Haldun Gülalp

Kimlikler Siyaseti

TÜRKİYE'DE SİYASAL İSLAMIN TEMELLERİ



metis

Haldun Gülalp

Kimlikler Siyaseti

Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri

Haldun Gülalp, 1951 doğumlu. Türkiye'de, İngiltere'de ve ABD'de ekonomi, siyaset bilimi ve sosyoloji dallarında eğitim gördü. ODTÜ'de ve ABD'nin çeşitli üniversitelerinde dersler verdi. Gelişme sosyolojisi, siyasal iktisat, devlet-sınıf ilişkileri ve sosyal teori konularında çok sayıda çalışmaları yayımlandı. Halen Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesidir.

Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi*, İstanbul: Birikim, 1979; *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri*, Ankara: Yurt, 1983; *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, İstanbul: Belge, 1993.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul

Kimlikler Siyaseti
Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri
Haldun Gülalp

© Haldun Gülalp, 2002
© Metis Yayınlan, 2002

İlk Basım: Şubat 2003

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-400-0

Haldun Gülalp

Kimlikler Siyaseti

TÜRKİYE'DE SİYASAL İSLAMIN TEMELLERİ



metis

Anneme ve Babamın Anısına

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

1 Tarihsel Perspektiften İslamcılık 9

2 İslamın Siyasal İdeoloji Olarak Kullanımı 24

3 Küreselleşme ve Siyasal İslam:
Refah Partisi'nin Toplumsal Tabanı 41

4 Refah Partisi'nin Yükselişi 61

5 Refah Partisi'nin İktidar Dönemi ve Sonrası 76

6 Türkiye'de Demokrasi Kıtlığı:
Refah Partisi Döneminin Öğrettikleri 92

7 Modernizm, Postmodernizm ve İslamcılık 116

8 İslamcı Toplumsal Kuramlarda Postmodernizm 144

9 Çok-Kültürcülüğe Karşı Liberalizm?
Çoğulculuk ve Demokrasi Konusunda
İslamcı Görüşler 158

10 Sonuç: İslamcılık Bitti mi? 181

Kaynakça 185

Kitaptaki bölümlere temel oluşturan makalelerin orijinalleri:

2. Bölüm: "Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective", *Cultural Dynamics*, 14(1), 2002.

3. Bölüm: "Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies*, 33(3), 2001.

4. Bölüm: "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party", *The Muslim World*, 89(1), 1999.

5. Bölüm: "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party", *The Muslim World*, 89(1), 1999 ve "Political Islam and the Culture of Democracy in Turkey: Confrontation or Accommodation?", Thomas Scheffler (der.), *Religion Between Violence and Reconciliation* içinde, Beyrut: BTS Orient Institut, cilt 76 (yayımlanacak).

6. Bölüm: "The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode", *New Perspectives on Turkey*, No. 21, 1999.

7. Bölüm: "Islamism and Postmodernism", *Contention*, 4(2), 1995 ve "The Eurocentrism of Dependency Theory and the Question of 'Authenticity': A View From Turkey", *Third World Quarterly*, 19(5), 1998.

8. Bölüm: "Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory", *Economy & Society*, 26(3), 1997.

9. Bölüm: "Multiculturalism versus Liberalism? Islamist Perspectives on Pluralism and Democracy in Turkey" (European University Institute, Robert Schuman Center for Advanced Studies, Third Mediterranean Social and Political Research Meeting, Montecatini Terme and Florence, 20-24 March 2002).

Önsöz

İlk ve son bölümler dışında, bu kitapta yer alan çalışmaların orijinal biçimlerini 1990'ların ortalarından yaklaşık bugüne kadar değişik zamanlarda İngilizce olarak ve uluslararası akademik toplantılara sunmak veya dergilerde yayınlamak üzere kaleme aldım. Yıllar süren bu çalışmalar ve elinizdeki kitabın ortaya çıkması sürecinde kendilerinden yardım ve destek gördüğüm çok sayıda kişi ve kuruluşa burada teşekkürlerimi sunarken, hem ne kadar şanslı ama hem de ne kadar zorlanmış olduğumu farkediyorum.

Bu konuları kendileriyle tartıştığım, değişik ortamlardaki sunuşlarımda benimle fikirlerini paylaşan, farkında olarak veya olmayarak çalışmalarıma katkıda bulunan herkesi hatırlamam ne yazık ki mümkün değil. Adını burada belirtmeyi ihmal ettiklerimden özür dileyerek, bu konuyu incelemeye başladığım ilk günden bu yana kendilerine görüşlerini sorduğumda bana teşvik veya eleştiri biçiminde zamanlarını cömertçe verdikleri için, en başta geçtiğimiz yıllarda kaybettiğim sevgili dostlarım ve değerli meslektaşlarım David Gray ve Steve Vieux olmak üzere, Engin Akarlı, Robert Antonio, Yeşim Arat, Sibel Bozdoğan, Ayşe Buğra, Serhat Güvenç, Reşat Kasaba, Nikki Keddie, Çağlar Keyder, Valentine Moghadam, Ayşe Öncü, Şevket Pamuk, Günter Seufert, Sarah Shields, Tamara Sonn, Bonnie Urciuoli ve Jenny White'a teşekkür ederim.

Ayrıca, kurumsal olarak aldığım destekleri de belirtmek isterim. Her şeyden önce Boğaziçi Üniversitesi'ndeki sevgili ve gerçekten eşsiz öğrencilerim, derslerdeki ilgi ve dikkatleriyle burada öne sürülen birçok görüşün netleşmesine katkıda bulundular. Boğaziçi Üniversitesi Araştırma Fonu, 1996-97 yıllarında, önce o zamana kadar bu konuda yaptığım çalışmaları değerlendiren bir "yayın ödülü," ardından da yapmak üzere olduğum çalışmaları destekleyen bir "araştırma projesi desteği" ile önemli katkılarda bulundu. 1997-98 yıllarında University of Manchester'da Dr. Pandeli Glavanis yönetiminde Avrupa Birliği desteğiyle sürdürülen "Muslim Voices in the European Union"

konulu araştırma projesi için hazırladığım rapor, aşağıda 3. Bölüm olarak sunulan çalışmanın ilk temelini oluşturdu. Aşağıda 8. Bölüm olarak sunulan çalışma ise 1999 yılında, ABD'deki "Turkish Studies Association" tarafından, iki yılda bir, ondan önceki iki yıl zarfında İngilizce literatürde Türkiye araştırmaları alanında yayınlanmış en iyi makaleye verilen "Ömer Lütfi Barkan" ödülüne layık görüldü. Farklı biçimlerde de olsa, bütün bu teşvik ve destekler çalışmalarımı sürdürmem için bana güç ve cesaret verdi. Nihayet, 2002-03 ders yılını geçirmek üzere Washington'daki Woodrow Wilson International Center for Scholars'dan aldığım davet, çalışmamın boyutlarını genişletmeme olanak tanıdı. Bu kitabın ilk ve son bölümleri orada kaleme alındı.

Bu çalışmaların hedeflenen okuyucuya ulaşması için geçilmesi zorunlu olan iki aşamadan daha söz etmem gerekir. İlk olarak, çoğunluğu İngilizce kaleme alınmış olan bu yazıların Türkçe'ye dönüştürülmesindeki yardımları için İsmet Akça ile Ohannes Kılıçdağı'na teşekkür ederim. Onların katlandığı zahmet olmadan bu kitap herhalde ortaya çıkamazdı. Fakat tabii ki, Türkçe'ye çevrildikten sonra yeniden gözden geçirip düzenlediğim bu metinlerde, tüm sorumluluk bana aittir. İkinci olarak, bu kitabın Metis Yayınları tarafından yayımlanması konusunda gösterdiği ilgi ve yakınlık için Semih Sökmen'e teşekkür ederim.

Böyle bir teşekkür sıralamasında hep en sona kalsa da kuşkusuz en önemli yere sahip olan destek, insanın en yakınlarından gelen destektir. Kendi yoğun yazı faaliyetleri arasında benim yazdığım her şeyi büyük bir ilgiyle okuyan ve artık ona danışmadan fazla bir iş yapamayacağımdan korktuğum eşime çok şey borçluyum. Annemin de, biraz uzaktan da olsa, çalışmalarımı sıcak bir ilgiyle takip etmeye çalıştığını biliyorum. Bu kitabı ona ve babamın anısına ithaf ediyorum.

Kasım 2002

1

Tarihsel Perspektiften İslamcılık

Büyük çoğunluğu 1990'lı yıllarda kaleme alınan ve odak noktası Refah Partisi dönemi olan bu çalışmaları kitap halinde toplu olarak yeniden düzenlemek, bana, bu ilk bölümde yapmaya çalışacağım gibi, İslamcılık konusunu daha geniş bir zaman perspektifi içinde yeniden ele alma fırsatını verdi. Bu konuya 1990'h yılların başlarında ilk eğildiğimde, o yılların ülkemizde İslamcı siyasetin yükselme dönemi olduğunun ve bu sürecin büyük bir olasılıkla devam edeceğinin farkındaydım. Üstelik bu durum sadece ülkemizle sınırlı olmadığı gibi, dinlere dayalı siyasal hareketlerin yükselişi sadece İslamcılıkla da sınırlı değildi. Bu çalışmaların amacı, klasik sosyoloji ve siyaset bilimi tezlerine aykırı düşen bu durumun nedenlerini araştırmaktı. Fakat 1990'ların başında açılan bu parantezin 2000'li yılların başında kapanacağını, üstelik ne şekilde kapanacağını, o sırada bilemezdim.

Şimdi geriye dönüp bakınca net bir şekilde gözüken bu tarihsel paranteze sembolik başlangıç ve bitiş tarihleri koymak bu dönemi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaksa, söz konusu tarihsel dönemin 16 Ocak 1991 tarihinde Körfez Savaşı ile başlayıp 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'ye yapılan saldırılarla son bulduğunu söyleyebiliriz. Bu iki tarih arasındaki zaman aralığı, sadece İslamcılığın değil, daha genel olarak modernitenin eleştirisini içeren ve otantiklik (sahicilik) iddiasını taşıyan "kimlik siyasetleri"nin dünya çapında yaygınlaştığı, daha doğrusu sesini her zamankinden daha çok duyurduğu bir dönem oldu. Bu parantezin hemen öncesindeki Soğuk Savaş dönemine ve hemen sonrasındaki adı henüz konulmamış olsa da şeklinin ne olacağı gitgide daha belirginleşmeye başlayan (ve şimdilik en çok "medeniyetler çatışması" göndermesi ile değinilen) döneme göre bu ara dönem, çok sayıda "doğru"ların birbirleriyle yarıştığı, çok farklı kültür ve değer sistemlerinin kendi üstünlüklerini ortaya attığı veya en azından evrenselliğe karşı durmaya çalıştığı, bu çeşitliliğin kimilerince özgürlük ve demokrasi ile karıştırıldığı, bu birçok doğru arasındaki

yarışın kendisinin neredeyse kalıcı bir "doğru" olarak kabul edildiği, dolayısıyla zihin ve ufuk açıcı olduğu kadar tuzaklarla da dolu bir dönemdi.

Elinizdeki kitapta bu kadar kapsamlı bir iddiayı destekleyecek, yani dünya tarihinde böyle bir dönemin gerçekten var olduğunu, değinilen özelliklere sahip olduğunu ve bu dönemin artık sona erdiğini veya ermekte olduğunu doğrudan kanıtlamaya yarayacak malzeme bulunmasa da, burada çok daha mütevazi bir iddia düzeyinde, sadece ülkemizdeki siyasal İslamcı hareketin (ve onun da en görünür biçiminin) durumunu inceleyerek, aynı tarihsel dönemlendirme çerçevesinde bir değerlendirme yapılabileceğini öne süreceğim. Kısaca diyebiliriz ki siyasal İslamcılık en yüksek noktasına bu zaman aralığında ulaşmıştır. O dönemden önce de sonra da varolan ve doğal olarak içinde bulunduğu tarihsel dönemin koşullarına göre değişim ve dönüşümler geçiren İslamcılık, bağımsız, alternatif ve güçlü bir siyasal-kültürel hareket olarak ortaya çıkmak için en uygun koşulları o tarihsel dönemde bulmuştur.

İslamcılığın Tarihsel Fırsat Aralığı

Sosyal bilimlere egemen olan Avrupa-merkezci literatürde İslam dünyası genellikle apayrı ve kendine özgü bir dünyaymış gibi, toplumsal değişmenin genel yönelimlerinin dışındaki bir takım kurallara göre işleyen bir yapı ve kültüre sahip, farklı bir coğrafi bölge olarak ele alınır. Bu nedenle İslam dünyası "egzotik" beldelerin ortak kaderi olan antropolojik incelemelere konu olur; klasik modernleşme kuramının oralara uyup uymayacağı (o kuramın kendisi doğruymuş da, uymadığı yerler sorunluymuşcasına) tartışılıp durur. İslamiyet ile modernite uyumlu mudur, değil midir, konusunun tartışılması yüzyıllardır sürmektedir.

Klasik sosyoloji ve siyaset bilimi kuramında modernleşme konusu hem bir "bilimsel" öngörüyü hem de normatif bir tercihi veya beklentiyi (hatta, zorlamayı) içerir. Bu kurama göre, modernleşme ile sekülerleşme içiçe gider (veya gitmelidir). Dolayısıyla kalkınan, yani sanayileşen ve kentleşen bir toplumda, dine dayalı kültür ve siyaset gitgide ortadan kalkacaktır (veya kalkmalıdır). Yalnız, sekülerleşme kuramına göre İslam dünyası bu sosyolojik genellemeye bir istisna oluşturur: İslamiyet sekülerleşmeye yatkın bir din değildir, Müslüman

toplumlarda dinin etkisi azalma eğilimi göstermez. Fakat yine de Türkiye buna karşı bir örnek olarak gösterilir. Orada İslamiyetin kültür ve siyaset üzerindeki etkisinin, modernleşmenin doğal sonucu olarak değil de devlet zoruyla bile olsa, ortadan kaldırılmış veya hiç değilse bir ölçüde azaltılmış olduğu belirtilir. Türkiye bu yolla modernleşmenin önündeki engellerden de kurtulma olanağı bulmuştur. Bu nedenle, yaygın bir tespite göre, Türkiye Müslüman dünyanın tek seküler, modern ve demokratik ülkesidir. Ernest Gellner'in muhteşem ifadesiyle, "Türkiye... istisna içinde bir istisnadır" (Gellner, 1998: 191).

Türkiye gerçekten böylesine benzersiz bir ülke olsaydı (resmi kültürümüzde de merkezi bir yere sahip olan bu görüşe birçok kişi samimiyetle inanır), herhangi bir karşılaştırmalı çalışma içinde ele alınmasının sosyal bilimler açısından mümkün olmaması ya da hiçbir öğretici yanının bulunmaması gerekirdi. Oysa elinizdeki çalışmanın metodolojik varsayımı bunun tam tersidir. Türkiye'nin herhangi başka bir toplumunkinden daha fazla benzersiz bir yanı yoktur; Türkiye'de olup bitenleri anlamak için sosyal bilimlerin evrensel kavramlarını belli tarihsel özgüllükleri dikkate alarak kullanmak yeterli olacaktır.

Bu noktayı açıklamak için, bu kitapta savunulacak olan iki ana önermeyi kısaca özetleyebiliriz. Bu önermelerden birincisi, siyasal İslamın küreselleşme ile ilişkisi konusundadır. Aynı tarihsel dönemde ortaya çıktıkları gözlenebilecek olan küreselleşme olgusu ile siyasal İslamın ilişkisi konusuna klasik sosyolojinin yukarıda özetlediğim tezleri çerçevesinde yaklaşanlar, genellikle şu sonuca varırlar: Küreselleşme, modernleşmenin dünya çapında yayılması anlamına geldiğine, kültürel ve siyasal İslam da tanım gereği modernleşmeye karşı eğilimleri dile getirdiğine göre, bu eğilimlerin son zamanlarda yaygınlaşması ile küreselleşme arasında doğrudan bir ilişki vardır; yani İslamcılık, hızla ilerleyen küreselleşmeye karşı bir direnişi ifade eder. Görünürde çok net bir muhakemeye dayanan ve o nedenle ilk bakışta çok inandırıcı olan bu düşünceye ben kendi araştırmalarımda bir destek bulamadım. Kuşkusuz, İslamcı hareket içinde küreselleşmeye direniş gösterme eğiliminde olan unsurlar bulunabilir. Bu unsurlar başka birçok siyasal ve düşünce akımı içinde de var olmuştur. Örneğin günümüzde Sol'da da, milliyetçiler arasında da içine kapanma yanlısı olanlar vardır. Bazı yer ve durumlarda bu unsurlar ön plana çıkmış da olabilir – örneğin, 11 Eylül olayı genellikle bu unsurlara atıfla değerlendirilir.

Fakat, aşağıdaki bölümlerde etraflı olarak görüleceği gibi, en azından Türkiye örneğine baktığımızda, siyasal İslamın küreselleşmeye direnişten daha farklı bir şey ifade ettiğini görebiliriz. Türkiye'de siyasal İslam küreselleşmeye karşı çıkışın değil, küresel düzene uyum göstermenin ve onun içinde daha avantajlı bir konuma ulaşmanın bir aracı, bunu sağlamaya yardımcı olabilecek bir dayanışma ağının kurulması çabası olarak belirmektedir.

Bu kitaptaki diğer bir temel önerme de şöyle özetlenebilir: Yine en azından Türkiye örneğine baktığımızda, İslamcılığın küresel çapta egemen olan düşünsel ve siyasal akımlara paralel bir seyir izlediğini görebiliriz. Bu aslında şaşırtıcı bir sonuç olmadığı gibi, çok orijinal bir gözlem de değildir. Genellikle "takiye" diye adlandırılıp küçümsenen şey, bir bakıma, İslamcılığın bu özelliğidir. İslamcılığın değişik dönemlerde aldığı biçim değişikliklerinde belli bir fırsatçılık unsuru olduğunu kabul etmekle birlikte, ben "takiye" nitelemesinin çok anlamlı ve ilginç olmadığı görüşündeyim. Kültürel geleneğin ve toplumsal kimliğin merkezi bir öğesi olarak Müslümanlık, o kimliğe sahip olan insanların ilham aldıkları, dinsel öğretinin ayrıntılarını tam olarak bilmeseler ve bazen kendi kendilerine ona bir takım özellikler yakıştırsalar bile, felsefi bir referans noktası olarak kabul ettikleri, dolayısıyla değer yargılarında, toplumsal davranış biçimlerinde ve nihayet siyasal düşüncelerinde önemli roller oynayabilecek bir olgudur. Bu haliyle, İslamiyet gibi soyut bir inanç sisteminin çok farklı toplumsal projeleri meşrulaştırmaya yaraması mümkündür ve her tarihsel dönemin kendine özgü sorunlarına farklı güncel çözümler düşünmede bir rol oynaması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, böyle bir toplumsal kimlik etrafında oluşacak bir siyasal hareketin, dönemin egemen düşünce ve siyasal akımlarıyla alışveriş içinde olması bir bakıma kaçınılmazdır.

O halde daha ilginç olan soru, bu durum zaten böyle iken, nasıl olup da İslamcılığın yukarıda değindiğimiz tarihsel parantez içerisinde özellikle güçlendiği ve popülerlik kazandığı sorusudur. O dönemin öncelikleri ile İslamcılık arasında her zamankinden daha büyük ölçüde veya daha özel bir şekilde bir uyum varolmuş olsa gerektir. Nitekim, bunun gerçekten böyle olduğunu görmek çok zor değil. Bunu, İslamcı olarak bilinen siyasal akımın bu dönemdeki söylemiyle bu dönemin hemen öncesindeki ve hemen sonrasındaki dönemlerde egemen olan söylemlerini karşılaştırarak yapabiliriz.

İlk kez 1970'li yıllarda Necmettin Erbakan'ın önderliğinde bağımsız bir siyasal parti halinde organize olan İslamcı hareketin, yani Milli Selamet Partisi'nin egemen söylemi, aynı dönemin diğer belli başlı siyasal ve düşünsel akımları tarafından da tartışılmaz bir doğru olarak kabul edilen "kalkınma" ve "sanayileşme" ekseni etrafında oluşuyordu. "Milli Görüş" hareketinin o dönemdeki iddiası, bu davanın şampiyonluğunu yapmak, gerçek bağımsız kalkınmanın ancak kendi yönetimleri altındaki bir "ağır sanayi" hamlesi ile başarılabileceğini savunmaktı. Ne var ki bu tez aynı zamanda bir "manevi kalkınma"dan, "ahlak ve gelenek"ten söz eden bir siyasal hareketin söylemine pek yakışmıyor, o dönemde varolan diğer siyasal akımların yanında yeterince inandırıcılık taşımıyordu. Bir kere, en başta, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi olan Kemalizm kalkınmacı bir ideolojiydi. O dönemde kendini bir ölçüde Kemalizm'in güncelleştirilmiş biçimi olarak tanımlayan sosyal demokrat akım ve yine Kemalizm'den ilham almış olan ve olmayan unsurlarıyla Sol hareket, İslamcılardan çok daha temelli ve inandırıcı bir "sanayileşme" ve "kalkınma" söylemine sahiptiler. Kalkınma ile gelenek kavramları bir arada tutarlı gözükmüyorlardı.

Benzer bir gözlemi Refah Partisi'nin kapatılmasından sonraki dönem için de yapabiliriz. Fazilet Partisi adı altında yeniden örgütlenen İslamcı hareket bu dönemde "adil düzen" gibi tezlerini terketti, hatta "İslamcılık" nitelemesinden bile uzak durmaya özen göstererek, hem küresel düzeyde hem de Türkiye'de yayılıp egemen olmaya başlayan "insan hakları" ve "liberal demokrasi" tezlerine sarılmaya başladı. Ne var ki bu da pek ikna edici değildi. Türkiye'de pek çok kişinin insan hakları ve demokrasi konularında kaygıları olduğu halde yine bu konuları İslamcılardan daha iyi savunabilecek ya da en azından savunabileceği umulan başka çevreler varken, aşağıdaki bölümlerde de tartışılacağı gibi, bu konuları hep kendine yontma eğilimi gösteren, hatta bir noktada bütün konuyu "başörtüsü"ne odaklayan Fazilet Partisi inandırıcı olamadı.

Bu iki dönem arasında, yani 1980'li yılların sonlarından 1990'lı yılların sonlarına kadar geçen süre zarfında, İslamcı hareketin ortaya attığı tezleri inandırıcı kılan ve onun ortaya attığı biçimiyle bu tezleri ondan daha iyi ortaya atacak kimsenin olmadığı bir dönem yaşandı. Bu dönemde İslamcılık hem büyük bir siyasal başarıya kavuştu, hem de, belki konumuz açısından daha ilginç olanı, düşünce planın-

da seküler akımları geride bırakan bir canlılık ve orijinallik gösterdi. O dönemde dünyanın başka yerlerinde de ortaya çıkan düşünce akımları ve siyasal eğilimler, hem Batı modelinin hem de ona alternatif olarak kabul edilegelmiş olan sosyalist düzenin, yani bir bütün olarak modernleşme ideolojisinin, rasyonalizmin ve pozitivizmin genel kabullerini sorguluyor, bunların birer hegemonya aracı olduğunu öne sürüyor, o güne kadar itirazsız kabul edilmiş olan "çağdaş medeniyet" kavramını sorunsallaştırıyorlardı. Bütün bunların yerine, otantik kimlik ve geleneksel bilgiyi yüceltiyorlardı. Diğer bir deyişle, İslamcı harekete gün doğmuştu. İslamcı hareket, belki başka hiçbir toplumsal muhalefet hareketinin yapamayacağı kadar etkin bir şekilde bu eğilimlere katılabilir, bunlara katkıda bulunabilir ve bu yolla kendine yaygın bir destek de bulabilirdi. Otantik kimlikler çağında, kim İslamcılardan daha otantik olabilirdi ki?

Aşağıdaki bölümlerde, bu tarihsel ortamı "postmodern durum" olarak niteliyor ve bunun sosyo-politik temellerinin küreselleşme sürecinde bulunabileceğini öne sürüyorum. Dolayısıyla, İslamcılığın küreselleşmeye basit bir tepkiden ileri gelmediğini, ama küreselleşmenin yarattığı ortamın bir ürünü olduğunu savunuyorum. O döneme kadar geçerli olan siyasal ve düşünsel akımlar ise, bırakınız modernizmin krizine ve postmodernizmin ortaya çıkışına neden olan ortamı anlamlı bir şekilde ele almayı veya ona alternatifler önermeyi, böyle bir şeyin varlığını bile kabul edecek durumda değillerdi. Hepsi modernist olan bu akımlar, belki de doğal olarak, modernizmin krizini analiz etmekte zorlanmaktaydılar. O nedenle, modernizmin egemen olduğu dönemde "ilerici" olarak bilinen bu akımlar, "postmodern" ortamda, yani "ilerici" kavramının kendisinin sorgulandığı ve anlamsızlaştırıldığı bir sırada, birdenbire tutucu, yani statükocu olarak görünmeye başladılar. Modernizmin egemen olduğu yirminci yüzyıl boyunca, Batı toplumlarını örnek alarak modernleşmek isteyen Batı-dışı toplumlar için bu hedefin unsurları olan "ulusal bütünlük" ve "ekonomik kalkınma"ya ulaşmanın yolu, kendi bağımsız ulus-devletini kurmaktı. Yirminci yüzyılın başlarında, aynı yüzyılın sonlarına kadar düşman olarak kalacak olan ABD ile SSCB devletlerinin başkanları (Wilson ile Lenin), ulusal egemenlik fikrinin dünya çapında kutsanması konusunda ortak davranmışlardı. Oysa aynı yüzyılın sonlarında ortaya çıkan küreselleşme ortamında, Üçüncü Dünya ulusçuluğunun iki veçhesi arasında, yani "çağdaş medeniyet seviye-

sine ulaşmak" ile "tam bağımsız ulusal egemenlik" arasında, bir çelişki belirdi. Ulus-devlet üzerinde ısrar etmek "tutuculuk" konumuna düştü; ulus-devleti demode gören ve başka kimlikler etrafında siyasal birlikler oluşturmak isteyen hareketler meydan kazandı.

11 Eylül: Öncesi ve Sonrası

Soğuk Savaş'm bittiğinin en açık işareti, Körfez krizi (1990-91) sırasında oluşturulan geniş cepheli uluslararası koalisyondu. İkinci Dünya Savaşından sonra ilk kez bu kadar önemli bir bölgesel müdahalede dünyanın iki "süper" gücü birlikte hareket ediyorlar, müdahaleye konu olan bölgeyi kendi aralarındaki bir çatışma alanına dönüştürmüyorlardı. Nitekim ondan çok kısa bir süre önce Doğu Bloku çözülmeye başlamıştı, ondan sadece aylar sonra da Sovyetler Birliği devleti yıkılıp son buldu. Böylece, dünyanın alışılmış Doğu-Batı bölünmesi, yerini başdöndürücü bir hızla Kuzey-Güney bölünmesine bıraktı.

Doğu-Batı bölünmesi sırasında dünyanın iki süper gücü arasındaki ilişki sadece askeri bir yarışı değil, ekonomik, siyasal ve ideolojik bir rekabeti de içeriyordu. Bu rekabetin önemli sonuçlarından biri, Üçüncü Dünya ülkelerine gösterilen ihtimamdı. Bloklararası savaşlar dolaylı olarak bu ülkelerin toprakları üzerinde yapılıyordu, ama bunun bir nedeni bu ülkelere her iki taraftan da akan askeri ve ekonomik yardımdı. Bloklararası rekabetin son bulduğunun ve Kuzey ülkelerinin Güney'in doğal kaynakları ve serveti üzerinde sınırsız hak iddia etmesinin artık açıktan açığa yapılacağının ilk işareti, aslında Irak operasyonundan önce gelmişti. ABD'nin 1989 yılının son günlerinde Panama'ya yaptığı askeri müdahale, ilk kez "komünizmi önlemek" türünden bir ideolojik gerekçeye sarılmadan, sadece ABD'nin sözünü dinlemez hale gelmiş bir diktatör olan Noriega'yı yerinden etmek için gerçekleştirilmişti. Sıra, Noriega ile önemli benzerlikler taşıyan Saddam Hüseyin'in denetim altına alınmasına geldiğinde, artık uluslararası düzende yeni bir sayfanın açıldığı belli olmuştu. Dönemin ABD başkanı George Bush, Körfez Savaşının başlatıldığı 16 Ocak 1991 akşamı, ilk kez açık bir ifadeyle, amaçlarının bir "Yeni Dünya Düzeni" kurmak olduğunu ilan etti.

Körfez Savaşının bölgedeki en önemli siyasal etkisi, "anti-emperyalizm" bayrağının İslamcı hareketlerin eline geçmesi oldu. Savaş sırasında hükümetleri ABD'nin yanında yer alan Arap ülkelerindeki iç

muhalefet hareketleri, ağırlıklı olarak İslamcılık çerçevesinde ifade buldu. Öyle ki daha önce İran'da yeni kurulmuş olan "İslam devleti"ni sarsmak amacıyla ABD'nin desteğini alarak savaşa girişmiş olan Irak yönetimi bile, bu kez ABD önderliğinde kendisine karşı oluşan ittifaka direnebilmek için İslamcı duygulara seslenmeye çalıştı. Körfez Savaşı sonucunda Irak yönetimi bölgede yeni dostlar kazanmadı, ama ABD ve daha genel olarak Batı yönetimleri yeni bir düşman kazandı. Artık Batı ittifakı açısından "komünizm"in yerini "İslamcı fundamentalizm" alacaktı.

Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında izlediği dış politika esas itibariyle hep tek bir doğrultuda, jeopolitik konumunu koz olarak kullanan, fakat onun dışında temkinli ve ürkek davranan, sadık bir Batı müttefiki çizgisi üzerinde kalmıştı. Doğu Blokunun çökmesi üzerine yeni arayışlara girmek zorunda kalan Türkiye, dış ilişkilerinde alışılmadık bir faaliyet göstermeye başladı; ama yine de bu arayışlar içerisinde Batı blokunun önderi ABD ile olan ittifak çizgisinden sapmadı. Varşova Paktı'nın lağvedileceğinin belli olmasından sonra Türkiye'nin coğrafi konumu artık NATO için önemsizleşmiş, hatta NATO'nun işlevinin son bulabileceği düşüncesi bile uluslararası tartışma gündemine getirilmişti. Bu arada Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na katılma çabaları da sonuçsuz kalıyordu. 1989 sonbaharında ABD dışişleri çevrelerinde Türkiye'ye biçilen yeni rol, Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerin önderliğiydi. Türkiye, Batı Avrupa yerine Ortadoğu ülkeleri ile yoğun bir ekonomik ve siyasal işbirliğine girmeli, bölgenin en gelişmiş ülkesi olarak öncü bir rol üstlenmeliydi. Gerekirse, bu yolla güçlendikten sonra, Müslüman olduğu için kendisini aralarına almayan Avrupa ülkeleri ile yeniden pazarlığa da oturabilirdi.

O dönemde iktidara yakın olan "Türk-İslam sentezi" yanlıları tarafından çok benimsenen bu yeni proje, bir tür Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden canlandırılması hayalleri ile birleşip, Müslüman ülkelerin manevi önderliğini de kazanmak için halifeliğin yeniden ihdası önerilerine kadar vardı. Bu temalar, bu kadar aşırı biçimiyle değilse de, nihayet 1990 yazında Türkiye'nin en yetkili ağzından ifade edilmeye başlandı. Fakat aradan çok geçmeden Körfez krizi patlak verince, bunun dünyanın yeni bir biçimde bölünmesinin habercisi olduğunu sezen iktidar, ilk günden seçimini yaparak o sırada oluşturmaya çalıştığı yeni dış politika doğrultusunu hızla terkedip ülkenin Kuzey ittifakı içerisinde kalmasına çaba gösterdi. Körfez krizi öncesinde Or-

tadoğu'nun Müslüman ülkeleri ile Müslüman kimlik üzerinden işbirliğine hazırlanan, bu nedenle de İslami görünümünü ve bu niteliği ağır basan kadrolarını ön planda tutan iktidar, Körfez krizi sırasında oluşan yeni dengeler içerisinde yer almaya giriştiğinde, görünümünü değiştirmek zorunda kaldı. İktidardaki Anavatan Partisi'nin yönetimi, 1991 yazında yapılan kongrede, partinin İslamcı unsurlarını büyük ölçüde tasfiye etti. İslami kimlik taşıyan siyasal çevrelerin iktidara yakın konumlarından uzaklaştırılıp muhalefete itilmesi üzerine, Türkiye'deki İslamcı hareketin o dönemdeki rakipsiz siyasal örgütü olan Refah Partisi, Batı'yı ve onun içerideki destekleyici ve "taklitçi"lerini reddeden bir zemin üzerinden hızla büyümeye başladı.

Önce Varşova Paktı'nın, ardından da Sovyetler Birliği'nin dağılmasına rağmen NATO ortadan kalkmadı, kimliğini yeniden tanımlayarak varlığını sürdürdü. NATO, Doğu-Batı bölünmesinin yerini Kuzey-Güney bölünmesinin almasına uygun olarak, müttefiklerinin çıkarlarını artık "Güney"den gelecek istikrarsızlıklara, yani İslamcı siyasal hareketlere karşı koruyacaktı. Sovyetler Birliği'nin çökmesi sonucunda dünyada tek bir süper güç kalmıştı ama bunun nasıl bir uluslararası düzen getireceği belli değildi. Bu sorunun cevabı, 11 Eylül olayından sonra açıklık kazanmaya başladı. ABD'nin Körfez Savaşını başlattığı sırada kurulmasını arzuladığını ilan ettiği "Yeni Dünya Düzeni" aslında henüz kurulmuş değildi. Zaten bu açıklamanın yapıldığı sırada hâlâ varolan ve dolayısıyla söz konusu yeni düzenin bir parçası olacağı beklenen Sovyetler Birliği'nin ortadan kalkmasından hemen sonra bu deyim unutuldu ve onun yerine "küreselleşme" deyimi dolaşıma girdi. Bu nitelemeye göre artık dünyanın her köşesi serbest piyasa ekonomisinin kurallarına açılmış, bu sayede dünya ekonomisi tek bir piyasa halinde bütünleşmeye başlamıştı. Fakat bu "iyimser" tabloda, uluslararası siyasal düzenin nasıl olacağı konusu belirsiz kalmıştı.

O dönemde ortaya atılan iki farklı tez günümüze kadar sürmekte olan tartışmanın iki zıt ucunu tanımlar durumdadır. Bunlardan birine göre, artık ideolojilerin, siyasal ve ekonomik sistemlerin yarışması ve çatışması son bulmuştu; bir anlamda "tarih"in sonu gelmişti. Bundan böyle bütün dünya serbest piyasa ekonomisi ve liberal-demokrasiler ile yönetilecekti (Fukuyama, 1989, 1992). Bu tezin aşırı "iyimserliği" karşısında ondan daha fazla ilgi gören ve ün kazanan diğer teze göre ise, bundan böyle sınıflar arası ve Soğuk Savaş dönemine egemen

olan ideolojiler arası çatışmaların yerini "medeniyetler arası" çatışmalar alacaktı (Huntington, 1993, 1996). Burada medeniyet ile kastedilen, esas olarak dindi. Batı'nın kendisine düşman olarak artık çökmüş olan komünizmin yerine İslamcı fundamentalizmi aldığı dikkate alınırsa, bu ikinci tez reel politik duruma çok daha uygundu. Nitekim 11 Eylül olayından sonra yeniden tartışma gündemine taşınan (bkz. Fukuyama, 2001; Huntington, 2001) bu iki tez ve yazarları arasında birincisinden pek söz eden kalmamıştı. Ya medeniyetler çatışması tezinin gelişmeleri daha doğru tahmin ettiği öne sürülüyor, ya da bu tezin geçersiz olduğunu kanıtlamak için özel çabalar sarfediliyordu.

Aslında, aynı Avrupa-merkezci modernleşme kuramının iki varyantından ibaret olan bu iki tez de ortak ideolojik temelleri paylaşıyor, bilimsel açıdan çok ilginç bir şey söylemiyorlardı. Bu iki tezden birincisi, yukarıda yüzyıllardır sürdüğünü belirttiğim "Batı-dışı toplumlar modernleşebilir mi?" tartışmasının, "Evet, Batı düzeni o kadar mükemmeldir ki ondan kaçış olamaz" kanadını, diğeri ise "Hayır, bu insanlar özleri itibariyle bizden farklıdır, biz ne kadar istesek de bize benzeyemezler" kanadını temsil ediyordu. Çok orijinal bir yanı olmayan bu tartışmada her iki tarafın da gözden kaçırdığı bir başka nokta vardı: Küresel bir ekonomik düzen, küresel bir siyasal yönetim gerektirecekti. Ne var ki bunun unsurları henüz oluşmamıştı. Dünyada egemen olan siyasal düzen hâlâ ulus-devlet modeline dayanıyor, Fukuyama-Huntington tartışması da bunu aynen veri olarak kabul edip küresel düzen ile ulus-devlet modeli arasındaki gerginliği sorunsallaştırmaktan uzak kalıyordu.

Soğuk Savaş dönemi, ulus-devletlerin refah politikaları çerçevesinde sürdürülen ve siyasal kutuplar arasındaki rekabetin körüklediği bir ekonomik kalkınma dönemiydi. Kapitalist sistem ile sosyalist sistem arasındaki zıtlık ve çatışmaya rağmen, ikisinin de paylaştığı ortak bir devletçilik ve ulusal-kalkınmacılık platformu vardı. Soğuk Savaşın sona ermesiyle ortaya çıkan "küreselleşme" öne sürüldüğü gibi dünyanın her tarafına refah getirmedi. Tersine, hem toplumlar arasında hem de toplumların kendi içlerinde gelir ve servet bölüşümündeki eşitsizlikleri derinleştirdi. Bu dönem, siyasal açıdan da, serbest piyasanın işleyişindeki düzensizlik ve başıboşluğa paralel olarak, dünya haritasının yeniden çizildiği, büyük karışıklıklar dönemi oldu. Dünyanın dört bir yanında patlak veren etnik ve dini temelli yerel çatışmalar, Soğuk Savaş döneminin istikrarlı ortamını aratır hale geldi.

Fukuyama'nın, Soğuk Savaşın Batı'nın zaferiyle sonlandığı anda biraz acele ederek "tarih"in de son bulduğu tezini ortaya atmasından sadece birkaç yıl sonra Huntington'ın öne sürdüğü "medeniyetler çatışması" tezi, bu karmaşık dönemin havasını yansıtıyordu.

Küreselleşmenin yarattığı başıboşluğa bir çeki düzen vermek gerekiyordu, ama bunun nasıl yapılacağı belli değildi. Bir bakıma, 11 Eylül olayı bu soruya bir yanıt oluşturulmasına neden oldu. 1990'lı yılların sonlarına doğru başlayan ve Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu gibi kuruluşların aralarındaki ayrımları pek gözetmeden hepsini birden protesto eden "küreselleşme-karşıtı" hareketler, söz konusu kuruluşların toplantı yaptıkları binaları kuşattıklarında, aslında o binaların içinde yapılan bazı tartışmalar da, dışarıdaki protestocuların söylediklerine benzer bir şekilde, serbest piyasanın bu kadar başıboş işlemesinin uzun vadede sürdürülebilir bir şey olmadığını, küresel düzeyde bir refah ve yeniden bölüşüm politikasının mutlaka geliştirilmesi gerektiği üzerinde duruyordu. Artık küresel ekonominin yapısı ulus-devlet düzeyindeki bir düzenleme politikasının boyutlarını aşmıştı, yine küresel düzeyde bir düzenleme rejimine ihtiyaç vardı. Fakat dünyanın tek süper gücü ABD açısından öncelik, küresel bir refah rejiminden çok küresel bir "güvenlik" rejimiydi. Nitekim 11 Eylül olayı en azından "güvenlik" rejimi açısından ulus-devlet modelinin varsayımlarının artık ortadan kalkmış olduğunu kesinlikle kanıtladı.

ABD, "uluslararası terörizm"in hedefi olmanın da getirdiği enerji ile, küresel güvenlik rejiminin kurulması işini kendi üzerine aldı ve gerekirse bunu tek başına yürüteceğini ilk günden ilan etti. Bu role, ABD, Soğuk Savaşın bitiminden beri hazırlanıyordu. 1990'lı yıllarda Afrika'da olduğu kadar Avrupa'nın göbeğinde de patlak veren iç savaşları sona erdirip bir barış ve istikrar düzeni kurma projelerinde, NATO veya Birleşmiş Milletler şemsiyesi altında da olsa, her seferinde işin hem siyasal öncülüğünü hem de askeri olarak en büyük yükünü ABD üstlenmişti. Hedefler ve amaçlar bakımından, sözgelimi 1990'ların ortalarında dağılmış olan Yugoslavya'ya yapılan müdahale ile 2000'li yıllarda Afganistan'a yapılan ve Irak'a yapılması planlanan müdahaleler arasında birçok fark, hatta zıtlıklar olduğu öne sürülebilse de, ABD'nin işlevsel rolü açısından bakıldığında, bunların arasında bir süreklilik olduğu görülebilir. Bu süreklilik, belli bir evrimi de içeriyordu. 1991 yılında, Kuveyt'in işgaline son vermek için Irak'a yapı-

lan askeri operasyonun Birleşmiş Milletler nezdinde meşrulaştırılma biçimi, genel bir ilkeye dayanarak, bir devletin bir başka devletin egemenliğini ve toprak bütünlüğünü ihlal etmesini önlemekti. Oysa ondan yaklaşık on yıl sonra ABD yeniden Irak'a savaş açmaktan söz ettiğinde, dünyanın dört bir yanından yükselen itirazlara rağmen, bunu bir tür tek taraflı hak olarak kendisinde gördüğünü belirtiyordu.

Diğer bir deyişle, "baba" Bush tarafından ortaya atılan "Yeni Dünya Düzeni"ni kurma projesi, aynı kelimelerle anlatılmasa da, "oğul" Bush'un yönetimi sırasında olgunlaştırıldı. 11 Eylül, ABD açısından dünya üzerinde hegemonya kurma amacına kapı açan bir olay olarak algılandı. 11 Eylül'ün hemen sonrasında "terörizmle savaş" adı altında açıklanan bu uzun vadeli plan, ondan tam bir yıl sonra, Eylül 2002'de ABD hükümetinin yeni "ulusal güvenlik stratejisi" olarak dünya kamuoyuna iletildi. "Bush doktrini" olarak adlandırılan bu politikaya göre, ABD istediği yere istediği zaman saldırma hakkını kendine tanıyordu, yeter ki saldıracağı yerde kendisine yönelik bir tehdit olduğu inancını taşısın. Soğuk Savaşın bittiği aşamada bir egemenlik ihlalini önlemek üzere harekete geçen ABD, aradan geçen zaman zarfında istediği ülkenin egemenliğini ihlal etme hakkına sahip olduğunu söyleme noktasına gelmişti.

11 Eylül olayının konumuz açısından önemli iki sonucu daha oldu. Birincisi, bu olay postmodernist düşünceyi hüsrana uğrattı. Soğuk Savaş döneminde, dünyanın iki kutbunun konumları siyasal ve ideolojik tartışmaların parametrelerini belirliyor, ortak olan bazı sorgulanmaz hedefler arasında tartışmaya açık olan sınırlı sayıda "doğru"ya izin veriyordu. Devletler gibi kişiler de ideolojik olarak bu iki kutuptan birinin tarafını tutmak zorundaydı. İkisi arasında tamamen tarafsız kalınamazdı; ya ikisinden birine daha fazla eğilimli olunmalıydı, ya da en iyi ihtimalle, yaratıcılık görünümüne rağmen yine bu iki ana yola atıfla tanımlanan bir "üçüncü yol"dan söz edilebilirdi. Soğuk Savaş sonrasındaki başıboşluk ise, siyaset gibi kültürde de kendini gösterdi. Postmodernist düşünce özellikle Marksizmin eleştirisi olarak 1980'lerde gelişmeye başlamıştı, ama en büyük popülarite patlamasını 1990'larda yaşadı. Bu düşünce akımının bazı aşırı tezlerine göre, doğru-yanlış ayrımı yapmak olanaksızdı, çünkü gerçekliğin her türlü yorumu eşdeğerdi. Bu eğilim, paradoksal bir biçimde, aslında kendi amacının tam tersine yol açıyor, bir dizi hoşgörüsüz kimlik siyasetinin oluşumuna, yani her isteyen grubun otantiklik iddiasıyla

kendine uygun bir takım mutlak doğrular öne sürmesine olanak tanıyordu. Bir önceki dönemin sınırlı sayıdaki doğrusuna karşılık bu dönemin potansiyel olarak sonsuz sayıdaki doğrularından kaynaklanan "çoğulculuk" bir özgürlük ortamı yaratıyor gibi gözükse de, postmodernizme göre bu doğrular arasında muhakeme yoluyla seçim yapma olanağı yoktu, çünkü akla güvenilemezdi. Dolayısıyla bu düşünce tarzı, belki farkında olmadan, salt inanca dayalı mutlakçı görüşlere oldukça yatkın ya da en azından hoşgörülüydü. 11 Eylül postmodernistleri savunmada bıraktı (örn. bkz. Fish, 2002a, 2002b). Bu olay karşısında tavırsız kalınamazdı; artık siyasal ve ideolojik tartışmanın parametreleri yeniden daralmıştı.

İkincisi, 11 Eylül sonucunda İslamcılık, yani siyasal bir proje olarak İslami bir devlet kurma düşüncesi büyük bir darbe yedi. 11 Eylül'ü, uluslararası İslamcı hareketin Batı'ya stratejik açıdan ciddi bir meydan okuma gücüne eriştiğinin göstergesi olarak yorumlayanlar olabilir. Ya da tam tersine, 11 Eylül'ü gerilemekte olan bir siyasal hareketin son bir çaresizlik hamlesi olarak görenler olabilir. Ne var ki ilk bakışta eşit ölçüde akla yakın görünen bu iki zıt yorumun her ikisinde de gerçekçi olmayan bazı ortak kabuller vardır. Bu iki yorumda da 11 Eylül olayını gerçekleştirenlerin gerçekten uluslararası İslamcı hareketi (eğer böyle bir şey var ise) temsil ettikleri, uluslararası İslami kamuoyunu sürükleyebilecek önderlik vasıflarına sahip oldukları ve en önemlisi, hedeflerine büyük zararlar verme yeteneklerinin ötesinde yapıcı bir alternatif siyasal projeye sahip oldukları varsayımları saklıdır. Oysa 11 Eylül olayında bu unsurların varlığına dair hiçbir gösterge yoktur. Sadece olayın, dünyanın değişik yerlerinde kendilerini gerçekten çaresiz hisseden milyonlarca Müslüman arasında bir anlık bir intikam sevinci yaratmış olduğu anlaşılmaktadır. Fakat aynı milyonlar arasmda bu olayın aslında bir komplo olduğu inancı da yaygındır. Diğer bir deyişle, 11 Eylül'ün Batı kamuoyu üzerindeki en göze çarpan etkisi korku ve nefret olmuş ise, Müslüman dünyadaki en dikkat çeken etkisi de kafa karışıklığı ve hedefsizlik olmuştur. 11 Eylül olayından İslamcılık lehine bir ideolojik kazanç ya da bir siyasal proje çıkartmanın mümkün olmadığı açıktır.

Tam tersine, 11 Eylül olayı İslami düşünürleri ve siyasal önderleri İslamcılık projesini yeniden düşünmeye yönlendirdi. Bir anlamda, postmodernizm için olduğu gibi, İslamcılığı ve hatta Müslümanlığı baskı altına alarak savunmaya itti. 11 Eylül'ün yarattığı dehşetten

kendilerini ayrı tutmaya çalışan İslamcılık yanlıları, İslam'ın "liberal" yönlerini (yeniden) keşfettiler. İslam'a özgü "kimlik siyaseti"nin artık geçerli bir strateji olamayacağını görüp, onun dışında bir takım argümanlar ve direniş biçimleri geliştirmeye yöneldiler. Bu açıdan, ülkemizde 11 Eylül sonrasına yakıştırılan "küresel 28 Şubat süreci" benzetmesi önemli bir gerçekliğe işaret etmektedir. Kendi içinde zaten başlamış olan "siyasal İslamcılık" projesinden uzaklaşıp bireysel düzeyde İslam'ı yaşama projesine yöneliş (örneğin bkz. Kepel, 2000; Stacher, 2002), baskı karşısında savunmaya çekilen İslamcı düşünce çevrelerinde daha da ön plana çıkma olanağı buldu. 11 Eylül sonrasında İslamiyet adına siyaset yapan çevreler, en yaygın olarak "liberal İslam" söylemine sarıldılar. Diğer bir deyişle, savunmalarını küresel düzeyde egemen olan liberalizm, insan hakları ve özgürlükler söylemine dayandırmaya başladılar.

Sonuç

11 Eylül olayı, sadece bir "Müslüman düşmanlığı" yaratmadı. Paradoksal gibi görünse de, Batı dünyasında İslamiyet'e yönelik daha ciddi bir ilgi ve öğrenme çabası da yarattı. Bu tabii ki, bazı İslamcıların hayal ettiği gibi dünyada birçok kişinin Müslüman olmayı seçmesiyle sonuçlanacak (ve böylece 11 Eylül'ün kazanç hanesine yazılacak) bir durum değildir. Sadece, insanların sırf Müslüman oldukları için "terörist" sayılmaları türünden bir saçmalığın inandırıcı hiçbir tarafı olmadığını gösterecek ve liberal-demokrasilerin ana ilkelerinden biri olması gereken hoşgörü ve çeşitliliği kabullenme eğiliminin öteden beri dışlanan insan gruplarını da kapsayacak biçimde yayılmasına katkıda bulunacaktır. Bundan böyle farklılık üzerinden siyaset yapmak, kültürel farkların önemini abartarak "otantik" kimlik iddiasını bir dayatma aracı haline getirmek daha da zorlaşacaktır. Yakın geçmişe damgasını vurmuş olan postmodernizm, İslamcılık ve ona benzer diğer kimlik siyasetleri tamamen bitmiş ve ortadan kalkmış değildir. Bu hareketlerin yeniden Soğuk Savaş dönemindeki gibi marjinal bir konumda varlıklarını sürdürecekleri söylenebilir. Dünyada Müslüman topluluklar var olduğu sürece, insan hakları ve özgürlükler temelinde bir İslami duyarlılıkla hareket etmek de ortadan kalkacak bir şey değildir. Aynı şey başka "otantik" kimliklere atıfla siyaset oluşturmaya çalışan hareketler için de geçerlidir. Ama artık o tür siyasal hare-

ketler, siyasal mücadelenin küresel normlarının ana mecrasına dökülmeye başlamıştır. Merkezin çevreyi dışlamasına benzer bir şekilde çevrenin de merkeze onun aynadaki yansıması gibi bakması, geçmişte kalan bir alışkanlık olacaktır.

Ne var ki bu yeni dönemde en zor durumda olan kesimin Müslüman toplum ve topluluklar olduğu açıktır. Oluşturmaya çalışılan, ama adı tam olarak konmamış olup şu an için genellikle "medeniyetler çatışması" kavramına atıfla tanımlanan yeni küresel düzende İslamiyet hâlâ "karşı-medeniyet" konumunu taşımaktadır. İslamcılık yakın geçmişteki "ara" dönemin çok sayıdaki otantik kimlik hareketlerinden sadece birisi iken, 11 Eylül olayı bir anda sadece İslamcılığı değil tüm Müslüman dünyayı iki kutuplu bir dünyanın karşı ve üstelik zayıf kutbu haline dönüştürdü. Aslında bir medeniyetler çatışmasının söz konusu olmadığı, olayın basit bir hegemonya projesinin "terörizm" bahanesiyle meşrulaştırılması olduğu da söylenebilir. Müslüman dünyada bu tuzağa düşüp medeniyetler çatışmasını ciddiye alanlar mutlaka olacaktır. Ancak gerek Türkiye'de gerek başka Müslüman ülkelerde görüldüğü kadarıyla, liberal eğilimler daha ağır basacak, şimdilerde başlamış olan Müslümanlığın liberal özellikler taşıdığı argümanı daha da yaygınlık kazanacaktır.

Bu çıkmazdan çıkmanın bütün yükü Müslümanlar üzerine bırakılamaz. Yeni bir dünya düzeninin mutlaka "çatışma" üzerine kurulması gerekmez. ABD konumundaki bir gücün önünde iki seçenek vardır: ya şiddet yoluyla dünyayı denetim altına almaya çalışmak ya da küresel düzeyde refah ve katılım mekanizmalarının oluşmasına katkıda bulunarak istikrarı sağlamaya çalışmak. Kendi ülkesi içinde denetim kurmaya çalışan bir ulus-devletin de sürekli karşılaştığı bu iki seçenekten ikincisi, özellikle küresel düzeyde gerçekleştirilmesi çok daha zor, zahmetli ve uzun vadeli bir süreçtir. Ama kısa vadede kestirme yol gibi gözüken birincisinin maliyeti herkes için çok daha yüksek olabilir. Liberalizmin ve demokrasinin egemen akımlar olduğu günümüzde, bu akımlara kültürel farklılık bahanesiyle karşı çıkmak yerine, bu akımların içerdiği değerleri onların doğal sahibi olduklarını öne süren güçlere bıkmadan hatırlatmak şiddete dayalı projeleri geriletmenin en etkin yolu olacaktır.

2

İslamın Siyasal İdeoloji Olarak Kullanımı

Sosyal bilimcilerin çoğu hâlâ modernleşmenin sekülerleşmeye yol açacağını düşünmektedirler. Bu düşünceye göre, modernleşme süreci dinselliğin dünya çapında azalmasına neden olmuştur. Ancak siyasal İslamın son zamanlardaki yükselişi bu görüşü savunanlar için çözümü zor bir bilmece gibidir; çünkü İslamcı siyaseti dinselliğin derecesine bağlı olarak anlamaya çalışırsak, dinin neden modernleşmeye rağmen önemini sürdürdüğünü açıklamak zorunda kalırız. Bu soruya verilen klasik yanıtlardan biri İslam dininin özgüllüğünden dolayı modernleşme teorisine uymadığını öne sürmek, diğeri ise Batı'nın etkisinin olumlu sonuçlarını kanıtlamak için Türkiye'yi örnek göstermek olmuştur.

Birinci yanıtın kaynağındaki yaklaşımda, sekülerleşme tezinin sadece Batılı (Hıristiyan) toplumlar için geçerli olduğu ve İslam'da din ile siyasetin birbirlerinden ayrılamaz olmalarından ötürü bu tezin Müslüman toplumlara uygulanamayacağı görüşü vardır. Bu "oryantalist" görüşe İslamcılar da katılırlar. Hiç kuşkusuz, din ile toplumsal düzen anlayışı birbirlerinden bağımsız değillerdir. Ancak bu durum, Hıristiyanlık ve Musevilik dahil, tüm dinler için tarihsel olarak geçerli olmuştur. Din ile siyaset arasındaki sıkı bağın sadece İslamiyet için geçerli olduğunu öne sürmek, Müslüman toplumların kendine özgü ve değişmez bir yapıya sahip oldukları iddiasının bir yansımasından ibarettir. Bu tür özcü karşıtlıklar, İslamiyet ile Batının birbirlerine tamamen zıt oldukları, bu yüzden de İslamcılığın yükselişinin iki medeniyet arasında yüzyıllardır süren çatışmanın devamından başka bir şey olmadığı gibi daha mutlak genellemelere yol açar.[1]

1. Örneğin bkz. Lewis, 1993; Gellner, 1981, 1994. Bu yaklaşımın eleştirileri için bkz. Ayubi, 1991; Keddie, 1994; Zubaida, 1995. Fundamentalist hareketler kendi söylemlerinde İslamın oryantalist imgesini yeniden üretirler. Bu noktayla ilgili olarak bakınız Arkoun, 1994: 7, 18-23. Rodinson (1987: 60-61), kendine özgü ve

Aslında, Türkiye'yi sekülerleşmenin güzel bir örneği sayanlar da İslamiyet ile Batı dünyası arasında öze ilişkin bir fark olduğu varsayımını paylaşırlar. Türkiye'de sekülerleşmenin işte bu nedenle ancak devlet tarafından tepeden getirilebildiğini, tabandaki halkın ise buna karşı koyduğunu ileri sürerler. Fakat yine de kentleşme ve sanayileşmenin ilerlemesiyle bu direnişin ortadan kalkacağını eklerler (bu yaklaşımın yakın zamandaki bazı örnekleri için bkz. Balım, 1995). Dolayısıyla Türkiye'deki devlet laikliğinin radikalliği de yine Müslüman toplumun özgüllüğüne bağlanmış olur. Ancak bu düşünce tarzı ile, örneğin Meksika'daki ulusçu rejimin radikal anti-klerikalizminin neden Türkiye'yi andırdığı açıklanamaz (sekülarizm üzerine karşılaştırmalı bir yaklaşım için bkz. Keddie, 1997). Üstelik, kuramsal açıdan tutarlı olmak için, sekülerleşme konusunda Türkiye'nin Müslüman ülkeler arasında bir istisna oluşturduğunu söylemek gerekir. Ernest Gellner'in ifadesiyle, "İslamiyet dünya dinleri arasında, Türkiye de Müslüman dünyasında benzersizdir" (Gellner, 1998: 188; ayrıca bkz. Gellner, 1994: 199-200).

Ne var ki son yıllarda Türkiye'de de Batıcı/laik geleneğe ciddi bir karşı koyuş başlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan siyasal İslamcılık tarihsel olarak da yeni bir olgudur. Dolayısıyla, yukarıda eleştirilen kuramsal yaklaşımlar, Hıristiyan ve Müslüman medeniyetlerin özlerinde var olduğu söylenen farkın neden ancak günümüze gelindiğinde ve günümüzde görüldüğü biçimiyle ifade bulduğu sorusuna cevap veremezler.

Oysa, konuyu dinsel değil de siyasal düzlemde ele almak bize farklı bir yaklaşım olanağı verecektir. Dine dayalı hareketleri ancak tarihsel bir çerçeve içinde açıklanabilecek toplumsal ve siyasal olgular olarak incelersek, dinselliğin artması ya da azalması olarak görülen şeyin siyasal mücadelelerin bir ifadesi olduğunu görebiliriz. İşte bu bağlamda İslam, bir din olmaktan çok farklı bir şekilde, siyasal bir hareketin hizmetinde bir "ideoloji"yi temsil eder. Bu durumun çok net bir ifadesi, önde gelen İslamcı aydınlardan Ali Şeriati'nin, İslam'ı bir siyasal ideoloji olarak Marksizm ile aynı kefeye koyduğu şu sözlerinde bulunabilir: "İslam ile Marksizm... insan yaşamının ve düşüncesi-

kendi içine kapalı bir Doğu medeniyeti kavramının ancak belirli tarihsel gelişmelerin sonucunda 19. yüzyılda ortaya çıktığını belirtir. Avrupa-merkezciliğin tarihsel kökenleri için bkz. Amin, 1989.

nin tüm boyutlarını kucaklayan... [ve] ontolojik ve kozmolojik düzeyde birbirine tamamen zıt iki ideolojidir" (Shari'ati, 1981: 65).

İslam'ın bir siyasal projenin ideolojisi olarak kullanılması ilk kez bu zamanda olmamıştır. İslam'ı siyasal bir ideolojiye dönüştürme konusundaki ilk sistematik çaba İslami modernistler (reformistler) tarafından başlatılmıştır. Ülkemizde 19. yüzyılın ikinci yarısında Yeni Osmanlılar tarafından temsil edilen İslami modernizm, dini akidelerin modernleşmeci bir siyasal projeyi meşrulaştırmak üzere ideolojiye dönüştürüldüğü önemli bir akım olmuştur. Bu akım, paradoksal da gözükse, Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1909) siyasal uygulamalarına zemin hazırlamıştır.

Mustafa Kemal Atatürk ve Türk ulusal devriminin lider kadrosu, Batılılaşma projelerini hayata geçirebilmek için İslam'ı devlet kontrolüne almaya çalışmışlardı. Bu girişim İslam'ın bir ideoloji olarak, İslami yerel cemaat örgütlenmelerinin de siyasal muhalefetin alanları olarak baskı altına alınmasıyla sonuçlandı. Ancak geçtiğimiz yıllarda İslamcılık, Kemalizme alternatif bir ideoloji olarak yeniden ilgi kaynağı haline geldi. Bu kitabın savı, çağımızdaki siyasal İslam'ın, modernizm ile seküler milliyetçiliğin küresel çapta zayıflamasıyla yakından bağlantılı olarak ortaya çıktığıdır. İslamcılık 19. yüzyılda Batılılaşma projesinin bir başlangıcı niteliğindeydi; günümüzde ise bu projenin sorgulanmasının bir göstergesi durumundadır.

İslamcı Modernleşme: Yeni Osmanlılar

Patrimonyal Osmanlı İmparatorluğu'nun modern devlete dönüşme sürecinde önemli bir dönüm noktası 1839'da ilan edilen Tanzimat reformlarıydı. Tanzimat, özel mülkiyet hakkını tanıyarak ve etnik ve dini kökenine bakmaksızın imparatorluğun tüm tebaasının kanun önünde eşit olduğu ilkesini getirerek, yeni bir düzenin kurulduğunu ilan etti. Tanzimat'la birlikte, merkezden düzenlenen bir dizi gayri-şahsi ve evrensel kural, geleneksel iktidar ilişkilerinin yerini almaya başladı. Bu şekilde başlayan süreç, vergi, askerlik hizmeti ve kamu istihdamı gibi konularda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında eşitlik ilkesini getiren 1856 Islahat Fermanı ile daha da ileri götürüldü.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümü Batı kapitalizminin iktisadi, siyasi ve ideolojik etkisi altında gerçekleşti. Bu etkinin bir boyutu, Batı Avrupa'da toprağa bağlı milliyetçiliklerin yükselmesine koşut

olarak, Tanzimat reformlarını yapan imparatorluk bürokrasisinin bir birlik ideolojisi yaratma çabası içine girmesi oldu. Böylece "Osmanlı ulusu" kavramını öngören, yani farklı dini ve etnik gruplar arasında toprağa dayalı ortak bir ulusal kimlik yaratmayı amaçlayan "Osmanlıcılık" ideolojisi öne sürülmeye başladı. Kimliği İslami olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, iktidarın kullanımındaki aracı kurumlar da esas olarak dini nitelikteydi. Çok sayıdaki etnik cemaatler (milletler) merkezi hükümete dini liderleri vasıtasıyla bağlıydılar. Buna karşılık Osmanlıcılık, dini ve etnik kökene bakılmaksızın Osmanlı topraklarında yaşayan herkesin bağlılığını sağlamak amacıyla, devleti yeniden tanımlamayı amaçlıyordu (Davison, 1977; Karpat, 1982; Kayalı, 1997; Kushner, 1977).

Ekonomik bakımdan çevreleşme sürecine girmenin olumsuz etkileri ise imparatorluğun gayrimüslim vilayetlerindeki ayrılıkçı hareketleri körükledi. Batı emperyalizmi, etnik ve dini gruplar arasındaki farklılıkları daha da keskinleştirmişti. Müslümanların kırsal alanda hâkim olduğu, ticaret ile sanayinin ise gayrimüslimler tarafından kontrol edildiği bir etnik işbölümü yaratılmıştı. Avrupa iş çevreleri ticaret yapmak için gayrimüslimleri tercih ediyorlardı (Issawi, 1982). Devletler arası ilişkiler ağı içinde de zayıf bir konuma gelmiş olan Osmanlı devletinin birlik kurma çabaları, bu toplumsal gruplar arasındaki maddi çıkar çatışmaları karşısında yetersiz kalıyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu içindeki maddi çatışmalar etnik ve dini deyimlerle ifade edilmeye başladı.

Toprak birliğine dayalı bir ideolojiyi hâkim kılma çabası başarısız olmuştu. Ayrıca, bir yandan eşitlik ilkesi ortaya konurken, diğer yandan devlet çeşitli kapitülasyon anlaşmalarıyla Avrupa devletlerinin koruması altında olan Hıristiyan tebaaya vergi muafiyeti gibi çeşitli ayrıcalıklar vermeye zorlanmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda mülkiyet güvencesi henüz tam olarak yerleşmiş olmadığından ve özel servetler her an müsadereye uğrayabileceğinden, içerideki ortaklarının mal güvenliğinin sağlanması Avrupa sermayesi açısından önemli bir konuydu. Avrupa devletleri Osmanlı devletinden gayrimüslim ticaret burjuvazisi için özel koruma elde etmeye uğraşıyorlardı. Sonuç olarak Osmanlıcılık politikası, imparatorluğun gayrimüslim unsurlarının Osmanlı devletine daha fazla bağlılık duymasını sağlamaya yaramadı. Bu "modernleştirici reformlar" büyük ölçüde dışarıdan dayatıldığı içindir ki gayrimüslimlerin bağlılık duyguları aslında Avrupa

devletlerine doğru kaymaktaydı. Gayrimüslim unsurlar, gerekirse, kendi devletleri yerine yabancı bir devletten koruma isteyebilirlerdi (Davison, 1977: 41; Issawi, 1982: 273; Kayalı, 1997: 18-19).

Yeni Osmanlı düşüncesi bu tarihsel bağlamda ortaya çıktı. Bir yandan bu duruma İslamcı bir tepkiyi dile getirirken, diğer yandan da Tanzimat reformcularının modernleşme hedefini paylaşıyordu. İslamcı tepki, özellikle, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında biçimsel eşitliği getiren 1856 Islahat Fermanı'na karşı çıkıştan kaynaklandı. Müslüman kamuoyu, haklı olarak, bu fermanı bir zamanlar güçlü olan imparatorluğa dışarıdan bir müdahale olarak yorumladı. Yeni Osmanlılar, ayrıca, bu fermanın kağıt üzerinde eşitlik getirmesine rağmen uygulamada gayrimüslimlere ayrıcalıklar tanıdığını öne sürerek itiraz ettiler. Bu itiraz belki gerçeklikten çok, algılamadan kaynaklanıyordu. Özetle, Yeni Osmanlılar, daha önceki üstün konumlarını yitirdikleri için şikâyet eden bir grubun duygularına tercüman oluyorlardı (Mardin, 1962: 36-47, 163; Türköne, 1991: 60-70; ayrıca bkz. İslamoğlu-İnan, 1987). Dolayısıyla, amaç dinsel gruplar arasında Osmanlıcılık ideali etrafında bir dayanışma yaratmak olduğu halde, tam tersine, "sekülerleştirici Tanzimat politikaları, aslında genel bir Müslüman kollektif kimliğin yaratılmasına katkıda bulundu" (Kayalı, 1997: 207).

Yeni Osmanlılar imparatorluğun "modernleşmesine" karşı değillerdi. Onlar sadece, Tanzimatçı devlet adamlarını, otokratik yöntemleri nedeniyle ve kurumsal yenilikleri meşrulaştırmak için basit etkinlik kıstasından daha üstün bir ahlaki ilke bulamadıkları için eleştiriyorlardı (Mardin, 1962: 118). Bu eksiği kapatmak için de, kurumsal modernleşmenin "İslamcı siyasal gelenek ve Osmanlı yönetim ilkeleriyle" meşrulaştırılabileceğini ileri sürüyorlardı (Karpat, 1972: 262). Yeni Osmanlılar'a göre Müslüman nüfusun toplumsal bütünlüğünü sağlayacak en temel unsur İslamiyet'ti. Dolayısıyla, Batı'dan kaynaklanan ama ithal edilmesinin gerekli olduğunu düşündükleri fikirleri İslami deyimlerle ifade etmeye çalıştılar. "Özgürlük", "anayasal yönetim", "demokrasi", "parlamento" ve "kamuoyu" gibi Batılı fikirleri İslami ilkeler üzerinden sundular. Yeni Osmanlılar siyasal kurumlarla sınırlı kalmayarak, Batı düşüncesinden felsefi ilkeler de alıp bunları İslam'a uyarladılar. Rasyonel eylem kavramı ile dini öğretiyi bağdaştırmaya çalıştılar. 19. yüzyıl Avrupası'nın egemen dogması olan "ilerleme" düşüncesini İslami inanç çerçevesinde destekleyecek gö-

rüşler ileri sürdüler (Türköne, 1991: 27-9, 77-87, 99, 102).

Özetle, Yeni Osmanlı düşüncesinde İslamiyet, siyasal bir projenin ideolojik boyutunu oluşturuyordu. Yeni Osmanlılar düşünsel bir ihtiyaca cevap veriyorlardı. Tanzimatçılara karşı çıkmayı ve bu karşı çıkışlarında, kendi algıladıkları biçimiyle, Osmanlı toplumunun Müslüman kesiminin duygularını dile getirmeyi amaçladıkları halde, aslında onlar da Batılı düşüncelerden esinlenmişlerdi ve modernleşmeye taraftardılar. Yeni Osmanlı düşüncesinin ilginç yönü, Batılılaşma yanlısı reformları İslami bir perspektiften yorumlayıp benimseme eğilimiydi. Bu yolla, belki de paradoksal görünecek bir şekilde, reformların sürmesine ve devlet kurumlarının daha da modernleşmesine aracılık görevi görüyorlardı.

Yeni Osmanlıların bu paradoksal etkisi, Cumhuriyet döneminin laik modernleşme yanlıları tarafından gerici olarak hor görülmesine rağmen aslında Osmanlı devletinin modernleşmesinde önemli adımlar atan II. Abdülhamid'in politikalarında kolaylıkla gözlemlenebilir. Abdülhamid, Kemalist tarih yazımcılığı tarafından "gerici bir despot" olarak nitelenir. Despot olduğuna kuşku yoktur; nitekim devlet aygıtının modernleşmesini kendi mutlak gücünü artırmak için istediği söylenebilir. Ama yine bu nedenle, İslamcı ideolojiyle özdeşleştirildiğinden dolayı yakıştırılan "gerici" sıfatı yanıltıcıdır; çünkü Sultan Abdülhamid kendinden önce gelenlerin açtığı yolda devam etmiş ve "genel kanının aksine, Batı'ya şüpheyle yaklaşmasına rağmen Tanzimat'a sırtını dönmemiştir" (Deringil, 1991: 347). Cumhuriyet Türkiyesi'nin bürokratik kurumlarının birçoğu Abdülhamid döneminde kurulmuştur. Bir bakıma, uygulamada Yeni Osmanlılar'ın önerdiği model hayata geçirilmiş ve Batıcı modernleşmeyi meşrulaştırmak için İslam kullanılmıştır: "İslamın siyasal dilini kullanmasına rağmen, devlet aslında rasyonel bir seküler programın somut politikalarını izlemekteydi" (Deringil, 1993: 5-6; ayrıca bkz. Findley, 1980: 240-79; Kasaba, 1988: 108-9; Mortimer, 1982: 107-8). Abdülhamid döneminde "modernleşme" ile "Batılılaşma" özdeş sayılmamıştır.[2]

2. Karpat, 1972: 262; Choueiri, 1990: 39. Tabii ki Yeni Osmanlılar ile Abdülhamid arasında önemli bir fark vardı. Yeni Osmanlılar liberaldiler ve anayasacılığı destekliyorlardı. Abdülhamid tahta 1876 darbesiyle ve anayasayı yürürlüğe koyma şartıyla getirilmişti. 1876 Anayasası'ndaki en önemli unsurlardan biri, bir meclisin kurulmasıydı. Ancak ilk oturumunu 1877'de gerçekleştiren meclis, 1878'te Abdülhamid'in emriyle süresiz olarak tatil edildi. Padişah'ın meclisi tatil etmesi anayasaya

Abdülhamid'in İslamcılığı bir devlet ideolojisiydi, iktidarı meşrulaştırmak için bir araçtı (Deringil, 1993: 12; ayrıca bkz. Deringil, 1991: 346; Kayalı, 1997: 30-8). 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu parçalanmaya başlamış ve imparatorluğu bir arada tutması beklenen Osmanlıcılık da başarısız kalmıştı. 1877-78 yıllarında Rusya ile yapılan savaş yenilgiyle sonuçlanmış, Balkanlarda kaybedilen topraklarla birlikte imparatorluğun Hıristiyan nüfusunun büyük çoğunluğu da yitirilmişti. O zamana kadar büyük ölçüde ihmal edilmiş olan Arap vilayetleri, artık yeni ekonomik kaynaklar yaratılması için kullanılabilirdi. Ayrıca, "devletin bekası için geçerli bir toplumsal dayanışma tabanı" yaratılmalıydı (Akarlı, 1986: 75). Abdülhamid'in gözünde, yabancı güçler tarafından korundukları için, birçok gayrimüslim tebaa zaten Osmanlı hükümetine bağlılık duymuyordu. Oysa Müslüman tebaa, dini kimliği nedeniyle sadık olarak kabul edilebilirdi. O halde, Türk ve Arap nüfusları birleştirmek ve zayıflayan devletin toplumsal temelini yeniden güçlendirmek için İslamiyet kullanılabilirdi. Nitekim bunun sonucu olarak, Abdülhamid döneminde Arapların Osmanlı hükümeti içindeki varlıkları gözle görülür bir şekilde arttı (Akarlı, 1986: 76-7; Kayalı, 1997).

Pan-İslamcılık kavramı bu süreç içinde ortaya çıktı. Halife ünvanı siyasal amaçlarla yine bu zaman dilimi içinde yeniden kullanılmaya başladı (Kayalı, 1997: 31-3; Türköne, 1991: 91). Osmanlı devletinin yabancı güçler karşısında güç kaybetmesi ve bunun sonucunda kendi tebaasının gözünde de saygınlığını yitirmesi endişe yaratıyordu. 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılması sonucunda, İngiltere Hint Okyanusu'na Akdeniz'den geçerek ulaşma olanağı buldu. Bu noktadan sonra İngiltere için Mısır üzerinde doğrudan kontrol sağlamak, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü korumaya çalışmaktan daha önemli hale geldi (Pamuk, 1987: 78). 1871'de birliği-

aykırı olmamakla birlikte, bu şekilde kapatılan meclis 1908 Jön Türk darbesine kadar geçen otuz yıl boyunca kapalı kalmaya devam etti. (Bkz. Devereux, 1963: 236-49). Şerif Mardin'e göre anayasanın ilanında Yeni Osmanlılar'ın payı büyüktür, çünkü "anayasanın oluşumu onların propagandası sayesinde gerçekleşmiş ve içeriği de onların düşüncelerini içermiştir." Mardin'e göre Yeni Osmanlılar "Abdülhamid'in anayasayı askıya almakla bir suç işlemiş olduğu inancı"nın genel olarak yerleşmesine de yardımcı olmuşlardır: "Yeni Osmanlılar ortaya çıkmadan önce pek destek bulamayacak olan bu düşünce, 1878-1908 arasında Padişah'a karşı yeraltında örgütlenen muhalefetin de zeminini oluşturmuştur" (Mardin, 1962: 403).

ni sağlayan Almanya yeni bir emperyalist güç olarak ortaya çıktı. Bu yıllarda İngiltere ve Fransa, Osmanlıların bazı topraklarını işgal etmeye ve buralarda hak iddiasında bulunmaya başlamıştı. Bu durum Osmanlı devletini Almanya ile daha yakın ilişkiler kurmaya yöneltti. Almanya, Osmanlı'daki İslamcı ideolojinin Batı-karşıtı unsurlarına arka çıkarak "halifelik" ünvanını tanımaya istek gösterdi. Bu arada birçoğu Avrupalı güçlerin sömürge yönetimleri altında bulunan dünyanın diğer Müslüman toplumları da hem Osmanlı'dan bir takım beklentiler içindeydiler, hem de ona yaygın olarak destek veriyorlardı.

Pan-İslamcılık başarılı bir proje olmadı. Abdülhamid, sömürge idaresi altındaki Müslüman topluluklara hiçbir zaman yardımcı olamadı, ama içeride "imparatorluktan ne arta kaldıysa onu bir otuz yıl kadar daha" bir arada tutmayı becerdi (Deringil, 1991: 354). Abdülhamid bu proje çerçevesinde imparatorluğun Arap tebaasını devlet yönetimine katmakta başarılı oldu, ama İslamcı bir ideolojiye dayanarak gayrimüslim unsurların devlete bağlılığını sağlamak olanaksızdı. Uzun vadede, devletin (farklı dini gruplara ait kişiler arasında eşitlik ilkesini içeren) modernleşme süreci ile İslamcı ideoloji arasında uyumsuzluk olması kaçınılmazdı.[3]

Milliyetçi Modernleşme: Kemalizm

Bir Türk kimliği ile milliyetçilik bilinci ilk kez 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında oluşmaya başladı. Diğer Müslüman grupların, yani Araplar ve Arnavutların da ayrılıkçı oldukları ortaya çıkınca Türk milliyetçiliği ciddi bir ideolojik alternatif olarak belirdi. Ziya Gökalp'in belirttiği gibi, "Milliyet ülküsü ilk olarak gayrimüslimlerde, sonra Arnavutlar ve Araplarda, son olarak da Türklerde kendini gösterdi. Türklerin en sona kalması sebepsiz değildir: Osmanlı devletini Türkler kurmuşlardı" (Gökalp, [1910] 1976: 2'den sadeleştirerek ak-

3. Bkz. Sonn, 1987: 285-6: "Meşruiyetini din ile sağlayan bir devlet, imparatorluk gibi teorik olarak evrensel olan bir siyasal bütün için elverişli olabilir... Tanrının her türlü ahlaki ilkenin temeli olarak görüldüğü bir yerde, sınırların genişlemesi sadece meşru değil aynı zamanda ahlaki bir zorunluluktur." Oysa modern ulus-devlet sınırları belirli bir bütündür ve meşruiyeti bu sınırlar içindeki iktidarından kaynaklanır. İlke olarak, modern devlette yurttaşlık toprak ile belirlenir ve toprağa bağlı bu topluluğun tekil üyelerinin dini aidiyetlerine bakılmaksızın eşit kabul edilmeleri gerekir. Ayrıca bkz. Sonn, 1990.

tardım). İslami bilincin ortaya çıkışında olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin yükselişi de Osmanlı'nın Avrupa emperyalizmi karşısında zayıflamasına yönelik tepkinin bir ifadesiydi. Bu yeni ideolojik eğilimin yarattığı iç politika, sistemli bir şekilde gayrimüslim burjuvazinin yerine Müslüman ve Türk unsurların geçirilmeye çalışılması oldu. Bu politika ilk olarak Jön Türk rejimi döneminde (1908-1918) başladı ve Kurtuluş Savaşı döneminde de sürdürüldü. Kurtuluş Savaşı'nın sınıfsal temelini Müslüman toprak sahipleri ve yeni doğmakta olan Müslüman ticaret burjuvazisi oluşturuyordu (Ahmad, 1984; Keyder, 1987).

Kemalizm, Türk milliyetçiliğini toprağa bağlı bir kimlik olarak tanımlar. Resmi tanımda Türkiye coğrafi bir kavram, Türk halkı da bu toprak üzerinde yaşayan insanlar olarak kabul edilir (Karal, 1981). Bu, ilke olarak, hem İslamcı hem de etnik/ırk temelli milliyetçilik modellerinden farklıdır ve modernleşme döneminin başlarında ortaya atılan Osmanlı milliyetçiliği kavramına çok yakındır. Ama gerek devlet uygulamalarına gerekse de popüler-kültürel varsayımlara baktığımızda, "Türk" deyince akla Türkçe konuşan (Sünni) Müslüman gelir (Kirişçi, 2000). Dolayısıyla, Türk milliyetçiliğinin Kemalist yorumunun, daha önceki Osmanlı milliyetçiliğinin, gayrimüslim unsurların Türkiye olarak tanımlanan coğrafyanın dışına atılmış olması yoluyla güncelleştirilmiş bir biçimi olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, her ne kadar bir açıdan Sultan Abdülhamid'in İslamcılığı ile Mustafa Kemal Atatürk'ün radikal sekülarizmi birbirlerine tamamen zıt olsalar da, bir başka açıdan ikisinin de aynı arayışın farklı yüzleri oldukları söylenebilir. Kemalizmin kurduğu "Türk ulusu", çok sayıda etnik gruba sahip bir devletin birleştirici bir kimlik arama çabalarının son durağı olmuştur.

Ulus-devletin ortaya çıkışı 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin doğrudan bir devamı ve sonucu olduğu halde, Kemalizm Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu Osmanlı'dan topyekün bir kopuş olarak resmetmiştir. Kemalist devrimin getirdiği bir yenilik, devletin meşruiyetinin Türk milliyetçiliğine dayanarak yeniden kurulması olmuştur (Mardin, 1981). Kemalist milliyetçilik aynı anda hem "anti-emperyalist" hem de "Batıcı"ydı. Kemalist ideolojiye göre Türkiye, Batı emperyalizmini ancak Batılılaşma yoluyla aşabilirdi. Yine Kemalizme göre, modern Türkiye Osmanlı geçmişiyle bütün bağları koparmak durumundaydı, çünkü Osmanlı devleti emperyalist güçlerin bir oyun-

cağı haline gelmişti. Dolayısıyla Kemalizm için Osmanlı geçmişinden kopuş, aynı zamanda anti-emperyalist bir eylemdi (bkz. Karal, 1981).

Kemalist devrimin önemli hedeflerinden biri, İslam'ın siyasal bir araç konumundan çıkarılmasıydı. Kemalist yönetim İslam'ı siyasal bir tehdit olarak görüp seküler devletin denetimi altına soktu. 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından siyasal iktidarın İslami dayanakları ortadan kaldırılmaya başladı. Mart 1924'te Halifelik kaldırıldı ve Osmanlı hanedanı ülkeden uzaklaştırıldı. Nisan 1924 Anayasası'nda egemenliğin ulusa ait olduğu belirtildi. Aynı Anayasa başlangıçta ulusun dininin İslam olduğunu söylerken, bu madde 1928 yılında kaldırıldı. Şeyh Said isyanının damgasını vurduğu 1925 yılı Kemalist rejimin tarihinde kritik bir dönüm noktasıydı. İsyanın patlak vermesinden hemen sonra süratle ve güç kullanarak bastırılması, rejimin, kendi bekasına yönelik Kürtçü ve İslamcı tehditleri bağlantılı algıladığını ortaya çıkardı (Olson, 1989; Tunçay, 1981; van Bruinessen, 1992). Bu olay hükümetin laikleşme ve Türk milliyetçiliğini pekiştirme çabalarına hız verdi. Modernleşmeye yönelik reformların çoğu bu olaydan sonra yasalaştırıldı. İzleyen aylar içerisinde (1925-1926) İsviçre'den Medeni Kanun, İtalya'dan Ceza Kanunu uyarlandı; Kılık-Kıyafet ve Alfabe Kanunları çıkarıldı; tüm dini tarikat, tekke ve zaviyeler kapatıldı ve yasaklandı. Böylece Kemalist devrim devleti İslami bir imparatorluktan bir ulus-devlete, devletin meşrulaştırıcı ideolojisini de İslam'dan milliyetçiliğe dönüştürmüş oluyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşunda gündeme gelen kimlik sorusuna artık bir cevap bulunmuştu: Türkiye, Batı medeniyetine ulaşmayı hedefleyen birleşik bir ulustu.

Kemalist kadro, ulusal hedefi "muasır medeniyet seviyesine" ulaşma olarak tanımladı. Ancak "yerel kültür" ile "evrensel medeniyet" arasında bir sentez öneren Ziya Gökalp'ten farklı olarak, Kemalistler ilkini ikincisine bir engel olarak görüyorlardı (Toprak, 1981; Davison, 1995, 1998). Mustafa Kemal Atatürk'ün ve onu izleyenlerin düşüncesinde modernleşme, Batılılaşma anlamına geliyordu. İslam "muasır medeniyet seviyesine" ulaşmada bir engel olarak görüldüğü için, yani İslam'ın "esasen Batı karşıtı bir dizi geleneği, değeri, yasal kuralları ve normları temsil ettiği [düşünüldüğü için], Kemalist anlayıştaki modern ulus-devlete zıt" bir şey olarak kabul ediliyordu (Toprak, 1981: 40; ayrıca bkz. Oran, 1988: 135-40).

Aslında Batı medeniyetine Kemalist yaklaşım tarzı, bazı açılardan İslami reformcu yaklaşıma benziyordu. Her iki ideolojide de amaç, evrenselcilik ile kendine özgü olmayı bağdaştırmaktı. 19. yüzyıl İslamcılarının temel kaygıları Batı medeniyetinin yükselişinin yarattığı tehdit ve askeri, iktisadi ve siyasi alanlarda göze çarpan üstünlüğüydü. İslami reformculuk, Batı'ya "yetişme" gayretinden kaynaklanmıştı. Ele alınan sorular Batının gündeme getirdiği sorulardı (Türköne, 1991: 48-50). Aynı şey Kemalist milliyetçilik için de geçerliydi. İslami reformculuk, Batılı kurumların benimsenmesini İslam'ı yeniden yorumlayarak meşrulaştırmaya yardımcı olmuş ve devletin modernleşmesini İslami ilkeler ışığında haklı kılmaya çalışmıştı. İslami modernistler, Batı medeniyetinin unsurlarının aslında İslam'dan kaynaklandığını ya da İslam'da kolaylıkla bulunabileceğini iddia ediyorlardı. Bu iddia, Batılılaşmayı, esasen Müslümanlara ait olana yeniden sahip çıkma anlamında meşrulaştırmayı amaçlıyordu (Kayalı, 1997: 36). Örneğin Yeni Osmanlılar, Batı Avrupa'daki temsili sistemlerin İslam'da başından beri olduğunu iddia ediyorlardı (Mardin, 1962: 249). İşte benzer türden bir mitolojiyi, örneğin tüm insanlığın ve onun farklı kültür ve dillerinin Türklerden kaynaklandığı iddiasını, Kemalist milliyetçilikte de bulmak mümkündür.

Kemalist tarih yazımının bazı aşırı tezleri, İslami modernizme benzer bir şekilde, otantik olarak hayal edilen, ama kesinlikle İslamiyet öncesi olan, bazı Türk özelliklerine gönderme yaparak Batılılaşmayı meşrulaştırmaya yardımcı olmuştur. Hükümet tarafından 1931 yılında kurulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Türklerin, anavatanları Orta Asya'yı iklim koşulları yüzünden terk ettiği ve böylece medeniyetlerini tüm dünyaya yaydığı tezini ileri sürdü. Yine 1930'larda, Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarında, dünya üzerindeki tüm dillerin Orta Asya Türkçesinden doğduğu savı ortaya atıldı. Her iki tez de ortaokul müfredatının ve ders kitaplarının demirbaşı haline geldi (Copeaux, 1998: 39-53; Oran, 1988: 155-9).

Bu tezler aslında bir iç çelişkiye çözüm öneriyordu (Oran, 1988: 215-22). Söz konusu çelişki Avrupa-merkezciliğin iç çelişkilerinin bir ürünü olup muhtemelen bütün Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin ortak bir özelliğidir. Avrupa-merkezci ideolojinin ortaya koyduğu Batı ile Batı-dışı dünya arasındaki ikilik, kapitalizmin evrenselci iddia ve eğilimleriyle çelişki içindedir. Kapitalizm dünyayı aynı anda hem birleştirir hem de böler. Dünyayı türdeşleştirme iddiasında ve isteğin-

de bulunur, ama tersine, eşitsiz gelişmeye yol açar. Bu iç çelişki, Batı kültürünün aynı anda hem evrenselci hem de görecelikçi olmasında kendisini gösterir (Amin, 1989). Bir yandan Üçüncü Dünya insanlarından Batı'ya benzemeleri istenir, ama bir yandan da bunu yapmalarına olanak tanımayan bir takım özelliklere sahip oldukları öne sürülür. Üçüncü Dünya milliyetçiliği de aynı anda hem evrenselci hem görecelikçidir. Batı'dan evrensel bir model olarak sunulan ulus-devleti alır, ama onu kendine özgü, otantik bir kimlik iddiası ile meşrulaştırmaya girişir. Dolayısıyla bu çelişkili Avrupa-merkezci iddia, aynı şekilde çelişkili bir yanıt ile karşılık bulur. Aynı anda hem Batı modelini kopya etmek, hem de belli bir öz-saygı ve otantiklik iddiasını korumak isteyen Üçüncü Dünya milliyetçisi ne yapmalıdır? Bu unsurları hangi dozda birleştirmek doğru olur? Kuşkusuz, bu sorulara verilen yanıt, durumdan duruma farklı olmuştur.

Kemalist milliyetçilik riskli bir yolu tercih etti. Gerçekte öyle olmadığı halde, İslami ve Osmanlı geçmişiyle bütün bağlarını kopardığını ilan etti; idealize edilmiş haliyle Avrupa deneyiminin temsil ettiğine inanılan mitik "evrensel medeniyete" toptan katılmayı seçti; ama yine de bu medeniyetin yabancı bir dayatma olmadığını öne sürdü. Türkiye, diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde de olduğu gibi, Batı deneyimini yineleyemedi. Bunun nedeni, Avrupa-merkezci yaklaşımların iddia edeceği üzere, Türk ulusuna özgü yetersizlikler değil, kapitalizmin dünya ölçeğindeki eşitsiz gelişmesiydi. Ancak, milliyetçi varsayımların ve esasen Batı medeniyetini aynen yineleme projesinin iflası, Batı egemenliğine yönelik milliyetçilik-sonrası eleştirilerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu eleştirel akımların arasında hem Kemalizmi hem de İslamcı modernizmi reddeden yeni tür bir İslamcılık da vardı.

Kemalist Modernleşmeye İslamcı Karşı Çıkış

Kemalizmin hegemonik olduğu dönemdeki İslamcı muhalefet, büyük ölçüde Kemalizm ile aynı modernist varsayımları paylaşıyordu. Kaygıları aynıydı: Nasıl modernleşeceğiz? Ama bu soruya verdikleri yanıt farklıydı; önerdikleri yol, seküler milliyetçiliğe alternatif bir yoldu. Kemalist sekülarizmin İslam'ın bastırılmasını savunan katı yorumlarından farklı olarak, İslami modernizmin bakış açısına göre Müslüman toplumlar gayet güzel modernleşebilirlerdi.

1970'lerin İslamcı siyasal partisi Milli Selamet Partisi'nin (MSP) savunduğu görüşler buna iyi bir örnek oluşturur. MSP'nin kurucusu Necmettin Erbakan, siyasete atılmadan önce İstanbul Teknik Üniversitesi'nde makina mühendisliği profesörüydü. Hem Müslüman geleneğinden hem de aldığı teknik eğitimden her zaman gurur duyan (ve üniversitede popüler bir hoca olduğu anlaşılan) Erbakan'ın kamu yaşamı boyunca defalarca tekrar ettiği şu sözler çok çarpıcıdır: Batı teknolojisinin kaynağı 7. ile 14. yüzyıllar arasındaki Müslüman dünyada bulunabilir; dolayısıyla, bugün "biz" (yani Müslüman dünya) Batı'ya entelektüel mülkiyet haklarımızın bedelini ödetecek olsaydık, "onlar" kesinlikle iflas ederlerdi. Bu ifade, Batı teknolojisi ve kurumlarının aslen Müslüman kaynaklı olduğunu, dolayısıyla da onları kabul etmenin otantikliği bozmayacağını iddia eden modernist İslamcılığın tipik bir örneğidir. Binnaz Toprak'ın da gözlemlediği gibi, "19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarındaki İslamcılar gibi, MSP de Batı medeniyeti ile teknolojisi arasında bir birliktelik kurmamış," ve dolayısıyla "modernleşmeyi Batılılaşma ile aynı şey olarak görmeyi" reddetmiştir (Toprak, 1984: 123, 127).

Kemalizmin temel ilkelerine aykırı olmasına rağmen, bu pozisyon siyasal kültürün ana damarına da tamamen yabancı değildi. Türk ulusunun Kemalist tanımında bir muğlaklık olduğunu yukarıda belirtmiştik. Her ne kadar Kemalistler bir medeniyet projesi olarak İslamı reddetmişlerse de, Türk ulusunu Müslüman olarak tahayyül etmeye devam etmişlerdir. Cumhuriyet'in kuruluşundan bir süre sonra, rejim artık tamamen yerleşince, siyasal iktidarı meşrulaştıran ideolojiye İslam'ın da dahil edilmesi yönünde bir eğilim başlamıştır (bkz. Sakallıoğlu, 1996). Aynı süreç içinde, yukarıda değinilen Türk tarih ve dil tezleri de resmi desteklerini ve popülerliklerini yitirmeye başlamışlardır (Copeaux, 1998). Kemalist ve İslamcı modernlik tahayyülleri arasındaki farkların yakın geçmişte olduğu gibi bir çatışmaya yol açtığı dönemler dışında, bu muğlaklık çözülmeden sürmüştür.

Bu çatışmanın 1990'larda ortaya çıkışını anlamak için, yeni tür bir İslamcı eleştiriyi de analize katmak gerekir. Bu yeni eleştiri, modernleşme için alternatif bir kimlik önermenin ötesine geçerek tam da modernleşme projesinin kendisini reddeder. İslamcılığın bu yeni türü, 1980'lerde ortaya çıkan bir grup İslamcı yazarın daha önce görülmemiş ölçüde popülerlik kazanmasıyla kendini gösterdi. Ruşen Çakır, İsmet Özel'in ilk baskısını 1978'de yapan *Üç Mesele: Teknik, Mede-*

niyet ve Yabancılaşma başlıklı kitabını bu çizginin öncüsü olarak tanımlar. Çakır'ın ifadesiyle, bu kitap yayımlanana kadar, "Türkiye'de müslüman aydınların amacı 'dinlerinden taviz vermeden' çağdaş uygarlık düzeyine varmak, hatta onu aşarak Batı ile hesaplaşabilmekti. Özel'le birlikte ilk kez gündeme getirilen [şey], modernizmi usul yönünden değil, esastan sorgulama" oldu (Çakır, 1990: 252-3). Kuşkusuz, gerek İslami modernizmin gerekse de Kemalizmin hegemonik olduğu dönemlerde, İslamcı hareket içerisinde moderniteyi ve teknolojiyi reddeden bir akım hep vardı. Ancak bu gerici ve içine kapalı bir düşünce akımı olarak kalmış, yaygın bir destek kazanamamıştı. Buna karşılık, bu yeni literatür sadece İslamcı kanatta revaç kazanıp yayılmakla kalmadı, 1980 ve 1990'lar sırasında Türk entellektüel yaşamına egemen olan, modernleşme konusunda nasıl tavır alınacağı tartışmasını da ateşledi.

Bunun, küresel bir "postmodern durum"un sonucu ve göstergesi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, Türkiye'nin her zaman ulaşmayı amaçladığı "evrensel" medeniyet son yıllarda dünya çapında sorgulanmaya ve Batı partikülarizmi olarak ifşa edilmeye başlamıştı. Batı'ya benzeme projeleri dünya ölçeğinde gözden düşmeye yüz tutmuş ve "otantik kültüre" dönme fikri daha çekici hale gelmişti. Modernliğin eleştirisi artık yüzü geriye dönük bir nostalji olarak algılanmamakta, tam tersine, otantiklik iddiaları Batı hegemonyasına meydan okuma olarak olumlanmaktaydı.

1990'ların İslamcı partisi Refah'ın bu denli güçlü bir çıkış yapmasını sağlayan şey, İslamcılığın iki çizgisinin, yani Kemalist modernleşmeye alternatif öneren çizgi ile modernleşmeyi reddettiği için Kemalizmi de reddeden çizginin aynı siyasal hareket içinde bir araya gelmesiydi. Farklı toplum kesimlerine farklı (hatta, bazen çelişen) şeyler vaat eden bu iki çizginin aynı siyasal hareket içinde istikrarsız da olsa bir birlik kurabilmelerini sağlayan şey, ikisinin de Kemalizme karşı oluşlarıydı. Bu karşı duruş, küreselleşmenin ivme kazandığı, ulus-devletin kalkınmacı ve refah işlevlerinin zayıfladığı bir tarihsel bağlamda Kemalizmin gerilemesinden güç kazanıyordu.

Kemalizmin gerilemesi, küresel eğilimlerin bir parçasıydı. Gyan Prakash'm ifade ettiği gibi, "ne milliyetçilik ne de Marksizm Avrupamerkezci söylemden kopabilmiştir"; her ikisi de Avrupa'nın tarihsel deneyimini evrenselleştirmiş ve "sömürgeciliğin yerleştirdiği Akıl ve İlerleme düzenine sahip çıkmışlardır" (Prakash, 1994: 1475). Türki-

ye'de hem Kemalizm hem de devrimci Sol, devletçiliğin ve kalkınmanın erdemleri üzerinde görüş birliği içindeydiler ve bunları "ilerleme" ve "medeniyete ulaşma"mn yolu olarak görüyorlardı. Ama artık Batı medeniyeti kendine özgü bir kültür, modernleşme de hegemonik bir proje olarak tam bir yapıbozuma uğratılmıştı (örneğin bkz. Chakrabarty, 2000; Escobar, 1995). Daha önceleri, emperyalizm karşısında en radikal tavır milliyetçilik, kapitalizme karşı en radikal yanıt Marksizm'di. Oysa artık her iki yanıt da modernleşmeci olarak tanımlanmakta, yani modası geçmiş olarak kabul edilmekteydiler.

İslamcı duruş işte bu bağlamda gelişme olanağı buldu. Kemalistler Batı medeniyetini "evrensel" bir model olarak kabul etmişlerdi. Batı emperyalizminin evrenselcilik iddialarını ciddiye almış, onun kültürel darlık ve sığlığının farkına varmamışlardı. Çağdaş İslamcılar için ise milliyetçilik sonuç itibariyle Batılı bir ideolojiydi; bu ideolojinin 20. yüzyılda sömürgecilikten kurtulan dünya tarafından benimsenmesi, otantik benliğin inkârı anlamına geliyordu. Bu düşünürlere göre İslamcılık gerçekten yerel ve bu yüzden de daha radikal ve kökten bir şekilde anti-emperyalistti.

Tanınmış İslamcı yazar Ali Bulaç'tan yapılacak birkaç alıntıyla bu noktaları örnekleyebiliriz. Bulaç (1991: 38), modernleşmeyi şu sözlerle eleştirir: "yoksul ülke insanları... modernizm, ilerleme, kalkınma, refah, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma/hatta üstüne çıkma, çağı yakalama, çağ atlama türünden yalancı vaat ve iletişim araçları ile politik söylemlerin ağır baskısı altında acımasızca tüketime ve yiyiciliğe kışkırtılıyor; ama fiilen onlara önerilen mahrumiyet, sıkıntı, sabır, yüksek enflasyon, kemer sıkma, vb. can sıkıcı, umut kırıcı, çatışmalara yol açıcı düzenekler oluyor." Bulaç'a göre (1991: 228) milliyetçilik maddeci bir ideolojidir ve doğrudan kalkınma sorunuyla bağlantılıdır. Başka bir yerde Bulaç (1995: 201), tüm dünyanın yeniden yapılandığı küreselleşme çağında "siyasi, askeri ve iktisadi bağımsızlık fikrine çok önem veren ulus devletlerin, bu geçen yüzyıldan devraldıkları yapılarını daha ne kadar koruyabilecekleri" sorusunu ortaya atar. Samuel Huntington'ın iyi bilinen "medeniyetler çatışması" tezini anımsatan bir tespit ile, şöyle der: "Gelecekte dünyanın Hıristiyanlık/sekülerizm, Konfüçyüsçü/Budizm ve İslam mihverinde üç ana kutba doğru evrileceği beklentisi içinde olabiliriz" (Bulaç, 1995: 214). O halde, 19. yüzyıldaki reformist İslamcılık (ve yine 20. yüzyıldaki modernist İslamcılık) "Avrupa'nın üstünlüğü ile İslami kültür

arasında bir köprü kurup ikisini tek bir medeniyet içinde birleştirmeyi hedeflerken" (Choueiri, 1990: 69), modernliğin günümüzde görülen İslamcı eleştirisi Avrupa medeniyetini hiçbir şekilde üstün olmadığı gerekçesiyle reddeder. İslami reformcular Avrupa'nın Aydınlanma deneyimini benimserlerdi; günümüz İslamcıları ise ona karşı çıkarlar. Yeni Osmanlılar özellikle Avrupa'nın "ilerleme" düşüncesinden etkilenmişlerdi (Mardin, 1962: 319). Son dönemin İslamcıları ise "ilerleme" düşüncesini modası geçmiş ve yanlış bir Batı dogması olarak reddederler.

Sonuç

İslamcılık sadece dinselliğin yükselmesi olarak anlaşılamaz. Gerçi bu da modernizmin gerileyişinin önemli bir parçasıdır; ama İslamcılığı esasen bir ideoloji, bir siyasal mücadeleyi meşrulaştırma aracı olarak ele almamız gerekir. Bu tespit, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık için hem de 20. yüzyılın sonunda ortaya çıkan İslamcılık için geçerlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda İslamcılığın ortaya çıkışı, oryantalistlerin iddia ettiği gibi İslamiyetteki din-devlet ilişkilerinin özgüllüğünden değil, o tarihsel dönemde yaşanan iktisadi, toplumsal ve siyasi değişimler karşısında devletin meşruiyet arayışından kaynaklanan bir olguydu. Bu dönemin ardından milliyetçilik egemen oldu. Yine o dönemde din-devlet ilişkilerini belirleyen şey, İslam dininin kendine özgü özelliklerinden ziyade İslam'ın siyasal bir ideoloji olarak kullanılmasıydı. Günümüzde de İslamcılık, milliyetçilik-sonrası bir kimlik siyasetini meşrulaştırmak üzere yeniden ortaya çıktı.

19. yüzyılın İslami reformculuğu, Batı kurumlarının ve ideolojilerinin benimsenmesini kolaylaştırmak için İslam'ı yeniden yorumlamıştı. Bu kendi içinde çelişkili bir süreçti; İslam'ın siyasal ve kültürel olarak inkâr edilmesi ve baskı altına alınmasıyla sonuçlandı. Bugünden geriye bakıldığında daha açıkça görülebileceği gibi, İslami reformculuk bir uzlaşma hareketiydi; kültürel ve siyasi otantikliğin terk edilmesi anlamına geliyordu. Sonuç olarak, milliyetçiliğin ve bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus-devletin benimsenmesine giden yolu açıyordu. İslamcı ideolojinin günümüzde bir siyasal mobilizasyon aracı olarak kullanılması ise, uzun bir modernleşmeci siyaset döneminin ve Batı modeli doğrultusunda bir ulus-devlet oluşturulması

sürecinin ardından ortaya çıktı. İşte Batı medeniyeti ve bu medeniyetin devletçilik, kalkınmacılık, rasyonalite ve ilerleme gibi modernist dogmaları sorgulanmaya başlayınca, sömürgecilikten kurtulmuş ülkelerin Batı medeniyetinden devraldıkları bir siyasal model olan laik ulus-devlet modeli de eleştiri oklarına hedef oldu. Eğer Üçüncü Dünya'nın Batı'ya benzeme çabaları başarısızlıkla sonuçlandıysa, otantik bir benlik tasavvuruna geri dönmekten daha iyi bir çözüm bulunabilir miydi? Eğer Üçüncü Dünya milliyetçiliği sonuçta işe yaramayan bir benlik tasavvuru olduysa, belki alternatif bir tasavvur İslam'da bulunabilirdi.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir. Eğer milliyetçilik Batı'nın üstünlüğünü tanımayı ve onu taklit etmenin gerekliliğini en azından üstü örtülü bir biçimde ima ediyorsa, özünde Batı'dan farklı olma iddiasıyla otantik bir benlik ileri sürmek, kaçınılmaz ama paradoksal bir şekilde başka bir Batı dogmasının, yani oryantalist özcülüğün yeniden üretilmesine yol açar. Sadece, bunu tersinden yapmış olur. Anlaşılan odur ki mesele, bütün meydan okumalara rağmen, Batı'nın halen devam eden hegemonik konumunda yatmaktadır. İktidarın küresel sistemin merkezinden kaynaklandığı ve bu merkezin direniş ve tepkilere hedef olduğu dikkate alınırsa, çevredeki güçsüzlerin kendilerini bu merkeze referansla tanımlama ve konumlandırmalarının kaçınılmaz olduğu görülebilir. İster onunla rekabet içinde, ister ona uyum sağlama çabasında, isterse de onu reddedip ondan kopma arzusunda olsun, güçsüzlerin mücadeleleri güçlü merkezin çizdiği çerçeve içinde kalma eğiliminde olacaktır.

3

Küreselleşme ve Siyasal İslam: Refah Partisi'nin Toplumsal Tabanı

1990'lı yıllarda Türkiye'de siyasal İslamın önde gelen kurumsal temsilcisi Refah Partisi olmuştur. 1970'li yıllarda etkinliğini sürdürdükten sonra 1980'de askeri yönetim tarafından kapatılan Milli Selamet Partisi'nin devamı olarak 1983 yılında kurulan Refah Partisi, en büyük popülaritesine 1990'lı yıllarda kavuştu. 1984 yılındaki belediye seçimlerinde aldığı yüzde 4.4'lük oyu oniki yıl içinde yaklaşık beş kat artıran Refah Partisi, önce 1994 belediye seçimlerinde aldığı yüzde 19'luk oy oranı ve hem İstanbul hem de Ankara'da kazandığı büyükşehir belediye başkanlıkları, ardından da 1995 genel seçimlerinden birinci parti olarak çıkmasını sağlayan yüzde 21.4'lük oy oranıyla Türkiye'nin kurulu düzeni için tehlike çanlarının çalınmasına neden oldu. Refah Partisi bu koşullar altında Tansu Çiller önderliğindeki Doğruyol Partisi ile bir koalisyon hükümeti kurarak, kısa bir süre için de olsa iktidara gelmeyi başarabildi. Ne var ki öncelikle silahlı kuvvetlerden gelen baskılar sonucunda iktidardan uzaklaştırıldı, ardından da Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. Bu kez Refah Partisi'nin devamı olarak kurulan Fazilet Partisi, hem siyasal kadrolarını hem de milletvekillerini Refah Partisi'nden devraldığı halde, ister istemez Refah Partisi'nden daha temkinli davranmayı ve onun mirasına biraz mesafeli kalmayı tercih etti. Bu durum, gerek Refah'ı destekleyen örgüt ve kuruluşların birçoğunun gerekse de seçmenlerin bir bölümünün bu siyasal harekete yabancılaşmasına yol açtı.

1996 yılının ortalarından 1997 yılı ortalarına kadar süren koalisyon hükümetinin büyük ortağı olan Refah Partisi'nin bu kısa iktidar deneyimi, çok çeşitli İslamcı kuruluş ve örgütlenmelerin desteğiyle gerçekleşen bir yükselişin tepe noktasıydı. Bu kuruluşlar arasında İslamcı yazarları bir araya getiren gazeteler, dergiler ve yayınevleri, sayısız İslami vakıf, İslamcı bir işçi sendikası konfederasyonu ve bir İs-

lamcı işadamları derneği sayılabilir. Her ne kadar bu kuruluşlar Refah Partisi'nin siyasal projelerinden farklı, kendilerine özgü amaç ve ideallere sahip olsalar da, Türkiye'de siyasal İslamın tartışmasız lideri ve temsilcisi olarak gördükleri bu partiyle uyumlu ve ona destek olacak şekilde çalışmaktaydılar. Bu nedenle incelemeyi Refah Partisi üzerine odaklamak, Türkiye'de siyasal İslamın dayandığı geniş toplumsal tabanın analizinin yapılmasına olanak tanıyacaktır. Refah Partisi'nin iktidardan zorla uzaklaştırılması ve ardından kapatılmasıyla ortaya çıkan süreçte İslamcı hareket bir dağınıklık içine girdiğinden, buradaki değerlendirme Refah Partisi dönemiyle sınırlı kalacaktır.

Refah'ın temsil ettiği biçimiyle İslamcılık, klasik sağ-sol ayrımını karmaşıklaştıran, çok-sınıflı bir siyasal hareketti. Bu olgu, bazı yüzeysel benzerlikler taşımasına rağmen, Latin Amerika'daki "kurtuluş teolojisi"nden farklı bir şeydi. Kurtuluş teolojisi sosyalist bir bakış açısından Hıristiyanlığın yeni bir yorumunu geliştirirken, Refah'ın İslamcılığı kültürel kimlik konusuna odaklanmıştı. Kurtuluş teolojisi esasen toplumsal düzenin değiştirilmesini öngörür. Bu nedenle sınıfsal kaygıları Hıristiyanlığın deyimleriyle ifade eder; yani, halkı sınıf temelli sorunlar etrafında harekete geçirmek için dinsel temalar kullanır (Berryman, 1987; "kurtuluş teolojisi"nin orijinal manifestolarından birinin İngilizce çevirisi için bkz. Gutierrez, 1982). Oysa bunun tam tersine Türkiye'de siyasal İslam bir kültürel proje etrafında kurulmuş ve bu projeyi hayata geçirebilmek için insanların sınıfsal çıkarlarına hitap etmeye çalışmıştır. Diğer bir deyişle Refah Partisi, toplumun yaşam tarzını değiştirme ve kendi kurguladığı biçimiyle bir "İslami" toplum kurma projesi için sınıf temelli meseleleri bir araç olarak kullanmıştır. O halde, bu projeye hangi sınıflar ya da sınıf kesimleri destek vermiştir?

Kuramsal Çerçeve

Merkez-çevre ilişkisini Türkiye'deki temel bölünme ekseni olarak gören yazarlar, çalışmalarında yaşam tarzları, kültür ve ideoloji gibi statü temelli unsurlar üzerinde dururlar. Bu yazarlara göre modern Türkiye'de merkez, Kemalizm tarafından temsil edilmektedir; dolayısıyla Kemalist devlete uzak ve karşıt olanlar siyasi, iktisadi ve ideolojik düzeylerde dışlanmış ve çevreye itilmişlerdir (Mardin, 1973). İslamcılığı yok olmaya mahkûm geri bir ideoloji olarak tanımlayan mo-

dernleşme kuramını haklı olarak eleştiren bu kuramsal perspektife göre siyasal İslam, Kemalist devlete ve onun ideolojisine yakınlıkları sayesinde ayrıcalıklı bir konuma yerleşmiş olan toplumsal aktörler karşısında yükselmeye çalışan "karşı seçkinler"in hareketidir. Yine bu yaklaşıma göre, "Cumhuriyetçi seçkinler ile İslamcılar arasındaki güç ve iktidar mücadelesi 'habitus', kültürel kodlar ve yaşam tarzları alanında yer almaktadır" (Göle, 1997: 52; ayrıca bkz. Göle, 1996a).

Refah gerçekten de kendisini "merkeze" karşı "çevre"nin, "devlete" karşı "sivil toplum"un partisi olarak sunmuştur (Navaro-Yashin, 1998). Ama yine de İslamcılığı statü kavgası temelinde açıklamaya çalışan tez iki açıdan yetersizdir. Birincisi, merkez-çevre perspektifi güncel konjonktürün tarihsel özgüllüğünü hesaba katmaz. Merkez-çevre bölünmesi ve ondan kaynaklanan çatışmanın kökenleri Osmanlı İmparatorluğu'ndan beri var olmuş, değişen koşullar altında Cumhuriyet dönemi boyunca da sürmüştür (Mardin, 1973). Üstelik, Cumhuriyet dönemi içerisinde çeşitli İslamcı unsurlar sık sık Kemalist devletin ideoloji ve pratiğine dahil edilmişlerdir (Toprak, 1990; Sakallıoğlu, 1996). Durum bu ise, İslamcılığın Kemalizme karşı muhalefeti neden ancak son yıllarda bu kadar güçlü hale gelmiştir?

İkincisi, "karşı seçkinler" tezi esas olarak, hatta belki sadece, profesyonel orta sınıflar ve üniversite öğrencileri üzerine odaklanmaktadır. Örneğin Nilüfer Göle (1996b), başörtüsü gibi İslamcı sembollerin kullanımını toplumsal yükselmenin, yani çevreden merkeze doğru hareketlenmenin bir aracı olarak kavramlaştırır. Ancak bu kavram, esas olarak, şu anda egemen olan kimlik karşısında kendi alternatif kimliklerini ortaya koyma mücadelesindeki profesyonel orta sınıftan kişiler için geçerli olabilir. Oysa burada, diğer sınıflar üzerinde durarak, siyasal İslamın toplumsal tabanının büyümesini 1980'lerin ve 1990'ların özgül tarihsel konjonktürüne bağlı olarak ele almaktayız.

1980'ler ve 1990'lar, ulus-devletlerin dünya çapında gerilediği bir dönem olmuştur. 20. yüzyılın daha başlarında ulusal ekonomilerini düzenlemeye ve yurttaşlarının refahını korumaya başlayan modern devletler, şimdi küreselleşme karşısında güç kaybetmektedirler (Mittelman, 1996). 20. yüzyıl, refah devletinin ve onun etrafında kurulan toplumsallaşmanın yükseliş ve düşüşüne sahne olmuştur. Böylece hem birbirleriyle yarışan alternatif kimlik iddiaları ve toplumsallaşma biçimleri, hem de modernizm, ulus-devlet ve milliyetçiliğe yönelik postmodernist eleştirilerin belirmesine olanak doğmuştur (Har-

vey, 1989; Dirlik, 1994). Ulus-devletin büyüsünün küresel çapta bozulması, ilk bakışta zıt ama aslında paralel olan iki eğilime, bir yanda ulus-altı (yani etnik, vb.) ayrılıkçı hareketlere, diğer yanda da ulus-üstü (yani din veya medeniyet temelli) yeniden-uyanış hareketlerine yol açmıştır.

Buradaki ana tez, siyasal İslamın Kemalizme muhalefet içinde yükselişinin küreselleşme ve postmodernleşmeye (veya postmodern duruma geçiş sürecine) bağlı olarak anlaşılabileceğidir ("postmodernleşme" kavramı için bkz. Crook, Pakulski ve Waters, 1992; ayrıca bkz. Harvey, 1989). Bu yaklaşım, ekonomik gelişme sonucunda dinin gerileyeceği yönündeki modernleşme tezini reddeder ve yaygın kanının aksine siyasal İslamın küreselleşmeye mutlaka karşı olmadığını öne sürer. Aşağıda göreceğimiz gibi, Türkiye'de siyasal İslam tam da küreselleşme koşulları altında serpilip gelişmiştir. Küreselleşme ile İslamcılık arasındaki bağın anlaşılması, daha genel planda, literatürde "McDonalds'laşma ile kabileciliğin" çelişkili birlikteliği olarak ifade edilen (bkz. Barber, 1992) olguyu anlamamıza da yarayacaktır.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki İslamcılık farklı sınıftan insanlara farklı şeyler vaat etmiştir. Bu açıdan Refah Partisi, kentli yoksulların, üst ve orta sınıfların bazı kesimleri tarafından statükoya karşı harekete geçirilmesi olarak tanımlanan (Di Tella, 1997) "popülist" hareketlerin bu klasik tanımına uygun bir yapıdaydı. (Buradaki kavramın, ülkemizde yaygın olarak kullanılan "popülist" kelimesinden farklı bir anlam taşıdığına dikkat edilmelidir). Açıkça saptanabilir ama birbirlerine zıt çıkarlara sahip olan bu farklı toplumsal sınıflar ve sınıf kesimleri, yine de çıkarlarını Kemalizm karşıtlığı gibi ortak bir tema etrafında dile getirmekteydiler. İslamcı hareket, bu farklı çıkarları Kemalizm karşıtlığının ve İslami yaşam tarzına yönelik taleplerin ifade edildiği bir söylem içinde başarıyla eritebildi.

Küreselleşme, İhracata Yönelme ve Siyasal İslam

Türkiye'de 1960'lar ve 1970'ler ithal ikameci sanayileşmeye (İİS) dayalı ekonomik büyümenin yaşandığı bir dönemdi. 20. yüzyıl boyunca Üçüncü Dünya ülkelerinin modernleşmesinde yaygın olarak kullanılan ithal ikameci sanayileşme, devlet merkezli bir kalkınma modeliydi. İİS, milliyetçi bir ideoloji çerçevesinde, refah devletinin temel

ilkelerini hızlı sanayileşme hedefiyle birleştirmeyi amaçlıyordu. Pratikte İİS, teknolojinin, yatırım ürünlerinin ve sınai girdilerin ithal edildiği, nihai ürünün ise devletin koruması altındaki iç piyasaya sunulmak üzere yerel olarak üretildiği bir süreçti (İİS üzerine klasik bir çalışma için bkz. Hirschman, 1968). Türkiye'de İİS'ye dayalı büyüme döneminde İslamcı muhalefet yok olma tehdidi altında yaşayan küçük ve bağımsız iş sahiplerini temsil ediyordu. 1970'te ilk İslamcı siyasal parti olan (ve Anayasa Mahkemesi'nin kapatma kararından sonra Milli Selamet Partisi olarak yeniden açılan) Milli Nizam Partisi'nin kurulması, İİS'ye dayanan kentli büyük sanayiciler ve diğer işadamları ile taşradaki geleneksel, küçük ve orta boy işletmeler arasındaki çatışmanın bir sonucuydu. MNP/MSP'nin tabanını büyük ölçüde tarikatlara bağlı muhafazakâr kesimler ile bu taşralı, küçük ölçekli iş sahipleri oluşturuyordu (Yücekök, 1983; Alkan, 1984; Toprak, 1984; Sarıbay, 1985).

Türkiye'de siyasal İslamın gerileyeceğini öngören yazarların alışılmış tezi, ilerleyen ekonomik gelişme ve kültürel sekülerleşme sonucunda siyasal İslamın tabanının eriyeceği görüşüdür. İslamcılığı öncelikle muhafazakâr bir siyasal hareket olarak gösteren bu yazarlara göre "İslam, Türkiye'nin dünya piyasalarına entegre olmasıyla sanayiye dayalı ekonominin öneminin daha da artması sonucunda çıkarları sarsılan küçük tüccar, küçük işadamları ve zanaatkârların tepkisini dile getiren bir ideoloji olarak işlev görmektedir" (Birtek ve Toprak, 1993: 199. Ayrıca bkz. Toprak, 1995; Yücekök, 1997). Bu tespit MSP dönemindeki siyasal İslamın toplumsal tabanını doğru tanımlıyor olsa da, bugün için artık geçerli değildir. Ekonominin sözü edilen kesimleri önemini yitirmemekte, tam tersine küreselleşme ile birlikte önem kazanmaktadır. Devletçi dönemin korunaklı ortamında gelişen geleneksel ithal ikameci sanayi sektörlerinden farklı olarak, bu kesimler serbest ticaret ve açık piyasa ortamından beslenmektedirler. Dünya ekonomisinin bugünkü yapısına bağlı olarak, Üçüncü Dünya'da bu sektör serpilmekte ve gelişmektedir.

Dünya ekonomisinin günümüzdeki yapısını anlamak için en yararlı kuramsal çerçeve, küresel çapta Fordizmden post-Fordizme geçiş sürecinde bulunabilir (bkz. Amin, 1994). "Fordizm" kavramı, belli bir smai örgütlenme biçimini ve bunun siyasal ve kurumsal yapılar üzerindeki etkilerini ifade eder. Smai örgütlenme tarzı olarak Fordizm, standart ürünlerin katı montaj hattı teknolojisiyle ve büyük öl-

çekte üretilmesini içerir. Makro ekonomik düzeyde ise, refah devletinin düzenleyici müdahaleleri yoluyla kitlesel üretim ile kitlesel tüketim arasında oluşan birlikteliği tanımlar. Bazı yazarlar tarafından "sermaye-emek uzlaşması" olarak adlandırılan refah devleti, işçi sınıfının çıkarlarını sermayeninkilerle bağdaştırma işini üstlenmiş ve bu yolla istikrarlı ekonomik büyümeyi de desteklemiştir (Bowles and Gintis, 1988).

Ancak küreselleşme tekil ulus-devletlerin gücünü azaltmaya başlamıştır. Artık ulus-devletler kendi başlarına tam istihdamı sağlamakta, ekonomik büyümeyi sürdürmekte ve reformcu refah politikalarını korumakta güçlük çekmektedirler. Aynı zamanda, Fordizmin kendi iç çelişkileri nedeniyle, katı montaj hattı teknolojisinin yerini esnek sermaye birikim biçimleri almaya başlamıştır. Bu yeni biçimler arasında en önemlilerinden biri fason üretim, yani üretimin taşeron firmalara yaptırılması eğilimidir. Bu yolla sendikaların baskısından kurtulma ve işçi çıkarmanın veya ücretleri düşürmenin önündeki engelleri ortadan kaldırma olanağı doğar. Bu tür post-Fordist "esnek birikim" biçimlerine doğru küresel düzeyde güçlenen eğilim, küçük ölçekli üretim birimlerinin ve kendi hesabına çalışanların sayısının artmasında da gözlenebilir. Kendi hesabına çalışma 1970'lere kadar ileri kapitalist ülkelerde düşme eğilimi göstermiş, ancak bu tarihten sonra yeniden yükselmeye başlamıştır (Steinmetz ve Wright, 1989). Bu eğilim kısmen sanayi-sonrası hizmet sektörlerinin büyümesine bağlı olsa da, geleneksel imalat sektörlerinde de görülmektedir. Son yıllarda kendi hesabına çalışanların sayısındaki bu artışın, fason üretimin yaygınlaşmasının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Üretimin fason olarak küçük işletmelere, yani küçük girişimci kisvesi altında aslında işçilik yapan imalatçılara yaptırılması, kulağa hoş geldiği için "sayısal esneklik" diye adlandırılan, ama aslında istediği zaman işçi çıkarma özgürlüğü anlamına gelen stratejinin en temel yöntemlerinden biri haline gelmiştir (Crook, vd., 1992: 177-90; Pollert, 1988).

Gelişmiş kapitalist ülkelerde görülen bu eğilimler, üretimin küreselleşmesi yoluyla imalat faaliyetlerinin önemli bir bölümünü üstüne alan Üçüncü Dünya ülkelerinde daha da belirgindir. Küreselleşmede egemen bir tarz, Üçüncü Dünya'da yer alan çok sayıda küçük ve bağımsız işletmenin ticaret ağları aracılığıyla uluslaraşırı firmalar hesabına çalışmasını içerir. Bu yöntemde, uluslaraşırı firma üretimi örgütlemez, hatta üretime ya da kullanılan teknolojiye bile doğrudan doğ-

ruya karışmaz. Firma sadece ürünün tasarımı ve pazarlaması ile ilgilenir ve kendi tasarımına uygun ürünün üretilmesini de azgelişmiş ülkedeki fason şirketlere havale eder (bkz. Gereffi, 1994, 1995). Fason üretim yapan bu şirketler genellikle emek-yoğun teknoloji ve buna ek olarak "ev içi ve aile emeği, zanaat ve patemalist... emek sistemleri" gibi ilkel yöntemler kullanırlar. Bu tür küçük atölyelerin dünya çapında çoğalması, sendikal örgütlenmeleri zayıflatır ve "girişimcilik, paternalizm ve özel sektörcülük gibi ideolojilerin" yükselmesine katkıda bulunur (Harvey, 1989: 152, 192). İşte siyasal İslam Türkiye'de klasik işçi sınıfı siyasetinin gerilemesi ve küçük girişimciliğin yükselmesiyle oldukça verimli bir zemin yakalamıştır.

Türkiye'de küçük ve orta boy imalat sanayileri son zamanlarda hızla gelişmişlerdir. Bu sanayilerin beş taşra kentindeki (Denizli, Gaziantep, Konya, Çorum ve Edirne) durumu üzerine yakın bir tarihte yapılan bir araştırma şu bulguları sunmaktadır. Ankete dahil olan firmaların yüzde 80'inden daha fazlası 1980 sonrasında, yaklaşık yarısı da 1990 sonrasında kurulmuştur. Araştırmanın yapıldığı tarih itibariyle, yeni kurulan firmaların en çok tekstil ve konfeksiyon sektörlerinde yer aldığı görülmektedir. Bu işletmelerin yaklaşık yarısı fason üretim yaptıklarını ve fason siparişlerinin hem yerli hem de yabancı şirketlerden geldiğini ifade etmişlerdir. Bu küçük girişimcilerin sınıfsal kökenlerinin dolaylı bir göstergesi olarak, yaklaşık üçte birinin ilkokul, diğer üçte birinin ise ortaokul veya lise mezunu olduğu saptanmıştır (Kişoğlu, Köse, Öncü ve Çakar, 1997).

1980 sonrası dönemde hükümet politikaları bu gelişmeyi desteklemiş, küçük ve orta boy işletmeler için organize sanayi bölgelerinin kurulmasında aktif bir rol oynamıştır. 1996 yılı itibariyle birkaç bin işyerini barındıran 36 sanayi bölgesi bulunmaktaydı. Bunlardan sadece altısı 1962-1987 arasındaki yirmi beş yıl boyunca, otuzu ise 1987 sonrasında inşa edilmişti. Yine bu tarihte de birçok yeni sanayi bölgesinin kurulması gündemdeydi. Sanayi bölgelerindeki işletmeler bazı vergi avantajlarından yararlandıkları halde, buralardaki küçük girişimciler yaygın olarak hükümetten yeterli destek görmediklerinden yakınırlar. Bu yakınma devletçilik karşıtı bir söylemle kendini ifade eder. Oysa tersinden sorulduğunda, ankete katılan küçük sanayiciler devletin kendilerine vereceği olası yardım ve korumayı çok da memnuniyetle karşılayacaklarını belirtmektedirler. Organize sanayi bölgelerinde yaygın bir çocuk ve kadın emeği sömürüsü vardır; buna kar-

şılık sendikal örgütlenme ise hemen hemen hiç yoktur (Oyan ve Konukman, 1997).

Bu sektörün yandaşları, Türkiye'nin toplam ihracat potansiyelinin yaklaşık dörtte birininin küçük ve orta boy sanayi işletmelerinden kaynaklandığını tahmin etmektedirler (Şahin, 1997: 35). Türkiye ekonomisinin ihracata yönelmesinin bir sonucu olarak 1980'ler ve 1990'larda hızla büyüyen bu sektör, kente yeni göç etmiş ancak Fordist sektörde (yani formel sanayi sektöründe) güvenceli bir istihdam olanağı bulamamış geniş kitleleri de emmeye yaramıştır. Bu küçük girişimcilerin çalışma koşulları "ücretli el emeği ile büyük benzerlikler gösterebilmekte" ve faaliyetleri enformel ekonominin bir çok unsurunu barındırmaktadır (Nichols ve Suğur, 1996: 250).

Enformel ekonomi ile küresel ihracat pazarları arasındaki bağların kuruluş biçimine ilginç bir örnek, İstanbul'un bazı yoksul göçmen mahallelerinde kadınların ev işi olarak yaptıkları ve/veya aile emeğine dayalı atölyelerde gerçekleştirilen parça başı üretimin küresel ekonomiye bir kaç farklı düzeydeki taşeron firmalar aracılığıyla eklemlenmesinde bulunabilir. Dışarıdan gelen ürün siparişleri (örneğin el örgüsü kazaklar) mahalledeki (erkek) bir girişimcinin oradaki ailelerin emeklerini organize etmesi yoluyla karşılanır. Bu adam ile emek sarfeden kadınların (ve bazen de çocukların) arasındaki iş ilişkileri, "gerçek ya da kurgusal akrabalık" olarak algılanıp dile getirilir. Bu yolla, üretken emeğin değerinin düşürülmesi sağlanır. Bu değersizleştirme bazen o ölçülere varır ki, iş ister evde ister yerel bir atölyede yapılmış olsun, mahallede oturanlar arasındaki yaygın karşılıklılık bahanesiyle hiçbir parasal ödemeye bile gerek duyulmadığı olur (White, 1994: 105-31).

Anadolu'daki küçük ölçekli sanayicilerin ya da İstanbul'un yoksul semtlerindeki yerel girişimcilerin hepsinin mutlaka İslamcı olduğu söylenemez. Ancak işveren sınıfının İslamcı kesimi, öncelikle bu küçük girişimcilerin arasından çıkmaktadır. Bunun nedenleri, devlet ile küçük sermaye arasındaki ilişkiye bakarak açıklanabilir.

Sanayi ve finans faaliyetlerini bünyelerinde barındıran büyük holdingler dahil olmak üzere, Türkiye'de işveren sınıfının en başarılı ve yerleşik kesimleri bile, devlet karşısında kendilerini güçsüz hissederler. Varlıklarının kökeninin ve servetlerinin bekasının devlete bağımlı olduğunu bilirler (Buğra, 1994: 4-5). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında var olmayan burjuva sınıfı, daha sonra devlet eliy-

le yaratılmıştı (bkz. Keyder, 1987). İthal ikameci sanayileşme (İİS) döneminde, "kâr ve birikim, piyasalardan çok izlenen politikalara bağımlı [idi]. ...Bu nedenle, [girişimciler] piyasadaki fırsatları değerlendirmekten çok dikkatlerini bürokrat ve siyasetçiler ile yakın ilişkiler kurmaya yönlendirirlerdi" (Öniş, 1999: 244). 1980 sonrasında İİS politikasına son verildi ve serbest piyasa ekonomisinin kurumlarını geliştirme çabaları başladı; ama devlet yine geri çekilmedi. Devlet ile işadamları arasında klientalist ilişkiler hâlâ egemen iş yapma tarzı olarak devam etti ve dolayısıyla işadamları için devlet merkezi konumunu korudu (Buğra, 1994: 264; Öniş, 1999: 253).

Devlet ile iş çevreleri arasındaki bu ilişki biçiminin sürmesine rağmen, 1980 yılının öncesi ile sonrası arasında önemli bir fark vardır. 1980'li yıllarda ekonomik konularda karar alma güç ve yetkileri, geleneksel bürokratik seçkinlerden alınıp siyasal seçkinlerin eline verildi (Öniş, 1999: 255). Yetkilerin büyük bir bölümü başbakanlığın elinde toplanarak, yasamanın, yargının ve bürokratik devlet kurumlarının gücü azaltıldı. Bu değişiklik, işadamlarının devlet ile ilişkileri bakımından önemli sonuçlara yol açtı. Devlet, İİS döneminde, düzenli bürokratik yöntemlerle müdahalelerde bulunuyor, hükümet politikaları sonucunda ortaya çıkan "rant" iş çevrelerine görece kişiden bağımsız ölçütlere göre dağıtılıyordu. 1980 sonrası dönemde ise "rant"ın dağıtımı bile oldukça seçici bir şekilde ve şahsi ilişkiler üzerinden yapılmaya başladı. "Girişim özgürlüğü", "piyasa liberalizmi", vb. kavramlar içeren söyleme rağmen, devlet sürekli ve kişiye özel müdahalelerde bulunmaya başladı (Boratav, 1991: 92-7).

Son dönemlerde siyasal alanın yolsuzluk skandalları ile sarsılmasının bir nedeni buydu ve yine bu durum Refah Partisi'nin bu dönemde kazandığı popülaritede de kısmen etkili oldu. 1980'ler ile 1990'ların ilk yarısında hükümet görevi almamış olan Refah Partisi, birçok seçmen tarafından belli başlı siyasal partiler arasında en temizi olarak kabul edilmekteydi. Her ne kadar herhangi bir mahkeme kararı ile kanıtlanmış (hatta mahkemeye kadar bile gitmiş) somut bir olay bulunmasa da, iktidar koltuğuna oturmuş diğer bütün büyük partilerin liderlerinin, doğrudan ya da dolaylı olarak, bir şekilde yolsuzluklara bulaşmış olduğu düşünülmekteydi. Daha genel bir düzlemde ele alınırsa, yine bu durum, Refah'ın özel girişimciliği gerçekten destekleyen tek siyasal parti olduğu iddiasının da nereden kaynaklandığını açıklar. Gerçekte Refah, yeni yeni gelişmekte olan ama henüz merke-

ze sıçrayamamış sanayici kesimin çıkarlarını dile getirmekteydi. Bu büyük ölçüde taşra kökenli girişimci smıf, ihracata dönüktü, çok dinamik ve başarılıydı; ama aynı zamanda siyasal iktidarın kaynaklarından uzakta durmakta ve devlet tarafından korunup desteklenmediğini düşünmekteydi.

İslami bir Kapitalist Kültür

Sermaye sınıfının merkez ve çevre kesimleri arasında bölünüşü, "modernist" (TÜSİAD) ve "İslamcı" (MÜSİAD) işadamları derneklerini karşılaştırarak da görülebilir. TÜSİAD (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği), siyasal otoriteyle sürekli olarak yakın ilişkiler içinde bulunan ve bu sayede hem birikimlerini artırma fırsatına kavuşan hem de bu yönde teşvik edilen büyük sermayedarların oluşturduğu küçük bir grup tarafından 1971 yılında kurulmuştur. Günümüzde TÜSİAD'ın bir kaç yüz üyesinin büyük çoğunluğu, İstanbul merkezli büyük şirketlerdir (Buğra, 1994, 1998). MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) ise Türkiye ekonomisinin ihracata yönelmesi sonucunda 1980 sonrası dönemde hızla çoğalan, taşeronluk ilişkileri yoluyla büyük sermaye tarafından sömürülmeye açık olan, ama devletin korumasından da mahrum kalan küçük ve orta boy işletmeleri bir araya getirmek üzere 1990'da kurulmuştur. Bu işverenler Sanayi ve Ticaret Odalarında veya Esnaf ve Zanaatkâr Odalarında kendilerine temsil olanağı bulamadıkları için, gönüllü bir örgütlenme çerçevesinde birleşmek üzere MÜSİAD'ı kurmuşlardır. MÜSİAD'ın kendisini resmen İslamcı eğilime sahip olarak tanımlamasından anlaşılacağı gibi, bu yeni girişimci sınıf Refah Partisi'nin önemli desteklerinden birini oluşturmuştur.

Üyelerinin çoğunluğunun 25'ten daha az sayıda işçi çalıştırdığı MÜSİAD, "bünyesindeki işverenlerin öteden beri devlet tarafından haksız muameleye tabi tutulduğunu" iddia etmektedir (Buğra, 1998: 525). MÜSİAD'ın dile getirdiği bu yakınma küçük işverenlerin kendileri tarafından da yinelenmektedir. Küçük sermayedarlar, kendilerinin "devletin üvey çocukları" olduklarını, çünkü "devlet politikalarının her zaman büyük şirketlerin lehine işlediğini" ifade etmektedirler. Ayrıca resmi istatistiklere göre de "devlet kurumları ve bankaları tarafından küçük işletmelere verilen kredilerin toplam kredilere oranı

son on yıl içinde yüzde üç ila dört civarında olmuştur" (Suğur, 1997: 99-100). Kredilerin bu kadar ufak bir yüzdesini alan bu küçük işletmeler, 1990 rakamlarına göre, Türkiye'de üretim yapan şirketlerin yüzde 90'dan daha fazlasını oluşturmakta ve imalat sektöründe çalışanların üçte birinden daha fazlasını istihdam etmektedirler (Nichols ve Suğur, 1996: 231).

Gönüllü bir kuruluş olarak MÜSİAD, üyelerine devletten alamayacakları hizmetleri sunmaya çalışmaktadır. Bu hizmetler arasında konferanslar düzenlemek, dergiler yayımlamak, teknoloji yaymak ve piyasaya dair bilgiler ulaştırmak gibi faaliyetler yer almaktadır. MÜSİAD, üyelerinin yabancı işadamlarıyla tanışıp ithalat-ihracat bağlantıları kurabilmeleri için uluslararası fuarlar düzenlemekte; yabancı ülkelerdeki fuarlara turlar hazırlamakta; üyelerini ilgilendiren konularda araştırmalar yapıp raporlar halinde siyasal otoriteye ve kamuoyuna sunmakta; üyelerinin iş yapmayı düşüneceği ülkelerle ilgili iktisadi, hukuki ve pratik bilgiler içeren raporlar hazırlamakta; üyelerine yabancı dil, modern işletme teknikleri ve dış ticaret yöntemleri gibi konularda eğitim hizmetleri sunmakta; son olarak da üyeleri arasındaki dayanışma duygularını ve ağlarını güçlendirmektedir (MÜSİAD tanıtım broşürü, tarihsiz). Bu dayanışma ağları, piyasada bir köşe kapma veya yatırım kaynakları sağlama gibi sonuçlara yarayabilmektedir. Dolayısıyla MÜSİAD, İslami kimliği, gerek ülke içi gerekse uluslararası düzeyde işverenler arasında işbirliğini geliştirmek amacıyla kullanmaktadır (Buğra, 1998). Özetle, üyeleri için "çevre"de yer almayı bir dezavantaj olmaktan çıkarıp bir dayanışma ağına dönüştürmeye çalışmaktadır.

MÜSİAD, 1998 yılının ilk çeyreği itibariyle, 10,000 kadar şirketi temsil eden ve toplam olarak yaklaşık 500,000 kişiye istihdam sağlayan 3,000 üyeye sahip bir kuruluştu. MÜSİAD üyelerinin büyük çoğunluğu, 1980 yılından sonra, yani kalkınmanın İİS-sonrası evresinde kurulmuş ve Türkiye ekonomisinin ihracata yönelmesinde dinamik bir rol oynamış olan şirketlerdir. On yılı aşan bir süredir yürürlükte olan ihracata dönük strateji sonucunda, küçük ve orta ölçekte işe başlayan bir çok işletme büyüme olanağı yakalamış durumdadır. Bu noktada, MÜSİAD'ın üyeleri arasında çok sayıda büyük ölçekli ve büyümeye devam eden şirketler de vardır. Ancak bunların hepsi çok kısa bir süre önce kurulmuş olup, hâlâ devlete yaslanan ve Kemalizmi destekleyen geleneksel büyük sermayeden kolaylıkla ayırt edilebilir-

ler. Özetle, MÜSİAD, sermaye sınıfının siyasal İslamı destekleyen ve çevreden yükselen yeni kesimini temsil etmektedir.

Refah Partisi'nin öne sürdüğü "adil ekonomik düzen" projesi, bu sınıfsal temele uygun bir şekilde, bireysel girişimcilerden oluşan eşitlikçi bir küçük burjuva toplumu ütopyasını dile getirir (Erbakan, 1991a). Bu ütopyayı somutlaştıran bir bakış açısı, MÜSİAD'ın eski başkanı Erol Yarar'ın Türkçe ve İngilizce olarak yayımladığı bir kitapçıkta önerdiği, İslami değerler ile post-Fordizm arasındaki sentezde bulunabilir: "bugün işçi-işveren ilişkisi açısından değerlendirdiğimizde tarım toplumundan sanayi toplumuna, oradan da bilgi toplumuna geçtiğimizde, aynı tarım toplumundaki özelliklerin tekrardan oluşmaya başladığını, aile değerlerinin öne çıktığını, küçük ve orta ölçekli işletmelerin öne çıktığını ve nihayet gönüllü kuruluşların öne çıktığını görüyoruz" (Yarar, 1996: 14). MÜSİAD başkanı aynı kitapçıkta Max Weber'in "Protestan Ahlakı"nın İslami versiyonunu da sunar: "Bir Müslüman için hedef, Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bu yolda ekonomik kalkınma ana hedef değil, hedefe götüren bir araçtır" (Yarar, 1996: 49).

Refah, ardından Fazilet, MÜSİAD ve diğerleri de dahil olmak üzere İslamcı çevrelerin söyleminde değişmeyen temalardan biri, siyasal iktidarla yakınlık içinde olan "rantiye" sermayenin çıkarları ile mütevazi kökenli, temiz ve çalışkan girişimciler arasmdaki çatışmadır. Refah, 1995 seçim zaferine rağmen iktidarda kalamamasmm sorumlusu olarak "rantiye" çevreleri suçlamıştır. Aynı şekilde MÜSİAD da, 1997 tarihli Türkiye ekonomisi raporunda, Refah'ın liderliğindeki hükümetin iktidardan düşürülerek demokrasinin kesintiye uğramasından, laik rejimin tehlikeye düştüğü yaygarasını koparan "rantiye" çevreleri sorumlu tutmuştur (bkz. *MÜSİAD Bülteni*, no. 22, Ağustos-Eylül, 1997: 7-11). Aynı temalar, tanınmış İslamcı iktisatçı Mustafa Özel'in rantçı çevrelere yönelik eleştirilerinde de bulunabilir. Özel'e göre bu rantçı kesimler Kemalizm şemsiyesi altına sığınarak ve devlet korumacılığı sayesinde halkı sömürmeye devam etmektedirler. Birkaç bin kişiyi geçmeyen bu çevreler tekelci sermayeden, tefecilerden ve ithalikameci sahte sanayicilerden oluşmaktadır. Bunların hepsi devletin gücüne dayanarak iç piyasayı sömüren kompradorlardır. Özel'e göre, ulusal çıkarlara hizmet eden, gerçekten rekabetçi, ihracata yönelik sanayiciler Kemalist ideolojiye karşı çıkmakta ve Refah Partisi'nin "İslami liberalizmini" desteklemektedirler (Özel, 1997).

Bu söylem Refah'ın işçi sınıfından aldığı desteği anlamak açısından da kilit öneme sahiptir. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi, refah devletinin çöktüğü, gelir bölüşümünün daha da kötüleştiği, kronik yüksek enflasyonun sürdüğü ve yolsuzlukların ayyuka çıktığı bir ortamda, sömürenleri devlete ve onun Kemalist ideolojisine sırtını yaslayanlar olarak tanımlayan söylem, işçi sınıfından da önemli bir destek almıştır. Siyasal İslam'ın popülist söylemi, 1980 sonrası dönemde küreselleşmeden ve ekonominin "neo-liberal" yapılanmasından kazançlı çıkanlar ile kaybedenleri ortak bir kimlik siyaseti etrafında başarıyla birleştirebilmiştir (Öniş, 1997).

1993'te yapılan bir araştırmaya göre, enformel sektörde kendi hesabına çalışanlar da dahil olmak üzere, küçük girişimciler, sosyal ve kültürel konularda İslamcı eğilimlerle hükümetin ekonomi politikaları konusunda "liberal" tavırları birleştirmekteydiler (Boratav, 1995: 104). Siyasal İslamm popülist retoriği, kente yeni göç etmiş ve toplumsal hiyerarşide yukarı tırmanma arayışındaki bu küçük işadamlarına çekici geliyordu. Yine aynı araştırmaya göre, İstanbul'da statükoya karşı (sanayide çalışan işçi sınıfını da içeren) halk muhalefeti, sosyal demokratlardan ziyade İslamcı partiyi desteklemeye yönelmişti (Boratav, 1995: 94). Dolayısıyla Refah Partisi hem işadamlarının "çevre"de kalan kesimlerini hem de işçi sınıfından insanları aynı çatı altında toplayarak onları ortak bir İslami kimlik etrafında birleştirmeye çalışmıştır. Aşağıda da göreceğimiz gibi, işçi sınıfı açısından siyasal İslamın yükselişi, sosyal demokrasinin gerilemesi ve yerini kimlik siyasetine bırakması anlamına gelmiştir.

Küreselleşme ve Refah Devletinin Çöküşü

Türkiye'nin yeni ekonomik stratejisi ve siyasal İslamm popülist bir hareket olarak ortaya çıkışı açılarından 1980'lerin kritik bir dönüm noktası olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu dönemdeki sosyo-ekonomik eğilimler ile siyasal İslamın bir muhalefet hareketi olarak gündeme getirdiği temalar arasındaki bağ, bazı toplumsal ve ekonomik göstergelere bakarak anlaşılabilir.

1980 sonrası dönemde kentleşme daha önce görülmemiş boyutlara vardı. 1960'ta Türkiye'nin kentlerinde nüfusun sadece yüzde 32'si yaşarken, otuz yıl içinde (yani 1990'da) bu oran yüzde 59'a çıktı. Kentli nüfusun oranı kırsal nüfusunun oranını ilk kez 1980'lerde geç-

ti. Yine aynı zaman diliminde kırsal nüfus mutlak rakam olarak da azaldı. Hele 1980-1990 arasında kentli nüfus yüzde 70 gibi akıl almaz bir hızda büyüdü (DİE, 1996).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, hızlı kentleşme enformel sektörün ve fason üretim yapan küçük imalat sektörünün büyümesine katkıda bulundu; ama bu durum işçi sınıfının ekonomik refahının artmasına yol açmadı. Gerçek ücretler 1980'ler boyunca sürekli düşüş gösterdi. Kentsel ücret ve maaş gelirlerinin ulusal gelir (gayri safi yurtiçi hasıla, GSYH) içindeki payı 1970'lerin ortalarında (1974-77) yüzde 32.7 iken 1980'lerin sonlarına gelindiğinde (1988-91) yüzde 20.8'e düşmüştü. Buna karşılık aynı dönem içinde "rantiye" gelirlerinin ulusal gelir içindeki artan payı, toplam "faiz" gelirlerinin GSYH'ye oranındaki artışta gözlemlenebilir. Bu oran 1980'de yüzde 1.9 iken 1988'de yüzde 14.1'e fırladı. Son olarak, hane halkı gelir dağılımı da bu dönemde kötüleşti. En üst gelir düzeyinde yer alan beşte birlik kesimin toplam gelirler içindeki payı 1987 yılında yüzde 49.9 iken, bu pay 1994'te yüzde 54.9'a çıktı. En alttaki beşte birlik kesimin payı ise 1987 yılındaki yüzde 5.2'lik düşük düzeyinden, 1994 yılında daha da azalarak yüzde 4.9'a indi. Dağılımın dengesizliği toplam gelirin yarısından fazlasını alan en üst beşte birlik kesimin kendi içindeki dağılımına bakınca daha da iyi anlaşılabilir. 1994 yılında Türkiye nüfusunun en üst gelir düzeyindeki yüzde 5'lik kesimi toplam gelirlerin yüzde 30.3'ünü alırken, en üstteki yüzde 1'lik kesim ise gelirlerin yüzde 16.6'sını alıyordu (bu paragraftaki veriler için bkz. Boratav, 1991; Kirmanoğlu, 1997; DİE, 1994).

Bu veriler "adalet" ve "refah" kavramları üzerine oturtulmuş popülist bir söylemin ve (Erbakan'ın deyimiyle) "rantiyecilerin" eleştirilmesinin yoksullara ve mülksüzlere neden çekici geldiğini açıklamaktadır. Benzer bir söyleme başvurabilecek olan sosyal demokratlar, Türkiye'de sosyal demokrasi geleneğinin tepeden inmeci bir modernleşme ve Batılılaşma yanlısı olan Kemalist ideoloji ile tarihsel bağları nedeniyle, İslamcı söyleme baskın çıkamadılar. Refah Partisi'nin yükselişi, Kemalist mirasın taşıyıcısı olarak sosyal demokrasinin gerilemesi anlamına geldi.[1]

1. Bu noktada, sıkça duyulan bir teze, siyasal İslamın 1980 askeri rejimi sırasında generallerin Solu bastırmak için dine başvurmaları nedeniyle büyüdüğü tezine kısaca değinebiliriz. Generallerin solculara karşı İslamcıları desteklediği doğru olmakla birlikte, bu tezin göz ardı ettiği önemli noktalar vardır. Birincisi, geleneksel

Bu durumu daha net bir şekilde görmek için, sosyal demokratlar karşısında Refah Partisi'nin 1980'ler ve 1990'lardaki seçim performansı ile MSP'nin 1970'lerdeki seçim performansı arasındaki farka kısaca bakılabilir (daha ayrıntılı bir analiz için bkz. 4. Bölüm).

1970'lerde kentlerin gelişmişlik düzeyi ile MSP'nin göreli gücü arasında ters bir orantı, CHP'nin göreli gücü arasında ise düz bir orantı vardı. Kentlerin büyüklüğüne göre bakıldığında da, MSP büyük şehirlerde zayıf, CHP ise açık farkla öndeydi (bkz. Sarıbay, 1985: 155-70). Oysa 1990'larda, tam tersine, Refah özellikle büyük şehirlerde çok başarılı oldu.

Refah'ın 1990'lardaki yükselişi sosyal demokrat partilerin pahasına gerçekleşti. Refah'ın seçmen tabanı en büyük hızla şehirlerin yoksul çevre mahallelerinde, yani 1970'lerde sosyal demokratların kalesi olan yerlerde arttı. Refah Partisi kentlerdeki yoksul mahallelere sosyo-ekonomik adalet ve eşitlik söylemi ile gitmişti. Devletçiliğin ve onun üzerinde yükselen milliyetçilik ve sosyalizm gibi modernleşmeci ideolojilerin krizi nedeniyle oluşan boşluğu doldurmaya çalışan Refah, milliyetçilik-sonrası ve sosyalizm-sonrası bir "adalet" anlayışını temsil ediyordu. İslami adalet anlayışı sadece ideolojik söylem düzeyinde kalmadı. Daha somut düzeyde de, 1980'lerde çöküntüye uğrayan refah devletinin bazı işlevlerini yerel dini örgütlenmeler ve vakıflar üstlenerek, kentlerin yoksul mahallelerine yardım çalışmaları yaptılar. Bu kuruluşların çalışmaları, İslamcı siyasal hareketin kitleselleşmesine katkıda bulundu. Refah'ın özellikle yerel seçimlerdeki başarılarında bu çalışmalar önemli bir rol oynadı (Çakır, 1990; Okutucu, 1996: 76-84).

Dolayısıyla, Refah Partisi'ne verilen destek sınıfsal bir önem taşıyordu. Refah'ın yükseliş gösterdiği dönemde yapılan bir araştırmaya göre, partiyi destekleyenlerin çoğu, partinin "adil düzen" programı konusunda fazla bilgi sahibi olmadıklarını, ama bunun "eşitlikçi" ve "sosyalizme yakın" bir toplumun yaratılmasıyla ilgili bir şey olduğunu düşündüklerini söylüyorlardı. Refah'ı destekleyenlerin çoğu, dini değil siyasal talepler üzerinden hareket ediyorlardı (ARAŞ, 1994: 24-7, 34).

sol siyasetler, bırakınız generaller tarafından yönlendirilmeyi, onların da solcuların da tam olarak anlayamadıkları bir süreç içinde, üstelik dünya çapında, gerilemiştir. İkincisi, yine aynı dönem içinde, sadece İslamcılık değil, dünyanın değişik yerlerinde başka din temelli siyasal hareketler de yeşermiştir.

Kemalizme İslamcı Karşı Koyuş ve Profesyonel Orta Sınıflar

Son olarak, öncelikle statü konularıyla ilgilenen, profesyonel orta sınıftan İslamcıları ele alabiliriz. Siyasal İslamı destekleyen ve sayıları günden güne artan bir aydın kesimin varlığı, 1980'ler ve 1990'larda hızla çoğalıp çeşitlenen İslamcı yayınlarda kendini gösteriyordu. Siyasal İslamı aktif olarak destekleyen üniversite öğrencilerinin ve toplumsal yükseliş içindeki genç profesyonellerin ortaya çıkışı, "aydın" ile "Batılılaşmış" kelimelerinin geleneksel olarak özdeş kabul edildiği Türkiye için yeni bir olguydu. Başından beri Türkiye'nin modernleşme projesinin önderliğinde, modernleşme ile Batılılaşmayı bir tutan "aydın" bir bürokratik seçkinler grubu yer almıştı.

Ancak, modernizmin küresel çapta krize girmesi ve Batı medeniyetinin evrenselcilik efsanelerine yöneltilen eleştirilerin çoğalmasıyla birlikte, Kemalist proje de inandırıcılığını yitirmeye başladı. Avrupa medeniyetinin evrensel olma iddialarının yapıbozumu ve onun aslında hegemonik bir proje taşıyan yerel bir kültür olduğu düşüncesinin yaygınlaşması, alternatif medeniyet görüşlerinin savunulabilmesine olanak tanıdı. Nasıl Batı'da modernizme dayalı ideolojilerin içine düştüğü kriz çok sayıda postmodernist kimlik siyasetine yol açtıysa (bkz. Rosenau, 1992), Türkiye'de de modernleşme projesinin krizi İslamcı kimlik siyasetine yol açtı. Batıcılık karşıtlığı, merkeze karşı çevrenin savunulması ve İslam kültürünün tikelliğinin vurgulanması gibi İslamcı temalar, postmodern duyarlılıklara sahip (örneğin, Batı'daki benzerlerinin çevrecilik ve çok-kültürlülük gibi siyasal projelere sarıldığı) yeni kuşak öğrenci ve aydınların özlemlerine hitap etmeye başladı. Diğer bir deyişle, postmodern durum (bkz. Lyotard, 1984), Türkiye'nin Batılılaşma projesinin tartışılamaz kabul edilen doğrularının sorgulanmasına olanak sağlayarak, o güne kadar geniş destek bulamamış bir hareketin yaygın kabul görmesine katkıda bulundu.

İslamcılık, diğer postmodern kimlik siyasetleri gibi, hem sınıfsal hem de ulusal bölünmeleri aşan talep ve iddialar içerir. İslami kimliğe (hayali) bir değişmezlik atfedilmesi, paradoksal bir biçimde, Avrupalı ile Avrupalı olmayan kültürler arasında özsel bir farklılık olduğunu öne süren Avrupa-merkezci düşüncenin kabulüne dayanır. Postmodern çağda, modern toplumsal yapılardan kaynaklanan sınıf gibi kimliklerin yerini "sahicilik" (otantisite) savunuculuğu almış, gele-

neksel addedilen kültürel kaynaklar çeşitlilik adına sahiplenilmeye başlamıştır.

Post-Fordist bağlam ile "kültür savaşları"nın sınıf çatışmalarının yerini almaya başlaması arasında bir ilişki olduğu tespiti, birçok gözlemci tarafından yapılmıştır (bkz. örneğin Lash ve Urry, 1994; Antonio ve Bonanno, 1996). Kültür savaşları sosyo-ekonomik sorunlarla ilgili gözükmeyip genel olarak "yeni toplumsal hareketler" olarak adlandırılan akımları oluştururlar. Örneğin, üretkenliğin artmasından kaynaklanan nemaların bölüşümü konusunda emek ile sermaye cepheleri arasında varılan Fordist uzlaşmadan farklı olarak, yeni toplumsal hareketler, üretici paradigmayı reddetme eğiliminde olur ve çevrenin korunması gibi maddiyat-sonrası değerleri savunurlar (Steinmetz, 1994: 192-4).

Ancak, böyle görünmesine rağmen, "kültür savaşlarının" sınıfsal temelini belirlemek olanaksız değildir. Emek ve sermayeden farklı olarak, orta sınıf profesyoneller kapitalist üretim ilişkilerinin içinde doğrudan yer almazlar, dolayısıyla toplumsal konumları üretim ilişkilerine göre belirlenmez. Onların çıkarları "statü" hiyerarşisindeki konumlarıyla ilgilidir. Emek ve sermaye arasındaki ayrım üretim araçları üzerindeki mülkiyet tarafından belirlenirken, profesyonel ara kesimin katmanlaşmasını belirleyen şey "kültürel" sermayedir. Kültürel sermayeye dayanan statü katmanlaşması, genelde toplumsal olarak içine kapanma yoluyla gerçekleşir ("toplumsal kapanma" kavramı için bkz. Manza, 1992). Her ne kadar aydınlar kendilerini bireysel olarak başka sınıfların çıkarlarını savunmaya adayabilseler de, aydınların ve diğer orta sınıf profesyonellerin sınıfsal çıkarları doğrudan üretim ilişkilerinin dönüştürülmesini içeren siyasal projelere denk düşmez. Profesyonel orta sınıfın diğer sınıflara karşı ve kendi aralarında verdikleri "statü kavgaları"ndan kaynaklanan kültür savaşları, post-Fordist küreselleşme sürecinde işçi sınıfının örgütlenmesinin ve direnişinin zayıflaması yüzünden, sınıf mücadelelerinden daha görünür hale gelmiştir. Nitekim bu görünürlük, postmodern çağın bir göstergesi olarak kabul edilir (bkz. Lash, 1990: 4).

Türkiye'de profesyonel orta sınıf içindeki statü katmanlaşması, Kemalist ideolojinin sahiplenilmesi ve Batılı yaşam tarzının içselleştirilmesi ölçütlerine göre gerçekleşmiştir. Örneğin, Kemalizmin "Batılılaşmış" ile "aydınlanmış" arasında kurduğu özdeşlik göz önüne alındığımda, bugün yaygın olarak kullanılan "İslamcı aydın" kavramı

yakın bir zamana kadar kendi içinde çelişkili bir kavram olarak algılanırdı. Dolayısıyla, Kemalizmin postmodern süreç içinde zayıflaması sayesinde İslamcılar açısından daha kolay hale geldiğini öne sürdüğümüz statü mücadelesi, taşralı ve mütevazi bir kökenden gelip de toplumsal hiyerarşide yükselmek ve güçlenmek isteyen orta sınıf İslamcı profesyoneller ve aydınlar için özellikle geçerlidir.

Yukarıda İslamcı siyasal partinin çok-sınıflı popülizminin, hem işçi sınıfına hem de kapitalist sınıfa seslenme amacı güden muğlak ve çelişkili ifadelerinde görülebileceğini belirtmiştik. Benzer bir çelişkili durum, siyasal İslam içindeki "postmodernist" orta sınıftan oluşan kanat ile sermaye birikimi mantığı ile güdülenmiş kapitalist sınıfın oluşturduğu kanat arasında da görülebilir. Örneğin MÜSİAD başkanı Yarar, "Yüksek ahlak ve yüksek teknolojiyi ilmi hedeflerimizde bir bütün olarak benimsemeliyiz" demektedir (Yarar, 1996: 51; ayrıca Yarar, 1995). Ancak ileri teknoloji, bazı önde gelen İslamcı yazarların postmodern felsefesinin reddettiği bir şeydir. Görüşlerdeki bu farklılaşma, özellikle Erbakan'ın iktidardayken uyguladığı politikalar dolayısıyla, İslamcılar içinde bir bölünmeye yol açmıştı. Erbakan'ın başbakan olduktan sonra yaptığı ilk icraatlardan biri, Doğu Asya ülkelerine resmi bir gezi düzenlemek olmuştu. Amacı, bölgedeki Müslüman ülkelerle ekonomik ve siyasal bağlar geliştirmek ve bu ülkeleri Türkiye'ye ekonomik ve teknolojik gelişmeyle "kültürel sahiciliğin" bağdaştırılabileceğinin örnekleri olarak sunmaktı. İslamcı yazarlardan Ali Bulaç'ın bu geziye tepkisi, Erbakan'ın politikasına karşı çıkma arzusu ile onu her şeye rağmen destekleme gereği arasında kalmış olduğunu gösteren bir ton taşıyordu: "Ben modernlik ve kalkınma gibi kavramların yıkıcı etkilerine inanan bir insanım; ama bir şekilde Müslüman dünyanın ve özellikle Türkiye'nin bu acı meyveyi yemesi gerekir. Bundan dolayı ne yapılacaksa bir an önce yapılmalı" (*Yeni Şafak*, 22 Ağustos 1996). Bu örnek, popülist akımların diğer bir özelliğini de ortaya koymaktadır. Popülist siyasal hareketler muhalefetteyken alt sınıflara dayanırlar, iktidara gelince ise üst sınıfların çıkarlarını korumaya çalışırlar.

Sonuç

Türkiye'de siyasal İslamın toplumsal tabanı farklı sosyo-ekonomik sınıfları içeren dikey bir blok olarak tanımlanabilir. Siyasal İslamı desteklemekteki amaç ve güdüleri farklı olmakla birlikte, toplumun bu farklı kesimleri Kemalizme karşıtlık ve bir İslami kimlik ile ortaya çıkma arzusu etrafında birleşmişlerdir. Refah Partisi bu farklı toplumsal güçleri aynı çatı altında toplamayı başarmış ve statükoya karşı güçlü bir muhalefet hareketi olarak kendini kabul ettirmiştir.

Refah'ı destekleyen dikey blok aşağıdaki sınıf kesimlerini içeriyordu:

1. Sermayenin, özellikle taşradaki küçük ve orta boy işletmelerden oluşan çevre kesimleri. Bu kesimin çıkarları, devletin gölgesinde büyümüş olan İstanbul merkezli büyük sermayenin çıkarlarıyla çatışma içinde olmuştur. Ancak son yıllarda ekonominin ihracata yönelmesinden de yararlanan İslami sermaye, "merkez" sermayesinin boyutlarına ve ekonomik gücüne ulaşmış olan bazı holdingleri de içermektedir.

2. Profesyonel orta sınıfın çevre unsurları. Muhafazakâr eğilimli ve genellikle taşra kökenli üniversite mezunlarından oluşan bu kesim, Kemalizmin temel dayanağı olan "merkez"deki profesyonel seçkinlerin konumunu sarsmaya başlamıştır. Son zamanlarda otantiklik iddialarını önemseyen eğilimlerin güç kazanmasından da yararlanarak, kendisini meşru bir "aydın" kategorisi olarak kabul ettirebilmiştir.

3. İşçi sınıfının çevre unsurları. Bu kesim, şehirlere yeni göç etmiş ve büyük ölçüde güvenli bir iş bulamadığı için marjinal faaliyetlere kaymış kişilerden oluşmuştur. Devlet ile kurduğu resmi ilişkiler sayesinde "merkeze" yakın olan örgütlü işçi sınıfından farklı olarak, mülksüzler sınıfının bu kesimi uç siyasal akımlara daha açık olmuştur. İslamcı siyasal partinin popülist propaganda aracılığıyla kitlesel bir hareket kurma çabaları özellikle bu kesime yönelik olmuştur. Ancak siyasal İslam işçi sınıfının daha örgütlü ve yerleşik kesimlerinden de destek almıştır.[2]

2. Refah'ı desteklemiş, ancak sınıf konumuyla tanımlanamayacak olan dördüncü bir kesim daha bulunmaktadır: Türk hükümetlerinin Kürt meselesine yaklaşım tarzından hoşlanmayan ama aynı zamanda PKK'yı da desteklemek istemeyen Kürtler. Bu konu bir sonraki bölümde (4. Bölüm) daha etraflıca değerlendirilmektedir.

Son yıllarda bu grupların her biri hem sayısal olarak hem de toplumsal ve ekonomik güç olarak büyümüşlerdir. Küreselleşme ve postmodernleşme süreçleri sonucunda refah ve kalkınma ideolojisi ve uygulamaları zayıflayan devlet karşısında bu muhalefet gittikçe güç kazanmıştır. Devletin korumacı uygulamalarının zayıflaması, baskıcı yönünün daha görünür hale gelmesine yol açmış ve kurucu ideolojisi Kemalizme yönelik eleştiriler için bir fırsat sunmuştur. Bu durumun ortaya çıkması, kısmen çevredeki grupların bazılarının görece güçlenmesinden, kısmen de yine çevredeki grupların bazılarının zayıflamasından ve bunun sonucu olarak siyasallaşmasından kaynaklanmıştır. Küreselleşme çevre sermayesini ve çevredeki profesyonelleri güçlendirmiş, ama işçi sınıfını olumsuz yönde etkilemiştir. Türkiye'nin Batılılaşma projesinin başarısızlıklarının karşısına radikal söylemi ile çıkan İslamcı hareket, 1990'larda, bu projeye bağlılığı azalmış farklı toplumsal kesimlere seslenerek kendi tabanını genişletmeyi başarmıştır.

4

Refah Partisi'nin Yükselişi

1970 yılında Necmettin Erbakan önderliğinde kurulan Milli Nizam Partisi, kuruluşundan kısa bir süre sonra Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmış; onun yerini alan Milli Selamet Partisi (MSP) ise 1973 yılından, parlamenter hayata ara vererek bütün siyasi partileri kapatan 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar çeşitli koalisyon hükümetlerinde yer almıştı. Refah Partisi, MSP'nin devamı olarak 1983 yılında kuruldu. Partinin kuruluşu 12 Eylül darbesinden sonra yapılacak ilk genel seçimlere yetiştirildiği halde, dönemin askeri yönetimi Refah'ın seçimlere katılmasını yasakladığından, parti ilk olarak 1984 yılındaki yerel seçimlere katılabildi. O seçimlerde aldığı yüzde 4.4'lük oy oranıyla işe başlayan Refah Partisi (RP), daha sonra girdiği her seçimde oy oranını artırarak on iki yıl içinde yaklaşık beş katma çıkardı.

RP ilk büyük seçim başarısına 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde kavuştu. İstanbul ve Ankara büyükşehir belediye başkanlıklarının yanı sıra, başta Güneydoğu bölgesi olmak üzere, ülkenin birçok yerinde il ve ilçe belediye başkanlıklarını kazandı. Aldığı yüzde 19'luk oy oranı, iktidardaki koalisyon hükümetinin büyük ortağı olan Doğruyol Partisi ile muhalefetteki Anavatan Partisi'nin aldığı yaklaşık yüzde 20'şerlik oy oranına neredeyse eşit, koalisyonun küçük ortağı Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin aldığı yüzde 13'lük oy oranının ise epeyi üstündeydi. Nihayet, hükümet partilerinin biraz da Refah korkusuyla erkene alarak 24 Aralık 1995 tarihinde gerçekleştirdikleri genel seçim Refah'a iktidar yolunu açtı. RP, yüzde 21.4 oy oranıyla bu seçimlerden en büyük parti olarak çıktı. Peki, ne olmuştu da 1970'li yıllarda sınırlı bir oy potansiyeline sahip, tutucu bir siyasal hareket, 1990'lara geldiğimizde radikal görünümlü, önemli bir kitlesel güç haline dönüşebilmişti? İslamcı bir siyasal parti nasıl bu kadar popüler bir hale gelebilmişti?

Türkiye'de İslamcılık üzerine yazanların genel olarak bu akımın gerileyeceği varsayımını taşıdıklarını daha önce belirtmiştik. Bu varsayıma göre, iktisadi gelişmeyle birlikte İslamcı siyasal hareket toplumsal desteğini yitirecek, yok olacaktı. Bu bakış açısı, Milli Selamet Partisi'ni açıklamada yaygın olarak kullanılmıştır. Örneğin Türker Alkan'a göre MSP, "Türk siyasal yaşamındaki genel laikleşme eğiliminin" karşısında yer alan "durağan bir sosyo-politik gücü" temsil ediyordu (Alkan, 1984: 99-100). Aynı şekilde, Binnaz Toprak'a göre de Türkiye'deki İslami hareket "gücünü hızla büyüyen sanayi [ekonomisinin] kenarında kalan gruplardan almaktadır; oysa Türkiye ekonomisi bu grupların çoğalmasını veya büyümesini sağlayacak yönde gelişmemektedir. Dolayısıyla... dini temalara dayanan kitlesel bir siyasi hareketin modern Türkiye'de başarılı olma şansı çok azdır" (Toprak, 1987: 230; ayrıca bakınız Yücekök, 1983). Ancak bu gözlemler MSP ve onun 1970'lerde temsil ettiği kesimler için doğru olsa bile, önceki bölümlerde de belirttiğimiz ve aşağıda ayrıntılandıracağımız gibi, 1990'ların İslamcı hareketini hâlâ bu çerçevede ele almak yanıltıcıdır (bkz. Toprak, 1995; Yücekök, 1997).

Kuşkusuz, MSP döneminde İslamcılığın Kemalizme yönelttiği kültürel eleştiri Refah dönemindekinden çok farklı değildi. Ancak, aradan geçen 25 yıl bu eleştirilerin kabul edilmesi açısından daha uygun koşullar yaratmıştı. Dünyanın başka birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de sol-sağ çatışması artık temel siyasi çatışma ekseni olmaktan çıkmış, yerini kimlik siyasetlerine bırakmıştı. İslamcılık, özellikle 1980'ler ve 1990'lar ortamında, Türkiye'deki kurulu düzene karşı en büyük muhalefet hareketlerinden birini oluşturuyordu. Bu durum, marjinal bir parti olan MSP'nin nasıl olup da Refah Partisi adı altında yeniden ortaya çıktığında bu kez iktidarın en büyük adaylarından biri haline geldiğini kısmen açıklar. Açıklamanın diğer bir kısmı ise, MSP ile RP arasında önemli farklar olduğudur. Birçok yazar Refah'ı MSP'nin basit bir devamı olarak görmüştür (bir istisna için bkz. Şen, 1995). Ancak birçok açıdan benzer görünüm taşısalar da, iki parti arasında programları, felsefi kaynakları ve sınıfsal temelleri açısından önemli farklar vardır.

Refah ile MSP Arasındaki Farklar: Parti Programları

Parti programları açısından MSP ile RP arasındaki devamlılık en çok "manevi düzene" ulaşma hedefinde açığa çıkmaktadır. MSP programında "manevi ve ahlaki düzen" ekonomik düzenin temelinde yer alır. Dolayısıyla MSP için manevi ve ahlaki eğitim öncelikli konuların başında gelir. Aynı şey Refah için de geçerlidir. MSP programında, İslami ahlak düzeni ile bireysel çıkarlar peşinde koşmaya dayanan komünist ve maddeci-kapitalist sistemlerin birbirlerine karşıt oldukları belirtilmektedir (Sarıbay, 1985). Aynı iddia Refah'ın "adil ekonomik düzen" önerisinde de bulunabilir (Erbakan 1991a, 1991b).

MSP ve Refah programlarında kapitalizmden kastedilen şey, hem çokuluslu şirketleri hem de devlet destekli yerli büyük sanayi girişimlerini içeren tekelci büyük sermayedir. Ne MSP ne de Refah programında özel mülkiyete ya da kâr elde etmeye karşı herhangi bir madde vardır. Karşı olunan şey, sadece tekelci kapitalizmdir.[1] Her iki programda da devlet kredilerinin eşitsiz dağılımı, adaletsiz vergi yapısı veya faizsiz düzenin yararları gibi, küçük iş sahiplerinin şikâyet ve özlemlerini dile getiren konular başat konumdadır. Refah'ın hedeflediği "adil düzen" küçük iş sahiplerini devletin ve büyük sermayenin tahakkümünden korumayı amaçlamaktadır (Sarıbay, 1985: 124-5; Erbakan, 1991a).

Ancak, MSP ile Refah programları arasında önemli farklar da vardır. MSP'yi 1970'li yıllarda diğer partilerden ayırt eden önemli bir vurgu, devlet öncülüğünde "ağır sanayi" hamlesi konusundaydı. MSP'ye göre bu konu Türkiye'nin ekonomik ve siyasal bağımsızlığına giden bir yoldu; bu nedenle ülkenin en acil meselelesiydi (Alkan, 1984: 88; Sarıbay, 1985: 122-3). Oysa Refah Partisinin programında sanayileşmeden bile pek söz edilmez (Erbakan, 1991b). Ulusal bağımsızlığın hâlâ öncelikli bir hedef olduğuna kuşku yoktur; ama artık buna ulaşmanın yolu ağır sanayi değildir. Seçimlerde siyasal partilerin kullandığı kilit kavramları araştıran bir yazara göre, 1973-80 arası dönem-

1. İslamcı iktisatçı Mustafa Özel (1993), kapitalizm ile tekeller arasında bir birliktelik ve dolayısıyla kapitalizm ile serbest piyasa arasında bir karşıtlık olduğuna dair teorik açıklamalar yapar. Özel, bu analizleri için Fernand Braudel ile Immanuel Wallerstein'i kaynak gösterir.

de MSP'nin önde gelen sloganı olan "ağır sanayi", Refah'ın propaganda broşürlerinde küçük bir ayrıntı düzeyindedir. Refah'ın kampanyalarındaki kilit temalar sosyal adalet, iç barış, bölgesel eşitlik, din özgürlüğü, etnik tarafsızlık, emeğe saygı, faizsiz ekonomi ve yolsuzluğa son gibi konulardır (Açıkgöz, 1996: 147). Aynı şekilde, MSP sürekli olarak devlet müdahalesinin gerekliliğini vurgularken Refah özel girişime vurgu yapar. Yine, MSP iç piyasayı korumanın yararını savunurken, Refah ekonominin uluslararası piyasaya açılmasını savunur (bkz. Şen, 1995: 35-46).

Ağır sanayi, 1960'lar ve 1970'lerde Üçüncü Dünya'da yaygın kabul gören bir dogmaydı ve MSP bunu kendi temalarıyla başarılı bir şekilde birleştirmişti. Küçük işadamlarından oluşan tabanı ile devlet güdümlü ağır sanayi projesini eklemlemek için "yaygın özel sektör" kavramını öneriyordu. Bu kavram, "en az 100 ortağı bulunan ve hiçbir ortağının hissesinin %5'i aşmadığı bir anonim şirket" modelini ifade ediyordu (Sarıbay, 1985: 125). Bu projeye göre, küçük sermayedarlar, devletin öncülüğünde kurulacak bu şirketlerde bir araya gelerek ağır sanayi hamlesini başlatacaklardı.

Oysa 1980'ler ve 1990'larda küresel ibre çevrecilikten, devletçilik karşıtlığından, sivil toplumdan ve özel girişimden yana dönmüştü. Bu temalar, Refah'ın, 1993 Ekim ayında yer alan ve partinin küçük ama sadık bir desteğe sahip marjinal bir partiden bir kitle partisine dönüşümünü ilan eden 4. Büyük Kongresinde başat konular olarak belirdi. Bu kongrede Refah bir dizi tartışmalı konuda kendisini diğer partilerden ayıran pozisyonlar benimsedi. Bunların en önemlilerinin kısaca gözden geçirilmesi, Refah'ın yaratıcılığı kadar cazibesinin kaynaklarını da gösterecektir.

Parti başkanı Necmettin Erbakan'ın kongreyi açış konuşmasının ekonomi ile ilgili bölümünde, Türkiye'yi geri bıraktıran şeyin Batı taklitçisi zihniyet olduğu iddiası vardır. Erbakan'a göre, "asıl gerici bunlardır" (Erbakan, 1993: 48). Erbakan, "adil ekonomik düzen" önerilerinin İslamiyetin adalet ilkesine dayandığını öne sürer. Bu düzenin hedefleri arasında manevi kalkınma, çevrenin korunması, yolsuzluğa son verilmesi, ademi merkeziyetçi idare, bireysel girişimin desteklenmesi ve devletin tüm iktisadi faaliyetlerden elini çekmesi vardır. Erbakan'a göre devlet sadece altyapı işleri ve düzenin sağlanması ile ilgilenmelidir; dolayısıyla "Refah Partisi gerçek özel sektörcü partidir" (Erbakan, 1993: 69).

Aynı görüşler "adil ekonomik düzeni" açıklayan, daha önce yayımlanmış bir kitapçıkta da bulunabilir (Erbakan 1991a). "Faizci kapitalizm"in sert bir dille eleştirildiği "adil ekonomik düzen" kitabı, emek sömürüsü gibi Marksizmi çağrıştıran temaların yanı sıra "Wall Street'te Siyonistlerin egemenliği" gibi ırkçı göndermelerle de doludur. Koyu bir sosyalizan söylemle sömürüyü, kapitalizmi, emperyalizmi ve Siyonizmi kınayan bu kitapçık, adil ekonomik düzende kapitalizm ve komünizmin iyi yanlarının alınıp kötü yanlarının bırakılarak her ikisinin de ötesine geçilebileceğini öne sürer. Yani, adil ekonomik düzen, kârı değil faizi, serbest rekabeti değil tekeli, devlet düzenlemesini değil merkezi planlamayı reddeder (1991a: 17-18). Erbakan, "faizci kapitalizm"in emperyalistlerin ve Siyonistlerin bir sömürü düzeni olduğunu ve bunların bir kuruluşu olan IMF'nin, dayattığı ekonomik programlar yoluyla, yeni-sömürgeci politikalar izlediğini öne sürer. Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na katılmak yerine "İslam Ortak Pazarı"nı kurması gerektiğini de sözlerine ekler (1991a: 91-3). Erbakan'ın her zamanki gibi içerikten ziyade renkli üslubunun ön planda olduğu bu açıklamalara göre, adil ekonomik düzenin bazı unsurları "emperyalizmi ve siyonizmi" yıkmak için "atom bombası"ndan bile daha etkilidir (Erbakan, 1991a: 41). Ancak son kertede, Refah'ın önerdiği "düzen", partinin sınıfsal tabanına da kısmen işaret eden bir şekilde, bireysel girişimcilerden oluşan, ama faaliyetleri yine de totaliter bir devlet tarafından düzenlenen (bkz. aşağıda 6. Bölüm), ütopik bir toplum, eşitlikçi bir küçük-burjuva cennetini akla getirmektedir.

Refah, siyasal yapı konusunda, bireylerin kendi inançlarına uygun düşen hukuk düzenine göre yaşama özgürlüğüne sahip olacakları "çok-hukuklu" bir sistem önermekteydi. Devlete karşı sivil toplumu öne çıkardığı iddia edilen bu yeni düşünce Refah'ın 1993 kongresinde kabul edilmesinin ardından, anayasanın laiklik ilkesini düzenleyen 24. maddesi için bir değişiklik teklifi olarak meclise sunuldu. Refah'ın devlete karşı sivil toplumu temsil ettiği daha önce Erbakan tarafından defalarca dile getirilmişti. Bu görüş, Refah'a destek veren İslamcı aydınların düşüncelerini de yansıtmaktaydı. Bu düşünürlere göre modern devlet, iktidarı, hukuku, eğitimi ve kültürü merkezileştirir ve tektip bir toplum yaratmayı amaçlar. Dolayısıyla, modern ulus-devlet totaliterdir (bkz. Bulaç, 1995: 43-8; Dilipak, 1991a: 66). Önerilen alternatif düzen, İslamiyette cemaatin devletten önce geldi-

ği tespitinden kaynaklanır. Buna göre, çoğunluğun azınlık üzerinde egemenlik kurmasına neden olan "demokrasi" yerine, her cemaatin kendi inanç sistemine göre yönetileceği "çoğulcu" bir sistemin kurulması gerekir. Belli bir toplumda farklı hukuk sistemleri bir arada varolabilir. Bu durumda devletin görevi, her bir hukuk topluluğunun özerkliğini garanti altına almak olacaktır; her topluluğun kanun ve kuralları ise sadece o topluluğun mensupları için geçerli olacaktır (Bulaç, 1993: 34-42).

İslamcı yazarlara göre, Batı demokrasisine bir alternatif olarak sunulan bu sistemde, sivil toplum devlet karşısında, azınlık da çoğunluk karşısında özerk olacaktır (Bulaç, 1993: 43-53; Özel, 1991: 72-4). İslamcılar, modern devletin belli bir toprak bütünlüğü üzerinde kurulan bürokratik ve hiyerarşik bir egemenlik düzeni, İslami devlet modelinin ise bir "inançlar federasyonu" olduğunu öne sürerler (Dilipak, 1991a: 18). İslamcılara göre, Hz. Peygamber'in Medine'deki yönetimi sırasında hayata geçirildiği belirtilen bu siyasal model, Batı'daki çok-kültürcülük arayışlarına da bir cevap oluşturur (Dilipak, 1991b: 170; Bulaç, 1995: 265-9).

Bu karşılaştırmalar MSP ile Refah'ın felsefi kaynaklarındaki farkları göstermektedir. Refah Partisi'nin yöneticileri büyük ölçüde MSP kadrolarından gelmiştir; ama İslamcılığın bir ideoloji olarak 1980'ler ve 1990'lardaki yükselişi, önemli oranda radikal İslamcı aydınlardan oluşan yeni bir kuşağın çalışmalarının sonucudur. MSP'nin tabanı daha ziyade dini tarikatların üyelerinden ve taşradaki küçük işadamlarından oluşmaktaydı. Küçük sermayedarlar devlet kaynaklarının büyük şehirlerdeki holdinglere akıtılmasından yakınmakta ve kendileri için daha fazla koruma ve destek talep etmekteydiler. Türkiye'de sermaye birikiminin en başından beri devlete bağımlı olduğunu doğru bir şekilde gözlemlemişlerdi ve kendilerinin dışarıda bırakılmalarına tepkiliydiler. Devletçiliğe karşı çıkmıyorlar, sadece kendilerine de yaramasını istiyorlardı. MSP, toplumsal olduğu kadar siyasal olarak da muhafazakârdı.

Buna karşılık Refah Partisi dünyada ve Türkiye'de çok farklı koşulların hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıktı. Muhafazakâr değil, radikaldi. Refah'ın ideolojisi milliyetçilik- ve devletçilik-sonrası unsurlar taşıyordu. Refah sadece tarikat desteğine dayanmıyordu. İdeologları, seküler üniversitelerden mezun, Marksist ve postmodernist kuramları iyi bilen kimselerdi. Seçmenleri arasında, küçük iş sahiple-

rine ek olarak, orta sınıf profesyoneller ve büyük kentlerdeki marjinal işçiler bulunmaktaydı.

Refah ile MSP Arasındaki Farklar: Seçim Sonuçları

Refah'ın seçimlerde aldığı sonuçlar, MSP'den çok farklıdır. MSP, ilk kez katıldığı 1973 genel seçimlerinde yüzde 11.8'lik bir oy oranıyla işe başlamıştı. Bu, o dönem için beklenmedik bir başarı olmakla birlikte, yine de Refah'ın 1990'larda yakaladığı desteğin çok uzağındadır. MSP 1973 seçimlerinde merkez-soldaki Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) ve merkez-sağdaki Adalet Partisi'nin (AP) ardından üçüncü olmuştu. CHP ile MSP'nin 1973 seçimlerinde aldıkları sonuçlar karşılaştırıldığında, illerin gelişmişlik düzeyi ile MSP'nin başarısı arasında ters bir ilişki bulunur. Ülkenin "gelişmiş" illerinde CHP'nin oy oranı yüzde 38.6 ve MSP'nin oy oranı yüzde 8.4 iken, "orta-gelişmiş" illerde CHP'nin desteği yüzde 30.5, MSP'ninki ise yüzde 13.7 düzeyindeydi. "Azgelişmiş" illerde ise CHP'nin oyları yüzde 27.5'e kadar düşerken, MSP'nin oy oranı yüzde 15.4'e kadar yükseliyordu. İllerin büyüklüğüne göre bakıldığında da, CHP'nin büyük şehirlerde galip geldiği tartışmasızdı. Bu durum, askeri yönetim tarafından kapatılmadan önce MSP'nin katıldığı ikinci ve son seçimler olan 1977 yılı seçimlerinde de değişmedi. MSP'nin bu seçimlerdeki oy oranı İstanbul'da sadece yüzde 6.1, Ankara'da da yüzde 6.3 düzeyindeydi (bu paragraftaki rakamlar için bkz. Sarıbay, 1985: 155-70).

Buna karşılık 1990'lı yıllarda Refah özellikle büyük kentlerde başarılı oldu. 1994 yerel seçimlerinde İstanbul'daki toplam oyun yüzde 25'ten, Ankara'daki toplam oyun ise yüzde 21'den fazlasını alarak her iki yerde de büyükşehir belediye başkanlıklarını kazandı. Refah'ın büyük şehirlerdeki başarısı Aralık 1995 genel seçimlerinde de devam etti. En büyük ve en sanayileşmiş beş şehirde (İstanbul, Ankara, Adana, İzmir, Bursa) Refah'ın 1994 yılı için oy oranları ortalaması yüzde 16.8 iken, 1995'te bu oran yüzde 17.7'ye çıktı (Tosun ve Tosun, 1996: 33-4).

Refah'ın yükselişi, CHP'nin devamı konumunda olan orta-sol partilerin 1990'lardaki düşüşüne paralel bir seyir izlemiştir. Bilindiği gibi CHP 1980 yılında diğer siyasal partilerle birlikte askeri yönetim tarafından kapatılmıştı. Siyasal partiler yeniden kurulduğunda, CHP'nin mirası üzerinde hak iddia eden ve adlarında "halk" ya da "sosyal de-

mokrat" gibi deyimler barındıran birkaç farklı parti ortaya çıktı. Bir on yıl zarfında bu partiler birleşerek, askeri rejimin önce yasakladığı, fakat daha sonra mahkeme kararı ile üzerindeki yasağın kalktığı CHP adını yeniden aldılar. İzleyen paragraflardaki analizlerde, darbe öncesi CHP'sinin mirasını 1995'e kadar Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin temsil ettiği (SHP), ondan sonra onun yerini yeniden kurulan CHP'nin aldığı kabul edilecektir. CHP'nin 1980 öncesi dönemdeki efsanevi lideri Bülent Ecevit'in kurduğu ve halen başında olduğu Demokratik Sol Parti (DSP) ise, partinin adına ve kurucusunun kimliğine rağmen CHP'nin mirası üzerinde bir hak iddia etmediği için aşağıdaki analizin dışında bırakılmıştır.

Refah'ın oyların sadece yüzde 10'unu alabildiği 1989 yerel seçimlerinde oyların yüzde 29'unu kazanan SHP, 1991 genel seçimlerinde yüzde 20.8'e, 1994 yerel seçimlerinde yüzde 13'e ve Aralık 1995 genel seçimlerinde yüzde 10.7'ye gerilemiştir (üstelik bu son oran, 1994 seçimlerine ayrı bir parti olarak katılıp yüzde 5 oy alan CHP ile birleştikten sonra elde edilmiştir). Bu düşüş sosyal demokratların büyük şehirlerde gösterdikleri performansta da gözlenebilir. En büyük beş şehirde aldıkları ortalama oy oranı 1994'te yüzde 19.2 iken, 1995'te yüzde 11.2'ye düşmüştür (Tosun ve Tosun, 1996; Köymen vd., 1996). 1995 genel seçimlerinde sosyal demokratların İstanbul ve Ankara'da aldıkları oy oranları, sırasıyla yüzde 11 ve 16.2 iken, Refah'ın aldığı oy oranları yüzde 23 ve 20'ydi.

Her ne kadar bu son rakamlar, 1994'ten 1995'e kadar geçen sürede Refah'ın bu iki büyük şehirde aldığı oy oranlarında bir düşüşe işaret etse de, bazı eleştirmenlerin iddia ettiği gibi bunu Refah'ın yerel yönetimlerinden insanların memnun kalmadığı gibi bir sonuca bağlamak mümkün değildir. Bu düşüşün nedenini söz konusu iki seçim arasındaki nitelik farkında, yani 1994'tekinin yerel, 1995'tekinin ise genel seçim olmasında aramak gerekir. Partiye destek verebilecek seçmenlerden birçoğunun olası bir Refah zaferinin önünün kesilebileceğinden çekinerek, genel seçimlerde daha tedbirli, ama yerel seçimlerde daha rahat oy kullanmış olduğu söylenebilir. Nitekim seçmenin bu duyarlılığındaki haklılık payı da çok geçmeden ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, seçim rakamlarının gösterdiğine göre, 1990'lara geldiğimizde Refah Partisi büyük şehirlerde sosyal demokratların yerini almaya başlamıştı (bkz. Tosun ve Tosun, 1996; Köymen vd., 1996; Tuncer, 1996). Tarihsel olarak, Türkiye'de sosyal demokrat ge-

leneğin yukarıdan aşağı modernleşme ve Batılılaşma projesinin taşıyıcısı olarak Kemalist ideolojiyle özdeşleşmiş olduğu bilinir. Refah'ın yükselişi, Kemalist mirası sürdüren "sosyal demokrasi"nin gerileyişi anlamına gelmiştir.

SHP'nin bir dönem koalisyon ortağı olarak bulunduğu iktidardaki performansı da Refah'ın büyümesine katkıda bulunmuştur. 1980'ler boyunca iktidarda kalan Turgut Özal'ın Anavatan Partisi, refah devletini yıkan politikalar uygulamıştı. Bu dönemde muhalefette olan Doğruyol Partisi ile SHP, Anavatan hükümetlerine ve 1980 askeri darbesinin mirasına karşı koyuyor görünümündeydiler. 1991 Ekimi'nde Anavatan partisi seçimleri kaybedince, Süleyman Demirel'in liderliğindeki Doğruyol Partisi yanına SHP'yi de ortak alarak bir koalisyon hükümeti kurdu. İkinci bir on yıllık muhafazakâr yönetime karşı muhalefet rolünü üstlenebilecek ve belki de alternatifler sunabilecek olan SHP böylece iktidara ortak edildi. İzleyen yıllarda, IMF kaynaklı istikrar programlarından Güneydoğu'da askeri çatışmanın tırmandırılmasına kadar, koalisyonun büyük ortağının geliştirdiği politikaların hepsinin altına imzasını koydu. Başbakanlığı sırasında yolsuzluk iddialarına hedef olan Tansu Çiller'i korumayı tercih etti. Toplumsal muhalefeti sürükleyecek bir konumda olmadığı gibi, koalisyon hükümeti içinde de bağımsız bir tavır sergileyemeyen SHP, meydanı Refah'a bıraktı. İşsizlik, yoksulluk ve yolsuzluk gibi büyük toplumsal sorunlar karşısında siyasal muhalefeti Refah Partisi temsil etmeye başladı.

Bir dönem Refah Partisi'nin ideologları arasında olan Abdurrahman Dilipak'a göre, tüm dünyada dini ideolojilerin yükselmesine paralel olarak, Refah Partisi de İslamcı akım ile birlikte büyümekteydi. Refah Partisi, alternatif bakış açıları geliştiren ve yeni çözümler öneren Müslüman entellektüellerin ortaya attığı fikirlerin Türkiye'deki tek mirasçısı konumundaydı (*Nokta Dergisi*, RP Eki, 13-19 Şubat 1994: 12). Gerçekten de Refah'ın 1980'ler ve 1990'larda bir kısım radikal İslamcı aydınla kurduğu ilişki, 1960'lar ve 1970'lerde CHP ile bir kısım Marksist aydın arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Bu dönemde CHP, solda yer alan tek güvenilir kitle partisiydi. O dönemde milliyetçi ve devletçi eğilimlere sahip olan Marksist sol, kendisini Kemalist düşünceye de yakın görürdü. CHP'nin 1970'lere gelindiği zaman bir "sosyal demokrat" kimlik kazanmış olmasında, Kemalizmin bu sol düşünceli aydınlar tarafından yeniden yorumlanmasının belli

bir payı vardır. 1980'ler ve 1990'lara gelindiğinde ise Kemalizm ile Marksizm inişe geçmişti ve radikal İslamcılık ideolojik boşluğu doldurmaya adaydı. Böylece, yeni bir kuşak İslamcı ideologlar ve eylemciler muhafazakâr MSP'nin radikal Refah Partisi'ne dönüşmesine yardımcı oldular.

İslamcılığın Değişen Sınıf Tabanı

Yukarıda anlatılanlar Türkiye'de İslamcılığın sınıfsal tabanının değiştiğine de işaret etmektedir. İç pazarın korunmasına dayalı ekonomik kalkınma politikalarının uygulandığı 1960'lar boyunca, Türkiye hızlı sanayileşmeyi sürdürebilmiş ve bunun meyvelerini de görece eşitlikçi bir şekilde dağıtabilmişti. Hızlı büyüme sayesinde, devlet farklı sınıfların çıkarlarını içe dönük ulusal kalkınma projesi etrafında birleştirmeyi başarmıştı. Ancak büyümenin ileri aşamalarında ilk olarak sınıf çıkarları ayrışmaya başladı; ardından da büyüme modelinin içsel tıkanıklıkları krize yol açınca, sınıf koalisyonlarını bozarak kalkınmacı toplumsal anlaşmanın dağılmasına neden oldu (Keyder, 1987; Boratav, 1988).

MSP'nin ortaya çıkışı bu ittifakların zayıfladığı ve kapitalist sınıf içindeki farkların derinleştiği döneme denk gelir. Parti, "çoğu özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde bulunan büyük sanayici ve işadamlarının çıkarları ile Anadolu'nun küçük şehirlerindeki küçük işadamları ve esnafın çıkarları" arasındaki çatışmadan filizlenmişti (Alkan, 1984: 97). MSP'yi destekleyenler, küçük şehirlerdeki dindar kişilerin yanı sıra, aynı yerlerdeki esnaf, küçük tüccar ve zanaatkârlardı (Toprak, 1984: 132). 1970 yılında İslamcı bir parti kurulmasının yakın nedeni, şehir merkezli büyük sanayici ve işadamları ile sıkı bağları bulunan Adalet Partisi'nin başkanı ve dönemin başbakanı Süleyman Demirel ile taşradaki küçük ve orta boy sermayedarların temsilcisi olarak 1968 yılında Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği başkanlığına seçilen Necmettin Erbakan arasında yaşanan çatışmaydı. Devlet teşviklerinin özel sektör içinde paylaştırılması konusunda aralarında çıkan tartışma, Erbakan'ın koltuğundan uzaklaştırılmasıyla son bulmuştu. Erbakan, 1969 seçimlerinde bağımsız aday olarak meclise girmeyi başardı ve 1970 yılının başında da Milli Nizam Partisi'ni kurdu. Amacı, "büyük sanayicilerin" hükümetine karşı taşra sermayesinin çıkarlarını korumaya çalışmaktı (Sarıbay, 1985: 98-100).

Türkiye'de ulusal kalkınmacılığa dayalı geniş sınıf ittifakı artık yoktur. 1980 sonrası dönemde, devlet eski refah politikalarını izleyemeyeceğini açıkça ifade etmişti. Genel olarak İslamcılık, özel olarak da Refah, bu rekabetçi bireycilik döneminin ürünüdür. İslamcılık, yeni bir birlik zemini, etrafında dayanışma ağlarının örülebileceği bir kimlik sunar. Refah Partisi'nin sınıfsal tabanında, taşra kentlerinin küçük burjuvazisine ek olarak, üniversite öğrencileri, profesyonel orta sınıftan insanlar ve büyük kentlerde marjinalleşmiş ve yoksullaşmış geniş bir kitle vardır.[2] Yukarıda da belirtildiği gibi, bu kesimlere, 1980'ler sonrası ihracat ekonomisi ortamının ürünü olarak yeni ama hızla büyüyen ve şu anda MÜSİAD tarafından temsil edilen bir işadamları kesimini de eklemek gerekir.

Yaygın ama yanlış bir düşünce uyarınca İslamcılık modernleşmeye karşı bir direnişi ifade eden, ona karşı gelenekleri savunan, gerici bir tepki olarak yorumlandığı için, Refah'ın büyük şehirlerdeki başarısı genellikle kırsal alandan gelen yeni göçe bağlanır. Bu yoruma göre, göçmenler kendi geleneksel yaşam biçimlerini yoksul kent mahallelerine taşırlar ve büyük kentte yaşadıkları yabancılaşma karşısında geleneksel inanç sistemlerine sarılırlar. Dolayısıyla Refah, kentte yaşayan kırsal nüfusun partisi olarak değerlendirilir (örneğin Salt, 1995: 23-4). Bu kısmen doğru, kısmen yanlış yorumda şöyle bir sorun vardır: Kente göç de, kentte yoksulluk ve yabancılaşma da yeni olgular değildir; ama siyasal İslamcılık ve Refah Partisi'ne yönelik kitlesel destek daha önce hiç bu ölçekte olmamıştır. Diğer bir deyişle, gerek işçi sınıfı, gerekse kentteki diğer yoksul kesimler belki de her zaman öncelikle yeni göç edenlerden oluşmuştur, ama 1980'lere kadar İslamcılığa yönelmemiş ya da MSP'ye oy atmamışlardır. Kaldı ki göçmenlerin kırsal ortamı kentte yeniden ürettikleri ve yoksul mahallelerde dışarıdan yalıtılmış bir şekilde, kendine yeterli bir yaşam sürdükleri varsayımı yanlıştır. Bir önceki bölümde, İstanbul'a göç edenlerin oturdukları yoksul mahallelerin kapitalist kent ekonomisine ve küresel ihracat pazarlarına nasıl entegre olduklarına değinmiştik. Ay-

2. Diğer İslamcı hareketler üzerine yapılan çahşmalar bu sınıfsal tabanın tipik olduğunu göstermektedir. Abrahamian (1991: 106) İran'daki İslamcılığın "ağırlıklı olarak, kentli yoksullar başta olmak üzere alt sınıfları harekete geçiren orta sınıf bir hareket olduğunu ifade etmektedir. İslam'ın üniversite öğrencileri ve toplumsal olarak yükselmekte olan genç meslek sahipleri arasında revaçta olması da yaygın bir olgudur. Bkz. Ayubi (1991); Fischer (1982); Munson (1988); Keddie (1991).

nı şekilde sanayi sitelerinde fason üretim ile iştigal eden küçük işverenlerin önemli bir bölümü de gecekondu mahallelerinde otururlar (Nichols ve Suğur, 1991: 233). İslamcılığın, kente yeni göç etmiş olanlardan ve halen kentlerin yoksul mahallelerinde yaşayanlardan büyük destek gördüğü doğrudur; ama bu durum, İslamcılığın kırın kente taşınması gibi bir yorum çerçevesinde anlaşılabileceği anlamına gelmez.

İslamcı yazarlara göre de İslamcılık artık kırsal bir olgu olarak düşünülemez. İslamcılık bugün kentsel bir olgudur. Örneğin Abdurrahman Dilipak, köylerde yaygın olan İslami yaşamın yerel âdet ve geleneklere dayandığını, entellektüel referanslarının güçlü olmadığını, buna karşılık Müslümanca yaşama talebinin (yani İslam'ın kitabi yorumunun) kentlerden kaynaklandığını belirtir. Son dönemlerde İslamcı hareketin kent merkezli hale geldiğine ve entellektüel düzeyinin kırsal kesimin becerebileceğinden çok daha yüksek olduğuna dikkat çeker (Dilipak, 1993: 131).

Refah'ın başarısı, kısmen, 1990'larda, CHP'nin 1970'lerde oynadığı rolü oynamış olmasıyla açıklanabilir. Refah, eskiden "sosyal demokratlar"ın kalesi olan yoksul mahallelerde hızla büyümüştür (Çakır, 1994: 224-6). Devletçilik, kalkınmacılık ve sosyalizm gibi modernist ideolojilerin gerilemesiyle oluşan boşluğu dolduran Refah, modernizm-sonrası bir "adalet" anlayışını temsil etmiştir. Bu temsil, sadece ideolojik söylem düzeyinde kalmamış, daha somut olarak, yıkılan refah devletinin bazı işlevleri yerel dini örgütlenmeler ve vakıflar tarafından üstlenilmiştir. Kentlerin yoksul mahallelerinde halka yardım için çalışan bu örgütlenmeler, İslamcı siyasal hareketin destek kazanmasına katkıda bulunmuşlardır (Çakır, 1990: 281). Bu durum Refah'ın özellikle yerel seçimlerdeki başarısında etkili olmuştur.

Refah Partisi'nin Kürt Sorununa Yaklaşımı

Son olarak, Refah'ı desteklemiş olan, ancak sınıf konumuyla tanımlanamayacak bir kesimi daha değerlendirmeye katmak gerekir. Refah yine 1993 yılındaki 4. Kongresinde hem kendisi için bir yenilik anlamına gelen hem de partiyi diğer partilerden önemli ölçüde ayıran bir pozisyonu, Kürt sorununa yaklaşım konusunda aldı. Güneydoğu'daki çatışmayı Kürt ve Türk milliyetçiliklerinin bir çatışması olarak tanımlayarak, bu çatışma karşısında hem PKK'nın hem de hükümetlerin

o zamana kadarki politikalarına karşı bir tavır benimsedi. Bu iki pozisyona alternatif olarak İslamiyeti, Türk, Kürt ve diğer etnik grupların birleşeceği bir zemin olarak sundu. Bu yaklaşım tarzı Refah Partisi'ni kendi yakın geçmişinden de önemli ölçüde ayırıyordu, çünkü parti 1991 yılında gerçekleşmiş olan bir önceki seçimlerde, şimdi Milliyetçi Hareket Partisi olan, o zamanın MÇP'si ile bir seçim ittifakına gitmişti.

Refah, ayrı bir Kürt etnik kimliğinin, dil ve kültürel ifade özgürlüğünün tanınmasını öneriyordu. İslamcılar PKK'nın güçlenmesinden Kemalist milliyetçiliği sorumlu tutuyorlardı. Her şeyden önce, PKK'nın Kemalist rejimin baskıları yüzünden Kürt nüfus arasında destek bulduğunu öne sürüyorlardı. İkincisi ve belki de daha önemlisi, İslamcılara göre, yabancı bir düşünce olan milliyetçiliği bu topluma Kemalizm sokmuştu; işte şimdi Kürtler de aynı ideolojiyi kullanmaktaydılar. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun milliyetçilik yüzünden dağılması gibi, şimdiki durum da Türkiye Cumhuriyeti'nin dağılmasına yol açabilirdi (Dilipak, 1994: 262-3).

Refah'ın her iki milliyetçiliği de aşmayı hedefleyen yaklaşımı iki taraftan da tepki çekti. Egemen medya organları Refah'ı PKK'ya şirin gözükmeye çalışmakla, PKK'ya yakın çevreler ise onu Kürt halkının devrimci mücadelesini kırmak için Türk kapitalizminin kullandığı gizli bir silah olmakla suçladılar. Oysa Refah Partisi, Türk devletinin Kürt sorununa yaklaşım tarzından rahatsız olan ama PKK'dan da uzak duran Kürtlere bir alternatif sunmaktaydı. Bu tavrı, Refah'a, Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgelerde önemli ölçüde destek kazandırdı. 1994 yerel seçimlerinde Güneydoğu illerindeki seçmenlerin önemli bir kısmının Demokrasi Partisi'nin ilan ettiği boykota uymasına rağmen (DEP'in iddiasına göre, bazı seçim bölgelerinde oy vermeyenlerin oranı yüzde 50'nin üzerindeydi) sandık başına gidenlerin çoğu Refah Partisi'ne oy attı. Dolayısıyla Refah Partisi'nin başarısında önemli bir etmen, Kürt sorununun taşıdığı çözümsüzlük görünümüydü. DEP'in veya başka bir Kürt eğilimli partinin müdahaleye maruz kalmadan varolmasının olanaksız kılındığı bir ortamda, Refah, Kürt oylarının yöneldiği ilk parti oldu ve ister istemez Kürt nüfusunun temsilcisi konumuna düştü.

Türkiye'nin Kürt bölgesinde süren kriz, Saddam rejimi ile ABD arasındaki gerginliğin Irak'ın toprak bütünlüğü üzerinde bıraktığı tahribat yüzünden de ağırlaşmıştı. ABD, Körfez Savaşı'nın ardından

Irak'ı (ve daha genel olarak bölgeyi) karmaşa içinde bırakmış, bir yandan ülke içindeki çatışmaları kendi seyrine bırakırken, bir yandan da petrolün bölge dışına akışını denetlemek gibi kendi kısa vadeli çıkarlarını kollamaya koyulmuştu. Hem Irak'a yönelik ambargo hem de PKK'ya yönelik operasyonlar, yıllar içinde, Türkiye'ye milyarlarca dolara maloldu. Bu maliyetlerin ekonomik krize katkısı ve bölgede genel olarak yaşanan kaos, sonuçta Refah'ın sahiplendiği bir toplumsal muhalefeti körüklemekteydi. Kısmen Batılı güçler tarafından yaratılan ve öylece ortada bırakılan Irak ve Kürt sorunları, Batı karşıtlığı temelinde propaganda yapan Refah'ın popülerliğinin artmasında önemli bir etken oldu.

Refah, hükümetin Irak politikasını öteden beri eleştirmekteydi. Irak'a yönelik ambargoyu ve "çekiç güç" bağlamında Türk topraklarında yabancı askerlerin bulunmasını eleştiren siyasal partiler arasında, Refah her zaman en önde geliyordu. Özellikle ambargo Kürt yöresinin ekonomisi üzerinde yıkıcı etkilerde bulunmuş ve hükümetin politikalarına ek bir göç ivmesine yol açmıştı. Devlet zaman içerisinde ambargoya verdiği destek konusunda kararsızlığa düşmesine ve Irak petrolünün Türkiye'deki boru hattından geçmesine izin verilmesi için ABD'ye baskı yapmasına rağmen, hiçbir zaman Batı'ya karşı koyma noktasına gelmedi. Oysa Refah'ın savunduğu tavır tam da buydu. 1991 yılındaki Körfez Savaşı, bütün bölgede (ve bu arada Türkiye'de) İslamcılığın yükselmesinde önemli bir rol oynamıştı.

Sonuç

Refah'ın büyümesi birçokları için bir sürpriz oldu; çünkü Kemalizmin geniş kabul gören modernist varsayımlarına göre, İslamcılık gericiliği ya da en azından gelenekselliği temsil ediyordu. Oysa İslamcılık modernleşme sonucunda ortadan kalmak yerine, tam tersine, Türkiye'nin küresel kapitalizmle daha da bütünleştiği bir dönemde yükseldi ve özellikle büyük şehirlerde güç kazandı. Refah Partisi'ni tutucu bir siyasi olgu olarak kabul eden bakış açısı, İslamcılığın Türkiye'de kazandığı gücün gerçek kaynağını, yani onun radikalizmini ve ülkedeki değişim ihtiyacını temsil ettiğini gözden kaçırıyordu. "Devlete karşı sivil toplumu koruma" gibi popüler temaları da yedeğine alan Refah, bir dizi konuda alternatif tutum takındı. Batıyı taklit ederek ona yetişmek gibi gerçekleştirilememiş ama gerçekçi de olmayan bir

vaadin yarattığı hayalkırıklığının üzerine başarıyla oynadı. Refah'lı liderler, defalarca ve üstelik ikna edici bir şekilde şu iddiada bulundular: Türkiye'de birçok değil sadece iki parti vardı – Refah Partisi ve "taklitçiler."

Refah'ın sadece kendisinin radikal alternatifler sunduğu iddiası inandırıcıydı; ama ilerdeki bölümlerde görüleceği gibi, Erbakan'ın 1993 Kongresinde yaptığı, Refah'ın laikliğe ve demokrasiye karşı olmadığı yolundaki açıklaması aynı ölçüde inandırıcı değildi. Bu açıklama, Refah Partisi için iktidara ilerleme yolunda önemli bir dönüm noktası olan söz konusu kongrede geniş kamuoyuna bir güven verme girişimiydi. Son derece yüksek katılımlı ve enerji dolu bu kongrenin ardından Erbakan, ironik bir şekilde, "Atatürk hayatta olsaydı, bağımsızlığı savunan tek parti olan Refah'a katılırdı" yolunda bir açıklama yaptı. Refah Partisi'nin izleyen seçimlerdeki başarıları, Türkiye'deki seküler siyasal güçlerin toplumsal eşitsizlik, dışarıya bağımlılık ve kısıtlı siyasal katılım gibi temel sorunlar karşısında ne kadar yetersiz kaldığını gösteriyordu.

5

Refah Partisi'nin İktidar Dönemi ve Sonrası

Türkiye'nin 1980'li yıllarına damgasını vurmuş olan Anavatan Partisi (ANAP), bir yandan kurulu iktidar düzeninin unsurlarını, bir yandan da serbest piyasa yanlısı neo-liberallerle bazı İslamcıları bünyesinde barındırmaktaydı. 1989'da Sovyet bloku dağılınca, Türkiye'nin uluslararası düzen içindeki rolünün yeniden değerlendirilmesi gündeme geldi. 1987 yılında Avrupa Topluluğu'na yapılmış olan başvurunun olumlu bir yanıt alacak gibi görünmemesi de hesaba katıldığında, Türkiye'nin yüzünü Doğu'ya dönmesi çekici bir alternatif olarak görülmeye başladı. Böyle bir ortamda, Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi, Türkiye'nin önünde yeni bir kapı açtı. 1990 yazında gerçekleşen bu işgal sonrasında, Türkiye hızla yeniden Batı cephesinde yerini aldı. İzleyen aylarda Irak'ın yenilgiye uğratılması ve ardından Sovyetler Birliği'nin de ortadan kalkmasıyla birlikte, bölgedeki İslamcı hareketler Batı karşıtlığının bayraktarlığını ele geçirdiler. Bu koşullar, bütün Soğuk Savaş döneminde ve yeniden Körfez Savaşı ortamında Batı'nın en yakın müttefiklerinden olan Türkiye'de, İslamcı unsurların hükümet içinde barınıyor olmalarını zora soktu. 1991 yazında yapılan ANAP kongresinde partinin İslamcı kanadı büyük ölçüde tasfiye edildi. Artık toplumsal ve siyasal muhalefet konumuna itilen İslamcılar, yeni dönemin koşullarına uygun olarak, emperyalizm ve Siyonizm karşıtlığı temelinde bir hareketlenme başlattılar. Türkiye'de siyasal İslamın rakipsiz örgütü olan Refah Partisi, Batı'yı ve onun içerideki destekleyici ve "taklitçi"lerini reddeden bir zemin üzerinde hızla büyüdü.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ve dünyada İslamcı hareketlerin ön plana çıkmasının üzerine, NATO dikkatini birinciden ikinciye doğru çevirdi. Bu yeni yönelim Körfez Savaşı'ndan hemen sonra kendini göstermekle birlikte, açık bir resmiyete NATO ülkeleri temsilcilerinin 8 Şubat 1995'te Brüksel'de yaptıkları toplantıda kavuştu. Bu toplantıda "İslami fundamentalizmin yarattığı endişe" dile getirildi ve

"Kuzey Afrika ile Orta Doğu'daki istikrarsızlıklarla başedebilmek için yeni bir 'güney stratejisi'nin başlatıldığı" ilan edildi (*Financial Times*, 9 Şubat 1995). Soğuk Savaşın bitiminden itibaren stratejik önemini yitirdiği için Batılı müttefiklerinin ondan uzaklaşması ihtimalinden korkan Türkiye, artık komünizm tehdidi yerine İslamcı tehdit kozunu öne sürmeye başlamıştı. Refah Partisi'nin Mart 1994 yerel seçimlerinde beklenmedik bir başarı elde etmesi, bu tehdidi daha da inandırıcı hale getiriyordu. O dönemde Avrupa Birliği'nin Türk hükümetini insan hakları ihlalleri nedeniyle sıkıştırmaya devam etmesine rağmen, Türkiye'nin İslamcı tehdidi kullanması özellikle ABD üzerinde etkili olmuştu. Örneğin, zamanın ABD Dışişleri Bakan Yardımcısı Richard Holbrooke, ABD'nin "dünyanın kaotik bir bölgesindeki" politikaları ve çıkarları açısından Türkiye'nin "merkezi" bir konumda olduğunu belirtiyordu (*National Public Radio*, 12 Nisan 1995 tarihli mülakat).

Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) ile ilişkileri konusunda da ABD'nin tavrı Türkiye'nin resmi görüşüyle uyumluydu: Türkiye AB'ye katılırsa Batı Avrupa ile Müslüman dünya arasında güzel bir köprü oluşturacak, ama dışarıda bırakılırsa İslamcıların eline düşecekti. Böyle bir durum ise, İslam dünyası ile Batı arasındaki çatışmanın derinleşmesine yol açmaktan başka bir şeye yaramayacaktı. Bilindiği gibi, o aşamada Türkiye'nin sadece Avrupa "gümrük birliği"ne katılması söz konusuydu. Sonuç olarak, Türkiye, AB'nin uzunca bir süre ayak sürümesinden sonra, 6 Mart 1995 tarihinde, yıl sonuna kadar bazı Anayasa değişiklikleri de içerecek bir şekilde yurttaşların sivil haklarını ve demokrasiyi koruyacak yasal düzenlemeleri yapması koşuluyla, gümrük birliğine kabul edildi. Türkiye'nin gümrük birliğine kabul edilmesi, ileride AB'ye de kabul edileceğine dair bir güvence içermemesine rağmen, hem Ankara hem de Washington'da coşkuyla karşılandı. Türkiye'nin Avrupa gümrük birliğine kabul edilmesinde ABD'nin teşvik edici bir rol oynadığına dair belirtiler ortadaydı. Daha 20 Şubat 1995 tarihli bir açıklamasında dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Türkiye'nin kabul edileceğinden emin olduğunu ilan etmiş, bunun nedeni olarak da Batı kamuoyunun Türkiye'nin bölgedeki olası rolü üzerindeki düşüncelerinde Cezayir'deki son gelişmelerin yarattığı derin etkiyi göstermişti (*Hürriyet*, 21 Şubat 1995). Demirel bu açıklamayı ABD Dışişleri Bakan Yardımcısı Richard Holbrooke'un Türkiye'ye ziyareti sırasında yapmıştı. Ertesi gün Ankara'dan ayrı-

lırken bir basın toplantısı düzenleyen Holbrooke, ABD hükümetinin Türkiye'nin gümrük birliğine katılmasını desteklediğini ve insan hakları ihlallerinin önemli bir boyutta olmadığına inandığını belirtti (*Milliyet*, 22 Şubat 1995). Bütün bunlara karşı olan Refah Partisi'nin lideri Necmettin Erbakan ise, gümrük birliği anlaşmasının imzalandığı gün verdiği demeçte, iktidara geldikleri gün bu anlaşmayı yırtıp atacaklarını söylüyordu (*Cumhuriyet*, 7 Mart 1995).

Refah Partisi'nin Seçim Zaferi

Bu koşullar altında, DYP-CHP koalisyonunun iktidardaki süresini bir dönem daha uzatma hayalleri içinde erkene alınarak 24 Aralık 1995 tarihinde gerçekleştirilen genel seçimden Refah birinci parti olarak çıkınca, Türkiye çalkantılı bir belirsizlik ortamına girdi. Askeri darbe söylentileri ve siyasal partiler arasında sonu gelmez görüşme turlarıyla dolu bir altı ayın sonunda, üstelik ANAP ile DYP arasında "Anayol" diye tabir edilen bir azınlık koalisyonu denemesinin de başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, nihayet Refah Partisi başkanı Necmettin Erbakan'ın başbakanlığında bir RP-DYP koaliyon hükümeti kuruldu. Hem bu süre boyunca hem de hükümeti kurduktan sonra, Refah, Türkiye'nin güç odaklarını yatıştırmak, makul ve güvenilir bir merkez partisi olduğunu göstermek için özel bir çaba sarfetti. Refah için meşruiyetini kabul ettirmek, kendi potansiyel oy tabanından olup da diğer merkez-sağ partiler arasında dağılmış ve hatta sandığa bile gitmemiş olan seçmenleri geri kazanmak açısından çok önemliydi. Seçimlerde sandığa hiç gitmeyen ve gidip de geçerli oy kullanmayanların (yani protestocuların) toplam sayısı, herhangi bir partinin tek başına aldığı oy sayısından daha yüksekti (Köymen, vd., 1996: 7-8). Bu seçimlerde en büyük oy kaybını sosyal demokratların yaşadığı ve Refah'ın da uzun vadeli eğiliminin bu boşluğa kaymak olduğu dikkate alınırsa, Refah'ın oy potansiyelinin büyümekte olduğu düşünülebilirdi. Gerçekten de Refah iktidar geldikten hemen sonra yapılan kamuoyu yoklamalarında halk desteğinin yüzde 30'lar civarına yükseldiği görülüyordu. Dolayısıyla parti için en büyük öncelik, siyasetin merkezinde bir yer edinebilmekti. İşte, Tansu Çiller başkanlığındaki DYP ile 1996 yaz başında kurulan koalisyon Refah'a bu fırsatı veriyordu.

Refah-Doğruyol koalisyonu aslında tuhaf bir ortaklık görünümündeydi, çünkü DYP yıllarca kampanyalarını Batı yanlısı ve Refah-

karşıtı laik cephenin önde gelen temsilcisi olma savı üzerine kurmuştu. Bu durumda Refah ile neden bir ortaklığa gittiğinin en net açıklaması ise koalisyonun kurulmasından birkaç ay sonra Çiller'in İslamcı bir televizyon kanalında yaptığı bir röportajda geldi. Çiller, kendisinin hâlâ laiklik ilkesinden yana olmasına ve Refah Partisi'nden çok da hoşlanmamasına rağmen, toplumsal barışı ve demokrasiyi korumanın tek yolunun Refah'ı Türk siyasal yaşamının içine almak olduğuna inandığını söyledi (Ahmet Hakan ve Zahit Akman ile röportaj, *Kanal 7*, 27 Ekim 1996).

Bu dönemde Çiller'in inanılırlığı ciddi yaralar almıştı; çünkü kamuoyundaki genel kanı, Çiller'in asıl amacının hakkındaki yolsuzluk iddialarının önünü kesmek için iktidarda kalmak olduğu ve bu amaçla iktidara gelmek için her koşulu kabule yatkın gözüken Refah'tan daha iyi bir ortak bulamayacağıydı. Ancak yine de Çiller'in yukarıdaki sözleri önemli bir siyasal gerçeğe işaret ediyordu: Türkiye artık sağ-sol olarak değil, laiklerle İslamcılar arasında bölünmüştü. 1980 darbesinden önce bir türlü becerilemeyen merkez-sağ ile merkez-sol arasındaki geniş tabanlı koalisyon 1990'ların ortalarına kadar süren DYP-SHP ortaklığıyla zaten gerçekleştirilmişti. Bu dönem aynı zamanda Refah'ın bir muhalefet partisi olarak hızla büyüdüğü dönemdi. Dolayısıyla Refah'ın siyasetin merkez kulvarının dışına itilmesi, siyasal İslam'ın Türkiye'de daha da radikalleşmesine yol açabilirdi.

Olaya Refah Partisi açısından bakılırsa, Türkiye'de siyasetin merkezine oynamak, partinin radikal uçlarının yumuşatılmasını gerektiriyordu. Refah Partisi liderliğinde kurulan koalisyon hükümetinin 1996 Temmuzu başlarında ilan edilen programı, bir önceki merkez-sağ koalisyonun programından hemen hemen farksızdı. Hükümet programında, Refah'a özgü "adil ekonomik düzen" ya da "emperyalist-Siyonist sistemi yok etmek" gibi projelere hiç değinilmiyordu. Tabii ki bu durum Refah'ın çok yönlü karakterini ortaya koyuyordu. Hâlâ MSP döneminden kalma eski kuşak bir lider kadrosuna sahip olan Refah, iktidardaki ilk aylarında muhafazakâr yüzünü sergileyebilmişti. DYP ile yapılan koalisyon ve Türkiye'nin diğer laiklik yanlısı kurumlarından gelen baskılar, Refah'ın yönetim kadrosuna daha genç ve radikal olan kanadı kontrol altında tutmak için yeterli mazereti veriyordu. Bu durumun yarattığı gerilim, Türkiye'deki İslamcı hareketin radikal unsurlarının sürekli olarak Refah'ı eleştirmelerinde gözlemlenebilirdi. Bu eleştirilerin göze çarpan özelliği, Refah'ı her

şeye rağmen desteklemek ile daha cesur tavır almaya zorlamak arasında kalmış olmalarıydı.

Tansu Çiller, Refah ile koalisyona gitme kararından, yukarıda aktarılan "toplumsal barış" açıklamasını yapacak ölçüde emin oluncaya kadar geçen birkaç ay zarfında Refah yöneticileri de Türk siyasetinde kendi partileri için öngördükleri yeni rolü açıklayacak kadar iktidara alışmışlardı. Artık Refah Partisi, iyice merkeze kayma ve laik kurumsal yapıyla uzlaşma pahasına da olsa, Turgut Özal zamanındaki Anavatan Partisi'nin yerini almaya adaydı. Özal zamanının Anavatan Partisi, Türk siyasetindeki dört farklı eğilimi (liberalizm, sosyal demokrasi, milliyetçilik ve İslamcılık) "muhafazakâr modernlik" diye adlandırılan bir sentez içerisinde bir arada barındırma iddiasıyla tanımıyordu. İlk bakışta kendi içinde çelişkili gibi görünen bu deyim, modern kapitalizmle muhafazakâr bir kültürel kimliğin bileşimini ifade ediyordu. Bu bileşimin Refah versiyonu, kültürel boyut için sadece İslam'a dayanacaktı.

Bu yönde önemli bir adım, Ekim 1996'da, Refah Partisi'nin iktidardayken yaptığı ilk kongrede atıldı. Refah liderlerinin birçok aykırı öneri ortaya attıkları, partiyi merkezci siyasetin bir alternatifi olarak belirleyen 1993 kongresinin aksine, 1996 kongresi Refah'ın radikal destekçileri için bir hayalkırıklığı oluşturdu. Erbakan konuşmasında "adil düzen" veya benzeri projelere hiç değinmediği gibi, bunlar yerine Türkiye'nin laik güç odaklarıyla uzlaşma alanları üzerinde durdu. Refah'ın, Atatürk'ün gerçek takipçisi, laikliğin gerçek savunucusu, silahlı kuvvetlerle çok iyi ilişkiler içinde olan, Özal'ın ölümüyle ortaya çıkan boşluğu doldurmaya aday bir parti olduğunu vurguladı. Erbakan'ın konuşmasını yorumlayan bazı *Yeni Şafak* yazarları, ince bir eleştiriyle, Refah'ın sahiplenmeye çalıştığı yeni imajı Kemalizmin İslami versiyonu olarak tanımladılar.

Refah'lı Dönemin Sonu

Refah Partisi'nin iktidara geldikten sonra artık Türk siyasetinin merkezinde yer almaya hazırlandığı, kongreden hemen sonra, 3 Kasım 1996 tarihinde yer alacak olan yerel ara seçim kampanyasında da ortaya çıktı. Erbakan seçmenlere Turgut Özal'ın aslında kendi partisinin (MSP'nin) üyesi olduğunu ve o dönemde seçilememiş olsa da yine ay-

nı partinin milletvekili adayı olduğunu hatırlatıyor ve 1993'te ölen Özal'ın mirasını artık kendisinin devraldığını söylüyordu. Erbakan'a göre, Özal'ın kendi kurduğu Anavatan Partisi şimdi Mesut Yılmaz'm beceriksiz ellerinde kalmış ve zaten Özal çizgisinden uzaklaşmıştı.

Refah bu ara seçimde oyların yüzde 30'unu alarak birinci parti oldu. Ara seçim yapılan yerlerde Refah'ın 1995 genel seçimlerinde aldığı oy oranının da yüzde 30 olması nedeniyle, bu sonuç bütün ülke için geçerli olacak bir oran sayılamasa da en azından seçmenin mutsuz olmadığına işaret ediyordu. Ne var ki Refah, bu başarısını izleyerek, kısmen kendini iktidarda daha emin hissetmesinden kısmen de sabırsızlanan yandaşlarının artan baskıları nedeniyle, İslamcı sıfatını daha güçlü bir şekilde siyasal gündeme sokmaya başladı. Sosyo-ekonomik konulardan ziyade kültürel konuları hedef alarak, 1997 başlarında büyük bir hamleye kalkıştı. Bu hamleyi sembolize eden en çarpıcı konu Taksim meydanına cami yapılması projesiydi. Bu, Refah Partisi'nin elinde tuttuğu İstanbul Belediyesi tarafından ortaya atılan bir projeydi. Ülkenin İstanbul dışında kalan yerlerini aslında ilgilendirmeyeceği düşünülebilecek bir konu olmasına rağmen, Taksim meydanına cami yapma projesi Türkiye'de laikliğin geleceği konusunda ulusal çapta bir tartışmaya dönüştü.

Bu tartışmaya katılanlar arasında en ağırlık taşıyan unsur, silahlı kuvvetlerdi. Yukarıda değinildiği gibi, Refah iktidardaki ayları boyunca muhalefetteki imajıyla uyuşmayan ve ateşli destekçilerinin tepkisini çeken birtakım hareketlerde bulunmaya zorlanmıştı. Bunlardan en önemlileri arasında İsrail'le askeri bir anlaşma imzalamak ve çok sayıda subayı "laiklik karşıtı" eylemlerinden dolayı ordudan atmak da vardı. Silahlı kuvvetlere bu tür önemli tavizler ve üstelik subaylara alışılmışın üstünde maaş zammı da verdiğini düşünen Refah yöneticileri, generallerin bazı konularda kendilerini rahat bırakacağını umuyorlardı. Fakat örneğin, Türkiye'yi Müslüman dünyada benzersiz bir sekülerleşme örneği gösterdiği için öven ünlü sosyolog Ernest Gellner'ın da doğru olarak gözlemlediği gibi, Türkiye laiklik ile demokrasi arasında sık sık çıkmaza girme eğilimindeydi. Herkes tarafından Kemalizm'in koruyucusu olarak kabul edilen ordu, demokratik bir seçim İslamcı zaferle sonuçlanırsa, müdahale etmekten çekinmeyecekti (Gellner, 1994, 1998). Refah ordudan gelen ilk tepki karşısında sessizce geri çekilmeye dikkat ettiyse de bir kere ok yaydan çıkmıştı. Ülke çapında yer alan bazı olayları laiklik karşıtı eylem

olarak nitelendiren ordu, Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 tarihli toplantısında bir ültimatom yayımladı.

Refah çevrelerinin askerlerle sivil hükümet arasındaki anlaşmazlığı önemsizmiş gibi göstermeye çalışmalarına rağmen, sonraları "28 Şubat süreci" diye adlandırılan dönem böylece başlamış oldu. Resmi olarak sadece bir tavsiye makamı olan Milli Güvenlik Kurulu'nun aylık olağan toplantılarının birinde hükümete alınması gereken önlemler konusunda basit bir tavsiyeler listesi sunulmuş gibi tanıtılsa da, daha önce eşi görülmemiş bir şekilde dokuz saat süren bu tarihi toplantı sonucunda, Türkiye'nin İslamcı partisinin kurduğu hükümete, halkın karıştığı İslamcı eylemlerin önünü kesmek için bazı önlemler alması öneriliyordu. Kurulun hangi kanadının aynı kurulun hangi kanadına tavsiyede bulunduğuna dair bir kuşku yoktu. Önerilenler, eğitim reformundan Kemalist kıyafet yasalarının sıkı bir şekilde uygulanmasına kadar uzanan ve ülke çapında İslamcı etkinlikleri kırmayı amaçlayan bir dizi yasal ve idari önlemdi.

28 Şubat'ı izleyen aylar içerisinde hükümet tavsiye edilen önlemlerin uygulanmasını ağırdan alırken, komutanlar medya temsilcilerine, barolara, üniversitelere ve diğer benzeri kuruluşlara yeni "savunma kavramı"nı açıklamak için brifingler veriyorlardı. Bu yeni savunma kavramına göre iç düşmanın yarattığı tehdit dış düşmanın tehdidinden daha tehlikeli hale gelmişti ve bugün bir numaralı iç düşman "irtica"ydı. Yoğun baskı altında kalan hükümet en sonunda Haziran 1997'de istifa etmek zorunda kaldı. Çiller'in partisinden Refah karşıtı kampa geçen bazı milletvekilleriyle birlikte Mesut Yılmaz'ın başbakanlığında yeni bir hükümet kuruldu. Yeni hükümet hızla ordunun tavsiye ettiği yasaları geçirmeye ve önlemleri uygulamaya başladı.

Refah'tan Fazilet'e

Bazı yazarlar Refah Partisi hükümetinin devrilmesini, kanımca yanlış ve yaratıcılıktan uzak bir deyimle, "postmodern darbe" olarak nitelediler. Bu nitelemenin nedenleri, anlaşılan, ordunun kışlasını dahi terk etmeden hükümeti düşürmüş olması ("sanal" darbe) ve devirdiği hükümet ile mücadelesini, postmodern zamanların ruhuna uygun bir şekilde, büyük ölçüde medya aracılığıyla yapmış olmasıydı. Bu deyim o kadar tuttu ki, daha sonraları, 28 Şubat'ta Genelkurmay'da

önemli bir görevde olan emekli bir general de bu deyimi benimseyerek, söz konusu sürecin "eski darbelere benzemeyen bir şekilde hiç kan akıtmadan, hiç kimseyi üzmeden, gayet usülüne uygun bir şekilde demokratik uygulamalarla" gerçekleştirildiğini ifade etti (bkz. Cevizoğlu, 2001: 55-63). Oysa buna benzer bir olay 12 Mart 1971 tarihinde silahlı kuvvetlerin devlet radyosunda bir ültimatom yayımlayarak dönemin başbakanı Süleyman Demirel'i istifaya, Millet Meclisini de bir teknokratlar hükümetini desteklemeye zorladığında da yaşanmıştı. Üstelik, 28 Şubat'tan çok kısa bir süre önce Ankara yakınındaki Sincan ilçesinin ana caddesinde tanklar yürütülmüştü. Bunun için farklı bir bahane ileri sürülmüş olsa da, olayın asıl amacının laiklik karşıtı eylemler içinde olduğu öne sürülen Sincan belediye başkanına (ve dolayısıyla onun ülke çapındaki yandaşlarına) bir mesaj yollamak olduğu biliniyordu. Nitekim, Refah Partisi üyesi olan belediye başkanı 28 Şubat'tan sonra tutuklanıp hüküm de giydi. Dolayısıyla, 1971 ile 1997 arasındaki asıl fark başka bir yerde, 1982 Anayasası'nın Milli Güvenlik Kurulu'nu hükümet işlerini düzenleyen daimi bir devlet organı olarak kurumsallaştırmasında, böylece doğrudan darbeyi gereksiz kılmasında yatıyordu.

1997 yılının Mayıs ayında, daha Erbakan başbakanlıktan istifa etmeden önce, laiklik karşıtı eylemlerle anayasayı ve siyasi partiler kanununu ihlal ettiği gerekçesiyle Refah Partisi aleyhine kapatma davası açılmıştı. Kurduğu bir siyasal partinin kapatılması Erbakan için yeni bir şey olmayacaktı; ama mecliste en çok sandalyeye ve halkın oylarının yüzde 20'sinden fazlasına sahip bir iktidar partisi hakkında kapatılma istemiyle dava açılması, Türkiye tarihinde daha önce görülmemiş bir olaydı. Daha önceki tecrübelerinden bazı sonuçlar çıkartmış olsa gerek ki, Erbakan, Anayasa Mahkemesi'ndeki dava daha bitmeden, yakın arkadaşı ve avukatı İsmail Alptekin'e Fazilet Partisi adında yeni bir parti kurdurdu. Refah Partisi'ni kapatan ve Erbakan ile partinin başka bazı yöneticilerine beş yıl siyaset yasağı getiren mahkeme kararı, Ocak 1998'de geldi.

Kararın çıktığı Ocak ayı ortasından Refah'ın hukuki varlığına son veren yasal işlemlerin tamamlanacağı Şubat sonuna kadarki dönemde, Erbakan kendince bir "demokrasi" kampanyası başlattı. Parti kapatmayı kolaylaştıran kanunları değiştirmek ve genel anlamda demokrasiyi güçlendirmek için gerekli diğer yasaları çıkartmak amacıyla kendisiyle işbirliği yapmaları için diğer siyasal partilerin yöne-

ticilerini ikna etmeye çalıştı. Ancak, Türkiye siyasetindeki demokratik kültürün kıtlığını kanıtlarcasına, diğer partilerden hiçbirisi Refah'la ortak bir demokratikleşme zemini arayışına girmedi. Tabii, Refah'ın sadece kendi çıkarlarından dolayı demokrasi havarisine dönüşme ironisi bütün gözlemcilerin dikkatini çekmişti. Refah Partisi yöneticilerinin gerek iktidarda, gerekse muhalefetteki davranışları, geçmiş dönemlerde İslamcı ideologların demokrasiyi İslam'la çelişen bir Batı kurumu olarak nitelemiş olmaları ve parti önde gelenlerinin demokrasiyi bir amaç değil, "adil düzen"e giden yolda bir araç olarak niteleyen açıklamaları yüzünden, Refah'ın bu demokrasi çıkışı birçokları tarafından inandırıcı bulunmuyordu (bkz. 6. Bölüm).

Ama yine de demokrasi, Türkiye'de siyasal İslam'ın kendini yeniden tanımladığı bir platform halini aldı. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra, üyeleri Fazilet Partisi'ne geçti. Fazilet'in 14 Mayıs 1998 tarihinde yer alan ilk kongresinde emanetçi başkan İsmail Alptekin yerini Recai Kutan'a bıraktı. Kutan, Erbakan'ın yakın mesai arkadaşı ve kıdemli bir partili olarak, Erbakan kadar karizmatik olmasa da, hem askerlerle hem de parti içindeki genç ve radikal kesimlerle iyi ilişkiler sürdürebilecek, ılımlı bir kişi olarak tanınıyordu. Recai Kutan, Fazilet Partisi başkanlığına getirildiği gece, *Kanal 7*'de canlı bir röportaj yayınına çıktı ve bu yeni partinin Refah Partisi'nden farklı olduğunu ilan etti. Yeni partinin birincil amacı "adil düzen" kurmak değil, Türkiye'de demokrasinin, insan haklarının ve siyasal özgürlüklerin geliştirilmesiydi. Neden diye sorulduğunda, Recai Kutan son iki yılda geçirdikleri deneyimler sonucunda, demokrasinin her şeyden önce geldiğini, demokrasi olmadan hiçbir şeyin gerçekleştirilemeyeceğini öğrendiklerini söyledi.

Refah'ın kapatılması Türkiye'de İslamcı siyasetin sonunu getirmedi; getiremezdi de. Refah'ın geniş meclis grubu, bağımsız kalmayı tercih eden birkaç milletvekili dışında, olduğu gibi Fazilet'e geçti. Hatta daha sonraları Anavatan Partisi'nden de bazı milletvekillerinin kazanılmasıyla birlikte, Fazilet meclisteki sandalye sayısını çoğalttı. Ama siyasal İslam artık yeni bir görünüm taşıyordu. Örneğin, Recai Kutan işadamları dernek ve kuruluşlarını ziyaret ederek Fazilet'in bundan böyle MÜSİAD ile yakın ilişkiler içinde olmayacağını ve faizin kaldırılması veya "adil düzen"in kurulması gibi projelerden çoktan vazgeçtiğini anlatıyordu (*Yeni Yüzyıl*, 18 Temmuz 1998). Refah dönemi liderleri hep şunu söylerlerdi: "Türkiye'de çok partili bir re-

jim yoktur. Türkiye'de sadece iki tane parti vardır: Refah Partisi ve Batı taklitçisi diğerleri." Laik kurumsal düzenin baskısı, İslamcı siyasi partiyi Türk siyasetinin kabul edilebilirlik sınırları içine çekmişti artık. Fakat bu Türkiye'de demokrasinin daha ileri gitmesi anlamına gelmedi, çünkü Türk siyasetinin kabul edilebilirlik sınırları zaten çok fazla demokratik özellikler taşımıyordu.

Yeniden Erken Seçim

Refah'ın kapatılmasının yarattığı çalkantı ve çok sayıda siyasi partinin desteğine dayalı, potansiyel olarak istikrarsız bir koalisyon hükümeti ile işlerin götürülemeyeceğinin anlaşılması, yeniden erken seçimin yolunu açtı. Erken seçim, 28 Şubat süreci nedeniyle "mağdur" duruma düşmüş olmasını oya çevirmek isteyen Fazilet Partisi ile yine aynı süreç sonucunda Türkiye siyasetindeki kartların yeniden karılmış olmasından medet uman diğer partilerin ortak hedefi haline geldi. Daha 1998 yazı bitmeden, meclisin büyük bir çoğunluğunun oylarıyla, erken seçimlerin 18 Nisan 1999 tarihinde yapılması karara bağlandı. Fakat seçim sonrasında kurulan meclis daha yemin törenini tamamlamadan, Türkiye bu kez Merve Kavakçı olayıyla sarsıldı. Fazilet Partisi'nden milletvekili seçilen Kavakçı, meclisteki yemin törenine her zaman taktığı başörtüsü ile gelmişti. Böylece, Refah Partisi'nin hem devamı olan hem de olmadığını iddia eden Fazilet Partisi'nin yöneticileri, Türkiye'nin "laik" güç odakları ile yeniden bir çatışmaya girmiş oldular. Ancak, Fazilet Partisi yöneticileri bu olayın Merve Kavakçı'nın kişisel kararının bir sonucu olduğunu ve bazılarının iddia ettiği gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin laik temellerini hedef alan bir davranış olmadığını öne sürdüler. Onlara göre bu olay aslında bir insan hakları sorunu, bir Müslüman kadının kamuya açık yerlerde istediği gibi başını örtme özgürlüğü konusuydu (*Milliyet*, 3 Mayıs 1999).

18 Nisan 1999 seçimlerinin dikkat çekici bir özelliği, kampanya döneminin çok sönük geçmesiydi. Bu, yaygın bir kanıya göre, askerlerin siyasi alanı sınırlamış olmasından kaynaklanıyordu. Siyasi partiler kendilerini "merkez" dışında bir konuma yerleştiremiyorlar, bu durumda seçmenlerin de partiler arasında tercih yapmalarına neden olacak çok bir fark kalmıyordu. Aslında seçmenin "merkezci" siyaset-

ten tatmin olmadığının göstergeleri daha 1980'lerin sonlarında ortaya çıkmıştı. O tarihlerden başlayarak, merkez partiler sürekli gerileme kaydettiler. Merkez sağda, Turgut Özal'ın Anavatan Partisi 1980 darbesinden sonra yapılan ilk seçimlerde (yani 1983'te) aldığı yüzde 45 oranındaki oydan sonra, 1987'de düşüşe geçerek, en sonunda 1999'da yüzde 13.2 gibi, barajı zor geçen bir oy aldı. Önce Süleyman Demirel sonra da Tansu Çiller yönetimindeki Doğruyol Partisi, en yüksek oy oranını 1991 yılında, yani merkez sağda Anavatan Partisi'nin yerini alacakmış gibi göründüğü noktada kazanmıştı. O yıl oyların yüzde 27'sini almayı başaran DYP, 1999 yılında yüzde 12'ye razı oldu. Merkez solda (bu yıllar boyunca yaşadığı değişimler ve birleşmeler nedeniyle değişik adlarla beliren) "sosyal demokrat" parti, en yüksek oy oranını 1989 yerel seçimlerindeki yüzde 28.7 ile kazanmıştı. Ondan sonra sürekli bir düşüşle 1999 yılında yüzde 8.7'ya kadar indi. Yüzde 10'luk barajının altında kalan bu oy oranıyla, Mustafa Kemal Atatürk tarafından kurulan ve 1980 darbesiyle kapatıldıktan sonra yakın zamanlarda tekrar açılan Cumhuriyet Halk Partisi, uzun tarihi boyunca ilk kez bir seçim sonucunda meclis dışında kalmış oluyordu.

1980'ler ve 1990'lar döneminin yükselen yıldızı tabii ki Refah Partisi'ydi. Refah'ın bu kadar hızlı büyümesinin ardında yatan önemli bir neden, kendini merkez siyasetine bir alternatif olarak göstermedeki başarısıydı. Fazilet Partisi ise tam tersine kendini "merkezci" bir parti olarak göstermek zorunda kalmıştı. Bu durum hem kampanya döneminin heyecansız geçmesine katkıda bulunmuş hem de (daha önce Refah'a olduğu gibi) iki marjinal partinin, Demokratik Sol Parti ile Milliyetçi Hareket Partisi'nin beklenmeyen yükselişine neden olmuştu. Sosyal demokrasinin 1970'lerdeki popüler lideri Bülent Ecevit'in kurduğu Demokratik Sol Parti, adının çağrıştırdığından hayli farklı, Ecevit'lerin çevresinde toplanmış küçük ve marjinal bir grup niteliğindeydi. Cumhuriyet Halk Partisi'nin mirasını talep etmiyor ve solun ilgileneceği sorunlara eğilmek yerine milliyetçi eğilimleriyle tanınıyordu. DSP, 1995'e kadar yüzde 9-10 civarında oy alıyordu. Fakat o yılki genel seçimlerde bir sıçrama yaparak yüzde 14.6 oranında oy aldı; 1999 seçimlerinden ise yüzde 22.2 oy oranıyla birinci parti olarak çıktı.

1999 seçimlerinin en büyük sürprizi bir anlamda Refah'ın başarısını tekrarlayan Milliyetçi Hareket Partisi oldu. MHP, 1987'de yüzde 2.9 olan oy oranını 1999'da yüzde 18'e yükselterek ikinci parti konu-

muna gelmişti. Bu başarısındaki nedenler de aşağı yukarı Refah'ınkiyle aynıydı: merkez siyasetinin seçmende yarattığı tatminsizlik ve partinin İslami konulara duyarlı gibi görünmesi. 18 Nisan 1999 seçimlerinden hemen sonra seçmen tercihleri üzerine yapılan araştırmalar, MHP'nin, Refah'ın devamı olduğu halde onun davasını aynı enerji ile sürdüremeyen Fazilet Partisi'ne bir alternatif olarak görüldüğünü gösteriyordu. MHP oylarının bir bölümü İslamcı tabandan gelmişti (Tosun ve Tosun, 1999; Esmer, 1999). Bu seçimlerde Fazilet Partisi yüzde 15.4 oy oranıyla üçüncü parti konumuna düştü.

Simgeler ve Siyaset

Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 tarihli toplantısında tavsiye edilen önlemlerin en önemlilerinden biri, 1934 yılında çıkarılmış olan kıyafet kanununun daha sıkı bir şekilde uygulanmasıydı. Hemen İslami mahallelerde işe koyulan Refah ağırlıklı koalisyon hükümeti, kıyafet kanununu ihlal ettikleri gerekçesiyle kendi yandaşlarını tutuklatmaya başladı. Refah Partisi yöneticileri artık "laiklik" dilini konuşuyorlar, irticaya karşı mücadelede en ön saflarda yer aldıklarını iddia ediyorlardı. Fakat bunların bir yararı olmadı; Erbakan başbakanlıktan istifa edene kadar ordunun ve medyanın baskısı sürdü.

İslamcı siyasal hareketle Türkiye'nin laik güç odakları arasındaki en büyük çekişme noktalarından biri olan başörtüsü konusu, İslamcı savlarını bir yana bırakıp kendini sivil hak ve özgürlükler zemininde tanımlayan Fazilet Partisi ile Refah Partisi arasında belki de tek önemli bağ idi. Bunun mücadelesi, artık toplumu ve siyaseti İslamlaştırma projesinin bir parçası olarak değil, bireylerin istedikleri gibi giyinebilme özgürlüğünün savunulması biçiminde yürütülüyordu. Fakat 1999 seçiminin sonuçları, Fazilet Partisi'nin başörtüsü sorununu takip etmede yetersiz bulunduğunu gösteriyordu. İslami duyarlılık taşıyan birçok seçmeni ikna edemeyen Fazilet, başlangıçta aynı pozisyonu alıyormuş gibi gözüken Milliyetçi Hareket Partisi'ne oy kaptırmıştı. Olasıdır ki, bu durum, parti yöneticilerinin Merve Kavakçı olayını bir gösteriye dönüştürmelerine katkıda bulunmuştu. Fazilet'in oy kaybına neden olan diğer bir etken ise, seçmenlerin, Refah'a olduğu gibi Fazilet'e de iktidar izni verilmeyeceği yönündeki haklı korkusuydu. 18 Nisan 1999 seçimlerinde yerel yönetimler için verilen oylarla

millet meclisi için verilen oylar arasındaki fark bunun bir göstergesiydi. Fazilet Partisi'nin belediye seçimlerinde aldığı oy oranı, Refah Partisi'nin 1995 genel seçimlerinde aldığı oy oranına daha yakındı (Tuncer, 1999). Fazilet Partisi belediye seçimlerinde hem ülke çapında en yüksek oy oranını aldı hem de İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını korudu.

Başörtüsü konusu, özellikle üniversite öğrencilerinin başörtüsü takarak kampüslere girip giremeyecekleri tartışması, İslamcı hareketin güçlendiği son on, on beş yılda çeşitli defalar gündeme gelmiştir. Ancak, tartışmanın taraflarının konuya yaklaşımlarında çarpıcı bir benzerlik vardır. Örneğin, işi ayrımcılığa vardırmadan farklılıkları tanımanın yolu nedir, ya da kamusal alan (karşılıklı sorumluluklar alanı) ile özel alan (kişisel özgürlükler alanı) arasındaki çizgi nerede çekilmelidir gibi, laiklik ilkesinin siyasal içeriği ile kılık kıyafetin simgesel anlamı arasındaki ilişkinin önemli sorunları kamuoyunda çok az tartışılmıştır. Yapılan tartışma daha ziyade iradelerin bir çarpışması görünümünü vermiştir. Adeta, taleplerinde daha kararlı ve inatçı olan tarafın, sonunda diğer tarafı teslim alacağına inanılmaktadır.

Başörtüsünü dini bir zorunluluk olarak görenlerin konuya böyle yaklaşmalarında şaşılacak bir şey olmayabilir; ama karşı taraftaki laiklik yanlısı iddialar da kendi içinde aynı ölçüde dini bir görünüm taşımaktadırlar. Laiklik yanlısı olduğunu öne süren tarafın fikirlerine şöyle bir göz atmak bile üniversitelerdeki başörtüsü yasağının sağlam bir siyasi muhakeme veya etik ilkeden çok, bazı sorgulanamaz doğruların varlığına yönelik bir inanç üzerine kurulu olduğunu gösterecektir.

Öne sürülen bir argüman, İslamcıların iktidara gelmeleri halinde başörtüsü (veya çarşaf) giymeyi mutlaka zorunlu kılacakları beklentisidir. Bu doğru olabilir de, olmayabilir de; belki büyük olasılıkla doğrudur da. Ancak bugün başörtüsü yasağı koymanın ileride doğabilecek bir başörtüsü zorunluluğu tehlikesini nasıl önleyeceğini anlamak mümkün değildir. Üstelik şimdiki başörtüsü yasağı, ileride uygulanabileceğinden korkulan başı açık gezme yasağını normalleştirerek teşvik de edebilir. Aslında, yasalar yoluyla kıyafet düzenlemeleri, bize Osmanlı'dan miras kalmış bir gelenektir. Sonuç olarak, ileride olacağı kesin olmayan ama olabileceğinden korkulan sevimsiz bir olay, bu olayın aynadaki yansıması denebilecek biçiminin (yani yine sevimsiz bir olayın) bugünden uygulamaya konmasını hiçbir makul

nedenle açıklayamaz. Dolayısıyla, ileride İslami kıyafet zorunluluğunun gelebileceği tehlikesi, bugünkü uygulamaları açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Öne sürülen bir diğer argüman, başörtüsünün basit bir dini inacı değil, aslında bir siyasal görüşü temsil ettiği için bir tehdit unsuru oluşturduğudur. Bu tespit doğru olsa bile, başörtüsünü samimi dini inançlar nedeniyle giyenler ile rejime karşı bir protestoyu ifade etmek için giyenleri birbirinden ayırmak olanaksızdır. Zaten her iki halde de başörtüsü yasağının ne işe yarayacağı çok açık değildir. Bu yasak, başörtüsünü dini inanç nedeniyle giyenlerin kendi dinlerini bildikleri gibi uygulama haklarını kısıtlamakta, bunu siyasal ifade amacıyla giyenlerin de siyasal ifade özgürlüğünü ellerinden almaktadır. Oysa üniversite öğrencileri, siyasete katılma ve oy kullanma hakkını anayasal olarak taşıyan yetişkin kişilerdir. Bu hakkın ellerinden alınması, ancak anti-demokratik olarak nitelenebilir. Bu alanda ifade özgürlüğünün sınırlanması, aynı tepkinin başka bir alanda ortaya çıkmasına neden olacaktır. Üstelik bu argüman, öğrencilerin davranışına "siyasallık" nitelemesi atfederek, siyasallığa olumsuz bir anlam da yüklemektedir. Bu tanıma göre kılık-kıyafet (ya da daha genel olarak Batılılaşma) politikaları siyasal bir tercih değildir, ama buna karşı çıkma hareketleri siyasal amaçlıdır.

Bununla bağlantılı bir diğer argüman, bugün başörtüsü konusunda bir taviz verilmesinin, yarın bir kartopu gibi büyüyen talepler karşısında durulmasını zorlaştıracağı ve komşu ülke İran'da olduğu gibi ülkemizdeki rejimin de temellerini sarsacağı görüşüdür. Bu görüşte de, bir insanın suçu daha işlemeden önce suçlu ilan edilmesi şeklinde bir muhakeme hatası vardır. Üniversite öğrencilerinin başörtüsü takma özgürlüğü için yaptıkları gösterileri bir İslamcı devrim provası olarak kabul etmek, bu öğrencileri başörtülerini çıkarmaya zorlamak için makul bir gerekçe oluşturamaz. Bu öğrencilerin başörtüsü takmadaki ısrarlarının asıl nedeni her ne ise, bu tür bir zorlama sonucunda dini inançları da siyasal görüşleri de hiçbir şekilde değiştirilemeyecektir. Daha kötüsü, onların üniversiteye sokulmamaları kısa vadede geri teperek onları inanç veya davranışlarında daha ısrarlı hale sokacak, uzun vadede ise bir eğitim olanağından yoksun kılarak belki de onları Kemalist ya da başka laiklik yanlısı görüşlere kazanma kapısını kapatacaktır.

Açıkça görülmektedir ki başörtüsü yasağı, siyasal ya da moral açı-

lardan anlamlı olduğu için değil, sorgulanamaz bir ilkenin ifadesi olarak görüldüğü için uygulanmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, kamusal alanın demokratik bir şekilde düzenlenmesi açısından dini simgelerin nerede ve nasıl kullanılabileceği tartışması mutlaka yapılmalıdır; ama başörtüsü yasağı bugüne kadar sakin bir şekilde konuşulamamıştır. İslami kesim sözcülerinin bu dayatmaya insan hakları ve sivil haklar adına itiraz etmeleri, karşı tarafın saiklerinin iyi anlaşılmadığını göstermektedir. Laiklik yanlısı olarak ifade edilen güç odaklarının gözünde başörtüsü, sosyal ve siyasal bir tercihi gösteren ve bir kimlik talebinde bulunan bir tür üniformadır ve bu nedenle tahammül edilemez bir şeydir. Kuşkusuz, İslamcı kadınlar şıklaşmak için değil, zorunlu olduğuna inandıkları için başörtüsü takmaktadırlar. Dolayısıyla İslamcılar için de, bu yasağı koyanlar için de aynı şey geçerlidir: Üstün ve kutsal doğruların olduğu yerde insan haklarından sözedilemez. Kıyafet düzenlemesi konusundaki tartışmayı anlamanın tek yolu, tartışmanın karşıklı olarak sorgulanamaz doğrulara olan inançlar çerçevesinde yer aldığını bilmektir. Sorgulanamaz doğrulara dayandıkları için, bu tartışmanın içinde olan her iki tarafın da epistemolojileri dikkat çekici derecede birbirine paraleldir.

Türkiye'de Kemalizm ile İslamcılık arasındaki çekişmenin bir kaynağının İslamiyetin siyasallaştırılması olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat bunun bir diğer kaynağı da Kemalizm'in bir tür din gibi yorumlanmasıdır. Türkiye'de ulus-devletin yaratılması sırasında din kamusal alanın ve siyasetin merkezinde yer alıyordu. Kemalizm kendini din tarafından işgal edilen bu merkezi alana sokmaya ve dini de özel alanla sınırlı tutmaya çalıştı. Kemalizm'in din ile ilgili projesi, inancı kişisel bir konu haline dönüştüren Protestan devrimini Türkiye şartlarında yinelemekti. Kemalizm bunu, dinin siyasi rolünü baskı altına alıp kamusal görünümünü devletin düzenleyici eline bırakarak yapmaya çalıştı (bkz. Keddie, 1997). Dolayısıyla Türkiye'de siyasal sekülerleşme, düşünsel sekülerleşmeyi dışlayan bir biçimde gerçekleşti; çünkü kutsal ve sorgulanamaz olan İslami doğruların yerini yine kutsal ve sorgulanamaz olan Kemalist doğrular almıştı. Bu durum, Türkiye'de demokrasinin kurulması ve sürdürülmesi konusunda sorunlara yol açmıştır.

Sonuç

İslamcı siyasal hareketleri inceleyen akademisyenler, genellikle siyasi sürece katılımın yumuşatıcı, dışlanma ve baskının ise radikalleştirici bir etkiye sahip olduğuna değinirler (Nasr, 1994: 219-23; Kramer, 1994: 222-3; Esposito ve Voll, 1996: 198-201). Oysa Türkiye'de baskı, yumuşamayı getirmiş gibi görünmektedir. Merkezi siyasete alternatif sunduğunu iddia eden bir eğilim, sonuçta diğerleriyle aynı çizgiye çekilmiştir. Fakat siyasal sistemin kendisi demokratik değilse diğerleriyle aynı çizgiye çekilen bir partinin veya siyasal hareketin demokratik olması nasıl beklenebilir? Olaya tersinden de bakılabilir. Gerçekten de Türkiye'nin demokrasi tarihi, seçim yarışına girmenin, siyasal İslam dahil olmak üzere, birçok merkez dışı eğilim ve hareket üzerinde yumuşatıcı bir etki yaptığı söylenebilir. Hem Refah Partisi hem de Fazilet Partisi Türkiye'deki seçim yarışlarına maharetle ayak uydurmuşlardır.

Dolayısıyla bu gözlemler bizi daha kritik bir tespite götürür; söylendiğinde çok barizmiş gibi görünen ama İslamcı siyaseti "nevi şahsına münhasır" bir olgu olarak ele alan birçok yaklaşımda unutulan bir noktayı bize gösterir: Doktriner konular bir yana bırakılırsa, siyasal İslamcı bir parti ancak o toplumdaki egemen siyasal yapı kadar demokratik olabilir. Diğer siyasal partilerle aynı kültürel çevreyi paylaşır, aynı gelenekten gelir ve aynı araçları kullanmaya çalışır; sonuç olarak, diğer partilerle, aynı iktidar koltuğunu kapmak için aynı kulvarda yarışır.

6

Türkiye'de Demokrasi Kıtlığı: Refah Partisi Döneminin Öğrettikleri

İslamcı siyasal hareketlerin serbest seçimlerde kazandıkları başarılar, birçok Ortadoğu ülkesindeki egemen siyasal rejimleri zora soktuğu gibi, İslam ile demokrasinin uyumlu olup olmadığı sorusunun da yeniden düşünülmesine neden olmuştur. Örneğin, İslam dünyasındaki araştırmalarıyla tanınmış olan John Esposito ile John Voll (1996: 193-4), birçok kişi İslamiyet ile demokrasinin birbirlerine tamamen zıt şeyler olduğunu hiç sorgulamadan kabul ettiği halde, "çok sayıda Müslümanın, [siyasal] rejimlerin meşruiyetleri ve güvenilirlikleri konusunda, siyasal partiler ve muhalefet için, demokrasiyi bir turnusol kağıdı olarak gördüklerini" belirtirler.

Refah Partisi'nin seçim başarısı, koalisyon deneyimi, silahlı kuvvetlerden gelen siyasi baskılarla hükümetten ayrılmak zorunda bırakılıp ardından kapatılması, öğretici bir deneyim olmuştur. Türkiye'nin bu dönemi, siyasal İslam ile laikleşme, sivil toplum ve demokrasi arasında uyum olup olmadığı konularında ipuçları verebilir. Bazı yazarlar, İslamcı siyasetin "devlete" karşı "sivil toplumun" yükselişini ifade ettiğini, bu nedenle Türkiye'de demokrasinin gelişmesine katkıda bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Örneğin Nilüfer Göle'ye göre "Türkiye'de genel olarak İslamcılığın özel olarak da Refah Partisi'nin varlığı [İslamcı profesyonel kesimler için] geniş bir fırsatlar yelpazesi sunmaktadır... Eğitimli ve kentli yeni grupların önündeki fırsatlar bütünü ve yukarı doğru toplumsal hareketlilik olanağı, Türkiye'de katılımcı bir süreç olarak demokrasinin derinleşmesine katkıda bulunmaktadır" (Göle, 1996: 41). Aynı şekilde Hakan Yavuz'a göre de "Türkiye, İslami kesimin sesine yer açarak ve katılımın sınırlarını genişleterek, demokrasisini ve sivil toplumunu korumuş ve sağlamlaştırmıştır" (Yavuz, 1997: 63).

Oysa bu iyimser yaklaşımların tersine, kötümser bir yorum daha doğru olacaktır. Türkiye'de laiklik ile demokrasi arasında potansiyel

bir çatışmanın olduğunu bir kez daha teyit eden Refah Partisi dönemi, Türkiye'de demokrasinin gelişmesine bir katkı yapmaktan çok, Türkiye'de demokratik kültürün ne kadar kıt olduğunu göstermiştir.

Bölgedeki diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de siyasal İslamın aktörleri, seçim kampanyaları ve iktidara gelme mücadeleleri sırasında "demokrasi" kelimesini sıkça kullanmışlar, üstelik bu durum Refah'ın iktidarı kaybetmesinin ve kapatılmasının ardından daha da artmıştır. Ancak bu kullanım sorunsuz değildir. Başka gözlemcilerin de belirttiği gibi, İslamcı hareketler çoğu zaman totaliter eğilimler sergilerler (Kramer, 1993). Refah buna bir istisna oluşturmamıştır. Eğer programını rahatlıkla uygulayabileceği bir çoğunlukla iktidara gelmiş olsaydı, Refah Partisi'nin totaliter politikalar izleyebileceğine dair güçlü göstergeler vardı. Ayrıca Türkiye örneği, diğer partilerle aynı kültürel çevrenin ve siyasal geleneğin içinden gelen İslamcı bir siyasal partinin en iyi ihtimalle yine ancak egemen siyasal sistem kadar demokrat olabileceğini de göstermektedir. Bu iddiaları desteklemek üzere aşağıda sunulacak olan kanıtlar, Refah Partisi programından, siyasal İslam'ın hem genel hem de Refah Partisi'ne özgü doktrininden ve son olarak Refah'ın hem iktidarda hem de muhalefetteyken ortaya koyduğu performanstan derlenmiştir.

Türkiye'deki laik kurum ve aktörlerin Refah Partisi ile mücadele yöntemlerinin demokratik olmadığına kuşku yoktur. Zaten bu durum, siyasal İslam'a, Türk siyasal yelpazesinde yeni bir konum kazanma olanağı vermiştir. Bilindiği gibi, Refah'ın kadroları iktidardan uzaklaştırılmalarından hemen sonra Fazilet Partisi şemsiyesi altında, bir "demokrasi" platformu temelinde yeniden biraraya geldiler. Ancak aşağıda gösterileceği gibi, bu yeni keşfedilen demokrasi düşkünlüğü, sağlam bir ilkeden ziyade yaratacağı siyasal avantaj nedeniyle benimsenen bir kılıf görünümündeydi.

İslamcı Açıklamalarda Demokrasi

Başka yerlerdeki İslamcılar gibi Türkiye'deki İslamcı yazarlar da demokrasiyi, "Allah'ın hâkimiyeti" kavramına ters düşen, Batılı bir sistem olduğu gerekçesiyle reddetme eğiliminde olmuşlardır. Örneğin siyasal İslamın tanınmış isimlerinden Abdurrahman Dilipak'a göre, "Demokrasi, batı kültür emperyalizminin adeta bir turuva [Truva] atı

haline getirilmiştir" (Dilipak, 1993: 93; benzer görüşler için bakınız Bulaç, 1993, 1995; Özel, 1991, 1992). Peki, doktriner katılığa bağlı kalmak zorunda olmayan ve/veya seçimlere dayalı bir siyasetin gereklerine kendilerini uyarlamak durumunda olan İslamcı siyasal partinin yöneticilerinin bu konudaki tutumları nedir? Aşağıda örneklendirileceği gibi, hem iktidarda hem de muhalefetteyken, İslamcı parti liderlerinin eylem ve açıklamalarının birçoğunda totaliter bir eğilim göze çarpar.

Demokrasi: Hangi Amaç İçin?

İstanbul büyükşehir belediye başkanlığına adaylığı sürecinde İslamcı hareketin yeni ve genç yıldızı olarak yükselen ve "demokrasi amaç değil araçtır" sözleriyle kamuoyunun dikkatini çeken Tayyip Erdoğan'ın açıklamaları, öğretici bir örnek oluşturur. Erdoğan, İslamcı olmayan çevrelerden gelen tepkiler sonucunda ifadesini düzeltmeye çalışarak sözlerinin yanlış anlaşıldığını ve yanlış aktarıldığını belirtmişti. Ancak açıklaması kendi bağlamı içinde değerlendirildiğinde, iletiği mesajın gerçek anlamı kuşku bırakmayacak kadar açıktır. İstanbul büyükşehir belediye başkanı seçilmeden önce yapılan bu mülakatta, o sırada Refah Partisi'nin İstanbul il başkanı olan Erdoğan şunları söyler:

"Demokrasi bugüne kadar bazen amaç bazen ise araç olarak görülmüştür. Hem amaç hem araç olarak yorumlayanlar da olmuştur. Bize göre ise de demokrasi ancak bir araçtır. Hangi sisteme gitmek istiyorsanız, bu düzenlerin seçiminde bir araçtır. Yani demokrasi ile düzenler gelir, düzenler gider. Tabii bunun demokrasiyle gerçekleşmesi, halkın iradesinin tecelli etmesi güzel bir şey. Ve bu noktada demokrasiyi halkın iradesinin tecellisi şeklinde tanımlayabiliriz. Fakat bugün ülkemizde demokrasi bir amaç olarak yorumlanıyor. Ve bir amaç olarak görülen demokrasi, ne yazık ki bugün Türkiye'de totaliter bir yapıyı gündemde tutuyor. Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasi adına bir dikta rejimi görüyoruz. Ne yazık ki demokrasi kavramı bizde tam olarak yerine oturmamıştır" (Erdoğan, 1993: 419-20).

Buradaki akıl yürütmede semptomatik bir karışıklık vardır. Demokrasinin Türkiye'deki uygulanış biçimi yanlış veya yetersiz olabilir. Fakat bundan demokrasinin düzen değişikliği için kullanılması sonucu nasıl çıkartılabilir? Acaba Erdoğan bu mantıkla, eğer halk is-

terse demokrasi yıkılabilir savını mı ortaya atmaktadır? Nitekim bu ifadeler gerek kendisinin gerekse genel olarak İslamcıların sıklıkla maruz kaldığı bir itirazı, yani demokrasiyi sadece iktidara gelinceye kadar istedikleri düşüncesini akla getirmektedir. Mülakatı yapan kişi bu olasılıktan hareketle, eğer halk, demokrasiyi sadece kendi iktidarını oluşturmak için kullanan totaliter bir rejimi iktidara getirirse ne olacaktır sorusunu yöneltir. Eğer demokrasi sadece iktidara gelmenin bir aracı olarak görülürse o zaman böyle bir rejimi iktidardan uzaklaştırmak imkânsız olmayacak mıdır?

Erdoğan bu soruya doyurucu bir cevap vermekte zorlanır: "Eğer halk totaliter bir rejimi istiyorsa buna saygı duymalıyız. Ama rejim geldi ve halk bundan memnun değil, bunu değiştirecek olan yine halktır" (s. 420). Mülakatı yapan kişi aynı doğrultudaki sorularında ısrar eder ve ona göre böyle bir rejimin hangi yöntemle değiştirilebileceğini sorar. Erdoğan şöyle cevap verir: "Yine halk. Rejimlerin hiçbiri halka rağmen orada duramaz" (s. 420). Oysa bu yanıt, Erdoğan'ın değiştirmek istediği "dikta rejimi"nin nasıl olup da yetmiş seneden beri halkın desteği olmaksızın ayakta kalabildiği sorusunu açıkta bırakmaktadır. Yok eğer söz konusu rejimin iktidarını hâlâ sürdürüyor oluşu halkın onu desteklediği anlamına geliyorsa, o zaman neden bu rejimden yakınmaktadır?

Erdoğan bu düşünceleri dile getiren tek İslamcı siyasetçi değildir. Bu mülakattan en az iki yıl önce yayımlanan ve Refah Partisi'nin siyasal programı olarak tanıtılan kitapçıkta, parti başkanı Necmettin Erbakan'ın demokrasi konusundaki şu yorumu bulunabilir: "Hiç unutmamak lazım gelir ki demokrasi bir vasıtadır. Gaye değildir. Gaye 'Saadet Nizamı'nın kurulmasıdır" (Erbakan, 1991b: 46). Saadet Nizamı kavramı ile kastedilen, İslamiyetin başlangıç dönemindeki altın çağa, yani "Saadet Asrı"na atıf ile, o dönemi yeniden kurma ütopyasıdır.

Demokrasi mi, Hukuki Çoğulculuk mu?

Erbakan'ın kurmayı tasarladığı Saadet Nizamı'nın somut bir tasarımı için Refah'ın önerdiği siyasal modele bakılabilir. Bazı İslamcı yazarlara göre Hz. Peygamber tarafından Medine'de hayata geçirilmiş olan bu model, şimdi Batılı demokrasiye bir alternatif olarak öne sürülmektedir. "Çok-hukukluluk" olarak adlandırılabilecek bu siyasal mo-

delde, insanlar aynı toplum içinde bir arada var olan birden çok hukuk düzeni arasından kendi inançlarına uygun düşenine göre yaşama özgürlüğüne sahip olacaklardır. Bu fikir Refah Partisi tarafından 1993 yılı kongresinde kabul edilmiş, sonra da halen yürürlükte olan anayasanın laiklik ilkesinin yerine geçmek üzere anayasa değişikliği teklifi olarak Meclis'e sunulmuştur (Refah Partisi, 1994).

"Demokrasi"ye alternatif olarak öne sürülen bu model, Türkiye'nin önde gelen İslamcı yazarları tarafından ayrıntılı olarak işlenmiştir. Buna göre söz konusu model, cemaatin devlete üstün olduğunu vaaz eden İslami ilkeye uyarak, demokrasilerde rastlanan çoğunluğun azınlığı yönetmesi ilkesi yerine her topluluğun kendi inanç sistemine göre yönetileceği bir "çoğulculuk" düzeni getirmeyi öngörür. O halde toplumda çok sayıda farklı hukuk sistemi bir arada var olabilir ve bu durumda devletin görevi her bir hukuk topluluğunun özerkliğini güvence altına almaktan ibaret olacaktır. Her topluluğun kanun ve kuralları sadece o topluluğun üyeleri için bağlayıcı olacaktır. İslamcı kuramcılara göre, bu sistemde sivil toplum devlet karşısında, azınlık da çoğunluk karşısında özerk olacaktır (Bulaç, 1993, 1995; Dilipak, 1991; Özel, 1991). Ne var ki, aşağıda, 9. Bölüm'de ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı gibi, toplumu inanç topluluklarına bölüp her biri için farklı bir hukuk düzeni kurmak aslında kişilere istedikleri gibi yaşama özgürlüğü vermeyecek, tam tersine bu hakkı ellerinden alacaktır; çünkü böyle bir yapıda kişiler bağımsız bireyler olarak değil, türdeş toplulukların üyeleri olarak kabul edileceklerdir (ayrıca bkz. Köker, 1996: 51-2).

Her ne kadar önerilen siyasal modelin "baskıcı" modern devlete karşı sivil toplumu öne çıkardığı iddia edilse de, İslamcıların kendi hedefledikleri düzeni totaliter bir şekilde algıladıklarına ilişkin açık belirtiler vardır. Örneğin Ali Bulaç, aynı toplum içinde birden çok hukuk düzenini bir arada barındıran bu modelde İslami kuralların sadece Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu açıklarken, bu durumu net bir şekilde ifade eder: "İslam sadece müslümanlar için ve müslüman blokla sınırlı olarak totaliter özellikler taşır" (Bulaç, 1994: 80). Toplumdaki diğer gruplara gelince, "Dinde zorlama yoktur" (s. 81; Kur'an, II/256'dan). Ancak unutmamak gerekir ki İslamcılar genellikle Türk toplumunu yüzde 99 Müslüman olarak tanımlamaktadırlar.

Bütün bunlar İslamcıların sivil toplum anlayışlarına da ışık tutar. Bazı yazarların, siyasal İslamın katkısıyla gelişeceğine inandıkları si-

vil toplum, çok bir demokratik özellik taşımaz. Örneğin Ali Bulaç, Osmanlı'daki *millet* sistemini savunarak, şunu iddia eder: "Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı pratiğinin çok daha gerçek sivil ve hukuki çoğulculuğa dayandığında kuşku yok" (Bulaç, 1995: 239). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *millet* sisteminin (bütün modernite öncesi toplumların statü düzenine dayalı katmanlaşma sistemlerinde olduğu gibi) *çoğulcu* bir yapıya sahip olduğu gerçekten tartışılmazdır; ama buna hiçbir şekilde demokratik denemez. Bulaç şöyle devam eder: "Muaviye ile başlayan ve II. Mahmut'a kadar süren uzun dönem, iyi kötü sivil toplumun resmi topluma karşı kendini Şeriat sayesinde koruduğu bir dönemdir. ...Tanzimat Fermanı (1839), dengeyi resmi toplum lehine bozan bir girişimdir. Bu girişim, devletin Şeriatı tamamen ilga ederek sivil toplumu zaptetme amacıyla önce Meşrutiyet, ardından Cumhuriyet ile mantıki sonuçlarına ulaşmış ve tamamlanmıştır" (1995: 278-9). Diğer bir deyişle, İslamcılar için sivil toplum ile şeriat yönetimi özdeştir. Buna göre, "sivil toplumu" baskıcı bir devletten kurtarıp özgürleştirmenin yolu, totaliter bir düzenin kurulmasıdır.

Totaliter Eğilimler

Demokrasi konusunda Necmettin Erbakan'ın MSP dönemindeki görüşleri, RP dönemindeki görüşlerinden farklı değildi. MSP döneminde de demokrasi, esas olarak İslamiyete aykırı olduğu ve ilahi emirler yerine sıradan insanların oylarına önem verdiği için eleştiriliyordu (Alkan, 1984: 92-3). Ancak bu alışılmış görüşün yanı sıra, Erbakan için özgürlük de önemliydi. Yalnız burada kastedilen, sadece "'inananlar' için özgürlük"tü (Alkan, 1984: 92). Yine tek taraflı, kendine yarayan bu özgürlük anlayışı, daha yakın zamandaki İslamcı yazılarda da vardır: "Müslümanların özgürlükten anladıkları şey, dinlerini eksiksiz yaşar ve tebliğ ederlerken, önlerindeki farklı mahiyetteki engellerin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir" (Bulaç, 1995: 263). Erbakan'ın dışlayıcı tavrının başka bir çarpıcı örneği 13 Mayıs 1990 tarihinde Refah Partisi yandaşlarına hitaben yaptığı konuşmada bulunabilir. Taraftarlarınca "mücahit" diye tezahürat yapılan ve renkli üslubuyla haklı bir üne sahip olan Erbakan, kalabalık bir kitleye şöyle seslenir: "Sen Refah Partisine hizmet etmezsen hiçbir ibadetin kabul olmaz. ...Bütün ehli sünnet ve cemaat olarak Refah'ın

emrine itaat edeceğiz, bu orduya dahil olacağız. Olmayanlar patates dinindendir. ...Refah, bu ordudur. Bütün gücünle bu ordunun büyümesi için çalışacaksın. Çalışmaz isen patates dinindensin. Cihat emrine uymak farzdır." Bu konuşmadaki metafor ne kadar renkli ise ifade edilen tehdit de o kadar ürkütücüdür. Bu konuşmada çok açık bir otoriter hoşgörüsüzlük sergilenmektedir.

Totaliter eğilim Refah Partisi'nin örgütlenme tarzında da belirgindi. Kapatılmadan önce, Refah en çok sayıda kayıtlı üyeye sahip siyasal parti olmakla övünürdü. 1995 yılı itibariyle Refah'ın altı milyon seçmeninden dört milyonunun kayıtlı üye oluşu gerçekten dikkate değer bir olaydır. Ekim 1996'da, partinin iktidardayken gerçekleştirdiği ilk kurultayında, Erbakan, pek yakında seçim yapılmasını gereksiz kılacak kadar çok sayıda üyelerinin olacağını ve bu durumda yapılacak tek şeyin notere giderek partinin iktidarının tescil edilmesi olacağını ifade etti (*Yeni Şafak*,14 Ekim 1996). Aslında, parti ile toplumun (dolayısıyla da devlet ile toplumun) bütünleşmesi biçimindeki totaliter amaç Erbakan'm gönlünde herhalde o kadar ön plandaydı ki Refah Partisi 1995 seçimlerinden oyların sadece yüzde 21.4'ünü alıp da birinci parti olarak çıkar çıkmaz, partisinin altmış milyon Türk'ün çıkarını temsil ettiğini iddia etmeye başladı. Bununla yetinmeyip, yeryüzünde yaşayan altı milyar insanın sorunlarının çözümünün de Refah Partisi'nden geçtiğini sözlerine ekledi.

Seçim sonuçları Erbakan'ın beklentilerini haklı çıkarmaktan çok uzak olsa da, bu totaliter bakış açısı aslında Türkiye'deki siyasal İslam'ın kendine atfettiği bir güçten, en açık ifadesini Tayyip Erdoğan'ın şu sözlerinde bulan bir varsayımdan kaynaklanıyordu: "Biz inanıyoruz ki Türkiye'de insanların hemen hemen tamamı gerek varlık olarak fıtratları gereği, gerekse üzerinde yaşadıkları coğrafya ve tarihi misyon gereği zaten müslümandırlar. Ancak bu özelliklerini ortaya koymaları engellenmiştir. Cebri yollarla bastırılmıştır. Eğer insanların beyinlerindeki ipotekleri kaldırırsak onlar kendiliğinden İslamı seçecektir. Çünkü özlerinde inanç vardır" (Erdoğan, 1993: 431-2).

Totaliter eğilimler, Refah Partisi'nin "adil düzen" önerisinde de bulunabilir. Adil düzenin serbest piyasa ekonomisini teşvik ettiği öne sürüldüğü halde, önerilen program dikkatle okunursa görülecektir ki güvenilir olmaları için bankaların devlete ait olmaları, malların alış ve satış işlemlerinin bir bilgisayardan fiyatları okuyan hükümet görevlileri aracılığıyla gerçekleştirilmeleri, hangi iş için kaç sayıda ve

hangi ücret düzeyinde işçi gerektiğinin bile korporatist yapılar tarafından belirlenmesi öngörülmektedir. Önerilen bu sosyal ve ekonomik düzende belki de en dikkat çekici nokta, olası girişimcilerin herhangi bir işe başlamadan önce mensup oldukları "ahlak topluluğundan" bir "tezkiye" (ahlaklılık) belgesi almak zorunda olmalarıdır (Erbakan, 1991a: 30-6).

Irkçı Eğilimler

Son olarak, siyasal İslamcıların hoşgörüsüzlüğü ırkçı düşünce ve eğilimlerinde de görülebilir. İslamcı yazı ve beyanlarda Batı medeniyeti genellikle toptan reddedilir, ama özellikle Siyonizm bütün kötülüklerin kaynağı olarak anlatılır. Bu durum hem Milli Selamet Partisi döneminde (bkz. Alkan, 1984: 94-7) hem de Refah döneminde geçerli olmuştur. Sözgelimi, Erbakan 1980'lerin sonlarında Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girme çabalarına karşı yürüttüğü muhalefeti şöyle açıklıyordu: Eğer Türkiye Avrupa'ya katılırsa İsrail'in bir vilayeti konumuna düşecektir, çünkü böyle bir durumda Türkiye egemenliğini yitirip eninde sonunda İsrail'in egemenliği altına girecek olan Avrupa Birliği'nin kurallarına tabi olacaktır (Erbakan, 1991b: 14-5). Erbakan'a göre Birleşmiş Milletler de Siyonist bir örgüttür, çünkü daha ilk kararlarından birisi İsrail devletinin kurulması olmuştur (1991b: 32-3). Erbakan'ın "adil ekonomik düzen" konusundaki kitabı da bu tür örneklerle doludur. Kitabın daha en başında, Siyonizm'in merkezinin New York'taki Wall Street olduğu iddiası yer alır (Erbakan, 1991a: 1). Doksan sekiz sayfalık bu ince kitap, Türkiye'nin ekonomik sorunlarının kaynağı olarak Siyonizm'e sayısız gönderme yapar. Sadece, toplam altı sayfayı aşmayan giriş ve sonuç bölümlerinde bile bu doğrultuda onbir atıf bulunabilir. Böyle Batı karşıtı söyleme sahip bir İslamcı liderin Üçüncü Dünya'da müttefikler arama konusunda ulusal şovenizme pay vermemesi beklenirdi. Oysa Erbakan'ın ulusal sınırları aşma ve İslami *ümmeti* birleştirme gereğine sürekli olarak yaptığı göndermeler, Türkiye açısından milliyetçi, hatta emperyalist bir projenin aracı görünümündedir. Erbakan'ın öngördüğü İslami temelli uluslaraşırı birlik, Türkiye'ye egemen bir konum verir. Örneğin, adil ekonomik düzen önerisinde Erbakan şunları söyler: "En ucuz üretim Türkiye'de olacak, ihracat artacak, Müslüman ülkelerle Ortak Pazar kurularak onların ihtiyaçları Türkiye'den karşılanacak ve böylece

Türkiye, çok kısa bir zamanda dünyanın en güçlü ülkelerinden birisi olacaktır" (Erbakan, 1991a: 13-4). Bu egemenlik projesi Tayyip Erdoğan tarafından daha da açık bir şekilde dile getirilmiştir: "Türkiye'nin emperyal bir vizyon taşıyacak bir gücü vardır. Hatta... emperyal bir vizyon üstlenmeye mahkûmdur" (Erdoğan, 1993: 430).

Erbakan'ın ırkçı ifadeleri Afrika üzerine söylediği bazı sözlerde de bulunabilir. 1994 yılında anayasanın bazı maddeleri üzerine ülkede tartışmanın sürdüğü günlerde yapılan bir parti meclis grubu toplantısında, Erbakan hükümet politikalarına şu sözlerle saldırır: "Bunlar ancak Ruanda'nın Tutu [*sic.*] kabilesinin anayasasını alabilirler. Bunlar gulu-gulucu, tamtamcı, bunlar Afrikalı." Gazete haberine göre bu sözler dinleyiciler tarafından kahkaha ve alkışlarla karşılanır (*Sabah*, 25 Temmuz 1994). O zaman belki çok dikkat çekmeyen bu ifadeyi Erbakan yıllar sonra çok daha ciddi ve tehdit içeren bir bağlamda, yani başbakan olarak demokratik bir halk hareketini eleştirmek amacıyla yeniden kullandığında, artık kimsenin gözünden kaçmayacak, hiç de komik bulunmayacaktı.

İslamcı hoşgörüsüzlük ve aşırılık bazen korkunç sonuçlara da yol açıyordu. 2 Temmuz 1993'te, Pir Sultan Abdal kutlamaları için Sivas'ta bulunanları ağırlayan Madımak Oteli protesto gösterilerinin hedefi haline geldi. İslamcı sloganlar atan birkaç bin kişilik bir güruh otele saldırıp ateşe verdi. Yangın söndürüldüğünde kırka yakın kişi yaşamını yitirmiş, onlarcası da yaralanmıştı. Kurbanlar arasında İslamcılık karşıtı ya da sol eğilimli görüşleriyle tanınan önemli yazarlar ve şairler vardı. Sanık avukatlarından biri ise, daha sonraları, yani 1996-97 döneminde iktidara gelen Erbakan hükümetinin Adalet Bakanı olarak görev yapacak olan Şevket Kazan'dı.

İslamcı Siyasal Pratikler

Değişik dönemlerde değişik parti kalıplarında ortaya çıkan İslamcı siyasal hareket, dikkate değer bir pragmatizm göstererek, genel olarak Türkiye'deki egemen siyaset normlarına uygun bir şekilde yaşamını sürdürebilmiştir (bkz. White, 1997a). Diğer bir deyişle, Türkiye'nin demokratik olmayan siyasal yapısına uyum sağlamak, İslamcı hareket ve partiler için zor olmamıştır. Yukarıda, hem İslamcı yazarların doktriner tespitlerinde hem de İslamcı parti liderlerinin siyasal de-

meçlerinde otoriter eğilimlerin yaygın olduğunu gördük. Aynı eğilimlerin İslamcı partinin siyasal pratiklerine de egemen olduğunu görebiliriz. Refah Partisi'nin gerek iktidarda gerekse muhalefetteki davranışlarından bazı örnekler, partinin kendi iç işleyişinde fırsatçılık ve otoriterliğin egemen olması gibi, kritik siyasal karar anlarında da demokratik ilkelerden ne kadar uzak düştüğünü ortaya koyacaktır.

"Sivil Toplum" Söylemi

Refah'ın demokrasi söylemi ile fiili uygulamaları arasındaki zıtlık, belki de en iyi şekilde "sivil toplum" konusunu algılayış biçiminde görülebilir. İslamcı aydınlar tarafından dile getirilen, İslamiyetin baskıcı devlet karşısında sivil toplumu temsil ettiği iddiası, Refah Partisi yetkilileri tarafından da sık sık yineleniyordu. Refah, Mart 1994 yerel seçimlerinin öncesinde, büyük bir başarıyla kendini "merkeze" karşı "çevreyi", "devlete" karşı "sivil toplumu" koruyan parti olarak sunabilmişti (bkz. Şen, 1995: 63). Üstelik, seçim zaferinin ardından bazı Refah'lı belediye başkanları bu söylemi hayata geçirmeye kalkışıp "doğrudan demokrasi" diye adlandırdıkları bir uygulamayı başlatmak üzere yerel "halk meclisleri" kurdular. Ancak, antropolog Navaro-Yashin'in (1998: 14) tespitlerine göre, bu halk meclisleri "görevlilerin iddia ettiği gibi bir kendi kendini yönetme uygulamasından çok, patronaj ilişkilerinin bir yansıması" biçiminde oluyordu. Yazar, gözlemci olarak katıldığı bir toplantıda resmi görevliler ile halk arasında katı bir hiyerarşinin bulunduğunu aktarır. Ayrıca, toplantıya hiçbir kadının katılmamış olması da ciddi bir cinsiyet ayrımcılığını gösterir. Toplantı, demokratik bir ortamda gerçek bir halk katılımını gerçekleştirmekten çok, büyük ölçüde önceden sahnelenmiş bir propaganda olayı görünümü taşır. Başka bir araştırmacının bu gözlemleri doğrulayan tespitlerine göre de, Refah Partisi açısından "sivil toplum örgütlenmesi" demokratik olmayan ve yukarıdan aşağıya işleyen bir seferberlik anlayışına dayanır (White, 1997b). Refah'ın mahalle örgütlenmelerinde kullandığı yöntem, "sivil kuruluşları" özerk yapılar olmaktan çıkarıp toplumsal kontrolün araçları haline dönüştürmüştür (ayrıca bkz. White, 1996).

İnsan Hakları, Kimin İçin?

Refah Partisi iktidara gelmeden önce Kemalizme karşı açıkça eleştirel bir tavır sergiliyordu. Örneğin Tayyip Erdoğan, yukarıda değinilen mülakatında, "Türkiye'nin yarınında artık 'Kemalizme' veya başkaca herhangi bir resmi ideolojiye yer yoktur. Kemalizmin yeniden kendini üretmesi söz konusu değildir" demişti (Erdoğan, 1993: 425). Ancak iktidara doğru yükselme sürecinde Refah bu konumunu terk ederek, Erbakan'ın, "Atatürk bugün hayatta olsaydı kesinlikle bize katılırdı" gibi iddialarda bulunduğu bir konuma evrildi.

Refah'ın ulusal düzeyde iktidara aday olduğunun ilk kez belirgin bir şekilde ortaya çıktığı 27 Mart 1994 yerel seçimlerinin hemen öncesinde, gazeteler Refah Partisi milletvekillerinden Hasan Mezarcı'nın "uygunsuz davranışlarını" haber yapmaya başladılar. Mezarcı, Atatürk'e suikast girişiminin içinde yer almakla suçlanıp idam edilen, dönemin milletvekillerinden Ziya Hurşit'in onurunun iade edilmesi için bir kanun tasarısı hazırlamıştı. Mezarcı'ya göre söz konusu ölüm cezası haksız yere verilmişti. Mezarcı'nın Ziya Hurşit'in itibarını iade etme çabaları ve bu süreçte verdiği saldırgan beyanlar Atatürk'ün hatırasına hakaret olarak, yani 1951 yılında çıkarılmış olan ve Atatürk'ün hatırasına yönelik saldırı suçlarını düzenleyen kanun kapsamına giren bir davranış olarak değerlendirildi. Bu suçtan dolayı yargılanabilmesi için Mezarcı'nın milletvekili dokunulmazlığının kaldırılması gerekiyordu. 1994 yılı Mart ayının ilk günlerinde, Refah'ın muhalefetine rağmen, Meclis'teki oylama ile Mezarcı'nın dokunulmazlığı kaldırıldı (*Sabah*, 3 Mart 1994).

Aynı gün Meclis'te oylanan bir konu daha vardı. 1991 yılında kurulan Halkın Emek Partisi (HEP) 1993'te Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmış ve kurucuları bölücülük suçlamasıyla Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde yargılanmaya başlamıştı. İşler daha bu noktaya varmadan partiden istifa eden HEP milletvekilleri, Demokrasi Partisi (DEP) adlı yeni bir parti kurmuşlardı. Tansu Çiller, 1993 Temmuz ayında, başbakan olarak yaptığı ilk icraatlarından birinde, orduyla bir anlaşma yaparak Kürt sorununun "çözümünü" onların inisiyatifine terk ettiğini açıkladı. Hükümet, "terörizm" yok edilene kadar hiçbir siyasi çözümün söz konusu bile edilemeyeceğini ilan etti. Ülkede böylece artan gerilim, DEP milletvekillerinin tutuklanmasına kadar

vardı. İşte yine 1994 Mart ayının başlarında, bölücülük propagandası yapmakla suçlanan yedi DEP milletvekilinin dokunulmazlıklarının kaldırılması oylanarak kabul edildi. Bu milletvekilleri devletin aşırı bir güç gösterisiyle TBMM'nin hemen kapısında tutuklandılar. Aynı yılın Haziran ayında Anayasa Mahkemesi DEP'in de kapatılması kararını verince, DEP üyesi olan ve Mart ayındaki tutuklamalardan kurtulan bazı milletvekilleri ülkeyi terk ettiler. Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde görülen dava 1994 Aralık ayında sonra erdi ve tutuklu milletvekillerinden her biri 15 yıla kadar varan hapis cezalarına mahkûm edildiler. Refah Partisi bu olayda Sosyal Demokrat Halkçı Parti dışındaki tüm diğer partilerle birlikte hareket ederek dokunulmazlıkların kaldırılması yönünde oy kullanmıştı.

Siyaset mi, İlkeler mi?

Refah Partisi'nin 24 Aralık 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkması, siyaseti bir süre belirsizlik içine soktu. Hiçbir parti tek başına hükümeti kuracak milletvekili sayısına sahip olmadığı için bir koalisyon kurulması zorunluydu, ama kimse de Refah ile ortaklığa girmeye yanaşmıyordu. Bir yandan olası bir askeri darbe söylentileri yayılırken, bir yandan da siyasi partiler arasında hiç bitmeyecekmiş gibi görünen koalisyon görüşmeleri sürüyordu. Bu arada, Anavatan ile Doğruyol arasında çok kısa ömürlü olan, Refah-karşıtı bir azınlık koalisyonu bile kuruldu. Nihayet, aradan altı ay geçtikten sonra, Refah Partisi ile Doğruyol Partisi anlaşarak Necmettin Erbakan'ın başbakanlığında bir koalisyon hükümeti kurdular.

Refah açısından en büyük öncelik, parlamenter siyasetin merkezinde kendine bir yer edinebilmekti. Bu fırsatı, 1996 yazında Tansu Çiller başkanlığındaki Doğruyol Partisi ile koalisyon kurabildiğinde yakalamış oldu. Doğruyol Partisi o zamana kadar yıllarca seçim kampanyalarını Batıcı, laik ve Refah-karşıtı olmak üzerine kurmuştu; dolayısıyla birçok gözlemciye göre, Çiller'in esas derdi, kendisine yönelik yolsuzluk iddialarının üstünü örtmeye devam edebilmek için iktidarda kalmaktı. Çiller'in bir takım finansal faaliyetleri hakkında meclis soruşturmaları başlatmış olan Erbakan, koalisyon anlaşması karşılığında bu dosyaları rafa kaldırma sözü verdi. Gerçekten de koalisyon hükümeti kurulur kurulmaz Refah tüm iddialarını geri çekti ve meclisteki soruşturmalar bir anda son buldu.

Refah yöneticileri hem bu dönemde hem de hükümeti kurduktan sonra, yerleşik güç odaklarıyla çatışmamak, makul ve güvenilir bir siyasi parti olduklarını göstermek için özel bir çaba sarfediyorlardı. Refah önderliğindeki koalisyonun Temmuz 1996 başlarında ilan edilen programı bir önceki merkez sağ koalisyonun (ANAP-Doğruyol) programından çok farklı değildi. Ne "adil ekonomik düzen"den, ne de "emperyalist-Siyonist sistemi yıkmak"tan söz ediliyordu. İktidarda kaldığı aylar boyunca Refah kendi imajını ciddi bir şekilde zedeleyen çeşitli tavizler vermek durumunda kaldı ve çekirdek seçmenlerinin yoğun tepkilerine maruz kaldı. Bu seçmenler açısından en önemli tavizler, İsrail ile bir askeri anlaşmanın imzalanması ve "laiklik karşıtı" faaliyetlere bulaştıkları gerekçesiyle ordudan çok sayıda subayın atılmasıydı.

Aslında Refah Partisi'nin bu davranış biçimi, 27 Mart 1994 belediye seçimlerinden başarılı bir sonuçla çıktıktan sonra uygulamaya konan bir tarzın devamıydı. Rize belediye başkanlığını kazanan ve sivri dilli bir İslamcı olan Şevki Yılmaz kısa sürede laik çevrelerin hedefi haline gelecek ve Hasan Mezarcı ile aynı akıbeti paylaşacaktı. Şevki Yılmaz başkanlığında toplanan Rize belediye meclisinin, şehrin caddelerinden birine Ziya Hurşit (yani, Hasan Mezarcı'nın itibarını iade etmeye çalıştığı kişinin) adını verme kararı aldığı duyuldu. Haber büyük bir çalkantıya yol açınca, belediye başkanı muhtemelen bir yanlış anlamanın söz konusu olduğunu ve bu durumun hemen düzeltileceğini ilan etti. Yerel savcılık olayla ilgili soruşturma başlattığında, belediye sokağın ismini Ziya Paşa olarak değiştirmişti bile. Ankara'da üst düzey Refah yöneticileri olayın tamamen dedikodulara dayandığını ve bir karalama kampanyasının ürünü olduğunu öne sürdüler. Şevki Yılmaz, savcılığa verdiği ifadede, kendisinin gerçek bir Atatürkçü olduğunu ve Atatürk'ün asıl düşmanlarının, Kuzey Irak'lı Kürtleri Saddam Hüseyin'den korumak üzere gerçekleştirilen Çekiç Güç Operasyonu lehinde oy kullanarak, İngiliz ve Fransız askerlerini Türkiye topraklarına sokanlar olduğunu söyledi (*Hürriyet*, 1-9 Eylül 1994). Ne var ki, daha sonra Refah milletvekili olarak meclise giren Şevki Yılmaz'ın partisi, iktidarda olduğu zaman zarfında düzenli olarak Çekiç Güç'ün süresinin uzatılması yönünde oy kullandı.

Yolsuzluklar ve "Susurluk Olayı"

Refah Partisi'nin gerçek demokrasi sınavı, küçük de olsa yeni bir seçim zaferi kazandığı gün geldi. 3 Kasım 1996 tarihli ara seçimlerden oyların yüzde 30'unu alarak çıkmıştı. Her ne kadar bu sonuç ülke çapında bir genellemeye yol açacak nitelikte olmasa da (çünkü Refah'ın aynı ara seçim bölgelerinden 1995 genel seçimlerinde aldığı oy oranı da yine yüzde 30 dolayındaydı), seçmenlerin en azından mutsuz olmadıklarını gösteriyordu. Fakat Refah daha seçim zaferinin tadını çıkaramadan, Susurluk'taki kaza haberi geldi: Üç kişinin öldüğü, bir kişinin de yaralandığı trafik kazasında aynı arabadan çıkan kişiler arasında İstanbul'un eski emniyet müdür yardımcısı, Doğruyol Partisi'nden bir milletvekili ve İnterpol'ün aranan kişiler listesinde yer alan, cinayetten mahkûm bir sağcı militan vardı. Bu olay devlet ile mafya arasındaki girift ilişkiler konusunda kamuoyuna ilk kez bir ipucu veriyordu. Bunu izleyen dönemde azar azar ortaya çıkan bilgiler, son 20-25 yıl boyunca bazı devlet kurumlarının, akıl almaz bir ilişkiler ağı içerisinde, PKK, ASALA ve diğer iç ve dış hedeflere karşı yürüttükleri yasal olmayan operasyonlarda mahkûmiyet giymiş sağcı militanları kullandıklarını gün ışığına çıkardı. Suçu sabit katillere devlet tarafından maaş bağlanmış, diplomatik pasaport verilmiş ve her türlü koruma sağlanmıştı. Bu kişiler uyuşturucu ticareti ve kumarhane işletmek gibi işlere bulaşmışlardı. Mafyanın devlet içinde ciddi bir uzantısının olduğu anlaşılmaktaydı (Dündar ve Kazdağlı, 1997; Sağlar ve Özgönül, 1998).

Olayın hemen başında kamuoyunun gösterdiği müthiş tepki, hükümete meselenin üzerine kararlı bir şekilde giderek devleti tüm mafya bağlantılarından temizlemek için altın bir fırsat sunmuş olarak değerlendirildi. Ancak kısa bir süre sonra Çiller'in Doğruyol Partisi'nin de bu işlere bulaşmış olduğunu gösterir işaretler belirdi. Biraz önce belirtildiği gibi, kaza esnasında arabada bulunanlardan birisi Doğruyol Partisi'nden bir milletvekiliydi. Ardından, ortaya çıkan bilgiler Doğruyol Parti'li İçişleri Bakanı Mehmet Ağar'ın olaylarda kilit bir rol oynadığına işaret etmeye başlayınca, Ağar istifaya zorlandı. Her gün yeni bilgiler ortaya dökülürken, bütün bunların ortaya çıkmasına neden olan kazanın üzerinden henüz birkaç hafta geçmişti ki Çiller kendi açısından konunun artık kapanmış olduğunu ifade eden bir

açıklama yaptı. Kazada ölen sağcı militanı kastederek "devlet uğruna kurşun sıkan da kurşun yiyen de şereflidir. Her zaman onlar saygıyla anılırlar," dedi (27 Kasım 1996 tarihli gazeteler).

Bu noktada bütün gözler Başbakan Necmettin Erbakan'a çevrildi. Doğruyol, Anavatan ve hatta sosyal demokrat partilerden farklı olarak, 1980'ler ve 1990'lar boyunca iktidarda hiç yer almadığından, Refah Partisi'nin bu olaylara bulaşmamış olduğu varsayılıyor ve bu karmaşık ilişkileri ortaya çıkarmanın kendi yararına olacağı düşünülüyordu. Ne var ki olaylar karşısında Erbakan ilk başta tamamen sessiz kaldı (Dündar ve Kazdağlı, 1997: 47-8; Saybaşıh, 1997: 14). Kısa bir zaman sonra kamuoyunun olaylara tepkisi yakın tarihimizin en geniş tabanlı protesto hareketine dönüşmüştü. Başlangıçta, hükümetin olaylara süratle müdahale edip karanlıkta kalmış konuları ortaya çıkarmasını isteyen yurttaşlar, her akşam saat 9'da birkaç dakikalığına ışıklarını kapatmaya başladılar. Hareket hızla büyüdü ve kendiliğinden gelişen mahalle toplantılarına, toplu halde şarkılar söyleyip tencere-tava çalarak devlet kurumlarının mafyadan arındırılması talebini dile getiren gösterilere dönüştü. Erbakan işte bu durum karşısında sessizliğini bozdu. Artık harekete geçmişti; ama hedefi mafya değildi. Aslında kendi izlediği politikalarla bir ilgisi olmaması gereken bu girift ilişkiler konusunu protesto eden, yani demokratik kaygılarla harekete geçmiş olan toplum kesimlerini kendisine hedef olarak aldı. Erbakan bütün olayın "fasafiso"dan, protestocuların eylemlerinin de "fesatçılık"tan ve "çocukça şeyler"den ibaret olduğunu söyleyip ekledi: "Bunlar gulu-gulu dansı yapıyorlar." Herhalde, demokratik bir protesto hareketine karşı duyulan saygısızlık bundan daha etkili bir şekilde dile getiremezdi. Başbakanın bu demecinden sonra, polis teşkilatı protestoculara karşı rastgele baskılar uygulamaya başladı (*Milliyet*; *Yeni Yüzyıl*, 11-18 Şubat 1997).

Aynı şekilde, Refah Partili Adalet Bakanı Şevket Kazan da protestocuların "mum söndü" oynadıklarını söyleyerek Erbakan'ın başlattığı sözlü saldırı kervanına katıldı. Bu ifade, Alevi yurttaşları hedef alan bir hakaret de içerdiğinden, belki daha da saldırgan bir sataşmaydı (*Milliyet*; *Yeni Yüzyıl*, 11-12 Şubat 1997). Üstelik, Şevket Kazan'ın 1993 yılında Sivas'taki Alevi şenliği sırasında çok sayıda insanın ölümüne neden olan İslamcı güruhun avukatlığını üstlendiği henüz unutulmuş değildi. Kazan bu demecinden kısa bir süre önce de, yine Adalet Bakanı sıfatıyla, Kur'an-ı Kerim'i hatmeden mahkûmlara ceza in-

dirimı yapılması önerisiyle gazete manşetlerine çıkmıştı. Bu düşüncenin totaliter bir nitelik taşıdığı kamuoyunda dillendirilmeye başlayınca, Kazan, bir bakıma özürü kabahatinden büyük bir açıklama ile, bu fikrin esin kaynağının Irak ziyareti sırasında gördüğü ve çok başarılı olduğuna ikna olduğu bir uygulama olduğunu belirtti (*Milliyet*, 20 Ağustos 1996).

Böylece, koalisyon hükümetinin Refah kanadı, mafya işlerine boğazına kadar batmış gözüken küçük ortağı Doğruyol Partisi'ni kurtarabilmek için üzerine düşeni yapmış oldu. Şevket Kazan, olaylara doğrudan karışmış olmakla suçlanan eski İçişleri Bakanı Mehmet Ağar'ın dokunulmazlığının kaldırılmasını savsaklamaya yardımcı oldu (Dündar ve Kazdağlı, 1997: 68; Saybaşılı, 1997: 15). Daha sonra Başbakanlık, olayın üzerine gidiyormuş izlenimini verebilmek için bir rapor hazırlattı; ancak raporda ciddi noktaların üzerine eğilmekten özellikle kaçınıldığı ve işin özüne dair hiçbir şeye değinilmediği görülüyordu (İsmet Berkan, *Radikal*, 16 Mart 1997).

Taviz Politikaları

Erbakan'ın yerleşik iktidar odaklarına verdiği sonsuz tavizler sonuçta boşa gitti. Erbakan'm başbakan olmasından rahatsızlık duyan kurumların en güçlüsü, Refah Partili hükümeti sona erdirmek üzere 1997 başlarında müdahalede bulunan silahlı kuvvetlerdi. Ülkenin değişik yerlerinde gerçekleşen bazı olayları laiklik karşıtı faaliyetlerin kanıtı olarak sunan komutanlar, 28 Şubat 1997 tarihinde, Milli Güvenlik Kurulu'nun aylık olağan toplantısında hükümete sunulan bir dizi tedbir önerisi biçimini taşıyan, bir tür muhtıra yayımladılar. Bu yasal ve idari önlemler, ülke çapındaki İslamcı eylemlerin hızını kesmek üzere hazırlanmış, eğitim reformundan 1934 yılında Cumhuriyet rejiminin kurulma aşamalarında çıkarılmış olan kıyafet kanununun katı bir şekilde uygulanmasına kadar bir dizi konuyu içermekteydi. Üzerindeki baskıları yumuşatma çabası içine giren Refah liderliğindeki koalisyon hükümeti, İstanbul'da İslamcıların ağırlıkta olduğu mahallelere baskınlar düzenleterek kendi yandaşlarını kıyafet kanununa uymadıkları gerekçesiyle tutuklatmaya başladı (*Gazete Pazar*, 18 Mayıs 1997). Çok geçmeden Refah Partisi yetkilileri laik güç odaklarıyla aynı dili konuşmaya başladılar. Artık onlar da "irtica"ya karşı verilen mücadele-

nin ön saflarında yer alıyorlardı. Bütün bunlara rağmen, askeri çevrelerden ve laik medyadan gelen baskılar azalmadan devam etti.

Refah Partisi etrafında oluşan çember daraldıkça, başka bazı kurumlar da harekete geçmeye başladı. Mayıs 1997'de, laiklik karşıtı faaliyetleri nedeniyle anayasayı ve siyasi partiler kanununu çiğnediği iddia edilerek, Refah Partisi'nin kapatılması için dava açıldı.

Bu durum karşısında, Refah yetkilileri hükümetten çekilmeye ve erken seçimlere gitmeye nihayet razı oldular. Bu adımı atarak gerilimi bir ölçüde düşürebileceklerini, demokratik süreci yeniden işletebileceklerini ve belki de seçimleri yeniden kazandıkları takdirde orduyu zor duruma düşürerek daha ileri gitmekten vazgeçirebileceklerini düşünüyorlardı. Daha önceki iki kapatma olayından farklı olarak bu sefer İslamcılar geniş bir halk desteğine sahiptiler. Fakat bu arada sivri çıkışlarıyla tanınmış iki üyelerini, o dönem milletvekili olarak seçilmiş eski Rize belediye başkanı Şevki Yılmaz ile son seçimlerde milletvekili olmadan önce Refah'ın halkla ilişkiler bölümünden sorumlu popüler bir İslamcı olan Hasan Hüseyin Ceylan'ı partiden ihraç ettiler. Bu iki milletvekilinin açıklamaları Refah'ın yasadışı konumuna kanıt oluşturduğundan, onların partiden atılmaları ile Refah'ın suçlamalardan bir ölçüde kurtulabileceği düşünülüyordu; ama sonuç değişmedi.

Çifte Standart Politikası

Erbakan'ın 1997 Haziran'ında başbakanlıktan istifa etmesinin ardından Mesut Yılmaz'ın başbakanlığında, DYP'yi terk edip Refah karşıtı cepheye geçen bazı milletvekillerinin de desteği alınarak, yeni bir hükümet kuruldu. Refah yöneticilerinin buna tepkisi, Türkiye'deki sağ siyaset geleneğinin en kadim içgüdülerinden birine dayanarak, içine düştükleri durumdan Sol'u sorumlu tutmak oldu. Ordunun solcu olduğunu iddia ettiler; çünkü ülkenin İslami bir rejime kayışını durdurmak için orduyu müdahaleye çağıran koronun içinde (bir yandan sosyalist olduğunu öne sürerken bir yandan da anlaşılmaz bir şekilde devletin gizli istihbarat raporlarına ulaşma yeteneğine sahip olduğunu belirten) İşçi Partisi genel başkanı Doğu Perinçek vardı. Aynı şekilde, yeni kurulan hükümetin de solcu olduğunu iddia ettiler; çünkü yeni hükümetin koalisyon ortakları arasında (daha sonraları adına rağmen solculukla pek ilgisi olmadığı açıkça görülecek olan) Demokratik Sol

Parti vardı ve yine bu hükümet sosyal-demokrat kimlik taşıyan Cumhuriyet Halk Partisi tarafından dışarıdan destekleniyordu.

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin sol eğilimli olduğunu iddia etmek normal şartlar altında akla biraz zor gelecek bir fikir olsa da, Refah Partisi yöneticileri ve diğer İslamcılar hemen Sol'u suçlayarak zaten ülkeye her türlü belanın Sol'dan geldiğini öne sürdüler. Ancak bu da çok uzun sürmedi. Birkaç ay içinde, başörtülü öğrencilerin üniversiteye rahatça girebilmeleri gibi konularda Sol'un kendilerine ilkesel destek vermeye hazır olduğunu görünce tam bir U-dönüşü yaptılar (bkz. Recai Kutan ile görüşme, *Radikal*, 7 Mart 1998).

Yeni hükümet komutanların önerdiği yasaları hızla meclisten geçirmeye başladı. Bunların arasında en önemli olanı, zorunlu eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkaran yasaydı. Bu yasayla, devlet denetiminde imam ve hatip yetiştirmek üzere 1940'larda kurulan, ancak daha sonra İslamcı kültür ve ideolojinin yeşertildiği yerler olarak görülmeye başlanan İmam-Hatip okullarının orta kısımları kapatıldı. İslamcı çevreler bu yasanın gerçek amacının çocukların eğitim düzeyini yükseltmek olmayıp onlara küçük yaştan başlayarak resmi ideolojiyi aşılamak olduğundan yakındılar. İslamcıların bu tespitleri belki doğruydu, ama eleştirileri pek tutarlı değildi. Daha MSP döneminde, ilk önce 1974 yılında CHP ile koalisyon ortağı olarak, daha sonra da 1980 darbesine kadar "milliyetçi cephe" içinde yer alarak siyasal iktidarı paylaşan İslamcılar, kendileri de yine aynı aracı kullanmışlardı. Bu yıllar boyunca MSP, Milli Eğitim Bakanlığı'nı tekeline almış ve ülkenin her bir yanında İmam-Hatip okullarının sayısı hızla artmıştı. Bu süreç, 1980'ler boyunca, Özal'ın başbakanlığı sırasında da aynen devam etti (Akşit, 1991: 146-7). İslami düşünce ve İslam tarihi öğretiminin yanı sıra yüksek kalitede bir eğitim sunmakla da tanınan bu okullar, genel olarak İslamcılık ve özel olarak da Refah Partisi için gerçekten büyük önem taşıyordu. 1980'ler ve 1990'lar boyunca yükselen İslamcı hareketin birçok önde gelen ismi İmam-Hatip liselerinde okumuşlardı. Bunların arasında Ali Bulaç gibi önemli İslamcı yazarlar ve Tayyip Erdoğan gibi politikacılar da vardı.

Ocak 1998'de gelen Anayasa Mahkemesi kararı ile Refah Partisi kapatıldı ve Erbakan'ın yanı sıra birkaç başka önde gelen kişinin de siyasi faaliyette bulunmaları yasaklandı. Oysa daha önce aynı Anayasa Mahkemesi Erbakan'ın işine yaramıştı. 1995 seçimleri sonrasında Refah'ın iktidara gelmesini engellemek amacıyla kurulan ANAP-DYP

koalisyonu, 1996 Mayıs'ında, Refah Partisi'nin açtığı bir dava sonucunda bozulmuştu. Refah Partisi bu davada koalisyon hükümetinin meclisten aldığı güvenoyunda teknik bir sorun olduğunu öne sürmüş ve sonuçta güvenoyunun geçersiz sayılmasını sağlamıştı. Erbakan bir yandan da koalisyon ortakları olan Tansu Çiller ve Mesut Yılmaz arasındaki kişisel sürtüşmeleri de kızıştırarak, Refah Partisi'nin iktidarına giden yolu açmıştı. İşte aynı Anayasa Mahkemesi, şimdi Anayasayı ihlal etmek suçuyla Refah'ın kapatılmasına karar vermişti. Bu durum karşısında Refah Partisi yöneticileri, Anayasa Mahkemesi'nin bu kararının hukuki olmaktan çok siyasi olduğunu öne sürdüler.

Kapatma kararının alındığı 1998 Ocak ayı ortalarından RP'nin hukuki varlığına son veren işlemlerin tamamlandığı Şubat sonlarına kadar geçen süre içinde Erbakan kendince bir "demokrasi" kampanyası başlatarak, ülkede siyasi parti kapatılmasını zorlaştıracak ve genel olarak demokrasinin güçlenmesine katkıda bulunacak bir takım yasaların çıkarılması için diğer parti yöneticilerini işbirliğine davet etti (*Yeni Yüzyıl*, 24-25 Ocak 1998). Ancak diğer partilerden hiçbiri Refah'la demokratikleşme platformunda bir araya gelmeye yanaşmadı. Bu durumun ironik bir yanı vardı. RP gerçekten demokrasi yanlısı olsaydı, bu yasaları çoktan geçirmiş olabilirdi. Erbakan daha önce koalisyon ortağı Çiller ile güçlerini birleştirerek, RP'nin ihlal ettiğine hükmedilen yasalar dahil olmak üzere, istediği yasayı değiştirecek kadar sandalyeye sahipti. Aslında aynı sayıya Anayasa Mahkemesi kararı açıklandıktan sonra da bir süre için sahip olmaya devam etti. Ancak mahkeme kararı açıklandıktan sonra Çiller, Erbakan ile yollarını ayırarak, RP'nin seçmen tabanına göz dikmeye başladı. Sonuç olarak, demokrasi Erbakan'ın aklına çok geç gelmişti; diğer partilerden de hiçbiri RP'nin kapatılmasından dolayı gözyaşı dökmüyordu. Erbakan'ın "demokratik" açılım çağrıları yanıtsız kaldı.

Fazilet, Refah'tan Farklı mı?

Refah Partisi daha kapatılmadan önce Fazilet Partisi'nin kurulduğunu ve kapatıldıktan sonra da milletvekillerinin yeni partiye geçtiğini daha önce belirtmiştik. Yeni parti içindeki genç kuşaktan gelen itirazlara rağmen, Türkiye'de siyasal İslamın değişmeyen lideri Erbakan, siyasi yasaklı olduğu halde, kendi yakın çevresini partide kilit konum-

lara yerleştirerek Fazilet'i dışarıdan kontrol etmeye devam ediyordu. Fazilet'in ilk kurucular kongresi 14 Mayıs 1998 tarihinde toplandı ve kamuoyuna bu tarihin demokrasimiz açısından sembolik bir anlamı olduğu açıklandı: Türkiye'de tek parti dönemini sona erdiren ve Demokrat Parti'nin Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı tarihi zaferini sağlayan çok partili seçimler gerçek anlamıyla ilk kez 14 Mayıs 1950 tarihinde yapılmıştı. Yani, artık Türkiye'de siyasal İslam kendini demokrasi zemininde yeniden tanımlıyordu. Ama, gerçekten, demokratik ilkeler ne ölçüde benimsenmişti?

Demokratik Kültürün Süregiden Kıtlığı

14 Mayıs 1998 tarihindeki kongrede parti başkanlığına getirilen Recai Kutan'ın aynı akşam yaptığı bir televizyon söyleşisinde Fazilet Partisi'nin öncelikli hedefleri arasında Türkiye'de demokrasinin, insan haklarının ve siyasal özgürlüklerin geliştirilmesi olduğunu, bunun nedeni olarak da son iki yılda geçirdikleri deneyimlerin onlara demokrasi olmadan hiçbir şeyin gerçekleştirilemeyeceğini gösterdiğini ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Ancak demokrasi kültürünün yeterince içselleştirilmediğinin göstergeleri sürüyordu.

Siyasal İslamın totaliter, hatta nefret dolu yüzünü yeniden açığa vuran bir örnek Ekim 1998'de, Türkiye'nin Suriye ile ilişkilerinin Öcalan olayı yüzünden bozulmaya başladığı bir sırada ortaya çıktı. Meclisteki ana muhalefet partisi lideri olarak üstüne düşen rolü oynamaya çalışan Recai Kutan, ilk olarak mevcut hükümetin olaya yaklaşımını eleştirdi ve komşu bir ülkeyle aramızın açılmasına neden olacak davranışları kınadığını belirtti. Kutan, kızgın bir tonda, Suriye'nin Öcalan'ı koruduğu yıllardan beri bilinmesine rağmen, hükümetin neden şimdi birdenbire bu ülkeyle askeri bir çatışma riskini gündeme getirecek bir tavır sergilemeye başladığını sordu.

Bu soru çok yersiz olmasa da, Kutan böylesine hassas bir konuda eleştirinin dozunu kaçırdığını ve askerlerle yeniden karşı karşıya gelme riskine girdiğini fark edince, daha önceleri birçok örnekte görüldüğü gibi ani bir dönüşle önceki konumunu terk etti. Fakat bu kez ölçüyü başka türlü kaçırarak parti yandaşlarına seslendiği bir mitingde şu kötülük saçan sözleri söyledi: "Her yanımız düşmanlarla çevrili. Batı'da Yunanlılar: Ortodoks! Doğu'da Ermeniler: Ortodoks! Kuzey'de Ruslar: Ortodoks! Güney'de Kıbrıs: Ortodoks! Ayrıca Suriye

de var: halkını temsil etmeyen Baas rejimi" (*Kanal 7*, Akşam Haberleri, 5 Ekim 1998). Hiç kuşkusuz, Suriye'deki rejimin "temsil gücü"nü değerlendirirken, Kutan demokratik normlara değil halkın dinsel tercihlerine gönderme yapıyordu. Nitekim, Suriye ile sürdürülen gerginlik politikası konusunda askeri çevrelerle uyumsuzluğa düşmeme çabasını ilerleterek, ertesi gün partisinin meclis grubu toplantısında bir açıklama daha yaptı. Bu kez görüşlerini daha da açmaya çalışarak, Suriye hükümetini bir grup Nusayri, yani "sapkın bir Alevi mezhebi" mensubu kimselerden oluştuğu için sevmediğini ayrıntılı bir şekilde anlattı. Tam bu noktada kendisine uzatılan bir uyarı notunu okuyup ifadesini tekrar düzeltti: Tabii ki bütün Aleviler sapkın değildi, hele bizim Aleviler için hiç böyle bir şey düşünmüyordu, sözleri sadece Nusayriler hakkındaydı (6 Ekim 1998 akşamı bu konuşmanın değinilen kısımları bütün büyük TV kanallarında gösterilmiştir).

Ortak bir Siyasal Kültür

Öyle gözüküyordu ki Fazilet Partisi ne kadar uğraşırsa uğraşsın gerçekten demokratik bir partiye dönüşemeyecekti. Gerçi kurulu laik düzenin kendilerine yönelik uygulamalarından yakındıkları anlarda, örneğin Kutan kendilerine bu ülkenin "zencileriymiş" gibi muamele edildiğini anlattığında (*Radikal*, 11 Şubat 1999), parti yöneticilerinin kullanmaya çalıştığı demokratik çağrışımlı dil daha bir inandırıcı olabiliyordu. Bu yakınmadaki üslup çok zarif olmasa da, Kutan'm yakındığı çifte standart gerçekten gözlenebilirdi. Örneğin, ANAP'ın 18 Nisan 1999 tarihinde yapılacak erken genel seçimler için tam da Kutan'ın açıklamasının basma yansıdığı gün başlattığı kampanyasında kullandığı ve miting alanlarında asılı pankartlarda hemen göze çarpan bir slogan "Halka Hizmet, Hakka Hizmettir" idi. Oysa seçim kampanyalarında Tanrıya veya dine atıfta bulunmak o anda işbaşında bulunan ANAP destekli DSP azınlık hükümeti tarafından yasaklanmıştı. Belli ki bu yasak sadece Fazilet Partisi için geçerliydi.

Yine de demokrasi söylemi Fazilet Partisi yöneticileri üzerinde tam oturmayan bir elbise gibi duruyordu. Bunun neden böyle olduğu 18 Nisan 1999 tarihli genel seçimlerin hemen öncesinde iyice belli oldu. Ülkemizdeki siyasal kültürün genel olarak paylaşılan oportünist yönü (yani baskı karşısında geri basıp, uygun koşullar olduğunda ilkelere bakmaksızın hamle yapma alışkanlığı) Fazilet Partisi'nin se-

çim öncesinde giriştiği ve sonuçta parti çıkarlarına zarar veren manevralarında bir kez daha kendini gösterdi. Bu manevralar Türk Ceza Kanunu'nun 312. maddesiyle ilgiliydi. Tayyip Erdoğan, 1998 Eylül'ünde sonuçlanan bir davada, daha önceleri halka hitaben yaptığı bir konuşmada okuduğu bir şiir nedeniyle bu maddeden hüküm giymişti. O sıralarda Erbakan'ın da yine daha önce yaptığı bir konuşma nedeniyle aynı maddeden yargılanma olasılığı belirdi. Bu noktada Fazilet Partisi yöneticileri harekete geçerek, düşünce ve ifade özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle 312. maddeyi kaldırma veya değiştirme girişimi başlattılar. Daha önceleri, iktidarda olsun muhalefette olsun bu konuda herhangi bir girişimleri olmamıştı; belli ki ucu kendilerine dokunduğu zamanı beklemişlerdi.

Kuşkusuz, ilkesiz bir şekilde kendi çıkarlarının peşinden koşma, sadece Fazilet Partililere özgü bir tarz değildi. Yine o sırada anlaşıldı ki 312. maddenin gözden geçirilmesi işbaşındaki koaliyon hükümetinin gündemindeydi, hatta değişiklik önergesi meclise inmek üzereydi; fakat Erdoğan'ın bu maddeden hüküm giymesi üzerine, konu gündemden çıkartılmıştı (*Kanal 7*, Akşam Haberleri, 25 Eylül 1998). Bu durum karşısında Fazilet yöneticileri koalisyon ortaklarını ziyaret ederek bu konunun tekrar gündeme getirilmesi için desteklerini sunduklarında aldıkları yanıt, kişiler için yasaların değiştirilemeyeceği oldu (*Yeni Yüzyıl*, 29 Eylül 1998). Bu ilk girişimleri sonuçsuz kalan Fazilet yöneticilerinin kolladıkları fırsat, 18 Nisan 1999 seçimlerinin hemen öncesinde ortaya çıktı.

Bu tarihte yer alacak olan erken seçimin kararı, 1998 yazında, en başta Fazilet olmak üzere, meclisteki partilerin büyük çoğunluğunun desteğiyle alınmıştı. Askeri çevrelerin ise bundan pek hoşlanmadıkları anlaşılıyordu; hatta erken seçim kararının alınması, "28 Şubat süreci" diye adlandırılan dönemin sona erdiğinin bir işareti olarak da yorumlanmaktaydı. Fakat parti başkanları erken seçim aday listelerini açıklayınca, listeye giremediği belli olan milletvekilleri bu kez seçimlerin ertelenmesi için bir çalışma başlattılar. Fazilet Partisi yöneticileri bunu aradıkları fırsat olarak kabul edip, "küskün" milletvekillerine, 312. maddenin kaldırılmasına karşılık seçimleri erteleme girişimini destekleme sözü verdiler. Fazilet Partisi'nin bu bir grup oportünist milletvekili ile işbirliğine girmesi, kendi seçmenleri açısından çok moral bozucu bir durum oldu. Her şeyden önce Fazilet Partisi, tam da olması gerektiği gibi, başlangıçta erken seçim isteyenlerin en

önündeydi. İkincisi, bu sürecin bir noktasında, komutanlar da erken seçimin daha iyi olacağım söylemeye başladılar. Yani, hiç beklenmedik bir şekilde taraflar kendilerini tamamen öncekinin tersi pozisyonlarda, ama yeniden karşı karşıya bulmuşlardı. Seçimleri erteleme girişimi başarısızlıkla sonuçlandı ve erken seçim daha önce belirlenmiş olan tarihte yapıldı (bu dönemin olayları için bkz. 13-26 Mart 1999 tarihli gazeteler).

Hiç kuşkusuz en azından kısmen bu son anda kalkışılıp fiyasko ile sonuçlanan ilkesiz manevranın da etkisiyle, Fazilet Partisi 18 Nisan 1999 seçimlerinde beklenen başarıyı gösteremedi. Refah Partisi 1995'te oyların yüzde 21.4'ünü almıştı; Fazilet ise bu seçimlerde ancak yüzde 15.4 kazanabildi. Yitirilen oyların bir bölümü, o sırada İslami duyarlılıkları temsile yatkın gözüken Milliyetçi Hareket Partisi'ne gitti. Seçmen tercihleri üzerine yapılan ilk araştırmalar, MHP'nin FP'ye alternatif olarak görüldüğünü ve İslamcı tabandan oy kaptığını gösteriyordu (Tosun ve Tosun, 1999; Esmer, 1999).

Sonuç

Türkiye'nin siyasal kültürü, İslamcılar dahil, bütün partilerce paylaşılmaktadır. Esposito ve Voll (1996: 198) daha genel olarak Ortadoğu ülkeleri için şöyle bir gözlemde bulunurlar: "Otoriteryanizm tehlikesi dini öğretiden çok, siyaset ve iktidardan, tarih ve siyasal kültürden kaynaklanır." Refah Partisi kendisini alaşağı eden sistemin bir parçasıydı. DEP Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılırken Refah bu partiye hiçbir ilgi göstermemişti; daha sonra Refah kapatılırken ve yöneticileri "demokratik" yasalar çıkartıp mahkeme kararını geçersiz kılmak için diğer partilerden destek isterken de kendileri hiçbir ilgi görmediler. Refah, kapatıldıktan sonra daha demokratik bir tavır takınmaya çalıştı, ama daha önce devlet içindeki mafyaya karşı çıkan halkın girişimine destek vermeyerek önemli bir demokratik fırsatı kaçırmıştı.

Refah'ın stratejisi siyasal yapıyı değiştirmeye değil, mevcut devlet aygıtını ele geçirmeye yönelikti. Refah da Fazilet de siyasal haklar konusuna oportünist ve ayrımcı bir şekilde yaklaştılar. Haklar, kendi üyeleri ve destekçileri için isteniyordu, ama karşıt ya da farklı görüştekilere çok görülüyordu. Refah da Fazilet de ne daha katılımcı

bir siyaset ne de siyasal özgürlükleri genişletme mücadelesine yarayacak bir dil oluşturabildiler. Bunun yerine siyasi oyunlarla devlet iktidarının kurumlarını ele geçirmeye odaklandılar.

İslamiyet ile demokrasi uyumsuz olmayabilir; ama Türkiye'deki İslamcı siyasal parti demokratik bir kültürün gelişmesine katkıda bulunmamıştır. Refah Partisi'nin ne ölçüde demokratik olup olmadığı konusunu değerlendirmek için bir din olarak İslam'ın özelliklerinden ziyade, Türkiye'nin siyasal kültüründeki demokratik bilinç yetersizliğine bakmak daha doğru olur.

7

Modernizm, Postmodernizm ve İslamcılık

1980'li ve 1990'lı yıllar, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de büyük düşünsel çalkantılara sahne oldu. O zamana kadar doğru bildiklerimizi sorgular hale geldik. Alıştığımız yapılar yıkıldı. Bir yandan dünya hızla küçülürken rekabetçi piyasa sisteminin kolayca değiştirilemeyeceğini kabullenmek zorunda kaldık, diğer yandan da siyasi mücadelelerin sürdüğünü, fakat bunların kültürel kimlikler temelinde yer aldığını gözlemeye başladık. Dünya hem "küreselleşme" kavramının ifade ettiği biçimde birleşiyor gibi gözüküyor ve bu yüzden de bağımsız bir siyasal mücadele için bir çıkış yolu yokmuş izlenimini veriyordu, hem de daha önce olmadığı ölçüde parçalanma eğilimine giriyor ve daha önce görmediğimiz türden siyasal bölünmelere ve kutuplaşmalara gidiyordu. Artık geriye bakıp bu durumu kısaca "postmodern" dönem olarak tanımlama olanağına sahibiz.

Postmodern dönem, modern dönemden farklı bir toplumsal yapı anlamına gelmiyordu. Postmodernite, ekonomik ve toplumsal yapılar temelinde değil, kültür ve siyaset temelinde tanımlanır. Dolayısıyla postmodern dönem, postmodernist kültür temelinde anlaşılmalıdır. Postmodernizm, kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı çıkan bir düşünsel ve kültürel akımdır; bir anlamda, kapitalizme karşı çıkan ama kendisi modernist olan sosyalist akımın tam tersidir. Buradan hareketle, toplumsal yapının değişmediği, değiştirilebileceğinin de pek düşünülmediği, hatta modern toplumun "kapitalist" olarak bile algılanmadığı halde kapitalizmin ilk ve yaygın ideolojisi olan modernizmin sorgulandığı, modernizmin ortaya attığı kimlikler ve kültürler yerine "sahiciliğin" (otantikliğin) savunulduğu ve çeşitlilik adına "geleneksel" diye bilinen kültürel kaynakların yeniden harekete geçirildiği dönem, postmodern dönem olarak adlandırılabilir. O halde kısaca, postmodern çağ, kapitalizmin değil de modernizmin sorgulandığı ve karşı çıkıldığı çağdır, diyebiliriz. Modernizm kısaca Aydınlanma düşüncesi, amansız bir ilerleme çabası ve insanı özgür-

leştirme adına doğayı denetim altına alma projesi ile birlikte anılan bir dizi inançlar ve değerler bütünü olarak özetlenirse, postmodernizm de kapitalizmin toplumsal çerçevesi veri iken Aydınlanma hedeflerinden vazgeçilmesi olarak tanımlanabilir (Harvey, 1989; Lash, 1990; Turner, 1990).

Modernizmden Postmodernizme

Postmodernizmin yükselişi bazılarınca iyimserlikten kötümserliğe doğru düşünsel bir geçiş olarak yorumlanmıştır. Gerçekten, radikal bir söyleme sahip olsa da, nihilistik yönü dikkate alındığında, postmodernizmin aslında bir karamsarlık ifade ettiği söylenebilir. Postmodernizm insanın akıl ve yeteneklerine olan inancın çöküşünü içerir. Siyasal açıdan bu karamsarlık, toplumsal değişimin gerekli ve olanaklı olduğu yönündeki modernist inançtan ilerici toplumsal değişimlerin artık mümkün olmadığı inancına, dolayısıyla bir anlamda bireysel rekabete dayalı piyasa sisteminin kaçınılmaz ve değişmez olduğu inancına kayışta ifade bulmaktadır. Postmodernistler kapitalizmi eleştirmezler; kapitalizm kavramını bile kullanmazlar.

Marshall Berman'a (1982) göre, 19. yüzyıl modernistleri dünyayı diyalektik bir biçimde görebiliyor, modernitenin hem olumlu hem de olumsuz yönlerini kavrayabiliyorlardı. Bize hem modernizmin vaatlerini ve öngördüğü özgürlükleri, ama hem de modern toplumun barındırdığı tuzakları ve baskıcı yönlerini anlatıyorlardı. Örneğin Marx'a göre sorunların kaynağı modernizm değil, kapitalizmdi. Ona göre kapitalizmin yarattığı sorunları çözmek için daha fazla modernizme, yani sosyalizme gerek vardı. 20. yüzyıla gelindiğinde ise, modernizmin ilerici ve dinamik yönleri unutuldu, sadece baskıcı özellikleri dikkate alınmaya başladı. Modernizmin bir başlangıcı olduğu, onun bir değişim sonucu ortaya çıktığı unutulunca, mevcut durumun da sonu gelmezmiş gibi düşünülmeye başlandı. Max Weber'in moderniteyi anlatmak için "demir kafes" benzetmesi yapması, modern dünyanın baskıcı olduğu ve üstelik bunun önünün alınamaz olduğu görüşünün bir ilk anlatımıydı. Weberci temalar daha sonra Herbert Marcuse'un ve Michel Foucault'nun yazılarında iyice geliştirildi. Foucault'nun tezlerinin özünde şu görüş yatar: Güç ve iktidar ilişkileri her yerdedir, baskı ve tahakküm insanlık için değişmez bir durumdur. İşte bu yönüyle, Berman'a (1982: 34-5) göre, "Foucault, 1960'lardan

gelip de 1970'lerde pasifliğe ve çaresizliğe kapılan bir kuşak için tarihsel bir kaçamak olanağı sunuyordu: modern yaşamın baskılarına ve adaletsizliklerine direnmeye çalışmanın bir anlamı yoktur, çünkü özgürlük düşlerimiz bile zincirlerimize yeni halkalar eklemekten başka bir işe yaramaz; oysa bunun hepsinin boşa olduğunu anlayabilirsek, hiç değilse biraz rahata kavuşabiliriz."

Postmodernizm hakkında bu tür tespitler başka yazarlar tarafından da yapılmıştır. Örneğin Alex Callinicos'a (1990: 170-1) göre, "Geçen yirmi yılın siyasal çalkantıları içerisinde Marksizme önce yaklaşan sonra uzaklaşan bir kuşağa, dünyayı değiştirmek için yapabilecekleri hiçbir şey olmadığını söylemek kadar gönül ferahlatıcı ne olabilirdi?... Postmodernizm, büyük ölçüde, 1968-76 yılları arasındaki müthiş iyimserliğin yarattığı devrimci umutların sönmesine karşı verilmiş bir yanıt olarak görülebilir." Aynı şekilde James Petras (1991), kapitalizme eleştirel bir Marksist konumdan başlayıp sonuçta kapitalizm ile uzlaşmaya varan "aydınların geri çekilmeleri"nin kuramsal yolları arasında Antonio Gramsci'nin "sivil toplum" kavramının liberal yorumu ile son zamanlarda parlayıp sönen "analitik Marksist" düşünceyi de sayar. Petras bu gerilemeyi, işçi sınıfı hareketinin zayıflamasıyla devleti artık tamamen kendi çıkarlarına tabi kılan sermayenin kazanımlarının yarattığı sosyo-politik ortam çerçevesinde yorumlar.

O halde postmodernizm, kapitalizme değil ama onun modernizm ideolojisine karşı olan bir düşünsel ve kültürel harekettir. Yüzeysel bazı benzerlikler olsa da, Marksizm gibi daha önceki modern toplum eleştirileriyle postmodernizmin radikal söylemi arasında çok az ortak nokta vardır. Bir bakıma postmodernizm, modernist ama kapitalizm karşıtı olan Marksizm'in tam tersidir. Postmodernizm, modern bir dünyada modernizmin, kapitalist bir bağlamda Aydınlanmanın ve biliminsanları tarafından bilimin reddi olarak tanımlanabilir. Postmodernizm tamamen modern bir ideolojidir, ama kendi modernliklerinin farkında olmayanların ideolojisidir (Berman, 1982: 17).

Bu düşünsel kaymanın temellerini sermaye birikim tarzındaki değişimde arayan David Harvey (1989), postmodernizmin Fordist birikim modelindeki katılıklara yönelik bir tepkiden ileri geldiğini ve post-Fordist modeldeki esnek yapıyla ideolojik olarak buluştuğunu öne sürer. Ancak Harvey'in yaklaşımına genel olarak yakın olmakla birlikte biraz farklı bir yorumla post-Fordizm ile postmodernizm ara-

sındaki ilişki "ideolojik buluşma" kavramından daha dolaylı bir şekilde ele alınabilir. Bu yoruma göre postmodernizm doğrudan doğruya Fordizme olan bir tepkiden değil, Fordizmin olanaklı kıldığı büyüme tarzının sona ermesinden kaynaklanmıştır.

Fordizm ve post-Fordizm kavramları Michel Aglietta'nin (1979) "kapitalist düzenleme" kuramından gelmektedir. Kapitalist gelişmenin aşamalarını birer "birikim rejimi" olarak değerlendiren bu kurama göre her bir birikim rejiminde üretim süreci ile işçi sınıfının tüketim tarzı arasında farklı bir eklemlenme vardır. Fordizmde egemen olan unsur, ücretlerin üretkenliğe başat olarak artmasına olanak veren "toplu pazarlık" rejimidir. Bir kapitalist düzenleme tarzı olarak Fordizm, bir yandan işçi sınıfının tüketim düzeyinin artmasını sağlayarak kapitalizme yönelik sınıf kavgasının önünü almış, bir yandan da üretimin pazarda gerçekleşmesi sorununa ekonomi içi bir çözüm getirmiştir (Aglietta, 1979).

Fordist rejim 1930'lardaki Büyük Kriz döneminde yerleşmiş ve İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde de ekonomik büyümeyi 1970'lerde düştüğü krize kadar başarıyla sürdürmüştür. Bu krizin unsurları Fordist birikim tarzında başından beri mevcuttu. Fordist iş organizasyonu içinde işçinin çalışma hızı teknoloji yoluyla denetlenir ve böylece üretkenlik artışı emek yoğunluğunun artırılması yoluyla sağlanır. Belli aralıklarla üretimin hızlandırılmasının yolunun bulunması, üretkenliğe bağlı olarak ücretlerin de artırılması sayesinde, işçilerin direnmesine konu olmadan emek yoğunluğunun artırılmasına olanak verir. Ne var ki, emek yoğunluğunun artırılmasının doğal sınırları vardır. Bir noktadan sonra, yorgunluk, sağlık sorunları, işten kaçma ya da bilinçli olarak iş yavaşlatma ve benzeri sabotajlar yoluyla direnme gibi sonuçlara yol açmaksızın üretimin hızını artırmaya olanak kalmaz. O noktaya varıldığında, iş organizasyonu tamamen değiştirilmediği takdirde üretkenliği daha fazla artırmanın yolu bulunamaz.

Fordist düzenleme tarzı içinde işçi sınıfının alım gücünün sürekli olarak yükselmesini sağlayan bir takım siyasal kurumlar ve sosyal programlar da vardır. Bunlar, sosyal güvenlik ve işsizlik sigortası gibi refah devletinin çeşitli unsurlarının yanı sıra yine devletin doğrudan maddi katkısı olmasa da siyasal olarak desteklediği kurumları, örneğin sendikal örgütlenmeleri içerir. Ücretlerin sürekli olarak yükselmesini destekleyen bir siyasal ve kurumsal yapı varken üretkenlik artışındaki bir yavaşlama ister istemez krize neden olacaktır. 1980'

lerden başlayarak bu krize verilen yanıt, işçi sınıfına yönelik bir siyasal yıldırma politikası ve sosyal refah kurumlarının birer birer yıkılıp yedek işsizler ordusunun yeniden yaratılması yoluyla ücretlerin aşağıya çekilmesi çabaları olmuştur (Bluestone and Harrison, 1982; Pollert, 1988).

Fordist rejim, işçi sınıfının muhalefetini düzenleyerek, taleplerinin sistem içinde kalmasını sağlıyordu. Ekonomik büyüme sürdüğü ölçüde işçiler sistemin sınırları içerisinde kazanımlarda bulunabiliyorlardı. İşçi sınıfının kazanımlarının kapitalist düzeni tehdit etmediği, tersine, iç pazarın genişlemesine yardım ederek kapitalist çıkarlara da katkıda bulunduğu gözden kaçtı. Bu kazanımların hep süreceği beklendi; ama sonuçta Fordizm'in krizi buna olanak vermedi. Hatta Fordizm'in sınırlarını zorlayan düzeyde ücret ve sosyal harcama beklentileri, dolaylı olarak kapitalist krize katkıda bulundu. Fordizm sınırlarına ulaştığında, işçi sınıfının kazanımları da son bulmaya başladı. Böylece bir yanda her köşede çaresizlik bulan Foucaultcu karamsarlık kuramlarının yaygınlaşması için, diğer yanda da yine sistemin mantığı içinde olup da öyle olduğu belki de tam olarak anlaşılmayan yeni muhalefet türlerinin gelişmesi için uygun bir ortam yaratılmış oldu. "Solcu" siyaset, kapitalizme karşı sınıf temelli bir muhalefet hareketi olmaktan çıkıp, ya piyasanın tüm özgürlüklerin kaynağı olduğu yolunda bir takım görüşlere doğru kaydı, ya da çeşitli "sosyal gruplaşmaların" toplumsal kaynaklar üzerinde hak iddia etme yarışında sözcülük yapar hale geldi (Petras, 1991).

Bu son durumun açıklanmasında Weberci kuramın "toplumsal kapanma" kavramından yararlanılabilir (bkz. Manza, 1992). Kapitalist piyasa sistemi ilk ortaya çıktığından beri, piyasadaki birey aktörler ezici rekabet koşullarından kendilerini korumak için bir takım dayanışma ağları kurarak piyasa içinde tekeller yaratma eğiliminde olmuşlardır. Bu tür oluşumlar, katılımcıların piyasa sistemine kendilerini koruyarak uyum sağlamalarına yaramıştır. İçe kapanık koruma ağlarının oluşturduğu tekeller söz konusu korumaya mazhar olanların piyasadaki pazarlık gücünü artırarak, esasen dışarıda kalanları daha çok ezen piyasa sisteminin faziletlerini de ikiyüzlü bir biçimde savunmalarına olanak tanımıştır.

Geleneksel bir dayanışma ağı örneği, kapitalizm-öncesi ekonomik yapının önemli bir unsuru olan akrabalık bağlarıdır. Kapitalizm bu dayanışma türünü ortadan kaldırmış olmamakla birlikte, kendine

özgü "modern" bir türü de geliştirmiştir. Bunun örnekleri arasında meslek kuruluşları, sendikalar ve korporasyonlar sayılabilir. Kapitalizmin birer ürünü olan bu tür kuruluşlar geleneksel örgütlenmelerden modern özellikleriyle ayrışırlar: bunlar modern devletin koruması ve düzenlemesine tabidirler; bürokratik olarak örgütlenmişlerdir; yasal-rasyonel otorite yapısına sahiptirler; konumuz açısından en önemlisi de, bu kuruluşlara üyeliğin "kalıtımsal" değil "edinilmiş" konum yoluyla olmasıdır. Diğer bir deyişle, bir kişinin sendikaya üye olabilmesi için, her şeyden önce işçi olması gerekir. Bu üyelikler yoluyla ortaya çıkan sendika da kendisine üye olmayan işçilere ya da bir işi olmayan proleterlere hizmet vermekle yükümlü değildir. Aynı şekilde, bir kişinin bir mesleki kuruluşa üye olabilmesi için ilk önce o mesleğin bir ferdi olması gerekir. Modern dernekler (ya da cemiyetler) modern-öncesi akrabalık ağları kadar dışlayıcı ve kendi çıkarlarını ön plana alıcı özelliklere sahiptirler.

Son yıllarda ise "postmodern cemiyetler" diye adlandırabileceğimiz bir tür oluşumların ortaya çıktığım gözlemlemekteyiz. Bunlar, modern bir kapitalist ortam içerisinde işlemekle birlikte, "kalıtımsal" özelliklere dayalı olarak kurulmuş gözükürler. İster (örneğin mesleki kuruluşlar gibi) henüz varlıkları ve işlevsellikleri son bulmamış olan modern cemiyetlerin yanı sıra vücut bulsunlar, ister (örneğin sendikalar gibi) gücü azalmaya yüz tutmuş olanların yerine geçmeye başlamış olsunlar, bürokratik olmayan ve gevşek denebilecek bir örgütlenme yapısına sahip olan bu postmodern cemiyetler, bu özelliklerine rağmen hızla büyüme eğilimine girmişlerdir. Bu cemiyetlere katılma koşulu "edinilmiş" değil "kalıtımsal" konumdan geçer. Son zamanlarda dünya çapında yükselme eğiliminde olan ve ırk, din, kültür ve etnik kimlik temelinde belirmeye başlayan, aynı şekilde ilk olarak modern devletin kurulmasıyla ortaya çıkmış olan ulusal kimliğe bir de etnik kimliği belirleyen bir ek takma yoluyla ya da ulusal kimliği tümüyle yok sayma yoluyla ifade bulan yaygın eğilimler, postmodern cemiyetlerin oluşmasının örnekleri arasında sayılabilir.

Birçok gözlemcinin tespit ettigi gibi, "postmodern" durumda "sahicilik" (otantisite) kavramı gitgide merkezi bir yer almaya başlamış, modern dönemde egemen olan kimlikler yerine onlarla rekabet içinde olan, modernite ortamında bastırılmış ya da ilk kez ortaya atıldığı halde geleneksel olduğu savıyla meşrulaştırılmış kimlik türlerine olan rağbet artmıştır. Bunun kaynak ve nedenlerini incelemek, genel

olarak postmodernitenin sınıfsal analizini yapmaya da olanak verecektir. Bunu görmek için postmodernitenin siyasal plandaki iki ifade biçimi olan "yeni toplumsal hareketler" ile "kimlikler siyaseti"ne ve bu hareketlerin temelinde yatan sınıfsal dinamiklere bakabiliriz. Görüleceği gibi, postmodernitenin sınıfsal temeli, orta sınıf profesyoneller ve entellektüeller arasında bulunabilir.

Postmodern Kimlikler Siyaseti

Modern döneme egemen olan, fakat birbirleriyle rekabet içinde olan iki ana toplumsal kimlik, ulus ve sınıf kimlikleriydi. İşçi sınıflarının modern devlet içindeki yurttaşlık hakları, yani siyasal ve ekonomik katılım hakları için verdikleri mücadeleler, merkez ülkelerde "refah devleti"ne, bazı yarı-periferi ülkelerde planlı "sosyalizme", periferi ülkelerinin çoğunda da "kalkınmacı devlet" modeline yol açtı. Bu yolla sınıfsal kimlikler büyük ölçüde ulusal kimliklerin denetimine sokulmuş oluyordu. Çünkü bütün bu müdahaleci modellerde, devlet halk kitlelerinin fakirlik ve işsizlik gibi ekonomik sorunlarına ulusal birlik ideolojisi çerçevesinde sahip çıkma sözünü veriyordu. Hepsinin ortak hedefi, ulusal kalkınmanın sürdürülmesi ve gelir dağılımının iyileştirilmesiydi. İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinde, sosyalizm adına başlayan işçi sınıfı mücadeleleri refah devletinin kurulmasıyla bir ölçüde başarıya ulaşmış, ama yine bu yolla milliyetçilik içinde eritilmişti (bkz. Carr, 1945). Ulus-devletler geniş kesimlere refah hak ve güvenceleri vererek "ulusal ekonomiler" inşa etmeye, böylece ulusal birliği ekonomik çıkar birliği olarak meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Bu meşrulaştırma tuttuğu ölçüde, sıradan yurttaş, kendisini kolladığını varsaydığı devlete olan sadakatini sürdürecekti.

Birbirlerine rakip ama yine de iç içe geçmiş olan bu iki kimliğin paralel olarak gerilemeleri (hatta kimine göre çöküşleri), modernitеden postmoderniteye geçişin önemli göstergeleri arasında sayılır. Bu durumun küreselleşme ile bağlantılı olduğu açıktır. Örneğin, küreselleşme ortamında, artık bırakınız Üçüncü Dünyacılığın "ilerici" olmasını, Üçüncü Dünya'nın anlamlı bir birim olarak varlığını sürdürdüğünü söylemek bile imkânsızdır (Berger, 1994). Üstelik, küreselleşmenin içerdiği uluslaraşırı işbölümleri ve ekonomik entegrasyon biçimleri dikkate alındığında, eskiden Üçüncü Dünya diye adlandırılan

azgelişmiş ülkelerin temel meselesi olan ekonomik kalkınma ve refaha ulaşmanın yolu, günümüzde dünya ekonomisinden kopuştan ve içe kapanıştan değil, dünya ekonomisi içinde daha iyi bir yer edinmekten geçer (Gereffi, 1996). Bunun bir göstergesi, bir ulusun diğer bir ulusu ezmesi veya sömürmesini ifade eden "emperyalizm" sözcüğünün artık kullanımdan büyük ölçüde kalkmış olmasında bulunabilir (Patnaik, 1990). Olumsuz bir anlam çağrıştıran ve ancak ona karşı koyanlar tarafından suçlama amacıyla kullanılan bu sözcüğün yerini, yaygın olarak, nötr, hatta olumlu içerik taşıyan, "küreselleşme" sözcüğü almıştır. Demek ki uluslararası ekonomik düzene ulusal kaygılarla tepki gösterenlerin sayısı ya da siyasal gücü azalmıştır.

Aslında, küreselleşme ilerleyip ulusal ekonomiler iç bütünlüklerini yitirdikçe, ulusal kalkınmadan söz etmek de güçleşmektedir. "Ulusal kalkınma" kavramı homojen bir oluşumu ima ettiği ölçüde, artık geçersiz sayılabilir. Her bir toplumun kendi içinde gelir ve servet kutuplaşmaları artmakta, uluslar arasında sınıfsal benzerlikler daha yaygın bir tecrübe olmaya başlamaktadır. Nasıl kapitalizm öncesi dönemlerde, diyelim ki, Avrupa çapında bir aristokrasi vardıysa ve onların ortak yönleri kendi toplumlarındaki diğer sınıflarla olan ortak yönlerinden daha fazla idiyse (ki bu durum milliyetçilik döneminde değişmiştir), şimdi yeniden ona benzer bir yapıya geçmek üzereyiz. Artık dünya çapmda burjuvaziler belli bir ortak hayat tecrübesine sahip olmakta ve bu tecrübeleri onları kendi toplumlarındaki diğer sınıflardan çok farklı kılmaktadır. Uluslar, kendi içlerinde ortak birer kaygıları ve projeleri olan birimler olmaktan eskiye oranla daha uzaktırlar.

Modernıteden postmodernıteye geçişin diğer bir göstergesinin de klasik anlamda sınıfların ve sınıf kavgalarının öneminin azalması, hatta sınıf kavramının dolaşımdan bile kalkmaya yüz tutması olduğu kabul edilir. Ama burada çelişkili bir durum göze çarpar. Bir yandan dünya çapında işçileşme ve sınıfsal kutuplaşma ilerlerken, bir yandan da sınıfsal kimliğin toplumsal bir varlık olarak erimeye yüz tuttuğu söylenmektedir. Küreselleşme sürecinde ulus-devletlerin refah ve kalkınmacı politikalarını terk etmeleri sonucunda ulusal kimliklerin zayıflamaya başlaması anlaşılabilir de, sermayenin artık girmedik köşe bırakmadığı ve kapitalist rasyonaliteyi her yerde egemen kılmaya çalıştığı bir durumda sınıfsal kimliklerin zayıflamaya başlaması nasıl açıklanabilir?

Bunun da küreselleşme ile ilgisi vardır ama bu biraz daha dolaylı bir ilişkidir. Refah devletleri sınıfsal çelişkileri ulusal birlik ideolojisi içerisinde eritirken, aslında sınıfların korporatist kimliklerini ortadan kaldırmıyor, onları örgütlü bir şekilde devlete bağlayarak siyasal bir uzlaşma içine sokuyordu. Küreselleşme bağlamında gerileyen şey sınıfsal oluşumlar değil, refah devleti çerçevesinde uzlaşmış olan örgütlü sınıfsal kimliklerdi. Daha doğrusu, bu gerileme, esas olarak işçi sınıfı için geçerli oldu. Sermayenin hızlı akışkanlığı ve küresel çapta yayılması, yerel ve ulusal düzeydeki işçi örgütlenmelerinin zayıflamasına katkıda bulundu (Mittelman, 2000). Bu noktada, üretimin küresel organizasyonunda kullanılan "post-Fordist" (ya da "esnek birikim" diye adlandırılan) yöntemler arasında en yaygın olarak kullanılan, Fordist montaj hattı teknolojisinin parçalara ayrılıp dünya çapında taşeron firmalara aktarılması konusuna kısaca değinebiliriz. Dünya çapında dolaşan sermaye bu yolla sendikaların baskısından, işçi çıkarma ve ücretleri azaltmayı (veya düşük tutmayı) engelleyen düzenlemelerden kurtulma olanakları buldu (Harrison, 1994). Küresel sermaye, taşeron çalıştırmaya dayalı bu birikim tarzı sayesinde, kendi hesabına çalışan ve küçük ölçekli üretim yapan büyük bir kesimi kendisine eklemledi. Dahası, küçülmeye yüz tutmuş bu kesimin dünyanın dört bir yanında yeniden büyümesine fırsat yarattı. Küçük girişimci görünümü taşıyan ama aslında büyük sermayenin hizmetinde çalışan "bağımsız" işçilerin oluşturduğu bu kesim, genellikle emek-yoğun teknolojiler kullanan, ev ve aile içi emeğin, çocuk emeğinin pervasızca sömürülmesine dayanan atölyelerden oluşur. İşte bu küçük atölyelerin küresel çapta yaygınlaşmaları, sendikaların gücünü kırmakta, bir yandan paternalizm, bir yandan da bireysel girişimcilik ideolojilerinin yükselmesine katkıda bulunmaktadır (Harvey, 1989).

Ancak bu, cevabın sadece bir kısmını oluşturur. Çünkü kimliklerin oluşumunun bir de söylemsel (ve kuramsal temsil) boyutu vardır. Örneğin, son zamanlarda yaygın olan kuramsal iddiaların tersine, İngiltere'de yapılan ampirik araştırmalar, kültür ile sınıfsal konum arasındaki ilişkinin her zamanki kadar yakın olduğunu göstermektedir (Milner, 1999). Oysa hem kuramsal sosyologlar arasında hem de kültür araştırmaları alanında, sınıfsal konumun artık önemsiz bir değişken olduğu yaygın bir kabul görmektedir. Acaba, bu yaygın kabulün kendisi bir sınıfsal belirlenmenin sonucu olabilir mi? Sınıf kavramından kuramsal kaçış, bir şekilde, bu kaçışın sözcüleri olan profesyonel

entellektüellerin sınıfsal çıkarlarının ifadesi olabilir mi? Milner'ın bu soruya verdiği yanıt özetle şöyledir: Postmodern durum ile sınıf kavgalarının azalmasının arasındaki ilişki, kültürel kimlik kavgalarının ve "yeni toplumsal hareketler"in ortaya çıkmasında kendini gösterir. Bu ikinci tür kavgaların, entellektüel özelliklere sahip, profesyonel orta sınıftan kişilerin egemenliğinde gerçekleştiği kolaylıkla görülebilir. Bu hareketlerin kaygıları, örneğin cinsiyete, ırka veya cinsel tercihe dayalı ayrımcılık ve yasaklamalar gibi, kapitalist rasyonalite açısından bile zararlı olan eşitsizlik biçimleridir. Eğer postmodernite kapitalizmin vardığı en son noktayı ifade ediyorsa, postmodernite ile orta sınıf entellektüellerin önderliğindeki yeni toplumsal hareketler arasındaki ilişki anlaşılır hale gelir. Bu soruyu Milner'dan daha önce ama hemen hemen aynı şekilde soran James Petras (1991) ise şu yorumu yapar: İşçi sınıfı hareketinin zayıfladığı, sermayenin devleti tamamen ele geçirdiği günümüzün sosyo-politik ortamında entellektüeller, dil ve kültür gibi konularla uğraşarak, ciddi bir sınıf savaşımına hiç bulaşmadan büyük kavgalar veriyormuş görünümünü korumaya çalışmaktadırlar.

Bu her iki yorumda da orta sınıf entellektüellerin sonuç itibariyle sermayenin hizmetine girdikleri ama bunu böyle söylemedikleri ya da belki kendilerinin bile bunun farkında olmadıkları ima edilmektedir. Milner'ın analizinde, biraz mekanik ve işlevselci bir bakış ile "yeni toplumsal hareketler"in ve onun önderi olan entellektüel kesimlerin adeta kapitalizmin biraz daha gelişmesi için kolları sıvadıkları öne sürülmekte; Petras'ın analizinde ise, entellektüellerin işçi sınıfının kavgasına destek verme konusunda çoktan pes ettikleri, ama hâlâ geleneksel "misyon" yüklenme perspektifinden kurtulamadıkları için öyle yapıyormuş gibi görünmeye çalıştıkları belirtilmektedir.

Oysa kültürel kimlik kavgaları maddi çıkar temelli olduğu halde ve bu kavgalar kapitalizmin yaygınlaştırdığı değerler üzerinden yapılıyor olsa bile, bunlar kapitalizmin rasyonelleştirilmesine hizmet olarak anlaşılamaz. Bu kavgalar yoluyla orta sınıf entellektüellerin hangi sınıfa hizmet ettiği sorusu ise yanıltıcıdır, çünkü postmodernite, modernitenin önkoşullarından farklı olarak, entellektüellerin (sermayeye ya da emeğe) sınıfsal hizmet verme konumundan çıkıp bağımsızlıklarını ilan ettikleri durumu ifade eder. Üstelik, moderniteden postmoderniteye geçiş ile, modernitenin temel unsurlarından biri olan "ilerleme" kavramı ve tutkusu da sarsılmış, entellektüeller artık bir ta-

rihsel davanın sözcüsü olma yükümlülüğünden de kurtulmuşlardır. Postmodernite ortamında artık bir başka sınıfın veya "ilerleme" gibi tarihsel bir davanın sözcüsü olmaları gerekmeyen entellektüeller, hem diğer sınıflardan ve onların verili ideolojilerinden bağımsız bir takım "düşünsel" çıkarlarını savunabilirler hem de doğrudan kendi "maddi" çıkarlarına dönük siyasal hareketler oluşturabilirler. "Yeni toplumsal hareketler" deyimi bunlardan birincisini, "kimlik siyasetleri" deyimi ise ikincisini ifade eder. Örneğin, Türkiye'de 1980 sonrası dönemde hem Kemalist milliyetçilikten hem de sosyalist işçi hareketinden bağımsızlığını ilan eden (ve ancak bu bağımsızlık sayesinde varolabilen) iki hareket olarak çevrecilik ve feminizm, söz konusu iki tür orta sınıf hareketinin paradigmatik birer örneğidir. Bir yeni toplumsal hareket olarak çevrecilik, hem sermaye yanlısı hem de işçi sınıfı yanlısı ideolojilerin benimsemekte güçlük çekeceği, fakat entellektüellerin o sınıflara rağmen kendi "düşünsel" tercihleri çerçevesinde takip edebilecekleri bir harekettir. Feminist hareket ise, tıpkı ırk ya da etnisite temelli kimlik hareketleri gibi, salt düşünsel değil, "maddi" çıkar içeren bir "statü" kavgasını öngörür.

Emek ve sermayeden farklı olarak, profesyonel entellektüellerin toplumsal konumları, üretim ilişkilerinin içinde aldıkları yere göre belirlenmez. Dolayısıyla onların maddi çıkarları statü hiyerarşisindeki konumlarıyla ilgilidir. Ana toplumsal sınıflar arasındaki ayrım üretim araçları üzerindeki mülkiyet anlamında parasal sermaye tarafından belirlenirken, profesyonel ara kesimin katmanlaşmasını belirleyen şey "kültürel" sermayedir. Kültürel sermayeye dayanan statü katmanlaşması, genelde toplumsal olarak içine kapanma yoluyla gerçekleşir. Yani, "sizden olmayanı" aranıza almayarak, sahip olduğunuz kültürel sermayeye dayalı statünüzü korumaya çalışırsınız. Kimlik hareketlerinin oluşumundaki temel ivme, buna meydan okuyabilecek bir karşı-kültürel dayanışma ağının örülmesi çabasıdır. Postmodern durumun bir göstergesi olarak kabul edilen kültür savaşları, en azından kısmen bu statü mücadelesinden kaynaklanır.

Statü mücadeleleri sınıf mücadelelerinden farklıdır. Bireylerin statü temelinde dışlanması, üretim ilişkilerinin niteliğinden kaynaklanmaz. Dolayısıyla, kavga o konuda verilmez. Kimlik siyasetlerinin kapitalizmin temel ilkelerini genellikle sorgulamamasının bir nedeni budur. Yine aynı nedenle, kimi postmodernist kuramcı, toplumun "söylem"den oluştuğunu öne sürer (örneğin, bkz. Laclau, 1988). Bu, toplu-

mun geneli için akıl almaz bir sav olduğu halde, genel olarak entellektüeller, ama özellikle de kuramcılar için herhalde kendi yaşam tecrübelerini doğrudan yansıtan bir tespittir. Burada, entellektüellerin geçimlerini söylem yoluyla kazanmalarının ötesine geçen bir durum söz konusudur. Örneğin, ırkçılık ya da cinsiyetçilik, öncelikle söylem düzeyinde yaşanan bir dışlanma biçimidir. Bu gibi söyleme dayalı dışlamalar, kişilerin yaşam koşullarını belirleme sonucuna yol açan ciddi bir toplumsal güçtür. Oysa sınıf ilişkileri bundan çok farklıdır. Bir toprak ağası topraksız köylülere ne kadar iyi davranırsa davransın ya da bir sermayedar işçilerini ne kadar severse sevsin, onlara sözleriyle ne kadar iltifat ederse etsin, aralarındaki işlevsel ilişki ve göreli konumlar değişmediği sürece, eşitsizlik ve sömürü sürecektir. Belki de bu ilişki sürerken kullanılan tatlı dil, sömürüyü daha da insafsız kılan bir araç olarak görülecektir.

Kimlik hareketlerine katılım ve destek tabii ki sadece profesyonel orta sınıflarla sınırlı değildir. Kimlik siyasetleri tanım gereği sınıfları aşan, sınıflar arasında dayanışma ağı içeren (ya da onu vaat eden) toplumsal hareketlerdir. Ama profesyonel kesimlerin bu hareketler içinde özel bir konumları vardır. Birincisi, genellikle bu hareketlerin öncülüğünü onlar yaparlar. İkincisi, diğer sınıflardan insanlar kendi sınıfları içinde de yer alan statü katmanlaşmasından mağdur oldukları içindir ki profesyonel orta sınıflarla bu konuda dayanışma içine girdiklerinde bile, yine de kendilerine özgü sınıfsal kaygılar taşırlar. Oysa profesyonel entellektüel kesim için temel (maddi) kaygı, statüden ibarettir. Diğer sınıfların neoliberal küreselleşme ortamında kimlik siyasetlerine neden destek verdiklerini anlamak zor değildir. Modern dönemin egemen iki kimlik biçimi olan ulus ve sınıf için olduğu gibi, ortak toplumsal konuma dayalı siyasal gruplaşmalarının yapısal temelleri küreselleşme nedeniyle sarsılmış veya bunların ifade yolları kapatılmış ise, bireyler ya hiçbir gruba ait olmadan kendi başlarına kalacaklardır ya da hem en belirgin hem de değişmez olan kimlik türlerine ve gruplaşmalarına, yani doğuştan belirlenen ırk, cinsiyet ve etnisiteye doğru kayacaklardır. Bu anlamda, Türkiye'de İslamcılık tipik bir kimlik siyasetidir.

Avrupa-Merkezcilik ve "Gelişme" Kavramı

Yukarıda anlatılanların Üçüncü Dünya bağlamındaki izdüşümünde, "sahicilik" kavramı daha merkezi bir konuma sahiptir. Sahicilik isteme ve o temelde kimlik siyaseti yapma eğilimi, Avrupa-merkezciliğe karşıt bir eğilim olarak kendini tanımladığı için, genel olarak Üçüncü Dünya kökenli akımlarda, özel olarak da (oryantalizmin kendine "öteki" olarak aldığı) Müslüman dünyada, Batı medeniyetinin eleştirisi olarak ifade bulmaktadır. Sömürgeciliğin ilk sona erdiği dönemlerde, yani 20. yüzyılın başlarında ve ortalarında, Batı'ya başkaldırmanın en yaygın yolu, modernitenin varsayımlarını benimseyip ulusçu bir ideoloji temelinde modernliğin Üçüncü Dünya'da da mümkün olduğunu göstermeye çalışmakken, aynı yüzyılın sonlarına gelindiğinde modernleşme hedefi, hatta o zamana kadar sorgulanamaz kabul edilen "gelişme" kavramı eleştirilmeye başlamıştır. Genel olarak Üçüncü Dünya'da olduğu gibi, ülkemizde de Batı'nın eleştirisi, onun gücüne karşı koyma çabası, "ekonomik bağımsızlık" aramaktan "sahicilik" aramaya doğru evrilmiştir.

Yukarıda modernizmin bir iyimserlik, postmodernizmin ise belli bir karamsarlık içerdiğinden söz etmiştik. Benzer bir geçişin Üçüncü Dünya'da da yer aldığını ve bunun azgelişmişliğin algılanma ve açıklanma biçiminde görülebileceğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, azgelişmişlik literatürünün özellikle Üçüncü Dünya perspektifinden yazılan kesiminde modernizmden postmodernizme geçişin işaretleri bulunabilir. Azgelişmişlik literatürü reformcu bir iyimserlikle başlamış, zaman içerisinde sabırsız bir devrimciliğe kaymış, devrim hayalleri suya düştüğünde ise karamsar ve teslimiyetçi bir havaya girmiştir. Azgelişmişlik kuramındaki bu değişimler, Üçüncü Dünya'mn gerçek deneyiminde geçirdiği değişimler çerçevesinde açıklanabilir.

Azgelişmişlik kuramı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında iyimser bir vaatle yola çıktı. Buna göre, devletin ekonomiye bilinçli ve planlı bir şekilde müdahale ederek örneğin dış ticareti ve içteki yatırımları düzenlemesi, ekonomik kalkınmayı sağlayacaktı. Bu varsayım en iyi tanınan biçimini 1950'li yıllarda Raul Prebisch'in (1950, 1959) Latin Amerika bağlamındaki yazılarında buldu ve "yapısalcı" diye bilinen gelişme kuramına aktarıldı. Daha sonraki dönemde ortaya çıkan "ba-

ğımlılık" tezlerinin bir tür öncülüğünü yapan bu kuram, ithal-ikameci sanayileşmenin başlangıçtaki başarılarının yarattığı iyimser havayı yansıtmaktaydı.

İthal-ikameci sanayileşme, ekonomik büyümeyi başarıyla gerçekleştirebildiği ilk dönemlerinde, toplumdaki çeşitli sınıfların çıkarlarını içe-dönük ulusal kalkınma etrafında buluşturabilmişti. Fakat daha ileri dönemlerinde bir takım darboğazlara takılarak, hem ekonomik krize hem de sınıf ittifaklarının çözülmesine neden oldu (Roxborough, 1979). İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki uluslararası işbölümünde azgelişmiş ülkeler kendi iç pazarlarına yönelik olarak sanayi üretiminde bulunabilmekte, ama makina-teçhizat ile teknoloji konularında ithalata olan bağımlılıklarını ve bu ithalatı finanse etmek için ihraç ettikleri geleneksel ürünlerde de durağan (ve istikrarsız) bir dış talebe bağımlılıklarını sürdürmekteydiler. Sanayileşmenin sürmesi ithalatın sürekli olarak artmasını gerektirdiği ama buna karşılık ihracat gelirleri aynı hızla artmadığı için, sürekli olarak artan bir dış borçlanmaya girilmesi de kaçınılmaz olmaktaydı. 1950'li ve 1960'lı yılların hızlı büyüme döneminin ardından, ithal-ikameciliğin çelişkileri belirginleşti: Dışa bağımlılık ortadan kaldırılamamıştı.

Azgelişmişlik kuramının bir sonraki aşaması ithal-ikameciliğin başarısızlığı üzerine ortaya çıktı. Bu durum özellikle Andre Gunder Frank'ın (1969) yaygınlaştırdığı "bağımlılık" tezinde ifade buldu. Colin Leys (1977) tarafından "yapısalcılığın Marksistleştirilmesi" diye de adlandırılan bu teze göre kalkınmanın tek yolu, sosyalist bir devrim aracılığıyla dünya ekonomisinden kopmaktı. Bağımlılık tezi, yapısalcı kuramın varsayımlarından hareket eden, onun çözümlerini paylaşan, ama 1960'lardan sonraki dönemde basarısızlığa uğrayan ulusal kalkınmacı modele karşı onun aşırı refomcu olduğu ve yeteri kadar devrimci olmadığı gerekçesiyle gösterilen radikal tepkiyi ifade ediyordu (Dos Santos, 1973; Halperin-Donghi, 1982). Bağımlılık kuramı, reform yanlısı iyimserliğin çökmesinin bir ürünü olsa da, aslında daha önceki modelin çerçevesinin dışına çıkabilmiş değildi. Devrimci bir alternatif olarak öne sürülen kuram, hâlâ daha önceki büyüme deneyiminin ve özellikle 1930'lar döneminin idealleştirilmesine dayanıyordu (Bernstein, 1979). Bu durum, kuramın ısrarla Büyük Kriz dönemini dünya kapitalizminden bir kopuş olarak örnek göstermesinde ve aynı deneyimin bu kez bir "sosyalist devrim" yoluyla gerçekleştirilmesini istemesinde görülebiliyordu. Böylece Raul Prebisch

ve arkadaşlarının reformcu gelişme kuramı, ulusçu varsayımlarından arınmaksızın devrimci-sosyalist bir kuram haline gelmişti. Dünya sisteminden kopma kavramı, toplumun içteki yapılarını pek dikkate almıyordu; dolayısıyla kopmanın kendi başına nasıl olup da sosyalizm yaratacağını bu kuram pek iyi anlatamıyordu (Gülalp, 1986). Kopma denen şey aslında "ulusal bağımsızlık" anlamına geliyordu.

Azgelişmişlik ve bağımlılık kuramının nihai çöküşü, "dünya sistemi" kuramının öncülük ettiği temel bir paradigmatik kayma ile gerçekleşti. 1970'lerin sonlarına ve 1980'lerin başlarına gelindiğinde, artık iyice karamsarlık çökmüştü. Gunder Frank'ın son dönem çalışmaları ve Immanuel Wallerstein'in yazıları, söz konusu kaymayı kesinleştirdi: artık devrimler yoluyla bile bir kopmanın sağlanamayacağı belirtiliyordu (Wallerstein, 1982). Eskilerin devrimci yazarı Gunder Frank'ın son dönem çalışmaları bazı eleştirmenlerce tam bir karamsarlık belirtisi olarak görülüyordu (Bernstein and Nicholas, 1983). Görünüşe göre Frank artık kapitalizmin sona erdirilebileceğinden o kadar umudu kesmişti ki, kapitalizmin bir başlangıç noktası olduğunu da unutur hale gelmişti: Daha yakın tarihli bir yazısında, dünya sisteminin beşbin yıllık tarihinden söz ediyordu (Frank, 1990). Doğru analiz biriminin ulusal birimler olmayıp tek ve bölünmez bir dünya sistemi olduğu üzerinde ısrar eden ve siyasal planda da ulusal çözümler yerine uluslararasıcılığı savunan Immanuel Wallerstein'in dünya sistemi kuramı başlangıçta (yanlış bir tespitle) devrimci bağımlılık kuramına bir katkı olarak yorumlandı (bkz. örneğin Brenner, 1977; Laclau, 1977). Oysa sıkı ağlarla örülü bir dünya sisteminin varlığından söz etmek, bağımlılık kuramının özlemini ifade ettiği devrimci kopuşların olanaksız olduğunu ya da başarısızlığa mahkûm olduğunu söylemek anlamına geliyordu. Dünya sistemi kuramı, ulusal birimlerin kendi başlarına kapitalizmden kaçamayacaklarını, bu nedenle de bağımsızlık ve sosyalizm çabalarının sonuçsuz kalacağını söylüyordu (Petras & Brill, 1985; Gülalp, 1987).

Geriye dönüp bakıldığında şu açıkça görülmektedir ki bağımlılık kuramının devrimciliği bir ilerleme hareketinin ivmesinden çok, bir düşkırıklığının ve çaresizlik hissinin yarattığı acelecilikten kaynaklanmıştı. Artık günümüzün küreselleşme ortamında ulusal devletler için bağımsız gelişme politikaları izlemek söz konusu değildir. Ulusal kalkınmacılık modeli artık güncelliğini yitirmiştir. Gelişme kuramının bir çıkmaza girdiğinin yaygın olarak konuşulduğu 1980'li yıl-

lardan (bkz. Booth, 1985; Sklair, 1988) günümüze gelindiğinde, artık "gelişme" kavramından bile tamamen vazgeçmek gerektiği söylenmektedir. Üstelik, günümüzde yaygınlaşan bu eğilime göre, "gelişme" kavramı Batı kaynaklı ideolojik bir kavramdır; artık bu kavramı aşıp, onun ötesine geçerek bir "gelişme-sonrası" (*post-development*) çağı yakalamamız gerekir (örneğin, bkz. Escobar, 1992). Azgelişmişlik literatüründeki bu temalar, postmodernist karamsarlık ile çarpıcı bir benzerlik taşırlar. Aslında daha Wallerstein'in yazılarından başlayarak postmodernist temalara rastlamak olanaklıdır. Eleştirmenler onun kuramında katı ve deterministik bir aşamalar kavramı bulsalar da, Wallerstein, 19. yüzyıldan kalma toplumsal bilimler geleneğinin doğrusal "ilerleme" varsayımına ve ilerlemenin mutlaka iyi bir şey olduğu inancına karşı olduğunu söylemektedir (Wallerstein, 1991). Foucault ile Wallerstein'in kuramlarındaki ortak tema, mevcut güç ve iktidar ilişkilerinden kolay kolay kaçılamayacağı görüşüdür.

Yine geriye dönüp bakıldığında görülebilir ki Üçüncü Dünya'nın gelişmesi konusunda yapılan tartışmaların hepsi Avrupa-merkezciydi. Klasik Marksizm, modernleşme kuramı ve bağımlılık kuramı aynı gelişmeci varsayımları paylaşıyorlar ve "bu nedenle de de aynı temanın farklı varyasyonlarını oluşturuyorlardı" (Pieterse, 1991: 15). Azgelişmişlik çalışmalarının başından beri ana ilgi odağında Batı Avrupa'da yaşanan moderniteye geçiş deneyiminin niteliği ve bu deneyimin başka yerlerde de tekrarlanmasının mümkün olup olmadığı konusu vardı (Roxborough, 1979). Klasik modernleşme kuramına göre bu deneyimin tekrarlanması sadece mümkün değil, aynı zamanda kaçınılmazdı. Bağımlılık kuramı ise bu iddiaya karşı çıkıyor ve söz konusu deneyimin, daha önce gelişmiş ülkelerin emperyalizmi yüzünden engellendiğini söylüyordu. Ama sonuç itibariyle bu kuram da Batı'nın deneyimlerinden türetilerek idealize edilmiş bir gelişme kavramını ve bu gelişmenin başka yerlerde gönüllü olarak tekrarlanması arzusunu paylaşmaktaydı (Bernstein, 1979). Ancak bağımlılık kuramına göre Batı'nın deneyimini yinelemenin tek yolu bağımsızlıktı. Dolayısıyla, modernleşme kuramıyla bağımlılık kuramı arasında var olan görünüşteki karşıtlığa rağmen, aslında ikisinin de ortak kaygısı ekonomik ve teknolojik gelişmenin yollarının bulunmasıydı. Oysa bu her ikisinin tam tersi bir yönde, gelişme kaygısını eleştirip "gelişme-sonrası" kaygılara öncelik verenler, bu soruyu toptan reddetmektedirler. Üçüncü Dünya'nın bazı yerlerinde ve bu arada, aşağıda göreceği-

miz gibi, ülkemizde de bu eğilimler kendini siyasal ve kültürel İslamcılık biçiminde göstermiştir.

Modernizmin Sorunları ve İslamcılık

Türkiye'deki gelişme sorunlarına ilişkin düşünce akımlarını yukarıda anlatılan çerçeve içerisinde değerlendirmenin getireceği en çarpıcı gözlem, 1930'larda resmi yönetime yakın olmakla birlikte onun tam da içinde olmayan ama düzenin ideolojisini yazmaya çalışan Kadrocu ekol ile 1980'ler ve 1990'larda gelişen İslamcı literatürde rastlanan görüşler arasında yukarıda anlatılanlara tam anlamıyla uyan zıtlıktır. Kadroculaın 1930'larda ortaya attığı azgelişmişlik kuramı, 1970'lerin bağımlılık tezlerini çok andırmakla birlikte bir yandan 1950'lerin yapısalcı tezlerinin iyimserliğini de taşıyordu. Bu herhalde şaşırtıcı değildi; çünkü devrim arayan bağımlılık yazarlarından farklı olarak Kadrocular, özledikleri rejime zaten kavuşmuş olduklarını düşünüyorlardı. Dolayısıyla, Üçüncü Dünya'nın kalkınması için bir model oluşturabileceğini düşündükleri bir tarihsel bağlamda yazan Kadrocular, çözüm olarak bağımlılık kuramının "sosyalizm"ini değil, ulusçu bir "devletçiliği" savundular. *Kadro* yazarlarının ulusçuluk ve devletçilik temeline oturttukları kuramları, daha sonra tüm Üçüncü Dünyacı ideolojilerin ortak bir özelliği olarak ortaya çıktı. Bu kurama göre kalkınmanın iki koşulu vardı: kapitalist dünya sisteminden ulusal bağımsızlık kazanmak; azgelişmiş bir ülkede bunu yürütebilecek bir toplumsal sınıf olmadığı için, ülkeyi kalkındırma görevini devletin üstlenmesi. Kadrocular o dönemdeki Kemalist uygulamaları kendilerine özgü yorumlarıyla dünya tarihinde yeni bir sayfanın açılışının, yani sosyalizm için sınıf savaşımları döneminden bağımsızlık için ulusal kurtuluş savaşları dönemine geçişin simgesi olarak gördüler (Aydemir, 1932). Bağımlılık kuramı için geçerli olduğunu gördüğümüz gibi, Kadroculaın kuramı da Türkiye'nin 1930'larda geçirdiği deneyimin idealleştirilmesine dayanıyordu.

1980'ler ve 1990'ların İslamcı literatüründe ise, Kadroculaın gelişme konusuna yaptıkları vurgunun tam tersi görülmektedir. İslamcı yazarlar, Batı medeniyetini iflah olmaz bir ekonomik büyüme tutkusuna sahip olduğu gerekçesiyle kınarlar. Bu tutkunun doğal çevreyi ve insani değerleri yıkıma uğrattığını öne sürmekte, üretime tutsak olmaktan kurtulmak için para ve servete değil, fazilete önem vermek

gerektiğini belirtirler. İslamcı tavır, Batı'ya karşı savaşımdaki başarıyı sanayileşme düzeyi ile ölçen ulusal kalkınmacılığın varsayımlarını tersyüz ederek Batı'ya karşı koymayı kültürel çerçevede ele alır. Ulusal kalkınmacılık ideolojisinde Batı'nın tahakkümünden kurtuluşun ve ulusal kimliğin ortaya konmasının yolu ekonomik büyümenin ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesiydi. Sadece Kadrocu kuramın geliştirildiği 1930'lu yıllarda değil, çok yakın zamanlara kadarki dönemde de sanayileşme tezlerinin reddedilmesi adeta ulusa ihanetle bir tutulurdu. 1990'lara geldiğimizde yaygınlaşan İslamcı görüşe göre ise sanayileşme tezinin hiç sorgulanmadan kabullenilmesi Batı'nın tahakkümcü kültürüne teslim olmanın bir göstergesidir.

Özetle, İslamcı literatürün "ilerleme" ve "gelişme" kavramlarını eleştirme ve modernizm ile maddeciliğin çıkmazlarını anlatma tarzı postmodernist literatürle çarpıcı benzerlikler göstermektedir. Öyle ki İslamcılar kendilerini postmodernist olarak nitelememelerine rağmen, eleştirilerin paralelliği bu akımların benzer kaynaklara sahip olduklarını akla getirmektedir. Kuşkusuz, İslamcılar modernizmin değerlerini "maddeci putperestlik" ve "ahlaki yozlaşma" gibi nitelendirmelerle her zaman eleştirmişlerdir; ama asıl dikkate değer nokta bu tür eleştirilerin son dönemlerde artan popülerliğidir. O halde, bu durumu en iyi açıklayan şey, modernizmin içine düştüğü krizin İslamcı eleştiri için elverişli koşullar yaratmış olmasıdır. İslamcılık ile postmodernizm arasındaki benzerlikleri ortaya koymak, ikisinin aynı şey olduğunu söylemek ya da İslamcılığın siyasi açıdan hoş ve zamanımıza uygun bir hareket olduğunu ima etmek anlamına gelmez. Postmodernizm gibi İslamcılık da modernizme anlamlı eleştiriler yöneltmiş ve modernist kabullerin içine düştüğü gözle görülür kriz ortamında önemli ölçüde geniş kabul görmüştür. İslamcı yazıların okumaya değer olmadığı yönünde yaygın ve İslamcılar tarafından haklı olarak küçümsenen "Batıcı" varsayıma karşın, aslında İslamcı yazıların birçoğu Batı dünyasının ve bu dünyayı takip eden okurun aşina olduğu temalarla doludur. Bu temaların birçoğu güncel küresel sorunlara yanıt olarak gene küresel alanda dolaşım gösteren konu, endişe ve çözümleri yansıtmaktadır.

Postmodernist düşüncenin en temel aksiyomatik ilkesi, büyük anlatılara kuşkuyla yaklaşılması gerektiğidir; çünkü muktedirler tarafından ortaya atılan bilgiler bir hegemonya projesinin doğal bir parçasıdır (bkz. Rosenau,1992). Bu düşünce, modernizmin varsayımla-

rını ters yüz eder. Modernizmin ortaya çıkışında, metafizikten pozitivizme doğru epistemolojik bir geçiş vardı. İnsanın anlama yetisinin ötesinde var olan mutlak bir doğruya yönelik inanç, yerini bilimsel yöntemlerle toplanıp doğrulanabilen kısmi bilgilerin öğrenilmesi çabasına bırakmıştı. Böylece, insanın yaşamını yönlendiren mutlak bir doğrunun varlığına olan inanç terk edilmiş, insanlar tarafından doğayı yönlendirmek üzere kullanılabilecek bir takım kısmi bilimsel doğruların gücüne yönelik bir inanç gelişmişti. Bilimsel akılcılığın nihai amacı, evrenin gizini çözerek en kapsamlı bilgiye ulaşmak olarak kabul edilir. Oysa dinler, bu tür bir bilgiye erişmenin mümkün olmadığını, çünkü gizi hiçbir zaman çözülemeyecek mutlak bir doğrunun var olduğunu kabul ederler. Postmodernizm de bilimsel akılcılığın bu amacını reddeder, ama bunu farklı bir nedenle yapar. Postmodernizm, "büyük anlatılar"ın peşinden gitmenin yanlış olduğunu, bilimsel yöntemlerle kapsamlı bilgiye ulaşma olanağının olmadığını öne sürer (Seidman, 1991a). Postmodernizm açısından akıl, bilginin güvenilir bir kaynağı olamaz, çünkü aklın kendisi bir hegemonya projesidir; nihai doğruya ulaşmak mümkün değildir, çünkü herkesin kendi doğrusu vardır. Ne var ki nesnel ve bilinebilir doğrular olmadığı zaman öznel inançlarla başbaşa kalırız. Bu da bizi inanca geri götürür. Böylece, dinin modernizmi yadsıması ile postmodernizmin yadsıması arasındaki paralellik açığa çıkar.

Modernizmin içinde bulunduğu krizin önemli bir unsuru, aklın tek başına galebe çalacağına ve yine akıl sayesinde insanların doğaya egemen olup onu denetim altına alabileceğine olan inancın yıkılmasıdır. Modernizmin başlangıçtaki vaadi, insanları hem doğanın koşullarını hem de başka insanların egemenliği altında ezilmekten kurtarmaktı. Örneğin Marx'ın kapitalizm eleştirisi, modernist bir bakış açısından geliyordu; çünkü Marx'a göre kapitalizm, modernizmin baskı ve sömürüye son verme vaadini yerine getirmemişti (Mills, 1962). Yani Marx için sorun modernizm değil, kapitalizmdi. Dolayısıyla, Marx'a göre kapitalizmin sorunları ancak daha fazla modernizm, yani sosyalizm ile çözülebilirdi. Marx'ın önerdiği çözüm daha fazla planlama, daha bilinçli müdahale, daha fazla katılım öngörüyordu. Marx, kapitalizmin insanlara doğanın kısıtlamalarından kurtulmak için daha önce benzeri görülmemiş olanaklar getirdiğini teslim ediyor, bu anlamda kapitalizmi "ilerici" olarak niteliyor ve üretici güçlere getirdiği gelişmeye olan hayranlığını açıkça ifade ediyordu. Ama yine de sonuç-

ta kapitalizmin üretici güçlerin daha ileri gitmesini engelleyen bir ayakbağına dönüşeceğini savunuyor, sosyalizmin bütün engelleri kaldırarak üretici güçleri yeniden özgürlüklerine kavuşturacağı sonucuna varıyordu. Yani sosyalizm savunusunun önemli bir yönü, üretici güçlerin gelişmesinin önünü yeniden açacağı düşüncesiydi.

Çevreciliğin hem kapitalizmi hem de sosyalizmi aynı anda eleştirmesi bu bağlamda anlaşılabilir. Çevrecilik haklı olarak, doğayı denetim altına alacağım derken, aslında hem doğayı hem de onunla birlikte yaşayan bir canlı türü olarak kendi geleceğimizi yok ettiğimiz saptamasını yapar. Bu akımın postmodernist boyutu, sonuç itibariyle aklın doğayı fethedemediği ve üstelik doğanın bizden intikam almaya başladığı savında bulunabilir. Burada, insan zekâsından daha büyük bir gücün varolduğu ima edilmektedir. Fakat bu tam da dinin söyleyip durduğu şeydir. Tarihte burjuvazinin büyük atılımı, insanlığı doğanın zincirlerinden kurtulma yönünde ileriye itmişti (bkz. Landes, 1969). Böylece, üstün bir güce olan inancın yerini, insanın hayalgücünün yarattığı sınırsız olanaklara olan güven aldı. Ama şimdi insanın doğaya egemen olma yetisinin sınırlı olduğunun farkına varılması, o üstün güce olan inancın yeniden uyanmasına katkıda bulunmuştur.

Türkiye'deki İslamcı Literatür

Ülkemizdeki İslamcı literatürün postmodernist eleştiriye benzer yanlarını göstermek için ilk olarak önde gelen iki yazarın en temsil edici yazılarına değineceğiz; daha sonra "gelişme" konularındaki İslamcı literatürden bazı örneklere bakarak çevreci unsurun önemini göstermeye çalışacağız. Çalışmanın gelecek bölümünde, postmodernist eleştiri ile İslamcı eleştirinin benzerliklerini modernitenin başka bazı yönleri açısından da ele alacağız. Burada ilk olarak yazılarını inceleyeceğimiz iki yazar, İsmet Özel ve Ali Bulaç, aynı zamanda Türkiye'deki sol literatür ve siyasal hareketlerle de yakın ilişki içerisindedirler. Özel eski bir Marksisttir ve Marksizmden İslamcılığa geçişini kısa bir kitapta anlatmıştır (Özel, 1988). Bulaç ise, kendisi solcu olmuş olmasa da, hem bazı solcu dergilere katkıda bulunmuş hem de o dergilerdeki çalışmaları yakından izlemiş bir yazardır. Her iki yazar da modernizmin Marksist ve post-Marksist eleştirilerine tamamen hâkimdirler.

Her şeyden önce, İslamcı yazarlar İslamcılığın gelenekselcilik ya da muhafazakârlık olmadığını vurgularlar. Onlara göre İslamcılık çağdaş sorulara verilen bir yanıttır. Müslümanların tarihe bir nostalji içinde değil, gelecek için uygun çözümler arayışında birikmiş bilginin kaynağı olarak baktıklarını belirtirler (Bulaç, 1991: 58-9; Özel, 1992: 23-5). Özel, sınırsız bir "ilerleme"ye olan inancın modernizmin en önemli unsuru olduğunu belirtir (1992: 151 vd). Bulaç'a göre modernizm, "burjuvazi ile marxist terminolojinin üzerinde anlaştığı maddi üretimde sağlanan ilerleme inancı ve bu yolla hep daha iyiye ve mükemmele doğru gidildiği yolundaki yanılsama"dır (1991: 27). Her iki yazar da modernizmi ve laik düşünceyi "yeryüzü cenneti" vadetmek ve bunu gerçekleştirememekle suçlarlar. Özel Marksizmden İslamcılığa dönüşünü bir bakıma bunun farkına varmış olmakla açıklar (1988: 76-90). Bulaç'a göre de Marksizm başarısız olmuştur, çünkü kapitalizme gerçek bir alternatif oluşturamamıştır. Marksizm, modernizme özgü üretim, gelişme, ekonomik büyüme, ulus-devlet, ilerleme, pozitivizm, bilimsel yöntem, evrim gibi konulardaki tüm varsayımları paylaşmaktadır (1991: 256).

Bununla birlikte, kendi ortaya attıkları eleştirel yorumların birçoğunda Marksist izler de bulunabilir. Özel kapitalizmi ve tüketimciliği putperestlikle ilintilendirir. Ona göre, modern dünyada insanlar artık putlara, güneşe, aya tapmazlar ama siyasetçilere, piyasaya, makinaya, kuruluşlara ve teorilere taparlar: "Bugün her yer piyasadır. Alım satıma konu olmayan nesne kalmamış gibidir. Piyasa, akıl erdirilemeyen mekanizması, süper tapınakları, üretim ve tüketim orduları, bankalarıyla Din'den uzaklaşmış insanlara tanrılık edebilmektedir" (Özel, 1992: 31-2). Bu ifadelerin Marx'ın "yabancılaşma" ve "fetişizm" kavramlarıyla taşıdığı benzerlik dikkat çekicidir (Marksizmin dinsel eleştiriye benzer yönleri konusunda bkz. Fromm, 1976). Özel'in teknoloji eleştirisi de Marksizmi andırır. Özel, Batı teknolojisinin aklı vücuttan ayırmak amacıyla tasarlandığını öne sürer. Makinaların gelişme düzeyiyle insanların entellektüel kapasitesi arasındaki ayrışma, bunun bir göstergesidir. Teknolojinin yapısı insanın aklını çok sınırlı bir alanda çalışmaya zorlamaktadır: "Bir uzay projesini yönetecek teknik kapasitedeki adam, siyasi veya kültürel tercihlerinde on yaşındaki bir çocuğun seviyesinden yukarı çıkamayabilmektedir" (Özel, 1992: 127). Bu gözlemler, aynı düşünceyi "tasarımın uygulamadan ayrılması" olarak ifade eden Harry Braverman'ın (1974:

114) kapitalist teknolojiye getirdiği Marksist eleştiriye çok benzer.

Ama tabii ki Özel'in fikirlerini Braverman gibi Marksistlerden ödünç aldığını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bu konu başka bir açıdan önemlidir: Kapitalizmin Marksist eleştirisiyle İslamcı eleştirisi arasındaki benzerlikler, İslamcı eleştirinin kapitalizm-sonrası niteliğini yansıtır. Bu tespit, Batı kültürünün ve teknolojisinin İslamcılar tarafından toptan reddinin geriye dönük bir nostaljiyi ifade ettiği yolundaki yaygın varsayımın yanlış olduğunu gösterir. Tam tersine Özel, Batı'yı reddediş biçimini, (İslamcı olmayan) Müslüman aydınlara bir karşı koyuş olarak belirler. Müslüman ülke aydınlarının görünüşte üstün olan Batı teknolojisiyle karşılaştıkları zaman duydukları aşağılık kompleksine işaret ederek, Batı'nın ahlaki ve entellektüel değerlerinin yadsınıp sadece teknolojisinin alınabileceği düşüncesini kınar. Böyle bir orta yolun savunulamaz olduğunu, çünkü Batı'da bilimin gelişmesinin ondan en çok yararlananların çıkarlarından bağımsız olmadığını savunur. Batı'da modern yaşamın aslında teknoloji tarafından değil, toplumun belli kesimlerine kazanç ve iktidar sağlamak amacıyla teknolojik gelişmenin yönünü belirleyen kurumlar tarafından şekillendirildiğini öne sürer (Özel, 1992: 41-6). Burada yine bu görüşlerle, belirli teknolojilerin belirli iktidar ve üretim ilişkilerini kendi içinde taşıdıklarına dair Marksist görüşler arasındaki benzerlikler açıktır (örneğin bkz. Gorz, 1978; Edwards, 1984: 109-42).

Ne var ki Marksist eleştiri kapitalizmi insanlığın gelişiminde tarihsel bir aşama olarak nitelerken, İslamcı eleştiri kapitalizmi bir uygarlık konusu olarak ve Doğu-Batı arasındaki öze ilişkin bir karşıtlık çerçevesinde ele alır. Özel, Batı medeniyetini kendini Prometeus olarak gören aydınların bir eseri olarak değerlendirir. Batı'da ateizm, insanların kendilerini tanrı yerine koymalarından kaynaklanmıştır (Özel, 1992: 54). Özel'e göre Batı medeniyeti insana kâinat tarafından yönetilme yerine onu yönetme rolü veren bir değerler sisteminden gelmiştir ve bu durum sonuçta teknolojinin hâkimiyetine neden olmuştur (s. 123).

Ama yine de yorumda bir belirsizlik vardır. Özel, Batı medeniyetinin parasal ve teknolojik üstünlüğe dayanarak küresel çapta yayılmasının 19. yüzyılda gerçekleştiğini kabul eder. Bu yayılmanın köklerini "18. yüzyılda bilimin, felsefenin laikleşmesi" döneminden daha geriye götürmez (s. 129). Ancak bu tespit Özel'in Doğu-Batı karşıtlığını öze ilişkin deyimlerle ortaya koyduğu, "Batı kültürünü doğ-

ru algılamak için Hıristiyan zihin yapısını iyi tanıma zorunluluğu"na değinen sözlerinden çok farklıdır (Özel, 1988: 70). Özel, İslam'ı kendine yeten ve Batı ile uzlaşmaz bir karşıtlık içinde olan bir kültür olarak tanımlar. Batı düşüncesinin "bilimsel" yaklaşımı İslam'ı tarihsel bir bağlama yerleştirmeye çalışmaktadır; oysa İslam bütün yer ve zamanlar için geçerli olmak üzere vaz edilmiş ilkelerden oluşmaktadır (Özel, 1992: 18-20).

Bu ifadeler üzerine iki ayrı gözlem yapmak mümkündür. Birincisi, açıkça görülmektedir ki İslamcılık bir tür "tersine çevrilmiş Avrupa-merkezcilik" (Al-Azm, 1981) olarak nitelenebilir. İkincisi, Batı medeniyeti aslında "modernizm"inden, yani insanların doğayı fethedip denetim altına alabileceği inancından dolayı eleştirilmektedir. Bu iki konuyu biraz daha açabiliriz. Gerek Avrupa-merkezcilik gerekse İslamcılık, Doğu-Batı ayrımını kültür ve dindeki değişmez farklar çerçevesinde açıklamak isterler. Bu yüzden, ne Avrupa-merkezcilik (bkz. Amin, 1989) ne de onun tersine çevrilmiş versiyonu Batı dünyasının modernizme geçmek için neden 18. ve 19. yüzyıllara kadar beklediği sorusuna tatmin edici bir cevap verebilir. İkisi de modernizmi Batı'ya özgü bir olgu olarak kabul ederler, ancak onun erdemleri konusunda birbirlerine tamamen zıt şeyler söylerler.

Örneğin Bulaç (1991: 42), modernizmin Batı'nın üstünlüğü iddiasında bulunduğuna değinir ve bu iddiaya karşı şu itirazı yapar: "Modern kent cesamete inanır. ...Dev bina ve kurumların, gökdelen ve fabrikaların birbiriyle yarıştığı kent, insanı yutan azgın bir canavar görünümündedir" (s. 164); oysa modernlerin "modernleşmemiş" diyerek küçümsedikleri toplumlar basit, dengeli, doğayla uyum içinde daha mutlu bir hayat sürerler (s. 74-7). İdeal bir modernite dışı yaşam tarzını romantik bir şekilde tarif ederek modernizme yöneltilen bu eleştiri, popüler postmodern eleştirilere çok benzemektedir. Özel, Batı-dışı toplumlarda yaşayanların kendilerini kâinatın efendisi olarak görmediklerini, dolayısıyla doğayla uyumlu bir yaşam içinde olduklarını söyler. Buna karşılık Batılıların kendilerine birtakım tanrısal güçler atfederek doğayı acımasızca sömürdüğünü anlatır. Burada kastedilen tabii ki Batı'nın Aydınlanma ve seküler düşüncesidir. Sonuç olarak Özel'e göre doğanın sömürülmesini, bir sömürü olarak değil sahip olduklarım varsaydıkları bir hakkın kullanımı olarak değerlendirmektedir Batılılar (1992: 138). Bu modernist varsayım nedeniyle, Batılılar insanın doğanın bir ürünü olduğunu gözden kaçırarak doğa-

dan bağımsız olunabileceğine inanmaktadırlar. Teknoloji, doğayı hâkimiyet altına alma niyetinin bir ifadesidir. Doğaya hâkim olma çabaları daima sınıf ve ulus hâkimiyetiyle iç içe geçmiştir. İslamcılık teknolojiyi reddeder, çünkü teknoloji bu hâkimiyet arzusunun vücut bulduğu yerdir (Özel, 1992: 145).

Modernizmin İslamcı eleştirisindeki baskın konu çevrenin içinde bulunduğu kötü durumdur. Örneğin Bulaç (1991: 7) şöyle seslenir: "Yeryüzünde bir 'Dünya Cenneti' kurma vaadiyle ortaya çıkan modernizm, bütün bir gezegeni cehenneme çevirdi." Bulaç'ın eleştirisi çevrenin ve ruhun kirlenmesi gibi tanıdık temalarda odaklanır. Örneğin çevrenin kirlenmesiyle ilgili detaylı açıklama "Eko-Sistem ve Sürdürülebilir Kalkınma" başlıklı bir bölümde yapılmaktadır (s. 44-5). Bulaç'ın çevre kirliliği, toplumsal kutuplaşma, ruhsal boşluk konularında eleştiri yaparken Ivan Illich gibi postmodernist yazarlardan alıntı yapması tesadüf değildir. "Tek boyutlu insan" kavramını hatırlatan temalar da tanıdıktır: "Endüstri olgusunu arkasına almış bu modernleşme sürecinin kaçınılmaz sonucunda 'tek tip insan, tek tip toplum' modeli var. ...Bu, zihni, entellektüelizmi, kültürü ve yaratıcılığı temelden yok eden öldürücü bir süreçtir" (s. 42). Bunu din ve modernizm arasındaki karşıtlık olarak sunar yazar (s. 7-9). Tarihin bu dönüm noktasında ya bir canlı türü olarak doğayla birlikte harap olmayı ya da otantikliğe dönmek suretiyle özgürleşmeyi seçmek durumunda olduğumuzu söyler.

Bu tür postmodern temaların çokluğunun yanı sıra, buradaki savlarımız açısından önemli olan bir başka nokta da Bulaç'ın, içinde bulunduğumuz dönemi bir dönüm noktası olarak tanımlamasıdır. Diğer bir deyişle, bir düzeyde İslam'ı tarih-ötesi bir olgu olarak sunduğu halde bir başka düzeyde İslam'a dönüşün modernizmin içinde bulunduğu krizin özgül bir ürünü olduğunun da farkındadır: "Umut verici olan, bu mutlakmış gibi görünen modernizmin hâkimiyetinin şimdilerde derin bir sarsıntı geçiriyor olması; insanoğlunun rasyonalizm, pozitivizm, ve ilerleme mitosundan kuşkuya düşüp Din'in sahici, mümkün ve kurtarıcı paradigmasına yönelmeye başlamasıdır" (Bulaç, 1991: 9). Bu gözlem yalnız İslamcılığın değil, dünyada "kökten dincilik" diye adlandırılan diğer akımların da neden yükseldiğine ışık tutmaktadır. Aynı şekilde, yine dünya çapında büyüyen ve modernizmin varsayımlarına eleştirel bakan çevreci literatürün de kaynaklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla, birçok düşünsel ve ideolojik akımın

çeşitli düzeylerde modernizmin krizine dikkat çektiği bu tarihsel bağlamda İslamcılığın da otantiklik iddiasıyla ortaya çıkıp belli bir başarı elde etmesi şaşırtıcı değildir. Diğer bir deyişle, İslamcılığın artan popülaritesi, modernizmin içine düştüğü krizle açıklanabilir.

Bu sonuca, doğrudan doğruya modernleşme vaatlerinin başarısızlığına işaret eden İslamcı eleştiriden de varılabilir. Hem sosyalizm hem de milliyetçilik modernizm kaynaklıdır. Modern ulus-devleti meşrulaştıran ideoloji olarak milliyetçiliğin modernizm anlayışı, dünyanın sorunlarını çözmek için insan müdahalesine gerek olduğunu söyleyen seküler inanıştan ileri gelir. Ulusal egemenlik, kendi işini kendi yapma ideolojisidir. Buna karşılık İslamcılık, seküler milliyetçiliğin modernist projesindeki çelişkilere dikkat çeker. Örneğin Özel, milliyetçiliği de sosyalizmi de Batı emperyalizmine karşı "sahte mücadeleler" ve "sahte çözümler" olarak kınar (1992: 82-4). Bulaç ise Nasır'ın Arap Sosyalizmi'nin, Irak ve Suriye Baas milliyetçiliğinin, Şah'ın Beyaz Devrimi'nin, Türkiye'nin ekonomik liberalizminin, Cezayir'in Kalkınma Programı'nın ve Afgan Kömünizmi'nin modernizmin bütün temel amaç ve kabullerini paylaşan çeşitli versiyonları olduğunu öne sürer (1991: 43-4). Düşünsel kaynaklarının Ali Şeriati, Hasan el-Benna, Seyyid Kutb ve Mevdudi olduğunu söyleyen Bulaç, çözüm olarak Humeyni'yi ve İslam devrimini gösterir (s. 205-13). İslam'ı kutsal dinlerin "son ve en mükemmel" olanı olarak tarif eder. Şöyle der: "İslam, ister Doğu'da ister Batı'da olsun, bir avuç gizli veya açık oligarşik güç tarafından maddi, ekonomik, siyasal, ruhsal veya zihinsel alanlarda güçsüzleştirilen acılı insanların kurtuluş umududur" (s. 222).

Yukarıda, postmodernistlerin kendi modernliklerinin farkında olmayan modernistler olarak tanımlanabileceğine değinmiştik. Türkiye'deki tipik bir İslamcı aydın, Michael Meeker'ın (1991: 191) gözlemlediği gibi, "laik muadiliyle kavramsal ve semantik olarak önemli ölçüde örtüşen bir alanda yazmaktadır." Yine Meeker'ın doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, "Müslüman entellektüeller, bir kişinin kim olduğu ve neler yapması gerektiği konusunda fazla düşünmeye ihtiyaç duymadan yaşayabileceği köy veya kasaba hayatına geri dönme özlemi çeken gönülsüz kent sakinleri değildirler. Onlar da laik muadilleri gibi günümüz Türk kentinin ürünüdürler" (s. 217). Öyleyse, bu radikal İslamcılar tam anlamıyla modern düşünürlerdir ve modernizmi eleştirme biçimleri postmodernist eleştiriyle önemli ölçüde ör-

tüşmektedir. Ama İslamcı eleştiri modernizmin maddi temellerini açıklayamaz. Avrupa-merkezci mantığı tersinden işleterek kapitalist sistemi "Batı zihniyeti"ne atfeder. İslamcı yorum çok temel bir belirsizlik içerir: Modernleşmenin ve modernizmin tarihsel anlamda dönemselliğini kabul etmekle birlikte, tarihsel kökenlerini saptayamaz. Ama teslim etmek gerekir ki İslamcılar ekonomik büyümeye olan bağlılık ve ilerleme fikrine olan inançları bakımından kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ortaklığı doğrn teşhis etmişlerdir. Kapitalizme yönelik eleştirilerindeki bazı benzerliklere rağmen İslamcılar bu önemli noktada Marksistlerden ayrılırlar.

İslamcıların modernizme yönelik eleştirilerinde postmodernizm ile aralarında örtüşme olmakla birlikte, temel bir fark da vardır. Postmodernizm ilke olarak İslamcılık gibi hareketlere karşı hoşgörülü olmasına rağmen, bunun tersi doğru değildir. Modernizmin evrensel ilkelerini reddeden postmodernizm, dünyanın bütün kültürlerini eşit kabul eder. Bu da "bütün grupların kendi sesleriyle kendileri için konuşmaya hakkı olduğu ve bu sesin otantik ve meşru kabul edilmesi" (Harvey, 1989: 48) gerektiği inancını kabul eden çoğulcu bir duruşa yol açar. İslamcılar kendilerini postmodernist olarak değerlendirmezler; postmodernizmi çoğulcu olduğu için reddederler, çünkü İslamcılık mutlak doğruya inanmayı gerektirir. Örneğin Bulaç'a göre, "Şu anda postmodernizm, determinizm, rasyonalizm ve... pozitivizme karşı çıkıyor ve bizimle bu noktada örtüşüyor" olsa da "yeni bir kaos tasavvuru" taşıdığı için benimsenemez. Postmodernizm evrenselliği reddeder ve göreceliğe sarılır; oysa "İslam sonuçta kendi içinde total bir öğretidir" (Bulaç, 1991: 199, 201-2).

İslam'ın ve İslamcılığın Batılılar tarafından (ve İslamcılar'ın belirttiği gibi, Batılılaşmış yerli seçkinler tarafından) oryantalist gözlüklerle algılanması, İslamcılar'ın geliştirdiği çok ilginç modernizm eleştirilerinin genel bir kayıtsızlıkla karşılanmasına yol açmıştır. Bu nedenle Batılı seçkinler, İslamcılığın neden bu kadar güçlü ve inandırıcı bir felsefi ve siyasi akım olduğunu anlayamamışlardır. Batılı postmodernist seçkinlerin bir bölümü maneviyat arayışı içinde Doğu dinlerine ve felsefelerine yönelirken (örneğin "New Age" bu nedenle çok popülerlik kazanmıştır), Müslüman ülkelerdeki İslamcılar için manevi çözüm kendi otantik kültürlerine geri dönmekten ibarettir. Eğer İslamcılık gerçekten modernizmin krizinden kaynaklanmış ise, özellikle entellektüeller arasında artarak yaygınlaşan cazibesinin ne-

deni sanayicilik, maddecilik ve sekülerlik gibi modernist değerlere getirdiği eleştiridir.

Bu eleştiriler, İslamcıların doğrudan "gelişme" konusuna yönelttikleri yorumlarda da görülebilir. Gelecek bölümde daha etraflı olarak göreceğimiz bu yorumlarda, İslamcılar, İslami hayat tarzını benimsemiş biri için maddi hazzın hayatın tek amacı olamayacağını ve İslami hayat tarzında aşırı harcamanın ortadan kalkacağını ileri sürerler. Bu bakış açısından şöyle bir önerme çıkar: "Harcamalarımız beslenme, giyinme ve korunma gibi karşılanması zorunlu olan ihtiyaçlarımızı aşmazsa, tedirginlikten uzak, sakin ve verimli bir ömür sürebiliriz." Dolayısıyla "çözüm çok basit. Tüketimi azalt" (Gürdoğan, 1991: 154: 158). Bu tür görüşler, gerçekten, yukarıda değindiğimiz "gelişme-sonrası" literatürün önermelerine dikkat çekici ölçüde benzer. Örneğin, bu literatürün tanınmış feminist yazarlarından Maria Mies'in sözleri şöyledir: "Bu gelişme denen şeyi bir an önce durdurmak ve genelde yoksul insanların, özelde de yoksul kadınların, kendi varoluşlarının maddi temelleri üzerindeki denetimlerini korumalarına ve onların ihracat ve sermaye büyümesi yerine kendi geçimlerini sağlamak üzere çalışmalarına izin vermek... ne iyi olurdu" (Mies, 1994: 120).

Sonuç

Yukarıda, bir grup Türk yazarının (Kadroculaın) uluslaşma süreci sırasında bağımlılık ve azgelişmişlik kuramının öncülüğünü yaptığını gördük. Daha yakın bir dönemde ise, toplumsal kuramın ön saflarında, dünya çapında yaygınlaşan postmodernist düşünceyle ortak bir zemini paylaşan ve Batı medeniyetinin temel özellikleri olarak gördükleri aklın üstünlüğü, doğrusal ilerlemeye olan inanç, insanın doğa üzerindeki hâkimiyet çabaları gibi Aydınlanma düşüncelerinin çarpıcı bir eleştirisini yapan İslamcı yazarları görmekteyiz. Türkiye'de ulusçu bağımlılık kuramının Türkiye ulus-devletinin inşası sırasında kaleme alınmış olması gibi, gelişmecilik sonrası İslami literatür de yine aynı ulus-devletin küreselleşme karşısında yaşadığı kriz sırasında ortaya çıktı. O halde bu gözleme dayanarak düşünce dünyasında gelişmecilik yanlısı eğilimlerden gelişme-sonrası eğilimlere geçiş üzerine sosyolojik bir tespit yapabiliriz. Bu eğilimlerden birincisi modernitenin ve Batılılaşmanın yükseldiği döneme denk düşerken, ikincisi "postmodern" durumun hem bir ürünü hem de bir bileşenidir. 1930'lardaki

modern ulusçuluk ile 1980 sonrası dönemdeki postmodern kültürcülük, süregiden azgelişmişlik durumuna verilen değişik (ama sosyolojik açıdan dönemsellikle açıklanabilecek) yanıtları temsil ederler.

Contemporary Sociology dergisinin 1990'ların sonlarında çıkan bir sayısında (26/3, 1997) yer alan ve geniş bir yelpazeden seçilmiş örnekler olarak Arjantin, Brezilya, Hindistan, Türkiye yanı sıra Fransa, İsveç ve başka bazı ülkelerdeki toplumsal düşüncelerin yakın zamanlardaki tarihini konu alan bir dizi yazı, bu farklı örnekler arasında şaşırtıcı paralellikler olduğunu göstermektedir. Üçüncü Dünya'dan örnekleri anlatan birkaç yazar (özellikle Türkiye ve Brezilya üstüne yazanlar) söz konusu ülkelerde ortaya çıkan akımları anlatmak için neredeyse aynı deyimleri (Frank'çılıktan, Foucault'culuğa!) kullanmaktadırlar (bkz. Öncü, 1997; Paoli, 1997). Yine aynı dergide yer alan Arjantin konulu yazıda yer alan ve toplumsal analiz odağının "yapı"dan "özne"ye ve oradan da "anlam"a (yani simgelere, söyleme ve kültüre) kaydığı yolundaki gözlem (Jelin, 1997: 302), aslında küresel bir eğilimi dile getirmektedir.

Samir Amin, bundan çok yıllar önce (bkz. Amin, 1976), toplumsal devrimlerin hep çevreden başlayıp merkeze doğru ilerlediği tezini ortaya atmıştı. Bu teze göre, nasıl ki kapitalizme geçiş Batı Avrupa'da, yani haraççı (*tributary*) üretim tarzının çevresinde başladıysa, sosyalizme geçiş de Üçüncü Dünya'da, yani kapitalist üretim tarzının çevre ülkelerinde başlayacaktı. Amin'in beklediği dünya çapında bir sosyalist devrim için bu formülün geçerli olduğunu henüz söyleyecek durumda değilsek de, modernlikten postmodernliğe geçiş için bunun doğru bir tahmin gibi gözüktüğü söylenebilir. Barry Smart (1990) çok-kültürlülüğün yükselişiyle postmodern durum arasındaki ilişkiyi "Batı Avrupa uygarlığının merkezinde yer alan amaç ve değerlerin bundan böyle evrensel addedilemeyeceğinin" farkına varılması temelinde açıklar ve şunu ekler: "Modernite-postmodernite ayrımı üstünde bu kadar çok durulmasının, Batı-sonrası değilse bile bir Avrupa-sonrası çağın ortaya çıkma olasılığına yönelik artan bir kaygıyı gösterdiği söylenebilir" (Smart, 1990: 27). Diğer bir deyişle postmodernizm, Avrupa'nın kültürel hegemonyasına meydan okumayı dile getirir. Eğer postmodernliği kültürel temelde tanımlayacaksak, köklerini Avrupalı olmayan dünyanın kültürel başkaldırısında bulabiliriz. Belki de modernlikten postmodernliğe geçiş gerçekten de çevrede başlamıştır.

8

İslamcı Toplumsal Kuramlarda Postmodernizm

Son zamanlarda dünyanın dört bir yanında itirazlara konu olan (bkz. Rosenau, 1992) "Avrupa-merkezci büyük anlatı"ya göre, Batı'nın deneyimleri tarihsel ilerleme konusunda bir norm oluşturur ve dünyanın geri kalan yerleri için geçerli standartları belirler. Böylece, aslında tarihsel birtakım özgül koşulların sonucunda ortaya çıkan modern ulus-devlet, evrensel bir gereklilik ve insanlığın tarihsel gelişmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülür. Modernleşme kavramının içinde saklı olan değer yargısı, ekonomik ve teknolojik gelişmeyi insan soyunun sorgulanamaz amacı, ulus-devleti de siyasal yapılanmanın en mükemmel biçimi, uygarlığın nihai başarısı olarak betimler. Avrupa-merkezci modernleşme anlayışının bu iki unsuru (yani ekonomik gelişme ve ulus-devlet) hem postmodernizmin hem de İslamcı eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. İslamcılığın Batı'da yaygınlaşan postmodernist düşünceyle örtüştüğü ve çatıştığı alanlar vardır. Marksizm ve milliyetçilik gibi Batı modernleşmesinin ilk dönem eleştirilerinden farklı olarak, İslamcılık "modernite" temasını aşmayı hedefler. Bu anlamda İslamcılık Üçüncü Dünya tarih yazımını Hindistan bağlamında inceleyen Gyan Prakash'ın (1990: 404) "milliyetçilik-sonrası" diye adlandırdığı, "Aydınlanma sonrasının Akıl ve İlerleme ideolojisini reddetmesi" açısından özgün olan literatürün bir örneği olarak kabul edilebilir.

Gelişmenin İslamcı Eleştirisi

İslamcı yazarlar, en büyük iptila ve yeni bir put olarak kınadıkları ekonomik büyümeye olan sarsılmaz bağlılığından dolayı Batı medeniyetini eleştirirler (Tabakoğlu, 1987: 244). İslamcı yoruma göre, ekonomik büyüme ve gelişme üzerinde bu kadar ısrarla durulmasının

kökeninde Aydınlanma sonrasında Avrupa'da doğan ve oradan dünyanın geri kalan yerlerine yayılan doğrusal ilerleme inancı vardır: "19. yüzyıla geldiğimizde ilerleme düşüncesinin bütün Avrupa'da yeni bir din haline geldiğini görürüz"; "Türkiye'de de 'ilerleme' başından beri bir 'veri' olarak kabul edildi" (Özel, 1987: 232-3). Üretilen malın miktarını artırmak başlıca hedef haline geldiği zaman, ortaya tek boyutlu toplum ve tek boyutlu insan çıkar. Bu da aklın, kültürün ve yaratıcılığın yok edilmesi demektir (Hamitoğulları, 1987: 10-2). İslamcı eleştiri "yalnızca aklın egemen olduğu, aklın dışında bir ölçü tanımayan bir uygarlığın elinde makinaların çevreye ve insana dost olmasının çok güç" olduğunu ve bu nedenle "insanı üretim tutsaklığından kurtarmak için, değer ölçüsünün eşyadan ve paradan erdemlere kaydırılması" gerektiğini öne sürer (Gürdoğan, 1991: 16-7, 20).

İslamcılar, ekonomik büyümeye olan körü körüne bağlılığın hem insan ruhu hem de doğal çevre üzerinde yıkıcı etkiler yaptığını söylerler: "İnsanlık vicdanını yitirdi. 'Kalbi yok, beyni kurutulmuş, midesi alabildiğine şiş' yeni bir tür canavar üretildi. ...Başımızın üzerinde dolaşan havayı kirlettik, gökyüzünü deldik" (Dilipak 1991a: 12). Bu görüşe göre çevre kirliliğinin nedeni, üretim ve verimlilik fikrine sorumsuzca saplanıp kalmaktır. Buradaki suçlu bellidir: "O muhteşem Batı uygarlığı! ...insanlığın tarihi mirasının soygunları ile zenginleşen muhteşem Batı" (Dilipak 1991a: 13). İslamcı bakış açısı, materyalizmin çevreci eleştirisine benzer bir şekilde, doğayla birlik içinde olmayı tüketim zihniyetinin panzehiri olarak sunar: "İnsanı mutlu kılan, eşya, para ve tüketim değil, evrenle uyum içinde yaşamak ve erdeme ayarlanmaktır" (Gürdoğan, 1991: 25-6). Geçmişte hiç sorgulanmadan kabul edilmiş olmasına rağmen "artık herkes şunu açıkça görüyor ki Batı bitmektedir. O çok güvendikleri akılları, makinaları vadettikleri umudu, mutluluğu sağlayamadı" (Dilipak, 1991a: 39). İnsanlık doğayı makinalar aracılığıyla egemenliği altına almaya çalıştıysa da, bunda başarısız olmuştur. O halde çözüm için "kendi kendimizle, insanlarla ve doğa ile barış içinde, sonuçta Allah'la barış içinde olmamız gerekir" (Dilipak, 1991a: 15).

İslamcılar, İslami çözüm ile Batı'nın önerdiği çözümler arasındaki farkı iyi anlamak gerektiğini vurgularlar: "İslam devleti, müslüman topluluklara zenginlik, ikbal vadetmez. [Böyle bir şey beklemek] Kapitalizmin vadettiği hedefe İslami metodla da ulaşılabileceği gibi bir yanlış anlamaya" dayanır (Dilipak, 1991a: 20). Dolayısıyla ulusal

kalkınmacı görüşten farklı olarak, İslami görüş Batı'yla olan yüzleşmesini Batı'ya yetişme çabası çerçevesinde değil, bir medeniyet sorunu olarak ele alır. İslamcı görüş, anti-emperyalist mücadeledeki başarıyı ekonomik büyüme ve sanayileşme ile ölçen ulusal gelişmecilik ideolojisinin varsayımlarını tersine çevirir: "Ne pahasına olursa olsun sanayileşme gerçekleştirilmelidir diye bir yol tutturmak, tartışma götürür hale gelmiştir"; "İslam ülkeleri için sorun, bir medeniyet kavgasıdır; sanayileşme değildir" (Gürdoğan, 1991: 23: 31). Batı'yı yakalamak diye bir kaygı yoktur; zaten bu savunulabilir bir amaç da olamaz: "Hiçbir uygarlık kendi silahlarıyla tesirsiz hale getirilemez" (Gürdoğan, 1991: 31). Üstelik Batı bugün bir çıkmaza girmiştir: "Batının toplam 200 yıllık iktidarı hüsranla sona ermektedir. Batı siyasal planda üç akım üretti: Faşizm, Komünizm ve Kapitalizm. ...Faşizm 25 yıl içinde, Sosyalizm 70 yılda bitti. Kapitalizm ise bitmek üzere" (Dilipak, 1991a: 69).

İslamcıların Batı'yı ve kapitalizmi eleştirme tarzının hem ulusçu hem de Marksist eleştiriden farklı olduğu açıktır. Ulusal kalkınmacı siyasetler ile onları meşrulaştıran kuramların iki ana versiyonu vardır: Batı yanlısı modernleşme görüşü ve Batı karşıtı bağımlılık görüşü. Ama bunların her ikisi de ortak bir kaygı taşır; modernleşme ve bağımlılık kuramları, aralarındaki zıtlığa rağmen, ortak bir "gelişmeci" modeli paylaşırlar. İkisinin de yanıtlamaya çalıştığı soru, Batı Avrupa deneyiminin nasıl yinelenebileceğidir. Her iki kuram da ekonomik ve teknolojik gelişmenin koşullarıyla ilgilidir; çatıştıkları nokta ise, gelişme deneyiminin, ilk gerçekleşme noktası olan Batı'dan dünyanın diğer yerlerine yayılıp yayılamayacağıdır. Modernleşme kuramı bu soruya olumlu yanıt verirken, bağımlılık kuramı olumsuz yanıt verir. Bağımlılık kuramına göre Batı'nın özgün deneyimi başka yerlerde ancak tam bağımsızlık koşullarında yinelenebilir. Bütün bunlara karşılık İslamcılık ise gelişme paradigmasını tümden reddederek soruyu gündemden kaldırır.

Ulusal bağımsızlık yanlılarının anti-emperyalizmi, mutlaka kapitalizm karşıtlığından kaynaklanmaz; tersine, emperyalizmin kapitalist gelişimi engellediğine olan inançlarından kaynaklanır. Bu bakımdan ulusçu tavır Marksist görüşten ayrılır. Ama İslamcıların kapitalizm karşıtlığı da Marksistlerinkinden farklıdır. Aslında, bir din olarak İslam olsun, bir siyasi ideoloji olarak İslamcılık olsun, özel mülkiyete, girişimciliğe ya da kâr elde etmeye karşı değildir (bu konuda-

ki tartışma için bkz. Turner 1974, 1984). Fakat İslamcılar, Batı medeniyetinin zavallı bir ürünü olarak gördükleri kapitalizme karşı olduklarını da belirtirler. Bu ikilemden çıkış yolu, kapitalizmi bir serbest rekabet sisteminden ziyade tekelci bir sömürü sistemi olarak tanımlamaktan geçer (Özel, 1993).

Bu düşünceyi ortaya atan yazar onu Fernand Braudel'e borçlu olduğunu söylemektedir: "Kapitalizm ile piyasa ekonomisinin özdeş değil, tam aksine iki amansız düşman olduklarını ondan öğrendim. ... Kapitalizm rekabeti boğan bir sistemdi ve hep öyle olmuştu. ...Küçük insanların, özgürlüğün alanı olan piyasa, tekellerin baskısı altındaydı ve tekeller güçlerini (kapitalistlerin zekâ ve hilelerinin yanı sıra) doğrudan doğruya devletten alıyorlardı" (Özel, 1993: 7). Yazar şunları ekler: "Piyasa ekonomisinin belkemiği rekabettir; kapitalizm ise varlığını rekabeti mümkün olduğu kadar ortadan kaldırmaya borçlu" (1993: 18). Dolayısıyla, diye sürdürür, "sosyal sistemler arasındaki temel tarihsel karşıtlık kapitalizm ile sosyalizm arasında değildir; çünkü her ikisi de tekelcidir. ...Gerçek karşıtlık, piyasada serbestlik ile tekelcilik arasındadır" (1993: 19). İslamcı yazar, Immanuel Wallerstein'ın Braudel yorumuna (Wallerstein, 1986, 1991) atıf yaparak şunları söyler: "Braudel'in piyasasının lehinde olmak, eşitlikçi bir dünyadan yana olmaktır. Hürriyet ve kardeşlik için mücadele etmek demektir" (Özel, 1993: 8-9). Bunu şu sonuca bağlar: "Wallerstein'ın belirttiği gibi, eğer tekeller ancak devlet desteği ile var olabiliyorlarsa, o halde iktisadi, siyasi, kültürel her çeşit eşitsizliğe karşı mücadele aslında tek ve aynı mücadeledir" (1993: 20).

Braudel ve Wallerstein'ın tezlerini bu ölçüde benimsemenin ardındaki kritik nokta, piyasanın "küçük girişimci" ile ve "özgürlük ve eşitlik" ile bir tutulmasıdır. Aynı yanlış görüş, İslamcı siyasal partinin, eşitlikçi bir küçük burjuva cenneti ve bireysel girişimcilerden oluşmuş ütopik bir toplum olarak tanımlanabilecek "adil ekonomik düzen" önerisinde de karşımıza çıkmaktadır. Şimdi göreceğimiz gibi, İslamcıların sivil toplumu desteklemek adına "modern devleti" eleştirmelerinde de yine aynı düşünce, yani bireyin baskıcı devlete karşı korunması düşüncesi vardır.

Modern Devletin İslamcı Eleştirisi

İslamcı yazar Ali Bulaç'm kaleme aldığı *Modern Ulus-Devlet* başlıklı kitabın konusu, yazarın kendi kelimeleriyle, "insanoğlunun tarihte tanık olduğu en ceberrut devlettir; geçmişte hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına ve bu kadar derinlemesine nüfuz edebilmiş değildi" (Bulaç, 1995: 58). Modern devlet hayatın her alanına müdahale eder: "Ekonomiden iletişime, hukuktan sağlığa, eğitimden bilgiye, spordan sanata, cinsellikten beslenme, giyinme ve oturma düzenine kadar modern devletin denetim dışı bıraktığı alan yoktur" (s. 57). Modern devlet insanları tecrit edilmiş bireyler haline çevirmiştir, onlara ve ait oldukları toplumsal grup ve cemaatlere hiçbir özerklik veya özgürlük alanı bırakmamıştır. Farklı kimlikleri, etnik ve dini toplulukları aynı çatı altında barış içinde yaşatmayı da beceememiştir (s. 8). Bulaç'a göre bunun nedeni insanları standartlaşmaya zorlayan ulusçu uygulamalardır. Ulusçuluk, olmayan bir ulusun varedilmesi ideolojisidir. Bireyleri ve yerel özerk cemaatleri tektipliliğin potasına atar (s. 54-5). Modern devlet iktidarı, kanunu, eğitimi ve kültürü tek bir merkezde toplar ve tektip bir toplum yaratmaya çalışır (s. 43-8). Sonuç itibariyle modern ulus-devlet totaliterdir.

Bulaç, eserlerinde, bütün değerlendirmelerini devlet ile sivil toplum arasındaki karşıtlık eksenine oturtur (bkz. Bulaç 1993: 34-42). Uluslar ve ulusçuluk çağma girdiğimize dair yaygın bir inancın olduğuna işaret edip, bu yanlış inanca rağmen aslında ulus-devlet çağının sonuna geldiğimizi öne sürer (Bulaç, 1995: 63). Bulaç, kritik bir pasajda, modern ulus-devletin karşısındaki zorlu ittifakı şöyle tanımlar: "Kanımca, illüzyonik bir ilerleme inancıyla tarihin ana amacı şeklinde tanımlanan modern devlete (1) yeni kimlik arayışına giren birey, (2) kendine özgü özerk alan talebinde bulunan sivil toplum, (3) modernite ile kendini ayrıştıran din itirazlar yöneltiyor" (1995: 167).

Birey konusunda, Bulaç başka bir yerde şunları söyler: Modern demokrasilerde ilke olarak bireyin hakları devlet tarafından koruma altına alınmıştır, ama bu sadece devlet gücünün bireyin aleyhine artması yoluyla mümkün olmuştur. Böylece, devlet bireyin bağımlı olduğu yegâne güç durumuna gelmiştir. Sonuç olarak, aile ve cemaat gibi diğer toplumsal gruplardan tecrit edilmiş birey, devlet karşısında tamamen korumasız hale gelmiştir. Bulaç, modern devletin bilim,

teknoloji ve uzmanlaşmış kurumlar sayesinde baskıcılığını rafine etme, hatta gizleme yeteneğine sahip olduğunu ekler. Dolayısıyla, görünüşte en demokratik Batı devletleri bile baskıcıdır (Bulaç, 1993: 30-2).

Din konusuna gelince, Bulaç İslam'ın modern devletle uyuşmayacağını belirtir; çünkü İslam'a göre Allah'ın iradesi devlette değil ümmette tecelli eder (1995: 21-6). Bulaç'a göre "İslam siyaset modelinde, ümmet devletten daha geniş hak ve sorumluluklarla korunmuş, böylece birey güçlü kılınmıştır" (1993: 31). Bulaç ayrıca İslamiyet tarihi boyunca sivil toplumun da çok iyi korunmuş olduğunu öne sürer. Örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil toplumun Şeriat tarafından korunduğunu belirtir. Bulaç'a göre bu durum 1839'daki Tanzimat reformları sonucunda Şeriat'ın gerilemeye başlamasına kadar sürmüştür. Bundan sonra önce Meşrutiyet, ardından da Cumhuriyetin kurulmasıyla Şeriat tamamen ilga edilmiştir. Bulaç, bu süreci, Şeriat'ın ortadan kaldırması yoluyla, devletin sivil toplumu ele geçirmesi olarak anlatır (Bulaç, 1995: 278-9).

İslamcılar, ilginç bir şekilde, sivil toplum konusunda kendilerine yandaş olarak ünlü Marksist Antonio Gramsci'yi gösterirler. Başka bir İslamcı yazar, Abdurrahman Dilipak şöyle söyler: "Gramsci, öyle sanıyorum ki, İslami bir yöntem arayışı içinde, Marksist ve Hıristiyan dünya görüşüne bağlı kalarak bir çıkış yolu aramıştır. ...Belki marksist bir ruhani idi. ...Çok gariptir, Gramsci'de kültür, ekonomi ve ahlak üç önemli dayanaktır. Bunlar Peygamberimizin insanlığın helakine sebep olan üç tehlike ile ilgili uyarısı ile tam bir uyum içindedir. Yani ahlaksızlık, cahillik ve fakirlik.." (Dilipak, 1991a: 66). Gramsci'nin fikirlerine duyulan bu yakınlık, sadece Peygamber'in toplumun üç dayanak noktasına ilişkin görüşleriyle taşıdığı yüzeysel benzerlikle sınırlı değildir. Daha temelde, Gramsci'nin "hegemonya" fikri İslam'daki "tebliğ" kavramında karşılığını bulmaktadır. Dilipak, kitabı boyunca, iktidara tepeden inmeye çalışmak yerine aşağıdan yukarı doğru ulaşmak için siyasal mücadeleyi tebliğ yoluyla, yani uzun vadede gönülleri ve akılları kazanarak (Gramsci'nin deyimleriyle, ideolojik hegemonya kurarak) yapmanın önemini anlatır (Dilipak, 1991a). Gerçekten, İslamcı siyasal hareketin ilk önce eğitim kurumlarında bir yer edinip birkaç kuşak profesyonel meslek sahipleri ve entellektüelleri kazandıktan sonra dışarıya doğru yayıldığı dikkate alınırsa, bu stratejiyi başarıyla uyguladığı söylenebilir. Aynı şekilde,

İslamcı parti, siyasal çalışmalarında kendine özgü yöntemlerle mahalleleri kapı kapı dolaşıp seçmenlerle yüz yüze konuşarak onları kazanmaya çalışmıştır.

Devlet ile sivil toplumun bu şekilde bir karşıtlık içinde ele alınması, İslamcı yazarların modern demokrasiyi eleştirip onun yerine çok-hukuklu bir düzen önermelerinin de çerçevesini oluşturur. İslamcılara göre, modern demokratik düzenin tek kusuru sivil toplumu devletin egemenliği altına sokması değildir; demokraside bir de çoğunluk mutlakiyeti vardır. Bu düzende azınlığın hakları korunamaz, çünkü çoğunluğun kararları evrensel olarak geçerli sayılır. İslamcılar, bireylere kendi inançlarıyla uyuşan bir hukuk düzeni altında yaşama özgürlüğü veren bu çok-hukuklu düzende sivil toplumun devlete, azınlığın da çoğunluğa karşı özerk hale geleceğini söylerler (Bulaç, 1993: 43-53; Özel, 1991: 72-4). Bu bakış açısından, modern devlet bürokratik ve hiyerarşik bir ulusal egemenlik düzeni oluştururken, Hz. Peygamber'in Medine'deki yönetimi sırasında da uyguladığı belirtilen İslami devlet modeli ise bir "inançlar konfederasyonu" üzerine kuruludur (Dilipak, 1991a: 18; Bulaç, 1993: 167-80, 1995: 265-9).

Benzer temalar, modern bürokrasinin Weberci eleştirisinden ve sivil toplumun siyaset karşıtı ideolojilerce yüceltilmesinden esinlenen postmodern literatürde de vardır. İslamcı yazar Dilipak şu gözlemi yapar: "Bugün Batı, demokrasi arayışı içinde, multikültür tezi ile aslında belki de İslam'ın 1400 yıl önceki ilahi gerçeğini yakalamaya çalışıyor. ...İslam, Medine'de ilk kez multikültür, farklı inançtan insanların barış içinde bir arada, özgür ve mutlu bir biçimde yaşamasının teminatı olan bir hukuk belgesi ortaya koydu" (1991b: 170). Gerçekten de bu İslamcı argümana benzer fikirler modern devletin üniter yapısını sorgulayan Batılı siyaset bilimi literatüründe de bulunabilir. Anahtar kavramları "farklılık", "çoğulculuk" ve "görecelik" (bkz. Philips, 1993) olan bu literatür, William Connolly'nin (1991) "tartışmacı demokrasi" ve Paul Hirst'ün (1994) "topluluklar demokrasisi" gibi önerilerini de içinde barındırır.

Tabii ki burada Batılı toplum kuramcılarının İslamcı düşünürlerden bir takım fikirler aldıkları veya onlara fikirler verdiklerini kastediyor değilim. Hatta biraz önce değindiğimiz, kapitalizm ile piyasa sistemi arasında bir karşıtlık olduğu fikri için Batılı bir sosyal kuramcıya atıf yapan İslamcı yazar örneğinde bile, fikirlerin birbirlerinden bağımsız olarak geliştirildikleri açıktır. Buradaki gözlemimiz başka

bir şeydir: Görünen odur ki son zamanlarda ülkemizde popülerleşen İslamcı düşünce ile Batı kaynaklı postmodernizm, tek bir küresel akımın paralel ama farklı iki tezahürüdür. Aşağıda, modernizmin yarattığı sorunlara karşı benzer duyarlılıkların ürünü olan İslamcı ve postmodern düşünce akımlarının kimi yorum ve önermelerinin de yine benzer zaaflar taşıdığını göstereceğiz.

Modernizme Karşı İslamcılık ve Postmodernizm

Bazı yorumcuların İslamcılık ve postmodernizm arasında bir çelişki olduğu görüşüne karşılık (bkz. Ahmed 1992; Gellner 1992), postmodernist bir düşünür olan Michel Foucault'nun İran devrimini "zamanımızın ilk postmodern devrimi" diye heyecanla karşıladığı bilinmektedir (Mirsepassi-Ashtiani, 1994: 51). Daha önce gördüğümüz gibi, gelişme kavramı konusundaki İslamcı yazılar, son zamanlarda Batı'daki toplum kuramında filizlenmeye başlayan "gelişme-sonrası" literatürle paralellikler taşır. Bu literatürde de "gelişme" kavramı ancak modernite, akıl ve rasyonalite bağlamında varolan ve antropolojik gözle bakıldığında "egzotik" olarak değerlendirilebilecek, Batı'ya özgü bir kavramdır. İslamcılar, sömürgecilik çağından bu yana Avrupalıların kendi kültür, toplumsal kurum ve siyasal sistemlerini uygarlık, gelişme ve modernleşme adı altında dünyanın diğer yerlerine ihraç etmekte olduklarından yakınırlar (Bulaç, 1995: 95). Aynı görüş, günümüzde Batı üniversitelerinde revaçta olan "sömürgecilik-sonrası çalışmalar" (*post-colonial studies*) alanının da özünü oluşturur. İslamcılar, "ulusçuluk" yoluyla Batı egemenliğinin arka kapıdan sokulduğuna işaret ederler (Özel, 1992: 83). "Sömürgecilik-sonrası" ekolündeki yazarlar da benzer değerlendirmeler yaparlar.

Escobar (1992: 27), gelişme paradigmasını reddederek alternatif yollar arayan ve sayıları günden güne artan yazarların bir takım ortak özellikleri olduğunu söyler: "Yerleşik bilimsel bilgiye karşı eleştirel bir duruş; yerel özerkliğe, kültüre ve bilgiye yönelik bir ilgi; ve çoğulcu yerel hareketlerin savunuculuğu." Türkiye'deki İslamcı yazarların bu tanıma çok iyi uydukları kolaylıkla görülebilir. İslamcılar gibi postmodernistler de devletçilik karşıtıdırlar, çünkü devletin merkeziyetçi eğilimlerini modernitenin doğal bir sonucu olarak görürler (Aronowitz, 1992: 256). Postmodernistler (ve diğer "sivil toplum"

yandaşları), toplumu tektipliğe zorladığını düşündükleri devletin gücünü sınırlamak ve birçok farklı kimliğin serpilmesine olanak sağlamak isterler. Postmodern devlet-karşıtlığı eğilimi, İslamcı söylemde de aynen vardır: "En iyi devlet, varlığını en az hissettiren devlettir" (Dilipak, 1991a: 84).

Postmodernist söylemin kaynağı, "yeni toplumsal hareketler" olmuştur (Seidman, 1991b: 183). İslamcılık, "yeni toplumsal hareketler" için yapılan şu tanıma uyar: Bu hareketler, "savaş sonrası dönemin müdahaleci veya refah sağlayıcı devletinin vesayeti altında sermaye ile emek arasında varılan anlaşmanın kapsamadığı konular üzerine yoğunlaşırlar; daha önceki toplumsal çatışmalarda ön planda olmayan yerlerde ve toplumsal katmanlar arasında (üniversiteler, kent mahalleleri) örgütlenirler; ve bir 'analitik özerklik' taşırlar, yani toplumsal sorunların ve gerekli gördükleri reformların analizlerini sınıf analizinin geleneksel kategorilerinin dışına çıkarak yaparlar" (Hannigan, 1990: 247). Dikkatlerini emek-sermaye karşıtlığından uzak konulara kaydıran postmodern toplumsal hareketler, ele aldıkları bazı sorunların kaynağını oluşturduğu halde bir sosyo-ekonomik sistem olarak kapitalizmi sorgulamazlar. Böylece, ya toplumsal yapı ve sınıf çatışmasıyla ilgili konuları tamamen yok sayarlar ya da özellikle sınıf kavramının önemini azaltan ve kapitalizm dışı seçenekler aramakla ilgilenmeyen bir toplumsal kuram oluşturmaya çalışırlar (örneğin, bkz. Laclau ve Mouffe, 1985). Aronowitz'in belirttiği gibi, "postmodernist söylemin çoğu *modernizmin* mitlerini yıkmaya yönelirken, kendi eklektik ve çeşitli faaliyetlerini geliştirebileceği en iyi ortam olarak *moderniteye* dokunmaz" (1992: 253). Bu söylemde "kimlik" ve "otantiklik", "işsizlik" ve "sömürü"den daha önemlidir. Aynı şey İslamcı söylem için de geçerlidir. İslamcılar Batılı bir kavram olarak "kapitalizme" saldırırlar, ama ona alternatif bir sosyo-ekonomik model sunmakta başarısız kalırlar. Son tahlilde devlet gücüyle bağlantılandırdıkları tekelciliğe karşı çıkmalarına rağmen, kapitalizmin ilkelerini desteklerler. Modernizmin sorunlarını, tıpkı önerdikleri çözümlerde de olduğu gibi, kültürel bir düzlemde algılarlar. İslamcılar, yabancılaşma ile bir tuttukları modernizmi reddedip "sahiciliğe" (otantikliğe) ulaşmayı amaçlarlar (Özel, 1992). İster İslamcılar ister "kimlikler siyaseti"nin diğer yandaşları olsun, "otantiklik" kavramını kullananlar, bir insanın doğasında, onun ırkı, cinsiyeti veya Üçüncü Dünya'lı olması gibi göze çarpan özelliklerinden kaynaklanan, asli

bir karakter olduğunu varsayarlar. Yani, kültürlerin tarihsel koşullara bağlı olduğunu göz ardı ederler.

Kimlik siyaseti postmodernizmle yakından ilintilidir. Birçok yazar tarafından da belirtildiği gibi, postmodernizm sadece varolan güç eşitsizliklerini kınamanın ötesinde bir öneri getirmemekle kalmaz, aynı zamanda özgürleştirici toplumsal projelerin uygulanma olasılığını da yadsır (Harvey, 1989; Callinicos, 1990; Antonio, 1991; Aronowitz, 1992; Rosenau, 1992). Bu mantığın ima ettiği sonuç, aşırı bireyciliktir: Herkes kendi için ve kendi başına varolur. Bu durum ise, postmodernist düşüncenin amaçları arasında yer almadığı söylense de, kimliğe dayalı siyasetlerin çoğalmasına yol açar. Postmodernizm, kimlikleri akışkan ve sürekli değişen kategoriler olarak sunar; ama eğer bu kadar belirsiz ve kaygan temeller anlamlı birlikteliklerin oluşmasını veya istikrarlı bir topluluğa ait olma duygusunun gelişmesini engellerse, o zaman geriye sadece *sabit* kimlikler kalır. Sınıflar veya maddi koşullar üstüne temellenmiş başka çıkar grupları gibi toplumsal birlikteliklerin yokluğunda, biyolojik bir takım özellikler her türlü toplu hareketin temeli haline gelebilirler. Bunun nedeni açıktır: Toplu kimlik kaynağı olarak biyolojik özellikler hem en az akışkanlık düzeyindedirler (çünkü değişmezler) hem de en inandırıcı olanıdırlar (çünkü çoğu zaman gözle görülebilirler).

Gerek İslamcı gerekse postmodernist yazılarda, merkeziyetçi ve baskıcı devlet teması işlenirken, devlet gücünün sınıfsal temellerinin ihmal edilmesi devletin bağımsız bir aktörmüş gibi ele alınmasına neden olur ve bu baskıcı devletin kimlerin çıkarlarına hizmet ediyor olabileceği sorusu hiçbir zaman sorulmaz. Bu ihmal başka sorunlara da yol açar. Örneğin kültüre verdiği önemden dolayı, küresel kapitalizmin kurucu niteliğini yok sayan "sömürgecilik-sonrası" literatüre özgü düşünce tarzı, dünyadaki bu kadar çok etnosantrizmin, ben-merkezciliğin arasından nasıl olup da özellikle Avrupa-merkezci anlatının modern tarihe egemen olduğunu ve "kendini o tarihin evrensel amacı ve son [durağı]" olarak tanımlayabildiğini açıklayamaz (Dirlik, 1994: 346-7).

Çok önemli konuları ele almalarına ve yeni bakış açıları sunmalarına rağmen, ne postmodernist toplumsal hareketler ne de İslamcı kuramcılar bu önemli konuların neden tarihin *bu* noktasında önümüze geldiğini doyurucu bir şekilde açıklayabilirler. Diğer bir deyişle, tarih-dışı perspektifleri yüzünden, kendi ortaya çıkış nedenlerini, bu-

nun tarihsel özgüllüğünü açıklayamazlar. Eğer ulus-devletler her zaman çeşitliliği yok etmeyi ve tektipliği kurmayı amaçladılarsa, neden Bulaç'ın da (1995: 14) gözlemlediği gibi etnik savaşlar son zamanlarda daha sıklıkla patlak vermiştir? Aynı şekilde, eğer ulus-devletler eskiden beri merkeziyetçi ve bürokratiktilerse, "sivil toplum"un özekliği neden günümüzde çok önemli bir hedef olarak görülmektedir? Aynı konuları dile getiren ve ulus-devlete benzer itirazlar yönelten çeşitli toplumsal hareketlerin bu belirli tarihsel bağlamda aynı zamanda ortaya çıkmış olması bir tesadüf olamaz. Bu hareketlerin ortaya çıkışının kendisi bir tarihsel bağlamın işaretidir. Dolayısıyla, bu tarihsel bağlamın göstergeleri olarak, söz konusu hareketlerin kendileri hakkında söylediklerinin dışında bir açıklamaya ihtiyaç vardır.

Batı'daki postmodernist düşünce Türkiye'deki İslamcılar arasında hararetle tartışılan bir konudur. İslamcı cephede, Bulaç da dahil olmak üzere, bazı yazarların postmodern düşünceye doğru fazlaca bir kayış yaptıkları kaygısı vardır. Özellikle Mustafa Armağan (1995), postmodernist düşüncenin İslamcılara çekici gelen yanlarını sıralar ve buradaki tuzaklara dikkat çeker. Armağan'a göre (1995: 35-6), postmodernizm İslamcılara şu nedenlerle çekici gelmektedir: 1) modernizmin açmazlarını ve yetersizliklerini gösterir, 2) tükenmiş olan modernizmin yerine başlayan alternatif arayışları, İslam'ın gündeme getirilmesi için bir fırsat olarak algılanır, 3) modernizmin seküler tektipliğinin reddedilmesi, İslamcıların önerdiği gelenek ve din unsurlarından yararlanmanın önünü açar, 4) postmodernistler çeşitliliği ve değerlerin çokluğunu önemserler, 5) büyük anlatıların sonunun geldiğinin ilan edilmesi, Müslüman aydınların sosyalizm, pozitivizm ve Darwinizm gibi modern "izm"lere karşı olan mücadelesinde ellerini kuvvetlendirir.

Fakat Armağan postmodernizmin aslında modernizmin bir uzantısı ve devamı olduğunu ekler. Çok ilginç bir analizle, postmodernizmi yeni bir sekülerleşme devresi olarak niteler. Bu argümanını, modernizmin merkezine bireyciliği koyarak inşa eder (1995: 37-43). Armağan'a göre, sekülerliğin özünde, öznenin kendisine dışarıdan dayatılan her türlü düzeni reddetmesi vardır. Modernist söylemde akıl din ile doğrudan çatışmaya girer ve onun yerini almak ister. Ama modernite bunu yaparken gelenekten tamamen kopamaz ve geleneğin "monistik" özelliğini devralır. İşte bu durum onu postmodernist eleştirilerin hedefi haline getirir. Postmodernizm, modernizmde saklı kalan

gelenek unsurlarını reddeder: "postmodern düşüncenin gerçekliği 'oyunlaştırması', mutlak bir referans noktasının olmadığını söylemesi, çoğul bir hakikat anlayışını savunması, meta-anlatıların ölüm ilamlarını vermesi, modernliğin, geleneğin düşünce yapısını devam ettirdiği yolundaki bir suçlamadan" ileri gelir (1995: 41-2). Armağan bunu "ikinci sekülarizasyon" olarak tanımlar. Sekülerleşmenin modernizm tarafından gerçekleştirilen birinci devresinde, özne akıl yoluyla kendi dışındaki dünyayı (toplumu, devleti, doğayı, sanatı, dini, vb.) yeniden yaratmıştı. Sekülerleşmenin bu ikinci devresinde ise, özne yine kendi düşüncesiyle kurmuş olduğu dış dünya üzerinde yeniden düşünmeye başlamıştır. Armağan'a göre, "Modern yazarlar, sekülerleşmiş de olsa, geleneksel biçim-muhteva ayrımını sürdürüyorlardı. Postmodernler ise böyle bir ayrımı sürdürmek bir yana, biçimin içeriği tayin ettiği, üslubun yazıyı kurduğu ve retoriğin kendi başına bir varlık olduğu düşüncesindedirler" (s. 43). Dolayısıyla postmodernizm, dini oyuncağa çeviren ticari bir putperestliktir ve bu nedenle de İslam'ın müttefiki olamaz.

Sonuç

İslamcı yazar Bulaç'a göre, "Dünya, ...bütün sorunların Batılı paradigma içinde çözümlenebileceği yolundaki yaygın kanının geçerliliği ve doğruluğu konusunda ilk defa ciddi bir kuşkuya düştü" (1991: 246). Bu, Lyotard'm (1984) "postmodern durum" adını verdiği şeydir. Burada, İslamcılığın son zamanlardaki yükselişinin bu durumun bir parçası olduğunu öne sürüyoruz.

İslamcılar, merkeziyetçi ekonomik ve siyasal örgütlenme modelinden dolayı modern devlete karşı çıkarlar. Bu, "sivil toplumu" savunan diğer çağdaş hareketlerin gösterdiği muhalefete paralel bir eğilimdir. Geçmişte, modern devletin topluma ilerleme ve refah getireceği varsayılırdı. O devlete bağlı olan topluluğun birlikteliğini temsil eden "ulus", toplumsal kimliğin birincil kaynağı konumundaydı. Oysa artık küreselleşme nedeniyle devlete olan güven çökmüştür ve ulusal birlik fikri çekici olmaktan çıkmıştır. Bunların yerine, alternatif topluluk ve kimlik arayışları başlamıştır. İslamcılığın, zaten bir doktriner sisteme sahip olmanın verdiği avantajdan da yararlanarak, bu koşullar altında önemli bir yol katettiği söylenebilir.

Ayrıca ulus-devletin, Üçüncü Dünya ülkelerine ya sömürgecilik

ya da taklit yoluyla tepeden indirilmiş bir model olarak geldiği dikkate alınırsa, Üçüncü Dünya ulusçuluğunun kendi içinde bir çelişki barındırdığı görülebilir: Bir yandan evrensel olduğu söylenen bir modeli (yani modern ulus-devleti) Batı'dan ödünç alma arzusunu, ama bir yandan da kendi ulusal oluşumunu diğerlerinden ayırmaya yarayan otantik bir kimlik iddiasını taşır. Modernizm kabullerinin içine düştüğü kriz, İslamcılığın (veya yerliliği üstün tutan diğer kimlik hareketlerinin) yükselmesine olanak vermiştir. Ama bu kuşkusuz İslamcılığın sorunsuz bir kimlik türü olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki Üçüncü Dünya ulusçuluğu Batı emperyalizminin evrenselci iddialarını ciddiye alır ve bunun bazı yerel köklere sahip olduğunu fark etmezse, İslamcılık da bunun tam tersini yaparak Batı'nın tamamen kendine özgü olma iddialarını ciddiye alır. Diğer bir deyişle, eğer Avrupamerkezcilik Batı'nın kendi dar görüşlü kültürcülüğünün bir ifadesiyse, İslamcılık da İslami dar görüşlü kültürcülüğün bir ifadesidir. İslamcılığın Batı kültürüne verdiği cevap, İslami kültürün özgüllüğünü öne sürmektir. Bu mantık oryantalizmin temel varsayımlarını yeniden üretir – tek farkla ki İslamcılık, İslamiyetin üstünlüğünü iddia eder.

Eğer bu tespitler doğru ise, bundan birtakım sonuçlar çıkar. Birincisi, İslamcılık konusundaki alışılmış görüş yanlıştır. Bu görüşe göre, İslamcılık modernite öncesi bir ideolojisidir; sanayileşme ve kentleşmeyle ortadan kalkacak bir kalıntıdır. Ama görülüyor ki sanayileşmenin ve Batı'ya yetişme kavramının İslamcı eleştirisi, İslamcılığın gelişememişliğin bir sonucu olduğu ve gelişmeyle birlikte ortadan kalkacağı yolundaki yorumu geçersiz kılmaktadır. Üstelik, bu alışılmış yorumun modernleşmeci bir çözümü ima ediyor olması, tam da İslamcıların eleştirisini haklı çıkaran bir noktadır. Örneğin Bulaç, farklı ekonomik gelişmişlik düzeylerinde olsalar bile, hem Amerika Birleşik Devletleri'nin hem de Türkiye'nin teknokrat ve bürokratlar tarafından yönetilen aynı modern dünyanın birer parçası olduklarını ve benzer sorunlara maruz kaldıklarını hatırlatır (1991: 29-31).

İkincisi, geleneksel yorumda İslamcılık modernite öncesine denk düştüğü için, İslamcılığın postmodernizm ile sahip olduğu ortak özellikler sadece ikisinin de modernizme karşı olmasından kaynaklanıyor gibi gözükebilir. Ama buradaki değerlendirmeler, İslamcılık ile postmodernizmin ortak bir düşmandan fazlasını paylaştıklarını göstermektedir. Modernist kabuller üzerine inşa edilen ideolojilerin krizi, bütün dünyada postmodernist kimlik siyasetlerinin ortaya çıkmasına

neden olmuştur. Ancak postmodernizm, modernizme güçlü bir eleştiri yöneltse de, içerdiği inançsızlık ve nihilizm dolayısıyla, alternatif bir toplumsal ve siyasal proje oluşturmaz. Oysa İslamcılık, postmodernist eleştiriyle önemli temaları paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda ulusçuluğun ve modernizmin çıkmazlarını göstermenin ötesine geçerek alternatif bir ideoloji önerir. Bunun İslamcılığı özellikle etkili kıldığı söylenebilir.

Son olarak, karşılaştırmalı çerçevede yapılan bir İslamcılık çalışması, bize Batı'daki postmodernizm hakkında da bazı şeyler öğretir. İslamcılığı postmodernist bir kimlik siyaseti olarak ele almak, onu Batılı entellektüele bir ayna olarak tutmak anlamına gelir. Böylece, postmodernizm ve kimlik siyasetleri içindeki bazı "köktenci" eğilimler daha iyi görülebilir. Karşılaştırmalı bir çerçeve hem son zamanlarda Batı'ya yönelmiş anlaşılmaz bir tehdit olarak görülen İslamcılığın kaynaklarını, hem de Batı'da son zamanlarda yaygınlaşmış olan postmodernist ilkelere dayalı kimlik siyasetlerinin kaynaklarını ve sınırlarını aydınlatmamıza yardımcı olur.

Bu tür bir karşılaştırmanın kuramsal temeli partikülarizmi açıkça reddeder ve çağdaş İslamcılığın hem felsefi ilkelerinin hem de tarihsel kökenlerinin evrensel kavramlar ve analitik çerçevelerle anlaşılabileceğine öngörür. Böylece, Batı düşünce dünyasında bazılarının akıl ermez (veya egzotik) diye niteledikleri İslamcılık, anlaşılmaz bir olgu olmaktan çıkar. Aynı mantığı sürdürürsek, evrensel kavramlar kullanarak, İslamcılık ile Batı postmodernizminin yine evrensel süreçlerin paralel sonuçları olduğunu göstermeye çalışmak, postmodernizmin evrenselliğin geçersiz olduğu görüşünü daha baştan reddetmeyi gerektirir. O halde karşılaştırmalı bakış, toplumsal deneyimlerin her halükârda özgül ve benzemez olduğu yolundaki postmodernist varsayımın yanlışlığını göstermeye de yarayacaktır.

9

Çok-Kültürcülüğe Karşı Liberalizm: Çoğulculuk ve Demokrasi Konusunda İslamcı Görüşler

Başka yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de, 1980'lerden başlayarak yükselen İslamcı hareketin demokrasi açısından bir tehdit mi oluşturduğu yoksa tam tersine çoğulcu bir "sivil toplum"un gelişmesi yoluyla demokratik gelişmeye katkıda mı bulunduğu konusunda bir tartışma sürmektedir. Bu konuda İslamcı hareketlerin kendi tavırları genellikle ikircikli olmuştur. İslamcılar bir yandan liberal demokrasinin kültürel olarak Batı'ya özgü bir model olduğunu söylemişlerdir. Üstelik bu görüşlerinde yalnız da değildirler (örneğin bkz. Parekh, 1992; Kalberg, 1993). Ama öte yandan, İslamcı hareketler artan meşruiyet iddialarını dünyanın dört bir yanında kazandıkları seçim sonuçlarına dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla İslamcılar bir yandan demokrasiye eleştiriler yöneltirken, diğer yandan da üstü açık ya da kapalı bir şekilde demokratik değerlerin öneminden söz ederler (Kramer, 1993). Bu tavır onları paradoksal bir konumda bırakır: İslamcılar Batı usulü hükümet biçimlerine karşı olduklarını söyleyip İslami alternatifler geliştirme arayışı içinde olurken, görüşlerini genellikle Batı kaynaklı olarak bilinen "evrensel" değer ve ilkelere atıf yaparak savunurlar. Bu durum Türkiye'deki İslamcılar için de geçerlidir.

1990'lı yılların başlarında Türkiye'deki İslamcı yazarlar, liberal demokrasiye bir alternatif geliştirmeye çalıştılar. Bu alternatifin, çağdaş toplumun en önemli sorunlarından biri olan "çok-kültürlülük" sorununa da çözüm getireceğini öne sürdüler. Modern devletin bütünlükçü yapısını eleştiren bu yazarların önerdikleri çok-hukuklu düzene göre, aynı toplum içindeki her bir topluluk kendi inançları çerçevesinde yönetilebilecek, toplumdaki her birey de kendi inançlarına uygun hukukun egemen olduğu toplulukta yaşama hakkına sahip olacaktı. Bu öneri, Refah Partisi'nin 1993 yılındaki kongresinde parti gö-

rüşü olarak benimsendi ve izleyen yıllarda da anayasa değişikliği önerisi haline getirilerek savunuldu.

Buna karşılık, daha yakın zamanlarda, Türkiye'deki İslamcı düşünce hem felsefi hem de siyasal açıdan liberal demokrasi ile uzlaşmaya doğru adımlar attı. Böylece, başlangıçta Batı kökenli tartışmalardan yararlanarak Batı demokrasilerinin eleştirisini haklı kılmayı amaçlayan ikircikli yaklaşım, sonuçta liberal demokrasinin İslami bir paradigma içine alınmasıyla son buldu. Aynı şey siyasal parti söyleminde de oldu. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra ortaya çıkan partiler, amaçlarını insan hakları ve liberal demokrasi temelinde tanımlamaya başladılar. İslamcıların demokrasi konusunda değişen tavırlarının eleştirel bir gözle incelenmesi, modern devlete yönelik İslamcı muhalefette siyasal özgürlükler yanlısı bir söylem bulmaya çalışan bazı görüşlerin değerlendirilmesine de yarayacaktır.

"İnançlar Konfederasyonu": Çoğulculuk mu Demokrasi mi?

Türkiye'de İslamcı yazarlar genellikle demokrasiye karşı çıkma konusunda açık sözlü olmuşlardır. Bu durum özellikle 1990'ların başında siyasal İslamcılığın yükseliş döneminde geçerliydi. O dönemde egemen olan İslamcı görüşe göre demokrasi, Allah'ın hâkimiyeti düşüncesine karşı çıkan Batılı bir sistemdi. Örneğin, konuyu daha genel olarak din ile modernitenin karşıtlığı bağlamında ele alan Ali Bulaç'a göre (1992a: 24), demokrasinin varsayımlarını aşamayan herhangi bir dinsel hareket kaçınılmaz olarak moderniteyle uzlaşma tuzağına düşecektir. Oysa İslamcı hareketler genel olarak Allah'ı ve dini reddeden bir toplumsal düzenin kabul edilemez olduğu konusunda görüş birliği içindedirler (s. 25). İsmet Özel'in ifadesiyle (1992: 89), "kuşku yok ki biz bir İslam toplumu, Kuran ve Sünnet'in yegâne otorite kabul edildiği bir toplum için elimizden geleni yapmaya yönelmişiz."

O dönemde demokrasiye karşı öne sürülen alternatif, çok-hukuklu toplum modeliydi. İslamcı görüşe göre, bu modelin temelinde, topluluğun devletten daha önemli olduğu inancı yatar. Bu nedenle, çoğunluğun egemenliği anlamına gelen demokrasi rejimi yerine her topluluğun kendi kurallarıyla yaşayabileceği bir çoğulculuk rejimi getirilmelidir. Bu düşünceye göre, yasalar ve toplumsal kurallar din ve kültürden bağımsız olamayacağı için, çok-dinli ve çok-kültürlü bir

toplum aynı zamanda çok-hukuklu olmalıdır. Böyle bir toplumda devlet her topluluğun özerkliğini korumakla yükümlü olacak, her bir topluluğun yasaları ve töreleri topluluğun kendi üyeleri için bağlayıcı olacaktır. İslamcılara göre bir "inançlar konfederasyonu" olan bu çok-hukuklu devlet modeli, Peygamber'in Medine'deki yönetimi sırasında da uygulamaya konmuştu. Farklı dinsel toplulukların özerkliklerini korumak ve iç işlerini düzenlemek üzere kendi aralarında vardıkları bir sözleşme sonucunda, İslamcı yazarların ilk "İslam Anayasası" olarak andıkları vesika ortaya çıkmıştı (Dilipak, 1991, 1993; Özel, 1991; Bulaç, 1993c, 1995).

Tarihsel kaynaklar, "Medine Vesikası"nın Peygamber ve beraberindeki Müslümanların Medineli Yahudi ve putperestlerle birlikte barış içinde yaşamaya karar verdikleri zaman imzalandığını belirtirler. Bu sözleşme, her dinsel ve putperest topluluğun kendi kamu düzenini, barış ve güvenliğini ve iç işlerindeki özerkliğini koruyordu. Ancak Yahudiler ile ilişkilerin bozulması sonucunda sözleşmeye son verildi. Ondan sonra ne Peygamber ne de herhangi başka bir İslami devlet bu tür bir sözleşmeye girdi. Artık İslami devletlerde Müslüman olmayanlar ancak ehl-i kitap (yani Musevi veya Hıristiyan) iseler *zimmi* statüsünde yaşayacaklardı. İslami bir devlette gayrimüslimler Müslümanlara eşit kabul edilmeyecekti (bkz. Hamidulllah, 1966: 118-34; Hourani, 1991: 17-8; Ayubi, 1991: 6).

Bu tarihsel bağlam dikkate alındığında, günümüzün sorunlarına çözüm bulmak için Medine sözleşmesi modeline başvurulabileceği yönündeki İslamcı iddianın içerdiği ikircikli tutum, yani Batılı fikirlere karşı çıkma eğilimi ile, meşruiyet kazanmak için yine o fikirlere atıf yapma eğilimi, açıkça görülebilir. Her şeyden önce, Medine sözleşmesini bir "anayasa" olarak tanımlamak modern bir olguyu Peygamber zamanına gönderen bir anakronizmdir. Üstelik bu tanım İslamcı argüman için ciddi bir sorun da yaratmaktadır. Medine Vesikası önerisinin ilk ortaya atılmasını takiben kaleme alınan belki de en derinlikli eleştirilerden birinde belirtildiği gibi, bu öneride devlet egemenliği için birbirleriyle çatışan iki farklı meşruiyet kaynağı öngörülmektedir: ilahi vahy ve gönüllü sözleşme. Bu ikisi bir araya geldiğinde, birincisinin ağır basması kaçınılmazdır (İnsel, 1992: 30; benzer bir eleştiri için bkz. Ege, 1993: 38). Ayrıca Peygamber dönemindeki sorun herhalde "çok-kültürlülük" sorunu değildi. Bu konunun modern ulus-devletlerin deneyimlerinden kaynaklandığı ve ulus ile dev-

let arasında tam bir örtüşme olduğu (ya da ideal olarak olması gerektiği) iddiasına –ki bu iddia en iyimser yorumla yanlış bir düşünce, en kötüsüyle ise bir soykırım projesidir– bir karşılık olarak ortaya atıldığı bilinmektedir. Teritoryal egemenliği meşrulaştırmaya yarayan bu iddiaya karşı meydan okumalar özellikle ulus-devletlerin zayıflamaya başladığı küreselleşme çağında ortaya çıkmış, bunun sonucunda da ulus-devletler içinde çoğul kimlik talepleri ve dolayısıyla çok-kültürlülük tartışmaları gündeme gelmiştir.

Çok-kültürlülük kavramının içerdiği çoğulculuk bazen yanlış bir şekilde demokrasi olarak anlaşılır. Siyasal çoğulculuğu savunanlar, otoriter ulusçuluğa alternatif olduğu için İslamcılığı hoş karşılayarak, İslamcılığın ilerlemesinin "sivil toplum"un gelişimine hizmet ettiğini öne sürerler. Bu görüş şu tür bir akıl yürütmeyi içerir: Demokrasi sivil toplum kurumlarının gelişmesine dayalıdır; İslam da halk kültürünün önemli bir öğesidir; o halde İslamcı siyasal hareketin gelişmesini desteklemek, özünde demokrasiyi ilerleten bir hareket olacaktır. Devlet karşısında "sivil toplumu" yücelten literatüre (eleştirel değerlendirmeler için bkz. Seligman, 1992; Wood, 1995) benzer bir şekilde, Türkiye bağlamında da Kemalist modernleşme projesinin otoriter yönlerinin eleştirisi, bazı araştırmacıların İslamcılığı desteklemek ile demokrasiyi desteklemeyi eşdeğer görmeleri sonucuna yol açmıştır (örneğin bkz. Mardin, 1989, 1995; Göle, 1996a, 1996b).

Küreselleşme bağlamında ulus-devletin zayıflamasıyla aynı anda yükselen çok-kültürcü kimlikler siyasetinin postmodern bir kaygı olduğu söylenebilir. Türkiye'de 1990'ların başlarında ortaya atılan İslamcı düşünce ile aynı dönemde Batı'da yaygın olan postmodernist düşünce arasında dikkat çekici benzerlikler olduğunu yukarıda görmüştük. Bu benzerlikler demokrasiye bakış konusunda da vardır. İslamcılık da postmodernizm de, modernizmin devletçiliğine karşıydılar. Hem İslamcı hem de postmodernist eleştirinin hedefi modern ulus-devletin üniter ve merkeziyetçi yapısıydı. Refah devleti, kalkınmacı devlet ve devlet sosyalizmi gibi ideoloji ve uygulamaların çöküşü sonucunda, bu hedefe yapılan saldırılar kuşkusuz daha da meşru hale gelmişlerdi. Batı'daki siyaset ve toplum kuramlarına ilişkin literatürde çok-kültürlülük ve farklılığa dayalı grup hakları üzerine süren tartışma bu dönemde özellikle yoğunluk kazanmıştı (bkz. Gutmann, 1994; Goldberg, 1994; Hirst, 1994; Phillips, 1993; Kymlicka, 1995; ayrıca bkz. Aronowitz, 1992; Moghadam, 1993).

Ayrıca bir "kimlik siyaseti" olarak İslamcılık, modernizmin evrenselci ilkelerini reddeden ve tüm dünya kültürlerini eşdeğer kabul eden postmodernist çoğulculuk tarafından olumlu karşılanmaya uygundu. Sonuçta İslamcılar her özerk topluluğun kendi normlarına göre yönetildiği çoğulcu bir siyasal model önerirken, postmodernistler de her kültürel grubun kendine özgü değerlere sahip olabileceği çok-kültürlü bir çoğulculuğu savunmuşlardır. Postmodernist konum şu argümanı içerir: "Toplumsal failleri homojen ve bütünsel birer varlık olarak tasavvur edersek, bir bireyi etkileyen çok sayıdaki farklı tahakküm ilişkilerini nasıl kavrayabiliriz?" (Mouffe, 1988: 34; ayrıca bkz. Laclau ve Mouffe, 1985). Bu itiraz doğrudur, ama haklı ile haksız ayrımının ucu da açık bırakılamaz. Eğer bireyleri (toplumsal failleri) tanımlanabilir toplumsal ilişkiler temelinde var olan ve evrensel düzeyde geçerli hak ve yükümlülükler taşıyan kişiler olarak tasavvur etmezsek, elimizde bireylerin öznel duyguları, sezgileri veya yorumlarından öte herhangi bir kıstas kalmaz. Buna verilen yanıt, postmodernist düşüncenin görecelikçiliğini ve partikülarizmini çok açık bir şekilde ifade eder: "Haklı ile haksız ve meşru ile meşru olmayan arasında bir ayrım yapmak her zaman mümkündür, ancak bu ayrım sadece veri olan bir gelenek çerçevesinde ve bu geleneğin sağladığı standartların yardımı ile yapılabilir; aslında, tüm geleneklerin dışında kalan ve evrensel bir yargıya vardırabilecek bir bakış açısı da zaten yoktur" (Mouffe, 1988: 37).

Bu yaklaşımın kökeni, Lyotard'ın (1984: 66) "konsensüs artık modası geçmiş ve kuşku uyandırıcı bir değerdir," şeklindeki açıklamasında bulunabilir. Lyotard'ın konumunu "demokratik çoğulculuk" olarak niteleyen postmodernist toplumsal kuramcı Steven Seidman, şunları söyler: "Eğer nesnel ve genel bir bakış açısından vazgeçersek, belirli (özgül) yaşam biçimlerini savunmak için hangi normlara başvurabiliriz? Benim yanıtım, kısaca, bir bakış açısı oluşturmak için, sadece ait olduğumuz toplumun kültürel geleneklerini ve toplumsal teamüllerini esas alabileceğimizdir. Her şeyin üstünde duran bir akıl kavramına ya da evrensel olduğu varsayılan bir etik bakış açısına dayanmaya çalışmak yerine, ahlaki tartışmanın yer aldığı toplumun kendi kültürel gelenek ve uygulamalarında saklı olan değerler, normlar ve ideallere başvurarak belirli yaşam biçimlerini haklı kılabiliriz" (Seidman, 1991b: 189). Burada açıkça ilan edilen görecelikçi tavır, gelenek adına, demokratik ve eşitlikçi olmayanlar da dahil olmak üzere her tür ahlaki değeri kolayca meşrulaştırabilir. Verili kültürel çerçevenin dı-

şında bir ahlaki bakış açısı yoksa, herhangi bir otoriter gelenek veya uygulamaya karşı koyma olanağı bulunamaz. Ama bu durum, postmodernistlerin kendi "demokratik çoğulculuk" özlemlerine en büyük zararı verecektir. Seidman, kendi içinde yaşadığı ve eşitlikçi olduğunu düşündüğü geleneksel ortam çerçevesinde böyle bir sonucu (zımnen, ama büyük bir rahatlık içinde) ihtimal dışı görüyor olabilir; ama kendisinin de sahip olduğu "demokratik" beklentileri şekillendiren şey, tam da yine kendisinin evrenselcilik diye beğenmediği eşitlikçi değerlerdir. Seidman şöyle bir sonuca varır: "Postmodern ahlaki söylemde kaçınılmaz olarak gelinecek nokta, ne tür bir topluma sahip olduğumuz ve ne tür bir toplum istediğimiz konularında yapılacak argümanların nihai başvuru çerçevesinin, Rorty'nin dediği gibi, etnosantrik olacağıdır" (Seidman, 1991b: 190). Bu tür bir sonucun bizi otoriter etnosantrizmlere karşı tamamen savunmasız bırakacağı açıktır.

İslamcıların bir "inançlar konfederasyonu" kurmak için yaptıkları öneri değindiğimiz bu tehlikenin bir örneğini oluşturur. Aşağıda İslamcı kurama ilişkin değerlendirmemizde, çoğulculuk ile demokrasi arasında kavramsal bir ayrım yapıyoruz. Bu ayrım bize otoriter eğilimler taşıyan grup kimlikleri siyaseti ile eşit haklarla donanımlı vatandaşlık kavramına dayanan katılımcı demokrasinin evrenselciliği arasındaki zıtlığı gösterecektir. Toplumu inanç topluluklarına bölüp her biri için farklı bir hukuk düzeni kurmak, bu modeli savunanların iddia ettiği gibi kişilere istedikleri biçimde yaşama özgürlüğü vermeyecek, tam tersine bu hakkı ellerinden alacaktır; çünkü böyle bir yapıda kişiler bağımsız bireyler olarak değil, türdeş toplulukların üyeleri olarak kabul edileceklerdir. Bu modelde önerilen çoğulculuk anlayışı her bir topluluğa kendi kurallarını belirleme olanağı tanımakta, ancak toplumun bütünü açısından bakıldığında bu kendine özgü kurallar hakkında genel bir müzakere olasılığı bulunmamaktadır. Gerek İslamcıların savunduğu "Medine Sözleşmesi" modelinde, gerekse postmodernistlerin görüşlerinde, grup haklarının tanınması projesi ile demokratik vatandaşlığın temel öncülü olan bireysel haklar arasındaki gerilimin çözümsüz kaldığı görülebilir (bkz. Marshall, 1955; genel bir tartışma için bkz. Benhabib, 1996). Dolayısıyla İslamcı kuramın aşağıdaki eleştirisi, daha genel olarak postmodernist kimlik ve çokkültürcülük siyaseti için de geçerli sayılmalıdır.

İlahiyat eğitimi de görmüş bir sosyolog olan Ali Bulaç, Medine modeli ve daha genel olarak modernizm eleştirisi üzerine yazan İs-

lamcı düşünürler arasında hem kuramsal açıdan en sofistike hem de görüşlerini en açık biçimde ifade eden kişi olarak kabul edilebilir. Aşağıdaki değerlendirmeler, ağırlıklı olarak, onun *Birikim* dergisinin çeşitli sayılarında yer almış bir dizi yazısıyla, daha sonra yayımlanmış iki kitabına göndermede bulunuyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Bulaç'ın çalışmalarında temel unsurları ayrıntılandırılan Medine modeline ilişkin görüşler, diğer İslamcı yazarlar ve Refah Partisi tarafından da savunulmuştur.

Bulaç'a göre Medine deneyiminden çıkartılabilecek en temel kurucu ilke, insanlar arasında adaleti, gerçek barışı ve istikrarı ve başkalarının haklarına saygıyı hedefleyen ideal bir projenin, "farklı gruplar (dinsel, hukuksal, felsefi, siyasal, vs.) arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması" gerektiğidir (1992b: 108). Bulaç ayrıca, Medine sözleşmesinin Rousseau ve diğer Aydınlanma düşünürleri tarafından kuramlaştırılmış "toplumsal sözleşme" düşüncesinden sadece tarihsel olarak daha önce gelmekle kalmadığını, aynı zamanda Aydınlanmanın toplumsal sözleşmesi hipotetik bir varsayım iken Medine sözleşmesinin *gerçek* bir deneyim olduğunu ileri sürer (1992b: 111, dipnot 27).

Ancak bu iki tip "toplumsal sözleşme" arasmda, Bulaç'ın göz ardı ettiği çok önemli bir fark vardır. Aydınlanma modeli, ortak bir yönetim kurmak üzere biraraya gelmiş bağımsız bireyler arasında bir sözleşme yapıldığım varsayar. Kuşkusuz bu varsayım tarihsel bir yanılsamadır; çünkü insanların bir sözleşme yapabilmek için her şeyden önce birer birey olarak bu siyasal ve hukuksal yetkiye sahip olmaları gerekir. Ancak bu varsayım, dönemin (yani modernliğin oluşma döneminin) bireyci varsayımlarını ifade etme ve açığa çıkarma bakımından anlamlıdır. Buna karşılık Medine sözleşmesi modelinde önerilen şey bağımsız bireylerin değil, zaten var olan yerleşik toplulukların bir konfederasyon biçiminde bir araya gelip ortak bir yönetim kurmalarıdır. O halde Aydınlanma modelinde bireyin özgür ve sözleşme yapma yetkisine sahip bir kişi olduğu varsayılırken, Medine modelinde sözleşme yetkisi topluluklara (daha doğrusu, zımnen bu toplulukların seçkinlerine) verilmektedir. Diğer bir deyişle, Medine modeli mevcut topluluklar içinde var olan hiyerarşilerle ilgilenmez. Kültürel kimliklerin tanınması, bireyler arasında değil, topluluklar arasındaki eşitliğe atıfta bulunmaktadır.

Açıkça görülebilir ki, nasıl Aydınlanma varsayımları kendi tarihsel döneminin siyasal ve felsefi kaygılarını dile getiriyorduysa, Me-

dine deneyiminin yeniden keşfedilmesi de kendi döneminin kaygılarından, yani "kültürel kimliklerin tanınması" ve "grup haklarının sağlanması" gibi güncel konulardan kaynaklanmaktadır. Ancak çoğulculuğu topluluk temelinde tanımak, yani hakları bireyler üzerinden değil de topluluklar üzerinden tanımlamak ve bu yolla topluluk kimliklerini güçlendirmek, sadece bireylerin birey olarak haklarını yok saymakla kalmaz, dahası bu hakların kolaylıkla bastırılmasına da katkıda bulunur. Bireyi türdeş bir topluluğun üyesi olarak tanımlayıp topluluğa özerklik hakkı tanımak, topluluk hiyerarşisinin baskıcı uygulamaları karşısında bireyi koruma yollarını kapatır.

Bulaç, temsili bir demokraside azınlığın haklarının çoğunluk tarafından kolayca yok edilebileceğini öne sürer (benzer bir görüş için bkz. Hirst, 1994: 28). Bu sorunun çözümü, "herkese ve her sosyal gruba – her ne sayıda olursa olsunlar, anında, yani hemen ve şimdi – kendi temsil alanında iktidar imkânını vermek ve bunu temel bir yasa ile güvence altına almaktır... En genelde bunun mümkün yolu, her bir sosyal bloka dini, hukuki ve kültürel özerklik hakkı tanımaktan geçer. Bu çoğulcu ve katılımcı bir modeldir" (Bulaç, 1992c: 61). Bu model gerçekten çoğulcu olabilir, ama bunu katılımcı olarak nitelemek olanaksızdır.

Her şeyden önce, herkese ve her sosyal gruba iktidar imkânı vermek bireyci bir anarşi ile sonuçlanabilir. Bu postmodernizme de içkin, hatta belki de postmodernizm tarafmdan olumlu karşılanacak bir sonuçtur. Ragıp Ege'nin Bulaç'ın makalesine yönelik yorumunda belirttiği gibi, bu tarz bir düzenlemede, tanım gereği iki taraf arasındaki anlaşmazlıklara üçüncü bir tarafın müdahale yetkisi anlamına gelen "hukuk" rejimi kurulamaz. Hukuk düzeninde hiç kimse, kendi kişisel tercihleri ve inançları doğrultusunda, istediğimi yaparım, diyemez (Ege, 1993: 35-7).

Bulaç, kuramsal olarak, hukuki ve kültürel özerkliğe sahip topluluklardan herhangi birisinin ölçek olarak tek bir birey düzeyine inme olasılığı olduğunu kabul eder; ancak şu farkla ki, belki de kendi ataerkil kabullerini açığa vurur bir şekilde, birey düzeyine inmeden aile düzeyinde kalır: "Topluluğun çok kalabalık olması gerekmez... hukuk da çocuksuz karı ve kocayı aile kabul eder. Bu çok atomik bir toplum tanımı da olsa, teorik olarak mümkündür" (Bulaç, 1993b: 54). Bu tespiti izleyerek devam eder: "Her topluluk kendi tanımını kendisi yapacak ve ne ise o olacak. Her tanım bir kimlik beyanıdır. Kimlikler, di-

ni, etnik, sosyal, kültürel, felsefi vb. kriterleri temel alabilir. Bunlar önemli değil; önemli olan, kendini tanımlamış bir topluluğun kendi hukukunu deklare etmesi, standartlarını beyan etmesi. ...Burada kolektif gruplar esas gibi görünüyorsa da gerçekte esas olan bireyin tercihidir. Çünkü dini ve sosyal grubu birey seçer. Yine de kendi 'kafasına göre' grup bulamayan sıradışı bireyler olabilir. Bunlar sözleşmeye katılamaz, ama onların doğuştan sahip oldukları temel haklar korunur" (Bulaç, 1993b: 56, dipnot 17).

Bu ifadeler bizi ikinci bir soruna getirmektedir. Hiç kimse tek boyutlu bir kimliğe sahip olmadığına göre, insanları farklı gruplar içinde sınıflandırmak için birden çok kıstas kullanmak gerekir; ama o zaman kendilerine uygun bir grup bulamayan çok sayıda "sıradışı" birey ortaya çıkabilir. Buna karşılık, eğer insanlar dışarıda kalmamak için kendilerine bir grup seçerlerse, o zaman da o kişiler tek bir boyuta indirgenmiş ve böylece onlara sabit birer kimlik verilmiş olacaktır. Üstelik her sosyal grubun içinde o grubun üyelerini birleştiren o tek boyut dışında başka açılardan farklılaşan çok sayıda birey de bulunacağı için, her grup kendi içinde azınlıklar da barındırıyor olacaktır. Oysa bu model tam da azınlık sorununu çözme iddiasındadır. Fakat, eğer bizim Durkheimcı bir varsayım ile her topluluk içinde tanım gereği ortak duyguların var olduğunu kabul etmemiz isteniyorsa, o zaman tabii ki bu sorunların hiçbirinin ortaya çıkmayacağını düşünebiliriz demektir. Ali Bulaç ile diğer İslamcıların önerdikleri dinsel kimlik temelinde topluluklar oluşturma girişiminin kabul ettiği varsayım bu olsa gerektir. Ne var ki bu varsayım sorunu çözmez, sadece yok sayar.

Aynı sorunun postmodernizm için de geçerli olduğunu daha önce görmüştük. Postmodernist felsefenin yol açtığı siyaset biçimi sonuç itibariyle "kimlikler siyaseti" ise, bu siyasetin bireyler için anlamlı olmasının tek yolu, kimliklerin kalıcı olarak tanımlanmasıdır. Bu da ister istemez doğuştan gelen kimliklerin tek boyutlu olarak ön plana çıkmasına neden olur. İslamcı yorumların postmodernist tavırlarla örtüşme biçimlerini gösteren bir diğer nokta ise, Bulaç'ın yukarıda aktardığımız bir itiraza, yani önerdiği siyasal modelde birbirleriyle çatışan iki farklı siyasal meşruiyet kaynağı (ilahi otorite ve kişisel tercih) olduğu yolundaki tespite verdiği yanıtta bulunabilir. Bu yanıt sonuçsuz ve totolojiktir: "Birçok insan, bir ve tek olan Hakikatın nasıl olur da çoğulculuğa temel olabileceğini soruyor... Hakikat tektir, fakat kendini ifşa ve ifade ediş biçimi tek değil çoktur .... Bütün gerçeklik-

lerde hakikat vardır, objelerde fenomenlerde, söylem ve kavramlarda içkindir" (Bulaç, 1993a: 41). Yine Bulaç: "Nasıl ki Hakikat, kendini tekil bir varlık ve formda ifşa etmiyorsa, dinler de tekil bir yorumda ifade edilemez. Bundan dolayı İslami öğreti, kişiye kendini oldukça çeşitli biçimlerde yorumlama imkânını bir hak olarak tanımıştır. Bu hak genel 'içtihad' kavramı içinde kullanılabilir" (1993a: 43).

Bulaç bunu çok-hukuklu toplum önerisiyle ilişkilendirir: "Hakikat'i ve Doğru Bilgi'yi hem hep arayacağız, bilgi elde etmeye çalışacağız ve hem hiçbir zaman nihai bilginin elimizde olduğundan emin olmayacağız. Bu durumda, ...her bilgi meşrudur, her içtihad izlenmeye değerdir... Hayatın pratikleri, bilgi ve hukuk çoğulcu iken, siyasetin tekil bir yapı öngörmesi evrensel yasaya aykırıdır" (Bulaç, 1993b: 51). Bu akıl yürütme, sonuçta postmodernizminkine çok benzeyen bir Aydınlanma eleştirisine varır: "Eğer insan çabasının ürünü olan bilgi, ...mutlak kesin, evrensel doğru, tek Hakikat kabul edilirse bu mutlaklaştırmadır ve her mutlaklaştırma totaliter ve despottur... Aydınlanma felsefesi, Batılı insanın evrensel akıl, bilimsel bilgi ve pozitif gerçeklik gibi silahları eline tutuşturup onu dünya üzerinde egemenlik kurmaya yöneltti. Aydınlanma, kendini mümkün olan tek felsefe, Batı bilimini ve kültürünü mümkün olan tek bilim ve kültür olarak dayattı ..." (Bulaç, 1993b: 51). Böylece İslamcılık, ilginç bir argüman yoluyla, Aydınlanmanın postmodernist eleştirisinin bir aracı olarak iş görür.

Başka bir yerde Bulaç (1993c: 64; 1995: 88), demokrasinin, tarihleri sınıf mücadelelerinin tarihi olan Batı toplumları için uygun bir şey olduğunu, ama tarihi dinsel cemaatler arasındaki bölünmeler üzerine kurulu Türkiye için uygun olmadığını ileri sürer. Bu ifade de, İslamcı temalar ile modern devletin baskıcı ve tektipleştirici olduğu yönündeki hem postmodernist hem de "sivil toplumcu" tezler arasında var olan örtüşmeyi ortaya koyar: Sınıfsal temelleri yok sayarlar, devleti bağımsız bir aktör konumuna koyarlar ve modern bürokratik devletin kimlerin çıkarlarına hizmet ediyor olabileceği sorusunu sormazlar. Modern devletin bu şekilde tiranlıkla özdeşleştirilmesi, devlet-karşıtlığının da demokrasi ile özdeşleştirmesine yol açar.

Ne var ki İslamcı tezler bu özdeşleştirmenin yanlış olduğunun en güzel kanıtıdır. Önerilen İslamcı düzen, bırakınız modern devlete karşı sivil toplumu geliştirmeyi, aslında daha kurgulanışında totaliter özellikler taşımaktadır. Çoğulculuk ilkesi nedeniyle gayrimüslimlere karşı cömert bir görüntü içinde olan İslamcılar, çok-hukuklu toplum

modelinde İslami kuralların sadece Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu belirtirler. Ama bu hoşgörülü görünüme rağmen, İslamcılar yekpare olarak kabul ettikleri Müslüman blok konusunda tavizsizdirler, Müslümanlığın kendi içinde hiçbir farklılık yokmuş gibi tavır alırlar. Ali Bulaç'ın kelimeleriyle: "İslam sadece müslümanlar için ve müslüman blokla sınırlı olarak totaliter özellikler taşır" (Bulaç, 1994: 80; 1993c: 52). Toplumdaki diğer gruplara gelince: "Dinde zorlama yoktur" (1994: 82; Kur'an, II/256). Ne var ki bu noktada İslamcıların Türkiye toplumunu yüzde 99 Müslüman olarak tanımladıklarını hatırlamak yerinde olacaktır.

Bulaç'm Türkiye tarihinin çoğunlukla dinsel topluluklar arası bölünmeler üzerinden gerçekleştiğine ilişkin yorumu, Osmanlı İmparatorluğu konusundaki tespitleriyle de bağlantılıdır. Osmanlı *millet* sisteminin devlet karşısında "sivil toplumu" güçlendirmenin iyi bir örneği olduğu yolundaki iddiasına (1995: 222) daha önce değinmiştik. Ayrıca Bulaç'm şunu ileri sürdüğünü de belirtmiştik: "Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı pratiğinin çok daha gerçek sivil ve hukuki çoğulculuğa dayandığında kuşku yok" (1995: 239). Bu noktada bir başka tanınmış İslamcı yazarın yine önde gelen bir İslamcı gazetedeki köşesinde, herhangi bir espri amacı gütmeden şunları yazdığını da belirtebiliriz: "Türkiye'nin etnik sorunlarını çözmek için postmodern bir yaklaşıma ihtiyacımız vardır. Bu yaklaşımın kaynağı Osmanlı Devleti'nin 'millet sistemi'nde bulunabilir. Osmanh devleti postmodern bir devletti" (Gürdoğan, 1998). Statü temelinde toplumsal tabakalaşma içeren bütün modernlik öncesi toplumsal düzenler gibi Osmanlı *millet* sisteminin de *çoğulcu* olduğuna herhalde gerçekten kuşku yoktur, ama bu düzen ne ölçüde katılımcı idi? Yerel toplulukları ve onlara ait bireyleri ne kadar siyasal güç ile donatmıştı?

Tarihçi İlber Ortaylı (2000: 7), Osmanlı *millet* sisteminin dinsel topluluklar arası evliliklere izin vermediğini ve her topluluğun kendi kapalı çevresi içinde yaşamını sürdürdüğünü belirtir. Ama buna rağmen, biraz da hayret ifadesiyle, kültürel ve ailevi benzerliklerin çok yüksek olduğunu saptar. Bu şaşırtıcı durumun açıklaması, Najwa al-Qattan'ın (1999), Osmanlı ve İslam tarihinde *zimmi*'lerin hukuki ve kültürel özerkliğe sahip olduğuna dair yaygın kabul gören varsayımın pek doğru olmadığını gösteren çalışmasında bulunabilir. Müslümanların egemen olduğu bir imparatorlukta gayrimüslimlerin hangi koşullarda yaşadıklarını açığa çıkaran al-Qattan, Osmanlı İmparatorlu-

ğu'nun gayrimüslim tebasına hukuki özerklik tanıdığı ve yine bunlar tarafından kullanıldığı genellikle kabul edilen kişisel statü ve aile hukuku alanında bile, bırakınız sıradan insanları, haham ve papazların bile kişisel davalarını Şeriat mahkemelerine götürdüğünü gösterir. Hiç kuşkusuz, hukuki özerkliğin bile tam anlamıyla olmadığı bir durumda, farklı dinsel toplulukların koruma altında ve kültürel özerklik sahibi olduklarını tahayyül etmek çok zordur. Diğer bir deyişle, *millet* sisteminin çoğulculuğu muhtemelen toplulukların birbirleriyle kaynaşmasına engel olmuş, ama kültürel özerkliklerini güvence altına almamıştır. Farklı dinsel topluluklara ait kişiler arasına engeller koymuş, ama çok-kültürlülüğü muhafaza etmemiştir. *Millet* sistemi, esas olarak, Müslüman bir yönetimin egemenliği altında işleyen bir teokrasiler konfederasyonuydu.

Bu noktada, çok-hukuklu toplum projesine karşı yönelttiğimiz itirazları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Bir kişinin "kimliği"nin ne olduğu ve dolayısıyla o kişinin hangi hukuk düzenine tabi olacağı nasıl belirlenecektir (ve bunun nasıl belirleneceğini kim belirleyecektir)?

a) Bu kimlik gruplarını ve bireylerin farklı kimlik gruplarına dağılımını belirleyen merkezi bir mekanizma olmadığı takdirde, bu işin mantıki sonucu, potansiyel olarak her bir bireyin kendine özgü ayrı bir hukuk düzenine tabi olması olacaktır.

b) Yok eğer böyle bir merkezi mekanizma olacaksa, bu mekanizma sadece daha başlangıcından itibaren demokratik kılınmakla kalmamalı, daha sonra bireylerin kimliklerinin değişebilmesine olanak tanıyan ve bireylerin istediklerinde topluluk değiştirme özgürlüklerini de koruyan bir esnekliğe sahip olmalıdır. Ne var ki, daha büyük bir olasılıkla, kimlikler demokratik olmayan yöntemlerle tepeden inme saptanacak ve bir kez saptanınca da bir daha değiştirilemeyecektir. Bu durum, İslamcılar tarafından sürekli olarak yüzde 99'u Müslüman diye tanımlanan Türkiye toplumu için özellikle kısıtlayıcı bir manzara sunmaktadır. Müslüman olmayan bir kimliğin pek fazla olmadığı kabul edilen bir ortamda kurulacak olan dine dayalı bir çok-hukuklu toplum modeli, herhangi bir çoğulculuk bile sağlamayacaktır.

Bu toplulukların seçkinleri arasında bir sözleşme yapıldığı an, topluluklara üye bireylerin siyasal kimlikleri topluluğun kollektif tanımıyla sınırlandırılmış olacaktır. Bireyler artık sadece grup aidiyetleri üzerinden tanımlanacak, sahip olabilecekleri diğer siyasal özellikler

yok sayılacak veya ihtiyaç duyduklarında oluşturmak isteyebilecekleri ama konfederasyon anayasasında yazılı topluluk tasavvurlarının sınırlarını kesen başka siyasal birliktelikler olanaksız kılınacaktır.

Aslında çok-hukuklu sistem tipik bir kapitalizm öncesi toplumsal ve siyasal düzenlemedir ve özel olarak İslam'a özgü de değildir. Yasaların herkes için evrensel ve değişmez bir şekilde geçerli olması, modern ulus-devlet ile birlikte bir norm halini almıştır. Siyasal iktidarın bu klasik modernlik öncesi düzenlemesi, şimdi çok-kültürlülük vaatleriyle ballandırılmakta ve bunun modern toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği ileri sürülmektedir. Bunun bir çoğulculuk modeli olduğu doğru olsa da, modern toplumun bireyci öncülleriyle veya katılımcı demokrasinin ilkeleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

2. Çok-hukuklu bir toplumda, bu hukuk düzenlerinden herhangi birisinin veya hepsinin otoriter olma olasılığı vardır. Nitekim, ayrı ayrı kurulacak hukuk düzenleri modeli, çok kolaylıkla otoriter uygulamalar için bir ruhsat anlamına çekilebilecektir. Her bir hukuk düzeninin kendi içine kapalı olması, toplumun geri kalan kesimlerinden korunmanın ve söz konusu hukuk düzeni içinde demokrasinin gelişmesine engel olmanın yolunu oluşturabilecektir. Böyle bir durumda ne yapılacaktır? Ali Bulaç'ın bu konudaki görüşü açıktır: "Her topluluk, kendi bireyleri ve sosyal grupları arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk kurma, seçme veya ithal ve iktibas etme hakkına sahiptir. Şu halde, bütün topluluklar iç hukuklarında özerktirler, kimse onlara dışarıdan dini inanç ve dünya görüşlerinden neş'et etmeyen hukuk empoze edemez" (1993b: 54). Bu, topluluk hiyerarşisine istediği gibi yönetme özgürlüğü verilmesi anlamına gelir.

3. Aynı toplum içinde yer alan ayrı ayrı topluluklar arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenecektir? Toplumun ortak sorunları, yani farklı hukuk düzenlerinin sınırlarını aşan konular nasıl ele alınacaktır? Bu konuda birkaç soru sorulabilir:

a) İki farklı hukuk düzeninden gelen bireyler arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenecektir? Bu bireylerden hangisinin hukuku, duruma egemen olacaktır?

Bulaç'ın bu konuya yaklaşımı şudur: "Bana göre, çatışan hukuk sistemleri karşısında mağduru hukuk seçmede özgür bırakmak en iyi çözümdür" (1992b: 109). Ancak bu yeterli bir çözüm olamaz, çünkü kimin haklı kimin haksız olduğu hukuk düzenine bağlı olarak değişebilir. Ayrıca, yukarıda Osmanlı İmparatorluğu örneğinde gördüğü-

müz gibi, belli bir dava için kendisine daha çok avantaj sağlayacak bir mahkemeyi seçmek gayrimüslimler için mümkün olduğu halde, aynı şey Müslümanların egemen olduğu bir devlette Müslümanlar için tahayyül bile edilemez. Bulaç'ın kendisinin de belirttiği gibi, "İslam dini ve hukuku, Müslümanları bağlar..." (1992b: 109).

b) Ya da herkese egemen bir hukuk düzenine dayalı ortak bir kamu alanı olacak ve özerklikler bunun ötesinde mi yaşanacaktır? Yukarıda özel alan için var olduğunu gördüğümüz hukuk düzenleri hiyerarşisinin ister istemez kamu alanında da ortaya çıkacağı söylenebilir. Nitekim Medine deneyiminde de böyle olmuştur. Sözleşme uyarınca, geçici de olsa, iktidar konumuna getirilen kesim Müslüman cemaatiydi.

c) Böyle bir ortak kamu alanının sınırları ne olacaktır? Eğer sorun özel hayatın gelenek ve göreneklerindeki farklılıklar ise, bunun için çok-hukuklu bir düzen kurmaya gerek yoktur. Özel yaşam alanları zaten farklı kültür ve kimlik gruplarının özerkliklerini tadabildikleri (ya da özel yaşamın korunması kaydıyla tadabilecekleri) alanlardır. Dolayısıyla, önerilen çok-hukuklu modelde özel alanın nerede bitip kamu alanının nerede başladığı sorusuna doyurucu bir yanıt verilmemektedir.

Son olarak, bu anlatılanlardan görülebilir ki çok-hukuklu toplum modeli düşüncesinin hiçbir yerinde siyasal karar verme süreçleri, toplumsal katılım ve ortak sorumluluklar gibi konulara atıf yapılmamaktadır. Çoğulcu yapı, her bir topluluk için farklı bir kurallar dizisine olanak tanımaktadır ama toplulukların kendilerine özgü kuralları toplumun bütününün ortak konuları açısından müzakereye açık değildir. Açıkça görülmektedir ki çoğulculukla demokrasi aynı şey değildir.

Çok-kültürcülükten Liberal Demokrasiye: İslamcıların Kamusal Alanı Keşfi

Refah Partisi liderliğindeki koalisyon hükümetinin 28 Şubat 1997 tarihli MGK bildirisiyle devrilmesinden ve özellikle de partinin Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmasından sonra, Türkiye'deki İslamcı düşünce bir değişim geçirdi. Artık demokrasiye bir Batı sistemi olduğu için karşı çıkmak yerine ona İslamcı paradigma içinde bir yer bulma çabası başladı. Yukarıda incelenen ikircikli tutum, yani bir yandan Batılı diye bilinen düşünceleri reddetme arzusu, diğer yandan da meş-

ruiyet kaygısıyla onlara atıf yapma ihtiyacı, artık çok daha açık bir şekilde liberal demokrasiyi kabullenmeye dönüştü. Önde gelen İslamcılar, kamuya açık toplantılarda, geçmişte sürdürdükleri projenin, yani devleti ele geçirerek İslami bir düzeni tepeden aşağı kurma düşüncesinin yanlışlığını açıklamaya başladılar. O projenin, tıpkı askeri baskılar sonucunda kendi partilerinin iktidardan sürülmesinde olduğu gibi, Türkiye'de genel olarak siyaset yapma tarzının bir benzeri olduğunu teslim ettiler. Daha önceleri "Medine Vesikası" modelini öneren yazarların şimdiki yazılarında, liberal demokrasinin ilkelerini "çokkültürcülüğün" İslami yorumuyla bağdaştırma eğilimi göze çarpmaya başladı.

Fazilet Partisi ile başlamak üzere, Refah Partisi'nin mirasını paylaşan tüm partiler İslamcı siyasetlerini demokrasi, insan hakları, siyasal hak ve özgürlükler platformunda sürdürmüşlerdir. Örneğin, Refah Partisi politikalarının tamamen tersi bir biçimde söz konusu partilerin tümü, ülkede demokrasiyi geliştireceği gerekçesiyle Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılma çabalarını desteklemiştir. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra İslamcı siyasal hareket bir dağınıklık içine girdi. Refah'ın ardından kurulan Fazilet Partisi, özellikle iç çatışmalar ve zayıf liderlik sorunlarıyla boğuşurken, Refah'ın başına geldiği gibi, yine Anayasa Mahkemesi tarafından 2001 yazında kapatılınca, onun yerine aralarındaki ideolojik farkın tam olarak ne olduğu pek belli olmayan iki yeni parti doğdu. Refah'ın daha geleneksel tabanına dayandığı anlaşılan Saadet Partisi, Necmettin Erbakan'a yakın kişilerin yönetiminde, daha eklektik bir görünüm taşıyan Adalet ve Kalkınma Partisi ise, Tayyip Erdoğan'ın genel başkanlığı altında, Refah'ın 1990'lı yıllarda büyük şehirlerde yaptığı oy patlamasını sürükleyen genç kadronun yönetiminde kaldı. Her iki parti de liberal demokratik bir havaya geçişi çoktan beri gerçekleştirmiş oldukları için, 11 Eylül ve onu izleyen olaylardan pek fazla etkilenmediler. Türkiye'de, ABD'nin 11 Eylül'e tepkisi, müstehzi bir ifadeyle "küresel çapta 28 Şubat süreci" diye adlandırıldı.

İslamcı kuramsal söylem düzeyinde gözle görülür bir tıkanma vardır. Daha önceki yıllarda hummalı bir kitap ve dergi yayımlama faaliyeti içinde olan, üniversite öğrencilerini ve genç meslek sahibi profesyonelleri kendi saflarına kazanan ve çeşitli tartışma programlarında modernizmin ve özellikle de sosyalizmin krizi nedeniyle söyleyecek yeni ve ilginç bir şey bulamayan sol eğilimli ve diğer laik ko-

nuşmacılar karşısında kolayca hâkimiyet kuran İslamcılar, 28 Şubat sonrası dönemde yaptıkları özeleştiri sonucunda kuramsız kalmışlardır. Özeleştirilerinin hedefinde, tepeden bir İslamcı rejim kurmak için devleti ele geçirmeye yönelik kendi siyasal faaliyetleri olduğu için, geriye söyleyebilecekleri söz olarak "insan hakları"nın önemini vurgulamaktan başka pek bir şey kalmamıştır. Ne var ki "insan hakları" Batı kaynaklı olup İslamcıların Avrupa ve dünya kamuoyuna seslenirken yararlanabilecekleri, ama pek de otantik olduğu söylenemeyecek bir kavramdır.

Aslında daha geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında, 1980'ler ve 1990'lar istisnai bir dönem olarak belirmektedir. Türkiye'de Kemalizmin hegemonik dönemlerindeki İslamcı muhalefet, genel olarak Kemalizmin modernist varsayımlarını paylaşırdı. İlgi alanları benzerdi: Modernleşmenin yolu nedir? Sadece önerdikleri yol seküler milliyetçiliğe alternatif bir yoldu. Kemalist laikliğin katı yorumlarından farklı olarak, İslami modernist bakış açısına göre, Müslüman toplumlar modernleşme yeteneğine tamamen sahiptiler. 1980'ler ve 1990'larda ortaya çıkan İslamcı görüşte ise, modernleşme için farklı bir yol önermenin ötesine geçip modernleşmenin kendisini reddeden bir yorum vardı. Kuşkusuz, Kemalizmin hegemonik olduğu dönemlerde de İslamcı hareket içerisinde modernite ve teknolojiye karşı çıkan bir akım hep vardı. Ancak bu gerici, gelenekçi ve içine kapalı bir düşünce akımıydı. Buna karşılık, bu çalışma boyunca öne sürdüğümüz gibi, 1980'li ve 1990'lı yıllardaki İslamcılık, küresel bir "postmodern durum"un bir parçasıydı.

Ülkemizdeki yerel koşulların bir sonucu gibi gözükse de, aslında radikal bir çok-kültürcülükten liberal demokrasinin sahiplenilmesine doğru kayış da küresel bir eğilimin parçasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Batı kaynaklı toplumsal kuramda çok-kültürlülük ve farklı grup hakları konularında yapılan tartışmalar özellikle 1990'ların başlarında yoğunluk kazanmıştı. Oysa günümüzde, çok-kültürcülük yanlısı görüşlerin bazı sorunlar içerdiği ve çeşitli toplumsal grupların kendilerine özgü ihtiyaçları ve meşru taleplerini liberal demokrasinin evrensel ilkeleriyle bağdaştırmak gerektiği gittikçe daha fazla kabul görmektedir. Bu kabul kısmen "farklılık" kavramının, "sınıf" gibi ortadan kaldırılmasını isteyeceğimiz farklılıklarla "dil" gibi devamını isteyeceğimiz farklılıklar arasında ayrıştırılmasından ileri gelmiştir (bkz. Phillips, 1999). Bu kabulün diğer bir önemli unsuru da çok-kül-

türcülüğün tehlikeli bir özcülük varsayımı barındırdığının anlaşılması olmuştur (bkz. Antonio, 2000; Appiah, 2001). Çok-kültürlülük tartışmalarında unutulan nokta, kimliklerin toplumsal olarak inşa edildiğiydi. Eğer toplumsal kimlikler değişebiliyorlarsa, o zaman çok-kültürcülük siyasetinin dayattığı gibi onları siyasal yapıya kazıyarak sabitleştirmek, "çok-kültürlü" diye adlandırılan gruplara hizmetten çok zarar vermiş olacaktır.

Bunların açıklık kazanması, postmodernizmin özgürleştirici vaadinin sınırlarını da ortaya çıkardı. Postmodernist eleştirinin, modernitenin tek boyutlu ve baskıcı yönlerini açığa çıkarmış olduğu kabul ediliyordu. Postmodernizm, "evrensel doğrular" diye kabul edilen şeylerin hegemonik bir projenin değişik yönleri olduğunu göstermişti. Modernist kesinliklerin sorgulanması, çok çeşitli öznelerin kendi otantik sesleriyle konuşma ve ona uygun "kimlik siyaseti" izleme haklarını talep etmelerinin yolunu açmıştı. Ancak nasıl modernizm sadece baskıcı olarak okunamazsa, postmodernizm de sadece özgürleştirici olarak görülemez. Yukarıdaki gibi karşılaştırmalı ve eleştirel bir bakış, postmodernist alternatifin barındırdığı otoriter potansiyeli açığa çıkarabilir.

Otantik kimliğe ve farklılığa yönelik taleplerin çoğalmasının küreselleşmeyle bağlantılı olduğu konusuna birçok araştırmacı değinmiştir (örneğin bkz. Barber, 1992; Wilmsen ve Allister, 1996; Guehenno, 1999). Bu konuda şöyle bir hipotez öne sürülebilir. Küreselleşmenin ilk aşamalarında, birçok talep ve beklentiye konu olan ulus-devlet çerçevesinin sarsılması, kimlik siyasetleri biçiminde bazı yeni dayanışma ağları arayışına neden olmuştu. Bu kimlik ağları, birer "postmodern cemiyet" olarak, modern döneme egemen olan fakat birbirleriyle de rekabet içinde olan "sınıf" ile "ulusu" yerinden etmeye yönelmişti. Küreselleşme ilerledikçe, ilgi odağı da ulus-üstü refah ve demokrasi kurumlarının kurulması arayışlarına kaydı. Küreselleşme başından beri neoliberalizmin yükselişiyle bağlantılı olmuştur (Mittelman, 2000). Piyasaya dönük liberalizm, "farklılığa" kendi bünyesi içinde yer bulabildiği ölçüde (ki böyle bir iddiası vardır), küresel dönemin ihtiyaçlarına kendisini rahatlıkla uydurabilir. Türkiye'de, liberal demokrasiyi daha önce reddeden İslamcıların şimdi İslami kimlikleri için liberal demokrasi çerçevesinde bir yer bulmaya dönük çabaları, küreselleşmenin etkileri konusunda yeni bir yol ayrımına işaret etmektedir.

Geçenlerde yayımlanan bir kitabında, Bulaç (2001), her ne kadar çok-hukuklu düzen önerisini açıkça terk etmese de, İslam ile liberal demokrasinin mükemmel bir uyum içinde olduklarını göstermek için özel bir çaba sarfetmektedir. Bulaç, İslamın bir din, liberal demokrasinin ise sadece bir siyasal rejim olduğunu belirterek, aralarında bir uyum olup olmadığı sorusunun bile anlamsız olduğunu ifade eder: "Mesela kuş ile taş mukayeseye konu olamaz" (2001: 30, 67-8). Daha önceki yazılarında, üç ana unsurda –bireycilik, temsil sistemi ve çoğunluk egemenliği– bulduğu sorunlar nedeniyle demokrasiyi reddeden Bulaç (1993c: 19-60), şimdi bu unsurların hepsini kabul ediyor gibidir: "Belki de Müslüman vicdanın kabul edip içselleştirebileceği en uygun demokrasi tam da budur. Yani eşit oy hakkıyla bütün insanların siyaseti tayin etmede eşit haklara sahip olması fikri" (2001: 57). Osmanlı İmparatorluğu konusundaki düşüncelerini de yenileyen Bulaç, kendi sorduğu "Bir Müslüman zihin demokratik kültürü içselleştirmede niçin güçlük çeker?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Nihayet bizim genel tarihi tecrübemiz siyasi katılım ve örgütlü muhalefete kapalı olan saltanat rejimlerine dayanır ve bu rejimler, devleti ve yönetim aygıtını halkın aktif ve özgür inisiyatif sahibi olduğu değişken bir süreç değil, iktidar ve yönetim üzerinde hak iddia eden ve bu hakkın kullanılmasında hiç kimseyi ortak etmeyen bir hanedanın mülkü kabul eder" (2001: 71).

Bulaç'ın bu fikir değişikliklerinin daha ilginç bir örneği, daha önce Medine Vesikası konusunda ortaya attığı kuramların temelinde yatan düşünce, yani kişinin kendi inancına göre yaşama hakkına sahip olması düşüncesi ile liberal demokrasinin ilkelerini birleştirmek için giriştiği yeni kuramsal çabalarda görülebilir. Habermasçı fikirlerden etkilenmiş olduğu anlaşılan Bulaç (ki daha önce Foucault, Illich, vs., gibi yazarlara atıfta bulunurdu), kendi düşüncesi açısından kavramsal bir yenilik olarak, özel alan ile kamusal alan ayrımı yapar ve bu iki alan arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlenebileceği konusunu inceler. Devleti ele geçirme projesi olarak siyasal İslamdan artık vazgeçmiş ve sadece Müslüman olarak yaşama hakkını kazanmak gibi daha mütevazi bir hedefe yönelmiş olan yazar, çok-kültürlü (veya çok-dinli) bir toplumun yönetimi konusunda kamu-özel ayrımına dayalı bir model önerir.

Bu modele göre, her din (dolayısıyla her dinsel topluluk) neyin doğru veya yanlış olduğu, neyin iyi veya kötü olduğu, neyin adil ve-

ya adaletsiz olduğu hakkında bir dizi değer yargısına sahip olduğu için, bu topluluklar arasında ortak bir yönetim hepsinin paylaştığı değerler üzerine inşa edilebilir. Böylece, farklı toplulukların değerleri arasındaki örtüşme noktaları kamusal alanın kurallarını belirleyecektir. Bu durumda hükümetin görevi, bütün dinsel topluluklar tarafından iyi addedileni desteklemek, kötü sayılana ise engel olmaktır. Ancak bu sadece kamusal alan için geçerli olacaktır; çünkü bunun ötesindeki her tür hükümet düzenlemesi belirli bir yaşam tarzının dayatılması anlamına gelir. Eğer farklı topluluklardan insanlara istedikleri gibi yaşama hakkı tanınacaksa, farklılıkların özgürce yaşanıp ifade edilebileceği bir özel alanın varlığı, kaçınılmaz bir gerekliliktir (Bulaç, 2001: 94-100).

Daha önceleri önerilen çok-hukuklu düzen, en azından Müslüman topluluk için İslami bir kamusal alan ve yönetim biçimi yaratılması kaygısından kaynaklanıyordu. Şimdi önerilen model ise, her ne kadar ilk bakışta liberal demokrasinin normları (ve dili) ile çok-hukuklu düzen düşüncesi arasında ilginç bir uzlaştırma çabası olarak görülebilse de, aslında önceki modelden çok fazla öteye geçememekte ve o model konusunda yukarıda dile getirilen çapraşık sorunların hiçbirini çözememektedir. Hâlâ her bir topluluğun kendi içinde homojen olduğu varsayılmakta, hâlâ toplulukların kendilerine özgü normları sabit ve değişmez olarak kabul edilmekte, hâlâ bireylerin birey olarak kendi aralarında müzakerelerde bulunmaları tahayyül dışı bırakılmakta, hatta, belki değer yargıları arasındaki örtüşmelerin neler olduğunu belirleyecek "teknik" bir oturum dışında, topluluklar arasında bir müzakere yapılması düşüncesi bile söz konusu edilmemektedir.

Bu yeni model, sadece, Medine modelinin gündeminde bile olmayan bir soruya, yani özel ile kamu alanları arasındaki çizginin nereden çekileceği sorusuna bir yanıt sunuyor gibidir (bkz. yukarıdaki 3c.). Ancak önerilen yanıt, toplulukların değer sistemleri arasında bulunabilecek farklı örtüşme düzeylerinin farklı sonuçlara yol açabileceğini dikkate almayan, totolojik (yani, tanımsal) bir yanıttır. Diğer bir deyişle, eğer bu topluluklar arasında yeteri kadar ortak noktalar varsa, o zaman kamusal alanda barış içinde bir arada yaşama olanağı bulunabilir (gerçi "yeteri kadar"ın ne kadar olduğu da belirlenmiş değildir); ama eğer bu yoksa, o zaman toplumsal yaşam büyük ölçüde özel alana hapsedilmiş olacaktır. Bu nokta Bulaç'ın kendisinin verdiği iki örnekle açıklanabilir.

Bulaç, "bizim" (yani Müslümanların) inancımıza göre, kadınların başlarını örtmeleri gerektiğini belirtir. Ama, diye devam eder, bu bize başka dinlerden olan kadmların da başlarını zorla örtme hakkını vermez, çünkü İslam diğer inançları ve insanların inançlarını seçme özgürlüğünü tanır. Ayrıca, diye ekler, bütün kadınların başlarını örtmesini istemek, bütün inanan kadınları başlarını açmaya zorlayan laiklerin tavrından farklı bir şey olmayacaktır (Bulaç, 2001: 96). Ne var ki bundan sadece birkaç sayfa sonra, Bulaç, hiç de bu kadar hoşgörü içermeyen bir başka örnek verir. Hıristiyan inanışına göre, der Bulaç, şarap İsa'nın kanını temsil eder. Bu yüzden "biz" bir Hıristiyana şarap içmeyi yasaklayamayız. Ama biz alkol tüketmeyi bir günah saydığımız için, bu hareketin kendi kamusal yaşamımızı bozmasına veya tehdit etmesine izin veremeyiz. Eğer kamusal alan sadece bütün topluluklar tarafından iyi olarak kabul edilen şeyleri içerecekse, hükümetten bizim günah olarak gördüğümüz faaliyetleri engellemesini talep edebiliriz. Ama eğer, diye ekler Bulaç, "onlar" bizim günah saydığımız bir faaliyeti kamusal alana taşımakta ısrar ederlerse, o zaman barış içinde bir arada yaşama projesini ihlal etmiş olurlar (Bulaç, 2001: 100).

Bu iki örnek arasmda göze çarpan ilkesel tutarsızlık, birkaç farklı noktayı açığa çıkarmaktadır. Birincisi, kadınların giyimi konusunda hoşgörülü bir tavrın benimsenmesi ve önerilmesi, İslamcıların siyasal mücadelelerini bir insan hakları platformunda sürdürmek istediklerini ve "başörtüsü" konusunu da bu mücadelenin son kalesi olarak gördüklerini göstermektedir. Bu durum, daha önce gördüğümüz gibi, Refah Partisi'nin kapatılıp hemen hemen aynı kadrolarla Fazilet Partisi'nin kurulmasından sonra İslamcı siyasal platformda yaşanan dönüşümle zaten ortaya çıkmıştı. Fazilet Partisi, parti programında ve genel siyasal platformunda Refah'ın radikalliğine hiç sahip olmadığı halde, başörtüsü konusunda uzlaşmaz bir tavır içindeydi. Nitekim, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması da büyük ölçüde bu nedenle olmuştu. Diğer siyasal partilerden bu konu dışında ayırt edici önemli bir özelliği olmayan Fazilet Partisi, halk arasında "Başörtüsü Partisi" olarak anılmaya başlamıştı.

İnsanın dilediği gibi giyinme özgürlüğünün rastgele sınırlanamayacak temel bir insan hakkı olduğu kuşkusuzdur. Ancak İslamcı talebin liberal bir konumu temsil ettiği de söylenemez. Bülent Tanör'ün uzun zaman önce belirttiği gibi, "inanan örtünür, inanmayan örtün-

mez" şeklindeki İslamcı söylem aslında dışlayıcı ve tehditkâr bir söylemdir, çünkü başını örtmeyenlerin Müslüman sayılmayacağını ima eder (1987: 179). Nitekim, dikkatle okunduğu zaman görülmektedir ki, Bulaç'm başı açık kadının kamusal alanda görünmesine yönelik hoşgörüsü, sadece gayrimüslimler için geçerlidir.

İkinci ve belki de daha önemli olarak, kendi öncelikleri bakımından giyim konusunda gayrimüslimlere hoşgörü gösteriyormuş gibi görünmek zorunda olan Bulaç, kamusal alanda içki tüketimi söz konusu olduğunda bu hoşgörüsünü hızla geri çeker. Bu da onun liberal demokrasinin temel ilkelerini içselleştirmesindeki sınırları açığa çıkartır.

Bazı Kuramsal Sonuçlar

Yukarıdaki değerlendirmelerde ele alınan kuramsal sorun, Ernesto Laclau'nun yakın tarihli bir yazısında dile getirdiği ikilem çerçevesinde ifade edilebilir:

"Demokrasi, bir yanda, siyasal mekânı hiyerarşi ve farklılıklardan arınmış bir şekilde, topluluğun evrenselliği etrafında örgütleme girişimiydi. Jakobenizm, tek *bir* halk inşa etme çabalarının en eski ve en uç örneklerinden birine verilen isimdi. Demokrasi, diğer yanda, eşitlik mantığının, toplumsal ilişkilerin daha geniş alanlarına yayılması olarak da algılanmaktaydı – toplumsal ve ekonomik eşitlik, ırklar arası eşitlik, cinsiyetler arası eşitlik, vs. Bu açıdan bakıldığında demokrasi yapısı gereği farklılıklara saygıyı içermektedir. Bu iki eğilimden herhangi birinin tek yanlı olarak kabul edilmesinin, bir siyasal rejim olarak demokrasiyi yolundan saptıracağını söylemeye gerek bile yoktur. Birinci eğilimin karşılaşacağı paradoks, dolayımsız bir evrenselliği ileri sürmesi, ama bunun da ancak topluluk içindeki bazı tikelliklerin evrenselleştirilmesi yoluyla elde edilebileceği gerçeğidir. Evrensel aklı gürültülü bir şekilde savunan bir çok kişinin söylemlerinin aslında zımnen etnosantrizm ile dolu olduğu iyi bilinen bir şeydir. Ama demokrasi sadece farklılığa saygı olarak algılandığı takdirde de yine hızla kendi sınırlarına ulaşacak ve hatta tam tersyüz edilme tehdidi ile karşılaşacaktır – yani, halen var olan toplulukları hiç bir eleştiri getirmeksizin aynen kabul ederek, onların içinde yer alan ve dar görüşlü ve tutucu kültürel iddiaları kırmaya çalışan güçlere sırtını dönecektir" (Laclau, 2001: 4).

Demokrasi kavramında evrensel ile tikel arasında yer alan gerilimi net bir şekilde özetleyen bu paragraf hakkında birkaç yorum yapılabilir. Birincisi, daha önceki çalışmalarını bilen okurların hemen fark edeceği gibi, Laclau'nun bu görüşleri, radikal çok-kültürcülüğün bir ölçüde gerilediğine dair yukarıda değindiğimiz eğilimlerin bir örneğidir. İkincisi, postmodernizmin önemli bir katkısı, Laclau'nun burada değindiği gibi (en azından bazı) "evrenselci" iddiaların zımnen etnosantrik olduğunu göstermiş olmasıdır. Laclau'nun makalesinin devamında öne sürdüğü gibi, demokrasiyi kavramlaştırmanın en iyi yolu, onu evrensel ile tikel arasındaki gerilimden doğan hegemonya mücadelesi olarak anlamaktır. Ama üçüncüsü, eğer öyle ise, Jakobenizmi demokrasinin evrenselciliği ile bir tutmak yanlıştır. Modern devlet Jakobenci bir türdeşliğe sahipmiş gibi görünmek veya böyle bir türdeşliği oluşturmaya çalışmak isteyebilir, ama bu demokratik olmayacaktır. Bu yanlışlık, devletin gerçekten Jakoben bir yol izlediği Türkiye'de İslamcı eleştirinin önemli hedeflerinden biri olmuştur. Ama aynı hatanın, genel olarak postmodernist yaklaşımda olduğu gibi, Laclau'nun yazılarında da yapıldığı söylenebilir. Üstelik bu durum, Laclau'nun "demokrasi, iktidar ve hegemonya" kavramlarını birbirlerininin yerine geçecek şekilde kullandığı makalesi için de geçerlidir (2001: 14).

Demokrasinin İslamcı ve postmodernist eleştirileri üzerine yaptığımız karşılaştırmalı değerlendirme de özellikle iki nokta üzerinde durduk: Birincisi, postmodernizm, otantik kültürel değerlerin birbirlerine eşit sayılmaları gerektiğini kabul ettiği için, demokrasinin İslamcı eleştirisinin barındırdığı otoriter eğilim karşısında sadece tarafsız bir tavır takınmakla kalmaz, ondan da öte, söz konusu otoriter eğilimi kültürel otantikliği kabullenme adına zımnen savunmak durumunda kalır; çünkü İslamcılığın bu eğilimine karşı tavır almak yerel kültür ve siyasal eğilimlerin Avrupa-merkezli bir bakış açısından bastırılmasıyla bir tutulur. İkincisi ve daha ilginci, postmodernistlerin ve İslamcıların demokrasinin devlet-merkezli varsayımlarına yönelttikleri eleştiriler arasında paralellikler vardır. Modernizm, insan aklına ve (bu dünyanın) sorunlarının çözümünde bilinçli insan eyleminin etkinliğine olan temel bir inanca dayanır. Oysa İslamcılık insan aklının üstünlüğünü reddederken, postmodernizm de hegemonik çıkarları temsil ettiği gerekçesiyle akla güvensizlik gösterir. İslamcılık da postmodernizm de modern devlete karşıdırlar. İkisi de demokrasinin

modernist varsayımlarına karşı benzer itirazlar yöneltirler.

Sundukları alternatif, kimlik siyasetine dayalı radikal bir çok-kültürcülüktür. İslamcı düşüncedeki öneri, bir çok-hukuklu düzen modelidir. Ancak değerlendirmemiz boyunca gördüğümüz gibi, bu öneride en göze batar bir şekilde eksik olan konu, gerek her bir topluluğun kendi içinde olsun, gerekse de toplumun bütününde, yani topluluklar arasındaki ilişkilerde olsun, bir siyasal katılım projesi olarak demokrasi fikridir. Çok-hukuklu toplum modeli düşüncesinin hiç bir yerinde, kendiliğinden demokratik olan bir öneri yoktur. Bu modelin hiç bir yerinde siyasal karar alma süreçlerine, katılım konusuna veya kollektif sorumluluk zorunluluğuna atıf yapılmamaktadır. Dolayısıyla, çoğulculuk ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Diğer bir deyişle, grup haklarının tanınması, demokrasiyi mutlaka güçlendirmez. Genel bir tespit olarak şu söylenebilir ki, toplumsal grupların grup hakları elde etmek için mücadeleye girişmelerinin nedeni, o gruba ait bireylerin sadece ve sadece (tipik olarak kalıtımsal özellikler taşıyan) o gruba ait olmalarından dolayı ayrımcılığa uğramış olmalarıdır. O halde çözüm, kişileri grup kimliklerinden bağımsız olarak tanımlamak ve onlara bireysel haklar tanımaktan geçer. Haklar evrensel olmalıdır ve bireylere grup aidiyetleri ne olursa olsun aynı şekilde verilmelidir.

Son olarak demokrasi, ideal olarak devlet tarafından temsil edilen ve denetlenen bir ortak sorumluluklar düzenidir. Her devlet tabii ki demokratik değildir, ama demokrasi devleti gerektirir. Kapitalizmin ortaya çıkışı devlet ile sivil toplumu (yani özel girişim alanım) birbirinden ayrıştırmıştır. Sivil toplum, atomize olmuş bireylerin kendi çıkarları için rekabet ettikleri mülkiyete dayalı bireyciliğin alanıdır (Macpherson, 1964). Bu haliyle, toplumsal sorumlulukların olmadığı bir eşitsizlikler alanıdır. Buna karşılık devlet, vatandaşlık alanıdır. Vatandaşlık, bireylerin karşılıklı hak ve yükümlülükler taşıdığı bir topluluğa ait olma anlamını taşır. Sivil toplum içerisinde rekabet etme (ve bunun sonucunda oluşan eşitsizlikler ve sınıf katmanlaşmasından yararlanma veya zarar görme) serbestliği de dahil olmak üzere, her türlü siyasal hakkın ardında devletin bu hakları tanıması ve koruması yatar. Siyasal katılım ve ortak karar verme süreçleri ancak devlet aracılığıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla demokrasi, sivil toplum içinde değil ancak devlet düzeyinde gerçekleşebilir.

10

Sonuç: İslamcılık Bitti mi?

Bu kitapta buraya kadar yapılan tespitler doğru ise, bundan şöyle bir güncel sonucun çıktığını söyleyebiliriz: Bu satırların kaleme alındığı anda yeni sonuçlanmış olan 3 Kasım 2002 seçimlerini büyük bir farkla kazanan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), köken olarak İslamcı bir hareketten gelse de, yöneticilerinin de ısrarla vurguladığı gibi İslamcı bir siyasal parti değildir. Yukarıdaki bölümlerde öne sürdüğümüz gibi, son yıllarda gerek ülkemizde gerekse dünyanın başka yerlerinde İslamcı hareket ciddi bir dönüşümden geçmiştir, halen de geçmektedir. Kökenleri "Milli Görüş" hareketinde olsa da, ideolojisi ve programında İslamcılığı barındırmayan, Milli Görüş hareketi ile sadece yöneticilerinin iyi bilinen "Müslüman" kimliğinden kaynaklanan (ve bu nedenle çok önemli) bir bağ taşıyan, ama kendisini liberal demokrasinin normatif değer ve kurallarına bağlı sayan AKP, İslam dünyasındaki bu yeni eğilimin başarılı olmaya aday, önde gelen bir örneği olarak kabul edilebilir.

AKP'nin bir siyasal hareket olarak gerçek kimliği, dayandığı toplumsal güçlerin niteliği, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal gelişmesinde oynayabileceği tarihsel rol gibi konuları incelemek hem ayrı bir çalışma gerektirir hem de bunu anlamak için vakit henüz çok erkendir. Fakat bu aşamada, AKP'nin parti programı, seçim bildirgesi ve yöneticilerinin açıklamaları gibi kaynaklara dayanan bu gözlemlerin, seçim sonuçları hakkındaki ilk bilgiler tarafından da desteklendiği görülmektedir.

Önceki bölümlerde Refah Partisi ile Milli Selamet Partisi arasındaki en önemli farklardan birisinin dayandıkları sınıf dinamikleri olduğunu belirtmiştik. MSP öncelikle taşralı küçük burjuvaziye dayanırken, Refah buna ek olarak büyük kentlerdeki işçi ve yoksullar ile yine büyük kentlerdeki mütevazı veya taşralı kökenden gelen profes-

yonel orta sınıfların önemli ölçüde desteğini kazanmış ve bu yolla iktidara kadar uzanabilmişti. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi, Refah Partisi'nin büyük kentlerde yaşadığı bu oy patlamasını aynı sınıfsal özelliklere sahip olan Tayyip Erdoğan ve çevresindeki genç kadro sürüklemişti (bkz. Pamuk, 2001; Yılmaz, 2001). Refah Partisi'nin yerine geçen Fazilet Partisi'nin bölünmesi sonucunda ortaya çıkan iki siyasal partiden Saadet Partisi'nin "Milli Görüş" geleneğini sürdürmeye çalışarak eski tabanına dönmekten de öteye giden ölçüde küçüldüğünü, AKP'nin ise Refah'ın kavrayabildiğinden çok daha geniş bir kitlenin desteğini kazandığını görüyoruz. Seçimler dolayısıyla yapılan kamuoyu araştırmalarında AKP'nin kazandığı desteğin "İslamcılık" tan çok, "sınıfsal" bir nitelik taşıdığı ortaya çıkmaktadır (bkz. Neşe Düzel'in Necat Erder ile söyleşisi, "İşçiler Solu Sevmiyor", *Radikal*, 30 Eylül 2002; Tarhan Erdem, "Seçmen Profili", *Radikal*, 6-7 Kasım 2002).

AKP'yi "İslamcı" olarak tanımlamanın yanıltıcı olduğunu kabul etsek bile, partinin geniş kitlelere çekici gelmesinin en azından yöneticilerinin Müslüman kimlik taşımalarından, İslamcı bir siyaset izlemeseler de bu kimliklerini kamusal yaşamda rahatlıkla taşımak istemelerinden, dolayısıyla Müslüman kimliğin baskı altından kurtarılmasının bir siyasal hedef olarak ortaya konmasından kaynaklandığı söylenemez mi? Bu sorunun cevabı kuşkusuz "evet"tir. Fakat bu durum kendi başına söz konusu siyasal hareketi mutlaka İslamcı yapmaz, sadece Müslüman kimliğin toplumsal ve kültürel olarak geniş kitlelerin gözünde önemli olduğunu ifade eder. Türkiye'de smıfsal konum ile Müslüman kimliğe yakınlık veya uzaklık iç içe geçer; öyle ki bazen Müslüman kimlik, sınıfsal konum için bir gösterge niteliği bile taşır. Bunun nedenlerini anlamak için ise başka bir yere, Türkiye'nin modernleşme projesine ve bu proje içinde "laik" devletin yarattığı toplumsal kategorilere bakmamız gerekir.

Her şeyden önce, Türkiye'nin ulusal kimliğinde ve dolayısıyla "Türk"ün tanımında İslamiyet merkezi bir yere sahiptir. Resmi ideolojiye göre Türkiye coğrafi bir kavram, Türkler de bu coğrafyada yaşayan halk olarak tanımlandığı halde, gerek devletin siyasal pratiklerinde gerekse de yaygın kültürel varsayımlarda, "Türk" sayılmak için Müslümanlık bir önkoşuldur. Türkiye'de devlet, "laik" bir toplumda olmaması gereken bir şekilde, her vatandaşın nüfus cüzdanına, hem de vatandaşa fazla bir seçim imkânı bırakmadan, "dini İslamdır" diye

yazmaktadır. Özetle, Türkiye toplumunda İslamiyetin merkezi bir kimlik özelliği taşımasında "laik" devletin önemli bir payı vardır. Toplumun yüzde 99'unun Müslüman olduğuna işaret ederek "Müslümanca yaşayalım" talebinde bulunan İslamcılar, devlet tarafından yaratılan bu istatistiki tespite atıf yaparlar.

Fakat konumuz açısından daha önemli olanı, Müslümanlık ile sınıfsal konum arasında "laik" devletin laiklik anlayışı nedeniyle kurulan ilişkidir. Bu anlayışa göre modernleşme, Batı düşünce dünyasının varsayımlarına paralel bir şekilde, İslamilikten uzaklaşmayı içerir. Türkiye'nin modernleşme projesi başından beri Batı toplumlarının sadece ekonomik, siyasal ve toplumsal yapılarını değil, kültürel alışkanlıklarını da devlet öncülüğünde benimsetme ve yerleştirme hedefini içermiştir. Siyasal kültürümüzde modernleşme, Batılılaşma ve çağdaş medeniyet düzeyine ulaşma deyimleri aynı anlamı taşırlar. Toplumun gelişmesi, ekonomik olarak kalkınması ve şehirleşmesi sonucunda halkın kültürel pratiklerinin de Batılı bir yaşam tarzına doğru evrileceği varsayılır. Cumhuriyetin kuruluş döneminin tarihi, bir bakıma bu dönüşümün devlet eliyle sağlanmaya çalışılmasının tarihidir. O dönemde devlet bir yandan planlı bir kalkınma politikası izlerken, bir yandan da giyim kuşamda, mimaride, müzik ve güzel sanatlarda, kısaca kültürel yaşamın çok değişik alanlarında, yasama ve denetleme yoluyla toplumu "modernleştirme"ye çalışmıştır (bkz. Bozdoğan ve Kasaba, 1998).

Bu projenin varsayımlarına göre, toplumun bütünü için tahayyül edilen kültürel dönüşüm bireysel düzeyde de geçerli olmalıdır. Dolayısıyla, sözgelimi, "yoksul ve cahil" bir köylünün "geleneksel" bir yaşam tarzına sahip olması bir ölçüde normal karşılansa da, kentli ve sınıf atlamakta olan bir bireyin hâlâ "modern" olmayan zevklere sahip olması ve giyim kuşamında veya davranışlarında Müslüman kimliğini açıkça belli edecek bir yaşam tarzı izlemesi, kolayca kabul edilecek bir şey değildir. Bir bireyin kentlileşmesi ve ekonomik düzeyinin yükselmesi sonucunda, kültürel zevk ve alışkanlıklarının da Batılılaşması ve İslamilikten uzaklaşması beklenir.

Önceki bölümlerde, liberal demokrasinin siyasal kültürümüzün bir parçası olmadığını, özellikle bireysel haklar boyutunda tepeden inmeciliğin ülkemizdeki hemen hemen her siyasal akımın ortak bir alışkanlığı olduğunu öne sürmüştük. İslamcılar, Müslüman kimliğin tepeden inme yöntemlerle toplumsal yaşamdan silinmesine karşı çı-

kıyor, ama buna çözüm olarak yine tepeden inme yöntemlerle toplumun İslamileştirilmesini öneriyorlardı. Bir muhalefet hareketi olarak bu temelde güçlenmeleri mümkün olsa da, iktidarda iken siyasetin merkezine kaymaya çalıştıklarında bir çıkmaza girmeleri kaçınılmazdı. Refah Partisi'nin iktidara gelince karşılaştığı temel ikilemlerden biri bu oldu. Bir yanda toplumun önemli kesimleri İslamileştirme projesine karşı çıkıyor, öte yanda ise İslamcı hareketin siyasetin merkezine kayma çabaları İslamcı proje yanlılarını küstürüyordu.

AKP'nin bu ikilemi aşan bir tasarımla ortaya çıktığı anlaşılıyor. Bunun bir ölçüde zaten zorunlu olarak bu kitapta baştan beri incelemeye çalıştığımız koşullardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. AKP konusunda yukarıda yaptığımız genel tespitler, partinin liberal demokrasi ölçütünde nereye oturduğu konusunda bize hiçbir garanti sağlamamakta, sadece İslamcılık konusunda "İslamcılık-sonrası" denebilecek bir noktada olduğunu göstermektedir. Çok net tanımlanmış bir ideolojik projesi olmadan, sadece liderlerinin hem Müslüman kimliği taşıdığı hem de liberal demokrasiye bağlı olduklarını beyan ettikleri bir siyasal hareket, Türkiye'de (ve belki de dünyada) öteden beri özlenen sentezin gerçekleştirilebileceği olasılığına işaret etmektedir.

AKP'nin seçim başarısının, en azından bu satırların yazıldığı ana kadar tanık olduğumuz ilk günlerinde, büyük bir heyecan ve performans beklentisiyle karşılanması buradan ileri gelmektedir. AKP özgün bir ideolojik platform veya siyasal proje öne sürmese de, öteden beri tartışıldığını belirttiğimiz soruya olumlu bir cevap verilebileceğini, yani günümüzün küreselleşme ortamında bütün dünyada normatif olarak kabul edilen liberal demokrasinin Müslüman bir ülkede Müslüman kimliğini yadsımadan da işleyebileceğini pratikte göstermeye aday olduğunu ilan etmektedir. Bu sürecin nasıl ilerleyip sonuçlanacağını şu anda bilmiyoruz. Ancak toplumun her şeye rağmen özgür iradesiyle bu seçimi yapmış olması, modernleşme kuramı yanlılarının hoşuna gidecek bir ifadeyle söylemek gerekirse, o toplumun demokratik olgunluk yönünde yol almış olduğunu kanıtlamaktadır.

—

Kaynakça

Abrahamian, Ervand (1991), "Khomeini: Fundamentalist or Populist?", *New Left Review*, 186.

Açıkgöz, Namık (1996), "Kelimelerin Büyüsü ve 24 Aralık Seçimleri", *Türkiye Günlüğü*, 38.

Aglietta, Michel (1979), *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, Londra: New Left Books.

Ahmad, Feroz (1984), "The Late Ottoman Empire", *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire* içinde, Marian Kent, der., Londra: George Allen and Unwin.

—— (1993), *The Making of Modern Turkey*, Londra: Routledge.

Ahmed, Akbar (1992), *Postmodernism and Islam*, Londra: Routledge.

Akarlı, Engin (1986), "Abdulhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", David Kushner, der., *Palestine in the Late Ottoman Period* içinde, Leiden: E. J. Brill.

Akşit, Bahattin (1991), "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", Richard Tapper, der., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, Londra: I. B. Tauris.

Al-'Azm, Sadik Jalal (1981), "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, 8.

Al-Qattan, Najwa (1999), "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination" *International Journal of Middle East Studies*, 31(3).

Alkan, Türker (1984), "The National Salvation Party in Turkey", Metin Heper ve Raphael Israeli, der., *Islam and Politics in the Modern Middle East* içinde, New York: St. Martin's Press.

Amin, Ash, der. (1994), *Post-Fordism*, Londra: Blackwell.

Amin, Samir (1976), *Unequal Development*, Londra: Harvester Press.

—— (1989), *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press.

Antonio, Robert J. (1991), "Postmodern Storytelling Versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory", *Sociological Theory* 9 (2).

Antonio, Robert J. ve Alessandro Bonanno (1996), "Post-Fordism in the United States: The Poverty of Market-Centered Democracy", *Current Perspectives in Social Theory*, cilt 16.

Antonio, Robert J. (2000), "After Postmodernism: Reactionary Tribalism", *American Journal of Sociology*, 106 (2).

Appiah, Kwame Anthony (2001), "Liberalism, Individuality and Identity", *Critical Inquiry*, 27(2).

ARAŞ (1994), *Refah Araştırması*, Ankara.

Arkoun, Mohammed (1994), *Rethinking Islam*, Boulder: Westview Press.
Armağan, Mustafa (1995), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İnsan.
Aronowitz, Stanley (1992), *The Politics of Identity*, New York: Routledge.
Aydemir, Şevket Süreyya (1932), *İnkılap ve Kadro*, (2. basım: 1968), Ankara: Bilgi.
Ayubi, Nazih (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londra: Routledge.
Balım, Çiğdem ve diğ., der. (1995), *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*, Leiden: E. J. Brill.
Barber, Benjamin (1992), "Jihad vs. McWorld" *The Atlantic Monthly*, March.
Barlas, Dilek (1998), *Etatism and Diplomacy in Turkey: Economic and Foreign Policy Strategies in an Uncertain World, 1929-1939*, Leiden: E. J. Brill.
Benhabib, Seyla, der. (1996), *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press (Türkçesi: *Demokrasi ve Farklılık*, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı [WALD], 1999).
Berger, Mark (1994), "The End of the Third World?" *Third World Quarterly*, 15(2).
Berman, Marshall (1982), *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon & Schuester (Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim, 1999).
Bernstein, Henry (1979), "Sociology of Underdevelopment versus Sociology of Development?", *Development Theory: Four Critical Studies* içinde, der. David Lehmann, Londra: Frank & Cass.
Bernstein, Henry ve H. Nicholas (1983), "Pessimism of the Intellect, Pessimism of the Will? A Response to Gunder Frank", *Development and Change*, 15(2).
Berryman, Phillip (1987), *Liberation Theology*, New York: Pantheon Books.
Birtek, Faruk ve Binnaz Toprak (1993), "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity", *Praxis International*, 13(2).
Bluestone, Barry ve Bennett Harrison (1982), *The De-Industrialization of America*, New York: Basic Books.
Booth, David (1985), "Marxism and Development Sociology: Interpreting the Impasse", *World Development*, 13(7).
Boratav, Korkut (1981), "Kemalist Economic Policies and Etatism", Ergun Özbudun ve Ali Kazancıgil, der., *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Londra: C. Hurst and Co.
—— (1988), *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, İstanbul: Gerçek.
—— (1991), *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, İstanbul: Gerçek.
—— (1995), *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
Bowles, Samuel ve Herbert Gintis (1988), "The Labor-Capital Accord", Frank Hearn, der., *The Transformation of Industrial Organization* içinde, Belmont: Wadsworth.
Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, der. (1982), *Christians and Jews in the*

Ottoman Empire, New York: Holmes and Meier.
Braverman, Harry (1974), *Labor and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.
Brenner, Robert (1977), "On the Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, 104.
Bulaç, Ali (1991), *Din ve Modernizm*, İstanbul: Endülüs.
—— (1992a), "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, 37.
—— (1992b), "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, 38/39.
—— (1992c), "Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje", *Birikim*, 40.
—— (1993a), "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I)", *Birikim*, 47.
—— (1993b), "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)", *Birikim*, 48.
—— (1993c), *İslam ve Demokrasi*, İstanbul: Beyan.
—— (1994), "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, 1.
—— (1995), *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz.
—— (2001), *Din, Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Zaman Kitap.
Buğra, Ayşe (1994), *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study*, Albany: SUNY Press.
—— (1998), "Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle East Studies*, 30(4).
Callinicos, Alex (1990), *Against Postmodernism*, NY: St. Martin's Press.
Cardoso, Fernando H. (1977), "The Consumption of Dependency Theory in the United States", *Latin American Research Review*, 12(3).
Carr, E. H. (1945), *Nationalism and After*, Londra: Macmillan.
Cevizoğlu, Hulki (2001), *Generalinden 28 Şubat İtirafı: "Postmodern Darbe"*, Ankara: Ceviz Kabuğu.
Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
Chandra, Bipan (1991), "Colonial India: British versus Indian Views of Development", *Review*, 14(1).
Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londra: Zed Press.
Choueiri, Youssef (1990), *Islamic Fundamentalism*, Boston: Twayne Publishers.
Connolly, William E. (1991), *Identity/Difference*, Ithaca: Cornell University Press.
Copeaux, Etienne (1998), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
Crook, Stephen, Jan Pakulski and Malcolm Waters (1992), *Postmodernization*, Londra: Sage Publications.
Çakır, Ruşen (1990), *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis.
—— (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis.
Davison, Andrew (1995), "Secularization and Modernization in Turkey: The

Ideas of Ziya Gökalp", *Economy and Society*, 24(2).
Davison, Roderic (1977), "Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response", W. W. Haddad ve W. Ochsenwald, der., *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* içinde, Columbus: Ohio University Press.
D'Encausse, H. C. ve S. Schram (1969), *Marxism and Asia*, Londra: Allen Lane.
Deringil, Selim (1991), "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (3).
—— (1993), "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35(1)
Devereux, Robert (1963), *The First Ottoman Constitutional Period*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
DİE (1994), *Hanehalkı Gelir ve Tüketim Harcamaları Anketi Sonuçları: Gelir Dağılımı*, Ankara.
—— (1996), *Türkiye İstatistik Yıllığı*, Ankara.
Di Tella, Torcuata (1997), "Populism into the Twenty-first Century", *Government and Opposition*, 32(2).
Dilipak, Abdurrahman (1991a), *Savaş, Barış, İktidar*, İstanbul: İşaret/Ferşat.
—— (1991b), *Laisizm*, İstanbul: Beyan.
—— (1993), *Sorular, Sorunlar ve Cevaplar* (1), İstanbul: Beyan.
—— (1994), "PKK Kemalizmden Güç Almaktadır", Mehmet Ali Soydan, der., *Türkiye'nin Refah Gerçeği*, Erzurum: Birey.
Dirlik, Arif (1994), "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20(2).
Dos Santos, T. (1973), "The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin America", Henry Bernstein, der., *Underdevelopment and Development* içinde, Penguin.
Dündar, Can ve Celal Kazdağlı (1997), *Ergenekon: Devlet İçinde Devlet*, Ankara: İmge.
Edwards, Richard (1984), "Forms of Control in the Labor Process: An Historical Analysis", F. Fischer ve C. Sirianni, der., *Critical Studies in Organization and Bureaucracy* içinde, Philadelphia: Temple University Press.
Ege, Ragıp (1993), "Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?", *Birikim*, 47.
Erbakan, Necmettin (1991a), *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara.
—— (1991b), *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, Ankara.
—— (1993), *RP 4. Büyük Kongre Açış Konusması*, Ankara.
Erdoğan, Tayyip (1993), "Demokrasi Amaç Değil, Araçtır", M. Sever ve C. Dizdar, der., *2. Cumhuriyet Tartışmaları* içinde, Ankara: Başak.
Esmer, Yılmaz (1999), "18 Nisan Analizi", *Milliyet*, 2-6 Mayıs 1999.
Escobar, Arturo (1992), "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements", *Social Text*, 31/32.
—— (1995), *Encountering Development*, Princeton: Princeton University Press.
Esposito, John ve John Voll (1996), *Islam and Democracy*, New York: Oxford

University Press (Türkçesi: *İslamiyet ve Demokrasi*, İstanbul: Sarmal, 1998).
Findley, Carter (1980), *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton: Princeton University Press.
Fischer, Michael (1982), "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", *Daedalus* 111(1).
Fish, Stanley (2002a), "Postmodern Warfare", *Harper's Magazine*, Temmuz.
—— (2002b), "Can Postmodernists Condemn Terrorism? Don't Blame Relativism", *The Responsive Community*, Yaz.
Frank, Andre Gunder (1969), "The Development of Underdevelopment", *Latin America: Underdevelopment or Revolution* içinde, New York: Monthly Review Press.
—— (1990), "A Theoretical Introduction to 5,000 Years of World System History", *Review*, 13(2).
Fromm, Erich (1976), *To Have or To Be?*, New York: Harper & Row.
Fukuyama, Francis (1989), "The End of History?", *The National Interest*, 16, Summer.
—— (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press (Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Gün, 1999; *Tarihin Sonu mu?*, Vadi, 1999).
—— (2001), "The Real Enemy", *Newsweek* (Special Davos Edition, December 2001-February 2002).
Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
—— (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge (Türkçesi: *Postmodernizm, İslam ve Us*, Ümit, 1994).
—— (1994), "Kemalism", *Encounters With Nationalism* içinde, Oxford: Blackwell.
—— (1998), "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der., *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
Gereffi, Gary (1994), "Capitalism, Development and Global Commodity Chains", Leslie Sklair, der., *Capitalism and Development* içinde, Londra: Routledge.
Gereffi, Gary (1995), "Global Production Systems and Third World Development", Barbara Stallings, der., *Global Change: Regional Response* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1996), "The Elusive Last Lap in the Quest for Developed-Country Status", James Mittelman, der., *Globalization: Critical Reflections* içinde, Boulder, CO: Lynne Rienner.
Goldberg, David Theo, der. (1994), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
Gorz, Andre, der. (1978), *The Division of Labor*, Brighton: Harvester Press.
Gökalp, Ziya [1910] (1976), "Üç Cereyan", *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, yay. haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı.
Göle, Nilüfer (1996a), "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The

Case of Turkey", Augustus Richard Norton, der., *Civil Society in the Middle East* içinde, cilt 2, Leiden: E. J. Brill.

—— (1996b), *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press (Türkçesi: *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 1991).

—— (1997), "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, 51(1).

Guehenno, Jean-Marie (1999), "Globalization and the International System" *Journal of Democracy*, 10(1).

Gutierrez, Gustavo (1982), "Liberation, Theology, and Proclamation", Quentin Quade, der., *The Pope and Revolution* içinde, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

Gutmann, Amy, der. (1994), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press.

Gülalp, Haldun (1986), "Debate on Capitalism and Development: The Theories of Samir Amin and Bill Warren", *Capital & Class*, 28.

—— (1987), "Dependency and World-System Theories: Varying Political Implications", *Journal of Contemporary Asia*, 17(2).

Gürdoğan, Ersin (1991), *Teknolojinin Ötesi*, İstanbul: İz.

Gürdoğan, Ersin Nazif (1998), "Postmodern Yönetime Dönüş", *Yeni Şafak* (1 Aralık 1998).

Hamidullah, Muhammad (1966), *İslam Peygamberi* (çev. Said Mutlu), İstanbul.

Halperin-Donghi, T. (1982), "Dependency Theory and Latin American Historiography", *Latin American Research Review*, 17(1).

Hamitoğulları, Beşir (1987), "İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vaadettikleri", der. Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Hannigan, John A. (1990), "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Social Movements Compared", *Review of Religious Research*, 31(3).

Harris, Nigel (1986), *The End of the Third World*, Londra: I. B. Tauris.

Harrison, Bennett (1994), *Lean and Mean: The Changing Landscape of Corporate Power in the Age of Flexibility*, New York: Basic Books.

Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell (Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis, 1997).

Hirschman, Albert O. (1968), "The Political Economy of Import-Substituting Industrialization in Latin America", *Quarterly Journal of Economics*, 82(1).

Hirst, Paul (1994), *Associative Democracy*, Amherst: University of Massachussetts Press.

Hourani, Albert (1991), *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Huntington, Samuel (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer.

—— (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster (Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, İstanbul: Okuyanus, 2002).

—— (2001), "The Age of Muslim Wars", *Newsweek* (Special Davos Edition, December 2001-February 2002).

İnsel, Ahmet (1992), "Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim* 37.

İslamoğlu-İnan, Huri (1987), "Introduction: 'Oriental Despotism' in World-System Perspective", Huri İslamoğlu-İnan, der., *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Issawi, Charles (1982), "The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century", Benjamin Braude ve Bernard Lewis, der., *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, cilt 1, New York: Holmes and Meyer.

Jelin, Elizabeth (1997), "Don't Cry for Me, Argentina, or the Globalization of Peronism", *Contemporary Sociology*, 26(3).

Kalberg, Stephen (1993), "Cultural Foundations of Modern Citizenship", Bryan Turner, der., *Citizenship and Social Theory* içinde, Londra: Sage Publications.

Karal, Enver Ziya (1981), "The Principles of Kemalism", Ergun Özbudun ve Ali Kazancıgil, der., *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Londra: C. Hurst and Co.

Karpat, Kemal (1972), "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 3(3).

—— (1982), "Millets and Nationality: The Roots of Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", B. Braude ve B. Lewis, der., *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, cilt 1, New York: Holmes and Meyer.

Kasaba, Reşat (1988), *The Ottoman Empire and the World Economy, The Nineteenth Century*, Albany: SUNY Press (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi, Ondokuzuncu Yüzyıl*, Belge, 1993).

Kayalı, Hasan (1997), *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: University of California Press.

Keddie, Nikki (1991), "The Revolt of Islam and Its Roots", *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives* içinde, der. Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul Erickson, New York: HarperCollins.

—— (1994), "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 36(3)

—— (1997), "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison", *New Left Review*, 226.

Kepel, Gilles (2000), "Islamism Reconsidered", *Harvard International Review*, 22(2).

Keyder, Çağlar (1987), *State and Class in Turkey*, Londra: NLB (Türkçesi: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim, 1995).

Kirişçi, Kemal (2000), "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, 36(3).

Kirmanoğlu, Hasan (1997), "Refah Partisi'nin Yükselişinin Ekonomi Politiği", *İstanbul Bilgi Üniversitesi Araştırma Merkezi*, mimeo.

Kişoğlu, Sevil, A. H. Köse, A. Öncü ve G. Çakar (1997), "Anadolu Sanayisi Araştırma Raporunun Sunulması", Makine Mühendisleri Odası, *1997 Sanayi Kongresi*, Ankara.

Köker, Levent (1996), "Hangi Demokrasi, Hangi Refah?", *Birikim*, 91

Köymen, Aydın, Necat Erder ve Ahmet Kardam (1996), "TÜSES Araştırması, Seçim Sonuçları ve Sosyal Demokrasinin Krizi Üzerine", *Sosyal Demokrat Değişim*, 1.

Kramer, Gudrun (1993), "Islamist Notions of Democracy", *Middle East Report*, 23(4).

—— (1994), "The Integration of the Integrists: A Comparative Study of Egypt, Jordan and Tunisia", Ghassan Salame, der., *Democracy Without Democrats?* içinde, Londra: I. B. Tauris.

Kushner, David (1977), *The Rise of Turkish Nationalism*, Londra: Frank Cass.

Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.

Laclau, Ernesto (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: Verso.

—— (1988), "Politics and the Limits of Modernity?", A. Ross, der., *Universal Abandon?* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— (2001), "Democracy and the Question of Power", *Constellations*, 8(1).

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul: Birikim, 1992).

Landes, David (1969), *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lash, Scott (1990), *Sociology of Postmodernism*, Londra: Routledge.

Lash, Scott ve John Urry (1994), *Economies of Signs and Space*, Londra: Sage Publications.

Leys, Colin (1977), "Underdevelopment and Dependency: Critical Notes", *Journal of Contemporary Asia*, 7(1).

—— (1996), *The Rise and Fall of Development Theory*, Bloomington: Indiana University Press.

Lewis, Bernard (1993), *Islam and the West*, New York: Oxford University Press.

Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press (Türkçesi: *Postmodern Durum*, Vadi, 2000).

Macpherson, C. B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press.

Manza, Jeff (1992), "Classes, Status Groups, and Social Closure: A Critique of Neo-Weberian Social Theory", *Current Perspectives in Social Theory*, cilt 12.

Mardin, Şerif (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton: Princeton University Press (Türkçesi: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim, 1996).

—— (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daeda-*

lus, 102(1).
—— (1981), "Religion and Secularism in Turkey", E. Özbudun ve A. Kazancıgil, der., *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Londra: C. H. and Co.
—— (1989), *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Albany: SUNY Press.
—— (1991), "The Just and the Unjust", *Daedalus*, 120(3).
—— (1995), "Civil Society and Islam", John A. Hall, der., *Civil Society* içinde, Cambridge: Polity Press.
Marshall, T. H. (1964), "Citizenship and Social Class", *Class, Citizenship and Social Development* içinde, New York: Doubleday and Company.
Meeker, Michael (1991), "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", *Islam in Modern Turkey*, der. R. Tapper, Londra: I. B. Tauris, 1991.
Mies, Maria (1994), "Gender and Global Capitalism", Leslie Sklair, der., *Capitalism and Development* içinde, Londra: Routledge.
Mills, C. Wright (1962), *The Marxists*, Harmondsworth: Penguin Books.
Mirsepassi-Ashtiani, Ali (1994), "The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran", *Social Text*, 38.
Mittelman, James, der. (1996), *Globalization: Critical Perspectives*, Boulder: Lynne Rienner.
—— (2000), *The Globalization Syndrome*, Princeton: Princeton Univ. Press.
Moghadam, Valentine (1993), "Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective", Valentine Moghadam, der., *Identity Politics and Women* içinde, Boulder: Westview Press.
Mouffe, Chantal (1988), "Radical Democracy: Modern or Postmodern?", Andrew Ross, der., *Universal Abandon?* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Mortimer, Edward (1982), *Faith and Power: The Politics of Islam*, Londra: Faber and Faber.
Munson, Henry Jr. (1988), *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven: Yale University Press.
Nasr, Seyyed Vali Reza (1994), *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Berkeley: University of California Press.
Navaro-Yashin, Yael (1998), "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 18.
Nichols, Theo ve Nadir Sugur (1996), "Small Employers in Turkey: The OSTIM Estate at Ankara", *Middle Eastern Studies*, 32(2).
O'Brien, P. J. (1975), "A Critique of Latin American Theories of Dependency", I. Oxaal, T. Barnett ve D. Booth, der., *Beyond the Sociology of Development* içinde, Londra: Routledge.
Okutucu, Mustafa Haki (1996), *İstikamet Şeriat: Refah Partisi*, İstanbul: Yeryüzü.
Oran, Baskın (1988), *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Ankara: Dost.
Ortaylı, İlber (2000), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan.
Oyan, Oğuz ve Aziz Konukman (1997), "Esnek İşgücü Piyasaları, Anadolu Kaplanları ve Sendikalaşma", Makine Mühendisleri Odası, *1997 Sanayi*

Kongresi, Ankara.
Öncü, Ayşe (1997), "Crossing Borders into Turkish Sociology with Gunder Frank and Michel Foucault", *Contemporary Sociology*, 26(3).
Öniş, Ziya (1997), "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18(4).
—— (1999), *State and Market*, İstanbul: Boğaziçi University Press.
Özel, İsmet (1987), "Kalkınma? İlerleme? Varolma?", Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt, der., *İktisadi Kalkınma ve İslam* içinde, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.
—— (1988), *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, İstanbul: Çıdam.
—— (1991), "Demokrasi Kimden Yana?", *Cuma Mektupları* içinde, (2), İstanbul: Çıdam.
—— (1992), *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma*, İstanbul: Çıdam.
Özel, Mustafa (1993), *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İstanbul: İz.
—— (1997), *Refahlı Türkiye*, İstanbul: İz.
Paoli, Maria Celia (1997), "European Theory in Brazilian Sociology", *Contemporary Sociology*, 26(3).
Pamuk, Muhammed (2001), *Yasaklı Umut: Recep Tayyip Erdoğan*, İstanbul: Birey.
Pamuk, Şevket (1987), *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913*, Cambridge: Cambridge University Press (Türkçesi: *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1994).
Parekh, Bhikhu (1992), "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", *Political Studies*, 40.
Patnaik, Prabhat (1990), "Whatever Happened to Imperialism?", *Monthly Review*, 42(6).
Petras, James (1991), "The Retreat of the Intellectuals", *Socialism and Democracy*, 12.
Petras, James ve Howard Brill (1985), "The Tyranny of Globalism", *Journal of Contemporary Asia*, 15(4).
Phillips, Anne (1993), *Democracy and Difference*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
—— (1999), *Which Equalities Matter?*, Cambridge: Polity Press.
Pieterse, Jan N. (1991), "Dilemmas of Development Discourse: The Crisis of Developmentalism and the Comparative Method", *Development and Change*, 22.
Pollert, Anna (1988), "Dismantling Flexibility", *Capital and Class*, 34.
Prakash, Gyan (1990), "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32(2).
—— (1994), "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, 99(5).
Prebisch, Raul (1950), *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems*, New York: United Nations.

——— (1959), "Commercial Policy in the Underdeveloped Countries", *American Economic Review: Papers and Proceedings*.
Refah Partisi [1994], *Refah Partisi'nin Anayasa Değişikliği Uzlaşma Teklifi*, Ankara (tarihsiz).
Rodinson, Maxime (1987), *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle: University of Washington Press.
Rosenau, Pauline Marie (1992), *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton: Princeton University Press.
Roxborough, Ian (1979), *Theories of Underdevelopment*, Londra: Macmillan.
Roy, Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Türkçesi: *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul: Metis, 1995).
Sachs, Wolfgang, der. (1992), *The Development Dictionary*, Londra: Zed Press.
Sağlar, Fikri ve Emin Özgönül (1998), *Kod Adı Susurluk: Derin İlişkiler*, İstanbul: Boyut.
Sakallıoğlu, Ümit Cizre (1996), "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 28(2).
Salt, Jeremy (1995), "Nationalism and the Rise of the Muslim Sentiment in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 31(1).
Sarıbay, Ali Yaşar (1985), *Türkiye'de Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul: Alan.
Saybaşılı, Kemali (1997), "Refahyol Koalisyonu, Kendi-Merkezli Davranış ve Hukuk Devleti", *Sosyal Demokrat Değişim*, 6.
Schuurman, Frans, der. (1993), *Beyond the Impasse: New Directions in Development Theory*, Londra: Zed Press.
Seidman, Steven (1991a), "The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope", *Sociological Theory*, 9(2).
——— (1991b), "Postmodern Anxiety: The Politics of Epistemology", *Sociological Theory*, 9(2).
Seligman, Adam (1992), *The Idea of Civil Society*, Princeton: Princeton University Press.
Shari'ati, Ali (1981), *Marxism and Other Western Fallacies*, Berkeley: Mizan Press.
Sklair, Leslie (1988), "Transcending the Impasse: Metatheory, Theory, and Empirical Research in the Sociology of Development and Underdevelopment", *World Development*, 16.
Smart, Barry (1990), "Modernity, Postmodernity and the Present", Bryan S. Turner, der., *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, Londra: Sage Publications.
Sonn, Tamara (1987), "Secularism and National Stability in Islam", *Arab Studies Quarterly*, 9(3).
——— (1990), *Between Qur'an and Crown: The Challenge of Political Legitimacy in the Arab World*, Boulder, CO: Westview Press.
Stacher, Joshua A. (2002), "Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party", *Middle East Journal*, 56(3).
Steinmetz George ve Erik Olin Wright (1989), "The Fall and Rise of the Petty

Bourgeoisie: Changing Patterns of Self-Employment in the Postwar United States", *American Journal of Sociology*, 94(5).

Steinmetz, George (1994), "Regulation Theory, Post-Marxism, and the New Social Movements", *Comparative Studies in Society and History*, 36(1).

Suğur, Nadir (1997), "Small Firm Flexibility in Turkey: The Case of OSTIM Industrial District at Ankara", *New Perspectives on Turkey*, 16.

Şahin, Mustafa (1997), "Türkiye'de Küçük ve Orta Boy İşletmelerin (KOBİ'lerin) Önemi", *MÜSİAD Bülteni*, No.20, Nisan-Mayıs.

Şen, Serdar (1995), *Refah Partisi'nin Teori ve Pratiği*, İstanbul: Sarmal.

Tabakoğlu, Ahmet (1987), "İslam İktisadı Açısından 'Kalkınma'", Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt, der., *İktisadi Kalkınma ve İslam* içinde, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Tanör, Bülent (1987), "İslam ve Demokrasi Üzerine" *11. Tez*, 6.

Tapper, Richard, der. (1991), *Islam in Modern Turkey*, Londra: I. B. Tauris.

Tibbs, Dean (1973), "Modernization Theory and the Comparative Study of Socities: A Critical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, 15.

Toprak, Binnaz (1981), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: E. J. Brill.

—— (1984), "Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", Said Amir Arjomand, der., *From Nationalism to Revolutionary Islam* içinde, Albany: SUNY Press.

—— (1987), "The Religious Right", Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, der., *Turkey in Transition* içinde, New York: Oxford University Press.

—— (1990), "Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis", J. M. Wagstaff, der., *Aspects of Religion in Modern Turkey* içinde (University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, Occasional Paper Series, No. 40)

—— (1993), "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology", Metin Heper, Ayşe Öncü ve H. Kramer, der., *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, Londra: I. B. Tauris.

—— (1995), "Islam and the Secular State in Turkey", Çiğdem Balım, ve diğ., der., *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s* içinde, Leiden: E. J. Brill.

Tosun, Gülgün ve Tanju Tosun (1996), "27 Mart 1994 Yerel Seçimlerinden 24 Aralık 1995 Genel Seçimlerine: Siyasal Coğrafyaya İlişkin Gözlemler", *Amme İdaresi Dergisi*, 29(1).

Tosun, Tanju ve Gülgün Tosun (1999), "18 Nisan Seçimlerindeki Oy Kaymalarının İstatistiksel Yorumu", *Milliyet*, 30 Nisan 1999.

Tuncer, Erol (1996), "24 Aralık 1995 Genel Seçimlerine İlişkin Sayısal ve Genel Bir Değerlendirme", *Sosyal Demokrat Değişim*, 1.

—— (1999), "Kesin Sonuçlar", *Radikal*, 29 Mayıs 1999.

Tunçay, Mete (1981), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt.

Turner, Bryan S. (1974), *Weber and Islam: A Critical Study*, Londra: Routledge and Kegan Paul (Türkçesi: *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*,

Ankara: Vadi, 1991).
—— (1984), "Middle Class and Entrepreneurship in Capitalism", B. S. Turner, *Capitalism and Class in the Middle East* içinde, Londra: Heinemann.
—— der. (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage.
Türköne, Mümtaz'er (1991), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim.
TÜSES Vakfı (1995), *Türkiye'de Siyasi Partilerin Seçmenleri ve Sosyal Demokrasinin Toplumsal Tabanı*, Ankara, 1995.
Wallerstein, Immanuel (1974), "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, 16.
—— (1982), "Crisis as Transition", S. Amin, G. Arrighi, A.G. Frank, I. Wallerstein, *Dynamics of Global Crisis* içinde, New York: Monthly Review Press.
—— (1986), "Braudel on Capitalism and the Market", *Monthly Review*, 37.
—— (1991), *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, New York: Blackwell (Türkçesi: *Sosyal Bilimleri Düşünmemek, 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, Avesta, 1999).
White, Jenny (1994), *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*, Austin: Texas University Press.
—— (1996), "Civic Culture and Islam in Urban Turkey", Chris Hann ve Elizabeth Dunn, der., *Civil Society: Challenging Western Models* içinde, New York: Routledge.
—— (1997a), "Pragmatists or Ideologues? Turkey's Welfare Party in Power", *Current History*, cilt 96, No. 606.
—— (1997b), "Islamists and Civil Society in Turkey", atölye sunumu, "Islamist Perspectives on Islam, State and Society", University of Aarhus, Denmark, December 5-7, 1997.
Wilmsen, Edwin N. ve Patrick McAllister, der. (1996), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago: University of Chicago Press.
Wood, Ellen Meiksins (1995), "Civil Society and the Politics of Identity", *Democracy Against Capitalism* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
Yarar, Erol (1995), "Tekno-ekonomik Paradigma ile Satranç", *Çerçeve*, 15.
—— [1996], *21. Yüzyıla Girerken Dünyaya Yeni Bir Bakış*, İstanbul: MÜSİAD (tarihsiz).
Yavuz, M. Hakan (1997), "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, 30(1).
Yılmaz, Turan (2001), *Tayyip: Kasımpaşa'dan Siyasetin Ön Saflarına*, Ankara: Ümit.
Yücekök, Ahmet (1983), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: Gerçek.
—— (1997), *Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, İstanbul: Afa.
Zubaida, Sami (1995), "Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam", *Economy and Society*, 24(2).

Haldun Gülalp
Kimlikler Siyaseti

Türkiye'de İslamcılığın son yıllardaki gelişiminin nedenlerini araştıran *Kimlikler Siyaseti*'nde iki ana önerme savunuluyor: Birincisi, İslamcılığı hızla ilerleyen küreselleşmeye karşı bir direniş olarak değil, tam tersine, küresel düzene uyum göstermenin ve bu düzen içinde daha avantajlı bir konuma ulaşmanın bir aracı, bunu sağlamaya dönük bir dayanışma ağının kurulması çabası olarak görmek öneriliyor. İkincisi, bu yönüyle İslamcılığın, sosyo-politik temelleri küreselleşme sürecinde yatan "postmodern durumun" bir ürünü, bu ortam içinde etkisi yaygınlaşan "kimlikler siyasetinin" bir örneği olduğu savunuluyor.

"1991 Körfez Savaşı ile başlayıp 11 Eylül 2001'de ABD'ye yapılan saldırı ile sona eren dönem İslamcılık için büyük bir tarihsel fırsat dönemiydi. Bu, yoğun bir modernite eleştirisi içeren ve otantiklik iddiası taşıyan kimlik siyasetlerinin seslerini çok daha fazla duyurdukları bir dönem oldu. Herkesin otantik kimlikler peşinde koştuğu bir çağda kim İslamcılardan daha otantik olabilirdi ki?" – Haldun Gülalp

Kapak Resmi: Erol Akyavaş, "Zaferin Ünü", 1982

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-400-0

9 789753 424004

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL