ETYEN MAHÇUPYAN

TÜRKİYE'DE MERKEZİYETÇİ ZİHNİYET, DEVLET ve DİN

patika

YENİ PARADİGMALAR

1 Basım Şubat 98

© Etyen Mahçupyan

sorumlu yayın yönetmeni

Ahmet Güngören

tasarım

ATG/Creativ Home Office

baskı - cilt

Özgün Ajans

ISBN 975-7569-43-7

YOL YAYINLARI

P.K.30. Yeşilköy - İstanbul

Ankara Caddesi. 107 / 18

34410 Cağaloğlu - İstanbul

Tel: 0 (212) 519 45 80

Patika

Tel: 0 (212) 232 87 68 - Fax: 0 (212) 240 33 41

etyen mahçupyan

türkiye'de merkeziyetçi zihniyet devlet ve din

patika

içindekiler

önsöz (7)
giriş sorular ve tarih (13)

1. BÖLÜM Merkeziyetçi zihniyetin oluşumu (25)

Uluslaşma sürecinde aydınlanma ve batılılaşma (27)
Türkiye'nin modernleşme zihniyeti ve pozitivizm (53)
Osmanlı anlam dünyası ve laiklik (74)
Tanzimattan bugüne merkeziyetçiliğin dayanakları ve fikri temelleri (100)

2. BÖLÜM Devlet ve Merkeziyetçilik (169)

Türkiye'de kriz, devlet ve zihniyet (171)
Askeri otoritenin kurumsallaşmasına ve zihniyetine dair (190)
Güncel:
Devlet-Medya ilişkileri ve siyaset (206)
Merkez partilerden merkezin partilerine (213)
Türkiye'nin önemi (217)
Laikliği kutlarken (225)

3. BÖLÜM Din ve Merkeziyetçilik (233)

Türkiye'de otoriter zihniyet ve islami algılama (235)
Laiklik karşısında islami siyaset yelpazesi (257)
Güncel:
Farklılıklar, cepheler ve islami yollar (290)
Kamusal alanda inancın yaşanması ve laiklik (296)
Totalitarizm ve islam (303)

EK Batının Krizi: Kapitalizm, Liberalizm ve Devlet (309)

EPİLOG Yanıtlar ve Siyaset (323)

önsöz

önsöz

Bilgi 'bilinenden bilinmeze doğru' değil, 'bilinmez'den 'bilinen'e doğru yol alarak ilerler. Bizi daha çok ve daha dizgeli düşünmeye iten bu tür bilinmez konular zekamızı biler ve böylece bildik konuları düşünürken çoğu kez us gücümüzü saran önyargı ve kör inan sisini dağıtmamıza yardımcı olur.

R. G. Collingwood
Bir Özyaşamöyküsü
(Yapı Kredi Yayınları)

Söylenen her sözün söyleyenin zihnini yansıtması gibi, yazılan her kitap da dönemin zihniyetinin bir izdüşümüdür. İç bütünlüğü ve tutarlılığı olan dönemlerde yazılmış eserleri anlamak bu yüzden çok daha kolaydır. Böyle dönemlerde yazar da nasıl anlaşılacağından daha emin olarak, güvenle yazar. Gerçi uzak gelecekte çok farklı yorumlar mümkündür ama yazarı esas ilgilendiren yazdığı dönemde nasıl algılandığıdır. Oysa yakın geleceğin belirsizleştiği, yı-

kılanla oluşanın varlığının bilindiği ama ayırdedilmesinin zor olduğu hızlı değişim dönemlerinde; yazar da okuyucusunun varlığından emin olmadığı halde işe girişir. Bu süreçte her kitap bir yandan yazarın zihni arayışına içerik kazandırırken; öte yandan da okuyucunun anlam dünyasıyla etkileşim içinde 'yeni' bir okuyucu oluşturur.

Bu çalışmayı önceleyen 'İdeolojiler ve Modernite' ve 'Osmanlıdan Postmoderniteye' adlı kitaplar demokrat bir zihni çerçeve içinden farklı ideolojik tutumların, dünyada günümüzdeki eğilimlerin ve Türkiye'de geçerli olan tarihsel/siyasi çizginin bir betimlemesiydi; ve varsaydığı 'yeni' bir okuyucuya ulaşmayı hedefliyordu. Elinizdeki çalışma bu açıdan daha güvenli bir ruh halini yansıtıyor. Dolayısıyla çevremizdeki bilinmezler süregiderken, bildiğimizi düşündüğümüz şeylere, fikirlerimize ve kabullerimize de kuşkuyla yaklaşan bir arayış anlamlı hale geliyor. Diğer bir deyişle günümüzün dünyasıyla ilgili bilinmezler, geçmişle ilgili kabullerimizden de kuşku duymamıza, onlara yeni bir gözle bakmamıza ve geçmişi daha anlaşılır kılmamıza olanak sağlıyor.

Çünkü Collingwood'un söylediği gibi bilgi bilinmeyenlerin adım adım keşfedilerek bilinenlere eklenmesiyle ortaya çıkmıyor; tam aksine bilinmeyenler üzerinde yürüttüğümüz düşünce ve içgörülerimizin bildiğimizi sandığımız olgulara da yeniden bakmamızı sağlaması sayesinde oluşuyor. Böylece günümüzün dünyasına ait sorunsallar geçmişten bugüne uzanan tarihsel süreçle bütünleşiyor. Geçmişi bugünden veya bugünü geçmişten ayırarak anlamak olanaksız hale geliyor. Çünkü 'yeniden bakışın' zihniyet düzeyinde arandığı bir dönemden geçiyoruz ve yeni bir zihniyetin içinden bakılması yaşanmışlığın tümünü sorguya açıyor. Böylece var olana 'yeni' bir gözle bakma fırsatı ediniyoruz;

ve 'yeni' bir yazar-okuyucu ilişkisinin oluşması sözkonusu olabiliyor.

&&&&&&&

Elinizdeki çalışma üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde yeralan makalelerin 'Giriş'le birlikte kendi iç bütünlüğünden sözedilebilir. Giriş yazısı tarihsel olaylara nasıl bakılabileceğini, bu olguların içerdiği nedensellik ilişkilerini, dayandıkları zihniyetlerin önemini irdelemeye ve bunları tarihçinin sorunsalıyla karşı karşıya getirmeye çalışıyor. Daha sonraki üç makale Batı ile aramızdaki farklılıktan hareketle; batılılaşma, modernleşme süreçlerini ve bunların Osmanlı anlam dünyasındaki etkilerini araştırıyor. Bölümün son makalesi ise Tanzimattan günümüze doğru somut tarihsel gelişmeleri ve bunları kuşatan zihni arayışı sergiliyor.

Bu çerçeve içinde Türkiye'nin oluşum çizgisi giderek artan ve yerleşik hale gelen bir merkeziyetçiliği ifade ediyor ve sonraki bölümler bu merkeziyetçiliğin hem nedeni hem sonucu gibi duran iki olgunun, yani devletin ve dinin kurumsal ve zihni yapısının özelliklerine eğiliyor. Her iki bölümün de sonunda tartışılan olguları günümüze bağlayan birkaç güncel yazı eklenmiş durumda. Nihayet 'Ek' olarak Batıdaki devleti tartışan bir makale bulunuyor; çünkü kitabın kendisi belirli bir dünya konjonktüründe ortaya çıkmış durumda ve muhtemelen bu konjonktür kendimize yönelik yeni bakışları da daha anlamlı ve mümkün kılıyor. Kitabın son yazısı ise tartışılan konuları ve bakış açısını siyasete bağlayan çizginin irdelenmesine ayrılmış bulunuyor. Böylece zımni sorularımızdan muhtemel yanıtlara doğru ilerlerken; aynı zamanda tarihe bakışımızın siyasi tercihlerimizle bağlantısı ve tarihin bu kitapta sergilenen 'okumasının' ima ettiği felsefi yönelim ele alınmış oluyor.

giriş

giriş: sorular ve tarih

Eyleme geçmemiz gereken bir durumu daha açık seçik anlayabilelim diye tarih çalışması yaparız. Sonuç olarak, tüm sorunların ortaya çıktığı düzlem 'gerçek' yaşam düzlemidir. Çözümleri için başvurulan düzlemse tarihtir

R.G Collingwood
(a.g.e.)

İnsanların geçmişin hikayelerine olan merakları açıklanmaya muhtaçtır. Çünkü tarihin en durgun dönemlerinde bile bu hikayeler anlatan ve dinleyenler için 'eskidir': Kimsenin günlük hayatıyla ilgili doğrudan örnekler sağlamadığı gibi, insanların hayati sorularına da yanıt getirmezler. Ne var ki bu hikayelerin yadsınması zor bir çekiciliği vardır. Kendimizle ilgili derinde yatan tanımlamalarımızı oluşturur ve kendimizi anladığımız sanısını yaratırlar. Kişinin kendi hayatından hareketle kendisini tanımakta yetersizmiş kaldığı duygusu, bu nedenle edebiyatı ve tarihi anlamlı hale getirir. Dolayısıyla geçmişin hikayesinin disiplinli bir sunumu olan tarih de, gerçekte bugünün sorularının çerçevesi için-

de şekillenir ve bu sorulara yanıt verir.

Bu nedenle tarih hiçbir zaman nötr bir çalışma alanı olamaz ve tarihçinin zihniyetinin ve değer yargılarının etkisinden kurtulamaz. Öte yandan tarihe ilişkin açıklamaların günümüzün sorunlarında taraf olan kişilere malzeme ve delil sağlaması, bu önermelerin 'güvenilir' ve 'kalıcı' olması ihtiyacını yaratmıştır. Bu ihtiyaç her ne kadar psikolojik olsa da, modern zamanların yarattığı anlam dünyası tarihsel araştırmaları 'bilimsel' kılmakta tereddüt etmemiştir. Geçmişle ilgili rahatlatıcı bir bakış arayışının ve günümüzdeki eğilimlere meşruiyet kazandırma çabasının sonucu olarak, tarih değer yargılarından 'temizlenmeye' çalışılmış ve insanlığın geçmişine 'yasalar' atfedilmiştir. Pozitivizmle mantıksal sonucuna varan bu anlayış tarihe temel bilimlerin yöntemleriyle yaklaşmış; tarihsel olguları açıklama amacıyla 'yeterli' nedenlerin peşinde koşmuştur. Diğer bir deyişle bu olgular insani tercihlerden bağımsız addedilen 'nesnel' nedenlere dayandırılmıştır. Pozitivizme tepki olarak ortaya çıkan, Ranke gibi tarihçilerin başını çektiği anlayış ise geçmişi 'yaşandığı gibi' yeniden inşa etmeye çalışarak gizli bir pozitivizme mahküm olmuştur. Çünkü geçmişin aynen yeniden kurgulanması da tamamen imkansızdır.

Bu durumda tarihe doğru bakış nasıl olabilir? Öncelikle insan zihninin doğal sınırlamaları dikkate alınmak zorundadır. Dışımızdaki 'yaşayan' ya da 'var olan' bir olgu karşısında önerme yapma meşruiyetimiz ne kadarsa, tarihsel olgular karşısında da azami o kadardır. İnsan zihni dış gerçekliği kendi zihnine adapte ederek, yani onu ister istemez çarpıtarak anlayabilir; ve üstelik bu çarpıtmanın yönü ve miktarı hakkında hiçbir fikre sahip olamaz. Çünkü bunu becerebilmek için kendi zihninin dışına çıkarak kendisine objektif bakabilmesi gerekir. Dolayısıyla tarihe atfedilen her

türlü yasa sadece bizim yakıştırmamızdır ve bu gerçeği kabullendiğimiz andan itibaren tarihsel olguların ardında 'yeterli' koşullar arayışı anlamını yitirir. Tarihte 'yeterli' koşul, bir durumun ele aldığımız kişilere yeterli koşul olarak gözükmesinden başka birşey ifade etmez. Diğer bir deyişle tarihte sadece 'gerekli' koşullar vardır, çünkü 'yeterlilik' tarihsel aktörlerin öznel bir değerlendirmesinden ibarettir.

'Gereklilik' ise herhangi bir olgunun gerçekleşmesini mümkün kılan koşulların araştırılmasıdır. Bu yüzden tarihte olayların 'nedeni' bilinemez; ancak nasıl mümkün oldukları irdelenebilir. Öte yandan her tarihsel olgu için genellikle birçok gerekli koşul gözlemlenebilir ve bunlar arasında mantıklı bileşimler kurulabilir. Dolayısıyla tarihçi potansiyel gerekli koşullardan bazılarını seçmek durumundadır. Hatta denebilir ki kendiliğinden 'gerekli' olarak adlandırılabilecek hiçbir koşul yoktur; ve tarihçi seçtiği koşullardan bazılarını 'gerekli' statüsüne yükseltir.

Bunun anlamı tarihsel açıklama çabalarının gerçekte birer anlama ve anlamlandırma faaliyeti olduğudur. Tarihçi zaten değer yargılarıyla yüklü olan geçmiş olgulara, ister istemez kendi değer yargılarıyla bakar ve sürekli olarak 'anlamlı' bulduğu parçaları seçer. Bu parçaların mantıklı birlikteliği ise tarihi bizim için anlaşılır kılar. Bu nedenle tarih seçici bir inşadır ve tarihçinin zihniyetinden bağımsız olarak ele alınamaz.

Öte yandan tarihçinin karşısında da mekanik olgular değil, geçmişte yaşamış başka zihinler vardır. Çünkü Collingwood'un belirtmiş olduğu gibi, her tarihsel olay birçok kişinin birbiriyle etkileşim içindeki eylemleriyle oluşur. Maddi olguların önemi küçümsenemez ise de, tarihi meydana getiren bunlar değildir. Tarih söz konusu maddi olguları yo-

rumlayan ve bu yorumdan hareketle eylemde bulunan insanları gerektirir. Diğer bir deyişle tarih belirli bir zihinsel yapıya sahip insan topluluklarının çevrelerindeki maddi dünyayı algılamasına bağımlıdır. Nitekim benzer hatta aynı maddi çevre ve koşullar farklı toplumlarda farklı şekilde değerlendirilmiş ve farklı tarihsel süreçlere yolaçmıştır.

Dolayısıyla tarihsel olgulara yaşanmışlığı kaale almayan sonradan ve dışardan 'nedenler' atfedilemez; çünkü o olguları yaşayan insanların bir 'neden' olarak algılamadıkları durum ve unsurlar, bu insanların eylemlerinde de etkili olmayacaktır. Maddi koşullardaki değişim ancak ele aldığımız topluluk tarafından da bir 'değişim' olarak tanımlandığı ve önemsendiği takdirde. buradan tarihsel bir nedenin çıkması mümkün hale gelir. Gene Collingwood'dan hareketle denebilir ki, tarihsel bir neden olarak 'değişimin' tanımı da ancak tarihsel kişi tarafından yapılabilir ve bizim günümüzden 'geriye' bakarak gözlemlediğimiz 'değişimlerin' tarihsel özne ile çevresi arasında potansiyel uyumsuzluklar yaratma dışında hiçbir hükmü yoktur.

Bunun anlamı tarihi anlamak için tarihsel kişilerin anlam dünyalarına girmenin zorunlu olduğudur. Çünkü bu kişiler dış dünyayla etkileşim içinde kendilerine göre ve kendileri için bir 'gerçeklik' yaratırlar; ve buradan hareketle eylemde bulunurlar. Doğal olarak yaratılan bu 'gerçeklik' bir ideanın uzantısı veya hayal mahsülü değildir; ama gerçek dünyanın belki de sonsuz sayıdaki muhtemel algılanmalarından biridir. Dolayısıyla tarihsel olgular öznel algılamalar sonucu yapılmış eylemlerin üstüste binmesiyle şekillenirler. Ne var ki insan eylemi sadece dış gerçekliğin yorumunu değil, aynı zamanda eylem sahibinin niyetini de içerir. Aynı yoruma sahip olmak kişilerin aynı eylemi sergilemelerine yolaçmaz, çünkü amaçlar farklılaşabilir.

Böylece tarihsel olgu tanımı bir adım daha öteye götürülebilir: Kişilerin kendi amaçlarıyla dış gerçekliğe ilişkin öznel algılamalarının çakışması sonucunda ortaya çıkardıkları eylemlerin, bir zaman ve mekan içindeki birlikteliği. Ancak bu tanım bile tarihe bakışta basit kalır; çünkü kişilerin niyetleri ve algılamaları belirgin olsa da bunların dengesi tek bir eylemi değil, muhtemel bir eylemler yelpazesini ima eder. Diğer bir deyişle durum ne olursa olsun her zaman önümüzde birden fazla eylem biçimi mevcuttur ve kişi bilinçli ya da bilinçsiz olarak bunlardan birini seçer veya tercih eder. Belirli tarihsel anlarda bazı eylemlerin 'kaçınılmaz' olduğu savı ya tarihsel kişinin kendini soktuğu psikolojik durumun göstergesidir ve tarihsel olarak açıklanmaya muhtaçtır; ya da söz konusu eylemi sorgulama dışı bırakmak veya meşrulaştırmak isteyenlerin zorladığı ideolojik bir kılıftır. Tarihsel kişinin bize göre 'aptalca' veya 'yanlış' bir tercihte bulunması da durumu değiştirmez, çünkü önemli olan bizim değer yargılarımız değil o kişiyi belirli bir eyleme sürükleyen algılama biçimidir.

Dolayısıyla tüm tarihsel olgular biz onları farketsek de farketmesek de özgür iradeye dayanan seçimler sonucu ortaya çıkarlar. Bu nedenle tarihsel determinizm tamamen metafizik alana ait bir bakıştır; çünkü tarihin nesnesinin özellikleri insanların özgür iradelerini 'aşan' bir yasallığa izin vermez. Tarihe yasalar atfedilecekse, bu ancak kişilerin önündeki muhtemel hareket alanının çerçevesiyle ilgili ve ancak ihtimaliyet terimleriyle ifade edilecek bir yasa olabilir. Günümüzden geriye doğru bakıldığında genellikle sadece alınmış ve uygulanmış kararları, gözlemlenebilir hale gelmiş eylemleri görürüz. Oysa bu karar ve eylemlere giden yolda kişiler bir tercih kümesiyle karşı karşıya kalırlar ve koşullarla kendi zihinlerinin etkileşiminden doğan bir hareket alanı içinde seçim yaparlar. Bu yüzden gözlemle-

nebilir nihai eylemlerin ardarda dizilişine 'tarih' adı verilse de, bu sıralamalar bize ne anlama ne de açıklama açısından yardımcı olamaz. Tarihsel olguları anlamak için tarihsel kişilerin önündeki hareket alanının yeniden inşası gerekir. Ancak o zaman kişinin nasıl bir zihinsel süreç izlediğini ve 'niçin' şu veya bu kararı verdiğini anlamamız mümkün hale gelir.

Böyle bakıldığında tarihsel olgunun gerçekte daima zihinsel bir süreçle bağlantılı olarak doğduğunu ve Collingwood'un belirttiği gibi her türlü tarihin gerçekte bir 'düşünce tarihi' olduğu ortaya çıkar. Tarihi oluşturan eylemlerin ardındaki 'düşünme' süreci en az üç düzlemde kendini gösterir. Herşeyden önce dış gerçekliğin algılanması sırasında, insan iradesinin dışında işlev görse de zihin seçici ve kurgulayıcı bir mekanizma olarak çalışır. Toplumsal olaylar gibi karmaşık yapılar sözkonusu olduğunda ise, zihin nötr bir araç olmaktan çıkarak kişinin psikolojik ve ideolojik kaygularının sınırlamaları içinde davranır. Dolayısıyla insanın salt algılama faaliyeti bile sadece fiziksel yeteneklerine değil, konumuz açısından daha önemli olarak zihnindeki anlam dünyasına bağlıdır. İkinci olarak iş niyet ve amaçların oluşması, olgunlaşması sürecine geldiğinde düşünce çok daha aktif bir işlev görür; çünkü daima birbiriyle uzlaşmaz istekler vardır ve kişi seçmek zorundadır. Bu seçimin bazen düşünmeden yapılır gözükmesi veya bazı kişilerin düşünme sürecinden bilinçli ya da bilinçsiz olarak kaçınmaları, amaçların oluşmasında düşünmenin etkisiz kalmışlığını ifade etmez. Çünkü burada sözü edilen 'düşünme' faaliyeti bir hareket alanının varlığına işaret etmektedir ve pratik anlamıyla düşünmeden kaçınılması bizatihi düşünme alanının içinde yer alan bir tercihtir. Son olarak muhtemel eylemler arasında yapılan seçimler açık bir şekilde düşünme faaliyetinin değerlendirmesine muhtaçtır. Bir kez

daha, 'düşünülmeden' atılmış gözüken adımlar, ya kişinin tercihini farklı bir zihinsel düzlemde yaptığının, ya da bizim kişinin niyetiyle eylemi arasındaki bağlantıyı anlamadığımızın işaretidir.

Sonuçta her tarihsel olgunun bir eylemler çakışması; ve her eylemin bir algılama, niyet ve düşünme süreci olduğunu önesürmek mümkündür. Bu süreçlerin her biri kişilerin özgür iradeleriyle yaptıkları tercihleri içerir. Doğal olarak herkesin sürekli bir çevresel şartlanma içinde yaşamakta olduğu ve bu koşullar altında olan kişilerin 'özgür irade' gösteremeyip bazı eylemlere 'kilitlendikleri' söylenebilir. Ancak bu evrensel durum seçim olgusunu ortadan kaldırmayıp, sadece tercihler yelpazesini sözkonusu kişi için daraltacaktır. Üstelik her toplumda bu yelpazeyi genişletmek üzere uğraş verenler ve fikirler mevcut olduğuna göre, şartlanan kişilerin bu sıradışı fikirleri de içeren bir tercih yelpazesine sahip oldukları açıktır. Dolayısıyla tarihsel olguları anlamak veya açıklamak, ancak bu kişilerin zihinsel maceralarının bağlamı içinde yapılabilir. Öte yandan her ne kadar düşünme ve tercih dinamikleri kişiden kişiye farklılık gösterse de, belirli zaman ve mekan sınırlamaları altında tüm kişilerin düşünme kalıplarını birbirine yaklaştıran, hatta aynılaştıran zihni modeller söz konusudur. Örneğin eğer bugün 'feodalite' terimi açıklayıcı bir araç olarak kullanılabiliyorsa, bunun nedeni 'feodal' toplum özelliklerinin homojen bir yapıda olmasından değil; aksine son derece çeşitlilik arzeden bir toplumsal yapının ortak bir anlam dünyasıyla ilişkilendirilebilmesindendir. Diğer bir deyişle kişilerin düşünme süreçlerinde farklılık olsa da, belirli bir coğrafyada her tarihsel dönemin kendine has zihni kabulleri vardır ve kişilerin zihinsel hareket alanları bu kabullerin sınırlamalarına tabidir.

Dolayısıyla tarihte bireysel eylemlerin ve ardındaki düşünme süreçlerinin izlenmesi, aynı zamanda o dönemin anlam dünyasının da izlenmesini ifade eder. Bu açıdan son kertede her tarih 'zihniyet tarihidir' Geçmişe dönük her sorgulama zihniyetlerin yapılanmasının, kendine has eklemleşmesinin ve değişiminin tarihinin oluşturulmasına hizmet eder. Çünkü her eylem ve her amaç bir dünya algılamasına dayanır ve her dünya algılaması bir zihniyet içinde şekillenir. Bu nedenle incelenen dönemin zihniyetini konu etmeyen hiçbir tarih çalışmasının tarihsel olguları anlama veya açıklama şansı yoktur. Dolayısıyla her tarih çalışmasının birincil işlevi ele aldığı tarihsel olgunun arkaplanındaki zihniyetin deşifre edilmesini ve yeniden inşasını içerir.

Böylece tarih, belirli bir zihni kuşatma altındaki kişi ve grupların kendi algılamaları ve niyetlerinin çizdiği sınırlar dahilinde özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerin çakışması olarak anlaşılır. Bu eylemlerin sürekliliği ve birbirini etkileme durumu, tarihi kesintisiz ve karmaşık bir süreçler yumağı olarak oluşturur. Bu nedenle klasik tarih anlayışının önemsediği tarihsel 'anlar' gerçekte tarihçilerin bu yumağın içinden seçtikleri anlardır. Diğer bir deyişle tarihçiler kendi özgür iradeleriyle tarihe bakarlar ve bu bakışın sonucu olan çalışmalar tarihçinin eylemini ifade eder. Dolayısıyla tarih, tarihçinin kendi özgür iradesiyle, geçmişteki aktörlerin özgür iradelerini bir zihni yapı ve değişen koşullar altında anlamlandırması demektir.

Ne var ki bu anlamlandırma işlemi incelenen tarihsel sürecin kendine has sorularını ve sorunsallarını ele alırken, aynı zamanda tarihçinin kendi kafasındaki soru ve sorunsallara da bağımlıdır. Çünkü tarihçi bu sorulardan hareketle tarihin neresine ve nasıl bakacağına karar verir. Tarihçinin özgür iradesi ancak kafasındaki sorunsalın çerçevesi içinde

işlevsel olur ve dışardan bakanlara anlaşılır gelir. Bu nedenle tarih yazımı bugünün sorunsalının içinden geçmişin sorunsalının anlamlandırılmasıdır. Nihayet tarihçinin kafasındaki sorular da kendi yaşadığı dönemin değer yargılarının etkisi altındadır. Tarihçinin de bir zihniyeti vardır ve bu zihniyet dönemin genel zihni çerçevesinin içinde yer alır. Dolayısıyla eğer söz konusu anlamlandırma bir 'yeniden inşa' ise, gelinecek nihai tanım tarihin 'geçmişin zihniyetinin günün zihniyeti içinde yeniden inşa edilmesi' olacaktır. Tarihçi bu süreçte sadece bir araçtır ve tarihsel olgulara olduğu kadar, gününün zihni yapısının içinde aldığı pozisyona da ışık tutar.

Dolayısıyla 'nesnel' bir tarih mümkün değildir. Tarihçi için 'nesnellik' önüne çıkan yoldan yürüme cesaretini göstermesi ve 'gördüklerini' gizlememesidir. Bu kitaptaki makalelerin iddiası da ancak bu nesnellikle sınırlıdır. Sonuçta bu yazarın da zihni kabulleri, sorunsalları, kendine özgü niyet ve algılamaları vardır; ve kitabın kendisi geçmişe yönelik bir anlama faaliyeti olduğu kadar, günümüzün zihni çatışmalarının anlamlı kıldığı bir eylemdir. Bu makaleler disiplinin içinden gelen bir tarihçinin kaleminden çıkmamıştır. Açıktır ki tarihe ilişkin yazmak kişiyi tarihçi yapmaz, ama bu durum onu tarihin ve tarihçinin kendine has felsefi sorunlarından da kurtaramaz.

birinci bölüm

merkeziyetçi zihniyetin oluşumu

uluslaşma sürecinde aydınlanma ve batılılaşma

Günümüzde yapılan birçok sosyolojik çalışma büyük bir rahatlıkla bazı bireysel ve toplumsal özellikleri 'ulusal kimlik' kavramı altında biraraya getirip bir çözümleme aracı olarak kullanabiliyor. Oysa kimliğin gruba ait bir kategori olarak tanımlanmasının getirdiği sorunlar ve muğlaklıklar bir yana, bu yaklaşım 'ulusun' bir varlık olarak önkabulünü gerektiriyor. Çünkü niteliklerden hareketle işe başlandığında kaçınılmaz olan ilk soru, gruba ait 'ortak' bir niteliğin tanımlanıp tanımlanamadığı konusudur. Diğer bir deyişle 'ulusun' varlığı işin başında sadece bir ihtimaliyettir ve araştırmanın ortak kimliğe dayanan bir 'ulusun' varlığını reddetme ihtimali söz konusudur. Ne var ki ulusla kimlik arasındaki mantıksal bağ ters yönde işlemektedir. Yani 'ulusun' zaten var olduğu kabul edilmekte ve her araştırmacı kendi meşrebine göre seçtiği niteliklerle bir 'kimlik' yaratmaktadır.

Bilimsel açıdan hiçbir meşruiyeti olmayan bu yaklaşımın çok güçlü siyasi nedenleri mevcuttur. Her şeyden önce kapitalizmin belirli bir evresinde ortaya çıkan, iktisadi alanın aynı zamanda bir hukuksal alana tekabül etme ihtiyacı; bu hukuksal alanın meşruiyet temellerine ilişkin bir sorun ya-

ratmıştır. İktisadi alanın kapsamı içine giren toplumun bir 'ulus' olarak tanımlanmasıyla bu sorun aşılmıştır, çünkü toplumun 'ulus' şeklinde homojenizasyonu devletlere tek bir hukuksal sistem yaratma ve bunu topluma empoze etme hakkını vermiştir. Öte yandan özellikle 19. yüzyılla birlikte dünya bir paylaşım mücadelesine konu olmuş ve ideolojik destek ancak 'ulusal menfaatler' kabuğu altında sağlanabilmiştir. 'Ulusal menfaat' kavramı hem ülke içindeki çıkar çatışmasını maddi/manevi törpülemiş, hem de diğer toplumlar üzerindeki yaptırımları haklı göstermiştir.

Bu sürecin iki temel sonucundan sözetmek mümkündür. Bunlardan biri, ülke içindeki yöneten/yönetilen ayrımının manevi açıdan güçlendirilmesidir. Ulusun bir bütün olarak çıkarlarını kollayan ve yeni kazanımlar elde eden yönetici kadronun prestiji artarken, diğer ulusların birer rakip haline gelmesiyle birlikte 'devlet sırrı' adı altında bir koruyucu kabuk yaratılmıştır. Yönetilenler kendi rızalarıyla denetim haklarının bir bölümünden vazgeçmişler ve devlet yönetici kesimi farklılaştıran özellikleri yeniden üreten bir mekanizmaya dönüşmüştür. İkinci sonuç, devletlerin göreli güçlerine paralel olarak uluslar arasında da bir hiyerarşinin yaratılması ve bu hiyerarşinin kültürel bir anlam ifade etmesidir. Başka bir ifadeyle bazı devletlerin siyasi ve teknolojik güç sayesinde diğer toplumlar üzerinde tahakküm kurabilmeleri, bu devletlere hayat verdikleri varsayılan ulusların da daha 'üstün' oldukları yönünde bir işaret olarak sunulmuştur.

Sonuç olarak 20. yüzyıla gelindiğinde hem ulus-devletler arasında, hem de ulus-devletlerin kendi içinde maddi/manevi bir hiyerarşinin varlığı gözükmektedir. Hiyerarşinin üst kısımlarında yer alan ve Aydınlanma geleneğine yaslanan Batı ülkeleri dışarda güçlerinin meyvelerini toplarken,

içerde yöneten/yönetilen dengesizliğini izale edecek anlayışlar da geliştirmişlerdir. Oysa hiyerarşinin alt kısımlarında bulunan ve ulus-devletlerini bu baskı altında kurmak durumunda kalan ülkeler, var olan kültürel yapılarını dünyanın yeni taleplerine uydurmak zorunda kalmışlar ve baskı modellerini 'çağdaşlık' adına kendi sistemlerine entegre etmişlerdir. Bunun sonucunda tüm toplumlar birer ulus-devlet haline gelmişler, ancak Batı ile diğerleri arasında zihniyet açısından bir kırılma hattı doğmuştur.

Yüzeyde bakıldığında bütün ulus-devletlerin benzer niteliklere sahip oldukları öne sürülebilir. Örneğin hepsinde bir kuruluş ideolojisinin varlığından, bu ideolojiyi sembolik düzeyde temsil eden 'kurucu babalardan', devletin empoze ettiği resmi bir tarihten, veya anayasanın bazı değişmez maddelerinden sözedilebilir. Ne var ki uluslaşmanın Batıda daha ziyade kendiliğinden bir yoğrulma süreci olarak yaşanması nedeniyle, resmi yaklaşım içselleşmiş ve folklorik bir özellik kazanmıştır. Oysa sonradan uluslaşan toplumlarda kuruluş ideolojisi bir yönetim aracı haline gelmiş ve bunun yarattığı tepkiler sonucu Batı tipi bir ulus olmak neredeyse imkansızlaşmıştır. Çünkü resmi anlayış toplumun tümünü kapsayan bir 'ulusal kimlik' üretmekte aciz kalmış, ulus tanımının kültürel açıdan dışladığı kesimler ise fırsat bulduklarında kendi alt kimliklerine dayanmayı doğal bir tercih ve hak olarak algılamışlardır.

Merkezdeki Batı ile çevre ülkeler arasındaki bu ideolojik farklılaşmanın tarihsel açıdan irdelenmesi, zihni kırılmanın temellerini belki de Orta Çağ kadar eski bir dönemde aramayı gerektirmektedir. Ancak belirgin bir kopuşun Aydınlanma ile yaşandığı açıktır. Farklı toplumlarda farklı zamanlarda ortaya çıkıp, farklı süreler içinde anlam dünyasında radikal değişimler yaratan Aydınlanmanın çokça zikredilen

etkileri olmuştur. Birbirini destekler mahiyette olan bu etkiler mantıksal bir sıralama içine sokulduğunda, öncelik bütünlükçü algılamanın kırılmasındadır. Hristiyanlığın etkisiyle pekişmiş olan ataerkil zihniyetin sonucu olarak 17 yüzyıla kadar Avrupa'da da hiyerarşik bir evren ve beşeriyet anlayışı egemendi. Bu hiyerarşik yapıya anlamını veren ise Tanrısal iradeydi. Dolayısıyla Aydınlanma öncesi Avrupa'sında canlı/cansız tüm varlıkların 'tevhid' ilkesi uyarınca bir bütünlük teşkil ettiği inancı yerleşikti. Resim ve edebiyat bu olgunun klasik örneklerinin sergilendiği alanlardır. Dönemin resimleri dünyanın maddi gerçekliğine ait olan unsurlarla uhrevi aleme ait öğeleri yanyana sergilemekten rahatsız olmamış, aksine gerçekliğin bu bileşime dayandığı inancı egemen olmuştur. Dolayısıyla herhangi bir komutanın zaferini anlatan bir resimde komutanın çevresinde melekleri bulmak doğal olarak algılanmıştır. Aynı şekilde Shakespeare'in eserlerinde doğa ve hayvanlar gündelik gerçekliklerinin dışında sunulabilmiş, kötülüğün iyiliğe üstün geldiği noktalarda bulutlar kararmış, hayvanlar normal dışı davranışlar göstermiştir. Aydınlanma ile birlikte dünyeviyle uhrevi, doğal olanla olmayan arasındaki bu bütünlük ve tamamlayıcılık parçalanmıştır.

Bu ayrışmanın sonucu olarak maddi dünya ile ruhani dünya arasında bir kopuş ortaya çıkmış ve maddi dünyanın taşıdığı varsayılan bazı ruhani özellikler anlamlarını yitirmeye başlamıştır. Daha önceleri maddi dünyaya da sirayet eden kutsallık şimdi sadece ruhani dünyaya ait hale gelmiş, diğer bir deyişle doğa kutsallığını yitirmiştir. Doğayı sürekli bir yaradılış olayı olarak sunan zihniyet çözülürken, onun yerini yaradılışın gerçekleşmesiyle birlikte doğanın ilahi olandan bağımsız bir düzene dönüştüğü anlayışı almıştır. Bunun anlamı doğanın bir kez yaratıldıktan itibaren bizatihi 'kendisi için' bir varlık haline gelmesidir. Bu bakış

tarzı dünyevi olaylara ilahi temellere dayanan açıklamalar getirilmesini anlamsız kılarken, doğanın kendine has bir kanunsallık içinde 'davrandığı' varsayımı yerleşmeye başlamıştır.

Ne var ki 'dünyevi' olan sadece doğayı değil beşeriyeti de kapsamaktadır. Aynı yaradılış iradesinin ve sürecinin parçası olan insanoğlu da böylece kutsallık dışına çıkmış ve kendine ait bir kanunsallık içinde algılanmıştır. Kutsallıktan kopuş ve onun yerine ancak kendi içindeki anlamlılığı irdelenebilecek olan bir dizi yasanın geçişi, bu yasaların arasındaki bağlantıyı ve ilişkiyi, yani dışımızdaki olguların 'rasyonalitesini' araştırmayı anlamlı hale getirmiştir. Diğer bir deyişle 'mucizelerin' sürekli etkisi altında kalmaktan kurtulduğu andan itibaren dış dünya açıklanmaya muhtaç hale gelmiş ve bu açıklama doğada zaten var olan yasaların keşfedilmesi olarak anlaşılmıştır. Doğa yasalarının herşeyden bağımsız olarak varlığı ve anlamlılığının sadece 'kendisi' için geçerli olması doğanın kendine ait bir 'aklının' olduğunu ima etmektedir. Üstelik ilahi olan karşısında doğa ile aynı kaderi paylaşmakta olan insanoğlu için de bu tespitin aynen geçerli olması gerekmektedir ve nitekim insanoğlunun bir akıla sahip olduğu açıktır. Bu nedenle doğaya ilişkin yeni kavramsallaştırmalar rahatlıkla beşeri dünya için de kullanılabilir hale gelmiş, ancak mantıksal çıkarsama küçük bir farklılık içermiştir. Doğanın özerkliği onda bir 'akıl' arayışına yolaçarken, insanoğlunun akıla sahip bir yaratık olması onun özerkliğinin ifadesi olarak anlaşılmıştır. Nihayet insanoğlunun aynı zamanda iradi bir varlık olması, bu özerkliği 'özgürlüğe' dönüştürmüştür. Aydınlanma sonrasının insanları için insanoğlu aklıyla ve iradesiyle davranan tamamen özgür bir varlıktır.

Doğa ile insanın bu hemzamanlı özgürleşmesi ve her ikisi-

nin de kendilerine ait bir akıla sahip olması bilgi anlayışında bir devrimle sonuçlanmıştır. Çünkü şimdi bilgi ilahi olandan aşağıya doğrudan veya dolaylı olarak yansıma yoluyla elde edilmemekte, insan aklının becerisine bağlı hale gelmektedir. Aydınlanma öncesinde insanoğlunun doğa hakkında bilgi edinebilmesinin nedeni hem insanın hem de doğanın aynı yaratıcı tarafından yaratılması ve aynı ilahi zihnin her ikisine de yansımasıydı. Diğer bir deyişle insanın zihni temelde pasif bir konumdaydı ve dışındaki herhangi bir şeyi anlamak için (kendisi farkında olmasa da) ilahi zihne muhtaçtı. Zamanın düşünürleri de bu varsayımın farkında oldukları için uhrevi dünyaya ilişkin bilgilere ulaşmayı, doğa bilgilerinin edinilmesinin önkoşulu olarak görmüşlerdi.

Oysa Aydınlanma sonrasında bilgi edinme iki eşdüzeyli aklın ilişkisine dönüştü. Bilgi insanın doğayla etkileşimi içinde doğuyor ve temelini her ikisinin de aynı töze sahip olmasında buluyordu. İnsan zihni de aynen doğa gibi maddesel töze dayandığı ve aradaki bağ tamamen maddesel olan duyu organlarımızla kurulduğu için, insanoğlunun doğaya ilişkin bilgi edinmesi mümkün görülmekteydi. Üstelik bu maddesel bağın varlığı zihnimizdeki bilginin gerçekten de doğanın kendisine bire bir tekabül ettiğinin garantisiydi. Maddeyi temel alan ve bilgi edinmede tek bir tözü yeterli kılan bu anlayış iki zihniyetin güçlenmesine ve sonraki yüzyıllara egemen olmasına yolaçtı.

Bunlardan biri zaten çağlar boyu varlığını sürdüren ve bilgi anlayışında olmasa bile, siyasal düzlemde ağırlığı olan otoriter zihniyetti. Çünkü madde dışında bir tözün reddedilmesi ve ilahi olanın bilgi edinme sürecinin dışına itilmesiyle, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi konumunda olan din ve kilise toplum üzerindeki nüfuzunu yitirmeye

başladı. Bu boşluk siyasal düzlemde devlet tarafından doldurulurken, devlet aynı zamanda yeni doğan bilgi anlayışından da destek aldı. Bilginin kesintisiz bir maddesel bağ sayesinde doğması, muhtemel bir mekanizma olarak dışımızdaki gerçekliğin zihnimize yansıdığını ima ediyordu. Diğer bir deyişle insan zihni pasif konumunu sürdürüyor, ancak bilgi ilahi bir kaynaktan değil, dışımızdaki maddenin bizatihi kendisinden doğuyordu. İnsan zihni tıpkı bir ayna gibi dışındaki gerçekliğin yansıtıcısıydı. Bu yaklaşımın Aydınlanmanın temel sonuçlarından biri olan 'özgürlük' anlayışına ters gelmesi, özgürlüğün de farklı bir nüans içermesine neden oldu. Buna göre özgürlük ancak dışımızdaki gerçekliğin bilgisine yaklaşmakla ve insanın kendisini o dışsal iradeye bilinçli bir tercihle tabi kılmasıyla mümkündü. Bu muhakemenin bir sonraki adımı kaçınılmaz olarak kimlerin bu bilgiye daha yakın oldukları sorusuna yanıt aranmasını gerektirmekte; ve bu yanıt devleti veya yönetenleri işaret etmekteydi. Çünkü eğer bu insanlar dış gerçekliği doğru algılamamış olsalardı zaten yönetme pozisyonuna da yükselemezlerdi. Böylece Aydınlanma iki tarihsel rakipten ataerkilliği zayıflatırken, otoriter zihniyeti pekiştirdi ve devletin toplum karşısındaki göreli gücünü ideolojik açıdan artırdı.

Aydınlanma süreci içinde güçlenen ikinci zihniyet ise relativizm oldu. Dışımızdaki gerçeklikle zihnimiz arasındaki maddesel bağ, hiyerarşik bir yapı arzedebileceği gibi eşdüzeyli de olabilirdi. Bu durumda bilgi bir yansımanın değil, bir tekabüliyetin sonucuydu. Tek bir tözün varlığı bu tekabüliyeti garanti ettiği gibi, bunun mutlak anlamda bir tekabüliyet olmasını da sağlıyordu. Diğer bir deyişle eğer doğaya ilişkin herhangi bir bilgimiz varsa, bunun doğruluğuyla ilgili bir şüphemiz olamazdı. Sahip olduğumuz bilgi parçacığının gerçekten de aynen doğada var olduğuna emin

olabilirdik. Dolayısıyla dışımızdaki gerçekliğin tek olmasına karşın, herkes onun farklı bir tarafını algılamakta; ancak hiçbir bilgi parçacığının diğerlerinden daha 'üstün' veya daha 'değerli' olduğu öne sürülememekteydi. Böyle bir yargının verilebilmesi için bir kimsenin bilgisinin bir başkasınınkini tamamen kapsaması gerekirdi ki, bu açıkça imkansızdı. Sonuçta herkesin bilgisinin doğru ama eksik olduğu bir insanlık alemi varsayılmış oldu. Hiç kimsenin gerçekliğin bilgisinin tümüne ulaşamayacağı bu dünyada, hiç kimse kendi bilgisini mutlak doğru olarak öne süremeyecekti. Böylece insanoğlunun yüzyıllarca taşıdığı anlam dünyasında radikal bir devrim ortaya çıktı: Artık insanoğlu doğrunun bilinmediği, dolayısıyla bilgi konusunda hiçbir otoritenin olmadığı bir dünyada yaşıyordu. Bu anlayış doğal olarak toplumsal düzlemde de relativist bir modeli besledi ve sonraki dönemin liberal ideolojisinin meşruiyet kaynağını oluşturdu. Öte yandan bilgi açısından geçerli olan ilkeler özgürlük anlayışını da paralel bir şekilde etkiledi. Relativist zihniyetin etkisi altında insanlar birbirinden bağımsız, eş düzeyli ve kendine yeterli bireyler olarak algılanmaya başlandılar; ve özgürlük de bu bireyleri birbirlerinden ayıran bir çizgiye dönüştü. Artık karşımızda kendisi için neyin doğru olduğuna kendisi karar veren ve bu kararını kendi iradesiyle hayata geçiren bir 'insan' bulunmaktaydı.

Eğer zihinsel yapıları ve anlam dünyalarını birkaç zihniyetin birlikte oluşturdukları bir bütünleşme ve gerilim alanı olarak tasavvur edersek, Aydınlanmanın bu alanı oluşturan unsurları değiştirdiğini ve yepyeni bir algılama biçimi yarattığını söylemek gerekir. Sınırlarını otoriter ve relativist zihniyetlerin çizdiği bu anlam dünyasında iki zihniyetin birbiriyle uyuşmayan yönleri (örneğin siyasal) kutuplaşmalara yolaçarken, her iki zihniyetçe de desteklenen nitelik-

ler ideolojik bir hegemonyanın öğeleri haline geldiler. Akılcılık bunların başlıcasıydı ve kısa sayılacak bir süre içinde genel geçer bir tabu payési kazandı. İnsan aklına olan güven bir tür bağımlılık biçimini alırken, aklın bilgi edinme açısından gerekli olduğu savından aklın yeterliliği noktasına gelindi. Bu anlayış insan aklına iki özelliğin atfedilmesine neden oldu. Bunlardan biri aklın evrenselliği, diğeri ise hesaplayabilirlik yeteneğiydi. Böylece dış gerçekliği anlama açısından insan aklının önünde hiçbir engel kalmıyordu. İnsanlar arasında akıl farklılıkları olsa da bunlar niteliksel değil, niceliksel farklılıklardı. Sanki her akıl 'evrensel insan aklının' bir izdüşümüydü ve bilgiler arasında niteliksel görülen farklılıklara karşın, tüm insanların akıllarını kendinde toplayan bir Akıldan sözetmek mümkündü. Görüldüğü gibi bu yaklaşım otoriter ve relativist zihniyetleri birleştirmekte ve alternatifsiz gözüken bir tez yaratmaktaydı. Bu sayede akıl bir ideolojik baskı aracına dönüştü, çünkü 'evrensel aklın' dışına çıkan her önerme akılsızlık haline geldi. Bu akıl dış gerçekliği bilgi parçacıkları halinde elde ediyor, onlardan yeni ve daha kapsamlı bilgi parçaları üretiyor ve bu gerçekliğe ilişkin öngörülerde bulunabiliyordu.

Bu kabullenme Aydınlanma sonrasının bilim anlayışı üzerinde telafisi güç bir damga vurdu ve giderek siyasi modelleri de büyük çapta etkiledi. Bilim felsefesinde pozitivizm olarak bilinen bu yaklaşıma göre herhangi bir sorunla ilgili daima tek bir doğru çözüm vardı ancak ona ulaşmaya çalışırken birbirinden farklı gözüken önermeler mümkündü. Yapılması gereken bu farklı önermeleri mukayese etmek ve daha kapsayıcı olanı seçmekti. Bu seçimin sağlıklı yapılabilmesi ise dayandığımız gözlemlerin ve bilgi parçacıklarının değer yargılarından bağımsız olmasına bağlıydı. Çünkü bu durumda kullandığımız aklın 'evrensel aklın' bir parçası olduğuna güvenmemiz olanaklı hale geliyordu. Dola-

yısıyla değer yargıları içerdiği apaçık olan din, ahlak ve benzeri konular tamamen bilim dışına atılıyordu. Nihayet bu anlayış bilimi de doğrusal bir çizgi üzerine oturtuyor ve her bilgi parçacığı ile biraz daha büyüyerek dış gerçekliğin hakiki doğasına yaklaşan ilerlemeci bir bilim tanımlıyordu. Bu tanım birçok toplumda siyasal tavır almalar üzerinde çok etkili oldu, çünkü bilimin adım adım ilerlediği bir dünyada toplumların da bilimi takip etmeleriyle bizzat tarih doğrusal hale gelmekteydi. Bunun anlamı bugün 'geri' kalmış olan toplumların 'ileri' gitmiş olanları taklit ederek, onların geçtiği yoldan ilerlemelerinin mümkün olan tek gerçekçi yöntem olduğuydu. Aynı mantığın parçası olarak daha 'ileri' olanın apaçık varsayıldığı durumlarda, bu yöndeki çabaları desteklemeyenler otomatik olarak 'gerici' sıfatını haketmekteydiler. Tüm bu çıkarsamayı destekleyen bir şekilde; ileri olanın akılla, aklın ise 'evrensel akılla' özdeşleştirilmesiyle birlikte, 'evrensel aklın' dışında kalan önermeler sadece 'akılsızlık' değil, aynı zamanda 'gericilik' olmaktaydı.

Sonuç olarak 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde Batının temel özelliği, dışardan ve biraz da kategorik bir bakışla genelde ataerkilliği, özelde dini mahkûm etmesi ve yerine evrensel bir bilimsellik savı taşıyan pozitivizmi geçirmesiydi. Pozitivizmin dayanakları ise otoriter ve relativist zihniyetlerin kendine özgü bileşiminde bulunmuştu. Ne var ki relativizmin bugün hala geçerli olan ideolojik hegemonyasına karşın, gerçek hayat otoriter yapıların lehine olmuştur. Bunun temel nedeni dünyanın bir ulus-devletler yapılanması haline gelmesi ve bu ulus-devletlerin kendi varlıklarını kaçınılmaz olarak karşılıklı çatışma içinde sürdürmeleridir. Toplumların kimliksel tanımlarının 'ötekilerle' olan çatışma bağlamında yapılması, otoriter zihniyetin de özünü teşkil eder. Çünkü 'dış düşmanların' varlığı ve sürekliliği sadece

devletler arası baskı ortamlarını değil, devlet mekanizmalarının bizzat kendi toplumlarına karşı da baskıcı bir tutum izlemesini meşrulaştırır. Güç dengesinde daha avantajlı durumda olan ülkelerde dış tehlikenin daha zayıf olması, devlet-toplum ilişkisinin de yumuşak mecralara kaymasına yolaçarken; ulus-devletler hiyerarşisinin alt kademelerindeki ülkeler daha despotik yönetimlere açık hale gelmişlerdir. Hiyerarşik yapının belirleyiciliği altında relativizm arka plana kaymış, bu zihniyetin uzantısı olan liberalizm bile sonuçta hiyerarşinin tepesindeki devletlerin yararına işlev görmüş, var olan eşitsizlikleri pekiştirmiştir. Öte yandan ulus-devletleri ebedi varlıklar haline getirmenin ideolojisi olan milliyetçilik tüm siyasi atmosfere hakim olmuş, böylece otoriter anlam dünyası içselleşmiştir. Çünkü milliyetçilik doğal olarak heterojen toplumsal yapıları seçilmiş bir kültürel temel üzerinde homojen hale getirmeye çalışmakta; seçilmiş kimlik ile diğerleri arasında asimilasyona veya dışlamaya yönelik bir baskı ilişkisi kurmaktadır.

Tanzimatla başlayıp Cumhuriyetle bir ara sonuca ulaşan modernleşme ve uluslaşma çabaları bu felsefi ve siyasi atmosfer içinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı ve Türk reformcularının idealleri ve siyasi seçenekleri yorumlanırken bu atmosfer gözardı edilemez. Ancak bu ideal ve seçeneklerin yorumlanma ve uygulanma noktasına gelindiğinde, otoriter zihni kabullerin aynı zamanda bireysel ve grupsal menfaatlerin sığınağı haline geldikleri tesbitinden de kaçılamaz.

Kendisini Batının maddi/manevi tehdidi altında hissettiği 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı dünyası bir gerileme ve küçülme süreci içinde olmasına karşın, iki temel özelliğini sürdürmektedir. Birinci olarak devletle toplum arasında aşılması çok güç bir mesafe, bir fay çizgisi bulunmaktadır.

Batıda asaletin ve daha sonraları burjuvazinin ortaya çıkmasına bağlı olan ikili işlev Osmanlı toplum yapısında yoktur. Bu işlevler devletle toplumsal yığınlar arasında yumuşak bir geçişliliğin sağlanması ve tüm toplumun tek bir hiyerarşik düzen içinde yapılanmasıdır. Bu sayede Batıda iktisadi ve sosyal sınıflar oluşmuş ve sınıfsal özellikler kültürel farklılıkları kuşatabilmiştir. Oysa Osmanlı, devleti kapıkulu sistemiyle yöneten kesimi kesin bir çizgiyle yönetilenlerden ayırmayı imparatorluğun bekası açısından elzem görmüştür. Böylece Batının çoklu hiyerarşik yapısının aksine, Osmanlı'da devletle toplum arasında tek ve köklü bir hiyerarşik ayrışma yaratılmıştır. Bu net ayrımın muğlaklaştığı ve sıradan insanların devlet katlarına nüfuz ettiği, yani sistemin 'yozlaştığı' dönemlerde bile; devletin 'doğruya' ilişkin tasavvuru değişmediği gibi, devlet kadrolarına dahil olanlar da geldikleri sosyal katmanı değil içine girdikleri yeni kastı temsil etmişlerdir.

Osmanlı toplumsal yapısının ikinci özelliği kültürel temel üzerinde ayrımlaşmış bir cemaatsal düzene dayanmasıdır. Millet sistemi toplumu farklı mezhepler, dolayısıyla farklı hukukları benimsemiş cemaatler biçiminde organize etmiş ve her cemaat kendi iç hiyerarşisi içinde önemli bir özgürlük alanına sahip olmuştur. Devletle toplumsal gruplar arasındaki bağ ise, cemaatsal hiyerarşilerin liderlerinin aynı zamanda 'devlet memuru' yapılmasıyla çözülmüştür. Öte yandan cemaatlerin kendileri de genel bir hiyerarşinin içinde yer almışlar ve bu düzen neredeyse ilahi, dolayısıyla ebedi bir nizam olarak algılanmıştır. Diğer bir deyişle Osmanlı düzeni tipik bir ataerkil anlayış sergilemektedir. Üstelik bu anlayış sadece topluma değil, aynı zamanda devlete de ait bir özelliktir. Devletin kendi iç yapılanması da enformel ilişkilere dayanan terfi ve karar mekanizmalarıyla, hamilik müessesesiyle ataerkil bir yapılanmaya sahiptir.

Ancak daha önemlisi, pratikte örfi kuralların hemen her zaman geçerli olmasına karşın, devlet tasarruflarının ideolojik meşruiyetinin İslamiyet tarafından sağlanmasıdır. Bunun anlamı, toplum karşısında mutlak otoritesini korurken, devletin kendisinin de bir bütün olarak ataerkil dünya algılamasına tabi olması ve böylece sembolik düzeyde toplumla aynı zihniyeti paylaşmasıdır.

Toparlarsak, Batıda toplumsal katmanlar arasında geçişlilik ve insanların devlete kendi grupsal özelliklerini taşıyarak nüfuz etmesi mümkünken; bu durum Osmanlı'da ya engellenmiş, ya da devlet bizatihi bir asimilasyon cihazı olarak işlev görmüştür. Öte yandan Batıda ataerkillik genelde düşünce ve inanç alanına egemen olmuş, ama siyasi ve toplumsal örgütlenme otoriter zihniyet içinde şekillenmiş; böylece iki farklı zihniyetin iki farklı alanı parsellediği eşdüzeyli bir çatışma süreci yaşanmıştır. Oysa Osmanlı dünyasında bu iki zihniyet iç içe geçmiş, otoriter zihniyetin hakim olduğu devlet-toplum ilişkisi bile ancak ataerkil nizamı alem anlayışı içinde meşruiyet kazanmıştır. Dolayısıyla Batıdaki zihniyetler arası gerilimin yerini Osmanlı'da zihniyetler arası doğal bir uyum anlayışı almış; buna paralel olarak Batıdaki toplumsal seyyaliyet Osmanlı'da yerini herkesin ebedi olarak 'yerinde' kalmasını gerektiren durağan bir nizam anlayışına bırakmıştır. Bu nedenle Batı siyasetin topluma mal olduğu, kamu sahasının önemsendiği ve herkese açık hale geldiği bir dünyadır. Osmanlı ise, siyasetin devletin içine hapsolduğu, kamusal alanın ikiye bölünerek bir kısmının devlete terkedildiği, öteki kısmının 'özelleştirildiği' bir yapılanma gerçekleştirmiştir.

Bu iki farklı dünyanın birbirine 'bulaşmadan' yaşadığı dönemde çıkmayan sorunlar, kapitalizmin ve uluslaşmanın yarattığı iktisadi, siyasi, askeri etkiler ve baskılar sonucu

Osmanlı'nın hayati meselesi haline gelmiştir. Buna Aydınlanmanın yarattığı ideolojik ortam da eklenince, Osmanlı devleti (temel özellikleriyle bugün bizler için de halen devam etmekte olan) bir 'modernleşme' ideali ve programı üretmek zorunda kalmıştır. Bu ideal esas olarak Batılı ülkeler 'gibi' olmak şeklinde özetlenebilir. Bazı insanlar bunu salt bir teknolojik ilerleme olarak kavramışlar, diğerleri kültürü de kapsayacak şekilde yorumlamışlardır. Program ise Batının geçmiş olduğu yoldan daha hızlı bir şekilde geçmekten ibarettir. Diğer bir deyişle gelişme modeli pozitivist bir tarih algılamasına dayanmaktadır. Bu algılama bir yandan Batılıların işine geldiği ve onların da aynı programa inanmaları; öte yandan programın taşıyıcılarının iktidarını sağlamlaştırması nedeniyle rakipsiz hale gelmiş, dışında kalan taleplerin tümünü 'gerici' veya 'münafık' kategorisine sokarak bertaraf etmek mümkün olmuştur.

Avrupa'ya yapılan seyahatler ve okunan kitaplar yoluyla yavaş yavaş Osmanlı entelijansiyasına sızan pozitivizm, laik okullaşmanın yaygınlaşmasıyla güç kazanmış ve özellikle askeri okullarda hakiki talebini bulmuştur. Çünkü bu okullar giderek daha fazla Sünni/Hanefi cemaatin gençlerini alırken, devletin kültürden arındırma şeklindeki asimilasyon gücü de zayıflamaktaydı. Var olan sistemin değişmesi gerekliliğini daha yüreğinde duyan, devletin alışık olunan ağırlığına oranla çok daha ihtiraslı ve idealist olan bu kesim; dış dünyanın yoğunlaşan baskısı altında ihtiyacı olan toplumsal meşruiyeti de bularak modernleşme programının sahibi haline gelmiştir. Sonraki yıllarda laik aydınların ayırıcı özelliği olacak olan pozitivizm, dünyanın 'bilimsel' bir tahlilini sunarak zihinleri 'hurafelerden' temizlediği gibi; bir davranış ve siyaset modeli de sağlıyordu. Dahası bu anlayış doğruyu teke indirgediği için programın savunucularına neredeyse inanç düzeyinde bir özgüven ver-

mekteydi.

Sonuçta 19. yüzyılın ortalarında başlanarak belki de halen devam ettiği öne sürülebilecek olan bir reform çabası doğdu. Modernleşme ve batılı ülkeler 'seviyesine' gelme amacına yönelik bu pozitivist programın adı batılılaşmaydı. Batılı ülkeler 'seviyesine' gelmek onlar 'gibi' olmayı; bu da laikleşme ve uluslaşma yönünde yeni ideolojilerin üretilmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla batılılaşma hem yeni bir aydın kimliğine dayandı, hem de bu kimliği yarattı. Bu aydının yeni bir pozisyonu, iddiası ve yöntemi vardı. Batılılaşma programının taşıyıcıları giderek artan bir şekilde Osmanlı'daki cemaatsel yapıya ve dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisine karşı oldular. Bu pozisyonlarını giderek bilimsellik iddiasına dayandırdılar ve programlarını hayata geçirmek üzere giderek daha otoriter yöntemleri benimsediler.

Böylece batılılaşma Aydınlanmanın yüzeysel bir taklidi haline geldi. Batılılaşma da aynen Aydınlanma gibi dinsel anlam dünyasına ve genelde toplumsal yapının ataerkil özellikler gösteren unsurlarına karşı çıktı. Aynen onun gibi bilimsel olanı ve insan aklını yüceltti. Ne var ki işin temelini oluşturan zihniyet haritasında Aydınlanma köklü bir yenilenmeye yolaçarken, batılılaşma var olan otoriter zihniyetin pekişmesiyle yetindi. Batıda relativizm reel dünyanın siyasal dinamiği altında ezilirken, ideolojik açıdan yeni bir hegemonya yaratmaktaydı. Diğer bir deyişle siyasal ve toplumsal örgütlenme düzeyinde otoriter zihniyet her ne kadar hakim olsa da, bilim ve sanat relativizmin açtığı yoldan ilerlemekte, ideolojik arkaplanda relativizm ataerkilliğin yerini almaktaydı. Oysa batılılaşma relativizmi tamamen gözardı etti ve ataerkillik baskı altına alınırken, devletin toplum karşısındaki ideolojisi olan otoriter anlayış düşünce

hayatını da tekeline aldı. Benzer bir biçimde, Aydınlanma insan aklını özgürleştirirken bireysel düzeydeki farklılaşmalara meşruiyet sağlayan relativizmden güç almaktaydı. Oysa batılılaşma insan aklını belirli bir 'doğru' kavramı altında tekelleştirdi, bu 'doğruyu' savunanlara otorite payesi verdi ve böylece bilim ve sanat siyasi otoritenin istediği gibi şekillendirebileceği araçlara dönüştü.

Zihniyet açısından bakıldığında Aydınlanma ataerkilliği bastırırken, eski ikili zihni yapının yerine bu kez otoriter/relativist şeklinde farklı bir ikili yapı yaratmıştı. Batılılaşma ise eski ikili yapının yerine sadece otoriter zihniyeti egemen kılmayı hedefledi. Bu nedenle Aydınlanma Batıda bir devrim yarattı. Batılılaşma ise toplumsal düzlemde neden olduğu tüm teknik yeniliklere karşın, zihinsel bir tıkanmaya neden oldu. Batılılaşmanın otoriter zihniyeti pekiştiren bir çizgi izlemesine paralel olarak, batılılaşmanın kendisi de otoriter zihniyet içinde uygulanmaya çalışıldı; çünkü bu anlayışı denetleyecek hiçbir farklı zihniyete olanak tanınmaması mümkündü ve programın siyasi sahipleri kendi lehlerine olan bu tercihi tereddütsüz yaptılar. Böylece 20. yüzyıla gelindiğinde, jakobenizm adı verilen bir siyaset anlayışı batılılaşma yanlılarının doğal tercihi haline gelmişti. Bu anlayış bir azınlığın güç kullanarak siyasi erki ele geçirmesini ve bir baskı ortamında hayalindeki düzeni gerçekleştirmesini ifade ediyordu. Jakobenizmin genel anlayış olarak temayüz etmesi şaşırtıcı değildi; çünkü batılılaşmanın dayandığı pozitivist temel 'doğru' bir tek toplum düzeni olduğunu ve bunun da 'devrimciler' tarafından bilindiğini ima etmekteydi.

Bir yandan söz konusu siyasal eylem anlayışı yerleşik hale gelirken, öte yandan da bu eylemi ve gelecekteki yönetimi meşru kılacak ideolojik araçlar oluşmaktaydı. Bunların bi-

rincisi başlangıcı Lale devrine kadar geri götürülebilecek olan laikliktir. Laiklik Batıda da ataerkil zihniyete karşı yürütülen mücadelenin ana silahıydı. Ancak relativizmin varlığı Batıda nisbeten nötr bir kamu sahasının yaratılmasına, farklı inançlara ait taleplerin en azından bir birey hakkı olarak kamusal alanda sergilenmesine olanak sağladı. Doğal olarak bu durum farklı ülkelerde farklı düzeylerde gerçekleştiyse de, tümünde de zaman içinde daha nötr bir devlet anlayışına doğru gelişmeler yaşandı. Oysa özellikle Cumhuriyetle birlikte laikliği otoriter zihniyetin mutlak hakimiyeti altına sokan batılılaşma anlayışı, bu kavramı kamu sahasının inanca ait taleplerden tamamen temizlenmesi ve bu sahanın devlet kontrolü altına alınması olarak yorumladı. Böylece Osmanlı klasik toplum anlayışının yarattığı ve yüzyıllarca toplumsal bir 'doğal hak' olarak kullanılan özel alana, toplumun rızası alınmadan el konmuş oldu. Toplum cemaatsal yapıdan homojen bir yapıya geçerken doğal olarak yaşanması gereken özel alanın bir bölümünün kamu sahası haline gelmesi; devletin otoriter zihniyeti altında bir özgürlük genişlemesi değil, aksine özgürlük daralması olarak yaşandı.

Yönetimin meşruiyetini sağlamaya yönelik ikinci ideolojik araç ise, dünyada yaşanmakta olan genel eğilime uygun olarak milliyetçilik oldu. Bu ideoloji batılılaşma programının taşıyıcıları için biçilmiş kaftandı; çünkü milliyetçilik bizatihi otoriter zihniyete dayanan bir dünya algılaması önermekteydi. Böylece laikliğin yetersiz kaldığı noktada, milliyetçilik toplumu homojenize etmenin ve 'dış düşmanların' varlığı sayesinde onu devlete mutlak anlamda bağımlı hale getirmenin meşruiyetini oluşturdu. Batıda devletler kendiliğinden bir süreç içinde oluşmuş olan ortak kimlikleri birer çekim merkezi haline getirmeye uğraşırlarken; Türkiye'de toplum olumlu niteliklerle bezenmiş bir kültürel kim-

lik etrafında asimile edilmeye çalışıldı. Bu kimliğin devlet tarafından tanımlanması otoriter zihniyetin özellikle güçlenmesine neden oldu; çünkü kimliğin sahibi devlet olduğu andan itibaren alternatif bir tanım mümkün olmaktan çıktı ve toplum ideolojik olarak devletin manevi hegemonyası altına alındı. Diğer bir deyişle, devlet otoriter zihniyetten aldığı güçle toplumu tanımlarken, yaptığı tanım toplumu devlete daha da bağımlı kılarak otoriter zihniyeti pekiştirdi.

Gelinen nokta tek boyutlu bir batılılaşma hareketinin doğal sonucuydu. Osmanlı düzeninin onu Batıdaki toplumlardan ayıran özellikleri gerçekten de törpülendi ve Batı benzeri bir yapılanma yaşandı. Cemaatlar hiyerarşisi şeklindeki 'dikey' toplumsal örgütlenmeden Batı tipi bir katmanlaşmaya gidildi; devletle toplum arasındaki aşılmaz fay hattı karşılıklı geçişliliğe olanak tanıyan bir şekle dönüştü; devletin dayandığı meşruiyet temelleri dinsel bir mezhebin ideolojik fetvasından kurtularak sekülerleşti. Ne var ki tüm bu değişim aynı zamanda otoriter zihniyetin genel hakimiyetini ve bu zihniyetin taşıyıcısı haline gelen devletin toplum karşısındaki ezici gücünü ifade ediyordu. İdeolojik açıdan batılılaşma gücü kendisi tarafından belirlenen ve hiçbir toplumsal denetime tabi olmayan bir devlet yarattı. Devletin meşruiyeti hiçbir dışsal kaynağa dayanmayıp, tamamen kendi zihniyetinden kaynaklanıyordu. Böylece devlet-toplum ilşkisinde kendi sınırlarını kimseye bağlı olmadan çizen bir devlet ortaya çıktı.

Bu topraklardaki devlet geleneği açısından bu durum bir yenilik olmayıp, var olan devlet-toplum ilişkisinin İslamiyetin yarım yamalak da olsa sağladığı sınırlayıcı bağlamdan kurtulmasıydı. Birçok Osmanlı hükümdarının imrenerek bakacağı bu durum gözönüne alındığında, devlet geleneği

açısından batılılaşmanın bir devrim değil sistemi mantıksal sonucuna taşıyan yumuşak bir geçiş olduğu görülmektedir. Batılılaşma süreci içinde devlet toplumu şekilsel olarak batılılaştırabilmiş, kendisi ise özde aynı kalmıştır. 'Batı' kavramı kendi anlam dünyasından koparılıp devletin ihtiyacı oranında ve çoğu zaman çarpıtılarak adapte edilmiştir. Toplum batılı kavramlarla yeniden tanımlanmış, ancak yönetim biçimi ve kadroları kendilerini yeniden üretmeyi sürdürmüştür.

Devletin rakipsiz bir güç odağı olmayı sürdürdüğü bu sistemde, temel kaygu toplum karşısındaki bu otoritenin korunması olunca, batılılaşmanın kendisi bir çatışma ekseni haline gelmiştir. Çünkü batılılaşma bağlamında yürütülen reformlar ve alınan kararlar sonucunda haksızlığa uğramış olduklarını düşünen toplumsal kesimler bu sürece karşı ideolojik bir tutum almışlardır. Öte yandan devletin yeni ideolojisini paylaşan ve o sayede hem statüsü yüksek bir yaşam biçimi, hem de yeni rant olanakları elde eden kesimler devletin yanında yer alarak batılılaşmayı bir ideolojik kavga alanına dönüştürmüşlerdir. Bu çatışma daha bariz olarak laiklik ve milliyetçilik konularında ortaya çıkmaktadır. Çünkü devletle toplum arasında geçmişte İslamiyetin ve geleneğin sağladığı sembolik paylaşmanın yerine şimdi devletin koruması altına alınmış bir 'Türk ve laik' kimliği konmuş; toplum bu kimlik çerçevesinde devletin ideolojisini paylaşmaya davet edilmiştir. Bu ise kendilerini esas olarak müslüman veya Kürt kimlikleri içinde tarif eden kesimlerin ya asimilasyonu ya da toplumsal rant mekanizmasının dışında tutulması anlamına gelmektedir. Nitekim Cumhuriyet dönemi boyunca Kürt veya müslüman olmak devlet kademelerinde görev almada bir engel teşkil etmemiş, ancak bu kimlikleri önplana çıkararak siyaset alanında yer alınması mümkün olduğunca engellenmiştir. Aynı

mantık bireysel düzeyde bir sorun yaratmazken, örneğin Kürtlerin toplu halde bulundukları bölgelere kredi sağlanması uzun süre tehlikeli bulunabilmiştir.

Uluslaşmanın zorunlu homojenizasyona dönüştüğü bu sürecin bugün gelinen noktasında laik-islamcı, Türk-Kürt çatışmaları yaşanmaktadır. Oysa bu gerilimler sebep değil sonuçtur. Türkiye'nin temel sorunu otoriter zihniyetin tüm açılımları engellemeye çalıştığı bir ortamda, toplumun da tek bildiği zihinsel çerçeve olan ataerkillik içinde muhalefete soyunması; diğer bir deyişle dünyanın demokratlığı talep ettiği bir dönemde, hala otoriter ve ataerkil zihniyetler arasına sıkışılmış olmasıdır. Öte yandan çatışmanın laik-islamcı veya Türk-Kürt şeklinde sunulması esas sorunu gizlemeye yaramakta ve devleti bu çatışmalarda meşru olan tarafa yerleştirerek var olduğu biçimiyle korumaktadır. Oysa bu çatışmalar çözümsüzdür ve ancak bir tarafın pes etmesiyle bitebilir. Çünkü bu sıfatlar eşdüzeyli kimliksel nitelikleri belirler şekilde kullanıldığı andan itibaren aralarında uzlaşma noktaları bulunamaz. Yani bir insanın hem müslüman hem de devletin tanımladığı biçimiyle laik olması; ya da hem Türk hem Kürt olması mümkün değildir. Toplumun çözümsüz bir çatışmaya sürüklenmesi ise daha güçlü olanın diğerlerini baskı altına almasından ve ilerde daha büyük toplumsal tepkiler yaratmaktan başka sonuç vermez. Dolayısıyla devletin bu sonucu kabullendiği, hatta kendi göreli gücünün sürmesi açısından bu sonucu istediği gerçekçi bir varsayım gibi gözükmektedir.

Ne var ki bu politika devlet-toplum bağını daha da zedelemekte ve yasallıkla meşruiyet arasındaki tekabüliyeti tahrip etmekte; çünkü otoriter zihniyete dayandığı ölçüde devlet yasallığın ardına sığınmakta ve toplumsal meşruiyeti es geçmektedir. Hızla değişen bir dünyaya ve topluma karşın,

Anayasa'nın değişmez ilkelerinden medet umulmakta; devlet kendi tercihlerinin salt yasallaşma yoluyla toplum gözünde meşru hale geleceğini varsaymaktadır. Bu kopuşun izdüşümü devlet mekanizması içinde bu kez seçilmişler/atanmışlar ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal meşruiyeti temsil eden siyasetçilere karşı, meslekten gelen askeri ve sivil devlet memurları devlet politikasının saptanmasında daha etkili olmakta; devletin ideolojik niteliğinin sorgulandığı her durumda askeri otoritenin duruma yasal olarak el koyduğu görülmektedir. Ancak eğer bu sorgulama geniş toplumsal kesimler tarafından yapılmaya başlanmışsa, bunun anlamı askerin gizli veya açık her müdahalesinde yönetimin ve ardındaki devlet zihniyetinin meşruiyetinin daha da yıpranmasıdır.

Yaşanmakta olan süreç içinde tahribe uğrayan ikinci tekabüliyet, çok farklı anlam dünyalarına sahip kesimleri birarada tutan toplumsal kabullenmelerde ortaya çıkmaktadır. Aynı tarihsel mirasın üzerine oturmanın yarattığı karşılıklı hoşgörü ve kültürel alışveriş siyasete kurban gitmekte, toplumsal bütünlük kimlikler bazında ayrışmaya sürüklenmekte ve manevi bir parçalanmanın zemini adım adım oluşmaktadır. Her kesim kendi yaşam 'modelini' ödün vermeyeceği bir talep haline getirerek, diğer kesimlerin kültürel varlığını otomatik olarak dışlayan bir siyasetin taraftarı haline gelmektedir. İşin kritik yanı bizzat devletin de bu kültürel gerilim eksenleri üzerinde taraf olarak davranması, hatta bu gerilimi beslemeyi bir 'devlet politikası' çerçevesine sokmasıdır. Diğer bir deyişle, devlet toplumu birarada tutacak ortak zeminleri yaratma çabasına gireceği yerde; toplum karşısındaki göreli gücünü muhafaza etmek ve baskıcı bir devleti meşru kılmak üzere, sırtını dar ve kendisi tarafından tanımlanmış bir kimliğe dayamaktadır. Bu kimliğe toplum içinde taraftar kazanıldığı ölçüde devletin top-

lum üzerindeki maddi/manevi ağırlığı artmakta; ve aynı zamanda toplumsal kesimler arasındaki uçurum derinleşmektedir. Çünkü kendisini devletle aynı kimliği paylaşır bulan kesimler, devletin koruması altına girdikleri için devlet tahakkümüne karşı çıkma iradelerini yitirmekte ve resmi kimliğe hapsolmaktadırlar. Öte yandan kültürel boyutta dışlanmakta olan kesimler ise, karşılarında devletin kimliğini savunan kesimler gördükçe bu kesimleri külliyen dışlama eğilimine girmektedirler.

Ne var ki bu durum uluslaşma projesinin de başarısızlığa uğramış olduğunun açık bir kanıtıdır. Bir ulus olmanın gerekli koşullarından başlıcası muhakkak ki zaman zaman sayılan 'nesnel' ölçütler değil, o toplumun birlikte yaşama ve geleceği birlikte oluşturma iradesidir. Türkiye ise bu iradenin giderek zayıfladığı kaygan bir zemin üzerinde hareket etmektedir. İşin garibi toplumu bu zemine sürükleyen başlıca aktörlerden birinin bizzat devletin kendisi olmasıdır. Çünkü kendisini 'ulus-devlet' olarak tanımlayan bir yapılanmanın temel meşruiyeti ancak birlikteliğe yönelik bir ulusal irade yaratabilmesiyle orantılıdır. Aksi halde ulusal bütünlük ortadan kalkacağı için 'ulus-devletin' de hükmü kalmaz. Türkiye'de devlet bununla da yetinmemekte, kendi meşruiyetinin ikinci zorunlu ayağı olan devlet-toplum bağının da gayrımeşru kanallara kaymasına ve hiyerarşi içinde elzem olan güven unsurunun çökmesine izin vermektedir.

Kısacası uluslaşma projesinin esas sahibi olan devlet bugün bu projenin önündeki engel haline gelmiştir. Oysa güçlü bir küreselleşme eğilimine karşın ulus-devletler dünyaya adapte olarak varlıklarını sürdürmekte ve çözümün 'devletsiz' bir alternatifte yatmadığını göstermektedirler. Dolayısıyla sorun devletin bizatihi kendisiyle değil, nasıl bir dev-

let olduğuyla ya da devletin zihniyetiyle bağlantılıdır. Türkiye'de devlet otoriter zihniyetin cisimleştiği bir kurumsal yapı olarak varlığını Osmanlı'dan bu yana sürdürmüş ve tüm çabasını toplumun manipülasyonu noktasına yoğunlaştırmıştır. Bunun anlamı toplumsal özelliklerin ve taleplerin önemli bir bölümünü dikkate almayan bir kültürel kimliğin ideolojik olarak saptanması ve toplumun da bu kimlik temelinde homojen olduğunun varsayılmasıdır. Bu varsayımın pratiğe yansıması toplumun baskı yoluyla homojenleştirilmesine dönüşmüş; bu baskıya direnenler ise homojenlik varsayımı tartışmasız bir önkabul sayıldığı için, 'ulusa' hıyanet etmiş olmuşlardır. Otoriter zihniyetin bire bir uzantısı olan bu 'devletin hayaline göre toplum üretme' modeli, dünya konjonktürünün de daha müsait hale gelmesiyle bugün mantıksal sonucuna yaklaşmaktadır. Çünkü bırakalım devletin saptadığı resmi kimliği, Türkiye daha otantik bile olsa hiçbir tek kültürel kimliğin etrafında biraraya gelemeyecek kadar heterojen bir toplum yapısına sahiptir.

Ne yazık ki tüm yaşantısı boyunca heterojen yapıda olmuş bir toplumda, bu gerçekliğin kabul edilerek ortak zeminlerin aranması çabası kısa zamanda tıkanmış ve devlet gücünü toplumu kültürel bir homojenliğe zorlama yolunda kullanmayı tercih etmiştir. Otoriter zihniyetin kabul gördüğü, en azından yadırganmadığı bir dünya atmosferinde çalışır gözüken bu proje; bu destekten yoksun kaldığı bugün, toplumu ortak zeminleri kategorik olarak dışlayan çatışmacı bir heterojenliğe itmektedir. Diğer bir deyişle devlet topluma bakış tarzından ve varsayımlarından vazgeçmemekte; toplumu bölerek kendi 'has' toplumunu yaratmayı ve bunun getireceği meşruiyete dayanarak toplumun tümünü iradesi altında tutmayı hedeflemektedir. Bu savunmacı ve toplumu potansiyel bir münafıklık alanı olarak gören anlayış nede-

niyle, sadece şu andaki ulus-devlet anlayışı değil, bu toplumun 'ulus' olarak yaşama potansiyeli de baltalanmaktadır. Öte yandan devletle toplum arasında ve toplumun kendi içinde oluşan gerilimler, Batı benzeri demokrat eğilimlerden ziyade yeniden ataerkil projelere kanal açmaktadır. Çünkü ataerkillik hem geçmişten gelen güçlü bir damara sahiptir, hem hiyerarşik yönetim modeline ters düşmemektedir, hem de heterojen bir toplum varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla bugünkü devlet-toplum ilişkisi homojenlik kabulü veya zorlaması nedeniyle tıkandığı ölçüde, ataerkillik toplumsal bellekte olası bir alternatif olarak yükselmektedir. Türkiye'de ulus-devletin ulusal kimliği laiklik ve milliyetçilik bağlamı içinde oluşturduğu dikkate alındığında, ataerkil tepkinin de bu eksenlerde yeşermesi doğaldır. Ancak milliyetçilik ulus-devletin bizatihi ideolojisi olduğu için, devletin etnik asimilasyona yönelmesinde kendi mantığından gelen bir tür 'doğrulamanın' ardına gizlenilebilir. Oysa ulus kavramı doğrudan bir dinsel asimilasyonu ima etmez. Diğer taraftan Osmanlı geçmişi ataerkilliği mezhepsel farklılaşmanın üzerine bina etmiş, mezhepler hiyerarşisinin tepesine ise Sünni/Hanefi cemaati oturtmuştu. Bu nedenle laiklik ekseninde çıkacak olan muhalefet hareketleri devlet tarafından daima daha tehlikeli bulunmuş, devletin varlığını tehdit eden bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bu muhalefet esas büyük çatışmanın, yani otoriter ve ataerkil zihniyetler arasındaki gerilime geri dönüldüğünün ifadesidir. Ancak tam da aynı nedenle laiklik ekseninde oluşan muhalefetin gücü ve yaygınlığı da daha fazla olmaktadır

Böylece batılılaşma hareketinin başladığı dönemden yaklaşık birbuçuk asır sonra zihni dünyamız açısından neredeyse aynı noktaya dönmüş bulunuyoruz. Yaşanan teknolojik gelişmelere, yaşam biçimlerindeki farklılaşmaya karşın ta-

rih bir spiral gibi Türkiye'yi aynı zihinsel atmosferin içine atmaktadır. Bu ise batılılaşmanın hiçbir zaman Batılı haline gelmek anlamını taşımadığının göstergesidir. Batılılaşma o zamana kadar içiçe yaşamış iki zihniyetten birinin kabuğunu yırtarak toplumsal modele ve devlet-toplum ilişkisine hakim olmasının hikayesidir. Batıda Aydınlanma yepyeni bir zihniyet tomurcuklanmasını, zihni bir zenginleşmenin yaşanmasını ifade ederken; batılılaşma zihni bir daralmaya yolaçmış, tek boyutlu bir dünya algılaması içinde Batı benzeri bir toplum inşa edilmiştir.

Batılılaşma aynı şekilde uluslaşma projesinde de başarıya ulaşamamış gözükmektedir. Aydınlanmanın bireyi önplana çıkarıp meşruiyetin kaynağını tek tek bireylerin birbirinden bağımsız özgür tercihlerine dayandırmasına ve böylece ilk kez farklılığı ve çeşitliliği yüceltmesine karşın; batılılaşma tam tersini yapmıştır. Devlet ve onun 'ebedi' ilkeleri yüceltilmiş, devlet menfaati her türlü toplumsal tercihin önüne geçmiş ve bireyleri devletin 'vatandaş' modeli içinde eriten, farklılıkları hazmedemiyen bir anlayış üretilmiştir. Aydınlanma çizgisi var olan toplumsal talepler ve tercihler matrisinde tüm toplumu 'ulusal bir kimlik' etrafında toparlayacak ortak zeminlerin yaratılmasına olanak sağlamıştı. Oysa batılılaşma bu talep ve tercihlerin bir bölümünü bilinçli bir çabayla diskalifiye etmeye çalışarak, toplumu geleceğe taşıyabilecek olan ortak zeminin oluşmasını engellemiştir. Çünkü toplumun sadece bir bölümünün tercihlerini yansıtan bir 'ulusal kimlikle' sağlıklı bir ulus yaratmak mümkün değildir.

Aydınlanma bilinmeze doğru bir adımdı. Batılılaşma ise bilinenin yaldıza boyanmasından ibaret kaldı. Ne var ki bu topraklarda bilinmeze kendini açmak her zaman zor olmuştu ve bundan sonra da kolay olmayacak. Uzunca bir

kendini aldatma döneminin ardından eğer bir gün yerinde saydığımızın bilinci yeşerirse, belki ancak o zaman bu topraklara ait bir aydınlanmanın tohumları zihinlerimizde kendine bir yer bulacak.

Türkiye'nin modernleşme zihniyeti ve pozitivizm

Dünya epeyce uzun zamandan beri modernitenin sorunlarını tartışıyor. Bu sürecin tohumlarının ne zaman atıldığının bilinmesi pek mümkün olmasa da, iki büyük savaş arasının 'kayıp kuşağının' bireysel yalnızlığı ve hayatın anlamsızlığını irdelediği yıllar bu sorgulamanın psikolojik ayaklarından birini oluşturmuştu. Buna paralel bir şekilde bilgi kuramı ve bilim felsefesinde aynı dönemde yeşeren ve 1960 sonrasında olgunlaşan eleştirel yaklaşımlar bu kez modernitenin felsefi güvencelerinin sarsılmasına neden oldu. Nihayet yakın dönemde küreselleşmenin tüm dünyayı iktisadi, siyasi ve kültürel bir standardizasyona tabi tuttuğu bir ortamda; modernitenin gözardı edilemeyecek sosyal maliyetleri gündeme geldi.

Birbirinden bağımsız gibi duran bu süreçler aynı anlam dünyasının farklı yönlerini ele almaktaydılar. Modernitenin ortaya çıkmış olan bir durum, bir sonuç olduğu düşünülürse, onun ardında 'modernizm' adının verilmesi uygun gözüken bir anlayışın yattığı öne sürülebilir. Doğal olarak bu anlayış dar kapsamlı bir tarihsel aralığa, herhangi bir düşünüre veya belirli bir ideolojiye atfedilemeyecek kadar karmaşık bir olgudur. Altında feodalite dönemlerinden gelen

sıradan özgür bireyi yaratmaya yönelik mücadeleleri veya 'çoklu' ve dağınık otorite kavramını bulmak mümkündür. Ancak modernizmin bir dünya algılaması ve hayali olarak ortaya çıkışının temelinde kapitalizmin egemen hale gelmesi, ulus-devletlerin oluşumu ve nihayet Aydınlanmanın yarattığı zihinsel sıçrama yatmaktadır.

Bu bileşim bireyi dinsel anlam dünyasının daha önce rakipsiz olan çerçevesinin dışına taşımış ve ona sadece maddesel öğelerden ve ilişkilerden meydana gelen bir dünya sunmuştu. Hristiyanlığın ataerkil anlayışına karşı yaşanan mücadelede birey ve devletin çıkarları bütünleşmiş; dolayısıyla bu süreç hem bireyin 'oluşumunu' veya 'özgürleşmesini', hem de onun bire bir şekilde devlete bağlanmasını sağlamıştı. Bu durum kapitalizmin tek bir yasal sistem altında düzenlenmiş, serbest kontratlara imkan veren bir toplumsal yapı gereksinimi ile birleşince, ulus-devletlerin ve onlara meşruiyet veren 'vatandaşlık' statüsünün yerleşmesi de kolaylaşmış oldu. Sonuç, üzerlerinde hiçbir manevi zorunluluğun kalmadığı, sadece kendi 'rızalarıyla' belirli bir devletin otoritesini kabullenmiş olan 'bireylerden' oluşan toplumsal yapıların inşa edilmesiydi. Çok katmanlı ilahi bir hiyerarşik evren anlayışından uzaklaşıldığı oranda, toplumsal açıdan tek katmanlı bir devlet-toplum hiyerarşisi doğmuştu. Ancak vatandaşlık bağı nedeniyle devletle toplum arasında sürekli olarak var olduğu farzedilen geçişlilik, bu hiyerarşinin aynı zamanda bir tür 'eşdüzeylilik' olarak da tanımlanmasına olanak veriyordu. Yöneticiler dahil herkesin eşit vatandaşlar olarak tanımlanması ve meşrulaştırılması, bireysel farklılıkları önemsiz hale getiren bir 'homojenlik' varsayımına yolaçmaktaydı.

Paralel bir değişim ise bilgi ve bilim alanında yaşandı. Ataerkil zihniyetten kopuş, bilginin temelinin insan zihniyle

dışındaki maddesel dünya arasındaki ilişkide aranmasına neden oldu. Bunun ise muhtemel iki yolu vardı ve her ikisi de, çoğunlukla içiçe geçerek kullanıldı. Bunlardan biri dışımızdaki maddesel çevrenin doğrudan zihnimize yansıdığını ve bilgilerimizin böylece oluştuğunu kabullenmekteydi. Ötekisi ise dış dünya ile zihin arasında duyu organlarının 'köprü' işlevi gördüğü bir tekabüliyet varsaymaktaydı. İdeolojik alanda ilk yaklaşım sosyalizm ve faşizm gibi otoriter yaklaşımların temelini oluşturdu; çünkü bu bilgi anlayışı insanı edilgenleştiriyor ve 'doğru' olan fikrin tanımlanmasıyla birlikte, bütün insanların bu fikre uyum göstermelerini talep etmek meşru hale geliyordu. İkinci yaklaşım ise liberalizmin doğmasına temel teşkil etti; çünkü tek tek her insanın algılamasını muteber kabul ediyor ve her birini dışımızdaki gerçekliğin bir kısmına ulaşmış sayıyordu. Böylece liberalizmin birbiriyle mukayesesi nitel olarak mümkün olmayan, her biri kendi isteklerinin bilincinde rasyonel bireyleri ortaya çıkabildi. Ulus-devlet ve vatandaşlık kavramları 19. yüzyılın bu iki büyük ideolojisi arasında bir tutkal işlevi görerek 'modern' tanımını daha da sağlamlaştırdılar. Vatandaşların kendi aralarındaki hak ve ilişkileri relativist zihniyetin uzantısıydı; devletle olan ilişkiler ise kabullenilmiş bir otoritenin varlığına dayanmaktaydı.

Ancak modern dünyanın bir ideal, tüm ideolojilerin üstünde bir siyasi ve toplumsal model haline gelmesi; zamanın siyasi mücadelelerinden bağımsız, sorgulanmayan bir 'üst ideoloji' gerektirdi. Bunu sağlayan şey bilime olan katıksız güven, bilimin engellenemez bir biçimde bizi her geçen gün evrenin sırlarına mutlak anlamda yaklaştırdığına dair inançtı. Bilime tam bir güven duyulabilmesinin şartı, bilimsel bulguların her türlü değer yargılarından arındırılıp 'pozitif' hale getirilmesi ve bu arada bizatihi değer yargısı içeren ahlaksal ve sanatsal konuların bütünüyle bilimin dışına

atılmasıydı. Böylece herhangi bir önermenin 'bilimsel' olarak kabulü onun bir tür dokunulmazlık kazanmasının da yoluydu. Dolayısıyla bir konuda birbiriyle çelişen iki önermenin aynı anda yaşatılması mümkün değildi, çünkü bunlardan sadece biri 'bilimsel' olabilirdi. Aksi halde 'bilimsel' ile 'doğru' arasındaki bağ kopmaktaydı. Diğer bir deyişle her konuda her an için sadece tek bir doğru önerme mümkündü. Zaman içinde gelen yeni bulgularla 'doğru' önerme değişebilir ama tek olma özelliğini sürdürürdü. Bilime olan güvenimizin kaynağı da buradaydı. Yaşadığımız çağın bilimsel doğrularını bir kez öğrendikten itibaren, yeni bir bilimsel doğrunun ortaya çıkmasına kadar yapılacak tek şey var olan 'doğruya' göre hareket etmekti. Yeni gelebilecek bilimsel doğrular ise ancak geçmiş bilgileri zenginleştirip bir bilimsel 'gelişme' yaratabilirlerdi. Diğer bir deyişle bilim birikimli ve doğrusal bir süreçti; yani yeni bulgular toplam bilgimizi geriye götüremeyeceği gibi, var olan bilgimizi anlamsız kılacak bir bulgu da olamazdı. Çünkü aksi halde, gelecekteki bilimsel bulguları şimdiden bilemeyeceğimize göre, eğer bunların bugünkü bilgiyi tümüyle reddetme ihtimali varsa şu anki bilimin 'bilimselliği' şüpheli hale gelirdi. Dolayısıyla bugünkü bilimi reddeder gözüken her türlü önermenin 'tanım gereği' bilim dışı sayılması gerekiyordu.

Sonuç, adına pozitivizm denen, bilimsel uğraşı her dalın kendi paradigması içine hapsetmeye çalışan ve bunun dışına taşan önermeleri hurafe statüsüne indirgeyen bir anlayıştı. Pozitivizmin toplumsal ve ideolojik alandaki etkisi ise bilimsel dünya üzerindekinden fazla oldu. İdeolojiler kendi sırtlarını sorgulanması mümkün olmayan bir 'bilimselliğe' dayayabildikleri oranda, toplumlar üzerinde hegemonik yönetim yapılarının kurulmasına neden oldular. Bunun önünde engel oluşturabilecek relativist ve demokrat zihniyetlerin gelişmediği ülkelerde pozitivizm devletin temel yö-

netim ve meşruiyet aracına dönüştü. Çünkü böylece olması gereken toplumsal yapı 'bilimsel' olarak saptanabiliyor ve toplumun da ona uyması zorunlu kılınabiliyordu. Bilimin doğrusal olduğu bir dünyada bu bilime uygun yaşayan toplumlar da tarihsel olarak doğrusal bir çizgi üzerine sıralandılar; ve böylece bilimin tarihi ile toplumların tarihi üstüste çakışmış oldu. Daha 'ileri' bilimsel evreleri yaşayan toplumlar otomatik olarak tarihsel açıdan da daha 'ileri' toplumlardı. Bu durumda kendini daha 'geri' hisseden toplumların önündeki 'modernleşme projesi' de açığa çıkmış oluyordu: Modern bilimin gereğine uygun bir toplum ve yaşam biçimi modeli oluşturmak ve toplumu bir an önce bu kalıp içinde şekillendirmek.

Öte yandan Batı da bu anlayışın çok dışında kalamadı. Hem demokratlık Batıda da toplumsal düzeyde yerleşik ve güçlü bir zihniyet değildi; hem de Batının relativizmi modern dünyayı ve bu arada pozitivizmi yaratan unsurlardan biriydi. Üstelik kendi iktisadi ve siyasi modelinin 'bilimsel' bir üstünlük kazanması, diğer ülkeler nezdinde ideolojik ve psikolojik baskıyı meşrulaştırdığı için, Batının işine geldi ve bu kabule inanması çok daha kolay oldu. Modernliğin 'modernizm' haline gelmesi bu iki unsurun biraraya gelmesiyle oluştu: Bir yanda kendi anlayışını ihraç etmeye çalışan Avrupa, öte yanda bir an önce Avrupa gibi olmaya çalışan çevre ülkeler. Her iki tarafın bakış açısından da pozitivizm var olan yapıyı bir 'ideal' haline getirdi ve modernlik bir tür ideolojiye dönüştü.

Modernliğin çeşitli açılardan sorgulanması doğal olarak modernizmi de takip edilmesi zorunlu bir reçete olarak yıprattı. Ancak en önemli tahribatı bilgi kuramında, bilim ve tarih felsefesinde güçlü bir pozisyon yaratan yorumsamacı akımlar yaptılar; çünkü bunlar pozitivizmin metafizik

dayanaklarını ortaya koyarak bizzat bilimsel açıdan meşruiyetini ortadan kaldırdılar. Ne var ki geçen tarihsel süreç içinde pozitivizm bilim felsefesinin sınırları içinde kalmamış, somut ideolojik kavgaların ve iktidar mücadelelerinin aracı haline gelmişti ve bu nedenle kolayca terk edilmesi söz konusu olmadı. Çevre ülkelerde başlatılmış olan 'modernleşme projesi' belirli bir süre içinde ulus-devletlerin de bilinçli gayretiyle bir 'modernleşme zihniyeti' yarattı. Bu zihniyetten beslenen ve kendilerini doğruyu topluma benimsetme veya topluma rağmen doğru olanı gerçekleştirme misyonu yükleyen bir 'aydın' kesim türedi. Toplumun kendi rızasıyla aydınların 'doğrusunu' benimsemeleri istenilen çözümmüş gibi gözükse de, bu tür bir kendiliğindenliğe alışık olmayan söz konusu ülkelerde, sonuçta aydın desteğinde baskı rejimlerinin oluşması zor olmadı.

Türkiye de bu genel trendin dışında kalamadı. İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş süreci içinde pozitivizm laiklik, milliyetçilik gibi tüm ideolojik tercihlerin üzerini bir örtü gibi kapladı. Doğru çözümlerin bulunmasından ziyade bunların zaten biliniyor olmasına dayanan zihni yaklaşım, ideolojik tercihleri de toplumun dışından devlet eliyle saptadı. Ancak bu siyasi adımın tüm manevi sorumluluğunun Cumhuriyeti kuran kadroya yüklenmesi de kolaya kaçan bir değerlendirme olacaktır. Çünkü bu değişim yüzyılların kökleştirdiği Osmanlı toplum yapısı, siyaset anlayışı ve yönetim zihniyeti çerçevesi içinde doğmuş; nitekim bazı temel noktalarda da onu aşamamıştır.

Osmanlı nizamı imparatorluğun son dönemlerine doğru pragmatizmin iyice egemenliği altına girerek ilkelerini ve ayırımcı kıstaslarını yitirdiyse de; felsefi açıdan basit ancak işlevsel bir toplum ve devlet anlayışına sahipti. Her iki birim de birbirinden ayrı olarak ataerkil zihniyet içinde şekil-

lendirilmişti. Buna göre devlet mekanizması padişahın mutlak otoritesi altında her biri kendi enformel hiyerarşisine dayanan karmaşık bir bürokrasi oluşturuyordu. Bürokrasinin her alt bölümü hamilik müessesesinin geçerli olduğu bir okul niteliğindeydi. İnsanlar burada sadece meslek öğrenmekle kalmıyor, aynı zamanda kişiliklerini kazanıyorlardı. Diğer bir deyişle Osmanlı bürokrasisi, ister ulemaya ister kalemiye veya seyfiyeye intisap edilmiş olsun, kişinin toplumdan koparak 'yeniden doğduğu' bir yuvaydı. Ancak bu durum kalemiye için çok daha fazla geçerliydi ve devletin gerçekten cisimleştiği alan da (özellikle Kanuni sonrasında) burası oldu.

Toplumsal yapı ise mezhep temelinde ayrımlaşmış cemaatlerden oluşmaktaydı. Bu cemaatler kendi içlerinde dini liderlik altında hiyerarşik bir kapalı toplum meydana getirirken, kendi aralarında da Sünni/Hanefi cemaatin tepede yer aldığı bir hiyerarşi içindeydiler. Böylece Osmanlı, birçok geçmiş imparatorluk sistemine benzer şekilde, birbirine hiç benzemeyen, heterojen bir topluluklar kümesini yönetebiliyordu. Çünkü her mezhep kendi hukukunu yarattığı için, o mezhebe dahil olanların hangi kurallara göre yönetileceği kendiliğinden ortaya çıkıyordu. Cemaatler arası ilişkiler ise cemaatler hiyerarşisi tarafından belirleniyordu. Bu sistemin konumuz açısından en önemli yönü, mezhep tercihinden itibaren çok geniş bir özel alan tanımına olanak vermesi; her cemaatin kendi eğitim, miras ve benzeri alanlardaki adetlerini koruyabilmesiydi. Devlete sadece vergi ve (müslümanlar için) askerlik konularında muhatap olunuyordu. Dolayısıyla kendilerini doğrudan etkileyen durumların azlığı nedeniyle cemaatler genelde yönetimin içsel sorunlarına karşı duyarsız oldukları gibi; var olan ataerkil yapı özel alandaki özgürlüğün garantisiydi.

Bu iki büyük ataerkil bloğun karşı karşıya geldiği noktada ise otoriter bir ilişki söz konusuydu. Padişahın devlet içerisindeki mutlak otoritesini yansıtır şekilde, bir bütün olarak devlet de toplum karşısında mutlak bir otoriteye sahipti. Ancak gerek özel alanın genişliği, gerek devletin karar mekanizmasının meşruiyetinin çoğu zaman göstermelik de olsa İslamiyette, yani ataerkil zihniyet içinde aranması toplumun bu otoriteyi kabullenmesini sağlıyordu.

Bu düzen modernleşme açısından Batıdan iki temel noktada farklılaşıyordu. Birincisi devletin tüm otoritesine karşın devlet/birey çelişkisi Batıya göre zayıftı, çünkü birey kendi cemaatinin oluşturduğu koza içinde nisbeten korunmuş bir alanda yaşıyordu. Oysa Batıda bireyler devletin doğrudan tasarruflarına daha açık bir konumdaydılar. İkinci olarak Batıda hem devletin hem de Kilisenin kurumsal yapısı ile toplumun bilgi ve ahlak anlayışına hakim olan zihniyet arasında açık bir çelişki varken; Osmanlı'da bir içiçelik ve uyum söz konusuydu. Modernitenin oluşumunda Batıda dinsel anlam dünyasının karşısına birey ve devlet birlikte çıktılar ve devletle birey arasındaki çatışma ikinci planda kaldı. Bu çatışma ancak Aydınlanma sonrasında 'modern' anlam dünyasının yerleşmesinden sonra yeniden canlandı ve günümüze kadar devam etti. Oysa Osmanlının moderleşmesinde, bireyin ataerkil zihniyete yatkınlığı nedeniyle var olan dinsel algılamayla mücadelede devlet yalnız kaldı. Üstelik devletin modernleşmeyi hızlı bir şekilde ve toplumun tercihlerini dikkate almadan gerçekleştirme arzusu, toplumsal kesimleri daha aktif olarak devletin karşısına çıkardı. Böylece Batıda ortak 'düşmana' karşı birlikte davranan devlet ve birey modern toplumun ve vatandaşın temelini birlikte atarken; Türkiye'de devlet bu misyonu tek başına ve topluma rağmen yüklenmeyi tercih etti. Bunun sonucu olarak Batıda devlet toplum karşısında sürekli

bir sınanma ve denetim olgusuyla karşılaşırken; Türkiye'de devletle toplum arasında net bir hiyerarşik yapı oluştu ve devlet kendini hem hukuksal hem ideolojik olarak denetim dışında tutacak bir mekanizma yarattı. Nihayet Batıda devletle toplum arasındaki dengeli gerilim nötr bir kamu sahasının yaratılmasına ve pazarlıklarla yerleştirilmesine yolaçarken; Türkiye'de özel alan mümkün olduğunca daraltılıp herşey kamusal alan kapsamına alındı ve devletleştirildi.

Pozitivizm her iki tarafta da egemen görüş olmasına rağmen çok farklı toplumsal işlevler gördü. Batıda içsel bir dinamiğin sonucuydu ve toplumla devlet arasında temel bir ayrışmaya neden olmadığı gibi, iki unsuru birleştiren bir özgüven yarattı. Oysa Osmanlı'dan Türkiye'ye doğru yaşanan tarihsel süreçte pozitivizm dışsal bir model, bir norm olarak işlev gördü ve devletin toplumu baskı altına alarak biçimlendirmeye çalışmasının ardındaki meşruiyeti sağladı. Dolayısıyla bizdeki modernleşme toplumsal açıdan çok merkezli, heterojen ve hiyerarşik bir yapıdan tek merkezli, homojen ve eşdüzeyli bir yapıya geçişi ifade ederek gerçekten de Batıdakine benzer bir süreç izlerken; devlet anlayışı ve devlet-toplum ilişkisi açısından modernleşme öncesi özellikleri daha da pekiştirdi. Devletin toplum üzerindeki otoritesi şimdi 'toplum çıkarı' ile bağlantılı hale gelerek, devlete dışardan denetlenmesi mümkün olmayan bir insiyatif kazandırdı. Böylece yeni ve 'modern' toplumsal yapı bir göbek bağıyla devlete 'kapılanmış' oldu. Diğer bir deyişle Cumhuriyet Osmanlı toplumunu kul statüsünden çıkarıp bireylere vatandaş payesi verirken, aynı zamanda toplumun tümünü devlet nezdinde bir kapıkulu statüsüne indirgedi. Çünkü vatandaşlık ancak diğer vatandaşlarla karşı karşıya gelindiğinde bir hak ve özgürlük alanını tarif ediyordu. Vatandaşın devlete muhatap olduğu noktada bu hak ve özgürlükler koruyucu ve meşruiyet sağlayıcı bir

söyleme dönüşüyor; ve bu meşruiyetin ardına sığınan devletin önünde onu dizginleyecek hiçbir güç kalmıyordu. Devlet toplumu 'yaratan', ona 'modern' niteliğini veren güç olmaktan gelen manevi yetkisiyle, yasal sistemi tamamen kendi tahakkümüne aldı ve toplumun sahibi haline geldi.

Ne var ki bu yeni sistemin işlerliği sadece devlet aktörlerinin iradesiyle mümkün değildi. Toplumun da belirli ölçülerde bu sistemi kabullenmesi ve devletin rolünü onaylaması gerkmekteydi. Osmanlı dünyasında devletin otoritesi, devletin de aynen cemaatler gibi ataerkil anlam dünyası içinde meşrulaştırılmasıyla mümkün kılınmıştı. Dolayısıyla bu anlam dünyasını parçalayarak kendi otoritesi etrafında yeni bir toplum oluşturmaya çalışan devletin de yeni bir meşruiyete ihtiyacı vardı. Öte yandan Osmanlı toplumunda her insan bir üst kimlik olarak 'Osmanlılığa', ama daha önemlisi kendi cemaatinin üyesi olmaktan gelen bir alt kimliğe sahipti. Bu alt kimlik yüzyılların birikimine dayanan gelenek ve göreneklerle şekillenmiş, 'sahici' bir kişiyi tanımlıyordu. Osmanlı kimliği ise cemaatsal kimlikleri doğal kabul ettiği ve onlara yaşama alanı açtığı ölçüde meşru hale gelmiş ve alt kimlikleri tamamlayıcı bir rol üstlenmişti. Oysa modernleşme projesi Osmanlı kimliğini ortadan kaldırırken, cemaatsal kimlikleri de çok daraltılmış olan özel alana hapsederek, bireysel olarak yaşanabilen folklorik özelliklere indirgedi. Dolayısıyla devlet aktörlerinin sadece yeni bir meşruiyete değil, toplumla 'paylaşacakları' yeni bir kimliğe de ihtiyaçları vardı.

Bu ihtiyaçlara verilen yanıt doğal olarak 'masa başında' bir kurgu sonucu oluşmadı. Tanzimatla birlikte ivme kazanan modernleşme arayışı, modern olanın özelliklerinin adım adım ithaline ve yerleşik bir sistem haline getirilmesine dayanıyordu. Kurumsal yapıdaki değişim, değişim mantığının

dayandığı yeni anlam dünyasının da transfer edilmesini ifade ediyordu. Batıda kapitalizm/Aydınlanma/ ulus-devlet üçlemesinin işaret ettiği anlam dünyasının üç 'taşıyıcısı' bulunmaktaydı: İktisadi liberalizm, laiklik ve milliyetçilik. Osmanlı modernleşmesi de bu üç unsura dayandı, ancak hiçbiri Batıdakine benzer nitelikler sergilemedi. İktisadi liberalizme yönelik adımlar zaten yaşanmakta olan sarsıcı iktisadi değişimin konsolidasyonu ve yasallaştırılması anlamını taşıdı. Diğer bir deyişle Osmanlı devleti kendi kontrolünde olmayan, mahküm olduğu dünya koşullarına ister istemez uyum gösterirken; bu aynı zamanda daha güçlü bir devlet mekanizması yaratılmasına da olanak sağladı. Cumhuriyetle birlikte süren modernleşme atağı iktisadi gelişmeyi bir devlet politikası haline getirdiği ölçüde, bu amaca yönelik eldeki en etkin aracın, yani devletin kendisinin kullanılması aklın gereği haline geldi. Bu politika hem birçok açıdan başarılı oldu, hem de devlet gerçekten de iktisadi faaliyetleri kendi tekeli dışına çıkarmaya eğilim gösterdi. Ancak bu adımların bile devlet kabuğu altında oluşturulması iki olumsuz sonuca yolaçtı: İktisadi rant devlet bürokrasisine doğru akarak zaten siyaseten kayırılmış olan bir kesimin palazlanmasına ve devlet yönetimine uzun vadeli ağırlık koymasına neden oldu; ikinci olarak ise 'liberalleşme' kıstası ve ölçüsünün devlet tarafından saptanması, siyasi bir liberalleşmenin yeşermesini engelledi.

Sonuçta devlet, dünya koşullarının elverdiği ölçüde ve zaman zaman da isteksiz olarak iktisadi bir devletçiliğin takipçisi olurken; siyasi devletçiliğe sıkı sıkıya sarıldı. Çünkü devlet aktörleri tüccarlaştıkça veya sanayici ve tüccarlarla devlet arasında yakın bir bağ korundukça; iktisadi liberalizmin bir tehlikesi olmadığı gibi, devleti güçlendiren ve kafasındaki projeyi hayata geçirmesine yardımcı olan bir özelliğe sahipti. Oysa siyasi liberalizm devlet aktörleri için

doğrudan bir tehdit anlamına geliyordu, çünkü devlet onun adına yetki kullananların elinde olduğu sürece olumlu bir araçtı. Böylece Osmanlı mirasından devralınmış olan devlet anlayışı, modernleşme projesini yürüten kadroların siyasi çıkarlarıyla bütünleşerek 'devletçilik' ilkesini doğurdu.

Türkiye'nin modernleşmesinin arka plandaki mihenk taşı olan 'devletçilik' pozitivizmin de gizli taşıyıcısı oldu. 'İdeal' ve 'doğru' çözümlerin ancak devlet tarafından konabileceği ve ancak devletin uygulamasıyla gerçekleşebileceği yargısı, genel kabul görmesi beklenen bir düstur haline geldi. Devlet dünyayı doğru anlayan ve yorumlayan tek merci olarak sunulup, toplumun ona uyum göstermesi doğal bir beklentiye dönüştürüldü. Tarihsel gelişmenin formülünün teke indirgenerek devletin bilgi tekeli altına alındığı bu model içinde, devletin de toplumsal denetim dışında kalarak toplumu baskı yoluyla dönüştürmesi 'bilimsel' bir meşruiyet kazanıyordu.

Bu noktadan hareketle 'devletçilik' iki temel anlayış üzerine oturdu. Bunlardan birincisi devletin kendi içine kapalı bağımsız bir birim olduğu; ve buna uygun olarak dışardan bilinmesi ve sorgulanması caiz olmayan kendi iç kurallarıyla yaşadığıydı. Dolayısıyla devletle toplum arasında net bir ayrım sözkonusuydu. Devlete mensubiyet neredeyse tam bir zihinsel dönüşümü ve farklı bir menfaat anlayışını ifade ediyordu. Doğal olarak bu menfaate dayalı ve ideolojik farklılaşma, belirli bir hiyerarşik yapılanmanın ve kurum içi sahiplenmenin de habercisiydi. Cumhuriyetin kuruluşundan gelen tarihsel özellikler kalıcı bir sivil-asker ayrımına yolaçtı ve Silahlı Kuvvetler devletin ve 'devletçilik' başta olmak üzere onun niteliklerinin sahibi statüsüne yerleşti. Devletle toplum arasındaki bu kopukluk devletin bilgi üzerine kurmuş olduğu tekel sayesinde hem ideolojik olarak

pekişti, hem de bu bilginin toplum aleyhinde kullanılmasıyla fiziksel bir baskı rejimi mümkün hale geldi. Ülkenin ana sorunlarını ilgilendiren birçok kararın gerekçesi 'devlet sırrı' kabuğunun ardına gizlendi; 'iç ve dış düşmanlar' söylemi devletin her an kendini toplum karşısında güçlendirmesine ve toplumun 'istenmeyen' yönlerini budamasına yönelik bir araç olarak kullanıldı. Sonuç olarak devlet kendi sınırlarını kendisi tayin eden, hikmeti kendinden menkul bir kurumsal yapıya dönüştü.

'Devletçilik' ilkesinin dayandığı ikinci anlayış, devletin toplum üzerinde neredeyse sınırsız bir şekilde norm koyma yetkisine sahip olmasıdır. Toplumun nasıl davranacağı, hatta nasıl düşüneceği devletin koyduğu normlar çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu anlayışın altında 'doğru' normların devlet tarafından bilinip, toplum tarafından bilinmediği varsayımı yatmaktadır ki, pozitivizmin devletin başlıca yönetim aracı haline gelmiş olduğunun göstergesidir. Cumhuriyet sonrasında kılık kıyafetten eğitime birçok 'reform', devletin pozitivist bakışından ve bunun sağladığı temelsiz meşruiyetten güç almıştır.

Devletin topluma norm koyma ve uygulatma özelliğiyle, devletin toplumsal denetim dışı 'öz iradesi' olan bir varlık olarak kabulü birbirini tamamlayan unsurlardır ve iki işlev görmüşlerdir. Birincisi bu sayede devlet hem kendinin hem de toplumun hareket alanını istediği gibi saptayabilmiş, kamu sahasının sınırlarını ve niteliklerini belirleyebilmiştir. Bu sayede devletçi yapı süreklilik kazanmış, askeri müdahaleler kabul görmüş ve devletle toplum arasındaki aşılmaz hiyerarşi değişmez bir 'istikrar' öğesi haline getirilmiştir. Dolayısıyla Türkiye'de 'devletçilik' hem bir tür devlet tanımı, hem de bir tür devlet-toplum ilişkisidir; ve her ikisi de otoriter zihniyetin egemenliğini yansıtır.

Devletçiliğin ikinci işlevi ise, devlete kendi içinde bir meşruiyet ve kimlik kazandırmasıdır. Osmanlı anlam dünyasının parçalanma süreci devletin etkisizleşmesi ve çözülmesi süreciyle çakışmış; ve devletin kendi gözündeki meşruiyetini sarsmıştı. Aynı şekilde 'Osmanlılık' kimliğinin içinin boşalması, kendini bu kimliğe oturtan devletin önüne bir de kimlik sorunu çıkarmıştı. 'Devletçilik' geçmişteki ataerkil kabulün yerine otoriter zihniyeti rakipsiz bir şekilde oturturken, devlete yeni bir meşruiyet vermekte ve devlet kendine kimlik seçme özgürlüğüne kavuşmaktaydı. Çünkü şimdi devlet kendi meşruiyeti için dışsal bir ideolojiye ihtiyaç göstermiyordu. Diğer bir deyişle devlet, kendisini meşrulaştıran ideolojiden önce geliyordu. Bu durumda devletin toplumla paylaşmak durumunda kaldığı bir ideolojinin yerini, devletin kendisi tarafından saptanıp topluma deklare edilen bir ideoloji alıyordu. Böylece kimlik sorunu da kendiliğinden çözülüyordu; çünkü kendi kimliği için topluma ihtiyaç göstermeyen bir devlet kavramı yaratılıyor ve devlet kendine bir kimlik seçiyordu. Türkiye'de devlet bu kimliği pozitivist bir çerçeve içinde seçti; kendisini 'rasyonel', 'modern' ve 'bilimsel' ilan etti ve böylece kendini evrensel bir 'doğrunun' temsilcisi olarak sundu. Ne var ki bu kimlik devleti dünyaya bağlar gözükse de, onu kendi toplumuna bağlamakta yetersizdi. Devletin toplumdan kopukluk nedeniyle temsil yeteneğinin çok sınırlı olması onun toplumun kabul edeceği bir siyasi kimliğe sahip olmasını engelliyordu. Öte yandan devlet toplumun kültürel kimliğini de paylaşamıyordu, çünkü bu kimlik geçmişteki ataerkil meşruiyetle bağdaşmış durumdaydı ve yeni devlet için bir tehditti. Dolayısıyla arkasına pozitivizmin 'bilimselliğini' alan devlet kendini otoriter bir yapı içinde ayakta tutabilecek adımı attı: Kendini yeni bir kültürel kimlik içinde tanımladı ve bu kültürel kimliği topluma empoze ederek

toplum nezdinde eksik de olsa bir meşruiyet aradı.

Devletin yeni kültürel kimliği 'laiklik' ve 'milliyetçilik' etrafında şekillendi ve bu açıdan Batının modern dünyasına uyum gösterdi. Ancak her iki kavram da Batıdaki tarihsel oluşum süreçlerinin dışına taşınarak otoriter zihniyetin içine hapsedildi ve 'devletçiliğin' uzantısı olarak işlev gördü. Osmanlı'dakine benzer bir devlet yapısını ve devlet-toplum ilişkisini korurken, o devlete meşruiyet sağlayan İslamiyeti devre dışı bırakarak devlet içinde yeni bir aktörleşmenin yolunu açan Cumhuriyetin ihtiyacı olan yeni meşruiyet 'laiklik' tarafından sağlandı. 'Laiklik' devleti modern dünyaya bağlıyor, ona 'bilimsel' bir özellik kazandırıyor ve böylece toplum karşısındaki tasarruflarını meşru hale getiriyordu Bunun altında pozitivizmin laikliği bilimin dinsel hurafelerden ayıklanmasının garantisi olarak tanımlaması ve laikliği dinin karşıtı olarak sunması yatmaktaydı. Bu tanım Türkiye devleti tarafından sorgusuz bir kabul gördü; çünkü 'laiklik' sayesinde hem 'evrensel doğrunun' yolu seçilmiş oluyor, hem de dinle eşdüzeyli bir alternatif yaratılıyordu. Bu nedenle Türkiye'de laiklik Batıdaki nüanslarından sıyrıldı ve dine alternatif bir yaklaşım oluşturdu. Bu anlayışın sonucu olarak laikliğin daha önce din tarafından doldurulmuş olan tüm alanlara yanıt getireceği varsayıldı ve buradan hareketle 'reform' projeleri geliştirildi. Böylece çok kısa bir zaman süresi içinde 'laiklik' bir yaşam biçimine dönüştü. Geçmişte mezhepler tarafından yerine getirilen bir kültürel koruma ve tanımlama şimdi kendini 'laik' olarak ifade eden yeni bir kesimin hizmetine sunuldu. Bu tavrın uç noktası ise, geçmişin sembolleriyle çatışma noktalarında ortaya çıktı ve pozitivizme teslim olunan bu durumlarda 'laiklik' dinlere olan ihtiyacı tamamen ortadan kaldıran, dolayısıyla bizatihi dinselleşen bir yorıma kavuştu.

'Laikliğin' ikinci işlevi ise yeni bir iktidar alanı yaratması ve bu alandaki aktörleri ve uygulamalarını dolaylı olarak meşrulaştırmasıydı. 'Laikliğin' devletin asli bir özelliği olmasıyla birlikte bu kavramın kimlik yaratan özelliği işlevsel hale geldi. Diğer bir deyişle, devletin bir bütün olarak 'laik' olmasının yanında, devletin içindeki aktörlerin de 'laik' olmaları gerekti. Bunun anlamı 'laikliğin' devlet yönetimine talip olanlar için vazgeçilmez bir önkoşul olarak algılanmasıydı. Böylece toplumun 'laikliği' benimseyen ve buna dayanan devlet tasarruflarını tasvip eden kesimleri ve şahısları, önlerinde yeni bir iktidar ve menfaat alanı buldular. Dolayısıyla da devletin toplumla paylaşmak zorunda olduğu bir kimlik yaratma misyonunun birinci ayağı sağlanmış oldu. Bu sayede devlet kendini en azından toplumun bir bölümünün nezdinde meşrulaştırmakla kalmıyor, toplumun tümü üzerindeki yaptırımlarında da kendine doğal bir destek yaratmış oluyordu. Öte yandan devletin rant yaratıcı ve dağıtıcı işlevi sürdüğü için, 'laiklik' bu alandan pay kapmanın aracı olarak algılanıyor ve sonuçta iktisadi açıdan yükselen yeni kesimler aynı zamanda devlet öncülüğünde yaratılan yeni kültürel kimliğin de taşıyıcısı oluyorlardı.

Ne var ki 'laiklik' toplumun tümüne hakim olmayı sağlayacak bir araç değildi. Osmanlı modernleşmesinin ürünü olan yeni bir toplumsal kesimi kolaylıkla devlete doğru çekse de; 'reformların' hızı ve toplumu dışlayıcı niteliği hem sekülerleşme sürecini yavaşlatmış, hem de aksi yönde tepkilere neden olmuştu. Daha önemlisi 'laiklik' kimlik oluşturma açısından her zaman eksik kalmaya mahkümdü, çünkü sonuçta Batının ürünüydü ve yerel hiçbir özellik taşımıyordu. Böylece gene Batının ürünü olan; dolayısıyla 'evrenselliği' ve 'bilimselliği' içeren, ama aynı zamanda yerel anlamlar ifade edebilen 'milliyetçiliğe' el atıldı. Doğal olarak bu adım da kavramsal bir analiz sonucu değil, tarih-

sel mirasın uzantısı olarak doğmuştu ve Kurtuluş Savaşının verdiği 'ulusal onurdan' destek almaktaydı. Ancak Cumhuriyet dönemi bu alanda da bir mühendislik çabasına sahne oldu. Türk dili ve tarihine yönelik ısmarlama araştırmalar yaptırıldı ve Türklük var olan, yaşayan malzemeden değil; kuramsal bir idealden türetilerek topluma sunuldu. Diğer bir deyişle pozitivizm bu süreçte de egemen oldu: Devlet 'Türkün' nasıl biri olduğunu, hasletlerini, geçmiş başarılarını, dünya medeniyetine katkılarını kendi kafasındaki idealden hareketle saptadı. 'Bilimsellik' örtüsüyle gizlenmiş birçok temelsiz önerme büyük buluşlar olarak toplumun gündemine geldi ve toplumdan bu yeni kimliğe geçiş yapması beklendi. Ancak yeni kültürel kimliğin 'yerel' ayağı ister istemez yönetilenlerin ideolojisini de içine aldı. Türkiye'de 'milliyetçilik' ne ırk ne de vatandaşlık bazında tutarlı bir oluşum göstermedi; başından itibaren İslamiyeti içerdi ve 'laikliğin' kovduğu din bu şekilde yeniden kültürel kimlik içinde yerini buldu.

Böylece kendini modernleşme projesinin taşıyıcısı ilan eden ve bunu pozitivist bir bakış açısı içinde gerçekleştiren devlet, geleceğe de iki boyutlu bir miras bıraktı. Bunlardan biri resmi kimliğin içerdiği yetersiz yapı; ötekisi ise devletle toplum arasındaki mesafenin daha da açılmasına yol açan meşruiyet sorgulamasıdır. Daha açık bir ifadeyle modernleşmenin otoriter zihniyet içinde 'devletçi' bir anlayışla uygulanmasının yolaçtığı kimlik ve meşruiyet sorunları hiçbir zaman tam anlamıyla çözülememiş ve günümüzde bir krize dönüşmüştür. Türkiye'nin resmi kimliği toplumun tümünü kucaklamakta yetersiz kalmış, herkesin kendisini başka bir tarafıyla özdeşleştirdiği veya herkesin farklı bir biçimde yorumladığı eklektik bir yapı arzetmiştir. Öte yandan dışta kalan ve siyasallaşma eğilimi gösteren kimliklerin varlığı, devleti daha da savunmacı, tanımlayıcı ve dışlayıcı

hale getirmiştir. Devletin bu şekilde toplumun bazı kesimlerini kimlik bazında reddetmesi ve aynı zamanda kendi kimliğini paylaştığı kesimlerin desteğini zorlaması, toplumun da manevi ve sosyolojik bir parçalanma yaşamasına neden olmuştur. Bu ise devletin 'devletliğini' yapamamasını ifade eder ve önüne bir meşruiyet sorunu çıkarır.

Türkiye'nin modernleşme süreci Batıda kendiliğinden oluşan modernitenin bir ideoloji ve uygulama projesi olarak algılanmasıyla belirlenmiştir. Ne var ki pozitivizmin etkisi ve Batının çevre ülkeler üzerinde kurmaya çalıştığı kültürel hegemonyanın sonucu modernitenin bir ideolojiye dönüşmesine yolaçmış ve 'modernizm' tüm ülkelerin bağlanmaları gereken ideale giden tek yol olarak algılanmıştır. Bu anlayış kendi ezikliklerine ve teknolojik geriliklerine çare arayan çevre ülkelerde de kabul görünce, modernizmin işaret ettiği proje tamamen pozitivizmin çerçevesi içine hapsolmuştur. Bunun toplumsal ihtiyacın neden olduğu bir 'kolaycı' tercih olduğu kadar, yönetici kesimin bilinçli tercihine de dayandığı açıktır. Çünkü pozitivizm 'doğruyu' teke indirgediği ve ona 'bilimsel' paye verdiği sürece; hem doğruyu söyleme ihtimali olanları teke indirgemiş, hem de siyasi statü sayesinde 'doğruyu' söylediğini iddia edebilen kişi ve grupların rakiplerini siyaset sahnesinden temizlemesini mümkün kılmıştır.

Dolayısıyla pozitivist modernleşme projesi yönetimin yönetilenler karşısındaki gücünü tek noktada tekelleştirme eğilimindedir. Osmanlı gibi sadece otoriter ve ataerkil zihniyetleri bilen bir toplumda; modernleşmenin sadece dinsel, yani ataerkil meşruiyet kabuğunun yırtılması olarak anlaşılması, otoriter zihniyetin rakipsiz ve denetimsiz bir şekilde devlet-toplum ilişkisine egemen olmasını ifade eder. Bu nedenle otoriter zihniyetin taşıyıcıları pozitivizme mut-

lak bir bağlılıkla sarılmışlar ve devleti modernleştirme projesinin siyasi ve ideolojik sahibi haline gelmişlerdir.

Devletin bu sahiplenmesi ve toplumu şekillendirmeye yönelik mutlak yetkisi, Türkiye'de 'devletçilik' ilkesinde ideolojik bir kılıfa bürünmüş, devlete ve devlet aktörlerine neredeyse ebedi bir koruma sağlamıştır. Bunun sonucu olarak Türkiye'de siyaset daima 'yetki dağılımı' ve 'iktidar alanından pay kapma' mantığı çerçevesinde yaşanmış; meşruiyet ve temsil sorunları ya arkadan gelmiş, bazı dönemlerde de tamamen yok sayılmıştır. Ancak yeni bir ülke yaratmanın gerekleri ve yönetimin kalıcılık arzusu, devletin toplumla paylaştığı bir kültürel kimliğin devlet tarafından yaratılmasını zorunlu kılmış; yakın geçmişin siyasi tarihinden bu amaçla devralınan 'laiklik' ve 'milliyetçilik' ilkeleri devlete yeni bir meşruiyet getirirken, toplumun bazı kesimleriyle yepyeni bağlar oluşmasını da sağlamıştır.

'Laiklik' dinsel temele dayanan kimliği ortadan kaldırma anlamında 'olumsuz' bir işlev görmüş, 'milliyetçilikten' ise yeni kimliğin içini doldurması beklenmiştir. Ancak İslamiyetin milliyetçilik yoluyla yeniden 'ulusal kimliğe' dahil olması; bir yandan günümüzde şiddetlenerek yaşanan kimlik bunalımına, öte yandan Türkiye'deki islami toplumsal taleplerin de merkeze yönelik bir siyaset anlayışı geliştirmelerine neden olmuştur. Sonuç herkesin bir tarafına talip olduğu, toplumsal tüm heterojenliği kendi içinde barındırmak zorunda kalan çelişkili bir 'bütünlük' anlayışıdır. Zaman içinde bu muğlak ve çelişkili bütünlük herkesin işine gelmiş, bütün politik hareketler bu sayede merkeze ulaşmanın yolarını aramışlardır. Ne var ki bu durumun esas sonucu merkezin daha da güçlenmesi, devletin toplumdan uzaklaşması ve siyasetin devlet içi bir işlev kazanmasıdır. Bu süreci tamamlar şekilde devletin toplumu ve kendisini

aynı anda tanımlayarak, toplumu ikincil statüye indirgeyen ideolojisi merkez söylem haline gelmiş ve hiçbir siyasi aktörün bunun dışında durmasına izin verilmemiştir. Böylece laiklik ve milliyetçilik 'devletçiliğin' elinde sadece birer araç olmuş ve her ikisi de otoriter zihni algılama içinde tanımlanmış ve işlev görmüşlerdir. Çok basit bir örnek vermek üzere Batıda laiklik taraftarları daima kişilerin putlaştırılmasına karşı çıkmıştır, çünkü kral ve benzeri otoriteler arkalarına dinsel meşruiyeti almışlardı. Oysa Türkiye'de kendilerini 'laiklik' taraftarı olarak sunan kesim Mustafa Kemal'i insanüstü bir hale getirecek kadar yüceltmekte bir gariplik görmemektedir. Çünkü Türkiye'de laiklik otoriter bir çerçeveye oturmaktadır ve din-benzeri bir meşruiyet kaynağı olarak algılanmaktadır. Bu durumda din dışı olarak sunulan şahsiyetlere aynen dini liderlermiş gibi muamele edilmesi ve onların mutlak 'otoriteler' olarak yüceltilmesi 'normal' hale gelmektedir.

Bütün bu 'kendine has' özelliklerine karşın, birkaç asırlık süreç içinde Türkiye de kendi tarihinden doğabilecek olan muhtemel gelişme yollarından birini yaşamış ve kendi modernitesini yaratmış durumdadır. Bu modernite Batıdakine benzememekte, ama herhangi bir şekilde 'geriye dönüş' imkanı da tanımamaktadır. Dolayısıyla Türkiye'nin tarihsel sorunu bugün daha da aciliyet kespederek karşısındadır: Değişen dünyaya adaptasyon. Diğer bir deyişle Türkiye bir başarı olarak sunduğu yakın geçmişinin zaaflarıyla yüzleşmek ve 'yeniden düşünmek' zorundadır. Çünkü yaşanmış olan ve hala zorlanan 'modernleşme projesi' değişime açık, değişimi kuşatabilen, toplumsal talepleri sindirebilen bir Türkiye yaratmamış; durağan ve edilgen bir toplum hayaline ve otoriter bir devlet-toplum ilişkisinin vazgeçilmezliğine dayandırılmıştır.

Bunun anlamı Türkiye'nin sürekli bir potansiyel krize mahküm olması ve devletin de bu krizden beslenmesidir. Dış konjonktürün imkan tanımasıyla devletin yurtiçinde hareket alanının genişlediği (örneğin savaş ihtimalinin olduğu) dönemler dışında, toplumsal değişim devleti paralize etmeye ve onu baskıcı noktalara itmeye eğilimlidir. Çünkü her değişim devletin toplum karşısındaki gücünü yıpratmakta ve devletin kendini meşrulaştırdığı kuruluş ideolojisini sorguya açmaktadır. Toplumun durağan bir yapı olarak algılanması, devletin de kendi gözünde ebedi bir durağanlığa mahküm olmasına yolaçmıştır. Sanki devletin 'nihai' formu yakalanmış olup, toplumun taleplerinin doğruluğunun sınanmasını mümkün kılan bir yapı kurulmuştur. Öyle ki devlet tarafından tasvip görmeyen toplumsal talepler otomatik olarak 'yanlış' ve 'zararlı' bulunmaktadır. Bu ise devletin sadece madden değil, manevi olarak da toplumdan kopmasını ifade eder. Diğer bir deyişle Türkiye'de devlet pozitivist anlayışının ve toplum üzerindeki nüfuzunu koruma kaygusunun sonucu olarak kendisini bir kısır döngüye mahküm etmiştir.

Modernite tartışmalarının ve küreselleşmenin biçimlendirdiği günümüzün dünyasında otoriter tedbirlerle bu kısır döngüyü kırma ihtimali kalmamıştır. Bu nedenle Türkiye'nin bütünlüğünü koruyarak geleceğin dünyasında 'saygın bir yer' alabilmesinin asgari koşulları, devletin topluma olan ideolojik 'önceliğinin' diktatoryal bir anlayış olarak mahküm edilmesi; 'ulusal kimliğin' tepeden tanımlanması alışkanlığının terkedilerek, yaşayan toplumun gerçek ortak paydalarından kendiliğinden üretilmesinin yolunun açılması; yönetimin tek meşruiyet kaynağı olarak çoğulcu bir toplumsal temsil anlayışına dayanılması; ve nihayet adına 'modernleşme' densin veya denmesin 'dünyaya adaptasyon süreciyle' pozitivizm arasındaki bağın kopartılmasıdır.

Osmanlı anlam dünyası ve laiklik

Yaşadığımız yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan ve son çeyreğinde siyasi ve toplumsal taleplere damgasını vuran kültürel kimlik arayışları, Batıdaki modernite tartışmalarının bir sonucuydu. Bu tartışmalar Batıya halen egemen olan homojen toplum varsayımının sorgulanmasına ve ideolojik açıdan yıpranmasına neden oldu. Küreselleşmenin sağladığı standardizasyon ortamı ise bu tartışmaları çevre ülkelere de taşıdı ve bu ülkeler modernite karşıtı analizlerde kendilerini siyaseten ifade edebilecek bir kuramsal yaklaşım yakaladılar. Ne var ki çevre ülkelerdeki hareketlenme sadece teorik düzeyde kalmadı, çünkü Batıyla arasındaki güç dengesizliği ve ezilmişlik duygusu bu ülkelerdeki muhalif enerjiyi kısa yoldan siyasete dönüştürdü. Bu nedenle Batıda postmodernizm daha ziyade felsefi ve entellektüel bir alanın içinde kalır, Batıdaki ahlaksal ve sosyolojik dağılmanın anlaşılmasına yönelik bir çaba oluştururken; çevre ülkeler çok farklı bir dinamik yaşamaya başladılar. Genelde ataerkil bir anlam dünyasına sahip bu ülkelerde postmodern yaklaşım, eski heterojen toplumsal yapıya bu kez kimlikçi bir siyaset vasıtasıyla dönüşün yolunu açtı. Etnik homojenizasyon altında belirli vasatilerde buluşmak zorunda kalmış olan birçok toplumda mikromilliyetçilik

akımları ortaya çıktı. 'Modern devletin' kurgusu altında dinsel kimlikleri toplumsal yaşamın çeperine sürülmüş toplumlarda ise dinsel duyarlılıklara dayalı yeni bir siyasallaşmaya tanık olundu.

Türkiye bu yeni yönelimlerin her ikisine de sahne oldu. Cumhuriyetin kuruluş ideolojisinden gelen etnik/kültürel temelli, tanımlayıcı ve sınırlayıcı milliyetçilik anlayışı Kürt kimliğinin siyasallaşmasına, hatta bir bölümünün ayrılıkçı özellikler taşımasına neden oldu. Aynı ideolojinin parçası olan otoriter laiklik anlayışı ise, dinsel motiflerle beslenen yaygın bir tepki hareketinin güç kazanmasıyla sonuçlandı. Her iki siyallaşmanın da bugünkü devlet yapısını tehdit ettiği açık olsa da, durum simetrik değildi. Çünkü devlet adı üstünde bir 'ulus-devletti' ve dolayısıyla muhalefetin farklı bir 'ulusu' ima ettiği durumlarda sert tedbirler alma meşruiyeti çok daha fazlaydı. Oysa dinsel duyarlılıkları içeren bir muhalefet hareketi 'ulus' kavramını doğrudan karşısına almıyor, ancak bu kavramın dayandığı meşruiyeti hedef alıyordu. Dolayısıyla Türkiye devleti yükselen islami talepleri bütünüyle hedef almaya yönelik bir strateji geliştirdi, çünkü Cumhuriyetin mantığı İslamı kamu sahasının dışında bırakan bir laiklik anlayışına dayandırılmış; bu anlayış sayesinde devletin kontrolü ve tasarrufu altında dar ve kapalı bir iktidar alanı yaratılmıştı.

Modernlik' ve 'Batılılık' adına atılan laiklik adımları, öte yandan Batıdaki uygulamalara hiç benzememekteydi. Batıda inanç sistemleri ve yaşam biçimleri karşısında eşit uzaklıkta duran, durmaya çalışan veya durmak zorunda kalan devlet yapılarına karşın; Türkiye'de dini kendi kontrolü altında tutmaya; onu nitelikleri ve hareket alanıyla belirlemeye çalışan bir devlet bulunmaktaydı. Oysa Türkiye'nin Anayasasında ülke "laik ve demokratik bir hukuk devleti" ola-

rak tanımlanırken, bu apaçık farklılığın es geçilmesi tercih edilmiş; metin sanki tek bir laiklik anlayışı varmış gibi yazılmıştı. Devletin modernlik kisvesi altında kendini koruma kaygusunun yanında, bu davranışın bir de ideolojik temeli vardı. Batılılaşma süreci boyunca adım adım pozitivizmin etkisi altına giren Osmanlının yeni entelijentsiyası, tüm toplumsal sorunların tek bir 'doğru' cevabı olduğu ve bunun da 'bilimsel' bir cevap olduğu konusunda kendisini ikna etmişti. Bu anlayış Cumhuriyetle birlikte daha da güçlendi ve 'reformlara' damgasını vurdu.

Diğer bir deyişle pozitivizm Türkiye'de çoğulculuğun önünü her şeyden önce ideolojik düzlemde kesmişti. İdeoloji gibi tamamen öznel bir alanda bile, 'doğru ideoloji' diye bir tavrın olduğu işlenmiş ve doğal olarak kemalizm bu 'doğru ideolojiyle' özdeşleştirilmişti. Böylece kemalizm 'bilimsel' ve 'ilerici' hale gelirken, dayandığı kabuller ve yorumlar da aynı şekilde tek nesnel doğrular gibi yorumlandılar. Herşeyin siyasi tercihlere dayandığı, yani öznel olduğu bir kurgunun bu şekilde 'nesnelleştirilmesi' sonucunda, pozitivist laiklik yorumu da laikliğin evrensel tanımı olarak sunulabildi.

Oysa tüm kavramlar gibi laiklik de içinde yoğrulduğu zihniyetin özelliklerine mahkümdü ve farklı zihniyetler içinde farklı nitelikler kazanmaktaydı. Batıda Aydınlanma geleneğinin parçası olarak doğan laiklik kaçınılmaz bir biçimde bu hareketin yarattığı anlam dünyasının izlerini taşımaktaydı. Batıda devletle kilise arasındaki güç ve yetki mücadelesi, kilisenin egemenliğindeki bilim ve ahlak anlayışına karşı toplumsal tepkiyle çakışmıştı. Bu nedenle Batıda, kilise karşısında yeniden doğmakta olan bireyle devletin menfaatleri birleşdi ve tüm bu dinamik kapitalizm ve ulus-devletle bütünleşerek yeni ve tutarlı bir toplumsal paradigma ya-

rattı. Bu toplumsal hareketliliğin altında ise zihinsel bir devrim yaşandı: Yüzyıllardan beri yaşam biçimlerini, ahlak ve bilgi anlayışlarını, toplumsal düzenleme mekanizmalarını belirleyen; veya en azından bunları anlamlı hale getiren ataerkil zihniyet büyük bir prestij kaybına uğrayarak, kişisel inancın alanıyla sınırlandı. Yaratılan boşluğu ise relativizm doldurdu. Hiyerarşik kalıpları yokeden ve herşeyin temeline aralarında niteliksel bir mukayesenin mümkün olmadığı bireysel tercih ve algılamaları koyan bu bakış; homojen bir toplum algılamasının, yani 'vatandaşlık' kavramının da yolunu açtı ve ulus-devletlere ideolojik meşruiyet sağladı.

Ancak Kiliseyle olan mücadele sadece zihni değil, aynı zamanda kurumsal yapı düzeyindeydi ve Kilisenin ideolojik açıdan zayıflaması, onu kurumsal açıdan da devletler karşısında güçsüzleştirdi. Bu nedenle tarihsel olarak relativizm ataerkilliği geri püskürtürken, otoriter zihniyete de dolaylı destek vermiş oldu. Tarih boyunca daima otoriter zihniyete yaslanmış olan devletlerin, böylece 'modern dünyanın' kurucu bir öğesi olması meşrulaştı. Bu dünyanın ideolojik çerçevesini oluşturan kavramlar ve anlayışlar da bu nedenle otoriter ve relativist zihniyetlerin çizdiği bir alan içinde şekillendiler. Doğal olarak bu kavramların başında laiklik geliyordu ve Batı toplumlarında laiklik anlayış ve uygulamaları söz konusu iki zihniyetin arasında gidip geldi. Klasik olarak söylendiği gibi, Anglosakson ülkelerde laiklik daha relativist bir bağlam içinde algılanırken; kıta Avrupasında bu kavram otoriter kanada yakın yorumlandı.

Kendi modernleşmesini laikleşme çizgisi içinde arayan Osmanlı için de ataerkilliğin kuşatıcılığından kurtulmak esastı. Ancak Batıdakinin aksine bu süreçte relativizm neredeyse hiç işlev görmedi, hatta birçok 'reformcu' böyle bir zih-

niyetin ayırdına bile varamadı. Dolayısıyla Türkiye'de laiklik tamamen otoriter zihniyet içinde ve devlet tarafından şekillendirildi. Bunun görünürde iki nedeni vardı: Birincisi Batının aksine Osmanlı'da devletin toplumdan tamamen bağımsızlaşmış, mutlak otorite sahibi bir güç olarak algılanması ve toplumun düzenlenmesinde sorgulanmayan bir yetkiyi ifade etmesiydi. İkincisi ise yine Batının aksine inanç sistemleri ile toplumsal kesimler arasında ideolojik bir çatışma olmaması ve devletin dinin kuşatmasından kurtulmak için verdiği mücadelede bireyin desteğinden mahrum kalmasıydı. Dolayısıyla Osmanlı'da hem devlet Batıya oranla bizatihi daha güçlüydü, hem de laikleşme yolunda toplumsal destekten yoksundu. Bu durum dizginlerin bilinçli bir tercihle devletin eline alınmasına; toplumsal talepleri gözardı eden, ancak devleti din ve toplum karşısında güçlendiren bir laikleşme programı izlenmesine neden oldu.

Görünürdeki bu iki nedenin temeli sorgulandığında ise karşımıza kendine has özellikleriyle Osmanlı toplum yapısı ve bu yapının dayandığı anlam dünyası çıkar. Batıyla yapılacak bir mukayese bu noktada daha da büyük bir farklılaşmanın varlığını ortaya koyar. Batı tarihinin belki de esas farklılığını yaratan nitelik, her dönemde birden fazla zihniyetin çatışmasına sahne olması ve hemen hiçbir zaman bu zihniyetlerden birinin tüm toplumsal yapıya veya anlam dünyasına hakim olamamasıdır. Örneğin sık sık Osmanlı ile karşılaştırılan feodalite üç farklı zihniyetin içiçe geçtiği, dolayısıyla belirsiz ve değişime açık bir yapıydı. Hristiyanlığın belirleyiciliği altında evrenin algılanış ve anlamlandırılışından gündelik yaşamın ahlaki değerlerine kadar çok geniş bir yelpaze ataerkil zihniyetin yol göstericiliğine muhtaçtı. Ama öte yandan feodal dünyanın atomize bölünmüşlüğü birden fazla 'otoritenin' varlığına olanak

sağlayarak relativizme kapı açmaktaydı. Nihayet lordlarla serfler arasındaki kişisel sahiplenmeye dayanan kölelik ilişkisi, küçük dünyaların ne denli otoriter bir yapıda olduğunun göstergesiydi. Önemli olan nokta bu zihniyetlerin Osmanlı'daki gibi birbiri tarafından kuşatılmayıp, eşdüzeyli bir şekilde birbirleriyle gizli bir mücadele içinde var olmalarıdır.

Oysa Osmanlı iki zihniyet tarafından tamamen belirlenmekteydi ve üstelik bunlardan biri her alanda manevi üstünlüğe sahipti. Osmanlı anlam dünyasının temel direği olan ataerkillik gücünü sadece İslamiyetten değil, bu topraklarda kök salmış olan genel inanç anlayışlarından almaktaydı. Bu nedenle ataerkillik her ne kadar islami cemaati diğer cemaatlerin üzerine yerleştirse de, tüm diğer cemaatlerin de açık desteğine sahipti. Çünkü bu sayede her cemaat kendi mezhebinden hareketle kendiliğinden oluşmuş bir hukuk içinde yaşayabiliyor ve kendine korunmuş bir alan yaratabiliyordu. Alt cemaatler açısından sorun sadece islami cemaatla karşı karşıya kalındığında söz konusuydu ki, bu da cemaat içi özel alanın çok geniş tutulmasıyla asgariye indirilmişti. Ayrıca Osmanlı devleti örfi gücü çok yüksek olan bir yapıda olduğu için, yönetim pragmatizmi alt cemaatlerin de çeşitli şekillerde hoşnut tutulmalarını sağlayabiliyordu. Bu tabloyu tamamlayan bir şekilde, Osmanlı toplumu için 'devlet işleri' sadece devletin sorumluluğuna girmekteydi. Diğer bir deyişle toplumsal hiyerarşinin tepesindeki Sünni/Hanefi cemaat için bile bu konular kendi iradelerinin ve tercihlerinin dışındaydı. Sonuçta kamu yönetimiyle ilgilenmeyen, kendi dengelerini koruduğu sürece yönetimin tasarruflarını 'doğal' kabul eden bir toplumsal örgütlenme; ve bunu tamamlayan, genel nizamı ve dengeleri sabit tutmakla yükümlü, bunu becerdiği sürece üzerinde hiçbir kısıtlama olmayan bir devlet yapısı yaratıl-

mıştı. Bu anlamda devlet ataerkil anlam dünyasının parçasıydı ve mutlak otoritesinin meşruiyeti bu dünyayı korumasından kaynaklanıyordu. Yani devlet ataerkil toplumsal yapıyı ne denli sağlamlaştırabilirse, otoritesi de o denli artıyor ve toplumdan bağımsızlaşıyordu. Osmanlı dünyasında bu bir çelişki değildi, çünkü ataerkil ve otoriter zihniyetler birbirinden beslenen tutarlı bir bütün teşkil etmekteydi. Otoriter zihniyeti mümkün ve meşru kılan bizatihi ataerkil zihniyetin kendisiydi; ve ataerkil kuşatma altındaki otoriter devlet anlayışının işlevi de ataerkil nizama hizmet etmekten geçiyordu.

Baştan sona tüm toplumsal yaşama hakim olan ataerkil nizam esas olarak dört düzeyde damgasını vurmaktaydı. İlk olarak hangi mezhebe mensub olursa olsun kişilerin iç alemleri, vicdan anlayışları ve kendi nefslerine yön veren manevi haritaların kökü dinden kaynaklanmaktaydı. İnanç sistemleri manevi huzurun hazırlayıcısı, bireysel ahlaki kodun rasyoneliydi. Bu nedenle dinler ve bu arada İslam kişilerde cisimleşmiş ve içselleşmiş bir güç ve direnç odağı oluşturmaktaydı. İkinci olarak dinsel inançlar toplum içi davranış kalıplarının anlam kazanması ve uygulanması açısından elzemdi. Her cemaat kendine has geleneklerini, doğum ve ölüme ilişkin ritüellerini, evlilik ve ergenlik gibi sosyal kurumlarını geçmişten gelen ve 'doğal' kabul edilen normlar ve anlayışlar çerçevesinde gerçekleştiriyordu. Bunun sonucunda cemaatler kendi inançlarının toparlayıcı ve kimlik verici gücüyle bir bütünlük oluşturuyor; kendilerini tarihsel geçmişin verdiği güven ve dayanışma içinde idame ettiriyorlardı. Dolayısıyla dinler toplumsal ahlakın tek kaynağı olduğu gibi, cemaatlerin inançları dışında ahlaki referans arama alışkanlığı yoktu ve bu tür muhtemel çabaların toplumsal meşruiyete sahip olma şansı da son derece zayıftı. Cemaat içi düzen açısından dinler sadece ahlaki refe-

ransları sağlamakla kalmıyor, somut olarak cemaat mensupları arasındaki formel hukuki münasebetleri de doğrudan belirliyordu. Gerçi tarihsel süreç örf ve adetlerin inanç sistemlerine nüfuz etmesine yolaçmış ve hukuk bu karışımdan doğmuş olsa da; var olan uygulamaların nihai meşruiyeti dine dayanmaktaydı.

Üçüncü nokta devletle toplum arasındaki ilişkide belirginleşiyor ve Osmanlı toplumsal yapısının devamlılığı açısından hayati bir işlev görüyordu. Alt cemaatlerin her biri devlet mekanizmasıyla açık kanallara sahipti ve devlet bir bütün olarak toplum karşısında ne kadar otoriter bir zihniyet sergilerse sergilesin, bu kanallar ataerkil bir hamilik mantığı içinde çalışmaktaydı. Cemaatlerin sıkıntıları kolaylıkla merkezdeki karar odaklarına ulaşıyor ve enformel bir vesayet mekanizması sayesinde her türlü imtiyaz kopartılabiliyordu. Bu sayede devletin ceberrutluğuna tahammül etmek, hatta bunu bir avantaj olarak algılamak mümkündü. Diğer bir deyişle alt cemaatler için devlet, varolan cemaatler hiyerarşisinde ezilmemelerinin de güvencesiydi; ve bu güvenceyi garanti altına almak devletin otoriter yapısını korumasından geçiyordu. Öte yandan cemaatler hiyerarşisinin tepesinde yeralan Sünni/Hanefi topluluk için devlet bizzat İslamiyete hizmet eden bir kurumdu ve otoritesinin toplum tarafından kabul edilmesinin asgari koşulu bu görevi yerine getirmesine bağlıydı. 'Din ve devletin' birlikteliği, din sayesinde devlete sağlanan meşruiyetin dine yapılan hizmetlerle ödenmesi mantığına dayanmaktaydı. Dinin toplumsal yaşamın tüm normlarını belirleme kapasitesi gözönüne alındığında; devletin dine hizmeti aslında devletin topluma hizmeti demekti. Çünkü din 'doğru' bir toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğini zaten söylüyordu. Devlete düşen 'adil' olmak ve her şeyin kendi 'doğal' yerine oturduğu nizamı korumaktı. Bunun anlamı devletle Sünni/Ha-

nefi cemaat arasında zımni bir toplumsal sözleşmenin bulunmasıydı. Bu topluluğun huzurunu, bekasını ve göreli gücünü koruyamadığı durumlarda devletin toplumsal meşruiyeti de ortadan kalkıyor ve devlet Sünni cemaat açısından bir despotik mekanizmaya dönüşüyordu. Bu durumlarda toplumun devlete karşı çıkına 'hakkı' doğmaktaydı, çünkü 'hak' dinden alınan bir yetkiydi. (Tanzimatla birlikte merkezi reformlara karşı yaygın bir islami tepkinin doğmasının temel nedeni buydu. Tanzimat cemaatler arasında bir eşitlemeye giderek Sünni/Hanefi topluluğun o zamana kadar bir 'hak' olarak gördüğü kayırılmışlık statüsünü bozmuştu.)

Nihayet ataerkil zihniyetin hakim olduğu son düzlem bizzat devletin kendisiydi. Her şeyden önce devlet yapısı tam bir sistematiği olmayan ve çok sık değişen kurumsal bölünmelerden oluşmaktaydı ve bunların her biri kendi içinde ataerkil bir kültüre oturmaktaydı. Dolayısıyla bürokratik odaklar dışa kapalı bir şekilde kendi enformel hiyerarşilerini yaratmışlardı ve bu odaklar arasındaki devlet içi rekabet Osmanlı yönetiminin temel niteliğini sergilemekteydi. Buna göre her güç odağının esas siyaseti devletin genel hiyerarşisi içindeki kendi ağırlığını ve nüfuzunu artırmaya yönelikti, çünkü siyasi güç dağılımı son derece kırılgan ve değişgendi. Herhangi bir organın işlevinin değiştirilmesi, başka bir organa bağlanması, hatta lağvedilmesi sıradan bir işlem olup, genellikle de açık nedenlere bağlı değildi. Bunun sonucu olarak devlet içi siyaset bir kurumsal yapının ayakta kalma iradesinin bir parçasıydı. Devletin bu niteliğinin baskısı altında her güç odağı bir kişiselleşme yaşamakta ve kendi yöneticisinin hamiliği altında neredeyse özerk bir statü kazanmaktaydı. Bu ataerkil yapıyı tamamlamak üzere padişah da oyunun parçasıydı ve onun otoritesinden yararlanılması devlet içi siyaset açısından büyük avantajlar

sağlamaktaydı. Dolayısıyla güçlü padişahlar döneminde siyaset merkezdeki 'tek ve mutlak' otorite üzerinde yoğunlaşmakta; buna karşılık zayıf padişahlar devlet içindeki farklı kurum ve kişileri birbirine karşı oynayarak kendilerine hareket alanı açmayı temel uğraşları haline getirmekteydiler. Bunun anlamı Osmanlı devletinin sadece güçlü padişahlara rastladığında ve ancak geçici olarak otoriter bir iç yapıya sahip olduğu; bunun dışında tamamen ataerkil bir kültüre dayandığıdır.

Bu devlet yapısı gerçekte cemaatler üstü bir cemaati ifade etmekteydi. Devlet kendi mensuplarını olabildiğince toplumdan ayırmaya ve kendine has kodları olan bir kimlik içinde yoğurmaya çalışmaktaydı. Ne var ki bu siyaset sadece devletin topluma muhatap olduğu noktalarda otoriter bir işlevsellik kazanıyor; devletin iç yapısı kuralların akılcılığının siyasete üstün geldiği bir dönüşüm geçirmiyordu. Devlete asimile edilmeye çalışılan kişilerin ister istemez benliklerinin derinlerinde yatan kendilerine has anlam dünyalarını devlet mekanizmasına taşıyor olmaları bunun nedenlerinden biriydi. Ancak en az bunun kadar önemlisi devletin insan malzemesinin azımsanmayacak bir bölümünün ulemadan gelmesi ve bu kesimda ataerkil dünya görüşünün bir anlamda 'disiplin' olarak kullanılmasıydı. Osmanlı toplumunda dinler ve mezheplerin ataerkil zihniyetin içini doldurması, İslamiyetin de devletin doğal ve 'insani' referansı haline gelmesine neden olmuştu. Devletin içindeki iktidar mücadelesinin İslamdan kaynaklanmadığı açık olsa da, İslamiyetin de diğer dinler gibi 'doğal rehberlik' ve 'enformel hiyerarşi' ilişkilerini ima etmesiyle devletin toplum karşısındaki mutlak güç avantajının birleşmesi, 'gerçek' siyaseti devletin içine çekmişti.

Ne var ki devletin İslamiyetle daha derinde yatan ikinci bir

ilişkisi de vardı. Toplum karşısındaki otoritenin mantığının dine hizmet anlayışına dayandırılmasına paralel olarak, devletin bir bütün olarak meşruiyeti İslamla ilişkiliydi. Bunun nedeni felsefi açıdan devletin ne 'hakla' var olduğu ve ne 'hakla' yönettiği sorusunun, devletin gücünün de temelinde yeralmasıydı. Bu soruların yanıtının kaynağı ise ancak din olabilirdi, çünkü Osmanlı anlam dünyası dinsel bir algılamanın dışında türetilmiş bir 'hak' kavramına aşina değildi. Dolayısıyla devletin sadece yönetme, yani kural koyma ve biçimlendirme yetkisi değil; aynı zamanda varlığı da dinsel bir meşruiyete muhtaçtı. Devlet ilahi ve kozmik hiyerarşinin bir parçası olarak, bu hiyerarşiyi ayakta tuttuğu ve beslediği sürece ayrıcalıklı olmaya 'hak' kazanıyordu. Devletin neredeyse mutlak addedilen otoritesi de bu kabule dayanmaktaydı.

Diğer bir deyişle örneğin Batıda devletin otoritesi Kilisenin manevi tahakkümünden kurtuluşun bir aracı olarak işlev görür ve iki 'otoritenin' çıkarları çatışırken; Osmanlı'da dinsel otorite devlet otoritesinden ayrımlaşmamıştı ve ikisi arasında farklı düzlemleri biraraya getiren bir birliktelik sözkonusuydu. Buna göre günlük hayatın pragmatizmi içinde ele alınması gereken yönetim sorunlarında devlet insiyatifi elinde bulunduruyor ve din devlete destek oluyordu. Ancak felsefi düzlemde devlet dinin, yani ilahi kurgunun bir hizmetkarıydı ve otoritesini dine borçluydu. Sonuçta dinsel meşruiyet çerçevesinin dışına çıkmadığı sürece devletin önünde mutlak ve istendiği ölçüde genişletilebilen bir hareket alanı oluştu. Böylece devlet dinin sağladığı meşruiyet altında, otoriter zihniyetin toplum karşısında sınırsızca etkin olabileceği bir konum kazandı. 'Kulluk' statüsü sadece birtakım kişilerin padişahın kulları olduğunu ima etmiyordu. Birçok sultanın da bizzat ifade etmiş olduğu gibi, padişahın kendisi de devletin bir kuluydu. Devlet tüm kişisel-

liklerden arınmış ve yüceltilmiş bir varlıktı, çünkü gücünü ilahi meşruiyetten alıyordu; ne nasıl devlet dine hizmetle mükellefse, padişah da devlete hizmetle mükellefti. Aynı şekilde nasıl ki padişah devletin kuluysa, devlet de dinin kuluydu. Osmanlı sultanlarının 'despotik' olarak yorumlanmış olan otoritelerinin kaynağı ve dayanağı buydu:Osmanlı'nın otoriter devlet yapısı ve bunu besleyen zihniyeti ancak dinsel meşruiyet, yani ataerkil bir kabuk altında mümkündü.

Osmanlı anlam dünyasında dinin bireyden devlete uzanan dört farklı düzlemde de koruyucu ve anlamlandırıcı bir rolü vardı. Toplumdaki dinsel ve mezhepsel farklılıklar bir sorun yaratmamaktaydı, çünkü tüm dinsel algılamalar ataerkil bir zihniyeti pekiştiriyor ve farklı sembollere sahip olsalar da bütün toplulukları aynı felsefi bakışta biraraya getiriyordu. Bunun tek istisnası Sünni/Hanefi mezhebine ait olmadıkları halde 'müslümanlık' iddiasında olan gruplardı. Osmanlı dünyasında gayrımüslim mezheplere gösterilen tahammülün Alevilere gösterilmemesinin nedeni buydu. Çünkü hiyerarşik devlet ve toplum yapısının dayanması gereken tek bir dinsel yorum olabilirdi; ve Osmanlı 'devletleştikçe' İslamiyetin birden fazla yorumuna tahammül etmesi güçleşti. Dolayısıyla Sünni-Alevi çekişmesi esas olarak toplumun değil, devletin sorunu oldu; ve nitekim yüzyıllar sonra 'laiklik' geldiğinde yine devletin tercihiyle İslamiyetin Alevi yorumu ideolojik olarak önplana çıkarılmaya çalışıldı. (Bunda Osmanlı toplumsal hiyerarşisinin en altına itilmiş olan Alevi cemaatinin 'yeni düzeni' doğal olarak desteklemesinin de payı büyüktü.)

Dolayısıyla İslamiyet içi mezhep çekişmesinin de üstünü örten bir şekilde, Osmanlı toplumunda tek bir paradigma, yani ataerkillik tüm düzlemlere egemendi ve her düzlem-

de makbul ve meşru yanıtlara sahipti. Bu özelliğiyle ataerkillik hem uzun yaşayan, hem de yaşadığı sürece pek değişmeyen bir anlam dünyası yarattı. Bunun bir nedeni ataerkilliğin felsefi olarak değişime gösterdiği içsel direnç ise; bir başka nedeni de bu zihniyetin toplum yapısına sinen yaygın ve derin paylaşılmışlığıydı. İnanç sistemleri kişilere sundukları iç dünya zenginliği ve birlikte yaşama kodları vasıtasıyla, bireysel ve grupsal bir kimlik yaratmakla kalmıyor; bu toplumsal yapının bütünlüğünü de anlamlı hale getiriyordu. Öte yandan hem devletin varlığı ve işlevi, hem de devletin toplumla ilişkisi içi aynı inanç sistemi ile doldurulmuş olan ataerkil zihniyet tarafından şekillendirilmişti. Öyle ki genel dinsel algılama farklı toplumsal düzlemleri birbirine anlamsal olarak bağlayan, aralarındaki geçişliliği düzenleyen bir işlev yüklenmişti.

Dinin ve doğal olarak İslamiyetin kapsayıcılığı Osmanlı anlam dünyasını her yönüyle etkilemişti. Örneğin iktisadi alanda bireysel refah yolunun devletten geçmesi, toplum nezdinde de doğal sayılan bir durumdu. Çünkü toplumsal yapının devleti tepeye oturtan bir hiyerarşi olarak algılandığı bir dünyada, 'haklar' da ilahi meşruiyet altında devlette toplanmakta ve buradan 'imtiyazlar' şeklinde topluma dağıtılmaktaydı. Herşeyin Tanrıya ait olduğuna ilişkin dinsel kabulün uzantısı olarak, dünyada da herşeyin Tanrıya hizmetle yükümlü olan devlete ait olmasından daha 'doğal' birşey yoktu. İdeolojik açıdan bakıldığında da dinsel çerçeve belirleyiciydi. 'Olması gereken' düzenin İslam tarafından işaret edildiği bir dünyada 'şeriat' hem devletin hem de toplumun ortak ideali haline gelmişti. Bu yüzden 'şeriattan' kopuş hangi yönden gelirse gelsin, diğer tarafın meşru itiraz 'hakkı' doğmaktaydı. Bunun anlamı, sadece yönetenin tasarruflarının değil, yönetilenlerin siyasi tepkilerinin meşruiyetinin de İslamda aranmasıydı. Dolayısıyla yönetim sü-

rekli olarak fetva müessesesine müracaat ederken, birçok kez isyan noktasına varan siyasi tepkiler de 'şeriat' talebi olarak formüle edildi.

Bu ideolojik işleve paralel biçimde İslam siyasette aynı anda amaç ve araç olarak kullanıldı. Bir yandan ideali tanımlar ve eylem meşruiyeti sağlarken; öte yandan hem yönetimin elinde bir regülasyon aracı, hem de toplumsal taleplerin siyasete yansımasına yolaçan bir ifade alanı oldu. Diğer bir deyişle devlet İslamı toplumsal düzeni sabit tutmak ve kendi tasarruflarını kabul ettirmek için kullandı. Ancak toplum da aynı İslamı kendi taleplerini devlete taşıyacak bir kanal haline getirdi. Bu nedenle devlet sonuçları bugüne kadar yansıyan bir ikilemle birlikte yaşadı: Toplumu daha sorunsuzca yönetmek ve toplumun onayını almak için gereken İslami kodlara yakınlaşma, aynı zamanda devletin 'yumuşaması' ve toplumun devlete nüfuz etmesi anlamına geliyor, bu ise devletle toplum arasındaki korunmak istenen mesafeyi kısaltıyordu. Bu mesafenin korunmasına yönelik devlet tarafından atılan adımlar ise, ancak 'yükselme döneminde' olduğu gibi toplumsal refah ve huzurun arttığı sürelerde kabul görmekte; aksi halde dinsel kisve altında yükselen hoşnutsuzluklara neden olmakta, devletin yönetiminde bulunanların meşruiyetinin sorgulandığı bir 'siyasi hava' topluma egemen olmaktaydı.

İslamı siyasetin ana damarı haline getiren bu yapı, sosyolojik açıdan da Osmanlı anlam dünyasının çerçevesini çizen üç temel özelliği ifade etmekteydi. Birincisi İslam devletle Sünni/Hanefi cemaat arasında bir tür zımni sosyal sözleşme işlevi görmekteydi. Devletin toplum karşısındaki mutlak otoritesine karşın, devletin meşruiyetini ilahi düzenden alması ve aynı ilahi düzene işaret eden dinin Sünni topluluğun da ahlaki kodunu sağlaması, bu iki varlık

arasında ortak referanstan kaynaklanan bir bağ yaratmıştı. Buna göre her iki tarafın da açıkça deklare edilmemiş, hukuksal statü kazanmamış olsa da karşılıklı hakları ve yükümlülükleri bulunmaktaydı. Devlet 'hakların' tekelleştiği odaktı; ancak bu imtiyazını kullanmasının karşılığı olarak topluluğun bekasıyla ilgili İslamiyetin verdiği görevleri yerine getirmesi gerekmekteydi. Buna karşılık topluluk da devlete riayet etmekle yükümlüydü, çünkü karşısında dinle bütünleşmiş bir devlet vardı; ve riayet etmesinin karşılığı da devletin 'doğru' nizamı sürdürmesiydi. Diğer bir deyişle sünni cemaatin devlete biat etmesinin temel mantığı, kendisini diğer cemaatlere göre daha imtiyazlı kılan toplumsal hiyerarşinin sürdürülmesi ve günlük hayata ilişkin ihtiyaçların kabul edilebilir bir düzeyde tutulmasıydı.

İkinci olarak Sünni topluluk için İslam bizatihi bir 'hak' alanıydı. Mülkiyet 'haklarının' devlet elinde toplanmış olmasına karşılık, dinden kaynaklanan bazı temel haklar devletten bağımsız olarak cemaat bireylerine aitti. Ancak daha önemlisi, bu temel hakların kaynağı olan İslamiyetin de bir cemaatsal sahiplenmeye konu olmasıydı. Diğer bir deyişle, her ne kadar İslamiyet devleti neredeyse sınırsız bir yetkiyle toplumun tepesine dikmiş olsa da; dinin esas sahibi devlet değil, cemaatti. Dolayısıyla cemaat 'kendi rızasıyla' devletin mutlak gücünü kabullenmiş oluyor, karşılığında da devletten kendi dinini korumasını talep ediyordu. Doğal olarak bu varolan anlam dünyasının içinde gizli bir çıkarsama; açıkça söylenmeyen, yazılmayan ama zımni kabullere dayanan bir anlayıştı. Nitekim devletle sünni cemaatin çıkarlarının ayrıştığı 'kopuş' dönemlerine gelindiğinde, cemaatin tepkisi dine sarılmak şeklinde tecelli etti ve 'herşey elinden alınsa da dininin alınamayacağı' teması cemaat siyasetini toparlayan bir siyasi sloganа dönüştü.

Üçüncü olarak ise İslam devletle Sünni cemaat arasında bir toplumsal kimlik sağlama yönünde işlev görmekteydi. İslam bir yandan cemaatin devlete 'karşı' sahiplenebileceği tek dayanak; ama aynı anda cemaatin devletle paylaştığı tek değerdi. 'Osmanlı' tabirinin yöneticilerle veya biraz daha genişleyerek elit tabakayla özdeşleşmesi nedeniyle, cemaatle devleti birleştiren bir işlev görmesi mümkün değildi. Halktan kimseler dış tehlikeler karşısında 'Osmanlılığa' yakınlaşsalar da; devletle toplum arasındaki otoriter ilişki bu kimliğin derinleşmesine imkan tanımıyordu. Bu nedenle Sünni cemaat devletle toplum arasındaki diğer kimliksel bağ olan İslamiyete kendi anlam dünyasında daha fazla yer verdi. Böylece Osmanlı ve müslüman kimlikleri arasında bir denge oluştu. Devlet İslamiyete aykırı olamayan bir Osmanlı kimliği; cemaat ise devletin yaptırımları çerçevesinde işleyen bir müslüman kimliği geliştirdi. Bu yaptırımların dinin ve dolayısıyla toplumun iyiliği için var olması gerektiğine ilişkin kabul, hem devlet tasarruflarının kabulünü kolaylaştırdı; hem de İslamı temel değer olarak yerleşik hale getirdi. Dolayısıyla bir toplumsal yapının kendini idame ettirmesi için zorunlu olan devlet-toplum bağı, Sünni/Hanefi cemaat açısından İslamiyetle sağlanmış oldu. Bunun anlamı Sünni/Hanefi cemaatin Osmanlı toplum yapısı içinde benzersiz bir yere oturmasıydı. Çünkü diğer mezheplere ait cemaatler kendi kimlikleri dışında bir kimliğe sahip olan bir devlete bağlanmışlarken; Sünni/Hanefi cemaat kendi İslamiyet yorumuna dayanan kimliğini devlete de mal etmiş ve anlam dünyasında onu 'kendi devleti' haline getirmişti. Diğer bir deyişle Sünni topluluk açısından Osmanlı devletinin 'devlet' olabilme vasfının temelinde islami olma özelliği yatmaktaydı.

İslamiyetin kapsayıcılığı altında bütünleşen bu sistem gerçekte daha 18. yüzyılın başlarında yıpranmaya başlamıştı.

Ne var ki yıpranmaya neden olan olgular öncelikle ve çoğu zaman sadece devlet tarafından birer sorun olarak algılandılar ve çözümler de devlet tarafından saptanarak topluma tebliğ edildi. Devlet esas olarak askeri ve bir miktar da iktisadi zayıflamanın önlenmesini hedefledi ve kendisini Batıdaki devletlere benzetecek düzenlemeler içine girdi. Bu nedenle İslamiyetin kapsayıcılığı öncelikle devlet düzleminde ve akabinde devlet-toplum ilişkisinde gedik vermeye başladı. Tanzimatla birlikte yaşanan yüz yıllık süre içinde İslamiyet adım adım bu düzlemlerin dışına itildi ve hem meşruiyet sağlayıcı, hem de bağ oluşturucu özellikleri zedelendi. Ne var ki bu düzlemlerin dışında iki alan daha vardı ve buralarda en azından Sünni cemaatin bir bölümünde İslamiyet daha da kimliksel bir nitelik kazandı. Kişilerin iç dünyalarına, mekan ve zaman anlayışlarına, kainata ilişkin algılamalarına olduğu kadar; topluluk içi kodlara ve ahlak anlayışına da islami referansla yeniden yaklaşıldı. Bir anlamda Sünni cemaat devletle ilişkisinde uğradığı prestij kaybına kendi içinde İslamiyeti güçlendirerek ve İslam üzerinden siyaset yapmaya soyunarak karşılık verdi. Dolayısıyla devletin yeni tasarruflarına karşılık islami kesimden gelen tepkiler geçmişe oranla daha radikal ve tutucu oldu. Bu ise devlete 'modernleşmenin' zarureti konusunda yeni bir rasyonel sağlayarak, baskıcı adımların ve bunları meşrulaştıran zihniyetin yolunu açtı. Diğer bir deyişle Batının çok yönlü etkisi altında kendini tartışmaya ve değişime açmaya başlamış olan toplumun içsel dinamiği; devlet eliyle gelen sert, hızlı, tek yönlü ve özümsenmemiş adımlar karşısında boğuldu ve insanlar ödünsüz bir devlet yanlılığıyla geleneksel yaşam biçimine sarılma kaygusu arasında ikili bir modele hapsoldular.

Tanzimatla birlikte sistematik hale gelen İslamiyetin kapsayıcılığındaki zedelenme süreci, kemalizmin hakim olduğu

dönemde dinin kamusal alanın tamamen dışına itilmesiyle sonuçlandı. 'Reformların' devleti çerçeveleyen bir güç olarak İslamiyetin önemini azaltması ve nihayette yok etmesinin yanında; bu 'reformlar' Osmanlı hiyerarşik toplumsal yapısını da eşitlemeye yönelerek, Sünni/Hanefi cemaatin göreli üstünlüğünü ortadan kaldırmıştı. Bu nedenler Osmanlı'da siyasi tepki ve taleplerin dinsel bir mecrada akma geleneğiyle birleşince, devlet dinsel bir tepkiyle karşılaştı ve din batılılaşma önünde bir engel haline geldi. Öte yandan devletin modernleşme yönünde dönüşümü toplumun da aynı yönde dönüşümünü gerektiriyor; bu ise devletle toplum arasındaki bağda niteliksel bir değişimi ima ediyordu. Bir yandan Batının aydınlanmacı etkisi, öte yandan karşısındaki dinsel tepki altında; devlet laikliği hem yeni bir meşruiyet, hem de yeni bir 'bağ' olarak tanımlamaya yöneldi.

Bu süreç içinde devlet dinsel bir meşruiyet kapsamında yaşama zorunluluğundan kurtularak kendi meşruiyet ölçütlerini ve sınırlarını kendisi koyan bir varlık haline geldi. Bundan böyle devlet felsefi açıdan 'kendisi için' var olan bir kurumsal yapı oluşturdu. Diğer bir deyişle devleti çerçeveleyen ataerkil kabuk işlevini yitirerek devleti azad etti. Böylece devlet meşruiyet açısından sınırlanamayacak ve denetlenemeyecek bir güce kavuştu. Buna paralel olarak şeriatın 'olması gerekeni' işaret eden, ideali tanımlayan referans olma özelliği devlet eliyle aşağılandı ve ancak bireysel alanda müsaade edilebilecek bir cehalet göstergesi olarak sunuldu. Böylece 'şeriat' özellikle horlanmış olan kesimlerde mistik bir kurtarıcı düzen niteliği kazandı. Öte yandan 'ideali' dinin elinden kurtarmakla övünen devlet, kendisini bu konuda tek yetkili ilan ederek kendi mekanizması içinde üretilmiş olan pozitivist bir toplum modelini 'doğru' yaşama biçimi olarak topluma empoze etti.

Laikleşme süreci aynı zamanda bir etnik temizlik ve asimilasyon dönemiyle çakışmıştı. Gayrımüslimler azalırken yeni etnik kimlik müslümanlık üzerine bina edilmekteydi. Böylece devlet hiçbir zaman çözemediği bir ikilemle karşı karşıya kaldı: Bir yandan İslamiyeti 'milletin' meşru referanslarından biri olmaktan çıkarmaya çalışıyor, öte yandan uluslaşma yolunda attığı her adımla bu referansa muhtaç hale geliyordu. Bu ikilemin sonucu olarak dinin topluma terkedilmesi imkansız hale geldi ve devlet dini denetleme zorunluluğu duydu. Ne var ki bu siyaset varolan çıkmazı daha da derinleştirdi, çünkü İslamiyetin bir düzenleme mekanizması olarak kullanılma çabası - örneğin Diyanet İşleri - dinin devletle toplum arasındaki ara katmanda yerleşik hale gelmesine ve uzun dönemde dinin siyasallaşmasına katkıda bulundu. Bu siyasallaşma kaçınılmaz olarak çatışmacı eğilimler gösterdi, çünkü Sünni toplulukla devlet arasında önceden var olan sosyolojik bağlar kopmuştu. Artık İslamiyet devletle Sünni cemaat arasında zımni bir toplumsal sözleşme oluşturmuyor; karşılıklı hak ve yükümlülüklere işaret etmiyordu. Şimdi bu ilişki içeriği devlet tarafından tanımlanmış olan ve kişiyi devlete bağımlı bir varlık olarak tanımlayan 'vatandaşlıkla' kurulmaya çalışılıyordu. Din artık meşru bir hak arama alanı da değildi. Din kişinin temel bir hakkı olsa da, bu hakkın kullanımı o denli kişisel olarak tanımlanmıştı ki hiçbir kamusal eylemin çerçevesini oluşturamıyordu. Nihayet din artık devletle toplum arasında paylaşılan bir değer de değildi. Devletin dini karşısına alan tutumunun doğal sonucu olarak, zaman içinde din toplumun devlete karşı olarak kullanabileceği bir değer olarak algılandı ve bunun sonucunda siyasetin elinde araçsallaştı.

Hem devletle toplum arasında meydana gelen boşluğun doldurulması, hem de devletin toplum karşısındaki meşru-

iyetinin sağlanması ise laikliğin görevi haline geldi. Ancak her iki alanda da laiklik dinin püskürtülmesiyle alan kazanıyor ve dinin rakibi olarak algılanıyordu. Bu ise laikliği dinselleştirdi ve özellikle kemalizmle birlikte laiklik peygamberi, mabedi, kutsal metinleri, ritüelleri ve havarileri olan dünyevi bir inanç sistemine dönüştü. Böylece laiklik İslamiyetin hükmünü icra ettiği dört temel alandan ikisini, yani bireysel anlam dünyasını ve toplumsal ahlak anlayışını kamu sahasının dışına iterek toplumun şekillendirilmesi sürecinin dışında bıraktı. Diğer bir deyişle bu değerler geleceğin Türkiye'si oluşturulurken dikkate alınmadığı gibi, bu temelde yükselen talepler de baskı altına alındı ve ideolojik olarak mahkûm edildi. Buna karşılık devlet diğer iki alanda, yani devletin ideolojik dayanaklarında ve kamu sahasının saptanıp biçimlendirilmesinde İslamı külliyen mahkûm eden ve yerine kendi otoritesinden kaynaklanan norm ve idealleri yerleştiren bir tutum sergiledi. Kamu sahası özel alan aleyhine olarak genişletildi ve her ilave alana devlet tarafından el kondu. Tevhid-i Tedrisattan Şapka Kanununa kadar bir dizi 'reform' gerçekte kamu sahasının devlet lehine genişletilmesinin ifadesiydi.

Ne var ki Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine geçişin başlıca yapı taşı olan laiklik devletle din arasındaki bağı ortadan kaldırırken; devletçiliğin kesintisiz bir süreç olarak işlemesi bu iki unsur arasında yeni bir geçişliliğin de yolunu açmış oldu. Diğer bir deyişle laiklik bir hakemlik müessesesi olamadığı gibi, devletin kontrolünde ve toplumun bir kesimiyle paylaşılabilecek bir ideolojiye dönüştü. Böylece ortaya bilinçli olarak yerleştirilen yeni bir yaşam biçimi ve ahlak anlayışı çıktı. Zaman ve eğitim ise bu anlayışı bazı kesimler için sıkı sıkıya sarılınacak bir gelenek haline getirdi. 'Laik' kesim kendisini 'modern', 'ileri' türünden kelimelerle tanımladı ve geleneksel kesimden

farklılığına dayanarak 'Batılı' olduğunu sandı. Çünkü Türkiye'deki laikliğin arka planında yeralan pozitivizm gerçekliği 'doğru-yanlış' şeklinde ikili bir model içinde algılama eğilimindeydi; ve geleneksel kesimden farklılığı 'laik' kesimin kendisini otomatik olarak 'Batılı' statüsüne koymasına yolaçtı.

Oysa laiklik Batıda farklı bir zihniyet içinde yeşerip serpildiği için, orada atılan adımların Türkiye'ye transferi aynı anlamı taşımıyor ve aynı sonuçları yaratmıyordu. Örnek alınan Fransa'da laiklik Kiliseyi devlet mekanizmasının dışına iten bir sistem olduğu kadar, devleti inanç sistemleri karşısında nötr kılan da bir sistemdi. Türkiye'de ise devlet dini kendi dışına iterken, 'laikliği' din karşıtlığına kadar giden bir tür inanç sistematiği olarak algılamış; 'laiklik' neredeyse bir din reformu haline gelmişti. Bu nedenle Türkiye'de laiklik hiçbir zaman Batıdaki muadillerine benzemedi; üstelik dini devletin dışına itmekte de aciz kaldı. Çünkü devlet bir hakem olamayıp dine karşıt bir algılamaya dayanarak dini denetim altında tutmaya yeltendikçe, dinsel tercih ve aktörlerin devletin içinde kendilerine kanallar açmaları imkanı doğdu. Dolayısıyla devletin dini araçsallaştırmaya yeltenmesine paralel olarak, dinsel talepler de devleti kendi hedefleri için bir araç olarak algıladılar. Sonuçta din ve devlet Osmanlı'daki gibi bir kez daha içiçe geçmiş oldular. Ancak bu sefer ikisi arasında işlevsel ayrılığa ve statüye dayanan bir uyum değil, biribirini kullanmaya yönelik bir çatışma ilişkisi oluştu.

Bu sonucun temel nedeni Osmanlı modernleşmesinin relativist bir dönüşüme neden olamayıp, sadece ataerkil zihniyetin mahküm edilmesi noktasına teksif olmasıdır. Bunun bir süreç meselesi olup, Batı benzeri bir relativizmin zaman içinde doğabileceği savı tamamen gerçek dışıdır ve poziti-

vist bakışın yüzeysel anlam dünyasını yansıtır. Çünkü bu topraklarda algılandığı şekliyle laiklik, devleti tüm meşruiyet kıskaçlarından kurtarma iradesinin ve projesinin bilinçli bir aracıydı. Diğer bir deyişle laiklik toplumsal düzlemde bir özgürleşme hareketinin değil, devletin kendisini dinden ve dolaylı olarak toplumdan özgürleştirme çabasının taşıyıcısıydı. Laikliğin salt ataerkil anlam dünyasının yıkılması olarak tanımlanması, onunla birlikte yaşamakta olan diğer zihniyetin, yani otoriter anlayışın alan kazanmasına ve toplumsal yapıyı egemenliği altına almasına neden oldu. Bu nedenle Türkiye'deki laiklik de ancak otoriter bir laiklik olabildi ve inanç alanında norm koyma hakkını devlete teslim etti.

Laikliğin 'dinin devlete karışmasını' engelleyici bir 'reform' gibi sunulması gerçekliği çarpıtmaktaydı. Çünkü Osmanlı'da da din devlete karışmıyordu ve dinsel bir meşruiyet çerçevesinin içinde yer alması devletin hareket alanını pratikte kısıtlamıyordu. Ne var ki bu gevşek çerçeve bile devletin sınırlarını çizen başka bir gücün varlığına işaret etmekteydi ve dinsel meşruiyete sahip gözüktüğü anda toplumun da bu gücü devlete karşı öne sürme 'hakkı' doğmaktaydı. 'Laiklik' bu meşruiyet çerçevesini yıkarken, toplumu da devlete bağımlı kılmış oldu; çünkü toplumla devlet arasındaki denge tek yönlü olarak devlet lehine bozuldu. Osmanlı'dan Cumhuriyete modernleşme projesinin taşıyıcısı olan insanlar böyle bir makro dizayna sahip olmasalar da; hem uluslaşmaya doğru giden çizginin gerekleri, hem de bu taşıyıcıların yönetme iradeleri otoriter laikliği bir 'tercih' haline getirdi.

Bu tercihin altında farklı nedenler vardı. Belki de sonuçta en belirleyici olanlar, meşruiyetin kaynağını değiştirme zorunluluğuyla devletin dine müdahalesini doğal hale getire-

cek bir anlayışın yerleştirilmesydi. Bu sayede devlet 'meşru' bir şekilde özgürleşti ve kendisine yönelecek muhtemel tehditlerin mecrasını denetimine aldı. Ancak bunların altında daha yaygın olarak toplumun bir bölümünce de benimsenmiş olan naif bir 'aydınlanma' arzusu ve modernleşme talebi bulunmaktaydı. Ne var ki otoriter zihniyetin rakipsizliği ve relativist bir anlayışın yoksunluğu altında, toplumsal talepler devletin politikasını gerçekleştirmesine ortam sağlayan bir arkaplana dönüştüler. Kazandığı yeni meşruiyeti arkasına alan devlet hem kendisini sorgulama dışı kılan bir mekanizma yarattı, hem de kendisine destek veren toplumsal kesimleri kültürel açıdan devlete bağımlı hale getirdi.

Böylece 'modern' Türkiye'nin oluşma sürecinde otoriter laiklik birbirine bağlı beş işlev gördü. Her şeyden önce toplumsal yapının merkezileştirilmesinin aracı oldu ve merkeziyetçiliği meşrulaştırdı. Buna bağlı olarak cemaat içi otorite odaklarının güç yitirmesine ve bu otoritenin toplumsal etki alanı dışına taşınarak merkezde yoğunlaşmasına neden oldu. Bunun sonucunda toplumla devleti birbirinden ayırırken toplumu homojenleştiren bir dinamik yaratıldı. Toplumla devlet arasında yaratılan ikili hiyerarşi temel yönetim meselelerini arada kalan kamu sahasına taşıdı ve kamu sahası geçmişin ideolojik 'kalıntılarından' temizlenerek, devletin topluma biçtiği normlara ve hareket alanına uygun biçimde yeniden tanımlandı. Ve nihayet eski nizamın ruhunu teşkil eden Osmanlı anlam dünyası parçalanarak yerine 'modern' ile 'geleneksel' olan arasında; ancak aynı zamanda son kertede otoriter ile ataerkil olan arasında çatışmacı bir zihni yapı yerleşti. Bu son nokta gözönüne alındığında Türkiye zihniyet gerilimi açısından Aydınlanma öncesi Batının durumuna gelmiş oldu.

Dolayısıyla Türkiye'nin laikleşme ve modernleşme macerası anakronik bir zemine oturdu. Toplumsal yapının dönüşümüne yönelik araçlar Batının taklidiyken, bu araçlar Batıdakine benzer bir işlev görmediler. Çünkü Batı modernleşmesinin taşıyıcı zihniyeti olan relativizmden nasibini alamayan Türkiye, aterkilliği ezme uğruna otoriterliğe teslim oldu. Batının değişime açık dinamiğini sağlayan çatışmacı ikili yapısı böylece modernleşmeye yolaçan bir unsur olarak değil, modernleşmenin sonucu olarak yaşandı. Ne var ki ortaya çıkan bu ikili model bile Batının modernite öncesi haline benzemiyordu. Batıda farklı zihniyetlerin 'eşdüzeyli', dengeli ve birbirinden bağımsız birliktelikleri sözkonusuyken; Türkiye'de zihniyetlerden biri ötekini kabuğu altına alan bir sistem yaratmıştı. Bu açıdan 'modern' Türkiye Osmanlı'nın tersyüz edilmesiydi. Ataerkil kabuk altında yaşayan otoriter bir siyasi alandan, otoriter zihniyetin egemenliği altına alınmış ataerkil 'kurtarılmış bölgelere' geçildi. İlahi referansın gücüyle işlevsel kılınmış olan uyum ise, yerini ilahi ve dünyevi referansların birer alete dönüştüğü dışlayıcı bir çatışma anlayışına bıraktı.

Laikliğin 'modernlik' bağlamında neden olduğu en önemli işlevlerden biri devletin toplumdan kopma meşruiyetinin sağlanması ise; muhakkak ki bir diğeri de toplumsal düzlemde 'eşitlik' fikrinin ve uygulamalarının içselleşmesiydi. Osmanlı millet sisteminin içsel hiyerarşik yapısının kırılmasıyla, bireyler üstündeki cemaatsal baskılar da 'sulandı' ve bireylerin kendi cemaatleri dışında tüm toplumun bir ferdi olarak tanımlanması mümkün oldu. Böylece devlet önünde 'eşitlik', 'özgürlüğün' de yolunu açmış; onun önkoşulu haline gelmiş oldu. Dolayısıyla modernleşmenin getirdiği 'özgürlük' kendi içinde çelişkili gibi gözüken, ancak otoriter zihniyet altında birbirini besleyen ikili bir nitelik arzetti. Bireyler toplum içinde cemaatlere karşı hukuken koru-

nurken, devletle karşı karşıya geldiklerinde hukuk devletin koruyucusu haline geliyordu. Diğer bir deyişle devlete bi-at ve bağımlılık, cemaatin baskısından kurtulmanın diyetiydi. Bu nedenle 'modernlik' eşitliği bir yönüyle de olsa sağlar gözükürken, adaleti feda etti. Çünkü adalet ve onun dayandığı ahlaki temeller ya ilahi dinlerden ya da insanlığın evrensel demokratlık birikiminden türetilebilirdi. Oysa 'modern' Türkiye kendisini zaten ilahi olandan koparark tanımlamaktaydı ve demokrat damarlarla da tarihsel olarak hiçbir kesişme yaşamamıştı.

Osmanlı anlam dünyası ise tamamen ters bir algılama üzerine oturmaktaydı ve bu nedenle modernleşme birçok insan için reel bir kaybı ifade etti. Osmanlı anlam dünyası her şeyin ezeli ve ebedi olarak yerli yerinde olduğu bir ilahi düzen anlayışından beslenmekteydi. Dolayısıyla karşımızda nihai şeklini almış 'adil' bir evren ve toplum yapısı bulunmaktaydı. Adaletin ilahi referanslar sayesinde insana sunulduğu bu dünyada, her kişiye de yeteneği ve aklı oranında bir özgürlük alanı bahşedilmişti; ve kişi adaletin çerçevesi içinde kaldığı, yani ilahi düzene rıza gösterdiği sürece özgürlüğe de hak kazanıyordu. Diğer bir deyişle Osmanlı anlam dünyasında özgürlüğün nihai referansı ve kaynağı adaletti. Bu kavrayış içerisinde modern anlamıyla eşitliğin yeri yoktu, çünkü ne ilahi ne de dünyevi anlamda 'eşitlik' diye birşeyin olmadığı apaçıktı. Böylece özellikle islami referanslarla yaşayan kesimler için 'eşitlik', 'adaletsizlik' anlamına geldi; ve eşitliğin sağladığı kısmi özgürlüğe karşılık, adaletin kaybedilmesinin yolaçtığı bir bedel ödendi.

Bu nedenle laiklik Osmanlı toplumsal yapısına nüfuz edemedi. Laikliğin otoriter zihniyetin kuşatması altında kalması, onu Osmanlı anlam dünyasının antitezi olarak somutlaş-

tırdı; ve 'laiklik' modernleşen Türkiye'nin gelişme dinamiğininde bir ayakbağı haline geldi. Çünkü bu laiklik anlayışı ne toplumun geleneksel kesimlerinin modernleşme sürecine uyumlu bir şekilde katılımını sağlayabildi; ne de 'laik' kesimlerin Batının evrensel modernitesine ayak uydurabilmesini. Aksine geleneksel kesimler otoriter laiklik yorumunun etkisiyle, modernleşmeci zihniyete tepki duydular ve toplumsal yapıda çatlamalara yolaçabilecek paralel iktisadi, sosyal ve kültürel örgütlenmelere gittiler. Bunun anlamı geleneksel kesimin modernite dışında veya 'öncesinde' kalmakta olduğu değil; bu kesimin devletin çizdiği yolun dışında kendi modernitesini yaratmakta olduğuydu.

Öte yandan otoriter laiklik Batılı anlamda 'modern' bir laik kesim yaratmakta da aciz kaldı. Çünkü Batıdaki modernliğin temel ayırıcı özelliği, kendini belirsizliğe açık tutabilen bireylerin yaratılmasıydı. Özgürlük, bu belirsizlik karşısında atılacak adımlarda kişisel tercihlerin ve insan iradesinin temel belirleyici olduğu anlayışından güç alıyordu. Diğer bir deyişle Batıda birey geleceği kendisi kuran, ancak bir toplum içinde yaşamaktan dolayı geleceğin belirsizliğine baştan razı olan bir varlık olarak tanımlanmaktaydı. Bu anlayışın sonucu olarak, özgürlük kullandıkça gelişen ve gelecekteki kullanım sınırları hem belirsiz, hem de insani iradeye terkedilmiş bir tasarruftu. Oysa 'modern' Türkiye'nin oluşma süreci, kendine verilen özgürlüğün sınırlarına mahküm bir birey yarattı: Özgürlüğü tartışmayan, kendisine devlet tarafından bahşedilmiş olan özgürlük alanı içinde kalmayı kabullenmeye hazır bir birey. Dolayısıyla gerçek anlamda özgür bireyler ve özgür bir toplum doğmadı. Zihniyet bağlamında ele alındığında Türkiye'deki laiklik ve modernleşme, geleneksel dünyanın durağanlaştıran kabullerini pozitivizmin kalıpçı dar görüşlülüğüyle ikame etmiş oldu.

tanzimattan bugüne merkeziyetçiliğin dayanakları ve fikri temelleri

Bazı kavramlar vardır, karşısında nötr kalamazsınız. Elinizde olmadan içinizden olumlu olumsuz duygular uyandırır. 'Merkez' de bu kavramlardan biri. Otoriter bir kamu yönetimi geleneğine sahip ülkemizde bu sözcük; sıradan insanların ulaşamayacağı, neredeyse esrarengiz bir güç dünyasını sembolize edegeldi. Ancak insanlarda bir tür korku ve tedirginlik yaratmasına karşın, aynı gelenek temelde 'merkezlere' olumlu özellikler atfetmemize yol açtı. Belki bunda Osmanlı'nın cemaatçi yapısı da etkili oldu. Ne de olsa Batı usülü atomize bir bireyselleşmeye kıyasla kendi küçük merkezlerimizin olmasını ve referanslarımızı ona dayandırmayı hep yeğledik. Bu nedenle 'merkez' kavramı bizler için hep otorite, güç, sağlamlık, ketumiyet türü imgeler yüklendi. Bir güven odağı olarak algılanması, 'merkeze' bağımlılık da yarattı. Kısacası, kendi gündelik hayatlarımızın tanziminde gereksindiğimiz maddi/manevi merkezler; bizatihi merkeze ontolojik bir öncelik vermiş oldu. Bugün bile anlam dünyalarımızda merkezler veridir. Onlar sanki ezeli ve ebedi olarak 'orada' durmaktalar. 'Çevre' ise merkezden doğar, doğmasa bile ona bağımlıdır, veya en azından ona göre tanımlanır.

Oysa olaya sırf mantıksal açıdan yaklaşsaydık, merkezi sonradan tanımlanan bir kavram olarak ele almamız gerekecekti. Çünkü merkez, var olan bir çeşitliliğin içinde belirli bir kritere göre oluşturacağımız bir eksen gerektirir. Örneğin diyanet işleri de ilgili birçok görüşün olduğu bir yerde, herhangi bir laiklik tanımını ölçüt olarak alıp tüm görüşleri üzerine yerleştireceğimiz bir eksen oluşturabiliriz. Görüşlerden bazıları uç noktalar olarak yorumlanacak, bazıları ise sözkonusu eksenin merkezini oluşturacaktır. Diğer bir deyişle mantıksal açıdan merkez, reel durumdan hareketle ulaşılan ve bazen de sadece teorik bir anlam taşıyan bir tanımlamadan öteye gitmez.

Ne var ki bizim anlam dünyamız bu konuda mantıksal yaklaşımı dışlar. Bizler için merkez, çoğu kez boş bir sayfaya konmuş bir ilk noktadır. Dolayısıyla tüm sayfayı tanımlayan da odur. Yani realiteden hareketle oluşmaz; tam tersine dışardan bir veri olarak sisteme girer ve realiteyi oluşturur. Tarih boyunca bu uygulamayı yadırgamadığımız bir gerçekse de, ilginç olan merkezin bu belirleyici gücünün 'modern zamanlarda' daha da artmış olmasıdır. Osmanlı düzeni, devlet mekanizmasının mümkün olduğunca toplumsal bağlardan bağımsız olarak oluşturulmasını öngörmekteydi. Devşirme usülünün 17 yüzyılın ikinci yarısında bozulmaya yüz tutmasına karşın, devletin 'korunmuş' bir alan olarak yaşatılma çabası Tanzimata kadar sürdü. Kamu alanında fazlasıyla despot bir hüviyet arzeden Osmanlı'nın toplum tarafından tahammül edilebilir bulunması ise; bu kamu alanının son derece dar tutulmasıyla mümkün oldu.Toprak ve asker dışında tüm konularda cemaatsel yapıları teşvik eden ve toplumsal dengeyi bu cemaatlar arasında oluşturan Osmanlı; kamu alanının önemli kısmını da bu cemaatlerin iç meselesi haline getirerek, bizzat toplumsal aktörlere teslim etmişti. Diğer bir deyişle ataerkil toplum-

sal yapı ile otoriter devlet mekanizmasının dengesi kamu alanının bölünmesi ile sağlamlaştı. Böylece özel hukuk ve gündelik hayat cemaat içi bir çerçevede tanımlanırken, devlet de kendi önemsediği alanların mutlak hakimi olmayı başarmıştı.

Dolayısıyla Osmanlı hem despotik bir devlet, hem de çok merkezli bir toplumsal yapı yaratmış oldu; ve muhtemelen devletin uzun süre yaşayabilmesi bu çokmerkezlilik sayesinde gerçekleşti. Bu cemaatsal merkezlerin üç önemli avantajından sözetmek mümkün gözükmektedir. Herşeyden önce bu merkezler bireylerin 'yakınındaydı' Bilinmez bir hikmetle karar verebilen ve her an her türlü kararı alabilecekmiş intibaını yaratan devlete karşılık olarak; ister iktisadi (lonca) ister toplumsal (millet) tüm cemaatsal yapılarda, cemaat liderleri cemaatin içinde yaşayan, tanınan, ilişki kurulabilen insanlardı. Bu nedenle de etkilenebilirlikleri söz konusuydu. Üstelik cemaatsal yapılar iki önemli özellik daha sergileyerek etkileme imkanının alanını genişletiyordu. Bu yapılar hiyerarşik olmaları nedeniyle herkesin, en alt seviyedeki insanların bile, bir üstlerine erişerek taleplerini iletebilmelerini sağlıyordu. Ayrıca ataerkil zihniyetin uzantısı olarak cemaat yapıları enformel ilişkilere de olanak tanıyarak, merkeze yaklaşmayı mümkün kılabiliyordu.

Ulaşabilir olmanın yanında, cemaatsal merkezlerin ikinci avantajı, kararların neye dayanarak verildiğinin topluma açık olmasıydı. Çünkü cemaat içi kodlar ve ölçütler o cemaatin üyesi olan herkese daha baştan açık hale getirilmişti. Bu nedenle alınan kararları anlamak, tartışmak ve eleştirmek mümkündü. Hiyerarşik yapı nedeniyle değiştirilmesi neredeyse olanaksız olsa da, kararların tartışılabilmesi bir içselleşme süreci yaratabilmekteydi. Diğer bir deyişle ce-

maatsal merkezler, rasyoneli topluma açık olan karar mekanizmalarına sahipti ve bu kodların dışında bir karar alındığı zaman da cemaat, en azından bu kararın yanlışlığını konu ederek, kendini dolaylı yoldan merkezin bir uzantısı haline getirebilmekteydi.

Merkezde ortak kodlara sahip olunmasıyla doğrudan bağlantılı olarak, cemaatsal merkezlerin üçüncü bir avantajı mevcuttu. Bu ortak kodlar hemen hemen her zaman paylaşılan bir geleneğin uzantısıydı. Merkezin değerleri cemaate empoze edilmiş bireysel veya grupsal tercihler değil, tüm cemaatin merkez aktörlerden bağımsız olarak sahip olduğu değerlerdi. Bu açıdan her cemaat Osmanlı bütünlüğünün küçük çaptaki bir izdüşümüydü. Yapı bir bütün olarak ele alındığında, devletin topluma karşı mutlak bir egemenliği mevcutken; bu egemenliğin meşruiyeti, devletin de üstünde olan ve üstelik devletin toplumla paylaşmakta olduğu, dinsel bir inanç sisteminin varlığından kaynaklanmaktaydı. Diğer bir deyişle Osmanlı'da devletin gücü, ancak toplumsal değerlerin bir bölümünün bir üst kod olarak kabul edilmesiyle meşru hale gelmekteydi. Aynı şekilde cemaat içinde de merkezin meşruiyeti, cemaatsal değerlerin paylaşılmasına dayanmaktaydı ve cemaatsal merkezin otoritesi bu sayede doğal hale gelmekteydi.

Açıktır ki cemaatsal merkezler bu açıdan devlete kıyasla çok daha sağlam bir tabana sahipti. Farklı kültürel kodlara oturan ve aralarında menfaat çatışmaları bulunan cemaatlerin tepesinde bir konuma sahip olan devlet, bu cemaatlerin bazılarını kayırmak zorunda kalmaktaydı ve nihai meşruiyetini de Sünni/Hanefi cemaatin kodlarında aramaktaydı. Oysa cemaatlerin böyle bir sorunu yoktu. Her cemaatsal merkez homojenize olmuş ve sindirilmiş bir kültüre dayandığı ölçüde 'hakiki' bir merkez oluşturmaktaydı.

Uzantıları günümüze kadar gelen tek farklılık Sünni/Hanefi cemaat açısından geçerliydi. Çünkü bu kesim hem birçok milletten biri, hem de devletle aynı kodu paylaşan milletti. Bu nedenle Sünni/Hanefi kesim bir yandan cemaatlerin oluşturduğu hiyerarşinin tepesine oturarak ayrıcalıklı bir yer işgal ederken, öte yandan hiçbir zaman tam olarak nüfuz edemediği devleti kendi merkezi olarak kabullendi. Diğer bir deyişle Sünni/Hanefi millet tüm diğer milletlerden daha imtiyazlı oldu, ancak bu imtiyazı kendi merkeziyle daha çatışmalı bir ilişki içinde yaşamak zorunda kaldı. Bunun sonucunda devleti sahiplenen ancak devletle arasında belirli bir yabancılaşma olan bir cemaat oluştu.

Ancak her halükarda ve Sünni/Hanefi cemaatin bu ikircikli durumuna rağmen, Osmanlı'da 'merkez' toplumun dışında oluşarak empoze edilen bir kurumsal yapı ima etmiyordu veya en azından böyle bir anlam içermiyordu. Kamu sahasının bölünmesi ve genişçe bir kısmının cemaatler arasında paylaşılması, her cemaatin kendi 'doğal' merkezine sahip olduğu bir düzenleme yaratmaktaydı.Bu açıdan Osmanlı'daki merkez tanımı mantıksal tanıma epeyce yakın olup, hiyerarşik bir otoriteye dönüşerek bir düzenleme cihazı oluşturmasıyla da teoriden pratiğe geçişi sağlamaktaydı. Başka bir ifadeyle her cemaat için 'merkez', ortak bir ideolojik atmosferin taşıyıcısı ve uygulayıcısıydı. Bu özelliğinden ötürü de hiyerarşik bir yapının tepesine oturarak otoriter bir anlayış içinde davranması yadırgatıcı değildi. Toparlarsak klasik Osmanlı nizamı, her biri kendi içinde hiyeraşik yapılara sahip cemaatlerin, büyük ve gevşek bir hiyerarşi oluşturmaları ve en tepelerine de devletin oturmasıyla ortaya çıkıyordu. Hem yapının bütünü hem de tüm alt kümeler ataerkil bir topluluk ve otoriter bir merkezden oluşuyor; ancak her bir birimde merkez cemaat ilişkisi dinsel ve/veya geleneksel kodlara dayanan ataerkil bir

meşruiyet kabuğu altında işlev görüyordu. Böylece hem 'merkezlerin' otoriter yaklaşımı meşru hale geliyor, hem de cemaatler kendi değer sistemleri çerçevesinde bir özgürlük alanına sahip oluyorlardı.

&&&&&&&&&&&&&

Tanzimatla birlikte şekillenerek Cumhuriyetin kuruluşuna kadar giden süreç, söz konusu ataerkil meşruiyet kabuğunun yırtılmasını ve otoriter odakların bizatihi kendi meşruiyetlerini yaratmalarını ifade eder. Otoriter zihniyetin egemenliğinin yolaçtığı homojenleştirme etkisi ise Osmanlı toplumsal yapısını çok merkezlilikten tek merkezliliğe doğru yönlendirmştir. Tanzimatla başlayan sistemli ve çok yönlü batılılaşma programı, iktisadi ve idari alanlarda farklı çizgilere sahip olmuştur. Örfi uygulamanın geçerli olduğu toprak düzeninde ve genelde ekonomi alanında, görünürde bir liberalleşme söz konusudur. Örneğin mubayaa tekellerine son verilerek bu pazarlar yabancılara açılmış; et ve ekmek dışında tüm ürünler üzerindeki narhlar kaldırılmış; toprakta özel mülkiyet teşvik edilmiş; müsadere uygulaması kaldırılarak muhtemel servet sahiplerinin can ve mal güvencesi sağlanmış; sonuçta başarılı olunamasa da, iltizam usulüne son verilmek istenmiştir. Ne var ki bu adımlar zaten tıkanmış olan ve işlemeyen bir yapının yeniden işlevsel hale gelmesi için kaçınılmaz gözüken kararlardır.Tanzimatı hayata geçiren paşalar güçlü bir devletin güçlü bir iktisadiyet gerektirdiğinin farkındaydılar ve Batı örneği, güçlü bir ekonominin liberalleşmeye dayandığını ima ediyordu. Ayrıca liberalleşme yönünde bu tür adımlar, Batının Osmanlı üzerindeki baskısını azaltacak ve Osmanlı devletine daha geniş bir hareket sağlayabilecekti. Üstelik alınan bu kararlar var olan durumun radikal bir değişimini de ima etmiyordu. Tam aksine ekonomik düzlemde işler

kontrolden çıktığı için, yeni düzenleme çoğu yerde zaten mevcut durumun hukuken de tasdik edilmesi anlamını taşıyordu.

Ancak belki de en önemlisi bir miktar liberalleşmenin Tanzimat zihniyetinin devlet tassavvurunu desteklemesiydi. Bu, tüm ülkeyi iktisadi açıdan homojenize eden güçlü bir merkez anlamına gelmekteydi. Nitekim 1840'lı yıllarda ilk kez standart bir sikke yaratılarak tek para sistemine geçilmeye çalışıldı, ağırlık ve uzunluk ölçüleri standardize edildi, tüm gelir ve giderleri biraraya getiren tek bütçe uygulamasına geçildi ve tüm memurlara devletten doğrudan maaş verilmeye başlandı. Diğer bir deyişle tüm ekonomik yapının, merkezden denetlenebilen ve tek bir sistematik içinde kayda alınabilen homojen bir alan olmasına çalışıldı. Dolayısıyla liberalleşme yeni bir zihniyetin habercisi olmaktan ziyade, güçlü bir devlet mekanizması yaratmanın aracı olarak algılandı. Bu nedenle de liberalleşmenin sınırı merkezi devleti tahdit ettiği noktada bitmekteydi. Örnağin posta hizmeti bir tekel olarak yaratıldı ve hiçbir zaman bu konuda geri adım atılmadı. Devlet iktisadi aktörlerin birikim yapma yollarını açar gözükürken, bu uygulamalar genelde bürokrasinin servet yapmasına yol açtı; esnaf düzeyinde ise böyle bir kaygu taşınmadığı gibi, avarız sandıklarına bile el konarak, bu kesimlerin birikimi engellendi.

İdari alanda ise, daha doğrudan bir şekilde tek merkezli bir devlet yapısına yönelik adımlar atıldı. Her şeyden önce eyaletler, kapsadıkları toprak alan daraltılarak daha küçük ve dolayısıyla daha kolay yönetilebilir vilayetlere dönüştürüldü. Bu vilayetlere askeri yönetici ile eşdüzeyli birer vali atanarak, yönetimde sivil/asker dengesi gözetildi ve iki otorite arasında simetrik bir yapılanmaya gidildi. Bu simetri sadece yerel düzeyde tutulmayarak tüm hiyerarşik yapı

içinde geçerli hale getirildi. Başka bir ifadeyle iki hiyerarşi arasında her pozisyonun tekabül ettiği, maaş ve prestij açısından birbirine denk pozisyonlar yaratılmış oldu. Bu yatay homojenizasyon, dikey bir standartlaşma ile de desteklendi. Sivil ve askeri hiyerarşiler formel yapılar kazandılar, terfi ve tayinler bir sistematiğe bağlandı. Bunların yanında düzenli bir kayıt sistemi başladı, idari binalar ve ofisler kuruldu. Tüm idari yapının yeniden tanımlanması ve organize olmasıyla bütünleşen bu merkezi ve tekçi hiyerarşi, modern bir devlet yapısı yaratırken kaçınılmaz olarak cemaatsal düzeni de sarstı. Örneğin vakıflar ve köylere verilmiş derbentçilik (yolların korunması ve kullanılır halde tutulması) cinsli birçok hizmet merkeze alındı; ve cemaatsal yapıların bu türden iktisadi dayanakları ortadan kaldırıldı.

Dolayısıyla Tanzimat reformcularının temel kaygusu devletin yeniden güçlü bir hale getirilmesiydi. İktisadi ve idari açıdan homojenizasyon ve standardizasyon anlamına gelen bu yeni yapılanma ise tek merkezli bir hiyerarşik yapıya yol açıyordu. Bu nedenle Tanzimat dönemi, ataerkil toplumsal yapının hassas dengesini bozdu ve cemaatlerin içe dönük nizamını uygulanabilir olmaktan çıkardı. Ancak bu yöndeki en büyük darbe şer-i alanda ve özellikle millet sisteminde vuku buldu. Hukuk ve eğitim konularında devlet var olan sistemi ortadan kaldırmamasına karşın, batılı ve laik uygulamaları paralel bir şekilde başlattı. Nizamiye mahkemelerinin kurulmasıyla şer-i alan daraltıldığı gibi; noterlik, avukatlık gibi kurumların yerleştirilmesi sistemin islami temeldeki mantığını sarstı. Aynı şekilde eğitimde de laik bir okul sistemi oluşturularak eski yapıdan tamamen bağımsız alternatif bir öğrenim süreci mümkün kılındı.

Bu reformlar toplumun gündemine, ataerkil yapıyı temelinden sarsan üç tür eşitlik fikri soktu. Bunlardan ilki müslim

ve gayrimüslimlerin kanunlar önünde eşitlenmesiydi. Bu anlayış, sadece suç işlemiş veya kanun önünde hak arayan kimselerle sınırlı kalmayıp, ataerkil nizam-i aleme ideolojik bir darbe vurdu. Çünkü kanun önünde eşitlenmek, yaşam biçimlerini karşılıklı olarak belirleyerek 'doğal' bir nizam yaratmış olan kadim zihniyete aykırıydı. Bu zihniyet gayrimüslimlerin müslümanlar aleyhine şahitlik yapmalarına cevaz vermemenin yanında; onu tamamlayacak şekilde gayrimüslimlerin mezheplerine göre örneğin farklı renkte şapka, ayakkabı giymelerini öngörüyordu. Bunun anlamı, müslümanlara ait renklerin gayrimüslimlere yasaklanmasıydı. Ayrıca kamu sahasında karşı karşıya gelindiğinde gayrimüslimlerin yol hakkını müslümanlara vermek, o geçene kadar attan inerek yürümek gibi 'saygı' yükümlülükleri vardı. Oysa Tanzimat reformları, dolaylı olarak bu doğallaşmış hiyerarşik yapıyı da kırdı. Adaletin kamu sahasını en yoğun biçimde temsil ettiği islami bir nizamda; adalet önünde eşitlik, tüm kamu sahasının da tekdüze ve homojen bir yapıya indirgenmesi anlamına geldi. Üstelik bireyler arasındaki bu eşitlenmenin doğal uzantısı olarak, cemaatler arasında var olan hiyerarşi de bir anda buharlaşmış oldu. Sünni cemaati en tepeye, Ortodoks Rum cemaatini ise onun hemen altına oturtan klasik kabulün ortadan kalkması, cemaatler arasındaki güç dengesini bozdu. Siyasi gücün doğrudan belirleyicisi olan cemaatsal hiyerarşinin ortadan kalkmasıyla mezhep, siyasi güce ulaşmanın aracı olmaktan da çıkıyor ve laik temelde bir yeniden yapılanma yolu açılıyordu.

Tanzimat reformlarının neden olduğu ikinci tür eşitlenme, cemaat içi hiyerarşinin erimesine yol açtı. Bu sürecin bir boyutu üst cemaatle alt cemaatler arasındaki ilişkide ortaya çıktı. Tüm Hristiyanların lideri durumunda olan Ortodoks cemaat önemli bir prestij kaybına uğrarken; kendi

içindeki alt cemaatlerde de özerkleşme eğilimi başladı. Özellikle Balkanlarda başlamış olan milliyetçi arayışlar, örneğin Bulgarların genel ortodoks cemaatten ayrılarak kendi bağımsız kiliselerini kurma arzusuna neden oldu. Rum Ortodoks kilisesi ise buna yıllarca direndi ve değişen gerçeği ancak 1941 yılında kabullenebildi. Başka bir ifadeyle ataerkil yapı sadece İslami cemaatin değil, bu topraklardaki tüm cemaatlerin ortak özelliğiydi; ve her değişim anında olduğu gibi, 19. yüzyılın Osmanlı'sında da toplumsal sistemin güç odakları değişime ortak direnç gösterdiler. Cemaat içi eşitlenmenin ikinci boyutu ise, tüm cemaatlerdeki ruhban sınıfın güç kaybına uğramasıydı. Yeni adalet ve eğitim sisteminin her türlü sosyal sınıftan insanı eşit addedmesi bir yana; yeni uygulamaların içerdiği anlayış yeni bir zihniyetin ve yeni bir yaşam biçimi anlayışının da habercisiydi. Ataerkil nizamın meşruiyetinin ister İslamiyet, ister Hristiyanlık, ister Musevilik, din tarafından sağlanması; ataerkil bağların kopmasını, dinsel otoriitenin zayıflaması süreci ile çakıştırdı. Bu nedenle tüm cemaatlere sızmakta olan laik yaşam biçimi, aynı anda cemaatsal bağların da zayıflaması anlamına geldi; ve bu bağların denetim altında tutulmasını sağlayan ruhban sınıfların geleneksel hegemonyasını yıprattı. Doğal olarak ruhban sınıfların ilk tepkisi bu değişime direnmek ve mümkünse engellemek şeklinde oldu. Nitekim, örneğin Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) kurulduğunda, gayrimüslim cemaatlerin liderleri kendi üyelerinin bu okula gitmesini yasakladılar. Çünkü bu okulda verilen laik eğitim onlar açısından cemaat içi dengeyi bozucu nitelikteydi. Değişime direnmenin netice vermediği noktada ise, cemaatlerini kaybetmekte olan ruhban sınıflar ve dinsel kurumlar bizzat laikleşerek kendilerini duruma adapte etmek zorunda kaldılar.

Nihayet Tanzimat süreci üçüncü ve temel bir eşitlemeye

daha yol açtı. Dinsel anlam dünyasının ve ataerkil toplumsal nizamın ortak tasavvuru sonucu ayrı ayrı yerleri, misyonları, görevleri, 'naturaları' olan kadın ve erkek devlet nezdinde eşit hale geldi. Böylece devlet hem laik bir adım atmakta; hem de yarattığı homojenlik sayesinde ataerkil nizam anlayışını kırmaktaydı. Adalet önünde eşit muamele görmenin, eğitim alanında aynı okul sistemine dahil olmanın yanında; belki de en önemli etkiyi 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi yaptı. Çünkü bu kanunname arazi düzenlemesi gibi örfi bir alandan hareket etmesine karşın, miras hukukuna müdahil oluyor ve böylece şer-i sistematiği bozuyordu. Mirasla eşit haklara sahip olunması, kamunun özel hukuk alanını da düzenlemeye başlaması anlamına geliyordu; ve bu düzenlemenin meşruiyeti artık dinden değil, laik bir devlet otoritesinden kaynaklanmaktaydı.

Açıktır ki müslim/garimüslim, ruhban/'laik', kadın/erkek eşitlemeleri birbirini destekleyerek ve besleyerek bir bütün teşkil etmekteydi. Bu laik açılım cemaatsal yapılar arasındaki ve bu yapıların içindeki güç ilişkilerini yıpratarak toplumu yeni bir anlam dünyası içinde homojenize etti. Laikleşme temeline oturtulmadığı takdirde ne iktisadi ne de idari reformların kalıcı olmaları güçtü. Çünkü bunlar, dayandıkları bir zihniyet olsa da, sonuçta teknik adımlar iken; laiklik doğrudan zihniyete yönelik bir darbe olma özelliği taşıdı. Öte yandan laiklik, hem Batı'daki gelişim süreci sonucu, hem de mantıksal olarak tek bir merkez; ve bu merkezden kaynaklanan tek bir hukuk düzeni gereksinmekteydi. Çünkü farklı dinsel yaklaşımların tümünü birden karşısına alabilecek ve aralarında kabul edilebilir bir denge sağlayabilecek bir mercinin yokluğunda, laiklik operasyonel olmaktan çıkacaktı. Böylece Osmanlı devleti topluma laik bir düzen empoze ederken, cemaatsal hiyerarşilere ait korunmuş alanları da ortadan kaldırdı; ve kendisini tek güç

odağı olarak ilan etmiş oldu. Şimdi resmi olarak sadece iki düzlemli bir hiyerarşi vardı ve bunun tepesinde de devlet oturuyordu.

Ne var ki yeni toplumsal hiyerarşide düzlem sayısının azalması, düzlemler arasındaki mesafenin kısalması anlamını taşımıyordu. Şimdi otoritenin temsilcisi olarak sıradan kişinin karşısında yer alan ilk kişi hem daha az ulaşılabilir idi; hem de sonuçta bir 'yabancıydı' Öte yandan hiyerarşik kademenin azalması, aynı anda bir yönetim zihniyeti farklılığı da içerdiği için, iki yönlü handikap yaratmaktaydı. Geçmişte cemaat içi haksızlıklara karşı nihai bir üst otorite güvencesi varken, bu şimdi ortadan kalkmıştı. Buna karşılık yeni düzenlemeler sonucu kişinin karşısındaki resmi muhatap hem daha güçlüydü, hem de arada hiçbir tampon kalmamıştı. Daha temelde ise, her cemaat içindeki birçok insan için özgürlük alanı genişlemeyip, aksine daralmıştı. Kendi yaşam biçimlerini ve ahlak anlayışlarını kamu sahasına taşımaya alışık olan; ve böylece kendilerine ait bir kamu sahasının varlığını bir hak olarak algılamış olan kesimler, bir anda bu hakkın ellerinden alındığını gördüler. Nizam-ı alem bozulmuş ve kişiler kendi yerlerini ve kimliklerini kaybetmişlerdi.

Doğal olarak bu boşlukta kalma durumu, her cemaat içinde sadece bir bölüm insan için geçerli oldu. Cemaatsal yapıların alt kademelerine indikçe ve meslekleri veya ilişkileri gereği cemaat dışı etkilere açık olan kesimlerde yeni duruma uyum sağlanması daha kolay olduğu gibi, yeni düzen kendine destek de yaratmış oldu. Ayrıca tahmin edileceği gibi, eski düzenin hiyerarşisinde üst konumların sahibi olan cemaatler açısından Tanzimat reformları daha sarsıcı etkilere sahipti. Dolayısıyla Tanzimatın gerçek muhalifleri Sünni cemaat, Rum Ortodoks cemaati ve özellikle bunla-

rın ruhban sınıfı oldu. Buna karşılık Sünni olmayan müslüman ve Ortodoks olmayan Hristiyanlar için, laik düzenlemeler çok daha kabul edilebilir yenilikler olarak algılandı.

Sonuçta Tanzimatın batılılaşma hamlesi tüm toplumsal cemaatleri ikiye bölmüş oldu. Böylece yeni düzen kendisine her kesimden yandaşlar yaratırken, özellikle Sünni cemaatin içe kapanmasına ve günümüze dek sürecek bir muhalefet oluşturmasına yol açtı. Çünkü reformlar Sünni cemaatin diğer toplumsal kesimler karşısındaki göreli gücünü ortadan kaldırmakla kalmıyor, tüm devlet ve toplum yapısının dayandığı meşruiyetin kaynağını da değiştiriyordu. Diğer bir deyişle, yüzyıllardan beri devletin de üzerinde bir yer verilmiş olan İslamiyet dini söylem düzeyinde yerini korurken, operasyonel açıdan devletten soyutlanıyordu. Bunun anlamı, daha önce ataerkil bir islami kabuk altında yaşamakta olan devlet mekanizmasının, bu kabuğu yırtması; ve meşruiyeti kendinden mülhem bir güç olarak, kendini yeniden şekillendirmekte olduğuydu.

Dolayısıyla Tanzimatla birlikte toplumun heterojen yapısı devlet nezdinde homojen bir hale getirilirken ve Osmanlı düzeni çok merkezli bir yapıdan tek merkezliliğe geçerken; bu tek merkezin niteliği de değişti. Otoriter zihniyetin taşıyıcısı olan devlet, şeriatın dışına çıkabildiği alanlarla ve hile-i şeriye uygulamalarının sağladığı kisve ile yetinmiyor; ve ilk kez, toplumsal nizamı İslama dayanmayan bir model içine oturtmaya çalışıyordu. Başka bir ifadeyle laiklik, Osmanlı devletinin toplumdan ve ilahi olandan özgürleşmesinin aracı olarak işlev gördü. Kimsenin tanımlama tekeline sahip olmadığı bir dinden, yani İslamiyetten kaynaklanan bir meşruiyetin yerini; bizzat devletin tanımladığı yeni bir meşruiyet alanı, yani laiklik aldı. Devletin otoriter zihniyete sahip olması ise, laikliği de otoriter bir anlayış olarak bi-

çimlendirdi. Buna karşılık otoriter laiklik algılaması devletçi zihniyeti daha da pekiştirdi. Tüm reformların devleti kurtarmak ve güçlendirmek amacına dayanması ise, laikliğin toplumsal etkisini ikinci plana attı. Çünkü önemli olan devlet açısından gerekli olanın yapılması, toplumun ise bu yeni gereklere ister istemez uymasıydı. Diğer bir deyişle bir zihniyet olarak laiklik, devletin 'malı' olarak algılandı ve yarattığı yeni kamusal alan tamamen devletin nüfuz alanı olarak kullanıldı. Öte yandan devlet için gerekli görülen laik reformların toplumdan doğmayıp, topluma 'dışardan' verilmesi; devletin laikliği bizzat sahiplenmesine, bu da toplum karşısında güçlü bir devlet ihtiyacına yol açtı.

Açıktır ki tüm bu gelişmeler Tanzimat Fermanı ile birlikte aniden ortaya çıkmayıp, en azından 2.Meşrutiyete kadar gidecek bir süreç içinde belirginleşti. Örneğin 'millet' tanımı ve statüsü var olmaya devam etti; hatta Protestan Ermeniler kendi cemaatlerini Tanzimat Fermanından sekiz yıl sonra, 1847'de oluşturdular. Ne var ki atılan adımın niteliği belliydi. Doğal olarak laikliğin ille de otoriter bir zihniyetle elele gitmesi zorunluluğu yoktur. Ancak Osmanlı devletinin zihniyeti laikliği kendi bekası için bir araca indirgedi. Tanzimat yöneticileri yapılan reformların toplum için yararlı olduğuna belki samimi olarak inandılar; ama yeni düzenlemelerin yapılma nedeni ve biçimi uzun vadede belirleyici oldu. Böylece devletçilik ve laiklik bütünleşti; ve otoriter zihniyet günümüze dek sürecek olan yeni bir devlet/toplum ilişkisini oluşturmaya başladı.

&&&&&&&&&&&&&

Tanzimatı 1. Meşrutiyete bağlayan çizgi, devlet bürokrasisi içindeki iki farklı grubun çekişmesini paralel bir şekilde izler. Genelde bürokrasinin alt kademelerinde hizmet gören

ve hemen hepsi üst düzey bürokrat çocuğu olan bir grup, Tanzimat uygulamalarından rahatsız olarak ayrımlaşmış ve sistemli bir muhalefet başlatmıştı. Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan bu grubun esasta iki itiraz noktası vardır. Bunlardan biri yönetenlerle yönetilenler arasındaki kopuş ve bunun yol açtığı sonuçlardı. Bu kopuş hem meşru görülmeyen bir istibdada yol açmakta, hem de söz konusu iki kesimin yaşam tarzı olarak tamamen farklılaşmasına neden olmaktaydı. Dolayısıyla Yeni Osmanlıların tepkisi temelde islami bir bağlama sahipti. Çünkü meşruiyet ve yaşam tarzının birlikte bir pozisyon yaratması, ancak alternatif bir referans kaynağı ile mümkündü. Neyin meşru veya hangi yaşam tarzının doğru olduğunun söylenebilmesi bir referansı gerekli kılmaktaydı ve bu, doğal olarak İslamiyette bulundu. Ancak bu islami algılama salt din olmaktan ziyade, şimdi geleneği içeriyor ve sosyal analizlerin bir boyutu olarak kullanılıyordu. Devlet ile toplumun yeniden yakınlaşmasını sağlayacak olan çare ise, İslamiyetten hareketle meşveret usulünde aranıyordu. Devletin meclis kurarak toplumuna danışması aradaki kopukluğu gidererek devlet tasarruflarını yeniden meşru hale getirecekti.

Yeni Osmanlıların Tanzimat yönetimine olan ikinci itiraz noktası ise iktisadi hayattaki 'aşırı' liberalleşmeydi. Genellikle Namık kemal'ın kaleminden yansıyan bu görüşe göre liberalizm, ülkeyi iktisaden güçlü olan yabancılara teslim ediyor, müslüman kesimin güçlenmesini engelliyor ve sonuçta Osmanlıyı bir sömürge haline getiriyodu. Devleti kurtarma ve güçlendirme amacında Tanzimatçılarla tamamen hemfikir olan Yeni Osmanlılar; bunu başarmanın yöntemi olarak liberalizmi değil, korumacılığı önermekteydiler. Çünkü müslüman kesim hem bu konularda bilgisiz hem de gerekli sermayeden yoksundu. Dolayısıyla devletin aktif bir program izleyerek ülke ekonomisini organize etmesi ve

ayağa kaldırması gerekiyordu. Böylece Yeni Osmanlılar günümüze kadar süreklilik arzedecek olan iktisadi devletçiliğin savunucusu oldular. Ancak gerçekte katı bir liberal/devletçi saflaşması yoktu ve neredeyse hiçbir zaman da olmadı. Namık Kemal ve arkadaşları için nihai amaç salt devletçi bir tutum değil, toplumsal kesimlerin yeterli güce kavuşturulabilmesiydi. Öte yandan Tanzimatçılar da, bizzat devlet eliyle kurdukları fabrikaların gösterdiği gibi, saf anlamıyla hiçbir zaman liberal olmadılar. İktisadi alan tüm Osmanlı döneminde ve Türkiye Cumhuriyetinde pragmatizmin egemen olduğu bir alandı ve devletin siyasi amaçları tarafından belirlendi.

1860'larda Yeni Osmanlılarla başlayan ve asrın sonuna doğru Jön Türk hareketiyle devam eden tartışma ortamı bir tür yarı-muhalefet çizgisiydi. Bu 'muhalifler' devlet memuru olmaya veya devletten açıktan para almaya devam ettiler ve devletin şekillenmesinde sınırlı bir aydın tartışması yarattılar. Esas amaç her zamanki gibi devletin kurtarılması ve idamesi olarak görüldü. Bu nedenle de görüş ayrılıkları toplumsal etkilere neden olamayıp, devlet içi hizip çekişmesine dönüştü; ve üstelik tüm bu çaba, merkezi ve otoriter bir devlet yapısının alması gereken şeklin belirlenmesi ile sınırlı kaldı.

Bu süreç içinde, entellektüel çerçevenin iki eski ve üç yeni kavramla şekillendiğini görüyoruz. Eski kavramlar Osmanlılık ve İslamiyettir. Ancak her ikisi de bir açılım geçirmişler ve içerik değişimine uğramışlardır. Klasik anlamıyla 'Osmanlı' tabiri sadece yönetici sınıfı betimlerken; şimdi Osmanlılık tüm toplumun malı haline getirilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle geçmişte devlet gayrimüslim topluluklarla hiçbir ortak paydaya sahip değilken; ve toplumun bir kesimi olan sünni cemaatle de tek paylaştığı şey

İslamiyet iken; onun yerini toplumun geneline uzanmaya çalışan Osmanlılık almaktadır. Tanzimat sonrasında İslamiyetin devlet/toplum bağı açısından anlamının zayıflaması onun yerine başka bir kavramı; ve reformların mantığına uygun bir şekilde, tüm toplumu kucaklayacak bir kavramı geçerli kılmaktaydı. Böylece her an parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olan Osmanlı'da devlet eliti birleştirici bir ideolojik zemin yaratmak peşindeydi. Bunun Osmanlılık olması şaşırtıcı değildir, çünkü hem var olan düzenin korunması birincil kayguydu; hem de Osmanlılığı ideolojik bir tavıra dönüştürmeye çalışanların kendileri de birer 'Osmanlı' idi - yani yönetici ve yöneten cemaate has olan üst kültürün taşıyıcıları idiler.

Tanzimat sonrasında hiçbir reformcu ya da muhalif, İslamiyeti eski ortodoks dinsel içeriği ile kullanamadı. Bu, genel bir laikleşme dalgasının reformlardan bağımsız olarak imparatorluğa sirayet etmesinin yanında; o dönem İslam dünyasının da dinde reform tartışmaları içinde olmasındandı. Böyle bir ortamda İslamiyet, bir üst retorik olarak her saftan kişinin siyasetinde koruyucu bir kabuk haline gelirken; gerçekte operasyonel gücünü hızla yitirdi. Sonuçta Abdülhamit'le birlikte dış politikada işlevsel olan bir araca ve yurdiçindeki tahakkümcü yapının dayanağı olmaya indirgendi. Öte yandan İslamiyet sadece bir din değil, bir yaşam biçimi ve gelenekti. Batıda Yunanistan'ın, Sirbistan'ın kaybedildiği, Bulgaristan'ın kaybedilmekte olduğu bir dönemde, bazı Osmanlı aydınları için Hristiyanlığı dışlayan bir ortak payda aklıselimin yoluydu. Ancak İslamiyetin eskisi gibi net bir devlet/toplum bağı ile ilişkilenmediği bir dünyada, İslamiyet de sosyal bir bağlam içinde ele alındı. Dinsel özünden ziyade müslümanların ortak özelliğini ifade etmeye başladı.

Bir çok Osmanlı aydını osmanlıcılık ile islamcılık arasında gidip geldiler; hatta birçoğu ikisini aynı anda savunabildi. Oysa açıktır ki bu iki kavramın birer ideolojik konum kazanmasıyla, birliktelikleri de olanaksız hale geliyordu. İslam Osmanlı yönetimindeki müslümanlarla sınırlı olduğu ölçüde, osmanlıcılık islamcılığı kapsıyor ve daha fazlasını ima ediyordu. Bu nedenle islamcılık, osmanlıcılık karşısındaki konumunu koruyabilmek için Osmanlı sınırlarını aşmak zorunda kaldı ve panislamizm şekline dönüştü. İslamcılığın 'yurt' sınırlarına dönmesi, ancak osmanlıcılığın bir hayal olduğunun ve Arap ülkelerinin de bağımsızlıkları peşinde koştuklarının belli olmasıyla mümkün oldu. Gene de osmanlıcılık ve islamcılık kendi yönlerinden özgürlükçü bir açılımı sembolize ettiler. Çünkü Osmanlılık ve İslamiyet kavramlarını bir devlet özelliği olmaktan çıkarıp, toplumun genelini kapsamaya çalışan bir içerikle yorumladılar.

Osmanlı aydınlarının gündeme getirdikleri üç yeni kavram ise vatan, meşrutiyet ve Türk'dü. Osmanlı'nın klasik cemaatsal yapısı içinde herkesin kendi toprağını, köyünü, kentini veya pek pek yöresini betimleyen 'memleket' kavramı; bu yeni şekli içinde kişinin görmediği, bilmediği yerleri de kapsıyor, Osmanlı'nın hakimiyetindeki her karış toprağı içine alıyordu. Vatan, devletin ele geçirebildiği ve eğer isterse terkedebileceği bir toprak parçası değil, herkesin ortak sorumluluk alanına giren bir bütünlükdü. Dolayısıyla vatan, bir coğrafyadan ziyade Osmanlı tebasını bir coğrafya fikri etrafında homojenize etmeye çalışan bir duyguydu. Bu açıdan "Osmanlı devletinin yönetiminde olan topraklar" algılamasının yerine, "Osmanlı toplumunun yerleşik olduğu" topraklar algılamasını yerleştirmeye ve bu toprakların sorumluluğunu ortak bir şekilde topluma yansıtmaya çalışıyordu.

Vatan kavramı gücünü nasıl Osmanlılıktan almaktaysa, meşrutiyet kavramı da İslama dayanmaktaydı. Toplumun homojenize hale geldiği, buna karşılık parçalanma tehlikesi altındaki imparatorluğun toplumsal bir sahiplenmeye muhtaç olduğu bir dönem yaşanmaktaydı. Ayrıca bu dönem laikliğin alan kazandığı ve Osmanlılığın yeni bir devlet/toplum bağı oluşturmasının istendiği bir sürece tekabül ediyordu. Bu durumda birçok Osmanlı aydını, basiretli bir değerlendirme ile gerekli meşruiyetin toplumu yönetimin yanına çekmekle sağlanabileceğini gördüler. Üstelik; bunun bir danışma formatı içinde yapılması halinde, hem devletin göreli özerkliği korunmuş, hem topluma nisbi bir katılım hakkı verilmiş oluyor; hem de çözümü İslamiyet içinde temellendirmek mümkün hale geliyordu. İslamiyetteki meşveret usulünün siyasallaşması anlamına gelecek olan meşrutiyet; böylece klasik Osmanlı zihniyetinin meşruiyet çizgisi dahilinde kalarak, tarihsel sürekliliği korumuş ve Tanzimat sonrasında gururu kırılmış İslami kesimin adalet talebine de cevap vermiş olacaktı.

Siyasete dahil olan üçüncü kavram ise Türklükle ilgiliydi. batıda önemli bir yoğunluğa ulaşmış olan Türkoloji çalışmalarının da etkisiyle, 'Türk' kavramı 19. yüzyılın ikinci yarısında gündeme geldi; ve henüz 1870'lerde Orta Asya Türklerine ve İslamiyet öncesi döneme ilişkin yazılar ve tezler görülmeye başlandı. Ancak bu dönem aydınlarının esas ilgisi Türkçeye yönelikti. Sadeleşmeciliğin çevre ülkelerde de yaygınlaşması ve basit bir dilin giderek devlet ihtiyacına dönüşmesinin yarattığı ortamda, Türk dili ve grameri önplana çıktı. Ancak Türkçeciliğin hangi ideolojik konumla bağdaştığı muğlak kaldı. Ali Suavi'de İslamcı bir çizginin parçası haline gelirken, Şinasi için laikliğin doğal müttefiki oldu. Bu nedenle Türkçecilik yaygınlaştığı oranda Türklük muğlaklaştı. Türkçe 1876 anayasına devletin

resmi dili olarak girerken; Türklük bazısı için Türkçe konuşan müslümanları, bazısı için ise Türkçe konuşan Osmanlıları temsil etti.

Sonuçta aralarındaki çatışmaya rağmen, Tanzimat reformları ile Yeni Osmanlı hareketi birlikte bir 'Osmanlı milli kimliği' yaratma arayışına dönüştü. İslamiyetin Osmanlı geleneği içinde tanımlanması, tüm coğrafyayı kapsayan bir vatan kavramının yaratılması, Türkçe vasıtasıyla tüm toplumda dil birliğinin zorlanması ve meşruti yönetim talebiyle yeni bir devlet/toplum bağının aranması; reformların getirdiği laik ve merkeziyetçi eştilenme anlayışıyla bütünleşti. Bu çerçeve içinde, Osmanlılık tüm toplumun paylaştığı ortak bir kimlik olarak belirginleşti ve ideolojiye dönüştü. 1. Meşrutiyet sonrasının yaklaşık elli yıllık tarihi, adım adım yükselen Türk milliyetçiliğinin; imparatorluğun parçalanmasına paralel olarak, henüz emekleme dönemindeki bu Osmanlı kimliğini bastırması sürecidir. Bu süreç aynı zamanda daha katı ve merkeziyetçi bir siyasi programın başarısını ifade eder. Çünkü açıktır ki gerek müslümanlık gerek Osmanlılık kendi içlerinde heterojen olmaya çok müsait kavramlardır ve üstelik dayandıkları ataerkil zihniyet heterojen bir alem anlayışı ima etmektedir. Oysa Türklük, gelişmekte olan milliyetçi akımların da etkisiyle, eşitleyici ve homojenize edici bir kavram olarak algılanmış ve siyaseten kullanılmıştır. Bu nedenle yıllar içinde Türk milliyetçiliği, laik ve devletçi yönetim anlayışıyla birebir uyum içinde, merkeziyetçiliğin yerleşmesinin bir aracı ve parçası haline gelmiştir.

&&&&&&&&&&&&&

Meşrutiyeti Cumhuriyete bağlayan dönem içinde, vatan ve Türk kavramları tam bir tekabüliyet içinde algılanmaya

başlanmış; bunun sonucunda, kısa bir pantürkist dönem haricinde, Türkler 'bu vatanın' içindekilerle sınırlanırken, 'vatan' da sadece Türklerden oluşan bir coğrafyaya dönüşmüştür. Osmanlıcı ve İslamcı akımların güçlü olduğu dönemlerde muğlak bir halkçılık olarak anlaşılan Türklük; dönemin sonunda bir ideoloji haline gelirken, Osmanlıcılığı ve İslamlıcılığı aynı muğlak halkçılığa mahkûm etmiş; diğer bir deyişle bu anlayışlar Türk milliyetçiliğinin araçları olarak kullanılmıştır. Aynı süreç meşruti yönetim talebinden daha eşitlikçi, ancak daha otoriter bir cumhuriyet anlayışı türetirken; laik ve devletçi yönetim anlayışı bir kadro tahakkümünün meşruiyetini sağlamıştır.

Bu değişim ani bir şekilde kemalizmin sonucu olarak oluşmadığı gibi, merkeziyetçi anlayışın kökleri en iyi niyetli reformcularda bile görülmektedir. Örneğin Namık Kemal bile Türkçeyi savunurken; bu dili müslümanlara öğretmenin kolay olduğunu ve bu sayede diğer dillerin ortadan kaldırılabileceğini öne sürmüştür. Meşveret usulünü önerirken de, Yeni Osmanlıların normal beklentilerinin danışma meclislerine kendilerinin da dahil olacakları bir düzen olduğu görülmektedir. Öte yandan Tanzimat yönetimi de benzer bir anlayış yerleştirmiş, oluşturulan mahalli meclisler merkezi idarenin kullanmakta yarar gördüğü araçlar olarak algılanmış; devşirme usülünü hatırlatan bir şekilde, bu meclislere hep aynı insanlar seçilmiş, hatta Meşrutiyetin meclisi de büyük çapta bu kişilerden oluşmuştu. Diğer bir deyişle meşrutiyet projesi hem aydınlar, hem yönetim tarafından merkeziyetçiliğin dar bir çevreyi kapsayacak şekilde açılımı ve bir siyasi elitin yaratılması olarak anlaşılmıştı. Geleneksel olarak amacın devletin kurtarılması olduğu; ve siyasetin, yönetici elite dahil olmak anlamını taşıdığı bir toplumda; ideolojik arayışlar da bu kaygıları besleyen özelliklere sahip oldu. Merkeziyetçi ve otoriter anlayış adım

adım ideolojik hakimiyet kurdu ve bir ayıklama süreci sonunda devletçi, laik ve milliyetçi bir yönetim anlayışında karar kıldı.

Aynı süreç, siyasi rehberliğin sivil bürokrasiden askeri bürokrasiye geçişini de ifade etti. Tanzimat dönemi, sivil bürokrasinin Osmanlılığına karşılık, askeriyenin giderek Türk unsurlardan oluştuğu bir tarihsel aralıktı. Bu durum hem yaklaşan milliyetçiliğin habercisiydi, hem de milliyetçiliğin genelde yükseldiği bir ortamda askeri bürokrasinin müstakbel üstünlüğünü ima ediyordu. Meşrutiyet sonrasının entellektüel ortamına hakim olan Jön Türk hareketi mensupları ise, esasta Yeni Osmanlıların fikirlerini sürdürmelerine karşın, daha merkeziyetçi ve homojenleştirici ideallere bağlandılar. Batıdaki düşünce akımlarının etkisi altında geliştirdikleri pozitivist yaklaşım, onlara doğrusal bir tarih anlayışı vermiş ve toplumun fiziksel bir nesne gibi incelenebileceği sanısını yaratmıştı. Doğrunun tek olduğu ve bilim sayesinde kolaylıkla elde edilebildiği bir anlam dünyası içinde, Jön Türkler bu doğrunun bir an önce uygulanabilmesinin çarelerini araştırmaya yöneldiler.

Acil çözümler daha hızlı ve organize hareket etmeyi gerektirdiği ölçüde, askeriyenin önemi arttı. Öte yandan pozitivist fikirler de zaten en güçlü olarak askeri öğrenciler arasında yayılmaktaydı. Dolayısıyla devleti kurtarma ve yeni bir toplum yaratma misyonu zaman içinde askeri bürokrasinin önderliğine geçti. Ancak sivil kanatla arasında bir çekişme olmadığı gibi, Jon Türk hareketinin sivil temsilcileri genellikle askerleri bu role uygun gördüler. Örneğin hareketin uzunca bir süre liderliğini yapan Ahmet Rıza askeri bir önderlik için açıkça çağrıda bulunmaktaydı. Onun ilerki yıllardaki takipçileri ise bu konuda daha da net bir tavır sergilediler. İttihat Terakki'nin dergisi hüviyetinde olan

"Osmanlı" eski tip 'aristokratik' elitizme karşı çıkarken daha popülist ve tahakkümcü bir çizgi izledi ve alt sosyal sınıflardan türeyecek yeni bir eliti savundu. Hem siyaseti etkileyecek kadar hareket yeteneği olan, hem de alt sosyal tabakalardan gelen insanlara dayanan tek kurum ise orduydu. "Osmanlı" dergisi, militarist bir merkeziyetçiliği laik ve batıcı bir dünya anlayışıyla birleştirdi ve bunu bir propaganda diline dönüştürdü. Nihayet 1902'den itibaren yayımlanan "Şura-yı Ümmet" le birlikte laik yazarların arasında büyük bir artış oldu ve laiklikle milliyetçilik 'milli' bir kültürün oluşturulmasındaki yapı taşları olarak tanımlandı.

İttihat Terakki'nin 1906 sonrasındaki gelişmesi ise söz konusu iki ilkenin bizatihi kendileri adına savunulduğu bir döneme işaret etti ve bu eğilim güçlenen bir şekilde Cumhuriyete, oradan da tek parti yönetiminin sonuna kadar sürdü. Bu süreç içinde laiklik ve milliyetçiliğin içeriğinde bir kabalaşma, dozunda sertleşme görüldü. Bu kavramlar giderek katıksız bir şekilde otoriter zihniyet içinde şekillenmeye başladılar ve merkeziyetçi bir toplum ve devlet yapısının ideolojik tabanını oluşturdular. Dönemin en 'yumuşak' laik dergisi olan ve Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp gibi yazarların yer aldığı "Genç Kalemler" bile, Türklüğü Osmanlılık ile harmanlamaya çalışırken, Türkçeyi araç olarak önermekte ve aynen yıllar önce Namık Kemal'in yaptığı gibi asimilasyoncu bir politika geliştirmekteydi. Türk dilinin zorla kabul ettirilmesine dayanan bu anlayış, doğal olarak Osmanlılığın da Türklük içinde erimesi anlamını taşımaktaydı.

Hareketi entellektüel açıdan besleyen ana damar ise 1908'de Türk Derneği çevresinde şekillendi; ve 1911 yılında Türk Yurdu Cemiyetinin ve Türk Ocağının kurulmasından sonra siyaseti uzun yıllar belirleyecek olan tezler üretti. Bunlara göre, Osmanlılık temelinde bir devlet oluşturul-

ması gerçekçi değildi ve bu nedenle Osmanlılık, Türklerin genel çıkarları açısından işe yarayacak bir siyasi/ideolojik araçtı. Türk boylarının kökenlerinin, Orta Asya tarihinin genişçe ele alındığı "Türk Yurdu" dergisi açıkça pantürkist bir çizgiye sahipti. Eğitim konusunun önplana çıktığı Türk Ocağında ise, milli duyguların ve Türklük bilincinin aşılanması temel siyasi eylem olarak önerilmekteydi. İttihat Terakki hareketinin dayandığı fikriyatın laik kanadını ise "İslam Mecmuası" taşıdı. Milliyetçi bir pozisyonu savunmanın yanında bu dergide İslam'da reformun zorunluluğu işlendi. Zaman içinde İslam'ın içi hurafelerle doldurulmuş ve din gerçek özelliklerinden saptırılmıştı. Böylece dergi iki yönlü bir önerme yapmış oluyordu: Hem İslam esas olarak savunulmuş, hatta korunmuş oluyor; hem de uygulanan İslamın tamamen değiştirilmesine yönelik bir kapı açılıyordu. Laik kesimin günümüzde bile kurtulamadığı bu ikilem iki sonuca yol açmıştır. Bir yandan Türklük daima İslami özellikler de içeren bir şekilde algılanmış, müslümanlık Türk olmanın neredeyse bir önkoşulu haline gelmiştir. Diğer yandan laiklik hiçbir zaman nötr bir hakemlik müessesesine dönüşmemiş ve sonuçta çareyi İslamı tamamen dışlamakta ve karşısına almakta bulmuştur.

İttihat Terakki çizgisinin İslamiyet karşısındaki tedirgin tavrını Ziya Gökalp'dan hareketle iki önerme halinde özetlemek mümkündür. İlk adım İslamın Osmanlı'daki esas işlevinin bir din değil gelenek olmaktan geldiğidir. Dolayısıyla İslamiyet Osmanlı için bütünleştirici bir unsurdur, çünkü her alanda günlük yaşamın içine nüfuz etmiş ve farklı kesimleri ortak bir hayat anlayışında birleştirmiştir. Buna bağlı olarak ikinci adım ise, örfi kuralların şer-i kurallara olan önceliği, hatta o kuralların temelini oluşturduğu tezidir. Böylece örfi değişikliklerin yolu açılmış olmakta ve dinsel kurallar örfte temellendiğine göre, onların da zaman için-

de değişmeleri meşru hale gelmektedir. Tek tek ele alındığında Gökalp'ın ilk önermesi tarihsel olarak doğrudur; ikincisinin ise bazı dönemlerde geçerli olduğu savunulabilir. Ancak iki önermenin geçerli addedilmesi bir sıçramayla sonuçlanmakta ve merkeziyetçi eğilimleri güçlendirmektedir. Sıçrama, örfle gelenek arasındaki mantıksal bağın siyasi alanda da geçerli varsayılmasından doğmaktadır. Çünkü gerçekte siyasi merkezin 'örfü' ile toplumsal gelenek arasında bir temsil sorunu bulunmakta, yönetimin 'örfi' kararları tamamen kendi anlam dünyası içinde şekillenmektedir. Bu nedenle 'örfi' olan merkeziyetçi bir konumdan kaynaklanmakta ve toplum, dolayısıyla gelenek, karşısında otoriter bir zihniyetin temsilciliğini yapmaktadır. Diğer bir deyişle, devletin örfü ile toplumun geleneği arasında zorunlu bir uyum yoktur. Merkeziyetçi ve otoriter bir değişim programı ise, bu ilişkiyi daha da bozacak; ve ileriki yıllarda muhalefetin islami gelenek çerçevesinde şekillenmesine yol açacaktır.

Somut uygulamaları ele alındığında da İttihat Terakki'nin laik ve milliyetçi ilkeleri takip ettiği ve esas kaygusunun merkeziyetçiliği artırarak kendi ellerinde toplamak olduğu görülmektedir. Hareketin yönetimi elde tuttuğu dönemin ana özelliği baskı altında zorunlu modernleşmedir. Çıkarılan iş, basın ve cemiyetler yasaları ile toplum şiddetli bir baskı altına alınmış; işçi talepleri ve söz hürriyeti engellenirken, milliyetçilik temel bir baskı aracı olarak kullanılma yeteneğini sürdürmüştür. Örneğin adında Türk dışında etnik bir kelime taşıyan tüm cemiyetler kapatılmıştır. Savunulduğuna göre Türk kavramı etnik değil kültürel bir özelliği gösterdiği için serbestçe kullanılmasında sakınca yoktur. Bu rejimi sürdürmede İttihat Telakki'nin en büyük dayanağı ordudaki genç subaylardır. Mecliste ise anayasaya aykırı olmasına rağmen subaylar koltuklarını korumuşlar;

nihayet şiddet altında yürütülen 1912 seçimleriyle meclisin neredeyse geneli İttihatçı zihniyetin yandaşlarından oluşturulmuştur.

Modernleşme çabası ise Tanzimattan bu yana sahip olduğu çizgiyi sürdürdü. 1911'de arazi, 1913'de miras yasaları çıkarıldı. Dini mahkemeler Adliye Nezaretine bağlanırken. La-dini bir temyiz organı tüm adli mekanizmayı kapsar hale geldi. Medreseler ise Maarif Nezaretine bağlandı ve hatta devlet eliyle medrese bile açıldı. Nihayet tüm tekke ve zaviyeler devlet denetimi altına alındı. Diğer bir deyişle, "var olanın yanısıra yeninin ihdas edilmesi" şeklindeki Tanzimatçı politikanın yerini, tüm devlet sistematiğinin tek elde toplanmasına yol açacak bir merkezileşme aldı. İktisadi alanda ise, Tanzimatın liberal retoriği sürerken, iktisat felsefesi otoriter bir anlayışa oturdu. Bu ikisi arasındaki bağ ise "milli iktisat" kavramıyla sağlandı. Çünkü "milli iktisat" bir yandan burjuvazi yaratma çabasıydı; öte yandan bu burjuvazinin belirli çevrelerden çıkması ve belirli davranışlar içinde olmasını garanti altına alıyordu. Bu çerçeve içinde bir Teşvik-i Sanayi talimatnamesi çıkarıldı, korumacı tedbirler alındı ve 1916 sonrasında devlet desteğiyle birçok anonim şirketler yaratıldı. Sonuç, bürokratik aktörlerin işadamı haline geldiği ve taşra eşrafıyla organik bağ içinde yoğun bir sermaye birikimine soyunduğu bir süreçtir.

Bu çaba aynı zamanda milliyetçi bir ideolojik temele oturmaktaydı. İttihat yönetimi ardardına aldığı kararlarla dış borçları ödemeyi durdurdu, kapütülasyonları tek taraflı olarak kaldırdı ve gümrük vergisi sistemini değiştirdi. Böylece millici çizgi, Batı emperyalizmine karşı tutumla birleşti ve günümüze kadar yaşayan 'ilerici', 'sol' ve devletçi pozisyonu yarattı. Bu yaklaşım emperyalizme karşı çıkarken, ülke içinde merkeziyetçi bir kapitalizmden yana oldu ve

kapitalist ilişkileri kendi merkezi konumunu iktisadi açıdan destekleyecek bir araç olarak kullandı. İttihat Terakki mantığı yeni, modern ve güçlü bir toplum kurma hayalinin takipçisi ve uygulayıcısı oldu; ancak aynı zamanda bu değişimin kontrolünü ve değişimin getirdiği iktisadi ve siyasi gücü kendi elinde tutmaya ve bunu otoriter bir yönetim tarzı içinde hayata geçirmeye çalıştı. Bu ayrıcalıklı pozisyonun ideolojik açıdan laiklik ve milliyetçilik ile sağlanacağı açıktı. Dolayısıyla tüm uygulamalar bu ilkeler çerçevesinde kalırken, Osmanlılık gibi bakiye ideolojiler veya halkçılık gibi yeni kavramlar birer araç olmaktan öteye gitmedi. Osmanlılık sadece toprak kaygusu ile savunuldu, çünkü Türklüğün daha dar bir coğrafya anlamına geleceği belliydi. Amaç Osmanlı coğrafyası üzerinde bir Türkleştirme misyonu olarak belirginleşti. Halkçılık ise otoriter yönetimin gereksindiği dayanışmacı retoriği ve homojenizasyonu sağlama amacına hizmet etti. Yoksa eğitim hiçbir zaman 'halkın' yaşam koşullarının iyileştirilmesine ve yöresel veya sosyolojik sorunlarının çözümüne yönelmedi.

Böylece laik bir yönetim ve meşruiyet anlayışına yönelerek başlayan modernleşme hareketi, ikinci desteğini Türk milliyetçiliğinde buldu. Her iki anlayış da otoriter zihniyet içinde şekillendi ve merkeziyetçi bir yönetim biçiminin oturtulmasına hizmet etti. Toplumun modernleşmesi, devletin tek resmi ve meşru güç odağı haline gelmesini "halkın" yaşam koşullarının iyileştirilmesini ve toplumun homojen bir kütle olarak "halklaşmasını" ifade etti. Osmanlılık, müslümanlık ve Türklüğün süreç boyunca birbirini besleyen kurumlar olarak kullanılması; ve Osmanlılığın yeni bir 'milli' kimlik olarak belirmesi, islamcı ve türkçü yaklaşımların kendi başlarına savunulmalarını uzun süre engelledi. İmparatorluğun toprak bütünlüğünün korunmaya çalışıldığı bir dönemde, 'Osmanlılığın' ima ettiğinden da-

ha dar bir coğafyayı kabullenmenin güçlüğü; türkçü akımı da pantürkist yönlere sevketti. Ancak, Balkan harbi sonrasında kısa bir dönem etkili olan pantürkizm fazla yaşamadı. 1920'lere gelindiğinde Osmanlılık, müslümanlık ve Türklük üzerine kurulan bütün projeler ve hayallerin temelsiz olduğu ortaya çıkmıştı. Batıdaki kayıplar Osmanlılığı, Arap milliyetçiliği İslamcı akımı, "Orta Asya" Türklerinin kendi milliyetçilikleri ise türkçülüğü geçersiz kıldı.

&&&&&&&&&&&&&

Ülke tasavvuru Anadolu sınırlarına doğru çekilirken, İslamcılığın ve Türkçülüğün rakibi olan Osmanlıcılık da giderek sanki Türk ve müslüman olmayanların ideolojisi olarak algılanmaya başlandı. Osmanlılığın savunulması toparlayıcı bir kimlik arayışı olmaktan çıkıp, düşmanla işbirlikçiliğe dönüştü. Böyle bir ortamda daha dar bir ufka razı gelerek 'yurda dönüş' yapan islamcılık ve türkçülük ortak ve muğlak bir milliyetçilik yarattılar. Bu etkileşim içinde, zaten muğlak ve içi henüz boş olan 'Türk' tanımı dinsel bir içerikle desteklendi ve 'Türklük' anti-gayrimüslüm bir etnisiteyi ifade etmeye başladı. Kendini Türk sayanın Türk olduğu savı ileriki yıllarda sıkça ileri sürülmesine karşın, uygulama öyle olmadı. Açıkça itiraf edilmese de müslümanlık Türk olmanın zorunlu koşulu imiş gibi algılandı ve bunun sonucunda gayrimüslim cemaatler kurtulunması ve özellikle devletten uzak tutulması gereken potansiyel hainler olarak görüldü. Türk/İslam "sentezinin" bu katı versiyonu için bugün bile, gayrimüslimler Batının zoruyla kerhen tahammül edilen ayrıksı otlardır.

Öte yandan bu "sentezin" dayandığı nesnel bir temel de vardı ve nitekim bu nedenle Kurtuluş savaşında operasyonel oldu. Anadoluya sıkışan Osmanlı İmparatorluğunun bu

son toprağı üzerinde de Yunan ve Ermeni emelleri söz konusuydu. Diğer bir deyişle Kurtuluş Savaşı esas olarak Osmanlının gayrimüslim bakiyesine karşı yapılmak durumundaydı. Batılı güçlerle hiçbir sıcak temas olmadığı gibi, 1919'dan itibaren İtalyanlar ve hemen sonrasında İngiliz ve Fransızlar kemalist kadroya silah satmaya başladılar ve İstanbul'dan yapılan sevkiyatlara göz yumdular. Bu nedenle Kurtuluş Savaşı Batıya değil, azınlıklara karşı yürütüldü ve bir "iç mesele" olma özelliği derin izler bıraktı. Çünkü savaş dışardan yapılan bir saldırının püskürtülmesi kadar, hetorejen iç yapının temizlenmesi anlamına da geldi. Eğer 1.Dünya Savaşı içindeki olaylarla birlikte ele alınırsa, bu tarihsel aralık Batı Anadolu'nun Rumlardan, Doğu Anadolu'nun ise Ermenilerden boşaltılması sonucunu yarattı. Bu iki kesim kendi bölgelerinde ticareti ve zanaatları ellerinde tutuyordu ve önemli bir servet birikimine sahipti. Dolayısıyla eski gayrimüslim cemaatların azınlık haline dönüşme süreci, aynı zamanda servetin el değiştirmesini ve müslüman yerel eşrafın palazlanmasını ifade etti. Böylece devlet ideolojisi, dolaylı da olsa bir ganimet yaratmış oldu ve bu sayede kendine yakın bir eşraf zümresi oluştu. Bu zümre merkezileşme ve otoriter zihniyetin sürdürülmesi açısından çok önemli bir işlev gördü; çünkü merkezi bürokrasi ile toplumsal katmanlardan bir bölümü belki de ilk kez bir çıkar birliği içinde oldular. Bu ise, devletçi anlayışın toplumda bulduğu destek ve meşruiyeti güçlendirdi.

Türklükle müslümanlığın içiçe geçmesinin bir diğer nedeni ise bu olaylar süresince Kürtlerin desteğine ihtiyaç olmasıydı. Kürtler hem belirli yörelerde nüfus yoğunluğuna hem de yerel siyasi gücü ellerinde tutmanın alışkanlığına sahiptiler. Dolayısıyla etnik kimliğin fazla öne çıkması Kürtlerin de ayrılıkçı bir yola girmelerine neden olabilirdi. Böylece İslamiyet bir kez daha birleştirici bir unsur, bir

şemsiye olarak kullanıldı ve çeşitli özerklik taahhütleri karşılığında Kürt desteği sağlanabildi. Ne var ki 'Türk ve müslüman' kimliği, yeni yönetici kadronun araç olarak kullandığı, geçici olarak tahammül ettiği bir olguydu. Çünkü müslümanlık yeni kimliğin asli bir öğesi olarak 'kendi başına' durduğu sürece, yönetimin hazzetmediği bir meşruiyeti ima ediyordu. Bu nedenle müslümanlığın Türk kavramına 'sızmasına' bir miktar izin verilirken, yönetici kadronun ihtiyacı olan 'Türk ve laik' kimlik devlet yoluyla pompalandı.

Türklük ülke genelinde paylaşılan bir değer olduğu için retorik düzeyinde güçlü kılınırken; esas reformlar, yönetimin meşruiyetini sağlayan laiklik yönünde yapıldı. 1924'de Tevhid-i tedrisat yasası çıkarılarak eğitim hem idari hem ideolojik olarak merkezileştirildi. Aynı yıl içinde oluşturulan Diyanet İşleri Reisliği ile din 'tek'e indirgendi ve devletin yönlendirilmesi altına alındı. Bir yıl sonra tekke ve zaviyeler kapatıldı ve Şapka Kanunu ile belirli giysiler zorunlu hale getirildi. 1926'da ise İsviçre medeni kanunu ile Mussolini İtalya'sının ceza kanunu alındı. Tüm bu değişimin arkaplanında ise, daha Cumhuriyetin kurulmasının üzerinden 1,5 yıl kadar geçmişken ortaya çıkan Kürt isyanı ve siyasi muhalefet vardı. Şeyh Sait hareketi ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının aynı dönemde çakışması; yönetime önemli bir fırsat yarattı. Yeni kurulmuş olan Cumhuriyetin savunulması gerektiği mantığı devletin aşırı merkeziyetçi ve otoriter bir tepki oluşturmasının gerekçesi olarak kullanıldı. 1925'deki Hıyanet-i Vataniye ve mart 1926'da çıkarılan Takrir-i Sükün yasaları ile devletin tüm siyasi tasarrufları denetim dışına çıkarıldı. Bu yetki sayesinde Terakkiperver Fırka kapatılırken, Hakimiyet-i Milliye ve Cumhuriyet gazeteleri dışındaki tüm yayın organları susturuldu; onlarca gazeteci tutuklandı ve meslekten men edildi. Takrir-i Sü-

kün laik reformların uygulanmasında bir baskı aracı olarak da kullanıldı. Yasa uyarınca kurulan İstiklal Mahkemeleri iki yıl içinde binlerce insan tutukladı ve yüzlerce insanın idamına neden oldu. Aynı mahkemeler Türk etnisitesini zorlayan politikalarda da etkili oldu. Kürt isyanına karışanlar veya isyan karşısında pasif kalanlar hayatlarını kaybettiler. Tahmin edileceği gibi, baskı ve korku ortamı sadece eylemcileri ya da yasaları ihlal edenleri vurmadı; her türlü muhalifin bastırılması veya ortadan kaldırılması için bir fırsat yarattı.

Dolayısıyla 1926-28 dönemi otoriter zihniyetin ve merkeziyetçi yapının, 'laik ve Türk' ideolojiyle bütünleştiği bir eylem alanı oldu. O tarihten itibaren her türlü baskı ve şiddet, meşruiyetini laiklik ve milliyetçilikte temellendirirken; bu ilkeler de devletçi anlayıştan güç alarak toplumsal ve zihinsel yapıyı şekillendirdiler. Bu gelişmelerin Kurtuluş Savaşının hemen ardından gelmesi ve Kemalist kadronun bilinçli tercihleri sonucunda ise, merkezi devlet yapısının içinde askeriyenin göreli gücü ve özerklik alanı genişledi. Ordu kendi hukukuyla dokunulmaz bir alana çekildi ve siyaset üzerinde istediği an etkili olabileceği bir mekanizma yaratıldı. Diğer bir deyişle ideolojik tercihler ve yönetim zihniyeti, somut güç dengesi ile pekiştirildi ve sürekliliği garanti altına alındı. Bu nedenle ordu, rejimin ve ideolojinin takipçisi, bekçisi ve koruyucusu oldu.

Bu zemin üzerinde hayata geçen "tek parti döneminde", söz konusu ideolojinin uç noktalara vardırılmasına şahit olundu. Meclislerin göstermelik hale geldiği ve parti kodları ile devlet bürokrasisinin birebir çakıştığı bir ortamda; tüm sivil toplum örgütleri de ya kapatıldı ya da Cumhuriyet Halk Partisinin şemsiyesi altına alındı. 1933 yılında İstanbul Darülfünununundan "İstanbul Üniversitesine" bir ge-

çiş yaşandı ve bu fırsattan yararlanılarak beğenilmeyen hocalar işten atıldı. Eğitim kadrosunun yarıdan fazlasının temizlenmesi sonucunda, yönetimin yandaşı olan kimseler bu eğitim kurumuna hakim oldular ve ideolojik hegemonyanın önemli bir ayağı olan eğitim de sağlama alınmış oldu. İleriki yıllarda ordu ile üniversitenin defalarca aynı otoriter çizgide buluşmaları ve "kurucu meclislerde" birbirlerinden destek almaları, bu ideolojik paylaşmanın doğal sonucudur.

Cumhuriyetçi kadronun ve tek parti dönemi yöneticilerinin iktisadi tercihleri de siyasi tutumlarıyla uyumluydu ve İttihat Terakki döneminin devamını oluşturdu. Bir yandan "milli iktisat" savunulurken, aynı anda Batı sermayesinin kullanılmasına çalışıldı, ve bu iki faktör birlikte, Batılı yatırımcıların da çıkarına olan, kapalı bir rant sistemi oluşturdu. Yerli burjuvazi yaratma hedefi altında, siyasetin ve bürokrasinin aktörleri işadamları haline geldiler ve taşra eşrafı ile organik bağlar oluşturdular. Diğer bir deyişle, iktisat politikaları ülkenin ihtiyacı olan sermaye birikimini sağlamaya çalışırken; bu birikimin kimin elinde olması gerektiğine daha baştan karar verilmekteydi. Böylece siyasi tercihler ve ilişkiler iktisadi rantın kaynağını, miktarını ve yönünü bire bir şekilde belirledi. Bu kapalı dünyanın dışında tutulan esnaflar, küçük çiftçiler ve işçiler ise söz konusu sermaye birikimine zorunlu katkıda bulunmakla yetindiler. Devlet, muhalefet potansiyeli güçlü görülen işçilere özellikle yüklendi. O dönemin İtalya'sının iş yasası alınırken , sendika kurmaya ve grev yapmaya izin verilmiyordu. Bu durum tek parti yönetiminin sonuna kadar sürdürüldü.

Merkeziyetçi yapının yerleştirilmesi açısından en ilginç adımlar ise ideoloji alanında atıldı. 'Türk ve laik' kimlik üzerinde homojen bir ulus inşa etme arzusu, devlet eliyle

uyduruk dil ve tarih kuramları yaratılmasına neden oldu. Devletin kurduğu Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu) tarafından 1936'da resmen kabul edilen ve üniversitelerde okutulması zorunlu hale getirilen Güneş Dil Teorisi'ne göre tüm diller tek bir dilden türemişti ve bu dil ya bir tür Türkçeydi, ya da hiçbir dil Türkçe kadar bu esas dile yakın değildi. Bu kuram 1932'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyetinde (Türk Tarih Kurumu) öne sürülen Türk Tarih tezi ile bire bir örtüşüyordu. Bu teze göre esas olarak Orta Asya'lı olan Türkler kuraklık nedeniyle oradan tüm dünyaya yayılmışlar ve hemen hemen her yerdeki ilk medeniyetleri kurmuşlardı. Bunun sonucu olarak, hem Anadolu'nun esas olarak Türklere ait olduğu söylenmiş oluyor; hem de tarih boyunca insanlığın meydana getirdiği tüm buluşlar (örneğin çiftçilik) Türklere malediliyordu. Diğer bir deyişle herşeyin başı ve kökü Türklere dayanıyordu. Bu denli bir "büyüklük" arayışı yadırgatıcı gelebilir. Ancak onuru zedelenmiş bir toplumda; hem o toplumun geleneğinin reddedilmesine, hem de o toplumun dışsal bir model uyarınca dönüştürülmesine bel bağlayan bir proje için tatminkar bir teorik arguman oluşturmak son derece güçtü. Dönüşümün, devletçi gelenek dışında gerçekten toplumca sahiplenilmiş bir ilkeye oturmaması; hayal gücünün siyasetle beslendiği totaliter bir anlam dünyası ve 'bilimsellik' anlayışı yaratmıştı.

Bu atmosfer sonuçta, ahlaki ilkeleri ve siyasi kodları ezip geçen uygulamalara neden oldu. Otoriter zihniyet, kendini dizginleme araçlarını yaratmaktan kaçındığı gibi; giderek daha savunmacı bir çizgiye kaydı. Potansiyel muhalefete yönelik baskılar artırılırken; gayrihukuki rant ve ganimet yaratma mantığı uç noktalara vardı. İkinci Dünya Savaşının ilk yıllarında türeyen ve çoğunlukla devlet bürokrasisi ile içiçe olan savaş vurguncuları için 1942 yılında bir kanun çı-

karıldı. "Varlık Vergisi" adını alacak olan bu kanun, söz konusu vurguncuların cezalandırılmalarını öngörüyordu; ancak sabit bir oran mevcut değildi ve vergi matrahları yerel eşraf ve bürokrasinin eline bırakılmıştı. Sonuçta gayrimüslümler 8-10 kat daha yüksek matrahlara ve vergi oranlarına tabi oldular; müslümanlara tanınan taksit olanağı da onlara tanınmadığı için, mülklerini ucuza devretmek zorunda kaldılar; ödeyemeyenler ise sürgüne ve zorunlu çalışma mahallerine sevkedildiler. Böylece 1915-23 yılları arasında yaşanmış olan servetin gayri-müslimlerden müslümanlara doğru el değiştirmesi bir kez daha tekrarlandı. Ancak bu seferkinin fazladan bir özelliği vardı. Bu kez olay kendiliğinden ve dolaylı bir sonuç olarak ortaya çıkmamış; bizzat devlet eliyle ve kanunla yapılmıştı. Bunun sonucunda bürokrasi çok daha merkezi bir rolle, ganimetten pay alma şansına sahip oldu. Yeni servet sahiplerini vergilendirmek üzere çıkarılan yasa ise, küçük çiftçiler üzerinde etkili olmakla kaldı ve servet dağılımını daha da bozdu.

Tek parti dönemi, Tanzimatla başlayan merkezileşme sürecinin pratikte gelebileceği belki de en ileri noktaydı. Ne var ki modernleşme çabasının vazgeçilmez bir unsuru olan merkezileşme bir yüzyıl içinde kendini tüketen bir sürece, bir tıkanma noktasına varmıştı. Çünkü modernleşmenin gerektirdiği uygulamalar salt birer teknik değil, zihniyet de içermekteydi. Ancak Osmanlı'nın ve Türkiye Cumhuriyeti'nin reformcuları kendi zihniyetlerini irdeleme yolunu açacak bir batılılaşma öngörmedikleri gibi; batılılaşmayı da kendi otoriter zihniyetlerini pekiştirecek şekilde uyguladılar. Kendisini toplumdan ayıran yönetici elit, toplumun zihniyetini dönüştürmeye soyundu; ve yeni toplumsal yapıyı tamamen kendi yönetim anlayışı çerçevesinde oluşturmaya çalıştı. Böylece modernleşme, Osmanlı'nın çok merkezli hiyerarşik yapısının tek merkezli bir hale getirilmesi; bu

merkezin rakipsiz bir şekilde güçlendirilerek belirli bir kadronun eline verilmesi; ve geriye kalan tüm toplumun yeni yaratılan bir kimlik temelinde homojenize edilmesi anlamına geldi. Batıdakine benzer bir süreç yaşanmamasına neden olan kritik faktör; Batıda bu olgunun relativist ve otoriter zihinyetlerin ortak ürünü olmasına ve demokrat gelenekten etkilenmesine karşın, bu sürecin bizde tamamen otoriter zihniyet altında oluşturulan bir kurguya dönüşmesidir.

&&&&&&&&&&&&&

Kemalizmin ilkeleri bir anlamda bu kurgunun temel taşlarını ifade ederler. Devletçilik, merkeziyetçilikle homojenizasyonun bileşimidir. Otoriter ziihniyet altında merkeziyetçilik, yönetimin tek yönlü bir iletişim içinde toplumu denetlemesi ve ona tahakküm etmesi anlamına gelmektedir. Toplumsal özerklik alanlarının minimize edildiği bir yapı yaratılırken, yetki/sorumluluk dengesi yönetim lehine bozulmakta; devlet toplumun yönlendirilmesine ilişkin tüm yetkileri üstlenmekte, bunu gerçekleştirme sorumluluğu ise topluma yüklenmektedir. Homojenizasyon ise toplumun içindeki geleneksel güç odakları ve güç ilişkilerini törpülerken, bireyleri cemaatsal korumanın dışına çıkarmakta ve tek tek devlete bağımlı hale getirmektedir. Cemaatsal bağların zayıflatılması, homojenizasyonun cemaat-üstü, yani devletçe saptanmış bir kimlik temelinde oluşturulmasını gerektirmektedir. Bu kimlik, merkezi otoritenin tanımına muhtaç olduğu ölçüde merkeziyetçiliği desteklemekte; merkeziyetçilik ise bu kimliği bir baskı aracına döndürdüğü ölçüde, toplumu homojenize etme gücü kazanmaktadır. Dolayısıyla devletçilik ilkesi, bir kadronun toplumun nasıl olması gerektiğini saptama ve buna uygun olarak yönlendirme yetkisini ifade etmektedir. Devlet kendisine nere-

deyse Tanrısal bir güç atfetmekte; kendisiyle ilgili tasavvurundan hareketle toplumu yaratmaya soyunmaktadır. Toplumdan beklenen ise, bu güce rıza göstermesi ve kendine atfettiği özgürlük alanlarını devlete devretmesidir.

Devletçilik ilkesinin talep ettiği otoriter devlet/toplum bağının istikrarlı ve sorunsuz yürütülebilmesi ise iki şeye muhtaçtır. Birincisi devletle toplumun ortak olarak sahip olacakları veya onları birbirine manevi açıdan bağlayacak olan bir 'taşıyıcıya', diğer bir deyişle ortak bir kimliğe ihtiyaç vardır. İkinci olarak, devletin bu orantısız güç kullanımının dayanacağı bir meşruiyet anlayışı gerekmektedir. Otoriter versiyonu içinde laiklik, her iki işlevi de yerine getirecek bir araç olarak algılanmıştır. Kemalist laiklik hem bir kimlik, bir yaşam biçimi olarak empoze edilmiş; hem de evrensel 'doğruların' doğrudan uzantısı olarak bilimsellik kisvesi altında sunulmuştur. Jön Türklerle başlayan pozitivist geleneğin siyasallaşması sonucunda, olası bir kadronun devlete el koyma meşruiyeti doğarken; pozitivizmin bilimselliği teke indirgeyen anlayışı, söz konusu meşruiyetin laiklik bağlamı içinde operasyonel olmasına yol açmıştır. Çünkü değer yargılarından ve manevi referanslardan sıyrılmaya çalışan pozitivist bakış, laik bir yaşam biçimini de bilimsellikle taltif etmiş ve tüm diğer yaşam biçimlerine 'ilkel' ve 'geri' damgası vurmuştur.

Böylece otoriter laiklik toplumu aşan ve ona evrensel bir referans sağlayan, 'bilimsel' bir pusula addedilmiştir. Meşruiyet kaynağının bilimsellik statüsü kazanmasıyla, yönetici kadro bu yaşam biçimini bir kimliğe dönüştürmüştür. Ne var ki retorik düzeyinde 'aydın' kafalı ve modern bireyler anlamına gelen laik kimliik, gerçekte tanımlayıcı ve dışlayıcı bir işlev görmüştür. Türkiye'deki şekliyle laiklik nötr bir mekanizma olmaya çalışmaktansa, bir taraf olmuş; eski

meşruiyet anlayışının temel unsurlarından biri olan İslamiyete karşı olma siyaseti, onu dinselleştirmiştir. Diğer bir deyişle, otoriter zihniyetin doğal sonucu olarak, laiklik dinlerüstü olamamış ve dinlerin rakibi haline gelerek kamu sahasında bir mücadelenin doğmasına neden olmuştur. Laikliğin devletçilikle bütünleşmesi ise, bu mücadeleyi özel alanlara kadar sürüklemiştir. Devlet sadece fiziksel kamu sahasını değil, insanların evlerinin, hatta beyinlerinin içini bile denetlemeye kalkışmış; böylece toplumsal homojenizasyonu, ve merkezileşme olanaklarını uç noktalara zorlamıştır.

Ancak itaatin rızaya dayalı olarak elde edilemeyeceği ve çatışmacı bir eksenin süreceği açık olduğu için; devlet/toplum bağının dayanması gereken ortak kimlik ikinci bir unsurla desteklenmiştir. Bir kurtuluş savaşından çıkılmış olması ve ulus-devlet olmanın mantığı içinde, Türk milliyetçiliği devlet eliyle yaratılan kimliğin ikinci ayağını oluşturmuştur. Bu alanda da retorik daha esnek ve bireysel iradeyi önplana çıkartan şekilde kullanılmış; ancak uygulamada, milliyetçilik dışsal bir kimlik tanımına dönüşmüş ve otoriter bir tarzda topluma empoze edilmiştir. İçindeki İslami öğeler nedeniyle doğal bir muğlaklık taşıyan Türk kavramı, bir yönetim aracı olarak kurgulandığı ölçüde ikili bir işlev görmüştür. Yüzeydeki muğlak tanım genel ve gerçek bir ideolojik şemsiye yaratmış; öte yandan devletin politikaları Türklüğün etnik yönünü önplana çıkararak, toplumun homojenizasyonuna yönelmiştir. Devletçilik anlayışıyla bütünleşme, milliyetçilik ilkesini de dar bir kalıba oturtmuştur. Milliyetçilik, referansını toplumdan almadığı için toparlayıcı bir özellik arzetmemiş, devletin saptadığı referanslar ise onu, merkeziyetçi yapıyı destekleyen bir yönetim aracına indirgemiştir.

Dolayısıyla devletçilik, laiklik ve milliyetçilik ilkeleri bir bütün oluşturmaktadır. Devletçilik, yönetimi elde tutan kadronun lehine, ona tüm toplumsal özgürlük alanları üzerinde denetim imkanı veren bir devlet/toplum ilişkisidir. Laiklik ve milliyetçilik ise bu ilişkiyi meşru hale getiren kurucu ilkelerdir. 'Bilimsel' bir temele sahip olduğu düşünülen laiklik, ideolojik bir meşruiyete sahip olmuş; ve bu nedenle açıkça ve sert bir şekilde toplumsallaşmasına çalışılmıştır Buna karşılık, milliyetçilik tarihten gelen toplumsal bir meşruiyete dayanmış ve yönetimin gayretleri ile ideolojik bir tabana sahip olması için gayret edilmiştir.

Ne var ki, bu meşruiyetin ne kadar sağlandığı bir yana; ilkelerin içeriği de yönetimin sürekliliğini garanti etmekten uzaktır. Çünkü devletçilik, laiklik ve milliyetçilik sonuçta 'felsefi' bir bütündür ve yönetim zihniyetini belirlese de, bu zihniyetin kalıcılığı ve kalsa bile kimler tarafından uygulanacağı belirsizdir. Diğer bir deyişle realiteden hareket edecek ve zihniyeti gerçekliğe bağlayacak bir rasyonalizasyona ihtiyaç vardır. Tarihsel olarak temellendirilmesi güç bir önerme olmasına karşın; devrimcilik ilkesi bu işlevi görmüştür. Bu ilke kemalizmin altı ilkesi arasında reel durumu referans alan tek ilkedir. Toplumun geri zihniyeti ve fakir durumu, yönetimin sürekli rehberliğini ve kontrolünü gerektirmektedir. Ek olarak dış ve iç düşmanların tehdidi altında bulunan ülke, sürekli bir teyakkuz durumu gereksinmektedir. Bu nedenle devletçilik ilkesi ile özetlenen yönetim tarzı sürekli olmak zorundadır. Öte yandan rehberliğin ima ettiği değişimleri tanımlayanlar, iç ve dış düşmanları "farkedenler" bizzat devlet aktörleridir; çünkü bilginin mümkün olduğunca merkezileştiği bir yönetim anlayışı içinde, bu bilginin en önemli kısmı "gizli bilgi" haline gelmekte ve çözümler bu tür bilgiyi elde tutanların tekeline geçmektedir. Dolayısıyla devrimcilik sadece yönetim zihni-

yetinin değil, somut olarak bizzat yöneten kadronun sürekli hale gelmesinin meşruiyetini sağlamış olmaktadır. Bu açıdan devrimcilik devletçiliğin doğrudan tamamlayıcısıdır. Laiklik ve milliyetçiliğin felsefi ve toplumsal düzeyde yaptığını, devrimcilik siyasi düzlemde yapmakta; ve siyasetin yönetici kadronun elinde tekelleşmesinin rasyonalizasyonu sağlamaktadır.

Bu dört ilke birlikte, toplumun kimliğini tanımlamakta, devlet/toplum ilişkisinin nasıl olacağını söylemekte ve devletin kimler tarafından yönetilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan bu dört ilkenin kendi içinde bir bütünlük taşıdığını öne sürmek mümkündür. kemalizmin diğer iki ilkesi olan halkçılık ve cumhuriyetçilik ise; yönetim anlayışının popülarize edilmesi, Batılı ve modern bir kılıfa sokulmasına hizmet etmiştir. Halkçılık yapılan bir şeyin toplum için yapıldığını iima ederek, devletten topluma bir 'açılımı' ifade için kullanılmıştır. Ancak tek parti dönemi boyunca dar gelirli kesimlerden merkeze doğru kaynak aktarımı yaşanmış; siyasi açıdan ise, bu kesimler merkezin tahakkümü altında kalmışlardır. Bu ilkenin ötekilerden çok sonra, 1936'da Cumhuriyet Halk Partisinin okları arasına girmesinin gösterdiği üzere; halkçılığın temsil ettiği görüş asli bir unsur olmaktan ziyade, toplumsal muhalefeti kuşatacak bir yaklaşımı ima etmektedir. Öte yandan cumhuriyetçilik ilkesi, toplumdan devlete doğru olan etkileşimin siyasallaşma olanağına sahip olduğu varsayımına dayanır. Diğer bir deyişle toplumun tepesinde hikmeti kendinden menkul bir padişah oturmamakta, halk kendisini kendi seçtiği bir kurumsal yapı içinde yönetmektedir. Oysa tek parti dönemi, bu kurumsal yapının tamamen yönetici kadro tarafından oluşturulduğu ve bu yönetici kadronun hiç değişmediği bir tarihsel aralıktır. "Kuvvetler ayrılığı" anlayışı ise hiç sözkonusu olmamış, hem yasama hem yargı yü-

rütmenin tahakkümü altında kalmıştır.

Sonuçta halkçılık ve cumhuriyetçilik devletin toplumsal psikolojiyi beslemesine hizmet eden bir retorik olarak kalmışlardır. Gerçek işlevleri ise tam ters yönde olmuştur. halkçılık, toplumun "sınıfsız, imtiyasız" bir model olarak sunulmasına, dolayısıyla homojenizasyonun toplum tarafından kabulüne hizmet etmiştir. Ne var ki bu söylemin geçerli olduğu süreçte toplum içinde çeşitli imtiyazlı kesimler belirdiği gibi, devlet aktörleri bizatihi imtiyazlı bir sınıf haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, halkçılık devletçiliğin kılıfı olarak işlev görmüştür. Aynı şekilde cumhuriyetçilik de, devrimciliğin ima ettiği kadro sürekliliğinin kılıfı haline gelmiştir. 'Modern devletin' sahip olması gerektiği düşünülen kurumlar yaratılmış; ancak bu kurumlar arasındaki ilişkiler otoriter bir yönetim zihniyeti doğrultusunda şekillenirken, hiyerarşinin tepesindeki kişi ve kurumlar ise yerlerini koruyagelmişlerdir. Bu açıdan cumhuriyetçilik, devletçiliğin içerdiği merkeziyetçiliğin tahammül edilebilir ve yaşanabilir kılınmasına yönelik bir araç-kavram olarak kullanılmıştır.

Kemalizm temelde bir anlam dünyasının ve buna bağlı bir değer sisteminin reddidir. Osmanlı'nın ataerkil anlam dünyası ve dinsel veya manevi bir çerçeve içinde şekillenmiş değerler sistemi tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmış; yerine 'modern ve bilimsel' bir alternatif empoze edilmiştir. Ne var ki değişim sadece yönetilenlere ilişkin olarak algılanmış, devletçi gelenek aynen sürmüştür. Bu nedenle moderniteyi oluşturan zihniyetlerden sadece biri, otoriter zihniyet etkili olmuş ve toplumun dönüşümü de bu zihniyet içinde aranmıştır. Yeni anlam dünyası, değişimin yönünü ve uyulamasını salt merkezden kaynaklanan bir olgu olarak gördüğü için; bu sürecin dayandığı ilkeler ve değerle-

rin de merkez tarafından üretilmesi yadırganmamıştır. Yaşanmakta olan ulus-devletler dünyasında ve batılılaşmanın amaç haline geldiği bir öncelikler sistemi içinde; kemalist kadro laikliği temel değer, 'Türk ve laik' olmayı ise devletin dayandığı temel kimlik haline getirmiştir. Türklüğün ve laikliğin yönetici kadro tarafından ve otoriter bir zihniyet içinde tanımlanması, söz konusu kadronun yönetiminin sürekli ve sorgulanamaz kılınmasının yolunu açmıştır. Osmanlılığın ve müslümanlığın tarihsel olarak heterojen bir toplum ima etmesine karşın; Türklük ve laiklik belirli bir tanım içine oturtularak, toplumun homojenizasyonuna yönelik bir araç olarak kullanılmışlardır. Tanımların devletden kaynaklanması ve devlet tarafından sürekli koruma altında tutulması ise, merkeziyetçiliği rasyonalize etmiştir. Sonuçta devlet ve toplum yapısı, yönetici kadro ve meşruiyetin temeli değişmiş; ama yönetim zihniyeti ve buna bağlı olarak devlet/toplum ilişkisinin dayandığı felsefe aynı kalmıştır. Tanzimatla başlayan ve tek parti yönetimi ile doruğuna varan süreç, otoriter zihniyetin bağımsızlaşması ve rakipsiz bir şekilde kendi hegemonyasını pratiğe taşıması sürecidir.

&&&&&&&&&&&&&

Birinci Dünya Savaşının sonrasındaki siyasi atmosfer, var olan yönetim zihniyetinin sürdürülmesini güçleştirince; hem Cumhuriyet Halk Partisi toplumsal taleplere yönelik cılız çabalara girişti, hem de partiden ayrılan bir grup çevresinde bu talepleri siyasete taşımaya aday bir kadro oluştu. CHP'nin son yıllarında vaiz kursları açılmış, din dersleri seçimlik olarak okul tedrisatına girmiş ve türbelerin yeniden açılmasına izin verilmişti. Bu göreli yumuşamanın dinsel boyutta olması çok doğaldı; çünkü İslamiyet toplumsal muhalefete damar oluşturacak tek alternatif olarak ortaya çıkmıştı. Geçmişte siyasetin dinsel bir kabuk içinde

toplumsallaşmış olması, Cumhuriyetin esas olarak islami algılama ve nizam anlayışına karşı gelmesi ve nihayet tek parti döneminde devletle toplumu birbirinden ayıran net bir çizgi oluşturması açısından İslamiyet, farklı muhalif grupların biraraya gelmesini mümkün kılan bir şemsiye oluşturuyordu. Bu nedenle iktidara gelindiğinde Demokrat Partinin de aldığı ilk kararlar dinsel kamu alanını özgürleştirmeye ve desteklemeye yönelik oldu. Daha temelde ise DP, İslami talepler yanında Kürt kesimini; bunun yanında küçük esnafı ve genelde taşrayı temsil etti. Türklüğün devletle toplumun paylaşdığı bir ortak alan oluşturması, Kürtlerin de DP'nin heterojen yapısı içinde yer almalarına yol açtı. Diğer bir deyişle bir yanıyla yumuşak islami, öteki yanıyla iktisadi olan muhalif çizgi, Kürt kesiminin taleplerini de kendi içinde eritti.

DP muhalefeti, toplumda ortaya çıkmış olan çok farklı muhalif çizginin kapsandığı popülizan bir kurumsal yapı yarattı. Devlet karşısında elde edemediği göreli özerkliği ve heterojen yapılanmayı, toplumsal kesimler DP içinde yeniden yarattılar. Bir anlamda bu, ataerkil düzenin başkaldırması; otoriter zihniyeti defi etmesiydi. Bu aynı zamanda devletçi yönetim tarzının da tehdid edilmesi anlamını taşıyordu; ancak bu tehdid operasyonel olmadı. İktidara yönelmesiyle birlikte DP bizatihi bir 'merkez' haline geldi; ve tüm gruplar parti içinde alan kapma yarışına girdiler. Böyle bir ortamda devletin gücü törpülenmesi gereken bir unsur olarak değil, kullanıma açık bir güç kaynağı olarak algılandı. Diğer bir deyişle DP, günümüze kadar sürecek olan bir siyaset anlayışına ve biçimine yol açtı. Bir yandan, kurucularının ittihatçı ve kemalist geçmişlerinden umulduğu gibi, otoriter ve devletçi anlayış sürdürüldü. Öte yandan ise, liberal demokrasinin ithaliyle de perçinlenen, bir paylaşım ve dağıtım sistemi yaratıldı. Devletin iktisadi/siyasi

rant yaratma gücü korunur, hatta artırılırken; siyaset, gruplar arası dengeleri oluşturmak üzere kullanılan bir popülizme dönüştü.

DP iktidarının işlerin iyi gittiği ilk yıllarında popülizm hız kazanırken, 1954 sonrasında devletçi ve tahakkümcü yapı geri geldi. Sonraki yıllarda da konjonktüre bağlı olarak popülizmin genişlemesine veya daralmasına tanık olundu. Ancak gerçekte bu iki unsur birbirini tamamlayan bir bütün oluşturdular. Devletçiliğin homojenleştirici yönü arka plana çekilirken merkeziyetçiliği korundu ve devlet özellikle iktisadi rant sisteminin odağı haline geldi. Popülizm ise bu rantın kullanım sistematiğini ve anlamını belirledi. Devletin toplum karşısında güçlü olduğu dönemlerde popülizm bir 'devlet-içi' paylaşım olarak kaldı. Siyasi toplumsal desteğe muhtaç olduğu anlarda ise popülizm bir ulufe dağıtımına dönüştü.

Devletçi/popülist bütünlük, birbirine bağlı olsa da, iki farklı siyasal dinamik yarattı. Bunlardan biri 'maddi' bir bağlam içinde oluştu. Parasal rantın yaratılması ve dağıtımı, iktisadi düzlemde bir popülist siyaset alanına yol açtı. Merkezileşme hiçbir kesim tarafından yadırganmadığı gibi aksine beslendi; ve devlet, ele geçirilerek kullanılacak bir kaynak olarak algılandı. Bu açıdan Osmanlı geleneğine bir dönüş gerçekleşti. Devletin topluma atfettiği asli kimlik olan Türklük ve laikliğin savunulması, siyasi güç yaratan bir işlev gördü ve doğrudan siyasi popülizme alet edildi. Ne var ki ataerkil zihniyet çerçevesinde ortaya çıkmakta olan muhalefet hareketleri, bir homojenizasyonu reddettikleri ölçüde, "manevi" çizgi "resmi görüşe" indirgendi ve kısırlaştı. Bu yaklaşımın yeniden güçlenmesi ve toplumsal destek bulması; ancak 1990'lerse, resmi görüşün karşısında olan bir hareketin güçlenmesi ile söz konusu olacaktır.

Arada geçen sürede ise,devletçiliğin homojenlik peşinde olan yönü törpülenirken, merkeziyetçilik korundu ve popülizm sayesinde adına 'demokrasi' denilen yeni bir devlet/toplum bağı oluştu. Oysa gerçekte bu sistemin demokratlıkla hiçbir ilgisi olmadığı gibi, Batının liberal demokrasilerinin özelliklerinden bile çok uzaktaydı. Yaratılan sistem, yaklaşık 20 yıllık bir aradan sonra, aynen Osmanlı'daki gibi, otoriter ve ataerkil zihniyetlerin değişen dünya koşullarında yeniden birlikte bir siyasi alan oluşturmasıydı.

Bu alan içinde ortaya çıkan tüm siyasi partiler, devletçi/popülist siyasetin yarattığı 'maddi' dinamiği, yani iktisadi rant sistemini korumuşlar; aralarındaki tek ayrım uzlaşma aradıkları toplumsal kesimlerin farklılığı olmuştur. Ne var ki farklılık da çok muğlak kalmış ve ancak söylem düzeyinde gerçekleşmiş; somut siyasi ilişkilere bire bir yansımamıştır. Partiler arasındaki temel ayrım, bu nedenle, ideolojik eksende; fakat devletin tanımladığı toplumsal kimliğin içinde cereyan etmiştir. Diğer bir deyişle birkaç cılız çaba dışında, kendini devletçi zihniyetin dışında tanımlayan bir parti çıkmamış; tümü de laiklik ve milliyetçilik ilkeleri çerçevesinde farklı nüansları siyasi pozisyon haline getirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Türkiye'deki siyasal yelpaze, evrensel yelpazenin çok dar bir alanına sıkışmış; hatta Batı gözlüğüyle bakıldığında neredeyse tek bir noktaya hapsolmuştur.

Sağ ve sol tanımları da, bu kısır alanın içinde kendini farklılaştırmaya çalışan partilerin çabalarını yansıtmaktan öteye gitmez. Bu mücadele içinde 'Türk ve laik' tanımı parçalanmış; kendisini 'sağcı' olarak tanımlayan kesim, Türk kavramının muğlak içeriğinden hareketle milliyetçiliği sahiplenmiştir. İslami öğelerin içerilmesi milliyetçiliği geniş bir yelpazeye dönüştürmüş; hem islamcı hem Türkçü partiler sağ

uca yerleştirilmiştir. İslamcı partilerin sağda yer alması farklı bir nedenle de kaçınılmaz olmuştur; çünkü laiklik solun tekelinde siyasallaştırılmıştır. Pozitivizmin ilerlemeci retoriğinin etkisiyle sol, laikliği ilericilikle bütünleştirmiş ve kendisini ilerici saydığı için de laikliği solculuğun temeli olarak algılamıştır. "Merkez partiler" diye adlandırılanlar ise yumuşak bir laiklikle yumuşak bir milliyetçiliği değişik dozlarda biraraya getirmeye çalışan, pragmatist ve neredeyse ideolojisiz şemsiye yapılara dönüşmüşlerdir. Bu nedenle özellikle siyasetin tıkandığı çatışmacı ortamlarda, bu partiler "uçlardan" medet ummuşlar; söylemde ideolojik bir radikalleşme sayesinde anlamlı bir kimlik geliştireceklerini sanmışlardır.

Tüm partilerin devletçi/popülist bir siyaset anlayışına sahip olmalarına rağmen, ağırlığın hangi tarafa verildiği konusu ikinci bir ayrım noktası olarak alınabilir. Laikliğin savunucusu olan 'sol' partiler, doğal olarak daha devletçi olmuşlardır; çünkü laiklik tamamen merkezi otoritenin tanımladığı biçimiyle yaşatılan ve toplumun bazı kesimleriyle hiçbir şekilde paylaşılmayan bir unsurdu. Laikliğin toplumsal düzlemde popülizan bir şekilde siyasallaştırılma şansı, ancak son yıllarda islami çizginin siyasi bir alternatif oluşturmasından sonra mümkün olmuştur. 'Sağ' ise daima daha muğlak ve daha yaygın bir ideolojik pozisyon sahiplendiği için, toplumun geneline hitap eden bir tür kapsayıcılık sunmaya çalışmıştır. Bu nedenle 'sağ' partiler daha popülizan davranmışlar ve bu sayede resmi ideolojinin karşısında "hürriyetçi" bir imaj yaratmışlardır. Klasik liberalizm-sosyalizm çatışması da 'sağın' yararına olmuş; 'sol' reel sosyalizmin devletçiliğini savunma psikolojisinden çıkamazken; 'sağ' kendisini iktisadi liberalizmin ve dolayısıyla rasyonel siyasetin taşıyıcısı ilan etmiştir.

Sonuç olarak, Türkiye siyasetinde devletçi/popülist pozisyonun tüm partilerin ortak alanını oluşturduğunu öne sürmek mümkün olsa da; 'sol' laiklikle, devletçilikle ve bunları hayata geçmesinde belirleyici olan otoriter zihniyetle bağdaşır gözükmektedir. Buna karşılık 'sağ' ise; milliyetçiliğe, popülizme ve genel anlam dünyası olarak ataerkilliğe yakın durmaktadır. Her iki yaklaşımın da devletçi ve merkeziyetçi olmasına karşın, 'sağ' heterojen bir toplum yapısını siyasi gücünü artırıcı bir faktör olarak benimsemiş; klasik homojenleştirici devlet anlayışını temsil ise 'sola' kalmıştır. Diğer bir deyişle 'sağ' denilen partiler ve kesimler devletçilik ilkesinin en azından bir yönünü genelde reddetmişlerdir. Farklılık gösteren türkçü partiler ise bir yandan homojenizasyonu savunurken; öte yandan politikalarına temel aldıkları 'Türk' tanımını muğlaklaştırarak, farklı bir düzlemde heterojen bir kapsayıcılık geliştirmişlerdir. Oysa 'sol' partiler hem merkeziyetçi, hem laiklik temelinde homojenleştirici özellikleriyle "resmi görüşün" uzantısı olmuşlardır.

Bu arada Alevi kimliğini ön plana çıkartan kesim Osmanlı dönemindeki ezilmişliğin ve yok sayılmanın acısıyla laikliğe ve devletçi politikalara yandaş olmuştur. Devletçi yaklaşımın zaman zaman kendi aleyhlerine olmasının pek hükmü olmamıştır. Çünkü Sünni kesimle eşit hale gelmek çok daha önem kazanmış ve üstelik ihtiyaç duydukları laiklik de ancak devlet desteğiyle hayata geçmiştir. Bu nedenle Aleviler 'sol' partiler içinde siyaset yapmışlar ve kategorik olarak 'sola' oy vermişlerdir. Ancak bu durum Alevileri siyasi arenada çelişkili duruma sokmuş; inanç, yaşam biçimi alanında daha bireyçi ve özgürlükçü tutuma sahip insanlar bu konumlarını sürdürmek için devletçiliğe sığınmışlardır. Bu pozisyonun siyasi maliyeti ise; ne ülkenin sahipliğine soyunabilmek, ne de toplumsal bir muhalefeti sürükleyebilmektir.

Daha heterojen bir yapıya sahip olan Kürt kesimi ise her iki çatışma ekseninin de etkisinde kalmıştır. DP döneminin popülizmi Kürtlere bir alan yaratırken, zaman içinde milliyetçiliğin ağır basması Kürtleri 'merkez sola' çekmiştir. Aynı süreç içinde 'solda' da laiklik belirleyici kimlik haline gelmiş ve devletçiliğin milliyetçiliği besleyen yönü zayıflamıştı. Ne var ki bir yandan 'solun' koalisyon hükümetlerindeki uygulamaları, öte yandan etnisite farklılıklarını ikinci plana atan islami kimliğin güçlenmesi Kürtlerin hareket alanını genişletmiş ve Kürtler partiler yelpazesine dağılmışlardır.

Siyasi partiler sağladıkları ve kaybettikleri toplumsal koalisyonlarla, popülizan bir çatışma ortamı yaratırken; Türkiyenin siyasi hayatı ideolojik bir boşalmaya uğramış ve bu boşluk radikal söylemlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Resmi devlet politikasının belirleyiciliği altında, partiler arasındaki gerçek ideolojik farklılıkların olmaması, hepsinin aynı tür insan malzemesine mahkûm olması; siyasi partiler arasındaki mücadeleyi kaba bir iktidar savaşına dönüştürmüş ve popülizm tek belirgin siyaset anlayışı haline gelmiştir. İktidar alternatiflerinin arttığı, hiçbir partinin tek başına iktidara gelme şansının kalmadığı dönemlerde ise resmi görüşün çeşitli nüansları radikalize edilerek ideolojik bir pozisyon yaratıldığı sanılmıştır. Ancak bu durum, ülkeyi partiler sisteminin dışına taşan bir çatışma ortamına sürükleyerek askeri müdahalenin yolunu açmıştır. Bu müdahalelerin daha derinde yatan nedeni ise, devletçi/popülist sistemin popülizme fazla yanaştığı durumlarda, kendini devletin gerçek sahibi hisseden sivil ve asker bürokrasinin tepkisidir.

1950-80 aralığında Türkiye üç tane başarılı darbe görmüş ve her biri devletçi yapıyı güçlendirmek üzere kullanılmış-

tır. Buna karşılık devletçiliğin dozunu her müdahalede daha da artırdığını ve otoriter zihniyetin bizatihi bir taraf olarak belirginleştiğini öne sürmek mümkündür. Öte yandan 1960 müdahalesi devlet-toplum ilişkisinde göreli bir açılıma ve özgürleşmeye olanak sağlarken esas otoriter düzenlemeyi devletin iç kurumsal yapısında gerçekleştirmişti. Oysa sonraki müdahaleler devletin iç yapılanmasındaki otoriter trendin güçlendirilmesiyle yetinmemişler; devlet/toplum bağını da merkeziyetçi bir anlayış içinde yeniden tanımlamaya çalışmışlardır. 1962 anayasasının belki de en belirleyici özelliği ordunun siyasete girmesinin meşru kanalı olarak Milli Güvenlik Kurulunu oluşturmasıdır. 1971 müdahalesinden sonraki kararlar bu kurulun yetkilerini genişletmekle kalmamış; üniversitelerin özerkliği kaldırılmış, basın özgürlüğü sınırlanmış ve kurulan Devlet Güvenlik Mahkemeleri vasıtasıyla otoriter zihniyet kamu sahasını tanımlayıcı ve sınırlayıcı etkisini pekiştirmiştir. 1982 anayasası ise bu çizgiyi daha da ileri götürmüştür. Milli Güvenlik Kurulunun yetkilerinde bir genişleme daha olurken; sadece basın ve sendikal özgürlükler değil, kişilere ait tüm temel hak ve özgürlükler kısıtlanmış ve bu alan "ulusal çıkarlar" veya "ulusal güvenlik" mülahazalarının keyfiyetine terkedilmiştir.

Görüldüğü gibi devletçi/popülist siyasi yapı kendi içinde bir bütünsellik teşkil ettiği kadar, bir ucunda devletçiliğin bir ucunda popülizmin yer aldığı bir eksen de oluşturmakta ve zaman zaman su yüzüne çıkan bir çatışma potansiyeli taşımaktadır. Devletçilik ve onun içerdiği merkeziyetçilik, yönetim imkanı ve gücünü belirli bir kadronun elinde tekelleştirirken; hem rant bölüşümü, hem de ideolojik farklılaşmalar bu dar çerçevenin içinde gerçekleşmiştir. Bu açıdan çok partili sistem sert bir viraj niteliğindedir; çünkü çok kısa bir süre zarfında, devletin toplumsal rant üzerin-

deki tekeli toplumsal kesimlere doğru açılmak zorunda kalmış ve iktisadi rantın paylaşımı siyasetin önkoşulu haline gelmiştir. Öte yandan aynı dönemde siyaset, devletçi zihniyetin belirlediği ideolojik çerçevenin de dışına taşmış ve resmi ideolojinin ezeli rakiplerinin siyasete ortak olma ihtimali belirmiştir. Bu gelişmeler kendisini siyasi merkeze oturtan resmi ideoloji açısından bir tehdid olmuştur.

Buna karşılık otoriter zihniyetin uzantısı olarak devlet, siyasal partiler sistemini kendine bağlı kılarak bu tehdide karşı tedbir almış durumdadır. Siyasal Partiler Yasası, partileri devletçe kabul edilebilir ve denetlenebilir bir yapıya mahkûm etmiş; öte yandan siyasi partiler içerisindeki hiyerarşik yapıyı ve merkezi gücü destekleyerek, aynı düzenlemenin parti liderliğinin de işine gelmesi sağlanmıştır. Bu açıdan yapılan uygulamanın Osmanlı dönemindeki millet veya lonca sistemiyle paralelliği açıktır. Devlet kendi dışındaki kurumlara da kendi zihniyetini empoze etmekte; ve bu kurumsal yapıların tepe kademelerinin çıkarlarını doğrudan devlet aktörlerinin çıkarları ile bütünleştirmektedir. Ne var ki popülizm, devletin siyasi partileri kendine bağımlı kılma ve siyasi yelpazeyi belirleme gücünde bir boşluk yaratmaktadır. Çünkü popülizm, iktidarı ayakta kalmak için gerekli bir unsur haline sokmakta; bunun yarattığı oportünist çatışma atmosferi ise, hem partilerde resmi yelpazenin dışına çıkma ihtiyacı yaratmakta, hem de yelpazenin dışında tutulan yaklaşımların siyasete girme olanağı doğmaktadır.

Dolayısıyla devlet ikili bir işleve sahiptir. İdeolojik farklılaşmalar devletçi çerçevenin içinde kaldığı ve popülizm kabul edilebilir yönde ve miktarda olduğu sürece, devlet bir hakem işlevine sahiptir. Siyasetin bu çizginin dışına taşdığı durumlarda ise, devlet siyasete el koyarak sistemi kendi ni-

zam-ı alemine geri döndürmeye çalışmaktadır. Bu açıdan da günümüzdeki devletçi anlayışın Osmanlı'dakinden pek farkı yoktur. Her dönemin ve her ideolojinin kendi yeğlediği nizam değişse de; bu nizam daima devlet tarafından saptanmakta ve toplumsal yapının bu nizamın ima ettiği hareket alanına mahkûm edilmesi öncelikli hale gelmektedir. Devletçilik toplumun menfaatini devlet menfaati ile özdeşleştirdiği, ancak devlet menfaatinin ne olduğunun belirlenmesi tamamen toplumun dışında yapıldığı için; devlet menfaatine uymadığı düşünülen fikirler ve eylemler vatana ihanet olarak yorumlanmaktadır. Böylece bu düzen, devlet aktörlerine geniş bir yetki alanı yaratarak, kendini yeniden üretmiştir.

Ne var ki düzenin ayakta kalma başarısı, sadece değişmeyen bir referansa ve ona sıkısıkıya bağlı bir yönetim cihazına atfedilemez. 1950-80 arası, aynı zamanda durağanlaşmış bir dünya arkaplanında yaşanmıştır. ABD ve Sovyetlerin başını çektiği iki kutuplu dünya, tüm diğer ülkelere farklı oranlarda özgürlük alanı yaratmış ve denge politikaları ülkeleri iç nizamlarında göreli olarak serbest bırakmıştır. Böylece hem uluslararası gerilim ortamının yarattığı durağanlık, hem de devletin bilinçli çabası ülkeyi otuz yıl boyunca 'kabul edilebilir' bir çerçevenin içinde tutmuştur. Ancak 80 sonrasında ortaya çıkan gelişmeler bir yandan ülkelerin 'iç işlerine' karışılma ihtimalini artırmış; öte yandan tüm dünyayı etkisine alan yeni eğilimler, durağan bir toplum yapısını ve yönetim anlayışını olanaksız hale getirmiştir.

&&&&&&&&&&&&&

Seksenli yıllar içinde belirgin hale gelen eğilimler iki farklı düzeyde etkili olmuştur. Yüzeyde; iktisadi, siyasi ve kültürel alanlarda adına küreselleşme denen bir standartlaşma

ve bunun yarattığı tepkiler sözkonusudur. Daha derinde, felsefi boyutta ise modern dünyanın dayandığı öncüller sorgulanmaya başlanmış, zihinsel atmosfer relativist bir çizgiye kaymıştır. Küreselleşmenin iktisadi ayağı; çokuluslu firmaların güçlenerek ulusal politikaların denetiminin dışına kaymalarını, finansal sermayenin aynı şekilde bağımsızlaşmasını, üretim ölçeklerinin küçülerek yeni alt pazarlar yaratmasını ve bunlara paralel biçimde, firma yapılarında deregülasyon ve delegasyon yönünde radikal değişim adımlarının atılmasını ifade etmektedir.

Bu eğilimlerin üstüste gelmesinin kabaca beş sonucu olmuştur: 1) İktisadi alan giderek daha fazla bir belirsizlik ortamına dönüşmeye başlamıştır. 2) Rekabet mekansal olarak genişlerken ve sektör içinde derinleşirken, aynı anda alt sektörlerde ihtisaslaşma ve tekelleşme görülmektedir. 3) Karar merkezlerinin sayısı hızla çoğalmış ve firmaların göreli ağırlığı artmıştır. 4) Operasyonel kararların alınabilmesi, katılıma açık iletişim ve koordinasyon sistemleri gerektirmektedir. 5) Bu gelişmelerin sonucu olarak otoriter düzenlemeler işlevselliğini yitirmekte, alternatif mekanizmalar yaratamayan ülkelerde kaotik durumlar ortaya çıkmakta, bu karar boşluğu ise daha fazla otorite kullanımına yol açabilmektedir. Bunun anlamı, iktisadi alanın siyasi bir zorlama içine alınmaya çalışılmasıdır. Diğer bir deyişle, değişen çevreye adapte olamayan merkezi yapılar, farklı bir zihni geleneğe sahip olmadıkları veya varlıkları gereği bu tür zihniyetlere kapalı oldukları oranda, daha da otoriter pozisyonlara kaymaktadırlar. Türkiye'de de iktisadi rant olanaklarını elden kaçırmak istemeyen devletin direnci, sorunları iktisadi ve teknik konular olmaktan çıkararak siyasallaştırmış; çözümsüzlük, devletin daha da içe kapanmasına neden olarak bir kriz atmosferi yaratmıştır

Küreselleşmenin siyasi boyutu, 'tek kutuplu' bir dünyaya doğru yönlenilmesini; dolayısıyla ülkeler arasındaki zımni hiyerarşinin yerinden oynamasını ifade etmektedir. Öte yandan bu durum, devletlerin dünya politikasındaki rekabetten yararlanarak kullanmakta oldukları özerklik alanlarını daraltmıştır. 'Tek kutupluluk', devletlerarası kuruluşların devletlerüstü bir yaptırım gücü elde etmelerine yol açmış ve 'iç işlerine müdahalelerin' arttığı bir döneme girilmiştir. Tüm bu gelişmeler, siyasi değerlerde küresel çapta bir standardizasyona gidişi işaret etmektedir. Güç dengesinin doğal sonucu olarak, bu standardizasyon Batının değerlerinin yaygınlaştırılmasını hedeflemekte; insan hakları, demokrasi gibi kavramlar evrensel bir norm olarak her ülkenin gündemine girmektedir. Bu durum Türkiye'yi özellikle sıkıştırmaktadır. Tanımlayıcı ve dışlayıcı bir milliyetçilik anlayışının sonucu olarak, Türkiye'deki vatandaşlık kavramının Kürt etnisitesini kapsayamamasının yolaçtığı durum giderek uluslararası platformlara taşınmaktadır. Otoriter laiklik ise, islami kesimin güçlenmesine ve toplumsal taleplerin dinsel bir şemsiye altında siyasete taşınmasına neden olmuştur. Bu durum resmi siyasi söylemde muğlak bir birliktelik halinde duran laiklik ve demokratlığı birbirinden net bir şekilde ayırmış; devletçi zihniyet laikliğe sahip çıkarak iktidarını korumaya çalışırken, siyasal tıkanıklık nedeniyle demokrat arayışların temsili Refah Partisine kaymıştır.

Küreselleşmenin üçüncü boyutu ise kültürel alanda yaşanmaktadır. Batının statü sembollerinin yeknesaklaşıp yaygınlaşmasıyla, hemen hemen tüm dünya günlük yaşantısında aynı kültürel atmosferi solumaya başlamıştır. Batılı değerlerin metalaşan kültürel ürünler biçiminde her yana sirayet etmesi, sanki evrensel bir yaşam biçimi üretmiş ve Türkiye benzeri ülkelerin yerel kültürleri açısından bir çatışma potansiyeli oluşturmuştur. Tarihsel süreç içinde Batı-

nın tekniğini alıp kültürünü reddetmeyi, veya bu kültüre karşı kendini korumayı içgüdüsel olarak yaşayan yerel kültürler; geçmişte bu yaklaşımın tekniğin de vasat bir düzeyde tutulmasını ifade ettiğine şahit olmuşlardı. Bu durum bir kimlik sorunu yaratmış, psikolojik içe kapanma ve kendi kültürel değerlerini abartma ihtiyacı önplana çıkmıştı. Bugün yaşanan ise kültürel standardlaşmanın saldırgan bir dalga gibi yerel kültürlerin üzerinden geçip gitmesi, onları kendine benzetmesi tehlikesidir. Bu durum tekniğin felsefi açıdan arka plana itilmesine; kültürel tepkinin siyasallaşmasına yolaçmıştır.

İktisadi, siyasi ve kültürel standardlaşmanın birlikteliği, bir yandan yeni güç dengelerinin, öte yandan siyasetin egemenliğinin habercisidir. Hızlı değişme ve belirsizlik ortamı her ülke ya da toplum için, her düzeyde bir adaptasyon sorunu yaratmaktadır. Bunun sonucu olarak öncelikle Batıda bir demokratlaşma cereyanı yaşanmaktadır. Liberalizmin ve klasik ulus-devlet yapısının toplumsal talepler karşısında çaresiz kaldığı vatandaşlık, kimlik, ahlak alanlarında; Batılı devletler yeni bir öğrenme süreci içine girmektedirler. Türkiye'de ise sorun daha karmaşıktır. Ülkenin merkeziyetçi yapısının, kuruluştan gelen ideolojik meşruiyetten kaynaklanması; Türkiye'de adaptasyon sorununu, yeni bir rasyonalite arayışı veya toplumun farklı ve yaşanabilir bir sisteme doğru ortak çabası olmaktan çıkarmaktadır. Yaşananlar, devletin toplumdan bağımsızlaşarak kendi için var olan bir aktöre dönüşmesine; ideolojik açıdan tahakkümü altına aldığı siyasi partilerin temsil yeteneklerini yitirmesine; ve sonuçta tüm sistemin meşruiyetinin sorguya açık hale gelmesine neden olmuştur.

Böylece Türkiye'deki siyasallaşma iki yönlü bir gündem izlemektedir. Bir yandan devletle toplum arasındaki bağlar

yıpranmakta, devlet mekanizması güvenilirliğini yitirmekte ve sistem kendi ideolojik temeli üzerinde içe kapanmaktadır. Bu nedenle temel çatışma eksenleri merkeziyetçiliğin meşruiyetini sağlayan laiklik ve merkeziyetçilik çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Çatışma ortamının her iki kanadın da kendi içinde toparlanmasına neden olması, tarafların siyasi gücünü pekiştirmiştir. Ne var ki tüm dünyada homojenliğin savunulamaz hale geldiği bir dönemde; Türkiye'de ikili zıtlaşmalar altında kültürel bir homojenizasyon oturtulmaya çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle ülke, öğrenmeyi bir kez daha reddederek, siyaseti otoriter zihniyet içine hapsetmekte; her kanat kendi doğal tabanı üzerinde tahakkümcü bir yapı oluşturmaya çalışmaktadır.

İkinci olarak Türkiye'deki çatışmacı mantalite sadece devletle toplumun bazı kesimleri arasında değil; aynı zamanda toplumsal kesimlerin kendi içinde de aynen geçerlidir. Resmi ideolojinin kendine özgü bir yaşam biçimi yaratmış, resmi siyaset biçiminin ise bu yaşam biçimini paylaşanlara bir iktidar ve rant alanı oluşturmuş olması; devletin toplumsal yapıda doğal müttefikler bulmasına yolaçmıştır. Ancak bu kesimler, devletin topluma uzanan kollarında bir yumuşama ve normalizasyon sağlayacakları yerde; kendi yaşam biçimlerini ve menfaatlerini büyük ölçüde devlete bağlı olarak algıladıkları için, otoriter anlayışı desteklemektedirler.

Merkezi yapıların ve ona gizlice destek veren liberal algılamanın başarısızlığıyla sonuçlanmakta olan tarihsel bir süreçte; Türkiye bir yandan liberalizmi sadece iktisadi bir olgu olarak araçsallaştırırken, temelde tüm siyasi alanı otoriter bir çatışma modeli içinde yeniden tanımlamaktadır. Oysa liberal ve otoriter zihniyetlerin her ikisi de aynı temel handikaplara sahiptir ve günümüzdeki toplumların taleplerini karşılamakta aciz kalmaktadırlar. Kökleri Aydınlanma-

ya kadar giden modernite geleneği; bilgiyi sadece maddi bir temel üzerine oturturken, toplumları da homojen yapılar olarak tasavvur etmiştir. Böylece toplum 'nesnelleşmiş' ve makro bir büyüklük olarak yönetilebilir hale gelmiştir. Diğer bir deyişle karar odaklarının sayısı sınırlı tutulmuş; merkezi kararların meşru ve operasyonel olduğu varsayılmıştır. Ne var ki bugün dünyanın gündeminde olan sorunlar, moderniteyi mümkün kılan felsefi yaklaşımın en azından yetersiz olduğunu göstermektedir.

Türkiye ise, moderniteyi de kendisine adapte ederek uygulamış; relativist, dolayısıyla topluma hareket alanı sağlayan yönlerini es geçerken, otoriter zihniyet tüm yönetim pratiğini kuşatmıştır. Kendi köklerinde sadece ataerkil ve otoriter anlayışlara sahip olan Türkiye, modernleşmeyi de ataerkil zihniyetin bastırılması ve otoriter bir sistematiğin kurulması olarak algılamıştır. Böylece devlet modernleşmenin taşıyıcısı haline gelerek, kendi toplumsal tasavvurunu topluma empoze etmekten çekinmemiştir. Bir yandan toplum homojen hale getirilirken, devlet-toplum ilişkisi katı bir hiyerarşik bağ olarak algılanmış; merkeziyetçilik meşru ve 'ileri' bir yönetim biçimi olarak sunulmuştur. Bu model içinde ulus-devletin vazgeçilmez bir ağırlığı vardır. Çünkü ulus-devlet ulusu bire bir şekilde tek bir devlete bağlamakta ve otoriter zihniyet altında, devletin çıkarı otomatik olarak ulusun çıkarı haline gelmektedir. Öte yandan ulus-devlet, ulusu da homojen bir bütünlük olarak sunmakta; toplumsal farklılaşmaların gözardı edilmesi yapay bir menfaat birliği duygusu yaratarak, devletin hareket alanını daha da genişletmektedir. Sonuç, edilgen bir toplum ve norm koyucu bir devlettir. Toplumun ne denli homojen olduğu sorusu bir yana bırakılmakta, homojenlik bir norm olarak devlet tarafından talep edilmektedir. Devlet, toplumsal taleplere yanıt arayan bir düzenleme aygıtı değil; otoriter zihniye-

tin çarpıcı bir sonucu olarak, toplumdan talepleri olan ve bu taleplerine karşılık bulamadığı zaman toplumu cezalandıran bağımsız bir güçtür.

Küreselleşmenin yarattığı sonuçlar ve modernite tartışmaları, tüm dünyada homojen toplum varsayımını ve merkezi karar alma sistemlerini yıpratmakta; Batı dünyası yeni arayışların ve açılımların içine girmektedir. Türkiye'de ise, merkezi otoritenin işlevlerini yerine getirememe süreci çok daha barizken; devlet değişim karşısında direnmekte ve toplum önündeki gücünü korumayı temel hedefi haline getirmektedir. Geçmişte homojenizasyonun ve merkezileşmenin araçları olarak kullanılmış olan laiklik ve milliyetçilik bugün yine gündemin baş sırasındadır. Diğer bir deyişle Türkiye hala 'kuruluş' aşamasını geçememiş, kendi içinde barışık bir toplum olamamış ve Cumhuriyetin dayandığı temellere meşruiyet sağlayamamıştır. Oysa aynı süreç içinde devlet kendisi için yarattığı iktisadi ve siyasi rant sistemi sayesinde giderek toplumdan bağımsızlaşmış ve farklı bir çıkar odağı haline gelmiştir. Dolayısıyla bugün tüm bürokrasisi ve siyasi partileriyle birlikte 'merkez', aynı zamanda bir direnç odağı olmaktadır. Dünyadaki ve Türkiye'deki bunca değişime ve oluşan yeni taleplere rağmen; merkeziyetçi sistem ve zihniyet değişimi ya yok saymakta, ya da bastırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan laiklik ve milliyetçilik eksenlerinde gündeme taşınan çatışma iki yönlü bir amaca hizmet etmektedir. Bir yandan şeriat ve parçalanma tehlikesi öne sürülerek bu ilkeler popülarize edilmekte, otoriter uygulamaların zemini hazırlanmakta ve toplumsal kesimler arasında yandaş yaratılarak devletin bağımsız tasarruflarına meşruiyet sağlanmaya çalışılmaktadır. Öte yandan siyasetin bizzat bu ilkeler çerçevesinde algılanması, devletin sınırsız bir şekilde güçlendirilmesi yolunun açılması anlamına gelmektedir. Çünkü bu ilkeler devletin

harcında mevcuttur ve üstelik devlet bu ilkelerin tek bilinçli sahibi ve koruyucusu olarak sunulmaktadır.

Böylece değişim Türkiye'de 'teknik' bir mesele olmaktan çıkmış, bir adaptasyon krizine dönüşmüştür. Üstelik toplumsal aktörlerin davranışları da bu krizi hafifletmekten ziyade yoğunlaştırmaktadır. Ataerkil ve otoriter zihniyetlerin Osmanlı'dan devralınan içiçeliği, toplumdan kaynaklanan hareketlerin de otoriter yapıları yadırgamamalarına yolaçmıştır. Farklı bir ifadeyle, tepkiler otoriter merkeziyetçi yapının dayandığı ideolojiye yöneliktir, ama bu ideolojiyi yoğuran zihniyet doğal ve uygulanabilir bulunmaktadır. Bu nedenle laiklik ve milliyetçiliğe tepkilerin taşındığı islami akımlar ve Kürt sorunu çerçevesindeki talepler, siyaseten bir demokratlaşmayı ima etseler de; çoğunlukla benzer bir otoriter zihni yapının sergilenmesiyle ifade bulmaktadırlar. Kendi içlerindeki farklılaşma ne denli büyük olursa olsun, nihayette bugün kendisini 'Kürt taleplerine' dayandıran en güçlü örgüt hala, mutlak bir tahakküm mantığıyla olaya yaklaşmakta olan PKK'dır. Benzer bir şekilde, aynı katılıkta olmasa da, islami kesimin en önemli temsilcileri olarak gözüken Refah Partisi ve çeşitli cemaatler de otoriter zihniyeti içselleştirmiş yapılanmalardır. Bu durumda Kürt veya ıslami kesimden kaynaklanabilecek muhtemel alternatif hareketlerin gerçekten alternatif oluşturmaları son derece güçtür. Siyasi tavırlar, devlete karşı olmakla taraf olmak arasında sıkışıp kalmakta; ancak her iki taraf da aynı otoriter zihniyeti paylaşmaktadır. Siyaset, devletin meşruiyet temellerinin ve yapılanma/işleme biçiminin sorgulanmasını değil; devletin kime veya neye hizmet edeceğine ilişkin mücadeleyi kapsamaktadır. Toplum karşısında aşırı güçlü bir devletin varlığı, bizzat devleti araçsallaştırmakta ve siyasetin metaı haline getirmektedir.

&&&&&&&&&&&&&

Dolayısıyla Türkiye'de merkezin tıkanması devletin kendini dayandırdığı meşruiyet araçlarını sorguya açarken devletçi ve merkeziyetçi zihniyeti pekiştirmiştir. Ne var ki bu, krizin daha da büyümesini ifade eder. Çünkü otoriter zihniyetin tek bir merkezde somutlaştığı bir durumun aksine; toplumsal yapıda birden fazla merkezin otoriter bir yaklaşım sergilemesi, toplumsal dokuyu parçalayıcı bir çatışma ortamı yaratır. Öte yandan bir merkezi yapının diğer merkezlerle olan çatışması, kendi doğal tabanını homojenleştirme yönünde bir baskıyı kolaylaştırır; her kesimin içindeki ötekini dışlayıcı radikaller uzlaşma arayışlarını sindirir; ve nihayet her kesimde yapay ve sahte bir temsil mekanizması oluşumuna neden olur. Ötekinin mutlak anlamda bir rakip olarak algılanması insanları yüzeysel semboller etrafında biraraya getirse de, siyasi aktörlerin gerçek temsil yetenekleri azalır ve toplumsal taleplerin önü kesilir. Bu ise merkeziyetçi sistemin, bu kez daha bariz şekilde zihniyet düzeyinde tıkanması demektir.

Toplumsal taleplerin siyasi düzlemde karşılığını bulamaması ve buna paralel olarak siyasi partilerin savunmaya çalıştıkları geleneksel yarı-resmi pozisyonların topluma giderek yabancılaşması, 'merkez' kavramı etrafında yeni bir ayrımlaşmaya olanak tanımış gözükmektedir. Bazı siyasi parti temsilcileri tarafından da ifade edilen bu yaklaşıma göre, toplumsal değişim daha önce var olan toplum-devlet bütünlüğünü bozmuş; ve devlet kendini değiştirmemekte inat ederken toplumsal taleplerin farklı yönlere kayması 'merkez' anlayışını siyasal merkez-toplumsal merkez şeklinde ikiye bölmüştür. Temsil yeteneği kaybının itirafı anlamına gelen bu değerlendirme, bugünle ilgili doğru bir gözleme sahip olsa da, yüzeysel kalmaktadır. Çünkü devletle top-

lum arasında yaşanan gerilimi devletten bağımsız bir şekilde ele almakta, böylece toplumsal değişim kaderin karşımıza çıkardığı beklenmedik bir sapmaya dönüşmektedir. Diğer bir deyişle, toplumun niçin ve nasıl değiştiği önemini yitirmekte; değişmiş olması dışsal bir veri gibi alınarak siyasi merkezin bu değişime uyum sağlaması önerilmektedir. Bu ise siyaset yapma biçiminin aynen korunduğunu; sabit bir çerçeve içinde yürütülmekte olan popülizmin şimdi bir söylem değişimiyle sürdürüleceğini ifade eder.

Bu eksik ve yüzeysel yaklaşımın altında iki güçlü dürtü yatmaktadır. Birincisi, devleti sakınma kaygusunun devam etmesidir. İktidar için toplumun vereceği oya ihtiyaç olsa da, devletçiliğin tıkandığı bir ortamda iktidar olmanın anlamı azalabilir. Türkiye'de siyasetin cazibesi merkeziyetçiliğin sahip olduğu güç ve bundan pay alınanın verdiği maddi/manevi çıkarlardır. Bu nedenlerle toplumsal analizlerde matodolojik bir kayma görülmekte; toplumsal iç dinamikler süreklilik taşıyan bir çıkış noktası sağlayacağı yerde, toplum siyasi sonuçlardan gidilerek anlaşılmaya çalışılmakta; siyasi sonuçlar toplumu açıklamakta yetersiz kaldığında ise, toplumsal değişim dışsal bir faktöre indirgenmektedir. Bu yaklaşım devlet-toplum kopukluğunu tesbit olanağı sağlasa da, bunun nedenlerini açığa çıkarmakta aciz kalacaktır.

Söz konusu değerlendirme biçiminin altında yatan ikinci dürtü ise, liberal ideolojiden devralınan bir muhakemenin sonucudur. Toplumu kendi çıkarlarına uygun davranan bireylerin niceliksel toplamı olarak gören liberalizm; devleti de çoğunlukta olan bireysel taleplerin karşılanmasının ve genel sözleşme nizamının korunmasının aracı olarak algılar. Bunun uzantısı olarak, değişen bireysel talepler yeni 'birleşimler' oluşturarak 'toplumsal' talepleri yaratmakta;

devlet de buna anında cevap vermektedir. Çünkü devlet ya nötr düzenlemeler yaparak bir üst hakem kurumu gibi davranmakta, ya da çoğunluk olan fikirlerin operasyonel hale gelmelerini sağlayacak mekanizmaları üretmektedir. Ayrıca liberal anlayışa göre toplumda her an için bir zımni sözleşme mevcuttur; ve bu sözleşmenin bazı özellikleri zaman içinde değişse de, kendisi hiçbir zaman yok olmaz. Bunun anlamı toplumu devlete bağlayan bağların daima sağlam kalmasıdır. Çünkü toplumdaki değişim bire bir şekilde devlete yansımakta ve bir temsil sorunu hiçbir zaman çıkmamaktadır. Böylece Türkiye'deki klasik devletçi ve oportünist siyaset yapma biçimi liberal teoriden yararlanarak kendini aklamış olmaktadır. Teorideki devlet-toplum uyumu Osmanlı geleneğinden gelen devleti ön plana alma anlayışıyla birleşince; hem toplum edilgen ve ikincil bir statüye indirgenmekte, hem de siyasilerin kendi çıkarları için yaptıkları eylemler toplum adına sunularak meşrulaşmaktadır.

Dolayısıyla Batıda bile geçerliliği şüpheli hale gelen liberal yaklaşımın Türkiye'deki gerçekliğe olan uzaklığı bir yana; ülkenin kendi geleneği toplumsal değişimlerin devlet-toplum bağını etkilemesine fazla fırsat tanımamaktadır. Bu gelenek siyasi merkezi mutlakiyetçi bir mantık içinde öncelikli kılmış ve toplumun ona mahküm olduğu bir siyasal sistem yaratmıştır. Otoriter zihniyetin egemenliği altında toplumun devletle ilişkisi bir tekabüliyet değil, tabiyet bağıdır. Tekabüliyet görünümü ancak toplumun devletin koyduğu normlara uygun davranmasıyla oluşmakta; resmi ideolojik çerçevenin dışına çıkan eğilimler başgösterdiğinde bu sahte beraberlik kopmaktadır. Çünkü devlet, toplumdan kaynaklanan ancak kendi çıkarı için kullanamadığı hiçbir talebe karşı esneklik göstermemekte; sadece kendi içindeki hizipleşmelerin yolaçtığı paylaşım mücadelesinin gerektirdiği esnekliğe dayanmaktadır.

Bu durum siyaseti devletin içine doğru çekerken, devletin temsil yeteneğini ortadan kaldırmıştır. Toplumsal kesimler ve menfaat grupları devlet mekanizması içinde yer kapmayı siyasi hedef haline getirerek ataerkil ilişkiler ağının yeniden otoriter devlet hiyerarşisinin içine nüfuz etmesine neden olmuşlardır. Çok partili hayat bu ilişki ağını daha da sulandırmış ve düpedüz oportünist düzenlemelere ve siyaset biçimlerine açık hale getirmiştir. Temsil yeteneği yıpranan devlet ise çareyi daha da otoriter düzenlemelerde ve Cumhuriyetin kuruluştan gelen ideolojisine sarılmakta bulmuştur. Toplumun temsilinin yitirildiği noktada devletin temelleri önplana çıkarılmış; devletin bu rakipsiz temsil gücü, toplumun pasif ve itaatkar bir konumda tutulmasının meşruiyetini sağlamıştır.

Ne var ki tüm dünyada insanların yeni özgürlük arayışlarına girdiği ve kimliksel taleplerin yükseldiği bir dönemde toplumun baskı altında tutulması, toplumsal kesimlerin kendi içlerine kapanmalarına ve irili ufaklı birçok toplumsal merkezin oluşmasına yolaçmıştır. Bugün Türkiye'de tek ve homojen bir toplumsal merkezden sözetmek mümkün değildir. Bu nedenle farklı kesimler arasında diyaloğu özendiren ve anlamlı kılan bir siyasi pozisyonun çekim gücüyle, yeni bir toplumsal sözleşmeye doğru gidecek bir süreç başlatmak gerekmektedir. Ancak daha baştan kabul etmek gerekir ki, bir karşılıklı ikna çabasını ifade eden bu sürecin sonucu, büyük bir ihtimalle hiçbir kesimin hayalindeki toplumsal yapı ile bire bir çakışmayacak; üstelik nihai bir düzenleme niteliği de taşımayacaktır. Değişimin toplumun sahip olduğu özgürlüğün bir ifadesi olduğu kabul edildiği andan itibaren; toplumsal sözleşmeler ucu açık tutulan ve kaçınılmaz olarak geçici olan 'karşılıklı anlayış' belgelerine dönüşürler. Birlikte yaşama iradesinin gücü bu anlayışı sürekli, derinlikli ve zengin kılar. Ancak bu sürecin

yaşanacağının bir garantisi olmadığı gibi; otoriter zihniyetin merkeziyetçi ve sınırlayıcı hegemonyası altında yürütülmeye kalkışıldığı takdirde, var olan potansiyeli de eritecektir. Toplumun devlet yandaşları ile devlet karşıtları şeklinde bölüneceği bu durum devlet aktörlerinin işine gelse de, toplumsal birlikteliği geri dönüşü çok zor bir biçimde zedeleyecektir.

Dolayısıyla günümüz Türkiye'sinde toplumsal bütünlüğün sorumluluğu tamamen toplumun kendisine düşmektedir. Bu bütünlüğü sağlamak üzere oluşturulacak bir 'yeniden yapılanma' arayışı ise kaçınılmaz olarak devletin yeniden tanımlanmasını gerektirir. Tüm Osmanlı reform hareketi boyunca var olan kurumsal yapılar tedrici olarak zayıflatılır veya kendi hallerine bırakılırken, yeni kurumlar ve düzenlemeler yaratılmış ve eskiyle yeni yanyana yaşamlarını bir süre sürdürmüştür. Devrimci dönüşümlerin maliyetinin yeterince bilindiği bir çağda, kurumsal yapı ve insan malzemesi açısından Osmanlı usülü bu tür bir dönüşüm tercih edilir olsa da; devletin yeniden tanımlanmasına yönelik uğraşların iki noktada tavizkar olmaması zorunlu gözükmektedir. Bunlar, siyasal merkezin tüm insani ve kurumsal yapısıyla gücünü aldığı ideolojik öz ve buna paralel olarak uygulanan yönetim biçimidir. Çünkü devletin bu temelleri, onun kendini şimdiki nitelikleriyle yeniden üretebilmesinin ve toplumsal değişimi baskı altına alabilmesinin araçlarıdır.

Türkiye'deki siyasal merkezin ideolojik özü, en derinde Osmanlı devlet-toplum ilişkisinin yalınlaşarak salt otoriter bir çerçeve içinde yeniden tanımlanmasına dayanmaktadır. Geçmişte ataerkil ve otoriter zihniyetlerin kendine özgü bir bileşimi içinde hayat bulmuş olan bu bağ, modernleşme süreci içinde tek boyutlu bir nitelik kazanmıştır. Devletin dinin sağladığı meşruiyete muhtaç olduğu bir anlayıştan,

devletin kendi meşruiyet ölçütlerini kendisinin yarattığı bir anlayışa geçişe paralel olarak; devlet-toplum bağı da ataerkil nüanslarından ve ilişki biçimlerinden temizlenmiştir. Devletçiliği bir ahlaki değer mertebesine yükselten bu yaklaşım; laiklik ve milliyetçiliği ise hem bir iktidar alanı, hem de yönetim aracı olarak kullanmıştır. Dolayısıyla bu iki ilke kimin yönetimde hakkı olduğunu ve yönetimin hangi kıstaslara dayanması gerektiğini belirlemekle kalmamış; bu yönetim biçimine ve yönetenlere ebediyete kadar sürecek bir ahlaki meşruiyet sağlamaya çalışmıştır.

Siyasal merkezin ikinci dayanağı olan yönetim biçimi de esasta aynı devletçi zihniyetin üzerine oturur. Bu kez devletçilik doğrudan bir devlet-toplum ilişkisine dönüşür ve devletin toplum karşısında kendisi için biçtiği iktisadi, sosyal ve siyasi özgürlükleri ve operasyonel gücü tanımlar. Böylece devlet toplumun sahip olduğu ve yarattığı herşey üzerinde neredeyse mutlak bir tasarruf imkanı ele geçirirken; toplumun geleceğe yönelik tercihlerini de manipüle eder. Öte yandan aynı devlet, yönetebilmek için toplumu en kılcal damarlarına kadar denetleyebileceği tek bir hiyerarşik sistem olarak örgütlemek zorundadır. Bu ise bazı toplumsal kesim ve grupların devlet sistematiği içine çekilmesini gerektirir. Türkiye'de devletin bu ihtiyacı ile toplumsal grupların devletin el koyduğu rant sisteminden pay alma arzuları, karşılıklı bir kanal yaratmış ve bu kanallar çok partili dönemde daha da genişleyerek popülizmi egemen siyasi tavır haline getirmiştir. Devletçilikle popülizmin bütünleşmesi toplumsal hamura ait olan ataerkil ilişki biçimlerini yeniden devletin içine taşımış; ancak bu kez ataerkil zihniyet otoriter kabuğun altında, içerden kemirerek devletin içini boşaltan oportünist bir paylaşım ortamı yaratmıştır.

Devleti ve kendilerini onun çıkarlarıyla özdeşleştirenleri neredeyse dinsel bir mertebeyle donatan otoriter zihniyet, siyasal merkezi tutarlı bir bütün olarak yoğurmuştur. Buna göre laiklik ve milliyetçilik ilkelerinin çizdiği çerçeve (Osmanlının has oğlanlarına benzer bir şekilde) Cumhuriyetin has oğlanlarını devşirmekte ve devletçi/popülist rant sistemi bunların önüne açılmaktadır. Bu sistem hem maddi gelir, hem toplumsal prestij, hem de siyasi nüfuz sağlamakta ve karşılığında da devlete mutlak bir sadakat beklenmektedir. Buna karşılık rant sisteminden pay alanlar, 'başarılarını' ve yaşam biçimlerini borçlu oldukları devletin meşruiyet temellerine sahip çıkmaktadırlar. Otoriter laiklik ve milliyetçilik şimdi sadece devletin değil, devletten nemalanan grupların da şiarı haline gelmiştir. Diğer bir deyişle devlet toplumun karşısında katı bir otoriter zihniyet sergilerken; kendi içinde ahlaki kodları bozulmuş, yozlaşma ve çürüme içinde olan bir ataerkil talan mantığına kurban gitmektedir.

İşlevlerini yerine getiremeyen ve meşruiyeti sorgulanmakta olan devletin neredeyse sil baştan temellendirilmesi gerekirken; yetkiyi elde tutan aktörler çareyi ideolojik özü temel alarak içe kapanmakta bulmaktadırlar. Bunun anlamı devletle toplum arasındaki zaten çok zayıflamış olan tekabüliyet bağının tamamen kopma noktasına yaklaşmasıdır. Ne var ki savunmacı mantık devlet mekanizmasının merkeziyetçi ve toplumu homojenize edici çizgisini sürdürmesine neden olmaktadır. Devlet aktörleri hala kendilerini doğruyu bilen kutsal rahipler gibi algılamakta, sınırsızca yetki kullanımını kendi uhdelerinde olması gereken bir hak olarak görmekte, toplum üzerinde müdanaasızca norm koymaya çalışmakta; tüm bunları yaparken de toplumu tanımlamakta, zorlamakta, denetlemekte ve kafalarındaki toplum modeline uydurmaya çalışmaktadırlar.

Devletin bu şizofrenik ısrarı sonuçta hastalıklı bir zihinsel atmosfer yaratmış ve toplumu köreltmiştir. Toplumsal kesimler birbirlerini tanımamakta, içe dönük iletişim kanalları önyargıları beslemektedir. Bu nedenle çözümün iradi temeli farklı kesimlerin biraraya gelebilmesini gerektirmektedir. Çözümün operasyonel gücü ise devletin dayandığı her iki ayağın da; yani hem ideolojik özün, hem de yönetim biçiminin aynı anda değiştirilebilmesine bağlıdır. Ne var ki '80 sonrasının dünya ortamında güçlenen ve kendi kimliğini bir siyasi pozisyona dönüştüren islami kesimin varlığında bu misyon çok güçleşmiştir. Çünkü islami kesim uzun yıllar iktidar alanının dışında tutulmanın ve tarihten gelen 'doğal' üstünlüğünü Cumhuriyetten bu yana yaşamamış olmanın verdiği enerjiyle, bugün devlet olanaklarından pay almayı hedefleyen bir siyasi çizgi izlemektedir. Örneğin islami duyarlılıklar üzerinde bir şemsiye oluşturarak gelişen Refah Partisi, yönetmeye yöneldiği andan itibaren bu duyarlılıkları somut bölgesel ve grupsal taleplerle desteklemiş ve devlet sistematiğini kendi hedefleri için kullanmayı tercih etmiştir. Tarihsel süreçte yaşananlardan kaynaklanan psikolojik taleplerle Anadolu sermayesinin yarattığı yeni sosyoekonomik taleplerin bu bileşimi, popülizmi yeni kanallar açmak üzere kullanmış ve dışta bırakılmış toplumsal kesimlerin iktidar alanına girmesini sağlamıştır. Bu açılım hakkaniyet açısından doğru bulunsa da, devletçi siyaset yapma biçiminin yeniden üretilmesini ifade etmektedir.

Öte yandan islami kesimin kendi partisiyle iktidar alternatifi olması ve siyasetin toplumsal kesimler arasındaki kimliksel farklılıklardan beslenmesi sonucu, laik kesim de kemalist ideolojik öze sarılarak kendi kimliğini devletin temsil ettiği siyasi pozisyona mahküm etmiştir. Giderek kendi geleceğini 'Batıda' arayan bu kesim, devletçi/popülist siyaset biçimine son verilmesini ve devletin rasyonel kurallar

çerçevesinde yeniden yapılandırılmasını talep eder gözükmektedir. Ancak ideolojik özün korunurken siyaset biçiminin değişmesi bir hayaldir. Çünkü devletçi/popülist sistem, laiklik ve milliyetçilik çerçevesinde oluşturulan resmi kimliğin taşıyıcılarını somut siyasi aktörlere çevirmektedir. Bu sistemin kalkması, tamamen toplumsal taleplerden ve kimliksel tercihlerden kaynaklanacak tamamen farklı aktörlerin siyasete girmesi anlamına gelecektir. Öte yandan laiklik ve milliyetçilik bugünkü otoriter yorumu içinde korunduğu sürece devletde reform olanakızdır; çünkü bu yorum devletin bu haliyle meşruiyetini sağlamaktadır.

&&&&&&&&&&&&&

Tanzimattan 1. Dünya Harbine kadar geçen yüz yıl içinde merkeziyetçilik adım adım oluşmuş ve 1930'lu yıllarda en güçlü noktasına varmıştı. O günlerden bugüne ise aynı merkeziyetçilik temelde tel tel dökülmekte, ancak devlet aktörlerinin içgüdüsel hale gelen savunmacı siyaseti yozlaşma ve dağılma sürecini uzatmaktadır. Dünya konjonktürünün yarattığı koşullar altında bu durumun çok uzun sürmesi beklenemez. Buna karşılık devletin olası bir restorasyon ihtimalinde her türlü fırsatı kendi lehine değerlendireceği de açıktır.

Öte yandan önemli olan sadece bu sistemin ve dayandığı meşruiyet temelinin sarsılması değil; yerinin ne tür bir yapı ve zihniyet ile ikame edileceğidir. Bu yeni zihniyetin geçmişten devralınan bozuklukları temizlemesi, ülkesel ve toplumsal bütünlüğü koruyacak operasyonel bir model yaratması, kendini yeniden üretebilecek bir toplumsal rızaya dayanması ve çağımızın eğilimleri doğrultusunda olması gerekmektedir.

Liberal ve sosyalist ideolojilerin birlikte çaresiz kaldıkları, dolayısıyla bu akımlara hayat veren relativist ve otoriter yaklaşımların gerilemek durumunda kaldığı bir dönemde sorunun çözümüne yönelik iki alternatif bulunmaktadır: Kendisini dinlerin giderek yükselen bir talep bulmasında hissettiren ataerkil zihniyet; ve bireyle devlet arasında adem-i merkeziyetçi, katılımcı ve şeffaf karar mekanizmaları üreterek yeni bir toplumsal siyasallaşmaya yol açabilecek olan demokrat zihniyet. Her iki zihniyet de maddeyi temel almayan bilgi anlayışlarıyla ve toplumsal yapıları heterojen varlıklar olarak kabul etmeleriyle benzeşmektedir. Ancak ataerkillik bilgi anlayışında sahip olduğu hiyerarşik algılamasını doğaya ve topluma yansıtır ve toplumu kendi içine kapalı doğal hiyerarşiler şeklinde örgütlemeye yönelir. Ataerkillik tek ve güçlü merkezi ortadan kaldırıp daha alt düzeyde birçok merkezler yaratır ve bu merkezleri bir hiyerarşi içinde düzenlerken, meşruiyetlerini de ilahi temellere dayandırır.

Demokratlık ise heterojenliği tek bir düzlemde algılayarak, toplumsal yapının karşılıklı açık iletişim ve ikna mekanizmalarının sistematik dinamiği içinde oluşmasına olanak sağlar. Sistem farklılıkların ayrımlaşmasına değil, tüm azınlık fikirlerin ve hakların korunarak birlikte yaşayabilmesi mantığına dayanır. Bugün Türkiye için en kolay üretilecek eğilim ataerkil zihniyet doğrultusundadır; çünkü toplumun yüzyıllarca yaşamış olduğu, belleğinde nakşolmuş bir anlayışı ifade etmektedir. Ancak Türkiye toplumunun yeniden hiyerarşik ve kapalı yapılanmalara razı olacağı son derece şüphelidir. Otoriter ve merkeziyetçi yapıların her türlüsü çözülürken, günümüzün tüm toplumları için zor ama doğru yol demokrat zihniyete yönelmekten geçmektedir. Kültürel kimlikler üstü bir anlayış olan demokratlık, her kesimin demokratlarını biraraya toplayarak siyasal-

laşacak bir harekette cisimleştiği takdirde, laik-islamcı ve Kürt-Türk çatışmasının üstüne çıkabilecek bir ideolojik yaklaşımı üretebilecek tek zihniyet olarak gözükmektedir.

Öte yandan ataerkil zihniyet var olan sistemi de tam olarak ıslah etmekte aciz kalacaktır. Çünkü popülist maddi/manevi dağıtım sistemleri ataerkil düzenlerin temelinde vardır ve üstelik her bir merkez daha küçük çapta da olsa yarı-devletçi bir tavır sergilemek zorunda kalacaktır. Oysa demokratlık hem devletçiliğe hem popülizme temel zihniyetinden dolayı ters düşer. Ahlaki (etik) ilkeler üzerinde biçimlenmiş bir fırsat eşitliği dünyasında; devlet toplum karşısında ikincil kalacağı gibi, popülizm de bizatihi gayrımeşru bir siyasi tasarruftur. Demokrat bir dünyada devlet, toplumdan bağımsızlaşmış bir 'taraf' olarak değil; toplumun kendini yönetmek için bilinçle yarattığı bir düzenleme aygıtı olarak algılanır. Devletin tek meşruiyet kaynağı toplumun kendisidir. Toplum ise birçok farklılıklar içeren ve gelecekte şimdiden bilinemeyecek daha birçok farklılıklar içermeye müsait bir bütünlüktür. Bu nedenle ideolojik açıdan devlet ancak bir hakemlik müessesesi olarak işlev görmek durumundadır. Ancak bu hakem nötr ve tarafsız kalmak uğruna pasif konumlar almadığı gibi, aksine azınlıkta veya mağdur olanı destekleyen bir tutum sergiler. Nihayet devletin tavrı kimin mağdur olduğuna göre değişmez; çünkü demokrat bir devletin resmi bir kültürel veya ideolojik kimliği olamaz.

Bu tür bir devletin ideolojik temelleri toplumsal dinamiğin yarattığı karşılıklı rıza ortamından doğar. Türkiye'de devletin yeniden yapılanması, bu nedenle yeni bir laiklik ve yeni bir milliyetçilik tanımı gerektirmektedir. Demokrat zihniyet içinde şekillenecek bir laiklik, dinsel olsun olmasın hiçbir inanç sisteminin siyasi güce dayanarak kamu

sahasında diğer inanç sistemleri üzerinde baskı kuramaması; ve bunu tamamlayacak şekilde, her inanç sisteminin toplumsal rıza çerçevesi içinde kamu sahasında özgürce yaşayabilmesi demektir. Demokrat bir milliyetçilik ise, ortak bir coğrafya temelinde ve ortak bir gelecek hayali üzerinde anlaşmayla sınırlıdır. Eklenecek tüm koşullar toplumu bölümlemeye ve alt kimliklerden bir veya birkaçının üst kimlik pozisyonuna çekilmesine neden olacaktır.

Osmanlı toplumu yaklaşık 150 yıl önce kapısına gelen modernite rüzgarına elinden gelen en iyi şekilde cevap vermeye çalışmıştı. Bugün aynı misyon bizlerin önünde ve günümüzün 'modernitesi' demokrat zihniyet çerçevesinde bir yeniden yapılanmaya işaret ediyor.

ikinci bölüm

devlet ve merkeziyetçilik

Türkiye'de kriz, devlet ve zihniyet

Modernleşmenin birçok belirtisi var. Kılık kıyafetimizden, kullandığımız elektronik aletlere; tüm kültürel çevremizin bir tüketim pazarı haline gelmesinden, gerçekliği bir gösteriye dönüştüren medyamıza kadar her şey bir bütünlük içinde. Ancak tutarlı bir modernlik için bizim çevremizi nasıl kullandığımız kadar, çevremizin de bizi ne hale soktuğu önem kazanıyor. Belki de böyle bir gediği kapamak üzere Türkiye'de 'kriz geçiren' bireylerin sayısı hızla artıyor. Amerika'da bir anda yetmiş kişiyi bombayla yok eden 'manyakların' karşılığı olarak, bizde de bir çırpıda ailesini yok edenler veya niyetlerini eyleme aktaramayan 'meczuplar' var. Maddi dünyanın nimetlerine ne de olsa pek itibar etmememiz ve ufkumuzu dar tutmamız böylece olumlu bir sonuca yol açıyor: Bizde can kaybı daha az oluyor!

Denebilir ki, tarihimizin son birkaç yüzyılının esasta bir adaptasyon süreci olarak okunabilmesine paralel biçimde, bizler de henüz modern krizlerin gereğine tam adapte olamadık. Öte yandan sanki bunu dengelemek üzere kriz söylemi siyasi ve entellektüel dilimizde önemli bir yer tutmaya başladı. Türkiye'de tüm iktisadi, sosyal ve siyasal sistemin çok hassas dengesizlikler çerçevesinde geçici durağan-

lıklar yaşanmasını "denge" olarak değerlendirdiğimiz için; genellikle her tür değişim istenmeyen sonuçlara gebe hale geldi. Böylece kriz sözcüğü de değişimle doğrudan bağlantılı bir şekilde algılanmaya başladı.

Bugün örneğin yüksek bir enflasyonla yaşamamız kriz değildir; ancak enflasyon oranındaki bir sıçrama herkesin korkulu rüyasıdır. Hatta işletmelerin kullandıkları finansman miktarlarını ve halkımıza sunulmuş olan tüketici kredilerinin faizlerini düşündüğümüzde, enflasyon oranındaki büyük bir düşmenin de 'kriz' kapsamına gireceği ortaya çıkar. Aynı şekilde Kürt kesiminin bir bölümünün kendilerini Türklerle eşit vatandaş hissetmemeleri başlı başına bir kriz yaratmaz. Oysa bu kesimin, beklentilerini taleplere tercüme etmesi aniden krize neden olabilir. Yine, siyasi partiler ve pozisyonlar yelpazesinde klasik olarak 'merkez' diye adlandırılan bölümün küçülmesi ve parçalanması ille de bir kriz durumu değildir; yeter ki 'merkezdeki' bu partiler birleşsinler ve işleri eski yapay dengelerde tutabilsinler. Diğer bir deyişle ülkemizde, sorunların kendisi değil tezahürü 'sorun' yaratmaktadır. İktisadi alanda, istikrar temel kaynak dağılımının önüne geçmekte; ve aynı politikalar demetinin uygulanabilir olması, gelir dağılımı ve istihdam gibi su yüzüne çıkmayan meselelere oranla daha önemsenmektedir. Sosyal sorunlarda ise bu durum daha da belirgin hale gelir. Toplumsal taleplerin varlığı, kamu sahasına yansımadığı veya siyasallaşmadığı sürece pek kimseyi rahatsız etmez. Bu taleplerin ya kendiliklerinden söneceği umulur, ya da bir anormallik olarak telakki edilerek işler zabıtaya havale edilir. Kürt kesiminden kaynaklanan talepler Osmanlı'nın son döneminden bu yana yaşamımızın bir parçısıdır. Sadece 1923-1940 yılları arasında yirmi küsur Kürt isyanı olmuştur. Diğer bir deyişle içimizde, aniden peydahlanmış, kışkırtmalarla büyümüş temelsiz bir tepki değil; sürekli bir

gerilim mevcuttur. Ancak tüm bu dönem boyunca, bu gerilimi ortadan kaldırmanın yolları ve çareleri aranacağına, gerilimin tezahürü olan başkaldırmalar hedef alınmıştır. Böylece isyan olayları sistemin içinde değil, dışında bir konuma yerleştirilmiş, dolayısıyla siyaseten 'sisteme karşı' bir pozisyona zorlanmış ve 'çözüm' de devletin uygulayacağı cebri tedbirlere kalmıştır.

Aynı anlayış bugün de sürmektedir. Kürt kesimindeki rahatsızlıklar, onların da aynı vatandaşlık haklarından yararlandıkları söylemiyle yanıtlanmış; yani toplumsal bir talebin mantıksal bir tanım ve önerme ile karşılanabileceği sanılmıştır. Diyalog kopukluğunun yol açtığı içe kapanma ortamı da bir sorun olarak görülmemiş, ancak bu ortam bir yası dışı örgütün palazlanmasına yol açınca, bir toplumsal krizle karşı karşıya kalınmıştır. İşin ironik tarafı şudur ki, Kürt kesimi kendi taleplerini 'normal' yollarla kamu sahasına taşımakta aciz kalmış ve bir 'Kürt sorununun' varlığı ancak reel çatışma ortamıyla gündeme gelebilmiştir. Diğer bir deyişle, PKK Kürt sorununu temsil etmediği halde; soruna kulakların ve gözlerin tıkanması nedeniyle, bir rahatsızlığın varlığı ancak bu örgütün devletle çatışması ile tartışılabilir olmuştur. Sorunun kendisinden ziyade tezahürün önemsenmesi, Türkiye'de gerçek sorunların ancak birtakım uç tezahürler olarak kamu sahasına çıkmasına yol açmaktadır.

Benzer bir durum, laik ve islami kesimlerin birbirlerinden koparak cemaatleşmelerinde de gözlemlenmektedir. Türkiye'deki laiklik anlayışı ve uygulaması bir süre için herkesin razı olduğu bir kamu sahası yaratmış; ve bu, sanki bir konsensüs durumu gibi sunulmuştur. Öte yandan kesimler arası gerçek bir iletişimin olmadığı, her iki kesimin de kendi değer yargıları ve kategorileri ile yaşadığı önemsenmemiş-

tir. Bu sürecin sonucunda iki kesim arasındaki yabancılaşma, karşılıklı bir içe kapanma ve 'reddetme' eğilimi yaratırken; islami kesim kamu alanını adım adım fethedilecek bir çatışma alanı olarak, laik kesim ise her ne olursa olsun var olduğu biçimiyle muhafaza edilmesi gereken bir 'doğal mülkiyet' alanı olarak algılamaya başlamıştır. Aklı başında herkesi endişelendirmesi gereken bu durum, bir sorun olarak gündeme gelmemiş, tartışılmamıştır. Ta ki Refah Partisi güçlenmeye başlayıp iktidara talip olana kadar.

Böylece ortaya, devletin de bir toplumsal aktör gibi işe karıştığı bir kriz çıkmıştır. Önce RP'nin hükümet olmaması için çareler denenmiş; ardından hükümet olsa bile başarılı olamayacağı ya da ancak diğer partilere benzediği oranda başarılı olabileceği işlenmeye başlanmıştır. İslami kesim ise RP'yi objektif bir şekilde değerlendirme fırsatını elinden kaçırarak, partiye kategorik bir destek vermeyi tercih etmiştir. Sonuçta tüm taraflar açısından RP, sıradan bir parti olma hüviyetini kaybetmiş, toplumsal bir gerilimin taşıyıcı aktörü, bizzat kamusal bir alan haline gelmiştir. Bugün her iki kesinden birçok kişi ve grup, RP'yi 'olduğu gibi' anlamaya çalışmaktansa, onun 'gerçekte' ne olduğunu veya ne olması gerektiğini keşfetmeye çalışmaktadırlar.

Nihayet bir örnek de Alevi-Sünni gerilimi bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Birçok etnik ve mezhepsel topluluğa 'tahammüllü' davranan Osmanlı, kamu sahasını tek bir norm altında tutma kaygısıyla kendi İslam'ını Sünni ve Hanefi bir çerçeve içinde tanımlamış ve diğer yaklaşımları sürekli bir baskı ve denetim altında tutmuştur. Devletin taraf olmasıyla ortaya çıkan kopukluk, kız alıp vermeme ve ayrı köyler kurma biçiminde toplumsal kesimler arasında da sürerek Cumhuriyete kadar gelmiştir. Laikliğin dinin kamu sahası dışına itilmesinin aracı olarak algılanmasıyla, Alevi-

ler uzun yüzyıllardan beri ilk kez Sünnilerle eşit bir konuma gelmenin avantajını yakalamışlardır. Devlet baskıcı olmaktan çıkmamış, ancak baskıyı her iki kesime karşı da uygulamıştır. Böylece garip bir bileşim yaratılmış ve var olan gerilimin farklı boyutlar alarak karmaşıklaşmasına yol açmıştır. Çünkü şimdi kültürel açıdan ferdiyetçi özellikler taşıyan Aleviler, siyasi düzlemde devletçilikle yan yana durmuşlar; sivil mücadele ise kültürel alanda cemaatçi olan Sünnilere düşmüştür. Bu durumun her iki kesimin kendi içinde ve kesimler arasında yarattığı bölünmeler ise serinkanlı bir tartışmanın konusu haline gelememiştir. Toplumun en temel ve gizli çatışmalarından biri ya yok sayılmış ya da sonuçları sadece cemaatlerin içinde yaşanabilmiştir. Böylece Alevilerin de cemaatleşme talepleri başgöstermiş ve her iki kesim de birbiri için bir tehdit unsuruna dönüşmüştür. Kendini tartışmaya açamayan toplum, Maraş ve Sivas olayları örneklerinde kendini birden krizin eşiğinde bulmuş; birçok acının yaşanmasına karşın, bu tür olaylar sanki bir kez oldu mu bir daha olmazmış gibi, her olaydan sonra yerini sessiz bir bekleyişe bırakmıştır.

Toparlarsak Türkiye toplumunun temel bir özelliği kendi sorunlarını tartışamaması, kendisiyle yüz yüze gelememesidir. Bunun altında, kendi kimliğini geliştirirken, hala hazmedilemeyen bir süreç yaşaması ve bu sürecin sadece belirli bir kesimin tercihlerini yansıtması yatmaktadır. Bu nedenle birçok kesim, ülkenin 'modern kimliğini' tartışılamadan kabullenilen bir emrivaki gibi algılamıştır. O andan itibaren bu kimliğin tartışılması 'milli birliğin' tehdit edilmesi olarak değerlendirildiği için; 'kurucu' nitelik taşıyabilecek olan kesimler arası diyaloglar başlamadan sönmüştür. Böylece ülkenin temel meseleleri, ancak enflasyon gibi teknik bir konu olarak tanımlanabildiği takdirde tartışılabilmektedir. İdeolojik uzantıları olan toplumsal sorunlar ise yok sa-

yılmakta ve sadece istenmeyen tezahürlerinin ortadan kaldırılması gayreti ile yetinilmektedir. Diğer bir deyişle kamu sahasına taşınmadığı sürece toplumsal gerilimlerin ve çatışmaların üzerine gidilmemekte, dolayısıyla bunların kamu sahasına taşınması da genellikle siyasallaşarak olmaktadır. Toplumsal diyalog yollarından geçmeden yaşanan siyasallaşmalar ise iki kesimin karşı karşıya gelmesi ve gerilimlerin sıcak çatışmalara dönmesi demektir.

Böylece ortaya çıkan krizler devleti bir taraf olarak olaya sokmakta ve krizin bir şekilde yok edilmesi, sorunun çözümünün yerine ikame edilmektedir. Bunun ise iki doğrudan sonucu vardır:

1) Tüm toplumsal kesimlerin içinde bir bölüm azınlık militanlaşarak kendi kimliğini 'ötekinin' varlığı üzerine inşa etmekte; ve bu fundamentalist tavır potansiyel ilişkileri baltaladığı gibi, marjinal grupların kendi çoğunlukları üzerine ideolojik bir tahakküm kurmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla çatışma noktalarının sayısı ve sıklığı artmakta; toplum yeni krizlere mahkum olurken, çözüm olanağını da kendi elleriyle boğmaktadır. 2) Sorunların çözümüne olanak sağlayacak bir platformun yok edilerek bir 'krizler silsilesine' yol açılması, tüm çözüm olasılığını devletin üzerine yıkmaktadır. Çünkü krizler daime güç kullanımını gerektirmekte ve devletin rol almadığı bir çözümü olanaksız kılmaktadır. Öte yandan tüm bu çatışmalarda bir taraf olduğu için, devlet hakemlik işlevini yitirmekte ve bir sonraki krizin tohumlarını ekmektedir.

Türkiye'nin kendisini böylesi bir kısır döngüye mahkum etmesinin altında, toplumsal olanla siyasi olan arasında, ayırım ve 'dengenin' sadece siyasi alanda aranması yatmaktadır. Geleneksel olarak Türkiye'de toplumsal talepler doğal

bir önceliğe sahip değildir. Toplumsal aktörlerin taşıdığı imaj, sadece kendi çıkarlarının farkında olan, bütünsel bir mantık içinde değerlendirme yapamayan, bencil ve neredeyse kaprisli bir çocuğu andırmaktadır. Dolayısıyla toplum yönetilmesi gereken, küçük ödül ve cezalarla doğru yolda tutulan bir kitledir. Bu misyon ise toplumun genelinden farklılaşmış siyasi bir kadronun elinde olmak durumundadır. Bu kadro genel menfaatlerin bilincinde olarak, hiçbir toplumsal aktörün vakıf olamayacağı sırları bilmekte ve böylece yönetim tekelini elinde tutmaktadır. Bu nedenle 'devlet sırları' siyasalla toplumsalın, yönetenle yönetilenin sınırının çizildiği ayrıcalıklı alanı oluşturur. Böylece toplumsal aktörlerin serbestçe siyasi alana nüfuz etmelerinin önü tıkanmış olur. Siyasi partiler kanalıyla yönetimin çeperine sokulmak mümkün olsa da, iç karar mekanizmaları ayrımlaşmış olarak kendilerini idame ettirir.

Toplumsal ve siyasal alanların birbirinden kopukluğu, her birinin kendine özgü farklı dünyalar yaratmasına neden olmuştur. Her iki alan da ötekinden tedirgin bir şekilde kendini yeniden üretirken, özellikle yönetenlerle duygusal ve ideolojik bir bağ kuramayan kesimler kendi içlerine kapanarak cemaatleşmişler ve yapay siyasi mezkezler yaratmışlardır. Şimdi 'siyaset' iki farklı anlama gelmektedir. Biri cemaat içindeki merkeze yakınlaşmayı ve bu merkezin olanaklarından yararlanmayı; öteki ise, cemaatin bir bütün olarak ülke siyasetinde göreli gücünü artırmasını ifade etmektedir. Böylece siyaset teorisinde, tüm toplumsal grupları kendinde yansıtan ve farklı taleplerin uzlaşma veya birlikte yaşama alanı olan devlet; Türkiye'de kendisi için var olan bir menfaat birliği, bir cemaat oluşturmaktadır.

Toplumsal talepleri siyasal alana taşıması beklenen siyasal partiler ve 'sivil toplum kuruluşları' ise Türkiye'de ağır bir

devlet nüfuzu altındadır. Toplumu temsile soyunan tüm bu kurumlar 'resmi' bir hüviyet taşımakta ve yönetimi kolaylaştıran tamponlar olarak işlev görmektedir. Parasal kaynaklar açısından devletle bütünleşen siyasal partiler, tepeden belirlenen bir 'yeniden seçilme' yöntemi sayesinde kapalı bir alan oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Türkiye'deki siyasi partiler toplumsal temsil yetenekleri sayesinde siyasal alanda söz sahibi olan değil; tam tersine, siyasal alanda kaptıkları yer sayesinde 'temsil' yeteneği sahibi olmuş, toplumsal temeli son derece zayıf kuruluşlardır.

Bu genel tablonun sonucu olarak, toplum siyasi alanı tekelinde tutan aktörlere mahkûm olmakta ve siyasi alanın toplumsal alana tarihten gelen ontolojik önceliği pratikte de doğrulanmaktadır. Bu durumda 'siyaset' de farklı bir anlam taşır. Siyaset, toplumsal gruplar arasındaki bir çatışma/ uzlaşma süreci olmaktan çıkarak, devletin iç aktörleri arasındaki güç dengelerinin adı olur. Bu nedenle 'yöneticilerin' esas enerjisi ve kaygısı siyasi alandaki dengelerin tutturulmasıdır; ve bu nedenle önemli olan, örneğin islami kesimin talepleri değil, RP'nin hükümet olma ihtimalidir.

Diğer bir deyişle Türkiye'nin siyasi anlam dünyasında, toplumsal dengesizlikler siyasete yansımadığı sürece önemsenmez. Toplumdaki devinimin engellenmesi olanaksız olduğu için de, siyasi alandaki dengenin sürdürülmesinin tek yolu bu devinimin siyasete yansımasının önlenmesidir. Böylece toplumsal alanın organik ve değişken bütünselliğinin üzerine, mekanik ve durağan bir siyasi alan yerleştirilir. Siyasetin aktörleri arasındaki iç dengeler uğruna, toplumda yaşanmakta olan dengesizlikler es geçilir ve bu dengesiz durumların bir krizle sonuçlanacağı noktaya kadar beklenir. Kriz anları, devletin (toplumun tasvibini de alarak) işe müdahil olduğu dönemlerdir; ve bu fırsatla birlik-

te, 'güçlü devletimizin başımızın üzerinden eksik olmaması' temennileri devletin toplumdan kopuk üst müdahale meşruiyetini pekiştirir. Bu nedenle krizler, devleti bugünkü yapısıyla pekiştiren, onu yeniden aynı aktörlerle üreten ve ona tekelci bir yönetimin meşruiyetini sağlayan olgulardır. Türkiye'de devlet, krizlere yol açan süreçleri çözme peşinde olmak bir yana, bunlardan beslenen bir varlıktır.

Öte yandan devletin bu niteliğinin toplum tarafından özellikle yadırgandığı da söylenemez. Toplumda, devletin tahakkümüne ve manipülatif yaklaşımına karşı koymaya yönelik bir gelenek olmadığı gibi; devletin gücü cemaatsal siyaset için bir çekim noktası oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, toplumsal gruplar devletin toplum konusundaki gücünü azaltmanın değil, devlete nüfuz ederek toplum içindeki kendi konumlarını güçlendirmenin peşindedirler. Öte yandan Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devletler halinde parçalanan bir imparatorluktan doğması, dünyanın bir ulus-devletler nizamı olarak şekillenmesi ve nihayet, ülkenin jeopolitik konumu; Türkiye'de devlet perspektifinin genel kabul görmesine destek vermiştir. Sürekli ve abartılan bir "dış tehdit" atmosferi altında, 'milli birlik ve beraberlik' teması ideolojik bir nitelik kazanmış ve devletin tasvip etmediği toplumsal talemler 'vatan hainliği' ile yaftalanmıştır. Böylece devlet, dış politikayı araçsallaştırmış; uluslararası ilişkiler, yurt içindeki yönetim biçiminin meşruiyetinin payandası olmuştur. Toplumsal sorunların çözümlenmeden sürdürülmesini olanaklı kılan bu manavi baskı ortamı yönetimi ayakta tutarken; yönetim, dış politikada da çözümsüzlüğü yeğleyerek, bu sistemi kalıcı hale getirmeye çalışmıştır. Ege ve Kıbrıs'ta çözüm olanaklarının zorlanması yerine; Yunan tarafının da aynı zihniyeti sergilemesiyle, çözümsüzlük durumunu sürdürmek ve 'ülke menfaatlerini' ön sıraya alan bir gerekçe oluşturmak mümkün hale gel-

miştir. Çözümsüzlüğün sürmesi ise sık sık bazı krizlerin ortaya çıkması ve devletin yurt içinde sürdürdüğü politikanın doğrulanması demektir.

Sonuç, devletin bilinçli olarak sürdürdüğü, tüm olanaklarını bu amaç icin harcadığı, kendi varlığı açısından hayati bir önem atfettiği bir devlet/toplum ilişkisidir. Toplumun da 'gerçekçi' bir önseziyle duruma adapte olması, kanıksanmış bir devlet/toplum kopukluğuna yol açmıştır. Ancak bu durumu ve devletin tutumunu Cumhuriyetle birlikte ortaya çıkmış bir yönetim anlayışının sonucu olarak değerlendirmek pek gerçekçi olmaz. Çünkü Cumhuriyet, Osmanlı'nın yönetim zihniyetini ve topluma bakışını nerdeyse aynen devralmıştır. Cemaatsal bir toplumsal yapı üzerinde, tüm toplumu kapsayan otoriter bir devlet anlayışı oluşturan Osmanlı; yönetici kadroyu mümkün olduğunca toplumsal kesimlerden soyutlamıştı. Böylece devlet, doğrudan bir toplumsal desteğe ihtiyaç duymadan kendini yeniden üretebilen bir yapı oluşturmuştu. Bunun doğal sonucu 'devletin menfaatlerini' gözeten bir anlayışın egemen olmasıdır. Bu açıdan Cumhuriyetle birlikte değişen şey, devlet/toplum ilişkisindeki öncelik sırası değil, bu önceliğin nasıl sunulduğu ve hangi araçlarla yürütüldüğüdür.

Öte yandan Osmanlı düzeni kendi meşruiyetini ilahi bir nizam-ı âlem anlayışına dayandırmaktaydı. Buna göre, hem Tanrısal ilk yaratılıştan gelen, hem de insanların kendi yaratılışlarından kaynaklanan nitelikler; her şeyin ve herkesin belirli bir yere sahip olduğu, kendi içide anlamlılığa sahip bir dünya yaratmaktaydı. Toplumsal açıdan bu dünyanın iki özelliği vardı: Heterojenlik ve hiyerarşi. Toplumlar türlü çeşitli milletlerden, kavimlerden oluşmaktaydı ve her birinin kendine ait bir özerklik alanı olması gerekmekteydi. Bu farklı grupların kendi aralarında ise ilahi normlardan kay-

naklanan bir diziliş söz konusuydu. Aynı şekilde grupların içinde de hiyerarşiye dayalı bir nizam öngörülmekteydi. Böylece Osmanlı toplumsal yapısı, her biri kendi içinde hiyerarşik bir düzene sahip cemaatsal yapıların; sosyolojik olarak yan yana, ancak ideolojik olarak hiyerarşik bir anlayış içinde düzenlenmesiydi. Devlet ise tüm bu yapının üstünde, hiyerarşinin en tepe noktasını oluştururken; alt cemaatlerin liderlerini de devlet memuru kılarak bir yönetim zinciri oluşturmaktaydı.

Sistemin gücü ve dayanıklılığı ise devletin kaba gücünden ziyade, nizam-ı âlem anlayışının tüm toplum tarafından paylaşılmasından; ve nihayette birçoğu kendi yerlerinden pek memnun olmasalar da, tüm cemaatlerin kendilerini gelenekleri içinde yeniden üretebilecekleri bir özerklik alanına sahip olmalarından kaynaklanıyordu. Böylece cemaat içi grupsal talepler cemaatin içinde karşılanabiliyor, cemaatsal talepleri ise en azından pazarlık konusu olabiliyordu. çünkü devlet kendisini esas olarak Sünni/Hanefi cemaate yakın hissetse de; kendi öz çıkarı bu cemaatin çıkarlarının da üzerinde olduğu için, bir 'taraf' değildi. Diğer bir deyişle toplumdan bağımsızlığın miktarı o denli fazlaydı ki toplum nezdinde devletin hakemlik özelliği otoriter yapısını dengeliyordu. Asırlar içinde oluşmuş olan 'devlet baba' anlayışının temeli, bu çatık kaşlı, ancak adalet dağıtıcısı görünümdür.

Osmanlı nizamı altında mutlak bir eşitlik ya da denge anlayışı söz konusu değildir. Dengesizlik durumu bir bütünsellik içinde istikrarlı bir düzen yaratmakta ve toplumsal aktörler eşitsizliğe razı olmaktaydı. Bu açıdan Osmanlının kendinden olmayanlara karşı tahammülünden ziyade, imparatorluk içindeki çeşitli unsurların Osmanlı'ya tahammülünden söz etmek daha doğru olabilir. Çünkü Osmanlı yö-

netimi açısından, son çözümlemede Sünni/Hanefi cemaat bile belirli bir uzaklıktaydı. Diğer bir deyişle yönetimin 'devlet' olmaktan gelen kimliği herhangi bir kültürel kimlikten daha ağır basıyordu.

Bu yapı, nizam-ı âlem anlayışının felsefi temelinde yer alan 'tek doğru' varsayımıyla birleşince, ortaya durağan bir yapı çıktı; ve üstelik durağanlık olumlu bir nitelik olarak algılandı. Çünkü her şeyi insanların zihninde yerli yerine oturtan ve anlamlı kılan bir nizam olduğu andan itibaren; bunun değişmesini istemek anlamsızdı. Maddi ve felsefi sıralamadaki kendi göreli konumlarından memnun olan devlet ve Sünni/Hanefi cemaat açısından, durağanlık bu konumun sürmesi demekti. Bu nedenle devletin tüm yönetim çabası, var olan düzenin aynen yeniden üretilmesi noktasında yoğunlaştı ve bu çaba en büyük cemaatin de tasvibini aldı. Büyüme ve zenginleşme dönemleri tüm cemaatlere maddi menfaat sağladığı ve göreli özerklik alanlarında rahatlamalara neden olduğu için; toplumsal düzenin korunması mümkün oldu. Gerileme dönemi ise huzursuzluklara yol açtı. Dolayısıyla Osmanlı'da kriz, dış dünyaya uyum sağlanamamasından veya devletin asli işlevlerini yerine getirememesinden kaynaklandı. Genel nizam sürdürülebildiği sürece toplumsal talepler devleti zorlamadı.

Günümüze döndüğümüzde Osmanlı'nın sahip olduğu önemli bir yönetim avantajının artık elimizde olmadığını görüyoruz. Kapitalizmin giderek hızlanan bir dinamik kazanması ve küreselleşme, değişim olgusunu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkardı. Osmanlı 16. yüzyıl civarında yaşadığı uzun değişimi ancak sonradan ve sonuçlarıyla yüz yüze geldiğinde idrak etmişti. 19. yüzyılda ise değişimin farkında olunmasına karşın, bunun tek seferlik bir olay, veri alınması gereken yeni bir teknolojik durum ve

güç dengesi olduğu düşünülmüştü. Oysa bugün değişimin bir zihniyetin sonucu olduğunu ve denetimsiz bir açılım yarattığını görüyoruz. Dolayısıyla modern Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yönetim işi eskisine kıyasla çok daha zordur. Toplumsal çerçeve, iktisadi ve sosyal şartlar sürekli değişmekte; ve ortaya çıkan sürekli dengesizlikler yeni ve değişken toplumsal taleplere yol açmaktadır. Bu ise, eskisine kıyasla çok daha esnek, toplumla gerçek bağlar kurmuş ve bir hakemlik müessesesi olarak işlev görebilen bir devlet anlayışı ve mekanizması demektir.

Ne var ki Cumhuriyet bunun tam aksi yönde gitmiş ve sonuçta reel devletin topluma yabancılaşmasına, toplumun ise buna karşılık psikolojik amaçlara hizmet eden bir devlet tahayyülü geliştirmesine neden olmuştur. Bu tahayyül, 'devlet' nosyonunu güçlendirmesi nedeniyle, resmi söylemle desteklenmiş ve ortaya şizofrenik bir devlet/toplum ilişkisi çıkmıştır.

Bu sürecin ilk adımı Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinden kaynaklanmaktadır. Jön Türklerle başlayan yeni aydın çizgisinin en belirgin özelliği, Batı'daki aydınlanma geleneğinden esinlenen ve birbirini tamamlayan iki anlayıştı. Bunlardan birincisi, bireyi özgür ve özerk bir birim haline getirme idealine dayanarak, cemaatçi her tür yapılanmanın ve özel olarak dinin karşısında yer alınmasıydı. Böylece birey hem zihinsel hem de toplumsal bağlamda onu boğmakta olan bağlardan kurtulacak ve ilerlemenin, gelişmenin aktörü haline gelecekti. İkincisi ise, toplumsal tercihlere ilişkin olarak 'bilimsel' bir tavrın sergilenmesiydi. Osmanlı'nın geç döneminin aydınları; Batı'da da çok güçlü bir akım olan pozitivizmi bilimsellikle özdeşleştirdiler ve böylece değer yargılarından bağımsız, varolan tek doğruyu yakalamış, ilerlemeci bir 'bilim' anlayışına sahip olduklarını düşündü-

ler. Bu zihni miras, 1920'lerde gerçekci bir dış politika değerlendirmesiyle, 'ulus-devletin' doğru ve tek çözüm çerçevesi olduğu yargısıyla birleşti. Böylece dini bir meşruiyet altında yaşayan cemaatsal bir toplumun yerine, bilimsel ve la-dini bir meşruiyetin hayat verdiği ulusal toplum projesi doğdu. Laiklik din karşıtlığını 'bilimsel' bir kisveye soktu, milliyetçilik ise cemaatlerin dağıtılmasının rasyonelini oluşturdu.

Benimsenen laiklik ve milliyetçilik anlayışlarının kaba ve yüzeysel olması bir yana; asıl sorun bu iki kavramın da 'negatif' bir içeriğe sahip olmasından ve otoriter bir zihniyet içinde şekillenmesinden kaynaklandı. Cumhuriyetle kazandığı anlam içinde, laiklik ve milliyetçilik ideal bir toplum modelinin yapı taşlarını oluşturmaktansa, var olan yapının yok olmasının araçları olarak işlev gördüler. Otoriter zihniyet ise bu araçları, uyulması zorunlu kurallara dönüştürdü; ve bu kuralları zorlayanların meşru hale gelmeleri uğrunda kullanıldı. Bu nedenle laiklik ve milliyetçilik doyurucu içerikler kazanamadı. Bu kavramlar hem devletin sürekli desteğine muhtaç oldular, hem de islami anlam dünyası tarafından nüfuz edildiler. Toplumsal alanda ise otoriter uygulamanın yol açtığı çatışma ortamı, devlet aktörlerini bir grup olarak toparladı. Karşı çıkılan cemaatçilik ise daha da pekişti, çünkü yönetici kesimin kendisi cemaatleşti.

Dolayısıyla ortaya Osmanlı'daki devlet/toplum ilişkisini andıran bir durum çıktı. Devlet gene toplumdan kopuk, onun üstünde, kendini yeniden üretme gücüne sahip bir kurumsal yapı oluşturdu. Buna karşılık toplumsal yapıda radikal bir değişim oldu. Toplumun heterojen yapısı kırılıp, yasalarla homojen bir millet yaratıldı. Öte yandan toplumun hiyerarşik düzeni de yerini, gene yasal olarak düzenlenmiş bir eşdüzeyliliğe terk etti. Bu değişimin kuramsal olarak

daha özgürlükçü olduğu ve en azından Batı'daki örneklerinin daha özgür toplumsal yapılar yarattığı doğruydu. Ne var ki, Türkiye'deki değişiminin, Osmanlı'dan devralınan bir süreklilik olan devletçi zihniyet içinde yapılması tüm sonuçları da değiştirdi. Toplumun homojenleşmesi, geçmişte her cemaattin sahip olduğu özerklik alanını ortadan kaldırdı. Ulusal planda yaratılacak yeni bir özgürlük alanının bireye ve vatandaşa verdiği önemle, geçmişteki özgürlüğü fazlasıyla ikame edeceği düşünülebilirdi. Ancak devlet toplumu homojenleştirip, tüm hiyerarşileri yok ederken kendi ayrıcalığını korumuş; kendisi ile toplum arasında değiştirilemez; hatta sorgulanamaz bir hiyerarşi yaratmıştı. Böylece devletle toplumun arasında oluşması beklenen özgürlük alanına da devlet el koymuş oldu; ve birtakım toplumsal kesimler açısından, onlara anlamlı gelen bazı özerklik alanları tümüyle ortadan kalktı.

Devlet/toplum bağı ise, modern bir devşirme aracı olan siyasal parti vasıtasıyla kuruldu. Uzun yıllar boyunca, partili olmak iktisadi ve siyasi nüfuz açısından tek resmi yol olarak korundu. Böylece toplumun bir kesimini rejimin yandaşı haline getiren devlet; eğitim yolu ile de tüm genç nüfusa, kendine meşruiyet sağlayan doktrini aşılamaya çalıştı. Buna karşılık özerklik alanlarının gaspedilmiş olduğunu düşünen kesimler, bu yeni devlete karşı saflarını tahkim etmeye giriştiler ve fırsat çıktıkça çatışmadan kaçınmadılar. Bunun doğal sonucu olarak, devlet ve onunla aynı ideolojiyi paylaşan kesim ise toplumu, sürekli çatışma içinde ayakta tutulabilen bir düzen olarak algılamaya başladı. Diğer bir deyişle devlet hakem olmaktan çıkıp, taraf oldu. Osmanlı'da çok daha despot bir devlet, tüm kesimlere uzak durabilmesiyle meşruiyet sorunu olmadan uzun yıllar var olabilmişti. Cumhuriyet, despotizmi çok daha az olan ve gerçekten de topluma geçmişte olmayan bazı özgürlük

alanları açan bir yönetim anlayışına sahip olmasına rağmen; devletin toplumsal çatışmanın bir tarafı haline gelmesiyle, kısa sürede yıprandı. Yetmiş küsur yıl boyunca gerilimli ortam yumuşamadığı gibi; konjonktürün elvermesiyle bugün, kültürel kimlikler üzerine bina edilmiş cemaatsal siyasi tavır tüm toplumu ve devletin kendisini de pençesine aldı.

Akut sonuçlarını yaşamakta olduğumuz bu ortamın ilk nedeni Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki tarih, toplum, bilim ve siyaset anlayışları ise; ikinci nedeni de devletçi yönetim pratiği oldu. Devletçilik, devletin toplum adına toplumu istediği biçimde yönetme hakkı olarak yerleşti. Böylece devlet aktörleşti ve toplumun 'kendini yönetme haklarını' devralarak bunu belirli bir küçük grubun imtiyazı haline getirdi. Bu güce dayanarak Türkiye'de devlet her alanda bir 'norm koyucu' olarak işlev gördü; ve bu yetki yönetim imtiyazının meşrulaşmasına yolaçtı. Çünkü özellikle devletin önerdiği yaşam biçimini paylaşan kesimler için devletin dışında normların türetilebileceği bir kaynak ya da gelenek yoktu. Buna karşılık, konan normlardan rahatsız olan kesimler ise, bunları devletin zihniyeti ile olan mücadelelerinin bir parçası olarak algıladılar. Norm koyma yetkisi kategorik olarak devlete tanınınca; bu normların meşruiyetinin tartışılması kısır bir alana itildi ve böylece 'yasal' olan otomatik olarak meşruiyet de kazandı. Bu durum devlet/toplum bağını zedeleyen etmenlerden biriydi. Ötekisi ise, devletin koyduğu normlara uyulmasının tamamen toplumsal bir sorumluluk haline gelmesiyle gerçekleşti. Devlet olması gerekeni belirliyor, uyum sağlamak ise topluma düşüyordu.

Böylece devlet toplumdan koparak toplumsal değişime karşı kör hale gelirken; devletçi gelenek ve devletin kendi-

ni yeniden üretme içgüdüsü, devlet/toplum ilişkisini koparabilecek bir adım daha atılmasına neden oldu. Kısaca söylemek gerekirse devlet hastalandı. Doğal değişimin denetlenememesi; ve norm koyarak değişimin regüle edilmesinin, güçlü bir toplumsal bağ gerektirmesi sonucunda, devlet şizofrenik bir talep geliştirdi. Şimdi devlet, aynen Osmanlıya benzer bir şekilde, durağan bir toplum hayali içine girdi. Artık karşımızda resmi makamlarca sürekli yinelenen ancak gerçekliğe pek uymayan bir 'vatandaş', 'kimlik', 'ulus' tanımı vardı. Gerçek toplumun buna uymadığı ortaya çıktıkça, toplum suçlu duruma düşürüldü ve cezalandırıldı. Yönetme kapasitesinin büzülmesi anamına gelen bu tavır, doğal olarak dış politikaya da yansıdı. Türkiye devleti anlaşılması güç bir beklenti içinde, 'yabancıların' bile kendi hayaline uygun davranmaları gerektiğine dair bir inanç geliştirdi; ve bu da aktif bir dış politika stratejisi oluşturulmasını engelledi. Çünkü devlet sadece norm koymayı ve cezalandırmayı biliyordu ve dış politikada bunu yapma imkânı yoktu. Bu alanda karşılıklı iletişime ve pazarlığa açık bir tavır ise ister istemez iç politikaya yansıma tehlikesini taşıyordu. Sonuçta ortaya, her türlü değişimden korkan ve değişimi etkileme şansını bile kullanamayan bir devlet yapısı çıktı.

Değişimin genel kural haline geldiği bir dünyada; kuruluşundan gelen ve kamusal alanın tanımlanmasına yönelik ideolojik özellikler; norm koyma ve cezalandırmayla yürütülen bir devletçi yönetim anlayışı; ve gelen çaresizliğin sonucu pekişen içe dönük bir kendini aldatma süreci... Türkiye'de devlet toplumla iletişimi reddettiği sürece, toplumsal talepler doğal yollarını bulamayacaklar, birikecekler ve siyasallaşarak krizlere dönüşeceklerdir. Devlet ise bunların kaba kuvvetle bastırılmasını 'devlet' olma sanacak ve toplumsal bağ daha da zayıflayacaktır. Hegemonik yapının

kuvvetlenmesi devleti hem zayıflatmakta, hem de dar anlamda güçlendirmektedir. Sorunları çözemediği için zayıflayan devlet, cemaatçi bir siyasi anlam dünyasında ele geçirilecek tek güç odağı olma özelliğini sürdürmekte; ve devlete atfedilen önem artmaktadır. Bu ise krizlerin tamamen siyasi bir referans çerçevesi içinde algılanmaları ve çözümün tamamen olanaksızlaşması demektir.

Bu atmosfer, 'kriz' kavramının sadece devletin iç yapısında anlamladırılmasına yol açar. Şimdi 'kriz' sadece devlet tıkandığı zaman geçerlidir. Toplumda olup bitenlerin hiçbir önemi kalmaz, devletin bunları çözememesinin de önemi yoktur. Ancak devlet kendi içinde önem taşıyan iç sorunlarını çözemediği zaman kriz kavramı gündeme gelir. Böylece toplum, dışardan bakıldığında son derece mantıksız ve anlamsız bir kıskacın içine girer. Devletin tıkanmasına, dolayısıyla krizlere neden olan şey, devletin zihniyeti ve bunu tamamlar bir şekilde toplumun kendisiyle yüzleşememesidir. Bu durum sürdükçe krizler devlet perspektifi içinde ele alınmaya devam edilecek ve 'çözüm' alanı devletin insiyatifine terk edilecektir. Ne var ki, devletin ve devletçiliğin gelişmesi, toplumun tüm sorunun kaynağı olan zihniyete bağımlılığının artmasıdır.

Açıktır ki her toplumsal yapıda belirli sorunlar yaratsa da, 'devlet' kategorik olarak bir ayak bağı ya da kriz nedeni değildir. Hatta tam tersine toplumun ayak bağlarını çözecek bir uzlaşma alanı olması beklenir. Ancak betimlemeye çalıştığımız 'bu' devlet, krizlerin temel sorumlusudur; ve bu özelliği 'devlet' olmasından değil, zihniyetinden kaynaklanmaktadır. Buna yakın bir sorumluluk ise, kendi kimliğini tartışmaya açamayan ve çatışmacı bir siyaset anlayışını kendi yetersizliklerine kılıf yapan toplumsal kesimlerdir. Bu toplum ya kendine, tarihine ve devletine yönelik bir öze-

leştiri ve diyalog süreci başlatabilecek; ya da yaklaşmakta olan geleceğe, yani geri dönüşü çok zor olacak bir manevi kopuşa razı olacaktır.

askeri otoritenin kurumsallaşmasına ve zihniyetine dair

İnsanlığın kayda geçebilmiş son beşbin yılında, "bilinen dünyanın" sadece 250 yıl kadar savaşsız yaşadığı tahmin ediliyor. Kayıt dışı kalmış coğrafi bölümleri de hesaba katarsak bu rakamın sıfırlanacağı kuvvetle muhtemel. İnsan hamurunun doğal eğilimlerinden biri olarak gözüken çatışmacı ve dışlayıcı tavır, gruplar arası ilişkilerde daha da belirginleşiyor ve önplana çıkıyor. Menfaat farklılaşmaları ise çatışmayı meşru ve doğal bir olgu haline getiriyor. Kendi yaşamlarını idame ettirmeyi birincil ve rakipsiz bir işlev olarak algılamış olan insan toplulukları, tüm tarih boyunca ya çevrelerine akınlar düzenlemiş, ya da bu tür akınlara karşı mücadele etmişler.

Bazı toplulukların yerleşik hale gelmeye başlamasıyla birlikte iki tür savaş olasılığının ortaya çıktığını görüyoruz. Biri, bu toplulukların nüfuz alanlarını genişletmek üzere düzenledikleri organize ve disiplinli akınlardır. Öteki ise göçebe kavimlerin yerleşik topluluklara yöneltiği ve böylece kendilerine yeni yerleşim bölgeleri yarattıkları askeri göçlerdir. Bu açıdan Selçuklu'yu Osmanlı'ya bağlayan çizgi, göçebe akıncılıkla başlayan bir toplumsal hareketin yerleşik hale gelerek organize olması sürecidir. Anadolu beylik-

leri dönemi ise, maddi zorlamaların ve ihtiyaçların yol açtığı göç hareketlerinin, gaza kültürüyle bütünleşerek manevi bir taban kazandığında ulaştığı güce iyi bir örnek teşkil eder. Sadece bizim tarihimize özgü olmayan bu durum, günümüzde de geçerliliğini koruyan bir tesbiti mümkün kılmaktadır: Askeri eylemlerin başarısı manevi bir misyonla desteklendiği ölçüde artmaktadır. İnanç, hem insanları dayanışmacı bir atmosfere sokarak aralarındaki bağları güçlendirmektedir; hem de kendilerini düşmandan farklılaştırmalarını ve düşmanı yabancılaştırmalarını sağlamaktadır.

Açıktır ki bu 'inancın' dinsel bir temele dayanması gerekmez. La-dini ideolojilerin de insanlara benzer güçte bir motivasyon kazandırabileceğini sergileyen örnekler, bugün ülkemizde bile yaşanmaktadır. Ancak 'misyon' duygusuyla ilgili kritik farklılaşma askeri işlevin yerleşik ve organize olmasıyla ortaya çıkmasıdır. Tehlike veya ihtiyaç alanlarında yükselmesi doğal olan motivasyonun; organize bir kurumsal yapıda, savaş durumları dışında da korunması, ayrı bir zihniyet ve anlam dünyası gerektirmiştir. Askeriyenin kurumsallaşması, her kurum gibi bu kurumun da kendini yeniden üretmesini üyeleri açısından öncelikli hale getirmiştir. Bu nedenle bir yandan potansiyel düşmanlıklar takip altına alınıp, bunlara karşı uyarıcı tedbirler alınırken; öte yandan, özellikle iki organize gücün karşı karşıya geldiği durumlarda, bu potansiyel düşmanlıkların beslenmesine neden olunmuştur. Bu ise her iki taraftaki askeri kurumun öneminin ve göreli nüfuzunun artması demektir. Böylece kendi toplumları nezdindeki işlevlerini sürekli ve kaçınılmaz hale getiren askeri kurumlar, düşmanlara karşı toplumlarını temsil edebilme gücüne sahip olmuşlardır. Savaşların, sivil halkın çaresiz kaldığı ve kendi askeri güçlerinin başarısına mahkûm olduğu durumlar olduğu düşünüldüğünde; temsil yeteneğinin önemi daha da belirgin hale gelir.

Bir toplumun hayati anlarında onu temsil etme gücü, kurumsallaşmaya ve teyakkuz durumunun sürekli hale getirilmesine yol açmıştır. Bu ise, askeri kurumların kendilerini sivil kurumlardan ve genelde sivil toplum yapısından farklılaştırmaları anlamına gelir. Dolayısıyla, temsil yeteneğinin artmasına paralel olarak, askeri kurumlar kendilerine has hukuk kuralları, içtihadlar geliştirmişler; dışa kapalı bir kurum kültürü yaratmışlar; ve kılık kıyafetten günlük disiplin anlayışına, kendilerine has bir farklılaşma içinde olmuşlardır.

Doğal olarak, bu gelişmenin en belirgin hale geldiği toplumsal yapılar modern ulus-devletlerdir. Çünkü devletin tek bir ulusa dayanmasıyla, askeri kurumlar hem ulusun tümünü temsil eder olmuşlar, hem de devletin asli bir parçası haline gelmişlerdir. İmparatorluk dönemlerinde devletler ordularını teşkil ederken oldukça esnek, hatta ilkesiz davranabilmişler; farklı durumlarda değişik etnik, kültürel veya çoğrafi kökenden insanları farklı mantıklara ve pragmatik gerekçelere dayanarak mobilize etmişlerdi. Askeriye, sürekliliği olan bir üst bürokrasi ile toplama alt kademelerden oluşmaktaydı. Bütünlüğü olan ve kendini yeniden üretebilen bir kurumsal yapının yokluğunda, askeri üst bürokrasi kendini 'genelde' devletin bir memuru olarak görmekte, devletin diğer kademelerine bağlılık, askeri alt kademelerle ilişkiden daha fazla önemsenmekteydi. Ulus-devlet nizamı ve onunla birlikte gelen modern devlet anlayışı; yönetim mantığını bozarak, askeri bürokrasiyi bir bütün olarak ayrımlaştırdı. Şimdi askeri bürokrasi devletin 'yarattığı' bir kurumsal yapı olmaktan çıktı ve devletin bizzat bir 'kurucu' unsuru haline geldi. Bu durum askeriyenin temsil misyonunu daha da pekiştirdi. Her ulusun bir devletinin, her devletin de tek bir ulusunun olduğu bir çağda; askeri kurumlar birçok ülkede ulusla devlet arasındaki en güçlü,

bazen en meşru bağı oluşturdular. Bu nedenle modern dünyanın tüm askeri kurumları hem ulusçu hem ulus-devletçidirler. Göreli güçleri, meşruiyet nedenleri ve temsil yetenekleri 'ulusun' varlığına bağlıdır; ve ulus-devlet çerçevesi hem ulusun varlığını garanti altına almakta, hem de askeri otoriteyi devletin asli bir parçası haline getirmektedir.

Devletle olan bu bütünleşme doğal bir uyumun da göstergesidir. Tarih sahnesine çıkışından beri 'devlet', otoriter zihniyet içinde şekillenmiştir. Toplumda yöneten ile yönetilen arasında net bir ayrıma neden olmuş ve yönetilenleri kendi karşısında homojen bir yığın olarak algılamıştır. Yönetim, devletin kolunun dikey bir şekilde toplumun her noktasına ulaşmasını gerektirmiş; 'toplum menfaatine' olarak sunulan tasarrufların netice vermesi ise sosyal, iktisadi ve siyasi yaptırımlarla sağlanmıştır. Ulus-devlet ise bu yaklaşımı daha kabul edilebilir bir anlayışa oturtmuştur. Atomize birimler halinde algılanan bireyler şimdi vatandaşlık bağıyla devlete tabi kılınmışlar ve ulusun üyeliği devletin vatandaşı olmayı gerektirmiştir. Diğer bir deyişle,ulusun üyeliği yoluyla devlet üzerinde hak sahibi olunması ikinci planda kalmış; devletin üyesi olanlara ulus üyeliği payesi verilmiştir. Böylece yönetimde hak sahipliği giderek teorik bir konu haline gelmiş; öte yandan devletin unsurları toplum önünde giderek daha özerk hale gelmişlerdir.

Bu eğilim, demokrat bir geleneğe de sahip olan Batı ülkelerinde bir miktar dizginlenebilse de; otoriter zihniyet içinde yoğrulmuş olan çoğu toplumlarda devletin ve devlet aktörlerinin mutlaklaştırılmasına yol açmıştır. Böyle bir atmosferin askeri kurumların mukayesesiz bir şekilde güçlenmesine neden olacağı açıktır. Çünkü askeri kültürün kendisi de otoriter bir yapıdadır; ve hem homojen bir kitlenin, hem de net bir hiyerarşinin varlığını talep eder. Bu

nedenle askeri yapılanmalar devletin genel mantığıyla tutarlı bir bütünlük içinde var olabilmişlerdir. Toplumsal zihniyetin otoriter bir devlet yapılanmasına cevaz verdiği ülkelerde, askeri kurumsallaşma tüm sistemin kristalleştiği bir odak noktası yaratmıştır.

Bakışımızı kendi tarihimize çevirdiğimizde, Osmanlı toplum yapısının da güçlü bir devlet anlayışına sahip olduğunu görüyoruz. Kuruluşundan çöküşüne dek Osmanlı'da devlet, toplumsal kesimlerle doğrudan bağ kurmaktan kaçınmış ve yönetim hakkını elinde tutan, kendi içine kapalı bağımsız bir mekanizma olarak çalışmıştır. Oysa Osmanlı düzeni esas olarak ataerkil bir anlam dünyası içinde şekillenmişti. Toplum cemaatsel hiyerarşiler şeklinde yapılanmış; tüm düzenin meşruiyeti ise, kendisi de ataerkil bir nizamı öngören, İslamiyet tarafından sağlanmıştı. Osmanlı devleti bu heterojen yapıyı ve devlet/toplum ilişkisine atfedilen islami yorumu veri olarak alırken, kendisine de özerk bir alan yaratmasını bilmişti. Devlet şeriata uygun davranmak zorunda olmasa da, şeriatın dışına çıkan tasarruflarda bulunmamayı zımnen kabul etmekteydi. Ne var ki ulemayı devlet memuru haline getiren devlet, hile-i şeriye yoluyla kendisini hep şeriat içinde tutmayı becerirken; aynı zamanda toplumsal denetimin de dışına çıktı. Çünkü şeriatın çizdiği çerçevenin içinde kılmak (veya kalır görünmek), denetim dışı kalmanın da meşruiyetini oluşturdu.

Böylece Osmanlı yönetimi; yönetici sınıfı, yani o dönemin tabiriyle 'askeri' sınıfı toplumdan bağımsızlaştırdı ve kendine özgü bir yapı içinde kurumsallaştırdı. Kul sistemi yöneticileri tüm maddi varlıkları ve sosyal hayatlarıyla devlete bağlarken; devşirme usülü de, kullanılan insan malzemesini mümkün olduğunca toplumsal geçmişinden koparttı. 16. yüzyıl sonlarında devşirme usülünün çözülmesi bile bu iliş-

ki mantığını değiştirmedi. Müslüman Türklerin devlet hiyerarşisine nüfuz etmesi, yönetimin sosyal tabanını değiştirse de, siyasi konumunu değiştirmedi. Devlet her zaman kendi iç mantığını koruyarak toplumun dışında ve üstünde kaldı.

Toplumla ilişkisinde ise devlet ataerkillikle otoriterliği bir araya getirdi. Millet, vakıf, lonca sistemlerinde uygulamada birbirinden farklı ancak esasta aynı olan bir anlayış geliştirdi. Cemaatsal yapılar doğrudan devlete bağlandı ancak cemaat içi alan olabildiğince cemaatin kendisine bırakıldı. Bu alandaki temel istisna ise toprak-vergi-asker düzeninde görüldü. Temel kaygusu devletin kendini idame ettirebilmesi olan Osmanlı, bu alanda doğrudan devletten kaynaklanan ve devlete bağlı bir hiyerarşi yarattı. Diğer bir deyişle, klasik Osmanlı devletinin ataerkil toplumsal yapının dışına çıkıp kendi otoritesini bizzat uyguladığı tek alan bu oldu. Toprak düzeni hem vergiyi hem askeri sağladı; ve bu ikisinin birlikteliği devletin toplumdan bağımsız kalmasının da garantisi oldu.

Dolayısıyla ordu, doğrudan yönetim sisteminin bir parçası; cemaat sistemi içinde çözülemeyecek kadar hayati bir olguydu. Bu konuda daha ilginç bir gösterge Osmanlı'nın uyguladığı maaş sistemidir. Osmanlı yönetim anlayışı, her memurun toplumsal aktörlerle parasal açıdan da muhatap olmasını, ücretini doğrudan halktan almasını öngörüyordu. Örneğin eğitim ve hukuk düzeni kadıların, katiplerin ve hocaların yaptıklarını hizmetin karşılığını doğrudan toplumdan almasına dayanıyordu. Bunun tek istisnası ordu oldu. Yeniçeriler ve daha sonraki dönemlerdeki ordular maaşlarını daima devletten aldılar ve bu şekilde devlete bağımlı kılınan tek toplumsal kesimi oluşturdular. Bu aynı zamanda ordu ile genelde devlet menfaati arasında da bire-

bir ilişkinin oluşması demekti. Güçlü ordu/ güçlü devlet bağlantısı Osmanlı'nın hem dış hem iç çatışmalarında giderek hayati bir öneme sahip hale geldi.

Bu nedenle devletin güçsüzleştiği dönemde, devletin üst bürokrasisi reformu askeri bağlamda ararken; ordu mensupları da devleti yeniden güçlendirme arayışında başı çektiler. Tanzimatla birlikte başlayan süreç, değişmiş olan dünyaya Osmanlı'nın adaptasyon gayretini yansıtır. Kapitalizmin Osmanlı düzenine her yanından nüfuz ettiği ve toplumların ulus-devletler biçiminde yeniden şekillendiği bir dünyada; kaybolmuş olan gücün yeniden kazanılma çabası bugün adına modernleşme dediğimiz gelişmeye yol açtı. Ekonomi alanında atılan adımlar zaten var olan durumun tescili, hukuk alanındakiler ise yeni bir meşruiyet çerçevesi arayışı anlamına gelirken; devlet esas iradesini ordu ve eğitimle ilgili olarak ortaya koydu. Bu ikisinin biraraya geldiği askeri okullar ise modernleşmenin hakiki taşıyıcılarını yetiştirdiler.

Ordunun ve belki de daha önemli olarak ordu mensuplarının modernleşmesi, birbirini tamamlayan iki ayrı mecra takip etti. Birincisi, ordunun doğrudan ele alınmasını ve yeni bir kimlik içinde kurumsallaşmasını içerdi. Yeni bir teşkilatlanmaya ve okullaşmaya paralel olarak, ordu bir iç disipline ve kişiliğe kavuşturuldu. Van der Goltz paşanın çabalarıyla hatırlanan bu süreçte, ordu mensupları kılık kıyafetten davranış kalıplarına kadar kendilerini toplumun genelinden farklılaştırdılar. Farklı kıyafet onları sadece mesleksel olarak ayıran bir olgu olmaktan çıktı; kişiliklerinin parçasını oluşturan bir gurur vesilesi oldu. Böylece 'asker' hem objektif hem subjektif anlamda 'özel' biri haline geldi; ve bunun sonucunda kendine ait bir misyon geliştirdi. Ordu ile devletin tarihten gelen kader birliği, bu misyo-

nun da devletin kurtarılması ve güçlendirilmesi bağlamında şekillenmesine yol açtı.

Modernleşmenin ikinci yolu zihniyet alanında izlendi. Özellikle Askeri Tıbbiye'den tomurcuklanan yeni fikirler, ilk kez olarak doğal bilimlerin eğitimin sistematik bir parçası haline gelmesinden güç aldı. Modern bilimin bulguları eski dünya kavrayışını darmadağan ederken, 'madde' önplana çıktı ve bilginin nesnesi 'parçalandı' Tevhid ilkesinin yansıması olan islami bilgi anlayışı, modernliğin taşıyıcıları için bir an önce kurtulunması gerekilen arkaik bir varsayıma dönüştü. Kutsal olanın arka plana itildiği ve 'modern' olanın ihtirasla talep edildiği bu anlam dünyası, doğal müttefikini pozitivist bilim ve tarih anlayışında buldu. Aydın kadronun bütünüyle benimsediği pozitivizm, bir yandan bilimi değer yargılarından kurtararak 'nesnelleştiriyor' ve bilgiyi niceliksel parçacıklara dönüştürüyor; öte yandan toplumu doğal bilimin nesnesi haline getirirken, tarihsel süreci de doğrusal bir çizgiye oturtuyordu. Tüm bu yönleriyle pozitivizm, yeni askeri kuşak için cazip bir kuramsal destek oluşturdu.

'Bilimselliğin' din karşısındaki kategorik üstünlüğünden yararlanan pozitivist aydın kadrolar; doğrunun teke indirgendiği bir zihinsel atmosferde, kendi doğrularını olabilir olan (dolayısıyla olması gereken) tek doğru olarak algıladılar ve topluma empoze etmeye çalıştılar. Toplumsal yapıyı ve toplumsal gelişmeyi basit ve şematik bir tarzda yorumladıkları ölçüde; kendilerinde toplumu peşlerinden sürükleme veya toplumu dışardan ve tepeden değiştirme hakkını gördüler. Çünkü tarihsel sürecin doğrusal ve varılacak aşamanın belli olduğu bir anlayış çerçevesinde, doğruya sahip olanın bunu uygulamaktan kaçınması çok zordu. Hele bu grup zaten tarihsel olarak kendini sivil toplumun dışında

görmüş, kaderini devletin kaderine bağlamış ve üstelik kendine devleti kurtarma misyonu yüklemiş bir kesime aitse.

Böylece genç askerlerin ve askeri öğrencilerin nüvesini oluşturduğu aydınlar, jakoben bir siyasi programın destekcisi ve taşıyıcısı oldular. Toplum adına devletin ele geçirilerek toplumun dönüştürülmesi demek olan bu yaklaşım hiç de yadırgatıcı olmadı. Bir yandan güçlü devlet geleneği, öte yandan ulus-devletler şeklinde parçalanan bir imparatorlukta askeri kesimin doğal olarak kendine atfettiği temsil yeteneği; aydınların 'toplum adına' davranmalarını kolaylaştırdı. Toplumun ne yöne ve nasıl dönüştürüleceği ise zaten biliniyordu, çünkü 'bilim' bu yolu gösteriyordu. Böylece askeriye, devletin toplum üzerindeki müdahaleci ve dönüştürücü yetkisini adım adım yüklenmeye başladı. Sonraki dönemlerde ise, 'toplum adına' davranma yumuşak bir geçişle 'devlet adına' davranma ile bütünleşti. Yeni bir ulus-devletin yaratılma süreci içinde, ulus ile devlet bire bir tekabüliyet içinde algılanmaya başlanınca, askeri otorite hem devleti hem milleti aynı anda ve meşru olarak temsil edebilen bir kurum olarak ortaya çıktı. Kurtuluş savaşının askerlerce organize edilip yürütülmesi ise, doğal olarak bu pozisyonu pekiştirdi ve Türkiye'de ordu kendisini sadece ülke sınırlarının değil, rejimin ve toplumun da koruyucusu olarak görmeye başladı.

Bu noktada birkaç tesbitte bulunmak, yapılan analizi daha sağlıklı bir çerçeveye oturtacaktır. İlk olarak, 19. yüzyılın son ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yetişen askeri kadrolar, gerçekten de kendi dönemlerinin en bilgili ve modern kesimleriydi. İyi eğitim almış, yabancı dil bilen, Avrupa görmüş ve tartışan bir kesimdi. İkinci olarak, aynı dönemin laik sivil kadrolarının da zihniyet olarak askerlerden pek bir

farkı yoktu. Onlar da toplumdan ziyade devletin yanı başında duran, pozitivizmden fazlasıyla etkilenmiş insanlardı. Üçüncü olarak, islami kesim toplumdaki entellektüel sürükleyiciliğini yitirmişti. Dünyadaki gelişmeleri anlayamadıkları ve yorumlayamadıkları gibi, çare olarak da geçmişin kuramsal ve durağan modellerinden başkasını öneremiyorlardı. Bunun dışına çıkan Said-i Nursi gibi bazı islami münevverlerin söyledikleri ise hem çağın kuşatıcılığı altında salt dinsel bir bağlam içinde algılanabildi; hem de yükselen laik ideolojinin baskısına maruz kaldı. Unutmamak gerekir ki çağ laik bir modernleşme tasavvuruna sahipti ve kimsenin bunun yarattığı atmosferin dışında kalması pek mümkün değildi. Bu nedenle askeri kadroların da laik ve pozitivist bir çizgi benimsemeleri doğal bir geçiş içinde yaşandı. Ancak açıktır ki bu geçiş, ordunun hem toplum karşısındaki hem devlet içindeki göreli gücünü ve özerkliğini artıran bir etkiye sahipti ve nitekim sonraki dönemlerle laik ve pozitivist çizgi bu kez bilinçli olarak bir iktidar alanı yaratmak üzere kullanıldı. Nihayet son bir nokta ise ordunun performansı ile ilgili olmalıdır. Bugünkü anlam dünyamız içinden bakıldığında geçmiş dönemin anlayışının kısırlığı bize apaçık gözükse de, bu insanların büyük çoğunluğunun gerçek bir vatanseverlik duygusu ile hareket ettikleri açıktır. Bu eylemlerin sonucu da kategorik olarak iyi ya da kötü olmamış; bazen toplumsal dinamiği engelleyici bir faktör haline gelirken, bazen de toplumun önünü açıcı bir işlev yüklenmişlerdir.

Esas yanılgı, askerleri çok aşan bir şekilde toplumun birçok kesiminde paylaşılan ve Avrupa 'da da yaygın şekilde desteklenen pozitivist bakıştan kaynaklanmaktadır. 19.yüzyılın felsefi atmosferi, bilime ve bilgiye nötr ve nesnel bir biçimde yaklaşıldığını ima etmekdeydi. Sanki 'bilim' tüm zihni kabullerin dışında, onlardan etkilenmeyen lekesiz bir ışık

huzmesi gibiydi. Oysa bilim anlayışları da tüm insani eylem alanları gibi belirli zihniyetler içinde şekillenmekteydi; ve dolayısıyla pozitivizm 'nesnellik' kisvesi altında belirli bir zihniyete ait bilim anlayışının empoze edilmesi anlamını taşıyordu. Bu nedenle relativist ve otoriter zihni çerçeveye dayanan pozitivizm, otoriter zihniyetli Osmanlı aydınının karşısına geldiğinde; relativist felsefi yönü arkaplanda kaldı ve otoriter bir eylem programına dönüştü.

Bu eylem programı bir ulus-devletin ortaya çıkma sürecini paylaşarak ve belirleyerek, bir anlamda kurumsallaştı. Diğer bir deyişle, programın içerdiği kabuller, ilkeler ve tercihler Cumhuriyetin 'kuruluş' niteliklerini ortaya çıkardı. Bu anlayışın temelinde otoriter zihniyet yatmaktaydı. Hem Batı hem Osmanlı geleneğinden beslenerek müdanaasız bir pozitivizm ve jakobenizmle sonuçlanan otoriter zihniyet; toplumu, yönlendirilmesi gereken yarı cahil homojen bir kitleye indirgiyor ve yönlendirme işini de toplumu ve tarihi anladığını ileri süren 'bilinçli' bir azınlığa teslim ediyordu. Bu zemin üzerinde oluşan devletçilik, laiklik ve milliyetçilik ilkeleri kendine has bir bütünlük yarattı ve Cumhuriyetin yönetim mantığını ve bu mantığın meşruiyetini sağladı.

Devletçilik, yönetimi elde tutanların bunu sürekli bir imtiyaza dönüştürecek idari, hukuki ve iktisadi zemini oluşturmalarını sağladı. Laiklik, yönetiminin dayanacağı yeni bir meşruiyet alanı yaratırken; aynı zamanda bir toplumsal elek gibi, bazı kesimleri eledi ve yönetimin zihniyetini paylaşan kesim için bir iktidar alanı oluşturdu. Milliyetçilik ise, dışlayıcı ve/veya asimilasyoncu bir tavır içinde 'ideal' vatandaşın devletle bire bir ilişki içinde tanımlanmasına yol açtı. Sonuçta devletin kuruluşu ile birlikte, devlet veri alınıp onu yaşatacak yerel ve meşru zeminler yaratılmaya ça-

lışıldı. Bunun anlamı 'vatandaşın' kim olduğunun ve nasıl davranması gerektiğinin tepeden ve dışardan belirlenmesiydi.

Kendisini 'kuruluşun' asli, hatta belki de tek üyesi olarak gören ordu ise tüm bu ilkeleri paylaştığı gibi devlet ve toplum nezdindeki yerini de aynı ilkelere dayandırarak 'ebedi' hale getirdi. Kuruluş çabalarının, bunun ardındaki siyasi misyonun ve özellikle Kurtuluş Savaşının kutsallaştırılmasıyla; bu hedef, eylem ve zihniyetin doğal taşıyıcısı olan ordu da kutsallık payesi kazandı. İktidara ve toplumsal ranta giden yolun devletçi meşruiyet altında daha kolay ve uzun vadeli olduğunu keşfeden toplumsal kesimlerin de sağladığı destekle Türkiye'de yönetim tekelleşti. Bu tekelleşen yapı içinde ordu diğer devlet aktörlerine karşı bariz bir üstünlük sağlarken; toplum karşısında da ikili bir role sahip oldu. Ordu hem milletin ordusuydu ve onu neredeyse bire bir temsil ediyordu; hem de toplumun kimlerden oluşması ve nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini bildirmekten geri kalmıyordu.

Mantıksal olarak açıkça tutarsız olan bu tutum, sosyolojik olarak Türkiye'de sorun çıkarmadı. Çünkü toplum da temelde otoriter zihniyeti yadırgayacak bir hamura sahip değildi. Muhtemel tehlike, ataerkil zihniyete sahip islami kesimlerden gelebilirdi; ancak o da hem bastırıldı, hem de milliyetçilik ilkesinin anti-Hıristiyan öğeler içermesi nedeniyle kendisini resmi ideolojinin dışına çıkaramadı. Laik kesim ise, din ve etnisite bazlı korkularla pompalandıkları ölçüde kendilerini resmi ideolojiye bağımlı kıldılar. Bu nedenle bugün ordu mensuplarının siyasete karışmalarından şikayet edilmesi samimi ve gerçekçi bir tepki değildir. Ordu da her kurumsal yapı gibi kendini gücünü koruyarak idame ettirme hakkına sahiptir; ve bu durumun şikayetle

düzelmesi mümkün değildir. Ordunun günümüzdeki gücü, siyaseti etkileme yeteneğiyle orantılıdır ve bu etkisini kullanmaktan vazgeçmesi, var olan sistem içinde gücünün de zayıflaması demektir. Açıktır ki dünyanın hiçbir yerinde hiçbir kurum böyle bir adımı (kimse değişmezken) kendi başına atmaz.

Dolayısıyla Türkiye'de ordunun günümüzde sahip olduğu güç ve işlev, kendi bilinçli çabasına olduğu kadar; toplumsal zihniyete, bu toprakların yaşadığı kendine özgü tarihsel sürece ve sivil kesimin ataletle çıkarcılığı birleştiren tutumuna da dayanmaktadır. Tüm bu öğelerin biraraya gelmesiyle ordu devleti, rejimi ve giderek toplumu sahiplendiği bir anlam dünyasına itilmiştir. Ne var ki bu sahiplenmenin otoriter zihniyet içinde hayata geçmesi; giderek tüm toplumsal sistemi, devlet yapısını ve devlet/toplum ilişkisini zedeleyen ve istikrarsızlığa iten bir unsur haline gelmektedir.

Devletin iç yapılanması açısından ordu birçok konuda hukuken yetkisiz ve sorumsuz gözükmesine karşın; gerçekte 'nihai' bir sorumluluk üstlenmiş gibi davranmakta ve ölçütü muğlak bırakılmış 'tercihli' bir yetki kullanmaktadır. Diğer bir deyişle ordu, zamanı ve dozu tamamen kendisinden menkul bir iktidar alanına; ve bu alanı tüm yönetim mekanizmasını kapsayacak şekilde genişletme imtiyazına sahiptir. Bu durum Türkiye'de sivil siyasetin de açık veya gizli şekilde askeri otoriteye yamanmasına yol aşmış ve siyasi partilerin toplumsal bağlarını yitirme sürecini hızlandırmıştır. Bunun sonucu ise ucu orduya da dokunacak şekilde tezahür eden bir yönetim ve giderek yönetimlerin meşruiyeti krizidir.

Yönetimde yaratılan boşluklar ve basiretsizlikler bizzat or-

dunun müdahalesine konu olmakta ve hem kendi gözünde hem toplumda yaygın bir kanaate göre ordu istikrarın koruyucusu haline getirilmektedir. Ne var ki bu 'istikrar', toplumun otoriter/devletçi bir çizgi üzerinde tutulması şeklinde tecelli etmekte; toplumsal dinamiğin tartışılmadan ve hazmedilmeden bastırılması anlamına gelmektedir. Genelde yaratılan devlet/toplum kopukluğu ise Türkiye'nin iç ve dış tüm meselelerinde bir adaptasyon krizine yol açmaktadır. Kendi toplumundaki devinime set çeken yönetim zihniyetleri, ülke içi sorunların resmi söylem ekseninde siyasallaşmasına ve ideolojik bir muhalefet yaratmalarına neden olurlar. Nitekim Türkiye'de de Kürt ve islami kimlikler bazında kategorik bir çatışma atmosferi doğmuştur. Bu çatışmanın, bir taraf olması nedeniyle resmi ideolojiyi de kısa dönemde güçlendirdiği düşünülebilse de; aslında bu durum resmi ideolojinin çöküşünü ifade etmektedir. Çünkü şimdi resmi anlayış çözümsüzlüğün ve dolayısıyla sorunların da sebebi haline gelmiştir; ve üstelik bir taraf olması, toplumun genelini temsil etme misyonunun sona erdiğinin habercisidir. Benzer bir sorun uluslararası ilişkiler alanında da geçerlidir. Kendi toplumunun genel tasvibini alamamış, özgürce kabullenilmiş bir meşruiyetin verdiği özgüveni taşımayan bir devlet; dış politikada gerekli destekten yoksun olacağı gibi, bu alanda ciddiye alınma potansiyelini de yıpratır.

Nihayet ordunun devlet yapılanması içindeki eşitsiz ağırlığı ve ideolojik bir pozisyonla içiçe algılanması; orduyu bir siyasal merkez haline getirmektedir. İdeolojik yönüyle bu merkez, toplumsal çatışmalarda taraf olmakta ve/veya bazı toplumsal kesimler tarafından bir taraf haline getirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla meşruiyetini toplumun tüm kesimlerine eşit uzaklıkta olmasından alan 'ulusal' ordu, kısa vadeli ve dar görüşlü bir çıkar kavgasının herhangi bir ak-

törüne indirgenmektedir. Orduyu siyasal bir merkez yapan ikinci unsur ise taşıdığı güçtür. Bu gücü araçsallaştıran toplumsal kesimler ve türlü çatışma eksenlerinin tarafları, orduya 'sızarak' alan kapma yarışı içine girmektedirler. Böylece bir kez daha ordu nötr bir kurum olma özelliğinden uzaklaşmakta ve siyasetin oyun alanına dönüştürülmektedir.

Toparlarsak Türkiye'de ordu, bu kurumun evrensel özelliklerinin yanında, doğal olarak kendi tarihimizden gelen nitelikleri de taşımakta; bu ise onu otoriter/devletçi bir çizgiye oturtmaktadır. Bu yaklaşım ordu kurumunu diğer toplumsal ve devlet kurumlarına karşı güçlü kılarken; onu hem siyasetin bir tarafı haline getirerek, hem devletçi politikanın genel başarısızlığına ortak ederek, hem de toplumsal bağlarını yıpratarak güçsüzleştirmektedir. Doğal olarak otoriter anlayış, gelmiş geçmiş tüm orduların ortak niteliğidir ve bizim ordumuzda da bulunmasının yadırganacak bir tarafı yoktur. Ancak burada söz konusu olan ordunun iç nizamı değil, ordunun 'dışa taşan' bir ilişki normunun varlığıdır. Bu normun sürdürülmesi Türkiye'de giderek devletçiliğin de sürdürülmesinin kılıflarından biri olarak kullanılmaktadır. Bu ise; her ordu için önemli, ancak ulus-devletlerin orduları için hayati olan temsil kabiliyetini ve popülizan çıkar çatışmalarının dışında durabilme gücünü yıpratır.

Modern dünyanın kendini tartışmaya açtığı bu dönemde, özellikle çevre ülkelerdeki ordular bir yol ayırımına yaklaşmaktadırlar. Var olan otoriter zihniyeti sürdürenler hem toplumlarının geleceği açısından anakronik pozisyonlarda kalacaklar; hem de bu durum bu ülkelerin uluslararası politikadaki etkinliğini yokedecektir. Alternatif yol, devletçi anlayışı dışlayan, demokrat zihniyette bir 'yeni kuruluş' tasavvuru ve buna dayanan, toplumun tümü tarafından içsel-

leştirilmiş bir temsil gücüdür. Açıktır ki bu adım sadece askeri otoritelerin talebiyle gerçekleşmez; ancak Türkiye gibi ülkelerde bu otoritenin talebi olmadığı takdirde, ülke bütünlüğünün korunarak gerçekleştirilmesi mümkün olamaz.

devlet-medya ilişkisi ve siyaset

Eylül '96

Dünyanın son dörtyüz yılına damgasını vuran modernite, sadece bir teknik/teknolojik sıçrama dönemi, ya da relativist zihniyetin tüm anlam dünyalarına nüfuz edip egemenliğini ilan ettiği bir süreç olmamıştır. Bu tür gelişmelerle birlikte, modernite yeni bir kurumsal yapı yarattı ve 'Medya' diye adlandırdığımız geniş çerçeveli bir iletişim platformunu bu yapının vazgeçilmez unsuru haline getirdi. Liberal teorinin ekonomi alanında piyasa mekanizmasından beklediği görevin bir benzerini, medya da sosyolojik düzlemde yapacaktı. Birbirinden kopuk ve habersiz yaşayan bireylerin olan bitenin farkına varacağı bir bilgilendirme işlevi sayesinde; medya hem toplumun aynası, hem de toplumun ortaklaşa kullandığı bir kamu sahası oldu.

Ne var ki bu kamu sahası her isteyenin dahil olabildiği bir yapıya sahip değildi. Özel şahısların denetiminde ve ticari amaçlara sahip olan medya kurumları, bu kamu sahasını ellerinde tuttular ve bunun karşılığında topluma kendini ve çevresini tanıma/anlama imkanları sundular. Böylece medya modern demokrasilerin 'dördüncü kuvveti' olarak anılmaya başladı.Çünkü toplumu anlamaya çalışmak aynı zamanda toplumun sesi olmayı da getirdi. Medya siyasal par-

tiler dışında toplumun dolaylı ancak sürekli bir temsilcisi olarak ortaya çıktı ve gücünü bu işlevinden aldı. Dolayısıyla siyasi alanda medyadan beklenen işlev, toplumu siyasal aktörlerin eylemlerinden haberdar etmenin yanında, esas olarak toplumsal talepleri siyasal alana yansıtabilecek bir baskı aracı olmasıydı. Diğer bir değişle medya için asıl olan devlet karşısında toplumun, siyasi olanın karşısında toplumsal olanın sesi olmasıydı.

Medyaya biçilen bu konum bugün Batıda bile tehdit altındadır. Piyasadaki tekelleşme eğilimi ve devletin bir çıkar kaynağı olabilmesi medya aktörlerinin devletle içiçe bağlar oluşturmalarına ve topluma manipülatif bir biçimde yaklaşmalarına yol açmaktadır. Ne var ki bazı Batı toplumlarının sahip olduğu demokrat gelenek, medyanın da üzerinde bir sivil toplum denetimi sağlayabilmekte ve otokontrol mekanizmasının oluşmasına neden olmaktadır.

Demokrat geleneğin son derece zayıf, devletin ise geleneksel olarak güçlü olduğu toplumlarda ise, medya devlet-toplum dengesini dahi tutturamamaktadır.Bu nedenle örneğin Türkiye 'de medya devletin tercih ve taleplerinin çizmekte olduğu çerçeve içinde işlev görmektedir. Siyasi partilerle birlikte, devletle toplum arasındaki esnek ve kırılgan alanı dolduran iki aktörden biri olan medya, devletle ilişkisinde giderek artan bir bağımlılık yaşamaktadır. Bu bağımlılık parasal nedenlerle olduğu gibi, devletin siyasi manipülasyonun da sonucudur. Tarihten gelen alışkanlıkla Türkiye'de yönetim medyaya da siyasi partilere olan bakışına benzer bir yaklaşım içindedir. Devlet için bu kurumlar toplumun yönlendirilme ve denetlenme araçları olarak görülmektedir. Bu işlevin karşılığının, medya kurumlarına iktisadi ve siyasi olarak süreklilik sağladığı düşünüldüğünde; devlet bağımlılığının arzu edilen bir unsur olduğu ortaya çıkar.

Çünkü devletçi mantığa uyum, medya aktörlerine kendi alanlarında tekelleşme şansı vermektedir.

Öte yandan devletin içe kapandığı, diğer bir deyişle karar mekanizmalarının toplumun nüfuz edemediği alanlara kaydığı bir sistemde; bu kez medyanın göreli bir özerklik alanı doğmaktadır. Çünkü şimdi medya tam da devletin zayıf kaldığı noktada güçlüdür; ve bu gücünü çok çeşitli şekillerde kullanabilir. Medya istediği an ve istediği alanda toplumsal kesimlerle sıcak bağlar kurmaya yönelebilir ve devlet sistematiği üzerinde olumlu ya da olumsuz kanaatlere neden olabilir.

Medyanın bu taşıyıcı gücü ve bizatihi kendinden hareketle manipülatif olma yeteneği, konjonktürel bir güç dengesi yaratmaktadır. Kendini ideolojik bir çatışmanın tarafı olarak görmediğini ve topluma 'anlama' çabasıyla bakabildiği dönemlerde; medyanın göreli gücü artmakta ve 'dördüncü kuvvet' olma özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Ancak medya ideolojik çatışma eksenlerine çekildiği ve hele bu eksenlerin bir ucunda devlet ideolojisinin olduğu süreçlerde; medya aktörleri bağımsız davranışı çok tehlikeli bulmaktadırlar. Çünkü resmi söylemin dışına taşan adımlar devletin husumetini çekebilecek; ve gelecek maddi/manevi baskıyla, o medya kurumunun medya dünyasındaki konumu sarsılacaktır. Ayrıca toplumsal çatışmanın beslenmesi medyayı işlevsel hale getirmekte, siyasi tırmanma atmosferi sansasyonel çıkışların yolunu açmaktadır. Nihayet tüm projektörlerin kısır bir çatışmaya endekslenmesi, medyanın işini büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Medya basmakalıp bir habercilik ve taraf tutmayla belirli toplumsal kesimler üzerinde tekel kurmaya ve toplumu kendi arasında 'bölüşerek' pazar payını garanti etmiş olmaktadır. Dolayısıyla devletin taraf olduğu toplumsal gerilimlerde devlete yanaşma doğal

bir refleks olarak gözükmektedir. Ne var ki bu eğilime girdiği oranda, medyanın da toplumsal bağı kopmakta çünkü toplum klişeler içinde algılanmaktadır. Devlet/toplum bağının kendini yeniden üretebilen asgari bir düzeyin üzerinde kalması halinde, yani siyasi partilerin kendi işlevlerini yerine getirebildiği durumlarda bu bir sorun yaratmayabilir, çünkü medyanın işlevi ikincil kalabilir. Ancak bugün Türkiye'de birbirinden farklı iki eğilim birlikte davranarak medyanın toplumsal bağını büyük ölçüde yıpratmıştır.

Birincisi, 'postmodern' dönemin bir özelliği olarak tüm dünyada devlet/toplum bağının sahip olması gereken asgari düzey yükselmektedir. Diğer bir deyişle şimdi insanlar daha şeffaf bir devlet, katılıma daha açık karar mekanizmaları talep etmektedir. Bu nedenle ulus-devletlerin meşruiyetleri toplumlarıyla daha açık ve derin bir ilişki sistemi yaratabilmelerine bağlı olmaktadır. Böyle bir ortamda medyanın toplumu temsil etme işlevi hayati hale gelebilir çünkü devlet mekanizması yeterince esnek olmayabilir. Bu evrensel eğilimin üstüne Türkiye'de devlet ayrıca bir ideolojik sıkışma yaşamakta ve medyayı da kendisine doğru çekmektedir. Kendini otoriter bir laiklik ve milliyetçilik anlayışı üzerinde temellendirmiş olan devletin son yıllarda defi edilmesi bir içe kapanmaya yol açmıştır. Devlet giderek toplumsal meselelerin bir tarafı haline gelmiş ve toplumun bazı kesimlerini karşısına alan bir siyaset empoze etmeye başlamıştır. Bu durum medya üzerinde de bağlayıcı bir etkiye sahiptir, çünkü medya kendi hareket alanının referansı olarak toplumu değil devleti kullanmaktadır.

Böylece medyadan beklenen toplumsal temsil işlevinin artmakta olduğu bir dönemde medya tam aksi yöne giderek kendini bloke etmiştir. 'Merkez' partilerin erime süreci aynen medyaya da yansımakta; ve bu belirsiz pozisyonun ta-

şıyıcısı olan medya aktörleri de aynı hızla erimektedir. İşin vahim tarafı 'büyük' medya diye tabir edilen bu kesim kendini açmazını daha da ağırlaştıran bir kısır döngüye sokmuştur. Temsil yeteneğini ve toplum için bir ayna olma işlevini gün be gün kaybeden bu kurumlar, çare olarak kendilerini ticari olarak ayakta tutacağını düşündükleri bir promosyon gayreti içine girmişlerdir. Bu gayret kısa zamanda bir medya savaşına dönüşürken promosyonun getirdiği kazancın çapı medyanın asli işlevini daha da arka plana itmiştir. Öte yandan buna paralel olarak, siyasi pozisyon açısından da büyük medya devletin resmi ideolojisinin çevresinde yer almayı yeğlemiş ve devletin içe kapanma sürecini paylaşmıştır.

Kısa vadeli ticari bakışla siyasi bağımlılığın bir araya gelmesi medyanın araçsallaşmasını ifade eder. Şimdi medya hem siyasi aktörlerin elinde bir araçtır, hem de kendi gözünde. Nesnel pozisyonunu kaybeden medya kurumları toplumsal vicdanı temsil etmekten uzaklaşırlar; toplumu anlamaya değil, kendi dar kalıpları çerçevesinde toplumu etkilemeye soyunurlar. Ülkemizde de yaşanmakta olan bu süreç bir kısır döngü yaratmaktadır. Çünkü manipülatif siyaset medyanın toplumdan daha da uzaklaşmasına ve kendini tıkayan özelliklerin pekişmesine yol açmaktadır.

Büyük medyanın kendini böylesine hapsedişi karşısında tanıma/anlama işlevi her kesimde var olan az sayıdaki köşe yazarına ve devletle ticari/siyasi bağı daha zayıf medya kuruluşlarına düşmüştür. Ne var ki resmi ideolojiyi bütünüyle paylaşmayan ve daha ziyade Kürt ve islami kesimlerden çıkan bu kuruluşların da bir bölümü benzer bir tıkanma içindedir. Resmi söylemin kategorik olarak karşısında yer alma tercihi, toplumsal temsilin ve topluma nesnel bakışın önünü kesmektedir.

Gene de son dönemde medyada demokrat bir pozisyonun varlığı özellikle islami kesimin bazı yayın organları sayesinde mümkün olmuştur. Bunlar bir yandan devletin tasarruflarını tartışmaya açarken, öte yandan Türkiye'deki değişim sürecinin su yüzüne çıkabilmesinin ortamını sağlamışlardır. Ancak Refah Partisinin iktidara gelmesiyle birlikte, bu yayın kuruluşlarının üzerine bir 'taraftarlık' örtüsü inmişdir. Nesnel irdeleme çabası gitmiş, yerine uygulamaları aklamaya veya doğrulamaya çalışan bir tavır almıştır. Bu durum islami medya için sadece kendi kesimi karşısında değil, çok daha geniş anlamda bir handikap yaratmaktadır. Çünkü bu tavır bir yandan islami kesim içindeki heterojenliği yokedip tüm islami dünyayı RP ile özdeşleştirmekte; ve RP'nin temsil yeteneğini genişletirken, islami kesimin prestijini RP nin becerisine teslim etmektedir. Öte yandan bu tutum islami medyanın toplumsal temsil yeteneğini baltaladığı gibi, herkesin ihtiyacı olan tanıma/anlama işlevini törpülemektedir.

Bu durumdan çıkış nasıl olabilir ? Sorunun bütünselliği dikkate alındığında, medyanın kendini düzeltme süreci ile siyasal partilerde olası bir değişim sürecinin birbirine bağlı olacağı ve birbirini besleyeceği gözükmektedir. Siyasetin bu denli önemsendiği ve medyayı çerçevelediği bir ülkede, çözüm de siyasi parti yapılanmasındaki değişikliklere paralel olacaktır. Diğer bir deyişle, eğer laik kesimden temsil yeteneği olan bir parti doğarsa veya var olan partilerden birinde bu yönde bir değişim gerçekleşirse; medyanın bir açılım yaşaması son derece kolaylaşabilir. Laik kesimde temsil yeteneği ister istemez farklı bir laiklik anlayışını ve dolayısıyla demokrat bir adımı ifade eder.

Ancak siyasi alanda bu tür bir gelişme olmasa bile, medyada bir kendini yenileme mümkündür. Bu yenilenmenin üç unsurundan söz edilebilir: 1) Maddi ve manevi olarak, sis-

temin yarattığı bağlayıcı koşullardan mümkün olduğunca özerk kalabilmek; 2) Farklı bir pozisyonu samimi ve inandırıcı bir biçimde savunabilecek ölçüde entellektüel güç; 3) Savunmacı ve manipülatif olmayan, aksine eleştirel ve yapıcı bir yayıncılık çizgisi. Eğer böyle bir tavır birden fazla medya aktöründen kaynaklanabilirse, ihtiyaç duyulan açılım daha rahat yaşanabilir. Çünkü medyanın siyasete karşı kalıcı olarak özgürleşmesi, ancak birden fazla kuruluşun kendi kimliksel tavırlarını aşan bir ortak 'siyasi' tavır üretmeleri ile mümkün olabilir.

merkez partiler'den merkezin partilerine

Ekim '96

Son dönemde Mesut Yılmaz'ın omuzlarındaki en ağır yük partisini muhalefetteyken küçültmüş olması. Türkiye'deki siyasetçiler ve medya iktidara geçen parti'nin yıpranmasını kaçınılmaz bir sonuç olarak algıladığı için, muhalefetteyken oy artıramamak büyük bir zaaf olarak yorumlanıyor. Aynı mantık RP iktidara uzanırken de birçok kişi tarafından kullanıldı. Kendi okuyucularını 'teskin' etmeye çalışan bazı köşe yazarları, iktidarın RP'yi yıpratacağını öne sürerek bu durumdan memnun bile oldular. Bu değerlendirmeler iki düzeyde ele alınabilir. Yüzeyde son derece gerçekçi bir yorumla karşı karşıyayız. Çünkü Türkiye'deki iktidar süreçleri, hangi ideolojinin takipçileri olduklarını iddia ederlerse etsinler, tüm partilerin yıpranmasına yol açmaktadır. Hikmet ne ise, başa gelenin toplumun çoğunluğu lehine uygulamalarda bulunması neredeyse olanaksız gibi gözükmektedir. Bunun sebebi çok kesin çizgilerle bölünmüş bir toplum olmamızda aranabilir. Ne var ki Türkiye toplumu, siyasi partilerin tüm gayretlerine rağmen, bu tür kesin ayırımlar içinde değildir. En 'sert' konular olan laiklik ve milliyetçilik alanında bile 'uçlar' güçsüzdür. Öte yandan ülkenin o denli pratik sorunları mevcuttur ki; her hangi bir partinin bunlara bir şekilde 'çözüm' getirmesi mümkün gözükmektedir.

O halde iktidarın tüm partileri yıpratması nasıl açıklanabilir? Sorunun yanıtı daha alt düzeyde bir bakışı gerektiriyor. Türkiye'deki siyasi partilerin öyle bir ortak özelliği mevcuttur ki, bu özellik toplumsal taleplerle ilgili olmayan bir siyaset alanı yaratmakta ve siyaset parti için rant bölüşümünün arenasına dönüşmektedir. Bu açıdan, iktidarın yıpratıcılığına dayanan tahliller gerçekte birer itiraftır. 'Merkez' partiler olarak adlandırılan yapıların toplumsal taleplerden ne denli uzak olduğunun göstergesidir. Türkiye'de 'merkez siyaset' bir norm olarak devlet tarafından oluşturulmuş durumda ve özünde devletçi bir anlayışa dayanmaktadır.

Denebilir ki Türkiye'deki siyasi partiler düzeni, ideal biçimiyle kapalı devre bir sistem olarak tasarlanmıştır. Devletçi zihniyetin bir 'merkez ideoloji' oluşturduğu ve tüm partilerin bunun etrafında kendilerine yer bulma yarışı içine girdikleri bir düzenleme... Ne var ki siyasetin bu denli dar bir alana sıkıştırılması, ancak toplum karşısında güçlü bir devletle mümkündür. Çünkü ancak bu durumda, temsil yetenekleri sınırlı kalsa da eski partilere mahküm olunmakta, ya da yeni kurulanlar da eskilere benzemektedir.

Toplumsal değişimin hızlandığı dönemlerde ise birbirini tamamlayan iki gelişme sözkonusu olmuştur. Temsil yetenekleri daha hızla yıpranan 'merkezdeki' partiler, resmi ideolojinin farklı yönlerini radikal bir biçimde savunan 'uçlara' kaymışlar, onları içlerine alma ya da onlarla koalisyonlar yapma arayışına girmişlerdir. Çatışma ortamını daha da artıran ve devlet/toplum kopukluğunun üzerine bir de toplumsal kesimler arası kopukluğa yol açan bu ortam, askeri darbelerle dizginlenmiş ve otoriter düzen yeniden yerleştirilmiştir. Diğer bir deyişle Türkiye'nin çok partili siyasi tarihi, toplumsal sorunları çözemeyen bir siyasi parti sisteminin sonucu olarak, toplumun devlet tahakkümüne razı gel-

mesinin tarihidir.

Günümüze gelindiğinde bu döngü tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan biri, dünya genelinde yayılmakta olan daha özgürlükçü normlar ve yeni dünya sisteminin getirdiği bir uluslar-üstü denetimdir. İkincisi ise, ilk kez kendini resmi ideolojinin dışında konumlandıran bir partinin gerçek bir temsil yeteneği elde etmesidir. Bugün yaşanmakta olan toplumsal değişimin sonuçlarından biri, islami kesimin hareketlenmesi ve bizatihi islami duyarlılıklar üzerinde yükselen bir siyasi arayışa girmesidir. Bu dinamik, yıllardan beri devletçi/popülist özelliğini pek de yitirmemiş olan RP'yi bir dalga gibi sırtlamış ve belki de haketmediği bir noktaya taşımıştır.

Refah Partisinin bu yükselişi, 'merkez' partiler açısından bir anlamda büyük bir lütuftur. Çünkü topluma önerecekleri pek birşey kalmamış, içten içe kurumakta olan bu partiler; şimdi karşılarında hedef alacakları farklı bir oluşum bulmuşlar ve onu devlet nezdinde gayrimeşru ilan etmeyi bir siyaset haline getirmeye çalışmışlardır. Böylece kendi kimliklerinden kaynaklanan temsil ve siyaset boşluğunu, devletle bütünleşerek ve RP'yi bir öcü haline getirerek doldurma çabası içine girmişlerdir. RP'nin zaafları ve beceriksizlikleri de 'merkezi' beslemekte ve sahte bir özgüven kazanmasına yol açmaktadır.

Bu ortam RP'nin iktidardan düşürülmesine ve siyaset dışına itilmesine yönelik arayışlara hız vermiş; ve Türkiye'de siyaset bu noktaya kilitlenmiştir. Bu durum 'merkez' partilerin işine gelmekte; çünkü toplumsal bağlar inşa etmektense, partiler arası manevraları siyaset olarak takdim etme fırsatı yaratmaktadır. Ancak pek anlaşılamayan şey, bu durumun RP'nin de işine gelmesi ve büyük olasılıkla RP'yi daha da

güçlendirecek bir sonucu ima etmesidir. Çünkü merkez partilerin başarısız olma durumunda RP'nin vazgeçilmezliği daha da berraklaşacak; başarılı olma durumunda ise mağduriyet RP'ye daha güçlü hale geleceği atmosferi sağlayacaktır.

Asıl tehlike ise her iki halde de, RP'nin modelden yoksun ve muğlak yapısını sürdürme şansına sahip olması; ve RP'nin klasik yapısının, toplumsal talepleri homojenize ederek amorf bir pozisyona dönüştürmesi olacaktır. 'Merkez' partilerin zaafiyeti RP'yi belki büyütebilir ancak bu büyüme Türkiye'deki demokratik hayatı daha da zora koşan bir netice yaratabilir. Bu açıdan bakıldığında, böyle bir RP'nin büyümesi devletçi zihniyet açısından bir tehlike değildir, çünkü böyle bir RP'nin hem devlet olanaklarının yarattığı çekim gücüyle dizginlenmesi, hem de toplumsal çatışma ortamında ideolojik açıdan gayrimeşru ilan edilmesi mümkündür. Bu nedenle bugün 'merkez' partilerin siyaseti artık kendi siyasetleri değil, bizzat resmi zihniyetin siyasetidir. Bu partiler kendilerini radikal bir sorgulamaya açamadıkları sürece, devlete daha da mahkûm hale gelecekler ve resmi zihniyet bir kara delik gibi onları yutacaktır.

Türkiye'nin önemi

Ocak '97

Ulus-devlet adını verdiğimiz yapıların ortaya çıkmasından önce yüzyıllarca süre insan toplulukları kendilerine özel bir önem atfetmediler veya bu önem kutsal referanslara dayandırıldı. Bazı kavimler kendilerini tanrısal bir seçim olarak algıladılar; çoğunluk ise daha mütavazi bir sıradanlığa razı oldu. Ancak kapitalizmin yarattığı dünya sistemi, giderek genişleyen tek bir global yapı oluşturdukça; ve paralel bir gelişme olarak, dünya ulus-devletler şeklinde yapılanınca, her ülkenin ve toplumun 'önemi' aranmaya başlandı. Bunun bir nedeni kapitalizmin getirdiği rekabetçi anlayışın milletler arası bir boyut içermesi ise; öteki nedeni ulus-devletlerin ulus 'inşa' etmek üzere manevi değerlere ve her ulusun kendine has ve 'üstün' özelliklerine dayanma gereksinimleriydi.

Tüm ulusların bir manavi hiyararşi içine alındığı bu atmosferde, 'Türkiye'nin önemi' de iki kaynaktan beslendi. Bir yandan gelişmiş batı ülkeleri Türkiye'nin Batının amaçları doğrultusunda davranmasını ve bu dış politika çizgisini benimsemesini hedeflediler ve Türkiye'nin önemine ilişkin manipülatif bir söylem geliştirdiler. Özellikle soğuk savaş yıllarında pekişen bu mantığa göre Türkiye komünizmin

önündeki en önemli engeldi ve varlığıyla dünya barışının temel taşlarından birini oluşturuyordu. Böylece kendi bölgemizde dengelerin sorumluluğu ABD ve Türkiye'nin omuzlarına biniyordu. Bu değerlendirme ülkenin önemine yönelik ikinci kaynağa da denk düşmekteydi. Osmanlı İmparatorluğunun parçalanmasıyla yaşanan eziklik duygusu toplumun benliğinde kalıcı bir etki yaratmış ve insanlar 'önemli' bir ülkenin ferdi olmayı yeniden yaşamayı psikolojik açıdan çok önemser hale gelmişlerdi.

Soğuk savaş döneminin çözülmesiyle birlikte 'Türkiye'nin önemi' söylemi 'Türkiye'nin potansiyeli' şekline dönüştü. Şimdi Türkiye'nin önemi bir potansiyel taşımasıyla bağlantılıydı. Bu potansiyelin rasyonel bir temele dayanması ise hem ülkenin kendine has farklılıklarının oluşmasına, hem de ülkenin dünya genelinde anlamlı olacak bir misyon yüklenmesine bağlıydı. Ne var ki hem yurtiçi hem de yurtdışı retorikle beslenen 'Türkiye'nin potansiyeline' ilişkin muhakemeler 'misyonu' arka plana itti ve statik bir analiz egemen oldu. Buna göre sanki Türkiye ebedi geçerliliği olan özelliklere sahipti ve bu özelliklerin yarattığı potansiyel, ülkeye yadsınamaz bir önem sağlıyordu. Oysa bu özellikler sadece iki taneydi ve ikisi de durağan bir dünya varsayımına dayanmaktaydı. Bunlardan ilki ülkenin jeopolitik konumuydu ve iyice klasikleşmiş olan iki yaklaşımla desteklenmekteydi: Ortadoğunun istikrarsız konumu ve Türkiye'nin doğu ile batı arasındaki köprü işlevi. Diğer bir deyişle saldırganlığı değişmez bir nitelik olarak taşıyan Sovyetlerin yerine ilelebed istikrarsızlığa mahkûm bir ortadoğu geçirilmiş; öte yandan Türkiye'nin katkısı gene değişmez bir faktör olan coğrafyasına indirgenmişti. Türkiye'yi önemli kıldığı söylenen ikinci özellik ise büyük bir ticari pazar olmamız ve bu nedenle Batının bizden vazgeçmeyeceği yargısıydı. Bu yaklaşım ise hem pazar büyüklüğünü

insan sayısına indirgeyerek gelir faktörünü bir bütün olarak dışlıyor ve böylece gelir dağılımının talep üzerindeki etkisini de görmezden geliyor; hem de tüketim ve üretim alışkanlıklarını sanki evrensel ve değişmez bir kategori imiş gibi varsayarak, Türkiye'nin geleceğin dünya pazarındaki yerini otomatik hale getiriyordu.

Kısacası Türkiye'nin önemine veya potansiyeline ilişkin mülahazalar hemen her zaman Türkiye'nin ne yapacağından bağımsız olarak konuyor, ülkenin izleyeceği politikalara değil, sahip olduğu değişmez niteliklerine bağlanıyordu. Bu anlayış Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana egemen olan temel ideolojik tavırla da uyum içindeydi. 1930'larda nihai şeklini alan milliyetçilik anlayışı 'Türk milletini' bizatihi önemli kılıyor, onu sayısız 'iyi' özelliklerle tanımlıyordu. Türk Tarih Tezi, Türk ırkını neredeyse tüm ırkların atası haline getiriyor, tüm önemli buluşların Türkler tarafından veya bir şekilde Türklerle bağlantılı olarak keşfedildiği ortaya konuyordu. Doğal olarak 'Türk milletinin' söz konusu özellikleri ve içsel gücü zamanla değişecek bir olgu değil, bu milletin genlerinde yer alan bir sabite idi. Dolayısıyla, toplumu tarih içinde ayrıcalıklı bir yere yerleştiren ideolojiye uygun olarak; resmi söylem Türkiye'ye günümüzün dünyasında da ayrıcalıklı bir konum aradı ve bu yaklaşım batılı ülkelerce de yadırganmadı. Çünkü kendini abartan bu tavır gerçekte Türkiye'yi tamamen edilgen hale getiriyor, dünya dengesinde önemsizleştiriyor ve başka ülkelerin politikalarına tabi kılıyordu. Sonuçta 'Türk milletinin önemini' söylem olarak yükseldiği dönemler; gerçekte ülkenin pasifleştiği, dünya siyasetinde seyirci kaldığı, komşularıyla hiçbir sorununu çözemediği yıllar olmuştur.

Oysa son yirmi yılda yaşanan gelişmelerin daha da bariz olarak gösterdiği gibi herhangi bir ülkenin önemi, bırakın

kendine atfettiği kendinden menkul özelliklere veya tarihine bağlı olmayı; bugün sahip olduğu özelliklerden bile kaynaklanmamaktadır. İletişim olanaklarının fazlasıyla genişlediği ve iktisadi/siyasi aktörlerin özgürlüklerinin küresel çapta yeniden tanımlandığı bir dünya sisteminde; bir ülkenin önemi sürekli değişim içindeki göreli avantajlarını nasıl kullandığına ve yarattığı stratejilerin ne denli başarılı olduğuna bağlıdır. Başka bir ifadeyle 'önemlilik' bilinçli ve gerçekçi bir politika gerektirmekte; bu ise açık, erişebilir ve ülkenin dinamizmine yanıt getirebilen hedeflere ihtiyaç göstermektedir. Ülkeler arasındaki farklılıkların öneminin azaldığı günümüz dünyasında, esas farklılık her ülkenin yaratacağı misyonda ve bu misyonu hayata geçirme gücünde yatmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında Türkiye'nin önemi; dünyanın Türkiye'den talep ettiği işlevle, Türkiye'nin kendisine biçtiği misyonun uyum derecesine bağlı olacaktır. Söz konusu işlev bizim hedeflediğimiz konumdan uzak kaldığı ölçüde, misyon gerçekliğini yitirebilecek; öteki uçta, Türkiye kendisinden talep edilen işleve bire bir uyum gösterdiği taktirde ise misyonundan uzaklaşabilecektir. Ne var ki burada yapılan halen teorik bir tahlildir. Gerçekliğin analizi ise Türkiye'den talep edilen işlevle Türkiye'nin misyonunun uyumlu olduğunu ortaya koyabilir. Veya Türkiye kendisine dünyanın gidişatına uyumlu bir misyon seçebilir. Doğal olarak olası misyonlar çeşitlidir ve her ülke açık veya zımni olarak bir seçim yapmaktadır. Bu nedenle Türkiye'nin göreli öneminin artmasının önündeki esas engelin misyon tercihinde ortaya çıkması hiç şaşırtıcı olmayacakır. Çünkü bu tercih toplumsal temsil ve meşruiyet gerektirmekte; bu ise Türkiye'deki karar alıcıların giderek tıkandıkları bir alanı oluşturmaktadır.

Türkiye'nin dünyanın hiyerarşik yapısı içinde göreli önemini artırabilmesi, bu nedenlerle önce dünyayı doğru değerlendirmesini ve sonra da kendi hedeflerini toplumsal meşruiyet içinde oluşturmasını gerektirmektedir.

Jeopolitik açıdan Türkiye hala aynı istikrarsız bölgenin parçasıdır ve petrol geçmişteki kritik önemini korurken, bir de bu faktörlerin üstene İslamın siyasal yükselişi binmiştir. Ancak bu olguların varlığı bölgedeki şu veya bu ülkeyi otomatik olarak aktif anlamda önemli kılmamaktadır. Bugün Arabistan yarımadası sahip olduğu petrol nedeniyle "önemlidir" ama bu pasif bir önemdir; çünkü hem petrolün bitmesiyle ülkenin göreli gücü yok olacaktır, hem de bu ülkeler bugünkü göreli güçlerini dünya hiyerarşisinde kalıcı kılacak bir siyaset üretememişlerdir. Günümüz, tarihte tek bir kez sahip olunun bazı avantajların sonuna kadar sömürülmesi dönemi değil; sürekli olarak göreli avantajlar üretme ve kullanma çağıdır.

Dünyanın tek bir sistematik içinde küreselleşme eğilimi, tüm ülkelerin önüne kendi avnatajlarını yaratma fırsatı çıkarmıştır. Ulus-devletlerin etki alanlarının daraldığı bu atmosfer, ancak karar hiyerarşisinin tepesindeki ülkelere güçlü ulus-devletler oluşturma şansını tanıyacak; diğerleri çeşitli bağımlılık derecesinde sıralanacaklardır. Bu nedenle 'önemli' olma, söz konusu karar mekanizmasının parçası olmakla; bu ise küreselleşmenin ortaya çıkardığı iktisadi, siyasi ve kültürel eğilimler üzerinde etkili olmakla mümkündür.

İktisadi açıdan çok uluslu firmaların parçası haline gelmekten ürkmemeli, öte yandan kendi çok uluslu firmalarımızın nüvelerini oluşturmak üzere yönlendirici politiklar ve teşvik sistemleri üretilmelidir. Finans sermayesinin tüm dün-

yanın döviz rezervlerini yüzlerce kat aştığı bir ortamda, finansal aktörlerin hem güçlenmesi hem de devletden bağımsızlaşması gerekmektedir. Siyasi açıdan ulaslarüstü kuruluşlar içindeki işlevselliğin artırılması ve bu gücün kendi lehimize göreli avantajlar üretmesi gerekirken; bu tür adımlar gelip kültürel alandaki ayak bağlarımıza takılmaktadır. Küreselleşme tüm dünyada klasik ideolojilerin gerilemesine ve 'homojen toplum' varsayımının çökmesine neden olmuştur. Kimlikler bazında farklılıkları dikkate almayan ve bunları tek bir üst yapı içinde bütünleştiremeyen ulus-devletlerin yıprandığı bir ortamda geleceğin güçlü toplumları, kendi içlerindeki kimliksel sorunları çözmüş ve toplumsal aktörlere insiyatif verebilmiş toplumlardan çıkacaktır. İnsanlığın genel birikiminden beslenerek yaygınlaşan 'insan hakları' gibi normları uygulamayan veya benimsemeyen ülkelerin, ne kendi toplumları ne de diğer ülkeler nezdinde meşruiyet bulamayacağı ve dolayısıyla kendi göreli gücünü artıracak faaliyetler içine giremeyeceği açıktır.

Bu değişimi gerçekleştirebilen ülkeler ise kendi coğrafi, kültürel, iktisadi veya siyasi hinterlandlarında etkili olma fırsatını yakalayacaklar; ve üst karar mekanizmasının bir parçası haline gelerek oluşmakta olan yeni dünya düzeninin şekillendirilmesine katkıda bulunabilecklerdir. Halen gözlemlenebildiği kadarıyla bu düzen, hammaddelerin akışında ve pazarların genişlemesinde klasik kapitalist beklentilere sahipken; aynı zamanda demokrasinin yaygınlaşmasına ve barışın bir üst norm olarak yerleşmesine razı gelmek durumunda kalacaktır. Dolayısıyla herhangi bir ülkenin yakın gelecekteki önemi de bir yandan dünya sistemiyle ne denli bütünleşebildiğine; öte yandan barış ve demokrasiyi bizzat kendi ülkesinde ne denli gerçekleştirebildiğine bağlı olacaktır.

Dünyanın ülkelerden talebi nötr bir olgudur. Yani hiçbir ülkeyi bir diğerine kıyasla kayırmamaktadır. Bu nedenle çeşitli ülkelerin göreli önemlerini yükseltecek olan, dünyadaki eğilimlerin gerçekçi bir şekilde algılanabilmesi ve ülkenin stratejisinin bu çerçeve içinde biçimlendirilmesidir. Bugün dünya iki temel eğilime işaret etmektedir. Bunlardan biri gelecekte belirsizliğin büyük bir süratle artacak olmasıdır. Bu durum aynı zamanda hem riski artıracak hem de toplumların önündeki hareket alanını genişletecektir. Açıktır ki bu hareket alanını iyi kullanamayan ülkelerin riski de artacaktır. Bilgi akışının çok yönlü ve eksik hale geldiği bir belirsizlik ortamında ise, hareket alanının iyi kullanılması toplumsal aktörlerin sahip olacağı insiyatifle doğru orantılı olacaktır. İkinci temel eğilim ise demokrat taleplerin artması ve evrensel normlar haline dönüşmesidir. Bu durum ülkeleri manevi bir kıskaca sokacak, demokratlığı beceremeyen ülkeler genel karar mekanizmasının gerektirdiği meşruiyete sahip olmayacaklardır.

Dolayısıyla Türkiye'nin önemi eğer artacaksa; veya diğer bir ifadeyle geleceğin dünyasında eğer Türkiye önemli bir ülke olacaksa; bu, Türkiye'nin demokratlaşmasına ve halen var olan devlet-toplum ilişkisinde radikal bir zihniyet değişimi geçirmesine bağlı gözükmektedir. Bu ön koşul yerine getirilmediği sürece dünya politikası açısından 'akılcı' bir tutum mümkün gözükmemektedir. Çünkü meşruiyeti olmayan bir akılcılık otoriter bir rejimi ima eder ve o ülkeyi diğerlerinin manipülasyonlarına açık hale getirir. Sonuç olarak bugün 'Türkiye'nin önemi' diye adlandırabileceğimiz ve sırtımızı dayayabileceğimiz bir kategori yoktur. Hatta Türkiye getirdiği riskler açısından giderek diğer ülkeler için negatif bir öneme sahip olurken; gerçek anlamda, yeni dünya düzeninde etkili olma anlamında giderek önemsizleşmektedir. 'Türkiye'nin önemi' yapacaklarımızla kazan-

mamız gereken bir haslettir ve yapılacak olanlar önce yurtiçinde başlamak zorundadır.

laikliği kutlarken...

Nisan '97

Medya araçlarının, onları ideolojik açıdan tanımlayan bir anlam dünyası içinde işlev görmeleri nedeniyle, her haberi her gazetede görmek mümkün olmuyor. Bu nedenle 11 Nisanda yapılan 'laikliğin 69. yılı' kutlamaları da muhtemelen islami kesimde pek rağbet görmedi. Oysa bu vesileyle verilen demeçler, Türkiye'deki laiklik tartışmasının ana özelliklerini sergileyerek kendimizi anlamada yararlı oldu.

İlk gözlem, laikliğin hemen hemen herkes için 'iyi' bir şey olduğuydu. Gerçekten de, din ve vicdan özgürlüğünü sağlamaya, artırmaya ve garanti altına almaya yönelik bir ilkeye karşı çıkmak mümkün değildi. Refah Partisinin sözcülerinin ağzından da sıklıkla duyduğumuz bu tanımlamayı; bu kez laik kesimin ileri gelenleri dile getirdi. Kendilerini 'merkezde' gören parti liderlerinin hepsi bu bilinen ifadeyi gerekli ciddiyet içinde vurguladılar. Gene ortak bir kanaat olarak herkes; laikliğin iç barışın, huzurun, birlik ve beraberliğin de teminatı olduğunu özellikle dile getirdi. Bilindiği gibi bu yargı, 28 Şubattaki MGK bildirisinde de yeralan bir ifadeydi.

Barışa, huzura ve toplumsal birliğe karşı çıkmak apaçık bir

şekilde saçma olacağına göre; laikliğin bir tartışma ve hatta çatışma alanı yaratması anlaşılır gibi gözükmüyordu. Belki de bu mantıkla, söz konusu bildiride MGK laik-antilaik ayırımının "yıkıcı ve bölücü grupların işi" olduğunu; diğer bir deyişle bu ayrımı yapanların vatan haini olduğunu ima ediyordu. Doğrusu düz ve basit bir mantıkla bu çıkarsamaya itiraz etmek pek mümkün değildir. Ne var ki Türkiye'de zaten vahim olan, düz ve basit mantıklar ve bu sayede pekişen mantıkdışı kavrayışlardır.

Laiklik konusunda, gerçekleri çarpıtan ve yüzeyselleştiren en az beş unsurdan söz edilebilir. İlk olarak 'var olan' ile 'olması gereken' çoğu zaman bilinçli olarak birbirine karıştırılmaktadır. Sanki tek bir laiklik tanımı ve tek bir laiklik uygulaması olabilirmiş gibi; önce laiklik kavramı, içinde şekillendiği zihni çerçeveden soyutlanarak 'zihniyet dışı' bir konuma yükseltilmektedir. Doğal olarak bu konum, yaşayan somut toplumun dışında ve giderek o toplumun üstünde yer alan bir normun ifadesine dönüşmektedir. Bu önkabulün koruması altında, uygulanan yani 'var olan' laiklik 'olması gerekenle' özdeşmiş gibi sunulmaktadır. Söz konusu mantığa göre, eğer tek ve evrensel bir laiklik varsa; ve eğer Türkiye'de laiklik uygulanıyorsa, bu laikliğin evrensel anlayışla çakışması gerekmektedir.

Oysa günümüzün tartışmalarına göz gezdiren biri, laikliğin farklı zihni kabuller altında farklı şekilde tanımlandığını; ve Batıdaki tarihsel gelişiminden bağımsız olarak yeni arayışlar içerdiğini tesbit edebilir. Dolayısıyla esas soru, Türkiye'de laikliğin hangi zihniyet içinde yorumlandığı ve uygulandığıdır. Yönetimdeki hakim anlayış olarak gözüken otoriter zihniyet; laikliği kamu sahasının mümkün olduğunca genişletilmesi için kullanmıştır. Bu sayede laiklik "bir yaşam tarzı" olarak tanımlanabilmiş; ve toplumun devletin

öngördüğü modele doğru zorlanması olanaklı hale gelmiştir. Diğer bir deyişle; 'var olan' laikliğin 'olması gerekenle' özdeşleştirilmesine paralel olarak, devlet de 'var olan' toplumu 'olması gereken' toplum haline getirmeye çalışmıştır. Bugün bu misyonun halen devam etmesi, laikliğin de bilinçli bir mantıkdışı çarpıtmaya alet olmasına yolaçmaktadır.

Türkiye'deki resmi laikliğin ikinci unsuru, yüzeysel bir Batı anlayışının uzantısıdır. Normatif ile pozitif arasındaki mantıksal sıçrama, bu kez kültürel alana taşınmakta; ve 'laik' olmak, batılı olmakla özdeş sanılmaktadır. Batılılığın bir zihniyet olarak algılanamayıp, bir kurumsal yapı ve kılık kıyafet benzerliğine indirgenmesi; laikliği de güdükleştirmiştir. Çünkü batılılığın bir 'biçim' olarak algılanması; laikliğin bir 'yaşam biçimi' olmasıyla bütünleşmiş; ve laiklik batılılığın yeterli koşulu haline gelmiştir. Bu bakış, Batıya bugünkü üstünlüğünü veren özeleştiri, kendini tanıma ve değişime açık olma gibi özellikleri es geçmiş; Batıyı kendi ülke içi siyasetinde kullanacağı bir araç olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle, Türkiye'deki devlet mantığı Batıyı da 'var olduğu' şekliyle değil; hayalindeki biçimiyle tanımlamış ve uyguladığı laiklik anlayışını Batıya malederek otoriter zihniyetini meşru hale getirmeye çalışmıştır.

Ülkemizdeki çarpık laiklik anlayışına destek veren üçüncü unsur pozitivist bir toplum ve tarih anlayışıdır. Değer yargılarından arınmış 'pozitif' olguların varlığına inanan pozitivizmin etkisiyle, inanç alanının kesin bir çizgiyle dünyevi olandan ayrılabileceği ve inancın "insanla Tanrı arasında" salt vicdani bir konu olduğu varsayılmıştır. Oysa dini ve ladini tüm inanç sistemleri cemaatsal özellikler taşırlar ve paylaşılan ritüellerle beslenirler. Nitekim kendilerini inançdışı bir alan olarak laiklikle tanımlayanlar da bugün; sokak-

larda, meydanlarda ve laik yaşam biçiminin mabedi haline getirmek istedikleri konser salonlarında cemaatsal bir davranış kalıbı sergilemektedirler. Böylece Türkiye'deki şekliyle laiklik, iddia edildiği gibi, cemaatçiliğin karşısına bireyciliği çıkarmış olmamakta; 'bireycilik' retoriği üzerinde yeni bir cemaatçilik oluşturmaktadır. Aynı nedenle Türkiye'deki laiklik, toplumsal barışın, huzurun veya birlikteliğin değil; bir çatışmanın ve ayrımlaşmanın ekseni haline gelmiş durumdadır.

Pozitivist tarih anlayışı ise, insanlık tarihini tek bir doğrusal çizgiye oturtma çabasıdır. Bu bakış tarzı, tarihsel zaman içinde daha sonra gelen sistemleri ve kurumsal yapıları, öncekilere kıyasla daha 'ileri' addetmiştir. Böylece sistem ve yapıları bir kez daha zihniyetten bağımsız olarak tanımlama imkanı elde edilmiş; daha yeni olanın adaptasyonu, kendiliğinden daha 'ileri' olmayı garantilemiştir. Öte yandan tarihin tarih-dışı bir varsayımla doğrusal hale getirilmesi, açıkça dinsel bir kabulü gerektirir. Bu nedenle laikliğin pozitivist bir çerçeve içinde anlaşılması, onu dinsel olana karşı nötr hale getirmediği gibi; tam aksine, laikliği dinselleştirir. Türkiye'deki laiklik de bu mecraya girmiş; ve otoriter laiklik anlayışı mutlak bir 'iyinin' yerleştirilmesi çabası olarak hayata geçirilmiştir.

Ele alacağımız dördüncü unsur, kendisini laik kimlikle tanımlayan kesimin kendi tarihimize bakış açısıyla ilişkilidir. Örneğin sık sık, Osmanlıda yönetim yetkisinin Tanrısal bir kaynaktan doğduğunu; oysa Cumhuriyetle birlikte bu kaynağın halk olduğu söylenmektedir. Monarşi ile cumhuriyet arasında bu farklılık doğal olarak mevcuttur; ve bu farklılık cumhuriyet lehine bir hak alanı yaratmaktadır. Ne var ki bu hak alanının varlığı, ne bu hakkın kullanımına elverişli bir özgürlük alanını garantiler; ne de bu durum bir cumhu-

riyet yönetimini otomatik ve kategorik olarak toplumsal meşruiyete haiz kılar. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Osmanlıda yönetim kendi yetkilerini Tanrısal kaynaktan değil, tamamen kendi mülk anlayışından almıştır. İslama dayanma tercihi (zaman zaman zorunluluğu) ise ; heterojen bir dünyayı yönetilebilir kılmanın ve toplumsal meşruiyeti kazanmanın yoluydu.

Diğer bir deyişle, Osmanlı hiçbir zaman sonradan gösterilmeye çalışıldığı gibi bir din devleti olmadı. Hatta denebilir ki, eğer ülkenin en geniş ve merkezi cemaatini Sünni İslam oluşturmasaydı; Osmanlı yönetim siyaseti de muhtemelen daha örfi hale gelebilirdi. Cumhuriyete geçiş laiklik anlayışıyla dinsel meşruiyeti dışlarken, iki sorunla karşı karşıya kalmış oldu: Yeni yaratılan hak alanıyla ilişkili özgürlükler verilecek mi? Ve buna bağlı olarak, yeni yönetimin meşruiyet kaynağı olan laiklik aynı zamanda toplumsal bir meşruiyeti de ifade edebilecek mi? Bu sorular açısından Osmanlının son dönemi de zaafiyet içindeydi. Ancak yeni yönetim de bu sınavdan başarılı çıkamadı. Laikliğin İslamı kamu sahasının dışına itme çabası olarak somutlaşması; bu ilkenin toparlayıcı olma ve toplumsal meşruiyeti temin etme açısından güdük kalmasına yolaçtı. Toplumsal meşruiyetin eksik kalması, laikliğin daha sert ve otoriter bir şekilde uygulanmasına neden oldu. Ve bu uygulamalar islami kesimin kendisini daha da ayrıntılaştırmasını getirdi. Uluslaşma sürecinde cemaatsal yapı homojen hale getirilirken, toplumsal meşruiyetin eksik kalması; laikliği bugün hala kullanılan kağıt üzerindeki tanımından iyice uzaklaştırdı ve otoriter yönetim anlayışının elinde araçsallaştırdı.

Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışıyla ilgili nihayet son nokta ise; yukarda sayılan tüm unsurları bünyesinde birleştiren ve operasyonel hale getiren devletçiliktir. Devlet-top-

lum ilişkisinin tek yönlü hiyerarşik bir yapı olarak algılanmasıyla; devlet toplumun sahibi ve norm koyucusu haline gelmiştir. Bu yönetim modeli laikliği de bir merkezileştirme ve standardize etme aracı olarak kullanmıştır. Diyanetten imam hatip okullarına, zorunlu din dersinden kurban derilerine kadar; Sünni/Hanefi cemaatin dinsel yaşam alanına ilişkin herşey merkezi hale getirilip devlet tekeline alınmaya çalışılmıştır. Kamusal alandaki sınırlamaya cemaatsal tepki ise iki türlü olmuştur: Tarikatlar ve alt cemaatler yoluyla ikincil bir kamu sahasının yaratılması; ve tarihten gelen bir alışkanlıkla devletin içine sızılarak, kalelerin içten zaptedilmesi. Sonuçta laiklik, birlikte yaşamanın değil; bir çatışma ekseninin ve iktidara yürümenin aracına dönüşmüştür. Cumhuriyetle birlikte yeni bir iktidar alanı olarak ortaya çıkan laiklik, böylece bugün oportünist siyasetin taşıyıcısı haline gelmiş; ve üstelik kendi karşıtını da meşru bir siyaset olarak tescil etmiştir.

Gelinen noktada laiklik, ne toplumsal kesimler arasındaki hakemlik işlevini ifa etmekte; ne de devlet-toplum ilişkisinde özgürlükçü ve meşruiyetçi bir yapı oluşturmaktadır. Çünkü Türkiye'deki laiklik, bırakalım demokrat bir tutumu; henüz klasik liberal bir anlayışı bile benimsememekte ve bu tutumunda bilinçli bir tercih olarak ısrar etmektedir. Çarpıklık, kağıt üzerindeki haline kimsenin itiraz etmeyeceği laiklik tanımından değil; laikliğin otoriter bir zihniyet içinde yorumlanmasından ve bir iktidar aracı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Laiklik kendi başına ne 'iyidir' ne de 'kötü', çünkü hala tanımlanmaya muhtaçtır. Tanım ise, devletin var saydığı bir 'ideal' durumdan değil; bizzat toplumsal yapı içindeki ve devletle toplum arasındaki işlevden kaynaklanır.

Bu konularda toplumsal meşruiyetin gözardı edilmesi in-

sanları garip pozisyonlara sürüklemektedir. Örneğin laiklik kutlamaları nedeniyle verdiği demeçte, Cindoruk "Türkiye Cumhuriyeti...din ve devlet işlerini birbirinden ayırarak, çağdaş devletler topluluğundaki müstesna yerini almıştır" demektedir. Ne var ki Türkiye henüz din ve devlet işlerini ayırmadığı gibi, böyle bir niyete de sahip değildir. Ayrıca eğer Cindoruk bilerek bir kinaye yapmıyorsa, bizim dünya ölçeğinde müstesna bir yere sahip olduğumuz da son derece şüphelidir. Nihayet, acaba niye kendimize çağdaş toplumlar değil de devletler düzeyinde yer arayıp durmaktayız? Çağdaş bir devlet-toplum ilişkisinin yaşanmadığı bir ülkenin devletine "çağdaş" denmesi, politikacı hamaseti dışında neyi ifade eder?- Var olan sistemin pekişmesini desteklemekten başka?

Mesut Yılmaz ise -herhalde daha büyük bir partinin başında olduğu için- daha vahim bir kutlama mesajı sunmuştur. Yılmaz'a göre "Demokratik ve laik devletimiz, bu anlayış içinde ebediyete kadar varolacaktır" Niye toplum değil de devlet sorusunu bir yana koyalım."Ebediyete kadar varolma" mesajının içerdiği dinselliği gözardı etmek mümkün mü? Doğal olarak, birlikteliklerini anlamlı bulan tüm toplumlar kendilerini idame ettirme gayreti içine girerler. Ancak bu projenin başarılı olması, içi boş temennilerle devletin pohpohlanması sayesinde değil; toplumsal birlikteliği anlamlı kılan bir siyasi çabayla mümkün olabilir. Yılmaz ise, laikliğin zımnen içerdiği dinselliğin vurgulanmasıyla; dolayısıyla figüran 'devlet adamı' rolüyle yetinmektedir.

Daha vahimi, Yılmaz "bu anlayışın" ebediyete kadar sürmesini savunmaktadır. Yani bugün yaşandığı biçimiyle, otoriter zihniyetle kuşatılan bir laiklik anlayışının devamını istemektedir. Söylenebilecek tek şey; ya Yılmaz'ın toplumsal talepleri taşıyamayacak kadar güçsüz olduğu, ya da var

olan siyasi yapının sağladığı oportünizme tav olduğudur. Toplumun üzerinde ve dışında tanımlanan bir norm özelliğini koruduğu sürece; Türkiye'de laiklik "bu anlayışın", yani devletçi ve otoriter zihniyetin taşıyıcısı olmayı sürdürecek; ve 'çağdaş' siyasetçilerimizin de bu anlayışa biat etmeleri,, sahte bir basiret örneği olarak medyamızı süslemeye devam edecektir.

üçüncü bölüm

din ve merkeziyetçilik

Türkiye'de otoriter zihniyet ve islami algılama.

Yirminci yüzyılın son yıllarına yaklaşırken Türkiye yüzeyde çok çelişkili gözüken bir durum yaşıyor. Yükselen islami taleplerin ve müslüman kesimdeki siyasi hareketlenmenin taşıyıcılığını yapan Refah Partisi; temsil ettiği kültürel kimliğin ima ettiğinin aksine, bir kurumsal yapı olarak devlete son derece yakın bir görünüm çiziyor. Elde edilmemiş hakların sözcülüğünü yapmasına ve bu hakların devletçilik adını verdiğimiz bir devlet-toplum ilişkisi aracılığıyla kısıtlanmış olmasına karşın; RP aynı hiyerarşik yapıyı sürdürmek üzere adımlar atıyor. Bu tercih o denli ağır basıyor ki, üzerine hiçbir pislik bulaşmamış olmasına rağmen, RP devlet içindeki çeteleşme olgusunun üzerine gidemiyor. Birçok yorumcu bunun iktidarda kalmanın diyeti olduğunu düşünüyorlar. Diğer bir deyişle devletin islami olmayan bir kimliği benimsediği bir ülkede, iktidar meşruiyetinin devlete bir miktar uyum sağlamakla mümkün olacağını belirtiyorlar.

Bu değerlendirmede gerçek payı olsa da, Refah Partisine daha temelden bir bakış; devlet yandaşlığının bu parti için bir mecburiyet veya pragmatik bir siyaset adımı olmanın yanında, gerçek bir tercih olduğunu gösteriyor. Muhalefet-

teyken tabandan gelen baskı sonucu topluma kaymış gözüken ibre, iktidarla birlikte RP'nin gerçek yüzünü ortaya çıkarıyor. Bu durum çok yadırganacak bir şey de değil; çünkü Refah bugüne kadar toplumsal rant olanaklarından pay alamamış kesimleri bir an önce kamu sahasına taşırken, aynı zamanda bu rantın miktarını ve çerçevesini geniş tutmak zorunda. Bu ise devletin iktisadi, sosyal ve siyasi tüm imkanlarından yararlanmayı ve bu imkanları artırmayı gerektirmekte.

Sonuçta RP Türkiye'nin tüm diğer partileri gibi devletçi-popülist sistemi benimsemiş gözüküyor. Ne var ki bu, esas soruyu ortadan kaldırmıyor: Niçin islami duyarlılığa dayanan ve temsil sorunu olmayan bir parti bile devletçi bir çizgiye, dolayısıyla kendisiyle uzlaşmaz bir kültürel kimliğe yaslanmak zorunda kalıyor? Bunun yanıtı genelde islami kesimin devlet karşısındaki ikircikli durumunda aranmalı. Çünkü RP'nin devletten kopamaması, devletin gücünden kaynaklandığı kadar RP'nin devlet eksenli bir toplum hayaline sahip olmasında yatıyor.

Türkiye'deki islami kesime baktığımızda bu özelliğin sadece RP'ye ait olmadığını irdelemek mümkün. Cemaatlerde ve tarikatlerde şekillenen daha geleneksel anlayışlar da aynı temel tercihe sahip görünmekteler. Ortadoğudaki anlamıyla siyasal İslamın Türkiye'de bir türlü güçlenememesinin altında da devletin anlam dünyamızda sahip olduğu ayrıcalıklı yerin etkisi var gibi gözüküyor. Ortadoğudaki siyasal islamcı hareketler moderniteye ve bu bağlam içinde ulus-devlete karşı bir siyasi çizgi izliyorlar. Bu akımlara tekabül eden Türkiye'deki hareketlenme ise son derece cılız kalıyor ve birkaç entellektüelin dağarcığı haline geliyor. Oysa islami kesimin çok önemli bir parçasını oluşturan çeşitli cemaatler, genellikle RP'ye kıyasla bile daha milliyetçi

ve devletçi gözüküyorlar. Bu milliyetçilik ve devletçiliğin ülke yönetiminin bugün resmi olarak sergilediği anlayıştan farklı olduğunu söyleyebilirsek de; önemli olan bu cemaatlerin kendilerini tanımlarken devlet referansını da kullanmaları, bu referanstan vazgeçmemeleri.

Dolayısıyla denebilir ki, bugün dünyada islami talepleri taşiyan hareketlerden devleti karşısına alanlar Türkiye'de güç kazanamazken; devlet-toplum birlikteliğini veya en azından güçlü bir devlet-toplum bağını arzulayan hareketler giderek yayılmaktalar. Bu durum otoriter zihniyetin Türkiye'deki islami anlayış içinde çok güçlü bir payı olduğunu gösteriyor. Çünkü otoriter zihniyet daima devlet kurumunun temel felsefesini teşkil etmiş ve bu anlayış ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte daha da pekişmiştir. Bu nedenle ulusla devleti aynı ideolojik yapı içinde biraraya getiren yaklaşımlar otoriterliğin ulusa doğru yaygınlaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Bunun sonucunda devletle toplum arasında, devletin toplumu otomatik olarak temsil etmesine yolaçan tek yönlü bir ilişki ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar milliyetçilik kuramları ulusu önplana çıkarıp, ona tarihin esas aktörü muamelesi yapsa da; gerçekte esas aktörün devletler olduğu kısa zamanda ortaya çıkmıştır. Devletin uluslararası arenada alternatifsiz bir şekilde aktörleşmesi ile birlikte, ülke içinde de devletin toplum karşısındaki hareket alanı, gücü ve meşruiyeti artmıştır. Otoriter zihniyetin göreli belirleyiciliğine bağlı olarak, devletler kendi toplumlarını belirli kültürel kimlikler ve vatandaşlık kavramı çerçevesinde homojenleştirmeye; devletle toplum arasında hiyerarşik ve disipliner bir bağ oluşturmaya çalışmışlardır.

Otoriter zihniyetten hareketle bu şekilde bir toplum ve

devlet projesi üretilmesi son derece doğaldır. Çünkü bu zihniyetin dayandığı bilgi anlayışı dışsal ve maddi olan bir referansın zihnimize yansımasına dayanır. Diğer bir deyişle, zihnimizin de tamamen maddesel olduğu varsayımıyla,dış gerçekliğin bire bir şekilde kendisini zihnimize aksettirdiği kabul edilir. Bu ise, insanı edilgen; dışsal garçekliği etkin kılan bir anlayıştır. Böylece maddi gerçekliğe tabi olan bir insan algılaması üretilir; ve bu anlam dünyası içinde olası tek özgürlük, kişinin maddi gerçekliğin otoritesini benimsemesiyle sınırlıdır. Bu yaklaşıma göre, insan kendi iradesiyle yaptığını sandığı seçimlerde bir yanılsama içindedir. Çünkü bu seçimlerin başarı şansı; tamamen doğanın, yani maddenin yasalarına uygun olup olmamasıyla bağlantılıdır. Bu nedenle otoriter zihniyetin doğru eylem anlayışı da, insanın bilinçli olarak dışsal otoriteye uyum göstermesini talep eder. Söz konusu akıl yürütmenin doğal uzantısı olarak, başarılı olmuş eylemler dış gerçekliği de doğru değerlendirmiş eylemlerdir. Dolayısıyla iktidarı elinde tutanlar, bu noktaya gerçekliği doğru algılamış oldukları için gelmişlerdir; ve bu da onlara toplum üzerinde haklı bir tahakküm yetkisi verir. Görüldüğü gibi maddeden zihne yönelik bir yansımaya dayandırdığı bilgi anlayışının sonucu olarak; otoriter zihniyet gücü, yani devleti toplum karşısında meşrulaştırmakta ve bir anlamda devleti topluma kıyasla daha "gerçek" kılmaktadır. Bu durumda toplumun kendisini devlete uydurması veya başka bir ifadeyle toplumsal normların devlet tarafından konması doğal hale gelmektedir.

Türkiye'deki islami anlayışların devletten ve otoriteden yana tutumu; otoriter zihniyetin öncülleri gözönüne alındığında daha da çelişkili gözükmektedir. Çünkü açıktır ki bütün dinler ve özellikle tek tanrılı dinler gibi; İslam da otoriter zihniyetten temelde farklılaşır. Tüm tek tanrılı dinlerin

bilgi anlayışının yansımaya dayanmasına karşın; bu yansıma maddeden zihine değil, uhrevi bir zihinden insan zihnine doğrudur. Dinsel bağlam içinde, yansımayı güvenilir bir varsayım haline getiren şey yaradılışın kendisidir. Tanrı insan zihnini kendi öz niteliklerinin bir kopyası veya bir gölgesi olarak yaratmıştır; çünkü yaradılış, yaratılanın yaradanı kabul etmesi ve kendini ona teslim etmeye hazır olmasıyla anlam kazanır. Dolayısıyla Tanrı insana, sınırlı ve eksik bir çerçeve içinde de olsa, rabbini tanıma imkanını vermiştir. Bu tanıma ise, ne denli eksik olursa olsun, insan zihninin Tanrısal tözü paylaştığının göstergesidir.

Böylece insanoğlunun önünde iki yol birden açılmaktadır. İnsan hem Tanrıya uzanan bir yolun üzerinde durmaktadır; hem de dışımızdaki maddi gerçekliği anlama imkanına sahiptir. Çünkü maddeyi yaratan da aynı Tanrıdır ve insanın zihni kendi dışındaki yaratılmış olanların sırrına nüfuz edecek melekeye sahip olmalıdır. Ayrıca, insanı ilahi gücü tanıması için yaratmış olan Tanrının; insanı doğayı anlayacak bir zihinle donatmamış olması kabul edilemez. Çünkü bu zihin son kertede kendi parçasıdır. İslami akımlar içinde yaradılışla ilgili kavramsallaştırmaların hepsi bu öncüllere sahip olsa da, yaratan/yaratılan ilişkisi daha geniş bir yelpaze çizer.

Bu yelpazenin bir ucunda yaratan ile yaratılan arasında geçişli bir hiyerarşi, süreklilik taşıyan bir akıcılık varsayan panteist görüşler yeralır. Hem şii hem sünni gelenekte var olan sufi anlayış, kendi arasındaki farklılıklara karşılık, bu pozisyona oturur. Yelpazenin ortasında Suhreverdi ve İbn-i Sina'dan kaynaklanan südur düşüncesi bulunur. Bu anlayışa göre her mahluk kendisinden daha yüksek ve daha değerli olan bir mahluktan "taşarak" ortaya çıkmıştır.Tanrı, hem meleklerden en basit canlıya doğru; hem de en yüce

evrenlerden bizim evrenimize doğru bir taşmanın tek kaynağıdır. Her yaratılan mahluk bir önceki yaratılandan düzey olarak farklılaşmıştır, ondan kopuktur ve onunla geçişlilik imkanına sahip değildir. Örneğin hiçbir hayvan insan, hiçbir insan da melek olamaz. Südur anlayışına göre hiyerarşi daha katmanlı ve daha belirgindir. Hiyerarşik düzeyler arasında, aynı tözün parçası olmaktan gelen bir yakınlık bulunsa da, bu mesafe hiçbir zaman aşılamaz. Yaradılışın kendine has özelliği bu eylemin geriye doğru işleme yolunu kapatmıştır. Nihayet yelpazenin öbür ucunda yaratan ile yaratılan arasında aşılmaz ve insan zihni tarafından algılanamaz bir mesafe koyan yaklaşımlar yeralır. Buna göre yaratılmış olan tüm mahlukat arasındaki farklılık, insanla Tanrı arasındaki farklılığa nazaran mukayese edilemeyecek kadar azdır. İnsan zihni gerçekte Tanrıyı hiçbir zaman ve hiçbir yönüyle tam olarak anlamaya muktedir değildir.

Yaradılışla ilgili bu farklı inançların önemi, zihniyet açısından her birinin farklı ipuçları taşımasıdır. Panteist yaklaşım tüm tek tanrılı dinlerin de dayandığı saf bir ataerkil zihniyete yolaçarken; öteki uçta yaratılanın yaratanı tanıma imkanını asgariye indiren anlayışlar, ibadetin önemini artırarak ve hiyerarşiyi tekli bir yapıya indirerek, otoriter zihniyetin bazı veçhelerini dinsel çerçeve içine almışlardır. Böylece İslam içinde de otoriter nüansları kullanan, en azından yadırgamayan bir anlayış oluşmuştur.

Öte yandan islami anlayışın esası her zaman ataerkillik olmuş ve bu, dünya algılamasını da bire bir etkilemiştir. Buna göre kainat, herşeyin kendine has bir yerinin olduğu ezeli ve ebedi bir nizama tekabül etmektedir. Bu nizam hiyerarşik bir yapı arzeder ve beşeri düzeni de kapsar. Dolayısıyla toplumsal yapının da kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olması doğaldır. Manevi açıdan ise bir dindarın yapma-

sı gereken, iç dünyasında Tanrı'ya yaklaşmanın yollarını aramasıdır. Herkesin yaradılıştan gelen 'Tanrısal' eşitliği gözönüne alınırsa, bu arayışın 'doğrusunu' temsil eden hiç kimse olamaz. Diğer bir deyişle, Tanrı'yı arama yollarında hiç kimsenin diğerlerine üstünlüğünden, dolayısıyla otoritesinden sözedilemez. Ne var ki birçok mahlukatta gözlemlenebildiği gibi, insanlarda da zihni ve ruhani melekeler eşit değildir ve bir dindarın kendine seçtiği rehberler yoluyla kendi çizgisini oluşturması beklenir. Bu nedenle islami algılama çerçevesinde rehberlik doğal bir müessesedir. Bu ise büyük bir toplumsal ve kültürel çeşitlilik anlamına gelir; çünkü herkesin rehber olabileceği ve herkesin herkesi rehber seçebileceği bir toplumda homojen yapıların kurulması imkansızdır. Sonuçta dinsel ideolojiler hiçbir zaman totaliter sistemler yaratamazlar; totalitarizme kaymanın maliyeti daima dinin siyasallaşması ve dinsel özünü yitirmesidir.

Toparlarsak; çeşitli yorumlarında otoriterliğe eğilimler gözükse de, islami algılama kendi niteliğini koruduğu sürece daima hiyerarşik ancak heterojen toplumsal yapılar öngörür. Toplumsal dinamiğin yönü özgür dindarların elindedir ve bu nedenle her yönetimin kendi meşruiyetini toplumdan alması gerekir. İslami anlayışın içerdiği bazı akideler bunu açıkça gösterir. Örneğin hem mülk, hem iktidar Allah'a aittir. Diğer bir deyişle yönetimin en tepesindekiler dahil herkes gerçekte birer emanetçiden başka birşey değildir. Esas sorumluluk bu emanetin Allah yolunda, iyilik yolunda kullanılmasıdır. Ancak bu aynı zamanda emanetin toplumun, tek tek tüm insanların iyiliği için kullanılması demektir; çünkü insanoğlu sonuçta Tanrının bir suretidir ve bu dünyada ibadet için bulunmaktadır. Dolayısıyla otoriteye sahip olanın da tepesinde Tanrı vardır ve topluma Tanrı'nın buyruğu dışında bir otoriter yapının empoze edil-

mesi İslamın reddidir.

Diğer bir örnek ümmet kavramında ifadesini bulur. Ümmet biraraya gelmiş, birbirinden bağımsız yaşayan tek tek bireylerin tesadüfi topluluğu değildir. Ümmet, içindeki herkesin birbirinin yaptıklarından ve kaderinden sorumlu olduğu bir topluluktur. Bu hem bir otokontrolün, hem de dayanışmanın göstergesidir. Toplumsal çeşitliliği içselleştirdiği oranda bu anlayış, bir yandan toplumu genel islami akideler içinde tutabilecek; öte yandan islami anlayış içindeki farklılaşmaları birarada tutabilecektir. Dolayısıyla, bu durumun gerçek hayatta ne kadar yaşanabildiği bir yana, ümmet anlayışı temelde toplumu esas alan bir özellik arzeder ve kendisine sahip çıkan bir toplum modeli ima eder. Bu nedenle de bu modelde devlet ikincildir ve ümmete hizmet ettiği sürece anlam taşır.

Nihayet son bir örnek, yaradılışla ahlakın bir ve aynı kaynağın tecellisi olduğu fikridir. Buna göre insanoğlunu yaratan Tanrı, ona aynı zamanda takip etmesi gereken ahlaki ilkeleri de vermiştir. Hatta bu özellik yaratıcı olmanın bir cüzüdür. Başka bir ifadeyle ahlakı vermesi yaratıcı olmasının da vazgeçilmez bir koşuludur; veya tersten söylersek, Tanrı'nın bir ahlak işaret etmemiş olduğunu öne sürmek onun yaratıcı da olmadığını ifade etmek anlamına gelir. Öte yandan ahlak tüm insanlara eşit olarak tebliğ edilmiştir ve hiçbir otorite bu ahlakın sahipliğine soyunamaz veya 'içsel bilgisini' kendisine mal edemez. Ümmetin ortak sahiplenmesine bırakıldığı ve yaradılışla eşdüzeyli hale getirilerek dünyevi otoriteden kopartıldığı oranda; ahlak, toplumsal meşruiyetin dayanağı ve koruyucusu haline gelmektedir. Böylece bir kez daha islami algılama; toplumu devletin önüne alan, otoriteyi ümmetin genel çıkarları nezdinde bir hizmetkara indirgeyen bir çizgi sergilemektedir.

Ne var ki İslamın kendine has özellikleri ve içerdiği anlam dünyası, İslamiyet adına uygulamalarla bire bir çakışmaz. Çünkü her öğreti ve her din kendi içsel bakış tarzı ne olursa olsun, belirli bir coğrafyaya ve kültüre doğar ve onun içinde yoğrulur. Hiçbir din bir toplumu sıfırdan şekillendirme ve zihniyetini belirleme gücüne sahip değildir.Çünkü daima zaten var olan bir zihniyetle karşılaşır ve bu iki zihniyetin çatışması, uyumu ya da özgün eklemlenmeleri dinin belirli bir biçimde yorumlanması ve yaşanması sonucunu yaratır. Diğer bir deyişle tamamen ataerkil bir zihniyet içinde şekillenmiş hayali bir toplum yapısı bile, bir dini tüm nüansları ve derinliği ile kavrayamaz. Kavrama işlemi ister istemez bir yorumlamadır ve kavranmaya çalışılan şeyi daima az veya çok çarpıtır. Üstelik yorumlayan kendi zihninden bağımsız bir algılamaya sahip olmadığı için, bu çarpıtmanın yönü ve miktarı da hiçbir zaman ve hiçbir şekilde bilinemez.

Bu nedenle tüm dinler gibi İslamiyet de bir dizi yorumlarıyla yaşamak zorundadır. Bu yorumların aldığı yönler ise, esas olarak İslamiyetin benimsendiği toplumların genel zihni çerçevesi tarafından etkilenecektir. İnsanlık tarihinin Avrupa ve Asya'da şekillenen kısmına genel bir bakış, bu toplumların yüzyıllar boyunca otoriter ve ataerkil zihniyetlerin farklı bileşimleri üzerinde şekillendiğini işaret etmektedir. Batı Avrupa ile Hindistan arasındaki coğrafyada her iki zihniyetin ipuçlarını görmek mümkünse de; bu yelpazenin doğusunun daha ataerkil olduğu ve batıya gittikçe otoriter zihniyetin etkisinin arttığı gözlemlenebilir. Bunun doğal uzantısı olarak reel Hinduizm ve Budizmin çok küçük bir otoriter nüve içermesine karşın, reel İslamiyette bu etkinin arttığını ve batıya doğru geldikçe İslamiyeti kabul etmiş kavimlerin daha otoriter yorumları tercih etmiş oldukları tesbit edilebilir. Aynı gözlem yaşanan Hristiyanlığın

da şekillendiği andan itibaren, İslamiyete nazaran çok daha otoriter bir kalıba döküldüğünü ortaya koymaktadır.

Bu yönde bir çalışma, yaklaşık aynı coğrafyayı paylaşan Ortodoks Hristiyanlık ile Sünni İslamın çok benzer bir dünya ve ahiret algılamasına sahip olduğuna; ve farklı dinlerin bu iki mezhebinin Osmanlı dünyasında nasıl bu denli iyi geçinebildikleri sorusuna ışık tutabilir. İslam coğrafyası içinde gözüken ise doğudan batıya, veya İran'dan Balkanlara doğru ilerledikçe dinsel algılamanın daha fazla otoriter zihniyete ait nüanslar içerdiğidir. Eklemek gerekir ki burada sözü edilen somut olarak otoriter ya da totaliter rejimlerin kurulması değil; dini algılamanın bir zihniyet olarak otoriterliğe yatkınlığıdır. Örnek vermek gerekirse Türkiye'de bir Humeyni rejimi toplumun 'naturasına' terstir. Çünkü Oniki İmam Şiiliğinin, Şiilik yelpazesi içinde otoriter zihniyete en yatkın olan anlayış olmasına karşılık; bu anlayış batıniliği imametle birleştirmektedir. Oysa Anadolu İslamında bu öğelerin ikisi de hem daha zayıftır, hem de bir siyaset damarı yaratamamıştır. Bu tesbit, Türkiye'deki İslamiyetten hiçbir şekilde otoriter bir rejim türeyemez anlamına gelmez. Ancak bu rejimin hiçbir şekilde İran'dakine benzemeyeceğini ve daha dünyevi temeller üzerinde şekilleneceğini ima eder.

Toplumsal zihniyetlerin coğrafya içinde dağılımı, Sünnilik/Şiilik farklılaşmasına da bugünkü içeriğini kazandıran öğedir. Günümüzde anlaşıldığı biçimiyle Sünnilik, Şiiliğe kıyasla islami öğretinin lafzi kısmına çok daha fazla önem veren bir anlayıştır. Sünnilik zahiri olana batıni olan kadar; hatta birçok kişiye göre batıni olandan daha fazla önem vermektedir. Bunun sonucunda ibadetin ve muamelatın daha fazla önem kazanması bir yana, dinin dili de farklı yorumlanmıştır. Her din gibi İslamiyet de bir yükümlülükler

dünyası anlatır. Sonuç olarak müslüman kendini Allah'a teslim edendir ve var olan hakları bile bu teslimiyeti kolaylaştıran ve anlamlı kılan haklardır. Dolayısıyla batınilik azaldıkça bu teslimiyetin daha dünyevi bir terminoloji içinde algılanması doğaldır; ve bu durum dünyevi otoriteye yönelik yükümlülükleri de anlamlı kılan bir atmosfer yaratır.

Dinlerin klasik tabirle adaleti özgürlükten üstün tutması da, özgürlüğün farklı toplumlarda ve mezheplerde farklı alanlara yönelmesine yolaçmıştır. Bu açıdan da Sünnilik Şiilikten farklılaşmış ve hem dünyevi otoriteye razı gelen, hem de özgürlüğü daha dünyevi olarak tanımlayan bir algılama yaratmıştır. Bugün özgürlüğe daha batını bir anlam veren İran, belki de tam bu yüzden dini meşruiyet aracı olarak kullanan bir totalitarizme kaymıştır; çünkü dünyevi bir hak olarak özgürlük dinsel yaptırımların altında ezilmiştir. Buna karşılık Sünni İslam dünyevi otoriteyle yanyana yaşayıp onu beslerken, kendisine de dünyevi bir özgürlük alanı yaratmıştır. Otoriter bir laiklik anlayışının egemen olduğu Türkiye'de, belki de İslamın bu yorumu sayesinde islami kesim yıllarca ayakta kalan ve barışçı olabilen bir örgütlenmeye gidebilmiş, ancak belki de gene aynı nedenlerle bu siyasallaşma önemli ölçüde otoriter zihniyet içinde şekillenerek devletçi bir pozisyon üretmiştir.

Sünni anlayışın kendi içine girdiğimizde ise, derinlikli analizleri uzmanlara bırakarak, denebilir ki Hanefilik en dünyevi olan fıkıh okuludur. Ganimet konusundaki tavrının gösterdiği gibi, Hanefilik dünyevi otoriteye en fazla hak tanıyan ve bu otoriteyi ümmetin meşru parçası olarak algılamaya en yakın olan yorumdur. Batınilikten uzaklaşma, kabul edilebilir sınırlar dahilinde en uç noktaya Hanefilikle taşınmış görünmektedir. Bu yaklaşım son derece pragma-

tik bir dünya çizmekte ve müslüman kişiyi dünyevi olanın pratiklerinden ayırmadığı gibi, tam aksine bu alanda rol almaya itmektedir. Türkiye'de teknik ilerlemeyi ve teknolojiyi benimseyen bir İslam anlayışının varlığı; nakşilik ve nurculuk gibi -farklı nüanslarla da olsa- kişiyi reel hayata bağlayan pratikleri vurgulayan anlayışların var olabilmesi Hanefiliğin çizdiği çerçeve içinde mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak Türkiye'deki İslam anlayışı, seçtiği yaradılış modeliyle, mezhebiyle ve fıkıh ekolüyle kendisini farklılaştırmış durumdadır. Bu anlayış İslam içinde tarihsel olarak en seküler yoruma yolaçmıştır. Bir yandan Gazali'nin mucizeler dünyası uyarınca kendisini ilahi olan karşısında edilgen kılan, otoriteye meşruiyet sağlayan ve onu zımnen pekiştiren bir insan anlayışı yerleşmiş; ancak aynı zamanda bu insan, dünyevi özgürlüğünü sonuna kadar kullanmaya ve dünyaya adapte olmaya hazır bir psikolojik yapı geliştirmiştir. Tanrı'nın tanınamaz ve bilinemezliği sanki kişinin enerjisini dünyevi hayata yöneltmiş; ve islami yaşam sıradan günlük hayatla çakışan bir pratiğe dönüşmüştür. Dolayısıyla Türkiye İslamında dünyevi anlamda otoriteye bağlılık ve özgürlük elele gitmektedir; çelişkili gibi gözükse de tarihsel olarak bir bütünün parçalarıdır. Ataerkil zihniyetin dışına doğru kayış hem dünyevi otoritenin ağırlığını artırmış, hem de dünyevi olanı bizatihi anlamlı kılmıştır.

Bu islami algılamanın şekillenişi açık veya zımni bir dizi faktörün ve tercihin sonucudur. Bunların en önemlileri Anadolu toplumsal yapısını oluşturan kavimlerin ve yerleşik toplulukların yatkınlıkları ve zihniyetleridir. Herşeyden önce Türkler Anadolu'ya geldiklerinde karşılarında iki Hristiyan otokton halk bulmuşlardır. Ortodoks Rumlar ve Gregoryen Ermeniler birbirine çok yakın bir dinsel anlayış sergilemekteydiler ve her iki anlayışta da zahiri/batıni den-

gesi korunmakta, dünyevi otorite bu dengeye uygun olarak kendine has bir özerklik sergilemekteydi. Yüzyıllar içinde yavaş yavaş akan ve 12. yüzyıldan itibaren gelişi hızlanan Türk kavimleri ise; kan bağına önem veren ve iktidarın meşruiyetini tamamen dünyevi alanda tanımlayan bir anlayışa sahipti. Anadolu'nun göbeğinde bu üç topluluk uzun yıllar yaklaşık eşit nüfus düzeylerinde birlikte yaşadılar. Yaşam biçimlerinin ve yerel iktidarların yanyana yaşayabildiği bu düzende; genel yönetim huzur ve adaleti sağlayanın hakkıydı. Bu nedenle, örneğin Adana yöresindeki bir Ermeni prensliğinin Bizansın veya Selçuklunun hamiliğini tercih etmesinde dinin hiçbir rolü yoktu.

Dolayısıyla bu düzen, hem yöneten hem yönetilen açısından dinin daha dünyevi yorumlarını daha avantajlı ve gerçekçi kılıyordu. Diğer bir deyişle hem Anadolu toprağının kendine has dünya/ahiret algılaması, hem yöneticiliğe yükselen Türklerin Anadolu'ya taşıdıkları anlam dünyası, hem de birlikte yaşamanın getirdiği reel denge ve tercihler; bu topraklarda Sünni ve Hanefi yorumların gelişmesine daha uygun bir ortam sağlamaktaydı. Öte yandan Anadolu'daki kaynaşma ve çeşitlilik, islami algılamanın Hristiyanlığın Anadolu yorumundan da etkilenmesine yolaçtı. Böylece; taşıdığı akideler ve ritüeller açısından Ortodoks Hristiyanlığa büyük benzerlikler gösteren bir İslam sufizmi gelişti. Bir noktadan sonra ise karşılıklı etkileşimin yönü önemini yitirdi ve Anadolu toprağı dünyevi olanı bizatihi değerli bulan, otoriteyi doğal ve meşru sayan ve bu otoriteden cemaatler arası düzenin korunmasını talep eden bir ortak anlayış üretti.

Bu anlayış, yönetenle yönetileni birbirine bağlayan bir meşruiyet çizgisi olarak doruğuna Osmanlı döneminde çıktı. Osmanlı düzeni kendisini islami bir çerçeveye bağımlı

kılmakla birlikte seküler bir idari yapıya dayanmaktaydı. Şeriatın devletin yapması gerekenleri değil, yapmaması gerekenleri işaret ettiğine dair anlayış, örfi olana çok geniş bir alan bırakıyordu ve özellikle güçlü hükümdarların dönemlerinde bu alan sonuna kadar kullanıldı. Diğer bir deyişle hükümdarlar ya hile-i şeriye ile kendi kararlarını dini otoriteye onaylattılar, ya da dini otoriteyi görmezlikten geldiler. Bu davranışlar onları toplum gözünde gayrımeşru hale getirmedi; çünkü meşruiyet devletin toplumsal kesimler ve cemaatler arasındaki dengeyi, düzeni ve huzuru sağlamasıyla ve toplumda yarattığı refahla ölçülmekteydi. Şeriatın önemi ise devleti tam da bu işlevle yükümlü kılmasıydı.

Dolayısıyla Osmanlı tebası için şeriat, sadece İslamın kurallarını değil, tüm cemaatler tarafından adil veya en azından yaşanabilir bulunan bir düzenin ifadesiydi. Bu nedenle yirminci yüzyıla gelindiğinde bile gayrımüslimlerin şeriat talebiyle karşılaşılmaktadır. Çünkü burada istenen tüm cemaatlerin şer'i hükümlere göre yaşaması değil, devletin bu hükümlere uyarak adil bir yönetim sergilemesiydi. Böylece Osmanlı düzeninde şeriat devletle toplumun geneli arasında bir tür toplumsal sözleşme işlevi görüyordu. Ne var ki 'şeriat' aynı zamanda cemaatlerden birinin de dinsel anlayışını ifade etmekteydi. Bu durum islami kesimde günümüze kadar yansıyacak olan bir ikili algılamaya yolaçtı. Çünkü islami kesim devlete kendisine karşı olan yükümlülüğü açısından bakarken; kendi dinini devletle paylaşıyor olması onu, devleti her şart altında savunmaya itti.

Bu ikircikli durumun mantıksal bir nedeni vardı. Osmanlı düzeni ataerkil zihniyet içinde yapılanmıştı; ve herşeyi evrensel bir hiyerarşi içinde ezeli/ebedi yerine oturtan bu algılama, cemaatleri de kendi aralarında bir hiyerarşiye oturtmuş, Sünni/Hanefi cemaati ise doğal olarak en tepeye

oturtmuştu. Bu nedenle devletin savunulması işlemi cemaat açısından dolaylı olarak, cemaatler arasındaki kendi ayrıcalıklı yerini savunmak anlamına geliyordu. Diğer bir deyişle Osmanlı toplum ve devlet yapısı, otriter ve aterkil zihniyetlerin kendine özgü bir bileşimini yaratmıştı. Millet, vakıf, lonca sistemleri; kamu görevlerinin, eğitimin ele alınışı bu bileşimin örnekleriyle doludur. Toplumsal düzenleme ataerkil nüveler halindeyken, bu nüvelerin tepesi doğrudan devlete bağlanarak hem otorite ile ilişkilendirilmiş; hem de cemaat içi düzen devletten yansıyan bir otorite ile güçlendirilmişti. Buna karşılık kendini toplumdan ayrı bir kimlik olarak tanımlayan ve toplum karşısında otoriter bir tutum izleyen devlet ise, kendi içinde ataerkil bir anlayışa teslim olmuştu.

Tümüyle ele alındığında Osmanlı toplumu tüm cemaatlerin ortak paydası olarak değişmeyen bir nizam-ı alem anlayışına sahipti. Bu anlayış hem cemaatleri kendi aralarında sıralıyor ve kamu sahasındaki ilişkilerini belirliyor; hem de devletle toplum arasında bir meşruiyet ekseni yaratıyordu. Sistemin püf noktası ise cemaatlere tanınan alanın bir 'özel alan' muamelesi görmesi ve böylece hiyerarşinin alt sıralarındaki cemaatlerin bu özel alanın genişliği uğruna, cemaatler arası dengesizliğe razı olmalarıydı. Hiyerarşinin tepesinde duran Sünni/Hanefi cemaat ise sadece özel alanın genişliğiyle yetinmiyor, cemaatler arası kamu sahasının normlarını da devlet vasıtasıyla koymuş oluyordu. Bu nedenle çok cemaatli ve hiyerarşik bir dünyada devletle aynı 'ideolojinin' paylaşılması son derece önemliydi ve bu durum islami kesimin devlet algılamasını da büyük ölçüde şekillendirdi. İslamın Sünni/Hanefi yorumu dünyevi otoriteyi meşru kılarken, dünyevi otorite de İslamın bu yorumunu egemen kıldı. Bu durumun yarattığı önemli bir sonuç, dini duyarlılığa dayanan toplumsal taleplerin devleti kendileri-

ne doğal bir destek olarak algılamaları; ve bu taleplerin gerçekleşmesinin yolunun devlet kanalıyla olmasının yaygın bir kanaat olarak yerleşmesiydi.

İronik bir şekilde bu anlayış Osmanlı'daki tüm reform çabalarının ve laikleşme hareketinin de temelinde yeraldı. Zaten büyük ölçüde seküler bir yapı arzeden Osmanlı, gerçekte tüm tarihi boyunca 'modern' olmuş veya olmaya çalışmıştı. Eğer modernlik kavramını yaşanılan çağın ve dünyanın gerekleri ve kodları çerçevesinde yorumlarsak, özellikle güçlü hükümdarlar Osmanlı devlet anlayışını 'modern' bir çerçeve içinde tutmaya gayret göstermişlerdi. Doğal olarak bu niyet 17 yüzyılla birlikte, nizam-ı alem anlayışıyla durağanlaştırılmış olan toplum yapısıyla çelişti; ve o andan itibaren modernliğin gereği toplumsal düzenin de değişmesini gerektirdi. Temelde devletin sağlığına kavuşturulması için gereksinilen bir merkeziyetçilik hareketi olan 19. yüzyıl modernleşmesi ise; bu arayışı dünyanın cari eğilimleri doğrultusunda laiklik ve bilimsellik eksenlerinde tanımladı.

Bu modernleşme hareketi islami anlam dünyasında yıkıcı etkilere yolaçmasına karşın, tam da bu islami algılamanın beslemiş olduğu bir devlet anlayışına dayandı. Dünyevi otoriteyi anlamlı kılan, devlet eliyle değişimi normal sayan yaklaşım gücünü korudu; ancak devlet İslamı değil, kendini dünyaya adapte etmenin aracı olarak gördüğü laikliği kendine rehber aldı. Sünni/Hanefi yorumun dünyevi olana verdiği pay ve güçten destek alarak zaten seküler bir yönetim yaratmış olan Osmanlı devleti; yeni şartlar altında bu sekülerleşmeyi mantıksal uzantısına götürdü. Devletle toplumu bir kabuk gibi sarmalayarak, devletin kendisini de meşru kılan şeriatın şemsiyesi delindi. Devletin otoriter zihniyeti bu atarekil kabuğu yırtarak kendini özgürleştirdi ve

kendi meşruiyetinin gerekçelerini kendisi yaratabilir hale geldi.

Böylece devletin kendini uydurması gereken veya onu dışardan denetleyen hiçbir norm sistemi kalmadı. Devlet kendisine dindışı bir meşruiyet yaratırken, toplumda da dinsel bir algılamaya sıkısıkıya bağlı olan ataerkil nizamı yıktı; toplumu homojenleştirerek kendi göreli gücüne mutlakiyet kazandırdı. Otoriter zihniyet, toplumun nasıl yaşaması ve giderek kim olması gerektiğinin devlet tarafından tanımlanmasına yolaçtı. Toplumdaki insan malzemesi bu tür bir değişim içinde olmadığı için, ataerkil zihniyet devlet içinde ve toplumsal nüvede etkisini sürdürdüyse de; devlet-toplum ilişkisi tamamen otoriter bir düzenleme içine alındı. Kemalizmin 'devletçilik' ilkesi bu anlayışın ifadesiydi. Buna göre devlet toplumu belirleme ve şekillendirme yetkisi olan bir güç; ve olabilecek olan tek güçtü. Bu belirleme işlevi ise topluma devletin gücünü ve yetkisini daim kılan bir kimlik verilmesiyle sağlandı. Toplumun "laik ve Türk" vatandaşlardan oluştuğu varsayılarak; vatandaşın kimliği toplumsal eğilimlerin doğal sonucu olmaktan çıkarılıp, devletin saptayacağı dışsal bir referans haline getirildi.

Sonuç olarak güçlü devleti meşru kılan bir ideolojik çerçevenin yüzyıllarca yaşamış ve doğallaşmış olması; söz konusu devletin kendisini güçlendirmek üzere adım atmasını da meşrulaştırmıştı. Öte yandan 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde devletin güçlenmesi merkezileşmesini gerektirmekte; bu ise adım adım laik bir ulus-devleti işaret etmekteydi. Devlet norm koyucu olarak kendini topluma empoze etmeye başlamasıyla birlikte; önce devlet aktörlerinin, sonra toplumun bir bölümünün desteğini elde etti. Yeni kimliği benimseyen ve böylece kendileri ile devlet arasında geç-

mişte var olan bağı yeniden kuran bir kesim, bu sayede ayrıcalıklı bir konum kazandı. Toplumla devleti birbirine bağlayan kimliksel bağın İslamiyetle sağlanan kuşatıcı ve gevşek bir ilişki olmaktan çıkarak, doğrudan ve sert bir tanıma indirgenmesi; toplumun bir bölümünü yeni devlet anlayışına yabancılaştırırken, diğerlerine bir iktidar sahası yarattı. Devletle laik kesim arasındaki bu bağ karşılıklı olarak her iki tarafın da gücünü pekiştirdi. Devletin güçlenmesi, laik kesimin yaşam biçiminin desteklenmesi ve toplumsal renttan pay almasının koşullarının yaratılması anlamına geldi. Laik kesimin güçlenmesi ise devletin varlığını,kimliğini ve uygulamalarını meşrulaştırdı; dayanacağı bir toplumsal bağ vererek onu 'demokratik' kıldı.

Böylece laik kesim de, geçmişteki Sünni/Hanefi cemaat gibi, kendi varlığını ve gücünü devletin varlığı ve gücüyle özdeşleştiren bir anlam dünyası geliştirdi. Tek fark, Osmanlı döneminde bu özdeşleşmenin Sünni/Hanefi cemaatin cemaatler hiyerarşisindeki yerinin korunmasıyla beslenmesi; Türkiye Cumhuriyetinde ise tam tersine toplumun laiklik ve Türklük temelinde homojenleştirilip, bu norma uyan kesimin maddi/manevi nüfuz alanları kazanmasıyla yaşatılmasıydı. Öte yandan islami kesimin 'devlet' algılaması değişmedi. Diğer bir deyişle islami kesim için yanlış olan bizatihi devletin gücü değil; bu gücün kullanılma yönüydü. Yanlışlık, devletin toplum karşısındaki göreli gücünün büyüklüğünden değil; bu gücün yanlış bir kimlik lehine ağırlık koymasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla islami kesim hiçbir zaman Ortadoğudaki siyasal islamcı akımlara benzer şekilde modern devleti karşısına alan, daha evrenselci ve ümmetçi bir anlayışa itibar etmedi. Tek tük aydınları saymazsak, bu devleti demokratlaştıracak bir program veya toplumsal bir hareketlenme de yaratamadı.

Günümüzün Türkiye'sinde islami kesimin temel siyasi doğrultusu halen devlet referanslı bir yönetim anlayışını işaret ediyor. Ne var ki bu yaklaşım doğrudan devletçi zihniyete güç verdiği oranda, halen var olan devletin kimliğini de pekiştiriyor. Çünkü islami kesimin devletçiliği, devlet üzerinden bir paylaşım savaşı ima ettiği ölçüde, laik kesimin 'kendi devletine' sahip çıkmasına neden oluyor. Bu ise, siyasetin her ikisi de devletçi olan iki yaklaşım arasındaki gerilime, çatışmaya ve karşılıklı dışlama mantığına indirgenmesini ifade ediyor. Böylece devletçiliğin karşısında bir siyasi pozisyonun yaratılması mümkün olmuyor; çünkü böyle bir pozisyon ancak farklı kimlikleri biraraya getirmekle olanaklı. Herhangi bir kesimden demokrat bir tavrın çıkması durumunda, karşı kesimin demokratlarından önemli bir destek alamadığı gibi; kendi kesiminin otoriter kanadı tarafından da ezilmeye çalışılıyor. Kimliksel siyasetin; dolayısıyla kimlikler arasındaki çatışmanın devlet-toplum ilişkisinin irdelenmesinden daha önemli hale geldiği bir dünyada, her iki kesim de kendi içine kapanıyor ve totaliter eğilimlere prim veriyor.

Bu noktada laik ve islami kesimler arasında bir asimetri doğuyor. Laik kesimin iç bölünmesi doğrudan devletçilik-demokratlık ekseninde yaşanıyor. Devletle arasında bir kimlik sorununun olmaması siyasetin devlet-toplum ilişkisinin biçiminde odaklaşmasını ve daha evrensel temalar çerçevesinde yapılmasını olanaklı kılıyor. Geçmişte sosyalist düşüncelerin, bugün ise demokrat anlayışın kendine bir yer bulabilmesi bu sayede oluyor. Ancak iş laik-islami şeklindeki kimlik farklılaşmasına geldiğinde laik kesimin büyük bölümü kimliğini savunmak uğruna devlete ve devletçiliğe yaslanıyor.

İslami kesimdeki temel siyaset ekseni ise tam da bu kim-

liksel ayrımla çakışıyor. Devletin de laikliği bir kimlik olarak benimsemesi, islami kesimde devletçi anlayışın daha kolaylıkla sorgulanabileceği bir ortamın oluşmasını kuramsal olarak artırıyor. Ne var ki deneyim bu yönde gelişmiyor. Devletçilikle devleti birbirinden ayıramadığı ve tarihten gelen devlet bağımlılığı nedeniyle, devletçiliğe ve onun ardındaki otoriter zihniyete karşı çıkamadığı için; islami kesimin siyasallaşan aktörleri gerçek bir siyasa oluşturma yeteneklerini yitirip ya devletçiliğe dönüyorlar, ya da popülizan bir söylemle avunuyorlar. Bu durumun nedenlerinden biri muhakkak ki Cumhuriyetle birlikte islami kesimdeki kültürel sürekliliğin ve bilgi birikiminin kesintiye uğraması ve bu kesimin ideolojik bir baskı altına alınması. Çünkü bu, islami kesimin genelde yüzeyselleşmesine ve bağnazlığa açık hale gelmesine neden oldu. Ancak daha güçlü nedenler bu topraklarda İslamın algılanışında, kullanılmasında ve geleneksel olarak siyasallaşma tarzında gizli.

Hiçbir dinin reforma ihtiyacı yoktur. Çünkü dinler ilahi olanın mesajıdır ve reform bu mesajın bizatihi eksikliğini ima eder. Öte yandan yaşandığı şekliyle tüm dinler bir yorumlar yelpazesidir ve bu yelpazedeki her nokta kendisini bir diğerine göre 'reform' olarak sunabilir, veya onu aynı nedenle suçlayabilir. İş dinden hareketle veya onun akideleri üzerinde bir siyaset oluşturmaya geldiğinde, reform mantığı daha da dünyevileşir ve olanaklı hale gelir. Türkiye'de bugün islami kesimin devlet ve siyaset anlayışını; yaşayan devlet ile yaşayan din arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini irdelemesi gerekiyor. Toplumsal yapıya devlet/din bütünlüğü çerçevesinde bakmaya alışmış olan islami kesimin; şimdi aynı olguyu devlet-dindar ekseni üzerinde yorumlaması gerekmektedir. Günümüzde ne asr-ı saadet dönemindeki kendiliğinden birliktelik, ne de Osmanlı dünyasındaki gelenekçi ve meşruiyetçi eklemleşme

mümkündür. Çünkü kendisini özerk bir yapı olarak tanımlayabilen ve karşısındaki her şeyi homojenleştirmek isteyen modern devletin bu noktadan sonra bir kurum olarak kendisini ve zihniyetini yeniden üretmesini engellemek, dünya çapında bir dönüşüm başlamadıkça mümkün değildir.

Tarihte, geçmişimizde yeralan tüm örnekler, ataerkilliğin güçlü olduğu ve otoriter zihniyetin onun içinde yaşama alanı aradığı yapılanmalardır. Bugün ise otoriter zihniyet özellikle siyaset alanında esas davranış tarzını oluşturmakta ve ataerkil algılamalar bunun çerçevesi dahilinde kendilerine yer bulmaya çalışmaktadır. Kuramsal olarak bir geriye dönüş mümkün olsa da; açıktır ki bu, devletin kuramsal olarak savunuculuğu ile becerilemez; çünkü devletin kuramsal savunusu hem otoriter zihniyete hem de günümüzün devletine güç vermekten başka işe yaramaz. Dolayısıyla islami duyarlılığın yeniden yeşereceği bir ortam kaçınılmaz olarak referansların toplumda aranması, yani dindarın kendisine dönmekle mümkündür.

Devlet/din bütünlüğüne dayalı bakışın yetersizliğinin bir diğer nedeni ise, günümüzde dinin tüm dindarları kapsayıcı özelliğinin ancak geniş ve gevşek bir çerçeve içinde olanaklı olmasıdır. Dinler son derece çeşitlenmiş; ve temel dayanaklar aynı kalsa bile, bunlardan anlaşılanlar ve ima ettiği düşünülen yaşam biçimleri farklılaşmıştır. Bugün İslamın herhangi bir yorumunun diğerlerini kapsayıcı özelliğinden sözedilemez. Dolayısıyla islami algılamalar dahilinde birleşik bir hareketlenmenin ve siyasallaşmanın yolu şu veya bu yorumun kuramsal üstünlüğünden değil, dindarların iradi tercihlerinden geçmektedir.

Sonuç olarak islami duyarlılığı yeniden kamu hayatına so-

kacak, heterojen bir toplum yapısını ve yeni bir ahlak anlayışını üretecek çabaların, islami algılamayı içeren bir tür demokrat siyasaya dayandırılması zorunludur. İslami kesimin kendisini tanımaya ve bilmeye harcayacağı enerji, diğer kesimleri de otoriter zihniyetin tahakkümünden kurtarabilir ve Türkiye'de yeni bir toplumsal sözleşmenin yolunu açabilir. Bu ise yeni bir laiklik ve milliyetçilik anlayışı; ve devletle toplum arasında demokrat ilkeler çerçevesinde yeni ve organik bir ilişki demektir. Ne var ki kağıt üzerinde nisbeten kolay gözüken bu önermeler, gerçekte çok daha zordur. Çünkü devlet anlayışımızın, hatta dinsel yorumlarımızın da altında zihni kabullerimiz yatar ve işin bu noktadan başlaması gerekir. Bu ise her dindarın kendisini islami referansların dışına çıkarak da irdeleyebilmesi; diğer bir deyişle demokratlığı bizzat kendisiyle olan ilişkisinde araması demektir.

laiklik karşısında islami siyaset yelpazesi

Neredeyse iki asırlık modernleşme gayretinden ve 75 yıllık ulus-devlet deneyiminden sonra günümüzün Türkiye'si bu çabaların homojen bir toplum yaratmakta aciz kaldığını biraz da hayretle tesbit ediyor. Modernleşmenin devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılmasıyla, devletle toplum arasındaki otoriter ilişkinin korunmasının devletin temel kaygusu haline gelmesi; modernleşmeyi daha baştan devlet elinde bir araç olarak tanımlamıştı. Bu aracın meşru hale getirilmesi ise iki dayanağa gereksinim duymuştu: Modernleşmenin kaçınılmaz ve bilimsel bir olgu olduğunun, dolayısıyla bir tercihi yansıttığı kadar tarihin zorunlu aşamalarından biri olarak ele alınması gerektiğinin kabulü; ve ikinci olarak modernleşme projesinin toplumun en azından bir bölümü tarafından desteklenmesinin sağlanması. Gerçekte bu iki meşruiyet dayanağı birbirini besleyerek gelişmiş ve süreç içinde bütünleşmişti. Cumhuriyet sonrası dönemde en 'olgun' noktasına gelen bu bileşim, aynı anda hem bir ideolojinin hem de bir kültürel kimliğin kaynağı haline gelmişti. Öyle ki modernleşmenin takipçileri kendilerini yeni bir kültürel kimlik olarak tanımlamaya başlamışlar; öte yandan bu kültürel kimliğin takipçileri kendilerini bir anda toplumsal skalada yükseltecek tanımlamalar yaratmışlardı. Buna göre yeni ve modern kesim sanki işin doğası gereği daha

bilgili, daha açık kafalı ve evrensel 'doğrulara' daha yakındı. Bu kesimin hayalinde kendisini toplumun öncü gücü haline getiren bir model vardı; ve bu model tarihi sürekli gelişme halinde, çizgisel bir süreç olarak algılayan zamanın bilim anlayışına da uygundu.

Dolayısıyla, genel modernleşmeci yaklaşımların öngörülerine uygun olarak, Türkiye'de de zaman içinde geleneksel kültürün ve ona dayanan toplumsal taleplerin zayıflayacağı; başlangıçta 'kaçınılmaz olarak' var olan ikili modelin modernleşme projesi içinde eriyeceği varsayılmıştı. Ne var ki bu beklentiler doğrulanmadı ve günümüze gelindiğinde 'modern' kesim tarihin 'hortlaması' misali bir kez daha karşısında geleneksel talepleri buldu. Doğal olarak bu talepler geçmiştekilerden 'teknik' açıdan farklılaşmışlar; dünyanın yeni koşullarına uyan, hatta ondan güç alan bir yapıya kavuşmuşlardı. Ancak işin temelinde yeralan çelişki her iki yönüyle de yeniden üretilmişti: Bu talepler ideoloji ve kültürel kimlik açısından eskinin apaçık devamıydı; ve bu süreklilik modernleşmenin sadece alternatif bir yaşam biçimi yaratabildiğini, ama bu yaşam biçiminin hem sınırlı kaldığını hem de çatışmacı bir mantık içinde eskiyi ayakta tuttuğunu ifade etmekteydi.

Diğer bir deyişle modernleşmenin otoriter zihniyet içinde biçimlendirilmesi ve hayata geçirilmesi, ortadan kaldırmaya yeltendiği taleplerin dönüşüm geçirmesiyle sonuçlanmış; ama zihniyet düzeyinde asimile edilmeleri mümkün olmamıştı. 'Modern' kesime alternatif oluşturan toplumsal tepkinin islami bir çerçeve içinde toparlanması beklenen bir olguydu; çünkü 'modern' kimlik otoriter bir laiklik anlayışı üzerinde temellendirilmiş ve dini kamu sahasından dışlayan bir siyasete dayanmıştı. Dolayısıyla toplumsal tepkilerin ideolojik odaklanması da laikliğin reddettiği islami

duyarlılıklar bağlamında ortaya çıktı. Öte yandan laikliğin bir tür ideoloji gibi kullanıldığı oranda, islami talepler de ideolojikleşti. Denebilir ki, aynı tarihsel süreç içinde laiklik bir ideoloji olma özelliğine ek olarak kültürel bir kimlik de yaratırken; islami duyarlılıklar da kültürel bir kimliği tanımlama yanında ideolojik bir niteliğe kavuştu. Böylece bugün iki farklı kimlik ve ideoloji karşı karşıya geldi.

Kültür ve ideolojinin bu içiçeliği her ikisinin de kişiye ve topluma bir algılama ve yaşama modeli sunmasındandı. Aralarındaki fark kültürün kendiliğinden içselleşmiş, doğal akış içinde kendini yeniden üreten bir model sunmasında; oysa ideolojinin topluma dışardan verilmiş veya toplum için bilinçli olarak şekillendirilmiş bir tanımlamaya dayanmasındandı. Modernleşmenin taşıyıcısı olarak işlev gören laiklik bir ideoloji olarak Osmanlı düzenine girmiş, ancak zaman içinde kendi takipçilerini ve yaşam biçimi geleneğini oluşturmuştu. Laiklik aynı zamanda bir yönetim ve değişim aracı olarak kullanılmış; toplumun dışsal bir model çerçevesinde yeniden yapılanmasının meşruiyet temellerini sağlamıştı. Bu süreç İslamiyetin Osmanlı toplumsal düzeninde ve anlam dünyasında işlevsel olduğu tüm alanlardaki etkisini kırdı ve neden olduğu sonuçlarla geleceğin islami tepkilerinin farklı mecralarını yarattı.

Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı içinde İslamiyet dört farklı düzlemde rol oynamaktaydı. Kişisel anlam dünyalarında hayata, ölüme, vicdana, günaha ilişkin kabuller sayesinde tutarlı bir davranış ve algılama kalıbı yaratmış olan İslamiyet; insan ilişkilerini düzenleyen toplumsal normları belirliyor ve geleneği yaratan kodları ve alışkanlıkları anlamlı hale getiriyordu. Öte yandan İslamiyet devletle toplum arasındaki otoriter bağı meşrulaştırdığı gibi, cemaatlerin iç yapılarında ve devlet mekanizmasının kendi içinde

ataerkil hiyerarşilerin yaşamasını mümkün kılıyor; cemaatlerden devlete uzanan enformel kanalları ayakta tutan bir ideolojik çerçeve sağlıyordu. Nihayet devletin bizatihi kendisinin varlığı ve tasarrufları da İslamın genel meşruiyet çerçevesine muhtaçtı.

Görüldüğü gibi İslamın farklı düzlemlerde farklı işlevleri sözkonusuydu. Bireysel boyutta bir inanç sistemi olan İslamiyet; cemaat içi alanda inancı kültürle bütünleştiriyor; öteki uçta devlet düzleminde bir ideoloji olarak işlev görürken, devlet-toplum ilişkisinde idoloji ve kültür içiçe geçiyordu. Diğer bir deyişle Osmanlı anlam dünyasında İslam, inancı hem bir kültür, hem de bir ideoloji olarak yaşatmakta ve devletin ideolojisiyle kişinin inancı arasındaki tamamlayıcılık kendi içinde tutarlı bir bütünsellik yaratmaktaydı. Bu sayede İslamdan kaynaklanan veya ona dayandırılan kültürel öğeler iki taraftan koruma altına alınmış, ezeli ve ebedi toplumsal nitelikler haline dönüşmüştü.

Laiklik kendini sürekli yeniden üreterek pekiştiren bu dünyayı parçaladı ve bunu en zayıf halkasından yaptı. Doğal olarak bu zayıf halka devletin kendisiydi; çünkü devlet, dinsel algılamayı taşıyan ataerkilliğin dışında alternatif bir zihniyeti yaşatabilen tek odaktı. Devletin toplum karşısında geçerli olan otoriter anlayışının bir benzerini millet veya lonca sisteminde de bulmak mümkündü; ama bu alanlardaki otoriterlik gücünü bizatihi kendine has bir nizam algılamasından değil, devletin gücünün topluma doğru 'yansımasından' almaktaydı. Üstelik Sünni/Hanefi İslamiyet anlayışı devletin otoriter yapısını meşrulaştırmakta ve ona özgürce kullanabileceği bir alan açmaktaydı. Böylece devlet toplumla ilişkisinde sahip olduğu yetki ve gücü, ayakta kalabilme amacıyla bu kez İslamın kendisine karşı kullanmak durumunda kaldı. Batıdan farklı olarak bu mücadele-

sinde devlet toplumsal kesimlerden çok az destek gördü, çünkü toplumsal zihniyetin beslendiği tek kaynak dindi. Bu nedenle devlet eliyle başlayan ve öncelikle devletin kendisine yönelik olan bir laikleşme yaşandı. Diğer bir deyişle devlet hareket alanının en geniş, gücünün en fazla ve mukavemetin en az olduğu alana yüklendi.

Bu anlayış devletin bekasını en önemli amaç olarak gören klasik devletçi görüşten de destek buldu. Devletin ayakta kalamadığı bir dünyada toplumun idamesi mümkün görülmüyordu; ve devletin ayakta kalması da 'modernleşmeye', diğer devletlere benzemeye bağlıydı. Dolayısıyla laiklik çarpıcı bir biçimde daha önce İslamiyete atfedilen role soyunmuş oldu. Devletin islami bir meşruiyet çerçevesi içinde güçlü olması ideali, devletin her koşulda güçlü kılınmasına dönüştü; ve laiklik bunu sağlayacak bir araç olarak algılandı. Ancak laikliğin bir düzenleme cihazı olma işlevi, aynı zamanda devleti ve yönetici kadroyu daha da bağımsız hale getirdi. Bu nedenle kısa bir zaman içinde laiklik devlet aktörleri için kendi göreli güçlerini yeniden üreten bir ideolojiye dönüştü ve bilinçli bir tercihle otoriter zihniyetin taşıyıcısı olarak kullanıldı.

Osmanlı modernleşmesi içinde laiklik ilk etapta iki işlev gördü. Birincisi devleti İslamın manevi kuşatmasından kurtararak, 'kendisi için' bir varlık haline getirdi. Bu andan itibaren devlet kendi eylem alanını ve yetki sınırlarını kendisi çizen, tasarruflarını meşru kılmak için toplumsal onaya ihtiyaç duymayan, dışa kapalı ve değişmeyen bir iç kadroya dayanan bir mekanizmaya dönüştü. İkinci olarak, laiklik devletin doğal nüfuz alanını genişletti ve onu doğrudan bireyle karşı karşıya getirdi. Devletle birey arasında yeralan cemaatlerin çözülmesiyle, bireyi kuşatan 'tampon' kurumlar ortadan kalkmış oldu; ve birey devlet karşısında koru-

masız kaldı. Böylece ataerkil yapıyı yıkarak bireyi özgürleştirdiği varsayılan laiklik, gerçekte otoriter zihniyetle beslendiği için bir denetleme ve baskı aracını ifade etti.

Bu çerçeve içinde Cumhuriyetle birlikte şematik olarak üç farklı laiklik talebi ortaya çıktı. Hepsi de otoriter zihniyeti benimsemesine karşın, laikliğin kamu sahasını yeniden tanımlayıcı işlevinin sınırlarını farklı çizdiler. Yaklaşımların en 'yumuşak' türü laikliğin devlet-toplum ilişkisinin önplana çıktığı alanlarda geçerli olmasını savundu. Her türlü kamu kuruluşları, yargı organları, üniversiteler ve hastaneler gibi yarı-resmi kurumlar bu tanımın içine giriyordu. Diğer bir yaklaşım laikliğin alanını sokağa, toplumsal yaşamın kendisine yaymaktaydı. Buna göre sadece devletle muhatap olunan noktalarda değil, 'toplum' anlamında kamuya açık yerlerde de laikliğe aykırı tercihler yansıtılamazdı. Laikliğin dine alternatif fonksiyonlar üstlenmesi nedeniyle, kamuya açık yerlerin başında gelen camiler için daha sistematik ve devleti doğrudan etkili kılan bir düzenleme gerekmekteydi. Böylece Diyanet İşleri vasıtasıyla dinsel kurumları ve etkileşimi kontrol altında tutacak, hatta yönlendirecek bir sistem kuruldu. Üçüncü anlayış ise laikliği özel alanın, yani evlerin içine kadar yaymayı hedefledi. Diğer bir deyişle, kamu sahasını azami sınırına kadar zorlamak ve devleti bu alanda tek yetkili merci haline getirmek bir 'çözüm' olarak önerildi. Böylece 'din ve vicdan özgürlüğü' anlamını tamamiyle yitiriyor, dinsel tercih ve talepler 'görünür dünyanın' dışına itilmiş oluyordu. Çünkü bu anlayışa göre din sadece kişinin iç dünyasında yer alması gereken bir olguydu ve dinsel tercihin beyanı bile dinin kamu sahasına çıkması anlamını taşıyordu. Bu sayede 'dinsel propagandanın' yasaklanmasının, daha önemlisi dinsel talep ve duyarlılığa sahip her türlü beyanın 'dinsel propagandaya' dahil edilmesinin yolu açılmış oldu.

Öte yandan dinsel tercihin kamu sahası dışı olduğunu vazeden devlet, otoriter laikliğin özelliği olarak vatandaşın bu tercihini kayıt altına almaktan ve vatandaşını takip altında tutmaktan vazgeçmedi. Buradaki varsayım, devletin toplumu ne derece zorlasa da, dinsel taleplerin kamu sahasına çıkmasını engelleyemeyeceği ve bu taleplerin siyasallaşmasına yönelik bir eğilimin varlığıydı. Bu yargısında devlet tamamen haklıydı, çünkü otoriter laiklik kendisini dinin karşısında tanımladığı sürece, devlet ideolojisine rakip bir toplumsal siyasallaşmanın dinsel kalıplar içinde yeşerme ihtimali doğaldı. Dolayısıyla devlet kendi anlayış ve tutumunun sonucu olarak dine siyasallaşma yolunu açtı; ve dinin siyasallaşmasını bahane ederek otoriter laikliğe daha da sarıldı. Böylece kendi öngörüsünü kendisi doğrulayarak toplum karşısındaki gücünü pekiştirdi, laik kesimi kendisine bağımlı hale getirirken, islami kesimi de sürekli bir tehdit altına aldı.

Söz konusu laiklik anlayışları aynı zaman döneminde değişik insanlar tarafından savunulduğu gibi, bazı dönemler belirli bir anlayışın egemenliğine tanık oldu. Devletin resmi ağızları ve laik kesimin fikri önderleri 'yumuşak' versiyonu savunur gözükürken; gerçekte hemen her zaman üçüncü anlayışa uygun bir laiklik uygulaması istendi. İslami duyarlılığı içeren taleplerin arkaplanda kaldığı sürelerde ikinci yaklaşımla yetinenler, bu taleplerin güçlenmesiyle birlikte 'total çözüme' yönelik önerilerini gündeme getirdiler.

Otoriter laikliğin bu kapsayıcı projesine karşın, dinin toplumsal yaşamdan silinmesi mümkün olmadı. Ancak İslamiyetin etkili olduğu dört düzlemden ikisinde, yani devletin meşruiyetinde ve devlet-toplum ilişkisinde laiklik egemen oldu. Bu alanlarda laiklik bir ideoloji olarak işlev görürken,

kendi yandaşlarını yaratma mekanizmalarıyla kültürel ve hatta inanç-benzeri niteliklere sahip oldu. Toplum içinde bir 'laik kesimin' doğması islami dünya içinde beklenmeyen bir yenilik olsa da, toplumsal açıdan yadırganmadı. Çünkü Osmanlı ataerkil sistemi zaten farklı 'inançlara' ve yaşam biçimlerine sahip toplulukları yanyana yaşatmaya alışıktı; ve nitekim 'modern' Türkiye'de de laik ve islami kesimler çok uzun süre birbirine 'değmeden' yaşadılar. İslami kesim devletin kendisini dinsel kuşatmanın dışına taşımasından da çok rahatsız olmadı; çünkü geçmiş birikiminde hem Sünni/Hanefi anlayışın devlete geniş yetki tanıyan yorumu, hem de Osmanlı devlet pratiği vardı. İslami kesim tarafından asıl hazmedilemeyen şey devlet-toplum ilişkisinde dinsel bağın ve kanalların kopmasıydı. Cemaate prestijini sağlayan, topluluğun kültürüyle zımni ideolojisini bütünleştiren alan buydu. Laiklik bu bütünlüğü bozdu, Sünni cemaati sıradanlaştırdı, alem içinde 'herhangi biri' konumuna düşürdü; ve asırlar boyu 'kendi devleti' tarafından yönetildiğine dair kabullerin geçerli olduğu bir anlam dünyasında, ilk kez bir yabancılaşma yaşandı. Nihayet laikliğin doğrudan özel alanı hedef aldığı noktalarda da doğal olarak güçlü bir islami tepki yükseldi. Kendi dinini 'bildiği gibi' yaşama özgürlüğünün kısıtlanması, anlaşılması ve kabullenilmesi çok güç bir durum olarak algılandı. Osmanlı anlam dünyası içinde en temel hak olan ve özellikle devlet tarafından teşvik edilen bir anlayışın tersine dönmesi, devletle toplum arasındaki mesafeyi açtığı gibi, bir çatışma ve güvensizlik ilişkisi yarattı.

&&&&&&&&&&&&&&&

Bu sosyopsikolojik ortamda islami kesim üç belirgin siyasi tavır geliştirdi. Bu tavırların her biri dine ve devlete bakışında diğerlerinden ayrılırken; Osmanlı'ya, Batıya veya ke-

malizme yaklaşımları da farklılaştı ve değişik toplum projelerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Bunlardan biri, Mısır'dan Hindistan'a yeralan İslam kuşağı içinde yakın geçmişte belirginleşen radikal akımların da etkisinde kalan, ancak kökleri Osmanlı modernleşmesine tepkilerde belirginleşen 'siyasal İslamdı' Türkiye'de yanlış olarak siyasal taleplere sahip olan veya siyasi eylemlere girişen tüm islami akımları içine alan bu tanım, gerçekte İslamın fundamentalist yani öze dönüşçü yorumlarına dayanan siyasi hareketler için kullanılmaktadır.

Türkiye'deki siyasal İslamı besleyen nedenlerin başında laikliğin özel alanı 'fethetmeye' yönelik kullanımının yarattığı tepkiler yer almaktadır. Modernleşme hareketinin sıradan insanların sıradan günlük hayatları içerisindeki din algılamalarını ve dinle içiçe geçmiş pratik dünyalarını sınırlamaya yönelik uygulamaları, özel alanın kıvrımları içinde 'uyumakta' olan İslamı ideolojik bir konuma yükseltmiştir. Diğer bir deyişle, laiklik bireylerin inanç dünyalarının ardında rakip ve 'tehlikeli' bir ideoloji algıladıkça; ve öte yandan da kendisini total bir dünya görüşü olarak sundukça, İslamın önünde bir ideoloji olma yolu açılmıştır. Buna karşılık Anadolu topraklarında İslamın kendi içinde yaygın bir heterojenliğe sahip olması, bu tepkinin dağınık ve gevşek bir yapı arzetmesine neden olmuştur. Dolayısıyla laikliğe karşı tepkide birleşen bakışlar, iş siyasi pozisyon almaya geldiğinde ayrımlaşmakta ve ülkenin siyasi atmosferinin etkisinde kalarak pragmatizme sapmakta; veya İslam içi ayrılıkların daha önemsendiği bir siyasi anlayış üremektedir.

Türkiye siyasetinde şu anki göreli güçsüzlüğüne karşın, siyasal İslamın ideolojik pozisyonu dünya siyasetindeki muhtemel gelişmelerin desteğiyle gelecekte kalıcı bir referans oluşturmaya adaydır. Laikliğin İslamı ideolojik bir ta-

vır olarak algılamasının temelinde bulunan Osmanlı'daki devletin meşruiyeti sorunu, siyasal İslamı da büyük ölçüde belirlemiştir. Çünkü devletin dinle ilişkisinde dinin açıkça ideolojik bir işlevi bulunmaktaydı ve modernleşme projesinin taşıyıcılarının birincil kaygusu bu işlevi ortadan kaldırmaktı. Bu nedenle temelini özel hayatın ve içsel dünyanın dinsel haklarında bulsa da, siyasal İslamın günümüz dünyasında en önemli kozu dini devlet katında da ideolojik olarak yeniden tanımlayacak bir siyaseti mümkün kılmasıdır. Böylece din devletle birey arasında bir bağ yaratmakta ve 'modern' vatandaşlık tanımına alternatif hale gelmektedir. Ayrıca bireyle devleti aynı bakış içine oturtan bu yaklaşım sayesinde, bireyler için devlet düzleminde bir siyasi tavır oluşturmak, yani tutarlı bir muhalefet çizgisi üretmek olanaklı olmaktadır. Çünkü kişisel anlam dünyalarının temelinde yeralan din, hiçbir değişikliğe gerek kalmadan, 'doğal' bir geçişle bir devlet teorisi olarak kullanılmaya hazır gözükmektedir.

İslama bu şekilde ikili bir işlev yüklenmesi ve bu iki işlevin iç tutarlılık bağıyla birbirine bağlanma zorunluluğu, dinin ideolojikleşmesinin sağlam dayanaklara oturmasını şart kılmıştır. Aksi halde ideolojik bir zayıflığın otomatik olarak dinde zayıflığı ima etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla dinin ideolojik işlev yüklendiği her durumda, çare temel kaynaklara ve referanslara dönmekte aranmıştır. Çünkü bu 'geriye doğru' giden arayış aynı zamanda bir arınma ve arındırma sürecidir. Diğer bir deyişle fundamentale yönelme sadece kişiyi daha 'saf' bir müslüman kılmakla kalmamakta, İslamın ideolojik işlevi de daha sağlamlaşmaktadır. Fundamentale yakınlaştıkça ezeli ve ebedi çözümlerin görünümleri önümüzde açılmakta, dünyevi pragmatizmin tuzakları sonucu yaşanan kaymalar 'yorumların' sorumluluğu altına girmektedir.

Siyasal İslamın tek bir referansa ve özellikle o referansın 'özüne' yönelmesi, sırtını evrensel olana dayama gereğini ifade eder. Bu durumda konjonktürel ve tarihsel tercih ve deneyimler ya birer 'sapma' olarak, ya da kendiliğinden süreçlerin yolaçtığı (dinsel açıdan eksik veya yanlış) eklemleşmeler olarak anlaşılır. Dolayısıyla siyasal İslamın Osmanlı'daki uygulamalara ve genelde geleneğe karşı tavrı olumsuzdur. Çünkü gelenek bizatihi bir eklemleşmedir ve dinin esasından uzaklaşılmış olunduğunu işaret eder. Osmanlı'da ise gelenek devletin damgasını taşımakta, yani 'yabancı' bir zihniyetle bütünleşmektedir. Devletin otoriter anlayışı dinsel algılama ve davranış kalıplarının içine nüfuz ederek, onları gerçek anlamlarından uzaklaştırmakta ve dinsel görünüm altında la-dini bir yorum yerleşmektedir. Bu nedenle siyasal İslam açısından ne Osmanlı deneyimi, ne de tarihsel gelenekler 'doğru' bir toplumsal yaşam için model oluşturamazlar.

Eğer Osmanlı etkilerini üzerimizden ayıklamamız gereken bir kültürse, Batı tamamen karşımıza almamız gereken bir düşmandır. Siyasal İslamın bu tavrının altında Hristiyanlıkla İslamiyet arasındaki çatışmanın nüveleri bulunsa da, kuramsal açıdan asıl neden Batının ilahi referanslardan uzaklaşmış ve bir anlamda 'Şeytanın' aracı haline gelmiş olarak algılanmasıdır. Çünkü özellikle Aydınlanmayla birlikte Batı tevhid ilkesini kıran, onu işlevsiz ve anlamsız hale getiren bir sürece girmiştir. Batının bu şekilde değerlendirilmesinin uzantısı olarak, orada yaşanan ve sonradan çevre ülkelere 'empoze' edilen modernleşme adımları, bu ülkelerdeki din/toplum birlikteliğini parçalayan bir unsur olarak mahküm edilmektedir. Çatışmacı bir kültürle relativizmi birleştiren modernizm, bir yandan ilahi referansın yıpranarak 'herhangi bir' kaynak haline gelmesine neden olmuş; öte yandan bir üst referansın yokluğu nedeniyle, farklı yakla-

şımları dünyevi bir çatışma ve güç arayışı ortamına sürüklemiştir.

Siyasal İslamın bu bakış tarzı, islami dünyadan gelmesine karşın modernizmi tercih etmiş olanlar karşısında daha da şiddetlenmektedir. Bir tür 'hain' konumuna giren bu kişi ve ideolojiler, toplumla din arasındaki öncelikli engellerdir. Bu açıdan siyasal İslamın birincil hedefi kemalizm ve onun taşıyıcısı olan laikliktir. Kemalizm uzlaşılması mümkün ve caiz olmayan bir zıt kutup olarak algılanmaktadır. Çünkü kemalizm ataerkil anlam dünyasını tahrib ederek yerine dünyevi iktidarın tahakkümü sayesinde günahı 'normalleştiren' bir düzen kuran siyasi çizginin vardığı tepe noktadır. Dolayısıyla siyasal İslamın takipçileri için Türkiye'deki resmi ideolojiyi kabullenmek mümkün değildir. Bu ideolojinin laiklik ayağı tümüyle reddedildiği gibi, milliyetçilik ayağı da bir 'saptırma' olarak görülmektedir. Milliyetçilik temelde etnik kimliği, siyasal/toplumsal düzlemde de 'ulus' kavramını önplana çıkararak ümmet içinde nifak yaratmakta, sahte ayrımlara ve dolayısıyla bölünmelere neden olmaktadır. Bu açıdan özellikle sosyalist, yani 'dinsiz' dünyanın çökmesinden ve Batıda bir 'inanca dönüş' eğiliminin başlamasından sonra, siyasal İslamın gelecekteki esas rakibi milliyetçilik olacaktır; çünkü bu hedef çok daha yakın ve tehditkardır. Ne var ki otoriter ve ataerkil zihniyetlerin asırlar boyu içiçe yaşayarak birbirini bütünlemesi, siyasal İslamcılarda bile devletin 'dokunulmazlığına' dair bir kabullenme yaratmış; ve siyasi söylem arkadaki büyük hedef, yani Batı üzerinde kalmıştır.

Ancak bu noktada devletle devletçilik arasındaki ayrım çizgisi belirleyici olmakta ve devleti feda etmeden resmi ideolojinin devletçilik anlayışına karşı çıkılabilmektedir. Devletçilik islami cemaati zulüm altına alan, ona bünyesinin

kabullenmesi mümkün olmayan normlar koyan, kişinin özel hayatına sınır tanımazcasına müdahale eden anlayışın adı olarak tarif edilmektedir. Bu nedenle siyasal İslamın takipçilerinin hayalindeki toplum projesinde devletin 'asli görevlerine' dönmesi, devlet-toplum ilişkisinde tahakkümün kalkması gibi bugün bütün Batının paylaştığı tercihler görülmektedir. Diğer bir deyişle fundamentalden hareketle pozisyon oluştururken Batı karşıtlığını ek bir avantaj olarak kullanan siyasal İslam, kendi devletiyle karşı karşıya kaldığında 'Batılı' bir düzen aramaktadır. Ne var ki böylesi açık bir çelişkiyi taşımanın zorluğu nedeniyle; islami referanslarda bir devlet modeli olmamasına rağmen, Batılı uygulamaların gerçekte İslamda da bulunduğu, hatta İslamdan alınmış olduğu savı bir ideolojik 'destek' olarak kullanılmaktadır.

Öte yandan dinin ideolojik işlevine dayanıldığı için, siyasal İslamın esas güçlü olduğu yer kişisel anlam dünyalarıdır ve toplumsal yaşam konusunda da geçerli bir model üretilememektedir. Göründüğü kadarıyla toplumsal yapıyla ilgili tüm önermeler bir şekilde salt ataerkil zihniyete dönüş içinde aranmaktadır. Buna göre birbirine karışmayan ve ilişmeyen cemaatlerin 'kendi bildikleri gibi' yaşamalarına izin veren bir ortam hayal edilmekte, ancak bu düzenin nasıl sağlanabileceği, hangi karar yöntemlerinin kullanılacağı es geçilmektedir. Çünkü seçilen yöntem varılacak sonucun temel niteliklerini de belirler; ve ataerkil bir nihai düzen için ataerkil bir değişim süreci gerekir. Ne var ki günümüzün dünyasında ataerkil karar mekanizmalarının asli özelliği olan rehberliğe dayalı hiyerarşik kararların bizzat müslümanlar tarafından kabul edilmesi bile olanaksız gözükmektedir. Bunun sonucunda siyasal İslam anlayışı çerçevesinde oluşturulmuş olan toplum modelleri; kamu sahaları olmayan, mümkün olduğunca her şeyin cemaat kontrolü

altında yarı-özel bir alana taşındığı modellerdir. Bu ise Osmanlı toplumsal yapısının bir izdüşümüdür. Bir kez daha bu tür yaşama modellerinin temel referanslarda bulunduğu iddia edilse de; siyasal İslam şiddetle reddettiği gelenekçi yapıyı kendi eliyle yeniden üretmek ve sanki yeni birşeymiş gibi lanse etmek zorunda kalmaktadır.

Nihayet birey düzleminde de siyasal İslam benzer bir ikilemle karşı karşıyadır. Laikliğin ve ulus-devlet anlayışının yaratmış olduğu homojenizasyona karşı çıkan bu yaklaşım, sonuçta kendi eliyle farklı bir homojenizasyonun yolunu açmaktadır. İslamı dünyevi ideolojilerden, gelenekten ve 'doğru olmayan' yorumlardan temizleyerek fundamental olana doğru giden arayış; zımnen İslamın tek bir doğru yorumu olduğunu da söylemiş olmaktadır. Doğal olarak dinin kendi içinden bakıldığında bir fundamentalist için bu anlayış geçerlidir; çünkü aksi halde dinin birden fazla aynı ölçüde geçerli yorumu olabileceğini, daha vahimi bu yorumların mukayese dahi edilemeyeceğini kabul etmesi gerekir. Bu ise 'fundamental' olanın tesbit edilemeyeceğini ifade eder ve siyasal İslamın pozisyonunu olanaksız kılar. Ancak dinin tek bir doğru yorumu olsa bile, ikilemden kurtuluş mümkün değildir; çünkü bu yorumun kimin tarafından bilindiği bilinmemektedir. Dolayısıyla bir fundamentalistin sırf fundamentalist olduğu için fundamental olanın doğru yorumunu bilme iddiası geçersizdir. Bu tür bir 'üst bilgi' ancak sıradan insanla ilahi olan arasında yer aldığı varsayılan kişiler için geçerli olabilir ve sadece o kişinin takipçileri tarafından anlamlı bulunabilir. Böylece tüm dinlerin klasik ataerkil yapısına geri dönülmüş olur ve herhangi bir yorum üzerinde görüş birliği olanaklı olmaktan çıkar.

Sonuç olarak siyasal İslam her düzlemde ikilemli söylemlere sahiptir ve bu nedenle operasyonel modeller kurama-

makta, var olan düzenin genel siyaseti içinde ufalanmaktadır. Devlet modelinde eleştirdiği Batıyı örnek almakta, toplum modelinde Osmanlı'ya yakınlaşmakta, birey modelinde ise epistemolojik olarak olanaksız bir pozisyon oluşturmaktadır. Öte yandan devletten bireye giden çizgide özgürlükçülüğü savunurken, bireyin din yorumunda çoğulculuk içeren durumlardan tedirgin olmaktadır. Ancak aynı pozisyon dinsel algılamaya dayalı ve onunla sınırlı bir etik yaratma; ve kişiyi din yoluyla devlete bağlama açısından rakipsiz gözükmektedir. Bu ise onun güçlü tarafıdır ve siyasal İslamın bir referans olarak yaşamasını mümkün kılmaktadır.

&&&&&&&&&&&&&

Modernleşme sürecindeki Türkiye'nin islami duyarlılıklar çerçevesinde ürettiği ikinci siyasi damar, genelde cemaatlerin modern dünya koşulları karşısında geçirdikleri dönüşümle ilişkilidir. Ancak bu dönüşümün temelinde de laiklikle gelen yeni düzenin yarattığı tahribat ve islami kesimlerin kendi 'özlerini' kaybetmeden bu düzene uyum sağlama çabaları yatar. Siyasal İslamın kişisel anlam dünyalarının zedelenmesine duyulan tepkiye dayanmasına paralel biçimde, cemaatçi İslam da devletle toplum arasındaki 'uyumun' ve bütünleşmenin zedelenmesine olan tepkiye yaslanmaktadır. Osmanlı düzen anlayışı bir yandan devleti total bir varlık olarak toplumun dışında ve üstünde tutmuş; ancak aynı zamanda cemaatlerle, onların önderlerini devlet memuru haline getirerek doğrudan bağlar kurmuştu. İlave olarak cemaatler arası hiyerarşi de bu bağların farklı statüleri sayesinde devlet katına yansımaktaydı. Dolayısıyla Sünni/Hanefi cemaatin toplumsal hiyerarşideki imtiyazlı konumu izdüşümünü devlette de bulmaktaydı. Devletin islami bir meşruiyet çerçevesi içinde çalışması bu bağı pekiş-

tirmekte ve Sünni/Hanefi cemaatin imtiyazlı konumunu 'doğal' hale getirmekteydi.

Bu ilişki sisteminin önemli sonuçlarından biri Sünni/Hanefi cemaatin kendi anlam dünyasında devletin menfaatiyle cemaatin menfaatini birleştirmesi, devletin cemaat taleplerini kollamasını doğal bir beklenti haline getirmesiydi. Bunu tamamlar bir şekilde devlet cemaat önderinde cisimleşmekte, devletin otoritesi bu kişilerde somutlaşmaktaydı. Böylece otoriter ve ataerkil zihniyetlerin tek bir kişide bütünleşmesini sağlayan işlevsel bir model üretilmiş oldu. Sünni/Hanefi cemaat içinde yerel düzeyde farklı alt cemaatler oluşsa da, bunların önderleri kendilerini devletle manevi bir bağ içinde hissettiler; ve alt cemaatlerin mensupları kendi 'özgür iradeleriyle' manevi rehberlerinin peşinden giderken, o rehberin şahsında devleti de buldular. Dolayısıyla Sünni/Hanefi toplulukla devlet arasında zımni bir paylaşma zemini oluştu. Devlet cemaat önderlerinin ataerkil nüfuzundan yararlanarak İslamı toplumu yönetmek üzere kullanılacak bir cihaz haline getirdi. Cemaat önderleri ise devletin otoritesini kendi üstlerine alarak cemaat taleplerinin gerçekleşmesini mümkün kılacak kanalları açtılar.

Laiklik bu sistemi hem mekanizma hem de anlam dünyası düzeyinde yıktı. Toplumsal yapıdaki hiyerarşi ve Sünni/Hanefi cemaatin imtiyazlı konumu ortadan kalktığı gibi, devletle topluluk arasındaki geçişliliğin somut taşıyıcıları olan cemaat önderlerinin nüfuzu ve hareket alanları hem hukuksal olarak, hem de somut baskı yöntemleriyle kırıldı. Öte yandan devlet islami meşruiyet anlayışını reddetmiş, cemaatle arasındaki manevi bağı koparmıştı. Cemaat üyeleri açısından da devletin kime ve neye hizmet ettiği belirsiz hale gelmiş; asırların oluşturduğu bir alışkanlığın sonrasında devletle bir yabancılaşma ve buna koşut olarak ce-

maatsal bir içe kapanma yaşanmaya başlanmıştı. Cemaatçi İslam bu koşullar altında ortaya çıktı ve esas olarak geçmişi yeniden tesis etmeye, diğer bir deyişle devletle Sünni/Hanefi cemaat arasında eski ilişki düzlemini yeniden yaratmaya yöneldi. Diğer bir deyişle cemaatçi İslam devleti yeniden 'bu cemaatin' devleti haline getirmeyi hedeflerken, cemaati de devletin sadık ve uyumlu bendesi olarak yeniden tanımladı. Doğal olarak bu uyum kendiliğinden oluşacak ve cemaati her türlü devlete biat ettirecek bir kabullenmeyi ifade etmiyordu. Dolayısıyla cemaatçi İslamın taşıyıcıları iki temel politika izlediler: Bir yandan devleti bizatihi olumlu ve vazgeçilmez bir varlık olarak dokunulmaz ve kutsal hale getirirken, aynı zamanda halen var olan devletin 'kendini düzeltmesini' sağlamak üzere ilişki kanallarını zorladılar. Öte yandan hem devlet 'adına' gözüken veya cemaatle devleti bütünleştiren kamusal faaliyetlere soyundular ve modern kurumsal yapıyı kullandılar; hem de bizzat devletin 'içine' girerek oradaki zihni yapılanmayı daha 'islami' hale getirmeye çalıştılar.

Sünni/Hanefi cemaatin toplum içindeki ve devlet nezdindeki eski konumunu yeniden kazanma siyaseti, İslamın da yaşayan ve günlük anlamıyla işlevsel olan özellikleriyle tanımlanmasına neden oldu. Çünkü esas olan bireysel bir iç dünya derinliği veya zenginliği değil, cemaatin kendini yeniden üretebilmesiydi. Ancak cemaatin ortak paydası islami kimliğiydi ve bu kimlik bütünlüğü sağlayan vazgeçilmez unsurdu. Dolayısıyla oluşacak siyasetin islami referansların dışında var olabilmesi mümkün değildi. Bu ikilemin çözümü geçmişteki cemaatsal otorite ilişkisi içinde oldu: Ataerkil ve otoriter zihniyetlerin liderlik avantajlarını kendi şahıslarında birleştiren cemaat önderleri, islami duyarlılığın yoğun olarak yaşandığı referans odakları haline geldiler. Cemaat üyeleri ise önderleriyle olan bağları saye-

sinde islami yoğunluktan nasiplenmiş oldular. Böylece önderlerin cemaatler üzerindeki nüfuzu daha da arttı, çünkü önderler ilahi kaynaklarla dünyevi yaşam arasındaki bütünlüğü sağlayan yegane referanslardı. Bu referansın yerleşik ve sistematik hale gelmesi sürecine paralel olarak, otoriter zihniyetin etki alanı genişledi, önderlerle cemaat üyeleri arasındaki mesafe açıldı ve önderler dünyevi siyasetin de tek meşru kaynağı haline geldi.

Bu yapılanmayı tamamlamak üzere belirgin bir din anlayışı oluştu. Cemaat içi düzenin ve cemaatin bir bütün olarak taleplerinin öncelikli olması, dini kültürle özdeşleştirdi veya dini kültürün 'içinden' algılayan bir yorum yarattı. Böylece İslam tarihsel olarak oluşmuş, yaşandığı biçimiyle korunması gereken bir inanç sistemi olarak tanımlanmış oldu. Aynı nedenlerle dinin fundamentale ilişkin yanı değil, ahlak üreten boyutu önemsendi. İslamın batıni yorumları ve bu bakışın yolaçtığı meseleler, önderlerin vazettiği ahlaki mesellerin ardına gizlendi. Dolayısıyla dünyanın daha dinsel bir anlam çerçevesi içinde algılanması ve 'bir müslüman olarak' modern dünyaya adapte olunması mümkün hale gelirken; dinin kendisi de dünyevileşmiş oldu. 'İslamı yaşamakla', 'modern dünyayı yaşamanın' bütünleşebildiği bu anlayış; tarihsel mirası reddetmek zorunda kalmadığı gibi, Batı modernizmini ve Cumhuriyetin resmi ideolojisini de benimsemekte güçlük çekmedi.

Osmanlı tarihsel mirası zaten cemaatçi İslamın güç aldığı temel kaynaktı ve Sünni/Hanefi cemaatin devlet politikasında etkili olabilmesinin meşruiyeti burada yatmaktaydı. Bu noktada dinin 'yaşandığı gibi' yeniden üretilmesiyle Osmanlıdaki devlet-cemaat ilişkisinin kendine has özellikleri biraraya geldi. Çünkü her iki alan da gelenekleri temel kabul eden anlayışın üzerine oturmaktaydı. Dolayısıyla cema-

atçi İslamın hedefi hem cemaatin dinsel kanallar üzerinde yeniden üretilmesinde, hem de cemaatle devlet arasında ortak değerlere dayanan bir platform oluşturulmasında geleneklerin canlandırılmasıydı. Diğer bir deyişle cemaatçi İslam günümüzün dünyasında, bu dünyanın sorunları ve imkanları dahilinde; geçmişin ilişki ve güç dengesini kurmaya yöneldi.

Temel referans olan İslamiyetin kültür ve gelenek çerçevesinde algılanması ve bu geleneğin dünyayla etkileşim içinde değişebilirliği; modern dünyayı bir 'rakip' olmaktan çıkararak, teknik bir uyum yeteneği sergileyerek altedilmesi gereken 'nötr' bir durumsal mesele haline getirdi. Cemaatçi İslamın dayandığı anlam dünyası Batıyı neredeyse tüm zihniyetsel özelliklerinden arındırarak bir 'teknik gelişme safhasına', modernleşmeyi ise bu teknik gelişmelerin benimsenip hazmedilmesi sürecine indirgedi. Diğer bir deyişle cemaatçi İslam klasik pozitivist çizginin takipçisi oldu. Osmanlı sisteminde ataerkil ve otoriter zihniyetlerin buluşma noktalarından biri olan Sünni/Hanefi cemaatla devlet arasındaki ilişkiler; modern dünya bağlamında ataerkilliği gelenekte arayarak, devletin geçirmiş olduğu pozitivist dönüşümü de otoriter bakış içinde özümseyerek yeniden kurulmaya çalışıldı. Geçmişte devletin mutlakiyetçi tutumunda ve toplum üstü konumunda somutlaşan otoriter zihniyet; şimdi dünyayı 'fethetmeye' yönelik bir devlet-cemaat birlikteliğinde aranmaya başlandı.

Bu birliktelik arayışını mümkün kılan ise cemaatçi İslamın Cumhuriyetin resmi ideolojisini de taşımaya hazır olması ve devlette yapılan reformların temelde cemaatle bağların değişmesine neden olmadığı kabulüydü. Bu görüşü destekleyen iki gerçek vardı: Birincisi zihniyet açısından devlet hemen hiç değişmemiş, İmparatorluktan Cumhuriyete

geçiş ideolojik bir süreklilik arzetmişti. İkincisi cemaat de değişim içindeydi ve devletin ideolojik koruması altındaki 'modern' yaşam biçimine geçişi yadırgaması için bir neden yoktu. Ne var ki gerçekte devlet dinsel duyarlılığı bir yönüyle taşıyan tüm yaklaşımları mahkûm etmekteydi ve cemaatçi bir siyasete tahammülü yoktu. Böylece ortaya iki yönlü bir çatışma modeli çıktı: Yüzeyde cemaatçi İslamın taşıyıcıları resmi devlet politikalarını destekler ve 'ortak düşmana' karşı onun yanında yer alırlarken; bu alanda onları kullanan devlet, cemaatin devlet mekanizmasına sızma gayretlerinden de son derece rahatsız oldu. Diğer bir deyişle ortaya hedef birlikteliği içinde bir 'ideal' devlet/toplum bütünlüğü çıkmadı; aksine birbirine karşılıklı olarak kullanma mantığı içinde bakan odaklar ve bunların karmaşık, 'çok-dilli' siyasetleri oluştu. İkinci olarak cemaatçi siyasetin devlet tahayyülü bu siyasi pozisyonu içerden yıpratan bir özellik haline geldi. Gerçekliğin hayale uygun çıkmaması ve devletin katı laik bir konuma saplanıp kalması, bir yandan cemaatlerin devleti 'içten fethetmek' üzere tamamen dünyevi anlamda bir siyasete kaymasına yolaçtı; öte yandan da cemaatçi bakışın en temel kabullerinden biri gibi gözüken 'devletin doğal meşruluğu' sorgulanmaya başlandı.

Dolayısıyla cemaatçi İslam ahlaki ve ideolojik bir krize işaret edebilecek bir durumu kendi eliyle beslemiş oldu. Çünkü devlete ilişkin kabullerin geçerli olmaması nedeniyle yaşanan sıkışma, her şeyden önce ahlakın siyasetten ayrılmasını gerektirdi. Tüm dinsel metaforlarını ahlak üzerine kuran bir yaklaşım, sonuçta ahlakı kenara itip sistematik bir güç siyaseti yapmak durumunda kaldı. Bunun yaratacağı manevi tahribat ise, ahlaki arayışın bireysel düzeyde ve esas olarak önderlerin kendi hayatlarında aranmasına yolaçtı. Böylece cemaat önderleri daha da arınarak ahlaki

semboller haline geldiler. Ne var ki bu sembolleşmenin işlevlerinden biri de cemaatin püritan bir ahlaki kabuk altına alınması ve siyasetinin hem gizlenmesi hem de meşrulaşmasıydı. Öte yandan cemaatsal İslamın dinsel referansa mahkûm olması nedeniyle, ahlaki çatlama aynı zamanda ideolojik bir krizin de ifadesiydi. Çünkü somut siyasetin dinamiği, cemaatçi İslam anlayışını İslami referansından uzaklaştırma tehlikesi taşımaktaydı. Diğer bir deyişle bu siyasetin dayandığı temeller iki farklı yerden, ancak aynı anda çatlak vermekteydi: Devlet 'varsayılan devlet' olmadığı için, siyasetin ona adapte edilmesi dinsel anlam dünyasında taşınması zor sonuçlar yaratıyor; salt dinsel referanslar dahilinde topluma yönelik çalışmalarla yetinilmesi ise etkili bir siyaseti engelliyordu.

Dolayısıyla cemaatleri devlete bağlayacak, ancak bunu dolaylı olarak yapacak bir ideolojik eksen gerekmekteydi; öyle ki hem cemaatler kendilerine devletin yanında ve içinde yer bulabilsinler, hem de devletin tepkisi çekilmesin. Bu nedenle bir yandan devletle cemaatler arasındaki gizli çatışma sürerken, cemaatçi İslam kendisini resmi ideolojinin yanına yerleştirecek bir diğer faaliyet alanı buldu. Bu alan yurt dışına yönelik hizmetlerle belirlendi ve arka planını milliyetçilik ilkesi oluşturdu. Doğal olarak bu milliyetçilik anlayışı devletin resmi tanımına kıyasla çok daha yumuşaktı, ama işlev olarak devletçiliği destekleyen bir çizgiye oturdu ve böylece devlet-cemaat bütünleşmesine yönelik yeni bir ayak yarattı. Yurt dışı hizmet anlayışı, hele bu hizmetin neredeyse hiç islami öğe içermemesi laik devleti paralize etti. Çünkü bu hizmetler açıkça Türkiye devletinin nüfuzunun yaygınlaştırılmasına yönelikti. Ne var ki devletin yapamadığı eylemlerin cemaatler tarafından yapılması, ister istemez o cemaatlerin yurt dışında devlet-benzeri bir rol üstlenmelerinin, yani devletin parçası haline gelmelerinin ifadesiydi.

Cemaatçi İslam laiklik konusunda da devlet karşıtı bir tutum izlemedi ve otoriter laikliğin 'yumuşak' versiyonunu benimsedi. Dinin bireysel ahlak ve toplumsal kültür olarak anlaşılması, devletle toplumun karşı karşıya geldiği noktada oluşan kamu sahasının 'temizlenmesini' nisbeten kabul edilebilir kıldı. Bu siyasetin sözcüleri 'dinin siyasete alet edilmesine' karşı çıktılar ve fundamentale yönelik arayışları da 'aydınlanmacı' bir anlayışla mahkûm ettiler. Dolayısıyla bugün için cemaatçi İslamın Türkiye'deki resmi ideolojik tavrı desteklediğini; ve bunu yumuşatırken kendisine de devlet içinde bir kanal açtığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Öte yandan günümüzün Türkiye'sinde devletle toplum arasında açık bir uyumsuzluk, hatta bir çatışma yaşanmakta; bu nedenle devletin resmi tavrının desteklenmesi bu kez de cemaatleri toplumun genelinden soyutlayabilecek bir sürece işaret etmektedir. Bu nedenle devletin yumuşatılmasının yanında, toplum karşısındaki tavrın da yumuşatılması ve toplumsal bütünlüğü koruyucu bir model geliştirilmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle hem resmi ideolojinin sınırları içinde kalan, hem geleneğe malolmuş islami duyarlılıkları kendisine temel alan, hem de 'milli' menfaatlere uygun toplumsal çözümler üretebilen bir model. Bu doğrultuda kayda değer bir önerme bulunmasa da, son dönemlerde çok yaygın olarak kullanılan 'hoşgörü' kavramı bir ipucu sağlamaktadır. Bireysel düzlemde bu kavram kişilere inanma ve inancı istedikleri gibi anlama özgürlüğü getirmekte; ahlaki kodlara uyulduğu sürece dinin iç alanına ilişkin meseleleri dışarda bırakmaktadır. Böylece ataerkil anlam dünyasıyla bir tür 'protestan' relativist anlayış bütünleşmiş olmaktadır. Bu yaklaşım resmi ideolojinin laiklik tanımına da yaklaşmakta ve bu tür bir laikliğin uygulanabilirliğini artırmaktadır. Toplumsal düzlemde ise 'hoşgörü'

kavramı toplumsal taleplerin bireysel düzeyde ele alınarak kuşatılmasını ve cemaatler arası çok yönlü diyalog kurulmasını içermektedir. Bu çabanın sağlayacağı işlev ülke içindeki çeşitliliğin çatışmacı değil, birbirini tamamlayıcı bir bütünlüğe ulaşması; ancak bu arada devleti zorlayan taleplerin törpülenerek giderilmesidir.

Dolayısıyla cemaatçi İslamın esası sadece devletin değil, toplumsal taleplerin de yumuşatılmasıdır. Hedef bir yandan devleti ve otoriter anlayışı korurken, öte yandan da toplumu ve içsel bir ataerkil hiyerarşiyi yaşatmaktır. Bunun anlamı Sünni/Hanefi topluluğun bu kendine özgü cemaatlerinin devletle toplumu birbirine bağlayan birer 'tampon', yani siyasal ve toplumsal merkez haline gelmeleridir. Ne var ki toplumsal barışın sağlanması açısından olumlu olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşım, aynı anda toplumsal çatışmanın kalıcılığına da katkıda bulunmaktadır. Çünkü barışı ve uzlaşmayı hakiki bir diyalogda, yani tarafların birbirlerinin farklılıklarını yaşatmayı kabul ettikleri ve bu amaçla iknaya dayalı çözüm arayışları içine girdikleri bir süreçte değil; devletin tercihlerini yansıtan önkoşullar altında bir 'sulandırma' çabasında aramaktadır. Bu ise zaten toplumsal uzlaşmanın yerleştirilememesinin sorumlusu olan devlet zihniyetinin pekişmesi ve sorunların çözümsüzlük temelinde sabitleşmesi demektir.

Sonuçta hem İslamı, hem gelenekleri, hem moderniteyi, hem de devlet ideolojisini birleştirerek 'gerçekçi' bir orta yol yaratmış gibi gözüken cemaatçi İslam gerçekte olanaksız bir projenin peşindedir. Çünkü bütünleştirmeye çalıştığı unsurların hiçbirini tam olarak kapsayamamakta, yaratılan eklektik yapı var olan düzenin ve zihniyetin kendisini sürdürmesine hizmet etmektedir. Ataerkil ve otoriter zihniyetlerce beslenen siyasi pozisyon eylem olanaklarının çe-

kiciliği karşısında İslamı dünyevileştirmekte, moderniteyi bir teknikler manzumesine indirgemekte, daha 'yumuşak' bir devlet-toplum ilişkisi sağlamak uğruna otoriter zihniyeti kalıcı hale getirmektedir. Öte yandan İslamın dünyevileşmesi ve modernitenin zihni dönüşümü dışlayan bir şekilde algılanması zaten resmi ideolojinin kabulleri arasındadır; ve dolayısıyla cemaatçi İslamın nihai işlevi toplum 'karşısında' devlet yandaşlığını ima etmektedir. Doğal olarak cemaatçi İslamla devlet arasındaki geçişlilik iki yönlüdür ve devletin zaman içinde toplumsal taleplere doğru bir açılım gösterebileceği öne sürülebilir. Ancak kullanılan siyasi araçlar varılacak amaçların niteliğini belirler; ve cemaatçi İslamın bugün kullandığı araçların, varsayılan hedeflerden ziyade devletçi zihniyete hizmet etme ihtimali daha yüksektir.

&&&&&&&&&&&&&&&

Otoriter laikliğin taşıdığı modernleşme projesi ataerkil anlam dünyasını kırarken, islami duyarlılıkları temel alan yaşam biçimini ve tercihleri de kamu sahasının dışına itmişti. Ancak dünya konjonktürünün İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişmesi ve liberal demokrasi mekanizmasının ithali sözkonusu olunca, devletle toplumsal kesimler arasında daha esnek ilişkiler kurulması ve halkın taleplerini gözönüne alan politikalara prim verilmesi kaçınılmaz oldu. Böylece islami kesimin önünde de yeni bir yol açıldı: Var olan sistemin siyaset kanallarını ve usüllerini kabul ederek islami talepleri yeniden kamu sahasına taşıyabilecek bir siyaset oluşturmak. Bu yeni olanak islami kesimi popülist bir siyaset çerçevesinda kendi içinde örgütlenmeye teşvik etti ve 'oyunun kurallarına' razı bir partileşme süreci yaşandı. Kurulan partilerin ikili bir amacı vardı: Bir yandan seçim mekanizması ve devlet olanakları kullanılarak islami kesimin iktisadi ve sosyal taleplerinin karşılanması hedefleni-

yor; öte yandan devlet zihniyetinin dayandığı 'laik' anlam dünyası içinde 'gedikler' açılması isteniyordu.

Ne var ki bu ikili amaç içsel bir çelişki de yaratmaktaydı. Çünkü popülist imkanların artırılmasına yönelik istek ve çabalar devlet eliyle toparlanabilecek rantın genişletilmesini, bu ise devletin toplum karşısında daha güçlü hale getirilmesini ifade ediyordu. Gerçi popülist İslamın Osmanlı tarihsel mirasının sonucu olarak otoriter devlete kategorik bir itirazı yoktu; ama Cumhuriyetin devleti farklı bir ideolojik çerçeveye sahipti ve devletin toplum karşısında güçlü kılınması ister istemez devletin resmi ideolojisinin de pekişmesi demekti. Böylece popülist İslam başarılı oldukça taşınması zorlaşan bir siyasi çizgiye girdi. Nitekim küçük kaldığı sürece 'hoşgörüyle' karşılanan hareket, büyüdükçe devlet nezdinde tahammül edilmez hale geldi. Diğer bir deyişle, popülist İslamın siyaset anlayışı devletin dönüşmesi değil, katılaşması sonucunu yarattı ve bu katılık bizzat kendisine karşı kullanıldı.

Öte yandan aynı süreç popülist İslamın ikili hedefinin birlikte yaşatılamayacağının da habercisiydi. Devlet kanallarının kullanılması yoluyla islami taleplerin önünün açılmasının maliyeti, devletin 'islamileştirilmesi' projesi pahasına olmaktaydı. Buna karşılık devletin islami duyarlılıkları da kuşatan bir yapıya kavuşturulması, tamamen farklı bir siyasi çizgiyi, yani klasik devletçi popülizmin terkedilmesini ima ediyordu. Bu ise kurulmuş olan partinin varlık nedenine karşıydı. Dolayısıyla popülist İslamın son dönemdeki taşıyıcısı olan Refah Partisi, iki farklı amacın muğlak birlikteliğinin sonucu olan ikileme mahkûm oldu. İslami duyarlılıklara dayalı, ancak kendi içinde çeşitlilikler içeren talepleri tek başına temsil etme şansını yakalayan RP bu talepler üzerinde bir siyasi şemsiye oluşturarak sürekli bir büyüme

sürecine girdi. Ne var ki bu büyümenin bir iktidar olanağını ifade etmesiyle birlikte RP'nin önüne farklı eylem yolları çıktı ve parti ideolojik bir tercihe zorlandı. Daha doğal olanı varlık nedeni doğrultusunda bir çizginin takibiydi ve böylece iktidar olanaklarının kullanılması uğruna RP otoriter devletin içsel yapısını destekleyen bir konuma sürüklendi.

Pratik siyasetin gereklerinin baskısı altında yaşanan gelişmeler, RP'nin siyasi şemsiyesinde de izdüşümünü buldu ve partinin destekçileri arasında çatlaklar ortaya çıktı. 'İlkeli' bir siyaset bekleyenlerin yaşadığı hayal kırıklığıyla, parti tabanında destek bulan bir meşruiyet sorgulaması başladı. Ne var ki bu eleştiri mekanizmasının su yüzüne çıkması sözkonusu olmadı; çünkü hem partililerin, hem de genelde islami kesimin karşısında çok daha hayati bir sorun, yani devletin tüm islami talepleri ve çeşitliliği tek bir kaba sokarak siyasetten tecrid etme politikası vardı. Bu durum eleştirilerin sınırlı ve yumuşak kalmasına neden olarak RP'nin yıpranmasını önledi. Diğer bir deyişle devletin RP kabuğu altında islami kesimin tümünü mahkûm etme stratejisi, RP'nin güçlenmesi ve islami kesim tarafından 'koruma altına' alınmasıyla sonuçlandı. Öte yandan bu durum devlet adına bir 'hata' teşkil etmemekteydi, çünkü devlet islami kesimi tek bir kurumsal yapıya mahkûm ederse 'laik Cumhuriyetin' önündeki 'tehlikeyi' o denli abartabiliyor ve böylece daha 'güçlü' bir devlete olan ihtiyacı toplumun tümüne empoze edebiliyordu. Dolayısıyla RP'nin güçlenmesi ve rakipsiz olması bir noktadan sonra devletin tercihiyle çakıştı ve devlet-toplum ilişkisini daha da otoriter bir konuma çekti. Bu sayede RP iktidarı otoriter laikliğin pekişmesinin aracı olarak kullanılabildi.

Madalyonun öteki yüzünde ise RP'nin tercihleri yer almak-

taydı ve parti islami taleplerin tek temsilcisi olma uğruna devletin siyasi dizaynına boyun eğdi. Popülizmin hem araç hem amaç olarak anlaşıldığı bu siyasi çizgi için en temel dürtü ne pahasına olursa olsun ayakta ve rakipsiz kalmaktı. Çünkü popülizmin bir siyasi tavır olarak uzun vadede yaşatılmasının yolu, islami kesimin kamu sahasına çıkma imkanlarının salt RP vasıtasıyla sağlanması, yani popülist kanalların parti tarafından tekel altına alınmasıydı. Bu açıdan RP kendisini zımnen devletin bir izdüşümü olarak tanımladı ve işlevselleştirmeye çalıştı. Diğer bir deyişle devletin toplum karşısındaki konumu neyse, RP de islami kesim karşısında aynı konuma oturmayı hedefledi.

Devletle RP arasındaki çıkar benzeşmesi bununla da sınırlı değildi. RP'nin popülizan bir siyasetle devleti dönüştürme söylemini birarada sunması, ancak tercihini birinciden yana kullanması; hem radikal taleplerin parti içine çekilerek kuşatılmasına, hem de bunların bir bölümünün rant olanakları karşısında yumuşamasıyla 'ehlileştirilmesine' neden oldu. Böylece RP iki yönlü bir 'tampon' işlevi gördü ve bu yüzden cemaatçi İslamla arasında menfaat ayrılığı ve çatışma doğdu. RP bir yandan islami taleplerin kamu sahasına serbestçe ve 'gururu kırılmadan' çıkmasını sağlayarak islami kesimdeki muhtemel bir radikalleşmenin önünü kesti; hem de devletin zihniyetine uzak olmayan bir parti anlayışı yaratarak devlet zihniyetini toplum nezdinde zımnen meşrulaştırdı. Böylece cemaatçi İslamın talip olduğu siyasi misyon çok farklı bir kanal üzerinde sağlanmış oldu ve RP devletle toplum arasında, üstelik hukuki koruma altında bir bağ oluşturdu. Ne var ki devletin tahammülünün sınırları kendi rakipsizliğinin zedelendiği noktaya kadardı. RP'nin popülist gücünün aynı zamanda muhtemel bir ideolojik tehdit olmasıyla, geçmişte laik kesime akan kaynakların kesilmesinden endişe duyan odakların menfaat birlikteliği

RP iktidarının da sonunu getirdi. Bununla da yetinmeyen devlet, geleceğini teminat altına alma amacıyla RP'nin hukuksallığı üzerinde de bir tehdit oluşturdu ve islami duyarlılıklara dayalı herhangi bir siyasetin sınırlarını deklare etmiş oldu.

Siyasi parti olarak teşkilatlanma olanağı popülist İslama diğer islami siyaset biçimlerine oranla belirgin bir avantaj sağladı ve devletin baskısına karşın bu avantajlar azalmayıp, aksine arttı. Herşeyden önce, hukuksal yapısı tehdit altında olsa da RP'nin doğrudan siyasetin bir aktörü olarak mücadele etmesi onu çekici kıldı. Bu bir yandan islami kesimin ideolojik sabırsızlığının, öte yandan daha iyi yaşama arzusu içindeki kesimlerin kendilerine kimliklerini yıpratmayacak kanallar açma arzusunun sonucuydu.Böylece kendilerini siyasal İslama veya cemaatçi İslama ait hisseden kişilerin bir bölümünün de desteği kazanılmış oldu; ve RP islami kesimin 'üst' siyasal kimliği haline geldi. Ne var ki bu durum sadece siyasi konjonktürün ve Türkiye'deki devlet zihniyetinin getirdiği sınırlamalar altında ortaya çıkmış yapay bir sonuçtu. Çünkü popülizmin diğer siyasi çizgilerin takipçilerine de cazip gelen yönleri olmasına karşın, RP hiçbir zaman kendi dışındaki eğilimleri kuşatacak bir pozisyon oluşturamadı. Ana niteliğini sağlayan popülizm farklı insanların geçici birlikteliğini sağlama açısından ne denli başarılı olduysa, bu insanları tatminkar bir ideolojik potada birleştirme açısından da o denli zayıf kaldı. Dolayısıyla RP gerçek bir temsil yeteneğinden ziyade, laik kesimin medyatik saldırısı ve bizzat devletin baskısı altında kalan islami kesimin doğal reflekslerine dayandı. Çünkü sonuçta popülist İslam diğer iki islami siyaset eğiliminden de temelde ayrılmaktaydı: Popülist İslam doğrudan Cumhuriyetin çocuğuydu ve siyasi referanslarının özü de Cumhuriyetin yarattığı siyasi çerçevenin içinde oluşmuştu.

Bu siyasi anlayışta İslam esas olarak bir dil, bir anlamlandırma aracıydı. İslam ne fundamental olanla ne de gelenekle ilişkiliydi. Din hem ideolojik ve kültürel bütünselliğinden ve işlevlerinden sıyrılmış, hem de siyasetin taşıyıcısı kılınmıştı. Bu durumda din sadece farklılığın, resmi kimliğin dışındaki yaşam biçimlerinin taleplerini kamu sahasına taşımak için kullanılan bir kalkan haline geldi; ve içi boşalarak araçsallaştı. İslamla ilgili bir tercih yapmaktan çekinen RP, dini kendi şemsiye işlevine yönelik olarak kullandı ve her türlü İslam ve dine dayalı siyaset anlayışını yapay bir biçimde birarada tutmaya çalıştı.

Diğer bir deyişle popülist İslam için esas olan daima siyasetti: din ise bu siyasetin meşruiyet sınırlarını çizen bir damardı. Bu anlamda popülist İslam geleneksel siyasetle iki yönlü bağ kurmuştu: Osmanlı'da devletin siyasetinin meşruiyet sınırlarını çizme işlevine sahip olan din, şimdi popülist İslama ilişkin olarak aynı rolü üstlenmişti. Buna paralel olarak nasıl ki Osmanlı'da devlet dinsel meşruiyet sınırları içinde kalındığı sürece kendi hareket alanını belirliyorduysa; RP de dinsel damarın sınırları içinde kendini siyaseten özgür olarak tanımladı. Dolayısıyla din siyaseti değil, siyaset dini belirledi; ve aynı şekilde RP otoriter zihniyete, yani pratikte devletçiliğe yakın bir pozisyonun temsilcisi oldu. Popülist İslamın geleneksel siyasetle kurduğu ikinci bağ toplum üzerindendi ve esas olarak tarikatların siyaset pratiğiyle ilişkiliydi. Osmanlı'daki millet sistemi tüm cemaatleri denetlenebilir bir hiyerarşiye mahkûm ederken, tarikatlar paralel bir örgütlenme ağı yaratarak bunun dışında durabildiler. Bu nedenle Osmanlı devleti her dönemde tarikatları kontrol altına alacak çareler aradı, ancak bu amaçla atılan adımlar kaçınılmaz olarak tarikatlerin etkisini devletin içine taşıdı. Öte yandan anlam dünyalarının hiyerarşi içermesine karşın tarikatlar arasında formel bir hiyerarşinin

olmaması; güç ve meşruiyetin devlet katında aranmasına neden oldu. Böylece Osmanlı devlet mekanizması içindeki enformel hamilik ilişkileri tarikat bağlarıyla çakıştı ve tarikatlar açısından siyaset bizzat devletin içinde tanımlandı. Dolayısıyla doğrudan siyasi mekanizmaya yönelik bir siyasetin oluşumunda tarikatların yatkınlığı doğaldı; ve nitekim popülist İslamın tüm partileşme çabalarında tarikatlar başı çektiler. Bu eğilimin gösterdiği üzere popülist İslam devletin kullanılmasına yönelik bir siyasi geleneğin takipçisiydi. Bunun üzerine bir de Cumhuriyetle gelen ve devletçilikle popülizmi birleştiren resmi devlet anlayışı oturunca, popülist İslamın devletçi formasyonu daha da güçlendi; çünkü devletçilik popülist amaçların vazgeçilmez önkoşulu olarak algılandı.

Genelleme şeklinde ifade edilirse, siyasal İslam her türlü geleneğe karşı çıkarken; buna karşılık cemaatçi İslam Sünni/Hanefi topluluğun geleneklerine bağlı kalırken, popülist İslam Osmanlı siyaset geleneğinin üzerine yerleşti. Bu farklılaşma Batıya yönelik değerlendirmede de ortaya çıktı: Siyasal İslam Batıyı ve her tür modernleşme çabasını mahküm ederken; cemaatçi İslam ise Batıyı ve modernliği tekniğe indirgeyerek benimserken, popülist İslam Batıyı modernlikten ayırdı. Batı Hristiyanlıkla bütünleşti ve reddedildi. Modernlik ise yaşam ve siyaset pratiğinin doğal parçası haline getirilerek bir anlamda siyasetin dışına itildi. Popülist İslamın sözcüleri için Hristiyanlıkla İslamiyet arasında ezeli/ebedi bir güç mücadelesi vardı ve Batı Hristiyanlığın ajanıydı. Bu söyleme dayanılarak, 'öteki' kimliğine dayanan bir manevi popülizm imkanı yaratıldı ve islami taleplerin tek bir kapta toparlanması sürecinde kullanıldı. Teknoloji ise onu yaratan zihniyetten tamamen bağımsız bir olgu gibi kabul gördü ve modernliği tanımlamakta yeterli sayıldı. Böylece Batıya gereksinimi olmayan, kendine yeterli

bir toplumsal yapı yaratılıyor ve bu yapının ölçütleri evrensel bağlarından kopartılıyordu. Bu sayede popülist İslam kendi pragmatizminin peşinden gidebildi ve siyasetine çoğu zaman ilkesizlik hakim oldu. Popülist İslam için esneklik her zaman en önemli siyasi değer oldu, çünkü siyasetin temeli toplumdaki ve belki de daha önemli olarak devletteki değişimlere uyum sağlayarak ayakta kalma çabasıydı.

Bu nedenle popülist İslama dayalı siyasetin taşıyıcıları mümkün olduğunca devletin içinde veya kenarında yer almaya çalıştılar. Dolayısıyla devletin resmi ideolojisini de külliyen muhatap almayıp ayrımlaştırdılar ve bazı bölümlerini benimserken, diğerlerini mümkün olduğunca muğlak bir dille reddettiler. Doğal olarak resmi ideolojinin reddedilen bölümü laiklikti. Çünkü bu tür bir kabul hem geçmişten gelen ana siyasi damarın dışına çıkılması anlamını taşıyacak, hem de popülizmin kuşatıcılığını önleyecekti. Böylece popülist İslam Batıyla birlikte 'laik kemalist' tanımlamasını da kullanarak, 'öteki' karşıtlığına dayanan manevi popülizmini pekiştirmeye çalıştı. Resmi milliyetçilik tanımı ise popülist İslam için temelde bir sorun yaratmamaktaydı, çünkü 'Türk' kimliği zaten 'müslüman' kimlikle beslenmekte, müslümanlık devlet için bile Türklüğün önkoşulu gibi kullanılmaktaydı. Ancak resmi milliyetçilik sıkıştırıldığı zaman etnik kökenlere rücu eden bir zihniyete oturmaktaydı; ve bu durum popülist İslam için bir handikap oluşturdu. Çünkü müslüman olmalarına karşın farklı etnik kimliklere sahip kesimlerin kapsanamama tehlikesi vardı. Bu nedenle resmi ideolojinin ters yönünde bir adım atıldı ve 'müslümanlık' Türklüğü kapsayan bir üst kimlik olarak sunuldu ama ikisi birbirinden kopartılmadı. Böylece popülist İslam siyaset araçları arasına fazladan bir esnekliği sokmuş oldu. Farklı etnik kimlikler yerine ve zamanına göre önplana çıkartılan veya arkaya itilen siyasi araçlara dönüştüler.

Dolayısıyla popülist İslamın kendine göre bir iç tutarlılığının olduğu öne sürülebilir: Her durumda kendi siyasetinin hareket alanını mümkün olduğunca geniş tutmak üzere, hem toplumla hem de devletle esnek ve açık uçlu kanallar oluşturmak. Bunun uzantısı olarak popülist İslam ideolojik katılıkları ve kalıpları reddeden, neredeyse ilkesizlik düzeyine varan bir konjonktürel siyaset anlayışı geliştirdi. Amaç, sürekli değişebilecek toplumsal talepler karşısında, islami damarın dışına aşikar bir şekilde düşülmeden, sürekli değişebilen bir taşıyıcılık rolünün sürdürülmesiydi. Geçmişin siyasi geleneğinin devlet düzeyinde Cumhuriyette de devam etmesi, popülist İslamı bildiği bir kulvara yerleştirdi ve zaman içinde ona dayanıklılık kazandırdı. Ne var ki bu dayanıklılık toplum nezdinde yaşanan zayıflıkları gizlemeye yetmedi. Popülist İslam talepleri kamu sahasına taşımakta mahir olmasına karşın, net ve tatminkar bir toplum projesi yaratamadı. Bu eksikliğin bilinçli bir tercih olma yönü olsa da, sonuçta belirsizlik ve muğlaklık günümüzün ideolojik çatışma ortamında bir zafiyete dönüştü.

&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&

Türkiye'deki laiklik uygulamaları ve onun dayandığı modernleşme projesi, ataerkil anlam dünyasını ve onunla birlikte değerlendirdiği islami toplumsal talepleri kamu sahasının dışına itmeye çalıştığı ölçüde; bu talepler de İslama farklı işlevsellikler yükleyen tepki veya uyum siyasetleri oluşturdular. Hepsi de Osmanlı-Türkiye modernite çizgisinin ürünleri olan bu siyasetler esas olarak üç ana kanal içinde belirginleşmiştir. Ne var ki toplumsal tercihlerin dışavurumu açısından olumlu roller yüklenen bu siyasi eğilimler, günümüz Türkiye'sini geleceğe taşıyacak derinlikte, kapsayıcılıkta ve temsil yeteneğinde gözükmemektedirler.

Dinin fundamental temelleri üzerinde ideolojik bir siyaset oluşturmaya soyunan siyasal İslam, devletle karşı karşıya geldiği noktalarda demokrat bir pozisyon yaratırken; toplumsal modelinde ataerkil modellere mahküm kalmakta, birey düzeyinde ise gizli bir totalitarizmin izlerini taşımaktadır. Dini kültürel bir terminolojiye transfer ederek, geleneksel devlet-toplum ilişkisini yeniden canlandırmayı siyasetinin ana ekseni haline getiren cemaatçi İslam ise; birey düzeyinde özgürlükçü bir tablo çizerken diğer alanlarda aksi yönde eğilimler üzerine oturmaktadır. Cemaatçi İslamın devlet ve toplum anlayışı bir içiçelik arzetmekte, otoriter ve ataerkil zihniyetlerin geleneksel toplumsal mirasa uygun olarak bütünleşmesine dayanan hiyerarşik bir yapı savunulmaktadır. Nihayet popülist İslam ise devlet kanallarını nüfuz dağıtımı amacıyla zorlayan yapısıyla ve toplum nezdinde muğlak bir toparlayıcılık uğruna kendisini pasifize olmaya kadar götüren siyaset anlayışıyla oportünizmin temsilcisi haline gelmektedir.

Homojenlik varsayımlarının yanında hiyerarşik yapı özlemlerinin de geçersiz hale geldiği dünyamızda, islami kesim de en az laik kesim kadar sıkıntı içindedir. Zihniyet açısından 'dışa açılmayı' bilmeyen bir tarihsel mirasın üzerine oturan toplum, referans olarak içe kapalı bir çatışma modeline mahküm olmuş gözükmektedir. Toplumsal değişimin ve onunla birlikte oluşmakta olan anonim zihniyet akıntılarının gerçek taşıyıcıları henüz siyaset sahnesine çıkmamış; islami siyaset de toplumu geleceğe yönlendirecek bir mecraya oturmamıştır. Aynen laik kesim gibi, bugün islami kesim de kendi siyasetini arıyor ve bekliyor...

farklılıklar, cepheler ve islami yollar

Şubat '97

Herhangi bir toplumun üyesi olmaktan ötürü, elimizde olmadan belirlenmiş o kadar çok özelliğimizin olması ürkütücü bir şey. Kendimizi içine hapsettiğimiz ortak zihinsel çerçevenin üstelik doğal bulunması hali bu. "Bu memlekette işler düzelmez" veya "bu millet adam olmaz" karamsarlığının güç aldığı objektif bir durum. Bugünlerde de yüzeydeki veya teknolojik alandaki bunca hızlı değişime rağmen, temeldeki belirli tıkanık noktaları aşamamamız söz konusu durumun bir göstergesi. Türkiye; "artık olmaz, bu sondu" değerlendirmelerini kendini avuturcasına tekrarlarken, hızla darbenin konuşulduğu, hatta bazılarına göre hissedildiği bir ortama geldi. Bu, sadece askeriyenin darbe yapmaya yatkın olmasıyla veya sivil siyasetin yetersiz kalmasıyla açıklanabilir bir olgu değil. Gerçekte biz hepimiz darbeye yatkınız; çünkü siyaseti farklılıkların korunması değil, yokedilmesi faaliyeti olarak algılıyoruz.

Gerçi geçmişimizde farklılıkların yanyana yaşadığı bir dönem mevcut. Ancak yanyana yaşama farklılığın korunmasını bir ilke düzeyine yükseltmiyor. Osmanlı düzeninde cemaatlerin ve her türlü grubun siyasetten anladığı, kendi haklarını ve imtiyazlarını artırmaktan ibaretti. Devletin top-

lumdan ayrı ve onun üstünde bir kurum olarak tüm cemaatsal yapıyı kuşatması; cemaatler arası adil bir düzen yaratılmasını devletin tekeline terkediyordu. Bunun doğal uzantısı ise, siyasetin cemaatler arası konularda devletin içine çekilmesiydi. Bu nedenle Osmanlı dünyasında cemaatlerin birbirleriyle veya birbirlerine karşı 'yatay' bir siyaset üretmesi söz konusu değildi.

Siyasetin devletin içinde bir işlev olarak tanımlanmasının bir diğer nedeni de, Osmanlı dönemindeki anlam dünyasının ataerkil bir yapı arzetmesiydi. Bu anlayışa göre dünya ve toplum tasavvuru doğal bir hiyerarşinin varlığına dayandırılmıştı. Diğer bir deyişle tüm cemaatler veya gruplar kendi içlerinde hiyerarşik olmanın yanında, kendi aralarında da bir hiyerarşiye tabiydiler. Her cemaatin bir 'yeri' vardı ve bu 'yer' devlet tarafından koruma altındaydı. Dolayısıyla cemaatlerin veya grupların eşdüzeyli olmadıkları bir dünyada, siyasetin de yatay bir düzlemde işlemesi anlamlı değildi.

Bugün modernleşme olarak adlandırdığımız süreç, cemaatsal yapıyı kırarak gruplar arası ve gruplar içi hiyerarşiyi ortadan kaldırdı. Devlet-toplum bağının homojen bir vatandaşlık kimliğiyle sağlanması çabası, bu kimliğin tanımlanmasını gerektirdi; ve Osmanlı mirası bu tanımı yapmak üzere bize devletten başkasını bırakmamıştı. Siyasetin devletin alanına giren bir işlev olması, modernleşmeyi savunanların da işine geldi. Bu sayede toplum sanki sıfırdan yeniden kurgulanmaya çalışıldı. Batıyla mukayese edildiğinde zaten güdük kalmış olan siyaset anlayışımız, bu kez tamamen otoriter zihniyetin tekeline alındı. Devlet, var olanı yönetmenin cihazı değil; olması gerekeni empoze etmenin aracı haline geldi.

Bu durumun üç temel sonucu oldu. Birincisi, devlet mekanizmasının kullanılarak yeni bir toplumsal kimlik yaratılması çabası, kaçınılmaz bir şekilde belirli toplumsal kesimler tarafından tepki gördü. Çünkü laik ve milliyetçi olarak tarif edilen bu kimlik otoriter zihniyet içinde şekillendiği için; Osmanlı bünyesinde yerleşik olan İslam ve Kürt kimliğini reddetmiş oluyordu. Öte yandan yeni kimliğin toplumsal temelleri çok zayıftı ve dolayısıyla devlet korumasına muhtaçtı. Bu etkiler altında Cumhuriyetin vatandaş kimliği cemaatler üstü bir anlayış haline gelemedi ve bunun sonucunda devletin kendisi cemaatlaştı. Diğer bir deyişle devlet, toplumsal taleplerin birlikte yansıdığı nötr bir düzenleme aracı olmaktan ziyade; belirli bir kimliğin siyasetini yürütmek üzere kullanılan bir organ haline geldi.

İkinci sonuç, bu devlet anlayışının gerçekte Türkiye'deki cemaatsal yapıyı daha da güçlendirmesidir. Başka bir ifadeyle, modern bir vatandaşlık kavramı yaratmaya soyunmuş olan devlet; bu kavramı yasal hale getirdiği ve toplumsal taleplerden bağımsız olarak savunduğu ölçüde, cemaatsal yapı kendi içine kapandı ve gizlendi. Dolayısıyla farklı kimliklerin toplumsal talepleri diğer taleplerle etkileşim içinde serpilip büyümedi; tam aksine kendi geçmişiyle, kaynaklarıyla bağlantıya geçti ve tepkici bir zihniyet tüm muhalif hareketlere hakim oldu. Bu zihniyet islamcı ve Kürt muhalif unsurlar içinde radikallerin güçlenmesinin yolunu açarken, münferit veya sistematik şiddet de gündemimize girmiş oldu. Devletin bu duruma tepkisi ise tek bildiği siyaset biçimini derinleştirmekten ibaret kaldı: Bastırma ve mümkünse yoketme. Sonuçta bugün Türkiye, birbirini reddeden bir çatışma modelini siyaset olarak benimsemiş gözüküyor.

Siyasetin otoriter zihniyetin tekeline alınmasının üçüncü

sonucu, cemaatlerin de bu yapıyı benimsemeleri ve siyaseti yeni bir zihniyet yaratmak için değil, var olan zihniyeti kendi çıkarı için kullanmak şeklinde tanımlamalarıdır. Cemaatler arası ilişkinin geleneksel olarak zayıflığının yanında, modern devlet karşısında her cemaatin içe kapanması; tüm cemaatleri kuşatan bir siyasetin üretilmesi olanağını son derece zayıflattı. Öte yandan gelenek ve bize özgü modernite biçimi birlikte aynı yönü işaret ediyorlardı: Kendi siyasetini yapacağın tek yer devletin kendisidir. Böylece cemaatsal siyaset devlete nüfuz etme şekline büründü. Bunun iki hedefi vardı: Hem devletten pay alarak devletin savunduğu kimliği törpülemek, hem de diğer cemaatsal taleplerin önünü kesmek. Diğer bir deyişle Türkiye'de devlete karşı demokrat talepler öne süren hiçbir cemaat, gerçekte demokrat olamadı. Çünkü kulaklarını diğer cemaatlerin taleplerine tıkadı, hatta onların bastırılmasına destek verdi. Doğal olarak bu durum devletin de işine geldi; çünkü devlet de belirli cemaatleri yanına alarak diğerlerinin üzerine gitme şansını elde etti.

Bu nedenlerle bugün gelinen tıkanıklık ve birçok kişiyi askeri müdahale arayışına kadar sevkeden ruh hali, sadece askerin veya devletin sorumlu olduğu bir durum değil. Türkiye'de devlet farklılıkları yok saydı ve saymaya devam ediyor. Ancak bu devletçi zihniyete muhalif gözüken tüm gruplar da gerçekte sadece kendi farklılıklarını, çoğu zaman diğerleri aleyhine, siyasete dönüştürmekle yetiniyorlar. Batıda normal karşılanan bu durum bizde ölümcül sonuçlar yaratıyor. Batıda farklılıkları birlikte taşıyabilen bir kamu sahasının varlığı; her grubun kendi siyasetini yürütmesini olanaklı kıldığı gibi, yıkıcı etkilere de neden olmuyor. Oysa böyle bir kamu sahasının olmadığı ve neredeyse devletin siyasetin işlediği tek kamu sahasını oluşturduğu bir ülkede; devletin yönetim zihniyeti tüm toplumun da yö-

netim modeli haline geliyor.

Refah Partisinin iktidara gelmesiyle billurlaşan bu kopukluk ve dışlayıcılık, bugün kendi mantığının uç noktası olarak cepheleşme çağrılarına yolaçmakta. Diğer bir deyişle, zaten farklılıkları yaşatamadığımız bir ortamda, bu farklılıkları siyaseten yokeden bir tekkimlikliliğe hapis olma talebi tek çıkış yolu gibi gösterilmekte. Ecevit'in ağzından duyduğumuz, ama epeyce yaygın gibi gözüken "laik cephe" mantığı, gerçekte darbe çağrılarının yumuşatılmış bir ifadesinden başka birşey değil. Çünkü her iki önermenin de amacı aynı. İslami talepleri cemaatçilikle suçlayarak çokkimlikli vatandaş kavramını öne çıkaran çevreler; bugün şizofrenik bir geri adım atarak RP dışındaki tüm partileri kuşatan yapay bir tekkimlik arayışı içindeler. Modernliği ve vatandaşlığı savunanların Türkiye toplumunu iki cemaatli bir yapıya indirgemeleri; bu modernliğin içinin otoriter zihniyetle dolduğunun ve ataerkil temelle bütünleştiği oranda, modern olmanın da cemaatsal bir özellik taşıyacağının en açık göstergesi.

Tüm bu cepheleşme karşısında RP'nin ne yaptığına bakarsak; görünen o ki, RP olabilecek herşeyin kendi lehine olacağının bilgisiyle hareket ediyor. Çünkü bu cepheleşme ister istemez islami kesimi de homojenleştiriyor ve RP'ye mahküm hale getiriyor. İslami aktörler kendi farklılıklarını seslendirmektense, ortak "düşmana" karşı RP'ye destek olmayı yeğliyorlar. Böylece RP 'islamcı' olduğu ölçüde büyüyor ve güçleniyor. Laik tehdit altındayken, hiçbir islami unsurun kendisini islamcı olarak sunan bir partiyi eleştirmesi pek kolay gözükmüyor. Ne var ki RP'nin bu şekilde güçlenmesi islamcılığı da kaba bir laiklik karşıtlığı haline getiriyor. RP'nin büyümesinin maliyeti, islami duyarlılığın islamcılığa teslim edilmesi olarak karşımıza çıkıyor.

Tüm bu tartışma: eğer laik kesimin hegemonyasını kırmak istiyorsa, islami kesimin de tek bir islamcı kimliğe mahkûm olmaması ve kendi içindeki farklılıkları siyasete taşıması gereğini ima ediyor. Modern devleti karşısına alan genel islamcı akımların aksine, modern devleti kullanma mantığına sahip olan bize özgü islamcılık; sonuçta aynı devleti yeniden üretmeye de mahkûm gözüküyor. Bu ise siyasetin cepheleşme biçiminde algılanması ve her kesimin en kaba unsurlarının o kesimleri domine etmesi demek. Bu durumun RP'nin işine geldiği açık olsa da; islami camianın bir bütün olarak işine gelip gelmediğinin sorgulanması gerek. Bugün gelinen tıkanık noktada islamcılık cepheleşmeyi, islamilik ise farklılaşmayı ima ediyor. Heterojen toplum yapılarının yeniden 'istenilir bir durum' olarak gündeme geldiği günümüzde; bu işlevi taşıyamayacak islami bir siyasallaşmanın önemli bir reformist işlevi olamayacağı çok açık. Amaç Türkiye'deki otoriter kalıbın kırılması, Türkiye'nin demokratlaşması ise; islami olamayan hiçbir islamcı hareketin hiçbirimize pek bir faydası dokunamayacağının bilinmesi gerek. Ama acaba amaç bu mu? Bunun tartışılması ve yanıtı ise doğal olarak islami kesimin entellektüellerine ve toplumsal aktörlerine düşüyor.

kamusal alanda inancın yaşanması ve laiklik

Mart '97

Türkiye'nin en büyük handikaplarından birisi büyük bir imparatorluğun mirasçısı olması. Bunun getirdiği, ancak giderek anlamsız hale gelip bize ayakbağı olan bir ezikliğimiz var. Her toplumun buna benzer zaafları olsa da, bizimkinin kritik yanı bu ezikliğin olur olmaz böbürlenmelerle veya tarihin saptırılmasıyla aşılmaya çalışılması. Sonuç kendisiyle yüzleşemeyen, kendisini tanımayan bir toplum haline gelmemiz. Tarihle barışık olamamamızın günümüzün siyasetine yansıyan doğrudan bir sonucu da var. Cumhuriyet tarihsel bir kopuş olarak sunulduğu ve belirli toplumsal kesimlerce öyle yaşandığı için; Cumhuriyetin getirdiği yeni kimlik de eskinin dışlanmasına dayandırıldı. Böylece modern Türkiye'nin çizgisi ikili bir çatışma ekseninin üzerine oturdu: Tarihsel ve kimliksel.

Öte yandan imparatorluktan cumhuriyete geçişin başlıca taşıyıcısı olan ve yeni devletin normatif çerçevesini çizme hakkını kendinde gören ordu, tarihsel kopuşun ve yeni kimliğin doğal referansı haline geldi. Her kurumsal yapı gibi, kendi göreli gücünü artırma ya da en azından sürdürme arzusu ise; orduyu salt bir referans olmaktan çıkarıp Cumhuriyetin sahibi ve koruyucusu kıldı. Doğal olarak bu

noktaya varış, önemli bir toplumsal muhalefete karşın olmuş değildi. Çünkü hem ordunun Kurtuluş Savaşından ve Osmanlı geleneğinden gelen bir prestiji söz konusuydu; hem de toplumun önemli bir kesimi Cumhuriyetle gelen yeni kimliği gerçekten de benimsemişti. Ne var ki bu durum zaman içinde sivil-asker şeklinde üçüncü bir çatışma ekseni yarattı ve bu yeni zıtlaşma kimliksel çatışma ekseniyle garip bir şekilde örtüştü.

Toplumun islami kesimi genelde askere büyük değer verirken; şu an var olan askere ters düştü. Laik kesim ise sivilliği savunmakla, laikliğin ve onunla gelen modern yaşam biçiminin garantisi olarak gördüğü askeri destekleme tutumları arasında bocalayıp durdu. Günümüze gelindiğinde, islami kesimin siyasete ağırlığını koymasıyla birlikte; ordu, cumhuriyet ve laiklik kavramlarıyla bütünleşti. Böylece laiklik tartışması da yaklaşık 150 yıl sonra bir kez daha toplumun en canalıcı gündemi haline geldi. Çünkü ordu veya cumhuriyetle ilgili kavramsal bir ayrışma söz konusu değildi. Farklılaşma bu kurumların işlevi ve misyonuyla ilgili yaşanıyordu ve bu farklılık laiklik kavramıyla özetleniyordu.

Bugün laiklik , bazılarınca Batılı veya modern bir yaşam biçimi olarak algılanmasının yanında, bir siyasi eylem programına dönüşmüş durumda. İslamiyetin yerini ikame etme misyonu, laikliği de dinselleştirmiş; ve İslamiyetten türeyen eylem programları nasıl mümkünse, laiklik de belirli bir siyasi ve toplumsal tercihin temel öncülü haline gelmiştir. Dolayısıyla laiklik, bir turnosol kağıdı gibi kişinin kimliğini söyleyen ve böylece toplumu ikiye bölebilen bir anlam kazanmıştır.

Oysa açıktır ki 'laiklik' birçok benzeri kavram gibi nötr bir anlama sahiptir. Laikliğin tarihsel olarak ortaya çıkışı kaçı-

nılmaz şekilde onu belirli bir tanıma zorlamış; ancak bilimsel disiplinlerin içine alınarak bir anlam ve açıklama cihazı olarak kullanılmasıyla birlikte, bu tanım muhtemel birçok tanımdan biri haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, her ne kadar laiklik tarihsel olarak Batıda ruhban sınıfın devlet yönetiminden elini çekmesini ifade etmiş olsa da, bugün bu işlevi Batıda bile tali kalmıştır. Aynı şekilde, her ne kadar Batıda inançla dünyevi uğraşın birbirinden net bir şekilde ayrımlaşmasına hizmet etmiş olsa da; günümüzde bunu çok aşan bir problematiğin alanını teşkil etmektedir.

Özellikle modernliğin tartışmaya açıldığı son çeyrek yüzyılda 'laiklik' inancın ve inanca dayalı taleplerin kamu sahasında nasıl düzenleneceği sorusu ile ilgili bir kavramdır. Çünkü dünyanın her yanını saran kimlik talepleri ve tartışmaları, dinsel kimliğin de kamu sahasındaki haklarının ve sınırlarının gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu sorunun cevabı ise ne ahlaken ne de hukuken önceden verilebilir değildir. Her toplum kendi tarihsel ve kültürel anlam dünyası içinde bu cevabı aramak zorundadır.

Laikliğin bir kamu sahası düzenlemesi olarak yeniden ele alındığı Batıda ilk göze çarpan Fransız türü klasik otoriter yaklaşımın terkedilmesi veya en azından yumuşatılmasıdır. Modernite tartışmalarının etkisiyle, Batı farklı inançlar sorununu demokrat zihniyet içinde ele almak zorunda kalmış gözükmektedir. Örneğin Fransa'da çarşamba günleri din eğitimine ayrılmaya başlanmış; öğrenciler o günü istedikleri dinsel eğitimi almak üzere kullanmakta serbest kalmışlardır. Aynı şekilde müslüman öğrencilerin cuma günleri, müsevilerin cumartesi günleri okula gelmemeleri gündeme gelmekte; tedrisattan fedakarlık etmeden ayarlanabildiği takdirde, bir çözüm geliştirilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle toplumsal değişim ve taleplerin devletin önüne gö-

zardı edilemeyecek bir sorun çıkardığı ve devletin bu sorunu çözmekle mükellef olduğu varsayılmaktadır. Bugün tüm Batılı ülkeler benzer bir zihniyeti uygulama alanına sokmak durumunda kalmaktadırlar.

Dolayısıyla Batıda laiklik kavramı liberal ve demokrat yaklaşımların bileşkesi içinde yeniden tanımlanmaktadır. Liberalizmin kamu sahasına çıkan, ancak ötekinin özgürlük alanına tecavüz etmeyen bireysel davranış modeli yetersiz kalmaktadır. Çünkü insanlar birbirini etkilemekte; isteseler de istemeseler de ortak bir kamu sahası ve ahlak anlayışı üretmek zorunda kalmaktadırlar. Günümüzde etkisi artan demokrat anlayışa göre, her insan her zaman kamusal yönüyle de vardır ve inancından hareketle geliştirdiği davranış biçimlerini salt 'özel' alan olarak tanımlamak mümkün değildir. Liberalizmin birbirinden kopuk ve eşdüzeyli bireylerden oluşan toplum modeli inanç alanında da onu evrensel ilkelerin otoritesini kabule zorlamaktadır. Oysa demokrat pozisyon açısından evrensel ilkeler hangi zihniyet içinde şekillendiklerine göre farklı anlamlar ifade ederler ve ancak toplumsal kabul altında bir meşruiyet çerçevesi olarak işlev görebilirler. O çerçevenin içini doldurmak ise topluma düşer. Diğer bir deyişle liberal anlayışta evrensel kabul edilen normların uygulanması hukuksal bir çerçeve içine alınmaya çalışılırken; demokrat bakış açısı, evrensel olanı her topluma uygulanacak kurallar olmaktan çıkarıp ilkesel düzeye genişletmekte ve ortaya çıkan karar alanının yerel taleplerle doldurulmasını mümkün, hatta zorunlu kılmaktadır.

Laiklik bağlamında devletin rolü açısından da benzer bir arayış söz konusudur. Klasik yaklaşımda usül yönünden eşitliğe vurgu yaparak toplumda var olan güç dengesini zımnen kabul eden hakemlik anlayışı; demokrat yaklaşım-

da hak ve özgürlüklerin tekabüliyeti açısından sorgulanmış ve hakemlik kavramı yapıcı müdahaleyi de içermeye başlamıştır. Gene Batının klasik laiklik algılaması içinde devletin yapabileceği ve yapmaması gereken işlevler, evrensel kabul edilen kesin bir çizgiyle ayrılmışken; günümüzde böyle bir ayrımın gerekliliği kabul edilmekte, ancak sınırın nereden geçeceği ve hangi işlevleri meşrulaştıracağı toplumsal taleplerin dengesine ve dinamiğine bırakılmaktadır. Görüldüğü gibi Batının bugün geldiği nokta, kamusal alanda inancın düzenlenmesinin ahlaki ve hukuksal bir çerçeveye oturan bir konsensüs gerektirdiğidir. Türkiye'deki durum ise henüz bunun çok uzağındadır ve zihniyet farklılığı gözönüne alınırsa, bu uzaklık niceliksel olarak kapatılacak bir mesafe değil, bir anlayış tıkanıklığı olarak belirginleşmektedir. Tanzimatla başlayan laikleşme sürecinin aynı zamanda bir homojenleştirme ve merkezileşme süreci olması; ve ülkenin hem devlet hem iktidar yapısını değiştirmesi, yönetime sahip olan yeni kesimin laikliği bir kimlik olarak benimsemesine yolaçmıştır. Çünkü laiklik hem toplumu yönetilebilir kılmanın, hem de yeni bir kesimin iktidar meşruiyetinin aracı olmuştur. 'Modern' ulus-devlet kavramı ile de bütünleşen bu anlayış, otoriter bir devlet-toplum ilişkisine paralel olarak, otoriter bir kamu sahası düzenlemesini ifade etmektedir.

Buna göre kamusal alan hem mümkün olduğu kadar geniş tutulmuş, hem de inanç söz konusu olduğunda özel alanın hiçbir belirtisinin kamusal alana çıkmasına müsaade edilmemiştir. İnanç insanların evlerine, hatta kafalarının ve vicdanlarının içine hapsedilmiş; insanlardan kamu sahasına çıktıklarında , bukalemun gibi bu sahaya uyan bir davranış biçimi geliştirmeleri istenmiştir. Mümkün olduğu kadar daha fazla şeyin kamusal hale getirildiği bu anlayış içinde devletin topluma olan önceliği ve devletin topluma norm

koyucu özelliği de pekişmiştir. Eğitim yoluyla kamusal alan o noktaya kadar zorlanmıştır ki, devlet toplumun tüm bireylerini ideolojik olarak şekillendirme yetkisini kendinde görmüş ve toplumun bu yetkiye itaatini şart koşmuştur. Sonuçta her türlü düşünce ve inanç insanların iç dünyalarına, yani devletin zaten erişemeyeceği bir noktaya kadar geriletilmiştir.

Bu düzenlemenin radikallik derecesini anlamak için Osmanlı sistemine sıradan bir bakış bile yeterlidir. Millet sistemi içinde Osmanlıdaki cemaatler çok geniş bir özel alan özgürlüğü yaşamış; vergi, askerlik ve iç güvenlik dışında tamamen kendi inançlarına, geleneklerine ve kültürlerine uygun bir yaşam biçimine sahip olmuşlardır. Doğal olarak Osmanlı düzeni aynı zamanda cemaatler içi ve cemaatler arası yarattığı hiyerarşi ile modern dünyanın hak haline getirdiği özgürlüklerin uzağındadır. Ancak inanç sadece bireysel değil, cemaatsal bir etkinliktir; ve Cumhuriyetin mantığı inancı yaşanılır ve kendini yeniden üretir kılan bu önemli hareket alanından yoksun bırakmıştır.

Yaratılmak istenen kültürel kopuşun günümüzde su yüzüne çıkardığı tepkiler, bu nedenle geçmişin ataerkil zihniyetine bir geri dönüşü ifade etmektedir. Bugün islami kesimde 'laiklik' bağlamında değerlendirilebilecek olan talepler, esas olarak özel alanın kamusal alan aleyhine genişlemesine; daha doğru bir deyişle, kamusal alanın özel alan tarafından kapsanmasına (laiklere göre "işgal edilmesine") dayanmaktadır. İslami kesim ve onun siyaset alanındaki temsilcisi Refah Partisi, inancın her zaman ve tüm mekanlarda sergilenebilir, yaşanabilir olmasını ister gözükmektedir. Bunun uzantısı olarak devletin yapmaması gerekenler konusunda son derece titiz davranarak cemaat hakları savunulmakta; öte yandan devletin yapması gerekenler de tama-

men cemaat taleplerine bağlı kılınmaktadır.

Tüm toplumun homojen olması ve aynı inancı aynı şekilde yorumlayarak aynı şekilde yaşamak istemesi durumunda doğal gözükebilecek bu yaklaşım; gerçekte karşı çıktığı otoriter anlayışa yanaşmakta ve Osmanlı'da hiyerarşik düzenin ona sağladığı hakları bugün otoriter devlet sayesinde ele geçirmeye çalışmaktadır. Diğer bir deyişle islami kesimin önemli bir bölümü ve RP Sünni/Hanefi cemaati toplumun genelini kapsayacak şekilde genişletme talebinde bulunmuş olmaktadırlar. Oysa islami algılamanın kendi iç çeşitliliği ve zenginliği düşünüldüğünde; ve buna gayrımüslimlerden ateistlere kadar uzanan toplumsal yelpaze eklendiğinde, önerilen modelin işlevsel olamayacağı açıktır.

Türkiye'de tüm inanç grupları üzerinde baskılar olmuş ve bugün kamu sahasının yeniden düzenlenmesinin şart olduğu bir noktaya gelinmiştir. Bu noktada en büyük sorumluluk, en büyük cemaate düşmektedir. Sünni/Hanefi cemaat ya sadece kendi haklarını ve özgürlüklerini önemseyen bir tutum içinde, Türkiye'yi bir sarkaç gibi ataerkil bir 'kamu sahası mantığına sürükleyecek ve siyasetini laik-islamcı çatışmasıyla besleyecektir; ya da kendisinden farklı olanların taleplerini de dikkate alan ve hem toplumsal kesimler, hem de devletle toplumun bütünü arasındaki ilişkileri demokrat bir zemine taşıyacak adımlar atma basiretini gösterecektir. Devleti sarmalamış gözüken zihniyetin tıkanıklığı gözönüne alınırsa, Türkiye'nin çizeceği yol islami kesimden doğacak siyasi anlayışlara bire bir bağlı olacaktır.

totalitarizm ve islam

Mayıs '97

Türkiye son üç yıldan bu yana demokratik eğilimler açısından büyük bir gerileme içinde. Üç yıl önce rahatlıkla tartışılan ve çözüm aranan sorunlar bugün gündemden düşmüş ve hasıraltı edilmiş durumda. Örneğin Kürt kimliği etrafında şekillenen taleplerden sözeden pek kalmadı. Bu talepleri PKK terörüne indirgeyen anlayış, terörü bastırınca sorunun da ortadan kalkmış olacağını varsaydı ve neredeyse toplumu da buna inandırdı. Türkiye'deki yönetim zihniyeti, ağlayan çocuğuna çare bulmak yerine sesi duymamak için üzerine yorgan örten anlayışsız bir anneye benziyor. Ses bir süre duyulmuyor, ama talepler artıyor ve sorun büyüyor.

Genelkurmayın brifinglerle açıkladığı son değerlendirmeleri, benzer bir çizginin islami talepler söz konusu olduğunda da izleneceğini ima ediyor. En büyük tehlike olarak irticanın öne sürülmesi ve silahlı bir eylem ihtimaline işaret edilmesi bunun açık bir göstergesi. Böylece askeri mantık toplumsal bir sorunu, yasadışı bir siyasal eylem olarak tanımlamış ve kendi bildiği mücadele çerçevesine transfer etmiş oluyor. Diğer bir deyişle, toplımsal taleplerin karşılanamadığı noktada, bu talepler yasadışı olarak görülüyor; ve

taleplerin yokedilmesini meşru kılmak üzere bir 'düşman' imajı üretiliyor.

Bu zihniyeti tanımlamak uzun boylu araştırma gerektirmiyor. Çünkü ordu da tarihsel olarak hiç yabancı olmadığımız otoriter zihniyetin birçok taşıyıcısından biri. Devlet-toplum ilişkisinde Osmanlıdan bu yana yaşatıp, Cumhuriyetle birlikte pekiştirdiğimiz bu özelliğimiz; kimlik çatışmalarının yaşandığı günümüzde daha da işlevsel hale geliyor. Tek bir ulus anlayışı, bu ulustan hareketle vatandaşı tanımladığı ve bu tanımlamayı kültürel kimlik temelinde yaptığı için; kimliksel farklılaşma bazılarımıza kabul edilemez bir durum, hatta bir tür ihanet gibi gözüküyor.

Dolayısıyla günümüzde islami duyarlılık üzerine oturtulan talepler, resmi otoriter anlayışı temsil eden askeriyeyi tahminlerin çok üzerinde sıkıştırıyor. Çünkü otoriter zihniyet, 'olması gerekenin' teke indirgendiği ve bazı kişi ya da kurumların bu doğruyu sahiplendiği bir dünya demek. Olması gerekenin önceden ideolojik olarak saptanmasıyla birlikte, topluma da bu modele uygun davranmak düşüyor. Bunun üzerine bir de ideolojinin sahibinin toplumun meşru silahlı gücü olduğunu eklersek; durumun vehameti daha da belirgin hale geliyor. Çünkü şimdi resmi ideoloji, silahlı güce dayalı zor kullanımıyla savunulabilir hale geliyor; ve toplumsal meşruiyete ihtiyaç kalmıyor.

Meşruiyetin böylece toplumda aranmaktan çıkarak, yönetimi elde tutanların koymuş olduğu yasalara dayandırılması; otoriter zihniyetin hedeflediği toplum yapısını da mümkün kılıyor. Devletçe saptanan resmi bir vatandaş kimliğine oturan bu yapının üç özelliğinden sözetmek mümkün: Merkeziyetçi, hiyerarşik ve homojen. Yani, toplumu ilgilendiren temel karar ve tercihlerin toplumsal tartışmanın dışı-

na çekilerek belirli odaklara teslim edildiği; bu odaklarla toplumun geri kalan kesimleri arasında hiyerarşik bir belirleme mekanizmasının oluştuğu; ve itaatkar bir uyum göstermesi beklenen toplumun, kendisi için saptanmış olan yaşam biçimine, davranış ve düşünüş kalıplarına zorlandığı bir toplumsal yapı.

Çatışmanın, dolayısıyla yönetici gücün kendi pozisyonunu yeniden üretme kaygusunun yaşandığı dönemlerde ise; otoriter zihniyet totaliter bir eylem programına yol açabiliyor. Kendisini tehdit altında hisseden resmi ideoloji, kontrol ve denetleme gücünü bir tahakküme dönüştürebiliyor. Kamusal alanı mümkün olduğunca genişletme ve ona tam olarak hakim olma mantığıyla davranılarak, toplumsal düzen 'olması gereken' konuma yeniden sokuluyor.

Öte yandan bu tavır, çatışma içinde olduğu farklı kimliklerin de otoriter zihniyete ve totaliter hedeflere meyletmesine kapı açıyor. Nitekim bugün birçok kişi "totaliter İslam"dan sözediyor; ve değişik islami grupların taleplerine ve eylem biçimlerine bakıldığında, bu yargıyı doğrulayan örnekler bulmak pek zor gözükmüyor. Farklı yaşam biçimlerine müsamaha göstermeyen ve sadece kendi taleplerini her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmeyi hedefleyen davranışlar giderek artıyor. Bunların çatışma atmosferi içinde ortaya çıkan marjinal tepkiler olduğu öne sürülebilir; ancak aydını ve siyasetçisiyle tüm islami kesimde otoriter zihniyete doğru bir kayma mevcut. Resmi ideolojinin tavrı da geçerli bir mazeret oluşturmuyor. Çünkü her durumda birden fazla davranış biçimi mevcut; ve mücadele içinde olduğu gücün totaliter bakışı, islami kesimin de aynı zihniyete kaymasını gerektirmiyor. Eğer islami kesim de aynen 'diğerleri' gibi davranacaksa, yani sonunda bir zihniyet farklılığı yaratılamayacaksa, bu mücadelenin ne anlamı var?

Sonuçta müslümanların müslümanlıklarını yaşayacağı bir alternatifle yetinilecek ve birlikte yaşama yönünde adım atılamayacaksa; bu sadece bir güç kayması olacak, ancak Türkiye zihniyet olarak yerinde saymaya devam edecektir. Üstelik böyle bir sonuç, islami duyarlılığın destek verebileceği tüm demokrat açılımları da engelleyecektir. Kimliksel olarak ayrımlaşma süreci yaşayan bir ülkede, demokrat bir alternatifin yaşama geçirilmesi ancak her bir kültürel kimliğin içinde demokratlığın yeşerebilmesiyle mümkündür. Oysa totaliter eğilimler, tarihsel olarak zaten cılız olan bu demokrat nüveleri boğacak; toplum içi bir 'düşman' yaratılmış olması, demokratlığın hainlik addedilerek bastırılmasını kolaylaştıracaktır.

Kendi kimliğini kamu sahasında egemen kılmak uğruna kendini otoriter zihniyete teslim edecek bir islami siyaset; sadece Türkiye'nin değil, bizzat İslamın da önünün kapanması anlamına gelecektir. Çünkü herşeyden önce, tüm dinler gibi İslamiyet de ataerkil bir anlam dünyasına sahiptir; ver bunun uzantısı olarak çoğulcu bir hiyerarşi anlayışına dayanır. Yaradılış, Tanrıdan en basit varlığa doğru tek bir hiyerarşik silsileye yolaçarken; varlıkların, ve bu arada insanın ilahi hakikate ulaşma yolları çok ve çeşitlidir. Mutlak hakikatin sadece Tanrıya ait olması nedeniyle, hiçbir fani bu bilgiye sahip olduğunu iddia edemez; ve insanlar hepsi kaçınılmaz olarak eksik bilgiye sahip rehberler vasıtasıyla yollarını bulmaya çalışırlar. Ne var ki totaliter bakış, özgür seçime dayanan doğal rehberlik müessesesini yıkar ve yerine daha güçlü ve hegemonyacı olanın zorunlu rehberliğini geçirir.

İkinci olarak, manevi alanın daralmasına paralel bir şekilde, toplumsal yapının da kısırlaşıp homojenleşmesi söz konusudur. İslamiyetin hem kendi içinde, hem de kendi dışı-

na karşı yorum zenginliğini kabulenen tavrı gücünü yitirir. Yaşam biçimlerine yansıyan algılama çeşitliliği törpülenir ve toplum tek bir 'doğru' islami yorumun maddi/manevi baskısı altında kalır. Bu durum İslamiyetin bir toplumsal yaşama modeli olarak zayıflaması ve işlevselliğini kaybetmesi demektir. Çünkü tarih boyunca İslamiyetin gücü, karşılıklı rızaya dayanan ve böylece heterojen toplumsal yapıları birarada tutan bir çerçeve yaratabilmiş olmasına dayanır. İslamiyetin devlet gücüyle yükseldiği dönemler, bu inancın coğrafi sınırlarını genişletmişse de; İslamın toplumsal açıdan derinleşmesi farklılıkları yaşatma gücüyle orantılı olmuştur. Totaliter eğilimlerin yükseldiği dönemler ise, İslamın siyasallaşan bir hizbini iktidara taşımış; ancak bir din olarak İslamiyetin dünyevileşmesine, sıradanlaşmasına ve zayıflamasına neden olmuştur.

Tarih içinde tüm dinlerin dünyevi iktidara meylettiği ve otoriter zihniyete yaklaştığı dönemler vardır. Ne var ki bu dönemlerin sadece o anki yarı dinsel yarı siyasal elitin yararına çalıştığı; uzun dönemdeki maliyetin ise bizzat dinsel algılamanın yüzeyselleşmesiyle ödendiği görülmüştür. Çünkü dinler kendi doğaları gereği totaliter anlayışları hazmedemezler. Tanrının ulviyeti ve hiçbir fani tarafından kapsanamaması, totaliter bir bakışı özünden reddeder. Bu nedenle hiçbir din, insanlar tarafından kendi amaçları dışına sürüklenmediği sürece, totaliter değildir.

Ancak toplumsal zihniyet belirleyicilik açısından dinlerden de güçlüdür. Dinler bizim evreni algılamamızı etkilese de; daha öncesinde, yüzyılların birikimiyle sahip olduğumuz zihni çerçevemiz söz konusu dini nasıl algılayacağımızı büyük ölçüde belirler. Dolayısıyla eğer bugün islami kesim içinde totaliter eğilimler görülüyorsa; bunun nedeni İslam dini değil, bizzat müslümanların kendileridir. Öte yandan

onlar İslamın somut taşıyıcıları olarak, İslamiyetin dünya için içerdiği anlamı da şekillendirmektedirler. Bu nedenle müslümanlığı öncelikli kimlik olarak yaşamak isteyenlerin önünde ikili bir sorumluluk yatmaktadır: İslamiyetin siyasallaşarak dinsel derinliğini yitirme tehlikesine karşı, inanç zenginliğini korumak; ve buna bağlı olarak, totalitarizmin çekiciliğine karşın yaşama biçimlerimizdeki çeşitliliği savunarak, Türkiye'nin demokrat bir toplum modeline ulaşmasında ana mihenk taşlarından birini oluşturmak.


ek

batının krizi: kapitalizm, liberalizm ve devlet

Küreselleşme diye adlandırılan olgu tüm ülkeleri benzer sorunlarla karşı karşıya getirirken yaşam biçimleri arasında da bir yeknesaklık yarattı. Hızlı ve ucuz iletişim olanaklarının taşıyıcılığı en fazla kültürel ürünlere yaradı ve neredeyse tüm dünya kültürel bir standardizasyona tabi tutuldu. Böylece kendi yerelliklerinin ne denli evrensel olduğunu gösterme ihtiyacı içindeki birçok toplum; tam tersine, yaygın ve yüzeysel bir kültürün kendi içine sızmasına ve 'yerelleşmesine' şahit oldu. Bu durum dünyanın her yerinde popüler dilleri de etkiledi. Yabancı kelimeler doğrudan günlük dile girerken deyimler de yerelleşti. Sanki global bir 'üst dil' beynimizin içine kadar işleyerek tanıdık ve sıradan dünyamızı dramatikleştirdi. Şimdi 'Normal' olarak algılanan ve adapte olunan her durumun değişme ihtimali bir belirsizlik ve güvensizlik duygusu yaratıyor ve var olan durumdan pek hoşlanılmasa da sürmesi tercih edilebiliyor. Bu açıdan ele alındığında günümüzün 'krizleri' gerçekte nötr olgular. 'Kriz', bir durumun kategorik olarak kötüye gideceğinden ziyade değişeceğinin habercisi. Böylece 'kriz' sözcüğü gerçek bir sorunu değil, kısa zamanda adapte olunması güç olduğu varsayılan bir değişimi niteliyor. Açıktır ki kapitalist bir dünya sisteminin varlığı ve hızlanan iç

hareketliliği, kriz ihtimaliyetini daha da artırmakla kalmıyor, bunu sürekli bir duruma dönüştürüyor. Günümüzün dünyası denetlenmesi mümkün olmayan sayısız toplumsal aktörün aldığı iktisadi ve siyasi kararların yarattığı anonim ortama uyum sağlayabilmeyi en önemli yetenek haline getiriyor. Tüm gelişmiş ülkeler bile eğitim anlayışlarını, firma yapılarını buna göre düzenliyorlar, stratejik geliştirme vakıfları kurarak kendilerini hazır tutmaya çalışıyorlar.

Dünya bilinmeyene ve beklenmeyene karşı bu denli 'hassaslaşmışken' kriz söyleminin bizim gündemimize böylesine girmiş olması hiç şaşırtıcı değil. Ne de olsa bizler durağanlığın doğal sayıldığı, herşeyin yerli yerine oturduğu, herşeyin zaman içinde önemli bir anlam ve işlev değişikliğine uğramadığı bir nizam-ı alem anlayışından geliyoruz. Kısmi değişikliklerin bile bizler için korkutucu olması anlaşılır bir olgu. Asıl yadırgadıcı olan Batının durumu. Çünkü kriz tedirginliği sonuçta değişim korkusunun izdüşümü. Oysa Batı Aydınlanmadan bu yana değişimin ve bunu gerçekleştiren insanların yüceltildiği yer. Diğer bir deyişle en azından son üçyüz yılın paradigması olan modernite, bir yandan değişimin neredeyse bir ahlaki değer gibi savunulmasına yol açarken; öte yandan bireyleri ve toplulukları olası değişime uyamama tehdidiyle yüzyüze bırakıyor. Böylece gelecekteki muhtemel bir krizin varlığı ve buna karşı bir tedbir olarak zorunlu hale gelen değişim gereği, bizatihi sürekli bir kriz atmosferi yaratıyor.

Böylesine gerilimli bir atmosferin herhangi bir sistemi çözeceği; hiçbir sistemin bu denli bir değişim baskısı altında sürdürülebilir bir nizam yaratamayacağı öne sürülebilir. Ne var ki modern dünya bunun tam tersini ispatlamaktadır. Görüldüğü kadarıyla modern dünya sisteminin varlığını sürdürmesi, tam da bu kriz atmosferi sayesinde gerçekleş-

mektedir. Bu sistem üç ayak üzerinde durmaktadır: Kapitalist ilişkiler sistemi, ulus-devletler halinde örgütlenmiş bir dünya ve liberal ideoloji.

Firma ya da birey düzeyinde ele alındığında kriz, ayakta kalma mücadelesinin genel adıdır. Pazar paylarını artırmaya ve yeni teknolojiler yoluyla maliyetlerini düşürmeye çalışan firmalar, ayakta kalmanın yolunun kendilerine yönelik rekabetin asgariye indirgenmesinde aramaktadırlar. Bireyler de aynı mantık içinde, eğitim ve özel ilişkilerden yararlanarak kendilerini talep edilen ve aynı zamanda mümkün olduğunca rakipsiz bir konuma yerleştirmeye çalışırlar. Diğer bir deyişle kazanç imkanlarının düşmesi tehdidine karşılık, sistemin birimleri kendilerini mümkün olduğunca rekabet koşullarının dışına taşıma gayreti içine girerler. Dolayısıyla muhtemel bir krizin önlenmesi bilgi, ilişki ve sermaye açısından bir tekelleşme çabası ile sağlanır. Bu ise, birer güç kaynağı haline gelen parasal ve diğer her tür sermayenin bir kategori olarak kendisini sınırsızca büyütmesi anlamına gelir. Böylece kapitalizme kendi özgün niteliğini veren temel unsurlardan biri, hiçbir iktisadi birimin kaçınamayacağı bir etkiye dönüşür. Sistemin kendi aktörleri için yarattığı tehdit, rasyonel tepkiler yoluyla sistemi yaşatan anonim bir eğilim haline gelir.

Küreselleşmeyle birlikte gündeme gelen yeni eğilimler de bu dinamiği bozmuyor, hatta belki daha da güçlendiriyor. Çünkü bu yeni uygulamalar kriz atmosferindeki bazı özelliklerin değişmesine karşı atılmış adaptasyon adımları. Bu bağlamda iki yeni eğilimden söz edilebilir. Birincisi, talebin parçalanması sonucu arzın da daha küçük ölçekler içinde kendini tanımlaması ve ürün farklılaşması yoluyla korunmuş alt pazarlar yaratması. İkincisi ise, hızlı ve doğru karar alma zorunluluğu ile karşıkarşıya kalan firmaların yönetim

anlayışlarında, yatay organizasyonlara ve delegasyona verilen önemle birlikte gelen bir tür demokratlaşma. Ne var ki ilk yaklaşım, ölçekleri küçülterek piyasaya giriş olanaklarını artırırken, aynı anda sınırları net bir şekilde çizilmiş alt pazarlarda yeni bir tekelleşmeye yol açmakta; ikinci yaklaşım ise, firma ile çalışanları arasında yarattığı menfaat bağı sayesinde bireylerin çalışma hayatlarını daha anlamlı kılarken, firmalar arası mücadele iktisadi hayatın tek çatışma ekseni haline gelmektedir. Başka bir ifadeyle, her iki eğilim de firmaları bir iktisadi aktör olarak daha da anlamlı yapmakta ve güç arayışının firma düzeyinde realize edilmesine neden olmaktadır. Böylece rasyonalitesi gereği sermayenin temerküzünden yana olan bu iktisadi birim, yani firma, giderek kapitalizmin rakipsiz taşıyıcısı haline gelmektedir.

Kriz atmosferinin sürekliliği kapitalist sistemin ikinci temel unsurunun da kalıcılığının garantisi gibi gözükmektedir. Kapitalizmin sermaye birikimi dışında ayırıcı özelliği herşeyin metalaştığı bir iktisadi anlam dünyası oluşturmasıdır. Belirsiz rekabetin yarattığı tehdit, firmaları 'yeni' olanı geliştirmeye yöneltmekte; bu ise sadece yeni ürünlerin yaratılması ile değil, iktisadi ölçütlerin tüm etkinlik alanlarına nüfuz etmesiyle sonuçlanmaktadır. Kültürel alanın iktisadi ürünler halinde parçalanması metalaşmanın alanını genişletirken; siyasi ilişkilerin iktisadi ölçütlere tabi hale gelmesi, kaynakların el değiştirmesi ve yeni kaynakların yaratılması açısından birincil öneme sahip olmaktadır. Kültürün ve siyasetin metalaşması sermayenin temerküzü ile bütünleştiği ölçüde ise, iktisadi alan siyasi iktidar alanıyla içiçe geçmekte ve tüm yapı bir güç hiyerarşisi üzerine oturmaktadır. Diğer bir deyişle belirsizliğin ve kendine yönelik bir kriz ihtimaliyetinin tehdidi altında her iktisadi aktör sermaye birikimine ve tüm insani faaliyetlerin metalaştırılmasına

hız verdiği gibi, konumunu ve eylemlerini siyasi güçle de desteklemek peşindedir.

Bu açıdan kriz atmosferi bir değişim dinamosu etkisine sahiptir. Herkesin kendisini farklılaştırma ve güç hiyerarşisinde yukarıya taşıma gayreti, sürekli bir adaptasyon çabası gerektirmektedir. Hiçbir denge durumunun kalıcı olamayacağı böyle bir değişim süreci içinde, dengesizlik normal ve taşınabilir bir durum haline gelmektedir. Bu sistemde 'denge' durumları ancak teoriktir, çünkü gerçekte sadece dengesizlik durumları vardır. Ancak bunların her biri o kadar kısa bir an için geçerlidir ki, bir dengesizliğin doğal sonucu yaşanmadan ötekine geçilmekte ve istatistiki olarak dengesizliklerin birbirini izale etme ihtimali yükselmektedir. Ne var ki bazı dengesizlik süreçlerinin birikimli etkiler yaratarak sistemleri bir uca savurmaları da her zaman mümkündür ve böylesine hızlı değişim geçiren sistemlerde riski artırmaktadır. Bu nedenle sürekli bir dengesizlikler süreci ve kriz atmosferi olan kapitalist sistemin, toplumsal bir bütünlüğe oturmak gerektiği takdirde devletsiz var olma ihtimali yoktur. Piyasa sistemi kendi mantığı gereği tekelleşmeye ve siyasi gücü iktisadi ranta çevirmeye eğilimli olacak; bu ise denetim açısından bir üst otorite gereksendiği gibi, bu otoritenin bizzat iktisadi bir aktör olarak işlev görmesine yol açacaktır.

Kuramsal açıdan iktisadi aktörlerin yaptıkları sözleşmelere uymalarını sağlamak için bir devlet gereksinen kapitalizm, reel dünyada dengesizliğin regülasyonu açısından da bir üst denetim gerektirmektedir. Ne var ki her kuramsal yapı gibi 'devlet' de ortaya çıktığı andan itibaren kendini yeniden üreten bir iradeye dönüşür. İktisadi anlam dünyasının ve güç ilişkilerinin her alana nüfuz ettiği bir dünyada, söz konusu 'yeniden üretim' de iktisadi alanı kullanacaktır. Her

sistemde var olan gücün getiri yaratma kapasitesi, kapitalist sistemde iktisadi kaynakları doğrudan veya dolaylı olarak devletin emrine verecektir. Böylece sistem içindeki aktörler arasında hakemlik yapılması ve genel çerçevenin düzenlenmesi karşılığında, devlet en güçlü iktisadi aktör olarak temayüz eder. İktisadi ve siyasi işlevlerin güç hiyerarşisinin tepesinde bütünleşmesi ile devlet ek bir hizmet ve kazanç odağı haline gelir. Çünkü şimdi iktisadi aktörler devletleri vasıtasıyla diğer ülkelerin iktisadi olanaklarına müdahil olabilirler. Bu anlamda devlet iktisadi aktörlerin 'yabancılar' karşısında pazarlık gücünü artıran bir unsurdur ve üstelik ulus-devletler dünyasında menfaatlerin korunabilmesinin zorunlu koşuludur.

Günümüzde küreselleşmenin iktisadi unsurlarını oluşturan çok uluslu firmaların ulus-devletlerin iktidar alanını zorluyor olmaları; ve finans sermayesinin sınır tanımaz bir şekilde hareketlilik kazanması, devlet ile kapitalist sistem arasındaki karşılıklı ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır. Şimdi gerekli olan ulus-devletlerin işlevlerinin bir bölümünü üstlenen farklı bir üst otoritedir. Öte yandan ulus-devletlerin de kendi içlerinde bir hiyerarşi oluşturması, bu üst otoritenin kaçınılmaz bir şekilde belirli az sayıda ulus-devletin hegemonyası altında olacağının habercisidir. Dolayısıyla batı sistemi kapitalizmle devleti bir bütünsellik içinde birleştirmekte ve belirsizliğin tehdidine karşı giderek güçlenen bir hiyerarşik yapı ve anlayış yerleştirmektedir.

Bu sistem içinde devletin işlevi sadece iktisadi alanla da sınırlı değildir. Değişimin neden olduğu yüksek hareketlilik sosyal sorunlara yol açtığı ve toplumsal kesimler arasında hiyerarşik bir yapılanmaya neden olduğu ölçüde, devlet sistemin sürdürülmesi açısından gerekli bir işlev yüklenmektedir. Öte yandan siyasal partiler arasında ortaya çık-

ması muhtemel tıkanmalar ve özellikle resmi ideoloji karşıtlarının eylemleri, devleti siyasal krizlerin de önleyicisi ve sistemin sürekliliğinin sağlayıcısı konumunda tutmaktadır. Diğer bir deyişle, değişim-adaptasyon-kriz döngüsü tüm birey ve grupları kapitalist anlayışı sürdürmeye ve bir devletin açık veya zımni tahakkümüne razı hale getirmektedir. Böylece var olan yapının konsolidasyonu ve meşruiyeti sağlandığı gibi, sistemin kendisi anonimleşmekte; devlet sadece kimsenin denetleyemediği bir süreci mantıksal sınırlar çinde tutan bir kamu görevlisine indirgenmektedir. Başka bir ifadeyle potansiyel bir krizin sürekli varlığı, bir yandan sistemin gizli sahiplerini yaratmakta; öte yandan aynı sahipleri ideolojik açıdan sorumluluktan muaf tutmaktadır.

Bu ideolojik 'korumanın' temelini ise liberal pozisyon oluşturmaktadır. Kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde piyasa mekanizmasına ve liberal demokratik seçim sistemine yansıtabilen atomize bireylere dayanan liberalizm; insanlar arasındaki ilişkileri ve kuramsal bağları mümkün ancak gereksiz kılmaktadır. Hatta denebilir ki, bu türden ilişkiler ne denli azaltılırsa sistem de kendi mükemmel işleyişine o denli yakınlaşacaktır. Bu durumda birbirini etkileme şansı olmayan sayısız karar aynı anda sisteme birer girdi oluşturmakta ve ortaya anonim, diğer bir deyişle 'kendiliğinden' bir düzen çıkmaktadır. Ne var ki teorik toplumsal düzene uygun davranmak nihayette her bireyin çıkarına olsa da, tek tek bireylerin birçoğu kendi sınırlarını aşmak ve sistemi bozucu eylemlerde bulunmak isteyebilirler. Bu durumun önlenmesi ancak bir toplumsal sözleşme neticesinde doğmuş bir üst otoritenin varlığıyla mümkündür. Bu otorite sisteme dışardan müdahale etme tekelini elinde bulundurduğu ve kendisi de 'kendiliğinden' düzenin doğal so-

nuçlarına uyumlu davrandığı sürece sorun çıkmaz.

Böylece liberalizm tam aksini yaptığını vazederken, gerçekte devleti meşrulaştırır ve onu denetimsiz hale getirir. Liberal teoride yer alan 'kuvvetler ayrılığı' ve 'devletin küçültülmesi' ilkeleri bu felsefi açığın siyaset teorisinde kapatılmaya çalışılmasıdır. Liberalizmin çıkış noktası toplumsal bir platform değil de birey olunca, devletin sistemdeki önemi artar; ve dengenin bozulması durumunda 'düzeltici' olarak sadece devlet kalır. Öte yandan gerçek devletlerin kendilerini yeniden üretirken nüfuz alanlarını kolaylıkla genişletmeleri sonucunda, devletler hem teorik dengeyi bozan, hem de kendilerinden teorik dengeyi kurmaları beklenen yapılar haline gelmektedirler. Bu ise liberalizmin teorik bir devlet kavramı geliştirmesine ve krizlerin nedeninin gerçek devletlerin bu modelden sapmalarına bağlanmasına yol açmıştır. Çünkü atomize ve homojen bir toplumda, hiçbir tek bireyi krizden sorumlu tutamayacağımız gibi; toplumsal krizler de kuramsal olarak olanaksızdır. Bu nedenle liberal teoriye göre krizlerin sadece üç nedeni olabilir ve hepsi de devlet kaynaklıdır.

Muhtemel nedenlerin ilki yönetimi elde tutan kişilerin işlerini yanlış yapmaları, beceriksizlik etmeleridir. Bu zaaf bilgi eksikliğinden olduğu kadar, yanlış bir kuramsal çerçeveden hareket edilmesinden de kaynaklanabilir. Yani yönetimlerin krizlere yol açmasının nedeni ya liberal olmamaları ya da bazı teknik hatalardır. Doğru kuramsal yaklaşımın teknik hataların kısa yoldan düzeltilmesini sağlayacağı düşünüldüğünde, esas sorumluluğun liberalizmden sapan yöneticilerde olduğu ortaya çıkar. Krizlerin ikinci nedeni, sistemin kendi dışındaki değişimlere adapte olurken çektikleri sıkıntılardır. Ancak bu da sonuçta ilk nedene indirgenebilir; çünkü adaptasyon sorunları, yönetimlerin liberal te-

oriye uygun uyum adımları atmamaları nedeniyle oluşur veya düpedüz beceriksizliğe girer. Nihayet son olası neden ise, yönetimin kötü niyetli olması ve sistemin 'doğallığını' bozacak rasyonalist adımlar atmasıdır. Diğer bir deyişle yine krizin nedeni liberalizmin dışına çıkılmış olmasıdır.

Bu anlayışa göre liberal teori açısından liberalizm altında kriz olasılığı yoktur, çünkü olası her değişime karşı sistemin kendiliğindenliğini korumayı sürdüren bir adaptasyon mekanizması mevcuttur. Hatta çoğunlukla değişim karşısında eylemsiz kalmak en iyi çaredir, çünkü sistem kendini iç dinamiğiyle düzeltir ve yeni bir denge durumu yaratır. Böylece piyasa sistemi ve temsili demokrasi bir toplumdaki tüm değişimleri (iktisadi ve siyasi 'talep foksiyonlarındaki' kaymaları) yansıtmakta ve çözümlemekte yeterlidir. Toplumdaki siyasi tutum değişiklikleri, liberalizm için aynen tüketici tercihlerindeki değişimlere benzer ve tüm talepleri bir araya getiren seçim sistemleri krize mahal bırakmaz. İşte bu nedenle liberal çerçeve içinden bakıldığında, krizler esas olarak normatif liberal modelden sapıldığı zaman ortaya çıkar. Öte yandan teorinin mantığı gereği hiçbir bireyin bu tür bir gücü ve özerklik alanı yokken, devlet bu güce ve yetkiye sahiptir. Dolayısıyla liberal teori açısından tüm krizlerin sorumlusu nihayette devlettir. Devletin liberalizmin ona 'tavsiye ettiği' çizginin dışına çıkması ve toplumsal dengeleri bozması genellikle birikimli süreçlere yol açar ve krizler de bundan doğar. Başka bir ifadeyle kriz, işler kendi doğallığına terkedildiği zaman gerçekleşecek olan 'denge' durumunun gerçekleşmemesi halidir.

Böylece reel dünya ile normatif model arasında garip bir ilişki doğmaktadır. Kapitalist dünya sistemi ve onunla bütünleşmiş olan ulus-devletler veya ulusal menfaatler nizamı, bir dengesizlikler süreci üzerine oturmakta ve hiyerar-

şik bir yapı oluşturmaktadır. Liberal teori ise her iki noktayı da reddetmektedir. Teoriye göre toplum kendiliğinden denge noktaları yaratır ve bunlar şu veya bu nedenle bozulsa bile toplumsal iç dinamik yeni bir denge noktasında karar kılar. Ayrıca gene teoriye göre toplum esas olarak eşit haklara sahip ve eşdüzeyli bireylerden oluşan homojen bir bütündür ve bunu bozan tek varlık devlettir. Yani liberal teori gerçekte var olan değil, olması gereken sistemi kuramsallaştırmaktadır.

Bu durumun yol açtığı iki önemli sonuç vardır; ve her ne kadar devletin küçülmesine yönelik söylemler pek revaçtaysa da, söz konusu sonuçlar liberalizmin var olan sistemi, devleti ve kriz sürecini meşrulaştırdığını göstermektedir. Birinci nokta, liberalizmin kendine tek muhatap olarak devleti almak zorunda kalmasından kaynaklanır. Krizler ve bizatihi kriz tehdidi, gücü eşitsiz bir şekilde yeniden dağıtarak sistemi tüm hiyerarşik yapısıyla yeniden üretir. Devlet ise, siyasi gücünün ve uluslararası politikanın gerektirdiği ek avantajlarla bu hiyerarşinin tepesinde yer alır. Liberal teorinin krizlerin sorumluluğunu sadece devlete yüklemesi ve çözümü devletin yeniden yapılandırılması ile sınırlı tutması gerçekte devleti daha da güçlendirir. Çünkü şimdi devlet siyasetin tek alanı haline gelir; ve muhatabın teke indirgenmesi o muhataba bizatihi bir var olma nedeni sağlar. Liberalizm devletin küçülmesini talep ederken, bu görevi yine devlete yüklemiş olur. Bu ise liberalizmi devlete bağımlı kılar. Teorinin tasvip etmediği sonuçları yaratan devlet, sistemi liberal çerçeve içinde tutmanın da tek aracıdır.

İkinci nokta liberal teorinin homojen bir toplum varsayımına sahip olması ve bu varsayımın gerçeklikle ilgili bir bulgu imiş gibi işlev görmesinin sonucudur. Gerçek dünyanın

heterojen ve hiyerarşik yapısı sanki homojenmiş gibi telakki edildiği andan itibaren, hiyerarşi ve farklılaşma yok sayılmakta; dolayısıyla bu yaklaşım, gücü elinde tutan toplumsal aktörlere yaramaktadır. Diğer bir deyişle liberalizm var olan yapıyı meşrulaştırma özelliğine sahiptir ve bunu iki şekilde yapmaktadır: Hem güç dengesizliği normalleşmekte, hem de toplumun homojen addedilmesi yönetimini kolaylaştırmaktadır. Liberalizm var olan yapıyı gizlediği gibi; karşı çıkar gözüktüğü 'devletin', toplum üzerindeki tahakkümünün de aracı olmaktadır.

Sonuç olarak kapitalizm/ulus-devlet/liberal ideoloji üçlemesiyle tanımlanabilecek olan modern dünya sistemi bir dengesizlikler sürecidir ve bu özelliğinin hem sonucu, hem de tamamlayıcısı olarak dengesiz ve değişken bir güç ilişkileri üzerine oturmaktadır. En güçlüsü olmasına karşın devletin bu aktörlerden sadece biri olduğu öne sürülerek, dengesizliklerin nihai sorumlusu olamayacağı savunulabilir. Ne var ki gerçeklik ve teori elele vererek devleti sistemin sahipliği mertebesine getirmektedir; ve açıktır ki sistemlerin sahipleri krizlerin de sorumlularıdır. Ancak sahiplenme olgusunun kaynaklarına doğru bir adım daha gidildiğinde farklı bir tesbit mümkün olmaktadır: 'Devleti' bugünkü konumuna getiren iki nedenden biri bizzat kapitalizm adını verdiğimiz anonim (kimsenin tekelinde olmayan) üretim biçimidir. Tarihsel bir olgu olarak kapitalizmin bir 'sorumlusunu' aramak doğal olarak abestir. Ancak ikinci neden için bunu söylemek daha zordur. Çünkü devletin gizli egemenliğinin altında liberal teorinin de önemli katkısı vardır. Liberalizm, normatif modelini gerçekliğin yerine ikame ettiği sürece düzenin meşruiyet aracı olarak işlev görmektedir. Epistemolojik temelinin sakat ölçüleri ve pozitivist akıl yürütme biçimiyle liberalizm ve libaraller, günümüzün krizlerinin ve hegemonik toplumsal yapılarının des-

tekçiliğini yapmakta; üstelik kendilerini tam aksi misyonun temsilcisi sanmaktadırlar.

epilog

epilog : yanıtlar ve siyaset

zaten fikrimi söylemiştim ama
söylediklerimin hakikat olduğunu
söylememiştim.

Menocchio
bir değirmenci
16. yüzyıl sonları, Monteral, İtalya

(Carlo Ginzburg, Peynir ve Kurtlar,
Metis Yayınları)

Osmanlı coğrafyasında yaşayan insanları 18. yüzyılın başlarından bu yana en fazla meşgul eden konulardan biri Doğu-Batı karşılaştırması olmuştur. Aynı olgu Avrupalılar için de geçerli olmasına karşın, onların tavrı daha ziyade ekzotik bir aleme duyulan merakla anlama çabası arasında gidip gelmiştir. Oysa bizlerin Batıya bakışında genel olarak bir merak veya anlama kaygusu görülmez. Bizim için sorun Batının kavranması zor üstünlüğünün hazmedilmesi olmuş; savunma içgüdülerimiz içe dönük arayışlara girmemize yolaçmıştır. Bu nedenle modern dönemin Aydınlanma hareketi Anadolu topraklarına nüfuz edememiştir. Çünkü

bizler kendi zihni dünyamızın kabuğunu yırtmaktansa, kendimizi var olan zihniyetler arasındaki çatışmaya hapsetmeyi tercih etmişizdir. Dolayısıyla felsefi temellere sahip bir relativizm ve demokratlık anlayışı oluşmamış, modernleşme süreci sadece otoriter anlam dünyasının ataerkillik aleyhine genişlemesini ifade etmiştir.

Ne var ki bu süreç açık tercihlerin irdelenmesi ve tartışılabilmesini içermemiş; herşey ideolojik bir sis perdesinin ardına gizlenmiştir. Çünkü 20. yüzyıla gelindiğinde dünyadan kopuk bir ülke ve yaşam biçimi tanımlaması neredeyse olanaksız hale gelmiş, bizim 'reformlarımız' da Batının kavramları içinde ifade edilmiştir. Öte yandan Batıya benzeme hedefi Jön Türklerde ve ardından kemalist harekette güçlü bir karşılık bulmuştur. Diğer bir deyişle otoriterliğe kayışın modernleşme anlamı taşıması bir aldatmacadan ziyade, bu hareketin taşıyıcılarının samimi kanaatleridir. Ancak samimiyet yaşanan gerçekliği değiştirmemiş, hatta otoriter anlayışın daha da çatışmacı bir model içinde hayata geçirilmesine neden olmuştur. Sonuçta cumhuriyet, devlet, laiklik, milliyetçilik gibi olgular ne kavramsal ne de kurumsal düzeyde Batıdaki karşılıklarına benzememiş, tahakkümcü bir devlet-toplum ilişkisinin yerleşmesinin aracı haline gelmişlerdir.

Batının terminolojisi içinde kalınırken Batıdan zihni ve felsefi anlamda bu denli uzakta durma kendi başına yeterince şizofrenik bir durumdur. Türkiye'de bu kopukluğa verilen yanıt devlet eliyle bir Atatürk kültü yaratmak ve 'modern' yaşam biçimini tercih etmiş kesimleri bu kült etrafında biraraya getirmek şeklinde olmuştur. Diğer bir deyişle bizim hala Batılı olamamamız gerçekliği karşısında, Atatürk tam bir Batılı haline getirilmiş ve bizlerin O'na ulaşma çabası içinde olduğumuz vazedilmiştir. Böylece Atatürk'ün

şahsı bizlerle Batı arasında kültürel bir köprü olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşımın iki işlevi vardır: Birincisi 'aramızdan birinin' Batılı olabilmesi bizleri Batı karşısındaki psikolojik eziklikten kurtarmaktadır. O kadar ki bazen Atatürk'ün Batılılara bile örnek olacak denli 'Batılı' olduğu iddia edilmektedir. İkinci olarak ise Atatürk'e bir türlü ulaşamamızın nedeni olarak ezeli/ebedi ayakbağlarımız gündemde tutulmakta ve otoriter yönetim anlayışı beslenmektedir. İslamiyet, Kürtlük, çoğulculuk, demokratlık gibi kavramlar bu bağlamda kullanılmış; bazen devletin ideolojik koruması altına alınır gözükse de, temelde devlet zihniyetinin pekişmesine yönelik olarak hedef haline getirilmişlerdir.

Böylece yaşanan şizofreni daha da artmıştır, çünkü Batılı olma adına atılan her adım Türkiye'yi Batının zihniyetinden daha da uzaklaştırmıştır. Öte yandan modernleşmeci uygulamaların 'Batı' kisvesi içinde gerçekleşmesi, toplumsal tepkilerin de Batı karşıtlığı şeklinde formüle edilmelerine ve dolayısıyla günümüzün dünyasının reddedilerek geçmişe veya ilahi olana dönük arayışların siyasallaşmalarına neden olmuştur. Sonuç olarak Türkiye zihniyet açısından halen otoriter-ataerkil gerilim ekseninin dışına çıkamamış; reform niyetiyle sunulan ve uygulanan eylemler ülkeyi bu eksenin içine hapsetmiştir.

Günümüze gelindiğinde Doğu-Batı karşıtlığı ikili bir süreç izlemektedir. Sovyetlerin yıkılmasıyla ivme kazanan küreselleşme sürecinin etkisiyle bir yandan hızlı bir yakınlaşma ve benzeşme sözkonusudur. Global çaptaki standardizasyon her ülkeyi benzer sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Ancak sorunların benzerliği ironik bir biçimde ikinci sürecin, yani Batıdan farklılaşma ve ayrımlaşmamızın da işaretini taşımaktadır. Çünkü benzer sorunlara sahip olmasına

karşın, Türkiye benzer çözümler üretmekte aciz kalmıştır. Bu ise altta yatan ve tahammül edilebilir halde olan şizofrenik özelliklerin yüzeye çıkmasına, taşınamaz hale gelmesine neden olmuştur. Yüzeyde birçok yönüyle Batıya benzeyen Türkiye'nin gerçekte Batının zihni çerçevesinin çok uzağında olduğu ortaya çıkmıştır.

Öte yandan bu durum Türkiye'yi modernite dışı veya 'premodern' kılmaz; sadece farklı bir moderniteye konu olduğunu gösterir. Ne olursa olsun Türkiye Batının geçmiş olduğu yoldan yeniden geçecek değildir. Batıda modernite hem bir tarihsel oluşum, hem de bir zihni kabuldür ve bu ikisinin karşılıklı birlikteliği sözkonusudur. Aynı şey Türkiye için de geçerlidir; ancak farklı bir tarihsel süreç ve farklı bir anlam dünyası içinde. Dolayısıyla Türkiye'yi anlamak Batıda oluşturulan analiz kavramlarını Türkiye için yeniden tanımlamayı ve içlerini yaşanmış tarihin verileriyle doldurmayı gerektirir.

Bu anlama çabası Türkiye'nin zihni kodlarını deşifre etmeye yöneldikçe, bize has olan modernite biçiminin sonuçları daha net olarak gözükür. Kendisi hakkında nasıl bir algılamaya sahip olursa olsun ve kendisini nasıl sunarsa sunsun, Türkiye'nin zihni ayakbağları önüne kaçamayacağı iki sorun çıkarmıştır. Türkiye'de modernite projesi toplumun tümünü kuşatma özelliğine hiçbir zaman sahip olamamış ve toplum giderek manevi bir çözülmenin ve içe dönük cemaatleşmenin eşiğine gelmiştir. Türkiye ayrıca dünya devletler sisteminin dinamiğine ve yeniden yapılanma sürecine de adapte olmakta zorlanmakta ve hastalıklı bir savunmacı tavır sergilemektedir. Diğer taraftan bu iki sorun birbiriyle bağlantılıdır ve altında devletin kendi toplumuna adapte olamaması yatmaktadır. Bu zaaf ülke içinde farklı düzlemlerde krizlere sebebiyet verirken, kendi toplumu

nezdinde temsil ve meşruiyet sorunu yaşayan bir devletin diğer devletler karşısında güçlü olabilmesi de mümkün değildir. Üstelik devletin toplumla olan çatışma alanlarını 'çözme' yöntemi sadece var olan sorunların çözümsüzlüğe itilmesiyle sonuçlanmaktadır. Çünkü devlet klasik otoriter zihniyetini daha da uca çekerek toplumu yönetebileceğini sanmakta, bu ise tepkilere radikalize olma yolunu açmaktadır. Devlet oportünist kaygularla 'iç düşmanların' güçlenmesini bir koz olarak kullanmaktan yarar umsa da, sonuç toplumun siyaseten pasifize edilmek istendiği, toplumsal taleplerin değil siyasi tanımlamaların egemen olduğu bir çatışma ve dışlama atmosferidir.

Adına ne derse densin bu anlayışın ve yapılanmanın 'Batılı' olmadığı açıktır. Türkiye'deki otoriter devlet-toplum ilişkisi tarihsel zorunluluktan ziyade tarihsel sürekliliğin sonucudur. Diğer bir deyişle tarihsel aktörlerin toplumsal 'gerilik' karşısında istemeye istemeye uygulamak zorunda kaldıkları bir model değil, bu aktörlerin hem işine gelen hem de onların zihni kabullerine uygun bir düzenlemedir. Söz konusu süreklilik günümüzde de geçerlidir ve otoriter zihniyet geçmişte hangi dürtülerle tercih edilip beslenmişse, bugün de aynı amaçlarla zorlanmaktadır.

Dolayısıyla günümüze ait olan zihniyet soruları geçmişten bağımsız olarak ele alınamaz ve anlaşılamaz. Aynı nedenle günümüzün sorularının yanıtları tarihin içindedir. Ne var ki tarihsel süreç yaşandığı biçimiyle tek bir 'şey' olsa da, ne içinde yaşayanlar ne de o sürece sonradan bakanlar onu aynı 'şey' olarak algılamazlar. Her bakan kendine göre önemli ve anlamlı olanların peşinden gideceği için, belki de sonsuz sayıda tarih 'üretme' olasılığı mevcuttur. Neyin anlamlı olacağı ise tarihçinin zihniyetiyle bağlantılıdır; çünkü anlamlı yanıtlar ancak anlamlı sorularla mümkündür ve

soruların formüle edilmesi bile bir zihniyetin içinde şekillenir.

Diğer taraftan tarih bugünü anlamak açısından gerekli olsa da, onu değiştirmek yönünde katkıda bulunamaz. Bu noktada kişinin niyeti ve iradesi belirleyici olacaktır. Ancak bu niyetin de oluşması bir zihni çerçeve içinde ortaya çıkar. Her dönemin kendine has zihni yelpazesi üzerinde kişi kendine yakın bulduğu bir perspektifi benimser ve dışındaki dünyayı bu çerçeve içinden algılar. Dış dünya aynı olsa da bakan kişinin zihni kabulleri o dünyanın taşıdığı anlamın ve kişinin niyetinin sınırlarını çizer. Kişiyi sarmalayan zihni yelpazenin dayanaklarında veya kişinin bu yelpaze üzerinde ayaklarını bastığı çerçevede bir değişiklik, dış dünyanın algılanma biçimini ve dolayısıyla kişinin davranışlarını değiştirir. "İnsanoğlu... 'düşüncelerin' etkilemediği, 'katı gerçeklerden' oluşan bir dünyada değil, 'düşüncelerden' oluşan bir dünyada yaşar ve eğer içinde yaşadığı toplumun genelgeçer saydığı törel, siyasal ve ekonomik 'kuramları' değiştirecek olursanız, onun da dünyasının niteliğinde bir değişiklik yapmış olursunuz; öte yandan, onun kendi 'kuramlarını' değiştirecek olursanız onun bu dünyayla bağıntısında bir değişiklik yapmış olursunuz, öyle ki, her iki durumda da onun davranışlarını, eyleme biçimini değiştirirsiniz." (Collingwood - a.g.e.)

Dolayısıyla eylem, bir zihniyet içinde şekillenmiş bir anlama faaliyetinin gene aynı zihniyet içinde anlamlı olan bir niyetle bütünleşmesine dayanır. Bu nedenle tarihsel eylemlerin analizi o eylemleri yapanların zihniyetlerinin bir çözümlemesini gerektirir. Ancak bu değerlendirme günümüzün eylemleri için de aynen geçerlidir. Bir adım daha gider ve kitap yazma eylemini söz konusu edersek, herhangi bir kitabın nesnesinin anlaşılması yazarın zihni kabullerinin

anlaşılmasına muhtaçtır. Buna paralel olarak tarihe ilişkin bir eseri anlamak, sadece konusunun geçtiği dönemi değil yazıldığı dönemi de anlamayı gerektirir. Hatta bunlar o denli içiçedir ki, herhangi biri tek başına anlaşılamaz. Sonuçta yazarı çevreleyen zihni atmosfer, yazarın kendi kabulleri ve baktığı tarihsel nesne bir bütün teşkil eder; ve yazarın eylemini veya siyasetini oluşturur.

Bu durumun bilincinde olunduğu zaman, yazarın kendi siyasetinin hangi zihniyete dayandığına dair bilgi sunma sorumluluğu ortaya çıkar. Doğal olarak bu bilgi de yazarın terminolojisine hapsolmuştur ve nesnellik iddiası sınırlı olduğu gibi, yazarı ve kitabı 'dışardan' değerlendirmek üzere ek veri sunmanın ötesinde işlev görmeyebilir. Ancak gene de yazarın kendisini nasıl gördüğü konusundaki ipuçları kitabın içeriğinin de daha sağlıklı yorumlanmasına yolaçar.

Bu noktadan hareketle sonsöz olarak söylemek gerekir ki, elinizdeki çalışmanın içerdiği temel zihni kabuller Kant'ın ve daha sonra birçoklarının formüle ettiği şekliyle kendine özgü bir epistemolojiye dayanmaktadır. Bu anlayışa göre insan zihni dış gerçekliği muhtemelen çarpıtarak algılayabilmektedir, çünkü insanoğlu zihninde yer alan kategorilerle dış dünyayı anlamaya çalışır ama bu kategorilerin gerçekten de dışında var olduğunu ileri süremez. Dolayısıyla bizim algıladığımız şekliyle 'gerçeklik' gerçek dış dünyaya tam olarak benzemeyebilir ve üstelik biz bu çarpıtmanın boyutları hakkında hiçbir zaman güvenilir bilgiye sahip olamayız. Bu nedenle insanoğlu ister fiziksel ister sosyal olsun ele aldığı nesneyle ilgili bilgi önermeleri yaptığında kendi zihninin sınırlılığının farkında olmalı, diğer bir deyişle haddini bilmelidir. Dış dünyayı tam ve/veya doğru olarak algıladığımıza ilişkin önermeler

temelsizdir; çünkü bu önermeyi yapabilmek için dış gerçekliği kendi zihnimizin sınırlamalarının dışına çıkarak gözlemleyebilmemiz ve kendi algılamamızla mukayese etmemiz gerekir ki, insanoğlu için bu imkansızdır.

Dolayısıyla bilmek daima anlamayı, anlamak ise daima anlamlandırmayı içerir. Bu nedenle hiçbir bilgi mutlaklık iddiasında bulunamaz ve onu üreten zihniyetin dışında anlaşılamaz. Her bilgi parçacığı tanımı gereği özneldir. Bu anlayış bilgiler arasında hiyerarşiler kurmaktansa çeşitliliği ve çoğulculuğu destekler. Çünkü insanoğlu var olan bilgiler arasındaki tercihini 'nesnel' kılamayacağı gibi, gelecekte üretilebilecek olan bilgilere de ipotek koyamaz. Bunun anlamı geleceğin bilinmezliğine razı olmamız gerektiğidir. Öte yandan gelecekte ortaya çıkacak anlam dünyaları toplumsal aktörler tarafından ve toplumsal talepler doğrultusunda şekillenirler. Zihniyetler süreklilik arzettikleri kadar farklı eklemleşmeler sonucunda değişime de tabidirler ve bu değişim toplumsal dinamikle bağlantılıdır. Diğer bir deyişle insanoğlu sadece geleceğin değil, yaşadığı dönemin toplumsal taleplerinin de bilinmezliğine razı olmak durumundadır.

Bu kadar bilinmezliğin ortasında hala anlamaya çalışma çabası bir miktar yadırgatıcıdır. Ne var ki insanoğlunun kaderi hiçbir zaman bilemeyeceğini anlamaya çalışmaktır. Bazılarının soluğu yetmediği için vardıkları bir sonucu ebedileştirerek insani sorumluluktan kurtulmaya yeltenebilirler. Ancak eğer soru sorma ve düşüncelerin ardından gitme cesaretimiz varsa, zaten hiçbir bilgi bize yetmeyecek, ama her bilgi bizi zenginleştirecektir. Çünkü Menocchio'nun yüzyıllar önce söylediği gibi elimizde sadece fikirler vardır. Hakikat ise bize meçhuldur.

Etyen Mahçupyan, 1950, İstanbul. Robert Kolej. Boğaziçi Üniversitesi'nde kimya mühendisliği tahsili; işletme yüksek lisansı; Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesinde iktisat yüksek lisansı; aynı fakültenin uluslararası iktisat kürsüsünde 77-80 arasında asistanlık. 78-80 arasında Toplumcu Düşün dergisinin editörlüğü. 1980'den bu yana yöneticilik. Dergi ve gazetelerde çok sayıda yazısı yayınlanan ve halen Radikal gazetesinde yazan Etyen Mahçupyan'ın bu üçüncü kitabı. Daha önceki kitapları "İdeolojiler ve Modernite" ve "Osmanlı'dan Postmoderniteye" Patika'dan "Bir Demokrat Manifestoya Doğru" üst başlığı altında yayımlanmıştı.

TÜRKİYE'DE MERKEZİYETÇİ ZİHNİYET, DEVLET ve DİN

Günümüzün en kritik tartışma konusu olan, devletle din arasındaki ilişki ve çatışmaları anlayabilmek açısından temel ipucu niteliğinde bir çalışma.

Etyen Mahçupyan bu çalışmasında, Osmanlı'dan Türkiye'ye, giderek artan ve kemikleşen merkeziyetçiliği sorguluyor.

Onun hem nedeni hem sonucu gibi duran iki olgunun, yani devletle dinin kuramsal ve zihni yapısının özelliklerine eğiliyor.

Batılılaşma, modernleşme süreçlerini ve bunların Osmanlı dünyasındaki etkilerini araştırıyor.

Patika, aykırılığı ve azınlıkta kalmayı göze alabilen denemeler yayınlamayı amaçlıyor. Yeni bir binyılın eşiğinde, "anayolların" dışında kalan sürprizlerle dolu ıssız patikalarda dolaşmayı, kalabalıklarla uyum içinde olmanın güvencesine tercih ediyor.

ISBN 975-7569-43-7

1 500 000TL