti.

Hemşehrilik Kimliği

İlçenin bu beş yılda çarpıcı değişiklik yaşamayan yönlerinden biri, hemşehri kimliğinin görünürlüğüydü. Birçok insanın ilçede yabancı biriyle karşılaştığında ilk sorduğu soru, "Memleket nere?" oluyordu. Kahvelerde ve çay ocaklarında olağan konuşmalar hâlâ Sultanbeyli'den memlekete gitmenin kaç saat sürdüğü, otobüs biletinin kaç para tuttuğu, köyünün ya da doğduğu yerin tam olarak nerede olduğuydu.

Bir gün, mütedeyyin inşaat işçileriyle İslamcı eylemcilerin müdavimi oldukları merkezdeki bir çay ocağından ayrılırken, Gökhan'ı gördüm (bkz. Üçüncü ve Dördüncü bölümler). Dışarıdan bir gözlemci, Gökhan'ın ilk gençlik günlerinden bu yana İslamcı harekette aktif şekilde yer almış biri olarak ideolojik

10 Kadınların bedenlerindeki, kıyafetlerindeki ve davranışlarındaki değişiklikler (ve bunların değişen temsilleri) diğer (hatta dini olmayan) hegemonyacı projeler bağlamındaki siyasal dönüşümün de belirtileri haline gelebilir (örneğin bkz. Bonnell 1997, İkinci ve Üçüncü bölümler).

aidiyetini memleket aidiyetinin önüne çıkarmasını bekleyebilirdi. Fakat bir Batı Karadeniz köyündeki kökleri onun için hâlâ son derece önemliydi. Çıkarken yalnızca selam vermiş olmam onu çok üzmüş ve bunu bölgesel bir hakaret olarak almıştı. "Hocam, olmuyor böyle. Geliyorsun, bir tek Gümüşhanelilerle zaman geçiriyorsun, sonra da gidiyorsun. Buraya da uğra!" Gökhan'ın "buraya" derken kastettiği hemşehrilerinden oluşan masaydı ama sanki Türkiye'nin farklı bir bölgesini de anlatıyor gibiydi. Masasını şereflendirmemek memleketini de şereflendirmemek anlamına geliyordu. Ayrıca konuştuğum Doğu Karadenizlilerin öğretmen, Gökhan'ın ise belediyede işçi olması da kayda değerdi. Masasında çoğunlukla farklı mevkilerden belediye çalışanları vardı. Kendisiyle öğretmenler arasındaki sınıf ve/veya meslek farklılıklarını vurgulamıyor, bunun yerine bölgesel farklılıkları vurguluyordu. Örneğin "Bir tek öğretmenlerle zaman geçiriyorsun, belediye çalışanlarını boşluyorsun," diyebilirdi ama dememişti. Dolayısıyla hem çay ocaklarındaki sohbetler hem de belediyedeki arkadaşlıklar hâlâ memleket temelliydi; toplumsal cinsiyet, dindarlık ve etnisiteyle birlikte en önemli sınıflandırma ekseni hâlâ hangi memleketten olduğundu, meslek ya da sınıf değil.

Memleket kimliği etrafında yalnızca kayıt dışı yapılar değil, kayıtlı yapılar da örülüyordu. Köy dernekleri sık sık yemekler ve toplantılar tertip ediyorlardı, kendi çay ocakları ve kahveleri vardı ve siyasal partilerin 2006'da hâlâ oy ve para için bu dernekleri seferber etmeleri gerekiyordu. Ayrıca söylemde de bir değişiklik vardı: İlçedeki hemen herkes artık "hepimizin" memleket ayırımını bırakıp ulusal/milli kimlik üzerinden ve ayrıca Sultanbeylilik üzerinden düşünmesi gerektiğini vurguluyordu. Dördüncü Bölüm'de dikkat çekildiği üzere, 2001'de özellikle de Kemalist partilerin vurguları bu yöndeydi. Şimdi, AKP de bu söylemi kullanıyordu. Fakat bu öğe, parti söylemindeki ve pratiklerindeki diğer öğelerle gerilim halindeydi. FP liderlerinin çoğu, on yıllardır yürüttükleri siyasal faaliyette kurdukları memleket temelli ağları AKP'ye taşımıştı. Partinin gücü kısmen bu bağlara dayalıydı.

AKP yalnızca mevcut hemşehri ağlarına dayanmıyor, aynı zamanda yeni göçmenlerle yeni bağlar kuruyordu. AKP'nin üyelik kampanyası sırasında bir gün partide başkanın odasına Tokat'ın bir köyünden olan üç adam girdi. Yeni kurdukları köy derneğinin temsilcisi olarak gelmişlerdi. Somut herhangi bir talepleri yoktu ve ziyaretleri yalnızca partiyle dernek arasında bağlar kurma amacını taşıyordu. İçlerinde en konuşkan olanı otuzlarında bir inşaat işçisi olan Kemal ile altmışlarında yine inşaat işçisi olan Ceyhan'dı. Biz şundan bundan konuşurken, başkan bana dönüp şöyle dedi:

> Bak hoca, arkadaşların köyleri İstanbul'da üç bölgeye yerleşti. Bunlardan biri Kartal'da, diğer ikisi de burada. Tüm köyü buraya taşıdılar. [Onlara dönerek] ama siz burada köydeki gibi yaşamıyorsunuz, değil mi?

Kemal: Hayır! Ama geleneklerimizi yaşatmaya çalışıyoruz.

Ceyhan: Başkanım, Erzincan dönüşünde köyümüze uğrayacaktınız.

Başkan: Nasip olmadı. [Bana dönerek] söz vermiştim ama olmadı. Çok yoğundum.

Başkan beni Erzincanlı olarak takdim edince, Kemal şöyle dedi:

Elbette, başkan olarak, sizin memleketiniz olmamalı.

Başkan: Hayır, benim memleketim yok. Ama hocanın Erzincanlı olması beni mutlu ediyor. Tokatlı olsaydı, bu sefer de sizi mutlu ederdi.

Ayrılırken başkanı da derneğin açılış törenine davet ettiler.

Bu "al gülüm ver gülüm" ilişkisinde, herkes memleketlerin önemi olmadığını kanıtlamaya çalışıyordu. Ama aynı zamanda, memleketin önemli olduğunu da vurguluyorlardı. Ayrıca bu olay ilçe sakinlerinin başkanın güvenilirliğini ve dürüstlüğünü memleketlerinin kabul edilip tanınması üzerinden değerlendirdiklerini göstermektedir. Bir lider birinin memleketine gereken önemi vermediğinde, şerefi zedelenir ve yalnızca o köyün yerlilerinden değil, orada bulunan diğer insanlardan da özür dilemesi gerekir. Özetle, AKP memleket kimlikleri etrafında dans ediyor, bu kimliklerin belli yönlerini bağlama göre kendine yontup, belli yönlerini de dışarıda bırakıyor ama diğer yandan tüm ilçeyi modern bir kent doğrultusunda yeniden yapılandırıyordu.

Dolayısıyla İslami uzamın yok edilmesi ve modern kent uzamının yaratılması zaman zaman sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki işbirliğinin bir sonucuydu, zaman zaman da sivil toplumdan direnişle karşılaşıyordu. Piyasa ilişkilerinin doğallaştırılmasında (arazi kullanım hakkı meselesi hariç) sivil toplum ile siyasal toplum arasında daha fazla işbirliği vardı.

Kapitalizmin Doğallaştırılması

O halde din ve kent uzamı alanındaki bu gelişmeler kapitalizmin doğallaştırılmasıyla nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bu kısım günlük konuşmaların, camilerin, belediye tartışmalarının, çay ocaklarının, işyerlerinin ve medya kanallarının insanları piyasa toplumuyla bütünleştirdiğini ve bunun AK Parti önderliğinde gerçekleştiğini göstermektedir. Fakat Sultanbeyli'de sivil toplumun dört başı mamur bir şekilde geliştiğini söyleyemeyiz. Piyasa güçleriyle müzakere yürütebilecek ya da bunu yeni bir yola sokabilecek olan sendikalar ve diğer dernekler

hâlâ eksikti ya da zayıftı ve bu durumu AKP hegemonyasının kendine özgü niteliklerinden ayrı düşünemeyiz.

Özelleştirmenin, İşin ve "Ekonomi"nin Zaferi

Türkiye'de özelleştirmeler yirmi yıldır devam ediyordu ama 2002'den sonra baş döndürücü bir hıza kavuşmuştu. Özelleştirmeler toplumun tüm kesimlerinden muazzam bir destek görüyordu. Sultanbeyli'deki inşaat işçileri, kamu sektöründeki işçiler, kamyoncular, emekli işçiler, esnaf ve işadamları, hepsi de özelleştirmeleri şevkle destekliyorlardı (oysa beş sene önce durum böyle değildi). Bunun bir nedeni, (namazında niyazında bir Müslüman ve "bizden biri" olduğundan) ilçede çok sevilen Erdoğan'ın her fırsatta özelleştirmeleri övüyor olmasıydı.

Daha genel konuşmak gerekirse, toplumsal adalet çizgisinden piyasa güdümüne dönüşümün başlıca aktörü kuşkusuz siyasal partiydi. Birkaç yıl önce, İslamcı siyasetçiler "Biz kapitalizme de komünizme de karşıyız" diyor ve İslami ekonominin iki sistemin de en iyi özelliklerini alacağını ama ikisinden de temelde farklı olacağını savunuyorlardı. Şimdi ise, siyasetçiler kendi "ekonomi anlayışlarının kapitalizmden bazı öğeler barındırdığını ama komünizmden hiçbir öğe barındırmadığını" söylüyorlardı. İşaret ettikleri kritik kapitalist unsurlardan biri, "bir gözü saatte olan ve saat beş oldu mu mesaiyi bitirme derdinde olan memur tipinden kurtulmak"tı. Bu yüzden "kamu sektöründe bile insanlar memur statüsünde değil, sözleşmeli çalışmalı"ydı. Türkiye'de memurlar 1980'lerdeki neoliberalleşmeyle birlikte statü kaybı yaşayıp yoksullaşmaya başladı. Turgut Özal'ın başta olduğu dönemde, "memur", tembelliği ve rüşvetçiliği çağrıştıran kötü bir kelime haline geldi. AKP'liler için ekonomik reformun başlıca unsurlarından biri memurlara toptan bir saldırıydı ki Özal'ın ölümünden sonra bu süreç kesintiye uğramıştı. Başka bir deyişle, AK Parti'nin projesi iş ahlakına uymayan herkesi idari reformla hizaya getirmekti.

AKP'li Sultanbeyli belediye başkanı Alaaddin Ersoy da neoliberalizmin doğallaştırılmasının en açık ifadesini AK Parti'nin bağrında bulduğuna iyi bir örnektir. Kendisiyle mülakatımızda şöyle demişti:

> Bu ilçedeki yoksullar California'daki hiçbir geleceği olmayan yoksullardan farklıdır. Burada yoksullar yükselmek için gerekli dinamizme ve şevke sahiptir. Batı şehirlerinde yoksullar köprü altında uyurlar. Burada ise kendi daireleri ya da evleri vardır. Ayrıca çocuklarına bırakmak için daha fazla kat çıkmak isterler. Aile ve komşular burada insanları destekler ve bu da toplumsal merdivende yükselmeyi mümkün kılar. New Jersey'dekinin aksine, hiç kimse burada açlıktan ölmüyor. Burada geleneksel aile yapısı ve Türk-İslam düşüncesi hâkimdir ve bu yüzden insanlar eğitim, sağlık ve konut konusunda birbirlerine yardım ederler. İnsanların zorluklara katlanabilmek için güçlü

> inançlara sahip olmaları gerekir. Bugün dünyada her yerde imana dönüş var. Ama bu, hurafelerden vareste bir imandır. Psikiyatrlar da insanların zorluklarla yüzleşmek için güçlü inançlara ihtiyaç duyduğuna dikkat çekiyor. Allah'a şükür, bizim de güçlü inançlarımız var.

Ersoy Sultanbeyli'yi California ve New Jersey'le karşılaştırırken, sosyoekonomik ideallerin en Amerikan'ından yararlanıyordu: Bir yandan aile, din ve cemaat bağlarını yoksullukla savaşmak için kullanırken, diğer yandan din-artı-bilimsel söylem aracılığıyla serbest pazarda rekabeti ve yukarı doğru hareketliliği teşvik ediyordu. ABD muhafazakâr söyleminde olduğu gibi, bilim (burada, psikiyatri) ve "saf", özgün, akılcı din ekonomik performansı güçlendirecek şekilde barış içinde bir arada yaşayabilir.

Öte yandan AK Parti'nin yarattığı atmosferde gerçekleşen kapitalizmin içselleştirilmesinde günlük hayata ilişkin bir boyut da vardı. İlçe sakinleri artık piyasayı ilahi düzenin bir parçası olarak görüyorlardı ki beş sene önce durum böyle değildi. Aşağıda ilçenin iki eski radikal İslamcısı arasındaki bir konuşmayı aktarıyorum. Yaman (bkz. Dördüncü ve Beşinci bölümler) yakın zaman önce AKP'ye üye olmuştu. Öncesinde bahsi geçen din öğretmeni Numan ise, AKP'ye biraz ihtiyatlı yaklaşıyordu. Dükkânındaki bir tartışmada, Yaman şöyle dedi:

> Biz [İslamcılar] bir bankanın gölgesinde durmanın bile günah olduğunu söylerdik. [...] Şimdi İslamcılar bankaya para yatırmak için sıraya giriyorlar. Artık [İslamcı faaliyetlerden ve inançlardan ötürü] hayatları boyunca kazanmadıkları paraların peşine düşüyorlar.
>
> Numan: Bunu yaparsın, o ayrı bir şey. Beni asıl kızdıran eski İslamcıların bu yaptıklarını bir hak olarak görmeleri.
>
> Yaman: Fakat bunu yapmasalar, bunu bir hak olarak görmeseler, akıllarını yitirirler. Biz tüm hayatımız boyunca İslami bir düzen için kavga verdik. Ama başaramadık. Bu taşınması kolay bir yük değil. ... İslamcıların durumu şuna benziyor: Eğer biz [bu dükkânı işleten aile fertleri olarak] ay sonunda açık verirsek, çocuklarımı toplar ve "Ne yapalım? Nasibimiz buymuş!" derim. Eğer duruma böyle yaklaşmazsam, aklımı yitiririm. Tıpkı bunun gibi, İslamcıların mevcut durumunu da nasibimiz olarak görüyorum.

Bu etkileşim birkaç farklı düzeyde kapitalizmin doğallaşmasını göstermektedir. Numan'ın akıl yürütme tarzından da anlaşılacağı üzere, ilçede faizli bankacılık sistemini hâlâ İslamcı bir temelde reddedenler vardı (azınlık olmalarına rağmen). Ama sistem yine de bir kayıp, yenilgi ve aynı zamanda kader ("nasip") hissi ara-

cılığıyla doğallaştırılmıştı. Yaman İslamcıların düzen tarafından massedilmelerini bir iş ayının ritmine benzeterek, hem iş yaşamını hem de massedilmeyi insanın karşı çıkamayacağı ilahi bir takdir olan "nasip" terimi aracılığıyla doğallaştırıyor, hatta daha da ileri giderek kutsallaştırıyordu. Yaman'ın yaklaşımı hem piyasa toplumunu hem de İslamcıların yakın dönemde piyasa toplumuyla bütünleşmesini doğallaştırıyordu. Bu durum, Protestanların siyasi çıkmaz ve yenilginin ardından dini enerjilerini piyasa mahrecine akıtarak emekleme evresindeki kapitalizmi güçlendirdikleri Reform dönemiyle benzerlikler taşımaktadır (Gellner 1991). Ernest Gellner gibi araştırmacılar, aynı tarihsel örüntünün İslamın her şeyi kucaklayan ilahiyat sisteminden ötürü İslam örneğinde tekrarlanamayacak olduğunu savunsalar da, Sultanbeyli'deki eski radikallerin tutumu dini enerjinin piyasa mahrecine akıtıldığını gösteriyordu. Bu da bir kez daha hegemonyacı mücadele ile dini dönüşüm arasındaki ilişkinin altını çizmektedir: İslamcıların kısmen sekülerleşmeleri yalnızca alternatif bir modernliğin değil, aynı zamanda kapitalizm tarafından massedilmelerinin de bir işaretidir.

Tam biz bu konuda konuşurken, dükkâna genç bir kız girdi. Çok renkli ve biraz dar bir kıyafeti ve başında örtüsü vardı. Son derece kendine güvenliydi. Çok hızlı konuşuyor ve konuşurken hiç durmadan elini kolunu oynatıyordu.

Merhaba Numan Hoca, merhaba Yaman abi.

Yaman: Merhaba.

Kız: Abi, ben A şirketinde [belediyeyle iş yapan taşeron bir şirket] iş istiyorum. Parti referansı lazımmış. Sen bana referans olur musun? Yaman: Kızım, senin bir işin var, öyle değil mi?

Kız: Evet, gözcüde çalışıyorum.

Yaman: Bak senin en azından bir işin var. Daha ne istiyorsun?

Kız: Allaha şükür, bir işim var. Ayda da 1000 YTL maaş alıyorum. Ailemin eline bakmaktan kurtuldum. Bir diyeceğim yok. Ama işimden memnun değilim.

Yaman: Kimse işinden memnun değil.

Kız: Doğru ama en azından A şirketinde insanların daha iyi bir sosyal çevresi var.

Yaman (biraz durakladıktan sonra): Gözcüde çalışmaya da devam edebilirsin.

Kız (sesini yükselterek): Cemaat bağlarım da yok değil. Nur cemaatinin iyi bir üyesiyim. Benim gibi bağları olanların hepsi böyle yerlerde iş buldular. Ben niye bu işte kalayım ki?

Yaman konuşma boyunca sinirli sinirli önündeki boş madensuyu şişesinin kâğıdını yırtmıştı. Bu son soruya hiçbir yanıt vermedi, başını eğdi ve kâğıdı yırtmaya devam etti. Bu üstü kapalı olumsuz cevabı aldıktan sonra, kız üniversite sınavlarına hazırlıkla ilgili de birkaç soru sordu. Sonra dükkândan ayrıldı. Kız gittikten sonra, Yaman şöyle dedi:

Artık torpilsiz iş bulamıyorsun. Bu kız aslında ayda 1.000 YTL kazanıyor. A şirketinde işe girse, 700 YTL kazanacak. Ama bu işi güvencesi ve sigortası olduğu için istiyor.

Numan: Ama güvence dediğin de belediye el değiştirene kadar var.

AK Parti hem genel hem de yerel seçimleri kazanmış olduğundan ve Türkiye'de yükselmek kısmen siyasal bağları gerektirdiğinden, dindar insanlar bu fırsatları kullanma konusunda bugünlerde özellikle atak davranıyorlardı. Siyasetle toplumda yükselmek arasındaki bu bağ arasında yeni bir şey yoktu ama bu etkileşim Türkiye'deki dindar insanların yaşadığı bazı değişikliklerin işaretiydi. Tabandaki bu değişikliklerden haberdar olmayan Türkiye'deki laik elit, AKP'nin hükümette geçirdiği ilk dönemin son iki yılında panik halindeydi ve dindar kadroların devlete girişini İslam devletine tedrici geçiş olarak algılamıştı.

Bu değişikliklerin en önemli boyutu İslamcı parti, tarikatlar ve iş dünyası arasındaki bağlantının doğallaşmasıydı: Genç kadın işçilerin artık, partiye ve cemaate aidiyetten gelen tartışılmaz kariyer hakları vardı. Kendi içinde hiçbir iş yeterince iyi değildi: Mühim olan toplumda yükselmekti. Bir başka kaygının daha öne çıkıyor olması da manidardır: iş hayatında mutluluk. Çok değil yakın zaman önce, evde mutluluk Türkiye'deki çoğunluk için hayatın merkezindeydi (hem laikler hem de dindar muhafazakârlar için). İnsanlar çalışmayı bu temel amaca ulaşmanın bir aracı olarak görüyorlardı. Ayrıca yukarıda bahsi geçen kız aileden bağımsız olmayı erdem olarak görüyordu. Beş yıl önce böyle bireysel bir duruşu iki genç üniversite öğrencisi haricinde kimsede görmemiştim. Şimdi ise, siyasal toplumla sivil toplum, parti ile cemaat arasındaki etkileşimden ötürü, istisna kural haline gelmişti.

İnsan hayatında işin merkezi yeri yalnızca günlük ilişkilerde değil, aynı zamanda cuma hutbeleri gibi dini kanallar aracılığıyla da doğallaştırılmıştı.

Serin ve yağmurlu bir kış gününde, merkez caminin hocası kapitalizm yanlısı, milliyetçi meramını daha iyi anlatmak adına cemaatin savaş karşıtı duygularına oynuyordu. ABD Irak'ın Samarra kentinde son üç yıldaki en ağır bombardımanına yeni başlamıştı:

> Şimdi bu kalabalık ama çok şükür sıcak camide cuma namazını eda edeceğiz. Dışarıda soğukta namaz kılan birçok mümin var. Ama Irak'ta da birçok mümin bombardıman altında namaz kılıyor. Onlar bu din yaşasın ve Allah bombardımanları durdursun diye namaz kılıyor. Onlar sizin kadar şanslı değil. Bu sıcak camide namaz kılabildiğiniz için Allah'a şükretmelisiniz. Ama kendinize şu soruyu da sormalısınız: Allah'ın verdiği bu mükâfatla ne yapabilirim? Birincisi Allah tembellikten nefret eder. Allah tembelliği sever mi? [Cemaatten birçok kişi mırıldandı: Sevmez]. Çok sıkı çalışmalısınız. Bu da dininizin bir parçasıdır, unutmayın! Sabah çok erken kalkmalı, sabah namazınızı kılmalı, sonra işe koyulmalısınız. İkincisi, hepimizin tek bir Allah'a bağlı olduğunu unutmamalıyız. İster Kürt, ister Çerkez, ister Türk olun, Allah nezdinde hepiniz aynısınız. Bölünmemelisiniz. Böldüğünüzde başınıza gelenlere bakın! Bu ülkenin doğusunda yaşayan insanlar bunun sıkıntısını çekiyorlar [Irak'ta Sünnilerle Şiiler arasındaki iç savaşı kastediyor]. Üçüncüsü, düşüncelerinizi temiz tutmalısınız. Düşünceleriniz temiz olursa, Allah sizi mükâfatlandırır.

Dolayısıyla hutbelerde iş ahlakı aşılanıyordu. Beş yıl önce de kapitalizmle dinin halvet olduğuna dair işaretler vardı, o dönemde de iş ahlakı birkaç mülakatta karşıma çıkmıştı; fakat hutbelerde hiçbir zaman bu denli merkezi yere sahip değildi. "Savaşa karşı siyasal eyleme girişmeyin; kalbinizi temiz tutun, yeter." şeklindeki zımni mesaj, beş yıl öncesiyle güçlü bir paralellik taşıyordu. Aynı imam ABD'nin Afganistan'ı işgal ettiği dönemde Türkiye'de gerçekleşen savaş karşıtı protestolarda bu mesajı daha açıktan vermişti. Şimdi buna milliyetçi bir mesaj da eklenmişti: Bölünmeyin! Fakat muhafazakâr imamın milliyetçiliği, aynı ay içinde İstanbul'un merkez ilçelerinden birinde, muhtemelen sağcı milliyetçilerin dolu olduğu bir camide duyduğum aşırı milliyetçi mesajlarla kıyaslandığında ılımlıydı. Sultanbeyli'deki hutbe Türkiye'deki herkesin Türk olduğunu savunmak yerine (ki bahsettiğim diğer hutbede mesaj buydu), meşru farklılıkların altını çiziyordu. İmam iyi bir Müslüman olmayı sıkı çalışmayla ve etnik farklılıkları tanıyarak ulusal birliği korumakla özdeşleştiriyordu (önceki bölümde gördüğümüz üzere, bu, AKP'nin muhafazakârlığının alametifarikasıydı). Ayrıca 2006'da ne hutbelerde ne de çay ocaklarında zenginliğin reddedildiğini gördüm, oysa Dördüncü Bölüm'de de dikkat çektiğim gibi, beş yıl önce hutbelerde ve günlük konuşmalarda bu tutum çok yaygındı.

İmamlar, dükkân sahipleri, meslek sahipleri, emlakçılar ve AKP liderleriyle kıyaslandığında, neoliberalizmin doğallaşması işçiler arasında daha muğlaktı. Konuştuğum işçilerden bazıları ekonomik durumlarında bir ilerleme olmadığını söylerken, bazıları işlerinin daha iyi gittiğini söylüyordu. Fakat ekonomik sıkıntı çekenler bile "istikrarlı bir ekonomi" görmekten memnundu. Ekonomiye bu yaklaşım kapitalist hegemonyanın başarısını göstermektedir. Eğer bu "istikrarlaştırma" başka bir hükümet döneminde gerçekleşseydi, bu işçiler bu tür ekonomik belirtilere itibar etmeyeceklerdi. Aslında 2001'den önceki koalisyon hükümeti döneminde (aynı inşaat işçileriyle konuştuğumda) durum buydu. Ama mevcut hükümet döneminde iktisatçılara inanıyorlar ve ekonomiyi kendi deneyimlerinden bağımsız şekilde, kendileri dışında bir "şey" olarak alıyorlardı. Fakat işçiler arasındaki bu kapitalist hegemonya kırılgandır; çünkü bu hükümet gittiğinde, ekonomi "şey" niteliğini yeniden kaybedebilir.

İşçilerin AKP hükümetine bu denli bağlı olmalarının nedeni, AK Parti'nin, kendi sözleriyle, "cesur, Müslüman, İslami açıdan diğerlerinden üstün" olmasıydı. Bazı işçilerin düşüncesine göre, bu Müslüman yöneticiler yoksulluğu, işsizliği ve zenginliğin adaletsiz paylaşımını düzeltemeseler bile, bunun nedeni sistem değil (bu artık 2001'de olduğu gibi sorgulanmıyordu), bir yerlerde gizlenen bazı Yahudilerin ve ateistlerin engel olmalarıydı. Müslüman yöneticilerin er ya da geç bu Yahudileri ve ateistleri tasfiye edeceğini, ardından daha fazla iş ve adalet olacağını düşünüyorlardı.

İşçilerle konuştuğum çay ocaklarında en konuşkan kişiler genellikle kendilerini "girişimci" olarak tanımlayan, kendi işinin sahibi emekçilerdi (mesela kamyon şoförleri). Konuşmalarda ücretli işçilere baskın çıkıyorlardı. Son beş yılda bu eğilim değişmemişti. İki kamyon şoförü ve iki işçiden oluşan bir grubun konuşmasında çizgi yine buydu. Kamyon şoförleri gelene kadar işçiler sessiz kalmayı tercih etmişlerdi. İşsizlik, servet paylaşımı ve yoksulluk konusunda ortaya attığım soruya, şoförlerden biri yanıt verdi:

> Elbette işsizlik var. Ama yavaş yavaş çözülüyor. Bunu mesele haline getirenler vefasızlık yapıyorlar.
>
> Diğer kamyon şoförü: İşsizlik aile planlaması olmadan çözülemez. Bir adamın on çocuğu olamaz. Bunu asgariye indirmek gerekir. Mesela üç beş iyidir. Bir insanın on çocuğu olduğunda, bundan yirmi yıl sonra benim gibi iş arayan on kişi olacak demektir. Bu doğru değil. Çin'i düşünün. Bugün Çin'de yalnızca tek bir çocuk yapabiliyorsun. Benim beş çocuğum var. En büyüğü otuz yaşında. Eğitim, sosyal güvenlik, iş... tüm bunlar beşi için de bir sorun. Eğer bir noktadan sonra aile planlaması yapmasaydım, on tane, yirmi tane çocuğum olurdu. Şimdi çocuklarım iki-üç çocuğun yeterli olduğunu

> söylüyorlar. Ama bazıları tam gaz gidiyor. Sonra çocukları sıkıntı yaşıyor ve hırsız oluyorlar. Medeni bir ülke olmak için insanların eğitime ihtiyacı var. Aslolan eğitimdir.

2000'de çay ocaklarındaki işçiler "aile hayatına müdahaleleri" eleştiriyor ve "Çocuğu veren Allah rızkını da verir" diyorlardı. AKP'nin devletin başına geçmesi ve aile planlamasını eline almasıyla, aile planlaması artık laik bir müdahale olarak görülmüyordu. Yukarıda yoksulluğun nedeni olarak yoksulların ahlâkını, cehaleti ve kalabalık nüfusu sorumlu tutan söylem, 2001'de laik eğitim almış kesimler arasında yaygındı. Ama son beş yılda, aşağıya doğru da yayılmıştı. 2006'da dindar Türk işçiler ve küçük girişimciler Kürtleri suçlamak için bu söylemden yararlanıyordu (burada yalnızca zımnen geçerliydi bu). Oysa beş yıl önce, bu işçiler ve kamyon şoförleri Kürtleri başka şeylerden ötürü (mesela terör) suçluyorlardı ama asla yoksulluklarından ötürü suçlama yoktu. Artan işsizlik 2006'da böyle doğallaştırılmış ve kültürelleştirilmişti. Dolayısıyla gittikçe daha fazla kesim piyasa özgürlüklerine paralel olarak toplumun bazı katmanlarına (özellikle de yoksul Kürtlere) karşı devlet müdahalelerini doğru buluyordu. Fakat bu konuşma sırasında sessiz olan işçiler, kamyon şoförleri gittikten sonra konuşmaya başlamış ve işsizliğin bir sistem sorunu olduğunu düşündüklerini söylemişlerdi.

Geleneksel dinin sabır vurgusu artık "İslam ekonomisi" projesinden koparılmış ve neoliberalizme eklemlenmişti. İşçiler 2006'da hâlâ sık sık sabırdan bahsediyorlardı ama artık 2001'de olduğu gibi mevcut ekonomik düzeni sabırla ve sessizce reddetmek yerine sabırla kabul ediyorlardı. Örneğin orta yaşlı bir inşaat işçisi işsizlik, sosyal güvenlik, yoksulluk ve eşitsizlik konusunda sorduğum sorulara şöyle yanıt vermişti:

> Siyahlar, beyazlar, yoksullar ve zenginler, hepsi de Allah huzurunda eşittir. Hayat bir imtihandır. Gittiğimiz hocalar bize yoksulluğun büyük bir nimet olduğunu öğretiyorlar, yeter ki sabırlı olmayı öğrenelim. Sabırlı olmalı, isyandan uzak durmalı, yoksulluğun değerini bilmeli ve bu şekilde ölmeliyiz. İşsizlik diye bir şey yok. Şirketlerde birçok iş var, birçok insan sosyal güvenceli çalışıyor. Çalışmak istiyorsan, nasip olan yerde bulursun. Her şey sabırla başlar. Ben son dört aydır Mahmud Efendi'nin bir müridinin derslerini takip ediyorum. Sabır dersleri beş yıl daha sürecek. Bize sabır ve metanet öğretecekler. Daha önce söylediğim gibi, her şey bir imtihandır ve Allah nasip ederse ben imtihanı geçenlerden biri olacağım.

Din, yoksulluğa nasıl katlanılacağını öğretir (zira yoksulluğu bir nimet ve mükâfat, bir imtihan olarak sunar) ve bu son beş yılda da değişmemişti. De-

ğişen şey, bazı İslamcılık yanlısı dini çevrelerin bile (örneğin Mahmud Efendi cemaati gibi bazı kesimlerin) mevcut ekonomi politikalarını dolaylı yoldan desteklemeleriydi. 2000'de yoksullara güç verirken zenginleri sessizce suçlayan sabır söylemi 2006'da yeni siyasal projenin pençelerindeydi.

Hayatın Değişen Temposu

2001'le kıyaslandığında ilçe sakinlerinin zaman kullanımında hem süreklilik hem de değişiklik vardı. Bazı sakinlerin günlük çalışma alışkanlıklarında büyük değişiklikler gözlemlemedim. Çay ocakları, kahveler, hatta işyerleri hâlâ, çalışmayı dert etmeden çok avare bir hayat tarzı süren insanlarla doluydu. Görüştüğüm bazı kimseler (gerek profesyoneller gerekse de işçiler) "yolda arkadaşımla karşılaştım" gibi bahanelerle görüşmeye bir-iki saat geç geliyordu. Bir başka (disipline daha fazla tabi olmuş bir azınlık) kesim ise zamanında geliyor, derhal konuya girmek istiyor, kısa ve öz konuşuyor ve sonra yanımdan ayrılıyordu.

Fakat bu genel gevşeklik beş yıl öncesine kıyasla daha fazla gerilime yol açıyor gibiydi. Çay ocağındaki bir konuşma sırasında, işçilerden biri diğerlerini şöyle eleştiriyordu:

> Bu adamlar uyandığında, pencereye gidip perdeleri açarlar. Eğer kar ya da yağmur görürlerse, "çok kötü" derler ve yatağa geri yatarlar. Oysa koşullar ne olursa olsun çalışmaları gerekir. Aksi takdirde iş bulamazlar. Başka bir şey daha var: Buraya işverenler gelip, yevmiyesi 40 YTL'ye iş teklif ediyorlar. Burada işçiler, "60 isteriz" diyorlar ve gitmiyorlar. Ama ben çalışmamaktansa düşük ücrete çalışmanın daha iyi olduğunu düşünüyorum.

2001'de de bire bir sohbetlerde ve mülakatlarda benzer sözlere rastgelmiştim ama bu tür şeyler suçlanan kişilerin huzurunda asla söylenmiyordu. Etraftaki diğer işçiler "Onun tuzu kuru!" dediler, "Nasılsa Fransa'dan para gönderen bir oğlu var." Çalışma koşulları iyi olmadığında çalışmanın adil olmadığını savunuyorlardı. Dolayısıyla bazı yerlerde, söylemdeki neoliberal yanlısı dönüşüme pratikte bu denli sıkı bir dönüşüm eşlik etmiyordu.

Fakat başka insanlar arasında pratikte tam bir değişim olduğunu gözleyebildim. Şaşırtıcı örneklerden biri Veysel'di (bkz. Üçüncü ve Dördüncü bölümler). Veysel 2000'de merkez çay ocağındaki en rahat insanlardan biri olarak dikkatimi çekmişti. O dönemde inşaat işçisi olan Veysel şimdi Sultanbeyli'deki otobüs terminalinde otobüs şoförlerinin yemek yiyip, çay içerek sohbet ettikleri bir lokantada kâhya olarak çalışıyordu. Şoförlerin zamanında varıp varmadıklarını takip ediyor, zamanında kalkmalarını sağlıyor ve bir kaza olduğunda ya da otobüs bozulduğunda olaya el atıyordu. Otobüs başına günde üç lira alıyordu ve sekiz otobüsten sorumluydu. Ayda bin lira kazanıyordu

fakat durumundan memnun değildi; çünkü çok meşakkatli bir işti: "Uyan, buraya gel, eve dön, uyu. Hiç tatilim yok. Başka bir şey yaptığım yok. Sanki açık hava hapishanesinde gibiyim." Kendisiyle son görüşmemizden sonra çok zor zamanlar geçirdiğini söyledi:

> Epey yoksulluk çektik. Ben hasta oldum, çocuklarım hasta oldu, ne sigortamız ne de paramız vardı. Tedavi masraflarını karşılamak konusunda çok zorlandık. Bir süre aç kaldık. Sonra, daha kalıcı bir iş bulmak istedim. İnşaat işi iyi değildi. Bir gün çalışıp, on gün işsiz geziyordum. Bu yüzden bu işe girdim. Ama bu işin de güvencesi yok. Hasta olduğumda yeniden sefil bir hayat süreceğim.

Veysel'in saçı beş yıl öncesine göre beyazlamıştı ve biraz yaşlanmış görünüyordu. Ama saç kesimi eskisine nazaran düzgündü. Gömleği ve pantolonu yeni, temiz ve ütülü görünüyordu. Göbeği daha büyüktü (Ortadoğu'da yoksullar arasında bir refah belirtisidir bu). Çok daha sağlıklı görünüyordu.

Veysel'e özelleştirme hakkında ne düşündüğünü sordum. Beş yıl öncesinden farklı olarak tipik bir neoliberal görüşü dillendirdi:

> Özelleştirme iyidir. Devlet hantal. Devlette çalışan insanların işlerinden yana çıkarları yok. Oysa burada hepimiz kâr peşindeyiz. Hepimiz uğraşıp didiniyoruz. Hep bir şey yapmaya çalışıyoruz. Ama memurun gözü hep saatte. Bir an önce eve gitmek istiyor. Ama ben sabah altıda geliyorum, yedide gidiyorum. İnsan böyle çalışmalı.

Veysel 2001'de kamu sektöründe iş ararken şimdi tüm kamu işçilerini ve memurları lanetleyecek çizgiye varmıştı. Fakat güvencesizlikten bahsederken kamu işlerini de övüyor gibi görünüyor ama bunu açıktan yapmıyordu. Kendisine kamu işlerinde en azından güvence olduğunu söylediğimde, omuz silkmişti.

Tam biz bu meselelerden bahsederken, Kerem adında bir şoför geldi. Kerem takriben yirmi beş yaşındaydı ve kirli sakalı vardı. Diğer şoförler oturup bir çay içmesini söyledi. "Yalnızca iki dakikam var" dedi. Tereddüt ediyor gibiydi. Veysel ona oturmamasını söyledi. Sonra Veysel garsona seslendi. "Plastik bardakta bir çay getir." Kerem yine de oturdu ve arkadaşlarıyla konuşmaya başladı. Gülüp şakalaşıyor, önemsiz konulardan bahsediyorlardı. Veysel bir daha seslendi: "Getir şu çayı!" Plastik bardak geldi ama Kerem şoför masasında oturmaya devam etti. Veysel'in yüzünde bir tebessüm belirdi, bir sigara yaktı, ayağa kalktı, soğukkanlı bir şekilde ve emin adımlarla diğer masaya yürüdü. Kerem'i kolundan tuttu, ayağa kaldırdı ve arabasına götürdü. Tüm bu süreçte ne Veysel'de ne de Kerem'de bir kızgınlık belirtisi vardı. Veysel disiplin konusunda çok profesyonelleşmişti.

Diğer bazılarında olduğu gibi, Veysel'de de kapitalizmin doğallaştırılması söylem düzeyinde kalmamış, pratiğe de yansımıştı.

Doğallaşmanın Sınırları ve Çelişkileri

Söylem ve pratiklerdeki bu neoliberal değişikliklerin yanı sıra, ilçede neoliberalleşmeye karşı bir müphemlik ve direniş de vardı. Birçok eski İslamcıdan farklı olarak, bir azınlık AKP'nin sosyal güvenlik reformunu sert bir dille eleştiriyordu ve diğer ekonomik reformlar konusunda heyecanlı değildi. Burjuvalaşma trenine atla(ya)mayan bu eski radikaller artık mali sıkıntı yaşıyorlardı. Sosyal hareketsizlik ile siyasal tutum arasında diyalektik bir ilişki vardı: Radikalizmleri bakımından daha tutarlı olan insanlar kısmen inançlarından ötürü trene atla(ya)mamışlardı ve ekonomik durumlarının süregiden kötülüğü de inançlarını güçlendirmişti.

Bu insanlar bir azınlık olmalarına karşın, etkisiz değillerdi. İçlerinden birkaçı partiye bile sızmıştı. Sultanbeyli'deki AKP yöneticileri çoğunlukla liberalleşmiş eski İslamcılardan oluşurken, radikalizmlerini koruyan ve Kutub'a ya da diğer klasik radikallere olumlu atıflarda bulunan Mehmet (yukarıda bahsi geçmişti) gibi birkaç lider de vardı. Parti çizgisinden farklılığı yalnızca fikirler meselesi değil, aynı zamanda gündelik pratik meselesiydi. Mehmet yoksul işçiler hayrına bir vakıf işletiyordu. AK Parti çizgisinden bir sapmaydı bu, zira parti yalnızca sakatların, dulların ve yaşlıların yardım alması gerektiğini vurguluyordu. Kendisine bu sapmanın nedenini sordum, o da davranışını eski tarz (neoliberal olmayan) sosyal adalet dilinde meşrulaştırdı:

> Ayda 380 YTL alıyorlar. Bu para kiraya, elektrik ve su faturasına gidiyor. Yiyecek alamıyorlar. Biz onlara yiyecek veriyoruz. [...] Türkiye'de esas sorun sosyal adaletin olmaması. Avrupa'da işçiler ayda 2500 Euro kazanıyorlar. Türkiye'de de böyle olması gerekiyor.

Sonra kendisine vakfının işsiz ama sakat olmayan yoksulları iş aramaya teşvik edip etmediğini sordum. Kendilerinin yalnızca bir vakıf olduğu ve böyle şeylerle sistemli bir şekilde ilgilenmedikleri yanıtını verdi: "Bu hükümetin görevi. Neden bunu yapayım ki?" Dolayısıyla partinin önde gelen liderlerinden birinin pratiği, partinin ülke çapındaki çizgisinden çok farklıydı: Çalışan yoksullara yardım etmek ve iş sağlayıp ücretleri artırmayı hükümete bırakmak. Bu nedenle AKP'nin, tüm gücü ve tüm savunduklarıyla, tutarlı bir şekilde neoliberalleşme peşinde koştuğunu söylemek hatalı olur. Partide hâlâ sosyal adaleti savunan İslamcılar vardı. Gramsci siyasal partileri (kendi tabiriyle, "modern prens"i) ele alırken, bir partinin etkili olabilmek için kendi saflarında kültürü, ideolojiyi ve eğitim düzeyini standart hale getirmesi gerektiğini savunur. AKP bundan çok farklı davranmış ve gücünü "postmodern prens" olmaktan almıştı: Farklı kesimlere

seslenebilmek adına bilerek tek tiplilikten kaçınmış ve hegemonyanın yirmi birinci yüzyıl bağlamında yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Fakat radikalizmin bu şekilde yeniden üretimi kuşkusuz pasif devrime riskler katmıştı.

Daha da ilginç olanı günlük ilişkilerdeki modernleşmenin gelenekçilikle huzursuz birlikteliğiydi. Soğuk bir şubat gününde, çay ocağını sert hava karşısında korunak olarak kullanan inşaat işçileriyle tüm günümü birlikte geçirmeme rağmen benimle mülakat yapacak tek bir kişi bulamamıştım. Gençler açıkça para istiyorlardı; aslında mülakat için bir günlük yevmiye parası istemişlerdi (beş yıl önce böyle bir şey hiç olmamıştı).[11] Fakat Refik (Beşinci Bölüm), "Sen misafirsin!" diyerek para ya da erzak vermemi engelledi. Refik hayatı boyunca İslami partileri desteklemişti. Kısa boylu, beyaz sakallı, seyrek saçlıydı. Çay ocağında manevi otorite oydu. Genç işçilerin para almasını engelleyecek kadar güce sahipti ama benimle konuşmalarını sağlayacak kadar güçlü değildi.

Bu ilişkilerden hareketle, eski kuşağın daha gelenekçi olduğu, gençlerin ise piyasa doğrultusunda tamamen dönüşmüş oldukları sonucu kolaylıkla çıkartılabilir. Oysa biri otuzuna, diğeri kırkına yaklaşmış iki inşaat işçisi arasında geçen bir konuşma daha karmaşık bir yapıyı ortaya koyuyordu. Daha yaşlı olanı şikâyet ediyordu: "Geçen gün babasının yanında sigara içen bir adam gördüm. Ama daha beterini de gördüm: Adam bebeğinin beşiğini sallıyordu! Ben kendimden daha büyük bir hemşehrimin yanında böyle şeyler yapamam, hele hele ağabeyimin, babamın yanında hiç yapamam. Bir zamanlar, benden büyük bir hemşehrimin olduğu bir çay ocağına bile gidemezdim." Genç olan onayladı: "Saygı göstermeyi bilmek lazım." İki işçi de daha biraz önce kendilerinden yaşlı birinin otoritesine meydan okuyup onu çiğneyerek bir "misafir"den para istemiş olmalarına karşın, söylemde büyüklerinin yanında zevk almanın (sigara içmenin) ya da sevgi göstermenin yakışıksız kaçtığını savunan geleneksel ahlâka vurgu yapıyordu.

Başka bir deyişle, inşaat işçileri gelenekçiliklerini kısmen korumuşlardı. 2006'da bir erkeğin birkaç karısının olması hâlâ az çok caizdi. Büyüklere saygı duymak (en azından söylemde) azami öneme sahipti. Bu durum işadamları, esnaflar ve profesyoneller arasında görece daha tam yaşanan ("modern") dönüşümle tezat oluşturuyordu. Fakat yukarıda anlatılanların gösterdiği gibi, piyasa ekonomisinin yerleşmesi büyüklerin otoritesine karşı çıkıp yeni dinamiklere kapı aralayabilir. Piyasalaşma eğer hâlâ mütedeyyin muhafazakârların önderliği altındaysa, gelecek yıllarda işçiler arasında bile gelenekçiliği tedricen kırabilir.

İnşaat sektöründeki aklileşme benzer bir müphemliğe yol açmıştı. 2001'de inşaat işçileri inşaat sektöründeki büyük firmaların egemenliğine ve sektörde

---

11 Araştırmacıdan bu farklı beklentiler bu bölümde incelediğim metalaşmadan kaynaklanıyor olabileceği gibi, yüksek lisans öğrenciliğinden öğretim üyesi konumuna geçmiş olmamla da alakalı olabilir.

resmi kontrollerin artmasına neredeyse tamamen olumsuz yaklaşıyorlardı, zira bu durumu iş yaratılmasının önünde gereksiz bir engel olarak görüyorlardı. 2006'da ise yaklaşımları daha olumluydu ama hâlâ çekinceleri vardı. Elli yaşında bir inşaat işçisi işçilerin piyasaya çelişkili yaklaşımını sergiliyordu:

> Günümüzde, inşaat sektörü bireyselden firma düzeyine yükseliyor. Artık daha fazla mühendis var. Daha fazla soruşturma var. Bu, 1999 depreminden sonra oldu. Ben bunun çok iyi bir şey olduğunu düşünüyorum. Betonu, demiri, her şeyi inceliyorlar. Belli bir kesinliğe ulaşmadan hiçbir şeye izin verilmiyor.
>
> A: Böyle bir firmada mı çalışmayı tercih edersin, yoksa kendi kendine günlük iş bekleyerek mi?
>
> İşçi: Ben kendi hesabıma çalışmak isterim, öyle daha fazla kontrole sahip oluyorum. Emir almayı sevmiyorum.

Sultanbeyli sakinleri sektördeki kayıt dışının kaldırılmasını söylemde onaylamasına karşın, hâlâ kayıtlı inşaat şirketlerinde çalışmayı istemiyorlardı. Kayıt dışı işçiler, Gramsci'nin tabiriyle, "ortak duyunun çelişkili doğasını" sergileyerek, kayıtlı piyasaya geçişi hem onaylıyor hem de yadırgıyorlardı. Aklıselimin çelişkileri hegemonya kurulduktan sonra bile devam etmiş ve bir kez daha Gramsci'nin modernist beklentilerini boşa çıkarmıştı.

Halkın Örgütsüzlüğünün Kalıcılığı

AKP'nin ve dolayısıyla Türkiye kapitalizminin bir diğer başarısı da liberal piyasaya geçişe rağmen halkın örgütsüzlüğünü korumasıydı. Sosyal bilimlerdeki, piyasa kapitalizminin kurulmasıyla halkın örgütlülüğünün artmasının muhtemel olduğu varsayımlarına karşın (Burawoy 2004; Polanyi 1944), Türkiye'de böyle olmamıştı. Türkiye'deki neoliberal hegemonyanın şeklini analiz etmek için tabandaki dinamikleri anlamamız gerekiyor.

AKP'nin bazı koyu destekçileri bile 2006'da servetin adil dağıtılmadığını kabul ediyordu. Bu kabule rağmen, 2001'de özörgütlenmeyi engelleyen etkenlere bir diğer etken daha eklenmişti. Artık tabi sınıflar iktidardaki partiyi ve başbakanı "kendi temsilcileri" olarak görüyorlardı ve her sorunun onlar tarafından çözüleceğini düşünüyorlardı. Sultanbeyli'deki işçiler, kamyon şoförleri ve işsizler öz örgütlenmenin, mesela sendikalar örneğinde görülebileceği üzere, zararlı olduğunu düşünüyorlardı; laik liderlerin kontrolündeki sendikaların (zayıf ve etkisiz Hak-İş hariç) dindarlara karşı ayırımcılık yaptığını iddia ediyorlardı. Sorunlar tepede, yöneticiler düzeyindeydi ve orada düzeltilecekti. Dahası, sosyal adalet sorununu iş dünyası ile emek dünyası arasındaki bir şeyden ziyade, dindar

işadamlarının karşılaştıkları zorluklar üzerinden, laik iş dünyası ile dindar iş dünyası arasında bir şey olarak kavrıyorlardı. Bu nedenle sosyal adaleti gerçekleştirmek için, yoksullar dindar kapitalistlerin safında yer almaya çağrılıyorlardı.

Yöneticilere olan bu yeni güven haricinde, bazı inşaat işçilerinin sendika karşıtı tutumu 2001-2006 arasındaki beş yılda yeniden üretilmişti. Kırk dört yaşında olan Semih, Türkiye'deki bir aracı firma yoluyla birkaç kez Suudi Arabistan'a çalışmaya gitmiş ve orada bin Ladin ailesinin şirketlerinden birinde çalışmıştı. Yaşadıklarını olumlu gözle değerlendiriyordu:

> Suudi Arabistan'da grev ve sendikalar kesinlikle yasaktır. Zamanında ücretin ödenmezse, eylem yapmak, sokağa çıkmak yoktur. Çalışırsın ama iş yavaşlatırsın. Ben bir vatandaş olarak sendikalara karşıyım. Nerede grev ya da eylem olsa, birtakım insanlar zararlı sloganlar atıp çevreyi siyasallaştırıyor. Suudilerde böyle şeylerin olmaması güzel bir şey. Özellikle de kendi çalıştığım şirketlerde, para ve sağlık hizmetinden tatillere kadar her zaman hakkımı aldım.

Bazı işçiler için, özellikle de Suudi Arabistan'da bulunmuş ve "İslami bir rejim" görmüş olanlar için, ideal çalışma modeli tam güvenceli ama sendika ve grev hakkı olmayan bir modeldi. Özellikle de "siyasallaşma riski"nden ötürü sendikalardan hazzetmiyorlardı. Suudilere olan bu tutkunluk ve onların adaletine duyulan inanç orada bulunan işçiler arasında bu beş yıl boyunca aynı kalmıştı.

Fakat AKP'ye ve özelleştirmeye duyulan genel sempatinin aksine, sendika karşıtlığı genel bir tutum değildi. Bazı işçiler arasında sendika duyarlılığı yavaş yavaş gelişiyordu. Buna rağmen, öz örgütlülük hakkındaki inançlarını değiştirmeye başlamış olan işçiler bile ne yapacaklarına emin değillerdi. Elli yaşındaki Vehbi MHP'den AKP'ye geçmiş biri olarak, kendi sektöründeki örgütsüzlükten yakınıyordu:

> Bugün insanlar kurbanlık koyun gibi çalıştırılıyorlarsa, bunun nedeni inşaat sektöründe başların olmamasıdır. Mimarların odaları var, mühendislerin, esnafların odaları var, emekli kamu işçilerinin odaları var, daha birçok örnek sayabiliriz. Ama bizim bir odamız yok. Devletin kusurlarından biri budur. Peki, bunları devlet mi kurmalı, yoksa halk kendi mi yapmalı?
>
> A: Sizce hangisi?
>
> Vehbi: Asıl sence hangisi? [Duraklama.] İnşaat sektöründeki vatandaşlar bunu koordine etmeli. Her şeyi devletten bekleyemeyiz, değil mi?
>
> A: Bu yönde herhangi bir girişim var mı?

> Vehbi: Henüz olmadı, olacağını da düşünmüyorum. Başıbozukluk birilerinin ekmeğine yağ sürüyor.

Vehbi ilkin işçileri örgütleme sorumluluğunu devlete atmış, sonra geri adım atarak kendi sorumluluklarını vurgulamaya başlamıştı. Bu söylem beş yıl önce kesinlikle yoktu. Burada piyasalaşmanın olumlu bir etkisini görüyor olabiliriz: Bazı işçiler artık yalnızca devletten koruma bekleyeceklerine, şimdi öz örgütlülük istemeye başlamıştı. Fakat birçok durumda öz örgütlülük ben konuyu gündeme getirdiğimde ve ısrarlı sorular sorduğumda tartışılıyordu. Öz örgütlülük genellikle kendiliğinden açılan, günlük söylemin parçası olan bir konu değildi. (Yukarıdaki konuşmada gördüğümüz soruyu soruyla düşünme, tereddütler ve kafa karışıklığı Vehbi'nin meseleye fazla kafa yormadığını göstermektedir.) Ayrıca öz örgütlülüğe duyulmaya başlanan inanç bunun olanaklılığına duyulan güvensizlik ve umutsuzlukla kol kola gidiyordu.

Ne var ki beş yıl öncesiyle karşıtlık çarpıcıydı. İnşaat işçileri 2001'de sendikalaşmadan neredeyse hiç bahsetmemişlerdi (biri hariç); ben konuyu gündeme getirdiğimde de omuz silkmiş ya da eleştirel yaklaşmışlardı. 2006'daysa hep sigorta meselesini gündeme getiriyorlardı; birkaçı sendikalaşmadan bile bahsetmişti. Bunlar gerçekten de bu ikinci piyasalaşma çağında Polanyi'nin bahsettiği "çifte hareket"in ilk işaretleri olabilir. *Bazı* örgütsüz kesimler bile sendikalar hakkında olumlu konuşmaya başlamıştı. Fakat şimdilik bu yalnızca bir konuşmaydı ve bu alanda sendikalaşma ya da herhangi bir ciddi girişim yoktu.[12]

Apolitiklik öz örgütlenme önündeki bir diğer ciddi engel olarak duruyordu. İşçiler, hatta öncesinde bir yere bağlı olan işçiler bile siyasete hâlâ derin bir güvensizlik duyuyorlardı. (Orta katmanlar arasında ise, işçilerin aksine, siyaset karşıtı söylem siyasal faaliyetle iç içe geçmişti.) Sözgelimi Veysel'e siyasal bir bağlılığı olup olmadığını sorduğumda hiddetle yanıt vermişti: "Benim siyasetle işim olmaz. Siyaset dediğin menfaat işidir. Ben siyaset yaparken, bizi Türk-Kürt diye böldüler. Şimdi bu iyi bir şey mi? Siyasetin ne bana ne de *benim gibi birine* hayrı dokunur. *Başka insanlara* hayrı dokunacaktır ve her zaman dokunmuştur." (Vurgular memleket, etnik köken ve cinsiyet temelindeki açıktan sınıflandırmanın aksine, üstü kapalı sınıfsal sınıflandırmayı vurgulamak için eklenmiştir.) Ben de bunun üzerine kendisine önceki siyasal bağlılığını hatırlattım ve bundan geriye bir şey kalıp kalmadığını sordum. "O dönemki faaliyetimin şeriatla, insanları kesmekle ya da mini etekli kadınlara saldırmakla alakası yoktu. Ben yalnızca adil bir düzen istiyordum. RP'nin bunu kuracağına inanıyordum. Bir şey kazanacaksam adil olsun ve adil bir yaşam süreyim istiyordum. Benim payım bana, başkalarının payı başkalarına olsun istiyordum."

---

12 Bu araştırma tamamlanıp kitap yayımlandıktan sonra, (Sultanbeyli dışında olsa da) inşaat sektöründe sendikalaşma çalışmaları başladı.

Kurumsal düzeydeki bu faaliyet kıtlığı yalnızca halkın örgütsüzlüğü olarak değil, aynı zamanda hegemonyanın eksikliği olarak da okunabilir, zira hegemonya halkın örgütlü, kurumsal ve aktif bir şekilde (örneğin işçi sınıfının sendikalar ve siyasal partiler aracılığıyla) düzenle bütünleşmesidir. AK Parti Veysel'in ve diğer işçilerin resmi kurumlara yabancılığını kırmamıştı (Veysel'in 2001'de vakıflara, sendikalara ve kendi Refah-Fazilet Partisi'ne yabancılaştığını hatırlayalım.) AKP de Veysel'i gelecek hakkında ikna etmeyi başaramamıştı. Fakat Veysel'in aynı zamanda yeni hegemonyanın ve bu hegemonyanın kendi dönüşen pratiğiyle inşasının bir parçası olduğunu da unutmamak gerekiyor (bkz. yukarıdaki "Hayatın Değişen Temposu" başlıklı kısım). Dolayısıyla burada hegemonyanın inşasının çok karmaşık bir süreç olduğunu söyleyebiliriz: Aynı beden hegemonya için çalışabilir ama hegemonyayla tümüyle bütünleşmeyebilir.[13] İşçilerin örgütsüzlük ve düzenden yana müphem umutlarında ifadesini bulan bu eciş bücüş, yarım bütünleşme bir pasif devrime tekabül ediyordu.

* * *

2000-2002'nin aksine, 2006'da siyasal parti ile çay ocakları, sendikalar, tarikatlar ve camiler arasında özellikle de piyasalaşmanın doğallaştırılmasında bütünleşme vardı. Sivil toplumdaki pasif devrim (İslamileşmenin ve gayri İslamileşmenin iç içe geçişi ve gecekondu uzamının yok edildiği bir ortamda memleket kimliğinin kalıcılığı, hepsi de neoliberalizmin doğallaştırılmasının hizmetine koşulmuştu) kendiliğinden değildi. Tıpkı RP'nin ve radikal İslamcıların otoritesi ve siyasal önderliğinin 1980'lerde ve 1990'larda tevhidi bir İslami sivil toplumun yaratılmasında merkezi bir yere sahip olması gibi, aynı şekilde AK Parti'nin siyasal toplumdaki İslamcı stratejileri massetmesi olmadan modern bir İslami sivil toplum mümkün olamazdı. İslami sivil toplum ve siyasal toplum 28 Şubat askeri müdahalesinden sonra birbirinden kopmuştu; eksik kalan yeniden birleşme 2002'den sonra bir pasif devrimle sonlanmıştı.

13 Gramsci'nin kendisi de insanların bilinci konusundaki bu çelişkiye parmak basmıştı ama günlük pratikler hakkındaki çelişkilere yaklaşımı için aynısı söylenemez.

SONUÇ

Karşılaştırmalı Perspektiften İslami Hegemonya

Pasif devrim Ortadoğu'da Türkiye'ye mi özgüdür? Devletler ve İslami hareketler bu kasıtsız ortaklık ilişkisini bölgede başka yerlerde de geliştirmiş midir? Başka ülkelerde de bir pasif devrim olanağı var mıdır?

Siyasal toplumun ve hegemonyacı stratejinin önemini vurgulamak adına, bu bölümde önce Türkiye örneği üzerinden pasif devrim teorisinin tüm yönleri ortaya koyulmakta, ardından Mısır'da ve İran'da İslami siyasetin bu kitapta belirtilen eksenlerde nasıl geliştiği analiz edilmektedir. Türkiye, Mısır ve İran'ı siyasal önderlerin, otorite figürlerinin, birlik vizyonlarının, gündelik pratiklerin, toplumsal uzam kullanımının ve ekonomiyle ilişkilerin İslami temelde dönüşümü üzerinden karşılaştırmak siyasal toplum, sivil toplum, ekonomi ve devlet arasındaki etkileşimlerin farklı sonuçlarını gösterecektir.

Üç ülke de günlük yaşamı laik, otoriter, milliyetçi sermaye birikim projeleriyle şekillendirmeye çalışan otoriter laik rejimlerle yola çıkmıştı.[1] Üçünün de evrimi farklı yönlere oldu. Fakat üçünde de yirmi-otuz yıla yayılan laikleştirici devlet politikaları güçlü İslami hareketlere yol açtı. Türk İslamcılığı hegemonyacı bir strateji geliştirdi ve laik Türk hegemonyası tarafından massedildi. Bugün laik Türk devleti yurttaşların coşkulu desteğini alan eski İslamcılar tarafından yönetilmektedir. Mısır İslamcılığı da hegemonyacı bir strateji geliştirdi. Fakat tarihsel olanaklara ve güçlü massetme eğilimlerine rağmen, laik düzen değişmeden kaldı ve baskıcı niteliğini sürdürdü. Mısır İslamcılığı ülkede hâlâ başlıca muhalefet odağıdır. Gelgelelim İran İslamcılığı başarılı bir devrime rağmen, hiçbir zaman gerçekten hegemonyacı hale gelmedi. İran İslamcıları bugün baskı, devlet inşası ve içerme temelinde ülkeyi yönetmektedir. Bu farklar tümüyle açıklanmayacak

1 Ortadoğu'daki bu üç kilit ülke (Türkiye, Mısır ve İran), bu bakımdan dördüncü kilit devlet olan Suudi Arabistan'dan ayrılmaktadır. Suudi Arabistan sermaye birikimini İslami açıdan muhafazakâr monarşi modeline dayandırmıştır. Bu iki farklı model Ortadoğu'daki küçük devletler için belirleyici olmuştur. Pasif devrime yakın bir süreç yaşamış örnekler olarak Fas ve Ürdün de bu analize dahil edilebilirdi (Robinson 1998) ama laik ve İslami hareketler için eğilim belirleyici rollerinden ötürü analizimiz bu üç ülkeyle sınırlı tutulmuştur.

olsa da, görece benzer bağlamlara rağmen farklı sonlara varılmasına ışık tutan bazı eğilimler tartışılacaktır.

Sonuçlardaki farklılıklar—en azından güdük bir demokrasiyle eski İslamcılar tarafından yönetilen bir laik devlet (Türkiye), geniş tabanlı bir İslami hareketin muhalefet ettiği otoriter bir laik devlet (Mısır) ve rıza inşa edemeyen otoriter bir İslam devleti (İran)—öncelikle siyasal toplumun oluşumundaki farklılıklara yorulabilir. İlk örnekte, yasal bir İslami parti İslami siyasal topluma egemen olmuştur. İkincisinde, yasadışı bir partiye benzeyen ama parti olmaya direnen ve iki büyük radikal sosyopolitik grubun (Cemaat ve Cihad) muhalefet ettiği bir hareket siyasal ortamı şekillendirmiştir. Son olarak, İran'da ise siyasal topluma karizmatik liderlerin gölgesindeki, partiye çalan yapılar damgasını vurmuştur. Fakat farklar, daha genel konuşacak olursak, hegemonyacı stratejideki farklardan (İslami rızayı inşa etme tarzlarındaki farklardan) kaynaklanmaktadır. Bu farklar siyasal toplumla devlet, sivil toplum ve ekonomi arası ilişki tarzlarındaki bakışımsızlıklardan doğmaktadır.

Türkiye: Ortadoğu'nun Pasif Devrimi

Bu kısımda siyasal toplumun üç temel boyutundan başlayarak ve sivil toplumun üç boyutunun siyasal toplumun muhafızlığında nasıl dönüştürüldüğüne bakarak pasif devrimi yeniden teorize etmeye çalışacağız. Ardından, pasif devrimlere ilişkin genel önermeler Türkiye örneğiyle desteklenecektir. Ayrıca bu örnek, başka yerlerde pasif devrimin nasıl engellendiğini incelemek için bir çerçeve sunacaktır.

1. **Önderliğin Massedilmesi:** Mevcut sistemlere meydan okumaya çalışan hareketler günlük yaşamdaki, uzam kullanımlarındaki, ekonomik ilişkilerdeki ve otorite ilişkilerindeki muhalif eğilimleri eklemlemek için parti ya da parti türünde örgütler kurmak zorundadır.

Adam Przeworski'nin (1985) on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki uluslararası işçi hareketlerini incelerken dikkat çektiği gibi, parti halinde örgütlenmeyen önderlikler seçim sisteminin olduğu yerlerde her zaman dağılma riskiyle karşı karşıya kalır. Örgütlemeye çalıştıkları sıradan insanların, partiler tarafından daha iyi yanıt verilebilen doğrudan maddi ve kimlik temelli çıkarları vardır. Fakat bu durum bütünselci iddiaları olan grupların partilerin dışında oluşumlarda bulunmalarını engellemez.[2] Partili olmayan bu aktörler seçim sistemini bir kenara bırakırken, mülkiyet düzenini, otorite yapısını ve cinsiyet ilişkilerini temelden değiştirme işlevi görecek bütünsel bir dönüşüm için savaşırlar. Fakat

2 Ben Przeworski'nin izahından tam da bu noktada ayrılıyorum, zira Przeworski sosyaldemokratların reformist olduktan sonra radikallerle ilişkilerini açıklayamamaktadır.

bu aktörler ütopyacılıkları nedeniyle, bir kolektif haline getirmeye çalıştıkları insanlarla bağlarını koruyamaz, zira bu kolektif onları sık sık var olan partilere ya da kendi partilerini oluşturmaya çeker. Bu ikinci strateji ancak yerleşik bir muhalefet partisi olmadığında etkili olabilir.

Yerleşik, devrimci olmayan, muhalif bir kitle partisinin olduğu durumlarda, devrimciler partiye katılıp onu içeriden radikalleştirmeye çalışabilirler; ama aynı zamanda bu süreçte kendi radikalliklerini kaybetme riskiyle de karşı karşıya gelirler. Sistemin tümüne dair çözülemeyen, bütünsel bir krizin olmadığı koşullarda diğer seçenek bağımsız, kurumsal olmayan, devrimci, uzlaşmaz bir örgüt kurmak değil, nüfuz kaybetmek ve marjinalleşmektir. Przeworski bu süreci on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki anarşist işçi hareketlerini analiz ederek göstermiştir. Aynı süreç yirminci yüzyılın ikinci yarısında radikal İslamcılar arasında olduğu gibi birçok Troçkist, Maoist, anarşist ve otonomcu grupçuklarda da görülmüştür.[3] Kurumsallaşmama yolunu tutan gruplar sonu gelmez tartışmalara boğulur, aşırı otoriterlikle otoritesizlik arasında gider gelir ve (birçok durumda) çok az şey başarır. Her grup birkaç fraksiyona bölünür, onlar da sonra yeni grupçuklara bölünür.

İronik olsa da, büyüyen kitle partisi de kendisiyle birlikte çalışmaya rıza gösteren radikal gruplara ihtiyaç duyar. Partinin geleneksel liderleri genellikle dinamizmden ve halk arasında sağlam temellerden yoksundur (ellerindeki tek araç himaye yapılarıdır). Dahil olmayı tercih eden daha pragmatik radikaller partiye dinamizm ve inanç katarlar ve bunlar partinin paslı çarklarını yağlamaya yarar.[4] Fakat radikallerin massedilmesi partiyi de radikalleştirir ve sistemle çarpışmalara zemin hazırlar ama bu tür süreçlerin devrimci krizlere dönüşme şansı çok azdır, zira parti önderliği toplumu radikal şekilde dönüştürmeye ne hazırdır ne de istekli.

Türkiye'de muhtelif bir İslami siyasi toplum, birbiri peşi sıra kurulan yasal İslamcı partiler (MNP-MSP-RP) etrafında dönmüştü ve bu zincir çeşitli safhalarıyla radikalleşmeyle radikalliğin kırılması arasındaki bu gidiş gelişe örnek oluşturur. Bu partiler içinde radikalizme en açık olan RP muazzam bir örgütsel altyapı kurmuş ve bu altyapı Sultanbeyli gibi yerellerde ikili iktidar yapılarının ortaya çıkışıyla kol kola gitmişti. Fakat partinin İslamcılığının ve Türk milliyetçiliğinin müphemliğinden ötürü, bu örgütsel yapı radikalizmi frenlemekten başka bir işe yaramamıştır. Öte yandan İslamcılar çoğunlukla da RP-FP'nin

3 Otonomcu gruplar arasında bu tür marjinalleşme eğilimlerine dair bir inceleme için, bkz. Leach (2005).

4 Radikalizmin yirminci yüzyılda parti siyasetiyle arasının kötü olduğu ABD'de, küçük ölçekli massedilme süreçleri sendikalar gibi başka kurumlar aracılığıyla gerçekleşmiştir (Kimeldorf 1992, 1999).

başındaki yöneticilerin isteksizliği ve rüşvetçiliği, bazı radikaller ve parti gençliği üzerindeki otoriteleri ve ötekileri marjinalleştirmelerinden ötürü, 1990'lardaki (ve sonrasındaki) sokak eylemlerinden gerektiği şekilde yararlanamadılar. Radikal gruplar kurma yönündeki birçok başarısız girişim ve başarısız sokak protestoları radikalliğin kırılmasına yol açtı, zira hayal kırıklığına ve hüsrana uğrayan radikaller nedamet getirdiler ve düzen içinde İslami değişiklik arama yolunu tuttular.

Genel olarak konuşmak gerekirse, radikalleşme ve radikalliğin kırılması (tüm muhalif hareketler buna yatkındır) birkaç sonuca yol açabilir. Birincisi, varlığını koruyan rejim, muhaliflerin kararsızlığından yararlanarak onları (bürokratik önderlik ve devrimciler de dahil) tümüyle ezebilir. Rejimin yalnızca devrimci sol grupları değil, aynı zamanda içine sızdıkları ana akım partileri ve kurumları şiddetle bastırdığı 1980'de Türkiye'de olan buydu.[5] Rejimin gücü ile muhaliflerinin gücü arasında ciddi bir dengesizlik olduğunda bunun olması daha muhtemeldir; böyle durumlarda devrimcileri ezmek yalnızca uygun silahlanmanın yokluğundan ötürü değil, aynı zamanda sivil ve siyasal toplumdaki paralel zayıflıklardan ötürü de mümkün olur.

İkinci bir olasılık ise rejim ile parti arasındaki çatışmanın çözüme bağlanamaması ve radikallerin bunu bir fırsat olarak kullanıp partiyi ele geçirmeleri ve devrimci bir güce dönüştürmeleridir. Çeşitli kapitalist ülkelerde "derin entrizm" stratejisine başvuran Troçkistlerin hayali kuşkusuz bu olmuştur. Fakat bu ülkelerin hiçbirinde parti ile sistem arasında kesin bir çatışma olmamıştır ve bu stratejinin hiçbir zaman tutmamış olması kısmen bununla açıklanabilir. Bu tür durumlarda parti önderliği bazı devrimcileri massedip radikalliklerini kırabilir: Yani strateji geri teper. Önde gelen örneklerden biri uzun yıllar Fransız Sosyalist Partisi'nde devrimci bir örgütün gizli üyesi olarak yıllarını geçirdikten sonra aynı partinin lideri olan Lionel Jospin'dir.

Son olarak, güçler arasındaki saflaşma şöyle olabilir: Çatışmadan sonra, radikaller ve parti bürokratları (seçmenlerini ve stratejilerini de yanlarına alarak) bir yandan mevcut düzene katılıp onu güçlendirirken, diğer yandan da onu kısmen dönüştürürler. Türkiye'de olan buydu. Bu son yolu tutmak, iktidar sahipleri ve muhalifler tarafından benimsenen otorite örüntüleri ile birlik vizyonları arasında yakınlaşma olacağı anlamına gelir.

Bu nihai massedilme Türkiye'de nasıl gerçekleşti? Yeni binyıla girerken İslamcı eylemcilerin hayatlarında zaten onları piyasa eksenli, liberal ve bireyci yöne çeken birçok değişiklik vardı. Fakat ancak AKP'nin kurulmasıyla bu eylemciler İslamcılığı kesin olarak bırakıp düzenle uzlaştılar. Zamanında İslamcı RP-FP'nin başını çeken insanların şimdi AK Parti'ye önderlik ediyor olmaları

5 Örneğin komünistlerin zaten marjinalleşmiş olduğu DİSK (Samim 1981).

devlete bağlılığı güçlendirmiş ve bu da eski İslamcıların servet ve lüks birikimine yoğunlaşmalarını daha da kolaylaştırmıştır.[6] Fakat bu çelişkiler halk desteğinde müphemliğe, hatta "dünyevileşme"ye ve "burjuvalaşma"ya dair parti içinden eleştirilere de yol açmış, pasif devrimi zayıflatmıştı.

AKP iktidarı döneminde İslami sokak gösterileri azaldı ve olan gösteriler de genellikle devlet otoritesini hedef almıyordu. Türkiye'yi İslami bir parti yönettiğinden, devleti hedef alan her türlü hareketliliğin İslam karşıtı sonuçlar doğuracağına dair değişmez kaygılar vardı. Artakalan İslami sokak gösterileri yükselişteki Türk milliyetçiliğini güçlendirmişti. Dindar insanlar arasında günlük düzlemde de ideoloji merkezli siyasete olan ilgi azdı; zira siyaset, partilerinin iktidara gelişinden kendi çıkarları için yararlanma anlamına gelmeye başlamıştı. Ayrıca camiler ve hutbeler daha eylemci bir kimliğe bürünmüştü ama bu eylemcilik bireyler arası düzeyle sınırlıydı: İmamlar insanları genel olarak toplumu dönüştürmek üzere kışkırtmıyorlardı. Bu seyreltilmiş ve sınırlı eylemcilik benim "demobilizasyonun seferber edilmesi" adını verdiğim şeye denk düşüyordu. Yani mevcut seferberlik hegemonyayı ve halkın pasifliğini güçlendirmişti. Tüm bunlar, İslamcıların ve dindar insanların parti ve liderleriyle özdeşleştirilmesi yoluyla devletle giderek bütünleşmesi sayesinde mümkün olmuştu.

2. İkili İktidarın Massedilmesi: Radikal projeler meşru şiddetin tekelleşmesini sorgular. Yeni otorite figürleri ortaya çıkar ve bunlar yasalar uygular, düğünleri yönetir, kaynakları dağıtır vs Bu durum bir ikili iktidar durumuna yol açar ve aynı topraklar üzerinde aynı anda handiyse iki devlet hüküm sürer. Bu tür bir ikili iktidar kurabilmek için, otorite figürlerinin yerleşik meşruiyet tabanlarından farklı tabanlara ihtiyaçları vardır. Bu tabanlar daha akılcı bir örgütlenme, daha farklı bir gelenek ve karizma anlayışı içeriyor olabilir. Bu unsurların farklı bir birleşiminden ötürü, insanlar alternatif liderlerle eski yerleşik elitle yapamadıkları bir tarzda özdeşlik kurmaya başlarlar.

Her hareketin kendi tarzında bir ikili iktidar kurma biçimi vardır. Alternatif iktidar odakları her yerelliği bir bir devralarak çok uzun bir süreçte yavaş yavaş inşa edilebilir. (İtalyan Komünist Partisi'nin Soğuk Savaş yıllarındaki stratejisi buydu.[7]) Ya da alternatif hegemonya kurumları uluslararası düzenin dağıldığı bir

---

6 Aslında Türkiye'de pasif devrim, İslami önderliğin bu siyasi partiler tarafından massedilmesinin merkezi nitelikte olduğu iki dalga halinde gerçekleşti. Radikallerin ilk dalgası İslamcı FP-RP tarafından massedilirken, ikinci ve daha belirleyici olan massedilme dalgası İslami neoliberal AKP tarafından gerçekleştirildi. Bu şekilde yasal partilerle bütünleşme İslam devrimcilerini laik kapitalizme eklemlemiştir.

7 Fakat İtalyan Komünist Partisi'nin belediyeler (ayrıca sendika ve kooperatifler) üzerindeki kontrolünün güçlü olmasının örnek komünist yereller kurmayı mı, yoksa solcu

dönemde bir yangın gibi tüm ülkeye yayılabilir (Rusya Devrimi'nde konseyler [Sovyetler] örneğinde olduğu gibi). Toplumda zaten yerleşik bir hegemonyanın olduğu örneklerde, ilk strateji daha uygundur. Bu aynı zamanda örnek yereller ve yerel düzeyde örnek otorite figürleri yaratmanın önemini de artırır. Alternatif ulusal otorite figürlerinin ortaya çıkışı da bu modelleri güçlendirir. Eğer alternatif bir ulusal kişilik kültü mevcut olanın karşısına çıkarılmak üzere tedavüle sokulursa, seferberlik ve karşıhegemonya kurumlarıyla bütünleşme için bir başka temel daha oluşturur.

Türkiye'de İslami muhalefet alternatif otorite figürleri ve yapıları oluşturarak gelişti. RP Sultanbeyli gibi gecekondu yerellerinde arazi dağıtarak, sünnet törenleri düzenleyerek, kayıt dışı şekilde din hukukunu güçlendirerek vs ikili bir iktidar yapısı inşa etmişti. Erbakan'ın ve Koçak'ın karizması bu modelleri güçlendirmişti.

Otorite yapısındaki pasif devrim ikili iktidarın reddiyle başlar. Eski radikal hareketin yeni elitinin, alternatif iktidar odakları kuran ve sonra bunları sürdürmeyi başaramayan otorite figürleriyle bağlarını koparması gerekir. Yerel ve ulusal düzeydeki siyasal söylemin kayda değer bir kısmı artık hareketin önceki önderlerinin ve yanlış politikalarının suçlanması etrafında döner, zira ancak bu şekilde sıradan insanları ve yerleşik eliti artık devrim yapmak niyetinde olmadıklarına ikna edebilir. AKP'nin ana stratejilerinden biri buydu.

Devlet askeri müdahalenin ardından ikili iktidar mekanizmalarının tepesine bindiğinden, müteredditi İslamcı FP ancak pasif bir direniş sergileyebildi. AK Parti'nin başlıca hamlesi bu tür ikili otorite yapılarının kalıntılarını tasfiye etmesi ve RP'yi, Erbakan'ı, Koçak'ı, arazi dağıtımını ve gecekonduculuğu suçlayan söylemler yaymasıydı. Bir zamanlar İslami ve sosyal bir hak olarak görülen gecekondular, AKP'nin pasif devrimi sırasında utanılacak bir şey haline gelmişti.

Yeni önderlerin günlük yaşam modelleri ve ekonomik uygulamaları kısmen düzene uyum sağlar ama kısmen de hareketin radikal aşamasının izlerini korur. Bu nedenle ütopyacı ve eşitlikçi vaatler artık geride kalmış olsa da, hareketi destekleyen insanlar önderlere baktıklarında yine de onlarda kendilerini ve hayallerini görebilirler. Fakat bu sürdürülmesi zor bir hassas dengedir ve yeni otorite figürleri soğurulma yönünde çok fazla savrulabilirler. Yeni otorite figürleri halka seslenmek ve onları düzene eklemlemek için farklılıklarını belli bir oranda korumak zorundadırlar, zira ancak bu şekilde eski rejimin sürdüremediği rızayı yeniden kurabilirler. Ne ki farklılıklarda ısrar her farklılık işaretini devrimci güçlerin uyanma olanağı olarak okuyan yerleşik elitle gerilime yol açar. Yeni otorite figürleri bu baskılara bir yanıt olarak iki aşırı kutup (elitlerle tamamen

---

muhalefeti kapitalist düzene daha iyi bütünleştirmeyi mi amaçladığı tartışmalıdır (Pizzorno 1997; Sidoti 1993).

bütünleşme ve elitlerden radikal şekilde yeniden kopma) arasında gider gelirler. AK Parti'nin süregelen muğlaklığının bir nedeni de budur.

Bu yalpalamalar ve muğlaklıklar geniş kesimler tarafından paylaşılan kararsız ruh halinin örgütleyicisi olarak hareket eden Erdoğan'ın şahsında yoğunlaşmıştı. Türkiye'deki bazı yerel otorite figürleri halkla ortak pratikler (İslamcı siyasetin ekmek kapısı) yerine, uzmanlığa vurgu yapmaya başlamışlardı. Fakat Erdoğan (diğer bazı ulusal önderlerin yanı sıra) hâlâ "halk adamı" olarak görünüyordu. Onun hakkında ve yerel halkla ilişkileri hakkında yayılan efsaneler, yeni yerel otoritelerin halktan tamamen yabancılaşmasını engellemişti. Böylece AK Parti ulusal ölçekte müsamaha gösterilen Babacan ile yerel düzeyde sevilmeyen Ersoy kadar farklı otorite figürleri yaratmıştı ama Erdoğan'a (ve kabinedeki diğer eski İslamcılara) duyulan sevgi bunları dengeleyecek düzeydeydi. Hükümet tüm Türkiye'de kamusal sosyal koruma kurumlarının kalıntılarını yok edip Batı dünyasını örnek alırken, halk Erdoğan figürüne baktığında hâlâ AKP'nin sosyal adalete ve İslama olan bağlılığının canlı kanıtını görüyordu.

Dolayısıyla geçmişin radikal liderlerinin ve otorite figürlerinin massedilmeleri pasif devrimin çekirdeğinde olmasına karşın, aynı zamanda paradoksal bir şekilde onun yumuşak karnını oluşturuyordu. Eski rejimin güçlerine her zaman devrimci faaliyetin anıları tebelleş oluyordu. Bazı halk kesimleri de devrimci umutlarını dönüşmüş, massedilmiş önderlere yansıtmışlardı. Tüm siyasal düzene, karşılıklı güvensizlik ve korku damgasını vurmuştu. Bu durum, elinizdeki kitap 2008'in başlarında tamamlandığında AKP hegemonyasını hâlâ tehdit eden başarısız otoriter komplolara giden yolun zeminini döşedi. Bu tür massedilme paradoksları, pasif devrimlerin hegemonya kurma ve sürdürmenin fevkalade istikrarsız bir yolu olmasının nedenlerinden biridir.

3. Kolektif Tahayyülün Massedilmesi: Organik krizin bir başka düzeyi de devletle siyasal cemaatin gevşeyen birliğidir. Eğer hâkim hegemonyacı proje birlik vaadini yerine getiremezse, hem devletin içinden hem de dışından saldırılara açık hale gelir. İç saldırı farklı biçimlere bürünebilir: 1) Etnik ya da mezhepsel ayrılıkçılık; 2) eski siyasal cemaat vizyonunu korumak ama farklı bir hegemonyacı ışık altında sunmak (İtalya'nın ya da Çin'in *ulusal* birliği için savaşan Komünist Parti gibi); 3) yeni türde bir siyasal cemaat önermek (bir ümmet ya da uluslararası bir işçi devleti). Yeni bir siyasal cemaat muştulayan bir hegemonyacı proje önerdiğinde bile, ilk sınav eski hegemonyacı projenin bölünmüş bıraktığı vaat edilmiş parçalardan bazılarını birleştirmek olacaktır (mesela etnik milliyetçiliğin çöküşünün ardından etnik cemaatleri birleştirmek; İran Devrimi'nin kısmen başardığı bir şeydir bu).

Eğer yeni siyasal cemaat bocalarsa, eğer çok çabuk bir şekilde (örneğin devletlerin imparatorluktan ulus haline dönüşmesi sırasında yaptıkları gibi)

kurtuluş sağlayamazsa, eski siyasal cemaatle bağlantılı hayaller ve arzular yeni hegemonyacı projeye sızacaktır: Bu proje ilkinin alanına çekilecektir. Alternatif siyasal cemaat vizyonlarının ortaya çıkmasıyla tablo daha da karmaşıklaşabilir (örneğin ulusal cemaate karşı liberal-demokratik küresel cemaat). Bu tür durumlarda, yeni hegemonyacı proje dağılacak ve diğer (eski, ulusal ve yeni, küresel) hegemonyacı projelere eklemlenecektir. Eklemlenmenin güzergâhına bağlı olarak bunun çok farklı içerimleri olabilir. Karşıhegemonyacı projenin bir zamanlar başarılı (ama yenilmiş) seferberliği eski siyasal cemaate ya da diğer yeni doğan siyasal cemaatlere kaynak sağlayabilir (yani daha birleşik bir ulus yaratabilir ya da liberal küresel entegrasyonu güçlendirebilir). Bu durum, birliğin güçlenmesine yol açacaktır. Diğer yandan, devrimci aşamadan pasif devrim aşamasına uygun stratejiler taşınmadığı takdirde, bölünmüşlük daha da çarpıcı hale gelebilir.

RP radikallerin ümmetçiliğinin Türk milliyetçiliği tarafından massedilmesini sağlamıştı. RP eski radikalleri partiye dahil etmenin yanı sıra, Türk milliyetçisi çizgiden ulus ve etnisite ötesi İslami birliği vurgulayan bir çizgiye kaymıştı ama hâlâ Türklerin Türk olmayan Müslümanlar karşısındaki üstünlüğünü ve önderliğini vurguluyordu. Bu çelişkili birlik partinin ideolojisinde ve pratiklerinde birçok gerilime yol açmıştı. RP-FP'nin Türk milliyetçiliği Kürtleri marjinalleştirmişti, zira ümmetçilik dozu Kürtleri uzlaştıracak kadar güçlü değildi. Fakat birçok Türk açısından yeterince Türk milliyetçisi değildi ve yanlış yönlendirilmiş ümmetçiliği Kürtlere birçok tavizde bulunmasına yol açmıştı. Böylece İslamcılar Türk milliyetçiliğinin ötesine geçen bir siyasal birlik vizyonu yerleştirmeyi başaramamışlardı.

RP'nin çelişkilerle dolu ümmetçilik-milliyetçilik karışımını AK Parti devraldı ve bunu Türkiye'nin AB'yle bütünleşmesini güçlendirmek için kullandı. AKP yandaşları kısmen İslami buldukları Amerikan toplumsal düzeninden de bir şeyler öğrenmeyi ve onu örnek almayı amaçlıyorlardı. AKP cami ve çay ocakları gibi kamusal alanlarda artık İslama aykırı olarak lanse edilmeyen Batı'yla bütünleşmeyi halk arasında meşrulaştırma konusunda eski İslamcı liderlerine çok şey borçluydu.[8]

Ne var ki gerek ulusal gerekse de uluslararası gelişmelerden ötürü, Türklerle Kürtler arasındaki sürtüşmeler kötü bir noktaya vardı. AK Parti'nin

8 Burada ayrıntılı bir tahlile girmeyeceğim ama Mavi Marmara olayı, pasif devrimlerin yalpalamalarına mükemmel bir örnek oluşturuyor. Girişte, Beşinci ve Altıncı bölümlerde not edilen, yeni tarz radikalliklerin pasif devrim sürecini zora sokma riski bu olaydan sonra şiddetli şekilde hissedilmiştir. Ancak bu tür olaylar sadece tehdit değildir. Rejimin elindeki koz, bu hamleyi de massedip daha da hegemonik hale gelmektir. Başka bir deyişle, bu olay uzun vadede kolektif tahayyüldeki pasif devrimi güçlendirebilir de, tam tersine bu boyuttaki massedilmeyi aksatabilir ve hatta durdurabilir de.

giderek daha da bozulan ümmetçiliği ayağa kalkmış Kürtleri içine çekmekte daha da zorlanmaya başlarken, yüzünü AB'ye dönmüş olması da gittikçe milliyetçileşen destekçileri arasında şüphelere yol açtı. Tüm bunlara rağmen, AKP'nin yeni vizyonu ve siyasal birlik pratiği bu iki etnik grubu bir arada tutmayı başarırken, diğer büyük partiler Türk-Kürt dengesini tutturamadı. Dolayısıyla siyasal birlik düzeyinde pasif devrim iç çelişkilerle doluydu ama yine de bir nebze etkiliydi.

Sivil Toplumun Massedilmesi

Bu şekilde pasif devrim sürecinde kurulan siyasal toplum, sivil toplumun yeniden kurulmasında temel bir rol oynar.

1. **Alışkanlıkların Massedilmesi:** Organik kriz dönemlerinde, geleneksel kültürel modeller toplumun geniş kesimleri için doğallığını yitirir, hatta tatmin edici olmaktan çıkar. Bu tür durumlarda alternatif hegemonyacı projeler yerleşik davranış ve sınıflandırma modellerine, hayat tempolarına, bedenden yararlanma şekillerine, bilgi külliyatlarına ve yönetimlere meydan okur. Fakat önerdikleri alternatifler yalnızca otoritelerden değil, alışkanlıkları doğallaştırmış olan sıradan insanlardan da direnişle karşılaşır. Eğer bu mikro karşı çıkış maddi yarar, alternatif otorite yapıları ve güvenilir bir önderlik sağlamazsa, daha baştan reddedilir. Oysa bu çizgide belli bir arzda bulunduğunda ama bu sunulanlar sıkı sıkıya birleştirilmediğinde, alternatif hegemonyacı proje hayatın belli yönlerini dönüştürebilecek ama kendi suretinde bir dünya yaratmayı başaramayacaktır. Bu kısmi başarı büyük ihtimalle mevcut hegemonyanın ve karşıhegemonyanın günlük modellerinde melezleşmeyle sonuçlanacaktır.

1980'lerde ve 1990'larda, İslamcılar Türkiye'deki laik hegemonyaya saldırmış ve günlük davranışları ve beden kullanımlarını dönüştürmüştü. Siyasal parti, belediyeler ve radikal gruplar bu saldırıya önderlik etmiş, vakıfların, derneklerin, cemaatlerin ve grupların faaliyetlerini tamamen şekillendirmişti. Bu faaliyetler arasında insanlara nasıl ibadet edileceğini ya da doğru şekilde namaz kılınacağını öğretme, İslami kurallara uygun düğünler tertip etme, İslami giyinme tarzları ve İslami saç sakal dayatma ya da teşvik etme ve içki yasakları getirme ya da insanlara içkiyi bıraktırma da vardı. Ayrıca laik bilgiye karşı yeni bilgi alanları da getirmişti.[9] Sohbetler ve seminerler geniş kitlelere bu davranış modellerini zerk etme görevi görmüştü.

---

9 İslami bilginin gelişimi bakımından, tarikatlar ve İslamcı parti ibadet elkitaplarına (ilmihal, namaz kitabı vs), Kuran'a, peygamberin hayatı hakkındaki hikâyelere ve hadislere vurgu yapıyorlardı. Radikal çevreler ise Kuran'ı ve dünyanın dört bir tarafındaki İslamcıların yazılarını tercih ediyorlardı.

2000 yılına gelindiğinde, burjuvalaşma ve askeri yenilgi İslamcıların günlük hayatı istedikleri yönde tamamen dönüştüremediklerini göstermişti. Siyasal toplum yönlendirici rolünü kaybetmiş ve o olmadan sivil toplum da günlük yaşamın bütünselliğini yeniden şekillendirecek gücü ve dirayeti kendinde bulamamıştı. Ne var ki İslami hayat modellerinin tamamen kaldırılmasından ziyade, İslamcıların arzuladıkları yaşam tarzı ile geleneksel İslamın ve modern tüketimciliğin belli yönlerinin melezleşmesi söz konusuydu.

Karşıhegemonyacı proje ne tamamen muzaffer ne de tümüyle yenilmiş olduğu sürece, bu melezlik korunacaktır. Eğer yenilgi tümüyle yok etme yerine karşıhegemonyacı projenin alttan alta massedilmesi yoluyla gerçekleşirse, günlük yaşam bu projenin etkisi altında çok karmakarışık bir tarzda dönüşecektir. Muhalif projenin taşıyıcılarının ve destekçilerinin günlük rutinleri "normalleşirken", egemen kesimlerin pratikleri eski radikallerin hâlâ tutundukları bazı yönleri bünyesine alacaktır. Böylece başlangıçta savaşan grupların günlük yaşamları birbirine daha çok benzeyecek, bunlar genellikle orta bir yerde buluşacaktır. Fakat hegemonyanın her zaman tümüyle istikrar kazanacağını söylemek doğru olmaz.

2006'da Türkiye'de İslami yaşam modellerinin rakip modellerle bütünsel bir melezleşmeden ziyade alttan alta massedildiğine şahit oldum. AK Parti sistem karşıtı hareketliliği kendisine bağlayarak, mevcut sistem modellerini güçlendirmişti. Örneğin aktif İslamcılar hayatın bütününü ibadet etrafında dönüştürmek yerine, siyasal amaçlarla ama yalnızca belli yerlerde namaz kılmayı öğrenmişlerdi. 2006'ya gelindiğinde, resmi düzeyde ve elitler düzeyinde din yaygınlaşmıştı; paradoks olsa da, bu durum daha İslami bir devlet yaratmamış, onun yerine mevcut siyasal yapılara İslami ruh aşılamıştı.

Bu massedilmenin gerçekleşebilmesi için belli manevi değişimlerin yaşanması gerekiyordu. AK Parti'nin yarattığı liberal atmosferde yavaş yavaş bir burjuva İslami sivil toplum gelişti ve mevcut İslami sivil toplum alttan alta modern bir değişim yaşayarak yeni din anlayışları doğurdu. İslamcılar tasavvuf karşıtı eleştiriyi büyük oranda bıraktılar. İslami televizyon kanalları doğaüstü temaları kullanıp işlemeye başladılar. Kültür dernekleri, arkadaş grupları, camiler ve dini okullar pragmatik ve iş yönelimli bir maneviyat aşıladı. Eskisi kadar şevkle olmasa da hâlâ pratiğe dökülen din, daha bireyci, akılcı ve milliyetçi bir niteliğe büründü. Ayrıca bazı tarikatlar daha da akli, profesyonel ve bireyci bir kimliğe büründü ve bu aklileşen tarikatlar diğerlerine kıyasla daha öne çıktı. Son olarak, laik elitin bazı kesimleri bu yeni dindarlığı sahiplendi ve daha dinibütün insanlar haline geldi.[10] Tüm bu aktörler (yani eski radikaller, tarikatçılar, yerleşik elitin liberal

10 Sekülerleşme ve gayri sekülerleşme, modernleşmeye bağlı kendiliğinden süreçler olarak değil (Berger 1999; Greeley 1989; Liliane 1991; Tschannen 1991; Yamane 1997), daha ziyade bu siyasal merceklerle okunmalıdır. Bu siyasi açıdan baktığımızda, hayatın

kanadı vs) arasındaki etkileşim, işbirliği ve bütünleşme yoluyla, İslami günlük pratik daha kapitalist, liberal, hoşgörülü ve bireyci hale geldi.[11]

2. Uzamsal Massedilme: Hegemonyacı hareketler eski uzamsal yapılar ve sınırlar çatırdamaya başladığında sistemde açıklarla karşılaşır. Bu dönüm noktalarında, geleneksel olmayan bir mimari, mahaller arası yeni sınırlar, ev içi mekânlardan yeni bir tarzda yararlanma vs dayatırlar. Mekânlar arasındaki bu değişiklikler yeni statü grupları ve yeni eşitsizlik örüntüleri doğurur. Ayrıca uzam kendisiyle özdeşleştirilen imge ve sembollerle yaşandığından, alternatif hegemonyacı projeler de dönüştürmeye çalıştıkları yerlerle bağlantılı yeni imgeler ve semboller üretti.[12] Kırdan kente kitlesel göç örneklerinde hegemonyaya meydan okuyan hareketler de kent uzamında yeni dengeler doğmasına yol açar. Bu zamana kadar damgalanmış olan uzamsal kimlikler yüceltilir, yüceltilenler yerin dibine batırılır.

Türkiye'de İslami hareketlilik uzamsal hegemonyacı muhalefetin çarpıcı bir örneğidir. Örneğin Sultanbeyli'deki İslamcılar haremlik selamlık düzene, İslami mimariye ve kent meydanının İslami örgütlenişine dayalı bir ilçe inşa etmişlerdi. Çay ocaklarıyla kahveleri ayırarak, işletmelere ve sokaklara İslami adlar vererek ve bürolara, işyerlerine olduğu gibi merkezi yerlere de İslami pratikleri taşıyarak İslami bir uzam üretmişlerdi. İlçenin "İslamın kalesi" haline getirilmesi ve laik ilçelerden farklılaşması İslamcıların 1990'lardaki "İstanbul'u fethetme" stratejisinde kilit yere sahipti. 28 Şubat sonrasında hegemonyanın karşı saldırısı İslami bedensel pratiklerin yeni kent uzamıyla eklemlenişini bozmuş ve alkolsüz, haremlik selamlık İslami toplantıların karşısına alkol tüketilen karma toplantıları çıkarmıştı.

---

hangi yönlerinin hangi hızda sekülerleştiği (ya da gayri sekülerleştiği) farklı bir açıdan görülür hale gelecektir. Dinin hayata etkisi dini ve seküler hegemonyacı projelerin bir sonucudur. Benzer bir perspektif için, bkz. Gorski (2000) ve Smith (2003). Esed'in (2003) tutumu da benim tutumuma biraz benziyor.

11 Bu yeni hoşgörü herkes için geçerli değildi. Belediye ve yerel yönetim yasal bahanelerden yararlanarak bir emevi kurulmasını engellemek için elinden geleni yapmıştı.

12 Hegemonyanın kuruluşunda uzam güçlü bir belirleyici olmakla beraber, her devrimci projenin uzamı dönüştürmek konusunda açıktan bir programı yoktur. Örneğin uzamın dönüşümü eskiden beri devrimci Marksist siyasetin zayıf bir bileşenidir. Bunun önemli bir istisnası, 1917-1925 yılları arasında SSCB'de yeni bir sosyalist uzamsal örgütlenme için çalışan kent planlamacılarının, coğrafyacıların ve mimarların faaliyetleridir (Soja 1989, 89). Lefebvre'den itibaren Marksist teorisyenler devrimci sol projelerin uzamsal yönleri üzerine yazmışlardır. Öncelikle de Castells (1983) ve Harvey (1973, 1989) alternatif siyasal projelerin uzamsal projeler de üretmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat Marksist siyasal projeler—kısmen bu teorik katkıların gelişme döneminde gerileme içinde oldukları için—bu teorik gelişmelere ayak uyduramamıştır.

Muhalif bir uzamsallığın veçheleri kapitalizmin uzamsal boyutlarını güçlendirmek için sahiplenildiğinde bir pasif devrimden bahsedebiliriz. Bu süreçte, en tehditkâr uzamsal yapılar ve semboller bırakılırken, geri kalanı massedilir.

AK Parti'nin uzamsal olarak başardığı şey, tehditkâr uzamsal pratiklerin dışlanmasına ya da marjinalleştirilmesine paralel olarak bazı İslamcı mekân temelli stratejilerin massedilmesiydi. AKP popülizmi ve kırsal göçmenleri kendine tabi kılmış, diğer yandan kaçak yerleşimci sivil toplumunun belirleyici uğrakları olan hemşehri gruplarını ve derneklerini sessizce kendi bünyesinde toplamıştı. AKP'nin muhafazakârlık biçimi camiler, arkadaş grupları, restoranlar ve diğer işletmelerle işbirliği yoluyla kent uzamını kısmen gayri İslamileştirmişti. Siyasal toplumla sivil toplumun iç içe geçen faaliyetleri İslami mimariyi erozyona uğratmış ve bir yandan haremlik selamlık düzenin ehlileştirilmiş bir versiyonunu yeniden üretirken, diğer yandan işyerlerinin kapısında ayakkabılarını çıkarmak gibi pratiklere son vermişti. Cinsiyet ayırımcılığı gayri resmi şekilde uygulanıyordu ama belediye ya da parti toplantıları gibi resmi alanlarda belirginliğini yitirmişti. Profesyonel ve iş yönelimli kadınlar yeni esneklik bağlamında daha fazla görünürlük kazanmıştı.

AK Parti'nin yarattığı yeni kent uzamı estetiğe, İslami tüketime ve kent bilinçliliğine vurgu yapıyordu. Bu vurgu, neoliberalizmin tanımlayıcı özelliklerinden biri olan etkili yerel yönetimle kol kola gidiyordu. Tüm bunların arkasında halkın partiye destek vermeye devam etmesi vardı ki onun arkasında da başörtüsünden, sınırlı düzeyde haremlik selamlıktan ve canlı, hareketli bir sivil toplumdan yararlanılması vardı. Modern kent uzamının yaratılması (yani gecekondu semtlerinin ve "köylü zihniyetinin" tabi kılınması) sağlam bir temel üzerinde yükseliyordu: Gecekondu semtlerinin ve daha yakın dönemde köyden göçenlerin, özellikle de il ya da köy dernekleri yoluyla seferber edilmesi-seferberliklerinin kırılması. Ne var ki tüm bunlar kent arazi sahipliğini kayıt dışı kimliğinden kurtarıp yasallaştırma sürecini tamamlamak için yeterli değildi. Sıra pasif devrimin bu yönüne geldiğinde, sivil toplum siyasal toplumun ve devletin planlarına direnmişti.

3. Ekonomik Massedilme: Hegemonya kısmen ekonomik tavizlere dayalı olduğundan, sınıfsal uzlaşmadan vazgeçildiğinde ya da yeniden düzenleme yapıldığında, sistem zorluklarla karşılaşır. Bu açıdan kuralsızlaştırma dönemleri en muhtemel dönemlerdir, zira bu tür dönemlere "saf" serbest pazara geçiş, sübvansiyonların kesintiye uğratılması, sendikasızlaştırma vs damgasını vurur. Organik krizin ekonomik boyutu budur. Alternatif hegemonyacı projeler bu tür krizlere kendi çözümleriyle, yani sınıf güçleri arasında yeni bir denge ve yeni türde tavizlerle girer.

Kendilerini başarısız Keynesçi ve korporatist modellerden farklılaştırmak için, post-Keynesçi hegemonyacı projeler, eski Keynesçilikten hayal kırıklığına

uğrayan (bazıları muğlak bir nostalji beslemeye devam edebilir) kesimlere hitap etmeyi amaçlayan geniş bir ağ atar; bu kesimler arasında liberalleşmenin gadrine uğrayanlar (örneğin proleterler ve köylüler), serbest pazarda yeni olanaklar arayan alt-proleterler (örneğin seyyar satıcılar ve inşaat işçileri), ütopyacı reçeteleri olan radikal gruplar ve gençler, pazarın sunduğu fırsatlardan yararlanmayı yeni öğrenmiş ama yerleşik kapitalistlerle rekabete dayanan türediler vardır. Bu tür bağlamlarda, hegemonyacı projeler refah dağıtımını, radikal ütopyacılığı ve (yerleşik sermayeden manevi farklılık hissiyle kutsallaştırılan) alternatif sermaye birikimini kendi içinde çelişkili şekilde birleştirir. Keynesçiliğin aksine, bu potansiyel açıdan patlayıcı bileşimden ötürü yazılı ulusal belgeler olgunlaşmamış ve dağınık görünür.

Türkiye'de genç tüccar ve esnaflar (keza öğrenciler), 12 Eylül sonrası neoliberalleşmeye İslami bir saldırı düzenlediler. Fakat onların yeniden paylaşımcı radikalizmi birçok durumda bir ergenlik dönemi olgusuydu (okulla ve ilk yükseköğrenim yıllarıyla sınırlıydı) ve siyasete ya da piyasaya giderek dahil olmalarının ardından kısmen dağılmıştı. İlginçtir, öğrencilerin ve esnafın aksine, işçiler İslamcılığın kapitalizm karşıtı versiyonuna pek rağbet etmemişlerdi. Bunun nedenlerinden biri İslamcılığın işçi sınıfının örgütsüz, kayıt dışı kesimlerine seslenmesiydi. Kendi sektörlerinin kayıt dışı yapısı, (her insanın kendi nasibiyle "yetinmesi"ne dayalı olan) İslam anlayışları, küçük müteşebbis ideolojisi ("temiz", küçük işletmenin faziletlerine inanç), kendi sektörlerini karakterize eden akışkan hiyerarşiler, örgütlü işçilerden farklılık ve onlara karşı nefret ve himaye sistemi bu işçilerin radikalleşmesini, hatta kendi kısmi kontrolleri altında bir sivil toplum oluşturmalarını bile engellemişti.

Ne var ki aynı işçiler aşırı eşitsizliklerin farkındaydılar ve tüketimci yaşam tarzından nefret ediyorlardı. Bu yüzden bazıları İslamcı partinin (RP-FP) söylem düzeyinde sömürüye yönelik ağır eleştirilerine muğlak ve tutarsız "Adil Düzen" vaatlerinin eşlik ettiği sosyoekonomik programını hoş karşılamışlardı ama hepsi de programa farklı anlamlar yüklemişti. Mohandas Gandhi'nin muğlak kapitalizm karşıtı vaatlerle köylülüğü sisteme dahil etmeden harekete geçirmesine benzer şekilde, İslamcılar da alt-proleterleri, Adil Düzen gibi çoksesli vaatler yoluyla, muktedir kılmadan seferber etmişlerdi.

Bu tür çelişkili durumlarda, farklı kesimler arasında ve hareketin ekonomik kalbi için oyunun nasıl gelişeceği birkaç etkene bağlıdır: farklı kesimlerin göreli örgütsel gücü (bunun kökleri kısmen, artık ölmüş olan korporatist ya da Keynesçi sistemde saklıdır), kültürel ortam (örneğin özyönetim gelenekleri), dini hükümler, önderlerin dirayeti ve uluslararası etkiler. Sınıflar arasında göreli bir dengenin ve eşitlikçi bir ahlakın olduğu ülkelerde ve bölgelerde, yeni bir refah rejimi ortaya çıkabilir. Bu yol, Avrupa'daki eski sosyal demokrat ruhu yeni koşullar altında canlandıracaktır. ("Üçüncü yol" neoliberalizmin geniş

parametrelerini de benimseyerek bu yönde ilerleyebilir. Meksika [Soederberg 2001], Brezilya [Petras ve Veltmeyer 2003] ve Şili de Avrupa dışı bir bağlamda bunu denemektedir.) Eğer radikal gruplar (aydınların, askerlerin ve gençlerin şahsında) yerel kapitalistlere ve örgütlü halk kesimlerine kıyasla orantısız bir güce sahipse, sözde sosyalist rejimler (sermaye birikimini ve halk örgütlenmesini önderlerin demir iradesine tabi kılan rejimler) ortaya çıkacaktır. Venezuela'da son eğilim budur (Hawkins ve Hansen [2006]; Chavez rejimine ilişkin alternatif bir yorum için ise, bkz. Gibbs [2006]). Geçmiş deneyimler (Cezayir sosyalizmi, Nasırcılık, Baasçılık ve Meksika popülizmi) bu tür popülizmlerin çabucak otoriter kapitalizmlere kaydığını göstermektedir.

Son olarak, halkın çok gevşek bir örgütlülüğe sahip olduğu ve radikalizmin (İslam âleminin belli bir kesimindeki gibi) gelgeç bir heves olduğu yerlerde, türediler harekete egemen olacak ve eşitlikçi umutları ve refah dağıtımını sermaye birikimine tabi kılacaktır. Fakat en azından başlangıçta, zenginleşme bir zenginleşme olarak görülmeyecek ve tüm kesimlerden aktörler tarafından zorunlu bir kötülük, yani daha ahlâklı bir dünya kurmak için kaçınılmaz maddi temel olarak addedilecektir. Hegemonyacı proje özel mülkiyeti kötülemeyecek ama tüm yasal görünüşlere rağmen mülkiyetin son kertede aşkın bir varlığa (Allah, ulus, ümmet, parti vs) ait olduğunu savunacaktır. Bu nedenle günlük yaşamda çalışma hegemonyaya karşı saldırıları bu şekilde massetmenin ayrılmaz bir parçası olacaktır.

Ne var ki türedi zenginler yerleşik kapitalistler haline geldikçe, diğer kesimlerin desteği ve aşkın söylem yük haline gelir. Refah dağıtımı geriler, aşkın ve öbür dünya fantezilerinin yerini ekonominin evrensel yasaları hakkında edilen laflar alır. Radikal ütopyacılık terk edilir. Türedi burjuvaların tarafını tutan yeni entelijansiya, eski radikallere ve halk kesimlerine basınç bindirir: Ya piyasaya uyum sağla ya da sesini kes! Ne var ki hegemonyacı proje kalpsiz bir dünyaya, başka bir deyişle hegemonyasız bir dünyaya kaymayı engellemek için, eski hareketin ruhunu kısmen yeniden üretecektir. Piyasayla ekonomi dışı anlamı kaynaştıracaktır. Piyasa kuralları ekonomik alan üzerinde ekonomik olmayan her türlü nüfuzun eşzamanlı şekilde reddine rağmen dini bir anlam kazanacaktır. Bu pasif devrim yoluyla, ilk hareketin eskiden kalma kapitalizm karşıtı ruhu kalpsiz bir dünyanın kalbi olacaktır. Bu yolun başarısı, son kertede, yeni ekonomik modeli uygun manevi ve günlük çalışmayla meczedebilecek otorite figürlerine ve örgütlere (yani siyasal topluma) dayalıdır.

Türkiye örneğinde, Adil Düzen programı radikaller için yeterince radikal değildi, hareket içindeki türedi kapitalist kesimler için ise çok radikal ve gerçeklikten uzaktı. Bu nedenle örgütsüz işçilerin programa duydukları sempatiye rağmen, RP yavaş yavaş bu programdan uzaklaştı. Adil Düzen vaadi yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında peyderpey çekiciliğini kaybederken, İslamcıların sermaye birikimi stratejisi (sömürüsüz, faizsiz, haremlik selamlık, mütedeyyin bir dünya

kurma vaadiyle insanlardan para toplayarak gerçekleştirilen ilkel birikim) AKP'ye giden yolu döşedi. Alt-proleter sivil toplumun yokluğu, gençlerin radikalliğinin belirsizliği ve mütedeyyin kapitalistlerin artan gücü bir pasif devrimi başlattı.

AK Parti'nin pasif devrimi sonucunda, 1990'ların sonunda uyumunu yitirmiş olan siyasal toplum ve sivil toplum yeniden bütünleşti. Dindar insanlar siyasal partiden, tarikatlardan, vakıflardan ve gruplardan yararlanarak toplumda yükselmek ve iş yaşamında mutluluk elde etmeye çalışıyorlardı. Siyasal parti, belediye otoriteleri, imamlar, kitle iletişim kanalları, arkadaşlar, hısım akrabalar ve hemşehriler birleşip, sıkı çalışma ve özelleştirmenin dinin ayrılmaz bir parçası olduğunu vaaz ederek burjuva İslam etiğini yarattılar. AK Parti İslamcı din anlayışından belli öğeleri sahiplenerek (toplumsal dayanışma, saflaştırılmış din vs) bunları sermaye birikiminin emrine verdi.[13]

İşçiler uzmanların egemenliğine rıza gösterdiler, zira bu uzmanlar ve onları atayan siyasetçiler iyi Müslümanlardı. Uzmanların yönetimi (ya da "aklileştirme") yalnızca modernliğin değil, aynı zamanda AKP'nin bu modernliği başarıyla yerelleştirmesinin de bir sonucuydu.[14] Dizginler Müslüman yöneticilerin elinde olduğundan, işçiler Türkiye'de laik söylemin iki odak noktası olan ve bazı işçilerin on yıllardır direndikleri aile planlaması ve laik eğitimin yüce değerini kabul edecek kadar terbiye edildiler. Bu yalnızca düzenin söylemde kabulü değildi, zira en azından bazı işçilerin günlük pratikleri daha iş yönelimli, disiplinli ve üretken hale gelmeye başlamıştı.

Özetlersek, AK Parti'nin iktidara gelmesi pasif bir devrimle sonuçlandı: Madun dindar unsurların madunların belirleyici örgütlülüğü olmadan düzene dahil edilmesi. Rejim İslamileşti ama İslami bir rejim haline gelmedi. Halkın sesini duyurması için kanallar açtı ama halkçı olmadı. Laik elitler kontrolü kaybetmediler, üstelik bu yalnızca göstermelik bir kontrol değildi. Askeri, yasal ve paramiliter eylem, özellikle de 2005 sonundan itibaren laiklik yanlılarının AKP'yi hükümetten düşürmeleri, hatta kapattırmaları ihtimalini tekrar tekrar gündeme getirdi. Fakat böyle mukadder bir düşüşün pasif devrimin kesinlikle sonlanması anlamına geleceğini düşünmemek gerekir. Örneğin geride bıraktığımız on yılda İslamcı siyasetin bastırılması İslamileşmeyi erteledi ve gerek içeriğini gerekse de biçimini önemli ölçüde değiştirdi ama sonunu getiremedi. Laiklerin bu kontrolüne rağmen, taşra burjuvazisi ve dini tarikatlar da serpilip gelişti. İslam, Türk kimliğinin görünürlüğünü azaltmadan, ulusal birliğin tanımlayıcı bir özelliği haline geldi.

---

13 Bu dini neoliberal hegemonya Batı'dan gelen nakit akışına ve dolayısıyla küresel mali istikrara dayalıydı. Buna dair bir analiz için, bkz. Tuğal (2007).

14 Timothy Mitchell (2002) de aklileşme ve uzmanların yükselişi konusunda benzer örneklerin siyasal oluşumuna vurgu yapmıştır.

Mısır: Engellenen Pasif Devrim

Mısır böyle bir burjuva İslami rejime çok yaklaşmış ama Türkiye kadar ileri gidememiştir. Monarşinin devrilmesinin ardından, yeni Mısır cumhuriyeti laik milliyetçi bir projeye girişti. Ekonomi Türkiye'de olduğu gibi korporatist ve kalkınmacı bir yapıya sahipti ama toplumsal adalet öğesi daha güçlüydü. İslam 1950'lerde ve 1960'larda, Türk rejiminin ilk otuz yılına benzer şekilde ülkenin kurucusu Nasır yönetiminde marjinalleşti. Nasır ilk başta karizmatik bir kahraman olmasına karşın, Arap dünyasını birleştirme stratejisinin yenilgiye uğraması ve yönetiminin sonlarına doğru kalkınmanın yavaşlaması hem onu hem de tek parti rejimini gözden düşürdü. Türkiye'de 12 Eylül darbesinden sonra olduğu gibi, Mısır'da da Nasır'ın ardından gelen yöneticiler (Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek) rüşeym halindeki organik krizle boğuşmak için neoliberalleşmeyi (yereldeki adıyla *infitah*, yani "açılım") İslamcı eylemciliğin dalgalı bir şekilde massedilmesiyle birleştirmişti.

Mısır İslami siyasal toplumundaki merkezi nokta olan Müslüman Kardeşler, krizden yararlanarak bir massetme siyaseti geliştirmişti. Müslüman Kardeşler 1928'de Hasan el-Benna tarafından kuruldu ve ilk dönemlerinde spor kulüpleri, akşam kursları, refah dağıtımı ve sömürge karşıtı seferberlik etrafında örgütlenen bir sosyopolitik hareket olarak gelişti (Lia 1998; Mitchell 1969). 1950'ler ve 1960'lar örgütün, rejimin devrimci bir öncü tarafından şiddet yoluyla yıkılmasını savunduğu en radikal yıllarıydı. Özelleştirme ve kuralsızlaştırma 1970'lerde başlayıp 1990'ların sonuna kadar Müslüman Kardeşler'i ılımlılaştırdı.[15] Bu reformlar 1980'lerin ilk yarısında sürdürülebilir büyüme sağladı, ücretler azalırken işsizlik ve yoksulluk arttı (Kienle 1998).

Bu durum 1970'lerin sonunda ekmek ayaklanmalarına, 1990'ların başındaysa giderek artan grevlere ve şiddet eylemlerine yol açtı. 1970'lerde ve 1980'lerde, rejimin genel stratejisi bir pasif devrimi andırıyordu: Artan huzursuzluklarla başa çıkmak adına İslami radikalizmin dahil edilmesi ve kısmi demokratikleşme. Fakat İslamcıların kayda değer bir güç elde etmesi ve Cezayir'deki iç savaşın hayaletiyle, rejim 1993'ten sonra massedilmeden geri adım attı (Kienle 1998).

1970'lerde Müslüman Kardeşler öğrenciler arasında güçlendi ve (en önemli İslami üniversite olan) el-Ezher'in kamusal nüfuzu güçlendirildi. Sedat sola karşı ikişinden de yararlanmak istedi (Zeghal 1999). Fakat Sedat'ın 1970'lerin sonunda kurduğu iktidar tekeli İslamcıların massedilmesini kesintiye uğrattı. Sedat'ın 1981'de suikasta uğramasının ve rejimin göreli liberalleşmesinin ardından, Müslüman Kardeşler belediye, dernek ve parlamento seçimlerine (merkezi bir rol oynadığı rüşeym halindeki siyasal topluma) katılmaya başladı. Bu

15 Bu ılımlılığın 1960'larda Müslüman Kardeşler içindeki bir bölünmedeki siyasal kökleri için, bkz. Zollner (2007).

gelişme, tıpkı Türk İslamcıları örneğinde olduğu gibi, Müslüman Kardeşler'e oyunu kurallarına göre oynamayı öğretti. Müslüman Kardeşler bu massedilme sürecinde diğer radikal fikirlerini de terk etti ve 1994-95'te demokrasi, kadın hakları ve azınlık haklarını savunmaya başladı. Bu noktadan sonra, Müslüman Kardeşler eski İslami modernist argümanları bile (örneğin demokrasinin İslami karşılığı olarak, şûra) demokrasi ve çoklu parti sistemi yararına kullanmakta beis görmedi (el-Ghobashy 2005).

1980'lerden başlayarak birçok eski İslamcı devlet tarafından massedildi ve devlet politikalarını İslamileştirdi;[16] ama bu İslamileştirmeye devlet içinde hâlâ karşı çıkılıyordu (Bayat 2007; İsmail 1999; Stark 2005). Aynı zamanda, Müslüman Kardeşler yavaş yavaş İslam devleti hedefi vurgusunu bıraktı ve mevcut düzen içinde İslami dönüşüm aramaya başladı. Liberal İslamcı bir partinin (Vasat) ortaya çıkışı özellikle de bu partiyle rekabet etmek ve onun devletle işbirliğinden dersler çıkarmak isteyen Müslüman Kardeşler'in genç kuşağını daha da liberalleştirdi.

1990'ların sonunda, yenilikçiler hapse atıldı ve muhafazakârlar baskıyı fırsat bilip kendi adaylarını hareketin başı olarak atama yolunu seçtiler. Ancak 2000'lerin başında liberalleşen gençlik yeniden nüfuz sahibi oldu. Bu nüfuz, muhafazakârların başının öldüğü 2004'ten sonra daha da belirleyici hale geldi (el-Ghobashy 2005; Stark 2005). Fakat bu liberalleşmenin ardından da, Mısır rejimi Müslüman Kardeşler'e karşı güvensizliğini korumakta ve bu örgütü kısmen bastırmayı sürdürmektedir.

Mısır'da çoğu İslamcı hâlâ şeriatın tümüyle uygulanmasını talep etmektedir (Bayat 2007). Türkiye'deyse İslamcılar liberal-demokratik bir anayasa hazırlığı içindeler. Bu farklılık, Mısır'da massedilmenin kesintiye uğramasıyla alakalıdır. Ama bugün Mısırlı İslamcıların radikal Seyyid Kutub'dan çok, önceki İslami modernist eylemcilere yakın olduklarını da gözden kaçırmamak gerekir. Sözgelimi yurttaşların kamu çıkarı söz konusu olduğunda yasaların hazırlanmasına katılmaları gerektiğini savunmaktadırlar (Rutherford 2006). Özetle, kısmi massedilme süreci İslamcıların İslam hukuku anlayışını kısmen liberalleştirmiş ve Batı düşüncesinin egemen biçimleriyle aynı çizgiye getirmiştir.

Türkiye'den bir diğer fark ise İslami hareket içinde orta sınıflarla köylüler, kır ile kent arasındaki bölünmedir. Bu durum Müslüman Kardeşler'in İslamcılıktaki tekelini engellemiş ve şiddet yanlısı güçlü İslamcı grupların kalıcılığını yeniden üretmişti. En azından 1990'ların ortalarına kadar, kırsal alan radikallerin ajitasyonuna açıktı. Radikal silahlı gruplar kent ve kır yoksullarına seslenirken, el-Ahrar gibi muhafazakâr partiler ve Müslüman Kardeşler'in belli kesimleri

16 Resmi politikaların İslamileştirilmesinin örnekleri arasında mahkemelerin insanları aforoz etmesi ve mahkemelerin, gazetelerin ve el-Ezher'in İslam ahlakı dayatması sayılabilir.

rantiyeci kapitalistlere, işçi aristokrasisine, küçük tüccarlara ve profesyonellere sesleniyordu (İsmail 1998, 200-1). Hegemonya yoksulların barışçıl bir siyasal toplum yoluyla düzenle bütünleştikleri Türkiye'ye kıyasla derin olmaktan uzaktır.

Türkiye'de olduğu gibi, karizmatik figürler siyasal toplum için elzemdir ama büyük çaplı harekete ve/veya parti örgütüne kıyasla tali bir rol oynamaktadırlar. İki şehit (Kutub ve el-Benna) on yıllar boyunca Müslüman Kardeşler'in örgütlenme sembolleri olarak kaldı. Örgüt onların anlayışından kesin olarak ayrıldıktan sonra bile, örgütün sembolleri arasındaki merkezi yerini koruduular (Leiken ve Brooke 2007). (Sratejilerinden ve görüşlerinden ziyade) İslam davasına bağlılıkları ve gördükleri işkencelerin ve infaz edilmelerinin anısı Müslüman Kardeşler'in iç bütünlüğünü yeniden üretti. Fakat radikaller siyasal toplumda Müslüman Kardeşler etrafında pasif devrimci birliği engellemek için hâlâ Kutub'un fikirlerinden ve anısından yararlanıyorlar.

İlk radikal dönemden orta döneme geçerken otorite figürlerindeki önemli bir değişiklik öğretmenlerin önderliğinden tüccarların önderliğine geçişti ki bu geçişe radikallikten muhafazakârlığa geçiş de eşlik etti.[17] Fakat yirmi birinci yüzyılın başında örgüt içinde profesyonellerin yükselişine tanıklık eden bir başka değişim daha yaşanmıştı ve örgüt içinde iktidarın bir ortağı da artık onlar olmuştu. Türkiye'deki dönüşüme benzer şekilde ve örgütün ilk ve orta dönemindeki önderlerin aksine, yeni önderlerin söyleminde din daha geri plandadır (Zahid ve Medley 2006).

Müslüman Kardeşler'in birlik vizyonu da Türk İslamcılarınınkine benzer şekilde gelişti: Önce ulus-devlet, ardından da küreselleşme tarafından massedilme. Erbakan ya da Erdoğan ile kıyaslandığında Hasan el-Benna daha belirleyici bir ulusötesi vizyona sahipti. Kalkış noktası ulusal olsa da, ulusal sınırlara hapsolmuş bir harekete inanmıyordu (ki bu,ulusötesi bir örgütlülüğe yol açtı). Sonraki Müslüman Kardeşler ise önceliklerini değiştirmişti. Şimdi, Müslümanların kötü durumuna ilişkin küresel meseleleri ele almaya devam etse de, hedefleri artık ulusaldır (Abed-Kotob 1995, 329).

Tıpkı Türkiye örneğinde olduğu gibi, milliyetçilik tarafından massedilme sürecinin ardından Batı'nın başı çektiği küreselleşme tarafından massedilme süreci geldi ama bu ikinci massedilme süreci pasif devrimin engellenmesi nedeniyle sınırlı bir nitelik taşımaktadır. Müslüman Kardeşler ABD'nin İsrail konusundaki dış siyasetini hâlâ eleştirmekle beraber, partinin liberal kanadı özellikle de Mısır'ın demokratikleşmesi konusunda ABD'yle müzakere yürütme yanlısıdır (Leiken ve Brooke, 2007). Washington Müslüman Kardeşler'e nasıl yaklaşıl-

17 Salwa İsmail'in (2003) dikkat çektiği gibi, yönetici önderlik arasındaki bu değişiklik tabandaki güç dengesinin da öğrencilerden esnafa kaymasıyla örtüşüyor ve onu güçlendiriyor görünmektedir.

ması gerektiği konusunda ikiye bölünmüştür ve bazı politikacılar Müslüman Kardeşler'i ılımlı İslamın bir kolu olarak görüp destek verirken, diğer bir kesim radikal olarak görüp karşı çıkmaktadır. Bu müphemlik önemlidir, zira Batı'nın duruşu Türkiye'deki pasif devrimi istikrara kavuşturmak konusunda belirleyici olmuştur. Bu engellemelere rağmen, Müslüman Kardeşler dışlayıcı bir İslami birlik vizyonuyla yola çıkıp 1990'larda Kıptileri kucaklayan bir birlik vizyonuna varmıştır. Batı karşıtlığı azaltılmış ama bırakılmamıştır.

Türkiye örneğiyle bu siyasal farklılıklar ve benzerlikler sivil topluma ilişkin farklılıkları ve benzerlikleri de şekillendirmişti. Müslüman Kardeşler hem kendi hedefini hem de devletin hedefini bireyin dindarlığını artırmak olarak tarif ediyor: ibadeti artırmak, edep ve hayâya dikkat ve genel olarak İslamın kurallarına riayet (Zahid ve Medley 2006). Örgüte göre, dindar bir cemaat ve devlet olmadan gerçekten dindar bir birey olunamaz (Rutherford 2006, 726-7).

Türkiye'de olduğu gibi, farklı renklerde İslami partiler gazeteleri, dergileri, kitapları ve konferansları aracılığıyla (İsmail 1998, 211-12) ve mahallelerin sokakların izlenmesi yoluyla (İsmail 2006) temizlik, doğru ibadet ve İslam ahlakı görüşlerini yaymaya çalışıyor. 1970'lerden beri, üniversitelerdeki İslami gruplar haremlik selamlık anlayışını uyguluyor (İsmail 1999; Rahman 2002). Türkiye'dekinin aksine, mahkemeler ve resmi İslam (Ezher akademisyenleri, kamu televizyonu) radikal İslamın yerini almak ve etkisini kırmak için İslami gruplara yardım etmektedir.

Türkiye'de olduğu gibi, burada da dindarlık hareketin massedilmesi sırasında merkezi niteliğini kaybetmiştir. Müslüman Kardeşler'in yaşlı kuşağı hâlâ "dini açıdan doğrudur". Fakat yeni kuşak doğru din biçimini yaymaktansa siyasal başarıya önem vermektedir (Zahid ve Medley 2006).[18] Şimdi, dini doğruluğu yaymak siyasal hareketlerden ziyade cemaatlerin (sivil toplumun) görevi gibi görünmektedir (Mahmood 2005). Bu nedenle, toplumun geniş kesimleri arasında dindarlık konusunda bir yakınlaşmanın olması ve böylece birlik ve hegemonyanın güçlenmesi mümkündür.

Mısır'da hegemonyanın kuruluşunun zayıf noktası başka bir yerde, yani uzam deneyiminin birleştirilmesinde yatmaktadır. Türkiye'nin aksine, kıyıda köşede kalmış mahalleler piyasayla ve devletle tamamen bütünleşmemiştir.[19] Buralar daha yakın döneme kadar Cemaat ve Cihad'ın kontrolündeydi (İsmail

18 Bazı araştırmacılar Müslüman Kardeşler'in siyasetinde dindarlığın merkezi niteliğinden uzaklaşmanın kapsamı konusunun tartışmaya açık olduğuna dikkat çekmiştir (Bayat 2007).

19 Mısır'daki çevre mahalleler de devleti ve piyasayı birinci elden hissetmektedir ama karşılaşma Türkiye'ye kıyasla çok daha kayıt dışı, yasal sınırların dışında ve baskıcıdır (İsmail 2006).

1998). Bu bölgelerdeki daha pragmatik ve icraatçı İslamcı eylemciler bile hâlâ devlete muhaliftir (İsmail 2006, 52-57). Kır-kent, çevre-merkez bölünmüşlüğü hegemonyanın kuruluşuna sorun çıkarmaya devam etmektedir.

Bunun nedenleri kısmen devlet ile ekonomi arasındaki ilişkilerde aranabilir. Nasır büyük toprak sahiplerini mülksüzleştirmiş ve toprağı köylülere dağıtmıştı. *İnfitah* bu toprakları aldı ve toprak sahiplerine geri verdi. Birçok köylü (artan kiralar, tahliye ya da zorla satışlar yüzünden) yer değiştirdi. *İnfitah* parasız eğitimi de kaldırdı. Köylü çocukları kır kalkınma projelerinin çöküşüyle birlikte kitleler halinde şehirlere akın ettiler ve silahlı İslami grupların toplumsal tabanı haline geldiler (Fandy 1994).

Uzamsal bütünleşmenin olmaması, Türkiye'de hiç görülmedik derecede iki farklı İslamcılığı doğurdu. Cemaat (orta sınıf ve işçi kökenli üniversite mezunlarının önderliğinde, güneyli, sosyal adalet eksenlidir), küçük çiftçilere karşı toprak sahiplerini ve *infitah*ı destekleyen Müslüman Kardeşler'e rakip olarak ortaya çıktı (Fandy 1994). Güney Mısır "terörizm"le özdeş hale geldi. Hükümet güneydeki resmi orduya bile güvenmiyor ve ayaklanmayı bastırmak için kuzeyli birlikleri gönderiyordu (Cassandra 1995). Bu durum Doğu ve Orta Anadolu'yla ülkenin batısının , merkez sağ ve İslamcılık sayesinde görece daha bütünleşmiş olduğu Türkiye'yle bir karşıtlık arz etmektedir.

Mısır'la olan bu farklılıklar AKP'nin (Altıncı Bölüm'de tahlil edildiği üzere) kentçilik konusundaki söylemsel ısrarına rağmen himaye sistemine ve memleketçiliğe tutunmasının pasif devrimin kritik bir parçası olduğunu düşündürmektedir, zira bu durum dindar göçmenlerin devlete, parti sistemine ve piyasaya sadık kalmalarını güvence altına almaktadır. Bu durum patronajın yalnızca rızkını kazanmanın bir aracı değil, aynı zamanda kimlik oluşturmanın, ideolojinin, seferberliğin ve tabiyetin bir bileşeni olduğunu savunan Auyero'nun içgörüsünü (2001) güçlendirmektedir.

İslami hareketin sistem tarafından massedilmesinin temel taşı, ekonomiyle değişen ilişkileriydi. İlk başta karşıhegemonyacı bir tutuma sahip olan Müslüman Kardeşler İslami sosyalizmi savunuyordu (İsmail 1998, 207). Nasır tarafından bastırıldıktan sonra, Müslüman Kardeşler'in üyeleri yurtdışına kaçtılar ve orada, *infitah*tan sonra Mısır'da devam edecekleri ekonomik faaliyetlere girişiler. 1970'lerden başlayarak özel sektörde istihdam yaratılması ve dış ticarette genişleme bu kesimlere yarar sağladı; birçoğu zengin oldu (Ateş 2005). İran Körfezi'nden gelen göçmen parası devlet denetiminden kaçıyor ve İslami bankalara yatırılıyordu. Ekonomideki finansallaşma (sanayi yatırımlarından uzaklaşma) 1970'lerde ve 1980'lerde İslami yönden bu şekilde meşrulaştırılmıştı. Batı'yla ticaret ya da karaborsacılık da fetvalar yoluyla İslama uygun kabul edilmişti (İsmail 1998, 213-4).

Bu değişiklikler sonucunda, Müslüman Kardeşler neoliberalizmle çelişkili bir şekilde bütünleşen gevşek ve cemaat temelli bir refah sisteminin savunucusu

haline geldi. 1980'lerde ve 1990'larda Müslüman Kardeşler'in genel ekonomi programında devletin ve cemaatin yoksullara sahip çıkması, sınıflar arasındaki uçurumun kapanması ve tüm yurttaşlar için sosyal güvenlik savunuluyordu. 1987'de diğer İslami partilerle birlikte kaleme alınan seçim ittifakı programı devlet bürokrasisinin küçülmesini, ekonominin lokomotifi olarak özel sektörün güçlendirilmesini, zekâtın teşvik edilmesini, faizsiz bankacılığı ve kapsamlı devlet düzenlemesi ve stratejik ekonomik planlamayı savunuyordu (Abed-Kotob 1995, 326-27; el-Ghobashy 2005). Buradaki çelişkiler Türk İslamcılarının 1980 ve 1990'lardaki Adil Düzen programını hatırlatmaktadır. Türkiye örneğine benzer şekilde, sonraki yıllarda Müslüman Kardeşler'in daha da liberalleşmesi bu çelişkileri piyasa güçlerine yarar sağlayacak şekilde çözdü.

Ama diğer yandan, *infitah* radikaller (neoliberalizmin kaybedenleri) ile Müslüman Kardeşler (kazananları) arasında bir ayrıma yol açtı. Türkiye'de olduğu gibi bu ikisinin hegemonyacı bir birleşimi görülmedi; ki bu durum, Mısır'da İslami hegemonyanın sınırlarına işaret etmektedir. Radikalizm, rejimin pasif devrim yolunu tıkaması için uygun bir mazeret oldu. 1970'lerden başlayarak Mısır'daki rejim İslamcılara pratikte, Asef Bayat'ın sözleriyle (2007), "İslam devleti olmadan İslamileşme"ye denk düşen birçok tavizde bulundu. Fakat bence bu süreç tam bir pasif devrime yol açmadı; çünkü Türkiye'nin aksine, Mısır'da pasif devrimi bir strateji haline getirenler (Müslüman Kardeşler ve ikinci sırada, el-Vasat) kalıcı bir şekilde iktidarı paylaşamadılar. Türkiye'de iktidarda radikal derecede yeni bir egemen parti vardı ama iktidar yapıları radikal bir dönüşüm yaşamamıştı.[20]

İran: Başarısız Pasif Devrim

İran'da aktif bir devrim yaşanmış olmasına karşın, 1990'lara gelindiğinde halk sınıflarının elde ettikleri kazanımların çoğu kaybedildi. Fakat bu durum piyasa kapitalizminin tamamen geri dönüşüne yol açmadı.

1970'lerde İran organik bir krizle karşı karşıyaydı. Şah'ın İran'ı sanayileştirmek ve laikleştirmek için şahlanışının başarısız olması (Foran 1993), başta Muhammed Rıza Pevlevi olmak üzere tüm laik otorite figürlerini gözden düşürdü. Uzamsal çelişkiler (kır ile kent arasındaki ve şehirlerin kendi içindeki çelişkiler) keskinleşmişti. Bunlara uluslararası alandan dayatılan, belirsiz siyasal boşluklar eşlik ediyordu (Arjomand 1988; Fischer 1980; Parsa 1989).[21] Bu arada bazı laik

20 Eski yapıları güçlendiren yeni bir siyasal elitin yükselişi diğer büyük pasif devrimlere de damga vurmuştur: İtalyan Risorgimentosu (Gramsci 1971), İtalyan faşizmi (Gramsci 1971; Riley ve Desai 2007) ve Hindistan'ın bağımsızlığı (Chatterjee [1986] 2001).

21 Bazı araştırmacıların izahında İran Devrimi'nin gerçekleşmesinde bu ekonomik ve siyasal etkenlerin rolünün sorgulandığını vurgulamak gerekir (Kurzman 2003, 2004).

aydınlar, öğrenciler ve orta sınıflar bile laik, modern yaşam tarzlarından tam bir rahatsızlık duyuyordu ve bu yüzden dine sarılmıştı. Böylece günlük pratikte ideolojik bir kriz doğmuştu.

Devrimi mümkün kılan etken Humeyni'nin karizmasıydı, zira Humeyni din adamlarını, öğrencileri ve tüccarları kent yoksulları, işçiler ve orta sınıflar gibi kesimlerle birleştirmişti. Gerçek bir siyasal önderlik (parti ya da siyasal gruplar şeklinde) yoktu.[22] Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri gibi İslami ve laik gerilla örgütleri devrimin örgütlenmesinde aktif rol oynadı (Keddie [2003] 2006, 238; Kurzman 2004, 146-47) ama din adamlarına karşın halkın kazanımlarını koruyacak kadar güçlü değillerdi. İleriki yıllarda siyasetin yürütüleceği alanı örgütlü partilerin yerine, kişisel ve geleneksel otorite (din adamlarının otoritesi) belirledi.

Dolayısıyla İran siyasal toplumundaki zayıf halka partiler aracılığıyla önderliğin oluşturulması olmuştur. İslami ve laik gayri resmi partilerin bastırılmasından sonra, İslami rejim (açık partiler yerine) parlamentoda ve sivil toplumda farklı fraksiyonlar altında örgütlenen pragmatik ılımlılar, muhafazakârlar ve liberaller biçiminde sözde partileri ortaya çıkardı. Fakat bunlar Türkiye'de AKP örneğinde olduğu kadar topluma sızmayı başaramadı. Bu bağlamda yurttaşlar Humeyni'den Mahmud Ahmedinecad'a kadar uzanan karizmatik isimler aracılığıyla sistemle bütünleştiler.

Radikal sözde parti Irak yenilgisinin ardından zemin kaybetti: Programındaki emperyalizm karşıtlığı, devrim ihracı ve militanlık gözden düştü (Ashraf 1990). Muhafazakârlar ve pragmatik ılımlılar cesaretlendiler ve sınıfsız toplum da dahil olmak üzere radikalizmin tüm özelliklerine karşı genel bir seferberlik başlattılar. 1990'lardan itibaren, çoğunlukla muhafazakârlar, pragmatik ılımlılar ve İslami liberaller arasında çatışmalar görüldü. Muhtemel bir pasif devrimin önde gelen figürleri, birçoğu hayal kırıklığına uğramış radikallerden oluşan liberallerdi: Kendi radikal geçmişlerinden ve (Batılılaşmış) İslami entelektüel birikimlerinden liberal demokrasi ve serbest pazar için yararlanmaya çalıştılar (Keddie [2003] 2006, 266, 270), tıpkı Türkiye'deki eski radikaller gibi.

Ben bu etkenlerin birbirinden yalıtıldığında bir devrime yol açamayacağını düşünsem de, bir araya gelmelerinin (bir organik kriz) devrime giden koşulları hazırladığını ve bunun ardından devrimin başarısının öznel (hegemonyacı) iradeye dayalı olduğunu savunuyorum.

22 Mağdur, gadre uğramış lider imgesi (Erdoğan, Kutub, el-Benna) Türkiye ve Mısır'da da İslamcı örgüt için kritikti ama İran'daki eylemde hiçbir zaman merkezi bir yere sahip olmadı. Humeyni'nin oğlunun ölümü (1977 sonunda) ve ona hakaret eden bir gazete makalesi (1978 başı) İran Devrimi'ni başlatan öğrenci-din adamı-pazar protestolarının fitilini ateşlemişti (Keddie [2003] 2006; Kurzman 2004). Sürecin ileriki aşamalarında, Humeyni'nin dehası—ayrıca insanların onda görmek istedikleri şeyler—farklı kesimleri bir araya getirmişti.

Mısır ve Türkiye'nin aksine, karizmatik figürler İran siyasal toplumundaki başlıca eklemleyici unsurlardı. Devrimci karizmanın kökleri dini otoritedeydi (Arjomand 1988), oysa Türkiye'de ve Mısır'da karizma hem bürokratik kitle örgütünden çıkmıştı hem de onunla birleşmişti. Ayrıca tamamen yeniden yorumlanmış olan Şii gizemciliği Humeyni'ye Erbakan, Erdoğan, el-Benna ya da Kutub'la kıyaslanamayan bir karizma bahşetmişti. Allah'la bir olmak gibi gizemci temalar, Humeyni'nin on ikinci imam olduğuna dair resmi imalarla birleştiğinde, aşırı bağlılığı güçlendirmişti; Humeyni'nin cenaze töreninde on binlerce insanın toplanması ve cesedine dokunabilmek için ölüm tehlikesini göze alması bunu kanıtlamaktadır (Ashraf 1990; Khosrokhavar 2000; Kimmel 1989; Sanasarian 1995).

Diğer dönüşümlerin yanı sıra, rejimin otorite yapısı da Humeyni'nin ölümünden sonra değişmeye başladı. Üçüncü meclisteki vekiller din adamlarından ziyade devlet yöneticileri ve bürokratlardan oluşuyordu. Kısa bir süre, hem geleneksel otorite hem de devrimci karizma merkezi niteliğini kaybetme eğilimindeydi (Ashraf 1990). 1990'ların ortalarından sonra, bu değişiklik Muhammed Hatemi'nin yükselişiyle tahkim edildi. Hatemi, Humeyni'nin aksine mütevazı, cana yakın bir simaydı ve liberalleşme vaadinde bulunmuştu (Adelkhah 2000; Khosrokhavar 2004). Bir başka karizmatik sima olan Ahmedinecad'ın birkaç yıl sonraki yükselişi, gelenekten ve karizmadan bu uzaklaşmanın geçici olduğunu kanıtlayacaktı.

Özetlersek, İran siyasal toplumunda sözde partiler karizmatik otoritenin gölgesindedir. Mısır ve Türkiye siyasal toplumunda, karizmatik semboller siyasal örgütlerin hizmetindedir. Türkiye ve Mısır'dan farklı olarak İran'daki İslamcı deneyimin temel özelliği ise, parti önderliğinin zayıflığı (Khosrokhavar 2004) ve karizmatik önderliğin gücüdür.

İran siyasal önderliğindeki zayıflık rejimin savunduğu birlik vizyonunun (ümmetçiliğin milliyetçiliğe eklemlenmesi) kısmi başarısı için gerekli çerçeveyi yarattı, özellikle de Kürtlerin hoşnutsuzluklarının dindirilmesinde. Kürtlerin tarihsel taleplerine yanıt olarak, İslam anayasasının 15. ve 19. maddeleri dilsel ve kurumsal özerkliği tanıyordu. Ama diğer yandan, devrimin ilk aylarında, yeni rejim etnik ayaklanmaları ezmişti (Khosrokhavar 2004). Sonradan, Azerilerin, Kürtlerin ve Belucilerin etnik talepleri, özellikle de Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından yönetimin başını daha çok ağrıtmaya başladı (Ashraf 1993). Fakat eğitim, iletişim ve ulaşımdaki gelişme sayesinde devlet ile çevrenin giderek bütünleşmesi sonucunda, insanların bağlılığı kabile, aile ve köye bağlılıktan İslam devletine bağlılığa kaydı (Ashraf 1990; Khosrokhavar 2004). Dolayısıyla devrim, birlik vizyonunu gerçekleştirmek için iki merkezi güce bağlıydı: bastırma ve devlet inşası. Siyasal toplum ve sivil toplum birlik için harekete geçirilmedi ve böylece yeni birlik vizyonu ancak kısmi bir rıza elde edebildi (Godazgar ve Fathi 2005).

Bölünme potansiyellerini içinde barındıran bu atmosferde, İran'ın ulusal bütünlüğü antiemperyalist seferberliğe çok şey borçluydu: Rejim krizlerle boğuştuğunda bile, halk ABD ambargolarına karşı rejimin arkasında saf tutmaktan geri durmadı. Ahmedinecad'ın nükleer programıyla bu daha da açık hale geldi ve İran yurttaşları (rejime sempati duymayanlar bile) ülkenin içişlerine yabancıların müdahalesine karşı harekete geçtiler. Böylece etnik temelin üstünde bir İranlı kimliği hâlâ gücünü korumaktadır ve (Türkiye'dekinin aksine) etnik hareketler devlete karşı doğrudan bir tehdit oluşturmamaktadır.

Devrimden sonra günlük hayatta yaşanan dönüşümler yine büyük oranda devlete bağlıydı. Devlet haremlik selamlık uygulaması ve kılık kıyafet yasası (kadınlar için başörtüsü ve kara çarşaf) getirdi. Zaman zaman müziği yasakladı. Ayrıca erkeklerle kızlar arasındaki ilişkilere de karışıp ahlak zabıtalığı yaptı. Ramazan ayında gündüz vakti yemek yenmesini yasakladı. Bu uygulamalar yalnızca resmi polis tarafından değil, Hizbullah ve Besic gibi paramiliter örgütler tarafından da dayatıldı.

Fakat bu resmi dayatmalar ne sivil toplumdan ne de siyasai toplumdan güçlü bir seferberlikle desteklendi. Türkiye ve Mısır'ın aksine, İslami yaşam tarzını teşvik eden, her yönüyle örgütlü siyasal partiler ya da meslek dernekleri yoktu.[23] Böylece, insanlar sokakta İslami yaşam tarzına göre hareket ederken, evde ya da diğer kapalı mekânlarda İslami olmayan hal ve davranışları (İslami açıdan caiz olmayan videolar, kasetler, kitaplar, dergiler ve CD'lerle meşgul olmak) tercih etmeye başladılar (Amir-Ebrahimi 2006).

Birçok öğrenci hem yoksul ve orta sınıf üniversite öğrencilerinin hem de alt-orta sınıf kadınların ve orta sınıf kadınların İslamileşmenin etkisinden uzakta yaşadığını iddia etmektedir (Khosrokhavar 2000; Serajzadeh 2002; Shafee 2003). Ama muhafazakârların zafer kazandığı 2005 seçimleri, özellikle de kıyıda köşede kalmış mahalleler için bir başka modeli akla getirmektedir. Ayrıca başka bazı incelemeler, 1990'larda modernleşme, ticarileşme ve bireyciliğin yerleşmesi sürecinin İslamileşmenin altını oymak yerine, İslamileşmeyle kol kola gittiğine dikkat çekmektedir (Adelkhah 2000, 124-29). Tüm bunlar çok eksik bir hegemonya olarak yorumlanabilir: Karizmaya aşırı ağırlık verilmesi ve siyasal açıdan topluma nüfuz edebilen bir parti olmamasından ötürü, İslamileşmeye ezici çoğunluk rıza göstermemiştir (karizma ve paramiliter örgütlere katılma yoluyla halen seferberliğini sürdüren kentin kıyıda köşede kalmış mahallelerinde durum farklıdır). İran'da gönülsüz İslamileş-

23 Bağımsız din adamlarının, İran'da bir tür sivil toplum, devlet ile halk arasında aracı işlevi görerek, yine de bu yıllar boyunca İslamileşmeyi gerçekleştirdikleri söylenebilir. Fakat Türkiye ve Mısır örneklerinin aksine, İslamcı hareket İran'da tarihsel açıdan zaten güçlü olan bu sivil bileşene çok bir katkı sunmadı, hatta birçok din adamını devlet bürokrasisine dahil ederek zayıflattığı bile söylenebilir.

me, Türkiye'de ve Mısır'da kısmi ve ılımlı İslamileşmeye gösterilen rızayla manidar bir karşıtlık oluşturmaktadır; böyle bir rıza, devlet tarafından kısmi İslamileşmeyle etkileşim içinde sivil toplum ve siyasi toplumun yıllarca süren çalışması aracılığıyla inşa edilmiştir.

Günlük yaşamda hegemonyanın kurulması kadar sorunlu olan bir şey de, hegemonyanın, uzamın toplumsal kullanımında yer edinmesiydi. Şah'ın İran'ında şehrin kıra', kuzey Tahran'ın güney Tahran'a egemenliği tartışılmazdı. Kamusal alanlar kâğıt üzerinde kadınlara açık olsa da, bu açıklık ancak zengin ve Batılılaşmış kuzey Tahran'da gerçeğe dönüşüyordu (Amir-Ebrahimi 2006).

İslam cumhuriyeti kentin çevreye egemenliğine son vermeyi ve kent uzamını haremlik selamlık düzende bölmeyi vaat etmişti. Neredeyse on yıl boyunca bu, kent merkezinin gecekondu semtlerinden ve taşradan gençlerin oluşturduğu paramiliter gruplarca sıkı kontrol altına tutulması şeklinde billurlaştı. Irak-İran Savaşı'nın sonuna doğru ekonomik koşulların kötüleşmesiyle birlikte, rejim kadınların kamusal alanlara girmesine izin vermek zorunda kaldı. İroniktir, şehrin başörtüsü takan herkese açılmasıyla, Şah dönemine kıyasla gecekondu bölgelerinden daha fazla kadın şehre dahil edilmişti (Amir-Ebrahimi 2006). Fakat kadınların düzenle hegemonyacı yoldan bütünleşmeleri haline gelebilecek olan bu süreç, haremlik selamlık düzeni yeniden sıkı bir şekilde uygulayan Ahmedinecad'ın yükselişiyle bir kez daha kesintiye uğradı.

Bir başka cephede, devrimci rejim ilk başta uzamsal eşitsizliği konut yardımıyla dindirmeye çalıştı. Fakat bu haktan yararlanmak için resmi istihdam kıstaslarına uymak gerektiğinden, kayıt dışı işçiler bir kez daha kenar mahallelere itildiler. Ayrıca yoksullar için inşa edilen konutların çoğu sonunda orta gelirli kesimlere gitti. Bazı uzmanların bu sorunlara önerdikleri çözümün, yani kenar mahallelerdeki tapusuz yerleşimlerin kayıt altına alınmasının (Zebardast 2006) Türkiye'de on yıllardır uygulandığını belirtmek fevkalade önemlidir. Siyasal partilerle köy dernekleri arasındaki ilişki (yani siyasal toplumla sivil toplumun etkileşimi) sayesinde, kayıt dışı konutlara yerleşen her yeni kuşak yavaş yavaş yerini sağlamlaştırmıştır. Kent yoksullarının bu şekilde düzenle daha iyi bütünleşmeleri Türkiye örneğinde daha hegemonyacı bir rejime yol açtı. Mülkiyetin tamamen yasallaşmadığı Sultanbeyli gibi örneklerde bile, gecekondular yine parti aracılığıyla en azından kültürel ve siyasal açıdan bütünleşmişlerdir.

Kısacası, devrimden sonra bile gecekondular (Mısır örneğini izleyerek) İran'da tam anlamıyla düzenle bütünleşmemişlerdir. Dolayısıyla hâlâ iki İran ve iki Tahran vardır ki bu açıdan AKP'nin hem taşrayla şehirleri hem de kent merkeziyle çevre mahalleleri bütünleştirdiği Türkiye'deki durumla tezat teşkil etmektedir. Bütünleşmenin olmaması (siyasal toplumun sivil toplumla işbirliği yapamaması) karizma patlamaları için maddi zemin döşemektedir. Pragmatik ılımlılarla liberallerin İran'da tutunamamalarının bir nedeni de budur.

İran İslamcılığında sözde partilerin rolü ekonomiyle ilişkileri bakımından en açık niteliktedir. Devrimin ilk on yılında İran'daki İslami siyasal toplum, devrimdeki iki farklı sınıfsal güce verilen destek temelinde bölünmüştü: Pazardaki orta sınıf kesimler ve alt-proletarya.

Şah'ın Beyaz Devrimi büyük fabrikalar ve süpermarketler açarak küçük dükkân sahiplerini ve zanaatkârları iflasa sürüklemişti (Keddie [2003] 2006). Fakat bu kesimlerin saflarını kalabalıklaştırarak, farkında olmadan onları güçlendirmişti: Beyaz Devrim'le topraklarından sürülerek kente göç edenler, pazarda, özellikle de en fazla on kişinin çalıştırıldığı küçük atölyelerde iş bulmuşlardı (Kimmel 1989). Bu küçük dükkân sahipleri ve zanaatkârlar İslam Devrimi'nde ve Şah'ın devrilmesindeki başlıca sınıf güçleriydi (Skocpol 1982, 271-72). Alt-proleterler (pazarda ya da benzeri yerlerde çalışanlar) tali bir sınıf oluşturuyorlardı. İslam Devrimi'nin ilk yıllarında popülist önlemler yoksulların gönlünü kazandı: Elektrik ve su faturaları iptal edildi. Lüks evler kamulaştırıldı ve yoksullar için konut haline getirildi (Sanasarian 1995). Devrimci saflarda genel olarak kapitalizme dair kafa karışıklığına ve farklılıklara karşın, büyük ve orta boy işletmeler ciddi saldırı altındaydı (Nomani ve Behdad 2006, 2-3, 38).

1980'lerde radikal sözde partinin saflarında Ebu'l-Hasan Beni Sadr (ilk başkan), Devrim Konseyi, Devrimci Muhafızlar, Devrimci Komiteler, ilk iki meclisteki üyelerin çoğunluğu ve birkaç önde gelen din adamı vardı. Bu parti toptan devletleştirmeleri, toprak reformunu ve eşitliği savunuyordu. Din adamlarının çoğunluğundan ve Muhafız Konseyi'nden oluşan ve pazarın orta sınıf kesimlerince desteklenen muhafazakâr sözde parti bu önlemlere karşı çıkıyordu. 1980'lerin sonuna gelindiğinde, muhafazakârlar radikal önlemlerin çoğunu engellemişlerdi. Humeyni orta yolcu bir çizgi izliyor ve arabulucu rol oynuyor görünmesine karşın, en kritik anlarda muhafazakârların yanında yer almıştı (Valibeigi 1993).

Tüm bu süreçte, muhafazakârlar pazardaki gruplarla ortak hareket ettiler ama radikallerin sivil toplumda benzer bir tabanı yoktu, zira işçi şûraları devrimin başlarında devlet organlarına dönüştürülmüştü (Nomani ve Behdad 2006, 206) ve kent yoksullarının bu tür öz örgütleri yoktu; Mısır ve Türkiye örneklerinde de halk örgütlenmesinin yokluğunun temel olduğunu görmüştük. Ayrıca radikal sözde parti gerçek bir siyasi parti olmadığından, destek için halka ulaşamıyor ve onu harekete geçiremiyordu. Son olarak, radikal önlemleri destekleyeceğini bekleyebileceğimiz, din adamlarından oluşmayan tüm sol eğilimli partiler (İslami partiler de dahil), devrimin ilk ikinci yılından dördüncü yılına uzanan süreçte acımasızca bastırılmışlardı (Abrahamian 1989; Keddie [2003] 2006).

Tüm bu mücadeleler din adamlarının denetimi altında bir karma ekonomiye yol açmış (Karbassian 2000) ve (din adamlarıyla tüccarların işadamı olma istekliliğine bağlı olarak) kapitalist piyasa ekonomisine geçiş için zemin hazırla-

mıştı. Fakat İran, ekonominin liberalleşmesinde çok ileri gitmedi. Hatemi'den bile önce, pragmatik ılımlı Haşemi Rafsancani'nin 1989'da başa geçmesiyle birlikte, rejimin ana hedefi özelleştirme olmuştu ama rejimin radikal İslami kalıntıları (ekonomide kamunun egemenliği, çalışma hayatı, vergi ve çevre düzenlemeleri, rejimin destekçilerinin popülist beklentileri) bunu zorlaştırmıştı (Nomani ve Behdad 2006, 48, 53-61). Hatemi planı (Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı) neoliberalizmin zorunlu bileşenlerinin çoğunu içeriyordu: özelleştirme, kuralsızlaştırma, ademimerkezileşme (Khajehpour 2000). Sivil toplumla zayıf bağlarından ötürü (bunun pratikteki anlamı devlet içindeki muhalefetin alt edilememesi anlamına geliyordu), Hatemi'nin liberal İslami hükümeti neoliberalizmi tümüyle uygulayamadı ama petrol sektörüne yabancı sermayeyi çekmeyi başardı (Karbassian 2000). Bu programın uygulanan kısmı işsizliğin, yoksulluğun, kayırmacılığın ve rüşvetçiliğin daha da artmasına yol açtı (Keddie [2003] 2006, 323). Ahmedinecad (bazı özelleştirme hamlelerine rağmen) 2005'ten sonra liberalleşmeyi durdurdu, yoksullara yardım peşine düştü ve yabancı sermayeyi korkutup kaçırdı.

Özetle, karizma bakımından zengin, siyasal örgütlülük bakımından zayıf olan İran İslamcılığı siyasal toplumu ve sivil toplumu devletle yeterince bütünleştiremedi. On yıllara yayılan devrimci retorik ve politikalarla umutları iyiden iyiye artmış olan kent yoksulları ve radikal mücahitler, karizma üzerinden hareketliğe özellikle açık bulunuyorlar. Ilımlı pragmatizmle ve liberalizmle yıllarca süren deneylerin ardından Ahmedinecad'ın yükselişini kısmen bununla açıklayabiliriz. Fakat devlete baskı bindirecek kent yoksulu yanlısı bağımsız bir sivil toplum ve siyasal toplum yoktur ve dolayısıyla yoksulların nüfuzu radikal çözümlerdense muhafazakâr çözümleri yeğleyen karizma patlamalarıyla sınırlıdır. Sivil toplumdaki güçler (gençlik ve kadın hareketleri ile pazardaki tüccar gruplar), zayıf olmalarına karşın, çoğunlukla kapitalizmin ya liberal demokratik, ılımlı ya da muhafazakâr restorasyonu savunmaktadır. Bu restorasyonun siyasal toplumun düzgün rehberliği olmadan ne kadar ilerleyeceği belirsizdir.[24] Pragmatik muhafazakârlar ve İslamcı liberaller (AKP'nin İran'daki muadilleri) İslamın piyasa kapitalizmi tarafından massedilmesine giden yolu açmış ama siyasal irade, birlik ve sivil toplumla sağlam bağların eksiliğinden ötürü bu dönüşümü çok ileriye taşıyamamışlardır.

24 Kurzman'a (2001) göre, Hatemi ve diğer İslami liberal siyasetçiler, iç savaş korkusundan ötürü güçler dengesini gençlik hareketlerinden yana değiştirmekten kaçınmışlardı. Böylece hareketin İslami otoritarizmden kesin bir şekilde kopup, resmi kapitalizmin daha eksiksizce yerleşmesi ve İslami liberal bir rejime doğru gidişi engellenmişti.

Siyaseti Yeniden Devreye Sokmak

Araştırmacılar, tabi kesimlerin aktif rızasının tahakküm ilişkilerini nasıl muhafaza ettiğini anlamak için sivil toplumu devlet ve ekonomiyle ilişkileri içinde incelemek gerektiğini savunurlar. Ben ise rıza üzerine bu incelemelerde siyasal toplumun eksik halka olduğunu savundum. Birçok siyaset bilimci ve sosyoloğun siyasal partiye merkezi bir rol atfettikleri doğrudur. Fakat siyasal toplum kavramı siyasal partiyi bile geniş siyasal toplum bağlamında, yani toplumsal-siyasal hareketler, karizma patlamaları, belediyeler ve diğer siyasal önderlik biçimleriyle etkileşimi içinde incelemek gerektiğini vurgular. Siyasal toplumun eksiksiz bir tahlili, siyasal toplumun sivil toplumla karşılıklı ilişkilerinin toplumsal siyasal birlik vizyonlarını, günlük pratikleri, toplumsal uzam kullanımlarını ve ekonomiyle ilişkileri nasıl yeniden şekillendirdiğini de dikkate almalıdır.

Yukarıdaki örnekler siyasal toplumun gelişim tarzının ve sivil toplumla, ekonomiyle ve devletle ilişkilerinin toplumsal istikrar ve değişiklik için bazı anlamlar taşıdığını düşündürmektedir. Bir rejimin güçlüklerle boğuşup boğuşamayacağı, bu güçlükleri düzenle nasıl bütünleştireceği ve ne kadar baskıcı bir tutum alacağı yalnızca rejimin türüne (ya da bazı sosyologların iddia ettiği gibi, devletin yapısı artı toplumsal-ekonomik yapıya) bağlı değildir. Tüm toplumsal konfigürasyonu dikkate almak gerekir ki burada siyasal toplum kilit bir bileşendir. Ardından, bu toplumsal konfigürasyonun uluslararası dengelerle etkileşimini incelememiz gerekir.

Bu bağlamda, pasif devrim kavramı tüm dünyada toplumsal değişiklikleri anlamamıza yardımcı olabilir. Bu kavram tarihçiler ve siyaset bilimciler tarafından daha önce de kullanılmıştır. Bu kitapta, bir pasif devrim olanağını siyasal toplum, sivil toplum, ekonomi ve devlet arasındaki ilişkilerin tahlili bağlamına yerleştirmenin, değişikliğin izleyeceği yollar konusunda bizi bilgilendirebileceği ima edilmektedir. Statükonun daha da güçlendirilmesiyle çelişkili bir birlik oluşturan toplumsal değişim (yani pasif devrim), devrimler ya da radikal reformlar yoluyla büyük toplumsal dönüşümlere ya da statükonun mutlak bekasına ciddi (ama yeterince teorik değerlendirmeye tabi tutulmamış) bir alternatiftir. Siyasal toplumun sivil inisiyatifle ve devletle karşılıklı ilişkileri, bir ülkenin bu yollardan hangisini tutacağını derinden etkiler.

Kaynakça

Kitaplar ve Makaleler

Abed-Kotob, Sana. 1995. "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 27: 321-39.

Abrahamian, Ervand. 1989. *The Iranian Mojahedin.* New Haven ve Londra: Yale University Press.

_____ 1991. "Khomeini: Fundamentalist or Populist?" *New Left Review* 186: 102-19.

Abrahamsen, Rita. 1997. "The Victory of Popular Forces or Passive Revolution? A Neo-Gramscian Perspective on Democratisation." *Journal of Modern African Studies* 35: 129-52.

Abrams, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology* 1:58—89.

Acar, Feride. 2002. "Pious Agent of Liberal Transformation." s. 163-180, *Political Leaders and Democracy in Turkey* içinde, haz. Metin Heper ve Sabri Sayarı. New York: Lexington Books.

Adelkhah, Fariba. 2000. *Being Modern in Iran*. New York: Columbia University Press.

Aksoy, Asu ve Kevin Robins. 1994. "İstanbul between Civilization and Discontent." *New Perspectives on Turkey* 10: 57-74.

Aktar, Ayhan. 2000. *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları.* İstanbul: İletişim.

Albayrak, Sadık. 1977. *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık Mücâdelesi: Şerîatten Lâikliğe*. İstanbul: Sebil.

_____ 1989. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı.* İstanbul: Araştırma Yayınları.

_____ 1990. *MSP Davası ve 12 Eylül.* İstanbul: Araştırma Yayınları.

Althusser, Louis. 2004 [1971]. *Lenin ve Felsefe.* İstanbul: İletişim.

Amir-Ebrahimi, Masserat. 2006. "Conquering Enclosed Public Spaces." *Cities* 23: 455-61.

Anderson, Benedict. 2009 [1983]. *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis.

Anderson, Perry. 1976. "The Antinomies of Antonio Gramsci." *New Left Review I* 100: 5-78.

van Apeldoorn, Bastiaan. 2003. "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of an 'Embedded Neo-Liberalism'." *State/Space: A Reader* içinde, der. Neil Brenner. 147-64. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Arat, Yeşim. 2005. *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*. Albany, New York: State University of New York Press.

Arjomand, Said Amir. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

_____ 2001. "Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Muslim Idea of Government." *International Sociology* 16: 455-73.

Arrighi, Giovanni. 1990. "The Three Hegemonies of Historical Capitalism." *Review* 13: 365-408.

Asad, Talal. 2003. *Sekülerliğin Biçimleri*. İstanbul: Metis.

Ashraf, Ahmad. 1990. "Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran." *International Journal of Politics, Culture and Society* 4: 113-52.

_____ 1993. "The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran." *Iranian Studies* 26: 159-64.

Atacan, Fulya. 2005. "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP." *Turkish Studies* 6: 187-99.

Ateş, Davut. 2005. "Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: the Case of Egypt." *Middle East Policy* 12: 133-44.

Auyero, Javier. 2001. *Poor People's Politics: Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Ayubi, Nazih. 1991. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Londra ve New York: Routledge.

_____ 1994. *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. Londra ve New York: I.B. Tauris.

Azak, Umut. 2000. "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler." *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, haz. Nilüfer Göle, s. 93-109. İstanbul: Metis Yayınları.

Baiocchi, Gianpaolo. 2005. *Militants and Citizens: the Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*. Stanford: Stanford University Press.

Bakhtin, Mikhail. 1984 [1929]. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ 1981 [1930s]. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, Teksas: University of Texas Press.

Barthes, Roland. 1977 [1967]. "The Death of the Author." *Image, Music, Text* içinde, s. 142-148. New York: Hill and Wang.

Başer, Alev Erkilet. 1999. *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Yöneliş.

Bayat, Asef. 1997. *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press.

_____ 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

Bayat, Asef ve Eric Denis. 2000. "Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt." *Environment&Urbanization* 12: 185-99.

Behdad, Sohrab. 1989. "Winners and Losers of the Iranian Revolution, a Study in Income Distribution." *International Journal of Middle Eastern Studies* 21: 327-58.

Beinin, Joel. 2001. *Workers and Peasants in the Modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, MI.: W.B. Eerdmans Publishing Company.

Bonnell, Victoria E. 1997. *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*. Berkeley: University of California Press.

Bora, Tanıl. 1999. "İstanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City' Dreams of Political Islam." *İstanbul Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, s. 47-58. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Bora, Tanıl ve Kemal Can. 1991. *Devlet, Ocak, Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*. İstanbul: İletişim.

Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1979. *Algeria 1960: The Disenchantment of the World: The Sense of Honour: The Kabyle House or the World Reversed: Essays*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

_____ 1984 [1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Brenner, Neil. 2004. *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford; New York: Oxford University Press.

_____ der. 2003. *State/Space: A Reader*. Malden: Blackwell Publishers.

Bromley, Simon. 1994. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*. Cambridge: Polity.

Buğra, Ayşe. 1998a. "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations." *International Journal of Middle East Studies* 30: 521-39.

_____ 1998b. "The Immoral Economy of Housing in Turkey." *International Journal of Urban and Regional Research* 22: 304-16.

_____ 2002. "Political Islam in Turkey in Historical Context: Strengths and Weaknesses." *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, der. Neşecan Balkan ve Sungur Savran, 107-44, New York: Nova Science Publishers.

Burawoy, Michael. 1979. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism.* Chicago: University of Chicago Press.

_____ 1998. "The Extended Case Method." *Sociological Theory* 16: 4-33.

_____ 2000. "Introduction: Reaching for the Global." *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World* içinde, der. Michael Burawoy, Joseph A. Blum, Sheba George, Zsuzsa Gille, Teresa Gowan, Lynne Haney, Maren Klewiter, Steven H. Lopez, Seán Ó Riain ve Millie Thayer, 1-40. Berkeley: University of California Press.

_____ "Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography." *American Sociological Review* 68: 645-79.

_____ 2004. "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi." *Politics and Society* 31: 193-261.

Burawoy, Michael, Alice Burton, Ann Arnett Ferguson, Kathryn J. Fox, Joshua Gamson, Leslie Hurst, Nadine G. Julius, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Schiffman ve Shiori Ui. 1991. *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis.* Berkeley: University of California Press.

Burke III, Edmund. 1998. "Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century." *Theory and Society* 27: 489-507.

Cassandra. 1995. "The Impending Crisis in Egypt." *The Middle East Journal* 49: 9-27.

Castells, Manuel. 1983. *The City and the Grassroots: a Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements.* Berkeley: University of California Press.

Castoriadis, Cornelius. 1997. *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination.* Stanford: Stanford University Press.

Cem, İsmail. 1976. *TRT'de 500 Gün.* İstanbul: Gelişim.

Chatterjee, Partha. 2001 [1986]. *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ 2004. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World.* New York: Columbia University Press.

Cizre, Ümit. 2008. "Introduction: the Justice and Development Party: Making Choices, Revisions, and Reversals Interactively." *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, der. Ümit Cizre, 1-14. Londra ve New York: Routledge.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge: MIT Press.

Colas, Alejandro. 2004. "The Re-Invention of Populism: Islamist Responses to Capitalist Development in the Contemporary Maghreb." *Historical Materialism* 12: 231-60.

Cook, Michael. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Coşkun, Zeki. 1995. *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas.* İstanbul: İletişim.

Crehan, Kate. 1997. *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia.* Berkeley: University of California Press.

Çakır, Ruşen. 1990. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar.* İstanbul: Metis.

_____ 1994. *Ne Şeriat, Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak.* İstanbul: Metis.

Çakır, Ruşen ve Fehmi Çalmuk. 2001. *Recep Tayyip Erdoğan: Bir Dönüşüm Öyküsü.* İstanbul: Metis.

Çarkoğlu, Ali. 2006. "The New Generation Pro-Islamists in Turkey: Bases of the Justice and Development Party in Changing Electoral Space." *The Emergence of a New Turkey: Islam, Democracy and the AK Party* içinde, der. Hakan Yavuz, 160-81. Salt Lake City: University of Utah Press.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. 2006. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset.* İstanbul: TESEV.

Çavdar, Gamze. 2006. "Islamist New Thinking in Turkey: a Model for Political Learning?" *Political Science Quarterly* 121 :477-97.

Çınar, Alev. 1997. "Refah Party and the City Administration of İstanbul: Liberal Islam, Localism and Hybridity." *New Perspectives on Turkey* 16: 23-40.

_____ 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Çınar, Menderes. 2006. "Turkey's Transformation under the AKP Rule." *Muslim World* 96: 469-86.

Davis, Mike. 2006. *Planet of Slums.* Londra: Verso.

Davison, Andrew. 1998. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration.* New Haven: Yale University Press.

de Certeau, Michel. 1984 [1974]. *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Denoeux, Guilain. 1993. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon.* Albany: State University of New York Press.

Derlugian, Georgi. 2005. *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus.* Chicago: University of Chicago Press.

Dillman, Bradford. 2000. "Parliamentary Elections and the Prospects for Political Pluralism in North Africa." *Government and Opposition* 35: 211-36.

Doherty, Joseph S. 2007. *The Islamic Bourgeoisie and the Social Imaginary: The Case of MÜSİAD*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Duran, Burhanettin. 2008. "The Justice and Development Party's 'New Politics': Steering toward Conservative Democracy, a Revised Islamic Agenda or Management of New Crises?" *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, der. Ümit Cizre, 80-106. Londra ve New York: Routledge.

Eickelman, Dale F. ve James P. Piscatori.1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Eisenstadt, Schmuel N. 2001. "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization." *International Sociology* 16: 320-40.

El-Ghobashy, Mona. 2005. "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers." *International Journal of Middle East Studies* 37: 373-95.

Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Erbakan, Necmettin. 1991. *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık.

Erder, Sema. 1997. *Kentsel Gerilim*. Ankara: Umag.

_____ 1999. "Where Do You Hail from? Localism and Networks in İstanbul." *İstanbul: Between the Local and the Global* içinde, der. Çağlar Keyder, 161-71. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Esposito, John L. ve John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press. 1996.

Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol, der. 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, Peter. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.

_____ 2001. *Livable Cities? Urban Struggles for Livelihood and Sustainability*. Berkeley: University of California Press.

_____ 2005. "Counterhegemonic Globalization: Transnational Social Movements in the Contemporary Global Political Economy." *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde, haz. Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks ve Mildred A. Schwartz, 655-70. Cambridge: Cambridge University Press.

Fandy, Mamoun. 1994. "Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?" *The Middle East Journal* 48: 607-25.

Godazgar, Godazgarm ve Laleh Fathi. 2005. "On the Boundaries of the State and the State of Boundaries in Iran." *Social Compass* 52: 115-29.

Fischer, Michael. 1982. "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie." *Daedalus* 111: 101-26.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Pantheon Books.

_____ 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977.* Brighton: Harvester Press.

_____ 1984 [1969]. "What Is an Author." *Foucault Reader* içinde, 101-20. New York: Pantheon Books.

Gamson, William. 1975. *The Strategy of Social Protest.* Homewood, IL: Dorsey Press.

_____ 1988. "Political Discourse and Collective Action." *International Social Movement Research* 1: 219-44.

Gardiner, Michael. 1992. *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology.* New York: Routledge.

Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1991. "Civil Society in Historical Context." *International Social Science Journal* 43: 495-510.

Gibbs, Terry. 2006. "Business as Unusual: What the Chávez Era Tells Us about Democracy under Globalisation." *Third World Quarterly* 27: 265-79.

Ginzburg, Carlo. 1980. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a 16th Century Miller.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Anchor Books.

Gorski, Philip S. 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, Ca. 1300 to 1700." *American Sociological Review* 65:138—167.

_____ 2003. *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe.* Chicago: University of Chicago Press.

Göçek, Müge F. 1999. "To Veil or not to Veil: The Contested Location of Gender in Contemporary Turkey." *Interventions* 1: 521-35.

Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____ 1997. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites." *Middle East Journal* 51: 46-58.

_____ 2000. "Snapshots of Islamic Modernities." *Daedalus* 129: 91-119.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci.* Londra: Lawrence and Wishart.

Güneş-Ayata, Ayşe. 1990. "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik." *Toplum ve Bilim* 51-52: 89-101.

Hafez, Mohammed ve Quintan Wiktorowicz 2004. "Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement." *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* içinde, der. Quintan Wiktorowicz, 61-88. Bloomington: Indiana University Press.

Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Hall, Stuart. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates." *Critical Studies in Mass Communication* 2: 91-114.

_____ 1986. "On Postmodernism and Articulation." *The Journal of Communication Inquiry* 10: 45-60.

Hardt, Michael ve Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ 2005. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.

Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____ 1989. *The Urban Experience*. Maryland: Johns Hopkins University Press.

_____ 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hawkins, Kirk A. ve David R. Hansen. 2006. "Dependent Civil Society: The Círculos Bolivarianos in Venezuela." *Latin American Research Review* 41:102-132.

Hefner, Robert. 2001. "Public Islam and the Problem of Democratization." *Sociology of Religion* 62: 491-514.

Heper, Metin. 1985. *The State Tradition in Turkey*. Beverley, North Humberside: Eothen Press.

Heper, Metin ve Şule Toktaş. 2003. "Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan." *Muslim World* 93:157-185.

Herrera, Linda. 2001. "Downveiling: Gender and the Contest over Culture in Cairo." *Middle East Report* 31: 16-19.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.

_____ 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Işık, Oğuz ve Melih Pınarcıoğlu. 2001. *Nöbetleşe Yoksulluk: Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İletişim.

Ismail, Salwa. 1998. "Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 30: 199-225.

_____ 1999. "Religious 'Orthodoxy' as Public Morality: The State, Islamism and Cultural Politics in Egypt." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 8: 25-47.

_____ 2003. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism*. Londra: I.B. Tauris.

_____ 2006. *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

Jenkins, J. Craig ve Charles Perrow. 1977. "Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements (1946-1972)." *American Sociological Review* 42: 249-68.

Jessop, Bob. 2006. "Gramsci as a Spatial Theorist." *Images of Gramsci: Connections and Contentions in Political Theory and International Relations* içinde, der. Andreas Bieler ve Adam D. Morton, 27-43. Londra ve New York: Routledge.

Kamali, Masoud. 2001. "Civil Society and Islam: A Sociological Perspective." *Archives Europeennes de Sociologie* 42:457-482.

Karbassian, Akbar. 2000. "Islamic Revolution and the Management of the Iranian Economy." *Social Research* 67:621-640.

Karib, Zafer. 1975. *1975 Türkiyesinde Niçin MSP?* İstanbul: İhya.

Kasaba, Reşat. 1997. "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities." S. 15-36 in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, haz. Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan. Seattle: University of Washington Press.

Keddie, Nikki R. 1991. "The Revolt of Islam and Its Roots." *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives* içinde, der. Dankwart A. Rustow ve Kenneth P. Erickson, 292-308. New York: Harper Collins Publishers.

_____ 2006 [2003]. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press.

Kelsay, John. 2002. "Civil Society and Government in Islam." *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* içinde, der. Sohail H. Hashmi, 3-37. Princeton: Princeton University Press.

Kepel, Gilles. 1985. *The Prophet and the Pharoah: Muslim Extremism in Egypt*. Londra: Al Saqi Books.

_____ 1995. "Islamists versus the State in Egypt and Algeria." *Daedalus* 124: 109-27.

_____ 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Keyder, Çağlar. 2010 [1987]. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim.

_____, haz. 2009 [1999]. *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*. İstanbul: Metis.

Keyder, Çağlar ve Ayşe Öncü. 1994. "Globalization of a Third World Metropolis: İstanbul in the 1980s." *Review* 17: 383-421.

Keyman, Fuat ve Ziya Öniş. 2007. "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience." *Globalizations* 4: 211-28.

Khajehpour, Bijan. 2000. "Domestic Political Reforms and Private Sector Activity in Iran." *Social Research* 67: 577-98.

Khosrokhavar, Farhad. 2000. "Toward an Anthropology of Democratization in Iran." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 16: 3-29.

_____ 2004. "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter of a Century." *Thesis Eleven* 76: 70-84.

Kienle, Eberhard. 1998. "More Than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of Egypt in the 1990s." *Middle East Journal* 52: 219-35.

Kimeldorf, Howard. 1992. *Reds or Rackets?: The Making of Radical and Conservative Unions on the Waterfront*. Berkeley: University of California Press.

_____ 1999. *Battling for American Labor: Wobblies, Craft Workers, and the Making of the Union Movement*. Berkeley: University of California Press.

Kimmel, Michael. 1989. "'New Prophets' and 'Old Ideals': Charisma and Tradition in the Iranian Revolution." *Social Compass* 36: 493-510.

Koğacıoğlu, Dicle. 2004. "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey." *Law & Society Review* 38: 433-62.

Kopp, Anatole. 1970. *Town and Revolution: Soviet Architecture and City Planning, 1917–1935*. New York: G. Braziller.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuran, Timur. 2004. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press.

Kurzman, Charles. 1998. "Liberal Islam and its Islamic Context." *Liberal Islam: a Source Book* içinde, der. Charles Kurzman, 3-26. New York: Oxford University Press.

_____2001. "Student Protests and the Stability of Gridlock in Khatami's Iran." *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 25: 38-47.

_____ 2003. "The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978." *Social Science History* 27: 287-325.

_____ 2004. *The Unthinkable Revolution in Iran*. Cambridge: Harvard University Press.

Laclau, Ernesto. 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. Londra: NLB.

_____ 2005. *On Populist Reason*. Londra: Verso.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso.

Lash, Scott ve John Urry. 1994. *Economies of Sign and Space*. Londra: Sage.

Leach, Darcy K. 2005. *The Way is the Goal: Collectivist Democracy in German New Social Movement Organizations*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan.

Lefebvre, Henri. 1991 [1947]. *Critique of Everyday Life*. Londra, New York: Verso.

Lefort, Claude. 1986. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: MIT Press.

Leiken, Robert S. ve Steven Brooke. 2007. "The Moderate Muslim Brotherhood." *Foreign Affairs* 86: 107-21.

Lenin, Vladimir İlyiç. 2010 [1902]. *Ne Yapmalı?* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Lerner, Daniel. 1967. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* New York: Free Press.

Lewis, Bernard. 2009 [1961]. *Modern Türkiye'nin Doğuşu.* İstanbul: Arkadaş.

_____ 2007 [1988]. *İslam'ın Siyasal Söylemi.* İstanbul: Pheoenix.

Lia, Brynjar. 1998. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942.* Reading: Ithaca Press.

Liliane, Voye. 1991. "Secularization in a Context of Advanced Modernity." *Sociology of Religion* 60: 275-88.

Linz, Juan J. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mardin, Şerif. 1983. "Religion and Politics in Modern Turkey." *Islam and the Political Process* içinde, der. James Piscatori, 138-59. Cambridge: Royal Institute of International Affairs.

_____ 2010 [1989]. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı.* İstanbul: İletişim.

Martin, Deborah G. ve Byron Miller. 2003. "Space and Contentious Politics." *Mobilization* 8: 143-56.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency.* Chicago: University of Chicago Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow ve Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention.* Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, John D. ve Mayer Zald. 1977. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82: 1212-41.

Meeker, Michael E. 2002. *A Nation of Empire: the Ottoman Legacy of Turkish Modernity.* Berkeley: University of California Press.

Mehrez, Samia. 2001. "Take Them Out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis." *Middle East Report* 31: 10-5.

Melucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Michels, Robert. 1958 [1911]. *Political Parties: a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy.* Glencoe: Free Press.

Migdal, Joel S. 2001. *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mitchell, Richard P. 1969. *The Society of the Muslim Brothers*. Londra: Oxford University Press.

Mitchell, Timothy. 1999. "Society, Economy, and the State Effect." *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn* içinde, der. George Steinmetz, 76-97. Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____ 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Moaddel, Mansoor. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Morris, Aldon D. 1984. *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*. New York: Free Press.

Moustafa, Tamir. 2003. "Law versus the State: The Judicialization of Politics in Egypt." *Law & Social Inquiry* 28: 883-930.

Munson, Ziad. 2001. "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood." *Sociological Quarterly* 42: 487-510.

Müller, Marion G. ve Esra Özcan. 2007. "The Political Iconography of Muhammad Cartoons: Understanding Cultural Conflict and Political Action." *Political Science & Politics* 40: 287-92.

Nairn, Tom. 1997. *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. Londra: Verso.

Nasr, Seyyed Hossein. 1998. "Religion and Global Affairs: Secular States and Religious Oppositions." *SAIS Review* 18: 32-7.

Nasr, Vali. 2005. "The Rise of 'Muslim Democracy'." *Journal of Democracy* 16: 13-27.

Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Nettl, J.P. 1968. "The State as a Conceptual Variable." *World Politics* 20: 559-92.

Nielsen, Greg. 2002. *The Norms of Answerability: Social Theory between Bakhtin and Habermas*. Albany: State University of New York Press.

Nomani, Farhad ve Sohrab Behdad. 2006. *Class and Labor in Iran: Did the Revolution Matter?* Syracuse: Syracuse University Press.

Norton, Augustus, der. 1995-6. *Civil Society in the Middle East*. Leiden ve New York: Brill.

Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Öniş, Ziya. 2006a. "Globalization and Party Transformation: Turkey's Justice and Development Party in Perspective." *Globalizing Democracy: Party Politics in Emerging Democracies* içinde, der. Peter Burnell, 122-40. Londra: Routledge.

_____ 2006b. "The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party." *The Emergence of a New Turkey: Islam, Democracy and the AK Party*

içinde, der. Hakan Yavuz, 207-34. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

_____ 2007. "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey." *Journal of Southern Europe and the Balkans* 9: 247-61.

Öniş, Ziya ve Fuat Keyman. 2003. "A New Path Emerges." *Journal of Democracy* 14: 95-107.

Özdalga, Elizabeth. 1999. "Education in the Name of 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey." *Muslim World* 89: 414-38.

_____ 2002. "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power." *Political Leaders and Democracy in Turkey* içinde, der. Metin Heper and Sabri Sayarı, 127-46. New York: Lexington Books.

Özdamar, Mustafa. 1977. *Yaşı ve Başıyla Mim Sin Harekâtı*. İstanbul: Çığır.

Özel, İsmet. 1978. *Üç Mesele*. İstanbul: Düşünce Yayınları.

Özyürek, Esra. 2008 [2006]. *Modernlik Nostaljisi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Parla, Taha. 1985. *The Social and Political Thought of Ziya Gokalp, 1876–1924*. Leiden: E.J. Brill.

_____ 1992. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları (Cilt 3): Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*. İstanbul: İletişim.

_____ 1995. *Türkiye'nin Siyasal Rejimi*. İstanbul: İletişim.

Parsa, Misagh. 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Patton, Marcie J. 2006. "The Economic Policies of Turkey's AKP Government: Rabbits from a Hat?" *Middle East Journal* 60: 513-36.

Petras, James ve Henry Veltmeyer. 2003. "Whither Lula's Brazil? Neoliberalism and 'Third Way' Ideology." *The Journal of Peasant Studies* 31: 1-44.

Pizzorno, Alessandro. 1997. "Opposition in Italy." *Government and Opposition* 32: 647-57.

Polanyi, Karl. 2010 [1944]. *Büyük Dönüşüm*. İstanbul: İletişim.

Poulantzas, Nicos. [2004] 1974. *Faşizm ve Diktatörlük*. İstanbul: İletişim.

Przeworski, Adam. 1985. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Robert D. 1995. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." *Journal of Democracy* 6: 65-78.

Qutb, Sayyid. 1970. *Social Justice in Islam*. New York: Octagon Books.

_____ 1993. *Milestones*. Indianapolis: American Trust.

_____ 2001. *In the Shade of the Quran*. Markfield: Islamic Foundation.

Rahman, Fazlur. 1966. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, Maha Abdel. 2002. "The Politics of 'UnCivil' Society in Egypt." *Review of African Political Economy* 29: 21-36.

Ray, Raka ve Seemin Qayum. 2003. "Grappling with Modernity: Calcutta's Respectable Classes and the Culture of Domestic Servitude." *Ethnography* 4 :520-55.

Refah Partisi. 1994. *Adil Düzen: 21 Soru/21 Cevap.*

Riesebrodt, Martin. 1993. *Pious Passion the Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran.* Berkeley: University of California Press.

Riley, Dylan J. ve Manali Desai. 2007. "The Passive Revolutionary Route to the Modern World: Italy and India in Comparative Perspective." *Comparative Studies in Society and History* 49: 815-47.

Robinson, Glenn E. 1997. "Can Islamists Be Democrats? The Case of Jordan." *Middle East Journal* 51: 373-88.

_____ 1998. "Defensive Democratization in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 30: 387-410.

Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah.* New York: Columbia University Press.

Rubin, Michael 2007. "Will Turkey Have an Islamist President?" *AEI Middle East Outlook* 1: 1-10.

Rustow, Dankwart A. 1994. "Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective." *Politics in the Third Turkish Republic* içinde, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, 3-12. Boulder: Westview Press.

Rutherford, Bruce K. 2006. "What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism." *Middle East Journal* 60: 707-31.

Saeidi, Ali A. 2004. "The Accountability of Para-Governmental Organizations (Bonyads): The Case of Iranian Foundations." *Iranian Studies* 37: 479-98.

Saktanber, Ayşe. 2002. *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey.* Londra ve New York: I.B. Tauris.

Samim, Ahmet. 1981. "The Tragedy of the Turkish Left." *New Left Review* 126: 60-85.

Sanasarian, Eliz. 1995. "Ayatollah Khomeini and the Institutionalization of Charismatic Rule in Iran, 1979–1989." *Journal of Developing Societies* 11: 189-205.

Sarıbay, Ali Yaşar. 1985. *Türkiye'de Modernleşme, Din, ve Parti Politikası: Milli Selâmet Partisi Örnek Olayı.* İstanbul: Alan.

Schüler, Harald. 1999. *Particilik, Hemşehrilik, Alevilik.* İstanbul: İletişim.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

_____ 1998. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.* New Haven: Yale University Press.

Selznick, Philip. 1948. "Foundations of the Theory of Organization." *American Sociological Review* 13: 25-35.

Serajzadeh, Seyed Hossein. 2002. "Croyants Non-Pratiquants: la Religiosite de la Jeunesse Iranienne et Ses Implications Pour la Theorie de la Secularisation." *Social Compass* 49: 111-32.

Sevilgen, Gündüz. 1979. *MSP'de Dört Yıl.* Ankara: İstiklal Matbaası.

Shafaee, Seyed Masoud Mousavi. 2003. "Globalization and Contradiction between the Nation and the State in Iran: The Internet Case." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12: 189-95.

Shafir, Gershon. 1995. *Immigrants and Nationalists: Ethnic Conflict and Accommodation in Catalonia, the Basque Country, Latvia, and Estonia.* Albany: State University of New York Press.

Shari'ati, Ali. 1986. *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance.* Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

Shorbagy, Manar. 2006. "The Egyptian Movement for Change–Kefaya: Redefining Politics in Egypt." *Public Culture* 19: 175-96.

Sidoti, Francesco. 1993. "Italy: A Clean-up after the Cold War." *Government and Opposition* 28: 105-14.

Singerman, Diane. 1995. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo.* Princeton: Princeton University Press.

Sirman, Nükhet. 1990. "State, Village and Gender in Western Turkey." *Turkish State, Turkey Society* içinde, der. Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, 21-51. New York: Routledge.

Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven: Yale University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11: 265-83.

Smelser, Neil. 1963.. *Theory of Collective Behavior.* New York: Free Press of Glencoe.

Smith, Christian. 2003. "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life." *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, der. Christian Smith, 1-96. Berkeley: University of California Press.

Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic: a Feminist Sociology.* Boston: Northeastern University Press.

_____ 1998. "Bakhtin and the Dialogic of Sociology: an Investigation." *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words* içinde, der. Michael Mayerfeld Bell ve Michael Gardiner, 63-77. Londra: Sage.

Snow, David A. ve Robert D. Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." *International Social Movement Research* 1: 197-217.

_____ 1992. "Master Frames and Cycles of Protest." *Frontiers in Social Movement Theory* içinde, haz. Aldon Morris ve Carol M. Mueller, 133-55. New Haven: Yale University Press.

Snow, David, E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden ve Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51: 464-81.

Soederberg, Susanne. 2001. "From Neoliberalism to Social Liberalism: Situating the National Solidarity Program within Mexico's Passive Revolutions." *Latin American Perspectives* 28: 104-23.

Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londra: Verso.

Stark, Jan. 2005. "Beyond 'Terrorism' and 'State Hegemony': Assessing the Islamist Mainstream in Egypt and Malaysia." *Third World Quarterly* 26: 307-27.

Steinberg, Marc. 1998. "Tilting the Frame: Considerations on Collective Action Framing from a Discursive Turn." *Theory and Society* 27: 845-72.

_____ 1999. *Fighting Words: Working-class Formation, Collective Action, and Discourse in Early Nineteenth-Century England*. Ithaca: Cornell University Press.

Stinchcombe, Arthur L. 2003. "The Preconditions of World Capitalism: Weber Updated." *The Journal of Political Philosophy* 11: 411-36.

Sunar, İlkay ve Sabri Sayarı. 1986. "Democracy in Turkey: Problems and Prospects." *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* içinde, der. Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter ve Laurence Whitehead, 165-86. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Swidler, Ann. 2001. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press.

Tarhanlı, İştar. 1993. *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: AFA.

Tepe, Sultan. 2006. "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development Party." *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* içinde, der. M. Hakan Yavuz, 107-35. Salt Lake City: University of Utah Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley.

Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835/1840]. *Democracy in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Tschannen, Olivier. 1991. "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 395-415.

Tuğal, Cihan. 2002. "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning." *Economy and Society* 31: 85-111.

_____ 2006. "The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey." *The Sociological Quarterly* 47: 245-73.

_____ 2007. "NATO's Islamists: Hegemony and Americanization in Turkey." *New Left Review* 44: 5-34.

_____ 2008. "An Islamic World City? İstanbul's Squatters in the Grip of Religious Neo-Liberalism." *New Left Review* 51.

Turam, Berna. 2004. "The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of 'Civil Society'." *The British Journal of Sociology* 55: 259-81.

_____ 2007. *Between Islam and the State: the Politics of Engagement*. Stanford: Stanford University Press.

Turner, Brian S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*. Londra ve Boston: Routledge and Kegan Paul.

Valibeigi, Mehrdad. 1993. "Islamic Economics and Economic Policy Formation in Post-Revolutionary Iran: a Critique." *Journal of Economic Issues* 27: 793-812.

Wacquant, Loïc. 2008. *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity.

Walton, John ve Charles Ragin. 1990. "Global and National Sources of Political Protest: Third World Responses to the Debt Crisis." *American Sociological Review* 55: 876-90.

Weber, Max. 1978 [1922]. *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.

_____ 1997 [1904-1905]. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. İstanbul: Hil.

Wertsch, James. 1991. *Voices of the Mind: a Socio-Cultural Approach to Mediated Action*. Cambridge: Harvard University Press.

White, Jenny. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.

Wickham, Carrie R. 2002. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: State University of New York Press.

Wiktorowicz, Quintan, der. 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

Williams, Raymond. 1973. *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wright, Erik Olin. 1985. *Classes*. Londra: Verso.

Yamane, David. 1997. "Secularization on Trial: in Defense of a Neosecularization Paradigm." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 109-22.

Yavuz, M. Hakan. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford ve New York: Oxford University Press.

Yeldan, Erinç. 2006. "Neoliberal Global Remedies: From Speculative-Led Growth to IMF-Led Crisis in Turkey." *Review of Radical Political Economics*, 38: 193-213.

Zahid, Mohammed ve Michael Medley. 2006. "Muslim Brotherhood in Egypt and Sudan." *Review of African Political Economy* 33: 693-708.

Zald, Mayer N. 1996. "Culture, Ideology, and Strategic Framing." *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* içinde, der. Doug McAdam, John D. McCarthy ve Mayer N. Zald, 261-74. Cambridge: Cambridge University Press.

Zebardast, Esfandiar. 2006. "Marginalization of the Urban Poor and the Expansion of the Spontaneous Settlements on the Tehran Metropolitan Fringe." *Cities* 23: 439-54.

Zeghal, Malika. 1999. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)." *International Journal of Middle East Studies* 31: 371-99.

Zollner, Barbara. 2007. "Prison Talk: The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 1971." *International Journal of Middle East Studies* 39: 411-33.

Zubaida, Sami. 1989. *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. Londra ve New York: Routledge.

Gazeteler

Die Welt
Hürriyet
Milliyet
New York Times
Sabah
The Washington Post
Yeni Şafak
Zaman

Dizin

11 Eylül 15
12 Eylül darbesi 59
28 Şubat darbesi 176

A

AB 63, 67, 161, 178, 183, 240-1
ABD 16, 24, 52, 63, 66, 67-9, 105, 108, 166, 180-8, 203-4, 219, 222, 235, 250, 256
Adıyaman cemaati 116
Adil Düzen 9, 18, 64-5, 136, 145-7, 156, 245-6, 253, 274
Adnan Menderes 53
Ahlakçı Popülizm 8, 64
Ahmedinecad 254-7, 259
Ahmet Necdet Sezer 68
Akevler Kooperatifi 65
Akıncılar 89, 145
AKP 9, 14, 17, 19-4, 27, 31-6, 49, 58, 66-70, 88, 90, 92, 99-100, 104, 131-2, 147, 150, 153-8, 160-1, 163-8, 174-82, 184-92, 195-7, 199-212, 214-9, 221-4, 227, 229-30, 232, 236-41, 244, 247, 252, 254, 257, 259, 262, 265, 273
AK Parti 14, 17, 19-24, 27, 32-3, 35, 66-70, 130, 132, 150, 153-5, 157-8, 160, 163-8, 174, 178-81, 184-7, 190-2, 195, 197, 199-200, 202, 208-12, 214-5, 217-9, 221, 223, 227, 232, 236, 238, 239-40, 242, 244, 247, 276
AKP hükümeti 19, 68, 160
aktif İslamcılar 132, 242
Alaaddin Ersoy 176, 218
Aleviler 141, 265
Ali Babacan 180
alternatif hegemonyacı projeler 241, 243
alternatif İslamcı kapitalizm 148
alternatif sermaye birikimi 150, 245
ana akım İslamcılar 115
Anadolu burjuvazisi 147
Anadolu kaplanları 140
ANAP 52, 55, 81-2, 84, 94, 184
Anayasa Mahkemesi 18, 91, 161
Anderson, Benedict 42
Anderson, Perry 38, 164
Ankara Okulu 202
Arato, Andrew 38
Arrighi, Giovanni 67
Atatürk 7, 51, 52, 60, 81, 92, 96, 100-1, 159
Auyero, Javier 252, 262
Aydın, Mehmet 197, 199
azınlık haklarını 249

B

Bahtin, Mihail 41, 173
başörtüsü 19, 61, 122, 161, 166, 203, 213, 256-7
Bayat, Asef 35, 253
BBP 59, 85, 123, 159
beden siyaseti 9, 127
Beinin, Joel 56
Beyaz Devrim 258
beynelmilelci İslam 105
Bourdieu, Pierre 16, 40, 43, 44, 79, 127
bölgesel milliyetçilik 177

Burawoy, Michael 11, 24-5, 45, 229
burjuva hegemonyası 67, 164
burjuva İslam etiği 247
burjuva İslami sivil toplum 242
burjuvalaşma 90, 92, 166, 237, 242
bürokratik otorite 41, 92
Büyük Ortadoğu Projesi 186

C
cemaat 43, 54, 74, 78, 104, 118, 131-2, 170, 197-8, 201, 203, 219, 221, 239, 240, 251-2
cemevi 243
CHP 52-7, 64, 92-3, 95, 120, 130, 132, 273
cihat 13
cinsiyet ayırımcılığı 214, 244
Cohen, Jean 38
Croce, Benedett 40

D
Demirel, Süleyman 53
demobilizasyonun seferber edilmesi 158, 237
demokratik neoliberalleşme 167
demokratik reform 20, 33
demokratikleşme 13, 15, 58, 248
devletçilik 97
devrimci hareketler 17, 46-7
devrimci İslami hareketler 77
devrimci siyaset 167
dışlayıcı milliyetçilik 110
Die Welt 17, 278
din devleti 20, 76, 135, 168
dindar kapitalistler 140, 230
dindar orta sınıf 64
dindar sivil toplum 69
dini cemaatler 48, 55, 124-5, 195
dini milliyetçilik 177
dini neoliberal hegemonya 247
dini okullar 24, 242
dini otorite 95, 99-100
Diyanet İşleri Başkanlığı 116, 202, 276
DP 52-5
DTP 188, 190
dünyevileşme 158, 237
DYP 52, 60

E
Ecevit 84-5, 93-4, 147
ehl-i kitap 105, 182
eklemlenme 37, 46, 65, 81, 92, 97, 240, 255
ekonomik massedilme 244
ekonomik reform 52
ekonominin liberalleşmesi 56, 143, 259
el-Benna, Hasan 105, 162, 248, 250, 254-5
El Cabiri 155
Endonezya 35
Erbakan, Necmettin 18, 58, 60-2, 64-5, 74, 90, 98-9, 114, 124-5, 146-7, 149, 156, 178-9, 203, 238, 250, 255-6, 273
Eren, Hüseyin 104
Erdoğan, Recep Tayyip 9, 58, 66-7, 107, 155-6, 159-60, 166, 174-81, 218, 239, 250, 254-5, 265, 268
Ergenekon davası 189
Ersoy, Alaaddin 58, 176-8, 209-10, 218-9, 239
Esed, Muhammed 170-2, 198, 243
eski İslamcılar 35, 155, 179, 183, 196, 209, 233-4
eski İslamcı radikaller 200
eski solcular 18
eşitsizlik 37, 41-6, 70, 139, 224, 243
etnik milliyetçilik 177
Evans, Peter 11, 38

F
Foucault, Michel 41, 45
fundamentalist 31, 63
Furkan Kültür Merkezi 90, 167, 197, 198

G

Gandhi, Mohandas 65, 245
gayri İslamileşme 25, 27, 199-200, 232
gayri İslamileşme 196
gayri sekülerleşme 242
gelenekçilik 59, 61, 123, 169, 172, 228
geleneksel İslam 13, 18, 77-9, 89, 135, 145, 242
gelenekselci cemaatler 202
Gellner, Ernest 220
Gorski, Philip 11, 118
Gramsci, Antonio 16, 37-8, 40, 43-4, 47, 67, 167, 227, 229, 232, 253
Gülen, Fethullah 55, 78, 202-4, 206, 208-9
Gülen cemaati 55, 78, 203-4
günlük yaşamda hegemonyanın kurulması 257
günlük yaşamın İslamileştirilmesi 9, 113

H

HADEP 85
Halkın Fedaileri 254
Halkın Mücahitleri 254
halkın örgütsüzlüğü 9, 137, 229, 232
halk sektörü 57
Hamas 17
Hatemi, Muhammed 255, 259
hegemonik siyasal toplum 111
hegemonya 16, 20, 26, 37-8, 41, 44-9, 51, 56, 67-8, 100, 103, 150, 190, 223, 229, 232, 237, 239, 247, 256
hegemonya teorileri 43
hegemonyacı hareketler 243
hegemonyacı kolektivite 43
hegemonyacı milliyetçilik 110
hegemonyacı mücadele 49, 220
hegemonyacı projeler 34-5, 41, 43-7, 81, 215, 240-1, 243-5
hegemonyacı siyaset 31, 48
hegemonyacı siyaset modeli 27
hegemonyacı siyaset teorisi 31
hemşehri ağları 133, 216
Hicret 58
himaye mekanizmaları 56, 143-4
Humeyni, Ayetullah 134, 169
Huntington, Samuel 31, 40, 268

I

IDP 89
ılımlı İslam 7, 15-6, 251, 257
IMF 33, 70, 84, 88, 278
ırkçılık 188

İ

İbn Teymiye 32
İbrahim, Enver 17
İhtilaflı Sekülerleşme 9, 195
ikili iktidar 26, 73-4, 96, 99, 235, 237-8
İkinci Cumhuriyet 24
İmam Hatip Liseleri 60, 63, 68, 83, 88, 136
İran 10, 27, 35, 40, 58-9, 62, 106, 133-4, 170, 179, 187, 233-4, 239, 252-9
İskenderpaşa cemaati 69, 98, 116, 201
İslam cumhuriyeti 182, 257
İslam devleti 154-5, 183, 201, 234, 249, 253
İslam Devrimi 258
İslam propagandası 98
İslamcı eylemciler 18, 24, 77, 117, 153, 215, 236, 252
İslamcı hareket 17-8, 26-7, 35, 61, 80-1, 92, 98, 107, 135, 184, 196, 215, 256
İslamcı muhalefet 48
İslamcı otorite 92, 94, 99
İslamcı siyasal toplum 62, 76, 113
İslamcı siyaset 17, 23, 26, 31, 49, 79-80, 191, 239, 247
İslamcı sokak eylemleri 19, 81, 88
İslamcılığın massedilmesi 25, 66
İslamcılığın yükselişi 32, 34, 70
İslamcılık 8, 13, 15, 17, 27, 31-2, 34, 56-8, 63, 67, 79, 90, 94, 97, 105, 111, 124, 126-8, 169, 202, 225, 252

İslamın laikleşmesi 51
İslamın piyasa kapitalizmi tarafından massedilmesi 259
İslami dönüşüm 25, 154, 249
İslami hareket 14, 157, 165, 233-4, 243, 249, 252
İslami hayat tarzı 19
İslami hegemonya 253
İslami kapitalizm 149
İslami kimlik 52
İslami kültür 129, 150
İslami modernizm 195, 198-9
İslami sivil toplum 36, 126, 129, 150, 232, 242
İslami siyasal toplum 27, 49, 84, 111, 123-4, 128, 150, 234, 248, 258
İslami siyaset 15, 23, 31, 33, 67-8, 70, 133, 233
İslami sokak gösterileri 237
İslami sosyalizm 252
İslami toplum 150
İslami tüketim 244
İslami yaşam tarzı 53, 256
İslamileşme 7, 8, 25, 27, 51, 64, 68-70, 74, 106, 113-4, 119, 158, 168, 174, 196, 199-200, 206, 232, 247, 253, 256
İslamoğlu, Mustafa 168
İsmail, Salwa 250
işsizlik 20, 70, 93, 161, 180, 223-4, 248

K

kadın hakları 249
kadın kolları 74-6, 132, 178, 191, 206
kadın ve çocukların eğitimi 168
Kadiriler 116
kamusal alan 35, 52, 63, 68, 197, 240, 257
kamusal eğitim 101
kamu sektörü 57, 126, 218, 226
kapitalist hegemonya 68, 70, 223
kapitalist piyasa ekonomisi 258
kapitalizm karşıtlığı 15
kapitalizmin doğallaşması 219
karikatür krizi 159, 161
karizmatik dini otorite 99
karizmatik figürler 61, 92, 250, 255
karizmatik lider 48, 93, 107, 108, 234
karizmatik otorite 255
karşıdevrimci 115
karşıhegemonyacı proje 81, 240, 242
Kavakçı, Merve 61
kayıt dışı ağlar 43, 48, 85, 87, 134, 145
kayıt dışı ekonomi 140
kayıt dışı işçiler 18, 19, 20, 70, 84, 107, 229, 257
kayıt dışı örgütler 48, 56
kayıt dışı sektörler 86, 143
kayıtsız camiler 128
Kemalistler 92, 97, 180, 187
Kemalizm 97, 108
kentçi elitizm 8, 55
kent kimliği 45, 51, 132
kent yoksulları 24, 84, 88, 254, 258-9
kısmi demokratikleşme 248
kısmi laikleşme 54
kısmi massedilme 249
kısmi seferberlik 153
kısmi sekülerleşme 14
kitle seferberliği 37, 74, 94, 128, 144, 150, 153, 158, 162
kitle siyaseti 61, 158
Koçak, Ali Nabi 11, 58, 83, 95-9, 125, 127, 136, 177-8, 211, 238
kolektif tahayyülün massedilmesi 239
Kombassan 148
Kopenhag kriterleri 183
Korporatist kalkınmacılık 107
Kotku, Mehmed Zahit 98, 205
köy dernekleri 153, 216, 244, 257
Kuran 18, 24, 55, 60, 74-6, 82, 104, 114-7, 119, 121-2, 126, 134, 136, 145-6, 148, 162-4, 168-71, 173, 198, 202, 204, 206, 241, 270
Kuran'a dayalı yönetim 146
Kuran kursları 24, 74, 114, 116, 136, 202

Kurzman, Charles 12, 179, 259
Kutub, Muhammed 77
Kutub, Seyyid 21, 76, 78, 105, 115, 162, 165, 249
küçük müteşebbis ideolojisi 139, 245
küçük ve orta ölçekli şirketler 64
küresel demokrasi 60
küresel kapitalizm 66
küresel laik sistem 166
Kürt ayaklanması 52-3
Kürtler 53, 67, 109-10, 127, 141, 144, 156, 180, 187-92, 224, 240
Kürt meselesi 52, 67, 108
Kürt ulusal hareketi 110

L
laik bilgi 241
laik devlet 18, 21, 26, 34, 49, 96, 99-100, 129, 195, 199, 234
laik düzen 19, 23, 25, 208, 233
laik eğitim 60, 74, 81, 120, 224, 247
laik elitler 34, 247
laik hegemonya 43, 48-9, 51, 57, 65, 68, 103, 126, 241
laik medya 66, 83, 104
laik neoliberalizm 66
laik okullar 24
laik ordu 19
laik otorite 92, 253
laik Türk hegemonyası 233
Lefebvre, Henri 243
Lenin, Vladimir İliç 40
liberal İslam 16, 155, 259
liberalleşme 13, 15, 133, 255, 259

M
Mahmud Efendi 116, 202, 205, 207, 224-5
Mahmud Efendi cemaati 116, 205, 225
massetme siyaseti 25, 153, 248
Mavi Marmara 240
MÇP 89
medrese 24, 114, 170, 198, 202-3, 207
melezleşme 120-1, 123, 241-2
Menzil cemaati 88, 204
merkez sağ 39, 51-3, 56, 61, 66, 68-9, 84, 94, 102, 114, 156-7, 197, 252
merkez sol 51-2, 57, 61, 93-4, 114, 120
Metiner 59, 197
mevzi savaşı 23, 167, 169, 170
MGV 74, 76, 116, 117
MHP 84
Mısır 10, 21, 27, 35, 59, 183, 184, 233-4, 248-58
Mısır İslamcılığı 233
Mısır'da hegemonyanın kuruluşu 251
militanlığın massedilmesi 157
Milli Eğitim Bakanlığı 102
Milli Gazete 75, 148
Milli Gençlik Vakfı 74, 183
Milli Görüş 18, 66, 89, 106, 163
Milli Türk Talebe Birliği 133, 145
milliyetçi bir siyasal toplum 108
milliyetçi popülizm 32
Mitchell, Timothy 247
MNP 18, 57-8, 98, 235
modern kent uzamının yaratılması 10, 208, 217, 244
modernist İslam 59, 167, 197, 198, 202
modernleşme 26, 31-2, 35-7, 52, 56, 103, 202, 228, 242, 256
MSP 57-8, 62-4, 89, 106, 114, 124, 133, 163, 179, 235, 261, 269, 275
muhafazakâr 13-5, 20-1, 23-5, 33, 42, 52-3, 58-9, 67, 69, 79, 87, 92-5, 99-100, 102, 114, 116-7, 119, 122-3, 128, 140, 147, 150, 163, 170, 178, 182-3, 200-1, 203, 212-3, 215, 219, 222, 233, 249, 258-9
muhafazakâr bir burjuva sınıfı 33
muhafazakâr bir imparatorluk 182
muhafazakâr demokrat 15

muhafazakâr İslam 13, 21, 23
muhafazakâr otorite 99
Mutahhari, Murtaza 105
MÜSİAD 19-20, 158, 266
Müslüman Kardeşler 21, 105, 183-4, 248-53

N

Nakşibendi tarikatı 88
neoliberalizm 16-7, 23, 49, 60, 65-6, 69, 84, 190, 210, 218, 223-4, 244-5, 252-3, 259
neoliberalizmin doğallaşması 223
neoliberal küreselleşme 33
neoliberalleşme 16-7, 19, 44, 52, 55, 65, 103, 167, 190, 195, 218, 227, 245, 248
neoliberal muhafazakârlık 27
New York Times 17, 25, 278
Norton, Augustus 43
Nurcular 13-4, 203-5
nüfus sayımı 102

O

organik kriz 37, 46, 49, 52, 56, 105, 124, 129, 147, 239, 241, 244, 248, 254
Osmanlı İmparatorluğu 17, 78, 164
otoritarizm 15, 259
otoritenin aklileşmesi 104
otoritenin profesyonelleşmesi 9, 176-7
otoritenin resmileşmesi 177
otoriter kapitalizm 246

Ö

önderliğin massedilmesi 234
Öniş, Ziya 33
öz örgütlenme 143-4, 229, 231
Özal, Turgut 53, 218
özel mülkiyet karşıtı radikalizm 133
özel sektör 57, 60, 65, 252-3
özelleştirme 19-20, 56, 70, 180-1, 218, 226, 230, 247, 259

P

paramiliter güçler 189
pasif devrim 16-7, 19-21, 25-7, 47, 49, 67, 69, 150, 158, 163-4, 167, 169, 187, 215, 228, 232-4, 237-41, 244, 246-8, 250-3, 260
Pevlevi, Muhammed Rıza 253
piyasa ekonomisi 17-8, 145, 180, 228, 258
piyasalaşma 134, 137, 167, 195, 228, 231-2
piyasa reformları 20, 58
Polanyi, Karl 231
popülizm 23, 32, 65, 94, 210, 244, 246
Porto Alegre 23, 262
post-Keynesçi hegemonyacı projeler 244
pragmatizm 62, 80, 157, 187, 203-4, 259
profesyonelleşme 8, 66, 153, 176-8, 181-2, 189-90
profesyonelleşmiş siyaset 181
proleter İslam 78
protesto 60, 68, 79, 82-8, 90, 122, 126, 137, 158-61, 222, 236, 254
Przeworski, Adam 45, 234-5

R

radikal gruplar 27, 62, 78, 106, 170, 174, 241, 245-6
radikal hareketler 15, 173
radikal İslam 13, 15-6, 18-9, 21, 23, 59, 79-80, 89, 105-6, 116, 186, 196, 198, 204, 219, 232, 235, 251, 259
radikal İslamcı örgüt 59, 154
radikal İslami siyasal toplum 121
radikalizmin massedilmesi 15
Radikal ütopyacılık 245-6
Rahman, Fazlur 89, 199
refah devleti 16, 18, 96, 157
resmi İslam 54-5, 251
resmi kapitalizm 259
resmi laiklik 53
resmi otorite 38, 92, 100-2, 104
resmi otorite figürlerinin meşruiyeti 100

resmi otoritelerin meşruiyet temeli 102
RP 18-9, 57-62, 64-5, 67, 69, 74-6, 82-3, 89-90, 93, 95-6, 98-9, 106-7, 110, 113, 116-7, 121, 125-6, 131-2, 135-6, 144-6, 150, 154-7, 163, 175, 179, 197, 204, 231-2, 235-8, 240, 245-6
RP kadın kolları 75
RP yönetimi 60, 136, 175, 179
Rufailer 116

S

sağ milliyetçi partiler 156
Said-i Nursi 13, 203
Sanayisizleştirme hamlesi 195
sekiz yıllık zorunlu eğitim 68
sekülarist modernleşme 32
sekülerleşme 14-5, 100, 195, 199, 202, 220, 242
sendika karşıtı tutum 230
sendikalaşma 18, 134, 168, 231
serbest pazar rekabeti 219
serbest piyasacı muhafazakârlık 23
servet paylaşımı 223
Seyyid Ebu'l-A'la El-Mevdudi 76
SHP 52, 56, 93, 107
Sırma, İhsan 78
Sirman, Nükhet 12, 103, 131
Sivas katliamı 59
sivil parti siyaseti 155
sivil toplum 17, 20-1, 26-7, 35-6, 38, 40, 43, 47-9, 60-1, 69, 77, 88, 97, 111, 113, 124, 126, 129, 148, 150, 153, 164, 167-8, 195-7, 201, 207-8, 212, 217, 221, 232-4, 241-2, 244-5, 247, 254-60
sivil toplum örgütleri 201
sivil toplumun İslamileşmesi 74
sivil toplumun massedilmesi 241
sivil ve siyasal toplum 43
siyasal toplum 9, 20-1, 26-7, 38-40, 43, 46-9, 51-2, 54, 56, 61-2, 69, 73-4, 76, 81, 84-5, 88, 92, 94, 97, 100, 104-5, 108, 110-1, 113, 121, 123-4, 126, 128, 133, 150-1, 153, 155, 178, 195, 208, 212, 217, 221, 232-4, 236, 241-2, 246-8, 244, 250, 254-60
siyasi seferberlik 153
SODEP 93
sokak eylemleri 13, 19-20, 81, 83, 88, 158-60, 236
solcu otorite 94
sosyal adalet 18, 56, 70-89, 93, 116, 147, 180, 195, 227, 229-30, 239, 252
sömürge karşıtı seferberlik 248
SP 19, 22-3, 57-8, 135, 153, 155, 157, 159, 161, 164-6, 203-4, 262
Süleymancılar 55, 116, 205
Sünni 100, 105, 141
şarkiyatçılık 7, 31-2
Şemdinli sorunu 189
Şeriati, Ali 78, 105-6, 115, 134-5
Şii 105-6, 255

T

takıyye 31-2, 174, 203
Tamaro, Susan 80
tarikat 54, 59, 61, 80, 94, 98, 121, 125, 201, 203, 205
tarikat ve cemaatlerin yaşadığı değişiklikler 201
taşralı işadamları 32
tevhidci 63
tevhidi din 27
tevhidi İslam 63, 77, 150
TİP 52
toplumsal hareket 26, 33-5, 37, 44
toplumsal hareket teorisi 33-4
toplumun İslamileştirilmesi 161
tüketimci yaşam tarzı 245
Türk-İslam düşüncesi 218
Türk tarzı neoliberalizm 60
Türk ulusunun inşası 51

U

ulusal kimlik 100, 122
uluslararası İslami hareketler 165
uzamsal hegemonyacı muhalefet 243
uzamsal massedilme 243
uzamsal semboller 127-8, 208-9, 211
ümmetçilik 62, 89, 106, 108, 182, 187, 240-1, 255
ütopyacı İslam 133
Ülker, Adem 94

V

Vakit 208

W

Wacquant, Loïc 11, 45
Weber 15, 37, 41, 100, 205, 276-7
Wright 141

Y

yasadışı gruplar 166
yasal tekelleşme 41
Yaşar Nuri Öztürk 202
yeniden paylaşım 18, 23, 70, 93, 134-5, 245
yeniden paylaşımcı radikalizm 134, 245
yeni kent uzamı 243-4
yeni sol siyaset 23
Yeni Şafak 210
Yılmaz, Mesut 81
Yılmaz, Şevki 107
yoksulluk 19, 75, 107-8, 137, 145, 210, 219, 223-4, 226, 248
yolsuzluklar 33, 53, 60-2, 90-2, 103, 108, 129, 139, 145, 147, 159

Z

zenginliğin adaletsiz paylaşımı 223
zorunlu laik eğitim 60, 81

Pasif Devrim İstanbul'un bir zamanlar radikal Müslüman ilçelerinden Sultanbeyli'nin "ılımlı İslam"a dönüşümünü anlatıyor. Bu mahalledeki hayatın zengin bir etnografisini sunan bu kitap İslami aktivistlerin nasıl örgütlendiklerini, 28 Şubat sürecinde nasıl geri çekildiklerini ve AKP tarafından nasıl massedildiklerini anlatıyor. Tuğal gözlemlerini Mısır ve İran örnekleriyle de karşılaştırarak Türkiye örneğini genel tarihsel bir bağlama da oturtuyor ve İslami politikaların neden başka yerlerdeki laik kapitalizmlere benzer bir şekilde entegre olmadığı sorusunun yanıtını arıyor.

AKP'nin aklığı nereden geliyor? Bu partiyi, kapitalizmi doğallaştıramamış diğer merkez partilerden farklı kılan ne? Cevap, partinin unutmak istiyor göründüğü geçmişinde yatıyor. AKP, örgütçülük anlayışıyla, kadrolarıyla ve kısmen de kullandığı dille, Türkiye'de 1980'lerden sonra kapitalizme tek kitlesel direniş noktası olan İslamcılığın sistem tarafından massedilmesini sağladı. Gerçek başarısı bu. Tuğal çözümlemesinin merkezine Marksist düşünür Antonio Gramsci'nin "pasif devrim" kavramını alarak Ak Parti hükümeti döneminde belirleyici olanın kapitalizmin doğallaşması olduğunu, bunun ana motorunun ise AKP olduğunu söylüyor.

Cihan Tuğal, University of California, Berkeley'de Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesidir.



9786055250294

25 TL

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI